



卷之三

וְאֵת שָׁמֶן וְאֵת שָׁמֶן וְאֵת שָׁמֶן וְאֵת שָׁמֶן

של איחור החלטות הבלתי-הרשות פאנטום

חוברת י"ט



יוצא לאור על ידי
איחוד הקהילות החרדיות בארה"ה
הרבי צבי שכתבר – הרב מנחם דוב גנק
עורכים

חוברת יט	טבת תשס"ג	נוא ארכ
 תוכן העניינים		

בשער הקובץ/ הרבי מנחם דוב גנק.....ג		
מאמרם לזכרו של רבינו הגאון רבי אהרון הלוי סולובייצ'יק זצ"ל		
הרבי משה סולובייצ'יק.....ז		
הרבי אליעזר סולובייצ'יק.....יד		
הרבי אהרון בן-ציון שורין.....כב		
אגרתת האגר"מ פיננסטיבין זצ"ל.....כו		
אוסף חידות/ ממשנתו של מרן רבי אהרון הלוי סולובייצ'יק זצ"ל		
בענין גר קטן.....כו		
בענין הכל מעליין לא"י.....לב		
בדין דבר שאינו מתחווין ופסיק רישיה.....מד		
קדושת הפרט וקדושות הכלל		
ענף א'/ בדין קבלתמצוות בגורות.....מה		
ענף ב'/ שיטת רשי' בענין עכו"ם ועובד הבא על בת ישראל.....נו		
ענף ג'/ בדין קדושת עובד כנעני.....ס		
ענף ד'/ בדין קברי עכו"ם ומומר.....סא		
בדין שימור במצת מצוה.....סה		
בדין כבוד תלמידי חכמים.....ט		
מפני השМОעה מרביינו הנרי"ז הלוי סולובייצ'יק זצ"ל		
בדין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בקריאת שמע.....עד		
בדין איסור אכילה קודם ק"ש ותפללה דערבית.....פז		

בשער הקובץ

חוברת זו מוקדשת לשמו ולזכרו של רבי האיג גאון וצדיק, מרן הגאון רבי אהרן הלוי סולובייצ'יק זצ"ל, ששימש כראש ישיבת רבנו יצחק אלחנן, וכיהן כראש ישיבת "בריסק" בשקיאנגו. ולמגינת לנו לחק מעמנו ונסתלק לבית עולמו ביה' חנמי חוה"מ סוכות תשס"ב. - למורת שחלף למעלה משנה מיום פטירתו והסתלקתו לשמי רום, מכל זאת עדין אותן השפעות הרוחניות של אישיותו היכירה לא פגנו, כאשר הוא הטבעי חותם עז על פני אלפי תלמידיו ושותפיו לקחו באלה"ב ובכל קצחות תבל.

שמעתי פעם מפיו ז"ל, שדין צורה כתיבת השירה אריך על גבי לבינה, דהינו חצי לבינה של כתוב כנגד לבינה שלימה חלק, והוא משומם ריסוד "שירה" אינו בעיקרו מה שנאמר ונכתב אלא מה שלא נאמר ושאי אפשר לבטא, וכן החלק הפוני והחלק כפול הוא חלק הכתוב, ד"שירה" מעצם טבעה היא למעלה ממה שנition לאומרים ולהעלותם על הכתב, אלא הוא נשאר חרוט בתהומות הלב. – דומני כי אין הוא הדבר ביחס למורנו זצ"ל, אשר אם נכביר במילים נהטיא את המטרה, באשר כל עיקר מהוותו ואישיותו הפנימית בבחינת "שירה" היתה, הוא היה מלא רגשות קודש דקים מן הדקים ואוותיו השרה על תלמידיו והנחיל לשוחרי פתחו, כך שלמרות שפטור בלא כלום אי אפשר, ומהותנו להקדיש מספר מילים לזכרו הדגול ז"ל, אך לא יהיה זה אלא בבחינת "אריך על גבי לבינה", כשהחלק הפוני שלא נכתב כפול ומכופל ממה שניין להכתב ולהעלות עלי גליון, ומוכתני כי השירה הפנימית שבקעה וקרנה מתוככי אישיותו הנאצלת, יישאר חרוט בתוככי תעלומות לבותיהם של תלמידיו ומוקיריו שוכו להכינו ולהתבשם מאור תורהנו בעודנו בחיים.

רביינו ז"ל הכל באישיותו רבת-האנפין מיזוג גדריר של תוכנות נפש שעלה פניו נראה כסותרות, כאשר מחד גיסא נודע כאיש האמת, כאשר עמד איתין ללא חת ומורה על משמרת הדת וקיים ההלכה, ונאבק באופן בלתי möglich לבסס את חי' הקהילה על בסיס ההלכה הצורפה, כפי שקיבלנו מדור דור, ומайдך גיסא היה בו רגשות אל הזולות ועדינות נפש בלתי מצויה, מרת החסד שכו הייתה מופלאה ביותר, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בחתמסותו באופן יוצא מן הכלל, עם הכלל ועם הפרט. הוא מיזוג ושיילב בתוכו צירוף נדריר של מעלה "משה ובניו ע"ה" שהיה איש האמת, ושל מעלה "אהרן הכהן" שהיה אוהב שלום ורודף שלום. עליו ניתן היה להמליץ את

**זכות גדולה היא לבו להקדיש חוברת זו
לשמו ולזכרו של שר ואביך התורה
איש חי رب פעלים
אשר האיר עינינו ועינך כל בית ישראל בתורתו
רבינו הגאון מרן רבי אהרן הלוי
בן מרן הגאון רבי משה
סולובייצ'יק זצוק"ל**

אשר מסר נפשו במשך למעלה מיובל שנים
בעוד התוה"ק ותלמידיה די בכל אתר ואתר.

**זכותו תעמוד לנו ולכל בית ישראל
עד כיאת יגון בב"א.**

הרבי יעקב זיסל גלענער הרבי יעקב אליעזר דיבנבר הרבי חיים צבי גאלדעיג הרבי אריה יענגרו הרבי יוסף לוי הרבי יונה מרדכי מילשטיין יששכר דוד שטערן	אלימלך שמואל וקסלגר אברהם שמואל ואביבה פעונער דוד ורחל טסלר אברהם מנחם צ'דק ברוך משה דרייא שמעון יצחק דרייא	שמעייה חנא סלסקי שלום ורחל סאסאסקי אברהם שמואל ואביבה פעונער אברהם מנחם צ'דק שמעון יצחק דרייא
--	--	--

הפסוק בתחילת (פה, יא): "חסד ואמת נפגשו, צדק ושלום נשקו", שלמות כזו של תוכנות סותרות ומונוגדות כאלו שנכללו באיש אחד, יסודה מקודשת אור התורה הקדושה שהיתה ספוגה ברם"ח אבירו וש"ה גירין, התורה היא שהדריכו ועיצבה את תוכנות נפשו וכיוונה את רשותיו, עד כדי יצירת שלימוט נפשית שכזאת.

דוגמה לכך, אנו מוצאים אצל "אברהם אבינו" אבי האומה, שגים בתחום שני תכונות היפות אלו. מצד אחד סימל אברהם בעמוד החסד, עמוד הכנסת-אורחים, עמוד המדotta טבות – "חסד לאברהם" – ולא עוד אלא שככל עיקר מות גמלות חסדים ושאר מרות טבות המאפיינות וטבעות עם ישראל, יסודן ושורשן מאברהם אבינו שהשרין והנחילן לזרעו, עד כדי כך שהן הפכו לסימני היכר לדוד אם מזורע ישראל הוא, וכדאיתא ביבמות (דף ע"ט ע"א), שלשה סימנים יש באומה זו, הרחמנים, הבישנים, וגומלי חסדים וכו', גומלי חסדים דכתיב (בראשית ייח) למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו וגוי, ע"כ. וכן שנינו (אבות פרק ה' משנה י"ט): "כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו וכו', עין טוביה, ורוח נסוכה, ונפש שלמה וכו'", הי אומר: כי שורש כל המרות טבות מיויחסות ביסודן ובשורשן לאברהם אבינו. – ומайдך בכל הנוגע לעיקרי הדת והאמונה, היה אברהם נלחם ונאבק בגבורות, כנגד כל התועים אחר אלילייהם ופסלייהם, והיה ייחידי באמנותו וכדאיתא במדרש רבא (בראשית פרשה מה פסקא ח): "ויגר לאברהם העברי וכו', רבי יהודה אומר כל העולם יכול מעבר אחד והוא מעבר אחד", ועמד בגבורה נוראה בכל ניסיונו ולא זו כמלווא נימה מאומנתו שלשלמה. – בנהוג שביעולם, כאשר אדם מסתגר ומתבצר בצורה קיצונית בעמדות בלתי מקובלות בחיה החברה, מטענו הדברים יש לכך השלכות ישירות על התיחסות שלילית לאנושות, וזה הולך בדרך כלל כד בגד עם התנרכות לחברה ועוניות לשביבה, אך לא כן אברהם אבינו ע"ה, אשר מחד גיטא היה "יחידי", כאשר כל העולם יכול מעבר אחד והוא מעבר אחר, יחד עם זאת היה עמוד החסד ואוחב את הכריות ומרקbnן לשכינה, וכל זה, משום שכל עצם טבעי - רחמי מחד גיסא ונכורותיו מאידך גיסא - היו משועבדים לרצונו יתברך, וgeshtoi היו מכובדים בהתאם לרצון ה' ולבבו היה נאמן לפני ה'. כך גם מורנו ורבנו רבי אהרן זצ"ל "מתלמידיו של אברהם אבינו ע"ה" היה בכל המובנים, הן במדותיו וטוב לבו הנפלא, והן בעמידתו האיתה על עקרונותיו והש>((אותו)) תורתוניות וההלכתיות, כאשר מעולם הוא לא נגרר אחר דעת ההמון, "כל העולם יכול מעבר אחד והוא מעבר אחד". – גם בנושא אהבת הארץ בא לידי ביטוי עמידתו העקבית והנרתצת על מדותיו ועקרונותיו, וככל שידוע, אהבת הארץ ישראל ויושביה יקרה

בלבו, וחרדתו הרכה לעם היושב בציון גרמה לו לכתח את רגליו בעת חוליו ולהיפגש עם ראש הממשלה דאון, המנוח מר ר宾, ולהתריע בפניו הסכנות הפתוחות לדעתו בעקבות החוסכם שנרכם אז.

אהבתו ומסירותו לתלמידיו ולכל יהודי באשר הוא, הייתה מופלאה, לדוגמא אציג מה שאירע פעם ביב"ס התיכון של "ישיבה יוניברסיטי", כאשר אמר של גדור ציד התקשרה בטלפון והשיכה את צורה ודאגתה לרבי אהרן זצ"ל על כך שבנה שכח באותו יום את הסנדביץ' שאמו הכינה לו בבית הספר, ר宾ו שמענו זאת לא התמהמה, ומיד שם פעמיו בנהרצות אופיינית מביל' אמר ודברים אל עבר ביתו של הנער להביא לו את הסנדביץ' המוחיל, לתדרמת אמו ונערו בבית הספר. פעם חלף לו רבי אהרן זצ"ל בשבת קודש ליד בית מסויים, וקהלות של תינוק המתייפה בכבי בקעו מתוכו, רבי אהרן זצ"ל ניגש להרגיע את הילד ובמשך שעה שלימה שיתק אותו בשקט, ושימש בתפקיד "ביבי סייטר", עד שההורים קמו משנתם ונדרמו למראה עיניהם, את כל זה עשה ענק רוח זה כדי להרגיע פעוט קטנטן המתהיפח בכבי, ומתחזע דאגה להוריו שיוכלו להמשיך לישון בשקט... [מפני בנו הגאון רבי משה שליט"א בהספר] – לא אשכח כיצד ויגש אליו, כותב השורות, בשנות עולמי והביע את דאגתו האבחית על כך שלפי משקליו ניכר עלי כי אני אוכל די צרכיך, וכי עלי לא יכול טוב יותר, וכל זאת כאשר הוא עצמו היה כחוש וצנום עד מאד, כזו היה דאגתו לכל פרט ופרט מצרכי תלמידיו, ואנשי קהילתו.

היה בעל ידיעות מפליגות ווותבות היקף בכל מכמני התווות, ועוד בהיותו רק בשנים כבן עשר בשנת תרפ"ז כתוב חידושי תורה מפליגים ומפליגאים על דבריו הרמביים פ"י מהלכות מלכים, והוא מודפס בספר "אגרות הגראי" הלוי, ואביו מרן הגרא"ם זצ"ל יחד עם אחיו מרן הגראי"ד זצ"ל מתפללiph ומסתללים בדבריו, יעוז"ש, והוא פלא). זכורני כיצד באמצעות שיעור בקשר מתלמידי מסוים להביא לפניו ספר "התו"ר" כדי לצטט קטע מדבריו, אך התלמיד הלו לאחר חיפוש באדרון הספרים, חזר כלעומת שכא, בידים ריקות, לאחר שהספר לא נמצא על מקוםו, ואו החל ר宾ו לשנן ולחזרו בעל פה על קטע שלם מדברי הטור מלא במללה פכתבו וככלשונו, מבלי להוסיף ולגרוע ממנה... – לשם דבר ביכלי הישיבות היהת הסברתו הנפלאה וכוח הדיבור הנדייר שכא לידי ביטוי בשיעוריו התורניים ובשיזותיו ההשპתיות, כאשר היא הייתה תוצאה ישירה מהישיבות, הבヒורות, וזכות השכל הנפלאה שהוא נחון בה. – רבים וגם שלמים מבני הישיבה צבעו לפתחו על מנת לשמעו מדי יום חמישי את

פתח השער

שיעוריו המלאים דעת ויראת ד', ומוחබלים בענייני השקפה על הפרשה, שהתקיימו משך שנים מדי שבוע בשכובו כל يوم חמישי, האולם היה מלא מפה אל פה, מחלמידים הצמאים לדבר ה'. – אחיו מוש' מון הגר"ד זצ"ל, בהתייחסו לתרומתו והשפעתו המכרעת של רבי אהרן לעיצוב הישיבה, אמר פעמי' נשיא הישיבה הגור"ש ד"ר בעלקין זצ"ל, כי "הישיבה היא לא שליל ולא שלך, הישיבה היא של רבי אהרן..."

קבלת יסוריו באחבה במשך קרוב לעשרים שנה משנותיו האחרונות היהוה פרק בפני עצמו, כאשר מרות נכוותו הקשה לא וויתר על מנהגו והוא טס מדי שבוע בשכובו משיקAGOו למנהטן שבניו-יורק, ומשתרך ומכתת רגלו בכוחות עצמו, כי לא הסכים להיעזר על ידי אחרים, וכל זאת מתוך מסירות נפשו להרכבת תורה, ומתוך אחריותו המופלגת לתפקידו בישיבה. הוא היה גוף שבור וראש חי ובריא. – בנו הגאון ר' אליהו סולובייצ'יק שליט"א מתאר את אביו, כיצד כאשר היה מטפס בקורס רב ומתיק יסורים גדולים מדרגה לדרגה אל אולם הישיבה, היה נהוג לפום לעצמו כמו הכהן גדול במניין הזאותו בעבודת יום היכפורים לפני ולפנים, וכך היה מונה (חוך כרי טיפוס מייסר ממדרגה אחת לשנהו): אחת, אחת ושתיים, אחת ושלש... מראה כהן !! ! – אשורי עין ראתה גודלות נפש כזאת.

רבי אהרן זצ"ל התאפיין בעצם אישיותו, מהותו, ודרכי תורתו, ביסודות מסורת בית אביו הנזול מון ובי משה הלוי סולובייצ'יק זצ"ל, אותה המשיך בגאון ובכעוז, להנחלת לפניו אלף שותרי פתחו ושם עלי ל��חו.

יהא זכו לברכה.

הרבי מנחים דוב גנט

הרבי משה סולובייצ'יק
ראש ישיבת בריסק שיקAGOו
דברי הספר שנשאתי לזכרו של אבי מורי הגאון הצדיק רבי אהרן סולובייצ'יק זצ"ל ביום השלישי להסתלקותנו לשמי' מרים, יהא זכרו ברוך.

"אמרו הפלוסופים שהמושל בנפשו, אף על פי שיעשה המעשים המועלמים – הרי הוא עושה הטבות והוא מתאהה למעשי הרעות ומשתווק להם, והוא ניפטל עם יצרו, ומתנגד במעשהו למה שיעירוהו אליו כוחו ותאוותו ותוכנת נפשו, והוא עושה הטבות והוא מצטרע בעשיתן. אבל המעלמה – הרי הוא נמשך במעשהו אחר מה שיעירוהו אליו תאוותו ותוכנתו, ויעשה הטבות והוא מתאהה ומשתווק להן. וכ��כמה מן הפילוסופים, שהמעולה יותר טוב יותר שלם מן המושל בנפשו, אבל אמרו, אפשר שיעמוד המושל בנפשו במקום שהמעולה עומדת בהרבה מן הדברים, ומודרגתו פחותה בהכרת, להיותו מתאהה לפועל הרע, ואף על פי שלא יפעלו, אבל תשוקתו לו היא תוכנה רעה בנפשו, וכבר אמר שלמה כיווץ כוה, אמר (משל כי"א, י): "נפש רשות איזותה רע". ואמר בשמחת המעלמה במעשה הטבות, והצטרע מי שאינו מעולה בעשיתן, זה המאמר (משל כי"א, ט"ז): "שמחה לצדיק עשות משפט ומחחה לפועליו און..."."

(שםונה פרקים להרמב"ם, פרק שישי)

הרמב"ם זצ"ל מציג לפניינו זה לעומת זה, את שני האכ-טיפוסים הניגודיים, "החסיד המעלמה" מחד, ו"המושל ברוחו" מאידך, כאשר למרות שבמבחן שטחי לא ניכר כל שונה והבדל ביניהם, וככלפי חוץ ולמרות עין שניהם דומים להפליא במעשהיהם הטובים, אך בכל זאת במקצת עמוק אל תוככי נכני נפשם, אנו מגלים כי הבדל עצום ותהומי מפheid ביניהם, כאשר מעשי הטובים ומדותיו התורמיות של

לזכרו של הגרא הלוי סולובייצ'יק זצ"ל

ה"חסיד המעללה" טבועים בעצם טבעו ותכונות נפשו הנאצלת, לעומת זאת, מעשי הטובים ופעולותיו החיברות של ה"מושל ברוחו" הם "למרות" טבעו ומוגנו הרע, וכפי שהרמב"ם מכנה ומסוגג אותם לשתי קטגוריות נפרדות ושונות במהותן.

והנה התבטאותו השగורה בפיו של אבי זצ"ל, בהתייחסו לה"חסיד המעללה" ובפרשו את טיבו, היתה כדלהלן: "השולחן ערוך – מרגע צאתו מרחים אמו", בעוד ש"המושל ברוחו" הלא הוא כזה שמדריך את עצמו תדיר לנогג כshawra. – ואכן כהעלותיו על דעתו ובתחבונני בהיליכות היו עלי-אדמות של אבי זצ"ל, חושבני כי בעצם דמותו ואישיותו הכבירה השתקפה והומחשה לפניו באורח טبعי-תיאור חי של "החסיד המעללה", כהגדות הרמב"ם, כאשר את כל מעשיו הטובים והמוספלאים עם הרבויות ועשויות את הישר בעניין ה' – הוא עשה באופן כל כך טبعי. עדות הلاقתיות ומוסריות שהוא חפס – באורח טبعי תפсан, השולחן ערוך. ודקדוק ההלכה היהת ספוגה בכלבו וטכואה בעצם אישיותו ובתחבונתו הטבעית, כי חונן בתכונות אלו מטבחו בריאתו. ואכן הוא היה בבחינת "שולחן ערוך" מהורתו ולידתו, כהגדותו הקולעת ביחס למדת ה"חסיד המעללה".

אכן, החל משחר נעוריו וילדותו של אבי זצ"ל ניכרו בו קורי-אופי אלה. וכפי שהעדיה עליו גב' שלומית מיוזמן, דודתי, שהחיותו נער היה אבי זצ"ל ילד למופת. וכאשר התעניינתי ביום מן הימים אצל אבי זצ"ל, האם סבי, אבי הגרא זצ"ל ייסדר אותו בילדותו, השיב לי כי אכן אריע בזמננו מקרה זהה, אף כי רק פעם אחת ויחיד. ומעשה שהוא כך היה: במלאת לאבי זצ"ל כחמש שנים, הוליכתחו סבתאי, אימואו שלו, הביתה מבית הכנסת, באחריו יום הכיפורים, על מנת שיישbor את צומו, ולאחר מכן היא, סבתاي, עזבה את הבית ושבה לבית הכנסת, אבי זצ"ל או הש, כך הוגד לי מפני זצ"ל עצמו, שמכיוון שישום כיפור הוא היום, הרי שלא עת לאכול היא בשום פנים ואופן. ואכן גם הוא לא השתחה בכיתתו וחזר לבית הכנסת כלעומת שבא מבלי לטעום מאומה, ובמבי שבא אל פיו מזון כלשהו. רק במהלך תפילה-נעילה הגיד לאחיזן הגדלן ממנו זצ"ל כי עודנו מוסף לעזום, וזה האחרון גילה זאת לאביהם, ובהיוודע הדבר לסבי, ר' משה זצ"ל, הוא הוזרו מיד ולקחת את הנער משולל רסן-המשמעת הביתה, בהאיזו בו שייאל כתעת לא שיהו, אף כי ככל הנראה היה זה בין כה ובאה בטבות דקוטה מסpter בלבד בטרם שקיעה, אך עם זאת, אבי זצ"ל עמד בסירובו לגעת באוכל המוגש. גם כשהשבי התורה בו שאם ימנע עצמו מאכילה ויתמהמה עד למוצא-התגענית, רעה נגד פניו והוא יענש כהוגן, לא הוועיל הדבר, ואבי זצ"ל שוכן מיאן

מסורת

ט

ນהרצות, ובעקבות כך נירדף סכיב השולחן סיבוב אחד, ורק לאחר-מכן ניאות ונכנע וישב לסייע את סעודתו. – זכרוני כי לאחר שהרצה בפני אבי זצ"ל סייר-ילדות זה, הביע את דעתו והפטיר ואמר, כי בדבר זה נבדלים ושותנים ילדי אירופה מילדי אמריקה, ככלומר בשוני שבין טיב מעשי המשובה והשובבות של אלה לעומת אלה. – אכן, אמרתו זו, מתוך מודה יתרה של ענוה היא נאמרה. כאשר לאמתו של דבר, מזכיר היה הפה בשוני אחר, זה שבינו אישית, לבין יתר הילדים בני גילו, מבלי כל שייכות לモוצאים וסבירתם.

כזה היה אבי זצ"ל אף בהיותו זאטוט, כבר אז, בילדותו, בגדר "חסיד מעולה" היה. – כך למשל, בעת שדודו, רב מנחם קרכובסקי זצ"ל הציג את אבי זצ"ל בהיותו פעוט וילדון בן חמיש בפני רב חיים עוזר זצ"ל, מיאן הלה להאמין שפעוט בגיל רך כזה מסוגל היה לשנן בעל-פה את שלשות הקבלה של הרמב"ם.

במלאות לאבי זצ"ל שטים-עשרה שנה (עת הגיע סבי הגרא זצ"ל לכהן בישיבת רבנו יצחק אלחנן), למד מפי רב הוטנר את מסכת בבא קמא ואת הלכות נזקי ממון להרמב"ם. הרוב הוטנר הטיל על אבי זצ"ל להכין בכוhotות עצמו את דרישתו, לקראות מועד ה"בר-מצווה" הקרב ובא, הוזרו אבי זצ"ל או להיטלטל לבריסק, ועם הגיעו העירה ביטל דודו רבה של בריסק הגראי' זצ"ל את כל שיעוריו, ובמהלך כל אותו יומם לא עסוק בדבר זולתי שיחו ושיגו עם אבי זצ"ל, וכאשר הילד הלמדן שטה לפני דודו את טiotות דרשת ה"בר-מצווה" שהכחין, הפטיר מIRON הגראי' בהתפעלות ואמר לו כי זהה לכוון לשיעורו של רב חיים זצ"ל בישיבת ואלאזין, ואכן יצירה זו מופיעה בספר "חידושים ורב חיים הלווי" שיצאה מספר שנים לאחר מכן.

כבר בגיל צעיר מادر הפנה לעברו הגאון רבינו משה טומשוב זצ"ל, מגדולי הפוסקים בדור הקודם, שאלות הלכתיות מסוימות בדבר מסchor חריש. אבי זצ"ל ניסה להתחמק בענותנותו היתירה בהשיבו לרוב: "צעיר אני לימים מכדי שאודرك לפסוק פסקי הלכות בשאלות מסוימות אלו" – טענה שדרחה אותה רבינו משה טומשוב מכל וכל, בקובעו, כי לא זו בלבד שמוסוגל הוא בכך, אלא שבהתחשב בכישרונו ומיומנו והמיוחדים, הרי שמחוויבות יתרה מוטלת עליו לפסק ולהכריע בשאלות שכוכות כגון דא.

שלמים, אך לבסוף חזקה עליו ההחלטה של הגאון הרב יעקב קמנצקי זצ"ל, שעד מועד של שף כי מבחינותיו האישית שלו עצמה מוטב היה לו להישאר בניו-יורק, אך מאידך מן ההחלטה של כל-ישראל, חשבות והשפעה רכה יש בהגנתו לשיקAGO, וטובת הכלל היא המכרעתה. תשומתו של הגאון ר' יעקב זצ"ל כי יש בעצם הופעתו של אבי זצ"ל בשיקAGO לעצור את ההידרדרות החמורה שדרשה בשיקAGO באחת עת, ולסתום את הגולן על התפשטות החרבות המערכית הקולקלת בשיקAGO בפרט, ואת המגמה שאפיינה את יהודיה המערב התיכון בכלל לנוטש את עולמה של ההלכה הצרופה, ולהנήיה לאחריה גוות ולהלאה. ואכן כמה גדולים דברי חכמים, כאשר דברי הגרא"ז קמנצקי זצ"ל נתקיימו במלואם, וכך הוה, צעדו זה של אבי זצ"ל לא היה בו כדי להיטיב עמו עצמו כלל ועיקר, אבל עם זאת חשובה היהת בעיניו עקרת מגוריו לשיקAGO למען כלל ישראל. כמו שמצוינו ביעקב אבינו שמחלתיה לא מש מהאהלו שם כתוב: "ויעקב איש תם יושב האלים", אך עם כל זאת ברגע שהגיע הזמן לבנות את עם ישראל, הרי שהבשורה שנתחבר ייעקב היהת כי מעתה עלי לצתת מד' אמותיו של אוחלו ולרדת למטה בשלבי הסולם שחוזה בחולמו בלווי, על מנת שימלא את שליחותו המיעדת לו. כן אירע לאבי זצ"ל, שכאשר הבין כי מצב היהדות והדת דורות ממנה להופיע כבוד בדורות שיקAGO, הרי שנאלץ להרוג מאוחלו שלן, ואולה של תורה, ולזרות מטה בשלבי הסולם המוצב ארצה, על מנת לישם את שליחותו הסגולית להפיץ את דברה של תורה במדבר הרוחני של שיקAGO, וזה שבאותה תקופה היהת בגדר סבירה מתגנרת ווענית לשמיות ההלכה הצרופה, לא "קדושת בית-הכנסת" בלבד עמדה על כף המאונים, אף כי באופן رسمي, על פני השטח, היה זה הנושא שעמד על הפרק, אך אבי זצ"ל בעיניו הבדולח ראה במאבק הנ"ל מכחן לשולטן ההלכה בחו"ל הקהילה, כאשר על כף המאונים היו מונחים בעצם כל ענייני הדת כענייני הקשרות, שmirata השבת, וטהורת המשפחה, שיחד עם היחסות קדושת בית הכנסת והסורת רנס שלטון ההלכה, קוועקו אף הם בשיקAGO והתערערו. - עם זאת, חובה לציין כי אבי זצ"ל לא הצטמצם בתחוםו הכלעי של שיקAGO בלבד, אלא גילה מעורבות פעילה גם בעניינים חובי זרעוות עולם, כגון צפה דרישתו המוצהרת לכל להסגר לאויב חכלי-ארץ מאדמת ארץ ישראל, הוא צפה מראש את התוצאות הרותניות האסון של המגמות הללו, ותורדו גורל הארץ ישראל והעם היושב בציון הגיא לידי כך, שכאשר נודע לו על הפוגנה שאמוריה הייתה להתקיים בושינגטון הבירה, אשר התייטללוות בשם כרכוה היהת בחילול שבת, ועל-כן מנע היה מהשתתף בה, בכל זאת לא נתנו לבו לכלום עצמו מעורכות שפיעמתו. - יzion כי כאשר הוצאה לפניו ההצעה לבוא לשיקAGO, התקשט רשות וחיכך בראותו אם להיענות להזמנה אם לאו, ונמלך בזה בדעתם של רבים וגם

לזכרו של הגרא"ה הלוי סולובייצ'יק זצ"ל

את ראשית יסודותיו בקנייני תורה ספג בבית אביו הגדול סבי הגאון רבי משה זצ"ל, וכבר בצעירותו מסר שיעורים לפני חברים מקשייבים בבית מדרשו של מון הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל ב"חפарат ירושלים", מני או לא פסק להביע את מלא הערצתו והוקרטו להגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל. לאחר מכן שם פעמו לישיבת רבי חיים ברלין, אשר נחשבה באotta עת כמעולה שכישות, ומסר שם את שיעוריו בצל קורת הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל, אותו החשיב משך כל ימי חייו כאחד מרבותיו המובהקים, והוא למד מפיו יותר משנה אחת ויחידה, וזאת בהיותו בגיל רך וצעיר בשנים, בכל זאת התקופה הקצרה הזאת הטבעי בו תום עז, ולא פג רושמו במסך כל ימי חייו. יzion כי בתקופת כהונתו אבי זצ"ל כר"מ ב"ישיבת חיים ברלין", היהת אוירית הבית מדרש מתלהת מסביב אליו זצ"ל כמרקחה, בריתה דאוריתא ובמלתמתה של תורה. – לפניו ארבעים ושטים שנה, בתקופה שנהלה דוד הגראי"ד זצ"ל ונפל למשכב, הורה אבי זצ"ל לשיעור בישיבה משך שבע שנים רצופות, והרבץ תורה ודעתה במשירות לתלמידים מקשייבים, בתקופה זו רקס יחסים עם רבים מבחוורי הישיבה, וכןזכה לקבל מענק הוקירה בזכות היותו הטוב שבספרופסורים, מענק שטרם הוענק למורים בתחומי לימודיו קודש, והוא גם הנציג מתן שיעורי השקפה, מדי יום חמישי, שיעורים שבאמצעותם סלל הוא מסילות חזן לתכונותם של חניכיו והן לבותיהם.

אחרי ככלות הכלל, הוא נתקבש לעקו לשיקAGO. – הרמב"ם, ב"מורה נבוכים", מעיד, ביחס לפ███████████ כבראשית (כח, יב): "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמיימה והנה מלacci אלקים עוליים ויורדים בו...", לאמרו: אפילו מלacci אלקים, ונכאי עליון אשר ראש מגיע השמיימה והמה בעלי השגות שמיימות ודרגות עליות, שומה עליהם לרדת בסולם המוצב ארצה, לרדת אל העם, וכן להפיץ את דבר ר' ואת שליחותם מלacci אלקים עלי-אדמות. אין כל ספק בכך כי הדבר הקל והנוח ביזור לבן עלייה, כדוגמת אבי זצ"ל, הוא למד תורה בשולחן, תוך מנוחת הנפש, אך הוא בראותו ומיסירתו למען הביא דבר ר' בשכבות הציבור הרחב, העידיף לעקו לשכבה מתנכרת, עונית, קשה לאין ערוך, ושם להפיץ את דבר ר' ללא חת ומורא. – כאשר התגorder בניו-יורק לרוב היה מעהלה מעלה על שלבי הסולם הרוחני האישית, ולאחר מכן נאלץ להשפfil רדת מטה בסולם המוצב ארצה, מהמת שליחות שפיעמתו. – יzion כי כאשר הוצאה לפניו ההצעה לבוא לשיקAGO, התקשט רשות וחיכך בראותו אם להיענות להזמנה אם לאו, ונמלך בזה בדעתם של רבים וגם

לזכרו של הגרא"ה הלוי סולובייצ'יק זצ"ל

ביה מכל וכל, תוך שעשה את כל הדרוש על מנת לסכל את חילול השכלה החמור שהיתה צפיה ועלולה להגרם בעקבות אותה הפגנה.

אבי, אבי, רכב ישראל ופרשו !! – אכן אבי המנוח זצ"ל חurf מנהיגותו הכלכל-ישראלית ואחריו הצבורית, הדבר לא מנע ממנו לשקד כאב רחום על צרכי הפרט, כאשר מחד גיסא הוא היה בבחינת "רכב ישראל ופרשו" כפי שהדבר בא לידי ביטוי במנהיגותו הצבורית האיתנה. אך מאידך גיסא בכל הנוגע לצרכי הפרט היה בכחניתן "אבי, אבי", והיה מסור אל כל יחיד וחיר כرحم אב על בניו, בהיותו רכם ואביהם של תלמידיו ושל כל היתר. רכ אהרן ליכטנשטיין היה אומר עליו, שהיתה זו סגולתו לא רק לראות את העיר בכללתו, אלא לראות בנפרד כל אחד ואחד מעצם העיר, לדעת את טיבו מהותו וצרביו. – דבר זה בא לידי ביטוי בחתייחסותו לתלמידיו ושםعي ל凱חו, שמעבר להתייחסותו הקולקטיבית אליהם כ"ציור", הוא גילה התיחסות אינדיבידואלית ואישית כלפי כל פרט ופרט. לדוגמא אחת מני רבות אצין כיצד הייתה את רגלו סמוך ונראה ל"ראש-השנה" לבקר ולסעוד את אחד מתלמידיו שהוא מושפעו באחד מבתי החולמים שבמדינת מינוסטה, ולצדיק אותו באוכף לקרה התגן המשמש ובא. אלא שבשל היזו, באותו עת, מצונן, נמנע מהיכנס לחדר החולה, בחששו פן ידבק התלמיד בנגיפיו שלו. כזו הייתה מרת רגשותו ומשמעותו אל הפרט, כאשר בעת ובעונה אחת, היה זה הרוב השקוד כולם על ערכיו הכלל, כי הלו "אין בכלל אלא מה שבפרט" !!! – ודוגמא נוספת אצין כיצד אביו זל, עודו בבחורתו, כיית רגלו בעזומו שלليل יומם הכהפורים והלך מבית הכנסת אחד למשנהו, בಗכוונו נדרים מכל אחד ולהתרים תרומות למען אשה אחת שנזקקה עקב מחלתה לאשפוז בבית חולים, ואין לאיל יהה לעמוד זהה מבחינה כללית. – סיפורים אלה, על מי הם מסופרים ??? אם לא על גודלי עולם כרב חיים זצ"ל, – הלא דבר הוא !!!

שיעוריו ודרך לימודו של אבי זצ"ל היו למופת בישורותם ובבהירותם, הוא היה מוביל נזכר על גבי נזכר בהסבירתו המיוחדת את הסוגיא בדרך הפשט הפשט לקראת מסקנתה הכרורה והראויה, בצתרך מן השיעור, היה הטוגיא, סבוכה כלל שתהייה, מתחזרות ומתיישבת על לבן, ודעתך היה נהירה עלייך ובכירה כל צרכה. בעולם היישבות היה זה הוא זל, שהתווה את הדורך להתקנות בדברי הראשוניים, ורביה הייתה השפעתו בעניין זה.

מוסודה

אך השפעתו המיחודת לא התמצאה רק בשיעוריו, ובמלל פיו, אלא בעצם אישיותו הוא שימש מופת חי לתלמידיו. וכפי שרגיל היה אבי זצ"ל לבאר את הפסוק המתיחס לאברהם אבינו (בראשית י"ח, יט): "כי ידעתו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו", כי עיקר צוואתו והשפעתו של אברהם אבינו היה בכך שהיא מלמדת באמצעות אורח חייו האישית שלו עצמו, ואת גודלו והענקות הם סיגלו לעצם על ידי הלחם עקב בצד אגדול בעקבות נחטיב חייו של אביהם, עצם אישיותו הנשגבת של אברהם אבינו היא ששים מה מגדורו ומעין צוואה רוחנית לבניו ולדורות הבאים אחרים, – צואת היהת גם גישתו של אבי זצ"ל שבצעם אישיותו וגודלו והפניימית הציג בפנינו תמרודך, ומופת אישי להדריכנו בדרך אשר נלך בה. – אין כמובן ספרי ושיחות מוסר כדי להמחיש ולהסביר על מה שחוו רואי פניו של אבי זצ"ל, בנסיבות בו כשהוא משתרך בכבודות לעבר בית המדרש למלמד תורה לשומעי לקחו, וצוער באטיות צעד אחר צעד תוך כדי ייסורים בלתי פסוקים וכאבאים קשים מנשוא שתקפוו לא הרף בשנות מחלתו הארכות, מתוך מסירות נפשו להרכצת תורה. אבי זל בתארו לי את אביו הגדי לי כי כמוותם היה כ"הולם חמלי" ! – מהא סיפורים המסתורים על רבי לוי יצחק מבודיצ'וב לא תמחשנה אהבת ישראל מהי, ולא תשתוינה להמחשה החיה, כפי שהדברים באו לידי ביטוי אצל אבי זצ"ל,(Clinton), כשהוא מישר בנכחו ובכaceousו, לבקר את יונתן פולד בכלאו, וכייד בהתמסרות בלתי נלאית ובמלוא מרצו פעל בנחרצות לסקל את מאסרים והיכלאותם בכלא גם של יהודים נוספים, אף כי היו ביןיהם בין היותר, כאשר שבקופה עברו הטיחו בו רеш ותיטלו בו דופי בשל עמידתו האיתנה על משמר ההלכה הצורפה, דומני כי עליינו להסביר את מכתינו דורות אחרות, כדי למצוא "ספר מוסר חי" כדוגמתו.

ולכן הוצרך יהושע לעלות עם משה רבינו להר סיני כדי לקבל את שפעת אוורחותו שקרן מעור פניו משה ולמסרום לדורות הכאים אחרים, ככלומר עיקר מסורת התורה אינו ורק הדברים הכתובים להריא בתזה שבסכת, וההלכות המפורשות שבתורה שבבעלפה, רק טמונה בה גם תחוויות עילאיות והרגשיים דקים הבאים לידי ביטוי באור פניו ובהבאות פניו של משה רבינו, וזהו חלק בלתי נפרד ממשורת התורה מדור לדור. למדנו הדבר, כי עם ישואת התהנך לא רק על ברכיו דבר פיו של משה רבינו והחכמתו הימולילית, אלא גם על הבאות פניו הקורנות, כל עצם מהותו ועצמותו של משה רבינו תורה היא, וללומדה אנו צריכים. ובדומה בספר התורה, כאשר איןנו בשימוש, או מכוסה הוא בכשות, כן גם עור פניו של משה רבינו עצמו, בשעה שלא היה מלמד תורה לישראל, מכוסה היה במסותה. – על כן הוכחה יהושע

המלחמה. מוסיף הורד"ק: "ויתכן פירושו לא נפרד זה מזה כי אחד מתו כמו שהוא בחיותם נאהבים זה לזה".

והשאלה נשאלת: מה עניין ושיכות יש לאחבות שאל ויהונתן זה לזה בחיותם, לאי הפרדתם במלחמות, - היכן מיתמת המשותפת של שאל ויהונתן בשדה הקרב בעת ובעוונה אחת מצביעה על אהבתם בחיותם, - מה זה מראה? הרי זה לא בכחירה שלהם, ומזרע דוד המלך ברצונו להמחיש את עצמת הקשר של שאל ויהונתן ואת עובדת היותם "האהבים והנעימים בחיותם", לא מצא לכך ביטוי יותר הולם מאשר: "ובמאותם לא נפרדוו", והדברים אומרים דרשו.

ואולי הכוונה היא, שדוד נתכוון לומר שיונתן ושאל נושא בחיותם על שכם תפקיד אלקי משותף להנaging את כל ישראל, שאל ויהונתן גיבורי תיל הין, ותפקידם השמיימי היה להנaging את עם ישראל במלחמה, ולגבות ולהאחד אותו למחדנה מגובש ומואחד. "האהבים והנעימים בחיותם", האהובים זה לזה ונעים בחיותם, הם חיו אחד, והם נשאו את תפקידם האלקית ביחיד, ובוגירות שמם, תפקידם המשותף הם במלחמות ביחיד, - ובמאותם לא נפרדוו.

אני מתחילה את ההספד על אבי ואמי, שהם גם היו זוג שלא ניתן להפרידם,امي הייתה שותפה מלאה לתפקידו משך 53 שנה, היא השתתפה בכל פעולותיו והשתדלוותיו ולאורך כל הדרך היא עמדה לצידו, עם רוח גבורה לא יתואר, تحتלו היכולת והאפשרות, שיווכל לבצע את MERCHANTABILITY החוויות, ולבוכר את כל הקשיים והמגבילות.

אכן, על אבי ואמי ע"ה, יכול אני לומר: "האהובים בחיותם ובמאותם לא נפרדוו" – אהובים זה לזה בחיותם, והוא לאחד,امي הייתה שותפה אמיתי בכל תפקידיו, בראש-ישיבה, כרבי, כפוסק, כבעל חסד, וכמי שמוסר נפשו עבור כל ישראל. – הורי ע"ה פעלו יחד כמקשה אחת, עבור התלמידים, עבור היהודים הניצראים, עבור כלל ישראל.

אבי זצ"ל חמיד הביע את הערכתו ותודתו לאימי ע"ה אודור הסתמכותו והשענותו על עמידתה הנפלאה לימיינו, וועזרת בקודש לטובת פועליו הבורוכים, - ממש כשלש שבועות קודם פטירת האםא, נאם אבי זצ"ל במסICA שהתקיימה לטובת יישיבת

בן נון ללוות את משה רבינו בהר סיני ב כדי שיכל לשדר את תורה הטעות פניו של משה רבינו לעם ישראל.

במקביל, ניתן לומר על אבי מארי זצ"ל, כי כל עצם עצמותו ומהות מהותו תורה היא, החושתו ורגשותיו היו חלק בלתי נפרד מיסודי מסורתו, הכה נלך נא בעקבותיו של יהושע בן נון, ועל כלנו הוכח להתקנות אחר אישיותו וברת ההוד, ולملא את מקומו.

תהא נשמו צרורה בצרור החיים.



**הרבה אליו סולובייצ'יק
ראש ישיבת "בריטק" שיקאגנו¹**

**דברי הספד לרוגל יום השלישי לפטירת אמא"ר הגאון רב
אהרן זצ"ל**

אבי וامي עליהם השלוי נפטרו בסמכיות ובפרק זמן קצר, כאשר פטירתה שלAMI הייתה ב-ה' מנחם-אב. והנה אך חלפו חודשים, ושבר על שבר השברנו, ולמגנית לבנו, גם אבינו רוענו נסתלק מעמנו ועלה בסערה השמיימת ב"ח תשרי, ואנו, אנה אנו באים. - בעניינו רוחי ובכונני מצטייר ועולה הרושם כאילו הם נפטרו ביחיד. כך שחוובני כי ההספד המתאים ביותר להורי עליהם השלום, הלא הוא הספד של דוד המלך ע"ה, בקוננו עלי מותם של דוד ויהונתן.

"זוקנן דוד את הקינה הזאת על שאל ועל יהונתן לנו... הצעי על במוחך חלל, איך נפלו גבורים... שאל ויהונתן, האהבים והנעימים בחיותם, ובמאותם לא נפרדוו, מנשרים קלו, מאירות גבורה".

הורד"ק בפירושו מעתיק את דברי ה"תרגום יונתן" שמתרגם: שאל ויהונתן דריכימין וחביבין בחיהון ובמוחהון לא אתרפשו מע מהון וכו", כלומר שאף על פי שצפו ויידעו את מותם במלחמה, בכל זאת לא נפרדוו מעם ה', ולא נעקרו ולא נסו מן

¹ תרגום מאנגלית ע"י הרב ת. א. טומבק

לזכרו של הגר"א הלוי סולובייצ'יק זצ"ל

בריסק", וריבר אודורוט אמר כי בדילולן: "כל ימי חי היה משפיעו עלי ממידותיה של חסיד וענוה וגבורה, היא תמיד עמדה לצידי לעזרני ולסייע בעדי להגעה למיפוי המקסימלי של היכולות הפוטנציאליות שלי, במיחוד הדבר בא לידי ביטוי ב-18-19 השנים האחרונות (כשהיה משוחק ונכח), כשהלא יכולתי עצוד עד כל דבר בלי אשתי, היא עמדה לי מני ולשMAILי כדי שאוכל למצות את עצמי, כל מה שפעלתה היה אך ורק מכוח השפעתה ומסירותה רבת השנים למעלה מחמש עשרים, לתלמידי אני אומר: "שלוי ושלכם שלה היא".

ואכן מיד עם פטירת אמי, היה אבי זצ"ל אומר על עצמו שהוא "חצى נשמה", הם היו מציאות רוחנית אחת, עם תפקיד שמיימי משותף, וכשהקדוש ברוך הוא גור כי תפקידם הושלם, נלקחו ביחד. – הנאהבים והנעימים בחיותם ובמותם לא נפרדו.

זוכרני עוכרא שאירע לפני כ-30 שנה, אבי זצ"ל הלך לאופירוף" של אחד מתלמידים שהתקיים בבית הכנסת של אבי החתן שכיהן כרבב בית הכנסת. – הרב של בית הכנסת – אבי החתן, היה ידיד נאמן ותומן גדול לאבי זצ"ל, ומוכן אבי החתן לשאת דברים לכבוד המאורע באופן ידידותי ומינוח אודות החתן והמחותנים. – אך בامي קריית התורה הפנה אבי זצ"ל את תשומת לבו, כי נכתם שם בבית הכנסת חתן נוסף שקיבל עליה בבית הכנסת, ככל הנראה היה החתן ההורא בראשית דרכו ביהדות, וכפי שהשתקף בkowski שלו לבטא ולהגות את הברכות ב"עליה ל תורה". אבי זצ"ל הודיעו והשיח את מבוכתו בפני, ואמר לי: "אני יודעת מה לעשות, היכיזד יכול אני לדבר על חתן אחד ולא לדבר על השני". טענתי לאבא זצ"ל: הרי החתן השני אינו בר-הכי וכי איןנו מצפה כלל לדרשאה, ומילא אין סיבה להניח כי הוא עלול להיפגע. אך אבי זצ"ל בשלו, בצתתו לפני הגمرا במסכת חולין (דף ז' ע"א): "דרבי פנתה בן יאיר הוה קוזיל לפידון שבויין, פגע בה בגיא נרהא (שם נהר), אמר ליה גיאני חלוק לי מימיך ואעברך בך וכו', חלך ליה, וזה ההורא דהוא דורי חיטי, אמר ליה גיאני חלוק ליה נמי להאי דבמצווה עסיק, חלך ליה, וזה ההורא טיעא דלווה בהדייהו, אמר ליה חלוק ליה נמי להאי, דלא לימה כך עושים לבני לוויה?", חלק ליה". – למדנו כי גם ביחס ל"טיעא" בעלמא הרוגש ובוי פנתה בן יאיר מוחבתו שלא להפלותיו ולחילוק גם לו את הנחר, וכל זה למה? – כדי שלא ייעלב וישאל: כך עושים לבני לוויה ?? – כח ההרגש הנימוסי של אבי זצ"ל לא יכול לסבול שהדרישה יהיה מיוחד לחתן אחד ולא להשני, אפילו שהשני היה זו ורוחן מעולםו של אבי זצ"ל, ואילו הוא היה תלמידו המובהק בן ידיד ותומן נאמן, אך זה

היה מנוגד להרגש הדק מן הדק של "כך עושים לבני לוויה", וכן בעקבות זאת שינה אבי זצ"ל את כל תוכן הדרישה שהבחן בפרטות אודות תלמידיו החתן, ותחת זאת דבר בכללות אודות "חצנים" בכלל, מבלי שום התיחסות מיוחדת לחתן, – צו היה היה מדת התחשבותו ורגשותו הנפלאה אל הזולת. זה היה גישתו של אמו"ר לא לעשות כך לבני לוויה.

אבי ואמי לא היו בבחינת "בני לוויה" גרידא – כמשך 53 שנה פעלו יחד בצוותא חדא, ובשתיות פעולה מלא, ביצעו פעולות כבירות לטובת הציבור, הן בתחוםים של בין אדם לחברו, כפידון שבויים וחולקת חיטי דפסחא וכיר"ב, והן בגין אדם למקום כאשר עמדו יחד בנחישות ומסירות אין קץ, למען העמד הדת על תילה, מבלי לסתות ימינה ושמאליה מההלכה הצורפה המסורה לנו מדור דור. – פעמים רבות נערכו מכשולים רבים בדרך אל היעד, היה צורך מדי פעם לבקווע נהרות, ולдолג על הרים, כדי להגשים את משימותיהם, אך הם ב"MESSORTON NAFSH" עכוו את זה. שום דבר לא עמד מול נחישותם המשותפת ומסירותם נפשם של הורי עליהם השלום, הם תמיד, בנסיבות מסוותים, הגיעו את יעדם תוך כדי התמודדות נחרצת ובלתי מתפשה עם כל המכשולים שבדרכן. – אכן – כמה מתאים פה קינותו והספדו של דוד המלך ע"ה במותם של שאל ויהונתן – "איך נפלו גבורים... הנאהבים בחיותם ובמותם לא נפדו, מנשרים קלו מרירות נברו..."

امي עליה השלום הייתה כאמור שותפה מלאה בכל של תפקידי בדורש שאבי זצ"ל נשא על שכמו. אבי זצ"ל היה ראש ישיבת, מסר שיעורים בהלכה, הוא הביע את השקפת התורה לפי הדרך לארון השקפת התורה. כמו כן הוא היה "רבי" ומאורעות שונות שעמדו על הפרק לאור השקפת התורה. כמו כן הוא היה שנתמסר לתלמידיו כאב לבני מ מש. וגם הותיר חותם וורושם על תלמידיו שנפו עם הנסים למקצועות שונות, ועדיין הם מסורים לבם ובנפשם לתורה ולכל ישראל. בנסוף זה, הוא היה "מורחה-ההוראה", הוא שילב בתוכנותו מצד אחד את עומק סוגיות הש"ס עם שיטות הפוסקים לאסוקי שמעתא אליכא דהילכתא, ומайдך הוא גם השכיל להבחן את הפרקטיקה המציאתית של השאלה, והטיב להבחן את המצב של הנוגעים בדבר, ובהתחשב למציאות הבין מתי להקל ומתי להחמיר. – אבי זצ"ל שמש כדוגמא אישית וככופת חי לאיזה פסקות של "שלימות" בב"א למקום ובב"א לחיבור ניתן להעפיל, הוא היה איש החסド עם הפרט ועם הכלל, ועסק בצריכי ציבור במיטיות נפש. – מסכת גכורה נפלאה בפני עצמה הייתה קבלת יstorio באהבה

נאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, אתה נאה דורש ונאה מקיים. אשירך אברהם אבינו שאלעזר בן ערך יצא מחלץיך". – אבי וצ"ל במצוותו אמר ח"ל זה העיר, שכונראה שהשבחה הגדולה ביותר שאפשר לומר על בן אדם הוא "נאה דורש ונאה מקיים", ר' יוחנן אמר קודם: "ברוך ה' אלוקי ישראל שנחן בן לאברהם שידעו להבין ולהקור ולדורש במעשה מרכבה", אך זה עדין לא מספיק, השבח הכל גדול הזה היהתו "נאה דורש ונאה מקיים". – הו אמר, כי מעלה "נאה דורש ונאה מקיים" גדולה לאין ערוך יותר מגדרות נשגכה בענינים של מעשי מרכבה.

והנה לפום ריחטה, הגمراה קשה ותמהוה עד מאד, מדרוע מצא רבינו יוחנן בן זכאי לנכון לציין במאורע ההוא שרבי אלעזר בן ערך פתח במעשה מרכבה ודרוש, את השבחה של "נאה דורש ונאה מקיים", הרוי לא היה במעשה זה דבר וחוץ דבר המוכיה כי וכי אלעזר בן ערך היה נאה מקיים, ואפלו אם בפועל הוא היה נאה מקיים, אך מה שיוכחות שבכח והלאורע הספציפי ההוא, הרוי בעובדאנו וכאוורה בא לידי ביטוי אך ורק היהתו "נאה דורש", אך היהתו "נאה מקיים" מילן???

אלא שכונראה, ה"נאה מקיים" איינו דבר נפרד מה"נאה דורש", אלא ה"נאה מקיים" הוא "שיעור" בה"נאה דורש". – מי שנאה דורש, באופןן שהוא מבטא עמוק כחוותיו החושיטים, וכל מה שהוא דורש יטודו עמוק פנימיות הנפש, כי אז גם השומעים את השיעור או הדרשאה, מכיריט ותשיס היטיב, שדברי התורה, אין מופרדים ממהותו של הדורש, כלומר שהשיעור והדרשה הם חלק מעצם חלות קיומו של הדורש, רק או הריוו בבחינת "נאה דורש ונאה מקיים", ה"קיים" נכלל בה"נאה דורש". – וזאת וזה זיהה רבנן בן זכאי בשם שמעו את רב כי אלעזר בן ערך פותח ודרוש במעשה מרכבה, כאשר מעצם דרישתו היה ניכר כי הדברים בוקעים עמוק פנימיות של ר' אלעזר בן ערך, עד שרבנן יוחנן עמד ונש��ו על ראשו ואמר: "יש נאה דורש ואין נאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, אתה נאה דורש ונאה מקיים".

תוכנה נפלאה זו של "נאה דורש ונאה מקיים" כלטה במיוחד באישיותו של אבי צ"ל, כשהוא נשא דברים ודיבר בדרכו תורה, הן בענייני הלכה והן בענייני השקפה, היה אומרת בהתלהבות, והיו הדברים שמחים ומAIRים נתינתן מסיני. כל מה שדרש במעשה מרכבה: אמר לו: לא כך שנית לי: ולא במעשה בהיחיד אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו. אמר לו: אמרו... מיד פתח רב כי אלעזר בן ערך במעשה מרכבה ודרש... עמד רבנן בן זכאי ונש��ו על ראשו, ואמר: ברוך ה' אלוקי ישראל שנחן בן לאברהם אבינו שידעו להבין ולהקור ולדורש במעשה מרכבה. יש נאה דורש ואין

ובגבורות הנפש עילאית. – הוא שימש בקדשقرب של בית הכנסת, ויתר עם זאת הרא היה "אבא" מסודר שהוביל והניג את ילדיו אהבה וידוד, והוא היה "בעל" שקיים מה שנאמר: "אהבה בגוף ומכבה יתיר מגוף".

כל שנוטף לפרט ולהווטף פרטים שונים על מסכת חיין, לא נצליח לתאר לאיזה פסגות הוא הגיע עם כל תפקידין, אם נפרוט את כל מעשו לפרטים לא תתקבל תמונה מסתפת ותיאור אמתי על דמותו. – מעניין הוא הדבר, שכשר דוד הספיד את יהונתן, הוא דיבר בכללות: "צר לי עלייך אחוי יהונתן, נעמת לי מאד, נפלאת אהבתך לי מהאת נשים" – נשאלת השאלה: האם דוד לא יכול להתייחס יותר בפרטות בהפסדו את יהונתן?

אך כנראה שעל אף שלפעמים יש צורך לחות דוגמאות ספציפיות המתארות את האיש, ולרדת בפרטות למאורעות ותיאורים פרטניים בכדי לקבל מושג מה מದומו של המדבר, אך וודאי שמאורעות ותיאורים פרטניים גדולים ומשמעותיים ככל שיהיו, אין בהם כדי להמחיש שלימות של אדם גדול, اي אפשר לפרט אדם גדול לפרוטות, ולפזרו אותו לפירורים. – רק כשמחברים ומצרפים את כל הפרטים הקטנים לפסיפס אחד גדול, והפרטים הקטנים משתלבים ומתחדרים לתמונה אחת שלימה, אווי יש בזה כדי להאר את דמותו של הנפטר. – لكن דוד דיבר בכללות, "צר לי עלייך אחוי", כי כל הפרטים סופם להאר על תמונה כללית.

כך היה אבי וצ"ל, היה בו הרמונייה של כל תפקידי, של מעളותיו הייחודיות, שבאו לידי ביטוי ביחסו עם הזולות, רחמנותו, נחירותו, ענוותונו, וריווותו, אמונהו ובתחונו, מסירות נפשו, כל מעളותיו הללו השתלבו זו לזו ויצרו בו שלימות נפלאה של אדם גדול בענקים.

לפנינו רכשות שמעתי את אבי וצ"ל בדבר בברית, בדרשתו הוא ציטט מגמרא בתגובה (דף י"ד ע"ב): "הנו רבנן, מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור, והיה מהלך בדרך, ורבי אלעזר בן ערך מחים ארדי. אמר לו: רב! שנה ל' פרק אחד במעשה מרכבה: אמר לו: לא כך שנית לי: ולא במעשה בהיחיד אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו. אמר לו: אמרו... מיד פתח רב כי אלעזר בן ערך במעשה מרכבה ודרש... עמד רבנן בן זכאי ונש��ו על ראשו, ואמר: ברוך ה' אלוקי ישראל שנחן בן לאברהם אבינו שידעו להבין ולהקור ולדורש במעשה מרכבה. יש נאה דורש ואין

הריאציתו של אבי זצ"ל והתמודדותו הנחרצת כנגד כל הקשיים היו אגדים, התלמידים של אבי יכולים להיעזרו על פרשת תולדות הרבה לדבר על מעלה הגבורה וכוח התמדה, את כל זה הוא דיבר הרבה לפני שחתף שבץ מוחה, ואשר הוא דיבר היה ניכר בועליל כי אין זאת הרעה בעלה, וזה היה המחות שלו, וכי שכן חיזנו בתקופת מלחתו הארוכה. – בתראו את עניין הגבורה הוא היה אומר כך: "אין העניין של גיבור גבורה פיזית כמו שטועים התועים, רק הכוונה היא חריצות וסלנות בעלי גבול". – וכן כמה נאים הם הדברים למי שאמרן.

תלמידיו של אבי זצ"ל מרכיבים לספר אודוט מסיורתו הרבה לתלמידיו, תלמידיו היו לו כבנים, התלמידים מספרים בלי סוף עובדות ומעשיות אודוט הכבוד שרכש לכל אחד ואחד, כך שלא הייתה שום הפתעה בדרשותיו על כבוד הבירות וכבוד האדם, דרישותיו ומעשינו חד הם, – אכן היה "נאה דרוש ונאה מקיים".

תלמיד של אבי זצ"ל משך כארבעים שנה, יכולני להעיר, כי הדריך היחידה להשפיד את האבא זצ"ל, הוא לחזור באותו התהלהבות ובריתחא דאוריתיא, את שיעוריו בעניין קידוש ה', טעות עכו"ם, שארית ישראל לא יעשה עולה ולא ידברו כוב, קדושת ארץ ישראל, תלמוד תורה, מצות ואהבת לרעך כמוך, ולהלכת בדרכיו, ברית מילה, וכן שיחותיו בנושאים השקפניים במושגים לאומיים ואוניברסליים, בעניין צלים אלקיים, וכוכ' וכוכ' וכוכ', בלי סוף, שיעוריים אלו יכולים לשמש כצורך לפנימיות ושלמות נפשו, כאשר הדברים יצאו ובקעו מעצם עצמו ועמוק פנימיותו של אבי זצ"ל, שיעוריים אלו יכולים לשמש היטב בדרך רואיה להשפיד את אבי זצ"ל שהוא בטבעו ובמהותו "נאה דרוש ונאה מקיים". – וכשהם אבי זצ"ל היה "נאה דרוש ונאה מקיים", כך גם היה "נאה מקיים ונאה דרוש", כאשר כל תנוועותיו היה "שיעור", ה"קיום" שלו היה בבחינת "דורש", וכשהם שיעוריו היו נעימים וערבים למשמע אוזן, כך גם מעשי ופעולותיו היו נעימים למראה עין. – בכך התמצתה תפకידו האלקי עלי אדמות, בכך היה "נאה דרוש ונאה מקיים".

ואמי עליה השלו' הייתה שותפה מלאה בתפקיד זה. – בהתבונני בשנותיו האחרונות כשהיה מיסור ביטורי גוף ומוגבל פיזית, אינני זכרת אבי שכור ורצוץ, למרות שהוא קשיים ואכזבות, הרי שבמשך הכנס לדרכו הנפש, הם המשיכו בעוו ובגבורה, ברוח של המשך התפקיד. – היו תקופות וזמן שחששנו שאבי עלול להישבר ברוחו, במיזוח לאחר השבץ המוחי שקיבל, אך אצל אבי זצ"ל, כל החשש

היה שמא יפגע הזכר בעבודתו בקדש, אך למשבר ודרכו לא היה אצל מוקם. – הנירולוג של אבי זצ"ל ד"ר מאך מהאנ אמר לי שנים רבות לאחר מכן, שככל אדם אחר שהיה סובל מאירוע מוחי ומשיתוק חמור כל כך, כבר היה מתישב על כסא גלגלים, מבלי כל אפשרות לתפקיד, אך אבי זצ"ל ברוחו האיתנה לא נכנע ולא אמר נושא. היה לו תפקיד להיות נאה דרוש ונאה מקיים, והוא המשיך במשימתו.

בתפקידו החורוניים, ובמעשי הנائلים של אבי זצ"ל, השתקף כל מה שהוא למד ולמד אורחנו. וכפי שהוא עצמו מטיב להגדיר זאת בספרו: "אמרת חז"ל אם מלאך ד' צבוקת הוא קיבל תורה מפיו, צריכה להתחפר כפשוטו וכMESSHO. מורים חיבים להחשב את עצמו כשלוחים של הקב"ה, הם צריכים להתייחס למלמדות לא כל מkeitzu או עסוק, אלא כל מושמה אלקית שהוטלה עליהם בהשגה פרטית. אל נא נתיחס למלאת ההוראה ככל מקצוע, רק ככל אומנות. שם שחביבתו של הפסל וציוויל של הצייר משקפים את דמותו ושאר רוחו של הצייר והפסל, וכך גם ביחס לשיעורי תורה שאנו מרצים לפני אחרים, האידיאליזם וההתלהבות והаш הפנימית של המורה משתקפת בשיעוריים...". – הציטוט הזה מספרו של אבי זצ"ל יש בהם תיאור מדויק של תפకדו של אבי צ'ובכי', שבעירוריו וברחצאותיו החורוניות נשפה פנימיותו הנائلת והשתקפה אישיותו המיזודה, התואר "מלך ה' צבוקת" התגלמה בו במלוא מובן המילה, כאשר הוא נשא על שכמו מושמה אלקית של נאה דרוש ונאה מקיים.

לסימן, נזהר שוב על הספרו של נעים זמירות ישראל על יהונתן ושאלות: "הנהבכים והנעימים בחיהם ובמוחות לא נפרדוו", וכמו שהרד"ק מסביר: "אהובים זה להו ולא נפרדוו במתתס". ואילו התרגום יונתן מסביר: שהו אהובים לכל העולם, ובמיתם לא נפרדוו מהם – מכל העולם.

כמו כן אבי ואמי ע"ה היו אהובים ונעים בחיהם, הם היו שותפים במשימותם, כמו"כ היו אהובים לכל התלמידים. – ובמוחות לא נפרדוו – המשימה עדין נמשכת.

דוד המלך מסיים את הספרו עם הקינה: "איך נפלו גבורים ויאבדו כליל מלחה", מסבירים המפרשים כי זה מוסך על אבידה שאין לה תוחומים, אבידה של שאל ויהונתן לעם ישראל. – כאשר אין מי שימשיך את משימותם. כך גם מרכיבים מריה

חוותי כאן לעזין, היה והארון הועבר דרך נוארק התקיימה גם לוויה גדולה בשדה התעופה של נוארק, שהשתתפה בה עשרות רכבים ומאות תלמידים מישיבת ר' יצחק אלחנן (ישיבה אוניברסיטה) בראשות ראש הישיבה המוביל הרוב צבולון חרל"פ שליט"א (דיקן הישיבה) והרב ר' משה טנדרל שליט"א, כמו גם ראש ישיבה אחרים. הרכבים חרל"פ וטנדרל נפרדו בהסתדרים לבבאים והערכות על האכיפה הגדולה לישיבה והאכיפה הגדולה לעולם-התורה וככל-ישראל בכלל.

ועכשיו בקיצור, כמה סטטוגר-משפחה בתולדותינו. ר' אהרן סולובייצ'יק נולד בחסלביץ', רוסיה בחורש מאי, בשנת 1917, לאביו ר' משה סולובייצ'יק, שהיה אז רבה של חסלביץ', ולאמו, המלומדת הגדולה בירוח במשפה. הבת של ר' אליהו פינשטיין, רבה של פרוז'ין. ר' אהרן היה הבן הצעיר בירוח במשפה. הבן המבוגר ביותר הכהן, היה הגאון המפורסם בעולם ר' יוסף דב סולובייצ'יק, רבה של בוסטון וגם זקן ראשי הישיבה של ישבת ר' יצחק אלחנן, שנפטר בגיל 90 שנה ביום השני של חול – המועד פסח, בשנת תשנ"ג. את שני היה ד"ר שמואל סולובייצ'יק, פרופסור לכימיה ב"ישיבה אוניברסיטה" ושתי אחיות: שלומית מיילמן וחנה גרבך. כשר' אהרן היה רק בן שלוש, ר' משה, אביו, הוזמן להיות ראש – הישיבה של בית – מדרש לרכנים "תחכמוני" של "מזרחי" בדורשת. ואז רבו בדורשת היה ר' יצחק הוטנר הצעיר, שהhaftפס כראש הישיבה של "ישיבה ומתיבתא" ר' חיים ברלין" מבוקלין, נ.ג.

בשנת 1930, הגיע ר' אהרן לניו-יורק כייחר עם אביו. היה זה כבר אחר בר-מצווה כורושה. הרב ד"ר דב, הנשיא וראש הישיבה של ישיבת ר' יצחק אלחנן, הומין אז את ר' משה סולובייצ'יק להיות ראש הישיבה בישיבה, לאחר פטירתו של ר' שלמה פולצ'יק, החיווע כעלו ממצרים. ר' אהרן היה אז בגיל בר מצווה. וכבר אז הושיבו אותו בשער הגבורה ביתר של הישיבה, עם בחורים שהיו בהרבה יותר מבוגרים ממנו. כי כבר בשנות ילדותו הצעין בקשרונו העליום בלמוד תורה, ש"ס, ראשונים ופוסקים.

באותו זמן הוא גם למד בקולג' ויתמר מאוחר בבית הספר למשפטים, היכן שהוסמך כעורך דין בהצטיינות. והוא גם עבר את בחינות לשכת עורכי הדין עם רשיון לכגן כעורך דין. אבל הוא לא ניצל זאת בחיים. שאיפתו בחיים הייתה להיות מרכץ תורה ברוח של משפטו.

את גודל האכיפה שאין לה תמורה. - בין ביחס למלחמת החיים ובין ביחס למלחמתה של תורה, "איך נפלו גיבורים ויאבדו כל' מלחמה".
במשך מילוי משימתם, ובזכות השרתתם הברוכה על תלמידיהם, ילדיהם, וכל המסתופפים בצלם ננוthem.



הרוב אהרן בן-ציון שורין

(מלפנים ר' ביה"כ אנשי סלוצק, ורב ביה"כ "תורת משה" בארא פארק, ברוקלין נ"י)

בחלום הכללות הגדול ביזור לא היה עולה על דעתו שתוך חודשים אצטרך לבכotta את גיסי החשוב והכלבי הגאון ר' אהרן הלוי סולובייצ'יק נ"ע, ראש ישיבת בריסק בשיקגו וראש ישיבת ר' יצחק אלחנן – ישיבה אוניברסיטה, כמו גם רבה לשעבר של קהילת "מוריה" היוזעה במנהטן, ואחותי האהובה והחשובה, המלומדת והמחנכת הרובנית על אלא סולובייצ'יק ע"ה, רעייתו המסורה של גיסי ז"ל, שנפטרה ביום רביעי בעבר, אור ליום ו' מנחם-אב חשש"א, והקבורה התקיימה על "הר הזיתים" בירושלים, يوم שישי, שבעה ימים באב.

ואף על פי שקשה על מי מادر כתיבת, בכל זאת רוצה אני לומר מספר מילים אזות תולדות חייה של אהותי, שרואה מצידה שלה, חוות מיוחס היוותה אשת-החיל של הגרא"ה סולובייצ'יק. קודם, היא הייתה מלומדת לעומק בלימודים יהודיים וככלליים. היא הייתה מוסמכת של ברוקלין קולג' שם ה.ב.א. ו"מייג'ר" במתמטיקה, וגם מורה מוסמכת של בית המדרש העברי למורים "הרצליה", בו הצטיינה בתנ"ך ובספרות העברית, מה שהובילה בטבעות לכתיבת שירים עבריים, שהודפסו בכתב עת עבריים וגם בספר שירים נפרד.

וGISי הגאון ר' אהרן סולובייצ'יק נ"ע, כפי שכבר סופר ב- "פורברטס" (2001/10/12) נפטר ביום שישי, י"ח תשרי תשס"ב, ביום השני לחול-המועד סוכות. ביום ראשון ב- 30:8 בכבוד. ישיבת בריסק, תלמידיה, רביכים וראש ישיבת עם אלף יהודים שיקגו נפרדו בלוויה מרראש הישיבה ר' אהרן זצ"ל, האהוב והנערץ. וביום שני בבודק הועבר הארון (דרך שדה תעופה של נוארק, ניו-ג'רזי) לקבורה על "הר הזיתים" בירושלים.

לזכרו של הגר"א הלוי סולובייצ'יק זצ"ל

מצד אביו וסבו, הוא ירש שני כתרים: כתר של ראש ישיבה וכתר של רבנות. אביו ר' משה היה לפני ובה של רסין ואחר כן בחסלביין ואוז דראש ישיבה ב"תחכמוני" בדורשה ובישיבת ר' יצחק אלחנן בניו-יורק. והסבא ר' חיים סולובייצ'יק היה קודם ראי ישיבה בולז'וין ולאחר מכן מכון כשליטון הצאר נעל את הישיבה, היה ובה של בריסק, ובdomה, גם סבו זקנו, ר' יוסף דב סולובייצ'יק, היה מקודם לראש ישיבה בולז'וין ואחר כן רבה של סלוצק ובריסק. ודורו שישי להגר"ח מיסיד ישיבת ולז'וין. והוא, ר' אהרן הצעיר, היה בעת ובעונה זאת גם ראש ישיבת ר' יצחק אלחנן, ומרא דאותרא של קהילת "מוריה" המפורסמת במנהטן, נ.ג.

ברצוני לציין כאן, בהיותו בחור צעיר לפני חthonתו, בשנות העשרים המוקדמות ביריתר, כבר התקבל כ" מגיד שעוזר" בישיבה ומתייבטה "תפארת ירושלים", תחת הנгалתו של הגאון ר' משה פינשטיין, ראש הישיבה. - באותה עת, ראש הישיבה ונשיאה של ישיבת ר' יצחק אלחנן, הרוב ד"ר שמואל קלקין נ"ע פגש את ר' אהרן סולובייצ'יק ליד בניין הישיבה, ואמר לו בחיזוק: למה לך לנשוע מושינגטן-היטס (מקום מגוריו עם אמו) לאיסט-סיד להגיד שעוזר. באפשרותם גם להגיד שעוזר בוושינגטן-היטס, בישיבה, ואוז הזמין לחיות אחד מראשי הישיבה, ביחד עם אחיו הבכור, ר' יוסף דב. וכך כהנו שני האחים בראש ישיבת ר' יצחק אלחנן, שקודם כיהן בה בראש הישיבה אביהם הגדול ר' משה ז"ל.

חובתי גם להזכיר, שגם ראש הישיבה של מתיבטה ר' חיים ברלין, הומן את ר' אהרן הצעיר להיות מגיד שעוזר "מתיבטה ר' חיים ברלין", ושם הוא היה מגיד שיעורים שנים מספר. אבל כל זאת היה עדין לפני תחילת תקופה בישיבת ר' יצחק אלחנן.

בקיץ 1948 התהנתן ר' אהרן עם אחותי עלא בת הרבה הגאון רבי משה שורין זצ"ל, הר"מ בישיבה ריטובה ליטה, ורב אב"ד בקהילת קמברידג' המפורסמת, במדינת מס. ובסוף ימי רועה עדת סלוצק בניו-יורק. וכבת הרבנית רות שורין, זכרונה לברכה, בת הגאון ר' משה אהרן דויזוביץ זצ"ל. וכן בת הגאון ר' אברהם אבא קרענץ זצ"ל, מחבר פירוש "אהבת איתן" על שות סדרי משנה. ונינה של הגאון האדר"ר "ר' אבא אילן קראוזער", שכותב עלייו (בספרו "שם הגודלים החדש" (מאט ר' אהרן וואלדען): "הרב מו"ה אברהם אבא הגאון המפורסם הצדיק האමיתי, ומפורסם בשם ר' אבא חסיד מקראו, והוא זקנו של הרב מוחזה אברהם, ומשמעותו שהגר"א

מסורת

מולינה נסע אליו פ"א להתבשם מתוותו וצדתו". ולמעלה בקדש עד שלושים וששה דורות מגדרי רבני ליטא. ("תנועת המוסר" חלק ה' עמור 345).

עתה הבה נעמוד יותר לעומק על פילוסופיית החיים של ר' אהרן, ראש הישיבה ורב, בענין תורה ויהדות, שגיא לעדי ויכוחים רבים בחוגים יהודים בהודמנויות שונות, וכך מוסר אני שיחה, שהיתה באחד הוויכוחים, כפי שכבר כתבתי על כן.

ר' אהרן הסביר שאין Ning בין תורה ומדע כפי שאינטלקטואלים ל민יהם ויסו לשכנע, ומצד שני, "יהודות הנוחיות" החדשה שבאה מהמחנה הקונסරבטיבי, הינה זיוך של רוח המסורת השורשית. - ר' אהרן הבהיר, שלא רק שכן Ning בין תורה למדע, אלא אדרבה, נהפוך הוא, המדע הטכני כמו חלק מהבריאה האלוקית, דזוקא עוזר להבין את התורה. הוא הזכיר בהקשר זה את אמרתו הייזונה של הגאון מילנא כפי שסבירა בשמו תלמידו של הגר"א הרוב החכם המפורסם ר' ברוך שיק ז"ל משקלוב בהקדמותו להעתיק ספר אקלידיס, שכח, כי כדי מה שייחסר לאדם ידיעות מסוarie החכמות, לעומת זה ייחסר לו מאה ידoot בחכמת התורה, כי התורה והחכמה הן קשורות ואהזוות זו יחד וכו'". - הרי לנו מדברי הגר"א ז"ל כי התורה והחכמה הן קשורות ואהזוות זו בוגן, וכמה שחסרות לאדם ידיעות בחכמויות העולם, יחסרו לו פי מה להבין את התורה. - אבל ר' אהרן מדגיש, שעד כמה שהמדע יהיה חשוב, לעולם על היהודים להזדהות עם התורה. ואם נדמה לעתים קרובות, שבכל זאת יש Ning בין התורה והחמים, חייב היהודי להתחאים את עצמו לתורה, והקראו לבארה Ning יש להיות למוגבלות השכל וההבנה של האדם.

"התורה", אמר ר' אהרן, יכולה להחזיק מעמד ולהתקיים בכל המצבים, בחכירה נשאלת כמו בחכירה טכנולוגית המפותחת בדרגה הגבוהה ביותר. ושות מצבים אין ביכולתם לשנות את חוקי התורה, כפי שאי אפשר לשנות את חוקי הטבע, כי חוקי התורה הינם האמת המוחלטת ולא ניתן להחליפם לפי נוחיותו של האדם. - ר' אהרן הוסיף, כי טעמי המצוות יכוילים להשתנות מידי פעם בפעם, אבל ביסודו של דבר, הרעיון העיקרי של המזוהה עצמה נשאר תמיד כהוראה אלוקית ואינו ניתן לשינוי. המוסר היהודי כמו התורה היהודית אינם ניתנים להתחاما לפי האופנה האתדרונה... סיכם ר' אהרן.

אוסף חידושים תורה משמעותו של מרכז רבי אהרן הלוי סולובייצ'יק זצ"ל

בעניין גור קטן

הגדרא בכתובות (דף י"א ע"א) אומרת: "אמר رب הונא גור קטן מטבילין אותו על דעת בית דין מאין קמ"ל זכות הוא לו וכמי לאדם שלא בפניו וכו'".

עיין ברש"י שם שכחוב: "גור קטן אם אין לו אב ואמרו הביאתו להtaggor", עוד כתוב רשי"י שם: "על דעת בית דין - שלשה יהו בטבלתו כדין כל טבילה גור שצרכיכים ג'" והן נעשין לו אב והרי הוא גור על ידיהן ומגעו בין כהה.

עיין ביריטב"א שמביא לשון אחר מרשי"ז וזה לשון היריטב"א: "גור קטן מטבילין אותו על דעת בית דין והוא אף על פי שהוא אין בן דעת כל טבילתו כדין לגיירו אף על פי שלא נתגירו לשם והוא אף על פי שהוא אין בן דעת כל טבילתו כדין לגיירו אף על פי שהוא אין בן דעת כל טבילתו כדין לגיירו, וכל שchan כשייש לו דעת והוא בא מעצמו להtaggor, ולאפוקי כשהיא בו דעת ואין אביו ואמו מביאו לבית דין שאין מטבילין אותו".

הלשון שברש"י לפניו "שלשה יהו בטבלתו כדין כל טבילה גור שצרכיכים ג'" והן נעשין לו אב והרי הוא גור על ידיהן" אומר דרשוני, מה הוא המובן של "והן נעשין לו אב" ? (מסתמא אותו הלשון היה לפני היריטב"א גם כן), המילים "זהן נעשין לו אב" מבטאים את הרעיון שישנה הלכה מיוחדת של גרות על ידי האב. משמע מלשון רש"י ומtron הגمراה בעצמה שלםלא החדוש של רב הונא או היינו מגבלים את halacha של "גורות על ידי האב" רק במקרה של אב שכא להtaggor ביחיד עם בניו ובנותיו.

ברם, החדש של רב הונא הוא שאפילו אם האב אינו מתגgor בעצמו ואפילו אם הגוי קטן אין לו אב כלל אלא אם והאם אינה מתגgorה עצמה אלא שהיא מוסרת את התינוק לבית דין לגיירו או הבית דין נועשים אב לתינוק. מה הוא הבואר של הלכה זו ומה הוא המקור להלכה זו של גרות על ידי אב?

* התפרסם לראשונה בקובץ "אולפנא" חוברת א' שנת תש"ל (1970).

לזכרו של הגרא"ה הלוי סולובייצ'יק זצ"ל

ר' אהרן זצ"ל עם הרכבתו שלו מرت עלא ע"ה משאים דור של ילדים, המשיכים את הדור המסורתי של המשפחה של למוד תורה והרכבת תורה. ארבעה בנים: הרכבים משה ואליהו, ראש ישיבה בישיבת בריסק בשיקAGO, ושני בנים בארץ ישראל, הרכבים יוסף וחכים, ראש ישיבה בישיבות ירושלמיות, ושתי בנות נשואות לרוכבים: רחל לאה, רעייתו של הרב רפאל מרקוס, רבה של טוונטנו, קנדיה, וטובה, רעייתו של הרב גרשון סגל, רבה של ניוטון סנטר, פרורו של בוסטון מאסצ'וסטס.

ת.ג.צ.ב.ה.

העתק ממכתב הגאון רבי משה פינשטיין זצ"ל

הנה יידי ר' ב הנכבד מאדר הרב הגדור עדריו לנאון ולהפארת בישיבת מאור גדור בתורה ו/orah שלשלת היוחסין מגאנוני העולם, כשות' הר' אהרן הלוי שליט"א, בן לאוונו גאון וצדיק מרכז ר' משה הלוי סאלאווייצ'יג זצ"ל, אשר למד וקיבל מאביו הגאון זצ"ל, ואני יודע אותו ומכניו לת"ח גודל חריף ובקי אשר ידיו רב לו בכל הענינים לפלפל ולהדרש ולאסוקי שמעה אליבא דהלהתא בהכנה ישרה ונכונה, כי הרבה פעמים השתעשע עמו בדברי תורה ארכות וקצרות, ומצאתיו מלא וגדרוש בgef"ת ובדברי רבוינו הראשונים והאחרונים ובדברי הפסקים ונוו"כ, אשר דראי והגון לסמרק עליו לדzon ולהורות הוראה בישראל, והוא גם ירא שמות באמת ובתמים, ומדותיו תחרדיות וישראל וholes בדרכי אבותיו הגאנונים כפי שלמד ושימש, וכן ידי תכון עמו לסמכו בסמכות חכמים הנהוג, ויש לו הרשות לקבל ורבנות בכל קהילות ישראל שיבחוו, ויורה וידין בכל רב מובהק בישראל, כי ודאי ינהוג את עצמו בדרך התורה והאמת.

וע"ז באתי עה"ח לכבוד התורה ביום ג' בשבט י"ג תשרי שנת
תש"ה פה נוא יארק
נאום משה פינשטיין ר"מ תפארת ירושלים

זאת אומרת שלפי משך חכמה מילת זכריו שנולדו בגיןתו של הגר מעכבר את הגר מלעשות את הפסקה מצד מילת עבדיו. לפי עניות דעתיה זה לא נכון דהא בישראל ע"כ מי דמילת בניו מעכבר אין מצד קניין ואינו כמו מילת עבדיו דהא ישראל ודאי אין לו קניין בבנו ואם כן איך יכול הגר להיות לו קניין בבנו שאינם מתייחסים לו כלל. ועוד דברכלילתא שם איתא: "אין לי אלא מילת בניו מילת עבדיו מן הרי אתה דין נאמר כאן אז ונאמר להלן אז מה להלן זו מילת עבדים ואן מילת עבדים ומה כאן מילת זכרדים אף להלן מילת זכרדים", ואם נאמר דמילת בניו של גר מעכבר את הגר מלעשות את הפסקה מצד עבדות אם כן הרי זה מילת עבדין, אלא בודאי שמלת בניו של גרא שנולדו בגיןתו מעכבר את הגר מלעשות את הפסקה מצד ההלכה של מילת בניו מעכבר ולא מצד ההלכה של מילת עבדיו מעכברתו. וכך על פי שבונגע לירושה, כבוד אב וכדומה אין דין של יחוּס בין הגר ובנוו שנולדו בגיןתו מכל מקומות בוגנע להhalacha שהאב יש לו כח לגייר בניו הקטנים ובוגנע להhalacha שמלת בניו מעכברתו מלעות הפסקה יש לו דין אב וכל זה נלמד מן הפסוק "וכי יגור אתך גר ועשה פטה לד' המול לו כל זכר ואו יקרב לעשותו והיה כאורת הארץ וגגו".

ונראה דהכח שיש לגר לגייר את בניו הקטנים שנולדו לו בגיןתו מבוסס על דין בכוש, הגוזרת הכתוב של "המול לו כל זכר" מלמדת לנו שאב יכול לגייר את בניו הקטנים בתורת כמושם שבנוו של אדם הם תחת רשותו, הדין של גרות של קטנים על ידי כבוש מבוואר ברמ"ט בפרק ט' מהלכות עבדים הלכה כ' וזה לשון הרמב"ם: "ישראל שתקף עכו"ם קטן או מצא תינוק עכו"ם והטבילו לשם גר הרי זה גר, לשם עבד הרי זה עבד, לשם בן חורין הרי זה בן חורין, עיין בספר אכן האזל שהקשה מה זה המובן של "שם בן חורין הרי זה בן חורין, ברום זו אינה קושיה כלל, הרמב"ם אינו מדבר על ג' מיני גרות כמו שחשב בעל אבן האזל. הרמב"ם מדבר על שני מיני גרות: טבילה לשם עבדות שנייא נקראת בלשון הרמב"ם מקטן גרות וטבילה לשם גרות של בן חורין שהוא גרות גמורה. וזה היא כוונת הרמב"ם: ישראל שתקף עכו"ם קטן או מצא תינוק עכו"ם והטבילו לשם גר הרי זה גר בין אם הטבילה לשם גר הייתה טבילה לשם גרות גמורה של בן חורין). לפי הכסף משנה הדרין שנזכר בהhalacha כ' הוא אותו הדין של רב הונא שגר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. אמנם מאבא מורי וצ"ל שמעית שחדין שנזכר בהhalacha כ' הוא דין אחר לגמר מהדין של רב הונא. הדין של רב הונא מבוסס על המושג של וכייה של זכר לאדם שלא בפנוי. ולכך אמרין שאם הגדרלו יכולם למחות. הדין של רב הונא נזכר ברמ"ט פ"ג מהלכות אסורי ביאה ובהלכות מלכים, כשהרמב"ם מזכיר את הדין של רב הונא

והנה הגדירה ביבמות (דף מ"ח ע"א) אומרת: "אמר וכא מי טמא דרבנן שמעון בן אלעזר כל עבד איש מקנת בסוף עבד איש אלא עבד איש אתה מל בעל כrhoחו ואיתך מל בן איש בעל כrhoחו, וש"י פירוש בשwon שני דעכבר איש אף על פי שהוא גדול ובן דעתו ומלה אוחתו בעל כrhoחו ואיתך מל בן איש גר להתגיר אין לו כח להמול בנו גדול בעל כrhoחו בניס כתיב הmol לו כל זכר ולא כתיב בהו כל איש כמו גבי עבד, זאת אומרת שלפי ריש"י הפסוק של המול לו כל זכר ואומר לנו שגר יכול לגייר בנו קטן בעל כrhoחו, התוספות ביבמות שם כתבו על פירוש ריש"י זה בזה הלשון: "וזכר תימא פירוש או מצא דקרא דהמול לו כל זכר מוקמן למלת זכרין שמעכברתו מלאכול בפסקה וזה לא שייך אלא בבניהם שנולדו בקדושה אבל מילת בניו שללא נולדו בקדושה אינה מעכברתו מלאכול הפסקה".

אנו רואים שישנה מחלוקת בין ריש"י ותוספות בקשר עם המוכן של הפסוק: "וכי יגור אתך גר ועשה פטה לד' המול לו כל זכר ואו יקרב לעשותו וגו'", לפיתוספות הפסוק מיيري בבניהם שנולדו בקדושה דאי נולדו בגיןתו הא אין בנוי כלל, ולפי ריש"י הפסוק מיירי בבניהם שנולדו בגיןתו ואף על פי שגר שנתגייר קטן שנולד דמי והבניהם שהיו בגיןתו אינם מתייחסים אחורי מכך מכל מקום יש כאן גזירות הכתוב שגר שנתגייר יכול לגייר הבנים הקטנים שהיו בגיןתו. באמת מדרש הגדל על שמות אפשר להוכיח כמו ריש"י שהפסוק של המול לו כל זכר מיירי בבניהם קטנים שלא נולדו בקדושה. מדרש הגדל על פסק ש"המול לו כל זכר": "המול לו כל זכר – אין לו אלא ערל גמור, מל ולא טבל, טבל ולא מל מניין ת"ל המול לו כל זכר", מזה אנו רואים שלפי מדרש הגדל הפסוק של המול לו כל זכר מיירי בבניהם שנולדו בגיןתו וצריכים לא רק מילה אלא גם טבילה.

והנה הגאון מרן ר' מאיר שמחה ז"ל בספרו משך חכמה מכיא בשם חתנו ר' אברהם לפטביד דהכיאור בריש"י ביבמות שגר יכול לגייר את בניו הקטנים שלא מדעתם ואם אין מגירים או הוא מעוכב מלעשות את הפסק הוא משומש שנכרי יש לו קניין למשעה ידיו בבניהם ובנותיו לעבדים לישראל ומה עבדים כנעים לכל דבר. הוכחות חז"ה – אומר המשך חכמה – נשאר לאב אפילו לאחר שנתגייר. אם כן בשנתגייר האב או החן שלו שלא נתגייר הוי כמו עבדו ובתורת עבד מעכברו מעשית פטה.

יכולים לגייר רק גירות של בן חורין אבל לא גירות של עבדות מושם שרק גירות של בן חורין נשחכת לזכות אבל לא גירות של עבדות.

והנה התוספות ר' י"ד בכתובות (דף י"א) בקשר עם הטוגיה של "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין", אומר זה לשונו: "אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין – פירוש אף על פי שאין לו אב ואם כגון תינוק שנמצא מושלך או שכבו ישראל קטני פלשתים בית דין מלין אותן והם כישראל לכל דבר", מזה אנו רואים ששיטת התוספות ר' י"ד שונה מישיטת הרמב"ם לפי התוספות ר' י"ד גם כshed ישראל חקיפה אין בית דין יכולם לגייר עכו"ם קטן בעל כrhoח ולכך צרכיס גם במקרה כזה לנוקט האמצעי של "זכין". לפי הרמב"ם אם ישנה מציאות של כבוש או הגירות אינה צריכה דעת הגר ולכך אם הגדיל אינו יכול למוחה מפני שלפי שיטת הרמב"ם דעת בגיןות היא הכרחית ורק כמשמעות הגירות נעשית על ידי הגר. אמנם שהగירות היא על ידי האמצעי של כבוש אז מעשה הגירות נעשית על ידי בית דין ואין צרכיס לדעת הגר כלל. ברם, לפי התוספות ר' י"ד דעת היא הכרחית לא רק בעשיה הגירות אלא גם בחלות הגירות. אפילו כמשמעות הגירות נעשית על ידי בית דין על ידי האמצעי של כבוש מכל מקום אין עכו"ם קטן יכול להיעשות לגר שלא מודעתו, וכך אין צרכיס לנוקט בהאמצעי של "זכין" גם כמשמעות הגירות נעשית על ידי בית דין לא על ידי הגר קטן.

ונראה דשיטת רשי"ה היא כמו שיטת התוספות ר' י"ד, זאת אומרת לפי רשי"ה יש דין של דעת הגר אפילו כמשמעות הגירות נעשית על ידי בית דין על ידי כבוש ולפיכך אפיקו במקרה כזה צרכיס לנו לנוקט בהאמצעי של "זכין" ולכך אמרין הגדילו יכולם למוחות. ונראה עוד דהמושג של כבוש בקשר עם גירות לפי שיטת רשי"ה הוא שונה מהמושג של כבוש בקשר עם גירות לפי שיטת הרמב"ם. לפי הרמב"ם ההגבלה של כבוש בקשר עם גירות היא המציאות של כבוש תחת דין כמו כבוש מלחה וcomedoma שיד ישראל תקיפה על העכו"ם, ברם, לפי רשי"ה ההגבלה של כבוש בקשר עם גירות היא המציאות שהתינוק נカリ הוא תחת רשותם והשагחות של אב ואם, להאב והאם של העכו"ם קטן יש כח לגייר על ידי הדין של כבוש מפני שהתינוק נמצא תחת רשותם והשагחותם, לכן אם האב והאם בעצמם עושים את המעשה גרות של התינוק ואם לדעת בית דין מפני שאוז האב והאם מטעמים עוושים את המעשה גרות של התינוק ואם כן הדעת של האב והאם מספיק, לפי רשי"ה כל החלטות דין של כבוש בקשר עם גירות אינם מבוסס על המושג של כבוש תחת דיןינו ויד ישראל תקיפה אלא שהוא חלות דין

הוא מזכיר את זה בקשר עם גירות של בן חורין אבל לא בקשר עם גירות של עבדות. הטעם לזה הוא מובן מיילו. הדיון של רב הונא מבוסס על המושג של זכין לאדם שלא לפניו. רק גירות של בן חורין אブル לא בקשר עם גירות של עבדות. הטעם ליה הוא מובן מיילו. הדיון של רב הונא מבוסס על המושג של זכין לאדם שלא לפניו. רק גירות גמורה של בן חורין הוא זכין גרות של עבדות אינה זכין אלא חוכה ולכך אין בית דין יכולים לטבול עכו"ם קטן לשם עבדות מצד ההלכה של זכין לאדם שלא לפניו.

ברם, הדיון שנזכר ברמב"ם בפרק ט' מהלכות עבדים הלכה כ' הוא דין שונה, הדיון של "ישראל שתתקוף עכו"ם קטן או שמצוין תינוק עכו"ם" מבוסס על למגמי, הדיון של "ישראל שתתקוף עכו"ם קטן או שמצוין תינוק עכו"ם" מבוסס על המושג של גירות על ידי כבוש ולפי שיטת הרמב"ם ההלכה של זכין לאדם שלא לפניו אינה שייכת כלל לגורות על ידי כבוש ולכך אומר הרמב"ם שטבילה לשם בעבדות יכולה לחול על ידי כבוש אף על פי שטבילה לשם בעבדות אינה מהו שום זכון להעכו"ם קטן שנובל. מפני אותו הטעם גם כן הרמב"ם אינו מזכיר בפרק ט' מהלכות עבדים הלכה כ' הדיון של רב יוסף של הגדילו יכולם למוחות מפני שככל הדיון של הגדילו יכולים למוחות מבוסס על המושג של זכין והධין שנזכר ברמב"ם פרק ט' מהלכות עבדים הלכה כ' מבוסס על המושג של כבוש ולא על המושג של זכין. אמנם שיש להקשות מכיוון שיש כח לבית דין להטביל עכו"ם קטן על ידי כבוש ואפילו לשם בעבדות שאין שם זכון כלל ולפיכך במקרה כזה אם הגדילו אין יכולים למוחות אם כן מודיע אומר רב יוסף הגדילו יכולים למוחות?

ונראה דהרמב"ם טובר דגירות על ידי כבוש שייכת ורק באופן שיד ישראל היא תקיפה על העכו"ם כשהאנכרי הקטן הוא באמת כבוש תחת יד בית דין של ישראל וכמו שمعد לשון הרמב"ם בהלכות עבדים "ישראל שתתקוף עכו"ם קטן או בית דין תינוק עכו"ם", זאת אומרת רק כשמציאות יד ישראל תקיפה על העכו"ם או בית דין יכול לגייר את העכו"ם הקטן על ידי כבוש בלי לנוקט את האמצעי של זכין וזה אין הגר יכול למוחות כשהגדיל. ברם, כשהאין יד בית דין תקיפה על האומות והמלכות איננה מרשה את הבית דין של ישראל לתקוף עכו"ם קטן ולגייר אותו, המציאות של כבוש חסורה ואו בית דין אינם יכולים לגייר על ידי כבוש ולכך צרכיס בית דין במקרה כזו לנוקט האמצעי של "זכין לאדם שלא לפניו", ואו אמרין הגדילו יכולים למוחות. במקרה שיד בית דין אינה תקיפה והמציאות של כבוש חסורה או בית דין

בחוללה הכל מודים שאם אינו רוצה לחולל שבת כדי לרפא את עצמו שיש לו דין של מתחייב בנפשו, ואם אין מקום לשינוי סכנה לעלות לא"י או בודאי שלא רק דין שahn דין של כפיה אלא אסור לעלות לא"י בנדון זהה, ואם אין אלו צריכים להבין מדוע אומר המחבר שיש מי שאומר שבמקרים סכנה אין דין כפיה אבל הוא בעצם יכול לעלות, נוסף לזה צריכים אנו להבין את דבריו שיטה מקובצת דאין כופין לעלות לא"י היכא דאי'א סכנה אבל ישנה כפיה שלא לצורך מא"י אפילו היכא דאי'א סכנה, וצריך עיוןadam אי'א סכנה או צריך להיות שייחה מותר גם לצורך מא"י לחורל' ומדובר בעל שיטה מקובצת ואפילו היכא דאי'א סכנה יכול הבעל לכפות את אשתו שלא לצורך מא"י והאהשה יכולה לכפות את בעלה שלא לצורך מא"י, זאת היא הקושיא הראשונה והיא נגד המחבר, הריטב"א ובכלל שיטה מקובצת.

הkowskija השניה היא שהרמב"ם לא מנה את המצווה של "זהורשתם את הארץ" וישבתם בה" בתוך מניין המצויות של תרי"ג וכספריו מבואר בקשר עם הפסוק "זהורשתם את הארץ" וישבתם בה" ש"סקולה מצות ישיבת Ai"י בוגד כל התורה כולה", הרי אנו רואים מהספריה הזה שהפסוק "זהורשתם את הארץ" וישבתם בה" מיצגת מצות עשה מדאוריתא. הקושיא הזאת הוזכרה בראשונה בהשגותיו של הרמב"ן על ספר המצויות של הרמב"ם. זאת היא הקושיא השניה והיא נגד הרמב"ם.

הkowskija השלישית היא נגד התוספות בכתובות (דף ק"י ע"ב). הגמרא שם אומרת "הוא אומר לעלות והוא אומרת שלא לעלות כופין אותה לעלות, היא אומרת לעלות והוא אומר שלא לעלות כופין אותו לעלות". ובתוספות ד"ה "הוא אומר לעלות" כתוב "אינו נהוג בזמן הזה דאי'א סכנת דרכיהם והיה אמר רבינו חיים מהן דעתשי אינו מצווה לדור בא"י כי יש כמה מצוות התלוויות בארץ וכמה עונשין דין אינו יכולין לזרור בהם ולעמוד עליהם". הרי מבואר בתוספות שלפי רבינו חיים אין מצווה את אשתו לעלות לא"י. ברם, המרדכי בסוף כתובות אמר בזה הלשון: "הוא אומר לעלות והוא אומרת שלא לעלות כופין אותה לעלות – כתוב רבינו חיים מהן בתשובה דהני מיל' בימיהם שהיה שלום בדרכיהם אבל עכשו שהדריכים משובשות אינו יכול לכופה דהוה ליה כמו חפץ להוליכה למקום גודדי חיות ולסתם". הרי מבואר בדרכי רבינו חיים מהן כפי שהם מזוכרים במדריכי שחיל העטם שכזאת הזה אין האיש יכול לכופף את אשתו לעלות לא"י והוא מושם לשינוי סכנה בדרכיהם אבל אם לא תהיה סכנה בדרכיהם או יש דין של כפיה לעלות לא"י גם בזמן הזה וזה בגיןו לדרכי רבינו

לב ממשנתו של הגרא"א סולובייצ'יק זצ"ל / בעניין הכל מעליין לא"י

של רשות והשנאה שיש לאב ואם על בןם ובחתם. אם האב והאם מתגיררים בעצםם אז הם יכולים לומר את בנים הקטן על ידי החלטת דין של כבוש שמתבלט בזה שהבן נמצא תחת רשותם והשנאה. ברם, כשהאב והאם אינם מתגיררים בעצםם רק שהם מוסרים את בנים הקטן לרשותם של בית דין שהם יגידו אותו או החלטת דין של כבוש שיש לאב ואם על הבן נמסר לבית דין והבית דין נעשה כאב בזה שהחלטת דין רוכש החלטות דין של כבוש, שהיא לאב ואם בראשונה. זהה המוכן לפי דעתו של דברי רש"י שכחוב: "על דעת בית דין – שלשה יהו בטבילהו כדין כל טבילה גור שצרכין כי והן נעשין לו אב והריה הוא גור".



בעניין הכל מעליין לא"י

המחבר בסימן ע"ה סעיף ה' באבן העוזר כתוב וזה לשונו "יש מי שאומר דהא דכופין לעלות לא"י הינו בדאי שבעל סכנה בדרכים הילך מסוף המערב עד נוא אמן אין כופין לעלות ומנוון אמן ולמעלה כופין לעלות דרך יבשה וגם דרך ים בימים החמה אם אין שם לטstim", מתרן לשון המחבר משמע שיש סברא לזרם שגם במקומות סכנה יש דין של כפיה לעלות לא"י, אלא שיש מי שאומר שאין דין כפיה במקומות סכנה. גם הריטב"א בסוף כתובות אומר שמדובר שדין כפיה שירק כסכנה בדרך אבל אם ישנה סכנה בדרך אין דין כפיה וצריכים אנו להבין אי זה חדש ממשיים לנו המחבר והריטב"א, הלא זה דבר פשוט שפוקח נפש דוחה כל התורה כולה ואם כן מצות ישיבת Ai"י אינה יותר חמורה מכל התורה ולמה אומר המחבר זה בשם יש מי שאומר, שאמ ישנה סכנה אין דין כפיה. נוסף לזה מדברי המחבר משמע שגם ישנה סכנה או אין בעל יכול לכפות את אשתו לעלות לא"י אבל הוא עצמו יכול לעלות לא"י ע"פ שישנה סכנה בדרך, וזה צריך ביאורadam ישנה סכנה בדרך אז לא רק שאין בעל יכול לכפות את אשתו לעלות לא"י ואין האשה יכולה לכפות את בעלה אלא שהם בעצםם אסורים לעלות לא"י במקומות סכנה, לא רק לשיטת הרמב"ם בהלכות יטודי התורה שבמקומות שעדיין הוא שיעבור ואיל יהagg אם נהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו אלא אפילו לשיטת הראשונים שבמקומות שאין מחopic למטרו נפשו אם נהרג ולא עבר הרי זה קדש את השם מכל מקום

* מפרטם בקובץ חידושי תורה "אולפנא" שע"י ישיבת בית מדרש לתורה בשיקגו, חוברת Ai' שנת תש"ל

шибילע בו דמו וייחזרו מראו כשאר הקטנים מפני שהוא חולין והוא צריך להזhor בדברים אלו הרכה". הלשון: "וצריך להזhor בדברים אלו הרכה" מרמות שafilio בסכנות דרכיהם. זאת היא הקושיא השלישית והיא נגד רבינו חיים כהן.

במקומות שאין שם ספק גמור של סכנת נפשות אלא חששה ורוחקה של סכנת נפשות גם זה הנחשבת לפקוח נפש שדרוכה כל התורה. הידין הזה הוא בהתאם עם הגמara בחולין של "חמירא סכנתא מאיסורא" וכן שמכואר בפרק י"א מהלכות רוחח ושמירת נפש הלה ד' כשהרמב"ם כתוב: "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשمر ממנו ולהזhor ממנו יפה".

זאת אומרת שלגביה סכנת נפשות אנו מתחשבים לא רק עם ספק גמור של סכנת נפשות אלא גם עם חשש רוחוק של סכנת נפשות ואפלו אם על פי רוב, חזקה, ספק ספיקא הוא ודאי לא סכנה מכל מקום לגבי פקוח נפש הוא נדרש לספק מפני שאין הולclin בפקוח נפש אחר הרוב. ברם, בכל מאורע של תינוק הנימול יש חשש רוחוק של סכנת נפשות כי האפשרות שהתינוק יסתכן מהAMILAH אינה משוללת. זה מובן מאליו שאין אנו יכולים לומר שחשש רוחוק של פקוח נפש יודה מצות מילה לגמרי מפני שאנו מניחים דבר זהה אם כן מצות מילה לעולם לא תוכל להתקיים ממשום שבכל מילה יש חשש רוחוק של סכנת נפשות ואף על פי כן מצוה התורה למול את התינוק. העובדא שהتورה צotta אותה למול את התינוק מרמות לנו שחשש רוחוק של סכנת נפשות אינו דוחה את מצות מילה לנמרוי ורק ספק גמור של סכנת נפשות דוחה מצות מילה לגמרי, ואף על פי שהשא רוחוק של סכנת נפשות דוחה שבת וכל איסורים שכתרה, אבל בקשר עם מצות מילה ישנה גזירות הכתוב מיוחדת שאין חששה רוחקה של פקוח נפש דוחה אותה לנמרוי שלאמלא הייתה חששה רוחקה של פקוח נפש דוחה מצות מילה לנמרוי אז בודאי שקיים מצות מילה היה מן הנמנע. ברם, העובדא שהتورה מצוה לנו שמחוויכים אנו למול חינוך ואף על פי שהסתכנות התינוק על ידי המילה אינה משוללת מרמות לנו ורק שחששה רוחקה של פקוח נפש אינה דוחה מצות מילה לנמרוי אבל אינה מרמות לנו שחששה רוחקה של פקוח נפש אינה דוחה מצות מילה בזמנה.

אם לתינוק יש חולין קצת שעיל ידו חשש ההסתכנות על ידי מילה ביום השמיני הוא יותר גדול מהחשש ההסתכנות על ידי מילה לאחר זמן או בודאי שאנו מחוויכים לדוחות את המילה עד שעובר החולין ולא למול התינוק ביום השמיני מפני שחששה רוחקה של פקוח נפש אף על פי שהיא דוחה מצות מילה לנמרוי מכל מקום יכולה להיות לדוחות מצות מילה בזמנה. אך אמר הרמב"ם בפ"א מהלכות מילה הלכה י"ח: "אין

חימס כהן כי שם מוזכרים בתוספות שבזמן זה אין מצוה לדור בא"י אפלו בלבד סכנות דרכיהם. זאת היא הקושיא השלישית והיא נגד רבינו חיים כהן.

הkowskiיא הרביעית היא נגד מהר"ס מרוטנברג. הרא"ש וההרדי מזכירים בשם רבינו מאיר שבעל יכול לכפות את אשתו לעלות לא"י רק בזמן הבית אבל לא בזמן זהה. רבינו מאיר יכולה לכפות את בעלה לעלות לא"י רק בזמן הבית שינה בין הבהיר והירושלמי, הגמara הביבלית אומרת זאת כדי לישב את הסתירה שינה בין הבבלי והירושלמי, הגמara הירושלמי עלות לא"י, ברם, הגמara הירושלמי לפי פירושו של רבינו מאיר אומרת שרך הבעל יכול לכפות את אשתו לעלות לא"י אבל אין האשה יכולה לכפות את בעלה לעלות לא"י. אך אומר מהר"ס מרוטנברג שהגמרה הביבלית מכוננת לזמן זהה ובזמן ישנה כפיה הדידית לעלות לא"י. ברם, הגמara הירושלמי המכוננת לזמן זהה ובזמן זהה ישנה כפיה לעלות לא"י רק מצד הבעל על אשתו אבל אין דין כפיה לעלות לא"י מצד האשה על בעלה. הקושיא היא מה האביר או הילך וזה של מהר"ס מרוטנברג. זאת היא הקושיא הרביעית והיא נגד מהר"ס מרוטנברג.

כדי לישב את הקשויות האלו צורכים אנו להזכיר הלכה ברמב"ם הל' מילה משום שהההלה הזאת יכולה לבורר את כל העניין כאן. הרמב"ם בפ"א מהלכות מילה הלכה י"ח אומר: "אשה שמלה בנה וראשון ומתחמת מילה שהכחילה את כוחו וכן מלה את השני ומתחמת מילה בין מבعلا הראשון בין מבعلا השני והרי זה לא ימול את השלישי בזמנו אלא מתיinin לו עד שיגדר ויתחזק فهو, אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולין שסקנת נפשות דוחה הכל ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם". הביטוי ברמב"ם של "וזאפשר למול לאחר זמן וαι אפשר להחזיר נפש אחת לעולם" הוא מזור עד מאר, מדוע אומר הרמב"ם שהטעם שאין מלין את התינוק כשהוא חולה הוא משום שאפשר למול לאחר זמן — והלא אפלו אם לא יוכל למול לאחר זמן מתחמת סכנה לתינוק גם כן צריך להיות מותר שלא למול את התינוק מפני שפיקוח נפש דוחה לא רק את המצוה של מילה בזמנה אלא את כל מצות מילה.

והנה הרמב"ם בפ"א מהלכות מילה הלכה י"ז כתוב בזה הלשון: "קטן שנמצא בשמיini שלו יrox ביותר אין מלין אותו עד שיפול בו דם וייחזרו מראו כמראה הקטנים הבראים וכן אם היה אדום ביותר כמו שצבעו אותו אין מלין אותו עד

של פקוח נפש כי העובדא שהתורה מצוה לנו לכבות א"י מرمות לנו שאין חששה רוחקה של פקוח נפש דוחה מצות כבוש א"י.

עיין בחינוך מצוה תל"ה בקשר עם המצוה ללחום נגד זו עמים שכחוב: "זעובר על זה ובא לידי אחד מהם ויכול להרגו מביל שיטכן בדבר ולא הרגו בטל עשה זו". והמנחת חינוך הקשה על זה דנהי דכל המצוות נדחות מפני הסכנה מ"מ מצוה זו דהתורה צוותה ללחום עליהם וידעוע דהתורה לא מסמך על הנס אם כן חזין דהתורה צוותה ללחום אפילו במקום סכנה. והתרירן על הקושיא הזאת הוא בהתאם עם מה שכחוב למללה שהמצוה של "החרם תחרים" בוראי איננה נדחתת מפני חששה רוחקה של סכנה אבל במקומות סכנה גמורה נדחתת, והחינוך דן בעובדא של סכנה גמורה ממש שאו המצווה של "החרם תחרים" נדחתית].

לפי זה היה אפשר לומר בשם שהחייב של כבוש א"י על ידי מלחה וכדומה אינו נדחתה על ידי חששה רוחקה של סכנה בגין החוב לדור בא"י אינו נדחתה על ידי חששה רוחקה של סכנה הייתה שהחייב לדור בא"י והחייב לכבות א"י תרוויהו נכללים באותו מקום מצוה של "זהורשתם את הארץ וישבתם בה", עכשו אנו יכולים להבחין את דברי המחבר שכחוב יש שאמר דהא דכו פון לעלות לא"י הינו בדאית ברשותם לא"י בלא סכנה – קלומר יש מי שאמר בכמה אבל אפשר לומר להיפך ואפלו לפי היש מי שאמר אין דין וכי בא' אם הם רוצחים מותר להם לעלות לא"י אף על גב דעתו סכנה וזה הפטי עותנו, אמן המחבר אינו דין בעובדא של ודי סכנת נפשות או ספק השקול של סכנת נפשות אלא בחששה רוחקה של סכנת נפשות ובקשר עט חששה רוחקה של סכנת נפשות אפשר לומר שהחייב לדור בא"י אינו נדחתה ומילא' בעל יכול לבנות את אשתו והאשה יכולה לבנות את בעלייה לעלות לא"י אף על גב דעתו הסתירה רוחקה של סכנה. אך אמר המחבר שיש מי שאמר שאין דין וכי בא' במוקם חשש גורידא של סכנה. סברת היש מי שאמר היא שוננה מצות דירה בא"י במוצה כבוש א"י ע"פ שתרויהו כלולות במצוות של "זהורשתם את הארץ וישבתם בה", המצווה של "זהורשתם את הארץ וישבתם בה" דו אנטין היא, ואט אומרת ישן למצוות זאת שתי צורות, צורה אחת היא פרטיה המכוננת להיחיד ומצוות את היחיד לכבות א"י על ידי ישוב וישיבה בא"י, הצורה השנייה היא כללית המכוננת להכלל ונפשות, אמן יכולים אנו לומר כי במקומות של סכנה גמורה גם המצווה של מלחה נדחתת ואף על פי שאנו מחויבים לעשות מלחה לכבות א"י ובכל מלחה נהרגים משני הצדדים מכל מקום בוגרנו לכל יחיד ויחיד שמשתוחף במלחה ישנה רק חששה רוחקה של סכנה שהוא יפה אחד מאלו שייהיו נהרגים ולכך כל יחיד מחויב להשתף במלחה כבוש א"י לפי שהחייב כבוש א"י נדחתה על ידי חששה רוחקה

מלחין אלא ולד שאין בו שום חולין שסכתנת נפשות דוחה הכל ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר לחזור נפש אחת לעולם". הרמב"ם דין בעובדא שהחינווק יש לו רק חולין קצתי, זאת אומרת שישנה אפשרות רוחקה שלל ידי המילה בזמןה יסתכן החינווק. משום זה אומר הרמב"ם: "אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולין שסכתנת נפשות דוחה הכל ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר לחזור נפש אחת לעולם". עכשו אנו יכולים לחזור לענינו וביתוד לקושיא הראשונה שהזוכרנו נגד המחבר.

הkowskiיה היה מודיע המחבר בסימן ע"ה באבן העזר שיש מי שאומר שאין דין וכי להעלות לא"י במקומות שישנה סכנה בדרכים ומשמעות הדברים שבמקומות סכנה אז יש מי שאמר שאין דין וכי לא מזויה לא במללה לשנה אף על פי שישנה סכנה. זה היה קשה משלש סבות: ראשית כל היכא דaicא סכנה אז הוא דבר פשוט שאין דין וכי אפשר לומר על זה "יש מי שאמר". שנית, ממשמעות דבריו המחבר שאפלו במקומות סכנה ישנה מזויה לעלות וזה מזור מושם שבמקומות סכנה נפשות את אשתו או לאשה לכפות את בעליה לעלות וזה מזור מושם שבמקומות סכנה נפשות לא רק שימושו לעבור על דברי תורה אלא שאי אפשר לבעל לכפות המצוות. שלישית, מודיע אומר בעל השיטה מקובצת שבמקומות סכנה אין דין וכי להעלות לא"י אבל יש דין וכי שלא לנצח מא"י. עכשו אנו יכולים לישב את זה, הרמב"ן בהשגויה על ספר המצוות של הרמב"ם אומר שיש חיב ומצוות דאוריתיה לכבות א"י מיד האומות וגם לדור בא"י. הרמב"ן אומר שם שהבטוי "מלחמת יהושע למלחה דברי הכל מלחת מצוה" בגמרה בסוטה אינה מוגבלת למלחמה נגד ד' עמים אלא שזה מכון לכל מלחתה היא לכבות א"י מיד האומות והיא מלחת מצוה מצד הפסוק של "זהורשתם את הארץ וישבתם בה". אנו רואים שמצוות לנו לכבות א"י על ידי מלחה ובודאי שבקשר עם החוב של מלחתה לכבות א"י או אין לנו אמורים שחששה רוחקה של פקוח נפש דוחה את החוב של מלחתה לכבות א"י. אם לא היה היה שחששה רוחקה של פקוח נפש דוחה את החוב של מלחתה לכבות א"י אז כל המצווה של כבוש א"י היה צריכה להיות מן הנמנע כי כל שותף במלחמה יוכל על הצד יותר טוב יש בו לכל הפחות חששה רוחקה של סכנת נפשות, אמן יכולים אנו לומר כי במקומות של סכנה גמורה גם המצווה של מלחה נדחתת ואף על פי שאנו מחויבים לעשות מלחה לכבות א"י ובכל מלחה נהרגים נדחתת והוא שמי שמשתוחף במלחמה ישנה רק חששה רוחקה של סכנה שהיא יפה אחד מאלו שייהיו נהרגים ולכך כל יחיד מחויב להשתף במלחמה כבוש א"י לפי שהחייב כבוש א"י נדחתה על ידי חששה רוחקה

אנו מוקים. אם כן אין שום קושי בשיטת הרמב"ם, הרמב"ם אינו מונה כבוש הארץ במניין המצוות מפני שהרמב"ם מונה רק מצוות חיובית לא מצוות קיומית והמצוות של "זהורשתם" היא רק מצוה קיומית ולא מצוה חיובית. אבל ע"פ שהיא מצוה קיומית מ"מ היא מצוה דאוריתית וסקולה היא נגד כל התורה כולה.

עכשו אנו יכולים לחזור לקושיא השלישית שהיא נגד התוספות. הקושיא היהה שתוספות מזכירים בשם רבינו חיים כהן שבזמן זה אין מצוה לדור בא"י מפני שאין לנו יכולות לקיים מצוות התלויות בארץ והרדרדי מזכיר בשם רבינו חיים כהן שבזמן זה אין דין כפייה ממש שינה סכנה בדרכיהם ומשמעות הדברים שאם לא תהיה סכנה בדרכיהם אז יש דין כפייה בזמן הזה. העכשו אנו יכולים לתרץ את הסתירה הזאת.

מתוך דבריו ורבינו חיים כהן יוצא שהחייב לדור בא"י אינו חייב מצד עצמו אלא שהחייב מבוטס על האפשרות של קיום מצוות התלויות בארץ. המובן של שיטת רבינו חיים כהן אינו שעליה לא"י והוא רק הקשר למצוות התלויות בארץ בודאי שדירה בא"י מיצגת מצוה עצמה אלא שהחייב לדור בא"י מבוטס על האפשרות של קיום מצוות התלויות בארץ. המקור להחייב עליה לא"י כדי לקיים מצוות התלויות בארץ הוא מדרש חזקנין מבعلي התוספות מזכירים בקשר עם פסוק, שמוטת כ"ג. הפסוק אומר "ושניהם תזרע הארץ את ארץך ואספת את תוכחתה". הדעת ז肯ים מבعلي התוספות אומרים על זה: "איתמר במדרש דאפילו אין לו לאדם אלא חורבה אחת בתוך גגו חייב לעבדה בכל יום, ונראה לה"ר משה דודוק בא"י כדי להרכות הפרשת תרומות ומעשרות". המדרש הזה מלמד אותנו שיש חייב דאוריתא לדור בא"י ולעבד את הארץ כדי לאפשר מצוות התלויות בארץ. הפסוק של "ואספת את תוכחתה" מיציג מצוה וחיבור של דירה בא"י מimbט מצוות התלויות בארץ אבל ישנה מצוה של דירה בא"י מ恰恰 הפסוק של "זהורשתם" וכמו שהספרΙ אומר בקשר עם הפסוק הזה ש"סקולה מצוות ישיבת הארץ" נגンド כל החורה". רבינו חיים כהן יכול לחלק על הספרΙ, המצווה של והורשתם איננה מבוטסת על מצוות התלויות בארץ אלא היא מיצגת מצוה מצד עצמה ולכך המצווה של "זהורשתם" נהוגת אפילו בזמן שהוא שאין אפשרותקיימים מצוות התלויות בארץ. ברם, רבינו חיים כהן סובר כמו הרמב"ם שהמצוות של "זהורשתם" היא רק יעד. זאת אומרת מצוה קיומית לא צוין לא מצוה חיובית, המובן של תוספות בכתובות (דף ק"י ע"א) הוא בכח: "הוא אומר לעלות כי – אינו נהוג בזמן הזה דאיכא סכתות דוכרים". זאת אומרת דבזמן שאיכא חששה ורחוקה של סכתות נפשות אין דין של כפייה. אבל אם האשה עצמה רוצה

לה ממשנתו של הגרא"א סולובייצ'יק זצ"ל / בענין הכל מעlein לא"י

התורה על הכלל ואני שירק להחיזב שמותל על היחיד לדור בא"י. זאת אומרת החיזב של דירה בא"י המוטל על כל יחיד מישראל נדחה מפני החששה ורחוקה של פקוח נשפ. ברם, אף בקשר עם הצורה הפרטית של מצוה כבוש הארץ אין שום איסור לעלה לא"י במקום שיש רוחק של סכנה ואדרבה הוא מקיים מצוה גדולה של כבוש הארץ על ידי דירה בארץ היהות שבונגע לצורה הכללית של מצות כבוש הארץ מורות נלו שבל אחד מהוביל למסור עצמו לחששה ורחוקה של סכתות נפשות. כל ההבדל בין הצורה הכללית שכמאות כבוש הארץ והצורה הפרטית במצוה זו הוא רק בקשר עם החיזב שבמצוה זו אבל בקשר עם הקיום שבמצוה זו אין שום הבדל בין הצורה הכללית והצורה הפרטית. בנוגע לקיום המצווה של "זהורשתם את הארץ" וישבתם בה" אין שם שתי צורות, גם כשלל ישראל כובש הארץ קיומ המצווה של כבוש נעשה על ידי כל יחיד וייחיד מישראל. רק בקשר עם חיזב המצווה של "זהורשתם את הארץ" ישנן שתי צורות. זאת אומרת שישנם שני חיברים, חיזב אחד מוטל על הכלל, ככלומר כל ישראל מהוביל לככובש הארץ תמיד קיומ השיחיד מקיים חיזב אחר מוטל על היחיד. ברם, הקיומ של המצווה הוא תמיד קיומ השיחיד מקיים אפילו בעובדא שהכלל עושה את הכבוש בהתאם להחיזב שמותל על הכלל. מילא חוץאה מהערה זו אנו אומרים שכמו שבקשר עם הכלל אין קיומ המצווה של כבוש הארץ נדחה מפני החיזב ורחוקה של סכנה כמו כן בקשר עם המצה של דירה המוטלת על היחיד אף על פי שהחיזב המוטל על היחיד נדחה מפני החשש ורחוק של סכנה אבל קיומ המצווה של "זהורשתם את הארץ" אין נדחה מפני החשש ורחוק של פקוח נפש היהות שבקשר עם קיומ המצווה של והורשתם אין שם שתי צורות נפרדות של כלל ושל פרט רק צורה אחת והיא של פרט.

עכשו אנו יכולים לחזור לקושיא שנייה והיא נגד הרמב"ם. הקושיא היהה מדרוד משפט הרמב"ם את המצווה של "זהורשתם את הארץ" וישבתם בה" במניין המצוות. הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם לאחר שהוכיח כמה פסוקים שהחותם הוא מוכיח שככוש הארץ צריך להמנות במניין המצאות הוא משתמש בכתוי "זהה הוראה שהוא מצוה לא ימוד והבטחה בלבד". אני חושב שבבבטו זה הרמב"ן מבטא לנו שלפי הרמב"ם הפסוקים בתורה שדרנים על כבוש הארץ כמו "זהורשתם את הארץ" וכדומה מבטאים רק הבטחה ויעוד לא צוין. אך אומר לנו הרמב"ן שהפסוקים מורים לא על ימוד והבטחה בלבד אלא גם על צוין. הרי אנו רואים שלפי הרמב"ם הפסוק "זהורשתם את הארץ" מבטא רק ימוד והבטחה לא צוין, המובן של ימוד הוא שזה מצוה קיומית. ימוד הוא דבר ונשגב שאיליו אנו שואפים ולהתגשיםתו

יכולת לשמש למקור להמצאה החיובית של דירה בא"י בחרור אמצעי לקיום מצוות התלויות בארץ.

עכשו אנו יכולים לחזור לקושא ריבועית שהיא נגד מהר"ם מרוטנברג. הקושא היה מה הוא הבואר בדברי ובינו מאייר שבזמן הבית ישנה כפיה הדרית בין הזוג עלות לא"י ובזמן זהה ישנה כפיה לעלות לא"י רק מצד הבעל על אשתו אבל אין כפיה מצד האשה על בעלה לעלות לא"י, עכשו התירוץ הוא מוכן מאלילו. הנה הרاء"ש בסוף תhocות מביא מחלוקת בין ר"ת ומהר"ם מרוטנברג אם האשה יכולה לכפות את בעלה לעקו"ר דירה באותו מדינה מעיר לעיר או מכורך לכורך. שיטת ר"ת היא שאשה יכולה לכפות את בעלה לעקו"ר דירה מעיר לעיר או מכורך לכורך, ושיטת מהר"ם מרוטנברג היא שرك בעל יכול לכפות את אשתו לעקו"ר דירה מעיר או מכורך לכורך אבל אין האשה יכולה לכפות בעלה לעקו"ר דירה מעיר לעיר או מכורך לכורך, אנו רואים מזה שישיטה מהר"ם מרוטנברג סובר כמו ובינו חיים כהן מסור רק לבעל לא לאשה. ונראה שגם מהר"ם מרוטנברג סובר כמו ובינו חיים כהן שישנןichi מצוות נפרדות בקשר עם דירה בא"י. מצוה אתה היא מצוה חיוובית והיא נובעת מהפסקוק "ואספת את תבואה" והוא שיכת רק בזמן הבית שישנה אפשרותקיימים מצוות התלויות בארץ. המצוה השנייה היא מצוה קיומית הנובעת מהפסקוק של "זהורשותם את הארץ וישבתם בה" ושייכת בזמן זהה כמו שהיא שייכת בזמן הבית. מהר"ם מרוטנברג סובר שאשה יכולה לכפות את בעלה ורק כשישנה מצוה חיוובית. זאת אומרת בזמן הבית שאו יש חייב מדורייטה לעלות לא"י, אבל בזמן זהה אין שם חייב ורק מצוה קיומית לדור בא"י אין אשא יכולה לכפות את בעלה. כפיה מצד האשה על בעלה צריכה להיות מובוסת על חייב של תורה לא על מצוה קיומית גרידא כמו שהכפיה של "מכין אותו עד שחטא נפשו" על ידי בית דין צריכה להיות מובוסת על החיוב שבמצוות. ברם, האיש יכול לכפות את אשתו לעלות לא"י גם בזמן זהה משיטת מהר"ם מרוטנברג היא שבעל יש לו זכות כפיה על אשתו. בקשר עם עקריות דירה מעיר לעיר או מכורך לכורך אפילו בחו"ל שם אין סרך מצוה כל ואם כן בודאי שבעל יכול לכפות אשתו לעלות מחוץ לא"י בזמן זהה שישנה בזה לכל הפחות מצוה קיומית.

ויש להזכיר לפי מה שאמרנו שהרמב"ם מודה שכבוש ארץ ישראל היא מצוה קיומית אם כן מדובר לא הזכיר הרמב"ם בהלכות מלכים שלחמת ישראל לכבוש א"י מיד האומות היא מלחמת מצוה והרמב"ם הזכיר בקשר עם מלחמת מצוה רק מלחמה

עלות לא"י ברכונה הטוב או בודאי שהוא סובר כמו הרמב"ם שהפסקוק – "זהורשותם את הארץ ושבותם בה" אינם מייצגים מצוה חיוובית מ"מ מצוה קיומית משתמשת בפסקוק הזה כמו שבואר בספר. בודאי למצוה קיומית של "זהורשותם את הארץ" חלה ושיכת לכbos הארץ על ידי מלחמה וכדומה גם כן ושם בודאי שיש הידר ומצוה קיומית אפיקו במקום חזש סכנה ואם כן גם בקשר עם הצד הפרט של "זהורשותם" יש הידר ומצוה לעלות לא"י במקום חזש סכנה, אחרי זה אומרם התוספות "זהורשותם" אומר ובניו חיים כהן דעכשו אינם מצוה לדור בא"י כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין דין אינם יכולים ליזהר בהם ולעמוד עליהם"ם וגילים אלו לקרווא את המלה "מצוה" בחיריק תחת המ"ס ובשוווא תחת הצדי"ק במובן של מצוה, אבל זו שגיאה. אלמלא זאת היה היה צרכיים למור, דעכשו איננה מצוה. אבל התוספות משתמשים בביטוי "אינו מצוה" – אם כן בודאי שהמלה "מצוה" צריכה להיות נראית בשווה תחת המ"ס ובקובוץ תחת הצדי"ק, וכך התוספות משתמשים בביטוי "אינו מצוה" לא "איננה מצוה" כונת ובניו חיים כהן היא בזמנן זהה אין מצוה חיוובית לדור בא"י משום שהחיזוק לדור בא"י נובע מהפסקוק של "ואספת את תבואה" והחיזוק הזה מבוסס על האפשרות של קיום מצוות התלויות בארץ. אמנס גם בזמן זהה ישנה מצוה קיומית של דירה בא"י מצד עצמה הנובעת מהפסקוק של "זהורשותם את הארץ וישבתם בה" והמצוה הזאת חלה ושיכת גם בזמן זהה שאין אפשרות לקיים מצוות התלויות בארץ. מצד המצוה הקיומית של "זהורשותם" גם כן יש דין של כפיה מבעל על אשתו ומאהשה על בעלה. ברם, כשישנה חזשה ורזהה של סכנה בדרכיהם או אין דין כפיה, אבל אם לא תהיה סכנה בדרכיהם אז יהיה דין כפיה גם בזמן זהה מצד המצוה הקיומית של "זהורשותם". לך אמר המדרכי שבזמן זהה יששנה סכנה בדרכיהם אין דין כפיה. אם כן אין סתרה בדברי ובינו חיים כהן בין בין תוספות ומדרכי.

החיוב לעלות לא"י כדי לאפשר קיום מצוות התלויות בארץ נובע מהפסקוק "ואספת את תבואה" וכמו שאמרנו למעלה, או שהוא נובע מהפסקוק "לחתת לכם ארץ כנען להיות לכם לאלקים". וכי שהגמרא דורשת מכאן "כל הדר בא"י דומה למי שיש לו אלוק וכל הדר בחו"ל דומה למי שאין לו אלוק", מלשון הרמב"ם בהלכות מלכים ומלשון הרמב"ן בספר המצוות נראה שהה להם הגירסת כל היוצא מארץ ישראל לחו"ל דומה למי שאין לו אלוק. ברם, לפי הגירסת שלנו הדרישה הזאת

והנרכים אוחזין בה דורך גוילה. בודאי שם אחד גול שדה מהבירה מכבר והגוזל יודע שם הוא יכנס לתוכה ביחסו הנגוזן לדור שם הגוזן ירנהו או מותר להגוזל להכנס לתוכה ביתו ולהרוג את הגוזן אם הגוזן יעמוד כנגדו, כמו שמותר לבעל הבית להרוג את הגונב הבא במתחרת. ואם כן מודיעו היהודין של הבא להרוג השכם והרגו לגבי הצלל והגוזע מהפרשה של "צורך את המידינים כי צורדים הם לכם" שונה מהדין של הבא להרוג השכם והרגו לגבי הפרט, אמנם כן היה צוריך להיות אל מולא השבועה שהשביע הקב"ה את ישראל שלא יעלו בחומה אם אין לנו רשות להלחום נגד האומות וכלך אין החיבר ישראל שלא יעלו בחומה אין זו מלחמת מצהה עכו"ם שלא יעלו בחומה. אבל כיוון שהשביע הקב"ה את ישראל שלא יעלו בחומה מצד עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם חל על ישראל כל זמן שאין העכו"ם מתקיפים אותנו. ברם, השבועה שהשביע הקב"ה את ישראל שלא יעלו בחומה מהיבת את ישראל רק כל זמן שאין האומות מכובידין את עולם על ישראל יותר מדאי להיות שהגמרה בנסיבות אומתות שהקב"ה הטיל על ישראל ועל אומות העולם שכובעות מקבילות וכמו שהשביע הקב"ה את ישראל שלא יכובשו את איי מיד האומות בחוק יד בן השבע הקב"ה את אומות העולם שלא יתקיפו את ישראל. לפי זה אם העכו"ם מתקיפים על ישראל מיד צר שבא עליהם. עכשוו אנו יכולים לישב מצד ההלכה של עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. עכשוו אנו יכולים לישב את הקושיא שהקשינו נגד הרמב"ם מודיע הוא משמש את ההלכה שכובש איי מיד האומות הוא מלחמת מצהה קיומית. הרמב"ם אינו צוריך להזכיר את ההלכה שכובש איי הוא מלחמת מצהה קיומית משום שהעשרה בו היא מירורת ממה נפשך, באופן שהאומות לא התקיפו את ישראל או אין רשות לישראל להלחם הכבוש נגד האומות מצד השבועה שהשביע הקב"ה את ישראל שלא יעלו בחומה. ואם האומות באמת התקיפה את ישראל או בודאי שמלחמת כבוש היא מלחמת מצהה חיובית מצד ההלכה של עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם הנובעת מגזרת הכתוב של "צורך את המידינים". ואם אין הרמב"ם יכול להזכיר את הדין שמלחמת כבוש היא מלחמת מצהה קיומית מצד המצוה של "זהורתם את הארץ" כיוון שבנידון כוה מלחמת כבוש היא מלחמת מצהה חיובית חובה מצד הדין של עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. ברם, צריכים אנו להבין מדרוע השמשיט הרמב"ם את השבועה שהשביע הקב"ה את ישראל שלא יעלו בחומה. ונראה דהשבועה שלא יעלו בחומה אינה מייצגת איסור עצמאי, אלא שזה בכלל באיסור הנובע מהפרשה של "ולפניהם אלעזר הכהן יעדן הוא וכל בני ישראל אותו וכל העדה", זאת אומרת האיסור שלא להלחם מלחמת הרשות שהיא כל מלחמה חזון ממלחמה נגד ז' עמים, נגד מלך ועוזרת ישראל מיד צר שבא עליהם

נגד ז' עמים, נגד מלך ועוזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. ונראה לתרץ את הקושיא הזאת על ידי הזכרת קשי"א אחרת. הנה הרמב"ם השמשיט את הגמara בכתובות שהשביע הקב"ה את ישראל שלא יעלו בחומה – זאת אומרת שלא יכובשו איי בחוק יד. וצריך עיין למה המשמשיט הרמב"ם את זה, והנה הרמב"ם מינה עוזרת ישראל מיד צר שבא עליהם מלחמת מצהה שעם ישראל נלחם, וכבר הקשׁו והלא בסוטה הגמara אומתות דמלחמה למעוטי עכו"ם שלא ליהיו תלויה במחלוקת רביה יהודה ורבנן ולפי רבנן אין זו מלחמת מצהה אלא מלחמת הרשות, ומכוון בפירוש המשנה של הרמב"ם על סוטה דהלהכה כרבנן. אבל הקלן אורה על סוטה כבר תירץ דלפי הרמב"ם המחלוקת בין רבנן ורביה יהודה דנה במלחמה נגד אומה שיזומת התקפה נגד ישראל אבל טרם התקיפה את ישראל, ברם אם אייזו אומה התקיפה את ישראל או שהיא נכונה להתקיף את ישראל או רבנן ג"כ מודים שזו מלחמת מצהה. השאלת היא מה הוא המקור לדין וזה של הרמב"ם דעתו ישראלי מיד צר שבא עליהם היא מלחמת מצהה. ונראה שהמקור להלהכה זו והוא המדרש תנומה בפרשת פנחס על הפסוק "צורך את המידינים כי צורדים הם לכם" – מכאן אמרו חכמים הכא להרונן השכם והרגו, ועיין בדש"י ברכות (דף נ"ח) שכח שחתורה אמרה את הדין של "הבא להרוג השכם והרגו" בקשר עם גנב הבא במתחרות, ונראה שישנן שתי הלוות של הבא להרוג השכם והרגו. הפרשה של מלחמת מרימות לנו דין של הבא להריגן השכם והרגו לגבי הפרט באופן אינדיבידואלי, והפרשה של צוריך את המידינים כי צורדים הם לנו דין של הבא להריגן השכם והרגו לגבי הכלל באופן כללי, אם גנב בא במתחרות אז מותר לבעל הבית להרוג את הגונב מפני שדעתו של הגונב להריג את בעל הבית, אם בעל הבית יעמוד כנגדו ולא יניח את הגונב ליקח ממנו, וכלך יש לגנב דין וודף באופן פרטיא ע"פ שהגבן לא יתרוג את בעל הבית אם בעל הבית יניח את הגונב ליקח את הממון. ההלכה הזאת מייצגת את הדין של וודף והבא להרוג השכם והרגו באופן פרטיא. באותו אופן אם אייזו אומה מהנרכים התקיפה את ישראל והריגן השכם והרגו באופן פרטיא. אם הטעו מישראל אל לא יניח את העכו"ם לקחת איי או חלק מא"י או חל על האומה הנכנית דין של וודף באופן כללי והציבור הישראל מחייב להלחם נגד האומה המתקיפה את ישראל מצד הדין של הבא להריגן השכם והרגו הנובע מהפרשה של צוריך את המידינים כי צורדים הם לכם" אלמלא לא השביע הקב"ה את ישראל שלא יעלו בחומה או היינו מחויבים להלחם נגד העכו"ם לככש את איי מצד ההלכה של עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם והםボס על הדין של הבא להרוג השכם והרגו באופן כללי היהו שא"י מוחזק בידינו מאכחותינו

האש. והנה רשיי כתוב שם בזה הלשון: "ויאם תאמור פסיק רישא ולא ימות הוא אפשר דמוליף ליה בטיפין דקוט מادر הילך אינמי מכבה בטיפים גסות דבר שאינו מתכוון הוא", ועל דברי רשיי אלו יכולים אנו להקשוט אותה הקושיה שהשכנינו על תוספות הרשב"א דמה בכך שהוא יכול לזלוף בטיפים דקוט ואו לא יהיה פסיק רישיה ומתכוון, אבל מכיוון שהוא מזולף בטיפים גסות אם כן בודאי שהוא יכבה את האש וצריך להיות נחשב למתקוין.

והנה יש לחזור בעצם הדין של פסיק רישיה ולא ימות – זאת אומרת אם אחד חותך ראש העוף כדי לצחק בו את הקטן דאף על פי שאינו מתכוון להמית את העוף מ"מ נחשב למתקוין להמית את העוף – מה הוא המוכן? האם המוכן הוא אחד מתכוון למעשה אחד, ר"ל מעשה התיכת ראש העוף ועל ידי המעשה הראשון שהוא מתכוון בודאי שמעשה שני (ר"ל מעשה המכחת העוף) גם כן יעשה או הכונה למעשה הראשון מחיתסת למעשה השני. אבל אפשר שהਮוכן של פסיק רישיה היא באופן אחר לגמרי. אם אחד מתכוון לחותוך ראש העוף אף על פי שאינו מתכוון להמית העוף, אנו אומרים, שמכיוון שאין אפשר לחותוך ראש העוף בלי המכחת העוף, אז אנו מחשבים שמעשה התיכת ראש העוף הוא אותו המעשה של המכחת העוף והיינו הן. וזה הכלל של דבר שאינו מתכוון שאמם המעשה הראשון יכול להשות בלי להפעיל המעשה השני, או אנו מחשבים מעשה הראשון ומעשה השני לשני מעשים נפרדים. אולי כיש פסיק רישיה זהה ואית אומרת כשהמעשה הראשון בודאי יפעיל מעשה שני כמו במקרה שמתכוון לחותוך ראש העוף ובלי שום ספק התיכת ראש העוף תפעיל המכחת העוף או אנו אומרים שהתקיכת ראש העוף היא אותו המעשה של המכחת העוף ואין נחשבים לשני מעשים נפרדים.

ונראה ששיטת רשיי היא שהמוכן של פסיק רישיה אינו שהכונה שיש לאחד בקשר למעשה ראשון נחשבת לכונה למעשה השני, אלא שבמקום שמעשה הראשון מפעל בודאי מעשה שני אין אנו מחשבים מעשה ראשון ומעשה שני לשני מעשים נפרדים, אלא שאנו מחשבים מעשה ראשון ומעשה שני להיינו הך ולאותו המעשה והיינו דאמרין דפטיק רישיה נחשב למתקוין. ומכיון דאפשר לזלוף על גבי האש בטיפים דקוט א"כ אנו רואים שאין הפעולה של זילוף אותה הפעולה של כבוי אש המוכב אלא ששתי הפעולות הן שתי פעולות נפרדות. לך אומר רשיי דמכיוון שאפשר לזלוף בטיפים דקוט ולא יכבה מAMILא שモחר לזלוף אפילו בטיפים גסות.

מד ממשנתו של הגרא"א סולובייצ'יק זצ"ל / דבר שאינו מתכוון ופס"ר

בלא רשות בית דין הגדול ובכל רשות אורחים ותוממים, כאמור בספר המצוות להרמב"ם וביד החזקה ההלכות כל המקדש והלכות מלכים, אלמלא השבועה שהשביע הקב"ה את ישראל שלא לכבות את א"י בחזוק או כבוש א"י בחזוק היה כלל בהסוג של מלחמת מצהה מצד ערוץ ישראל מיד צר שבא עליהם ולא היינו צרכיהם לנקוט רשות מבית דין הגדול ואורחים ותוממים, אבל כיון שהושבענו מהקב"ה שלא לכבות בחזוק ממליא אין כבוש כזה כלל בסוג של מלחמת מצהה מצד ערוץ ישראל מיד צר שבא עליהם וממליא הוא מלחמת חובה. אני חושב שמאני זה הטעם כתוב הרמב"ס לחכמי מדרשיליה "וזאת היהת הטעת אבותינו שלא עסקו בכבוש הארץ". היו ימים בדורות ישראל שנודמן לישראל האפשרות לכבוש א"י במקורה של התקפה וכך אף כל פי כן נמנעו מלכבוש א"י זו הייתה הטעת הטעת אבותינו.

* * *

בדין דבר שאינו מתכוון ופס"ר

פסחים דף כ"ה: "לא אפשר ולא קא מיכוין قولיל עלמא לא פליגי דשתי" – עיין בתוספות שכתו שמו וו"ל "ווצ"ל דכל הנהו דמייתי לא הו פסיק רישיה". ועיין בתוספות הרשב"א שהאריכו בה וו"ל: "נראה דמיירי כגון לא הו פסיק רישיה", דאל"כ היכי קאמר לא אפשר ולא קמיוכין לא פליגי דשתי והוא מודה ר' שמונען בפסק רישיה ולא ימות... וצריך לדוחק בכל הני דמייתי שלא יהו פסיק רישיה, והיהיא דעתו של היכל דעתו הנאה ודאית היא ושלא יוננו עיניהם נמי יוכלים לסתום שלא להיות ניזונים, וריה נמי יכולם לסתום פיהם וחוטמיים דבפסק רישיה ליכא מאן דשתי". והנה דברי תוספות הרשב"א צרכיהם ביאור, דאין אנו מחשבין אדם שעובר בצד עבודה זורה ומריח ריח הקטורת שמקטרין לעברוה זורה לאינו פסיק רישיה מושם שיכול לסתום את חוטמו, והלא זה שעובר בצד ע"ז לא סתם את חוטמו. ומודוע היה מותר ג"כ לאומניין (אם לא היה הטעם של מעלה עשו בקדושים) להכנס לבית קדש הקדושים לתקן ולהלא יש כאן פסיק רישיה שהאמנים יהנו בריאותם, ואע"פ שאפשר להאומנים לסתום את עיניהם אבל מכיוון שלא סתמו עיניהם הרי יש כאן פסיק רישיה. והנה אנו מוציאים סברא כזו ברשיי במסכת זבחים דף צא: שם אומר שמואל דהמתרנדב יין מביא ומזולפן על גבי אישים ואע"ג דמכבה את האש וכתיב אש תמיד חוק על המזבח לא תכבה" מ"מ מותר מושם שאינו מתכוון לכבות את

* נdfs בקובץ "אספלריא" חוברת א' אדר תשל"ז הוצאה ישיבת בריסק

עלשו יוכלים אלו לתרץ את הקושיה נגד הרשב"א משאנ"ז. הרשב"א אומר שכיוון שהעובד אצל קטרות עכודה זורה יכול למנווע הנאת ריח עכודה זורה על ידי זה שיטמות את חוטמו, לכך העובר אצל קטרות ע"ז נחשב לאינו מתחווין אפילו כשהוא סתום את חוטמו. גם האומן שנכנס לבית קדרת הקודשים לתקן נחשב לאינו מתחווין להגנות מבית קדרת הקודשים, מפני שאפשר להאומן הזה לסתום את עיניו ולכך נחשב לאינו מתחווין אפילו כשאינו סתום את עיניו. והקושיה נגד הרשב"א היא דמה בכך שאפשר לאומן לסתום את עיניו ולא להיות נהנה בראיתו והלא מכיוון שאינו סתום את עיניו צריך להיות נחשב למתחווין, ומה בכך שהעובד אצל ריח ע"ז יכול לסתום את חוטמו והלא מכיוון שאינו סתום את חוטמו צריך להיות נחשב למתחווין. התירוץ על קושיה זאת נגד הרשב"א הוא שהרשב"א סוכר כמו רשי"ה שהמוכן של פסיק רישיה הוא שם באיזה עובדא המעשה הראשון בעלי שום ספק ובלי יוצא מן הכלל מפעיל מעשה שני, או המעשה הראשון ומעשה שני נחשבים להיינו אך, לא לשני מעשים נפרדים. ועל כן אומר הרשב"א אכן שאפשר להעובד אצל קטרות ע"ז לסתום חוטמו ולא להיות נהנה מריח ע"ז, הרי אנו רואים שמעשה העבירה סמוך לקטרות ע"ז ומעשה הנאת ריח ע"ז הם שני מעשים נפרדים ואין נחשבים להיינו אך ולאותו המעשה. ואם כן אומר הרשב"א שפיר דכיוון שמעשה העבירה סמוך לקטרות ע"ז ומעשה הנאת ריח ע"ז הם שני מעשים נפרדים ממילא העובר נחשב לאינו מתחווין, והוא הדין באומן שיורד לדורש הקודשים לתקן כיון שיוכל לסתום את עיניו מתחווין, והוא הדין באומן שיורד לדורש הקודשים ע"כ בודאי שמעשה ירידוה לבית קדרת הקודשים ולא להיות נהנה מקדש הקודשים ע"כ בודאי שמעשה ירידוה לבית קדרת הקודשים ומעשה הנאת ריאת קדרת הקודשים הם שני מעשים נפרדים ולכך האומן נחשב לאינו מתחווין אפילו כשההאומן אינו סתום את עיניו.

בדרכו זה אפשר לישב שיטת הרשב"א במסכת שבת פרק האורג בקשר לבית שצבי בתוכו שהרשב"א אומר שמותר לנעול במחילה ביתה ולשמור ביתה וצבי שבתוכו, כיוון שהוא צריך לשמר ביתה ע"פ שע"י כך ניצוד הצבי מAMILא מותר ובכלך שלא יתכוין לשמר הצבי בלבד. והר"ן על הר"ף פרק האורג הקשה שתני קושיות נגד הרשב"א. והנה זה לשון הר"ן: "וזדרבי תמהותם בענייני הרוכה היאך אפשר שאפיקו במתחכון לנעול בערו וב术后 הצבי יהא מותר וכי מפני שהוא צריך לנעול ביתו נתיר לו לעשות מלאכה בשבת ולא עוד אלא שאנו אומרים שאפיקו שאינו מתחכון לנעול בעדו הצבי כל שהוא ידוע שהצבי בתוכו ושאי אפשר לו שלא יהא הצבי ניצוד בתוכו אסור והיין דאמרין בכהה מכלתין דמורדה ר' שמעון בפסק רישיה ולא ימותה". וזאת אומרת שהר"ן מקשה שתני קושיות נגד הרשב"א, קושיה א' – היאך אפשר שמותר

לניעול הבית בכונה לצורך הצבה כשהוא מתקוין גם כן לשמר הבית, והלא הוא לאיסור ווליהיר ואיך זה מותר? קושיא ב' – אפילו שהניעול את הבית מתקוין רק לשמר הבית ואיןו מתקוין לשומר את הצבה כלל הוא אסור מדאוריתא מצד ההלכה של "מורה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימותה".

ניתויו אנן. בקשר להשגה הראשונה של הר"ן נגד הרשב"א שאליך אפשר לומר שמותר לנעול את הבית שצבי בתוכו בכונה לצורך את הצבי בשחווא מתכוון לשמר את הבית – לפום ריהטהו, ואלהלו זו אם מותר לנעול את הבית בשחווא מתכוון לשמר את הבית וגם מתכוון לשמר את הצבי תוליה בחלוקת אביו ורבה בפסחים דף כה: בסוגיא של הנאה הבאה לו לאדם בעל כרכובו, לפי ה"אייכא דאמורי" בטוגיא זו בפסחים נחלקו אביו ורבה בדעת ר' יהודה ללא אפשרות ומכוון, אביו סובר כיון שרבי יהודה אינו מחשייב את הכוונה ומќפיד רק על האפשרות, לכן כשאי אפשר לו להימנע מהמעשה מותר אפילו אם מתכוון שאם מוכרה הוא לעבור אצל העבודה זורה שאין לו דרך אחרת מותר, אפילו כשמתכוון להינוי מריח הקטורת, ולרבי שמעון שמќפיד על הכוונה שבאיינו מתיר אפילו אם אפשר, לכן אם מתכוון אסור אפילו אם לא אפשר. ורבה סובר שלא אפשר ומתכוון אסור לדברי הכל שאף רב' יהודה מחשייב את הכוונה אלא שאינו מחייב משום כך כשהיאנו מתכוון כל שאפשר לו להימנע מן המעשה שהוא אינו מתכוון למתכוון לחומרא אבל לא שימושה מתכוון לאינו מתכוון כלל. מסוגיא זו יוצאת שלדעת אבוי אליבא דר"י אין הכוונה החשובה לדברי יהודה אלא כשייקר כונתו להאיסור שככל עצמו הוא עושה המעשה לשם האיסור שמתכוון לו, כגון שעובר אצל העבודה זורה כדי להריה, אבל אם עיקר הכוונה הוא לשם דבר של היתר כגון שעובר אצל עזיז לא להריה אלא לעשות צרכיו ואין לו דרך אחרת ובדרך הילוך הוא מתכוון להריה מתקוטרת, אז הוא מותר לפי אבוי אליבא דברי יהודה מפני שהוא נחשב למתחסך. לפי רבא אפילו אליבא דברי יהודה אינו נחשב למתחסך כשייקר כוונתו של העושה הוא להיתר, ואגב אורחא הוא מתכוון גם כן להריה מתקוטרת. לפי דברינו יוצא שבעובדא של הרשב"א אם אחד נועל את הבית כשייקר כוונתו הוא לשמר את הבית, אלא מכיון שהוא מוכרכח לנעול את הבית כדי לשמר את הבית אפילו אם לא היה צבי בתוכו, וממילא אף אורחא הוא מתכוון לשמר את הצבי גם כן, זה צריך להיות מותר לפי אבוי אליבא דברי יהודה, אבל לא אליבא דברי שמעון. ולפי רבא אפילו אליבא דברי יהודה אסור לנעול את הדולת בעובדא צו, אם כן דברי הרשב"א קשים הם עד מאי וההלכה היא כמו רבא ועוד דאננו פוסקים כמו רבי שמעון.

בודקין שמא ענייה נתנה בבחור ממחורי ישראל. אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד על התורה ותורת שיש בה בשיעיתה על עמי הארץ כדי שיפרשו. אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מהאהבה מקבלין אותן... ולפי שגיר שלמה נשים ונשאנן וכן שמשון גיר ונסא והדבר ידוע של חזון אלו אלא בשביל דבר ולא ע"פ ב"ז גיירו חישב הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאייטון עומדין. ועוד שהוכחה סופן על תחילהן שהן עובדות עכו"ם שלחן ובנו להן במותה והעליה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן".

ולשון הרמב"ם מוזר עד מאד ששמע מל' הרמב"ם שכח הכתוב חישב עליהם כאילו נשאו נשים בגיונן אבל באמת לא נשאו נשים בגיונן וקשה על זה שכיוון שלא היה כוונתן ליכנס תחת השכינה צריך להיות שכאמת נשאו נשים בגיונן ולא רק בגין ש"חישב הכתוב"?

והנה מלשון הרמב"ם משמע שע"פ שמשון ושלמה נשאו נשים בלי גרות אמיתית מסוימת שקיבלה מזוותם היתה חסורה שם מכל מקום לא היו נחשבות לנכויות גמורות אלא שחשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאייטון עומדין.

אם נס ה שאלה היא מה המובן של שיטת הרמב"ם? אם העובדא שקיבלה מצוות בשלמותם חסורה ואשת שמשון ונשי שלמה ממשיכין לעבד ע"ז קובעת שהגורותبطلת ומובלטת ואינה חלה כלל, אם כן הדרא קושיא לדוכתא אין נשאו שמשון ושלמה נשים בגיונן? והרי אין חילוק בין נושא אשא בלא גרות למגורי בין נושא אשא שנתגירה על ידי גרות שאינה נחשבת לרשות מסוימת בשלמותם היתה חסורה על ידי העובדא שהASHA המשיכה לעבד ע"ז.

והנה ביבמות (מו) הגדרא אומרת: "תנו רבנן גור שלמל ולא טבל ר"א אומר הרי זה גור שכן מצינו באבותינו שלמל ולא טבלו טבל ולא מל רבי יהושע אומר הרי זה גור שכן מצינו באמנות שטבלו ולא מלו וחכמים אומרים טבל ולא מל מל ולא טבל איינו גור עד שמול ויטבול". - והנה זה פשט וכברור שאפיקו לפ"ר רבי יהושע שסובר דעתם ולא מל שהוא גור מכל מקום הוא מודה דגור צריך להיות נימול לא רק מצד החיזוב של מילה שモטל על כל אחד מישראל אלא גם מצד הגרות הוא מחויב להיות נימול, וכן פשוט שאפיקו לפ"ר רבי אלעזר דסובר גור שניים ולא טבל דהו גור מכל מקום והוא מודה דגור צריך לטבול.

מה ממשנתו של הגרא סולובייצ'יק זצ"ל / דבר שאינו מתכוין ופס"ר

ונראה דלפי הרשב"א רק בשאר איסורי תורה אנו אומרים דאליבא דברי שמעון אפילו אבי מודה שלא אפשר ומכוין אסור, ולפי רבא אפילו אליבא דרי"י לא אפשר ומכוין אטור. ברם בקשר לאיסור שבת בין אבי ובין רבא מודים שאפיקו אליבא דרכי שמעון לא אפשר ומכוין מותר. הטעם לזה הוא שבשבת ישנה הלכה מיוחדת שלאלכת אסורה תורה, ומפני כך אם עיקר הכוונה היא להיתר ר"ל לשמר את הבית ומשום שהוא מוכರח לשמר את הבית הוא מתכוין ג"כ לשמר את הצבי, אז הוא נחשב למתעסק אפיקו אליבא דברי שמעון. הרי חזין דאפילו רב' יהודה לפי הרבה הראשונים מודה דעתינו מותר בשבת משום ההלכה של מלאכת מחשבת.

עכשו אנו יכולים לתרץ את הקושיה השנייה של הר"ן נגד הרשב"א שאפיקו אם האדים הנועל את הבית מתכוין רק לשמר את הבית גם כן צריך להיות אסור מושם שהרי זה פסיק רישיה ולא ימות. לפי דעת רשי"י אם המעשה הראשון והמעשה השני הם שני מעשים נפרדים או אין אנו אומרים פסיק רישיה וrok כשהמעשה הראשון והמעשה השני הם הינו הר' איז אונ אומרים פסיק רישיה ולא ימות. אם כן כאן בעברדא זו המעשה של נעילת הבית וצדית הצבי הם שני מעשים נפרדים. למשל אם היה חלון פתוח בבית הצבי לא היה ניזוד כלל על ידי נעילת הבית, ולכן אפיקו כשאין חלון פתוח בבית אין מעשה נעילת הבית נחשב לאותו מעשה של צדית צבי ולכך אין דין של פסיק רישיה ולא ימות שיק' כאן.

❖ ❖ ❖

קדושת הכלל וקדושת הפרט

ענף א' - בדין קבלת מצוות בגנות

בעניין גור שלמל וטבל אלא קבל עליו מצות התורה האם יש לו דין של ישראל גמור או יש לו דין של גוי גמור, לפי שיטת רוב הראשונים ולפי שיטת הרמב"ם. - עיי' בראב"ם (פי"ג מהל' איסורי ביהה הל' י"ד, ט"ז), זו"ל: "אל יעלה על דעתך ששמעון המשועה את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד ה' נשאו נשים נכריות בגיונן אלא סוד הדבר כך הוא שהמצונה הנקונה כшибוא הגור או הגירות להtaggir בודקין אהורי שמא בಗל ממון שיטול או בשביל שורה שיוכה לה או מפני הפחד בא ליכנס לדת. ואם איש הוא בודקין אחרין שמא עניינו נתן באשה יהודית ואם אשא היא

ג' ממשנתו של הגר"א סולובייצ'יק זצ"ל / קדושת הפרט וקדושת הכלל

נא

מסורת

בקיים, ישן שתי הלכות בגורות: א. דברים מהווים את הגורות. ב. דברים שאינם מהווים את הגורות ואיןם מעכבים את הגרות כלל. ברם, הם דברים שגר שורוצה להתגיר מחויב לעשות. אבל מכיוון שאינם מהווים את הגורות ואיןם מעכבים את הגרות לכך נעשה גזריש ל דין ישראלי לכל הדברים חוץ מזה שלגביהם בקהל ולישא בת ישודאל, ישנה הלכה מיוחדת שם הגר שנוגיר לא עשה ולא קיים הדברם שגר מחויב לקיים או הגר מעוכב מלהכנס בקהל והרי הוא אסור לישא בת ישראל ויש לו פסול הקהל דעכו"ם ופוסלasha בכיאתו לכהונה. דוגמא מהלכה זו היא החיוב שמוטל על הגר כשמתגיר להביא קרבן בזמן הבית. הבאת קרבן על יד הגר אינה מעכבת את הגורות. ברם, מכיוון שגר בזמן הבית מחויב להביא קרבן אם כן מעכב הוא ממש כמו החלטות דין של הרצת דין בזמן הבית.

עכו"ם, נחשב כלל נtagייד עדין והרי הוא אסור לישא בת ישראל.

אותה ההלכה שייכת גם כן לפ"ר רבי יהושע בקשר עם מילה. לפ"ר רבי יהושע טבל ולא מל נעשה גר. אבל בודאי שלפי רבי יהושע מילה היא מאותם הדברים שכלי מי שורוצה להתגיר ולהכנס תחת כנפי השכינה הוא מחויב להיות נימול ולא רק מצד החיוב הכללי שמוטל על כל אחד מישראל אלא גם מצד העובדא שבא להתגיר ולהסתופף תחת כנפי השכינה. בדומה להז ההלכה שייכת גם כן לפ"ר רבי אלעזר בקשר עם טבילה. לפ"ר רבי אלעזר מל ולא טבל נעשה גר. - ברם, בודאי שלפי רבי אלעזר יש לו דין של ישראלי לכל הדברים מכל מקום בקשר עם לבוא בקהל, ע"כ, עין בשטמ"ק (שם) שמפירוש שהובן של "לאכשו רPsi נפשיה למייל בקהל" הוא שגר בזמן הבית מחויב להביא קרבן וכל זמן שלא הביא קרבנו אע"פ שיש לו קדושת ישראל ויש לו דין של ישראלי לכל הדברים מכל מקום בקשר עם לבוא בקהל הרי יש לו פסול הקהל דעכו"ם והוא אסור לישא בת ישראל ופосלasha בכיאתו לכהונה. ונראה דאותו הדין שיק אל בא דברי אלעזר בקשר עם גר שני מול ולא טbel, וכן אותו הדין שיק אל בא דברי יהושע בקשר עם גר שטbel ולא מל, דاع"פ שהוא גר ויש לו דין ישראל לכל הדברים, מכל מקום יש לו חלות דין של פסול קהיל ואסור לישא בת ישראל ופосלasha בכיאתו לכהונה. ברם, מה הוא והסביר? ונראה שישנם עניינים שם מהווים את הגורות וישנם עניינים שאע"פ שאינם מהווים את הגרות מכל מקום הם דברים שגר צריך לעשותות מדאוריתא וכל זמן שהגר לא קיים את הדברים שגר צריך לעשותות או הגר אסור לבוא בקהל. לפ"ר החקמים מילה וטבילה מחולקות מהרצת דין וזה שטבילה מהוות את הגרות והרצת דין אינה מהוות את הגרות, ברם הרצת דין הוא שגר מחויב לעשותות מדאוריתא. כל זמן שלא הביא קרבן הרי הוא מעוכב לבוא בקהל אע"פ שיש לו דין ישראל לכל הדברים.

ברם, השאלה היא בקשר עם קבלת מצוות בשלמותם – האם קבלת מצוות בשלהם והשלהם הם דבר שמהווה את הגרות ועל ידי קבלת המצוות הנכרי מקודם יצא מכלל עכו"ם ונכנס לכל קדושת ישראל או שקבלת מצוות בשלמותם היא אחת מהדברים שאין שורצה להתגיר צריך לקיים ולעשות כמו הבאת קרבן בזמן הבית? – והנה זה ברור שלפי שיטת התוספות, המודכי והרא"ש קבלת מצוות בשלמותם היא הדריך היסודי שמהווה את הגרות. שהרי לפי שיטת התוספות ביבמות (מה:) וקידושין (סב:) וכן לפי שיטת הרא"ש ביבמות (מה:) והמודכי בקידושין, בית דין של שלשה צריכים לכתהילה לכל ענייני הגירות, בין למילה ובין לטבילה ובין לקבלת המצוות.

וכן מבואר במסכת בריתות (דף ט ע"א), וז"ל הgem: "רבי אומר ככם כאבותיכם מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במליה וטבילה והרצת דין אף הם לא יכנסו לברית אלא במליה וטבילה והרצת דמים", ע"כ. הרי מבואר שהדין אל בא דכלוי עלמא דכמו שאבותינו לא נכנסו לברית אלא במליה טבילה והרצת דין אף לדורות לא יכנסו לברית אלא במליה וטבילה והרצת דין. המחלוקת בין רבי אלעזר לרבי יהושע והחכמים היא אם רק מילה מעכבת בגורות או טבילה מעכבת או שטבילה יהושע והחכמים היא אם ורק מילה מעכבת בגורות או רבי יהושע מודים הדבר צרייך לכתהילה לטבילה מעכבות בגורות. ברם, רבי אלעזר ורבי יהושע מודים הדבר צרייך לכתהילה להיות נימול ולטbel מדאוריתא, אלא שאינו מעכב בגורות. ונראה דהחלטות דין של מילה לפי רבי יהושע שאינו מעכב והחלטות דין של טבילה לפי רבי אלעזר שאינו מעכב הוא ממש כמו החלטות דין בזמן הבית.

[בזמן הזה אין גור צרייך להביא קרבן כאמור בבריתות (שם), וז"ל הgem: אלא מעתה האידנא דליקא קרבן לא נקבע גרים אמר רב אחא בר יעקב וכי יגור אתם גור אשר בתוככם לדורותיכם כתיב, ע"כ]. והנה בקשר עם הרצת דין הגמור במסכת בריתות (דף ח ע"ב) אומרת בזוהיל: ות"ק מאי טעמא לא תני גור כי קתני מודעם דמיישי למיכל בקדושים גור כי קא מיתוי קרבן לאכשורי נפשיה למייל בקהל, ע"כ, עין בשטמ"ק (שם) שמפירוש שהובן של "לאכשו רPsi נפשיה למייל בקהל" הוא שגר בזמן הבית מחויב להביא קרבן וכל זמן שלא הביא קרבנו אע"פ שיש לו קדושת ישראל ויש לו דין של ישראלי לכל הדברים מכל מקום בקשר עם לבוא בקהל הרי יש לו פסול הקהל דעכו"ם והוא אסור לישא בת ישראל ופосלasha בכיאתו לכהונה. ונראה דאותו הדין שיק אל בא דברי אלעזר בקשר עם גר שני מול ולא טbel, וכן אותו הדין שיק אל בא דברי יהושע בקשר עם גר שטbel ולא מל, דاع"פ שהוא גר ויש לו דין ישראל לכל הדברים, מכל מקום יש לו חלות דין של פסול קהיל ואסור לישא בת ישראל ופосלasha בכיאתו לכהונה. ברם, מה הוא והסביר? ונראה שישנם עניינים שם מהווים את הגורות וישנם עניינים שאע"פ שאינם מהווים את הגרות מכל מקום הם דברים שגר צריך לעשותות מדאוריתא וכל זמן שהגר לא קיים את הדברים שגר צריך לעשותות או הגר אסור לבוא בקהל. לפ"ר החקמים מילה וטבילה מחולקות מהרצת דין וזה שטבילה מהוות את הגרות והרצת דין אינה מהוות את הגרות, ברם הרצת דין הוא שגר מחויב לעשותות מדאוריתא. כל זמן שלא הביא קרבן הרי הוא מעוכב לבוא בקהל אע"פ שיש לו דין ישראל לכל הדברים.

המצוות שלו הייתה רק מן הפה ולחוץ ולא שינוי הנהגתו, אם כן נחשב כמו שלא קיבל עליו עול מצוות בשלמותם. כדי שקבלת מצוות בשלמותם תהיה נחשבת לקבלת מצווה נוחוץ שעל ידי קבלת עול המצאות יעשה הגר למסור לשמרות המצאות. - בקשר עס בת פרעה שנישאה לשלהמה ובקשר עס דיללה שנישאה לשמשון מכיוון שקבלת המצאות שלחן לא שינוי הנהגתו שקדם, לכך קבלת המצאות שלחן נשחתת לפטומי מילתה בעלמא, ולפיכך היו מעוכבות מלבוא בקהל וחשכן הכתוב כאלו הן עכו"ם ובאיםו רעומדין.

והנה עין ברומב"ס (פ"א מהל' מחותרי כפורה ה"ב) שכח, זז"ל: גר שמיל וטבל ועדין לא הביא קרבנו, אף על פי שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו מחותרי כפורה, שקרבנו מעכבו להיות גר גמור להיות כלכלי ישראלי ומפני זה אינו יכול בקדשים שעדיין לא נעשה ככשר ישראל. וכיון שיביא קרבנו ויעשה ישראל כשר אוכל בקדשים, עכ"ל. - הרי מבואר בלשון הרומב"ס דגרא כזמן הבית כל זמן שלא הביא קרבנו הרי הוא גר אלא שאינו גר גמור ואינו נחشب לישראל כשר עד שיביא קרבנו. המובן של דברי הרומב"ס הוא שככל זמן שלא הביא את הקרבן המוטל עליו לעשותות בתורו גר הרי הוא אסור לישא בת ישראל וכלק אין נחشب לישראל כשר משום שככל זמן שלא קיים את החוב שモוטל עליו יש לו פסול הקהל של עכו"ם. לפי הרומב"ס קבלת מצווה בשלמותם דומה ממש להבאת קרבן מפני ששתייהן הן עניינים שליטים על הגר לקיים וככל זמן שלא קיים יש להגר חלות שם פסול הקהל של עכו"ם ואינו נחشب לישראל גמור ולישראל כשר. עכשו אנו יכולים להבין את דברי הרומב"ס שכח "אל יעלה על דעתך שלמה ושם שמן נושא נשים נכירות בגיתן" ממש. זה אינו יכול לעלות על הדעת, אבל שלמה ושם שמן ע"פ שלא נושא נשים נכירות ממש מכל מקום הם חטאו בהזה שהם נושא נשים שלא היו גיורות וגמורות ולא היו כשרות לבוא בקהל.

ברם, עדין יש קושי בדברי הרומב"ס בזה שכח (פי"ג מהל' איסורי ביהה הל' י"ז), "ולפיכך קיימו שימוש ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן". הקושיא היא מכיוון שאשת שימוש ואשת שלמה לא היו גיורות גמורות ולא היו כשרות לבוא בקהל אם כן הרי שימוש ושלמה קיימו אותן באיסור, ומדובר לא הכריח בית דין גדול את שימוש ושלמה לגירוש נשותיהן ע"פ שלא היו נכירות ממש? - כדי לתרץ את הקושיא הזאת נגד הרומב"ס צרכיהם אנו להזכיר את דברי התוספות בחולין (ג: כד"ה כסבר), שכחכו בזה": "ואע"ג דאמר בסוף פ"ב דיבמות אחד גרי אריות ואחר גרי

אבל בדיעבד אפילו לא מל ולא טבל בפני שלשה, אלא בפני שנים או קרובים, ואפילו לא טבל לשם גירות אלא איש שטבל לקריו אוasha שטבלה לנחתה הרוי זה גר ומותר בכח ישראל, חוץ מקבלת המצאות שמעככת אם לא הייתה בפני שלשה, שעייר משפט שנאמר בගירות הוא על קבלת המצאות בשלמותם. - ברם, לפי הרומב"ס והרי"ף בית דין של שלשה מעכבי בטבילה (ומסתבר שהוא הדין למליה שבית דין של שלשה מעכבי במילה) והוא אמרין שגר שטבל בין עצמו לקריו ואsha שטבלה לנחתה בינה לבין עצמה הרוי הוא גר הוא לא משום שהטבילה לה לקריו או לנחתה מצד עצמה מועלת לגירות אלא משום שכיוון שאנו נוגה בכשרות וזהו נוגיר וכאילו באו עדים שנתגיר בבי"ד פלוני קרואו. בקשר עם קבלת מצווה בשלמותם, הרומב"ס (פי"ג מהל' איסורי ביהה הל' י"ז) כתוב: "גר שלא בדק או אחראי או שלא הודיעו המצוות ועונשן ומיל וטבל בפני ג' הדירות הרוי זה גר, אפילו nondع שבשביל דבר הוא מתגיר הוואיל ומיל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שתיבאר צדתו". מפשטות לשון הרומב"ס משמע שקבלת מצווה בשלמותם בדיעבד אינה מעכבת. [עיין בשטמ"ק (כתובות יא). בשם הריטב"א ושיטה ישנה שמשמע מלשונות שקבלת מצווה בשלמותם אינה מעככת בדיעבד].

ונראה שהרומב"ס חולק על החוספות והרא"ש והמדרכי. הרומב"ס סוכר שرك מילה וטבילה מהווים את הגירות, אבל קבלת מצווה בשלמותם דומה להבאת קרבן בזמן הבית. מי שרצה להתגיר מהוביל לעשות בן מה"ת, אבל בדיעבד הוא נעשה גר אפילו בלי קבלת מצווה בשלמותם. כמו שבעזם הבית בדיעבד נcarry המתגיר נעשה גר בלי הבאת קרבן. ברם, כמו שגר שנתגיר בזמן הבית ולא הביא קרבן אינו כשר לבוא בקהל ואסור לישא בת ישראל כמבואר בכריתות (ט. ובשטמ"ק שם) כמו כן לפי שיטת הרומב"ס גר שמיל וטבל ולא קיבל מצווה הרוי הוא נחشب לגור. אבל מכיוון שלא קיים ולא עשה מה שモוטל עליו על לעשות בתורו גר הרי הוא מעוכב לבוא בקהל ולישא בת ישראל עד שיקבל עליו עול מצווה בשלמותם.

עכשו אנו יכולים להבין את דברי הרומב"ס. הרומב"ס כותב שאל עלה על דעתך שלם ושם נושא נכירות בגיתן. אלא סוד הדבר הוא ש כדי שגר או גיורת יהיו מותרים לבוא בקהל אז צרכיהם לקיים את כל ענייני הגירות שモוטלים על הגור לעשות ובילא זה אינו כשר לבוא בקהל. ונראה אדם אחד מתגיר ומתקבל עליו עול המצאות אבל אם אחר הקבלת מצווה בשלמותם הוא ממש לחתנה כמו שהתנהג קודם הגירות, או קבלת המצאות נחשבת לפטומי מילתה בעלמא מכיוון שקבלת

הנgetto וונעשה לשומר מצוות או אמרנן שלמפורע קבלת המצוות שלו נחשבת לקבלת מצוות בשלמותם והוא גור גמור. ברם, המ"ד שכוחים גרי אריות הן סובר שאם בתחילה בשעת הגירות קבלת המצוות בשלמותם לא שנתה הנgetto והוא המשיך לעובוד ע"ז או הקבלת מצוות בשלמותם שלו נחשבת לפטומי מילתא בעלמא ובע"פ שלאחר זמן הגר נעשה לשומר מצוות או הוא זוקק לגורות אחרת.

ונראה שהרמב"ם סובר שאע"פ שקבלת מצוות בשלמותם שאינה משנה ההנgetto של הגר אינה נחשבת לקבלת מצוות, מכל מקום אם לאחר זמן אותו הגר עוזב את העבודה זורה שלו ומשנה הנgetto לטוב ונעשה מסור לשמיות המצוות או קבלת המצוות שלו נחשבת לקבלת מצוות אמיתית למפרע מכיוון שקבלת המצוות לסופ' שנתה הנgetto ועשתה אותו לשומר מצוות. ונראה שלפי הרמב"ם משwon ושלמה קיימו נשותיהם ע"פ שנגלה סודן שהמשיכו לעובוד עבדה זורה ולא שינוי הנgetto משום שמשwon ושלמה היו בטוחים שלאסוף' נשותיהם תעובה את העבודה זורה שלמן וישנו הנgetto לטוב ואו למפרע תהיה הקבלת מצוות שלמן נחשבת לקבלת מצוות בשלמותם. ולפיכך בית דין הגדל לא הכריח את שמשון ושלמה לגרש נשותיהם משום שמשwon ושלמה היו בטוחים שלאסוף' תעובה את המצוות בלב שלם ובית דין הגדל בעצם היה לה ספק שאפשר שלאחר זמן לשנייה הנgetto ולכך היה דומה להעובדא (כתובות כב): של נשאת לאחר מעידה והיא אומרת ברי ל', שאנו בבית דין כופין את הבעל לגרש את אשתו. ולפיכך לא הכריחו בית דין הגדל את שמשון ושלמה לגרש את נשותיהם כיון שהיא וראוי לשמשון ושלמה נשותיהם לאסוף' תעובה את הע"ז שלמן ותהיינה שומרות מצוות ואו יהיה נקבע למפרע שהקבלת מצוות היה קבלת מצוות בשלמותם אמיתית.

והנה פירשי" (כתובות כת ע"א) בקשר עם המשנה ד"אלו נערות שיש להן קנס... והבא על הכותית", הוא משום ד"קסבר גרי אריות הן ויישן בלבד". והקשר בתוספות דאמ התנא דמשנה קסביר דכוותים גרי אריות הן אם כן מודיע הוא חייב קנס והלא הבא על עובדת נוכבים אינו חייב קנס, ועוד הקשו בתוספות דהרי המשנה היא אליבא דרבי מאיר ורבי מאיר קסביר: "כוותים גרי ארית הן". ונראה דהפשט ברש"ז הוא דהמשנה סוברת דאף על פי שכוחים גרי אריות הן מכל מקום לגבי הלאו של לא תחתן לא היו גרים גמורים אלא היו גרי אריות ויש להם פסול הקהיל דעכ"ס לגבי לבוא בקהל. ורש"ז חולק על מוסיפות שכוחו דהכוותים "שוב נתגיארו למגרא". רשי" סובר שהכוותים הראשונים נשארו עובדי עבדה זורה עד סוף ימיהם ומילא קבלת

נד ממשתו של הגר"א סולובייצ'יק זצ"ל / קדושת הפרט וקדושת הכלל

חולומות כלם גרים גמורים היינו כשותגיאר לגמרי מפחח אריות אבל כוותים אל נתגיארו למגרא כדכתי במלכים (ב, יז) את ד' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים ומ"ד גרי ארית הן קסביר דשוכר נתגיארו למגרא", עכ"ל. - בקשר עם המ"ד שסובר שכוחים גרי אריות הן התוספות אומרים כאן שאע"פ שכולן גרים גמורים הם מכל מקום הכוותים לא היו גרים כלל משום שאע"פ נתגיארו שנימולו וטבלו וקיבלו עליהם על מצוות מכל מקום מכיוון שהמשיכו לעובד עבדה זורה כמו שכחטו "ואת אלהיהם היו עובדים" לכך קבלת המצוות בשלמותם של הכוותים היה נחשבת לפטומי מילתא בעלמא ולקבלת מצוות של מהפה לחוץ גידא, כיוון שקבלת מצוות בשלמותם שלהם לא שנתה הנgetto שמקודם ולא עשתה אותם לשומר מצוות, כמו שכחובנו בכירור דברי הרמב"ם בקשר עם כת פרעה ודיללה.

אבל מה הוא הביאו בסוף דברי התוספות בקשר עם המ"ד שסובר דכוותים גרי ארית הן? מה הוא המובן של הביטוי "זומ"ד גרי ארית הן". קסביר דשוכר נתגיארו למיסתכר לומר דכוות הטענה שסובר כוותים גרי ארית הן למגרא"? - לא מיסתכר כהו שקבלה מצוות בשלמותו סובר שאע"פ שבתחיליה לא נתגיארו כהלהכה ולא הייתה שם קבלת מצוות בשלמותו אמיתית, אבל לאחר כמה שנים הכוותים נתגיארו עוד הפעם וקיבלו על מצוות שנייה ושסובר כוותים גרי ארית הן והמ"ד שסובר כוותים גרי אריות הן היא אם באמת הכוותים נתגיארו עוד הפעם ביחסם קבלת מצוות בשלמותם שנייה, לא מיסתכר לומר שהמחלקה היא מחלוקת במצוות אס הכוויתים נתגיארו עוד הפעם. אבל נראה שכונת התוספות היא שבאמת אליבא דכולי עלמא הכוותים לא נתגיארו שנית אלא שכוחותים שאע"פ שבתחיליה חיכף אחר גירוחן לא שינוי הנgetto והמשיכו לעובוד ע"ז מכל מקום לאחר כמה שנים שינוי הנgetto וונשו לשומר מצוות (וע"פ שמכואר בוגרא ואדרבה הכוותים קללו את מעשם, זה היה על ידי בני בניהם של הכוותים הראשונים. ברם, הכוותים הראשונים נתגיארו בתחילת כל לשנות את הנgetto ובליעו זורה שליהם, לאחר מכן שונם אותם הכוותים הראשונים עזבו את הע"ז שלהם). והמחלקה בין המ"ד שסובר שכוחים גרי אריות הן והמ"ד שסובר דכוותים גרי ארית הן היא שהנתנה שסובר כוותים גרי אריות הן אמרת הן שסובר שאס נカリ מתגיאר ומתקבל עליו על מצוות ע"פ שבתחיליה קבלת המצוות שלו אינה משנה הנgetto והוא ממשיק להנתנו כמו שהנתנו קודם מקום גירוחו מכל מקום אם בסוף ימיו. הוא משנה

בבכורות (דף מ"ז ע"א) שהגמרא אומרת שם בזה"ל: "אמר רב אדרא בר אהבה לויה שלדה בנה פטור מה" סלעים דאי עבר ממא אילימא דאי עבר מכהן ומליוי מאי איריא לויה אפילו ישראלית נמי אלא דאי עבר מישראל למשפחותם לבית אבותם כתיב אמר רב פפא דאי עבר מעובר וכוכבים ולא תימא איליבא דמ"ד אין מזהמן את הولد אלא אפילו למ"ד מזהמן את הولد לוי פסול מיקרי". - הרי חזין מגمرا זו רואם לויה נתעbara מעכו"ם או הבן פטור מפדיון הבן משום שהוא לוי פסול. ולפי שיטת רשי"י הוא צריך להיות פטור משום שהוא עכו"ם וצריך גרות.

שיטת התוספות בקידושין (עה): היא כמו שיטת רשי"י בקידושין (דף ס"ח ע"ב) שלפי המ"ד דעתו"ם ועובד הבא על בת ישראל הولد כשר או שדין לה בת ראיו העכו"ם וצריך להתגיר כדי לישא בת ישראל. - עיין בגמרא קידושין (דף ע"ה ע"א) ועוד הגמ': "תנייא ובין רבי אלעזר אומר כותוי לא ישא כותית Mai טעםא... כי אתה רב דימי אמר רבי אלעזר סבר לה רב כי ישמעאל ורב כי ישמעאל סבר לה רב כי עקיבא רב כי אלעזר סבר לה רב כי ישמעאל דאמר כותים גרי ארונות הם ורב כי ישמעאל סבר לה רב כי עקיבא דאמר עובד כוכבים ועובד הבא על בת ישראל הولد ממזר. - עיין שם בראשי" (כד"ה) ורב כי ישמעאל סבר לה רב כי עקיבא ברו) ועוד: דהה חייני לאוין הן הילכך כותוי לא ישא כותית ותרוייהו ספיקי ממדורים הם דיש לומר בכל אחד מהם הוא בא מישראלית הנשאת לעובד כוכבים והרי הוא ממזר וזה בא מכותי וכותית מעולם אי נמי איפכא" עכ"ל. - וכתבו שם בתוס': "האריך בקונטרס וצורך פירוש לפירושו מהו האיסור וצ"ל דהינו מחשש דילמא ממזר בן ישראל ישא כותית שהוא עובדת כוכבים גמורה שהיא מכותי וכותית והוא עובדת כוכבים גמורה מהחר דכותים גרי ארונות הן ונמצא שמזר ליקח עובדת כוכבים. ואית אמר אייצטראין לימייר דקסבר עובד כוכבים ועובד הבא על בת ישראל הولد ממזר ליאו הولد כשר וכ"ש דאיaca למיחש טפי שלא תנsha לעובד כוכבים ושמא יש לומר אם הولد כשר אם כן הוא חולץ אחר העובד כוכבים כדאמר בסוף פרק דלעיל (דף ס"ז ע"ב) וליאו למיחש כל כך אם תנsha לעובד כוכבים אבל השתח וקסבר הولد ממזר אם כן הולץ אחר אמר ואיכא למיחש טפי שלא תנsha לעובד כוכבים (עיין במהרש"א שעו היא הגירסה בכל הדפוסים הישנים אלא שבדפוסים חדשים הגיהו "ויליכא למיחש לך אם תנsha לעובד כוכבים").

הרי חזין שישית התוספות בקידושין (עה): הוא ממש כמו שיטת רשי"י בקידושין (סח): שלפי המ"ד דעתו"ם ועובד הבא על בת ישראל הولد כשר המוכן הוא לדין

נו משנתו של הגור"א סולובייצ'יק זצ"ל / קדושת הפרט וקדושת הכלל

מצות בשלמותם הייתה חסונה כיון שקיבלה מצותם שליהם לא הביאה אותם למסירות לשמידת המצאות וכלך קבלת המצאות בשלמותם הייתה פוטומי מילתה בעלמא ו록 מפה לחוץ. רשי"י טובר כמו הרמב"ם שקבלת המצאות בשלמותם אינה דבר מההוה את הגורות אלא שהיא אחת מהענינים שਮוטל לעשות על מי שרוצה להתגיר כמו קרבן בזמן הבית ומי שאינו מקבל עליו על מצות גם כן נעשה לגר או לא שהוא כשר לבוא בקהל ולגביו פסול הקהל דעתו"ם הוא אינו גור. לכן אומר רשי"י דהמשנה סוכרת שאף על פי שכותים יש להם דין של גרי אמרת לכל הדברים אבל בקשר עם לבוא בקהל הם נוחשים לגרוי ארונותומי שבא על הכותית קא עבר על לא תחתנן ומכל מקום הוא חייב בכנס כיון שלכל הדברים הם נוחשים לגרוי אמרת.

* * *

ענף ב - שיטת רשי"י בעניין "עכו"ם ועובד הבא על בת ישראל

איתא בקידושין (דף ס"ח ע"ב): "וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין הولد כמותה ואיזה זה ולד שפחה ונכנית – שפחה כנענית מנגן אמר רב הונא אמר קרא "שבו לכם פה עם החמור" – עם הדרמה לתחמור, אשכחן שלא חפסי בה קדושי ולדה כמותה מנגן דאמר קרא "האהשה וילידיה תהוה לאדניה" נכרית מנגן אמר קרא "לא תחתנן בם", אשכחנה שלא חפסי בה קידושי, ולדה כמותה מנגן, א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחאי דאמר קרא "כי יסיר את בניך מאחריו", בנך הבא מישראלית קריין בנך ואין בנך הבא מן העבדות כוכבים קריין בנך אלא בנה, אמר רבينا ש"מ בן בתך הבא מן העבדות כוכבים קריין בנך ליאו קסביר רבינה עובד כוכבים ועובד הבא על בת ישראל הولد כשר נהי דבשר לא הווי ממזר לא הווי פסול מקורי". כן הגירסה ברוב ספרים והגירסה של רשי"י ביבמות. אבל הגירסה של רשי"י כאן בקידושין היא להיפך, "נימא קסביר רבינה עובד כוכבים הבא על בת ישראל הولد ממזר נהי דבשר לא הווי ממזר לא הווי פסול מקורי". עיין שם ברשי"י שכח בזה"ל: "לימה קסביר רבינה עובד כוכבים ועובד הבא על בת ישראל הولد ממזר גרסין דאיתא לאשכנזין שלא שדין לה בת עבד כוכבים דניימא עובד כוכבים הוא ואם נתגיר יהא מותר לבוא בקהל אלא בת ראייה עובד כוכבים נולד הויה ליה ישראל פסול כשואר נולדים ממי שאין לו עליו קידושין דתנן במתניתין שהם ממורים.

מבואר ברכבי רשי"י שלפי המ"ד עכו"ם ועובד הבא על בת ישראל הولد כשר או הولد צריך גירות כדי להיות מותר לבוא בקהל. וכך הוכיחו על רשי"י מהגמרה

הלהכה של כל ולד במעי שפחה כגענית כולד במנה דמי. הלהכה זו נובעת מגדירות הכתוב של "האשה וילדה תהיה לאדוניה". הלהכה זו קובעת לנו שלד שפחה נגיד אחר אמו ואין לו שם שייכות וגוריה בתור אביו. ברם, בקשר עם עכו"ם הבא על בת ישראל אלו יכולים לומר כמו רשי"י בקידושין (סח.) ותוס' שם (עה:) שאע"פ שבובגדאד של עכו"ם הבא על בת ישראל הولد מתייחס רק אחריו אמו ולא אחריו אביו מכל מקום הוא משיג את פסול הקhal דעכו"ם של אביו. נמצא שמא שמא צידצ'ים אנו יוכלים לומר כמו רשי"י בקידושין (סח.) ותוס' שם (עה:) שאע"פ הוא נחשב לישראל גמור, אלא שהוא אסור לישא בת ישראל משום שיש להולד פסול הקhal דעכו"ם של אביו עלי"פ שאינו מתייחס לאביו, וכי להפקיע את פסול הקhal של עכו"ם צריך הוא לעבור בגנות. ביל' גנות הוא גם כן ישראלי אלא שהוא אסור לישא בת ישראל, והרי הוא דומה לגר בזמנ הבית שמול וטבל וקבל עליו על מצוות אלא שלא הביא קרבן.

עכשו יכולים אנו להבין את דברי רשי"י בקידושין (שם) דלהמ"ד דעכו"ם וعبد הבא על בת ישראל הولد אשר הרי הוא צריך להתגיר כדי לישא בת ישראל, והkowskiיה היא מרבי רב אדא בר אהבה בבכורות (מז). דלויה שנתעברה מנכרי בנה פטור מפדיון הבן משומש שלו הוא דאייקרי, ולפי רשי"י הרו שדרין היה בתור אביו והוא עכו"ם וצורך להתגיר כדי שהיה מותר לישא בת ישראל. התירוץ הוא שלפי רשי"י גם כן עכו"ם הבא על בת ישראל הולוד הוא ישראלי לכל הדברים מפני שהוא מתייחס אחר אמו ואינו מתייחס אחר אביו כלל, אלא שיש להולד פסול הקhal דעכו"ם של אביו אף על פי שאינו אביו כלל על פי דין. ברם, מצד גזירת הכתוב של "לו" – הילך אחר מכווס על יחותו הכל. השאלת הינה אם מחייבת אביו בפי דין, וכי להפקיע את פסול הקhal דעכו"ם של אביו הוא צריך לעבור גירות, שאינו אביו על פי דין, וכי להפקיע את פסול הקhal שלו הוא צריך לעבור גירות, ואו יהיה מותר לישא בת ישראל. לכן אמר רב אדא בר אהבה דלויה מנכרי בנה פטור מפדיון הבן משומש שלו הוא דאייקרי. הוא נחسب ללו משום שהוא ישראלי גמור ומתייחס אחר אמו. ברם, יש לו פסול והקהל של אביו במציאות, ולכן הוא נחسب ללו פסול.

לכך אומרים בתוספות בקידושין (עה). "ושמא יש לומר אם הولد כשר אם כן הוא הולך אחר העובד כוכבים וליכא למשיח כל כך אם תנsha לעובד וכוכבים". המובן של דברי התוספות הוא: כשהבת ישראל נישאת לעכו"ם היא עוברת על שני איסורים: א. הילאו של "לא תחתן בס". ב. האיסור של בית ירנו של שם שגזרו על בת ישראל

נה ממשנתו של הגור"א סולובייצ'יק זצ"ל / קדושת הפרט וקדושת הכלל

את הولد בתור אביו וצריך גירות ואם כן אותה הקושיה שמקשים נגד רשי"י עומדת גם כן נגד התוספות.

כדי לישב את הקושיה נגד רשי"י ונגד תוספות מהגמרא בבכורות (דף מ"ז ע"א) צידצ'ים אנו להזכיר את המשנה בקידושין (דף ס"ט ע"א), וזה המשנה: רבי טרפון אומר יכולין מזורין ליטהר כיצד ממזר שנשא שפחה הولد עבר שיחררו נמצא הבן בן חורין ובוי אליעזר אומר הרוי זה עבר מזור, ע"ב. והגמרא אומרת שם: "אמר ר' אליעזר מאי טעםיה דרבי אליעזר דאמר קרא [זילא ייבאן] לו" הילך אחר פסלון, ובנן ההוא בישראל שנשא מזורת סלקא דעתך אמינה "למשפחותם לבית אבותם" כתיב אתה "לו" אפקיה ורבי אליעזר לאו עלי"ג דכתיב "למשפחותם לבית אבותם" אתה "לו" אפקיה ובנן כל ולד במעי שפחה כגענית כולד במנה דמי".

שיטת רבי אליעזר צדrica ביאור. אין אומר רבי אליעזר שאם מזור נשא שפחה שחולד הוא עבר מזור. והלא אין הבן מתייחס אחר אביו כל והבן אינו חייב על הכתו וקלתו ואם כן מודיע יש להבן הפסול מזור של אביו הרי אינו אביו כלל?

רואים אנו מזה שלפי רבי אליעזר הלהכה של "לו" הילך אחר פסלון קובעת לנו שכן יש לו פסול הקhal של אביו או אמו אפילו כשהיאו מתייחס לאביו ולאמו, וכך סובר רבי אליעזר דמזור שנשא שפחה הוא עבר מזור עלי"פ שאינו מתייחס לאביו או לאמו יש לו פסל הקhal של הויז. זה ברור שלפי רבי אליעזר פסל הקhal של הבן שנשא שפחה הבן הוא ורק עבר וכששוחררו נמצא הבן בן חורין ומותר לבוא בקהל. מה הוא הביאור בשיטת רבי טרפון? אפשר לבאר שיטת רבי טרפון (ובנן) בשני אופנים:

א. רבי טרפון חולק על רבי אליעזר וסביר שההלהכה של "לו" הילך אחר פסלון מבוססת על המושג של יחות, עלי"פ שאינה מבוססת על המושג של יחות משפחה מכל מקום מבוססת על המושג של סתם יחות.

ב. גם רבי טרפון מסכים עם רבי אליעזר שהדין של "לו" הילך אחר פסלון אינו מבוסס על המושג של יחות וכל ולד יכול להציג את פסל הקhal של אבו ואמו אפילו כשהיאו מתייחס אחר אביו או אחר אמו. ברם, בעובגדא של מזור שנשא שפחה ישנה

הקידושין חלין. במה דברים אמרים בעבד, אבל מי שיש לו רק קדושת ישראל של הפרט הקידושין לא יהיה חלין. אבל הרמב"ם כתוב שהטבילה השניה של העבד היא מדאוריתא, ועודין יש קושיות התוס' (יבמות מז: בר"ה שם גר ועבד טובלים) לפיה הגם (גיטין מ). "בכוחות שטר ארוטין ואמר לה צאי בו והתקודש בו דר"מ סובר יש בלשון זהה לשון שחזור ומשוחררת ומקודשת". למה תפסו הקידושין שהיא עדין מחוסרת בטבילה השניה? ותירץ הגרא"ח שלפי הרמב"ם הטבילה הראשונה גורמת קדושת הפרט וכזהaggi כדי שיחולו הקידושין אבל העבדות מונען, מילא כSHIPUK המונען, אז יחולו הקידושים. כל זמן שהעבד לא נשחרר אין לו קדושת ישראל של הכלול ולפיכך אמר רב (גיטין מ): "המקודש עבדו יצא לחירות מי טעמא גופה לא קידש לדמי לא קאמר דליהו עם קדושי" (דברים י"ד) קאמר" משמע שעבד לנעני לא נקרא עם קדוש. הטבילה השניה גורמת לkadushat ha-kel וואז יהיה אפילו מותר לבא בקהל ולא רק שאפשר לבא בקהל.

* * *

ענף ד - בעניין קבדי עכו"ם ומומר

כתב המחבר (י"ד סי' שע"ב ס"ב): "קבורי עובדי כוכבים נכון ליזהר מלילך עליהם (מהר"ם ותוספות פרק המקבל)". וברמ"א (שם): "ווע"פ שיש מקילין רמב"ם ווהגמ"י בשם ספר יראים נכון להחמיר. וקבע מומר לע"ז מטמא כשל ישראל (הרשב"א תשובה קצ"ד ורמ"ב)".

המחבר ذקר בלשונו וכותב "నכון ליזהר" מפני שרוב ראשונים פוטקים כמו רבינו שמעון בן יוחאי דאמר אין קבורי עובדי כוכבים מתאימים באهل דכתיב "אדם כי ימות באלה" (במדרבין י"ט, י"ד) אתה גוראים אדם ואין אמות העולם קרוין אדם. אלא במקומות שאין שם צורך כלל נכון להחשוש למיעוט הראשונים דסבירא להו רפסקין כרבנן דרבינו שמעון בן יוחאי ששוברים דעתבי כוכבים מתאימים באهل. וכך פשוט רמב"ם אbel לא לפי שיטת הנימוקי יוסף, שמציריך גם קדושת הכלל להלota הקידושין, כמו שהסביר הגרא"ח מביסק ז"ל (פ"ג מהלי' איסורי ביאה הל' י"ב). הנימוקי יוסף (יבמות דף מ"ז ע"א) כתוב שככל עיקר הטבילה השניה של העבד לנעני אחר שתורו היא רק מדרבן ומשום hei כشنשתחרר העבד ולא טבל וקדוש הקידושין חלין. כשבטבiled העבד בפעם הראשונה נעשה ישראל גמור בקדושת הפרט ובכך קדושת הכלל, אבל העבדות מונע בקדושת העבד, וכשנשתחרר פקע המונע ומילא

ס ממשנתו של הגרא"א סולובייצ'יק זצ"ל / קדושת הפרט וקדושת הכלל

הנכעתה לעכו"ם הנובע מהפסוק "הוציאוה ותשרכ", שלפי שיטת התוספות בקידושין (עה) יש בזה איסור עשה.

אם עכו"ם נושא אשה שאביה הוא עכו"ם ואמה בת ישראל או האשה הזאת עוכרת על האיסור הנובע מהפסוק של "הוציאוה ותשרכ" כיוון שהיא ישראלית גמורה, אבל אין היא עוכרת על האיסור של "לא תחתן בם" כיוון שהיא גם יש לה פסול הכהל דעתכו"ם מצד ההלכה של פסול קהל מותרין לבוא זה בזה.

* * *

ענף ג - בדין קדושת עבד לנעני

יצא לפיה דברינו שכagger מל וטבל ולא קיבל עליו המצוות בשלמותם הו ישראלי גמור אבל הוא אסור לבא בקהל. זה מכואר לפי היסוד שלכל אחד מישראל יש שתי קדושים: א. קדושת ישראל של הפרט שהלה בזמן שאבוחינו נכנסו תחת כנפי השכינה. ב. קדושת ישראל של הכלל שנבראת בשעת מתן תורה כשהכל ישראל נעשו לעם א', כמו שכותוב "אתם תהיו לי ממלכת כוהנים ועם קדושך" וכמו שכותוב "ח'רים זהה נהיה לכם".

הגר שמיל וטבל ולא קיבל כל המצוות בשלמותם יש לו קדושת ישראל של הפרט אבל הוא עדין מחותס בקדושת ישראל של הכלל. וזה מתבטא בהלה שהוא אסור לבא בקהל משום שהקהל בניו על קדושת הכלל. וכמו כן עכו"ם הבא על בת ישראל הولد צריך גרות להתיירו לבא בקהל לפי שיטת רשי" (שם עה). מפני שהוא חסר בקדושת ישראל של הכלל.

הלכה זו את שהצורך לקדושת הכלל היא רק להתריר האיסור לבא בקהל אבל כדי עבר אם הגר עבר וקדש בת ישראל הקידושין הווין קידושין היא לפי שיטת הרמב"ם אבל לא לפי שיטת הנימוקי יוסף, שמציריך גם קדושת הכלל להלota הקידושין, כמו שהסביר הגרא"ח מביסק ז"ל (פ"ג מהלי' איסורי ביאה הל' י"ב). הנימוקי יוסף (יבמות דף מ"ז ע"א) כתוב שככל עיקר הטבילה השניה של העבד לנעני אחר שתורו היא רק מדרבן ומשום hei כשןשתחרר העבד ולא טבל וקדוש הקידושין חלין. כשבטבiled העבד בפעם הראשונה נעשה ישראל גמור בקדושת הפרט ובכך קדושת הכלל, אבל העבדות מונע בקדושת העבד, וכשנשתחרר פקע המונע ומילא

פרש דברי רבי אלעזר דמל ולא טבל הרי זה גורש בןינו באבותינו שללו לא טבלו הגמור מכונת לאברהם אבינו. ופרש דברי רבי הושע שטבל ולא מל הרי זה גורש בןון מכונת באמצעות שטבלו ולא מלו שהכוונה היא לשרה, ובקה, רחל ולאה שטבלו ולא מלו.

הרמב"ן בחידושיו כאן הולך לשיטתו בפירושו על התורה על הפסוק "ויצא בן איש ישראל ויקב בן האשה הישראלית את השם ויקיל ויביאו אותו אל משה ושם איש ישראל ויקב בן האשה הישראלית את השם ויקיל ויביאו אותו אל משה ושם אמרו שלומית בת דברי למטה דן" (ויקרא כ"ד, י'). וע"נ ברמ"ן שם שכותב, זו"ל: 'בתוך בני ישראל מלמד שנתגיר', עכ"ל. וע"נ ברמ"ן שם שכותב, זו"ל: "זוטעם בן הישראלית ואיש ישראל לחרות כי גוי הבא על בת ישראל הولد אינו ישראלי. ואע"פ שפסקנו בגמרא דגוי הבא על בת ישראל הولد כשר בין בפניהם בין באשת איש, הרי אמרו מזהמין את הولد, שהוא פגום לכוהנה, וכל שכן שאיננו ישראלי בשמו לענין יחס הדגלים ובכוחלת הארץ, כי לשמות מנות אבותות כתוב בהן. ומה שאמר בת"כ "בתוך בני ישראל" – מלמד שנתגיר", איןו שיצטרך גירות אלא ככל ישראל שנכנסו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים בשעת מתן תורה, אבל מתכוונו לומר שהלך אחר אמו ונדק בישראל, וזה טעם 'בתוך בני ישראל' שהיה עמהם ולא רצה לסתת אחורי אביו להיות מצרי. וכן מה שאמרו בת"כ ע"פ שלא היו ממזרים בישראל הוא היה כמנזר, כדברי היחיד היא שנואה, והלכה הولد כשר. והצՐפִתִים אומרים שטעם הגדרות מפני שהיא קודמת מתן תורה, והיה משפטו לילך אחר הזכר, מהה שאמרו באומות הלך אחר הזכר וכאשר נולד זה לא מלו אותו כי מצרי היה בדין, אבל כשגדל נתגיר לדעתו ונמול. ואין דעתך לך כי מעות שבא אבותם בברית היו ישראלים ובגוים לא יתחשבו. וכמו שאמר בעשו ודלא ישראל מומר שאני. וכן הדבר, אם לאחר מתן תורה שהוגוי הבא על בת אבותם מהיכי לאוין ולא כה קידושין היא מקוה טהרה לאומות להכשיר את ולדה להיות כמותה, לכ"ש קודם מתן תורה שתהא מטהורת ולדה להיות כמותה לחיכו במילה צורעו של אברהם יהיה מכלל בני ישראל". - וזה לשיטתו בחידושיו על יבמות.

הקושיא של הרמב"ן נגד רשי"ו וחכמי הצרפתים שקדום מתן תורה בני ישראל היו כמו בני נח מהגמרה בקידושין (יה). שאומרת לגבי עשו "וזדלא ישראל מומר שאני" היא קושיא עצומה. ונראה שהמחלוקה בין רשי"ו והצרפתים מחד גיסא, והרמב"ן מאידך גיסא, היא אם הדין שנכרי הבא על בת ישראל שהולד הולך אחר האם מכוסט

סב ממשנתו של הגור"א סולובייצ'יק זצ"ל / קדושת הפרט וקדושת הכלל

דאפילו מומרים לעכו"ם נקראים בנים למקום, רק שנקראים בנים משחתים. ועיין בקידושין (לו), זו"ל הגמ': "לכדרתニア, 'בנים אתה לד' אלוקיכם', (דברים י"ד, א') בזמן שאתה נהוג מנהג בנים אתם קרויים בנים אין אתם נהוג מנהג בנים אין אתם נקראים בנים דבורי רבי יהודה. רבי מאיר אומר בין כך ובין כך נקראים בנים שנאמר 'בנים סכלים המה' (ירמיהו ד', כ"ב). ואומר 'בנים לא אמן בהם' (דברים ל'כ, כ). ואומר 'זרע מרים בנים משחתים' (ישעיהו א', ד') ואומר יהוה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם אמר להם בני קל חי' (הושע ב', א'), מי ואומר וכי תימא בני סכל הוא דמקרי בני כי לית בהו הימנויות הוא דמקרי בנים ת"ש ואומר 'בנים לא אמן בהם' וכי תימא כי לית בהו הימנויות הוא דמקרי בנים כי פלאו לע"ז לא מיקרי בנים. ת"ש ואומר 'זרע מרים בנים משחתים' וכי בנים משחתים הוא דמקרי, בנים מעלה לא מיקרי, ת"ש ואומר יהוה במקום אשר יאמור להם לא עמי אתם יאמר להם בני קל חי'.

וכתב הרשב"אداع"פ דברך כלל כל מקום שיש מחלוקת בין רבי מאיר ורבי יהודה בדאוריתא הלהבה כרבו יהודה. כאן הלהבה כרבי מאיר מפני שהוא מביא ואיותו מן הפסוקים. דברי הרשב"א אלו צרכיכם ביאור. מודיע זוקק הרשב"א להטעם דאנו פסוקים כמו רבי מאיר ומשמעו דלפי רבי יהודה מומר איןו מטמא באחל? ומודיע אומר הרשב"א דבר זה והלא גمرا מפורשת דמומר שקדש קידושין? וזה אליבא דכולי עלמא בין אליבא דרבי מאיר בין אליבא דרבו יהודה. ומודיע שוניה טומאה מקידושין?

יעין ביבמות (מו), זו"ל הגמ': "ת"ר גור שמל ולא טבל ר"א אומר הרי זה גור שכן מצינו באבותינו שללו ולא טבלו טבל ולא מל רבוי הושע אומר הרי זה גור שכן באמהות שטבלו ולא מלו. וחכמים אומרים טבל ולא מל ולא טבל אינו גור עד שימוש ויטבול".

יעין ברש"י שם שפירש (בד"ה באבותינו שללו ולא טבלו), זו"ל: בימי משה כשיצאו מצרים ויצאו מכלל בני נח לקבל התורה ולקבל פuni שכינה. באמהות נשותיהם כשטבלו כדמפרש למןadam לא טבלו במה נכנסו תחת כנפי השכינה, עכ"ל רשי". משמעו מלשון רשי"י כאן דקדום מתן תורה בני ישראל היה להם דין של בני נח. (המשנה למילך נסחפק בשאלת זו). והרמב"ן בחידושיו כתוב שלא כרשי"י כאן אלא שמעת שנכנס אברהם אבינו לבנית יצא מכלל בני נח והוא לו דין ישראל. והוא

בדין שימור במצות מצוה

המחבר (או"ח סי' ת"ס ס"א) כתוב, וז"ל: אין לשין מצות מצוה ולא אופין אותה על ידי עכו"ם ולא על ידי חרש שוטה וקתן, עכ"ל. הטעם לזה הוא משום שמצוות מצוה בעי לשמה ועכו"ם אינם עושים לשם. הב"ח אומר שאם הטעינה נעשית על ידי גוי וישראל עומד על גביו אז זה תלוי בפלוגתא שהובא בס"ת תנ"ז (ס"ד) Adams נימא דברענן שמור לשמה משעת טהינה מילא אין יכולין לעשות זה ג"כ ע"י חש"ז ונכרי ואפילו הישראל עומד ע"ג, ואם נימא דשימור לשמה הוא מלישה ואילך מותר לנו לעשות טהינה ע"י נכרי וח"ז. ברם הט"ז מוכיחה מלשון המחבר כאן שישראלי עומד על גביו של גוי אסור רק גבי לישנה ואפיה אכל גבי טהינה וקצירה מותר לנו לעשות ע"י גוי אם ישראלי עומד על גביו ומשמר מחמוץ שהרי המחבר פסק (סי' חנ"ז ס"ד) שמצוות מצוה צריכה שמור לכל הפתוחות משעת טהינה ורק בשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק ואפילו cocci המחבר (סי' ת"ס) כתוב אין לשין ואין אופין ע"י גוי. לפי הב"ח אנו נהיה מוכרכין לומר שהמחבר (סי' ת"ס) אייריו בשעת הדחק שמור לנקות קמח מן השוק בשכיל מצות מצוה וזה דוחק גדול משום שהמחבר סותם את דבריו בס"ת (ס"א) ומשמע מהו שאפילו שלא בשעת הדחק מותר לעשות את הטהינה על ידי גוי אם ישראלי עומדת על גביו ומשמר מחמוץ. גם מוקד דבריו הגאנונים המובאים בטור או"ח בס"ת משמע שرك הלישה והאפיה אין יכולות להעשות על ידי גוי כשיישראלי עומד על גביו אבל הטהינה והקצירה יכולות להעשות ע"י גוי אם ישראלי עומד על גביו ומשמר מחמוץ. וצריך להבהיר את החלוק בין לישנה ואפיה מצד אחד שאין מותרין לעמוד על גביו וטהינה וקצירה מצד השני שמותרין לעמוד על גביו.

והנה הט"ז מבادر את החלוק בין לישנה וטהינה בהזה שלישה צריכה להיות לשמה ועכו"ם על דעתיה דנפשיה קעביד – אך עומד על גביו לא מהני. ברם, בקצירה וטהינה לא בعينן לשמה ורק שומר מחמוץ. לכן אם הקצירה נעשית ע"י גוי וישראל עומד על גביו הרי הישראל משמר מחמוץDOI. אמןם הבואר של הט"ז אינו מתקבל על הדעת דמהה נפשך אם ההלכה של ושמורתם את המצאות שייכת רק לישנה ואפיה ולא לקצירה וטהינה, אם כן גם שומר מחמוץ לא יהיה צריך במצוות מצוה בקצירה וטהינה. ואם נניהם שהגוזרת הכתוב של ושמורתם את המצאות שייך גם

*נתפרסם בקובץ הדרום, חוברת כ"ג (ניסן, תשכ"ו)

סד ממשנתו של הגרא"א סולובייצ'יק זצ"ל / קדושת הפרט וקדושת הכלל

על קדושת ישראל של הכלל או על קדושת ישראל של הפרט. לפי רשי"י והכרפתים הדיין מכוסס על קדושת ישראל של הכלל. לפי הרמב"ן הוא מכוסס על קדושת ישראל של הפרט. בכך כשרש"י מכאר דברי ר"א ור"י אם גור שמאל ולא טבל או טבל ולא מל אם הוא גור או לא, רשי"י מתכוון לקדושת ישראל של הכלל שזה חלה בשעת מתן תורה. והרמב"ן מפרש דבריו ר"א ור"י ד"מלו ולא טבלו או טבלו ולא מלו שהם גרים", מיריע באבותינו, שהיתה להם קדושת ישראל של הפרט.

עכשו אנו יכולים להבין את תשובה הרשב"א שמדובר לעכו"ם מטמא באهل תלוי במחולקת בין רבי מאיר ודרכי יהודת אם מומרים לעכו"ם מחשבים לבנים. והתעם שMOVED לעכו"ם מטמא באهل הוא משום דפסקין כרבי מאיר. – ומשמע שלפי רבי יהודת אין מומר מטמא באهل, והkowski נגד הרשב"א היה שהלא ביחס עם קידושן הרי היא גمرا מפורשת שמומר שקידשו קידושין אליכא דכולי עלה מאאפילו אליכא דרכי יהודת. ונראה שחולות הקידושין תלייא בקדושת ישראל של הפרט, אבל גם המומר אסור לבא בקהל, ולהתир האיסור הזה צריך גם קדושת ישראל של הכלל. ויישרל שהמיר ודאי קדושת ישראל של הפרט לא פקע. ברם, טומאת האهل, שהتورה אומרת "אדם כי ימות באهل", תלואה בקדושת הכלל. המחלוקת בין רבי מאיר ודרכי יהודת היא אם קדושת ישראל של הכלל שייכת למומר. שרבי יהודת סוכר שכיוון שהמיר פקע ממנו קדושת ישראל של הכלל. ורבי מאיר סוכר שאפילו קדושת ישראל של הכלל לא פקע ממו, ואנו פוסקים כמו ר"מ ושמערתי בשם ר' יצחק מולווין שהשם "אדם" שלפי רבי שמעון בן יוחאי אינו חל על אומות העולם מכוסס על קדושת ישראל של הכלל, שהרי אדם אין לו ריבים. אדם אחד נקרא אדם ואלף בני אדם נקראים אדם, ומילא המשוג "אדם" מתייחס למשוג של "כלל" ובאותות העולם אין מושג של כלל – אתם קרוין אדם ואין אומות העולם קרוין אדם. ונראה שלפי זה עבד לנו ייש לו רק הקדושת ישראל של הפרט ולא קדושת ישראל של הכלל, לפי שיטת הרמב"ם כמו שבארכנו בשם הגרא"ח מבירиск.

עיין ביכמות (דף י"ז ע"א) בענין הדיין של עשרה השבטים, וז"ל הגמ': אמר שמואל לא זו משם עד שעשאים עוכדי כוכבים גמורים שנאמר 'כה' בגדו כי בניהם זכרים ילדו (הושע ה'), ע"כ. – הקרן אורה מסביר שחוז"ל הפיקעו את הקדושת ישראל של עשרה השבטים על פי נכאים ורואה"ק. אי נמי אפשר דכל שנטמע בימים הקדמונים בין העובי כוכבים היה דינו כעובד כוכבים גמור, ולא רק כישראל מומר.

בעצמה. בכך אומר הרשב"א והמחבר פסק כמוותו שאם נカリ לש את העסה וישראל עוד על גביו ושמור מהМОץ שהמצה אינה ראוייה למצה מצויה. - הטעם זה אינו משומש שהרשב"א סובר שמעשה הלישה צריכה להיות לשם מצה מצויה. אמן אם נカリ לש את העסה אז הנカリ לשם של שומר מהМОץ לשם מצה מצויה. אמן אם נカリ לש את העסה אז הנカリ הוא היחיד שיכל למנוע מהמוץ מתק העסה והנכרי בעצמו על דעתיה דעתPsiה קעיביד והואישראל שעומד על גביו היא רק להכרית ולכפות את הלש שהוא ישמור. אבל ואת אינה נחשבת לשומר על העסה בעצמה אלא לשומר על הגברא של הלש שהוא ישמור את העסה. אמן בנוגע לטחינה וקצרה אם נカリ הוא הטוחן וישראל עומד על גביו ושמור מהМОץ שם גם העומד על גביו יש בידו יכולת לשומר את החיטים והקמת מהМОץ מכיוון שם אין שום סכת חמוץ בתוך הקמה עצמה. כל השמור כאן הוא ורק שלא בدوا מים על החיטים. לפיכך גם השומר של ישראל עומד על גביו נחשב לשומר ואם ישראל העומד על גביו שומר את הקמה לשם מצה מצויה או המצאה ראוייה למצה מצויה משומש ישראל העומד על גביו יש בידו יכולת לשומר שלא יבואו מים על הקמתה. והנה הב"ח שאומר דגש הטחינה אינה יכולה להעשה על ידי נカリ אפילו כישראל עומד על גביו ושמור מהМОץ לשם מצה חובה בודאי שסבירא ליה דתゴירות הכתוב של "ושמרתם את המצאות" מלבד לנו דבעינן לשם בכל עשוות המצאה ואם כן כיוון ועהכו"ס הוא הטוחן ועכו"ם על דעתיה דעתPsiה קעיביד לפיכך לא מהני מה שישראל עומד על גביו ושמור מהМОץ מכיוון שהוחן בעצמו איינו מחשב לשם.

היעצא מדברינו דהמחלוקה בין המחבר והב"ח היא אם הדין של לשם של "ושמרתם את המצאות" הוא דין לשם בשומר מהМОץ. לפיכך המחבר ליכא דין ובכתיבת ספר תורה או שהוא רק דין לשם בשומר מהМОץ. מחדו ר' המחבר ליכא דין לשם בעשיית המצאה וכל הגירות הכתוב של "ושמרתם את המצאות" הוא רק שיהיה שומר מהМОץ לשם מצה חובה. זאת אומרת שלפי המחבר הרשב"א מודה לר' האי גאון ולרא"ש שישוד הדין של "ושמרתם את המצאות" הוא רק שיהיה שומר לשם כל התעסוקות של מצה אינה צריכה להיות לשם. לפי המחבר החלוק בין שיטת הרא"ש ושיטת הרשב"א הוא אם ההשגהה של ישראל העומד על גביו של נカリ הלש של הלש אין בידו יכולת למנוע מהמוץ מהעהסה. ואם הלש בעצמו ישמר את ידו מהעהסה אה החמוץ יתחיל למורות וזה שני עמד ורואה, יכולת של השני היא רק לכפות את הלש שהוא לא ימושך את ידו מהעהסה. אבל זה אינו שומר על העסה עצמה וזה יכול להיות נחسب לשומר על הגברא של הלש שהוא ישמר את העסה מהМОץ על ידי זה שהלש לא ימושך את ידו מכיון העסה אבל לא שומר על הלש ולא שומר על העסה

לקצירה וטחינה לא רק ללייטה ואיפה אם כן צריך הדין של לשם להיות נהוג בתן כמה שנווה בלילה.

והנה הטור מכיא בשם רב האי גאוןadam נカリ לש בפני ישראל ששמיר את העסה מהМОץ או המצאה ראוייה למצה מצויה, כן היא גם כן שתת הרא"ש, הריששית רב האי גאון היא שהגוזרת הכתוב של "ושמרתם את המצאות" מלמד לנו רק שהלישה והאיפה תהינה משומרות מהМОץ לשם מצה אבל לא שמעשה הלישה ומעשה האיפה תהינה לשם. אך אם ישראל עומד על גבי הנカリ ושמיר את העסה מהМОץ לשם מצה מצויה או הייא המצאה שמורה לשם ע"פ שמעשה הלישה ומעשה האיפה לא נעשו לשם. בקוצר לפי דעת רב האי גאון והרא"ש העיקר הוא שהשומר מהМОץ יהיה לשם, לא שהעשיות של מצה יהיו לשם. - אבל אי אפשר לומר שלפי שיטת רב האי ליכא שם דין של לשם במצאת מצה רק שומר מהМОץ שהרי מבוואר בגמר פסחים (לה) שחלות תודזה ורקיין נזיר עשהן לעצמו אין יוצא בהן שם שלא נשתרמו לשם מצה אלא לשם זבת, הרי דaicא דין לשם במצאת מצויה. אמן לפ"ר רב האי הדין לשם הוא לא שמעשה הלישה תהינה לשם אלא רק שההיה נשמרת מהМОץ לשם. ועיין ברוש"י בפסחים (לה): בד"ה ושמרתם את המצאות עבד לה שמיירת לשם. כל שימור שאתה שומרה שלא תחמיין התכוון לשם מצה של מצה. ונראה שאפילו הרשב"א שסובר שאין לשין מצה על ידי נカリ בישראל עומד על גביו ושמיר, גם הוא מודה שהגוזרת הכתוב של שמירתם את המצאות איינו מחייב שמעשה הלישה תהינה לשם שהרי התורה לא הזכירה לישנה ואיפה. בתורה נאמר רק ושמירתם את המצאות, זאת אומרת שהשומר מהМОץ צריך להיות לשם. ברם הרשב"א סובר שהשומר לשם צריך לעשות דוקא על ידי זה שבידו יכולת למנוע מהМОץ.

אם אחד לש את העסה והשני עומד על גביו ורואה איך שהראשון לש או השמוד לשם צריך להיות על ידי הראשון שומר מהMOץ שהראשון יש בידו יכולת למנוע מהMOץ מהעהסה על ידי זה שלא ימושך את ידו מההעסוקות בעסה. ברם השני שעומד על גביו של הלש אין בידו יכולת למנוע מהמוץ מהעהסה. ואם הלש בעצמו ישמר את ידו מהעהסה אה החמוץ יתחל למורות וזה שני עמד ורואה, יכולת של השני היא רק לכפות את הלש שהוא לא ימושך את ידו מהעהסה. אבל זה אינו שומר על העסה עצמה וזה יכול להיות נחسب לשומר על הגברא של הלש שהוא ישמר את העסה מהМОץ על ידי זה שהלש לא ימושך את ידו מכיון העסה אבל לא שומר על הלש ולא שומר על העסה

בעניין כבוד תלמידי חכמים^{*}

עי' ברמבי"ם, (*פ"ה מהל' ת"ת הל' י"א*), וויל': הרוב המובהק שרוצה למוחל על כבודו בכל הדברים האלו או באחר מהן לכל תלמידיו או באחד מהן הרשות בידו ואע"פ שהחמל חייב החולמיד להדרו ואיפלו בשעה שמלח, עכ"ל. וכי' חחידושי הגראייז על הרמבי"ם שם, שבין דבריו הכספי משנה שהוא מסביר שהרמבי"ם כתב "הרוב המובהק" בדרך לאו דוקא, וכונתו הוא שאיפלו רבו המובהק יכול למוחל על כבודו, וכל שכן ששאר תלמידי חכמים יכולים למוחל על כבודם. והגראייז עצמו מסביר את הרמבי"ם באופן אחר, שדוקא רבו המובהק יכול למוחל על כבודו, אבל שאר תלמידי חכמים אינם יכולים למוחל על כבודם. - פירוש זה של הגראייז מבוסס על דברי הרמבי"ם בספר המצוות (מ"ע ר"ל), וויל' שם: "היא שצנו לכבד חכמים ולקיים מפנייהם וכו', והוא אמרו יתעלה 'מן פנוי שיבת תקום והדרות פנוי זקן'. דעת שיש כבוד דברים נוספים על החולמוד כי כבוד תלמיד לרבו יש בו תוספת גדולה על הכבוד שהוא מחייב לחכם ויתחייב לו עם הכבוד מורה".

ורואים אנו בדברי הרמבי"ם האלה שיש כאן ב' מצות: א. מצות כבוד תלמידי חכמים המבואר בפסוק "זהירות פנוי זקן" – ואני ז肯 אלא מי שקנה חכמה (עי' קידושין לב:). ב."את ה' אלקיך תירא" לרבות תלמידי חכמים (פסחים כב: ב'ק מא:) ושם בפסחים פירושי (בד"ה לרבות ת"ח): "שיהא מורה רבק כמורא שמייס", כלומר, שדין זה שייך לרבו המובהק. וכ"כ התוט' בכ"ק (שם بد"ה לרבות ת"ח). - והרמבי"ם אומר שהדין שני נכלל בפסוק "זהירות פנוי זקן". אבל, יש הכרל יסודי בין הכבוד שאדם מחויב לשאר תלמידי חכמים, להכבוד שמחויב לרבו המובהק, יש גם לדישאר תלמידי חכמים, רק חיוב כבוד, ולא חיוב מורה, ולרבו המובהק, יש גם חיוב מורה. והנה הרמבי"ם מדבר בחשוב כבוד לשאר תלמידי חכמים (הל' ת"ת פ"ז) ופ"ה) והוא מדבר בחשוב כבוד ומורה לרבו המובהק, וממילא, כשהוא מדבר בנוגע

בעצמה. אמנם היב"ח סובר שלפי הרשכ"א כל העשיות של מצה צריכה לשמה. לפי היב"ח המחלוקת בין הרא"ש והרשכ"א היא אם הדין של השמה במצת מצוה הוא הדין של שמר מהחמור לשמה כמו רב האי והרא"ש סוברים או שהוא דין של עשיית מצה לשמה כמו שהרשכ"א סובר.

המחלוקת הזאת שבין המחבר והיב"ח היא באמת חילודה בשינוי לשונות כהרב המאירי בפסחים (מ) בסוגיא דאמר רב הונא בזכות של נקרים אדם מללא כריסו מהן בלבד שישראל צוית מצה באחרונה. רשי"י מפרש שרוב הונא דין בעשה שהנקרי לשלא לשמור ישראל אלא שאנן מכיריים בעשה שלא החמיצה שאין שם לא קרני הగיבים ולא הכספי פניו ולכך אדם יכול לאכול מאותה עשה כל ימי הפסח אלא שאינו יכול לקיים את המצוה של "בעור האכלו מצות" משום שלא נשמרה מהחמור. מתוך דברי רשי"י יוצא שאם הנקרי היה לש את העשה לשמור ישראל אז היא דרואה אפילו למצת מצוה. זאת אומרת ששתת רשי"י היא ממש כמו שtot ר' האי והרא"ש. אמנם הרוב המאירי שם כותב, וויל': "וגוזלי המפרשים פרשוฯ אף בפנינו ומה שאמרו חזקה אין אדם שומר מה שבדין חכרו ועוד שאין שמר גמור אלא בלילה לשמה וכל מצוה הצריכה לשמה פסוליה בעכו"ם, עכ"ל. בימי ראה זוata של הרוב המאירי אנו מוצאים שני לשונות. הלשון הראשון הוא שאיפלו אם העשה נילושה על ידי נקרי לשמור ישראל אפילו הכי אינה דרואה למצת מצוה משום שהעומד על גביו אינו יכול לשומר את העשה עצמה מהחמור אלא רק להשיגיה על הלש שהוא ישמר את העשה על ידי זה שימנע את עצמו מלמושך את ידו מתוך העשה. הלשון הזה מתאים עם שתת המחבר שלא בعين עשית מצה לשמה אלא שישמר מהחמור לשמה סגי אם המשמר יש בידו יכולות למנוע בעצמו את החמור את החמור השני הלשון השני במיראה של המאירי הוא שלישת נקרי לשמור ישראל לא מהני משום שביעין לישה לשמה ובעו"ם לא هو לשמה. הלשון זהה סובר כמו היב"ח שהדין לשמה במצה הוא דין עשיית מצה לשמה כמו הדין לשמה בכתיבת הגט ובכתיבת ספר-תורה. לפי הלשון זהה גם טחינה אינה יכולה להיעשות על ידי נקרי לשמור ישראל עומד על גביו.

* נערכו מורשימות עיי' הרוב יהושע הופמן מתוך שיעור שהורוצה ב"ישיבת בריסק", שיקAGO, בשנות תשל"ג, בכ' שבת, יום השנה של אס רבנו, מרת פ羞א בת ר' אליהו. כדרכו, עסוק רבנו גם בדברי הלהכה וגם בדברי השקפה. רשותי פה רק את חלק הלהכה.



הפסוק "מן שיבת תקום", והרמב"ם אומר, שיניק וחכמים העומדים בפני ז肯 שאינו חכם אינו מהויב לעמוד מלא קומתו. והכסף משנה הביא קושית הטור, שהקשה: "ואני יודע למה אתה חיב לkom מפני ז肯 קומתו, רהא מהן קרא לפין ז肯 וחכם, וכמו שציריך לkom מפני חכם מלא קומתו, כך ציריך מפני ז肯 מלא קומתו?", והכסף משנה תירץ, שאפשר שרך יניק וחכמים אינו ציריך לעמוד מלא קומתו בפני ז肯 אשמא, משום שאינו לפי כבודו, מה שאין כן שאר בני אדם, שכן ציריכים לעמוד מלא קומה בפני ז肯 אשמא. וציריך להבין דברי הכסף משנה.

ויש לפרש, על פי דברי הרמב"ן, המוכאים בר"ן על הר"ף בקידושין (יד. בדף הר"ף) שתלמיד חכם אינו מהויב לעמוד בפני ז肯 אשמא [הרמב"ן], פירוש ז肯 אשמאי הוא עם הארץ שהוא ז肯] דהוי כמו באביה שז肯 ואינו לפי כבודו פטור. והטור י"ד (ס"י רמ"ד), אומר שלפי הרמב"ם, כן ציריך לעמוד במקורה כזה, אבל, לא מלא קומתו. והטור שם אומר עוד, שאותו דבר היה גם בנוגע לשני זקנים, שאין אחד ציריך לעמוד בפני חבירו מלא קומתו, אבל, כן ציריך לעשות לו הידור, וכונתו, ציריך לקום קצת. וציריך להבין דבריו, רמה נפשך, האם הוא מהויב לkom או אינו מהויב. ומהו הדרך המומוצע בהה הדיחור במקצת?

ונראה לפרש בדברי הטור, שהוא סובר שיש ב' מצות: א. "מן שיבת תקום", ובזה, אנו פוסקים גם כר' יוסי הגלילי בקידושין (לב):, ציריך לkom בפני ז肯 אשמא, וגם כאיסי בן יהודה, שם, ציריך לkom מפני יניק וחכמים. ב. "ויהדרת פני ז肯", שגם זה מהויבים לעשות לז肯 אשמאו וליניק וחכמים. ועי' לשון הרמב"ם (פ"ז מהל' ת"ת ה"ט), ע"ש.

ויש עוד חיבור של קימה מלא קומתו, אבל כדי לקיים מצות והדרת, אינו ציריך לעמוד מלא קומתו. ויש לעיין, האם החיבור של קימה מלא קומתו הוא משום כבוד תלמידי חכמים, או משום מורה? ונראה, שהוא ביטוי חיצוני של מורה, וקימה קצת הוא רק קיום של כבוד. אלא, שקשה, הלא ראיינו שאין חיבור של מורה למי שאינו רבו המובהק? וצ"ל, שבאמת, יש ב' מורה חיצוני, יש מורה פנימי. בנוגע לרבו המובהק, הגמara אומרת שהמהדר אחר רבו כאילו מהדר אחר השבינה, ובדויא' שזה עניין פנימי. ואם כן, גם מורה רבו הוא חיבור פנימי. אבל מ"מ, יש גם חיבור של מורה חיצוני לרבו, אבל החיבור העיקרי הוא החיבור של מורה פנימי, שהוא בבחינת חובת הלבבות. אבל בנוגע לתלמיד חכם שאינו רבו, יש רק חיבור של מורה

ע נימשנתו של הגר"א סולובייצ'יק זצ"ל / בעניין כבוד תלמידי חכמים

למחלית כבוד בפרק ה' (חל' י"א), הוא מדבר רק בדיןיהם המיוחדים לרבו, דהיינו, מורה. אבל, בנוגע להדינים השיכים לכל תלמידי חכמים, אין הרוב יכול למוחל. והגראי' אומר, כנ"ל, שפירוש זה ברמב"ם הוא ההפק מפירוש הכסף משנה בדבריו, שהוא מפרש שהרמב"ם הזכיר רבו המובהק לרבותא, לומר שאפילו רבו המובהק יכול למוחל, וכל שכן ששאר תלמידי חכמים יכולים למוחל על כבודם. אבל, נראה בהמשך דברינו שאנו ציריכים לפרש כן בדברי הכסף משנה, אלא, יכולים לפרש שהוא הבין את הרמב"ם כמו שהבין אותו הגראי'.

ולבהיר את כל העניין, ציריכים לדעת שהשאלת אם יכולים למוחל על חיבור מסוים תלוי באם הוא חיבור בין אדם לחברו, שאז יכולים למוחל, או שהוא חיבור בין אדם למקום, שאז אין יכולים למוחל. לדוגמה, המנהת הינו, (מצוה ל"ג), מסופק, במי שלא יכול אביו ואמו, אם הוא ציריך לפיסם, כמו שאור עבירות שבין אדם לחברו, או שאינו ציריך לפיסם, משום שהוא מצוה בין אדם למקום. ונראה באמת, בדבר פשוטו שכן ציריך לפיסם, שהלא האב שמח על כבודו כבודו מוחל, ואם כן, רואים שהוא מצוה בין אדם לחברו, האם היה מצוה שבין אדם למוקם לא היה בידו למוחל. ועל דרך זה ציריכים לפרש את המחלוקת שבין ר' יוסף לר' חסדא, במס' קידושין (לב). אם הרוב שמח על כבודו, כבודו מוחל או אינו מוחל. - לר' חסדא, הוא מצוה אין אדם למקום, וממילא אין כבודו מוחל, ולר' יוסף הוא מצוה בין אדם לחברו, וממילא, כבודו כן מוחל. והגראי' אומר שורוקה בנסיבות של חיבור לרבו המובהק, הרוב יכול למוחל, שרק אלו הן מצות שבין אדם לחברו. אבל, החיבור הכללי של כבוד תלמידי חכמים הוא חיבור בין אדם למקום, משום כבוד התורה, שאנו מהויבים לכבד את התורה על ידי שאנו מכבדים את התלמידי חכמים, וכן שמצוינו בಗמ' מכות (כ"ב): "אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קימי מקמי גברא רבה". ואם כן, לא שייכת מחלוקת במצבה זו. וזה הפשט בלשון הרמב"ם (פ"ה מהל' ת"ת, הל' י"א), "זועעפ' שמחל חיב לכבוז", היינו, על פי הדינים המוזכרים בפרק ו', שחיבים לכל תלמידי חכמים, שאין מחלוקת פוטרת מהם.

ועיין עוד ברמב"ם, (פ"ו מהל' ת"ת, ה"ט) וז"ל: "מי שהוא ז肯 מופלג בזקנה, ואעפ' שאנו חכם עומדין לפניינו. ואפילו החקם שהוא ילד עומד בפני הז肯 המופלג בזקנה וכו', ואפילו ז肯 כותי [צ"ל עכו"ס] מהדרין אותו בדברים ונוטנין לו יד וכו' שנאמר 'מן שיבת תקום', כל שיבת במשמעותו. - מכואר ברמב"ם שדין זה בכלל

עב ממשנתו של הגרא"א סולובייצ'יק וצ"ל / בענין כבוד תלמידי חכמים

חיזוני. ולפי זה, נראה לפירוש בדבריו הטור, שהוא סובר שת"ח אינו צריך לעמוד מלא קומתו בפני ז肯 אשמא מחלוקת הדין של ז肯 ואינו לפיפי בכבודו. והקשינו, למה, אם כן, מהוויכם לעמוד בפניו בכלל? וצ"ל כמו שמתבאר, שיש ב' מצוות – א) והדרת. ב) מפני שיבת תקום, שהוא ביטוי חיזוני של מורה.

ובנוגע לת"ח שאינו רבו, יש ב' מצוות האלו. המצווה של והדרת הוא מצוה בין אדם למקום, והמצווה של תקום הוא מצוה בין אדם לחבריו, כמו שמצוות מורה לרבו הוא מצוה בין אדם לחבריו. ואם כן, בנוגע לז肯 אשמא, ג"כ יש ב' חיברים, של והדרת ושל תקום, שהוא חיוב של מורה חיזוני. ואם כן לגביה והדרת שהוא מצוה בין אדם למקום אין מחלוקת מועלת, אבל בנוגע להתקום, שהוא מצוה בין אדם לחבריו, מחלוקת אין מועלת. וא"כ, אפילו אם ז肯 אשמא מוחל על בכבודו, מ"מ נשאר דין והדרת, דהיינו, קימה קצרה, שאין מחלוקת ממנה.

והנה, יש הילכה של ז肯 ואינו לפיפי בכבודו הנלמדת מפסקו "זה הצלמת" – פעמים שאתה מחלל. וחוס' בכבא-מציעא, (ל: בד"ה אלא), הקשנו למה צריכים לימוד זה, הלא יש לימוד מהפסקוק – "ולא חומר", שמת מצוה דוחה מצוות, כמו מילת בני ושחיתת פסחו, כשהב ואל העשה, מחלוקת בכבוד הבריות, ואם כן, הוא הדין בז肯 ואינו לפיפי בכבודו, שצרך להיות פטור, בשוא"ת, מהשבת אבידה? והחותס' שם מתרצים שכבוד הבריות דמת מצוה חמיר טפי ד茅וטל בכזין פן יסורת, וכו', ע"ש.

ויש מאמרי התוס' שיש ב' מני כבוד הבריות: א. היכי דיש בזון וגנאי גדול, שם, כל האיסורים נודים, כשהב ואל העשה, מפני כבוד הבריות. ב. היכי דאיינו לפיפי בכבודו, אבל, איןנו גנאי גדול, וזה דוחה רק מה שנוגע לממון, דהיינו, רק מצוה שבין אדם לחבריו, כגון מצות השבת אבידה, אבל לא מצוה שבין אדם למקום, שהלא שם אי אפשר להגיד שאין לו לפיפי בכבודו, שמצוות האמוראים טרכו בעצם בשלבי מצוות בכבוד שבת, ולא חשו שלא היה לפיפי בכבודם. ועוד, הלא הגמרא בכרכות (יט:) אומרת שהמושג כלאים במצוות פושטו אפילו בשוק, שאין חכמה ואין חכמה ואין עצה נגד ד'.

אבל היכי שיש גנאי גדול, אז, אפילו מצוה שבין אדם למקום נדחה כשהב ואל העשה. לדוגמא, אם נמצוא שלוכש בגדי של ד' לנפוח בלי ציצית, איןנו צריך לפושטו בשוק, שהוא גנאי גדול, והעכירה הוא רק כשהב ואל העשה. והקנה-מדה ל"אין לנו לפיפי

"כבודו" הוא, שאמ' היה תורה עצמה במקורה שאבד ממון עצמו, אז גם צריך לטרות בשכיל המזויה. אבל, אם לא היה תורה עצמה אם היה ממונו, איןנו צריך לטרות בשכיל המזויה.

ונחזור לדברי הטור, שפרש הרמב"ם על פי הדין של ז肯 ואינו לפיפי בכבודו, שמחמת זה אין حت"ח מהויכם לעמוד מלא קומתו מפני ז肯 אשמא. והקשינו, למה אם כן מהויכם לעמוד מפני קצרה? האם הוא מוחייב לכבודו או איןנו מהויכם? ולאחר דברינו הנהיל, נראה שהഫט בטור הוא, שכן כאן מצוות מפני שיבת תקום, שהוא מצוה שבין אדם לחבריו, לאחר שאינו לפיפי בכבודו. אבל מ"מ נשאר מצוות והדרת, שהוא בין אדם למקום. וממילא, מובנים דברי הכהן, שמהויכם הת"ח היניך וחכמים לקום קצר מפני ז肯 אשמא, אבל לא מלא קומתו שזה יהיה נחשב בגנאי גדול, ובגנאי גדול יש פטור בשוא"ת, אפילו מצוות שבין אדם למקום, כמו מצוות והדרת.

לפי דברינו, יכולים לומר שאין הכסף משנה חולק על הבנת הגרא"ז בדברי הרמב"ם, שיש לומר, שהוא שהכסף משנה אומר, שאפילו ברבו המובהק, מחלוקת פוטרת מהמצויה, כוונתו היא, שבנוגע למצוות מפני שיבת תקום, שהוא מצוה בין אדם לחבריו, יש מחלוקת, לא רק בנוגע לשאר תלמידי חכמים, אלא אפילו לרבו. אבל, בנוגע למצוות והדרת, שהוא מצוה בין אדם למקום, אין מחלוקת, לא בנוגע לרבו, ולא בנוגע לשאר תלמידי חכמים, וכך אמר הגרא"ז.

ולאחרונה יצא לאור ספר פרוח מטה אהרן, על הרמב"ם – ספר מדע, מאת רבנן. ע"ש (פ"ה מהל' ת"ת הל' י"א), מש"כ בעניינים אלה, וצרפס לכאן.]



הרמב"ם בהלכה ד' כהלה בפניהם עצמו וכמו שכתוב שם, דהקורא קריית שמע כשהוא גומר פסוק ראשון אומר בלחש ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד וכו', משמע בדבריו דברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד אין מוגף הקיום והחפצא דקראיית שמע, רק דחיב בפניהם עצמו שהוא מהחיב על ידי עצם אמרית פסוק ראשון דשמע ישראל, וכן מכואר בהמשך דברי הרמב"ם שכתוב דאחר אמרית ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד "חוור וקורא כדרכו" ואהבת את ד' אלקיך וכו', והמכואר בדברי הרמב"ם דאמירית ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד אינה חלק מוגף הקרייה, ומילא כשאומרו הדיחו מפסיק מקראיתו, וכשהוא אומר אהבת וכו' אין זה בתורת המשך, רק הוא בתורת "חזרה" לקראיתו, הרי להריא בדברי הרמב"ם דברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד אין מ כלל גוף החפצא דקראייה, רק דין בפניהם עצמו הוא דהווה ליה. והכי נמי מכואר בהמשך דברי הרמב"ם שכתוב וכו' לפיקח נהגו כל ישראל לומר שבבשכח בו ישראל חזקן אחר פסוק זה, עכ"ל. והמכואר בדברי הרמב"ם דאמירית ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד אין מ כלל בגוף החפצא דקראייה, רק מנהג בטלם דקראיית שמע, אלא בთורת "שבח" בפניהם עצמו הוא שנהגו ישראל לאמרו אחר אמרית הפסוק דשמע ישראל, ואמירית פסוק דשמע ישראל מהחייב בחזון ניסוף למור שבבשכח זה דברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד, אבל אין זה נכלל בגוף הקרייה, וביתור הא מכואר בדברי הרמב"ם דין זה כלל בתורת "תקנה", רק מנהג בעלמא והוא שנהגו כל ישראל לאמרו. – על כל פנים מכל הלין מכואר בשיטת הרמב"ם הוא דהא דאיתא בפסחים (דף נ"ז ע"א) דהטעם שאמורים ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד הוא מושם דיעקב אמרה, אין הביאור זהה דמשום הרק טעמא קבעו את הכרוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד בגוף החפצא דקראיית שמע, רק דקיים חובה בפניהם עצמו הו. ובאמת דהכי משמע בסוגיא דפסחים דבריו של יעקב אמרו שעם ישראל ואילו את הברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד יעקב אמרו אמרה, ומכוון דתורי קיומי בפניהם עצמן נינהו, ומושם היכי שייך שיתחלק אמרית ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד מוגף הפסוק דשמע ישראל,adam היה זה דין להכלילו בגוף החפצא דאמירית שמע ישראל, אם כן בנוי של יעקב היה הם צרכיים לאמרו כיון שהוא דין בגוף אמרית שמע ישראל. ומכוון בזה בשיטת הרמב"ם דקיים בפניהם עצמו הו, ומושם היכי שייך שיתתקיים קיומם זה אצל השומע, וכמו שנתבאר.

אלא דمعתה ציריך עיון, האם לא יהיה באמירית ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד משום הפסוק בין שמע ישראל לואהבת, ואם אין בזה מושם תוספת דבריהם שאינם כלל גוף הكريית שמע כתובתה. דאחר דלשיטת הרמב"ם אין ברוך שם בכבוד

מפני השםועה

מרביינו הגראי"ד הלוי סולובייציק זללה"ה :

בדין ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד בקריאת שמע

כתב הרמב"ם (פ"א מהלכות קריית שמע הלכה ד') ווז"ל, הקורא קריית שמע כשהוא גומר פסוק ראשון אומר בלחש ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד וחזור כדרכו ואהבת וכו' עד סופת, ולמה קורין כן מסורת היא כדיינו שכשעה שבקצת יעקב אבינו את בניו במצרים, בשעת מיתתו ציומ וזרום על יהוד השם ועל דרך השם, ושאל אותו ואמר لهם בני שמא יש בכם פסולות וכו' ענו כולם ואמרו שמע ישראל ח' אלקינו ה' אחד וכו', פתח הזקן ואמר ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד, לפיקח נהגו כל ישראל לומר שבבשכח בו ישראל חזקן אחר פסוק זה, עכ"ל. ומקור דברי הרמב"ם הוא מסוגיא עדוכה בפסחים (דף נ"ז ע"א) על הא דתנן התם דאנשי יריחו היו כורcin את שמע, ואיתא שם, תננו רכנן, כיצד היי כורcin את שמע אמורים שמע ישראל וגורי ולא היי מפסיקין (פירש רש"י ווז"ל, ולא היי מפסיקין בין אחד לואהבת, אף על פי דצරיך להאריך באחד ולהפסיק בין קבלת עול מלכות שמים לדברים אחרים וכו', עכ"ל). דברי רבבי מאיר, רבבי יהודה אמר מפסיקין היי אלא שלא היי אמורים ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד, ואנן מאי טעם אמרין ליה, כדדריש ר' שמעון בן ל קיש, דאמר רבבי שמעון בן ל קיש, ויקרא יעקב אל בניו וכו', באותה שעה פתח יעקב אמר ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד לא הוה הפסיק ובתורת Tosfot דברים הא דאמירית ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד לא הוה הפסיק באחרת יעקב אמרה בין הפסוק דשמע ישראל לואהבת, היה אפשר לומר, דמשום דיעקב אמרה לאחר פסוק זה, משום היכי קבעה חכמים בעיקר החפצא והמתבע דקראיית שמע, והוה ליה שפיר בתורת חלק מגוף המתבע דקראיית שמע, כיון דמתבקשת יעקב נכללת אמרית ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד מוגף החפצא דקראיית שמע ככתבה. אולם בדברי הרמב"ם לא משמע כן, וכמכואר בדברי הרמב"ם שהביא הרק הלכתא דאמירית ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד כהלה בפניהם עצמה, דבHALCA ב' שם כתוב ווז"ל, ומה הוא קורא, שלשה פרשיות אלו הן, שמע והיה אם שמע ויאמר וכו', עכ"ל. ומשמע בדברי הרמב"ם דעיקר החפצא דקיים קריית שמע מדאוריתא איינו אלא ג' פרשיות אלו, ובברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד אהבת כבוגר המטבח דקראיית שמע, ואילו חובת אמרית ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד הבהיר

קיים מצות קריית שם עיי לאו, דבשלאי הגברים פרק היה קורא (דף ח' ע"ב בעמודי הרי"ף) כתוב בשם הריא"ז ווז"ל, ונראה בעיני שאם לא אמרו אין מחזירין אותו, עכ"ל. והביאו הבהיר (סימן ס"א) וכחוב ווז"ל, וטעמו דקריית שם מעודאיria לא יצא ידי חוכתו אם לא אמרו, אבל ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אינה אלא תקנה ליזון דאמריה יעקב, החלך אין מחזירין אותו, עכ"ל. אכן המגן אברהם (אורח חיים סימן ס"א סק"א) כתוב ווז"ל, ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אין מחזירין אותו [ב"ח ושלטי הגברים], ולבוש כתוב שאפילו אמרו ולא אמרו בכוננה צריך להזכיר, וכן משמע ריש סי"ז, עכ"ל. ואשר מבואר בזה דילשיט הלבוש לא רק אמרתו מעכבה אלא אפילו אם לא כיוון בו צריך להזכיר, וחמור דין אמרתו וכונתו בкриית פסוק ראשון עצמו. והמגן אברהם כתוב דכברוי הלבוש מוכחה בראש סימן סי"ז, וכונות דבריו הוא, דינהנה כתוב המחבר שם ווז"ל, ובאמת (הפרק) שואל בשלום מי שהוא ירא ממנו וכמי' ומשיב שלום לאדם נכבד, ואפילו באמצע הפסוק, חזון מפסק שם יישראל וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שלא יפסיק בהם כלל, אם לא מפני שירא שמא יהרגנו, עכ"ל. והמבחן בדברי המחבר דסבירא ליה דתמודר דין אמרת ברוך שם כבוד כדורי הלבוש יש להזכיר מדברי הרמ"א היראה ולהסביר מפני היכובו. – ובאמת דכברוי הלבוש יש להזכיר מדברי הרמ"א (סימן מ"ז סעיף ט') שכחוב בשם הטור (בשם ר' יהודה החסיד הנ"ל) ווז"ל, וטוב לומר בשחרית אחר שם יישראל וגוי ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כי לפעמים שווין עם קריית שם לקורתה שלא בזמןה ויצא בזה, עכ"ל. והנה בפשטות היה אפשר לומר מר בכוונה דברי הרמ"א דעתך יציאת ידי חוכת קריית שם לאו כברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד והוא דתלייא ורק בכוונה יציאת תלייא מילתא, ואמרת ברוך שם כבוד מכאן אלא תוצאה, לאחר שהיא מכוון לצאת ידי חוכת קריית שם, מילא חיל עליה חוב נוסף דאמירת ברוך שם, וכמו שנחכבר לעיל דוחוב אמרת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בקיים מצות קריית שם הוא דתלייא. אכן הגר"א בפיארו כתוב ווז"ל, וטוב כו' כי בלא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אינו אלא כסיפור דברים בועלמא, עכ"ל. ומ庫ור דברי הגר"א הוא בבית יוסף (סימן מ"ז) שכחוב על מה שכחוב הטור ררבינו יהודה החסיד היה וגיל לומר אחורי ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וכו', וכחוב הבית יוסף ווז"ל, כלומר דכשאינו אומר אלא שמע ישראל בלבד נראה שאינו אלא סיפור דברים שאומרים ישראל מכון עכשו לייחד, ומושם הabi מבורך שם כבוד מלכותו לעולם ועד נראה שהוא מכון עכשו לייחד, ומושם הabi מבורך שם כבוד מלכותו, עכ"ל. אלא דבעיקר דברי הבית יוסף והגר"א זיל אכתி צריך עיון

מלכותו לעולם ועד בכלל בגין החפツה והמטבע דקריאת שם, רק דקיים דין אמרת "שבח" בפני עצמו הו, אם כן אמר אין זה נחשב בתורת הפסוק בגין הקרייה כתבה. וביתור יש לתמה דעת נימה דאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שישudo מתקנת יעקב אבינו ע"ה אינו כלל מגוף חוכת קריית שם, רק דהמחיב הוא עצם אמרת פסוק זה דשמע ישראל, אם כן היה מן הדין לכל אימת שאומרים פטוק זה יתחייב באמיות ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וגם כאשר אין אמרתו בתורת קיום מצות קריית שם, והא מילתא דפשיטה הוא דכל שאינו מכון בקריאתו לצאת חוכת קריית שם עיכא כל דינא דברך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ובמבראו להדייה התפלות) ווז"ל, לפיכך אנו חוויכין להודות לך ולשבחך ולפארך וכו' וחוויכין אנו לומר לפניך בכל יום ערב ובoker שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, אשרינו מה טוב חלכנו וכו', אשרנו שאנו משכימים ומעיריכין בכל יום תמיד ערב ובoker ואומרים שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. אתה הוא קודם שנבראו העולם וכו', עכ"ל. ואשר מבואר להדייה דרין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כיוון שאין קרייאתו לשם התפללה אין אומרים כלל ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד והה מחלוקת קריית שם ערב ובoker ואומרים שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. ואלה קודם דבאמירת הרמב"ם קיום חוכת קריית שם. ומובואר להדייה דרין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הוא דין מסיטים בהלכות קיום מצות קריית שם, ולא שיק' דין זה באמירת הפסוק בעילמא, וביתור הדברים מבואר בטור (אורח חיים סימן מ"ז) ווז"ל, אבל אנחנו עמך בני בריתך בני אברהם ואהבת וכו' ואומרים שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, ורבינו יהודה החסיד היה וגיל לומר אחורי ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, והיה מכון יצאתו בו ידי חוכת קריית שם, משום שפעמים לשועושין קרובץ מתעכבים מקרייאת שמע עד אחר זמנה וכו', עכ"ל. וכן כתוב הרמ"א בהג'ה' שם. ואשר מבואר להדייה דאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד תלייא ביטודה במלחמות קיום מצות קרייאת שם, ורק בגונא שמכoon יצאת בה ידי חוכת מצות קרייאת שם הוא דאומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. והכי נמי חזין באמירת שמע ישראל בעשרה דמלכיות בתפקיד ראש השנה, ובאמירת ברוך שם יישראל בקדושה דמוסף, וכיוצא בזה, דלא מצינו בהם כלל אמרת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אכן לשיטת הרמב"ם דאמירות ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שישudo מתקנת יעקב אינו מגוף הקיום מצות קריית שם, רק המחייב הוא עצם אמרת פסוק זה דשמע ישראל, אם כן אמר אין הך דין דקיים מצות קריית שם, והדברים צריכים עיון.

והנה נחלקו הפסוקים ז"ל אם אמרת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מעכבות

ואשר נראה בזיה, דהנה בהא לית מאן דפיג' וכולי עלמא מוזע לשיטת הרמב"ם דאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אינו חילך מגוף החפצא ذקריאת שמע, ומשום hei ציריך לאמרו בלחש כדאיתא בפסחים שם (דף נ'ז ע"א), באotta שעה פחח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אמר רבן היכי נשביד, נאמרווה לא אמרו משה רבינו, לא נאמרווה אמר יעקב, התקינו שייהו אומרים אותו בחשיין וכו', ע"כ. ולאורה עיקר השקלה וטoria בגמרא ציריך תלמוד, דמה לי אם משה אמרו או אם יעקב אמרו, ותו ציריך עיין מסכת הגمرا שהתקינו שייהו אומרים אותו בחשיין, דלאורה איזה "פשרה" הוא זה לאמרו בלחש, הא מכל מקום בתורת אמרה הוא דהויא, - אכן הנראה בזיה, דכוונה הגمرا בהא ד"משה לא אמרו", היינו דכיוון דמשה לא אמרו בפרשタ קריית שמע המכובה בתורה, אם כן הא אין וזה הכל החפצא דקראיית שמע כתבה, וזה דקפרין בגמרא דהיכי נימרינחו הא לא אמרו משה, וממילא לא הוה ליה בכלל קריית שמע כתבה, ושלא לאמרו נמי אי אפשר דהא יעקב אמרו, ומסקין בגמ' לאחר שאין זה נאמר בתורת חילך מגוף החפצא דקראיית שמע כתבה שהרי משה לא אמרו, וכל אמרתו אינו אלא משום חיקוב שבבפני עצמו שיטודו משום דיעקב אמרו, ממילא ציריך לאמרו בלחש, כדי שיהא מנכרא מילתה דלאו בתורת חילך מגוף הקיום דקראיית שמע הוא אומר, רק שהוא קיים בפני עצמו מתניתן יעקב אבינו ע"ה, (וכמו שכתבו קצת פוסקים דמהכא מוכחה דפסוק ראשון ציריך לאומרו בקול רם, כדי שיוכר השינוי). על כל פנים מוכחה להדייה מסווגית הגמא כshitah הרמב"ם דאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד לא נקבע חלק מעצם המטבח דקראיית שמע. רק דתורת אמרה בפני עצמו הוא, וכן מהיכי תהי לשוויי לקרייתו בתורת סיפור דברים בעלמא. והדברים צריכים ביאור.

אמאי לא סגי בכוננה גריידא. דהא על ידי הכוונה גופא שמתקווין לצאת ידי מצות קריית שמע, הא לכואורה סגי בזה לאפוקי שלא יהא כסיפור דברים בעלמא, וממה נפשך אם כיוון שלא לצאת פשיטה דלא יועל כלל אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ואכתי בתורת סיפור דברים הוא דהויא, ואם כיוון לצאת אמאי לא ייצא בזה, דהא אין כוונתו לסיפור דברים, והדברים צריכים ביאור. — אולם להסביר דברי הלבוש אתה שפיר, דבאמת הרק טעם דבלא אמירת ברוך שם כבוד כסיפור דברים בעלמא הוא דהויא, אין טעם זה דוקא לעין הקראיית שמע שאומרים קודם חפלת שחירות, ורק דזהו כל עיקר טעם דנקטין דאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מעכבות לקריית שמע, וכמו שכתב הלבוש דאם לא אמרו מחותירין אותו, והטעם בזה הוא ממש דבלא אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד חסר בחולות קיומ של פסוק וראשון דהויא ליה כסיפור דברים בעלמא. ונמצא לפיה וזה דאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מעכבות, אין זה משום חטרון בעצם אמירת הברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, רק הוא מוגע בגין הקרייה של פסוק ראשון, אבל שאיןו אמרו הוה ליה פסוק ראשון כסיפור דברים בעלמא. וועליה לפיה זה דשיטת הבית יוסף והגר"א ז"ל הוא כשיתוט לבוש דאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד מעכבות בעיקר קיומ מצות קריית שמע דפסוק וראשון. אלא ואכתי עיקר ודברי הבית יוסף והגר"א טעם בעי, לאחר דברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אינו מגוף החפצא דקראיית שמע כתבה, אם כן מנגנון שייא בזה יעקוב לעיקר קיומ המצווה דקראיית שמע כתובון בקרייתו לשם מצות קריית שמע סגי בהכל, ומהיכי תהי לשוויי לקרייתו בתורת סיפור דברים בעלמא. והדברים צריכים ביאור.

וביתור ציריך עיין, לאחר דברינו יהודה החסיד סבירא ליה דבקראיית פסוק וראשון סגי בזה לצאת ידי חוכת קריית שמע מדורייתא בזמנה, אלמא דסבירא לה שאין תקנת קריית שאר הפרשיות בתורת יעקוב בחולות קיומ קריית שמע דאורייתא, ומשם היכי יצא את החיקוב דאורייתא בפסוק ראשון גריידא שקורא קודם התפללה, ואם כן היאך יתכן דאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שאינו כלל מגוף הקרייה כתבה, שיעכב טפי מקריית שאר הפרשיות. ואם לא איכפת לנו אלא בקיום דאורייתא, אם כן מי אולמיה דברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד טפי משادر פרשיות, והא אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד נמי אינו אלא מדרבנן. ולא עוד דלא הו חילך מגוף המטבח דקראיית שמע, והדברים צריכים עיין.

ראשון שבקוריאת שמע "ובכל אחד מב' שמות האמוראים בפסק ראשון יאריך עד שיתשוכ הינה הוה ויהיה וכו'", ואחר כך כתוב, "ובכל פעם בהוציארו שם המיויחד יחשוב בו פירוש קרייתו שהוא אדון הכל", אבל משמע שם שאין צריך לחשוב אלא פירוש קרייתו, ורק בקריאת שמע שם ב' השמות מורין על הינה הוה וכו', וכן עיקר לפि עמוק הדין כי בכלל הולכין אחר הקראייה ואין צריך להרהר כלל על הכתיבכה, אף שיש בהכתיבכה סודות גדולות וכו', עכ"ל. ואשר מבואר בדברי הגרא"א שדיוק מדברי הרביינו יונה בספר היראה, דכוונת זו של שם הוייה שהינה הוה וכו' לא נאמרה אלא במסומים לענין פסק ראשון של קריית שמע, ומה שאין כן בשאר הזכורות של שם אדנות בגון בכרכות וכברא מיל' דבזה עיקר הכוונת אינו אלא כוונת קרייתו של שם אדנות, ואין צריך להרהר כלל בכוונת כתיבתו של השם המפורש.

ובביאור הך פלוגתא, נראה פשוט דעתך לנו ביסוד חלות הקיום של שם אדנות הנלמד מקרה דזה שמי זה זכריו, דעתה הטור והשולחן ערוך ורוכ הפסוקים הוא דנה' שבפועל אין השם נקרא כתיבתו בשם המפורש, רק בכינוי ובקריאתו בשם אדנות, מכל מקום לאו בתורת חלות שם בפני עצמו הו, וביסוד קיומו מתקיים בשם אדנות קיומ של שם הוייה, וזה דילפין מקרה דזה שמי זה זכריו, וגם בה"זה זכריו" שהוא שם אדנות מתקיים ה"זה שמי" וחיל' עליהabisod קיומו חלות של שם המפורש, ומשום הכי פסקו הטור והשולחן ערוך דכוונת השם הוא כדרכ כתיבתו שהיא הוה ויהיה. אכן הגרא"א דפליג בזה וסביראליה דתוון מפסק ראשון שבקוריאת שמע, צריך לכואורה מוכחה לכואין רק פירוש קרייתו שהוא שם אדנות ולא פירוש כתיבתו, אשר לכואורה מוכחה מהזה דפליג בזה וסביראליה דשם אדנות בתורת שם בפני עצמו הו דהוי ליה, ואניabisod קיומו של שם הוייה, ומושם הכי סביראליה דזה דכוונת פירוש כתובות הוא דבכל מקום שכחוב שם הוייה יצא בזה ידי חובתו, ונhei דביסוד קיומו חיל' עליה קיומ עצמו של שם אדנות, ואני זה קיומ של שם הוייה רק בכינוי בלשון אדנות. ובכיאור הדברים יש לומר בהاري אנט. דיש לומר דזהו גופה הנלמד מהך קרא דזה שמי זה זכריו, דאף שקורא בלשון אדנות יוצא ידי חובתו, ונhei דביסוד קיומו חיל' הכתוב הוא דבכל מקום שכחוב שם הוייה יצא בזה ידי חובתו בתורת השם אדנות או דיש לומר בזה בדורך אחר, דמהך קרא דזה שמי זה זכריו ילפין דאף שכשוכיר השם בשם אדנות יש בזה חלות קיומ של שם הוייה, כיון דה"זה זכריו" שהוא שם אדנות, והואabisod זכר ודרך לבטאות ה"זה שמי" שהוא שם הוייה בעולם הזה, באופן דنمצא לפי זה דגש בשאומר שם אדנות אין זה חילוק בעיקר חלות קיומו חיל' עליה חלות שם המפורש שאמר הכהן גדול ביום הכהפורים, ובעיקר חלות קיומו חיל' עליה חלות שם המפורש של שם הוייה. – ובאמת נראה דעתך לנו בזה רשותנו הפסוקים ז"ל. דהנה כתוב המחבר בשולחן עורך (סימן ה' הלכה א') וזה לשונו, יכוון בכרכות פירוש המlot, כשיזכר השם יכוון פירוש קרייתו באדנות שהוא אדון הכל וכיוון כתיבתו בירא"ד ה"א שהיא הוה ויהיה וכו', עכ"ל. ומוקוד דברי השולחן ערוך הוא בטור שם, ואשר מבואר בשו"ע וכשוכיר שם אדנות צריך לכואין כוונת שם הוייה וככתייתו בשם המפורש, וכמבעור בדבריו שלא סגי בכוונת שם אדנות שהוא אדון הכל, רק צריך לכואין כוונת שם הוייה שהיא הוה ויהיה, אכן רבינו הגרא"א בבייאורו פלי' בזה ווז"ל, יכוון כתיבתו, טור, והווציאו מדברי הרביינו יונה בספר היראה שכחוב אצל פסק

והא שתקנוهو לאמרו בלחש היינו כדי שיוכר הדבר שאין זה מכל גוף הקראייה כתבה, ואין הקיום באמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד עצמותו, רק הוא בתורת מנאי בחלות קבלת עול מלכותם שבסוק ראשון. וכמו שכחוב הכתיב יוסף והגרא"א דבר לא אמרת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הויה ליה למפרע פסק ראשון דשמע ישראל בתורת סיוף בדברים בעלמא, ולא חיל' עליה חלות קבלת עול מלכותם שמים.

ובביאור הדברים נראה בזה, בהקדם, דהנה איתא בפסחים (דף נ' ע"א) אמר רב נחמן בר יצחק לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה נכתב ביור"ד ה"י ונקרא באלו' דלא'ת, אבל לעולם הבא יכול אחד, נקרא ביור"ד ה"י ונכתב ביור"ד ה"י וכו', כתוב זה שמי זה זכריו לדור ודור, אמר הקדוש ברוך הוא, לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביור"ד ה"א ונקרא אני באלו'ך דלא'ת, ע"ב. ואשר מבואר בגמרה דבעולם הזה קריית השם איינו כתיבתו בלשון הויה רק הוא נקרא בכינויו בלשון אדנות. ומעטה צרי' עיון היאך ייצאים ידי חובת קריית שמע כתיבה, דהא קריית השם איינו כתבה. דהא איינו נכתב כתיבתו בשם הוייה רק בכינויו בלשון אדנות. ובכישוב ובכיאור הדברים יש לומר בהاري אנט. דיש לומר דזהו גופה הנלמד מהך קרא דזה שמי זה זכריו, דאף שקורא בלשון אדנות יוצא ידי חובתו, ונhei דביסוד קיומו חיל' הכתוב הוא דבכל מקום שכחוב שם הוייה יצא בזה ידי חובתו בתורת השם אדנות או דיש לומר בזה בדורך אחר, דמהך קרא דזה שמי זה זכריו ילפין דאף שכשוכיר השם בשם אדנות יש בזה חלות קיומ של שם הוייה, כיון דה"זה זכריו" שהוא שם אדנות, והואabisod זכר ודרך לבטאות ה"זה שמי" שהוא שם הוייה בעולם הזה, באופן דنمצא לפי זה דגש בשאומר שם אדנות אין זה חילוק בעיקר חלות קיומו חיל' עליה חלות שם המפורש שאמר הכהן גדול ביום הכהפורים, ובעיקר חלות קיומו חיל' עליה חלות שם המפורש של שם הוייה. – ובאמת נראה דעתך לנו בזה רשותנו הפסוקים ז"ל. דהנה כתוב המחבר בשולחן עורך (סימן ה' הלכה א') וזה לשונו, יכוון בכרכות פירוש המlot, כשיזכר השם יכוון פירוש קרייתו באדנות שהוא אדון הכל וכיוון כתיבתו בירא"ד ה"א שהיא הוה ויהיה וכו', עכ"ל. ומוקוד דברי השולחן ערוך הוא בטור שם, ואשר מבואר בשו"ע וכשוכיר שם אדנות צריך לכואין כוונת שם הוייה וככתייתו בשם המפורש, וכמבעור בדבריו שלא סגי בכוונת שם אדנות שהוא אדון הכל, רק צריך לכואין כוונת שם הוייה שהיא הוה ויהיה, אכן רבינו הגרא"א בבייאורו פלי' בזה ווז"ל, יכוון כתיבתו, טור, והווציאו מדברי הרביינו יונה בספר היראה שכחוב אצל פסק

שמע דבר אמרית שם ה' בלשון ארנוט יש בזה חלות קיומ ש הו"ה כתיכתו, ומשום כי ציריך לכוין בה עניין השם המפורש כתיכתו, אלא דלאורה אכתי ציריך עיון המקור להלכה מיוחדת זו בפסק ראשון דקראיית שמע.

ואשר נראה דיסוד הדברים יլפין ליה מתחבת אמיית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שישתו מושם שיעקב אמרנו, דהנה איתא ביום א' (דף ל"ז ע"א) על הא דתנן החט והן עוניין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד (הינו לאחר ששמעו את השם המפורש יוצא מפני חן גדול) ואיתא בגמרא תנייא וב' אומר כי שם ג' אקרא הכו גודל לאליקינו, אמר משה לישראל בשעה שניין מוכיר שם של הקדוש ברוך הוא אהם הכו גודל וכו', ע"ב. ומובואר בגמרא דהא דעתין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אחר הזכורות שם המפורש איתנן עליה מקרא דכי שם ד' אקרא וג'ו. אולם בגמרא כתعنית (דף ט"ז ע"ב) איתא, بما דברים אמרוים בגבולין, אבל במקדש אינו כן לפ' שאין עוניין אמן במקדש, ומניין שאין אמן במקדש שנאמר (חכמיה ט') קומו ברכו את ה' אלוקיכם מן העולם עד העולם ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותלה וכו', ולא במקדש מהו אומר, ברוך ה' אלוקים אלקי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך גואל ישראל, והן עוניין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וכו', ע"ב. (ופירוש רשי': ויברכו שם כבודך, הינו שעוניין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וכו' ע"ל) ואשר מבואר בגם' בתعنית דהא דחלוק מקדש מגבולין, דבגבולין עוניין אמן אחר כל ברכה וכברכה ואילו במקדש עוניין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, הינו משום דכיון דבמקדש היו מזכירין השם המפורש הויה ליה בתרות ויברכו "שם כבודך" וזהו דילפין מקרא דויברכו שם כבודך וג'ו, והזכורת שם כבודו שהוא השם המפורש בהויה מחייבת ברכבה מיעודה של ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אלא דלאורה ציריך עיון סתרית הסוגיות, דבגמרה ביום ממשע עניinit ברוך שם כבוד מלכותו אחר שהיה השם המפורש יוצא בקדושה ובטהרה מפני חן גודל ילפין לה מקרא דכי שם ד' אקרא הכו גודל לאליקינו, ואילו בסוגיא בתعنית ילפין לה מקרא דויברכו שם כבוד ומרומם על כל ברכה ותלה, ותורי קראי למלה לי, והדברים צ"ע.

אכן נראה בזה, בהקדם דהנה בעייר הא דאיתא בתعنית (שם) דבמקדש אין עוניין אמן אחר כל ברכה וכברכה, רק עוניים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אשר לכארה ציריך עיון בזה, דהא איתא ביום א' (דף ל"ט ע"ב) חנו רבנן, אותה שנה שמת בה שמעון הצדיק אמר להם בשנה זו והוא מת, אמרו לו מניין אתה יודע וכו' ומה

כוונת שם כתיבתו של שם הו"ה. וככארה היה אפשר לומר בזה דלאו מדין פירוש המlotot אתנן עלה, ובעיקר חלות הקיומ של השם דמאי לשאר מיili שהוא חלות קיומ שם בפני עצמו של שם ארנוט, ומה שציריך לכוין "היה הוה ויהיה" הינו מדין קבלת על מלכות שמים, דכוונת פסק ראשון אינו מיסודה דין פירוש המlotot, רק הוא כונה כלית שמקבל עליו על מלכות שמים, ושפיר יש לומר דNELLA בזה נמי כוונת היה הוה ויהיה, וכמו שכח הגאון ר' עקיבא איגר (ליקוטי תשוכות סימן ה') דגם בפסק ראשון דaicca דין כוונה, מכל מקום אינו ציריך לכוין פירוש המlotot, והוכיח כן מהא דבלשון הקדוש יוצא ידי חובת קריית שם גם כשאינו מבין הלשון, דמוכחה מזה דעתה דכוונה מעכבות בפסק ראשון, מכל מקום אין זה ביסודות דין כוונת והבנת פירוש המlotot, רק הוא דין כוונה כלית שמקבל עליו על מלכות שמים. וכדברי הגruk"א יש להוכיח מלשון הרשב"א פ"ב דברכות שכח ווזיל, שמע ישראל וגוי עד כאן ציריך כוונה הלב, ככלומר שלא יהרר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמה הלב, וכענין שאמרו גם כן בכוכחה ראשונה של תפלה וכו', עכ"ל. ומשמע בדברי הרשב"א כדברי הגruk"א דיסוד דין כוונה בפסק ראשון של קריית שם וברכה ראשונה של תפלה, אינו ביסודות לכוין פירוש המlotot, רק הוא דין כוונה שמקבל עליו מלכות שמים, וכמו שכח הרשב"א דהינו שלא יהרר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמה הלב. ואשר לפ' זה מבואר לכארה דברי הרביבינו יונה שהחביא הגרא"א בכיאו זו דתליך כוונת השם שבפסק ראשון לציריך לכוין בזה שהיה הוה ויהיה, דשפир יש לומר בזה שלא אתנן עלה מדין פירוש המlotot, ובעיקר החפツה דשם ה' דמאי מילחאת לשאר מיili דהוא לשיטת הגרא"א דין קיומ בפני עצמו של שם ארנוט, והא ציריך לכוין פירוש כתיבתו יסודו משום דין כוונה כלית של קבלת על מלכות שמים.

אלא דלאורה הדברים דחויקים, דאי נימא דין כאן כלל קיומ של שם הו"ה, אם כן מניין ומהיכי היה לחדש דין כוונת קבלת על מלכות שמים נשלהמת רק בכוכחה פירוש השם כתיכתו שהוא הוה ויהיה, ואמאי לא סגי בכוכנה שהוא אדון הכל לאשווין לה בתורת קבלת על מלכות שמים, ומפשיטות דברי הרביבינו יונה והגרא"א משמע דהחלוק בין הזכורת השם שבפסק ראשון של קריית שם לשאר מיili, הוא בעייר חלות שם ה', וחלוק בזה פסק ראשון של קריית שם דגם הגרא"א מודה בזה דנה' דכפוף אמרו בלשון ארנוט, מכל מקום בנסיבות קיומו חיל עליה קיומ של שם הו"ה, ואף דברכאות וברשות מיili פליג הגרא"א על המחבר וסבירא לה דהשם ארנוט הוא קיומ שם בפני עצמו של ארנוט, מכל מקום חלק בזה פסק ראשון של קריית

ומיושב שפיר לפי זה מה שהקשינו לאחר דעתך חותת עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הוא משום קדושת השם המפורש, אם כן אמא משפט שמעון הצדיק לא היו עוננים במקדש רק היו אמרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, הלא משפט שמעון הצדיק נמנעו מלברך את העם בשם המפורש, אולם להמכוון ATA שפיר, דנהי דיליכא הזכרה בפועל של שם המפורש, מכל מקום סגי בחולות קיים שם הו"ה על ידי אמרית שם אדנות, לחיכו עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וחידוש זה ילפין לה מקרה דויברכו שם כבוד לחדש אף קיים שם הו"ה מציריך לבך ברכות ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ומשם הכי אף דמשמת שמעון הצדיק נמנעו מלברך בשם המפורש, אפילו הכי אכתי פש לנ הלכתא דין עונין אמן במקדש, רק היו עונין ברוך שם כבוד כדכתיב ויברכו שם כבוד ומרומם על כל ברכה ותפללה.

והשתא דאתنين להכא, נראה לומר זהה דין אמרית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אחר פסוק ראשון של קריית שם, דילפין לה מעיקב שאמרו אחר קריית פסוק ראשון של בניו, חד דינא הוא עם דין עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד במקדרש אחר שהיו שומעים את השם המפורש שהוא שם הו"ה, וכמו שכתב רבינו הגר"א עללה משום חולות קיום של השם המפורש שהוא שם הו"ה, ואילו שביברנו ר' מאפייה אתינן בשם הרבינו יונה דהליך דין הזכרות השם בפסוק ראשון של קריית שם, מדין הזכרות השם בכרכות ובשר.ar מיili, דנהי דבכלו האין קרייתו כתיבתו, דכתיבתו הוא בשם הו"ה ואילו בקרייתו היא נקראת בכינוי של אדנות, מכל מקום חלוק זהה דין הזכרות השם בפסוק ראשון ذكرיאת שם, שאין חולות קיומו בתורת שם בפני עצמו של אדנות ורק בתורת חולות קיום שם המפורש של שם הו"ה היא נאמרת, וכמכוואר להדריא דברי הגר"א לעניין כוונת השם, וזה גופא מאוי דילפין בפסוקים (דף נ"א) מהא דיעקב אמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, רהזכות השם בפסוק ראשון של שמע נאמרת בתורת קיים של שם המפורש, ומשם הכי הוא דסבר יעקב אכינו ע"ה דדמייא להזכות השם המפורש במקדש מהחייבת עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וכך שנחכבר בארכחה דמקרה דויברכו שם כבוד חזין דין מלכותו לעולם ועד, ומם שוחבאר בארכחה דמקרה דויברכו שם כבוד חזין דין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד לא תלי באיסודה בהזכות השם המפורש בפועל, וגם כשאומר לשון אך המכון הוא שם הו"ה הרי זה הכלל נמי דין הזכרות השם המפורש מהחייבת באמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, באופן דנמצע דעתנית ברוך שם כבוד, הן לאחר הזכרות השם המפורש ביום הכפורים, והן לאחר פסוק

ונמנעו אחוי הכהנים מלברך בשם, ע"כ. [ופירש רשי" בד"ה מלברך בשם ז"ל, מלברך ברכות כהנים את העם בשם המפורש שלא היו כדין], הרי מבואר בಗמ' דמשפט שמעון הצדיק נמנעו מלברך בשם המפורש, ואם כן צריך עיין בהא דתני דבמקדרש לא היו עונין אמן אלא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, דהא לא הזכירו שם המפורש משפט שמעון הצדיק שהוא כאמור קדום תקופת המשנה, ודוחק לאוקמא למתניתין רק עד תקופת שמעון הצדיק, ואם כן צריך עיון גדול, לאחר דכל עניין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הוא משום הזכרות השם המפורש, וכמכוואר בגמרא דמשום הזכרות שם כבוד מלכותו לעולם ועד נכלל בקרה דויברכו שם כבוד וגוי, אם כן הנחיא קודם שמת שמעון הצדיק, אבל אחר מיתתו מי אייכא למימר, ומאי זה טעם לא היו עונין אמן במקדש, והדברים תמהווים.

והנראה מוכח מזה, דנהי דין אמרית שמעון הצדיק לא היה מזוכירין בפועל את השם המפורש אף במקדש, והוא אמרים את שם ה' בלשון אדנות, מכל מקום חלק הזכרות שם אדנות במקדש מבוגלין, דגבוגלין עיקר הקioms הוא באיסודה וקיומו מדין חולות שם בפני עצמו של אדנות, וחידשה תורה דכל אימת שכחוב שם הו"ה יוצאים בקרייתו על ידי שם אדנות, אבל ביסודה חולות קיומ' בפני עצמו הו, וכמו שכתב הגר"א ובשאר ברכות אין צורך כלל לכזין פירוש שם הו"ה, ולכוננת פירוש השם סגי בכוונת שם קרייתו שהוא אדון הכל אלמא דחולות קיומ' שם בפני עצמו הו, מה שאין כן במקדש דנהי דבפועל משפט שמעון הצדיק היינו אמרים את השם בכינויו, אפילו הכי חולות הקioms הוא של שם הו"ה, ומשם הכי הוא דאיצטראכין לתרי קראי לילף מניינו דין עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד במקדש, רבטוגיא דיומא דיירין לעניין הזכרות השם המפורש יוצאה מפני כהן גדול ביום הכהנים, וזה אתינן עליה מדתחיב כי שם ה' אקרוא וגוי, ופסוק זה קאי לעניין קריית השם המפורש כתיבתו ביה ויה, וילפין מיניה דהזכות השם המפורש בפועל מהחייבת עניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אכן בסוגיא דתענית דיירין לעניין ברכות כהנים במקדש, ודין זה הא מיריע אף לאחר שמת שמעון הצדיק שנמנעו מלברך בשם המפורש, ואילו הכי ילפין מקרה דויברכו שם כבוד ומרומם על כל ברכה ותפללה, דאף כאשרנו מזוכיר בפועל את השם המפורש, מכל מקום סגי ב"קומות" שם הו"ה, לחיב בעניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ואף דבפועל דמייא מקדש לבוגלין גם במקדש נמנעו מלברך בשם, אפילו הכי סגי בשם אדנות הנאמרת בתורת חולות דין במקדרש נמנעו מלברך בשם, באופן דמייא מקדש לבוגלין לעניית ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

ועוד, דגלי דעתיה רבתורת חלות קיום שם הו"ה אמר את הפסוק הראשון. והברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד פירוש הוא להפסוק ראשון של שמע, דמאיין בזה לכבוד שם מלכותו שהוא השם המפורש, ובלאו hei היה כסיפור דברים בועלמא, ואינו יוצא ידי חובה לקבל על מלכותם שמים שבפסוק ראשון רק על ידי אמרת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. – ומבחן שפיר לפי זה שיטת הלבוש דכונה מעכבה נמי בכורך שם כבוד מלכותו לעולם ונעד דומיא דפסוק ראשון, ואשר לכארה הדברים תמהווים דמחייב תית להחמיר בדיינו טפי משאר פרשיות שאין כונה מעכבה בהן, אולם להמבחן את שפיר כיון דזהו כלל בכוונה לקבל על מלכותם שמים, שענינו וכונתו הוא כוונת שם המפורש, ובאמת אין עיכובא בכורך שם כבוד משום חסרונו עצם אמרת ברוך שם כבוד בעצמותו, רק בתורת תנאה הוא בדיון כוונה של פסוק ראשון, וכך שכתב הגרא"א דבלאו hei היה פסוק ראשון כסיפור דברים בועלמא.

❖ ❖ ❖

בדין איסור אכילה קודם ק"ש ותפללה דערבית

כתב הרמב"ס (פרק א' מהלכות ק"ש הלכה ט) זוזי, איזהו זמן קריית שם בעיליה, מצוות משעת יציאת הכוכבים עד חצי הלילה, ואם עבר ואיתר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר יצא ידי חוכמו, שאלה אמרו עד חצות אלא כדי להרחק אדם מן הפשיעה, עכ"ל. ומקור דברי הרמב"ס הוא בברכות (דף ט' ע"א) דאיתא, מעשה שבאו בניו וכו', ועד השתה לא שמייע להו הא דרא"ג, hei קאמרי לה, ובנן פלייגי עילוך ויחיד ורבים הלכה כרכבים, או דלמא ובנן כוותך סבירא להו והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחק אדם מן העבירה, אמר להו ובנן כוותך סבירא להו והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחק אדם מן העבירה, עכ"ב. ובכسف משנה כתוב זהה לדסק הרמב"ס חכמים שאמרו עד חצות, וסבירא להו להרמב"ס חכמים דקאמרי עד חצות היינו דזוקא לכתילה, אבל כדי עבר ואיתר לא הפיקעו חכמים מצותו, זמנו נמשך עד שיעלה עמוד השחר.

אולם בעיקר דברי הכסף משנה כבר תמהו בזה האחרונים, [בשאגת אריה סימן ד', וב"ח או"ח סימן רל"ה], דהא להדיਆ איתא בגמרא (דף ח' ע"א), אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה ברבן גמליאל, עכ"ב. ואמאי פסק הרמב"ס חכמים דקאמרי שומנה עד חצות, דהא בגין' מבחן להדייא דנקטנן להלכה ברבן גמליאל. ואף דיש לדוחוק

ראשון של שמע ישראל, חד דינה נינהו, ותרווייהו אתנן עליה משום חלות קיום השם המפורש.

וזהו מקור דברי הרבינו יונה והגר"א בכיאורו שכחטו דחłów דין כוונת השם בפסוק ראשון של קריית שם שצרכיך לכובן בה כוונת השם ככתיבתו, וחזינן בדיון מסויים הוא בקריית שם דהשם אדנות אינה נאמרת בתורת קיום שם אדנות בקריאותו, רק עיקרו נאמרת בתורת קיום השם המפורש, ונראה דמקור הדברים הוא מעצם חובת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, דחוינן דדמיא להזכרת השם במקדש, ושיטordo מдин הזכרת השם המפורש, ומשם המכבי שיק בזה הברכה דכובן שם בכורך מלכותו לעולם ועד, דעיקר נוסח ברכה זו שייכת דזוקא בקיום השם המפורש, וכדי לפין לה מובירכו שם בכורך, (דא נימא דלשון "ברוך שם בכורך" שייכא גם בשם אדנות, אם כן מൻין לחלק מקדש מגובلين, דהא בקרא דזובירכו שם בכורך אפשר ללמוד גם לעניין הזכות שם ה' בגובלין, ובהכרה מוכחה מזה דהך לשינה דזובירכו "שם בכורך" שייכא רק בהזכרת השם המפורש שהיה רק במקדש ולא בגובלין), באופן דນמצאו דעיקר דין אמרת ברוך שם כבוד אחר פסוק ראשון של קריית שם, הואabisudo מבואר בדברי הגרא"א דיסוד קיומו הוא מдин השם המפורש, וכמו שתתברר דחולות קיום השם המפורש חיל גם בשם אדנות.

ואשר לפיזה יתבאו בא ריבוי המגן אברם בשם הלבוש שכחט דאם לא אמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ואיפלו לא כיון בו מחזירין אותו, וכן משמע בדברי רבינו יהודה החסיד (בטור סימן מ"ו) והרמ"א שם דCSRצה לצאת ידי חובת קריית שם, היה אומר אחר קריית פסוק ראשון שקדום החפלה ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד, וכיאורו הבית יוסף והגר"א דהטעם הוא דכלא אמרת ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד מעכבה, אין זה משום חסרונו בעצם דהא אמרת ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם ועד, רק הוא גוריוותה בוגוף הקראיה של פסוק ראשון, דכל שאינו אומרו היה קריית פסוק ראשון כסיפור דברים בועלמא, ולעליל הקשינו דלכארה דברי הבית יוסף והגר"א צורכים תלמוד, דלכארה כל שמכוין בקרייאתו לשם מצוות קרייאת שם טגי בהכי, ומהיכי תיתלי לאשוווי לקרייאתו בתורת סייפור דברים בועלמא. – אולם להמבחן ניחא שפיר, כיון בדיון קבלת מלכות שמים שבפסוק ראשון נכלל כוונת השם המפורש שהוא שם הו"ה, ומשם המכבי שיק שפיר למימר דין כוונה זו נשלהמת רק על ידי אמרת ברוך שם בכבוד מלכותו לעולם

ולומר דלענין משמעותא דקרה ד"ובשכבר" הוא דפסקין כר"ג, כיון דחכמים נמי מודו לר"ג דעתך זמן שכiba הוא עד סוף הלילה, וכדהזין דר"ג אמר לבניו דחכמים נמי מודו באיחר ולא קרא עד חצות שיכול לקרותו בדיעד עד שיעלה עמוד השחר, מכל מקום מפשיטות לשינה וגמ' ממשע דהלהה כר"ג ולא בחכמים. – וכבר כתבו האחרונים דעל כorthן צוין לומר זהרמב"ס פסק כוותיה דר"ג, ומשום דס"ל להרמב"ס דלענין עצם התקנת חכמים עד חצות ליכא פלוגתא כלל, ואף רבנן גמליאל מודה דלכתחילה יש לקרותו עד חצות, ופלוגתא דר"ג ורבנן איןוא לא לענין בדיעד בשער ואיתור קריאתה אחר חצות, לדרבנן הפיקעו חכמים כתקנתם את קיומן קריאת שמע זאוריתא אחר חצות אפילו בדיעד, ורבנן גמליאל ס"ל דכינוי שאין תקנתם עד חצות אלא להרוחיק את האדם מן העבירה, משום הכל בעבר ואיתור אכתי רמייא עליה חירכה מדאוריתא ובדיעד נמשך זמנה עד שיעלה עמוד השחר [וכן נקט בתלמידי רבינו יונה], ומילא מה שפסק הרמב"ס בדיעד נמשך זמנה עד סוף הלילה אותה שפיר הלכתא כרבנן גמליאל, וכדרנטין בגמ' דהלהה כר"ג.

אלא דבעיקר דברי הרמב"ס צ"ע מסוגיא לקמן (דף ד' ע"ב) דאיתא, לעולם כרבנן גמליאל סבירא لهו והוא דקא עד חצות כדי להרוחיק את האדם מן העבירה, כתהニア חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהיה אדם בא מן השדרה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעה ואשתה קימעה ואישן קימעה ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל, וחוטפתו שינה ונמצא יישן כל הלילה, אבל אדם בא מן השדרה בערב נכנס לבית הכנסת אם וגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פטו ומברך, וכל העובר על דברי חכמים חיב מיתה וכו', ע"כ. ואשר מבואר בגמ' דהנץ תרי התקנות, איסור אכילה קודם ק"ש וחובת קריאתה מיד עם בואו לביתו, ואיסור קריאה אחר חצות לחכמים, דמיין אהדרי בעיר מילתיהו, ותרוייהו יסוד התקנות מהד דינא הוא כדי להרוחיק את האדם מן העבירה. וכבר תמה זהה בשאגת אריה (דיני קריאת שמע סימן ד'), Dai נימא דעיקר פלוגתא דחכמים ור"ג הוא רק לענין בדיעד בעבר ואיתור, אבל לכתחילה כו"ע מודו לתקנת חכמים עד חצות, אם כן מייתר ראייה לחכמים מטהニア חכמים עשו לדבריהם, דהא מילתא דפשיטה הוא דכל שעבר על סייג זה ואכל ושתה וישן לו, דרשאי לקרות ק"ש מכאן ואילך, ואי נימא דחכמים דקאמריו שומנה עד חצות היינו אפילו בדיעד, א"כ מיי מדמה לה לאיסור אכילה אחר צאת הכוכבים קודם קריאת שמע, הא לענין סייג זה גופא לא תקנוهو חכמים אלא לכתילה, ואחר דתרוייהו משום טעםם כדי להרוחיק את האדם מן העבירה, א"כ מיי שאנא תקנת חכמים עד חצות דחייב לא אפילו על בדיעד, מדין תקנת הסייג

דאיסור אכילה וחוכת ק"ש מיד בשובו מלאכחו, דבזה נקטין דגם בעבר על סייג זה מ"מ לא הפסיד קיום מצות ק"ש מדאוריתא.

ואשר נראה בזה, דנהנה כתבו התוס' שם (דף ד' ע"ב, ד"ה וקורא) זוזיל, מכאן משמע שימושה שהגייע זמן קריאת שמע שלليلת שאין לו לאכול סעודת עד שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית, עכ"ל. והסבירו בתוס' וחלוקת הסייג שעשו חכמים לדבריהם שהואabisodo דין איסור אכילה קודם ק"ש, ואין התקנה והסייג דין בהלכות קיומה קריית שמע, ואין זה תקנת זמן במצוות קריית שמע עצמה דינמא דתוקנו לקרוונו בדיעד כשבוער ואיתור קריאתה אחר חצות, לדרבנן הפיקעו חכמים כתקנתם את קיומן קריית שמע זאוריתא אחר חצות אפילו בדיעד, ורבנן גמליאל ס"ל דכינוי שאין תקנתם עד חצות אלא להרוחיק את האדם מן העבירה, משום הכל בעבר ואיתור אכתי רמייא עליה חירכה מדאוריתא ובדיעד נמשך זמנה עד שיעלה עמוד השחר [וכן נקט בתלמידי רבינו יונה], ומילא מה שפסק הרמב"ס בדיעד נמשך זמנה עד סוף הלילה אותה שפיר הלכתא כרבנן גמליאל, וכדרנטין בגמ' דהלהה כר"ג.

אלא כל זה ניחה לשיטת התוספות דס"ל דהסייג שעשו חכמים הואabisodo דין איסור אכילה, אולם בדברי הרמב"ס לא נשמע כן, וכמו שכותב (פרק ו' מהלכות תפלה הלכה ז') זוזיל, אף על פי שתפלת ערבית רשות לא יבא אדם מלאכחו ויאמר אוכל מעט ואישן קימעה, ואחר כך אתפלל שמא תאנוס אותו שינה ונמצא יישן כל הלילה, אלא מתפלל ערבית ואחר כך אוכל או יישן וכו', עכ"ל. ונהנה מפשיטות דברי הרמב"ס משמע דעיקר הסייג שעשו חכמים הוא בעיקרו דין זמן בקריית שמע ותפלת ערבית לקרוונו מיד בבאו מלאכחו, והוא אסור לאכול ולשון קודם קריית שמע ותפלת, הינו מושום דעל ידי האכילה נמצא שלא קרא קריית שמע מ"מ, וקעכבר על תקנת חכמים בעצם מעשה הק"ש ותפלת אחר אכילה. וכדהזין בדברי הרמב"ס שחילק בלשונו בין איסור אכילה קודם תפלה ערבית, לאיסור אכילה וטעימה קודם תפלה שחרית, דנהנה לענין תפלה שחרית כתוב שם הרמב"ס (פרק ו'

ואשר נראה בו, דנהי דלשיטת הרמב"ם והרבינו יונה תקנת הסיג הוא דין בהלכות קריית שמע ותפללה, מכל מקום חלקו ביסודות דין תקנת הסיג לקרותו מיד בשובו ממלאכתו קודם אכילה ושינה, מהתקנת חכמים דעת חזות, דנהה לענין התקנת דעת חזות כתוב הרמב"ם (פ"א מהלכות קריית שמע הלכה ט') זצ"ל, אי זה זמן קריית שמע בלילה מצויה משעה יציאת הכוכבים עד חצי הלילה וכו', עכ"ל. ובמקרה בדברי הרמב"ם שככל לו זמן דעת חזות בעיקר מן מצוות קריית שמע שהוא עד חזות, ומובהר דהתקנת חכמים דעת חזות הוא ביסודות תקנת זמן בעיקר מן קריית שמע ותפללה דערבית, שהקדימו חכמים את זמנה לעד חזות, ובזה הוא דפלייגי חכמים וסבירא להו דיש בכך תקנה זו להפקיע קיום המצויה מדאוריתא, שזמנה מן התורה עד שעילתה עמוד השחר, אכן חילוק בזה הסיג שעשו חכמים לקורת קריית שמע מיד ביצאת הכוכבים קודם אכילה ושתייה, דין זה תקנת זמן בעצם מצוות קריית שמע, רק דין בפני עצמו הוא על הגברא להקדים קיום חובת קריית שמע מיד ביצאת הכוכבים קודם אכילה ושנה, אבל אין זה תקנת זמן, דנימא שהקדימו חכמים את עצם זמן מצוות קריית שמע. וכן מוכחה בדברי הרמב"ם שהשנית תקנת הסיג מהלכות זמן ק"ש ותפללה, ורק נתנו כהלה בפני עצמו בהלכות תפלה בהדי שאור איסורין של איסור טעימה קודם שחരית ואיסור כניסה למרוחץ וישיבה לפני הספר קודם מנחה וכו'ב. ובמקרה דנהי דהרבנן ס"ל דהוא הלכה בהלכות עצם מעשה הקראיה דקריית שמע ותפללה, מכל מקום חלקו ביסודות מדינה דעת חזות, כיון דהתקנה דעת חזות נתקנה בעיקר החפツא זמן קריית שמע, ואילו תקנת הסיג אין אלא דין בפני עצמו על הגברא להקדים קיום מצוות מיד ביצאת הכוכבים. — מעתה מישוב שפיר קושית השאגת אריה שהקשה Mai שנא תקנת חזות רمعכב לחכמים אף בדיעבד, מהסיג שעשו חכמים שאנו אל לא לכתחילה. אכן להמכוар לא קשה מיד, כיון דנהי דלענין טעם התקנה דמיין אהדרי ותורויהו אתנן עליה מטעמא דברי להרחק את האדם מן העבירה, מכל מקום חלקו ביסודות, וכל סברת חכמים רקסברי דהתקנת חכמים דעת חזות חילא אף בדיעבד, ובבעבר ואיתור אחר חזות הפסיד הקראיה אף בדיעבד, כל זה היינו דוקא בתקנת חכמים דעת חזות שהוא דין תקנת זמן בעצם זמן קריית שמע, מה שאין כן לענין תקנת הסיג דאיינו דין בגוף זמן קריית שמע, פשיטה שלא שיקול עיכוב בעצם קיום המצויה.

[ב] והנה בעיקר פלוגתת הראשונים שהבאנו דນחلكן, אם תקנת הסיג הוא ביסודות דין איסור אכילה קודם קריית שמע, או דהוא חיוב בעצם קיום מצוות קריית שמע לקרותו מיד קודם אכילהו ושתייהו, יעוץ ברשב"א (דף ט' ע"א) שכחוב זצ"ל, ואילו

מהלכות תפלה הלכה ד') זצ"ל, אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה מאחר שיעללה عمור השחר עד שתתפלל תפלה שחורת וכו', עכ"ל. ואשר מבואר בדברי הרמב"ם דבשורתו הוי ליה ביסודות דין איסור אכילה וטעה, וכדילפין לה לקמן (דף י' ע"ב) מלא האכלו על הדם, והאיסור הוא בעצם מעשה האכילה קודם תפלה, אכן לענין תפלה ערבית שונה הרמב"ם בלשונו ובכתב דעתך התקנה הוא שיתפלל ערבית ואחר כך הוא אורקל ושורה או ישן, ואשר מבואר בדבריו דעתך התקנה הוא דין בתפלת ערבית להתפלל מיד בשובו ממלאכתו בערב, ואין זה ביסודות דין איסור אכילה. — ונפקא מינא רבתא ישנה, דנהה לתוס' דסבירו דעתך התקנה הוא ביסודות דין איסור אכילה, אם כן יש לומר דין האיסור אלא במסוים לענין אכילה ושינה, אבל בשאר פעולות שעוסק בהם קודם קריית שמע לא מזינו שנתקן בהן איסור, אכן להרמב"ם דין האיסור בעצם מעשה האכילה, רק עיקר חלות האיסור הוא בעצם הקראיה שמע מחמת שאין קוראה מיד, דלפי זה פשוט דין באכילה איסור טפי משאר פעולות שמתעסק בהם קודם קריית שמע, וכל שבמציאות הוא מסיח דעתו מקריית שמע ותפללה וועסוק בעניינים אחרים הריהו עובר על הסיג שעשו חכמים.

וכן כתוב להדי בתלמידי רבינו יונה ריש פרקין זצ"ל, תדע דהא אמרנן לקמן (דף י' ע"ב) כדי שלא יהיה אדם בא מן השדה בערב וכו', וכיון דחוינן דאפילו בשיכובא קודם זמנה החשו שמא יבוא לידי פשעה והצרכו להקרות או לשנות כדי שיתפלל מיד, שמעין דברי הכל שצורך לכתילה לקרות מיד ביצאת הכוכבים וכו', עכ"ל. ואשר מבואר בדברי רבינו יונה דעתך התקנה קודם קריית שמע הוא ביסודות משום חיוב ותקנת חכמים לסתור מיד ביצאת הכוכבים, והתקנה הוא בעיקר זמן קריית שמע לכתילה לקרותו מיד, ונמצא דכשאוכל קודם קריית שמע אין החפツא דאיסור בגין מעשה האכילה, רק עיקר האיסור הוא בהק"ש שקוראו אחר האכילה. וכן כתוב הרשב"א בשם הרבי"ף ושאר הגוזלים שכיוון שנכנס בתוכך זמנו אין רשאי להתעככ אלא צוריך לקרות דההיא בריתא. ואם כן הדרא קשיא לדוכתא, כמו שתמה בזה השאגת אריה, דאחר שהוא זמן בעיקר מצוות קריית שמע אם כן מי שנא הסיג שעשו חכמים מתקנת חכמים דעת חזות, דהא מי שעבר על סייג זה וקרא קריית שמע אחר שאכל או ישן, פשיטה שלא הפסיד הקראיה, ויכול לקרות קריית שמע אחר כך, ואילו לענין תקנת הזמן דעת חזות ס"ל לחכמים, דחייב הך חקנתא אף בדיעבד, והוא בגמ' מדברין להנק תרי תקנות, ומהיכי תהי תחילא להקל, והדברים צ"ע.

חכמים מיד עם צאת הכוכבים, כיוון דהחייב להפסיק אין מהלכות איסור אכילה, רקادرבא האיסור אכילה הוא משומש הקראת הקדים קריاتها מיד בהגיעו ומנה, ואין סברא לחלק בזה בין התחיל באישור לבין התחיל בהירות.

[ג] אמן בעייר שיטת הריב"ף והרמב"ם ורבינו יונה צריך עין בזה מקושית הרשב"א זוזל, וכן נראה לי ממה שאמרו בירושלמי דגרסינן החט, וכי יוסי מפקד לחכירה אין בעתו מתחסקא באורייתא תהווון קריין שמע קודם לחזות ומתחסקין מלטה, אמרו שהלכה בחכמים, ע"ב. אמנם אפללו לחכמים אין צריך לkerות משהעריב אלא קודם לחזות וכו' וכי היכא דרבנן יכול להפסיק עד החזות, יכול להפסיק עד שיילה עמוד השחר לרבן גמליאל, עכ"ל. ולאורה דברי הרמב"ם ורבינו יונה צרכיס עין מהירושלמי דחוינן דשתי למדוד עד קודם סוף זמן קריאת שמע, הרי להדריא והסיג שתקנו חכמים אין אלא איסור מסוים לעין אכילה וכיצא בה בדברים המביאין לידי פשיעה, אבל לא נאמר דין בעצם הקראת שמע להקדים קריתה מיד בהגיעו זמנה, והדברים צ"ע.

אולם הנראה לומר בזה, רהנה לשיטת הרמב"ם דתקנת הסיג הוא דין במעשה הקראת, יש לומר שאין הביאו בזה ותקנו חכמים להקדים ולקרותה מיד בהגיעו זמנה שהוא בצתת הכוכבים, רק עיקר התקנה הואabisudo דין קידמה, להקדים קריתה קודם אכילה ושותיה, ושאם בדעתו לאכול ולשתות חייב להקדים קריאת שמע ותפללה דערובית קודם אכילתו ושותתו, באופן ונמצא דנהי דחולוק התקנת הסיג משאר האיסורים שנאמרו בשאר התפללות כאיסור כניסה למrouch וישיבה לפני הספר, וכאייסור טעימה קודם תפלה שחרית, דהtram חלות האיסור הוא בגוף מעשה האכילה או הכניסה למrouch, מה שאין כן בתקנת הסיג בקריאת שמע דערובית אין אייסור בעצם האכילה, רק דעתך תקנותו הוא דין בזמן קיומה דקריאת שמע צריך להקדמו קודם אכילה, אך מכל מקום אין זה אלא בתורת דין קידמה ועל ידי שאכל קודם קריאת שמע ותפללה, הרי ליה גריועותא בקריאת שמע שעבר בקריתה על תקנת דין קידמה.

והדברים מבוארים בדברי הרמב"ם שם (פ"י מהלכות תפלה ה"ז) זוזל, אף על פי שתפללה ערבית רשות לא יבא אדם ממלא כתו ויאמר אוכל מעט ואישן קימהה ואחד כך אחפל וכו', אלא מתפלל ערבית ואחר כך אוכל ושותה או ישן וכו', עכ"ל. ואשר מבואר בדברי הרמב"ם שלא הזכיר כלל דמצווה לקרות ולהתפלל בתחילת זמנה, ורק

צב מפני השמואה מרביינו הגראי"ד זצ"ל / בדין איסור אכילה קודם ק"ש

לרבן נמי לאחר חצות הוא אכן יכול להפסיק מדרעת, אבל אילו רצה להפסיק ל��רות ולשנות ולהפסיק במלא כתו עד חצות רשא, והוא דתניא לעיל חכמים עשו סיג לדביהם שלא היה אדם בא מן השדה ואומר אליך לביתי וכו', דזוקא אוכל ויישן אמר דלא, כדי שלא יבוא לידי פשעה, ואפילו רבנן גמליאל מורה בה, מפני שהן דברים שנביאין לידי פשעה וכו', ולא עוד אלא אפילו התחלת מפסיק לקריאת שמע דאוריתא, כదמשמע החט בפרק כמה דשבת (דף ט' ע"א), והוא הדין לכל השינויים שם בכנסה למrouch וישיבה לפני הספר, הא לשאר דברים לא, שלא מצינו שהסיג בשום מקום להחסל חפלת הארץ משעה שנכנס בתוך זמנו, אלא שלא תחיל במלאות המביאות לידי פשעה, עכ"ל. ואשר מבואר בדברי הרשב"א שנקט בשיטת Tosfot, שלא נאמר כלל בתקנת הסיג דין בהלכות עצם הקראת דקראי את שמע להקדים קריתה מיד בצתת הכוכבים, רק דין איסור אכילה הוא דהוי ליה, ודמאי ביסודו דין לאיסור כניסה למrouch וישיבה לפני הספר, דהאיסור הוא במשמעות לעניין דברים המביאין לידי פשעה.

והנה בעייר מה שכתב הרשב"אadam התחלת לאכול. צריך להפסיק יש לדון אם היינו דזוקא כשהתחל באישור, אבל בתחלת בהיתר קודם זמן ק"ש לכוארה אין ציריך להפסיק, דומיא לשאר האיסורים השנויים במסכת שבת וכמו שכתבו הפוסקים (או"ח סימן ע'), דכל החובי להפסיק אין אלא בתחלת באיסור. או דיש לומר דחולוק התקנת הסיג בקריאת שמע צריך להפסיק אף כשהתחל בהיתר, ורק עין החלוק בזה.

ולכוארה היה נראה בזה דהה מילתה אם צריך להפסיק לקריאת שמע כשהתחל בהיתר, תלייא בפלוגחת הראשוניםabisudo תקנת הסיג, דלשיטת הרשב"א דהוא ביסוד תקנת דין איסור אכילה, מילא פשוט דדמייא לשאר האיסורים שנאמרו בתפלות בכנסה למrouch וכו'. שיעיר האיסור הוא אייסור כניסה וה坦לה, והחייב להפסיק הוא מדיני האיסור, דבכלל האיסור לתחלת נכלל דין adam יעבור על האיסור ויתחל באיסור יצטרך להפסיק, ומה"כ בתחלת לאכול בהיתר אין צריך להפסיק, כיון דהואabisudo דין איסור התחלת, אכן לשיטת הריב"ף והרמב"ם ורבינו יונה דתקנת הסיג דין בפני עצמו הוא, והאישור אין בעצם האכילה, רק דין בעצם מעשה הקראת דקראי את שמע, להקדים קריתה מיד עם צאת הכוכבים קודם אכילה, מילא לכוארה לא שייך לחלק בין "התחלת" הסעודה לבין גمراה, ואף בתחלת בהיתר צריך להפסיק לקריאת שמע, כדי לקיים דין קריאת שמע כתקנת

אלא דכלכורה צ"ע טובא בזה, דהא כל חילוק זה דבהתחיל בהיתר אין צריך להפסיק ולגמר סעודתו כל זה ניחא שפיר לענין אישור אכילה קודם קריית שמע של שחרית, דעתך האיסור הוא בגין מעשה האכילה קודם קריית שמע, ובזה שיר שפיר לחלק בין התחיל באיסור לבין התחיל בהיתר, כיוון די"ל רכל התיק להפסיק (כשיש לו שהות) הוא מידיין האיסור להתחיל לאכול, ובכלל האיסור נכל דין רכל שיעבור על האיסור צריך להפסיק, מה שאין כן בהתחיל בהיתר אין זה בכלל האיסור, כיוון דעתך האיסור הוא איסור התוחלה. אכן לענין תקנת הסיג דקראיית שמע בדבריו ר' רק הוא תקנה עצמה זמן הקרייה והתפללה, ואם כן הא לענין זה לכואורה אין סברא לחלק בין מלאכה לאכילה, וממאי איןו מפסיק במלאכתו ממשום תקנת הסיג. –

עicker האיסור הוא משום דעתנו קורא קריית שמע מיד בהגעה זמנה, אם כן מהיכי תחתי לחלק בין התחיל באיסור להתחיל בהיתר, וממאי לא יפסיק משום חובה קריית שמע ודמייא עלייה מיד בהגעה זמנה. וביוורו צ"ע דזה שיטת הרמב"ם הוא רכל מה שאינו מפסיק היינו דוקא כשייש לו שהות ואינו מתיירא, שעבור זמן המזורה, אבל כשאין לו שהות מודה הרמב"ם שאם פסק הרי זה משובחת, ואם כן מהאי טעמא יצטרך להפסיק לצורך קריית שמע ותפללה דערבית אף בהתחיל בהיתר, די נימא שתקנו חכמים בתקנת הסיג חיוב קרייה מיד בצאת הכוכבים, אם כן לפני הלכה זו هي ליה בתרות אין לו שהות, וממאי לא יצטרך להפסיק.

אולם לדברינו ניחא שפיר, כיון דגם הרמב"ם שטובר רתקנת הסיג הוא דין בקריית שמע אין זה דין שצעריך להתפלל מיד בצאת הכוכבים, רק הוא בתרות דין קדרימה, דעתך להקדמים התפללה קודם אכילתוח ושינותו ומילא כל שעידן לא הגיע זמן החזות לענין קריית שמע וזמנן עלות השחר לענין חפלת ערבית, אכתי מקרי שיש לו שהות, כיון שלא נתכן כלל דין להקדמים בזמן קרייתו, רק הוא דין קדרימה כלפי אכילה ושינה, – וכן מבואר לפי זה הא דגס לגבי קריית שמע דערבית חילוק דין התחיל באיסור להתחיל בהיתר, לאחר מדיני קדרימה אתנית עליה, פשיטה דידיini קדרימה לא שייכא אלא בשנייהם מודומים לפניו כאחת, מה שאין כן כשמתחיל הסעודה קודם זמן תפלה וקריית שמע, דעתכי לא מטי זמן חיוב תפלה וקריית שמע, מילא אף כשהגע זמן תפלה וקריית שמע, דעתכי לא מטי זמן חיוב תפלה וקריית שמע, מילא אף אלא כשמתחיל בשעת זמן חיוב תפלה.

צד מפי השמורה מרביינו הגראי"ד זצ"ל / בדין אישור אכילה קודם ק"ש

כתב דעיקר התקנה הוא דמתפלל ערבית ואחר כךוכל או ישן, והוא ביסודות דין קדרימת הקרייה והתפללה קודם אכילה ושינה. וביתור יבווארו לפי זה דברי הרמב"ם שכותב דוחחוב הוא כשהאדם חזר מלאכתו, ומשמע דאם ימשך במלאכתו אחר צאת הכוכבים לית לנו בה ולא גورو בה מידי, ולא נאמר דין דצעריך להפסיק למלאכתו לעזור חפלת ערבית בהתחילת זמנה. ולכואורה צעריך עיון בזה דהא שיטה הרמב"ם הוא דין תקנת הסיג ביסודות דין אישור אכילה, וכן כן הא לענין זה לכואורה אין מדבריו רק הוא תקנה עצמה זמן הקרייה והתפללה, ואם כן הא לענין זה לכואורה אין סברא לחלק בין מלאכה לאכילה, וממאי איןו מפסיק במלאכתו ממשום תקנת הסיג. –

אכן לדברינו ניחא שפיר, כיון דגם הרמב"ם לא פליג בהא, לאחר שעיקר הסיג שתקנו חכמים, הוא כי היכי שלא יבואו לידי פשיעה, לא גورو רבנן אך תקנתה אלא לענין אכילה ושתיה ושינה דיש בבחן חשש שהוא מוכיח קריית שמע ותפללה והפללה, אלא דמכל מקום אין זה ביסודות דין אישור אכילה, ואין ההפצת איסור בגין מעשה האכילה, רק עicker האיסור אכילה הוא מלחמת דין קדרימה בקריית שמע ותפללה שתקנו בה דיני קדרימה להקדימה קודם אכילה ושתיה ושאר דברים המבאים לידי פשيعة, ומהלכות מעשה הקרייה ותפללה הוא דעתך להקדמין קודם אכילה ושתיה, וכמונת". [אולם כל זה ניחא לשיטת הריף והרמב"ם, אבל בדעת תלמידיך ובינו יונה אכתי צעריך עיון, דרבינו יונה כתוב להדייא הדzierיכו הוכמים לקורות מיד בצאת הכוכבים, וכן בריף משמע דהאיסור הוא בעצם דחיית המצואה לסוף הלילה, ואכתי צ"ע].

ואשר לפי זה יתיישבו דברי הרמב"ם שכותב בפרק ב' מהלכות ק"ש ה"ז ו"ל, היה עוסק באכילה או שהיה במרחץ או שהיה עוטק בתספורת וכור גומר ואחר כך קורא קריית שמע, ואם היה מתיירא שמא יעבור זמן קרייה ופסק וקורא הרי זה משובחת, עכ"ל. והראב"ד השיג בזה ו"ל, לא כי אלא מפסיק וקורא ואף על פי שיש שהות לקורת מפני שהיא מן התורה וכו', עכ"ל, והב"ח (או"ח ס"י ע') ורוב הפסוקים כתבו בכיאור דברי הרמב"ם דמה שכותב שאינו פוסק לкриית שמע וגומר סעודתו היינו. דזוקה בהתחיל סעודתו בהיתר קודם זמן קריית שמע, מה שאין כן בהתחיל באיסור גם להרמב"ם צורך להפסיק, וכבדיתא להרייא בשכת (דף ט') דמספיקין לкриית שמע. – והנה מסתימת דברי הרמב"ם ממשמע דין זה דבהתחיל קודם זמנה בהיתר קאי נמי לענין קריית שמע דערבית.

Mesorah
A Torah Journal
Published by the Kashruth Division of the
Union of Orthodox Jewish Congregations of
America
11 Broadway
New York, N.Y. 10004

Julius Berman
Chairman Mesorah Commission

Harvey Blitz
President

Rabbi Hershel Schachter **Chaim Wasserman**
Rabbi Menachem Dov Genack Chairman Kashruth Commission
Editors

David Fund
Vice Chairman

No. 19
January 2003

Rabbi Menachem Dov Genack
Rabbinic Administrator

Rabbi Emanuel Holzer

All Rights Reserved
Copyright 2003