

הרב בן ציון כהנא שפירא\*

## אתי דיבור ומבטל דיבור

### א.

א. כתב הרשב"א בקידושין נ"ט ע"ב ד"ה אלא מיד מחשבה מיהא תיפוק, תימא הרי מחשבה דטומאה כיון שעל ידה הכלי נחשב גמור הרי"ז כמעשה גמור, ותירץ שהפירכא היא מחשב עליו שלא לשבץ ולשוף, וקודם שנטמא עדיין הוי כמחשבה גרידא לדעת ר"ל, ולר' יוחנן אפ"ה מחשבה דטומאה היא כמעשה גמור. ואע"פ שבאוקימתא הזו מודה ר"ל לדיבור מוציא מידי דיבור, מ"מ סובר ר"ל שמחשבה דטומאה היא קצת יותר מדיבור גרידא, עכ"ה.

ב. ויתכן לבאר שסברא זו, אליבא דר"ל דמחשבה דטומאה היא יותר מדיבור בלבד, היא כמ"ש בחולין קי"ח ע"ב דהכשר אוכלין הוא כתחילת טומאה, וה"נ הורדת דין כלי לגבי טומאה הוי כתחלת טומאה. והיינו שאין כאן רק דין כלי בעלמא, אלא גם התקנה להיות נטמא, ולכך הוי קצת כהורדת דין טומאה, דהוי כדיבור ומעשה שלר"ל א"א לבטל בדיבור - כמוש"כ כאן הרשב"א, שלאחר שנטמא הכלי לכו"ע לא מועילה המחשבה להפקיע את הטומאה - ועדיפא מדיבור גרידא, שאינו גורם בינתיים שיחול דין גמור.

אולם, קצת צ"ב שמכח סברא שאינה מפורשת ואינה הכרחית מוטיב ר"ל לר' יוחנן, הרי כיון שפשיטא לר"ל דמחשבה דטומאה עדיפא מדיבור גרידא, ניתן גם לומר שהוי כמעשה גמור, כפי שכן הוא באמת למסקנא דמילתא.

ג. ויתכן שביאור מחלוקת ר"י ור"ל, לשתי האוקימתות, הוא שלר"י אפשר לבטל פעולה שצריכה לחול, על ידי זה שעיקר הרצון של בעל הפעולה אינו נמשך וקיים, שאז ממילא אין אפשרות שהרצון הראשון יפעל ויחול. ולכן אין צורך בביטול שיהא שוה או עודף על הפעולה הראשונה, אלא סגי בביטול הרצון הראשון, ולביטול זה מספיקים או דיבור כנגד דיבור ומעשה קודמים, או מחשבה כנגד מחשבה קודמת.

ד. ויתכן ששורש מחלוקת ר"י ור"ל בסוגיא זו, הוא בבכורות ד' ע"ב, שלר' יוחנן קדשו בכורות במדבר, שאל"כ גם אותם שכבר קדשו במצרים היתה צריכה קדושתם להפקע, ור"ל חולק וסובר שאין הכרח מכך, ורק במצרים, שנאמר מפורש קדש לי כל בכור וגו' או קדשו, אבל אח"כ פסקו. והיינו שלר' יוחנן סגי במה שעיקר דין קדושת בכור מתבטלת מעתה, שגם הבכור שכבר התקדש תפקע קדושתו. ור"ל סובר שדין שכבר קיים אינו נפקע מאליו, ורק ע"י ביטול מפורש נפקע הדין.

ולכאורה מסתבר שלגבי בכור בהמה הדין הזה יתכן דוקא לגבי דין הקרבה, שהוא יכול יהיה להבטל או להדחות, מפני שעדיין לא התקיים בו דין ההקרבה, אבל עצם קדוה"ג לא תבטל בכל אופן, כמו שאר קרבנות שנפסלים בשנים וכדומה. אבל יתכן דגם קדוה"ג דבכורות הללו היתה

(\* לכבודה ולזכרה של א"מ הרבנית פנינה כהנא שפירא ע"ה הכ"מ.

נפקעת, כי קדוה"ג קודם הקרבה היא מכח החובה להקריב וכשבטל עיקר דין קרבן מסויים יכולה גם קדוה"ג להתבטל. ועיין בירושלמי סנהדרין פ"י ה"ז גבי קדשי עיר הנדחת, דלר"י אין בהם מעילה.

אמנם, בבכור אדם לא מסתבר לומר שקדושתו לגבי עבודה בבמה היא דבר נמשך ומתחדש ולא הושלמה קדושתו, כמו בקדושת קרבן קודם הקרבה, ור"י שם הרי מיירי בבכור אדם.

ונראה שבנוגע לשורש הדין, כל קדושה שחלה על ידי הציווי לקדש היא קדושה שהולכת ומתחדשת מצד הדין שממשיך לחול. ולכן לגבי בכורות שקדשו במצרים, אם אח"כ במדבר כבר לא קדשו בכורות, ס"ל לר' יוחנן שגם קדושת הבכורות הקודמים היתה צריכה להתבטל, מאחר שבטל הדין שמכוחו נמשכה קדושתם. ור"ל ס"ל שרק אם היה מתחדש דין לבטל את קדושת אותם בכורות שכבר קדשו, אזי היתה קדושתם מתבטלת, אבל לא ע"י שהתבטל אח"כ דין בכורות במדבר.

ה. וזו גם מחלוקתם בקידושין לגבי דיבור מבטל דיבור, שלר' יוחנן מאחר שדין שליחות או דין קידושין אחר ל' יום, שהם כבר קיימים אבל לא נסתיימו, חלים הם מכח הרצון וההסכמה של המשלח והמקדש, לכן הם יכולים להתבטל מאליהם אם הרצון הראשון אינו קיים. והיינו משום שדין השליחות או הקידושין לאחר ל' יום, הולך ונמשך ומתחדש מכח האדם הפועל ויוצר את הדין, כל זמן שלא הושלמה והסתיימה חלות הדין, ומשום כך כשבטל כח הפעולה שיצרה את הדין, מתבטל כל כח הפעולה לחול. וסובר ר' יוחנן שבדיבור בלבד, המוציא מדברים שבלב, סגי שיתבטלו השליחות או הקידושין. ור"ל סובר שרק ע"י כח שוה לפחות, שהוא מתנגד לכח הראשון, אפשר לבטל. וללישנא קמא צריך דיבור כנגד דיבור. וללישנא בתרא צריך כח עדיף מהראשון, ולא סגי בדיבור לבטל אפילו דיבור.

ו. והנה, סברת ר"ל בלישנא קמא דדיבור גרידא מתבטל בדיבור, היא שלבעל הדיבור הראשון יש את היכולת לחזור ולבטל את דיבורו הראשון. אולם, זה יכול להתקיים רק בדבר שהוא צריך לחול מכח זכותו של האדם לפעול ולקבוע, כגון קידושין וגירושין, שיש לאדם זכות בעלות על עצמו, ולכן הוא בעל הדיבור. אבל בדין "שם כלי", שחל ע"י מחשבת בעל הכלי שלא לשוף, אין כאן ענין לזכויות, אלא שמציאות השתמשות של כלי נקבעת על ידי צורך בעל הכלי, כפי רצונו שמתבטא במחשבתו או במעשיו. ורצון בעל הכלי קובע לא בתור בעלות להחליט אם החפץ יקרא כלי או לא, אלא שמציאות ההשתמשות בחפץ על ידי מי שרשאי להשתמש בה קובעת את הגדרת החפץ בכלי - ויתכן שאפילו השואל את הכלי, ויש לו רשות להשתמש כפי רצונו, אם חישב לא לשוף הוי כלי על פי מחשבת השואל - ולכן גם כשהבעלים הראשונים חוזר בו, אי"ז מכח היותו בעל המחשבה הראשונה, אלא שמציאות ההשתמשות בכלי משתנה. ולכן לר"ל לא סגי באותו כח של המחשבה הראשונה, אלא בעינן גם מעשה לבטלה. אבל לר' יוחנן, שדיבור או מחשבה מתבטלים ע"י שפסק כח הראשון, א"כ אין נפק"מ אם הכח הראשון הוא זכות בעלות או מציאות שנקבעת על ידי הבעלים, ובשניהם מספיקה מחשבה נגדית לבטל את כח המחשבה הראשונה מלחול, ולכך הקשה ר"ל לר"י ממשנה זו דכל הכלים.



## ב.

א. בריטב"א קידושין שם הביא בשם הרא"ה שעל מה שהקשו ללישנא בתרא, דר"ל חולק גם בדיבור גרידא והקשו ממתניתין דהשולח גט שיכול לבטל את השליח, ומסקינן תיובתא דר"ל תיובתא, ואומר הרא"ה דהוה מצי לשנויי כסברת הירושלמי, שאם מבטלו בפניו מודה ר"ל שמועיל. והקשה ע"ז הריטב"א, הרי הבבלי לא ס"ל לסברא זו, שהרי איתותב ר"ל מכח המשנה דהשולח גט.

ב. והנה, בירושלמי גיטין פ"ד ה"א, על מ"ש במשנה דיכול לבטל שליח הגט בפניו או ע"י שלווחו בפניו, הקשו מכאן על ר' יוחנן, אמאי אינו מבטלו שלא בפניו ומשני משום חומר עריות. והיינו דהירושלמי סובר כאוקימתא השניה שבבבלי, שר"ל חולק גם בסיפא דוכן היא שנתנה רשות לשלווחה וכו', וגם בשליחות פליג. אולם, צ"ע למה לא הקשו גם על ר"ל ממשנה זו כמו שהקשו בבבלי, שהרי מפורש שיכול לבטל השליח כשהגיעו. ומסתבר שהירושלמי סובר כסברת הרא"ה הנ"ל שבפניו שאני. אבל עדיין צ"ב במה פשיטא לירושלמי סברא זו עד שלא הקשו כלל על ר"ל, ואילו על ר' יוחנן הקשו ותירצו בדבר שהוא רק מצד התקנה.

ג. ונראה דהירושלמי סובר שאמנם ר"ל חולק גם בסיפא וכן היא שנתנה רשות וכו', אבל לא משום דאין דיבור מבטל דיבור, כטעם הבבלי, אלא משום שבמינוי שליח יש טעם מיוחד, והוא כמ"ש בגיטין (לג ע"ב) כל מילתא דמתעבדא בי עשרה צריכה עשרה למשלפה, ולכן סובר ר"ל שגם במינוי שליח א"א לבטל בדיבור בעלמא. וזהו מה שפשיטא לירושלמי, שא"א להקשות על ר"ל מהמשנה דהשולח, שהרי כל טעמו של ר"ל הוא שצריך לבטל בפני השליח, וכפי הדין שבמשנה.

וכך יש לדייק מלשון הירושלמי שלא הזכיר דיבור מבטל דיבור אלא אדם מבטל שליחותו בדברים, משמע שיש הלכה מיוחדת בשליחות – או בדומה לכך כמשי"ת – ואם כי סברא זו דכל מילתא דמתעבדא בי עשרה נאמרה בגיטין רק לדעת רשב"ג, וגם בדעת רשב"ג המסקנא שם היא שלא ס"ל כן, מ"מ נראה שרק לגבי עדים או שלוחים, שאין כל אחד מהם חלק מעצם המינוי של השני, עליהם אמרו שאין דין זה, אבל השליח עצמו לכו"ע הוא בכלל דין זה, וי"ל גם שהוא עדיף מהעדים, כי עליו חל דין שליח.

[אמנם, רעק"א שם כתב להיפך שרק לגבי עדים אמרינן "כל מילתא דמתעבדא וכו'" ולא לגבי השליח עצמו. והסברא בכך היא שרק בדבר שנעשה לקיום וחיוזוק המעשה אמרינן שכשהוא נעשה בעשרה הוא חזק ומקויים יותר וצריך בי עשרה למשלפה, והיינו העדים, שהמינוי של השליח בפניהם הוא הדבר שמקיים את השליחות ומכוחם השליחות חלה, אבל השליח עצמו אין המינוי שלו בפניו נותן לו יתרון בעשייתו לשליח, כי אין הכרח שהוא יתמנה בפני הבעל, לכן גם כשהבעל ממנהו בפניו אי"ז מוסיף לו כח בשליחותו.

אבל עדיין יש מקום לומר שאעפ"כ כשממנים שליח בפניו יש בכך תוספת כח במינויו, כשם שמינוי עשרה עדים מחזק את השליחות, אע"פ שאין צורך אלא בשנים].

ולדעת ר"י, שאפשר לבטל בפחות מכח המינוי, יתכן לבאר שבזה גופא נחלקו רבי ורשב"ג. וגם יתכן ששתי הלשונות בגיטין שם בביאור מחלוקת רבי ורשב"ג תלויות בר"ל ור"י.

ולפי"ז, לפי האוקימתא של הירושלמי, המחלוקת בין ר"י לר"ל היא דוגמת מחלוקתם לפי האוקימתא הראשונה בבבלי בדיבור שיש בו מעשה, והיינו במקום שיש יותר מכח של דיבור גרידא, שלר"ל א"א לבטל אלא בדוגמת אותו כח לפחות, ולר"י סגי בדיבור בלבד. וזהו מ"ש בירושלמי שם להלן אליבא דר"ל, שמה שיכול לבטל אם עושה בי"ד הוא משום שכח בי"ד עדיף, והיינו שכח בי"ד בביטול שליחות בפניו שוה לכח המינוי לשליח בפניו. ולפי"ז מה שהקשה רעק"א הנ"ל אליבא דרשב"ג, אמאי הוצרכו לתקנת ר"ג שיבטלו רק בפניו, הרי"ז מעיקר הדין דכל מילתא וכו', להנ"ל זוהי קושיית הירושלמי על ר"ל, ומשני דפני בי"ד הוי כפניו.

ד. ונראה שזו כונת הרמב"ם במש"כ בהלכות תרומות פ"ד שאם מינה שליח ולאחר שהלך השליח בטלו לא מהני, וכוונתו היא שרק לאחר שהלך השליח מפניו אינו יכול לבטלו, וכדעת ר"ל.

ה. ובעיקר הסברא דכל מילתא וכו' יל"פ לפי"ז את שיטת הרמב"ם (הל' שנועות פ"ו ה"ד), שהתרת נדרים דוקא בפני הנודר, והר"ן בנדרים ח' הביא את קושיית הר"ש מדין הפרת האב, שהיא אפילו שלא בפניו. ויתכן שהפרת האב, שהיא זכות חדשה שניתנה לו לבטל נדר של אחר, יש בה גם את הכח לבטל שלא בפניו, וכ"ש הוא מעצם יכולתו לבטל את הנדר של הבת. אבל בהתרת נדרים כתב הכס"מ שהחכם רק פוסק שהדין הוא שהנדר מותר [וכעין קביעת דין נגע ע"י הכהן], ומאחר שאין כאן זכות לאדם אחר לבטל מרצונו את הנדר שאינו שלו, לכן יש צורך שההתרה תהיה בפני הנודר.

ועי' בר"ן נדרים (ו' ע"ב ד"ה נדהו בפניו) שהביא פירוש בדין נידוי שנעשה בפני המנודה שצריך שיותר ג"כ בפניו, שזה מעין הדין דכל מילתא וכו'. והר"ן דחה פירוש זה. ויתכן שבנידוי, שאין הוא נתינת כח למנודה אלא להיפך, בכה"ג סובר הר"ן שאין כלל זה שייך, וא"כ הו"ה בנדר שהוא אוסר על עצמו ומגביל את כוחו בחפץ, וגם כשאוסר על אחרים, הוא עכ"פ אינו מוסר זכותו לאחרים, ואין בכל סוגי נדרים נתינת כח, אלא הגבלתו, בכה"ג ס"ל לר"ן שאין מקום לכלל של כל מילתא וכו', וכדעתו בדף ח' הנ"ל.

ו. ולפי"ז יל"פ שכוונת הרא"ה שהביא הריטב"א בקידושין היא, שהגמ' הו"מ לשנויי שאמנם ר"ל ור"י נחלקו בסיפא, דוכן היא שנתנה רשות לשלוחה, אבל אין סברת ר"ל משום שאין דיבור מבטל דיבור, שע"ז יקשה ממתניתין דהשולח, אלא סברתו היא דוקא בכה"ג, בשליחות שמבטלה שלא בפני השליח וכו"ל, אבל לאוקימתא שבבבלי דבכל דיבור פליג, באמת איתותב ר"ל.

