

# נועים אליעזר

הקרי משפט  
עמותה לחקר המשפט היהודי (ע"ד)  
שיעורי מורינו הגאון רבי אליעזר רוט שליט"א  
פרשת יתרו תשע"ח \* מס' 17

## בנין כתיבה כדיבור

### הכרעת הדין בספירת העומר

ד) והנה לענין כתיבה כדיבור בספירת העומר, נראה דמכיון דנחלקו הפוסקים בזה, וה"ל ספק ספיקא דיש פוסקים דסברי דגם אם לא ספר יכול להמשיך לספור, וגם יש ספק דלמא כתיבה כדיבור וחשיבא ספירתו ספירה. וכדקיי"ל בשו"ע או"ח (סי' תפ"ט ס"ז) דמי ששכח ולא בירך כל הלילה יספור ביום בלא ברכה.

### בדין מי שלא ספר בלילה האם יספור ביום

דנה נחלקו הראשונים מי שלא ספר בלילה אם כבר לא יספור ביום. והשו"ע הכריע כדעת הבה"ג (בהל' עצרת) ומשמעות הרמב"ם (פ"ז מתו"מ ה"ז) והמאירי במגילה (כ"ז) דבדיעבד ספירת היום עולה לה אבל לא יברך על ספירת היום, דיש לחוש לדעת הפוסקים דאין זמן ספירה אלא בלילה, וכשמברך ביום הוא לבטלה, וכמ"ש בשבלי הלקט (סי' רל"ד) ובאו"ז (ח"א סי' שכ"ט). אבל מכאן ואילך סופר בכל לילה בברכה, וכמ"ש התרומה"ד (סי' ל"ז), ומשום דהוי ספק ספיקא לחיובא, ספק שמא הלכה כשיטת הסוברים דמותר לספור ביום בברכה, ואם תמצוי לומר כדעת הפוסקים דאין ספירה ביום אעפ"כ הרבה פוסקים מסכימים שאין הימים מעכביין זא"ז, ולענין זה לא בעינן תמימות. וכמ"ש במשנ"ב (סי' תפ"ט ס"ק ל"ד) ובשעה"צ (שם ס"ק מ"ה). - ולכן בנד"ד ימשיך לספור אח"כ בימים הבאים בברכה.

### כששכח וכתב ביום

ה) אכן כששכח וכתב ביום, מכיון דבכה"ג לא חשיב כספק ספיקא לחיובא, דהרי ספק אם ספירה ביום מהניא, וספק אם כתיבה מהניא, והו"ל ס"ס לפטור. דלא דמיא לשכח לספור בלילה וספר ביום דעכ"פ יש פוסקים דאין הימים מעכבים, משא"כ בנד"ד ליכא צד דמהני ביום רק ע"פ הדעות דכתיבה כדיבור. והו"ל פלוגתא.

### בכא דישאל אין המחשבה כדיבור

ויעוי"ש ב"כלי חמדה" שביאר דבישראל אין המחשבה כדיבור. דאפילו בעבירות שחייב בהן על הדיבור כגון בעבודה זרה ומגדף וכיו"ב, מכל מקום בעינן דיבור דוקא. אבל במחשבה אינו נענש בבית דין של מטה. [דהגם ובלא"ה צריך עדים והתראה, נפק"מ לענין החוזר בתשובה, ורצונו לקבל מלקות, לפי מה שכתב בתשו' מהרלב"ח בקונטרס הסמיכה]. לכן בישראל אמרינן דכתיבה כדיבור. - ולפי זה נקט ה"כלי חמדה" דליכא פלוגתא בין הרמב"ן לתוס' הנ"ל, דהתוס' קמירי בישראל, והרמב"ן קמירי בבב"נ.

### בדין שבועה בכתב

ג) והנה נחלקו הפוסקים האם כתיבה כדיבור. - דבתשו' "שבועת יעקב" (ח"א סי' קנ"ז) כתב בענין אילם שהוא כפיקח לכל דבריו שנשא ונתן עם אחרים ונתחייב שבועה, דיעשה השבועה ע"י כתב, שכתב הריני נשבע באלה ושבועה שכך וכך הוא. והיינו עפ"ד תשו' "חות יאיר" (סי' קצ"ד) דאם נשבע בכתב שיעשה כך וכך, הוי שבועה ונדר כמו אמירה. וראיתו מהא דאיצטריך בעדות מפייהם ולא מפי כתבם, שמעינן דבעלמא כתיבה היא כמו אמירה. - והתומים (סי' צ"ו סק"ה) פליג וס"ל דכתיבה לאו כדיבור.

### דעת הקצוה"ח

אולם הקצוה"ח (סי' צ"ו סק"ג) פליג ע"ד התומים, והכריע כהשב"י והחו"י דס"ל דכתיבה כדיבור.

### דעת הנתח"מ

והנתח"מ (סי' צ"ו ביאורים סק"ז, וחיידשים סק"ט) הכריע כהתומים. וע"ש בפ"ת (סי' צ"ו סק"א). ובשו"ת הגרעק"א (קמא סי' כ"ט ל' ל"א) ובתשו' חת"ס (יו"ד סי' רכ"ז).

ויאמר אל משה אני התנך יתרו בא אליך ואשתך ושני בניה עמה (שמות י"ח, ו').

הרמב"ן על התורה (כאן) כתב: "ויאמר לו משה אני חותנך יתרו בא אליך. שלח לו הדבר באגרת כתוב בה כן, כי השליח לא יאמר אני חותנך, אבל יאמר הנה חותנך יתרו בא אליך. וכן לא יתכן שיאמר לו ככה פה אל פה, כי יאמר הנה באתי אליך, ואין דרך להזכיר שמו אני פלוני, כי בראותו אותו יכירנו, וכמוהו ויאמר חירם מלך צור בכתב וישלח אל שלמה (דברי הימים ב' ב', י')."

### בבוכחת החת"ם מהרמב"ן דכתיבה כדיבור

א) בתשו' "חתם סופר" (יו"ד סימן רכ"ז) הוכיח מדברי הרמב"ן הנ"ל דכתיבה כדיבור, מכיון דכתיב בפסוק "ויאמר", והפירוש הוא שכתב באגרת. - אולם לדינא העלה החת"ס, דהעיקר כשיטת תוס' בגיטין (ע"א) ד"ה והא יכול כו', דס"ל שכתבה לאו כדיבור.

### חילוק ה"כלי חמדה" דדוקא בבב"נ דנענש על מחשבה הו"ל כתיבה כדיבור

ב) ובספר "כלי חמדה" (כאן סימן א') צידד לחלק, דדברי הרמב"ן קאי רק בבב"נ, אבל אין הכרע לישראל. דדוקא בבב"נ נח שנענש על מחשבה כמעשה, וכמו שכתב הרמב"ן לקמן בפרשת יתרו (שמות י"ח, י"א) על הפסוק "כי בדבר אשר זדו עליהם", בזה"ל: "והנה השם ראה מחשבתם, ונקם מהם על זדון לבם. וכן אמר הכתוב עוד כי ידעת כי הזידו עליהם (נחמיה ט', י'). כי העונש בעבור הזדון שחשבו לעשות להם. והנה ה' רואה ללב ועושה משפט העשוקים, ונוקם ובעל חמה, ואין מוחה בידו". עכ"ל. והיינו דבבב"נ נח המחשבה כדיבור, והוי ליה כמעשה. - ומעתה גם כן כתיבה כדיבור.

## כתיבה כדיבור בספירת העומר בלא כוונה

ו) והנה ב"שערי תשובה" (סי' תפ"ט סק"א) האריך בדין כתיבה כדיבור לענין ספירת העומר, וכתב דבלא כוונה ודאי לא יצא. והוסיף, דאפילו בעלמא כתיבה כדיבור, זהו דוקא בגוונא שהדיבור עצמו אינו אלא לגלות מחשבת הלב, משא"כ בכתיבת ספירת העומר.

## בתשו' הגרעק"א

ז) ובתשו' הגרעק"א (קמא סי' כ"ט) כתב דודו הגאון רבי וולף אייגר דלא מהני כתיבה כדיבור בספירת העומר, כדמוכח מהא דמברכים על ספירת העומר, ואם יוצא בהרהור הרי לא שייך ברכה על מצוה דאפשר בהרהור וכמ"ש הב"ב באו"ח (סי' תל"ד) לענין ביטול חמץ. וא"כ כיון דמוכח דאי אפשר לצאת ידי ספירת העומר בהרהור, ה"ה דאינו יוצא בכתיבה רק ע"י ביטוי שפתיים. - והגרעק"א (שם סי' ל') השיב על דבריו: "לא הבנתי כל עיקר, דאף דבלב לא מהני, מ"מ הכתיבה הוה מעשה וכמו דיבור, ואפשר דמברך עלה, וכמו בכל הברכות דלא יצא בהרהור, ומ"מ יצא בכתיבה

אם נידון דכתיבה כדיבור דמי". עכ"ד. - ויעוי"ש בתשו' הגרעק"א (סי' ל"ב) שהשיב לדודו הגאון רבי וולף אייגר שכתב דקים להו לחכמים דוספרתם היינו בפה, והקשה בזה"ל: "אינו נוח לי, דאין אלו אלא דברי נביאות לומר דדרשו שסיפור בפיו, דהא י"ל דדרשו שיספור במעשה הן כדיבור הן בכתיבה דהוי כדיבור אבל לא במחשבה". עכ"ד.

## בפלוגתא דתנאי במכילתין

ח) ובמכילתא דרבי ישמעאל (פרשת יתרו, מסכתא דעמלק פרשה א') אפליגו תנאי האם יתרו שלח למשה על ידי שליח או על ידי אגרת. - דרגסינן התם: "ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך ואשתך ושני בניה עמה, רבי יהושע אומר כתב לו באגרת, רבי אלעזר המודעי אומר שלח לו ביד שליח". - וכיו"ב איתא במכילתא דרשב"י (שמות י"ח, ו'), ובמדרש רבה (שמות פרשה כ"ז פסקא ב'), ובמדרש תנחומא (פרשת יתרו סימן ו'), ובילקוט שמעוני (פרשת יתרו רמז רס"ח).

## בפלוגתא בזבחים קט"ז ע"א

ובזבחים (קט"ז). אפליגו האם יתרו וצפורה ושני בניה שבו למשה קודם מתן תורה או

אחרי מתן תורה. דאמרינן התם: "אתמר בני רבי חייא ורבי יהושע בן לוי, חד אמר יתרו קודם מתן תורה היה, וחד אמר יתרו אחר מתן תורה היה כו'. כתנאי (שמות י"ח, א') וישמע יתרו כהן מדין, מה שמועה שמע ובא ונתגייר, רבי יהושע אומר מלחמת עמלק שמע, שהרי כתיב בצדו (שמות י"ז, ג') ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב. רבי אלעזר המודעי אומר מתן תורה שמע ובא". - הרי דרבי יהושע ס"ל שיתרו בא אחרי ששמע ממלחמת עמלק, והיה זה קודם מתן תורה. ורבי אלעזר המודעי ס"ל שיתרו בא אחרי ששמע ממתן תורה.

## מפלפל דיתכן דאתיא כטעמייהו

ויתכן דנחלקו במכילתא הנ"ל לטעמייהו, דרבי אלעזר המודעי דס"ל שיתרו בא לאחר מתן תורה, אם כן נאמר דכתיבה לאו כדיבור, ממילא לא מפרש את הלשון דכתיב "ויאמר אל משה" שהכוונה ששלח לו על ידי אגרת, דהא לשון אמירה הוי בדוקא על ידי אמירה. - אבל אליבא דרבי יהושע דס"ל שיתרו בא אל משה קודם מתן תורה, דבאותה עשה כתיבה היתה בכלל אמירה, לכן מפרש שיתרו שלח על ידי כתיבה.

## קדימת נעשה לנשמע בקבלת התורה

לשחיטה, דהרבה צריך ישוב הדעת ויראת שמים לבדיקת הסכין, וכתב בשו"ע: "הלא תראה כי יבדוק אדם פעמים שלש ולא ירגיש בפגימה דקה, ואחר כך ימצאנה כי הסכין לבו באחרונה, ובחינת חוש המישוש כפי כוונת הלב". ע"כ. ומקור הדין הוא דברי רבינו יונה בספר שערי תשובה (שער ג' אות צ"ו).

## דברי הגר"א בביאורו ביו"ד סימן י"ח ס"ק ל"ב

והגר"א בביאורו שם, כתב דמקור הך מלתא דבחינת חוש המישוש הוא כפי כוונת הלב, הוא מסוגיא דשבת (פ"ה). הנ"ל, מעובדא דרבא שנתן לבו לשמעתתא עד שלא הרגיש כאב אצבעותיו. - וז"ל הגר"א: "ובחינת וכו', עיין פרק ט' דשבת פ"ח א'. (כלומר ממעשה דרבא שנתן לבו לשמעתתא עד שלא הרגיש כאב אצבעותיו. ע"ש). עכ"ד.

ולמדנו מדברי הגר"א דיסוד הענין שנשתבח בו רבא במה שלא הרגיש בירידת הדם בעוסקו בשמעתתא, הוא משום דבחינת חוש

אנו דסגינן בשלימותא כתיב בין תומות ישרים תנחם (משלי י"א ג'), הנך אינשי דסגן בעלילותא כתיב בהו וסלף בוגדים ישדם.

והנה המתבונן במה שהשווה הצדוקי קדימת נעשה לנשמע לירידת הדם מאצבעו של רבא שלא הרגיש במה שיש לשמוע קודם לידיעה מה לעשות. יתפלא לכאורה, הרי במתן תורה היתה קבלה לעשות את מה שישמעו אח"כ, ומה ענין בזה להרגיש שנחסר בשיבתו של רבא על אצבעותיו, כשלא הרגיש שזב דמו. - וכנראה שרש"י בד"ה וקא מייץ בהו, יישב זה, שכתב: "היה ממעכן ברגליו, ואינו מבין מתוך טירדא". והיינו שטענת הצדוקי היה שאינם משימים לב למה שעושים ומדברים.

## בדין הרגש דבעינן בבדיקת סכין לשחיטה התלוי בכוונת הלב

ב) והנראה לבאר עומק המעלה בזה, בהקדם מש"כ הגר"א בביאורו לשו"ע יו"ד (סי' י"ח ס"ק ל"ב) בהא דקיי"ל בשו"ע (שם סעיף י"ז) לענין בדיקת סכין להכשירו

ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה וגו' (שמות י"ט, ח').

## מסירות נפש לשקידת התורה

## הקדמת נעשה לנשמע הוא רז שמלאכי השרת משתמשים בו

א) בשבת (פ"ח). איתא, אמר רבי אלעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה להן מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשים בו, דכתיב ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו (תהלים ק"ג כ"א), עושי דברו ברישא והדר לשמוע.

## השוואת קדימות נעשה לנשמע לירידת הדם מאצבעו של רבא

ואמרינן התם, ההוא צדוקי דחזייה לרבא דקא מעיין בשמעתתא ויתבה אצבעתא ידיה תותי כרעא מייץ בהו וקא מבען אצבעתא דמא, א"ל עמא פזיזא, דקדמיתו פומייכו לאודניכו, אכתי בפחזותייכו קיימיתו, ברישא איבעיא לכו למשמע אי מציתו קבליתו, ואי לא קבליתו. א"ל

## ❖ בענין חזרת שליחות למשלח

**וישב משה את דברי העם אל ה'**  
(שמות י"ט, ח').

פרש"י, וכי צריך היה משה להשיב, אלא בא הכתוב ללמדך דרך ארץ ממושה, שלא אמר הואיל ויודע מי ששלחני, איני צריך להשיב.

### דרשת המכילתא

**א** במכילתא (כאן) איתא, וישב משה את דברי העם אל ה'. וכי צריך היה משה להשיב [והרי הקב"ה ודאי ידע את תשובתם] ולמה עשה כן. אלא ללמדך דרך ארץ, שישב אדם תשובה לשולחו, שכן אמר משה אף על פי שהוא יודע, איש תשובה לשולחני.

### דרשת מכילתא בפרשת בא

ובמכילתא דרבי ישמעאל (פרשת בא, מסכתא דפסחא פרשה א', ד"ה לאמר) גרסינן: "לאמר, רבי אליעזר אומר צא ואמור אליהם והשיבני דבר, שנאמר וישב משה את דברי העם אל ה'. ואומר והנה האיש לבוש הבדים משיב דבר (יחזקאל ט', י"ח). ואומר התשלח ברקים וילכו ויאמרו לך ההנו (איוב ל"ח, ל"ה), שלוחי הקב"ה לא כשלוחי בשר ודם צריכים לחזור אצל שולחיהם, אבל לפניך אינו כן, אלא התשלח ברקים וילכו, וישבו לא נאמר כן, אלא וילכו ויאמרו, הא בכל מקום שהן מהלכין נמצאים לפניך ואומרים עשינו שליחותך".

### בדין חזרת השליחות

וחזינו דילפינן מקרא דהקב"ה ציוה את משה שיחזיר את שליחותו, וזהו דין בכל שלוחיו של הקב"ה ובכל שלוחי בשר ודם שצריכין לחזור למשלח לומר עשינו שליחותך. - אך אין זה אלא ממדת דרך ארץ, ולא חיוב.

### ביאור המגיד משנה דלא

#### נגמר שליחות הבעל

**ב** ובביאור הטעם דבעינן חזרת השליחות למשלח, ביאר המגיד משנה (פ"ו מגירושין ה"ג) בהא דמסקינן בגיטין (ס"ג): דהוי ליה ספק

אם בעינן חזרת השליחות למשלח, בזה"ל: "הספק הוא אם יכול זה האיש להיות נעתק משליחות הולכה שמינהו הבעל לשליחות קבלת האשה שהיא ממנה אותו עתה כיון שעדיין לא נגמר שליחות הבעל". עכ"ל.

### דקדוק הב"ש פי' קמ"א

#### סק"א מהמגיד משנה

והנה הבית שמואל (סימן קמ"א סק"א) כתב דהמגיד משנה פליג על דברי רש"י בטעמא דמילתא, דרש"י בגיטין (ס"ג): בד"ה לא חזרה כו', כתב הטעם דבעינן חזרת השליחות למשלח, הוא מפני שאין שהות להשיב לבעל דעשה שליחותו.

### דברי הב"ש

דיעווי"ש בב"ש שכתב בהא דקיי"ל בשו"ע אהע"ז (סימן קמ"א ס"א) דאשה שאמרה לשליח הבעל יהיה גט זה פקדון אצלך או הרי אתה שליח לקבלו לי, הרי זו ספק מגורשת עד שיגיע גט לידה. - וכתב הב"ש: "להמגיד (פ"ו דגירושין ה"ג) הספק הוא אם יכול זה האיש להיות נעתק משליחות הולכה שמינהו הבעל לשליחות קבלת האשה כיון שעדיין לא נגמרה שליחות הבעל, משמע דס"ל הא דאמר שם (גיטין ס"ג): הא לא חזרה השליחות אצל הבעל, כלומר עדיין לא נגמרה. ולפירוש רש"י (שם ד"ה לא חזרה) הספק הוא כיון דאין שהות להשיב לבעל דעשה שליחותו". עכ"ד הב"ש.

### ביאור האבני"מ החילוק בין

#### רש"י למגיד משנה

**ג** ובספר "אבני מילואים" (סימן קמ"א סק"א) ביאר את החילוק בין הטעמים דרש"י והמגיד משנה, דלשיטת רש"י עיקר הריעותא היא בשליחות להולכה, דיש בו חסרון דניתק שליחותו מכיון שאינו יכול לחזור לשולחו, ואם כן אפילו כשיגיע הגט לידה לא תתגרש שכבר ניתק משליחותו להולכה ונתקלקל אותו שליחות, דעיקר הריעותא הוא בשליחות להולכה. - אבל לשיטת

המגיד משנה עיקר הריעותא היא בשליחות לקבלה, דהשליחות להולכה מעכבתה. ולפי זה אם הגיע הגט לידה מגורשת בודאי, דהא שליחותו להולכה לא נתקלקל, וממה נפשך מגורשת. [והוסיף האבני"מ, דלכך כתב המגיד משנה פירושו כן, דהריעותא היא בשליחות לקבלה, משום דהרמב"ם פסק דאם הגיע הגט לידה מגורשת. והרי לפרש"י דהריעותא היא בשליחות להולכה אפילו הגיע הגט אחר כך לידה אינה מגורשת ודאי].

### קושיית ה"שער המלך"

**ד** אמנם בשיטת המגיד משנה, הקשה בספר "שער המלך" (פ"ו מגירושין הלכה ט'), דהכא מבואר דטעמו משום דלא גמר שליחות הבעל. - והרי לקמיה (בפ"ז מגירושין הכ"ג) כתב בשם רש"י הטעם דשליח לא מקרי אלא המשתלח מזה לזה שראוי לחזור אצל משלחו ולומר עשיתי שליחותך לחברך, וזו אינה ראויה לחזור.

### דברי ה"שער המלך"

דיעווי"ש ב"שער המלך" שכתב: "ומן האמור בזה מתבארים דברי הרב המגיד בפרקין דין י"ג ד"ה הבעל, שכתב וז"ל, והספק הוא אם יכול האיש להיות נעתק משליחות הולכה שמינהו הבעל לשליחות קבלת האשה, כיון שעדיין לא נגמרה שליחות הבעל. ע"כ. ומשמע דלדעת הרב המגיד ז"ל טעמא דמילתא משום דלא גמר שליחות הבעל, ולא כפרש"י משום דאין שהות להשיב לבעל לומר לו דעשה שליחותו. - ועיין בספר בית שמואל (סימן קמ"א ס"ק א'). וכיון שכן קשה, דאם כן היכי פריך בפרק המביא והא לא חזרה שליחות אצל הבעל, הרי התם כבר נגמר שליחותו של בעל, שהרי אמר ליה הוי שליח להולכה עד דמטית התם, וכי מטית התם הוי את שליח לקבלה וקבלי את גיטך. - אכן כפי מ"ש הנה נכון, דהתם שאני, משום שנשתלחה לעצמה, ונעשית היא בעל המעשה, וכפירוש רש"י ז"ל, והילכך אפילו שנגמר שליחותו של בעל לא מהני לכ"ע, והיינו דבסוף פ"ז מהלכות אלו דין כ"ג ד"ה האיש שנתן, הביא שם הרב המגיד פרש"י, לומר דבשיטתיה אזיל, וזה פשוט. - ומן האמור בזה נפק"מ

פשיטא דנתבטלה שליחותה, ולכן לא מהני תפיסה.

מבאר דלכאורה לא שייך דינא דחזרה שליחות אצל הבעלים לשליח למכור

(י) הן אמת דמכיון דמקור הדין דהשו"ע חו"מ (סימן קפ"ה סעיף ב') דאין השליח יכול לקנות לעצמו אפילו באותם דמים שהרשוהו הבעלים למכרו, הוא בטור שם בשם הרשב"א בכתובות (צ"ה). ולא הזכירו מדינא דלא חזרה שליחות אצל הבעל.

## דברי המחנ"א והנתה"מ

וכבר העיר בזה בספר "מחנה אפרים" (דיני שלוחין סימן י"ד) דהא דבעינן שתחזור שליחות אצל הבעל הוא משום שהבעל צריך שיתן הגט ליד האשה, ולכן גם השליח שעומד במקומו של הבעל לעשות דהיינו ליתן הגט ליד האשה, מה"ט אין השליח יכול להיות כאחד במקום האשה להיות כידה. והיינו דכיון דקבלת הגט היא לאחר נתינת הבעל, אפשר דגם שליח אחר יכול לעשות שתי פעולות תכופות זו אחרי זו, וזהו שייך רק בגט. אבל בהקנאת חפץ לא שייך להתספק בזה, דהא אין צריך שיבוא ליד הקונה מיד המוכר, אלא כיון שעשה הקונה קנין והגותן מתרצה לזה קנה, ולכן כשלא חזרה שליחות אין חסרון בקנין. - וכיו"ב הקשה הנתה"מ (סימן קפ"ה סק"א) וכמשנ"ת. ויעו' בחידושי הגרש"ש הכהן (קונטרס השליחות סימן ב').

## קושיית ה"אבני מלואים"

(יא) ובעיקר הא דקיי"ל בשו"ע אהע"ז (סימן קמ"א סעיף א') דשליח להולכה הוא ספק האם האשה יכולה לעשותו שליח לקבלה, כדאיתא בגיטין (ס"ג): דמספקא לן אי אמרינן דלא חזרה שליחות אצל הבעל. הקשה ב"אבני מלואים" (סימן ק"ג סק"ז) דמאי שנא גבי גט דמספקא לן, ולענין מקח וממכר פשיטא דלא מצי שליח לקנות לעצמו, וכדאיתא בכתובות (צ"ה). באלמנה ששמה לעצמה לא עשתה ולא כלום דאמר לה מאן שם לך, ופרש"י ממי קבלת מכירה זו לא מבית דין ולא מיתומים לפיכך לא יצא הקרקע מרשות היתומים, אבל היכא דשמה לאחרים נפק מרשות היתומים שהרי נתנו לה חכמים רשות למכור. - וכתב

## דעת הנתה"מ סי' קפ"ה סק"א

(ז) והנתה"מ (שם סק"א) פליג, וס"ל דהא דבעינן שיהא השליחות ראוי לחזור אצל הבעל, הוא דין מיוחד בגיטין דבעינן בו נתינה וטלי גיטך מעל גבי קרקע אינו כלום, ולכן אין שתי הכחות יכולין לפעול כאחת, דבעינן נתינה מידו לידה, ואין יכולין לעשות שליח לקבלה, ואם בא לעשות קבלה עבודה בהכרח שנפסקה הולכה לפני כן, ואם כן אין הקבלה מכח הנתינה, והיינו דין טלי גיטך מעל גבי קרקע. וכ"כ ה"תורת גיטין" (סימן קמ"א סק"א).

## בהא דנשה שליח לשם שתי כוחות

(ח) ואמנם בהא דקאמרינן דשליח לשם שתי כוחות נוטל, יש לעיין מדברי רש"י הנ"ל דס"ל דאינו יכול להיות שליח להולכה ושליח לקבלה כהדדי, ואפילו בגוונא דאינו משתמש בשתי הכוחות כאחת. - ובשלמא לפי דברי הנתה"מ דס"ל דיכול לקבל שתי המנויים ביחד, ורק בפעולת השליח לא יתכן להיות פועל נתינה וקבלה כהדדי. - וצ"ל דשאני התם שקיבל לשתי הכוחות כאחת, דהך מילתא דלא חזרה שליחות אצל הבעל הוא בגוונא כשבתחלה קיבל שליחות אחת וחזר וקיבל שליחות אחר לפני גמר הראשון.

## קושיית ה"אבני מלואים" ע"ד הש"ך

(ט) ובעיקר דברי הש"ך חו"מ (סימן קפ"ה סק"א) שכתב דהנידון אם שליח שנעשה למכור יכול להעשות שליח לקנות, תלוי בספיקא דגמ' גיטין (ס"ג): לענין גט האם לא חזרה שליחות אצל הבעל, כדקיי"ל בשו"ע אהע"ז (סימן קמ"א ס"ע). ויעו' בספר "אבני מלואים" (סימן ק"ג סק"ז) שהקשה דמכיון דהוי ספיקא דדינא, אמאי אמרינן בכתובות (צ"ה). לענין אלמנה מאן שם לך, והרי היא תפוסה ומחוזקת. והיאך קיי"ל בשו"ע אהע"ז (סימן ק"ג סעיף ה') דאלמנה ששמה ולקחתו לעצמה אינו כלום. - ותירץ דלשיטת רש"י כיון דהשליח נעשה בעל המעשה לא הוי שליחות, ולכן לא מפקינן מיניה. ולשיטת התוס' והרשב"א (שם) דס"ל דכשבתחלת השליחות היה ראוי לחזור הוי ליה ספיקא דדינא, צ"ל דהא דאלמנה נעשית כשליח היתומים הוא דוקא בשעה שמוכרת, ולא בשעה שמת בעלה, וכיון דלקחה לעצמה

לענין דינא לפירוש שפירש הרב המגיד, דאם עשתה האשה שליח לקבלה ושוייה בעל בתר הכי שליח הולכה עד דמטית למקום פלוני, וכי מטית להתם הוי שליח לקבלה, דמהני לדעת הרב המגיד, שהרי כבר נגמר שליחותו של בעל, וגם לא נגמר שליחותו לעצמו, אלא לאחרים כו". עכ"ד.

## ביסוד הדין דלא חלה השליחות כשנעשה ביחד קבלה והולכה

(ה) בגיטין (ס"ג): פריך, והא לא חזרה שליחות אצל הבעל, ופרש"י שליח שחזר ונעשה שליח למי שנשתלח לו, ניתק משליחות הראשון עד שלא היה לו שהות לחזור אצל שולחו ולומר עשיתי שליחותך ושליחות שאינה ראויה לחזור ולהגיד אינה שליחות. והיינו דאינו יכול להיות שליח להולכה ולקבה כאחת. והיינו דנתבטל בזה שליחות להולכה. וכן כתב הט"ז (בסימן קמ"א סק"ב). - ויעו' במגיד משנה (פ"ו מגירושיין ה"ג) דנקט דאין שליחות הבעל מתבטל, אלא הספק הוא אם שליחות האשה יכול לחול. דהספק הוא אם איש זה יכול להיות נעתק משליחות להולכה שמינהו הבעל לשליחות לקבלה להאשה שהיא ממנה אותו עכשיו, כיון דלא נגמר שליחות הבעל.

## דעת הש"ך בחו"מ סי' קפ"ה סק"א

(ו) והש"ך בחו"מ (סימן קפ"ה סק"א) נקט בשיטת רש"י הנ"ל דהאי כללא הוא בכל שליחות. - דיעו"י"ש שכתב הש"ך: "אמרינן בפרק האומר, גיטין דף ס"ג ע"ב, מי שאמר הולך גט זה לאשתי, ואשתו אומרת תהא שלוחי לקבלה, הוי ספיקא אי יכול להיות שליח כיון שלא חזר והודיע למשלח ראשון, וכן פסקו כל הפוסקים, וכמו שנתבאר באה"ע סימן קמ"א ס"א. ואף על גב דלענין ממונא לא נפק"מ בהא גבי הולך לפלוני, דבמלוה ופקדון הוי כזכי אפילו בלא קבלת הלוה או שלוחו, ובמתנה לא הוי כזכי אפילו עשאו המקבל שליח לקבל, וכמו שנתבאר סימן קכ"ה ס"ה, מכל מקום נפק"מ במי שנתן לפלוני דבר למוכרו, ואמר לו אדם אחד תהיה שלוחי לקנותו ממנו, אי מהני קנין השליח, ואם כן הוי ספיקא דדינא, והמוציא מחבירו עליו הראיה". עכ"ד.

לרשות, וכמ"ש הר"ן בכתובות. ובכהאי גוונא דמשוי שליח לקנות לו שפיר יש הוצאה מרשות לרשות. והוכיח הכי מגיטין (כ"ד). דהאשה עצמה נעשית שליח להולכה כשאומר לה הוי שליח להולכה עד דמטית להתם, וכי מטית להתם הוי שליח לקבלה, הרי דאפילו דשליח קבלה דמי ליד האשה, מכל מקום כשיב בכהאי גוונא הוצאה מרשות לרשות, משום דכשהגט בידה הוי ליה כאילו הוא ביד הבעל, דשלוחו של אדם כמותו, והשתא נפיק מיד הבעל ונכנס לרשות של האשה.

#### דעת ה"מחנה אפרים"

אולם המחנה אפרים השיג, דלאו ראה מהתם, דשאני גט דהבעל הוא שמגרש לה, שאין אדם מגרש את אשת חברו, ואין זה נעשה שליח אלא כדי להולכנו לאשה. אבל לענין מקח וממכר איכא טעמא אחרינא, דבעינן קונה ומקנה, וכיון דהשליח עומד במקום בעלים, אינו יכול להקנות לעצמו, שאין כאן קונה ומקנה, אלא הוא מקנה לעצמו.

#### ביישוב קושיית הב"ש

ולפי מה שנתבאר מיושב קושיית הבית שמואל (סימן ל"ה ס"ק י"ד) אמאי לא הביא בשו"ע את שיטת הר"י מיגאש שהובא בקמאי בגיטין (כ"ג). דהא דעבד אינו נעשה שליח בגט, אינו אלא לקבלת הגט, אבל להולכה שפיר דמי. היינו משום דשליחות להולכה הוא דין מיוחד בגיטין, דשליח הולכה בגט אינו שליח לגירושין, דאין השליח מגרש אלא הבעל הוא המגרש והוא הפועל את חלות הגירושין, ואינה שליחות אלא למעשה הנתינה בלבד, ולכן לא בעינן שיהיה השליח בתורת גיטין, ורק שליחות קבלה חשיבא שליחות גירושין, ובעינן שיהא השליח בתורת גיטין. אבל שליחות דקידושין לא שייך ביה האי טעמא בהכרח דצריך שליחות כדבעינן בעלמא.

שייך שיהיה הוא גם כן הקונה. וזה לא שייך בגירושין, דהשליח אינו המגרש אלא הבעל עצמו, ורק מטעם דלא חזרה שליחות אצל הבעל הוא, ובזה מספקא לן בגמ'. - ולפי זה י"ל דבמזמן לא מהני כשהשליח של המקנה בא להעשות שליח של הקונה, דלא מצינו קונה ומקנה בחד גברא. ורק בגט מספקא לן האם אמרינן חזרה שליחות לבעל.

ואכן הש"ך בחו"מ (סימן קפ"ה ס"א) כתב דבכהאי גוונא דתלוי בספק הגמ' לענין גט.

#### ביישוב קושיית הב"ש פי' ל"ה ס"ק י"ד

(ג) דהנה בשו"ע אהע"ז (סמן ל"ה סעיף ו') פסק דאין העבד נעשה שליח האיש לקידושין, והקשה הב"ש (שם ס"ק י"ד) דלענין גיטין הביא בשו"ע (סימן קמ"א סעיף ל"א) שתי דעות האם עבד יכול להיות שליח להולכת הגט או לא. ומאי שנא קידושין מגירושין. [ובאבני מלואים (סימן ל"ה ס"ט) חילק, דבגיטין האי דצריך לומר הרי זה גיטך אין זה מדאורייתא, כיון שכבר כתוב זה בגט, ולכן אין מעכב. מה שאין כן בקידושין דאמירתו מעכבת, אפילו כשמקדשה בשטר, כמ"ש הב"ש (סימן קל"ו ס"א). ולכן עבד פסול. אמנם יעוי' ב"אמרי בינה" (דיני גביית חוב סימן כ"ט ס"ק ו') ובחידושי הגרש"ש הכהן (עמ"ס נדרים סימן ו') כתבו דמה שכתב הבית שמואל דבעינן אמירה בקידושין הוא רק לידע דעתה שתרצה לקבל הקידושין, ואם הם עסוקין באותו ענין מהני, וגם כשגילתה דעתה קודם שתרצה בתורת קידושין גם כן מהני, ואמאי עבד פסול].

#### פברת חד מרבנותא

ובספר "מחנה אפרים" (דיני שלוחין ושותפין סימן כ') הביא בשם חד מרבנותא דאפילו מי שנעשה שליח למכור חפץ אינו יכול לקנותו לעצמו, וכדקיי"ל בשו"ע חו"מ (סימן קפ"ה סעיף ב') וכדאיתא בכתובות (צ"ח), דהיינו דוקא בזוכה בו בעצמו, אבל אכתי יכול הוא לזכות בו על ידי אחר, שיאמר לחבירו זכה בנכסים אלו לעצמי, דהא דלא מצי השליח לקנות לעצמו הוא משום דליכא הוצאה מרשות

הר"ן (שם) דמהא שמעינן שאין השליח יכול לקנות לעצמו, דכיון שהוא שליח הרי הוא כיד הבעלים, ולכן אינו יכול להקנות לעצמו, שאין המכר אלא הוצאת הדבר מרשות לרשות, וזה לא יצא מרשותו, שהרי הוא עומד במקום הבעלים.

#### בחילוק ה"אבני מלואים"

וב"אבני מלואים" הנ"ל חילק בין הקונה לעצמו ובין הנעשה שליח לאחר לקנות עבורו, דבשליח שבא לקנות לעצמו לא חזרה שליחות אצל הבעל, מה שאין כן כשבא להעשות שליח לקבלה הדבר ספק.

#### הערה מדברי הריטב"א

אכן קשה לשיטת הריטב"א בגיטין (כ"ד). בהא דאמרינן דלא חזרה שליחות אצל הבעל, דהוא משום דהוי ליה כטלי גיטך מעל גבי קרקע. וממילא אין זה אלא בגט, ולא במקח וממכר דהתם ליכא ספיקא אלא דשפיר מהני. וקשה דבכתובות (צ"ח). מבואר דלא מהני, וכמו שנתבאר.

#### בביאור ה"מחנה אפרים

(ב) הן אמת, דבספר "מחנה אפרים" (דיני שליחות סימן כ') ביאר דשליחות הולכת הגט אינו כשליחות דעלמא שענינה מסירת כח העשייה של הבעלים לשליח, דלא שייך למסור כח הגירושין לאחר, דאין אדם מגרש את אשת חברו, אלא שהבעל עצמו הוא המגרש שפועל את חלות הגירושין על ידי מעשה הנתינה של השליח, ולכן האשה שנעשית שליח להולכת גיטה ליתנו לשליח קבלה שלה, שהרי אינה מתגרשת. מה שאין כן בשליח למכירה שהוא גם כן המקנה בכהאי גוונא לא שייך שיקנה לעצמו אפילו על ידי שליח, דלא שייך קונה ומקנה באדם אחד.

ויסוד דבריו, דהא דלא מצי שליח לקנות לעצמו אינו משום דלא חזרה שליחות אצל הבעל, אלא הוא משום דמכיון שעומד השליח במקום הבעלים, ואיהו הוא המקנה, לא

## ❖ בכפיית ההר כמיגית לקבל התורה

**ויתיצבו בתחתית ההר** (שמות י"ט, י"ז). פרש"י, בתחתית ההר לפי פשוטו ברגלי ההר, ומדרשו שנתלש ההר ממקומו ונכפה עליהם כגיגית. - וכדאיתא בשבת (פ"ח.).

**אנסוהו למכור ומכר ולא אמר רוצה אני** (א) הנה בדין מי שאנסוהו למכור ומכר דהוי מכר, כדקיי"ל בשו"ע חו"מ (סי' ר"ה ס"א), יש לדון אם זהו דוקא כשהמוכר אמר רוצה אני.

### דברי הב"י חו"מ סי' ר"ה ס"א

והנה יעויין בב"י חו"מ (סי' ר"ה ס"א) שכתב בזה"ל: "ומשמע בהכונס בסוף (ב"ק ס"ב): דכי אמרינן תליוהו זבין זביני זביני היינו דוקא כשאמר רוצה אני, הא אם לא אמר רוצה אני אע"ג דהיב, זביניה לא זביני. ואפשר דלא בעינן שיאמר בפירוש רוצה אני אלא כל ששתק וקיבל דמים, אמר רוצה אני קרינן ביה". עכ"ד.

### שיטת הרשב"ם דצ"ל רוצה אני

(ב) ובקונטרס מודעא ואונס, למהרח"ש, כתב ע"ד הב"י: "ויראה דמכל מקום מפשט לשון רשב"ם בפרק חזקת משמע שצריך שיאמר בפירוש רוצה אני, שכתב על ההיא דמסקינן התם (ב"ב מ"ח): והלכתא בכולהו הוי דזביניה זביני וכו', וכגון דאמר רוצה אני ע"כ. משמע דאתא לאשמועינן דבעינן שיאמר בפירוש רוצה אני. - דדוחק לומר שתפס לשון הגמרא, ולא אתא אלא לאפוקי היכא שמחה בפירוש ואמר איני רוצה, דכל כי הא הוה ליה לפרושי כדרכו, וכן ג"כ בהגהות מיימון (פ"י ממכירה אות ב) כתבו בשם התוספות דכגון שאמר רוצה אני". עכ"ד.

### קושיות המהרח"ש

(ג) ועי' ש"ש בקונטרס הנ"ל, שהקשה ע"ז: "ואיכא למידק, דאמרינן בגמרא על ההיא מימרא דרב הונא מותיב רב המנוגא, לקח מסיקריקון וחזר ולקח מבעל הבית מקחו בטל וכו', מאי קושיא אימא דהתם דלקח בסתם ולא אמר בפירוש רוצה אני, והך דרב הונא כשאמר בפירוש רוצה אני כדאמרן. -

הוי קידושין, משום דהוא עשה שלא כהוגן עשו עמו שלא כהוגן, אבל לאמימר דס"ל דבאמת הוי קידושין י"ל דמכל מקום שלא אמר רוצה אני לא הוי קידושין.

### בשיטת הרשב"ם

והנה מהרשב"ם משמע דפסק כאמימר, שכתב וז"ל "ואמר אממר, כלומר קיימא לו הכי", והרי בכללי הפסק מצינו דהלכה כאיבעית אימא דבש"ס, והוה קשיא ליה הא הלכתא כאמימר דתלוה וקדיש הוי קידושין, לכן דצריך לומר רוצה אני, ומפרש הסוגיא בקידושין, דאי הוי תני קונה הוה אמינא דתלוה וקדיש הוי קידושין אפילו לא אמר רוצה אני, וזהו דקאמרינן בעל כרחא, ומשום הכי תני האשה נקנית להורות דצריך לומר רוצה אני.

### בשיטת הרמב"ם

אבל הרמב"ם דפסק כרב אשי דלא הוי קידושין, ואתיא כאיבעית אימא דבש"ס, שפיר י"ל דא"צ לומר רוצה אני.

### מסירת מודעא על גט ואח"כ

#### ריצוהו ונתרצה

(ו) אמנם תמה בקונטרס "מודעא רבא" הנ"ל, על דברי הרשב"ם, מערכין (כ"א): - דאמר רב ששת האי מאן דמסר מודעא אגיטא מודעיה מודעא, ופריך פשיטא, ומשני לא צריכא דעשוהו וארצי, ס"ד בטולי בטליה קמ"ל דא"כ לתני עד שיתן, מאי עד שיאמר רוצה אני עד דמבטל ליה למודעא, ע"כ. - וקשה לשיטת הרשב"ם מה ראה דצריך לבטל למודעא בפיו, מדנקט עד שיאמר רוצה אני, הא בלא מסירת מודעא נמי צ"ל רוצה אני.

### פלוגתא דאמוראי אם צריך

#### לומר רוצה אני

(ז) ובקונטרס "מודעא זוטא" כתב, די"ל דהוא פלוגתא דאמוראי אם צריך לומר רוצה אני. ורב ששת בערכין באמת סובר דאין צריך לומר רוצה אני, וכן היה סבור רב אדא בסוף פרק הכונס, דאין צריך לומר רוצה אני. ורב אשי התם הוא חדתית דצ"ל רוצה אני. - ופסק הרשב"ם כרב אשי, דבתרא הוא.

ואיברא דלהא יש לדחות דבלאו הכי משני שפיר מודה שמואל היכא דהיב זוזי וכו'. - אמנם קשה דפריך בתר הכי ולרב ביבי דמסיים בה משמיה דרב נחמן, קרקע אין לו מעות יש לו מאי איכא למימר, ומשני רב ביבי מימרא היא, ומימרא לרב הונא לא ס"ל, ומאי דוחקיה לאוקמי דרב ביבי פליג עליה דרב הונא, אימא דרב ביבי כשלקח בסתם ורב הונא כשאמר בפירוש רוצה אני". עכ"ד.

### תירוץ המהרח"ש

(ד) וכתב המהרח"ש שם בקונטרס הנ"ל: "ויש לומר, דכיון דרב ביבי עליה דרב נחמן אתיא, דאמרינן התם אמר רב נחמן אמר לי הונא כולן שהביאו ראה וכו', גזלן שהביא ראה אין ראייתו ראה ואין מעמידין שדה בידו. - ורב נחמן בשם רב הונא אפילו כשאמר רוצה אני מיירי. - דהא טעמא, משם דלא מנה המעות בפנינו, וכמו שכתבו התוספות ד"ה ראייתן". עכ"ד.

### בדין תליוה וקדיש דמהני

#### אפילו לא אמר רוצה אני

(ה) ובעיקר דברי הרשב"ם דהא דתליוה זבין זביני היינו דוקא אם אמר רוצה אני, כתב בקונטרס "מודעא רבא" דאפשר דהרשב"ם לשיטתו מוכרח כן.

### בקושיית הרשב"א בקידושין ב' ע"א

דבריש קידושין (ב'), פריך למה תני האשה נקנית ולא תני האיש קונה, ומשני אידי דתני סיפא בדידיה תני נמי רישא בדידיה, ואב"א אי תני קונה הוה אמינא בעל כרחא קמ"ל דמדעתה אין בע"כ לא. - וע"ש ברשב"א שכתב בזה"ל: "ויש מי שהקשה אפילו תני קונה היכא ס"ד דקונה בעל כרחא, הא לא מצינו מקנה בכל כרחא". - ותירץ דקמיירי בתלוה וקדיש דהו"א דהוא קידושין קמ"ל דלא.

### בביאור דברי הרשב"א

והנה יש לומר ב' טעמים למה לא הוי קידושין, חדא י"ל דהלכה כרב אשי דתלוה וקדיש לא

**דעת הגר"א דא"צ לומר רוצה אני**

(ח) ובביאור הגר"א (סי' ר"ה סק"א), ביאר דלא קי"ל דצריך לומר רוצה אני.

דיעווי"ש בזה"ל: "ולא מזכירו הא דאמרינן ס"פ הכונס דוקא בשאמר רוצה אני, דס"ל דסוגיא שם ס"ל דחמס הוא דאורייתא כמ"ש מה בין גזלן כו', אבל לסוגיא דפ"ק דסנהדרין כ"ה ב' דחמסנין מדרבנן, א"כ לא קשיא מדרב הונא דאמר תלוה וזבין כו', כיון שהוא מדרבנן אין יוצאה בדיינין וזביניה זביני אפילו לא אמר רוצה אני. וכן הרמב"ם בפ"א מהלכות גזילה (האי טעמא) לא הזכיר החמסן רק שעובר משום לא תחמוד אפילו אמר רוצה, ומשום זה אינה יוצאה בדיינין, וכן ב"מ ה' ב' וכו"כ שתוס' שם (בב"ק) ד"ה חמסן כו', אלא דמפרשי (שם ד"ה מה) מה בין כו' בחמסן שאסור מדרבנן, אלא דהסוגיא קשה לפירושם מאי פריך מרב הונא, כו"כ. - וע"ש בביאור הגר"א מש"כ עוד בזה.

**הכרעת ה"נתיבות המשפט" דדוקא כשאין אונס אחר מלבד מה שחטף ממנו החפץ צריך לומר רוצה אני**

(ט) והנה ה"נתיבות המשפט" (בסי' ר"ה סק"א) הכריע, דכשאנסוהו באונס אחר באונס הגוף או אונס ממון, אפילו לא אמר רוצה אני המקח קיים, כיון שיש אומדנא דמוכח דמחמת שנפטר מאונס ומקבל זוזי גמר ומקנה. - אבל כשאין אונס אחר אלא שחטף ממנו החפץ, דליכא אומדנא דמוכח אין המקח קיים עד שיאמר רוצה אני.

**קושיית הרשב"א מהרוגי המלחמה ותירוצי**

(י) והנה בגיטין (ג"ה) מבואר דבהרוגי מלחמה המקח קיים אף על פי שלא קיבל הדמים.

והקשה הרשב"א דהא תליוהו ויהיב הוא. - ותירץ: "דאגב אונסייהו גמרי ומקני הואיל והפקירה אותם המלכות להריגה ואינם מקוים לשוב לנחלתם עוד, ומשום הכי הוי כאילו קיבלו דמי השדות, שהרי לא היו שלהם כלל, ולא היו מקוים לשוב לביתם עוד, והילכך אגב אונסייהו גמרי ומקני". עכ"ל.

**תירוץ הראשון של הב"י**

(יא) והב"י גופי' בחו"מ (בסי' ר"ה) כתב לתרץ באופן א, וז"ל: "ולו נראה לתרץ בענין אחר, דכשהאנס אומר תן לי קרקע זו ואי לא קטילנא לך, ודאי לא גמר ומקני אלא א"כ נתן לו דמים. - אבל כשאין האנס תובע ממנו כלום אלא שהוא רוצה להורגו וזה נותן לו קרקע כדי שיניחנו, ודאי שאף בלא דמים גמר ומקני. - ומשום הכי בשתי גזירות כיון שהופקרו להריגה, האנס היה בא להרגו בלא שיתבע ממנו קרקעו, וזה היה פודה עצמו בקרקעו וגמר ומקני. אבל בגזירה בתרייתא, כיון דאמרי כל דקטיל ליקטליה, ודאי לא היה בא להרגו, אלא ע"י שתובע ממנו קרקעו ומגזם לו שיהרגנו אם לא יתנונו לו, ולפיכך לא גמר ומקני כיון שלא נתן לו דמים". עכ"ד.

**תירוץ השני של הב"י**

(יב) ויעווי"ש בב"י שתיירץ תירוץ שני, וז"ל: "ועוד י"ל, דכי אמרינן דלא גמר ומקני אגב אונסיה אלא כי יהיב דמי דוקא, היינו היכא דאיפשר ליה למיקבל עליה למחר וליומא אחרא, דאע"ג דהשתא שעה משחקת לו, עשוין בעליזרוע ליפול הילכך לעולם דעתיה למיתבעיה. והילכך כל דלא יהיב דמי לא גמר ומקני. אבל כשהיא גזירת מלך כגון בשתי גזירות ראשונות, חושב שתקיים הגזירה כל ימי אותו הדור, ומשום הכי לא מסיק אדעתיה למיתבעיה, והילכך אגב אונסיה גמר ומקני בלא נתינת דמים. - ואיפשר שזה בכלל דברי הרשב"א". עכ"ד הב"י.

**נפק"מ בין ב' תירוצי הב"י**

(יג) והנה הנפקא מינה בין שני תירוצי הב"י, כתב ב"נתיבות המשפט" (בסי' ר"ה ס"ק ח'), דהוא בנותן מתנה להנצל מאונס סתמא שלא אנסו בפירוש ליתן לו מתנה זו. - דלתירוץ הראשון הוי מתנה. - ולתירוץ השני לא הוי מתנה.

**מבואר בב"י כחזו"א**

(יד) ובעיקר דברי הב"י, מבואר כמו שכתב החזו"א (אהע"ז סי' צ"ט), דקנין באונס בטל רק משום דעביד לפניו, ולא משום דבעינן שכולו יהיה ברצון.

**בקנין באונס ונתבטל הקנין יחזור האונס לקדמותו**

(טו) והנה יש לחקור היאך נדייניוהו דייני בקנין דעביד ליה אגב אונסיה, אלא שאם יבטל הקנין יחזור האונס לקדמותו, ונמצא שבהכרח שרוצה שיחול הקנין שאם יעשנה לפניו לא יפטר מן האונס.

ולכאורה י"ל דאם טעמא דקנין באונס בטל הוא משום דעביד לה לפניו, א"כ בכהאי גוונא בהכרח רצונו שיחול הקנין. אבל אם טעמא משום שקנין הנעשה מתוך אונס לא חל, ואפילו אם פתיך בהדה רצון, א"כ אע"ג שרצונו בחלות הקנין כדי שיפטר מן האונס, מכל מקום כל שלא נעלם האונס מלבו ומחמת האונס דקאים עליה הוא דעביד לה, לא מהני רצונו המצטרפת שיחול הקנין.

**קושיית ה"תורת גיטין" ודברי החזו"א**

(טז) והנה יעוין בספר "תורת גיטין" (סימן קל"ד), שהקשה ממעשים בכל יום שאשה לפעמים מצירה לבעל בגזילת ממון ושאר דברים, ומחמת זה מגרש, ואין מי שחש לגט מעושה.

ובחזו"א (אהע"ז סי' צ"ט סק"ז) כתב עלה דרק עשיה לפניו הוא המבטל הקנין, ובכהאי גוונא אינו עושה לפניו דהרי מגרשה כדי להפטר מן האונס.

**בביאור סברת ה"תורת גיטין"**

ואפשר דדעת ה"תורת גיטין" דכל קנין שמתוך אונס אפילו אם רצונו שיחול ולא עשהו לפניו, מכל מקום אינו כלום עד שיתעלם האונס מלבו, ותלוי במדת האונס והרצון.

**בביאור הרין**

והנה נראה לבאר בזה שלשה אופנים. - די ששלעולם לא תשלים עמו גם אם בהכרח תשב תחתיו. - ויש שמציקתו לצורך השגת הגט, ומכל מקום לעולם לא תתיאש מזה. - ויש שתתיאש מלהשיג הגט ותשב עמו בשלום, אלא שאין רצונו להמתין לזה ומגרש.

ובאופן א' וב' י"ל שמתעורר רצון גמור עד שנעלם האונס מלבו, והוי רצון גרידא. - אבל באופן ג', י"ל דאין האונס נעלם מלבו,

## קושית הגר"ח אלפנדרי

**כא)** ובספר הגר"ח אלפנדרי על התורה הנקרא "אש דת" בפרשת בראשית, הקשה עוד, דאמאי הוי מודעא, והרי כתב המהרי"ק (שורש קפ"ז) והובא בב"י (בס"ר"ה מחודש י"ב), דאי מטי הנאה למי שאונסין אותו בשביל שעושה אותו דבר שאנסוהו אונס גמור, לא חשיב הכרנו באנסו לבטל המעשה, כיון דמטי ליה הנאה, הוי ליה כתליוהו וזבין דזביניה זביני משם דאמרינן אגב אונסיה וזוי גמר ויהיב. - ואין לך הנאה גדולה לישראל אם מקבלין התורה שבשבילה יזכו לרשת ארץ ז' עממין בעוה"ז, והקרן קיימת להם לעוה"ב, ואף שכפה עליהם את הר שהוא אונס גמור, אפילו הכי אגב אונס דהנאה דאיכא להו סברו וקבלו, והוי ליה כתליוהו וזבין.

## יישובו של הגר"ח אלפנדרי

**כב)** והנה ע"ש בספר "אש דת" שיישב: "דשאני היא עובדא דמהרי"ק שבשעת האונס עצמו מטי ליה הנאה, וכיון שההנאה והאנס באים כאחד, אמרינן בא זה ובטל את זה. ומסתמא ניחא ליה בהווא עובדא דקא יהיב, וקגמר ומקני, ומטי לי הנאה שסומכין זה לזה. - אבל ישראל בשעת קבלת התורה שכפה עליהם את ההר כגיגית שהוא אונס גדול, באותה שעה לא היה להם שום הנאה, כי אם הבטחות שהבטיח הקב"ה להם להביאם אל הארץ, ודור המדבר מתו שם ולא באו אל הארץ מה שנשאר מהם כי אם אחרי זמן, הא ודאי לא אמרינן ניח"ל בהווא אונסא בשביל הנאה שבא להם אחר זמן, והא דמי לתליוהו וזבין. - והיה מודעא רבה לאורייתא אפילו לדברי מהרי"ק, כיון שהיעודים וההבטחות הטובות באו אח"כ". את"ד הגר"ח אלפנדרי.

## ביישוב קושיית ה"אש דת"

**יט)** ויש ליישב קושיית הגר"ח אלפנדרי, דתירוץ בתרא דהב"י הוא דהבעלים מתייאשים מנכסיהם באותו הדור שהמלך הפקירם להריגה ואינם מקוים לשוב עוד לנחלתם. - אך אין זה גמירות דעת להקנות מחמת האונס שהרי באונס בלבד בלא זוזי ליתא גמירות דעת. - וממילא לא דמי לכפיית הר כגיגית, דלא נתייאשו ולא הפקירם המלך להריגה, ודאי מהני בכהאי גוונא.

## בביאור דברי הב"י

**כ)** הן אמת דנראה שאין כוונת הב"י מטעם יאוש, דהלא מסתברא דלא מהני יאוש בכהאי גוונא ברשותו בקרקע, ואע"פ שפקע כוחו לגמרי.

## בגרר זבינא זביני באונס

וטעמא דמילתא דהוי זביני היינו מפאת המצב שבאותו דור שהמלך הפקירם להריגה, ולכן ליכא אפילו רצון קלוש להחזיק בנכסיו. - ולכן אפילו באונס בלבד בלא מעות גמר ומקני. ושאני מתליוהו ויהיב בעלמא דהגם דאנסוהו אפילו הכי איכא רצון קלוש שלא תהיה הנתינה דעתידין בעלי זרוע ליפול, ורצון זה מעכב המתנה, ורק כשמקבל מעות גמר ומקני.

## ולפ"ז הדין לקושיית הגר"ח אלפנדרי מסוגיא דשבת (פ"ח), וכמשנ"ת.

וונראה לומר בפשיטות, דישראל ידעו שהקב"ה לא יהרגם, ורק הוי מודעא שהשגתם בשעת קבלת התורה היתה במעלה העליונה מהשגתם אחר כך. - ולכן אין קבלה זו מחייבתם על אחר כך.

וכהאי גוונא אין הרצון נחשב כלום, והיינו קושיית ה"תורת גיטין".

## הערה בדברי ה"נתיבות המשפט"

**יז)** והנה במש"כ ה"נתיבות המשפט" (סי' ר"ה סק"ח), דכשאונסין אותו סתם ויודע שכוונתם שיתן מתנה, הוי מתנה, ע"ש. - יעו"ש בב"י באהע"ז (סי' קנ"ד) שהביא תשו' מהר"י בן הרא"ש, דכשנשבע לגרש כופין אותו לקיים שבועתו, והגט שניתן על פי כפייה זו כשר, שכל דבר המוטל על האדם לעשות כופין אותו לעשותו, והמעשה קיים.

## הערת הגר"ח אלפנדרי

**יח)** והנה יעו"י בספר הגר"ח אלפנדרי על התורה הנקרא "אש דת" פ' בראשית, שהביא תירוץ של הב"י הנ"ל. - והקשה בסוגיית הגמ' בשבת (פ"ח), על הפסוק (כאן) "ויתיצבו בתחתיו ההר", אמר רב אבדימי בר חמא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, ואמר רב אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא.

והקשה הגר"ח אלפנדרי, בזה"ל: "מדברי מרן שכתב בב"י טור חו"מ (סימן ר"ה) שאם אנסוהו בגזירת מלך או הפחידוהו להורגו, אגב אונסא דהריגה וגזירת מלך נמי דעניש וקטיל, מסתמא גמר מקני, ע"כ. - א"כ איפה מי לנו גדול ממלך מלכי המלכים הקב"ה, אשר בידו נפש כל חי, וגזר לישראל שיקבלו התורה, ולא די שהיא גזירת מלך אלא שכפה עליהם ג"כ את ההר להרגם, הא ודאי ניחא להו לישראל מרצונם הטוב לקבל התורה ואין להם עוד שום מודעא כלל". עכ"ד.

## בתקיעה באילו של יצחק אע"פ שהותך

## בביאור תירוץ הרמב"ן

**א)** הנה יש להסתפק בביאור תירוץ של הרמב"ן, האם על ידי שנעשה בגיבול חזר כל חלק לקדמותו באותו צד שהיה מקודם. - או דלמא נבלל מחדש, ואפילו הכי חשוב כאילו של יצחק, מכיון שנעשה מחומר הגלם של אילו של יצחק.

הקריב אותו, והקרנים והטלפים הכל נשרף בעולות (זבחים פ"ה:). - ותירץ הרמב"ן, בזה"ל: "אולי גיבול הקב"ה עפר קרנו והחזירו למה שהיה". עכ"ל. וכיו"ב כתב רבינו בחיי, בזה"ל: "כי אף על פי שהאיל הוקרב עולה, ועולה כולו כליל, החזירו הקב"ה להיותו הראשונה". עכ"ל.

## במשך היובל המה יעלו בהר

(שמות י"ט, י"ג).

רש"י הביא מפרקי דרבי אליעזר (פרק ל"א) דדריש שהיה זה השופר של איל, שכן בערביא קורין לדכרא יובלא, ושופר של אילו של יצחק היה. - והרמב"ן הקשה: "ולא הבינותי זה, כי אילו של יצחק עולה"

**בשיטת המג"א סי' מ"ב סק"א**

**(ב)** ומצינו חילוק כיוצא בזה ב"שערי תשובה" (או"ח סימן מ"ב סק"א). בנידון כשנפסקה רצועת תפילין של יד סמוך לקשר, דדעת המג"א (שם סק"א) דאסור להפוך ראש האחר למעלה במקום שהוא חזק, לעשות בו הקשר של יד, והחתיכה שהיה בו הקשר יקשור כעת לצד למטה, משום דמורידו מקדושתו, מכיון שהיה בו קודם הקשר והיוד וכעת יעשה בו כריכות האצבעות.

**דעת ה"אליה רבה"**

ובספר "אליה רבה" (שם סק"א) הביא בשם זקנו דפליג, ומתיר להפוך את הרצועות. - והוכיח מקראי דפרשת ויצא (בראשית כ"ח, י"א) לגבי יעקב בהר המוריה, דכתיב ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו, ואחר כך כתיב ויקח את האבן, ואמרינן בחולין (צ"א:) אמר רבי יק מלמד שנתקבצו כל אותן האבנים למקום אחד וכל אחת אומרת עלי יניח צדיק ראשו, תנא וכולן נבלעו באחד. - וע"ש ב"אליה רבה" שהקשה דהא עדיין יש קנאה באיזה צד מונח האבן. - ובהכרח צ"ל דאין קפידא בהכי, מכיון שזהו חתיכה אחת או רצועה אחת רק שמהפך ראשה לסופה.

**השת השערי תשובה"**

ויעוי"ש ב"שערי תשובה" שהקשה על דבריו, בזה"ל: "והראיה שמביא הא"ר בשם זקנו אינו ראה כל כך, דכיון דמעשה ניסים היו שמא לא היו בדרך דביקות זה בזה, כי אם נעשה גוש אחד כלול מכולם". עכ"ל. - וחזינן דנקט דמעשה הקב"ה הוא עשיית יצירה חדשה, ולא שחוזר לקדמותו.

**בביאור סברת ה"אליה רבה"**

ויתכן דסברת זקנו של ה"אליה רבה" היא כמשנ"ת, דמה שנעשה על ידי הקב"ה חשיב כמו שהיה מעיקרא, דעשייה בידי שמים מחזירה את החומר לקדמותו שכל חלק מונח באותו צד שהיה מקודם. ושאינו מעשייה על ידי אדם דהוי ליה בריה חדשה. - ולכן דימהו לנידון המג"א, דאף על פי דהיה מעשה ניסים, מכל מקום היה זה בדרך דביקות זה בזה, ושפיר דמי לדברי המג"א, וחזינן להדיא דאין זה הורדה מקדושה, אלא הכל הוא באותו דרגת קדושה מכיון שזהו חתיכה אחת או רצועה אחת רק שמהפך ראשה לסופה.

**דברי הרמב"ם פ"א מבהמ"ק הי"ג**

**(ג)** ומצינו ברמב"ם (פ"א מהל' כלי המקדש הי"ג) לענין כלי שרת שמתיק אותם ואחר כך עשה מהם כלי אחר, דלא פקעה הקדושה הקודמת. - וז"ל הרמב"ם: "הכפות והקערות שמקבלין בהן המנחות, וכן המזרקות שמקבלין בהן הדם, ושאר כלי השרת, כולן של כסף ושל זהב היו. ומותר לעשותן של שאר מתכות. כמו שביארנו. וכולן מתקדשות במלאכתן. ואם נשברו מתיק אותו ועושה אותן כלי אחר, ואין קדושתן מסתלקת מהן לעולם". עכ"ל.

**ברין כלי שיש בו קדושה**

**דלא פקעה קדושתו**

וחזינן דכלי שיש בו קדושה, אף על פי שהתיכו ואחר כך עשה מהחומר כלי אחר, דלא פקע קדושתו במה שהתיכו. - ויתכן דהמקור לדברי הרמב"ם, שנתקשו המפרשים מהו מקורו, הוא מקרא דהכא, מדרשו בפרקי דרבי אליעזר (פרק ל"א) דהתקיעה במשון היובל היה באילו של יצחק, וכמ"ש הרמב"ן שהקב"ה החזירו לקדמותו, וחשיב אילו של יצחק.

**המשך מעמוד 2**

המישוש הוי כפי כוונת הלב, וכמ"ש בשו"ע שם בשם רבינו יונה.

ושמעין בזה את המעלה העליונה שיש בלימוד התורה, דמוסר נפשו לכוונת הלב להיות שקוע ועסוק בכל כוחו בעסק התורה, דבטל ממנו חוש המישוש בשעה שעוסק בשמעתתא, דמכיון ומטרתו היא להיות עוסק בתורה, תו לא שייך אצלו להתייחס למילי אחרוני.

**ביאור השוואת הצדוקי קדימת נעשה לנשמע לירידת הדם מאצבעו של רבא**

ומעתה מבואר הא דהשווה הצדוקי קדימת נעשה לנשמע, לירידת הדם מאצבעו של רבא שלא הרגיש בזה. - והיינו מפני שלא הבין אותו צדוקי שיש בתורה עסק אחר משאר הדוגמאות שיש בעסקי העולם, והוא כי מי שמרגיש במתיקות התורה, אין לו הרגש בחושים אחרים באותה שעה שעוסק בתורה. - וזהו ענין הקדמת נעשה לנשמע, שאין בזה שאלה כלל ואין מה לשמוע, כי אם לקיים עשיית ציווי ה'. דמפני הרגשת המתיקות שבתורה לא שייך להתייחס לשאלות אחרות.

**ביאור קדימות מלאכי השרת עשיה לשמיעה**

**(ג)** ויתבאר בזה הענין שמצינו במלאכי השרת דמשתמשים ברז זה, דלגביהו עשיה קודם לשמיעה. והיינו דמלאך אינו עושה שני שליחויות, וכל בריאתו היא לקיים רצון ה', ומעשיהם הם קודם לשמיעה, מפני דאין למלאכים אלא קיום רצון בוראם, ואין חוש אחר שמתערב בהם. - וזהו מה שהיה אצל ישראל בשעת מתן תורה.

**השוואת הבת קול את כלל ישראל למלאכי השרת**

ובזה יתבאר מה דהשוה הבת קול את כלל ישראל למלאכי השרת באמרם נעשה ונשמע, להא דנאמר במלאכי השרת שהם עושי דברו לשמוע בקול דברו, ברישא עושי והדר לשמוע. - דלכאורה בשלמא בכלל ישראל הכוונה בזה שהיה קבלה בכך, דנעשה את מה שנשמע אחר כך. אבל במלאכי השרת צ"ב, היאך אפשר לעשות קודם ששומעים, והרי אינם יודעים מה לעשות. - וצ"ל דגם בכלל ישראל קבלת הנעשה קודם הנשמע אינו מפני שסמכו שישמעו אחר כך, אלא דמכיון דקבלתם היא שתהיה

מציאותם רק לקיים רצון ה', ממילא בקבלת הנעשה נתקבלת ג"כ הנשמע, שאין מתיקות אחרת מלבד עשיית רצון ה', והעסק בתורה הוא התכלית בקבלת התורה, והיא גופא קבלת נעשה קודם הנשמע.

**תשובת רבא להווא צדוקי**

וזהו דהשיב רבא להווא צדוקי, דאנן דסגינן בשלימותא כתיב בן תומת ישרים תנחם. והיינו דאנן דסגינן בשלימותא, תו לא שייך הרגש אחר מלבד קיום רצון ה' בשלימות, ואין שייכות לכל דבר אחר שאיננו מגופי תורה. - משא"כ הנך אינשי דסגינן בעלילותא כתיב בהו וסלף בוגדים ישדם. והיינו דכל מטרםם היא להתעסק בעסק שאינו תורה, ואין בהם מעלה זו דכוונת הלב מסורה לשקידת התורה, וממילא יש בהם עסקי עלילות לקבל מטרםם.

**בהא דת"ח טריד בשמעתיה**

**(ד)** ויעוי' בביצה (מ'). דאמרינן, שאני רב חנא בר חנילאי דגברא רבה הוא וטריד בשמעתיה, וע"ש ברש"י דרב חנא אגב טרדא דשמעתיה משכח שאר עסקיו. - ויעוי' עוד בברכות (כ"א.) דמבע"ל הני בני בי רב דטעו ומדכרי חול בשבת מהו שיגמרו. ובדברי חמודות (פ"ג דברכות סי' י"ז ס"ק י') ביאר התויו"ט, דאגב דטרידי בגירסייהו שכח דטעו.

## במצות זכרון השבת בכל יום

### זכור את יום השבת לקדשו

(שמות כ', ח').

זכור את יום השבת לקדשו. רבי יצחק אומר, לא תהא מונה כדרך שאחרים מונים, אלא תהא מונה לשם שבת (מכילתא). - והרמב"ן (שמות כ', ח') פירש, שהגויים מונים ימי השבוע לשם הימים עצמם. וישראל מונים כל הימים לשם שבת, אחד בשבת שני בשבת, שנצטוונו לזכרו תמיד בכל יום.

### בהא דביהמ"ק השני נקרא

#### ביהמ"ק אחרון

א) הנה בזוה"ק פרשת פנחס (ח"ג רכ"א ע"א) הביא הפסוק (חגי ב') גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון, והקשה אמאי קרי ליה אחרון, והלא הוא רק אמצעי, ואחריו יהיה בית המקדש השלישי. ומשני דהפסוק קאי על בית המקדש השלישי שהוא קיים לעולם, וזהו שאמרו בשירת הים (שמות ט"ו) תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ירך, וזהו בנין בית המקדש השלישי שאין בנינו על ידי מעשה בשר ודם, אלא ירד משוכלל מהשמים. - ומקדושתו של בית המקדש השלישי נצמחו שני בית המקדש הקודמים, שעל ידיהם היו מוכנים לזכות להשלישי.

### דרשת הזוה"ק בפרשת פנחס

ועיני"ש בזוה"ק דקאמר בהאי לישנא: "אמר רבי אבא, אדכרנא מלה חדא דשמענא מבוצינא קדישא דשמע משמיה דרבי אליעזר, יומא חד אתא לקמיה חד חכים גוי, א"ל סבא סבא תלת בעין בעינא למתבע מנך. חד, דאתון אמרין דיתבני לכו בי מקדשא אחרא, והא לא הוו למבני אלא תרי זמנין, בית ראשון ובית שני, בית שלישי לא תשכח באורייתא, והא מה דהוה ליה למבני כבר אתבנון ולעולם לית ביה יתיר דהא תרי בתי ישראל קרא לון קרא, וכתוב גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון כו". - וע"ש עוד תרי בעיין דשאל מרבי אליעזר.

לה נאם ה' חומת אש סביב וגו', אי לקראת כתיב הכי כל שכן ביתא דאיהו דיורה דילה. - ועובדא דא הוי אתחזי למהוי ברישא כד נפקו ישראל ממצרים, ואסתלק עד לסוף יומין בפורקנא בתראה".

### ביאור ה"בית הלוי" לזוה"ק הנ"ל

ב) ובספר "בית הלוי" עה"ת (פרשת תולדות) הביא הזוה"ק הנ"ל, וביאר לפי זה הא דנקרא בית ראשון, בשם ראשון, הגם דהבית המקדש ראשון הוא בית השלישי, וכנ"ל. - וז"ל: "דהנה בכל הדברים שבעולם הראשון הוא העיקר והיסוד להבא אחריו. והראשון הוא גם כן גדול במעלה מן השני. וזהו מעלת הבכור בכל מקום. אמנם יעויין בפסחים (ה', א') דמחלק הגמ' בין היכא דכתיב ראשון ובין היכא דכתיב הראשון בה', דראשון בלא ה' פירושו ראשון ממש. ומה שבא אחריו הוא שני לו, וכמו יום ראשון של יום טוב שהוא העיקר והבאים אחריו הם שניים לו. אבל היכא דכתיב הראשון בה' פירושו המוקדם. וע"ש דהפסוק דאך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מוקמינן ליה על ערב יום טוב ולא על יום ראשון של יום טוב, דהראשון מעיקרא משמע, וכמו הראשון אדם תולד. דיומו של ערב יום טוב הרי אין שייך לומר דהוא יום ראשון, ושני לו הוא יום טוב, רק הוא קודם ליום טוב ואחר כך בא יום ראשון של יום טוב".

וביאר הביאה"ל: "ולמשל כשהמלך הולך ברחוב, דהמלך הולך ראשון, ואחריו השני למלך, והמלך נקרא ראשון, הגם דידוע דקודם הליכתו של מלך הולכים עבדיו לפניו לפנות הרחוב, וחמשים איש רצים לפניו, מכל מקום לא שייך לומר דהם הולכים ראשונים ואחריהם הולך המלך שני להם, דהם לא נקראו ראשונים אלא מוקדמים, והם נקראו הראשונים בה'. ואחר כך הולך המלך ראשון. ונמצא לפי זה דלא שייך לומר דאחריהם הולך המלך, רק אחרי פעולתם בהליכתם דהיינו שפינו הרחוב או שחלקו כבוד להמלך בריצתם והולך המלך". עכ"ד.

ובזוה"ק שם איתא: "זקיף עיניו רבי אליעזר ואשגח ביה ואתעביד תלא דגרמי. כיון דנח רוגזיה אהדר רישיה ובכה כו', מלין אלין דשאל ההוא רשע אנא שאלנא יומא חד לאליהו, ואמר דהא במתיבתא דרקייע אתסדרו קמיה דקב"ה והכי הוא. דכד נפקו ישראל ממצרים בעא קודש אבריק הוא למעבד לון בארעא כמלאכין קדישין לעילא, ובעא למבני לון ביתא קדישא ולנחתא ליה מגו שמי רקיעין ולנטעא לון לישראל נציבא קדישא כגוונא דדיוקנא דלעילא. הדא הוא דכתיב תביאמו ותטעמו בהר נחלתך, באן אתר במכון לשבתך פעלת ה', בהווא דפעלת אנת ה' ולא אחרא. - מכון לשבתך פעלת ה' דא בית ראשון. מקדש ה' כוננו יריך דא בית שני. ותרויהו אומנותא דקב"ה אינון. - ומדארגיזו במדברא מיתו ואכנס לון קב"ה לבנייהו בארעא, וביתא אתבני על ידא דבר נש. ובגין כך לא אתקיים. ושלמה הוה ידע דבגין דהאי עובדא דבר נש לא יתקיים, ועל דא אמר אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו, דהא לית ליה ביה קיומא. ביומי דעזרא גרם חטאה ואצטרכון אינון למבני ולא הוה ביה קיומא. - ועד כען בנינא קדמאה דקב"ה לא הוה בעלמא. ולזמנא דאתי כתיב בונה ירושלים ה', איהו ולא אחרא".

ומסיים בזוה"ק: ובנינא דא און מחכא ולא בנינא דבר נש דלית ביה גיומא כלל. בית ראשון ובית שני יחית לון קודשא בריך הוא כחדא מלעילא, בית ראשון באתכסיא ובית שני באתגליא. ההוא בית להוי באתגליא דאתקרי בית שני דיתחזי לכל עלמא אומנותא דקב"ה חדוה שלים ורעותא דלבא בכל קיומא. - ההוא בית ראשון באתכסיא אסתלק לעילא על גבוי דההוא דאתגלייא, וכל עלמא יחמון ענני יקר דסחרן על גבי דההוא דאתגלייא. ובגו דאינון עננין הוי בית ראשון, בעובדא טמירא דסליק עד רום יקר שמייא ובנינא דא און מחכאן. - ועד כען לא הוה בעלמא, דאפילו קרתא דירושלם לא ליהוי אומנותא דבר נש, דהא כתיב ואני אהיה

## ❖ בדין קידוש להקדיש את השבת

הקידוש. ולא יצאה האשה בקידוש דרבנן. הגם דאחר כך תשמע קידוש דאורייתא.

### בפוגיא דפסחים

ד) ומתבאר בזה סוגיא דפסחים (ק"ה), דמהא חזינן דיש איסור אכילה קודם קידוש אף על פי שהסעודה התחילה מבעוד יום חזינן בזה דשבת קבעה נפשה, הרי דאם היה על הסעודה תורת סעודת חול לא היה על זה איסור אכילה קודם קידוש.

דיעווי"ש דתלמידי דרב סברו דמכיון שהתחילו הסעודה מבעוד יום, יש על זה תורת סעודת חול, ומהאי טעמא רצו לסלק השולחן כדי שיהיה על זה תורת סעודת שבת, ויצאו חובת קידוש בקידוש שעשו מדין קידוש במקום סעודה. וקאמר להו רב המנונא "לא צריכיתו שבת קבעה נפשה", והוכיח מדאמר רב דשבת קבעה למעשה ומהא דאמר רב שבת קבעה לקידוש, דקמיירי בגוונא שהסעודה התחילה מבעוד יום ונעשה עליה תורת סעודת שבת ולכן חייל עלה דין סעודת קבע שאסור לאכול קודם מעשר, ומהאי טעמא אסור לאכול קודם קידוש. וכן הוא להדיא בחידושי הר"ן שם.

### דברי הגרעק"א והגר"ז בנדר איסור אכילה קודם קידוש

ה) אמנם יסוד הדין תלוי בגדר איסור אכילה קודם קידוש. - דהגרעק"א (בשו"ע סימן רע"א, על דברי המג"א סק"ו) נקט דאין זה כהאיסור לאכול קודם שאר מצוות מדאורייתא, דהתם אינו איסור אכילה בעצמותו, אלא גזירה שמא ימשך בסעודתו ולא יקיים המצוה. אבל איסור אכילה קודם קידוש הוא דהאכילה בעצמה הוי איסור. - וראייתו, דהא בכל המצוות, מותר לטעום קודם קיום המצוה, אבל בקידוש אפילו טעימה בעלמא אסורה, ואפילו טעימת מים.

### דברי הגר"ז

ו) אולם בשו"ע הגר"ז (בסימן רע"א סעיף ט') כתב דהך איסור הוא כגדר האיסור בעלמא שלא

זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ', ח').

הרמב"ן על התורה כאן כתב: "אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממילת לקדשו שנקדש אותו, כענין וקדשתם את שנת החמישים שנה, שהיה טעון קידוש ביד לומר ביובל מקודש מקודש, אף כאן ציוה שזכור את יום השבת בקדשנו אותו, וכך אמרו במכילתא לקדשו קדשו בברכה מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו, אין לי אלא ליום, ללילה מנין ת"ל ושמרתם את השבת זהו קידוש היום, וזה מן התורה אינו אסמכתא". - ויעווי"ש ברמב"ן שביאר גדר דין קידוש, בזה"ל: "לפי שכל הטעונון קידוש מתקדשין בכניסתן פעם אחת, כגון קידוש החודש וקידוש היובל. אבל ביום אסמכתא, ואין אומר בו מקודש כלל, שדיינו בפעם אחת בכניסתו". עכ"ל הרמב"ן.

### דעת הרמב"ן דמצוה להקדיש את השבת

א) ומבואר בדברי הרמב"ן, דזכירת השבת בדברים אינו כשאר זכירות, דהוא זכירה בעלמא. אלא יסוד מצות זכירת השבת בדברים הוא לומר על השבת מקודש, דומיא דקידוש היובל וקידוש החודש.

### בגדר איסור אכילה קודם קידוש

ב) ומעתה מבואר דגדרי איסור אכילה קודם קידוש היינו דמכיון דאכילתו מקיים עונג שבת צריך שיקדים קידוש לאכילתו. ומהאי טעמא אסור לאכול קודם קידוש ואפילו טעימה בעלמא, דהרי אפילו בטעימה בעלמא איכא מצות סעודה ועונג בשבת דהלא מה"ט קבעה שבת למעשר.

### לצאת ידי חובה בקידוש דרבנן

ג) וממילא נלמוד לנידון שאלתנו, די"ל דלא מהני לצאת ידי חובה בקידוש דרבנן לקיים הך מלתא, דהרי הדין להקדיש את השבת בדברים על הסעודה, דכל שיש על זה תורת אכילה צריך שיקדים

וע"ש בביה"ל שכתב: "ולפי זה מבואר, שבית המקדש הראשון קראו הכתוב הראשון בה', וזהו שאמר הכתוב על הבית השני, גדול יהיה כבוד הבית האחרון דהוא נקרא אחרון, מן הראשון דהיינו המוקדם, אבל בית שלעתיד הוא ראשון, ונמצא דהאמצעי הוא אחרון ממש. וזהו שאמרו בפסחים, אני נגלה לכם ראשון ובונה ראשון. דראשון עדיין לא נבנה ורק לעתיד לבא יבנה הקב"ה בעצמו כביכול לבית ראשון". - ומייתי לדברי הזה"ק הנ"ל, דחזינן מפורש דבית ראשון עדיין לא נבנה כלל, והוא יהיה הבית דלעתיד לבא.

### ביאור דברי הרמב"ן במצות זכרון השבת במנין ימי השבוע

ג) והנה יתבאר לפי זה מצות זכרון השבת בכל יום, דעיקר השבוע הוא יום השבת, ומנין יום הראשון ויום השני וכיצא בו, הוא להקדים את הימים האלו לשבת, ועיקר זמנם הוא לקבוע את יום השביעי למקור השבוע. - וז"ל הרמב"ן (שמות כ', ח) עה"פ זכור את יום השבת לקדשו: "ובמכילתא, רבי יצחק אומר, לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים, אלא תהא מונה לשם שבת. ופירושה, שהגוים מונין ימי השבוע לשם הימים עצמן, יקראו לכל יום שם בפני עצמו, או על שמות המשרתים, כנוצרים, או שמות אחרים שיקראו להם. וישראל מונים כל הימים לשם שבת, אחד בשבת, שני בשבת, כי זהו מן המצוה שנצטוונו בו לזכור תמיד בכל יום. וזה פשוטו של מקרא, וכן פירש ר"א. עכ"ל.

### מצות זכור את יום השבת עד שלא תבא

וסיים הרמב"ן: "ואומר אני שזהו מדרשו של שמאי הזקן (במכילתא דרשב"י) שפירש מצות זכור עד שלא תבא, כלומר שלא נשכחה בשום פנים. אבל הזכירו בברייתא (בביצה ט"ז): עוד מדת חסידותו שהיה הוא מזכירו גם במאכליו ואוכל לכבוד שבת כל ימי חייו, והלל עצמו מודה במדרשו של שמאי, אבל היתה בו מדה אחרת במאכלים מפני שכל מעשיו היו לשם שמים, והיה בוטח בה' שיזמין לו לשבת מנה יפה מכל הימים". עכ"ל הרמב"ן.





## חקרי משפט

עמותה לחקר המשפט היהודי

(ע"ר) מס' 580442473

לעמותה אישור מס הכנסה

לפי סעיף 46

לפקודת מס הכנסה.

משרד:

רח' הרב קוטלר 21 ב"ב,

טל/פקס: 03-5785091

דוא"ל:

chekermishpat@gmail.com

Chikrei Mishpat Institute

Office: 21 Harav Kotler St.

Bney Brak

Tel / fax: 03-5785091



### ביישוב דברי המג"א

ובדעת המג"א צ"ל דגדר האיסור בטעימה קודם קידוש הוא מפאת דשאני הך איסורא דנתקן על קיום מצות הקידוש בכניסת השבת.

### דברי הגר"ז

וכבר כתב כן בשו"ע הגר"ז (הנ"ל בתחילת הסעיף) בזה"ל: "ואפילו אם התחילו לאכול ולשתות מבעוד יום צריך להפסיק כשהגיע בין השמשות, ואף על פי שבשאר כל המצוות אפילו של תורה אם התחילו בהיתר היינו קודם שיגיע המצוה אין צריך להפסיק, ומטעם זה אין צריך להפסיק לקריאת שמע ותפילה כשהגיע הזמן, מכל מקום בקידוש היום לא התירו לו לגמור הסעודה ולקדש אחר כך, לפי שעיקר הקידוש נתקן במקום סעודה של שבת וקודם לה, ולא לאחריה, שנאמר וקראת לשבת עונג ודרשו חכמים במקום שיתענג שם בסעודת השבת שם תהא קריאת הקידוש מלפניה". עכ"ד הגר"ז. - והיינו ביאור דברי התוס' והר"ן שהביא המג"א, ויישובם מקושיית הגרעק"א.

### מבאר דאין הכרח מדברי

הר"ן והתוס' לדי' הגר"ז

(ח) ואמנם י"ל דאין הכרח מדברי הר"ן והתוס' לדברי הגר"ז, דשפיר י"ל דגם לדבריהם גדר איסור אכילה קודם קידוש הוא דהאכילה עצמה הוי איסור, אלא דאפילו הכי בגוונא שהתחיל באכילה דמפסיק לקידוש ס"ל להר"ן והתוס' דמפסיק לאו מטעם איסור אכילה קודם קידוש, אלא דין אחר הוא, והיינו משום דקידוש נתקן קודם סעודה ולכן מפסיק. אבל בקושייתו נקט הר"ן דההפסקה לקידוש אינה מפאת איסור אכילה בלבד אלא גם מחשש שמא ימשך והראיה דגם קודם הבדלה אסור לטעום, ואפילו הכי קיי"ל בהבדלה שאם התחיל אין מפסיקין בידו, ונקט הר"ן בזה דאין איסור טעימה קודם קידוש איסור בעצם אלא רק חשש שמא ימשך, ואפילו הכי חמיר קידוש מהבדלה מפני דקידוש דאורייתא והבדלה דרבנן. - ועל כל פנים י"ל דגם הר"ן ס"ל שפיר כדברי הגרעק"א דגדר איסור טעימה קודם קידוש הוא שהאכילה עצמה אסורה.

לאכול קודם שאר מצוות מדאורייתא. אלא דבאיסור אכילה קודם קידוש החמירו טפי, לפי שעיקר הזמן הוא מיד בכניסת שבת. וז"ל: "אסור חכמים לטעום כלום אפילו מים משיגיע זמן הקידוש עד שיקדש כו', ואף על פי שכל המצוות שקבוע להם זמן לא אסרו אלא לקבוע הסעודה משהגיע הזמן משום גזירה שמא ימשך בסעודה ויעבור הזמן אבל טעימה בעלמא מותר משום שאין לחוש בה שמא ימשך ויעבור הזמן, מכל מקום בקידוש וכן בהבדלה החמירו יותר לפי שעיקר מצותן הוא בתחילת זמנן דהיינו סמוך לכניסת השבת, וסמוך ליציאתו". עכ"ד. ודברינו לעיל אתי שפיר היטב לפי מה שכתב הגר"ז. אכן גם לדברי הגרעק"א אתי שפיר.

### דברי המג"א סי' רע"א פק"ו

(ז) ובאמת דכד' הגר"ז מתפרש במג"א (הנ"ל בסק"ו) שהביא קושיית התוס' והר"ן ב"ק דשבת, מאי שנא איסור טעימה קודם קידוש מאיסור אכילה קודם שאר מצוות.

### בשו"ע סי' רע"א פ"ד

דיעויין בשו"ע (סימן רע"א סעיף ד') שכתב: "אסור לטעום כלום קודם שיקדש, ואפילו אם התחיל מבעוד יום פוסק, שפורס מפה ומקדש". והמג"א כתב על זה: "ואף על גב דבסימן תרנ"ב גבי לולב אינו פוסק כשהתחיל בהיתר, שאני הכא דקידוש מקמי סעודה אתקין, ובמקום סעודה (ר"ן פ"ק דשבת, תוס'). עכ"ד המג"א.

### דברי הגרעק"א

ויעוי"ש בגיליון הגרעק"א שכתב על דברי המג"א, וז"ל: "קשה לי, דמה הקשו תוס' והר"ן, הא יש לחלק, דדוקא בקריאת שמע ולולב דהאכילה אינו איסור בעצמותו, אלא הטעם דלא ישכח לעשות המצוה, וטעימה בעלמא מותר, עי' מג"א סימן רל"ה סעיף ד' וסימן תרנ"א סעיף ד', מש"ה התחילו בהיתר אין מפסיקין, מה שאין כן בקידוש דאפילו טעימה אסור והאכילה בעצמותה איסור, וכמו שכתב כאן המ"א סק"ט וסק"י, בזה לא מהני התחילו בהיתר, וצ"ע". עכ"ד הגרעק"א.