

3.....	סימן א גדרי שליחות, וביטול שליחות.
22.....	סימן ב עוד בגדרי ביטול שליחות, ובגדר לציפורי קמכווין, וחידוש בדין ביטול שליחות בתרומה.
32.....	סימן ג לא אלימא שליחותי דבתרא, ובגדרי ביטול - עשייה או לא עשייה.
42.....	סימן ד בדין מילי לא ממסרן לשליח ואומר אמרו, ובגדרי שליחות על מינוי שליחות ועל ביטול שליחות.
47.....	סימן ה דין דברים שבלב לא הוי דברים.
54.....	סימן ו גילוי דעתא בגיטא.
58.....	סימן ז דברים שבלב, אומדנא, ותנאי, מעשה על כל הצדדים או מעשה על הצד, [ביאורים בלשון התוס'].
68.....	סימן ח' בגדר ציווי הבעל בלשמה, ובגדר הביטול של ציווי הבעל בגיטין ובשטרות.
83.....	סימן ט חלות התייחדות לשמה בחפצא, לעומת כוונה במעשה.
93.....	סימן י הערות בסוגי' דביטול הגט, וביטול לשמה בגט ס"ת וציצית.
99.....	סימן יא ביטול שליחות בלשון ביטול הגט, שמינוי שליחות וביטול שליחות מתייחסים לגוף הגט עצמו, ובגדר שליחות בנתינה שכולל גם את הכתיבה.
104.....	סימן יב דרכו של הגר"ג פרצוביץ זצ"ל בביאור שיטת רש"י בסוגי'.
107.....	סימן י"ג בפני כמה הוא מבטלו.
115.....	סימן י"ד סוגי' דפני כמה מבטלו לדעת רב ששת שהביטול הוא בגט.
121.....	סימן טו הערות בדין פרוזבול בסוגי'.
125.....	סימן טז פלוגתא הראשונים בדין אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה.
130.....	סימן יז שיטת רש"י דאפקעינהו רבנן דווקא על ידי גט דרבנן, וביחס בין הדרבנן לדאורייתא בכל דיני התורה.
151.....	סימן יח עדות ושליחות שבטלה מקצתה.
160.....	סימן יט שיטת רשב"ג שאין מבטלים זה שלא בפני בזה.
163.....	סימן כ עדות לקיום הדבר בביטול שליחות, [בדברי התוס'].
173.....	סימן כא בי עשרה למישלפי'.
176.....	סימן כג קונטרס בגדר הדין שמיטת כספים.
184.....	סימן כד בגדר פרוזבול ומוסר שטרותיו לבי"ד.
190.....	סימן כה השמטת כספים - איסור או ממון, ובדין שיאמר משמט אני ובביאור שיטת היראים.
194.....	סימן כו קונטרס בענין 'מלוה' או כל חוב בשמיטת כספים, ונפ"מ לגבי קנסות, והקפת חנות ובגדרי זקיפת מלוה - ועוד.
202.....	סימן כז קונטרס בסברת הרמב"ם בהקפת חנות, ובחילוקי הגדרים בין שכירות בסוף למלוה לאחר י' שנים, ובגדר הדין הלואה ע"מ שלא אתבענו.
215.....	סימן כ"ח בגדר 'תשלומין דשבועה', לגבי שמיטה ולגבי מיגו.
222.....	סימן כט קונטרס בדין הפקר בי"ד הפקר.
241.....	סימן ל פלוגתא הרמב"ם ורש"י בגדר הדין דאין קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשרות.
257.....	סימן לא הרחבת דברים בחידוש של הכס"מ דכו"ע מודי שיש קנין בעודה תחת יד העכו"ם, ובדין יש קנין לעכו"ם בכלאים ערלה שביעית, ופלוגתא הבבלי וירושלמי בסוגי' זו.
277.....	סימן לב בגדר דין ערלה ורבעי, ובדין יש קנין לעכו"ם להפקיע מערלה ורבעי, [סוף פרק ג דתרומות].

295..... מפתח המפורט.



## דברי פתיחה בשליחות וביטול שליחות "השולח אמרתו ארץ - ישלח דברו וימסם".

הקדמה לפרק. < "כי הוא ציוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור", "נאמנים לקיים שליחותם". < "כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים" < "המתגאה על חיות הקודש", "חסד ורחמים לפני כבודו". < "עשה לו הקדוש ברוך הוא כמין מחתרת ברקיע". < "לא בגבורת הסוס יחפץ ולא בשוקי האיש ירצה". < "הרבה עמו פדות". < "גדול אדונו ורב כח" < "לתבונתו אין מספר" < "אין חקר לתבונתו" < "הרופא לשבורי לב ומחפש לעצבותם" < "ישלח דברו וימסם ישב רוחו יזלו מים" < "שבחי ירושלים את ה'" < "כי פי ה' דבר" < ה' ימלוך לעולם ועד - כי בא סוס פרעה < שורש העשרה מאמרות הוא בעשרת הדברות. < "מגיד דבריו ליעקב - חוקיו ומשפטיו" < "חוקיו ומשפטיו לישראל"

## מלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא, בשליחות וביטול שליחות.

שנינו במשנה - אחד שולח גט לאשתו - ושוב מבטלו, או שהגיע לשליח בעצמו או ששלח אחריו שליח אחר לבטלו - וכבר אמרו חז"ל דמלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא - וגם במלכותא דרקיעא מצאנו שליחות וביטול שליחות.

בפסוקי דזמרה אנו מייחדים פרק על ענין זה - "השולח אמרתו ארץ עד מהרה ירוץ דברו" - ובסופו - "ישלח דברו וימסם - ישב רוחו יזלו מים" - כך דהמע"ה מתאר את התהליך של השלח שבסוף חוזר להיות כמים - קודם שולח אמרתו ובסוף שולח דברו.

ובאמת שכל הפרק מורכב מכמה ענינים שצריכים להבין את השייכות שלהם זה לזה, מונה מספר לכוכבים, ירושלים ב' פעמים - לא בגבורת הסוס ולא בשוקי האיש - בונה ירושלים שבחי ירושלים, תיאור מפורט של כל התהליך של השלח והקרח, ושוב מסיים - מגיד דבריו ליעקב - תורה של כלל ישראל.

## "כי הוא ציוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור", "נאמנים לקיים שליחותם".

נקדים בהקדמה אחת - כל הכחות שהקב"ה העמיד בבריאה - כולם אינם אלא בגדר שליחים מהקב"ה - למדנו מרבותינו ששליחות היינו מסירת כחות פעולה לשליח - והיינו מה שאומרים "כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל" - אין שמש וירח - יש שליח שקיבל כחות לשליחותו.

"רוח סערה עושה דברו" המציאות של שליח הוא "עושה דברו" - יש לו את הציווי של המשלח והוא פועל על פיו - גם ברוח סערה שהגגות עפים והאילנות נעקרים ממקומם - חפצא של 'סערה' שנראית לעין כאיבוד שליטה - זה הרי כולל את כל הסוגים של סערה בכל התחומים - גם סערה טבעית גם סערה בין מדינות וראשי ממשלה וגם סערה בבנין בין השכנים - הכל נראה כבלבול גדול בלי שליטה - אבל האמת היא שאינו כן - ואדרבה - הכל בשליטה ממש - שליחות ממש - המצב מוגדר כמצב של 'עושה דברו' - כפשוטו.

האדם חולה על מיטתו - באו עליו יסורים גדולים - והוא מתפלל להקב"ה - מה באמת תוכן תפלתו:

לאור הדברים הללו נראה כך - הרי הפסוק בכי תבא אומר "חליים רעים ונאמנים" ופירש רש"י "נאמנים לקיים שליחותם" - ונמצא שגם מחלה היא שליחות בעלמא והתפילה היא בגדר ביטול השליחות וכמבואר בקידושין [נ"ט] שזה מהלך של "אתי דיבור ומבטל דיבור" - [דיבור של ביטול נגד דיבור של מינוי] - והיינו שהתפלה היא שהדיבור של הרחמים יבטל את הדיבור של הדין, הרי זה כל הבריאה - שליחות עם ציווי המשלח כפשוטו.

פעם ישב החזו"א ודברו והגיע זבוב והתחיל להסתובב בחדר ולבסוף הזבוב נגע במצח של החזו"א פעמיים ויצא מהחדר - שאל החזו"א ליושבים שם - מה קרה כאן - כולם חשבו שמא הוא מתכוין לדברים נסתרים כעין תורת הגלגולים או דיבוק וכדומה - ואמר החזו"א דברים פשוטים ממש -

אם היינו מאמינים ממש היינו שומעים את הזבוב מדבר לעצמו ואומר, "שלחו אותי לגעת במצח של אברהם ישעי' בעיר בני ברק - עד שסו"ס מצאתי את בני ברק ואת ביתו של אברהם ישעי', כעת אני גם צריך לחפש את המצח של אברהם ישעי'", זו אמונה חושית - שליחות עם ציווי המשלח כפשוטו.

המלבי"ם ביאר את הפסוק [תהילים קי"ט, פ"ט] "לעולם ה' דברך ניצב בשמים", בתחילת הבריאה היו עשרה מאמרות - והמאמרות הללו לא היו חד פעמי אלא שהם ממשיכים לקיים את הבריאה - 'מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית' - ועל זה אומר דהמע"ה - שהמאמר של תחילת הבריאה עומד לעולם לקיים את הבריאה - וזה לשונו - "הדבור שאמרת שיהיו שמים ויהיו מאורות, הדבור הזה נצב שם לעולם מבלי השתנות, והוא חיות השמים וקיומם, שאם יסולק 'כח הדבור' הזה מהם ישובו אל התהו והבהו", עכ"ל, הרי שזה כל הבריאה - כח הדיבור המשלח לשלוח - "עושה דברו".

וע"ד זה ביאר בעל ההפלאה [בפנים יפות בראשית ריש פ"ב] את הפסוק [תהילים ל"ג, ט'], "כי הוא אמר ויהי הוא ציוה ויעמוד", שציווי ומאמר הבריאה ממשיך להעמיד ולקיים את הבריאה, והוסיף לבאר בזה את הפסוקים [תהילים קמ"ח, ה' ו'] "כי הוא ציוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור", ועיין בכל זה במדרש שוחר טוב תהילים [קי"ט].

שליחות פשוטה - ציווי המשלח בתחילת הבריאה בכח וגבורה שנתן בהם להיות מושלים - מסירת כחות של שליחות שממשיכה עוד ועוד - ויעמידם לעד לעולם.

### **"כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים"**

כל הבריאה מורכבת ממערכות ע"ג מערכות - "אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים" - וביאר הנצי"ב שסוס הוא הכח והרכב על הסוס מנהיג ומנווט את הכח הזה לפי רצונו - ויש חייל אחד שסוס אחד בשליטתו - אבל יש מאה חיילים תחת שר של מאה - וכולם בגדר סוס כלפיו שהרי הוא מנהיג ומנווט את הכח של כל המאה לפי רצונו והוא הרכב וכולם בגדר סוס כלפיו - וכן למעלה בשר האלף עד פרעה עצמו שהוא הרכב של כל חיל מצרים שכולם הסוס שלו - אבל כל זה בהסתכלות חיצונית אבל האמת הוא שיש שר של מצרים למעלה שמקטרג והוא הכח הפנימי של מצרים נגד ישראל - ונגדו לוחמים - הוא הרכב האמיתי וכל מצרים בעולם הזה אינו אלא סוס כנגדו.

הקב"ה גאה גאה על הכחות כולם - כל הכחות בבריאה כולם בידו - והוא מתגאה על כולם - וכולם מתבטלים - כל מידת הדין של הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז מתבטלת במידת הרחמים על כלל ישראל - ואת כל הקטרוג הגדול "רמה בים" להציל את ישראל מידם.

מערכת מורכבת של שליחות - גובה מעל גבוה - והקב"ה שולח שליח אחרי שליח - ואז בבא הזמן הקב"ה מבטל את כל השליחויות - הרי כל הכחות שהוא מסר לשליחים שלו הם - ואתי דיבור ומבטל דיבור - כי גאה גאה מעל כולם שכולם מכחו באו.

### **"המתגאה על חיות הקודש", "חסד ורחמים לפני כבודו".**

"זכות ומישור לפני כסאו - חסד ורחמים לפני כבודו" - למדנו כאן שיש שתי הנהגות והן פועלות בשני מקומות - מצד א' "זכות ומישור לפני כסאו" ומצד שני הנהגה אחרת של "חסד ורחמים לפני כבודו" - לפני כסאו ולפני כבודו.

בסידור הגר"א הביאו מהגר"א שיש ב' הנהגות, הנהגה שתובעת זכויות ומתנהגת על פי ישרות - וזו ההנהגה הרגילה - וזו שייכת למלכותא דרקיע - שבזה יש מהלך של 'דינא דמלכותא דינא', ואי אינו יוצא זכאי בהנהגה זו - אז מתחדשת הנהגה אחרת ממידת הרחמים בשם הוי' וזה מזכה אותו ברחמים.

כנראה שכוונתו - ש'לפני כסאו' זה הבי"ד של מעלה שתובעים על פי דין - כסא המלכות בבי"ד של מעלה<sup>1</sup>, ושם יש הרבה מלאכים לכאן ולכאן, יש קטגור ויש סנגור - טענות וקטרוגים - ויש מצבים שהקב"ה רואה שאין לעולם או לאדם קיום בהנהגה כזו - ובזה הוא משתף מידה אחרת - מידה שמקומה למעלה מ'כסאו' ולמעלה מכל הבי"ד של מעלה - זה כבר הקב"ה עצמו בלי הבי"ד - זה המקום ששמו 'לפני כבודו' - והכא מצאנו שהוא לבדו משתף מידת הרחמים לתת קיום גם באופנים הללו.

תחילת הדברים מתחיל במהלך של - "המתגאה על חיות הקודש" - הוא מתרומם בהנהגות יותר גבוהות ונעלות מאשר ההנהגה כשהוא ביחד עם פמלי' של מעלה - והביטוי של ההנהגה היותר גבוהה הוא מה שמחליף ההנהגה של "זכות ומישור לפני כסאו" ומתעלה להנהגת חסד ורחמים "לפני כבודו".

"ונהדר בכבוד על המרכבה" - הקיום של המתגאה על חיות הקודש - היינו במצב של 'לפני כבודו' - והיינו 'ונהדר ב'כבוד' על המרכבה".

גם כאן היה קטרוג של חיות הקודש ומלאכי השרת - "הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז" - והנהגה של 'גאה גאה' באה להעלותם מעל הקטרוגים - בגדר "מתגאה על חיות הקודש".

### **"עשה לו הקדוש ברוך הוא כמין מחתרת ברקיע".**

ביטוי של שתי צורות ההנהגה נמצא במה שאמרו בסנהדרין [ק"ג] אצל מנשה שמידת הדין מתנגדת לקבלו בתשובה - והדרך היחידה היא לחתור חתירה - והביאו את הפסוק "ויתפלל מנשה אל ה' ויעתר לו" - "מלמד שעשה לו הקדוש ברוך הוא כמין מחתרת ברקיע, כדי לקבלו בתשובה, מפני מדת הדין".

ופירש"י "מדת הדין היתה מעכבת שלא להקביל פני מנשה בתשובה, ועשה הקדוש ברוך הוא מחתרת ברקיע ופשט ידו וקבלו בלא ידיעת מדת הדין" - הרי שמצינו שהנהגה זו 'מתעלמת' ומתרוממת מעל מידת הדין - "בלא ידיעת מדת הדין".

בירושלמי - [מובא בפי' עינים שם] מבואר שהמלאכים סתמו את החלונות בשמים כדי שלא ישמעו תפלתו - והקב"ה חתר לו חתירה לשמוע ולקבל את התפלה - הרי שיש כאן מהלך של 'מתגאה על חיות הקודש' לקבלת תפלתו במידת הרחמים - 'בלא ידיעתם'.

גם כאן מבואר בחז"ל [מדר"ר בשלח] שהשטן קטרג על כלל ישראל בקריעת ים סוף והיו נתונים בדין - ואז הקב"ה שלח את השטן לטפל באיוב ובין כך הקב"ה העביר את כלל ישראל והטביע את המצרים - גם כאן הקב"ה יצר מהלך של "בלא ידיעת מדת הדין" - כעין מה שמצאנו אצל מנשה - להעלותם למהלך של 'חסד ורחמים לפני כבודו'.

### **"לא בגבורת הסוס יחפץ ולא בשוקי האיש ירצה".**

"לא בגבורת הסוס יחפץ ולא בשוקי האיש ירצה" - יש בבריאה כחות של 'סוס' ויש כחות של 'רכב' - כל המערכות בבריאה, כח אחד מנהיג את הכח השני - יש כחות גדולים מערכות עצומות וכמו שמצאנו בקריעת ים סוף ב'סוס ורכבו' שזה מסמל את כל המערכות עד למעלה - 'שרו של מצרים' - אבל האמת היא שהכל כלום לאלו שמבינים שיש מהלך 'גבוה מעל גבוה' - אלו שיודעים שיש מהלך של "חסד ורחמים לפני כבודו" לא מתרגשים מכל המערכות - ואלו הם "המיחילים לחסדו" - מיחילים למהלך של 'גאה גאה' - האנשים האלו מרחיבים אופקים ומגיעים למשלח עצמו והם לא צריכים להצטמצם לפי הגבולות של השליח - זה המהלך ששולל "גבורת הסוס" ושולל

<sup>1</sup> וכסא היינו מלכותו יתברך וכמבואר בדברי הגר"א בפירושו לאגדות דבב"ח [ב"ב ע"ג. - אגדת דהאי גלא דמטבע ספינתא] ובמהר"ל [גבורת ה' הקדמה שלישית / וע"ש פרק ע], ויש בזה ביטוי למשפט במלכות ה', וכמבואר ברש"י סוף בשלח שעמלק הוא סתירה לשלמות של הכסא, אבל לעתיד לבא הכסא יהיה שלם - והביא רש"י שהביטוי בזה כתוב בפסוק "כונן למשפט כסאו".

"שוקי האיש" - ובמקומם הוא בוחר את אלו שמיחלים לחסדו - מיחלים למהלך יותר גבוה, חוזרים למשלח ועוקפים את השליח.

בפרשת משפטים אמר הקב"ה - הנה אנכי שולח מלאך לפניך והקב"ה מזהיר את כלל ישראל - "שמע בקולו אל תמר בו - כי לא ישא לפשעכם" - ופירש רש"י "כי לא ישא לפשעכם - אינו מלומד בכך, שהוא מן הכת שאין חוטאין, ועוד שהוא שליח ואינו עושה אלא שליחותו".

השליח מוגבל לעצם 'דבר השליחות' עצמה ולכן הוא אינו יכול לסלוח - ולזה אנו צריכים לעלות למעלה להקב"ה - לחתור חתירה 'בלי ידיעת מידת הדין' - ועולים לדרגת "מיחלים לחסדו".

### **"והרבה עמו פדות".**

אדם מהכפר יש לו בעיה רפואית מסויימת הוא הולך לעיר הגדולה לפרופסור הגדול, אשתו מזהירה אותו שלא יצא משם בלי תרופה, היא שמעה על הרופא שהוא אוהב לפטפט על כל מיני דברים מן הצד - בלי לתת תרופות - והזהירה אותו שוב ושוב - הסבתא היתה אומרת שחייבים תרופה לכל מחלה, אל תצא בלי תרופות.

הוא נכנס לרופא, הוא רואה את הבעיה, הרופא מדבר אתו על כל עניני הכפר - מאד מענין - מדבר על מקום עבודה בבית חרושת, כל מיני פרטים צדדיים, האדם מתעצבן, ובסוף הרופא שולח אותו בלי שום תרופה.

אחרי יומים נגמרה המחלה - מה מתברר - הוא הגיע לעבודה למחרת - ובלי סיבה מחליפים לו את המקום עבודה שלו הקבוע בבית חרושת והוא עובר למחלקה אחרת.

מתברר שהרופא הוא צדיק בעל חסד - הוא הבין מיד שהבעיה היא בחומר מסויים שבבית חרושת שהוא לא מסתדר עם זה, והוא מתקשר לבוס שלו בבית חרושת, וביקש להחליף אותו למחלקה אחרת שלא עובדים עם החומר הזה.

לא כל דבר הוא יכול להסביר לכפרי הפשוט שלא מבין כלום חוץ מתרופות, הוא עזר לו בתחומים שהכפרי לא יודע על קיומם.

לא צריכים להסביר להקב"ה ולפרט לו דרכי ההצלה שנצרכות לך להינצל ולפתור את הבעיות שלך, "והרבה עמו פדות" - יש כל כך הרבה דרכים למקום שאתה לא מכיר - מה לך לתת עצות כלפי מעלה, הוא מבין לבד - רק תבקש הצלה.

### **"גדול אדונו ורב כח"**

"מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא - גדול אדונו ורב כח" - ומבאר הגר"א [ברכות] שכל הבריאה כולה בנויה בדרכי השפעה דרך הכוכבים, כל כוכב ממונה על כח והשפעה אחרת, וזה סוד המזלות, והקב"ה מנהיג את הכל דרך המסלולים האלו.

אנו מכירים מעט מאד כחות, חכמה עושר בריאות נחת מילדים שידוכים פרנסה שמחה עצבות - וכדומה - אבל יש הרבה יותר כוכבים, וזו הוכחה ברורה שיש הרבה כחות והשפעות בבריאה שאנחנו לא מכירים והרי הקב"ה מנהיג ומתעסק עם כולם - שהרי הוא זה שנותן שמות לכל הכוכבים - הוא מגדיר את כחו של כאו"א בעצם קריאת השמות, "מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא" לכל אחד ואחד.

הדבר הזה הוא עדות גמורה ש"גדול אדונו ורב כח" - הרבה כחות שאין לנו השגה בהם - זו הגדלות וה'הרב כח' שמתגלה בריבוי הכוכבים.

"הרבה עמו פדות" - יש כל כך הרבה דרכים למקום שאתה לא מכיר - מה לך לתת עצות כלפי מעלה, הוא מבין לבד - רק תבקש הצלה - הכפרי לא יכול להבין את כל המרחב - יש לו מבט מצומצם אבל הקב"ה הוא "רב כח" - השליחים שעומדים לרשותו הם בכל מיני תחומים ובכולם יש מהלך ששליחות של "מסירת כחות" - וזה אמור להרגיע אותנו שהוא יודע בכל מיני תחומים שאנחנו לא מבינים.

## "לתבונתו אין מספר" "אין חקר לתבונתו"

כשמדברים על תבונה – והבנה – הרי הגדרים הם גדרים של 'עומק' – יותר הבנה היינו יותר עומק – הבנה למעלה מהשגתינו – וכאן מתאים הלשון 'לתבונתו אין חקר'<sup>2</sup>, – ולא מובן לשון הפסוק שאמר דוד בתהילים – "גדול אדוננו ורב כח – לתבונתו אין מספר" – מה שייך 'מספר' להבנה – הרי 'מספר' הוא 'כמות' והבנה היא 'איכות', אטו יש 'כמות לאיכות' [שוב הראוני נוסח דומה לשאלה זו בסדור הגר"א שם].

אלא שהן הן הדברים – יש אחד שמבין יותר עמוק בסוגי' שאתה לומד – אתה מתמודד בנקודה שלו, אבל יש אחד שמראה לך שיש כל כך הרבה סוגיות אחרות ששייכות לנקודה המרכזית שעליה את חושב – והוא מראה לך שלא התחלת – הכל בטל ומבוטל לפניו.

זה למדנו כאן – מלבד ה'אין חקר' לתבונתו שזה העומק עצמו של התבונה, הרי התחומים השונים והכחות השונים שבהם מתעמקת התבונה של הקב"ה – הרי הם בעצמם בלי מספר.

כל הכחות הללו שמושפעים ומשפיעים בבריאה דרך ריבוי הכוכבים, יש ריבוי שאנחנו בכלל לא מכירים את השמות של הכחות הללו, כולם הם כחות של עומק וכחות שיש בהם תבונה, ונמצא שמלבד הדרגא של "אין חקר" בתבונה יש בנוסף לזה מצב של "אין מספר" לתחומים הרבים שבהם מתעסקת התבונה הגדולה של הקב"ה.

'הרבה עמו פדות' – אין לנו השגה בסוגים השונים של דרכי פדות לכל צרה וצרה, ולא רק בעומק של המהלכים בכל סוג וסוג – גם אין 'חקר' וגם אין 'מספר'.

הכפרי שיושב מול הרופא הגדול יודע שבתחום של תרופות הוא לא מבין – הוא יודע שיש עומק גדול שהוא לא יודע אותו – 'אין חקר', אבל הוא לא יודע שיש עוד הרבה סוגים שונים של תבונה שקשורים לעניינים אחרים שגם דרכם יש פתרונות למחלות – 'אין מספר'.

## "הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם"

"הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם" – האדם רואה אחד שהוא הסמל של 'שבורי לב' – יש לו אלפי סיבות להיות שבור ורצוף, לא נראה שיש מהלך אחד שיכול לעזור לו, בכל התחומים כולם לא טוב לו – גם נחת מהילדים גם פרנסה גם בריאות גם שלום בית גם תקשורת עם אנשים גם שידוכים – וכל נסיון להצליח ולהציל בכל תחום רק סיבך לו את העניינים עוד ועוד – "חפצא" של "שבורי לב".

ממשיך דהמע"ה – כשמסתכלים בעיניים של בשר ודם – הכל מצומצם – הכל מוגבל – הכל הסתכלות של 'קטנות'.

אצל הקב"ה המבט הוא מבט של רחבות – הכל אפשרי – אופטימיות חדשה – אצלו יש כיוונים חדשים שלא חשבנו עליהם – "מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא".

המבט אצלינו הוא מבט של קטנות אבל אצל הקב"ה יש מבט של גדלות – עד הכוכבים – גבוה מעל גבוה – הוא מתעסק בריבוי הכחות שיש בבריאה – כי הרי הקב"ה מנהל את כולם, "גדול אדוננו ורב כח – לתבונתו אין מספר" – גדלות ממש עד כדי כך שיש ריבוי כחות עד שהתבונה שנמדדת במושגים של 'עומק' נהפכת להגדרה חדשה של 'אין מספר' – מי שהוא בעלים על הרבה כחות חושב אחרת ורואה אחרת.

הכלל הוא אחד – הכפרי הפשוט והמצומצם שהבנתו רדודה – הוא לעולם לא יבין את החשיבה והמסלולים המיוחדים של הרופא הגדול – 'הרבה עמו פדות'.

<sup>2</sup> כלשון הפסוק בישעיהו [פרק מ פסוק כ"ח] – "אין חקר לתבונתו".

## "ישלח דברו וימסם ישב רוחו יזלו מים"

מידת הרחמים מול מידת הדין הוא המהלך שעל ידו הקב"ה היא הרופא לשבורי לב ומוציא אותם מהשברון שלהם - זה מהלך ארוך שמורכב מריבוי כחות ומריבוי תבונה ויש במהלך הזה הרבה עומק וחשבונות כדי להוציא את האדם מתחת הקטרוג הגדול של מידת הדין - להצילו ממחלות שנאמנות לקיים שליחותם - והרי הקב"ה מנווט את הכחות של הדין לכיוונים אחרים - והכל מסתדר עם מהלכים של שליח מבטל שליח.

ונקדים - מידת הדין מתפרשת בתרי אנפי:

א] כשיש קטרוג על החטאים שלו להענישו - במצב כזה יש תביעה מצד ההנהגה במידת הדין, ב] בנוסף לזה - הרי כל חוקי הטבע שהטביע הקב"ה בעולמו לא מאפשרים סטייה קטנה מחוץ לגבולות של הבריאה - וגם זה נקרא מידת הדין שבבריאה, ומאידך - מידת הרחמים היא המידה של השגחה פרטית שמאפשרת שינויים ליחידים שמושגחים באופן אחר מהבריאה, ורק כך יכול העולם להתקיים.

כל זה מבואר במלבי"ם [תחילת בראשית] - שכתב שמידת הדין היינו "שגבל כל כחות הבריאה ונתן מדה וקצב וגבול - נקרא בשם אלוקים - שמציין כחות הרבות המוגבלות במדה ובקצב", ומצד שני "שם הוי"ה מורה רחמים - כי מצד שברא והמציא את הכל השפיע בשפע רב במדת טובו וחסדו - והשגחה זו אין לה קשר עם חוקי הטבע שהם מדת הדין הכללי שהעולם נוסס עליהם עפ"י גבולי הטבע, כי מידת הרחמים היא הנהגה אחרת יוצאת משם הוי"ה ב"ה בהשגחתו הפרטית" - הבאנו דבריו במלואם בהערה <sup>3</sup> - עיין בהם היטב - והיינו שהמצב של אין סוף של השפעה היא השם הוי"ה שעל ידו מתחדשת הבריאה כסדר כסדר - וע"ע בהערה <sup>4</sup> בשם הנצי"ב.

המלבי"ם מסביר שכל התהליך הזה מצטייר בשלג וגשם, יש כאן תיאור ומשל האיך נראית גזירה רעה מצד מידת הדין והאיך מידת הרחמים כובשת את ההנהגה הזו של דין.

וזה לשונו - "השולח אמרתו ארץ - גם אם לפעמים הוא שולח אמרתו ארץ לגזור עליך איזה גזרה רעה, לא יארכו ימי הרעה, כי עד מהרה ירוץ דברו, תיכף ירוץ דבור אחר להשיב את האמירה הרעה ולבטל את הגזרה, ומפרש זה במשל".

"הנותן שלג כצמר - ממשיל האמירה ששלח לרע בציור השלג והכפור והקרח שמקפיא את המים, כן מדת הדין יקפא מי החסד ויעצור את השפע הנזול ממעיני הישועה - ור"ל אם שלח אמרתו ארץ, ובאמירה הזאת הוא נותן שלג כצמר ויפזר כפור כאפר וגם משליך קרחו כפתים עד שלפני קרתו מי יעמד, ואין עומד בפני הרעה, בכל זאת - עד מהרה ירוץ דברו, כי".

"ישלח דברו וימסם, ר"ל ישיב את הגזרה ויבטלנה, והשפע תרד כמו בתחלה, וישב רוח והמים יזלו בשפע רב ולא יהיו מוקפאים ר"ל יבטל את הרע".

למדנו כאן שוב את השליחות של ציווי המשלח - "השולח אמרתו ארץ עד מהרה ירוץ דברו" - זה כל הבריאה וכל המערכות כולם - ולמדנו עוד שתמיד יש מהלך של שליחות מצד מידת הדין - וכנגדו שליחות של רחמים שבא לבטלו - בגדר אתי דיבור ומבטל דיבור ככל ביטול שליחות - וזה

<sup>3</sup> עיין במלבי"ם [בראשית פרק א פסוק א] "ונקרא מצד זה אלוקים בלשון רבים ע"ש הכחות הרבות, ואמר תמיד בלשון יחיד בראשית ברא אלהים שהוא אחד ומיוחד בלא שום רבוי כלל, ויש הבדל בין שם הוי"ה לבין שם אלוקים, ששם הוי"ה ב"ה יקרא לפעמים מצד עצמותו, וכשיקרא בו מצד הבריאה יציין מה שמהוה כל ההיות, אבל בהשקף מצד שגבל כל כחות הבריאה ונתן למו מדה וקצב וגבול נקרא בשם אלוקים שמציין כחות הרבות המוגבלות במדה ובקצב, ומצד זה שם הוי"ה מורה רחמים ושם אלוקים מורה דין, כי מצד שברא והמציא את הכל השפיע בשפע רב במדת טובו וחסדו אבל מצד שחקק ונתן גבול לכל דבר בחכמתו וצמצם אורו לפי מה שיוכל הכלי לסבול ימצא הדין לפי המקבלים וע"כ בכל פרשה זו נזכר שם אלוקים לבד, כי אז מדד ונתן גבול לכל בריה וצמצם אורו ושפכו לפי מה שיסבול החומר שיתנהו ממנו, וחומרי העולם הגופים שהם מורכבים מד' יסודות ואין הוי"ה חדשה כי אם ע"י העדר צורה הקודמת וכו'".

ובהמשך הדברים - "אבל מפרשת אלה תולדות השמים והלאה באו שני השמות הוי"ה ואלוקים כי אחר הבריאה ישפיע מדת טובו לפנים משורת הדין על ידי מדת הרחמים, כי אין ההנהגה מתקיימת במדת הדין, ומן פרשת והאדם ידע ששם מדבר מן ההשגחה האישית בשכר ועונש לפי המעשים לא בא רק שם הוי"ה לבדו, כי השגחה זו אין לה קשר עם חוקי הטבע שהם מדת הדין הכללי שהעולם נוסס עליהם עפ"י גבולי הטבע, כי הוא הנהגה אחרת יוצאת משם הוי"ה ב"ה בהשגחתו הפרטית, והיא נקראת בכתבי הקודש בשם חסד נגד הנהגת הטבע שנקראת בשם אמת שהוא לפי הדין כמ"ש בכללי הלשון בפ"ה תהלים [ס"א פ"ט] ובכמה מקומות".

<sup>4</sup> כן מצאנו נמי בדברי הנצי"ב [ריש בראשית] שחוקות הטבע וחוקות התורה - שניהם נקראים מידת הדין, ואדברה חוקות הטבע נחקקו מתוך חוקות התורה, ופירש שזה גם הפירוש בברכה "אשר יצר אתכם בדין והמית אתכם בדין" - הכל בטבע הבריאה, ולמדנו א"כ שמדת הרחמים היא המידה שיוצרת הנהגה של השגחה פרטית שלא כדרך הטבע.



"אמירתו" שמתחילה את השליחות - וכנגדה - "ירוך דברו" שזה הדיבור שבא לבטל אמירתו וזה הכח של מידת הרחמים - והדיבור השני מתגלה בסוף בהנהגה של "ישלח דברו וימסם" - וכך מתנהלת כל הבריאה - שליחות מול שליחות בציווי המשלח הגדול וכל הבריאה היא בגדר "עושה דברו".

אבל נראה שכאן מרומזת נקודה עמוקה:

הרי החסד והרחמים של 'יזלו מים' מגיע מתוך השלג עצמו - והיינו שהשלג עצמו כולל בו את הרחמים העתידיים שיצאו ממנו - יש כאן אור שבא מתוך החושך - הוא 'מצמיח ישועה' מתוך המכה עצמה - זה כחו של רחמים מול דין - כי לא כלו רחמיו כפשוטו, הרחמים גובר בסוף כיון שהוא נמצא בתוך כח הדין עצמו.

מצאנו בסוגיות של הלכות ביטול שליחות [ריש השולח] שיש מהלך בשליחות שהמשלח יכול 'להוסיף עד תנאו' של השליח ולעכבו חודש או חדשיים - ובמהלך הזה השליחות הראשונה עדיין קיימת אלא שיש בה כח העיכוב של דיבור של המשלח שבא לעכבו זמנית - עיין בזה בהערה <sup>5</sup> - דבר זה מצאנו בבריאה שיש שליחות של גשם שיש בשליחות עצמה עיכוב של השליחות של שלג.

### "שבחי ירושלים את ה'" - "כי פי ה' דבר"

כשמוציאים את הספר תורה בשבת אומרים ב' פסוקים בישעיהו - "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון" - ושוב מוסיפים - "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר".

ועיין בנפש החיים [ש"ג פ"א] שביאר את הדברים - הרי העשרה מאמרות שבהם נברא העולם עדיין עומדים ומקיימים את העולם, דהיינו דיבורו של הקב"ה הוא נצחי, ויש לו קיום לעולם, והוא המעמיד והמחדש את הבריאה, וכנתבאר לעיל לעולם דברך נצב בשמים, וזהו הביאור בפסוק - "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר", והיינו שלעתיד לבוא תזדכך הראיה שלנו, ונראה שדבר ה' קיים לנצח בי' מאמרות, והוא המעמיד את כל חלקי הבריאה.

כל המהלך של הבריאה - שליחות של עושה דברו כי הוא ציוה ונבראו - נאמנים לקיים שליחותם - "השולח אמרתו ארץ עד מהרה ירוך דברו" - כל המהלך הזה לא נראה לעין שכל העולם בהסתר - אבל התפיסה האמיתית הזו מתבררת אצלנו במצב של לעתיד לבא שאז המהלך הוא מהלך גלוי - "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון" - לעתיד לבא עיני בשר מקבלים מבט חדש וברור - ואז "וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר" - רואים את כל הבריאה בתור פי ה' דבר כפשוטו ממש - ציווי המשלח לשליח.

כל התהליך של הבריאה היא להגיע למצב של גילוי כבוד ה' - מצב של - בונה ירושלים ה' - ובזה אנו מגיעים לדרגת שבחי ירושלים את ה' - השבח שבוקע מתוך ירושלים הוא הראייה הברורה של כל המזמור, כל המהלך של מונה מספר לכוכבים - גדול אדונינו ורב כח - הכל נהיה יותר ברור ובהיר.

בדרגת ותחזנה עינינו בשובך לציון ברחמים מתגלה המהלך של "לא בגבורת הסוס יחפץ ולא בשוקי האיש ירצה" בתור מהלך של "סוס ורכבו רמה בים" - כל השלג והגשם מתגלה לעתיד לבא שאז יש 'עולם שכולו רחמים' - בשובך לציון 'ברחמים'.

ההתחלה של בונה ירושלים ה' הוא תהליך שהולך ונבנה ומתגלה שלב אחרי שלב עד הגאולה השלימה, ותוך כדי הגילוי של המהלך הזה מתקיימות שליחויות שונות - הרופא לשבורי לב וכו' וכו'.

<sup>5</sup> ועיקר המהלך הזה מתבאר בדברי רש"י ריש השולח - ועיין בברכ"ש [שם] - והדברים מובאים ומוסברים בדברינו להלן [סימן ב], והיינו שיש ציווי בתוך ציווי ולכן מהני להוסיף על תנאי באמצע השליחות.

## ה' ימלוך לעולם ועד - כי בא סוס פרעה

שירת הים מתחילה במצרים וקריעת ים סוף ומסתיימת בלעתיד לבא - ה' ימלוך לעולם ועד - ועלו מושיעים בהר ציון - אבל באמצע כל המהלך בסוף השירה שמתייחסים ללעתיד לבא - שם יש פסוק - "כי בא סוס פרעה ברכבו ופרשיו בתוך הים" - וקשה - שמה השייכות לכאן, הא מקומו בתחילת השירה.

וביאר הנצי"ב - התגברות הרחמים בפסגה שלה היתה בקריעת ים סוף כשבנ"י הולכים בתוך הים ממש - ביבשה בתוך הים מתגלה רחמים עצומים להצילם - אבל ברגעים הללו ממש יש התגברות הדינים בפסגה שלה - שהרי כל חיל מצרים נמצאים איתם ביחד ביבשה בתוך הים - ורודפים אחריהם, ומתקרבים אליהם וברגע אחד ממש הולכים להורגם - "אריק חרבי תורישמו ידי" - ובתוך הדינים עצמם מגיע התגברות הרחמים להטביע אותם - "וישב עליהם את מי הים".

גאולה ראשונה וגאולה אחרונה הם במהלך אחד - כל המהלך של הרחמים לעתיד לבא הולך במהלך של גאולה ראשונה - כל המהלך של ה' ימלוך לעולם ועד - ועלו מושיעים בהר ציון - ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד - זה המהלך של גילוי שם הוי' - שזה גילוי רחמים גדולים - עומדים בפסגה של 'עין בעין יראו בשוב ה' ציון' - גילויים ממש - אבל למדנו כאן שבאמצע התהליך הזה נצטרך לדעת שהמהלך בגאולה האחרונה הוא ממש כמו בגאולה הראשונה - שבפסגה של רחמים יש מצב של "כי בא סוס פרעה בתוך הים" - כל המערכות וכל המלכים של "סוס ורכבו" שכולל כל כחות הרע עד למעלה שרו של מצרים - הכל נמצא בתוך הרחמים ושם הולכים ומתגברים הדינים - וצריכים לדעת ששם נמצאת הישועה הגדולה של גילוי הרחמים.

בתוך המצב של שבחי ירושלים את ה' בגאולה העתידה כשעלו מושיעים לשפוט את הר עשיו - שם יש מהלך של שלג - דין, ובתוך הדין עצמו "ישלח דברו וימסם" - ויזלו כל המים של כל הישועות.

## שורש העשרה מאמרות הוא בעשרת הדברות.

מגיד דבריו ליעקב - נקדים הקדמה אחת:

בשפת אמת [שבועות] מבואר בשם הזהר, ששורש העשרה מאמרות הוא בעשרת הדברות, והביאור בזה, דקוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא, וידוע שעשרת הדברות הם שורשם של כל התרי"ג מצוות, וכך גם בבריאת העולם, העשרה מאמרות הם שורש כל הכחות שנתן הקב"ה בבריאה, וממילא יסודם ושורשם הוא בעשרת הדברות, שהם שורש כל התורה.

ועוד הוסיף בזה [שפת אמת שם תרל"א יום א', תרל"ג בהתחלה, תרמ"ב] שבאמת העשרה מאמרות דומים לעשרת הדברות, דבבריאת העולם מצאנו שבתחילה היה מאמר אחד כללי, ואח"כ נתחלק לעשרה, וכדמצאנו במשנה [אבות ריש פ"ה] "והלא במאמר א' היה יכול להיבראות וכו'" <sup>6</sup>, וכעין זה גם בעשרת הדברות, בתחילה היה דיבור א' ואח"כ נתחלק לעשרה דברות, וכמבואר ברש"י [שמות כ', א'] בקרא ד"וידבר אלוקים את כל הדברים".

והוסיף השפת אמת דמצאנו ביניהם השוואה נוספת, והיא לענין השיתוף של מדת הרחמים עם מדת הדין, דחלוקת המאמר האחד לעשרה מאמרות היא השיתוף של רחמים בדין, שהמאמר הראשון הכללי היה במידת הדין, ושוב שיתף עמו הקב"ה מדת הרחמים, ועיין רש"י [בראשית א', א'], והחלוקה לעשרה מאמרות היתה כדי ליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות [וכמבואר במשנה באבות שם], וזה מצד מדת הרחמים.

וגם בעשרת הדברות השיתוף של רחמים לדין מוזכר כשנחלקו לעשרה דברות, וכך מדויק בפסוקים, דבתחילה נאמר "וידבר אלוקים את כל הדברים", והיינו במידת הדין, ואח"כ

<sup>6</sup> ועיין עוד ברבינו בחי [ריש בראשית] שהביא מדברי המדרש שר' נחמיה אמר שכל מעשה בראשית נבראו ביום הראשון יש מאין, והושלמו פרטיהם אח"כ בששה ימים, וביאר בזה רבינו בחי את הפסוק [תהילים ל"ג, ט']. "כי הוא אמר ויהי", באמירה אחת, ואח"כ "הוא ציוה ויעמוד" כל בריאה ובריאה במאמר בפני עצמו הושלמו ונקבעו במקומם בכל יום יום, וכן מתבאר מדברי רש"י [בראשית ב', ד'].

כשנתחלקו לעשרה נאמר "אנכי ה'" בלשון הוי' שהוא במדת הרחמים, וזה כדברי המשנה במכות [כ"ג:] "רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות", ועד"ז גם הכא, חלוקת המצוות להרבה היא לטובת ישראל - וע"ע בזה בהערה <sup>7</sup>.

עיקר השייכות בין עשרת הדברות לעשרה מאמרות מבוטאת היטב בפחד יצחק [חנוכה, ד', ו', ז'], ועיי"ש שביאר שמשום כך נקראות חכמות העולם "חכמות חיצוניות", שהם שייכים לעשרה מאמרות שהם החלק החיצוני של עשרת הדברות, והחלק הפנימי של הנך חכמות "חיצוניות" הוא חכמת התורה שנמצאת בעשרת הדברות.

וכתב החסיד יעב"ץ [אבות ריש פ"ו ד"ה ולא עוד] דכבר מרמזת התורה על השייכות בין עשרת הדברות לעשרה מאמרות, דמה"ט מצאנו ז' תיבות וכ"ח אותיות בפסוק "בראשית", וכנגדן ז' תיבות וכ"ח אותיות בפסוק ד"וידבר ה' את כל הדברים" בתחילת עשרת הדברות.

### "מגיד דבריו ליעקב - חוקיו ומשפטיו"

והנה - נאמר בפסוק "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר, קול גדול ולא יסף" [ואתחנן], ויש שפירשו לשון "לא יסף", שהכוונה "ולא פסיק", והיינו דקול מתן תורה קיים לעולם, וקשה דל"ל המשך הקול לעולם ומי שומע את הקול הזה, עוד יש לעמוד בהא דאמרו [בב"ב] "מיום שחרב בית המקדש אעפ"י שניטלה הנבואה מהנביאים, מן החכמים לא ניטלה" דלא ברור על איזו נבואה מיירי, ובאיזה חכמים מיירי.

וביאר בזה בתורת חיים [ב"מ פ"ה] וז"ל, "דכבר אמרו דכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר ניתנה מהר סיני, והביאור, דבעת מתן תורה יצא השפע מאתו ית' והשפיע על הר סיני כל התורה כולה שבכתב ושבעל פה מדרש ואגדה, הכל נאמר לו למשה מסיני, ואותו השפע קיים לעולם ועד, וכל תלמיד ותיק העוסק בתורה לשם שמים, השפע ההוא מחזר עליו ונח עליו, וזוכה לחדש חידושי תורה ע"י השפע ההוא, שהוא כדמות רוח הקודש....שקול שפע מתן תורה לא פסק עד היום וקיים לעולם וכו', וקרי ליה נבואה לחידושי תורה לפי שכל מה שהחכמים מחדשים בתורה הוא ע"י קול שפע הבא מאיתו ית' על הר סיני, וזה כדמות נבואה, כי הנבואה מתחלקת לכמה פנים....והמחדש חידושי תורה לא רואה ולא שומע רק קול שפע בא מאתו ית' ונחה עליו".

והוסיף, דלפי"ז מובן היטב מה שתיקנו בברכת התורה לשון "נותן התורה", דהנתינה עדיין ממשיכה - עכ"ת ד, ויש להוסיף, דבהקדמה של ר' חיים פאלאג'י לאחד מספריו [כמדומני ספר נפש חיים] מבואר דמי שלא כותב חידושי תורה הרי זה ככובש נבואותו, והן הן דברי התו"ח.

דהמע"ה מגלה לנו עומק חדש בכל ההסתכלות על הבריאה - הרי זה נכון שכל הבריאה כולה אינה אלא המשך של העשרה מאמרות - שליחות של המשלח בציווי המשלח - אבל זה רק הקליפה החיצונית של הבריאה - שהרי הפנימיות של כל הדיבורים וכל האמירות לכל השליחויות בבריאה נמצא ב'קול גדול ולא יסף' שממשיך תמיד לקיים את כל הבריאה.

<sup>7</sup> ובאמת שכבר ביאר ברוח חיים [אבות ריש פ"ה] שהחלוקה לעשרה מאמרות היא רחמים גם לצדיקים וגם לרשעים, שלצדיקים יש עי"ז שכר על כך שהם מקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וכדברי המשנה שם, אך יש בזה רחמים גם לרשעים, שאם היה העולם נברא במאמר א', היו הרשעים פוגמים בחטאיהם עד שורש כל הבריאה, והיה עונשם נצחי ללא תכלית, וע"י שנתחלק לעשרה מאמרות אין הפגם מגיע עד השורש, ונמצא שהחלוקה היא רחמים גם לרשעים. ועיי"ש שביאר בזה את לשון המשנה "להיפרע מהרשעים", שאם היה הפגם נצחי לא היה שייך פירעון על זה, כי על פגם נצחי מגיע עונש נצחי שאין לו תכלית.

ויש להעיר שלא משמע כן מדברי המלבי"ם [בראשית א', ב'], דיעו"ש שביאר את חלוקת המאמרות מאחד לעשרה עפ"י דברי חז"ל שהקב"ה היה בורא עולמות ומחריבם, וביאר בזה, דבבריות העולם מצאנו אופנים של "פושט צורה ולבוש צורה", ולמשל, במאמר "תוצא הארץ דשא" נאמר שצורת הדומם תתפשט מהארץ, ותתלבש בצורת צומח, וכן הוא בכל הבריאה תמיד, כי העולם נברא באופן של השתלשלות והדרגה, והתחדשות זו שייכת רק כשיש אפשרות של הפסד והעדר, דבדבר שלם וגמור לא שייך הפסד, וא"א שישתנה לדבר חדש, אבל כיון שנברא העולם בעשרה מאמרות, שייך בו ענין זה של שינוי והתחדשות.

ולפי"ז ביאר שם את דברי המשנה שהחלוקה לעשרה מאמרות נתחדשה כדי ליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם ולהיפרע מן הרשעים שמאבדים את העולם, והיינו שבחלוקה לעשרה התחדשה אפשרות של הפסד והקלקול ע"י מעשי הרשעים, ואפשרות של בנין וקיום ע"י מעשי הצדיקים, וממילא יש שכר ועונש. וכל זה שייך רק אחרי חלוקת המאמרות לעשרה, שאם היה העולם נברא במאמר אחד, לא היה חל שום שינוי במאמר ה', ולא היה שייך בו שום הפסד והעדר, ולא היה למעשי הרשעים שום השפעה על הבריאה, וממילא לא היה שייך ליתן שכר לצדיקים ועונש לרשעים, עיי"ש בדבריו. ובפשטות היה משמע שזה איפסא מהבנת הגר"ח ברוח חיים בביאור ענין המאמר האחד, דלפמש"כ הגר"ח הרי אדרבה, אם היה נברא העולם כך היה הפגם בחטאי הרשעים גדול יותר, וכנראה שבשורש הדברים אין כאן מחלוקת, ולא באתי אלא לעורר.

כל מה שיש מצב של המשך למאמרות בגדר "לעולם דברך נמצא בשמים" - כל זה בנוי ומושרש מכח הקול גדול ולא יסף עוד ועוד.

והן הן סיום דברי התורת חיים [שם] - שמה"ט לא אמרו "הגיד דבריו ליעקב" אלא "מגיד דבריו ליעקב", הכל ממשיך בהך קול עצמו שהיה בשעת מתן תורה.

והן הן הדברים - המשך המאמרות מיתלי תלי כסדר בהמשך המגיד דבריו ליעקב לכל תלמיד ותיק שלומד ומבין וקולט את דבר ה' בתורה.

### **"חוקיו ומשפטיו לישראל"**

יש כאן הוספה - "יגעת ומצאת תאמין" - התורה מגיע אלינו בשני שלבים - קודם לא מבינים ואחרי יגיעה מבינים - אבל ההבנה לא מגיע מתוך היגיעה אלא 'מציאה' בפני עצמה - ונמצא שיש ב' נתינות של מגיד דבריו ליעקב - נתינה של גוף הדברים באופן שהדברים מעוכבים ומוגבלים - ואז הדברים לא נכנסים אצלינו - ושוב נתינה שניה של מציאה ממש - עכשיו הכל נכנס אצלינו ויש השפעה אין סופית של הבנה ועומק וחיבור לדברים.

ה'מגיד דבריו ליעקב' הוא מהלך כפול - ממש כעין המהלך של גשם בתוך השלג - "השולח אמרתו ארץ" אבל הכל מוקפא ומעוכב - אבל אחרי היגיעה מתקיים "עד מהרה ירוץ דברו" - זה התהליך של מגיד דבריו - חוקיו ומשפטיו ביחד - חוקים לא מובנים ומשפטים מובנים - ב' חלקים בתוך המגיד ליעקב עצמו.

### **כל הבריאה כולה**

#### **גילויים שונים של העשרה מאמרות.**

כל הבריאה כולה אינה אלא מהלך אחד של דבר ה' - עשרה מאמרות כפשוטו והביאה כולה היא בגדר "עושה דברו" - קיום המאמרות.

מבואר באבות [ריש פ"ה] שהעולם נברא בעשרה מאמרות, וכן היו עשרה דורות מאדם עד נח, ועשרה דורות מנח ועד אברהם, ועשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו, ועשרה מכות הוכו המצרים, ועשרה ניסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה ניסים היו בבית המקדש, ובפירוש החסיד יעבץ [אבות פ"ה מ"ה] כתב בשם הר"י בן שושן, ששבעה ענינים אלו שייכים כולם זה לזה - וכדיבואר.

וביאר בזה, שהעשרה מאמרות קיימים בעולם ומקיימים את העולם - וכנתבאר לעיל, אלא שבחטאים של העשרה דורות הראשונים לבריאת העולם נפגם בכל דור מאמר אחד מהעשרה מאמרות, עד שבעשרה דורות נפגמו כל העשרה מאמרות, ולכן בימי נח הביא הקב"ה מבול להחריב את העולם - תוצאה טיבעת ומוכרחת מתוך מעשיהם שקלקלו את הכח הפנימי של הבריאה - דור אחר דור - מאמר אחר מאמר.

התהליך הזה היה אמרו לחזור על עצמו גם בעשרה דורות שמנח עד אברהם, שגם הם חטאו וקלקלו במעשיהם את הקיום של העשרה מאמרות, אלא שהקב"ה החזיר את השראת השכינה לעולם ע"י העשרה נסיונות שנתנסה בהם אברהם אבינו, שבכל נסיון שהוא עמד בו - בזה הוא גילה שהקב"ה קיים בבריאה - והוא השליט - והכל סביב דיבורו וסביב מאמרו - ובזה נהיה מצב שכל עמידה בנסיון חיזקה מאמר כנגדו, עד שהוא החזיר את הכח של כל העשרה מאמרות.

ובמצרים מצאנו שהבריאה עצמה מענישה את החוטאים, והנך עשרה מאמרות נהפכו לעשרה עונשים למצרים, והם עשרת המכות, ומאידך גיסא - אלו הם עשרת הניסים שנעשו לישראל, שעל ידי עשרת המכות ראו ישראל את העשרה מאמרות שבבריאה, וכמו שנאמר [שמות י', ב'] "וידעתם כי אני ה'".

והנה, ביהמ"ק הוא מקום השראת השכינה, ושם נמצאים העשרה מאמרות במציאותם האמיתית בלי שום הגבלות של העולם הגשמי, ולכן לא הסריח הבשר ולא נמצא זבוב בבית מטבחים וכו',

והיינו ששם קיימת הבריאה בטהרתה כפי שורשה בעשרה המאמרות עצמם, ועיי"ש בחסיד יעבץ מש"כ עוד בזה.

ונראה דעפ"י דבריו מתבארים דברי המדרש רבה [שמות פרשה ט"ו אות כ"ז] "והביא הקב"ה עליו י' מכות כנגד י' נסיונות שעמד בהם אברהם אבינו", ועל פי הנ"ל א"ש, שעשרת המכות שלקו המצרים במצרים שייכים לעשרה נסיונות שעמד בהם אברהם אבינו, ודו"ק.

זה כל הבריאה כולה - מאמר פי ה' - וכל מצב ומצב הוא שינוי ותפיסה אחרת של המאמר עצמו איך הוא מתגלה ואיך הוא נתפס בבריאה.

## סימן א גדרי שליחות, וביטול שליחות.

**פרק א** < הוכחות דגדר ביטול שליחות, מדין אתי דיבור ומבטל דיבור. > הקדמה לסוגי'. < כמה הוכחות דלא מהני התנגדות לשליחות ולחלות שתהיה נתינה בע"כ - אלא שצריכים עשייה וחלות ביטול לשליח. > סיכום הדברים. <  
**פרק ב** < ב' סוגים של שליחות, מעשה וחלות. > דברי רבותינו שמחלקים בין שליחות מעשה לשליחות חלות. < מוכיח כדברי רבותינו שלא שייך שליחות מעשה בחלויות - כיון שאין שליחות על פעולות מציאותיות - ורק על מעשה שיש למעשה תוקף דיני שייך שליחות. > בחלוקה בין חלות התורה לחלות האדם. < מה שיש לדון במעשה מצוה ועבירה שאין השליח מחוייב או מזהר בהם. >  
**פרק ג** < פלוגתת הרמב"ם וטור בנשתטה המשלח. > מביא את ביאורו של הקצוה"ח בפלוגתת הרמב"ם והטור. < מבאר דגם לדעת הטור שייך מסירת כחות. > דרך אחרת בפלוגתת הרמב"ם וטור - על פי הירושלמי דמדמה למעשה לאחר ל' נשתטה. < סברא לחלק בין גירושין לקנינים בדעת הטור. >  
**פרק ד** < בטעמא דבעי ביטול שליחות, ולא מהני מה שאינו רוצה. > בטעמא דבעי דווקא ביטול שליחות - דזה משום שהשליח הוא המגרש - הלכך הכל נקבע כדעתו. < דרכו של הברכ"ש - שזה גופא דינא דשליחות. >

## פרק א הוכחות דגדר ביטול שליחות, מדין אתי דיבור ומבטל דיבור.

### הקדמה לסוגי'.

שנינו במשנה ד' אופנים של ביטול שליחות, באופן שהוא או שלוחו ביטלו בפני השליח עצמו, וכן באופן שהוא או שלוחו ביטלו בפני האשה - ומתבאר שבראשונה היו מבטלים בפני ב"ד שלא בפני השליח והאשה, והתקין ר"ג הזקן שלא יהו עושין כן מפני תיקון העולם, ונחלקו בגמרא כמה היו בב"ד קודם התקנה - ב' או ג', וממילא דפלוגתתם נמי בטעמא דהך תקנה - [ממזרות או עגונות] ותלויים המחלוקות זב"ז, וכמבואר כל זה להלן [סוף ל"ב - ל"ג].

עוד נחלקו בסוגי' להלן [ל"ג]. אי לא קיים את התקנה וביטלו בפני ב"ד אי חל הביטול בדיעבד או לא דעקרו את הקידושין שלו מדין כל דמקדש וכו', עוד יש לדעת דמבואר בתוס' [עמוד ב' סוד"ה רב נחמן] דכל מה דנחלקו אי חל בדיעבד - היינו דווקא אם הוא לא קיים את תקנת ר"ג לבטל לפני האשה והשליח, אבל אי לא קיים גם את התקנה הראשונה ולא ביטל אפילו בפני ב"ד [והיינו בפחות מב' או בפחות מג' - כל אחד כפי שיטתו] - אז כו"ע מודי דלא מהני - עיי"ש בטעמא דמילתא - עיין במהרש"א [שם] שציין לסתירה בדברי התוס' בגדר ובטעמא דהך מילתא מדברי התוס' להלן [סוף ל"ג] - עיי"ש.

יש מחלוקת יסודית בעיקר פשט המשנה באיזה ביטול קאי הכא - ביטול בגט או ביטול השליחות - ונפ"מ אי חוזר ומגרש בגט הזה או לא, עיין בזה בעמוד ב' - פלוגתת ר"נ ור"ש - וקיי"ל כר"נ דמבטל את השליח - ונחלקו הראשונים בפרטי דינים של הך מחלוקת - ואכמ"ל.

ומה שהמשנה הביאה ד' אופנים של ביטול שליחות דמהני אחרי התקנה כשביטלו בפני השליח או בפני האשה - בזה דנו בסוגי' דידן למה לי כל הנך גווני.

והנה - עיקר הסוגי' של ביטול הגט עצמו יבואר להלן בהמשך - וכעת נתעסק בגדרי ביטול שליחות - וגדרי ביטול שליחות מיתלי תלי בגדרי שליחות עצמו.

**כמה הוכחות דלא מהני התנגדות לשליחות ולחלות שתהיה נתינה בע"כ - אלא שצריכים עשייה וחלות ביטול לשליח.**

יש לחקור בדין ביטול שליחות - האם יש כאן עשייה וחלות ביטול - ונמצא שביטול הוא כעין מינוי שליחות, שכמו שהוא עושה מינוי וחל במינוי - כך הוא עושה ביטול וחל בטול<sup>8</sup>, או דליכא

<sup>8</sup> וכמו שבקידושין וגירושין יוצרים ומבטלים אישות, עשייה וחלות בב' אופנים הפוכים, כמו כן במינוי וביטול שליחות הוי תרתי ב' אופנים הפוכים.

עשייה וליכא חלות, אלא שעצם ההתנגדות מעכבת את השליח מלפעול נגד הבע"ד - שאין מגרשין ומקדשים בע"כ.

ויש כמה הוכחות כהצד הראשון - ועוד - שמוכרח דלא אכפת לן ההתנגדות ואינה מעכבת את השליח מלפעול נגד הבע"ד - ואלו הראיות:

א] בברכ"ש [סימן ל"ט ס"ק ג'] הוכיח כן מהסוגי בקידושין [נ"ט] שנחלקו ר"י ור"ל אי אתי דיבור ומבטל דיבור לגבי קדושין לאחר ל' וכדומה - והקשו על ר"ל ממתני' דידן, ומוכרח דהכא מהני דווקא מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, והדין אתי דיבור ומבטל דיבור הוא עשייה וחלות, ומוכרח עוד דבלי הדין אתי דיבור ומבטל דיבור שפיר מצי לתת את הגט ולא חשיב כנתינה בע"כ, ולכן המשנה קשה לר"ל - עכתו"ד בהרחבה.

ב] יש להוכיח בפשיטות ממה דשייך שליחות על הביטול - אטו מי בעינן שליחות להביע התנגדות לעשות שאינו רוצה - אלא שיש לדחות שאולי השליח במשנה על ביטול אינו שליח - אלא שתפקידו להודיע את הביטול לקיים את התקנה נגד ממזרות ועגונות, אולם רעק"א [ל"ב. ד"ה וביותר נ"ל] הוכיח שזו שליחות על הביטול ולא מיירי במודיעו בעלמא - דבסוגי' דידן קס"ד "דלא אלימא שליחותיה דבתרא משליחותיה דקמא דלבטליה" - ומוכרח שהביטול נעשה וחל על ידי שליח ולכן השליחות של הביטול מתמודדת עם השליחות הראשונה - [והקשה דלמה לפרש כן ולמה לא מפרשים שאיירי במודיעו על ידי שליח], ופשוט שכל מה שצריכים התמודדות של השליח השני נגד השליח הראשון הוא משום שזה ביטול ידיה - ועצם זה שלא רוצה לא מהני לדנו כגירושין בע"כ.

ג] כן מוכרח נמי מהא דאיתא לקמן [ל"ג:] "דמילתא דמתעבדא באפי עשרה צריכה בי עשרה למשלפה" שמינוי לפני עשרה צריך ביטול לפני עשרה - ושוב רואים שיש התמודדות בין הכח במינוי לכח בביטול - והיינו דין אתי דיבור ומבטל דיבור שמוודים את כח הדיבור מול כח הדיבור השני - ומה דלא ניחא ליה במעשה השליח לא אכפת לן.

ד] הרמב"ן להלן [עמוד ב'] הביא מכח הגמרא של 'עשרה למשלפה' דלכן לא מהני ביטול שלא בב"ד - והדין במשנה שבראשונה היה עושה ב"ד במקום אחר ומבטלו הוא מעיקר הדין - וביאר שהדין נותן דבעינן דיבור אלים כדי לבטל את המינוי שעשאו לשליח בדיבור אלים כשהיה בפניו, אבל ביטול שלא בב"ד לא חשיב כדיבור אלים - ושוב מוכרח שיש התמודדות בין הדיבור הראשון לשני - ולא אכפת לן מה שאינו רוצה דליהוי נתינה בע"כ.

ה] תוס' לקמן [ל"ג] כתבו דביטול שליחות בעי עדי קיום ככל חלות בדשב"ע, ואי בטלו בלא עדים לא חייל הביטול כלל, וצ"ע דהא מ"מ לא ניחא ליה בחלות הגירושין והאיך מצי השליח לגרשה בע"כ - וכבר עמד בזה האמרי משה [השמטה לס' כ"א].

ו] ראיתי בחידושי הגרש"ש"ק [קונטרס שליחות ריש סימן א'] שהוכיח כן ממה שאמר הר"ן בשם הירושלמי שא"א לזכות גט לאשה בגונא שהאשה היתה צווחת להתגרש אף דזכין לאדם שלא בפניו, דחיישינן שמא חזרה בה, והקשה - דמ"ט בכל שליחות ליכא למיחש שמא המשלח חזר בו וביטל את השליחות, ותירץ דבשליחות בעי ביטול ולא מהני התנגד וחרטה בעלמא כמו בזכין.

ז] באור גדול [סי' ט' סוף פסקא ב'] - מובא כל לשונו בדברי מו"ר הגאון זצ"ל בעל הראשי שערים [סימן י"ח] - וכ"ה בדברי הגרש"ש"ק [שם] שהוכיחו כן מהא דס"ל לאביי דגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא הוא - והיינו דגילוי דעת דאינו רוצה בשליחות לא מהני בתור ביטול, אף דידענן דלא ניחא ליה בהגירושין - ואכתי מצי השליח לגרשה בעל כרחו.

### סיכום הדברים.

אולם עלינו לבאר טעמא דמילתא דלא מהני התנגדות בעלמא לעשותו לנתינה בע"כ - ולמה בעינן דווקא עשייה וחלות של ביטול שליחות - עוד צריכים לדעת יש סוגים שונים של ביטול שליחות - וכדיבואר להלן [סימן ב] בדברי רבותינו בביאור פלוגתת רש"י והרשב"א בלציעורי קמכוין - והיה מן הראוי לעשות הקדמה קצרה לסוגים שונים של שליחות - ובזה נגיע בעזה"י"ת לשורש הדברים בסוגי' זו.

## פרק ב

ב' סוגים של שליחות,  
מעשה וחלות.

## דברי רבותינו שמחלקים בין שליחות מעשה לשליחות חלות.

ידועים דברי רבותינו האחרונים שיש שני סוגים של שליח:

א] שליחות על המעשה כגון בבדיקת חמץ ובכל דבר מצווה או בשליחות לדבר עבירה.

ב] שליחות על החלות, כשליחות לקידושין וגירושין וקנינים וכדומה.

וחידשו שחלוקין ביסודם, עיין בזה בשערי יושר [שער ז' פרק ז'] ובקוה"ע [סי' ע"ו ס"ק ז'], ובברכ"ש קידושין [סי' י"ט] בשם ר' איצ'ל, וכן באבני ציון מר' איצ'ל [עמוד של"ה], ובחי' הגר"ש רוזובסקי [קידושין סי' י"ג] ובהרחבה בחידושי ר' ראובן [ב"מ סימן י"ב ס"ק ג - ה'].

תמצית דבריהם הוא כך:

בבדיקת חמץ ושחיטת קרבן פסח ורציחה ומזיק ע"י שליח - גם לולי השליחות יכול השליח לעשות מעשה בדיקה ושחיטת קרבן פסח, והשליחות רק נצרכת לייחס את המצווה ועבירה למשלח, אבל בשליח לגירושין, הרי לולי השליחות אין כאן מעשה גירושין כלל, וצריך למסור לו כחותיו כדי שיוכל לעשות את עצם מעשה הגירושין - דנתינה של גט על ידי אחר אינו לו שום תוכן ומשמעות דינית, וכן האמירה של הא גיטך - כל זה אינו כלום על ידי אחרים - ומה שייך בזה שליחות, וע"כ שצריכים למסור לשליח כחות לעמוד במקומו כדי שהוא יוכל לגרש במקום הבעל.

וממילא נמצא דבשליחות על החלות חל כאן חלות דין בשליח, והיינו שיש כאן מסירת כחות לשליח במינוי לעמוד במקומו, וע"י כך חלות דין נתחדש שיש במעשיו כח להחיל גירושין והוא יגרש את אשת המשלח, אבל בשליחות על המעשה אין כאן שום חלות שחל ע"י המינוי שליחות, ואין כאן יותר מה"מציאות הפשוטה" שהשליח הוא אחד שעושה על פיו של המשלח - וחידשה התורה שבעושה על פיו אז המעשה יתייחס למשלח כדי שיקיים מצוותו, או כדי שיתחייב בדבר עבירה וכדומה.

### מוכיח כדברי רבותינו שלא שייך שליחות מעשה בחלויות - כיון שאין שליחות על פעולות מציאותיות - ורק על מעשה שיש למעשה תוקף דיני שייך שליחות.

והיה מקום לדון בדבריהם ולומר דסגי בשליחות מעשה גם בחלויות - דאף דליכא תורת מעשה גירושין ודיבור של גירושין על ידי אחר שאינו הבעל - אכן סו"ס אם יעשה את הפעולה של הנתינה על פי הבעל - והפעולה תתייחס לבעל כאילו הבעל עשאו - בתור ידא אריכתא - ואחרי שהפעולה של נתינת גט תתייחס לבעל - הרי הוא גירשה בפעולה זו - ומה אכפת לן מה דביחס לשליח אין במעשה תורת מעשה גירושין - ולדרך זו כל פרשת שליחות חזא היא.

איברא שיש כאן טעות גדולה בהצעה זו - ושורשה בטעות אחרת, שרגילים לדמות שני מושגים שהם בעצם שונים זה מזה - והכלל בזה הוא ש'פעולה מציאותית' לחוד ו'מעשה דיני' לחוד - ולא שייכי זה לזה - שהרי מעשים דיניים מוגדרים על פי התוכן והתוקף הדיני שיש למעשים - ובזה הם שונים לגמרי מפעולות מציאותיות - וכדיבואר בכמה גווני:

א] מי שנותן כסף ושטר במעשה אחד לחבירו, בכסף הוא קונה ממנו שדה ובשטר הוא מוכר לו שדה אחרת, וביותר - באופן שהשוה פרוטה של הניר של השטר הוא הכסף קנין - הרי יש כאן פעולה אחת מציאותית ומאידך - יש כאן ב' מעשים דיניים הפוכים זה מזה.

ב] מי שהגביה לולב לשם קנין ולשם קיום מצוה - הרי פעולה אחת ושני 'מעשים דיניים' נפרדים.

ג] כהן שזורק דם קרבן ע"ג המזבח הוא מעשה הקרבת קרבן וישראל שעושה כן הוא מעשה חילול קדשים - פעולה מציאותית אחת וב' מעשים דיניים הפוכים.



[ד] מעשה קנין לאחר ל' - הכא החלוקה היא שהפעולה המציאותית היא היום אבל המעשה הדיני והתוכן והתוקף הדיני שיש למעשה רק נהיה לאחר ל' - ולכן יש דינים של 'כלתה קנינו', ומהני שעבוד המעות לאחר ל' לדון שהמעשה הדיני של הקנין כסף הוא עדיין בעולם ביום הל' - אף שפשוט שאין שום 'זכר' לפעולה המציאותית ביום ל' על ידי שעבוד המעות.

והנה זה פשוט וברור שכל פרשת שליחות מתחילה רק אחרי שיש מושג של מעשה שיש לו תוכן ותוקף דיני - ומייחסים את המעשה הדיני למשלח, והיינו שהמשלח יקיים מצוה על ידי המעשה מצוה של השליח, והמשלח יתחייב על עבירה על ידי המעשה עבירה של השליח - אכן פעולות מציאותיות לא שייכים כלל וכלל לענינא דשליחות - אטו איכא שליחות להזיז חפץ ממקום למקום בלי שהיה בזה איסור הוצאה.

אמרנו - כהן שזורק דם קרבן ע"ג המזבח הוא מעשה הקרבת קרבן וישראל שעושה כן הוא מעשה חילול קדשים - ופשוט שאם הישראל הוא שליח על הזריקה - הרי הוא מייחס מעשה חילול קדשים למשלח - וכעת הכהן עשה מעשה חילול קדשים - ולא שייך לדון ולומר שאינו כן - אלא שהוא שליח על הפעולה המציאותית של הזריקה - ושוב ממילא איכא מעשה זריקה של כהן ויש מעשה הקרבה - שהרי על הפעולה המציאותית מעיקרא לא נתחדשה שליחות.

וממילא דה"ה בנד"ד בנתינה של גט על ידי אחרים - הרי האחרים אין להם שום תוכן ושום תוקף דיני למעשה נתינה שלהם בתור נתינת גט<sup>9</sup> - אין כאן יותר מפעולה מציאותית של נתינת נייר בעלמא לאשה - ועל זה ליכא שליחות.

ובאמת שיש הכרח הרבה יותר פשוט שיש מושג של מסירת כחות - ולא מהני לייחס פעולה מציאותית בעלמא - דא"כ האיך מהני הגביה של השליח עבור המשלח שזו הכנסה לרשותו של המגביה - וכן במשיכה, ועיין בכל זה באמרות אברהם [ב"מ סימן נ"ט].

### בחלוקה בין חלות התורה לחלות האדם.

ובזה הגענו לחילוק נוסף בין שליחות חלות לשליחות מעשה - והוא כך:

הרי נתבאר שאין תוכן למעשה גירושין של שליח בלי פרשת שליחות של מסירת כחות, וע"כ שהפתרון היחיד הוא להעמידו במקומו בתור 'מגרש' - ושהוא יקבל כח גירושין מהבעל - וכעת הוא המגרש ובזה מהני השליחות של חלות - וכן בקידושין ותרומה וקנינים.

אולם כהן אינו יכול לעשות כן על ידי ישראל שיזרוק דם עבורו, כיון שכל המושג של מסירת כחות הוא רק על חלות שהוא הבעלים על החלות והוא פועל את החלות - כמו בגירושין וקידושין, אבל בטבילה ושחיטה וחליצה וכדומה - אף שחלים דיני טהרה והיתר על ידי המעשים הללו, אבל המעשים בעצמם פועלים את החלות, והוא לא 'בעל החלות' - וזה מיקרי בלשון רבותינו חלות התורה - ובכל כה"ג ליכא שליחות וליכא תנאי וליכא לאחר ל' - להתנות תנאים בטבילה, ולעשות שהטהרה תחול לאחר ל' - וכדומה, ומהאי טעמא ליכא שליחות על 'המעשה זריקה' של הכהן - שאין זה כח ידידיה - שהוא לא 'פועל' חלות הקרבת קרבן ב'כח' הכהונה ידידיה.

וכל זה ייסד הגר"ח בחליצה דליכא בשליחות ולכן ליכא בתנאי - שרק בחלות שנחשב כחלות האדם - הוא דאיתא בשליחות ואיתא בתנאי.

אולם יסוד הגר"ח אינו אלא בשליחות חלות, ולא בשליחות מעשה - בלקיים מצוות ולעבור על עבירות על שליח - דבזה אין נידון של 'בעל החלות' וחלות ידידיה - כיון שכאן יש סוג אחר של שליחות - לקיים את המצוה על ידי מעשה מצוה דמשלח ולהתחייב בחיובי רציחה ומזיק על ידי עבירה של השליח.

<sup>9</sup> כל ההלכות של נתינה - מיד ליד וכדומה - הם ההלכות שמגדירות את המעשה כמעשה שיש בו תוקף להחיל חלות גירושין.

### מה שיש לדון במעשה מצוה ועבירה שאין השליח מחוייב או מוזהר בהם.

שאלוני על דברי רבותינו - הרי יש גם במצוות ועבירות - כגון שחיטת קרבן פסח שאין בו מצוה למי שאינו בעלים וכן בדיקת חמץ למי שאינו בעל החמץ בעל הבית, וכן באשה שהיא שליח להקפת הראש של קטן - הרי בכל כה"ג אין כאן מעשה מצוה או מעשה עבירה לשליח - שהמצוות ועבירות הללו הם רק ביחס למשלח - ונמצא שאין שום תוקף דיני למעשה של השליחות לולי השליחות - וע"כ שהשליחות היא על הפעולה המציאותית הפשוטה - וזו הערה גדולה על דבריהם - דאי גם בכה"ג שייך שליחות מעשה א"כ גם בחלויות נימא כן.

אולם נראה שהביאור בזה הוא כך:

הרי מעשה מצוה יש לו תוקף ותוכן דיני בתור עצם המעשה עצמו גם בלי שהשליח שעושה את המעשה מוזהר או מחוייב בזה - שזה יש לדעת בגדר מצוות ועבירות - שמלבד מה שהתורה מחייבת אותנו במצוות, היא גם מגדירה וקובעת את עצם המעשים עצמם כמעשים שצריכים להיות, ובזה המעשים עצמם נקבעים בתור 'מעשה מצוה' - זה מהותו ומציאותו - ושוב התורה גם מחייבת אותנו במעשים הללו שמוגדרים מצד עצמם בתור מעשה מצוות, וכבר הארכנו להוכיח כן באמרות אברהם יבמות [סימן י"ז] ומצוות ומועדים [חלק א' שער א' סימן א].

ושם מבואר דרך לפי הגדרה זו שייך מושג של מצוה קיומית 'שניתנה' בתור קיומית עיי"ש מה שהבאנו בשם הרמב"ן בקידושין.

כאן בשליח נראה דמצאנו יותר מזה, שגם היכא שאינו מצוה לא חיובית ולא קיומית ביחס לשליח, אכן תורת מעשה מצוה אית בה - והיינו שאחרי פרשת שליחות אנו דנים שיש לשליח מעשה מצוה לענין זה שהמשלח יקיים מצוה על ידי מעשה הזה.

להמחיש את הדברים - מצאנו שהמעשה נחשב כמעשה מצוה של השליח עד כדי כך שהוא המברך אף שאין לו שום קיום מצוה ושום ציווי לעשות מעשה מצוה זו - ולמשלח ליכא מעשה מצוה ולכן הוא לא יברך, ורק מייחסים למשלח את 'הקיום מצוה' - והיינו שקיים מצוותו על ידי המעשה מצוה של המשלח - ועיין בכל זה בארוכה באמרות אברהם מצוות ומועדים [חלק ב' שער ו' סימן א].

ונראה שגם בהקפת הראש יש תורת מעשה עבירה - אלא שאין משמעות לזה אלא למי שמוזהר בזה - ואשה שעשתה מעשה כזה אינו כלום - אכן סו"ס המעשה הוא מעשה שמצד עצמו יכול לקבל הגדרה של מעשה עבירה לענין זה שהמשלח יעבור על עבירה מכח מעשה השליח.

וכל הגדרה זו קיימת רק במצוות ועבירות - שהגדרתם בתור מעשים שאמורים להיות ולא אמורים להיות היא הגדרה עצמאית במעשה לפני שדנים על המחוייב ועל המוזהר במעשים - משא"כ במעשים שמחילים חלויות - הכא שאני, דאי בפועל אינם מחילים חלות - א"כ אין בהם שום הגדרה של מעשה שיש בו תוקף דיני כלל וכלל.

### ב' פרשיות של שליחות - ונפ"מ גם לגבי ביטול שליחות.

עכ"פ למדנו הכא שיש ב' פרשיות של שליחות - שליחות מעשה ושליחות חלות - אלא שבסוגי' בריש האיש מקדש מוכרח שאינו כן, וכבר עמדו על זה האחרונים [הנו"ב והאור שמח - מובא בחידושי ר' ראובן ב"מ סימן י"ב ס"ק ג - ה'] - ועיין מה שיישבנו בזה בדברינו באמרות אברהם [האיש מקדש - סימן ד'] שהיסוד של שליח שהוא מייצג את הבעלים - המסירת כחות הוא פרט בלהיות שליח.

ובעיקר מה שהבאנו מהאחרונים שחילקו בין ב' הפרשיות של שליחות - שליחות מעשה ושליחות חלות - הוסיפו פרט נוסף שחשוב לסוגי' זו - שכיון שבשליחות חלות חיילא חלות של מסירת כחות, שוב נאמרה הלכה של ביטול שליחות מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - שהדיבור חל לעקור את הדיבור הראשון, אבל בשליחות מעשה ליכא חלות, וכל השליחות אינה אלא המציאות הפשוטה שהוא עושה על פיו - וממילא אף אי יבטל מדין אתי דיבור ומבטל דיבור אכתי השליחות עומדת במקומה כיון שאין כאן יותר מהמציאות הפשוטה שהוא עושה על פיו.

והכא כל הביטול שליחות אינה אלא מה שיאמר לו בפניו שכבר אינו רוצה שיעשה את השליחות - שכשם שהמינוי בהך שליחות היא 'מציאות פשוטה' - כך גם הביטול הוא כך - ועיין להלן [סימן ב'] מה שיבואר עוד על פי יסוד זה בסוגיין.

### פרק ג

#### פלוגת הרמב"ם וטור

##### בנשתטה המשלח.

#### מביא את ביאורו של הקצוה"ח בפלוגת הרמב"ם והטור.

יעיין בקצוה"ח [סי' קפ"ח ס"ק ב'] שהביא את פלוגת הרמב"ם וטור בנשתטה המשלח אחרי המינוי, דלפי הטור בטלה השליחות מה"ת וזה משום שהשליח מייחס מעשים למשלח בתור ידא אריכתא - אבל המשלח הוא המגרש, והוא שוטה ושוטה מופקע מגירושין, אבל לפי הרמב"ם אינו כן, דלדידיה השליח הוא המגרש, שיש כאן מסירת כחות ולכן לא אכפת לן מה שהמשלח נשתטה. והיה מקום לומר דאי ננקוט כהטור - אז אין כאן אלא שליחות אחת - שליחות של התייחסות המעשה - ואין נפ"מ בין שליחות חלות לשליחות מעשה - וזו טעות גדולה - ופשוט. שהרי כבר הוכחנו דלא יתכן שליחות מעשה בחלויות כיון שאין שום משמעות דינית למעשה נתינת גט של אחרים - ופעולה מציאותית לתת גט לאשה אינה בפרשת שליחות - וע"כ שיש מסירת כחות - ושוב קשה דעת הטור.

#### מבאר דגם לדעת הטור שייך מסירת כחות.

ואשר נראה ברור בזה שגם הטור א"ש ע"ד הנ"ל - אלא שיש כמה דרגות במסירת כחות - שיש מסירת כחות כמשמעות האחרונים שהשליח הוא המגרש - הוא פועל הוא עושה הוא מחיל - וזו כסברת הרמב"ם, אולם הטור יודה שיש רמה מסויימת של מסירת כחות, שזה מסירת כחות לענין זה שהמעשה של השליח והדעת של השליח יהיה בהם תוקף של מעשה גירושין ודעת גירושין, ולא פעולה פשוטה בעלמא בלי שום משמעות דינית.

ביאור הדבר - כלול בכחות של כל 'מגרש' הוא גם עצם זה שהוא המגרש וגם הכח להעמיד מעשה בחלות כזו - שגם זה הוא חלק מהפרטים של דיני 'מגרש' - שעצם זה שיש משמעות דינית למעשים שלו גם נובע מצד היותו 'מגרש'.

ויש לומר בשיטת הטור שהתחדש בשליחות ששייך לחלק את ה'כח מגרש' לענין המעשים שבגירושין - ועכ"פ כלפי המעשים נקבע השליח כאחד שנמסרו לו כחות של גירושין.

והיינו - שהבעל ימשיך להיות זה שפועל את החלות גירושין על ידי המעשה של השליח, והבעל מוסר את כחו לשליח רק לענין זה שהשליח יעשה מעשה גירושין - והמשלח יגרש על ידי מעשה השליח - אבל השליח גם שייך לכח גירושין לענין זה שלמעשיו יש תוקף דיני של מעשה גירושין.

נחזק את הדברים - כמובן 'מסירת כחות' אינה 'מסירה' כפשוטו - אלא הגדר כך, שבעלים יש לו כח לפעול חלות מסויימת - וממילא דבכחו נמי 'לקבוע' שכח זה יקבע אצל אחרים במקומו - והרמב"ם למד שהאחרים נקבעים כעומדים במקומו ממש - והשליח הוא מהגרש, והטור לומד שקבע במעשים של השליח שיהיה עליהם תורת מעשה גירושין בתור זה שהמשלח יהיה המגרש על ידי המעשים הללו של השליח.

ברור שאין לקבוע שיהיה לאחרים משמעות דינית במעשים שלו בלי שהמשלח ימשיך לפעול על ידם - ופשוט.

#### דרך אחרת בפלוגת הרמב"ם וטור - על פי הירושלמי דמדמה למעשה לאחר ל' ונשתטה.

אולם עיקר דברי הקצוה"ח אינם מוכרחים - הרי דבאמת יש חידוש בדבריהם, שהרי שוטה לא חסר לו דעת במציאות גרידא, אלא דבנוסף לזה הוא גם מופקע מעצם החלות, דאל"כ מה אכפת לן

מה שהמשלח אין לו דעת במציאות, הא גם משלח ישן אין לו דעת במציאות, וע"כ שיש חסרון אחר לשוטה - והוא ששוטה הוא מופקע מעצם החלות גירושין ולכן הוא לא יכול להיות 'מגרש' גם שיש שליח - וגרע מישן - ועי' בזה באחיעזר [ח"א סי' כ"ח ס"ק ח'] וקה"י [גיטין סי' י"ט].

וממילא שיש לדון ולומר דפלוגתם בענין אחר, והוא, דהכא נתחדש ששוטה מופקע לגמרי מעיקר עשיית חלות, ויש לומר שאולי בזה גופא פליגי, האם שוטה הוא הפקעה גמורה והיינו שהוא מופקע מעיקר עשיית החלות או דשוטה רק חסר לו דעת במציאות גרידא ודומה לישן, אכן אי מופקע לגמרי מעשיית חלות שוב לא מהני בזה שליחות ג"כ, ובזה גופא פליגי.

ובאחיעזר [שם] ובעוד אחרונים [קה"י שם ובחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל גיטין סימן י"ב ס"ק ט] הוכיחו מהירושלמי שכן הוא האמת בביאור פלוגתם, שהרי מצאנו דפלוגת הרמב"ם וטור היא פלוגת ר"י ור"ל בירושלמי [ריש פ"ז דגיטין], ושם מדמינן לזה מגרש אחר ל' ונשתטה תוך ל', וע"כ שאין כאן מחלוקת בגדרי שליחות, וכל המחלוקת היא מחלוקת בגדרי דין שוטה למה אין מעשיו כלום, ואי ננקוט שהוא מופקע מעיקר החלות א"כ לא שנא שליחות ולא שנא לאחר ל' דלא חיילא מכחו שום חלות, אבל אי אית ליה חסרון דעת גרידא ותו לא, שוב מהני לאחר ל' ומהני נמי בשליחות.

ובתוספת ביאור - יש לשאול - דמה החסרון בזה שאינו בר חלות ועשייה בלאחר ל' - הרי כבר עשה את המעשה מתחילת ל', וביאר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שכמו שיש חסרון של 'כלתה קנינו' כך יש חסרון של 'כלתה המקנה' - והמקנה צריך להיות קיים עד סוף הל' יום.

עוד יש לשאול - דמה החסרון במה שאינו בר חלות לגבי השליחות - הא כבר מסר לו כחות, וביאר - דבעינן שהמשלח תמיד יהיה ראוי שיהיה לו שליח, ומי שמופקע מהחלות לא ראוי לא למינוי השליח ולא ראוי שיהיה לו שליח.

**תוספת ביאור - 'שליח' אינו 'אחר מן הצד' שבמקרה יש לו כח לפעול - אלא ששמו 'שליח'.**

שאלוני - הרי יש מסירת כחות והרי השליח הוא המגרש, ומה צריך כח מהמשלח, ומה אכפת לן אם המשלח ראוי להיות משלח או לא אחרי שיש לו כבר כחות.

והביאור כך - 'שליח' אינו 'אחר מן הצד' שבמקרה יש לו כח לפעול - אלא ששמו 'שליח' - מסירת כחות לא דומה למי 'שקנה' 'כח הקנאה' של הבעלים בחפץ של הבעלים - וכעת הוא מקנה עם הכח הקנאה שקנה בחפץ - זה מיקרי קני על מנת להקנות אבל אין זה 'שליח' - אלא ששליח כשמו כן הוא - אחד שמייצג את הבעלים ועומד במקומו ועושה על פיו - והכחות שלו הם רק בתור זה שהוא 'שליח'.

שליח שעומד עצמאי בלי משלח אינו שליח כלל וכלל גם לפי הצד שהשליח הוא המגרש - ששליח סו"ס הוא שליח של המשלח, וממילא שאם יש הלכה שמשלח שמופקע מהחלות כבר אינו משלח - שוב בטל גם השליח מלהיות שליח.

**תוספת דברים.**

[ולולי כל הנ"ל היה מקום לפרש את פלוגת הרמב"ם והטור באופן אחר, דבאמת כו"ע מודי שהשליח הוא המגרש, אלא דפליגי אי המסירת כחות להשוותו כמגרש מתחדש כל רגע ורגע שיש עליו 'שם שליח', או דחיילא בשעת המינוי לתמיד, ודו"ק].

**סברא לחלק בין גירושין לקנינים בדעת הטור.**

ראיתי באחיעזר [שם] חידוש נוסף דיתכן שכל הירושלמי והטור אינו אלא בגירושין ששם כל הגדר של השליחות הוא - נתינתו כנתינתו - ובזה השליח לא נעשה למגרש - אבל בשאר חלויות שפיר יש לומר שהשליח הוא המגרש - ואז הסברא כהרמב"ם דלא אכפת לן נשתטה המשלח.

ובשם הגר"א אריאלי שליט"א שמעתי שאמר יותר קיצוני - ואמר כן בכל קנין שטר - שיש סברא לומר שלא יתכן סברת האחרונים ברמב"ם בקנין שטר - שכיון ששטר הוא דברי המקנה ודברי המגרש - והרי פשוט שלא יתכן שיהיה כתוב בשטר דברי השליח [שהוא מתיר אותה מבעלה

בשליחות הבעל] - וע"כ שכל המהות של הקנין הוא קנין של בעל השטר - וממילא שע"כ שהמקנה והמגרש בכל כה"ג תמיד יהיה הבעל ולא השליח - וזו סברא אלימתא - ולפי"ז קשה סברת הרמב"ם דלמה מהני בנשתטה המשלח בגט ובכל קנין שטר - ויבואר בהמשך.

### פרק ד

**בטעמא דבעי ביטול שליחות,  
ולא מהני מה שאינו רוצה במעשה.**

**בטעמא דבעי דווקא ביטול שליחות - דזה משום שהשליח הוא המגרש - הלכך הכל נקבע כדעתו.**

בתחילת דברינו יצאנו לדון בדין ביטול שליחות - האם יש כאן עשייה וחלות ביטול - שכמו שהוא עושה מינוי וחל במינוי - כך הוא עושה ביטול וחל בטול, או דליכא עשייה וליכא חלות, אלא שעצם ההתנגדות מעכבת את השליח מלפעול נגד הבע"ד - שאין מגרשין ומקדשים בע"כ - והבאנו הרבה הוכחות דלא אכפת לן ההתנגדות ואינה מעכבת את השליח מלפעול נגד הבע"ד - ודווקא עשייה של ביטול מדין אתי דיבור ומבטל דיבור מהני.

וצריכים להבין טעמא דמילתא ונאמרו בזה ב' דרכים באחרונים:

הדרך הראשונה על פי פלוגתת הרמב"ם והטור - ולפי הרמב"ם שהשליח הוא המגרש - א"כ א"ש למה לא אכפת לן בהתנגדות של המשלח - והדעת של המגרש קבוע והכא המגרש הוא השליח - וכדמוכרח מנשתטה המשלח - וכ"כ האור גדול [סי' ט' סוף פסקא ב']<sup>10</sup>, אמרי משה [השמטה סימן כ"א], דברי יחזקאל [סוף סימן ל"ו].

### דרכו של הברכ"ש - שזה גופא דינא דשליחות.

אולם לעיל [סוף פרק ג'] הבאנו ב' סברות - דאולי בגט העיקר כסברת הטור, וכדהבאנו מהאחיזעור שרק הבעל הוא המגרש, וכן הבאנו שיתכן שבכל שטר צריכים לומר כן.

מעתה קשה תרתי, א] מה הסברא למה בעינן ביטול שליחות ולא מהני התנגדות בעלמא, ב] מה באמת סברת הרמב"ם דמהני בנשתטה המשלח בגירושין ובשטר.

ובקושי' הראשונה ביאר בזה הברכ"ש [סימן ל"ט ס"ק ג'] דטעמא דלא מהני מה שאינו רוצה בחלות לעכב את השליח הוא משום "שכל זמן שלא יבא לעשות תפיסת ביטול כח השליחות, ותשאר כח השליח, הוי זה גם ממילא הנתינה 'מדעתו', דעל ידי דקאים כח השליחות שלו הוי זה גם המעשה מדעתו".

ובזה ביאר למה לי טעמא דביטול שליחות דווקא מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, ולא מהני מה שאינו רוצה את החלות לעכב את השליח.

הרי דנתחדש בדבריו דזה גופא כח של שליחות לדון שדעתו כדעתו וכנעשה מדעתו דמי - וזה עצם מהותו של שליח - הרי אם חלות צריכה דעת בעלים ונאמר בשליח דמהני דעת השליח לפעול בחלות, א"כ בזה ע"כ נאמר שזה מהותו של שליח - שדעתו קובעת ודעת המשלח נמצאת בדעת השליח - ובזה ע"כ כתוב דלא אכפת לן בשום שינויים בדעתו כיון שדעתו נקבעת בדעת המשלח - הלכך פשוט למה לא דנים כלל בצווה של המשלח - שהרי זה כל החידוש של פרשת שליחות.

ובאמת דכן הוא לשון הברכ"ש בקידושין [סימן י"ט] בעיקר הגדרתו לעיקר הדין של 'שליחות חלות' - וכלשונו "והוי כמו שנעשה מדעת בעלים" - הרי זה מהות השליח שמעשיו הם בדעת המשלח.

ובביאור פלוגתת הרמב"ם והטור - לשיטתו ביאר הברכ"ש [סימן מ' ס"ק ה'] דנחלקו בדין של כל מה דלא מצי למעבד לא מצי למשווי שליח - אי הוי בשעת המינוי או כל זמן היותו שליח.

<sup>10</sup> מובא כל לשונו בדברי מו"ר הגאון זצ"ל בעל הראשי שערין [סימן י"ח].

## סימן ב

### עוד בגדרי ביטול שליחות, ובגדר לציעורי' קמכוין, וחידוש בדין ביטול שליחות בתרומה.

**פרק א** < כמה קושיות בסוגי' דלציעורי' ובעיקר הדין ביטול שליחות. > קושי' הרשב"א על רש"י בלציעורי'. < ג' נפ"מ מרעק"א בין הנך ב' דינים. > יסוד האחרונים לבאר את התוס' בקידושין [נ"ט] בביטול בפניו - שמעשה שליח הוא מעשה שנעשה 'על פי המשלח' - וזה הביאור בלציעורי'. < מוכיח שיש חולקים בזה ומתמה טובא דאיך אפשר לחלוק על עיקר סברא זו. > < דן בדברי הברכ"ש בדין ביטול של חודש או חודשיים > < דן במעלת דבור אלים במינוי דלכן נשתנו דיני ביטול. >

**פרק ב** < חידוש ביסוד דינא דשליחות, שהמהות של שליח - היינו 'עושה דברו'. > יסוד דינא דשליחות - לעשותו 'למצווה' - ובכך הכחות נמסרים אליו לקיים שליחותו. < מחדש שהדין 'מצווה' שעושה על פיו הוא 'דון' שחל בעיקר החלות שם שליח, ואינו דבר מציאותי בעלמא, ומבאר למה לא שייך ביטול בפניו מצד ביטול ה'מצווה'. > תוספת ביאור - בחילוק בין ביטול בשליחות מעשה לשליחות חלות. < מבאר עפ"ז למה שליחות מיקרי דיבור. > < מבאר דמה"ט שייך ביטול זמני של השליחות, ומבאר את גדר האלימות במינוי או ביטול בפניו. >

**פרק ג** < בגדר שליחות וביטול שליחות בתרומה. > מביא כמה חילוקים בין שליחות בתרומה לשאר שליחות דעלמא. < מבאר את יסוד החילוק בין שליחות בתרומה לכל שליחות, דבשליחות דתרומה אינו 'במקומו', ולא בעינן להשוותו 'למצווה'. > < שאני עשייה של שליחות מכל עשייה דעלמא שרק מפריש ומוציא את מה שכבר נמצא בתוך הטבל, וקס"ד דלא בעינן בעלים כלל. > < עפ"י הנ"ל מתבארים כל החילוקים בין שליחות דתרומה לשליחות דעלמא. >

## פרק א

### כמה קושיות בסוגי' דלציעורי' ובעיקר הדין ביטול שליחות.

#### קושי' הרשב"א על רש"י בלציעורי'.

אמרינן בגמ': "הגיעו לא קתני אלא הגיע ואפילו ממילא ולא אמרינן לצעורה הוא דקא מכוין", ופירש רש"י: "הגיעו - הוי משמע שרדף אחריו והשיגו. ואפילו ממילא - שנשתהה שליח בדרך והיה לו לזה דרך לשם וראהו ואפ"ה בטל. ולא אמרינן - אין בדעתו לבטלו אלא לצעורה בעלמא חדש או חדשים, שאם היה בדעתו לבטלו היה רודף אחריו לבטולי" עכ"ל.

והקשה הרשב"א על רש"י - "תמיהה לי דא"כ מאי נפק לן בין שמתכוין לבטלו או לצערו ולעכבו מליתנו עכשיו, דבין כך ובין כך אינו רשאי ליתנו עד שיאמר לו לשליח עכשיו אני רוצה ליתנו, דאטו מי שלא בטל שליחותו לגמרי אלא שאמר לו איני חפץ ליתנו עדיין מי יהיב עד שיחזור ויאמר לו עכשיו אני רוצה", עכ"ל.

הרשב"א מקשה דגם לו יהא שכוונתו לציעורי' - אכן סו"ס הרי הוא מעוכב מקיום השליחות ואינו יכול לתת את הגט עד שיאמר לו לשליח עכשיו אני רוצה ליתנו, וגם לפי המסקנה שזה ביטול גמור כך הדין שצריך שיאמר לו שהוא שולחו - ואיזה נפ"מ איכא בזה אי חשיב כביטול ממש או לא, הא בתרווייהו הוא מעוכב ובתרווייהו הוא יכול לתת אחרי שהבעל יאמר לו - והרי אין נוסח מסויים של מינוי שליחות חוץ ממה שהוא שוב שולחו.

#### ג' נפ"מ מרעק"א בין הנך ב' דינים.

וביאר רעק"א שיש כמה נפק"מ בין ביטול גמור לביטול של לצעורי':

א] לפי שיטת הראשונים דמינוי שליחות הוא חלות שצריך עדים לקיומי [מדין אין דבר שבערוה פחות משנים], הרי אם חל ביטול גמור אז אם אח"כ ירצה הבעל לחזור ולגרש הוא יצטרך עדים לקיומי על המינוי החדש, אבל אם חל רק ביטול דלציעורי' אז א"צ אח"כ עדים לקיומי כיון שא"צ מינוי חדש שהרי השליח הוא עדיין שליח אלא שיש כנגדו מעכב בפועל.

ב] לפי שיטת הראשונים דביטול שליחות הוא ג"כ חלות שצריך עליו עדים לקיומי, וכמבואר שיש צד כזה להלן בתוס' [ל"ג], וכן כתב התור"י ד לקמן [ל"ד], א"כ יש נפק"מ אם חל ביטול גמור אז צריך ע"ז עדים לקיומי דכשם שמינוי שליחות אינו נתפס בלא עדים גם ביטול שליחות אינו נתפס בלא עדים, אבל אם חל הביטול של לצעורי' א"צ ע"ז עדים לקיומי כיון שאין כאן חלות של ביטול שליחות.

[ג] יש נפ"מ שלישית - מובא ברעק"א בכתב וחותם - אי מצי ממנה שלח אחר במקומו או לא - דרך לפי הצד שהוא שליח שיש בו עיכוב שפיר מצי ממנה אבל אי אינו שליח כלל שוב אין כאן כלום.

אולם בעיקר הדברים צ"ב דמהו החלות של ביטול דלצעורי של חודש או חדשים, דלכא' אין זה ביטול גמור וא"כ מה הכח לעכבו וצ"ע.

וביאר האחרונים - אמרי משה [השמטה סי' כ"א], ודברי יחזקאל [סו"ס ל"ו] דיש ב' אופנים למשלח למנוע את הגירושין, א' ע"י בטול השליחות מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, ב' ע"י התנגדות הבעל שא"א שיחולו הגירושין בעל כרחו של הבעל - וי"ל דכוונת רעק"א במה שכתב שאם חל רק לצעורי ולא ביטול גמור דא"צ עדים לקיומי ע"ז וכן א"צ עדים על המינוי של אח"כ - שזה משום שהחלות של ביטול דלצעורי אינה חלות של ביטול השליחות כלל אלא רק גילוי דעת שהבעל אינו רוצה את הגירושין ואף שהשליח הוא עדיין שליח הוא אינו יכול לגרש כל זמן שהגירושין הם בעל כרחו של הבעל, אבל אין כאן שום חלות ביטול שליחות ולכן פשוט שא"צ ע"ז עדים לקיומי, וכן א"צ אח"כ עדים על הציווי המחודש כיון שלא חל אז מינוי אלא השליח הוא שליח כבר מעיקרא.

אולם כבר הארכנו לעיל [סימן א'] להוכיח מהסוגי בקידושין [נ"ט] שהקשו ממתני' על ר"ל דחולק על הדין אתי דיבור ומבטל דיבור ממתני', ואי מהני מדין התנגדות של הבעל - א"כ גם ר"ל יודה<sup>11</sup> - ובעיקר נתבאר בדברינו שם דבאמת לא אכפת לן בדעת הבעל ובהתנגדות שלו - שוב צ"ע שמה ההסבר בחלות דלצעורי.

**יסוד האחרונים לבאר את התוס' בקידושין [נ"ט] בביטול בפניו - שמעשה שליח הוא מעשה שנעשה 'על פי המשלח' - וזה הביאור בלציעורי.**

ונקדים בזה על פי מה שביארו האחרונים ביאור נפלא בדברי התוס' בקדושין [נ"ט]: שהתוס' חידשו ש'ביטול בפניו' הוא ביטול גמור גם לדעת ר"ל - אף דלר"ל ליכא דין אתי דיבור ומבטל דיבור - וקשה דמאי שנא ביטול בפניו מביטול שלא בפניו - וביארו בזה שביטול בפניו שאני שזה 'ביטול מציאות', ולהכי מודה בזה ר"ל.

וביאר בזה בקוה"ע [סי' כ"ט בהשמטות] דכל שליחות אית ביה תרתי, דחוץ מהמסירת כוחות שחל אצלו כחות להחיל את החלות קידושין וכדומה, אכן זה פשוט דבעינן גם שיעשה את השליחות על פי המשלח, דאל"כ אין בזה תורת מעשה שליח - הרי שליח על תרומה שתורם כל יום תרומת בעל הבית וגם תרומת עצמו מפירות ידיה, ובהפרשת תרומה מסויימת הוא חשב שהוא מפריש משל עצמו ומתברר למפרע שהוא הפריש משל בעה"ב - הרי כל כה"ג היה מקום לומר דסו"ס יש לשליח כח להפריש תרומה ולמה לא תחול.

אולם הסברא הפשוטה בזה היא שכל מעשה שליח יש לו צורה של מעשה שליח - שנעשה עבור המשלח ועל פיו של המשלח - שליחות מוגדרת בפסוקי דזמרה - "רוח סערה עושה דברו" - זה כל המהות של שליח שעושה על פיו של משלח, ועד כמה שמעשיו לא נעשו במסגרת של השליחות - שוב אינם מועילים בתור מעשה שליחות, ולא מהני מה שיש לו כחות לפעול בתור שליח, שהרי סו"ס הוא עדיין אדם פרטי לעצמו והמעשה הזה נעשה בתור אדם פרטי כיון ששכחה את הציווי.

וביאר בקוה"ע שי"ל שגם באופן שאמר לו בהדי' בפניו לא לעשות את השליחות, שוב אינו יכול לעשות על פיו ועפ"י ציווי - שהרי כעת אומר לו בפניו שאינו נותן - הלכך שפיר מודה בזה ר"ל - וכ"כ נמי בקה"י [סימן כ"ג - מהדו"ק].

ובחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן י"ט ס"ק ו'] הוסיף בזה עוד - דלעיל [סימן א' סוף פרק ב] הבאנו מהאחרונים שבשליחות מעשה ליכא ביטול שלא בפניו מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - כיון שבשליחות מעשה ליכא חלות, וכל השליחות אינה אלא המציאות הפשוטה שהוא עושה על פיו -

<sup>11</sup> והיה מקום לומר דאדרבה - ממה ששינו במשנה דקס"ד דמהני מדין לציעורי - א"כ מזה גופא מוכרח שהמשנה מדין ביטול ממש ולא מהני מדין לציעורי, וזה גופא הקושי' על ר"ל - אכן הדברים סתומים בסוגי' שם שלא הביאו הך קס"ד דלציעורי.

וממילא אף אי יבטל מדין אתי דיבור ומבטל דיבור אכתי השליחות עומדת במקומה כיון שאין כאן יותר מהמציאות הפשוטה שהוא עושה על פיו - וממילא דהכא כל הביטול שליחות אינה אלא מה שיאמר לו בפניו שכבר אינו רוצה שיעשה את השליחות - שכשם שהמינוי בהך שליחות היא 'מציאות פשוטה' - כך גם הביטול הוא כך.

וביאר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שגם בשליחות חלות שיש גם חלות ביטול של אתי דיבור ומבטל דיבור - אכן הך 'מציאות פשוטה' שכל המהות של שליח הוא להיות עושה על פיו קיימת גם בשליחות זו, ובלי המציאות הפשוטה לא שייך להיות "עושה דברו" - הלכך שפיר מהני הך ביטול. שאלוני - הרי בזכין מצאנו שליחות בלי ציווי הבעל - אכן זה אינו נכון - שהרי יש אנ"ס שרוצה שהיה 'שליח' - ואף דלא חשב בהדי' על זה אבל אנ"ס שיש לו מחשבה עמוקה ונסתרת שכך רצונו - שיהיה לו שליח בדבר הזה - והרי שליח פירושו "עושה דברו" - וא"כ גם מי שזוכה עבור חברו יש לו אנ"ס ומחשבה עמוקה ונסתרת שרוצה לפעול בתור 'שליח' - והיינו שגם הוא מתייחס לרצון העמוק של השליח ובוזה הוא חשיב כעושה דברו בלי שיש לו מודעות גלוה לרצונות העמוקים שלו - וכל זה לא קיים בשכח שהוא שליח וכן באופן שביטלו בפניו.

אולם לפי"ז קשה - דמה הקשו על ר"ל מהמשנה שלנו - הא ר"ל מודה שתמיד הני הביטול מחמת הדין ביטול בפניו, וביאר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שהגמרא הקשה גם מביטול שלא בפניו - ביטול על ידי שליח, והרי בביטול שלא בפניו אינו חייב להאמינו - הלכך הכא הוא יכול להמשיך לעשות על פי הציווי הראשון כיון שאינו מאמינו על הביטול - ומכאן קשה על ר"ל, ולכן תוס' איירי דווקא בביטול בפניו על ידי הבעל עצמו בפני השליח.

ועל פי כל הנ"ל היה מקום לבאר את הדין של לציעורי' קמכוין - והיינו שאין כאן ביטול ממש - אלא עיכוב על ציווי המשלח דאיירי בפניו ממש, ולדרך זו א"ש נמי כל הג' נפ"מ של רעק"א - ופשוט.

עיקר המהלך בדברי התוס' ראיתי גם בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בחידושו [ל"ב: ס"ק י"ד] בשם הגר"ח שמולביץ זצ"ל - בלי ההוספה של לציעורי' קמכוין.

### **מוכיח שיש חולקים בזה ומתמה טובא דאיך אפשר לחלוק על עיקר סברא זו.**

אולם תמוה לפרש כן - דאף דסברת האחרונים ברורה אבל מוכרח שאינו פשוט:

א [רש"י שם בקידושין חולק וסובר דר"ל חולק גם שלא בפניו.

ב] המהרש"א בתוס' חולק ומבאר דשאני ביטול בפניו דמדין דיבור אלים אתינן עלה, ובדבור אלים מודה ר"ל דמבטל דיבור.

ג] לכאן סברת האחרונים היא גם במבטל שלא בפניו ושולח שליח להודיעו דסו"ס אינו יכול לעשות על פיו, וקשה דהתוס' כתבו דרק בביטול בפניו מודה ר"ל - וכן הקשה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שם].

ד] הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שם כתב שבביטול שלא בפניו אינו מאמינו הלכך רק בביטול בפניו איכא דין זה - וקשה - דממילא בכל הדינים של ביטול על ישי שליח נצטרך הוכחה ובירור ע"י עדים ששלח לבטלו דאל"כ למה נאמין כן - וא"כ ע"כ דבכה"ג מיירי - ולמה שהשליח לא יברר קודם, וצ"ע.

ה] בדין עשרה למישלפי' איירי בפניו - ולמה לי דין דיבור אלים של בפני עשרה - הא תיפוק ליה שאמר בהדי' שאינו רוצה שיעשו על פיו - וכן הקשה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שם].

ו] הריטב"א בקידושין [שם] כתב בשם מורו כדברי התוס' שר"ל מודה בפניו - אלא שהוסיף שגם במקדש לאחר ל' דלא מהני לר"ל לחזור בו, אבל האשה יכולה לחזור בו בפני הבעל מהך דין גופא ופשוט שאין זה ענין לדברי האחרונים - וכן הקשה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שם].

ז] בכל אופן א"א לפרש כן בדין לציעורי' - שהרי לציעורי' איירי גם על ידי שליח - ולא דווקא בפניו.



מכל זה מוכרח דע"כ דליתא לכל דברי האחרונים שחידשו ששייך ביטול מציאותי בפניו, אולם סו"ס הסברא בזה תמוה, שהרי דבריהם הם דברים ישרים וברורים, שהרי פשוט שבכל שליחות צריכים 'מצווה' ופשוט שצריכים שיעשה על פיו ולא יעשה מאליו, ופשוט שבשכח אינו שליח, ומה באמת החילוק בין שכח לביטול בפניו, הא סו"ס הוא עושה מאליו, ומה שייך לחלוק בזה, וצ"ע.

והיה אפשר לבא ולדון שאפשר לעשות ולפעול על פי הציווי הראשון שאמר לו בתחילת השליחות, דאף דכעת חזר בו אכתי מיקרי שליח על פי דיבורו הראשון, אכן זה קשה מסברא לומר כן שהרי סו"ס חזר בו, וא"א לעשות על פי ובשביל ועבור משהו כשהוא יודע שההוא כבר לא רוצה, ומאי שנא משליח ששכח שהוא שליח, ואכתי צ"ע.

### דן בדברי הברכ"ש בדין ביטול של חודש או חודשיים

בעיקר הסוגי' של לציעורי' לחודש או חודשיים - מצאנו חידוש בדברי מרן הגרב"ד זצ"ל בברכ"ש שאמר שזה חלות של 'ביטול זמני' ובאמת דמהני מדין אתי דיבור ומבטל דיבור ובאמת שר"ל שחולק על ביטול שליחות יחלוק גם בזה דסו"ס דין ביטול הוא ור"ל חולק דליכא דין אתי דיבור ובטל דיבור, ולמד הברכ"ש שזה הביאור בדברי רעק"א האם מינוי חדש [לאחר העיכוב] בעי עדות לקיומי או לא, דחלוק הדין ביטול הזה משאר דיני ביטול, דכיון שביטול זה הוא רק חלות זמני הלכך אין בזה גדרי חלות בדבשב"ע<sup>12</sup>.

אולם עיקר דברי הברכ"ש צ"ב, דהיכן מצאנו חלות שאפשר לצמצמו ולבטלו בחלקו, אטו נימא ששייך ביטול על גט לחודש או לחודשיים או ביטול קידושין לאחר ל' על חודש נוסף שיחול רק לאחר מ', ומאי שנא הכא דבשליחות נתחדש ביטול כזה.

### דן במעלת דבור אלים במינוי דלכן נשתנו דיני ביטול, ודן למה שליחות מיקרי דיבור.

עו"ק בעיקר הסוגי' - הרי הרמב"ן שחידש שיש דין של 'דיבור אלים' במינוי ומה"ט בעינן דיבור אלים בביטול, ובזה ביאר למה בעינן ביטול בפני שנים מה"ט, וע"ד זה כבר הבאנו מהמהרש"א קידושין [נ"ט] בדין ביטול בפניו דמודה בזה ר"ל.

והרמב"ן הביא שזו סוגי' מפורשת בדין של בי עשרה למישלפיה, וכל זה קשה שהרי אין הביטול חיילא על הדיבור למפרע, ורק מכאן ולהבא חיילא הביטול לבטל את עצם השליחות, וא"כ מה שייך בזה חילוקים של שליחות אלימא או שליחות קלישא, הא סו"ס איכא מסירת כוחות, ולא משתנה גוף המסירת כוחות לפי צורת המינוי, אטו קידושין לאחר ל' שנעשה בפני עשרה אלימא טפי מקידושין אחרים, שלא יוכלו לבטלם - ומאי שנא שליחות - ולמה יש נפ"מ לפי המינוי - וכל זה צע"ג.

עו"ק בעיקר הסוגי' דביטול שליחות דמיקרי דיבור - ואמאי מיקרי דיבור - הא חלות שחל על ידי דיבור כהפקר ותרומה מיקרי מעשה, והכא חיילא השליחות - וכי תימא שכיון שזו חלות עבור חלות אחרת, א"כ גם גט הוא חלות עבור חלות גירושין, ואעפ"כ מיקרי מעשה, וכי תימא ששליחות לא חלה אלא בזמן ביצוע השליחות - א"כ האיך מהני מינוי של שליח עושה שליח - הא אכתי אינו שליח - וצ"ע.

<sup>12</sup> והיינו דכמו דפליגי האם שליחות בדשב"ע מיקרי שינוי בדבשב"ע עצמו לענין הדין עדות לקיומי, כמו כן נתחדש דכו"ע מודי דביטול זמני וחלקי של השליחות אינו שינוי גמור בדבשב"ע הגם שביטול גמור חשיב כשינוי לענין עדות לקיומי.

## פרק ב

## חידוש ביסוד דינא דשליחות,

## שהמהות של שליח - היינו 'עושה דברו'.

**יסוד דינא דשליחות - לעשותו 'למצווה' - ובכך הכחות נמסרים אליו לקיים שליחותו.**

ואשר נראה ביסוד דינא דשליחות, דהנה הבאנו מהאחרונים שמינוי שליחות מורכבת בתרתי, א] מעשה של מסירת כוחות מהמשלח לשליח, ב] במינוי הוא גם משווהו ל'מצווה' שיוכל לעשות על פיו - 'עושה דברו' - וזה דבר צדדי ודבר נוסף בעיקר השליחות - וכתבאר - אלא דהקשינו כמה קושיות מביטול לפניו דא"כ למה חולקים על היסוד של האחרונים בזה.

ואשר נראה בזה - דבאמת יסוד דינא דשליחות אינו מסירת כחות בתנאי שיהיה כאן מצב של "עושה דברו" - אלא איפכא, העיקר הוא זה שיש ציווי ושעל פיו הוא עושה ומבצע את השליחות - וזה עיקר השליחות.

אין עיקר המינוי מסירת הכחות - אלא אדרבה - עיקר המינוי שליחות היינו מה ששולחו לעשות את שליחותו - והוא שלוח על ידו בזה שיש לו ציווי, אלא שהכחות נמסרים אליו 'ממילא' בתור זה שהוא שליח - שאם התורה חידשה פרשת שליחות בחליות, הרי ע"כ שכלול בזה שהכחות נמסרים אליו דבלי הכחות ליכא שליחות - אבל עיקר ה'שם שליח' הוא עצם זה שהוא 'מצווה' וכדהבאנו בשליחות מוגדרת בפסוקי דזמרה - "רוח סערה עושה דברו" - שהרי זה באמת כל המהות של שליח שעושה על פיו של משלח.

ונוסיף הרי הר"ן בפרק האומר [קידושין ס"א - סוף כ"ה: בדפי הרי"ף] סובר שאין צריכים משפטי התנאים כשעושה תנאים בשליחות שהרי השליחות עצמה נמדת כפי האיך שהשליחות נאמרה - שכמו שאם הוא אומר לקיים את השליחות במקום פלוני, הרי זה גוף השליחות, כמו כן בכל התנאים זה גוף השליחות - וז"ל "לפי שאינו נעשה שלוחו אלא במה שנראה מתוך דבריו".

ביאור הדברים - אי שליחות היינו מסירת כחות, א"כ כל הפרטים ותנאים ועיכובים שאומר לו לעשות דווקא במקום פלוני וכדומה הם בגדר תנאים מן הצד וצריכים הלכות תנאים - שהרי אין שום הגבלות לכחות עצמם - שהרי כח גירושין לא יכול להיות מוגבל למקום או לזמן מסויים - וע"כ שזה תנאי בעלמא - אכן לדברינו שגוף השליחות היינו הציווי עצמו - עושה דברו, א"כ הציווי נמדד ומשתנה ונעמד לפי הפרטים בהך ציווי - וזה כל החלות שליחות - והכחות עצמם נמצאים אצלו בתור שליח והם לא הוגבלו כלל, אלא שנמסרו אליו בתור השליחות שהטילו עליו.

**מחדש שהדין 'מצווה' שעושה על פיו הוא 'דין' שחל בעיקר החלות שם שליח, ואינו דבר מציאותי בעלמא, ומבאר למה לא שייך ביטול בפניו מצד ביטול ה'מצווה'.**

ונראה לחדש עוד, שהדין 'מצווה' שעושה על פיו אינו ענין מציאותי גרידא, אלא דכיון דכל החלות שליחות הוא שהוא מעמידו לקיים דברו ולעשות על פיו - א"כ ע"כ שה'שם מצווה' הוא גם חלות דין, והיינו שבחלות שליחות חילא חלות דין 'מצווה' לענין זה שעשייתו יכול להיות על פיו<sup>13</sup>, ודווקא היכא דשכח את הציווי הוא דחסר במעשה שליחות, שהרי אז עשייתו היא עשייה בלי הציווי, אבל היכא שהמשלח בא לבטל את הציווי, בזה לא מהני בלי לבא לדין ביטול שליחות מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, דהדין מצווה הוא חלות דין בעיקר השליחות, שבזה שהוא נעמד על הדינים שלו "במקומו", ועל כרחך מוכרח שהוא 'מצווה' בדינים שלו לענין זה שפעולותיו הם על פיו.

והיינו דהאחרונים למדו דהדין מצווה הוא ענין מציאותי שנצרך אך ורק לקיום וביצוע השליחות בפועל [דומי' דשכח שהוא שליח דבעינן שלא ישכח], אבל עצם החלות שליחות קיימת וחל גם

<sup>13</sup> ואף שזה 'דין מצווה', אבל פשיטא שאין הכוונה שהוא 'מצווה' ממש [כמו שמצווים במצוות], אלא שהוא מצווה אך ורק לענין זה שעשייתו יחשב כעשייה על פיו, וזה דין שחל בשליחות, דרך בזה הוא עומד במקומו בתור שליח.

בלי המצווה, [דלדידהו שליחות הוא מסירת כוחות בעלמא], והיינו שהם למדו דכמו שמי שנשלח לתת גט במדה"י דגם הכא כבר חיילא ביה דין שליח, אלא דלא שייך לבצע את השליחות בלי ללכת למדה"י, כמו כן מי שאין לו ציווי אינו יכול לקיים את השליחות, אבל שפיר חיילא ביה 'שם שליח' גם בלי להיות מצווה, ודו"ק, אולם לדברינו נתחדש דעיקר החלות שם שליח הוא בזה שהוא עומד במקומו על השליחות בזה שהוא 'מצווה', וע"כ דחיילא ביה הך דין בעיקר השליחות, והיינו שהתורה חידשה דין מצווה לענין זה שעשייתו יכול להיות על פיו, ורק בזה חיילא ביה עיקר שם שליח.

ונראה דמה"ט א"ש למה רש"י והמהרש"א חולקים על סברת האחרונים בדינא של ביטול בפניו, דס"ל דלא מהני להשוותו לאינו מצווה לומר שכעת הוא חוזר בו מהציווי בפועל, שהאחרונים למדו דמהני כה"ג דדומה לדין שכח - שהם למדו שזה 'דבר מציאות' כמו ששליח ששכח הוא ענין מציאותי, ולדברינו זה אינו, דהדין מצווה הוא חלות דין שחל בעיקר השליחות.

### תוספת ביאור - בחילוק בין ביטול בשליחות מעשה לשליחות חלות.

ונבאר את הדברים - הרי מצאנו חילוק בין אישות של לפני מתן תורה שאינה אלא קשר מציאותי בזה שמכניסה לביתו בלי קנין, ולכן שייך לבטל את הקשר של אישות בזה שיוצאת מרשותו - הוא או היא - שהכל אינו אלא תהליך וקשר מציאותי, אולם הך אישות לאחר מתן תורה משתנה והיא נהיתה לחלות דין אישות - ולכן היא נעשה והיא חלה על ידי חלות קידושין והיא גם מתבטלת על ידי חלות כריתות.

ונראה שזה גם החילוק בין שליחות חלות לשליחות מעשה - ששליחות של קודם מתן תורה היינו השליחות הפשוטה המציאותית של 'עושה דברו' מבחינה מציאותית - וכן הוא לפי האמת בשליחות מעשה שהמצב של 'מצווה' הוא 'דבר מציאות' בפועל, שהוא אומר לו את השליחות - והציווי המציאותי הוא השליחות, וזה מתבטל מציאותי באמירה של ביטול בפניו - וזה לא שייך לדין אתי דיבור ומבטל דיבור.

אבל בשליחות של חלות חידשה תורה דהך מציאות של שליחות נהיתה לחלות דין - דהכא הדין 'מצווה' הוא חלות דין שחל על ידי חלות מינוי להיות בגדר 'עושה דברו' - והך דין מצווה צריך להתבטל על ידי חלות ביטול מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - ודו"ק.

ומהאי טעמא מבואר למה חולקים על סברת האחרונים - וסברי דלא מהני ביטול בפניו לבטל את הציווי - שהוא עדיין יכול לעשות על פי הציווי של שעת המינוי שזה דין שהציווי ממשיך להתקיים אצלו גם אי חוזר בו בפועל, ולפי"ז נצטרך לומר שהביאור בתוס' בקידושין [שם] הוא ע"כ כדרכו של המהרש"א - דהוי דיבור אלים - ודו"ק.

### מבאר עפי"ז למה שליחות מיקרי דיבור.

ולפי"ז יתחדש עוד דעיקר החלות של שליחות תלויה ועומדת כסדר על המשך החלות דין 'מצווה' דחיילא בעיקר השליחות, אבל אין ה'שם מצווה' דבר נפרד בפני עצמו וכדנקטו האחרונים, הלכך לא ניתן לעוקרו כלל וכלל, ומעתה פשוט שכיון שהשליחות מיתלי ותלי כסדר בזה שהוא ממשיך להיות בגדר מצווה שיכול לעשות על פיו, שוב א"ש למה שליחות חשיב כדיבור, שהרי נמצא שזו חלות שמתחדשת, ולא דומה לחלות קידושין וכדומה דחיילא ותו לא - דהכא יש מצב שמתמשך - הלכך שליחות מיקרי דיבור<sup>14</sup>.

נחיד את הדברים - כלי שנגמר מלאכתו מיקרי מעשה כיון שהכלי הגיע לגמר מצד עצמו, אבל אי שייך עדיין גמר מלאכה אלא שהוא החליט להעמידו לשימוש מסוים, א"כ הכא השם כלי מיתלי

<sup>14</sup> ונוסף בביאור הדברים: דאי נימא דהדין מצווה הוא ענין מציאותי שנצרך אך ורק לקיום השליחות בפועל - דומי' דשכח דבעינן שלא ישכח - א"כ אף דנצרך לענין זה שהוא יקיים את השליחות, אבל עצם החלות שליחות קיים וחל גם בלי המצווה, ושוב א"א לומר שעיקר החלות שליחות הוא דיבור, שהרי החלות אינו מיתלי תלי במצווה, הלכך אינו מוגדר כדיבור מחמתו, ורק אי נצרך לעיקר החלות הוא דאמרינן שהשליחות תלי במצווה ומוגדר על ידו כדיבור.

תלי ביחס שלו לכלי, אכן סו"ס חל עליו תורת כלי מחמת החלטה זו, ובלי ביטול מדין אתי דיבור ומבטל דיבור לא יפקע ממנו שם כלי אף אי יפסיק בפועל מהך שימוש - אכן הסיבה שהחלות מיקרי דיבור הוא משום שזו חלות שמתחדשת כיון שהיא תלויה בזה שהכלי ממשיך להיות עומד לשימוש זה, ולכן שייך ביטול - אבל סו"ס בעינן ביטול, וכמו כן הכא, השם שליו הוא חלות דין שחל - אבל סו"ס החלות מיתלי תלי בזה שהוא מצווה - הלכך מיקרי חלות שמתחדשת וממילא דמיקרי דיבור ומהני לזה ביטול שליחות.

**מבאר דמה"ט שייך ביטול זמני של השליחות, ומבאר את גדר האלימות במינוי או ביטול בפניו.**

ובזה יבוארו דברי הרמב"ן שהבאנו שחידש שיש דין של 'דיבור אלים' במינוי ומה"ט בעינן דיבור אלים בביטול, ובזה ביאר למה בעינן ביטול בפני שנים, וע"ד זה כבר הבאנו מהמהרש"א בקידושין [נ"ט] בדין ביטול שלא בפניו דמודה בזה ר"ל, וכן הביא הרמב"ן מהדין בי עשרה למישלפיה, ותמהנו שהרי אין הביטול חיילא על הדיבור למפרע של המינוי של אתמול, ורק מכאן ולהבא חיילא הביטול לבטל את גוף השליחות, ומה שייך בזה חילוקים של שליחות אלימא או שליחות קלישא, הא סו"ס איכא מסירת כוחות, ולא משתנה גוף המסירת כוחות לפי צורת המינוי - אטו נימא שקידושין בפני עשרה אלימי ובעי גירושין לפני עשרה - ומאי שנא הכא.

ולפי הנ"ל א"ש, דכיון שהחלות 'דין מצווה' היא היא עיקר החלות שליחות, א"כ ביטול השליחות היינו ביטול השם מצווה והעושה דברו - שמבטל את המינוי שמתמשך אצלו כסדר בתור המשך הציווי, ולזה בעינן אתי דיבור ומבטל דיבור - והרי איכא דין 'מצווה אלים' ודין 'מצווה קליש' שזה תלוי אי היה במצווה 'בפניו' או 'שלא בפניו', וא"ש למה כל השליחות היא שליחות 'אלימא' לענין ביטול בזה שהיא נעמדת על ידי 'מצווה אלימתא', כיון דעיקר החלות שליחות תלוי בזה שהוא 'מצווה', ודו"ק.

ונראה דזו עומק כוונת הברכ"ש ששייך 'ביטול זמני' מדין אתי דיבור ומבטל דיבור אף דלא שייך לבטל את הגט עצמו לחודש או לחודשיים, דשאני שליחות דמיתלי תלי במצווה, ושפיר מצי מבטל את הדין 'מצווה' לזמן לחודש ולחודשיים שהרי ה'מצווה' מתחדש כל רגע ורגע ועליו תלוי כל השליחות, ולדברינו פשוט למה שכשהוא מבטל את הדין 'מצווה' לזמן לחודש ולחודשיים, שזה באמת שייך לפרשת אתי דיבור ומבטל דיבור, ולא יחייב לר"ל דס"ל דלא אתי דיבור ומבטל דיבור, דסו"ס הך דין מצווה אינו עניין מציאותי בעלמא אלא שהוא חלות דין בעיקר השליחות, ודו"ק.

ונוסף - הרי הבאנו מהר"ן "שאני נעשה שלוחו אלא במה שנראה מתוך דבריו" - והיינו - שכל הפרטים ותנאים ועיכובים שאומר לו לעשות דווקא במקום פלוני וכדומה אינם בגדר תנאים מן הצד - אלא שזה גוף השליחות - והציווי נמדד ומשתנה ונעמד לפי הפרטים בהך ציווי - וזה כל החלות שליחות - ולפי"ז כשבא להוסיף תנאי באמצע השליחות - הרי בזה הוא מוסיף ומגרע בגוף השליחות לשנותו, וכיון שהציווי מתחדש כסדר - שוב יש מקום לשנותו, והך שינוי והוספה הוא כעין ביטול של אתי דיבור ומבטל דיבור - וזה הגדר בעיכוב של חודש או חדשיים.

ועיין היטב בברכ"ש [סימן ל"ט ס"ק ב'] שהביא שבעיקר התקנה של המשנה שצריכים לבטל דווקא בפניו נאמר עוד דגם הוספת תנאים צריכים להיות בפניו - עיין בזה להלן [ל"ג], ולמד הברכ"ש דכאן מבואר שיש אפשרות של הוספת תנאים הרבה אחרי מינוי השליחות, אלא שגזרו לא לעשות כן - וזה תמוה - אטו יש אפשרות להוסיף תנאים אחרי עשיית קידושין שעדיין לא חל - והכא קשה דהאיך מהני הוספת תנאי באמצע - והתשובה כנ"ל שהרי המינוי ממשיך עוד ועוד - והוא משנה את הפרטים של המינוי - והיינו כדבאנו מהר"ן בהאומר שהכל משתלב בדברי המשלח - וזה הדין של חודש או חודשיים, ושפיר מהני דווקא בשליחות - אלא שזה מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - שאין נפ"מ בין צימצום הדיבור לביטול הדיבור - ודו"ק.

**ג' נפ"מ של רעק"א - ומבאר למה ביטול זה שהוא ביטול זמני לא מיקרי חלות בדבשב"ע**

איברא דאחרי כל ההסבר אכתי יש ג' חילוקים:

א] אי בעי מינוי חדש עם עדות לקיום הדבר.  
 ב] אי עדיין מיקרי שליח כעת ולכן יכול למנות אחרים.  
 ג] הך ביטול לא בעי עדות לקיום הדבר.  
 וצ"ב דלמה לא מיקרי ביטול בדבר שבערוה - הרי הביטול הוא ביטול חלקי של חלות שליחות בדבשב"ע - וכבר עמד בזה בברכ"ש.  
 ובביאור הדבר העירני תלמיד אחד לסברא עמוקה - שעיקר הנידון בזה תלוי למה שליחות מיקרי דבשב"ע, שאם עצם השליחות מיקרי דבשב"ע א"כ ודאי שיש כאן חלות בדבשב"ע - אכן אי החלות מסירת כחות של כריתות מיקרי חלות דבשב"ע - א"כ אף שבחודש או חדשיים יש שינויים בשליחות עצמה אבל אין שינויים במסירת כחות שבשליחות.  
 וביאור הדבר הוא כך - 'כחות' לא מצטמצמים בחודש וחדשיים, שהרי אין דרגות בכחות, ועוד - שכחות לא מתייחסים למקום ולזמן פלוני - ובאומר לשליח לגרש בזמן פלוני ומקום פלוני, בזה הוא מצמצם את הדיבור ואת הציווי - אבל הכחות עצמם לא הצטמצמו.  
 והדברים ברורים - הרי עצם המושג 'כח גירושין' אינו האפשרות הפועל לגרש - אלא 'הכח' הדיני לגרש - וממילא שכמו שהכח גירושין אצל הבעל לא מוגבל ולא מתייחס למקום - שהרי זה כח דיני - כמו כן אצל השליח זה כן שהוא קיבל כח זה, וכל מה שהצטמצם הוא הציווי וה'שם' שליח - והיינו שהוא 'שלוח' רק בזמן ובמקום המסויים הזה - וממילא דבחלות ביטול זמני ליכא חלות בדבשב"ע בהאי ביטול דניבעי עדות - שלא מתבטלים עצם הכחות עצמם - והרי הם הדיני כריתות והם הדבר שבערוה - והם לא השתנו - ודו"ק וא"ש - וע"ע בזה להלן [סוף סימן יח] מה שהוספנו שם לגבי חודש וחדשיים.

**מקור לכל הנ"ל משליחות בתרומה - ומקור נוסף ממה ששייך שליחות א' על הרבה שלוחים.**

נראה שיש מקור גדול לכל דברינו מעיקר הדין שליחות בתרומה - ששם נתבאר שיש כמה חידושי דינים בשליחות ובביטול שליחות - והדברים מתבארים על פי דברינו הכא - וכל זה יבואר להלן [פרק ג].

יש מקור נוסף לעיקר מהלך זה שייך ממה ששייך חלות א' של שליחות בהרבה שלוחים - וזה מבואר בסוגי' של עדות בטלה מקצתה להלן [לג] - ועיקר החידוש בסוגי' שם הוא שבשלח כמה שלוחים תיתן גט מיקרי חלות א' שליחות ושייך בזה ביטול במקצתה - והנה אי שליחות היינו עצם המסירת כחות - א"כ כל שליח יש לו כח בפני עצמו וממילא שיש כאן כמה חלויות של שליחות - אכן לאחר מה שנתבאר כאן א"ש - והדברים מבוארים להלן [סימן י"ח פרק ב].

## פרק ג

### בגדר שליחות

#### וביטול שליחות בתרומה.

**מביא כמה חילוקים בין שליחות בתרומה לשאר שליחות דעלמא.**

נראה דעל פי יסוד זה יש דרך לישב כמה קושיות בסוגי' דשליחות דתרומה - וכדלהלן:

א] כתב הרמב"ם [פ"ד תרומות ה"ט], "האומר לשותפו או לבן ביתו או לעבדו ושפחתו, תרום, והלכו לתרום, וביטל שליחותו קודם שיתרמו, אם לא שינה השליח תרומתו תרומה, ואם שינה כגון שאמר לו תרום מן הצפון ותרם מן הדרום, הואיל וביטל שליחותו קודם אינה תרומה", עכ"ל, והק' המהר"י קורקוס דבעלמא פסק הרמב"ם דמהני ביטול שליחות, ומ"ש דבשליחות בתרומה לא מהני.

ב] יעויין בסוגי' בנדרים [ל"ו] דמבואר דמהני כל הרוצה לתרום יבא ויתרום, וביאר הר"ן דלשון כל הרוצה אינו שליחות גמורה ולא מהני בגיטין וקידושין דבכל שליחות דעלמא מהני דווקא

בלשון 'כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי', [ועיין בהערה <sup>15</sup> דיהני מצד זכין עכ"פ בגו"ק], ולשון כל הרוצה אינו לשון שליחות ולכן מותר במודר הנאה, דלא חשיב כלל שעושה בשבילו, ואפי"ה בתרומה סגי, וביאר הר"ן דסגי בתרומה בגילוי מילתא בעלמא.

והיה אפשר לומר דכוונת הר"ן דאינו מדין שליחות כלל, אלא דסגי גילוי מילתא בתרומה, אכן אינו כן, דבהדי' מבואר בר"ן בגיטין [ס"ו] שהביא את הרמב"ן שלמד ש"כל הרוצה" אינו שליחות אלא גילוי מילתא בעלמא הוא, [וביארנו שיטתו במק"א], ותמה עליו הר"ן, דהא בתרומה בעינן שליחות.

אלא ע"כ דכוונת הר"ן דשליחות הוא, ועיין בקרן אורה [שם], ומלשון הר"ן מבואר שזה שליחות אלא שאינו שליחות גמורה, אלא דלא נתברר הגדר בשליחות זה, ובמה קליש משאר שליחות, ולמה בתרומה מהני שליחות דקליש משליחות דעלמא.

ג] המשנה למלך [תרומות ריש פ"ד] הביא מהסמ"ג [עשין קל"ד] דמבואר ד"עושה אדם שליח לתרום מכל התבואות שיהיה לו עד עולם מאחר שיכול ליתנם לשלוחו ולזכותם לו מעכשיו שיקנה לו גוף הקרקע לפירותיו", וכ' על זה המשנה למלך והדברים תמוהין בעיני, ועיין ביצועות מלכו שהביא שהתוס' בנזיר חולק, דזה לא חשיב בידו, ואיך הוא עושה שליח על דבר שלא בא לעולם, וצ"ע, דמאי שנא משליחות דעלמא.

**מבאר את יסוד החילוק בין שליחות בתרומה לכל שליחות, דבשליחות דתרומה אינו 'במקומו', ולא בעינן להשוותו ל'מצווה'.**

ואשר מוכרח מכל זה דחלוק שליחות של תרומה מכל שליחות דעלמא, וכדיבואר:

ונקדים בביאור הגדר בשליחות ד"כל הרוצה יבא ויתרום" דנראה שהוא סוג חדש של שליחות דמהני רק בתרומה, והגדר בזה הוא עפ"י מה שהארכנו לעיל מהאחרונים, דבכל שליחות חוץ מהמסירת כוחות, הרי עיקר השם שליח' הוא בזה שהוא עושה עפ"י ציווי המשלח, וחל הדין 'מצווה' בעיקר השליחות, ונראה לחדש, דבשליחות ד"כל הרוצה" ליכא עשייה עפ"י ציווי, ולכן לא מהני בכל מקום, דאין כאן עשייה על פיו, ולכן באמת מותר במודר הנאה, שאינו "עושה עבורו", ורק ב"כל השומע קולי יכתוב" איכא ציווי, ואסור במודר הנאה, דאז עושה עבורו ועפ"י הציווי, ולכן זה כבר מהני בכל שליחות, ודו"ק.

הרי דבשליחות של תרומה נתחדש דלא בעינן "מצווה", ולפי"ז יתחדש ששליח ששכח שליחותו בשעת עשיית השליחות דבכל התורה לא מהני ובתרומה מהני, ודו"ק.

ונראה שהגדר בזה הוא - שהיסוד של כל שליחות הוא שמעמיד אחר במקומו - שהרי הדינים והחלויות הם שלו - והשליח עומד במקומו - הלכך רק בזה שהוא עושה דברו מיקרי שליח, אולם נראה שבתרומה סגי במסירת כוחות בלי להשוותו ל'מצווה', דהכא נתחדש שליחות של העמדת אחר על הדינים הללו בלי שיהיה 'במקומו'.

ועיין היטב בלשון המשנה [פ"ג דתרומות מ"ב] דמבואר דשותפים יכולים לתרום זה לזה, והוסיפו, דלא רק בשותפין איכא שליחות, אלא אפילו "הרשה את בן בתו או את עבדו או את שפחתו לתרום תרומתו תרומה", ומבואר שלשון המשנה בשליחות בתרומה - היינו 'הרשה' - ונראה שלשון זה הוא בדווקא - ששונה שליחות זו שאינו אלא להוריד את הקפידא - ולא שהוא בעצם בעי כחות משלו לעמוד במקומו ממש - ודו"ק.

<sup>15</sup> ואף דפשיטא דיהני בכל מקום עכ"פ מדין זכין, הא מיהת דאין כאן מינוי שליחות, והנפ"מ בין שליחות לזכין הוא דבזכין הוא תמיד יכול למחות אח"כ בשעה ששמע אף דגלי דעת מתחילה שרצה כן, וכמבואר בריטב"א קידושין [כ"ג], ועיין במחנ"א זכיה ומתנה [י'] שחילק בין זכות גמור ללא זכות גמור, אבל העונג יו"ט [סי' ק"י] כבר סתר דבריו.

**שאני עשייה של שליחות מכל עשייה דעלמא שרק מפריש ומוציא את מה שכבר נמצא בתוך הטבל, וקס"ד דלא בעינן בעלים כלל.**

ובטעמא דמילתא נראה - דהא דתרומה מהני שליחות פחותה מכל התורה הוא עפ"י מה שכבר האריכו הראשונים ואחרונים להוכיח דשאני עשייה דתרומה מכל עשיות אחרות, כיון שהתרומה כבר מעורבת בטבל, ויסוד זה מפורש בכמה דוכתי, ועיין בזה בהערה <sup>16</sup> שהבאנו את המקורות ונפ"מ בזה, ונראה דמה"ט נמי קס"ד דחלוק דין בעלים דתרומה מכל מקום, וקס"ד דלא בעינן בעלים בכלל, וכמבואר בריש האיש מקדש דבעינן למיעוטי את התורם את שאינו שלו, וקשה דאיך קס"ד דמצי תורם מי שאינו בעלים, וע"כ כנ"ל, דקס"ד דאין זה עשייה ידיה כלל הלכך לא בעינן בעלים, ולכן גם אחרי דאיתרבי דבעינן בעלים וכח בעלים אפי"ה חידוש הוא, וגם למסקנה כל הדין כח בעלים ודעת בעלים הוא חידוש, הלכך גם השליחות שעומד במקום הבעלים הוא שליחות מחודשת - וזה גם הביאור בירושלמי ריש תרומות שיש צד דמהני לתורם בשל הפקר - שאין דין בעלות לחלות אלא דין עיכוב בעלים.

וזה מבואר במהר"י קורקוס [תרומות פ"ד ה"ט] שכבר העיר דרך בתרומה מצאנו קס"ד דלא בעי שליחות כלל, דבעינן מיעוט לתורם את שאינו שלו, וביאר דהיינו טעמא דכיון שהטבל עומד מצד עצמו להוציא ממנו תרומה, לכן קס"ד דמהני בלי בעלים, ומה"ט ביאר המהר"י קורקוס שיש חומרא דלא מהני ביה ביטול בהך שליחות, [עיי"ש הסברא בזה].

עכ"פ מבואר שלמד שגם אחרי החידוש שנתחדש דבעינן בעלות ורק מהני בשל אחרים על ידי שליחות - אכן השליחות היא שונה מכל שליחות אחרת גם למסקנה, ולכן לא מהני בה ביטול, והן הן הדברים שנתבאר כאן.

ונראה שהגדר בשליחות הוא - שכמו שהיה קס"ד שכל אחד תורם תרומה גם אי לא ידיה היא, כך גם אחרי החידוש שצריכים שליחות אכתי אמרינן שביסוד הדברים השליח יש לו כח עצמי לתורם - אלא שהבעלים מעכב, ובאופן ששלחו שוב מצי מפריש גם מצד עצמו - והוא לא צריך להיות במקומו ממש ככל שליח דעלמא - הלכך שליחות זו שונה מכל שליחות דעלמא - ומהני 'כל הרוצה' - שא"צ להיות מצווה ממש באופן שא"צ להיות במקומו ממש - וסגי במסירת כחות עצמה.

### **עפ"י הנ"ל מתבארים כל החילוקים בין שליחות דתרומה לשליחות דעלמא.**

ונראה בטעמא דמילתא למה באמת לא מהני ביטול שליחות בשליחות זו לדעת הרמב"ם - והוא - שכל שליחות היא דיבור כיון דמיתלי תלי כסדר בדין 'מצווה' וכתבאר לעיל [פרק ב'], אולם לנתבאר - הרי הכא בתרומה לא תלוי בדין 'מצווה', שהרי אפילו 'כל הרוצה לתורם' מהני, הלכך הכא השם שליח לא מתחדש כל רגע, וממילא שהוא בגדר "מעשה", ולא אתי דיבור ומבטל מעשה, ודו"ק - שהרי אין השליחות מתחדשת כל רגע כפי הציווי.

ונראה דזהו נמי הביאור בסמ"ג למה בכל שליחות איכא חיסרון של דבר שלא בא לעולם, ובשליחות של תרומה ליכא חיסרון כזה, דבכל שליחות, החלות שליחות מיתלי תלי במצווה כיון שהוא במקומו, אבל הכא נתחדש דחיילא ביה חלות "שם תורם" דכמו שבעה"ב תורם גם השליח תורם, ולכן אין השליחות מתייחסת לכרי המסויים שעליו ממנים אותו, אלא שהגברא הוא נהיה ל"תורם" אצלו, ולכן לא מודדים כלפי החפצא אי הוי בעולם או לא, ודו"ק.

<sup>16</sup> ואלו הן: א] כן מפורש ברש"י ביבמות [פ"ו דלהכי טבל אסור, [וכבר הק' שם בתוס' דא"כ למה טבל אסור לכהן], ב] כבר אמרו הרא"ש ותוס' בנדרים [י"ב] דתרומה אינה דבר הנדור כיון שהאיסור שבו היה בו כבר בטבל, ג] ע"ד זה אמרו בתוס' בפסחים [ל"ה] ותוס' בסוכה [ל"ה] שיש שותפות לכהן בטבל ולכן אתרוג של טבל אינו לכס, ד] עי' באהייעור [ח"ב סי' ל"ח ס"ק י'] דאף דהקדש לא מהני באינו ברשותו אבל תרומה מהני כיון שאין זו חלות חדש, ה] עד"ז מבואר בקצוה"ח [סי' רמ"ג ס"ק ז'] להשיג על הנקודות הכסף, דהקצות נקט כהר"ן דאפוטרופוס רק מהני בחלוקת הארץ ולא במקח, דאין כאן אלא בירור החלקים, וק' מתרומה שהוצרכו למעט אפוטרופוס, וביאר שגם כאן אינו אלא בירור החלקים, דהתרומה כבר נמצאת בתוכו, ו] עפ"י הך יסוד ביאר האו"ש [מקוואות] דשיטת הירושלמי דחלות תרומה היא חלות התורה, והיינו שהוא לא צריך לפעול את החלות תרומה, אלא דע"י הפרשתו חיילא מעצמו, וזה משום שהתרומה נמצא בתוכו, ורק בעינן להוציא.

## סימן ג

## לא אלימא שליחותי דבתרא,

## ובגדרי ביטול - עשייה או לא עשייה.

**פרק א** < ביאור הסברא בלא אלימא שליחותא דבתרא, וחוקר בגדר ביטול אי הוי עשייה או לא ומביא סתירות בזה. > מה שיש להעיר ולתמוה בסוגי' דלא אלימא שליחותי וכו' < ביאור בסוגי' דלא אלימא שליחותי וכו' - 'דיבור אלימא'. > סתירה במה שיש לחקור בעיקר גדרי ביטול שליחות - עשייה או לא עשייה. < מביא כמה דוכתי שיש נפ"מ בין עשייה ללא עשייה לגבי מזיק וברכת המצוות ושליחות, לגבי הפרשת פאה, וספירת נדה, ביטול חמץ, והפקר וניחותא בכלאים. > בעשייה שייכת שליחות, ובלי עשייה מהני מדין גילוי דעת בלי השליחות עצמה - וכדמצינו בנתה"מ בשליחות במתנה. < ראייה מגילוי מילתא דליכא דין עשייה, וראייה משליחות שיש דין עשייה, ומקשה מביטול על ידי הכתב. > בדברי החת"ס להלן [ל"ד] דלמה לי שליחות - הא תיפוק ליה מצד גילוי מילתא. >

**פרק ב** < ב' דינים של ביטול, מדין ביטול ומדין חזרה. > קוש' החת"ס דפלוגתא אביי ורבא בגילוי דעתא אי מילתא היא לא - סותרת לחידוש התוס' בקידושין [נ"ט] בשטת ר"ל - דבפניו מהני מדין חזרה ולא מדין ביטול. < מוכיח עוד שיש ב' דינים, והנפ"מ ביניהם. > מחדש דחזרה בפניו לאו מדין עשייה, וביטול שלא בפניו מדין ביטול אתינן עלה - ורק בביטול מהני שליחות. < מיושב הסתירה - דלכן מהני שליחות ובעי שליחות במשנה - דהכא לאו מדין חזרה דהוי שלא בפניו, ומבאר למה לא בעינן עוד לקיום הדבר בבפניו - ובמה שיש לדון מדין בי עשרה למישלפ'. > קוש' מהר"ן דמהני על ידי הכתב. < קוש' רעק"א מרב ששת. >

## פרק א

## ביאור הסברא בלא אלימא שליחותא דבתרא,

## וחוקר בגדר ביטול אי הוי עשייה או לא ומביא סתירות בזה.

## מה שיש להעיר ולתמוה בסוגי' דלא אלימא שליחותי וכו'

אמרין בגמ' - "מהו דתימא לא אלימא שליחותיה דבתרא משליחותיה דקמא" - ודקדק הגרעק"א בסוגיין דמדבריי הגמ' מוכח דבשלח אחריו שליח נעשה הביטול ע"י השליח, ואין הכוונה דהבעל מבטלו בינו לבין עצמו ושולח שליח 'להודיעו', דאי נימא דהבעל הוא המבטל אין הבנה לדברי הגמ' דהא הביטול נעשה ע"י הבעל ולא ע"י השליח, ויעוי"ש שהאריך בזה בדין מילי לא מימסרי לשליח - ועיין בפנ"י במשנה שנקט כדבר פשוט דבהודעה בעלמא סגי, אכן בפנ"י שם קאתי עלה מצד אחר דעצם זה שהבעל מבטל בפני השליח שעתיד להודיע לאשה חשיב כקיום תקנת ר"ג.

ובעיקר הסוגי' יש לעיין דמהו הקס"ד דלא יהני בזה דין שליחות נגד השליח הראשון, ומדויק בגמרא דאין הכוונה דקס"ד דלא נאמר בזה דין שליחות, אלא דקס"ד דלא סגי בכח השליחות לבטל לשליחותיה דקמא - וצ"ב.

עוד יש לתמוה - הרי התוכן של השליחות של הראשון היינו נתינת גט, והתוכן של השליחות של השני היינו ביטול השליחות של הראשון - ולא שייכי זל"ז - והיינו שפשוט שלא שייך לדון ששליח על הפקר לא יהני לבטל בעלות שיש לו בחפץ, היכא שהקנין ליצור את הבעלות הזו מתחילתו על החפץ נעשה על ידי עצמו, אף שבהפקר הוא בא להפקיר את הבעלות ההיא על ידי שליחות - וא"כ מאי שנא הכא שדנים כן - וצ"ע.

## ביאור בסוגי' דלא אלימא שליחותי וכו' - 'דיבור אלימא'.

ובביאור הדברים עיין בחידושי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שביאר דבכמה דוכתי חזינן דכדי לבטל את השליחות בעינן דיבור אלימא כהדיבור שמינהו לשליח - עי' ברמב"ן [עמוד ב'] דמה"ט בעינן ביטול בפניו, וכע"ז איתא להלן [ל"ג]: לחד לישנא דכל מילתא דמתעבדא באפי עשרה צריכה בי עשרה למישלפה - ועיין לעיל [סימן ב'] הביאור בזה - וביאורו דמה"ט קס"ד דדיבור ע"י שליח גרע טפי מדיבור דהבעל עצמו שמינהו לשליח, דאע"ג ששלוחו של אדם כמותו אי"ז אלימא כ"כ כדיבור דהבעל עצמו ולא סגי בזה לבטל את המינוי שנעשה ע"י הבעל - ודו"ק<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> ע"ד זה מצאנו עוד בתשו' החת"ס [אהע"ז ח"ב סי' נ' בתו"ד] שכתב לבאר בזה את הסוגי' בקידושין [נ"ט] דקס"ד דכל היכא שהבעל מינה שליח להוליך את הגט ומסר לו את הגט הרי זה כעין מעשה ולפי ר"ל לא אתי דיבור ומבטל מעשה, ולפי"ז ביאר החת"ס דזה גופא כוונת הגמ' בסוגיין, דקס"ד דהמינוי שמינהו לשליח עדיף טפי מהביטול כיון דאיכא 'מעשה כל דהו' של נתינת הגט.



אמנם סו"ס יש להעיר דמלשון הגמ' לא משמע הכי, דלפי דבריהם הו"ל להש"ס למימר מהו דתימא "לא אלימא שליחותיה דבתרא ממינוי דקמא" ואין כאן נידון מי מהשלוחים עדיף - וצ"ע. איברא - דלפי מה שנתבאר לעיל [סימן ב'] בביאור דינא דהרמב"ן שיש הלכה של דיבור אלים במינוי וזה מחייב דיבור אלים בביטול - וקשה, שהרי אין הביטול למפרע - וביארנו שהשליחות עצמה היינו העושה דברו - וזה כולל את המינוי וזה מתחדש כל רגע כפי המינוי, הלכך הביטול ע"כ מתייחס למינוי המתחדש - א"כ ה"ה דהכא שזו הכוונה "משליחותא דקמא" שהכוונה למינוי בשליחות שזה עצם השליחות לענין ביטול - וא"ש.

### מתמה על הדברים.

אולם סו"ס לשון הגמרא לא א"ש דמבואר בגמרא וברש"י דקס"ד דבעינן אלימות לשני יותר מהראשון - וקשה דלמה לי יותר אלימות, ולמה לא מהני אלימות באותה דרגא ככל דיני דיבור אלים של עשרה ובפניו ועוד - וצ"ע - ועיין להלן [סימן ד'] שיבואר דרך חדשה בביאור הקס"ד דלא אלימא שליחותא דבתרא.

### סתירה במה שיש לחקור בעיקר גזרי ביטול שליחות - עשייה או לא עשייה.

יש לחקור בעיקר הגדר של ביטול, ויש בזה ב' צדדים - וכדלהלן:

[א] יש לומר שיש כאן עשייה של ביטול כמו שיש עשייה של מינוי - והיינו שכמו שיש יצירת אישות בקידושין ויש ביטול אישות בגירושין וע"י גט, וע"ד זה יש גם עשייה של יצירת שליחות ועוד עשייה של ביטול שליחות.

[ב] יש לומר לאידך גיסא - שבאמת אין זו עשייה כלל וכלל - אלא דעל ידי עצם המצב דלא ניחא ליה בהשליחות מתבטלת מאליה השליחות - בלי עשייה ומעשה ביטול.

והנה לעיל [סימן א'] חקרנו האם בעינן ביטול שליחות או דמעכבו בזה שאינו רוצה - והבאנו הוכחות שצריכים ביטול וא"א לעכבו סתם, וכעת אנו חוקרים עוד - שמה הגדר של ביטול - עשייה של ביטול או ביטול שחל מעצמו בלי עשייה בעצם זה שהוא לא רוצה.

**מביא כמה דוכתי שיש נפ"מ בין עשייה ללא עשייה לגבי מזיק וברכת המצוות ושליחות, לגבי הפרשת פאה, וספירת נדה, ביטול חמץ, והפקר וניחותא בכלאים.**

ובביאור צדדי החקירה צריכים להקדים - בדכמה דוכתי מצאנו נפ"מ בין עשייה ללא עשייה והיינו באופן שהחלות חיילא ממילא בלי עשייה דידה - וכדלהלן:

[א] מצאנו חידוש בגדר הניחותא בכלאי הכרם, דמבואר דרק כשיש ניחותא של הבעלים הוא דנאסר הכרם, וכבר ביארו דשאני גדר הניחותא בכלאי הכרם ממחשבת פיגול, דבפיגול, המחשבה היא מחשבת חיובית של עשייה שקובע מתי לאכול את הקרבן, ובכך קובע את הקרבן לקרבן פיגול, אולם בכלאים אינו כן, דהכא אין כאן מחשבת חיובית לקבוע כאן כלאים, אלא שיש כאן ניחותא למצב של כלאים, דניחא ליה בזה והוא מרוצה בהך מצב - ובזה חיילא האיסור כלאים מעצמו.

וסברא זו אמר הגר"ש רוזובסקי [ריש ב"ב ס"ק ל"ג] לבאר למה הניחותא בכלאים מיקרי "גרמי" וכמבואר ברמב"ן [בקונטרס דינא דגרמי], ולעומת זאת מחשבת פיגול חשיב כמזיק בידים וכמבואר בתוס' ב"ק ק' [ק'], וביאר דשאני מחשבת מניחותא, דמחשבת הוא "פעולת מחשבה" וחשיב

אולם יש לעיין - דמבואר בסוגי' דדווקא על ידי שליח בתרא לא מהני - ומבואר דמהני ביטול של הבעל עצמו - ולדרכו של החת"ס צ"ב דמ"ט לפי הקס"ד מהני ביטול דהבעל עצמו - הא גם זה הו"ל דיבור גרידא.

כמזיק בידים לעומת נחותא שאין כאן שום פעולה ועשייה אלא שהוא מרוצה מהמצב והשלים עם העובדא שיש כאן כלאים, וזה לא מיקרי "פעולה" של מחשבה, ועי' בהערה <sup>18</sup>.

ב] יעויין בב"י [סי' תל"ב] שכתב דמה דלא מברכים על ביטול חמץ, היינו משום שהוא בלב, וי"ל דזה הלכה בעלמא דצריך פעולה בידים, אבל באופ"א י"ל דדומה להשמטת כספים, דמחשבתו אין בו תורת עשייה ומעשה כלל, ויש כאן קיום מצוה בלי מעשה מצוה, ונראה להוכיח כן, דהנה, כבר הק' האחרונים על הב"י מהפרשת תרומה שמברכים על הפרשה בלב <sup>19</sup>, ותי' רעק"א [בסוף תשו' ל'] דסו"ס בא לידי מעשה כשנותנו לכהן, וק' דזה א"ש לראשונים דנתינה והפרשה מצוה אחת הוא, אבל לראשונים דסברי דב' מצוות נינהו, הדרא קושי' לדוכתא.

והגר"ח שמואלביץ תירץ דכוונת הב"י דאין "עשייה" כלל, דסגי בגילוי דעת בעלמא שאינו רוצה בחמץ ושזה כעפרא דארעא, ושוב לא נאמר חידוש התורה לאוקמי' ברשותו, וכמוש"כ הר"ן ריש פסחים, ונמצא דבביטול חמץ לא היה מצידו שום "עשייה" כלל, משא"כ בתרומה, אף דמהני במחשבה אבל סו"ס יש "עשייה" והוא פועל חלות תרומה בעשייה זו, ושפיר מברך, וברכה תלויה בעשייה - וגם עשייה במחשבה מיקרי עשייה - אבל בלי עשייה ליכא ברכה - עכתו"ד.

ג] מצאנו גם בהפרשה עצמה שכשארין בה "עשייה", דאין בה ברכה, ודומה לביטול חמץ, דהנה, יעויין בתורת זרעים סוף פאה שהסתפק בדין קריאת שם בפאה, אי דומה לקריאת שם דתרו"מ שיש בו "עשייה" או שאין בו "עשייה", רק "עזיבה", ועי' עזיבה דבעלים ממילא חיילא בו שם פאה וממון עניים, וכתב דנפ"מ לשליחות, דלא שייך שליחות אלא כשיש עשייה, אבל אם זה "עזיבה" ליכא שליחות, ועוד נפ"מ לענין ברכה, דברכה צריך מעשה מצוה, ואם ליכא עשייה, שוב אין מעשה מצוה, וליכא ברכה, והביא מהאבודרהם דאין ברכה מטעם הנ"ל, ומבואר כנ"ל, הרי לן "הפרשה" דאין לו תורת "עשייה", ודומה כבר לביטול חמץ, וחלוק מ"הפרשה" דתרו"מ.

ד] בחילוק זה מיושב קושי' הפמ"ג בפתיחה הכוללת [או"ח ח"ג], דיעויין שם [ס"ק ג'] דחילק את המצוות לדיבור מעשה ומחשבה, וכתב, דבמצוות שמתקיימות במחשבה אין בהם ברכה, ושם [ס"ק ד'] הקשה דלמ"ד היראה כדיבור דמי, הרי מצוות דדיבור כהלל קריאת שמע ומגילה וכו' אפשר לקיים במחשבה ולמה מברכים <sup>20</sup>, ולהנ"ל ניחא דהלל ומגילה וקריאת שמע וכדו', אף אם היו גם בהרהור הרי יש בהם "עשייה", ואינם דומין לביטול חמץ, ודו"ק.

ה] עוד מצאנו כה"ג בנצי"ב [העמק דבר ויקרא, ט"ו - י"ג] דרצה ליישב בזה קושי' התוס' בכתו' [ע"ב], שהק', דלמה מברכים בספירת העומר ולא בספירת נידה וזבה, ותי' הנצי"ב דספירת זבה ונידה הוא רק במחשבה וספיה"ע בפה, ובמצוות במחשבה אין ברכה כמו ביטול חמץ, ועי' תשו' רעק"א מהדו"ק [סי' כ"ט] מדודו הגאון ר' וואלף איגר שכ' כעין זה, והסביר שקושי' התוס' היה שהיו צריכים לתקן להוציא בפה גם בספירת זבה ונידה כדי שיברך, דנקט שם דספירת העומר מה"ת מהני בלב ורק תיקנו בפה כדי שיברך, וכ' שם עוד דגם ספירת יובלות לא מצאנו בהם ברכה, וזה נמי מטעם הנ"ל דמהני במחשבה, ודו"ק.

אולם לפי חילוקו של הגר"ח שמואלביץ יש לדון בדבריהם, דספירה במחשבה הוא כמו הפרשת תרומה בלב, שיש בו "עשייה" רק שהעשייה היא בלב, ולפי"ז לא תירצו כלום <sup>21</sup>.

והנראה בזה, דהנה בנוגע לזב ונידה כבר תירץ המשך חכמה פ' אמור [כ"ג - ט"ו] קושי' התוס' עייש"ה, ונראה דמבואר מדבריו חידוש בהבנת עיקר מצות ספירה, דמבואר שם דמעשה ספירה

<sup>18</sup> והוסיף [שם] דלא בעינן אפילו שיהיה ניחא ליה בגוף התערובת באופן חיובי, אלא דעצם זה דניחא ליה לא להפריד ולא לעקור את התערובת סגי, דמתייבש מלגדור, דגם זה סגי לניחותא בכלאים אף דלא חשב בהדי' על התערובת עצמה, וזה ודאי לא מיקרי מעשה בכלאים, עכתו"ד.

<sup>19</sup> ובתשו' רעק"א [סי' כ"ט] מדודו הגאון ר' וואלף איגר הביא ליישב שצריך גם מעשה הפרשה, ולא מהני במחשבה גרידא, אולם כבר דחאו באו"ש [סוף הל' מילה] מדברי הרא"ש שמפורש שמברכים בקריאת שם במחשבה גרידא.

<sup>20</sup> ולכאז' אין כוונתו לברכת כהנים [שהזכיר שם לעיל] דבזה יש דין בקול רם שיהיה כאדם האומר לחבירו.

<sup>21</sup> ועי' במשנה למלך שמיטה ויובל [פ"י - ה"א] דנקט דבי"ד באמת בירכו ביובלות, ואכתי צ"ע, ומפשטות לשון הרמב"ם [שמיטה ויובל פ"י - ה"א] משמע דיש "מעשה" ספירה, וכן נקט הגר"ח [שם הל' ה'] דספירה וקידוש בי"ד מעכבי ליובל, ומבואר שזה דין ספירה - וע"ע בדרך אמונה בארוכה [שם].

היינו לעשות שהימים עצמם יהיו מנויים וספורים, ולכן בניה, שהימים כבר ספורים מצד עצמם, דימים אלו נקיים מדם לעומת הימים שקדמו להם, להכי לא בעי בהו מעשה ספירה כלל, ולעומת זאת, בספירה"ע שהימים אינם ספורים מצד עצמם, בזה צריך "מעשה ספירה", ובזה ביאר המשך חכמה פשטי' דקרא "דתספרו חמישים יום", דגם יום החמישים בכלל הספירה הוא, רק דא"צ "מעשה ספירה", דדומה כבר לנידה וזב דהכא יום החמישים ספור מצד עצמו מצד קדושתו<sup>22</sup>, והוסיף המשך חכמה שם "ומסולק קושי' התוס' בפרק המדיר", וכוונתו, דא"צ ספירה בפה ולכן אין ברכה, אולם נראה דמתוך דבריו מבואר נמי למה ספירה זו דומה ממש לביטול חמץ, וכהגדרה דלעיל, דלא רק דבתרוייהו סגי במחשבה אלא דבתרוייהו א"צ "עשייה" כלל, שהרי הימים מצד עצמם ספורים, ו"בידיעה" דידה באיזה יום עומדים איכא כבר ממילא ספירה דידה, ודו"ק.

[ו] בר"ן ריש פסחים מבואר דליכא שליחות בביטול חמץ ומדמה להפקר דלא מהני על ידי שליחות - ורעק"א בסוגיין הבין שזה שייך לסוגי' של מילי לא ממסרן לשליח - ועיי"ש מה שהקשה בזה, אולם עיין בחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל ריש פסחים שביאר ששיטת הר"ן שהפקר וביטול אינם בתורת עשייה אלא שיש מצב של "ונטשתה" - שהאדם נוטש את נכסיו ובזה הם ממילא נעשים להפקר - וכיון שאין בזה עשייה ליכא בזה שליחות.

[ז] להלן [סימן ה] הבאנו חילוק נוסף בזה, שביארנו שם שיש הלכה שאין חלות חלה ע"י דברים שבלב אבל אי הוי חלות בלי עשייה אז שפיר מהני, ולכן הקמה של נדר או מחילת חוב - לפי הצד שמחילה היא סילוק - אז שפיר חיילא ע"י דברים שבלבש הקמה דומה ליום שמעו שאינה בגדר עשייה וכן סילוק חוב אינו בגדר עשייה, אבל לפי הצד שמחילה היא הקנאה - א"כ הוי בגדר עשייה ואז לא מהני בדברים שבלב.

ומעתה יש לחקור - דמה הגדר בין ביטול שליחות - האם הוי מדין ביטול של עשייה או לא - ודו"ק.

### **בעשייה שייכת שליחות, ובלי עשייה מהני מדין גילוי דעת בלי השליחות עצמה - וכדמצאנו בנתה"מ בשליחות במתנה.**

והנה יש נפ"מ בשליחות בדברים שחלים במחשבתו מדין עשייה לדברים שחלים במחשבתו בלי עשייה - דהנה - ידועה קושי' העולם דלמה בעינן שליחות בתרומה, הא תרומה חיילא במחשבה, ואי שלח שליח, הא בזה גופא הוא כבר מגלה דעתו שיש לו מחשבה על התרומה שיפריש השליח בעתיד, וכבר הקשה כן בשטה לא נודע למי בקידושין [מ"א:], וידוע לתרץ עפ"י יסוד מהטורי אבן [חגיגה אבני שוהם דף י' ד"ה דילמא] בדין תרומה במחשבה - ועיין בהערה<sup>23</sup> הרחבה בנידון זה -

<sup>22</sup> ועיין בדברינו באמרות אברהם - מצוות ומועדים [ח"ב שער ו' - סי' ז' סוס"ק ג' וסי' ט' ס"ק ד'] מה שביארנו עוד עפ"י החידוש הזה.

<sup>23</sup> דהנה, מבואר במשנה בתרומות דנתכין לומר תרומה ואמר מעשר לא חיילא כלום, וקשה דבשלמא לא חיילא מעשר כיון דלא היה כאן גמ"ד, אבל למה לא יחול התרומה שחשב עליה, והרי מהני במחשבה, ותירץ דמחשבה לעשות דיבור אינה מחשבה המועילה בתרומה, והרי הוא חשב לומר תרומה, ועפ"י י"ל דה"ה הכא, שהוא חשב לעשות ע"י שליח, ומחשבה זו לא מועילה לו.

והביאר בדברי הטורי אבן הוא מצד תרתי, א] אין מחשבתו שתחול התרומה אלא בשעה שידבר, ונמצא דאכתי לא הגענו לזמן שהוא רוצה את החלות, ב] אף כשמגיע הזמן של הדיבור, אכתי לא יהני, דאז רצונו הוא שיחול ע"י דיבור ואין רצונו שיחול ע"י מחשבה, וה"ה בנד"ד בשליח, בזמן המינוי לא מהני דאין רצונו עכשיו בתרומה, ועוד, דבזמן עשיית התרומה ע"י השליח, הוא לא רוצה בעשייה דידה אלא בעשייה דשליח.

אולם כבר הבאנו באמרות אברהם האיש מקדש [סימן ו' פרק ב'] שיש הרבה חולקים על יסוד הטורי אבן, אולם נראה דהכא פשוט טפי, והכא כו"ע יודו דלא חיילא, דהנה, תרי מיני מחשבות איכא:

א] "מחשבה של עשייה" שכעת הוא חושב שהוא "עושה" תרומה, ומחשבה זו איכא בשעה שדיבר ואמר מעשר בטעות, דאז הוא באמת חושב שכעת הוא עושה תרומה [אלא שבטעות הוא אמר מעשר], ועל זה נחלקו האם מחשבה זו לא מועילה כיון שסו"ס רצה את החלות ע"י דיבור, ורק בזה יש חולקים וסוברים שהמחשבה מועילה.

ב] "מחשבה שאינה מחשבת עשייה", והכא כו"ע יודו דלא מהני, והיינו שהוא חושב שיהיה כאן תרומה, וזה בשולח שליח, שאין כאן מחשבה מצידו שכעת הוא 'עושה' תרומה, אלא מחשבתו סתם שיהיה כאן תרומה והיינו בעשיית השליח, אבל אין כאן "עשייה של תרומה" מצידו, ובכה"ג כו"ע מודו דלא מהני, וא"ש - והיינו כדהבאנו מהגאון ר' חיים עוזר זצ"ל.

והמתבאר בזה - שמי ששולח שליח לעשות תרומה - לא מהני מדין מחשבה כיון שאין לו מחשבה של 'עשייה' - לעשות תרומה - אלא אדרבה - יש כאן מחשבה שהשליח יעשה ותרומה היא 'עשייה' הלכך בעינן 'מחשבת עשייה' ומחשבה שהשליח יעשה לא מיקרי מחשבת עשייה - והדברים מבוארים בחלק הכתבים בחי' ר' שלמה היימן במכתב מהגר"ח עוזר זצ"ל [סי' א' ד"ה ומכבר אמרתי] שחילק בפשיטות כחילוק הג"ל, דהכא אין כאן מחשבת הפרשה אלא מחשבת שליח, ופשוט.

איברא - באופן שא"צ עשייה - התם באמת לא בעינן שליחות כלל ומהני מצד הגילוי מילתא עצמו - ודוגמא לדבר - דיעויין באהא"ז [שכנים פ"ב ה"י] שחקר ביסוד דינא דכל הקנינים, דדן שם האם דעת מקנה פועלת בקנין והיא מחשבת עשייה - שמחילים את הקנין על ידי הדעת, או דכמו דסגי במעשה קנין מצד הקונה ה"ה דסגי בדעתו של הקונה, וא"צ דעת של המקנה לפעול כאן, ובניחותא מצד הבעלים סגי לן אף שאינו פועל כלום בהקנאה - והביא ע"ז נפ"מ בפלוגתא הקצוה"ח ונתה"מ [סי' רמ"ד ס"ק ב'] אי בשליח להקנות מתנה איכא חסרון של מילי [לדעת הקדוש מרדוש], לדעת הקצוה"ח לא מהני שליח עושה שליח, והנתה"מ טוען דהקנאת השליח אינו "מעשה לשליחות" כלל, דאינו אלא מעשה קוף בעלמא, ולא בעינן לזה הלכות שליחות כלל, וזה משום שדעת מקנה אינה דעת של עשייה שפועלת קנין - אלא על ידי הניחותא ממילא יכולים לקנות ממנו - הלכך לא בעינן לזה הלכות שליחות - וע"ע בהערה <sup>24</sup> במה דפליגי בסברא זו.

**ראיה מגילוי מילתא דליכא דין עשייה, וראיה משליחות שיש דין עשייה, ומקשה מביטול על ידי הכתב.**

אחרי הקדמות הללו יבואר שיש כאן סתירה בגדרי ביטול שליחות - אי הוי בגדר עשייה או לא - ויש ראיות לשני הצדדים - וכדלהלן:

א] יש ראיה שזה אינה עשייה אלא שהשליחות מתבטלת מאליה בזה שאין רצונו בשליחות - וזה מבואר בסוגי' לקמן [ל"ד] דרהיט בתר השליח וחשיב כגילוי דעת לבטל - וכל הטעם דלא מהני הגילוי דעת הוא רק משום שי"ל דכוונתו לאשור הב לה - וכן בקס"ד כאן בהמשך הסוגי' שמה שרדף אחרי בעצמו קס"ד דיחשב כביטול - וקשה דאי נימא דביטול הוי עשייה פשיטא דלא מהני הק' 'ריצה' שכוונתו לבטל אח"כ כשמגיע אליו - הא אין בריצה הזו 'מחשבת עשייה' עם דעת שכעת הוא 'עושה' ביטול הרי אין כוונתו לגלות לנו את דעתו - פעולה של גילוי רצון - אלא שכוונתו כפשוטו לרוץ אלא דממילא מתגלה דעתו - וכל מה שרואים הוא שכעת הוא לא רוצה את

<sup>24</sup> והיינו שהקצוה"ח חולק ולדעתו דעת מקנה היא דעת שפועלת ויש בזה מחשבת עשייה - והאה"ז הוכיח כהנתה"מ מהרמב"ם, בדבריהם שבעה"ב אינו מפסיד, יכול לקנות בלי דעת הבעה"ב ולקדש בהם אשה, וא"צ הקנאתו דבעלים, ועיין בדבריו באמרות אברהם [ב"ב - השותפין סימן ט' פרק ו'] מה שהבאנו בזה ליישב קושי' זו על הקצוה"ח. ונראה דהקצוה"ח אזיל בזה לשיטתו [סי' קכ"ו ס"ק ט"ו וט"ז], דמבואר שם בש"ך דמהני מתנה ע"י שליח עכו"ם, והקצוה"ח חולק דאין שליחות לעכו"ם, וכן מבואר נמי דלמחבר מהני שליח על דבשלב"ל במתנה, ולקצוה"ח לא מהני, והמחבר וש"ך ע"כ ס"ל כדעת הנתה"מ דאין כאן מעשה הקנאה כלל ואינו אלא מעשה קוף הלכך לא בעינן שליח בפרשת שליחות. והקצוה"ח במשובב [סי' ס"ו ס"ק א'] אזיל בזה עוד לשיטתו דסובר דכל החסרון בקנין בדבר שאינו ברשותו היינו רק בהקנאה, אבל לזכות בדבר שאינו ברשותו ליכא חסרון, והביא כן מהריב"ש, ומוכרח דבכל הקנאה לא מהני מצד הקונה ע"י ניחותא דבעלים, דאי היה סגי בניחותא דבעלים, א"כ תמיד יהיני מצד הקונה, וע"כ כנ"ל.

ונראה דבפלוגתא זו פליגי נמי רש"י והשיטה לא נודע למי בקידושין [מ"ג] במכירה דמבואר שם דמיקרי "ע"י אחר", ופירש"י ע"י לוקח, והקשה השטלנ"ל דבעינן דעת מוכר, ורש"י ע"כ למד דסגי בהסכמה, ואין הסכמתו שייך דוקא למכר רק דבכלל אינו מקפיד על החפץ בין שיאכלו או ישרפו או יקנו, והשטלנ"ל למד דבעי דעת מקנה, ואזיל לשיטתו שכתב דשליח לד"ע לא מהני במכר.

ועיין תוס' כתו' [ל"ג] דאיסוה"נ איתא במכירה לעכו"ם, והטעם כנ"ל, דכלפי עכו"ם ליכא חסרון של הקנאה באיסוה"נ, והישראל שהוא הבעלים א"צ להקנות, דסגי בניחותא ידיה, ודו"ק.

ועיקר הק' יסוד כבר הוכיח השערי יושר [שער ז' פרק י"ב] ממה דמכירת גזל לא מהני דהוי אינו ברשותו, ואעפ"כ הגזלן יכול למכור את החפץ לנגזל, והביאור בזה, שכלפי הגזלן הרי"ז ברשותו, ומהני קנין מצד הקונה וא"צ הקנאת המוכר וסגי בהסכמתו, ובחידושי ר' שמואל קידושין [סי' י'] האריך להוכיח כשיטת רבו הגרשש"ק בזה דמהני קנין מצד הקונה, ובאמת דהגרשש"ק אזיל בזה עוד לשיטתו בחידושו [ב"מ ריש סי' כ"ב] דהשיג על המשובב הג"ל בזה, דא"כ למה לא מהני ע"י קנין מצד הקונה - וע"ע בדבריו באמרות אברהם [ב"ב - השותפין סימן ט'] אריכות בזה.

השליחות ושהוא רוצה אח"כ לבטל - וקשה דלמה מהני בתורת ביטול - הא לא חשב מחשבת עשייה - וע"כ דמה דמהני בתורת ביטול הוא כעין סברת הנתה"מ בשלח שליח לתת מתנה - דאף דלא מהני מחמת השליחות - הא בעצם השילוח איכא ניהותא לנתינת המתנה - וזה סגי כיון שא"צ דעת לפעול את ההקנאה - וה"ה הכא עצם הריצה מגלה שסו"ס הוא לא רוצה - ואז הביטול חיילא מאליה, כעין הפרשת פאה וכעין ניהותא בכלאים וכעין ביטול חמץ.

ב] מאידך יש ראייה שיש כאן גדר של עשייה - והיינו דפשוט שלא שייך שליחות על "אי רצון" גרידא בלי שיש בזה עשייה - ורק על עשייה שייכת שליחות - וכדהבאנו מהאחרונים בהפקר ובביטול חמץ ובהפרשת פאה - והכא בסוגיין הבאנו מרעק"א שלמד דע"כ שזה מכח שליחות - וזה כל הנדון של לא אלימא שליחותא דבתרא משליחותא דקמא - ומוכרח שיש כאן עשייה - וצ"ע.

### בדברי החת"ס להלן [ל"ד] דלמה לי שליחות - הא תיפוק ליה מצד גילוי מילתא.

ובאמת שהקושי' היא יותר חזקה - דיעויין בחת"ס להלן [ל"ד] שהביא קושי' הנו"ב [דרוש לציון דרוש י"ג] דקשה לרבא דס"ל גילוי דעת מהני בגט - דא"כ במשנתנו בשלח אחריו שליח דסד"א דלא עדיף שליח בתרא משליח קמא - וקשה דתיפוק לי' מיד שאמר הבעל לשליח בתרא שהוא שולחו לבטל הגט הרי גילה דעתו לבטל הגט וכבר נתבטל מהבעל עצמו - וכנראה דעומק כוונתו ע"ד הנתה"מ דמהני מה ששלח את השליח להיות גילוי דעת לנתינת המתנה בלי השליחות עצמה - וה"ה הכא דלא בעינן לזה הלכות שליחות.

ותירץ החת"ס דמכיון ששולח שליח לבטל - הרי אדרבה איכא גילוי דעת בהיפוך שאינו רוצה שיתבטל עכשיו ושללא בפניו דא"כ לא הוה שולח שליח לבטל אלא להודיעו שכבר ביטלו ולא צריך למנות שליח בפני שנים שיבטלו בפני השליח אלא קוף בעלמא להודיעו שכבר ביטלו שלא בפניו - אע"כ דגילה דעתו שאינו רוצה שיתבטל שלא בפניו שאז הוא עובר על תקנת ר"ג ורצונו שיתבטל רק אחרי שיגיע לשליח הראשון - ומיושב הקושי' שיש גילוי דעת בגילוי דעת עצמו שכעת הוא עדיין רוצה את השליחות.

אולם סו"ס קשה - דאף דגילה דעתו שאינו רוצה בחלות ביטול אלא אח"כ - בזמן אמירת השליח - אכן סו"ס א"צ שליחות וסגי בזה שהרי ביטול ידיה הוא דחיילא אח"כ - והיינו שכעת הוא מגלה דעתו שמה שאינו רוצה בשליחות הוא דווקא אח"כ כשהשליח ישמע מההתנגדות שלו - אכן א"צ לזה הלכות שליחות - ולמה קס"ד דלא אלימא שליחות דבתרא - וצ"ע.

### תוספת דברים בביאור הקושי'.

נחיד את הדברים - הרי הבאנו מהנתה"מ ששליחות במתנה מהני גם בלי פרשת שליחות מחמת הניהותא שיש לו בנתינת המתנה - וזה ניהותא ידיה, ולא מהני מצד השליחות אלא מצד הגילוי דעת שיש לו במינוי - וזה משום שאין כאן עשייה אבל בשליחות בתרומה לא מהני בכה"ג - והטעם כנ"ל.

ונוסיף עוד - הרי בסוגי' בריש אלו מציאות בשליח שתרם שלא מדעת הבעלים ואמר הבעלים כלך אצל יפות - הרי לא מהני מצד מעשה השליח שלא מדעתו או שיש חידוש בזכין וכו' - אבל זה פשוט דלא מהני מצד הניהותא של הבעלים שרצונו שיהיה תרומה אף דתרומה חל במחשבה - וקשה - דמאי שנא ברוך הטוב והמטיב מכלך אצל יפות, בתרווייהו איכא גילוי דעת שרוצה - והתשובה בזה - דבתרומה איכא עשייה הלכך לא מהני וכאן בביטול שליחות מהני ברוך הטוב והמטיב כיון לא בעינן 'עשייה' - ועיין בהערה <sup>25</sup> חידוש גדול בדין ניהותא בחלות תרומה שיש צד לומר שגם בזה א"צ עשייה.

<sup>25</sup> ועיין היטב בשיטת הרמב"ם [תרומות פ"ד ה"ג] בדין כלך אצל יפות - ועיין מה שהבאנו בזה באמרות אברהם [זרעא קיימא תרומות בציונים והערות פרק ד' משנה ד'] שרוב אחרונים למדו דחיילא מכאן ולהבא ונתבאר ששיטתו דמהני חלות תרומה בניהותא - וכן הוא שיטת השיטה לא נודע למי בקידושין [נ"ב], והשיטה לא נודע למי בקידושין מ"א [אזיל לשיטתו בזה שהקשה - דלמה לי שליחות בתרומה תיפוק ליה מצד המחשבה שיש בגילוי דעת בעצם המינוי השליחות - וצ"ע].

לחדד את הדברים עוד - הרי ברמב"ם [גירושין פ"ו הכ"ה] כתוב שכל הגילוי דעת בגיטין באומר ברוך הטוב והמיטב שהוא 'שמח בעיכוב הגט' - ויש להקשות - אטו איכא שליחות על 'שמחה' - ופשוט שלא - וא"כ מה מהני שליחות על גילוי דעת - ואי כל ביטול הוא כעין גילוי דעת - א"כ האיך מהני בזה שליחות.

### פרק ב

#### ב' דינים של ביטול, מדין ביטול ומדין חזרה.

**קוש'י' החת"ס דפלוגת אביי ורבא בגילוי דעתא אי מילתא היא לא - סותרת לחידוש התוס' בקידושין [נ"ט] בשיטת ר"ל - דבפניו מהני מדין חזרה ולא מדין ביטול.**

ובביאור האי ענינא נקדים ביסוד גדול מהחת"ס ריש פרקין - וכן להלן [ל"ד] שביאר את החידוש של התוס' בקידושין [נ"ט] דבבא לבטל לפניו ממש - אז מהני גם לר"ל, וכבר הבאנו ב' דרכים בזה - עיין לעיל [סימן א'].

וביאר החת"ס דביטול בפני השליח לאו מתורת ביטול אתי עלה אלא מתורת חזרה, שחזר בו מעיקר המינוי - ורק שלא בפניו בעינן ביטול לשליחות מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, ורק בזה נחלקו ר"י ור"ל, אבל בחזרה ממש כולהו מודי דמהני.

והקשה החת"ס [ל"ד] דיש לעיין בעיקר פלוגת אביי ורבא בגילוי דעתא אי מילתא היא או לא, וביאר דלכא' יש לומר דפליגי בהלכות אתי דיבור ומבטל דיבור אי גילוי דעת דומה למחשבה בעלמא ולא אתי מחשבה ומבטל דיבור או דילמא שזה גילוי דעת שע"י מעשה או דיבור וכדיבור דמי ומבטל דיבור.

והקשה - שהרי התם בסוגי' דגילוי מילתא קאי במבטל בפניו - והרי בפניו מהני מדין חזרה בלי לבא לדין ביטול, ולמה לא מהני לכו"ע, וצ"ע.

#### מוכיח עוד שיש ב' דינים, והנפ"מ ביניהם.

והנה בשיעורי ר' נחום [סימן ט"ז] הביא שעיקר חילוק זה דמצאנו ב' דינים, דין ביטול ודין חזרה - דבר זה מדויק בלשון הרמב"ם [פ"ו הכ"ה] דפסק דלא מהני גילוי מילתא בגיטא - והוסיף - "עד שיאמר לו בפירוש לא תתן לו או שיבטל בפירוש" - ודייק דהכא מדויקים הנך ב' דינים שנתחדשו בחת"ס<sup>26</sup> - והוסיף שהרמב"ם הביאם דווקא הכא בגילוי דעתא כיון דהכא איירי בבפניו, ורק בפניו מהני גם מדין חזרה וכמבואר בתוס' - ולא הביאו לעיל מינה בהלכות ביטול דהתם איירי גם שלא בפניו - והדברים מדויקים להפליא - ועיי"ש שהאריך בהנך ב' דינים של ביטול - וע"ע בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בחידושו [ל"ב: ס"ק י"ד] בזה בהנך ב' דינים.

עוד הביא בשיעור כללי מהמאירי בסוגי' דריש פירקין דכל המחלוקת בגילוי דעתא דאביי ורבא מהני דווקא בפניו - וביאר המאירי דמהאי טעמא לא מהני ביטול דגילוי דעת בסוגיין כיון שהשליח לא ראה את הגילוי דעת, אולם לא ביאר לנו הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בטעמא דמילתא למה ס"ל למאירי דבעינן דווקא בפניו בדין גילוי דעתא בגיטא - ונראה לבאר את דברי המאירי על פי יסוד החת"ס - ויבואר בזה עומק חדש ביסוד דברי החת"ס.

**מחדש דחזרה בפניו לאו מדין עשייה, וביטול שלא בפניו מדין ביטול אתינן עלה - ורק בביטול מהני שליחות.**

דהנה לעיל הקשינו שיש סתירה אי ביטול הוי עשייה או לא - ונראה לחדש - שזה החילוק בין הנך תרי דינים, והיינו שחזרה אינה עשייה - אלא שהוא חוזר מהמינוי בזה שהוא מגלה רצונו שאינו

<sup>26</sup> ויש פירשו שכוונת הרמב"ם לביטול הגט או לעיכוב בעלמא בכח השליח - עיין מה שציינו בזה ברמב"ם, אכן בקרית ספר מפורש דגם באומר לא לתת חל כאן ביטול בשליחות - ומוכרח כנ"ל שיש ב' דינים בביטול שליחות, ודו"ק.

רוצה בשליחות, אבל אין זה בגדר 'עשייה' אלא שחוזר בו - ונראה לבאר שחזרה זו דומה לחזרה שמצאנו בכל חלות שחוזר בו בתוכד"ד - שפשוט שחזרה זו אינה עשייה ופשוט דלא מהני על ידי שליח, וה"ה דהך חזרה מהמינוי דמהני בפניו אינה עשייה וחלוק בזה מביטול רגיל - אלא שזה חזרה בעלמא.

ונראה דעיקר החידוש של חזרה בשליחות היא חידוש מיוחד דווקא בשליחות כיון שהשליח הוא כסדר 'שלוח' מכח המשלח - שכל הזמן הוא שלוחו - וזה כדהבאנו לעיל [סימן א'] מהאחרונים דתמיד בעינן שיהיה המשלח בגדר 'מצי עבד' - ואל"כ כבר בטלה ממנו תורת 'משלח' וזה החסרון של נשתטה המשלח - ונראה דמחמת זה מצי חוזר בו כל הזמן - [ואולי דומה למה שמצאנו שיש חזרה בעדות לולי הדין אינו חוזר ומגיד<sup>27</sup>], אלא שיש הלכות בחזרה זו דמהני דווקא בפניו - וכדמצאנו בתוס' בדעת ר"ל, וזה חידוש בחזרה הזו במינוי שליחות - דנתחדש שיש אופנים שהוא יכול להתייחס לסיבה של השליחות לחזור בו ממנה.

ומעתה יש לומר עוד - שהביטול הרגיל שהוא מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - ביטול זה הוא בגדר 'עשייה' - וביטול זה מהני גם שלא בפניו - ומהני גם על ידי שליח כיון שזה בגדר 'עשייה', אבל חזרה לא מהני על ידי שליח כמו דחזרה תוכד"ד לא מהני על ידי שליח.

ובזה נראה לבאר את פלוגתת אב"י ור"בא - איפכא מהח"ס - ששם אינו ביטול של עשייה - דאדרבה - הרי ליכא כוונת עשייה וכדהקשינו לעיל שלא היה שם מחשבת עשייה, הלכך ע"כ לא מהני מדין 'ביטול' של עשייה, וע"כ דלא מהני מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - ודלא כהח"ס.

ונמצא דאדרבה - דכל פלוגתתם הוא דווקא בפניו ומדין חזרה, והן הן דברי המאירי דגילוי דעתא בגיטא מהני דווקא בפניו - וקשה דלמה ליכא גילוי דעתא גם שלא בפניו - ולפי הנל נראה שהטעם בזה הוא משום שבפניו הוי מדין חזרה, וזה כל פלוגתתם - דזה הרי ברור דלא מהני מדין עשייה של ביטול כיון דחסר במחשבת עשייה, וע"כ שמהני רק מדין חזרה - דחזרה אינה עשייה - ולכן לא בעי בזה מחשבת עשייה, הלכך מהני דווקא בפניו כדין חזרה.

ונחלקו אב"י ור"בא בהלכות חזרה - והיינו שכמו שמצאנו שיש בזה הלכה של 'בפניו', כמו כן יש לדון בהלכות חזרה אי דווקא בגילוי דעת באופן ברור מהני מדין חזרה או דכל גילוי דעתא מילתא היא - ולפי ר"בא דכל גילוי דעתא מילתא היא - היינו רק מדין חזרה הלכך בעי דווקא בפניו - אבל שלא בפניו בעי ביטול בתורת עשייה - ובזה מהני בשליחות.

**מיושב הסתירה - דלכן מהני שליחות ובעי שליחות במשנה - דהכא לאו מדין חזרה דהוי שלא בפניו, ומבאר למה לא בעינן עוד לקיום הדבר בבפניו - ובמה שיש לדון מדין בי עשרה למישלפי'.**

ובזה מיושב עיקר הסתירה - דבמשנה שאמרו דקס"ד דליכא כח בשליחות דבתרא כנגד שליחות ידידה - הכא לא הוי בפניו - הלכך ע"כ דמדין עשייה היא - ובזה בעי דווקא שליחות, שהרי ליכא חזרה שלא בפניו, ומהאי טעמא מהני שליחות - ודו"ק.

ונראה דעל פי זה יבואר נמי דברי התוס' להלן [ל"ג] דלא בעינן עדות לקיום הדבר בפניו - וכבר עמד בזה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל לפי דרכו, ולפי הנ"ל י"ל דהתם מדין חזרה היא וליכא עשייה הלכך לא בעינן עדות לקיום הדבר - ודו"ק.

והנה - הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שם] הקשה מהדין דבעי בי עשרה למישלפי' - והעיר דהלכה זו שייכת דווקא בביטול - אבל בפניו מהני מדין חזרה ולכא"ה הכא לא בעינן בי עשרה, וחידוש דלשון 'ביטול בגט' אינו לשון חזרה דלחזרה בעינן לשון שמשמעותו שאינו שולחו עוד - והלשון של ביטול בגט מהני רק מדין ביטול, הלכך שפיר בעי עשרה - והוסיף עוד שהלשון במשנה הוא לשון של ביטול בגט שזה לשון ביטול ולא לשון חזרה.

<sup>27</sup> אלא דזה תלוי בפלוגתת המהר"ם שיף ובית יעקב אי היה מהני מדין חזרה או תרי ותרי.

אולם קשה מאד לפרש כן - דהא אי חזרה היינו כעין חזרה של תוכד"ד - א"כ כל מי שעושה עשייה של ביטול - הרי כלול בזה גם שהוא אינו רוצה וממילא שהוא גם חוזר בו - וצ"ע, ועוד - דלדברינו מי שרץ אחריו לבטל מיקרי ביטול של חזרה - ואי ביטול עצמו אינו חזרה א"כ האיך ריצה לשם ביטול מיקרי חזרה [וזה קשה דווקא לדרכינו].

ונצטרך לחדש - שכמו שמצאנו הלכות בהאי חזרה, א] בפניו, ב] גילוי דעתא, כמו כן יש לומר דבמינוי אלים בבי עשרה ליכא בזה חזרה כלל - וע"כ דמהני דווקא מדין ביטול, ובביטול שיש הלכה של ביטול אלים - אז בי עשרה הוא מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - ועיין היטב בר"ן בנדרים [ריש ז']:

וכל זה חידוש - ויש לומר באופן אחר שיתכן שכל המהלך של חזרה לא מהני בביטול אחד מעשרה - שהרי דין ביטול על אחד מעשרה הוא ביטול רק לחלק מהשליחות דע"כ דכולהו שליחות אחד נינהו וכדהוכחנו וביארנו להלן [סימן יח] בארוכה, ואולי דלא מהני חזרה על מקצת השליחות אלא על כולה - הלכך ע"כ אתינן עלה מצד עשייה וחלות ביטול - הלכך בעי דיבור אלים, ודו"ק.

אולם אין הדברים פשוטים כלל בביאור הסוגי' של עשרה למישלפי' ועיין בכל הנ"ל להלן [סימן כ' פרק א] בביאור דברי התוס' [שם].

### כמה תמיהות על עיקר המהלך בזה.

אולם יש כמה תמיהות במהלך הזה:

א] עיקר החידוש שיש דין מסויים של ביטול בפניו דמהני בלי אתי דיבור ומבטל דיבור - כן מבואר בתוס' בקידושין [נ"ט], אכן רש"י חולק ולדידיה ע"כ ליכא ב' דינים, ושוב צ"ע לשיטתו דהאיך מהני גילוי דעת בלי עשייה - ואי לא בעי עשייה א"כ מה הדין של שליחות.

ב] עיקר הדברים שגילוי דעתא רק מהני בפניו - כך שיטת המאירי אכן בתוס' בסוגיין מפורש דמהני בפני השליח או בלני האשה או בפני בי"ד - שוב ליכא לכל החילוק - וצ"ע.

ג] עיקר סברת המאירי דאיכא דין בפניו בגילוי דעתא צ"ב - ולדברינו דבגילוי דעתא נתחדש מהלך חדש של ביטול דממילא בלי עשייה וזה המלך של חזרה - א"כ לא ברור למה בעינן בפניו - הרי בפניו הוא תנאי בעשייה והכא ליכא גדר של עשייה - וצ"ע. ואכתי צ"ע כל הסוגי' הזו.

### קושי' מהר"ן דמהני על ידי הכתב.

יש להוסיף - מצאנו חידוש גדול בעיקר סוגי' זו של ביטול - דהנה - לכאור' מצאנו מקור דלא בעינן שליחות ממש - דיעויין בשו"ת הר"ן [סוף סימן מ"ג] - מובא בשו"ע [סי' קמ"א סעי' ס"ב] - ומבואר שם דמהני ביטול שליחות ע"י כתב - והנה יעויין בבית מאיר [סו"ס קמ"א] שיצא לדון דמי ששלח שליח לבטל שלא בפני השליח לא חייל הביטול, דכיון שהתקין ר"ג שלא לעשות כן הרי זה כשליחות לדבר עבירה דהמעשה בטל, ובהגהות ברוך טעם [שם] הקשה עליו דלא שייך לומר בזה דהמעשה בטל - דהא בביטול על ידי שליח ליכא הלכות שליחות - וא"צ שהשליח יהא כמותו וסגי במעשה קוף בעלמא - והביא מקור לזה ממה דמצאנו בר"ן ובשו"ע דשולח ביטול ע"י כתב - דע"כ אינו אלא מעשה קוף בעלמא - וע"כ שגם השליח אינו מצד פרשת שליחות.

עוד חידוש שם שכל הנידון של אין שליח נעשה עד לא קיים בשליחות של ביטול כיון שאינו שליח בגדרי שליחות - עיי"ש - ולדבריו איכא למימר שביטול שליחות אינו בגדר עשייה כלל וכלל - אולם סו"ס צ"ע מסוגיין - דלפי"ז מהו הקס"ד דלא אלימא שליחותיה דבתרא משליחותיה דקמא הא כל שליח לא גרע מכתב - ומשמע דלמד שאין כוונת הגמרא להלכות שליחות - דלא כרעק"א - ודו"ק.



**קושי' רעק"א מרב ששת.**

הקשה הגרעק"א בכו"ח קושי' עצומה - לרב ששת דהביטול קאי על גוף הגט - א"כ מהו החידוש בהך בבא דאו ששלח אחריו שליח - הא בזה ל"ש סברת הגמ' דלא אלימא שליחותיה דבתרא משליחותיה דקמא - וצע"ג - ועיין להלן [סימן י"ב] מה שיש לומר בזה שגם רב ששת מודה דבעינן ביטול שליחות כדי לבטל את הגט.

## סימן ד

## בדין מילי לא ממסרן לשליח ואומר אמרו, ובגדרי שליחות על מינוי שליחות ועל ביטול שליחות.

עיקר דין מילי - ובדין שליחות בקידושין אי הוי מילי. < בדברי רעק"א באומר אמרו - ובמה שיש להקשות לפי שיטה זו. > דרכו של רעק"א - שגדרי מילי שונים למ"ד אומר אמרו לא מהני. < בגדר החסרון של מילי, דמבואר ברש"י בשליח ראשון נעשה שלוחו של הבעלים אבל לא נעשה "כמותו" - ובדברי הריב"ש בילפותא דשליח עושה שליח. > ביאור יסוד דינא ד'כמותו' דנצרך לשליח עושה שליח - וביאור החסרון של מילי לא ממסרן לשליח. < ביאור דיקדוק לשון הש"ס "מילי לא ממסרן לשליח". > חידוש ביסוד דינא דשליח על 'מינוי שליחות'. < ביאור החסרון של אומר אמרו - והנפ"מ בין מילי לא ממסרן לשליח לאומר אמרו. > מה שיש להעיר ולתמוה בסוגי' דלא אלימא שליחותי' דבתרא וכו' < דן בכח של ה'כמותו' לענין ביטול שליחות למה בעי 'יותר כמותו' מהשליח ראשון.

### עיקר דין מילי - ובדין שליחות בקידושין אי הוי מילי.

מצאנו דין שמילי לא ממסרן לשליח - והיינו שמצאנו בסוגי' להלן [כ"ט / ס"ו] דבנתינת גט לשליח הדין הוא שהשליח עצמו עושה עוד שליח, אבל בשליח על כתיבת הגט אין השליח הראשון עושה עוד שליח, דדווקא בנתינת גט שהוא מוסר 'חפץ' לשליח, והיינו הגט הוא דיכול למנות עוד שליח, אבל בכתיבת גט שהוא לא מסר לו שום 'חפץ', התם אמרינן דאין שליח עושה שליח, וזו הכלל "מילי לא ממסרן לשליח".

ויש להסתפק האם קידושין מיקרי "מילי" לענין זה דאין שליח עושה שליח או לא, ועי' בשו"ע אהע"ז [סי' ל"ה ס"ק ו'] ברמ"א ובב"ש [ס"ק ט"ו] דנאמרו בזה ג' דעות.

א] דעת המרדכי [סוף פרק המקבל בסי' ת"כ בשם הי"א] דתלוי, שאם הוא נותן לו מעות או שטר לקדש בו את האישה, אז אינו מילי אם מוסר להנך מעות לשליח שני, אבל אם לא נתן לראשון מעות, אלא שהוא לקח מעות מעצמו, אז חשיב מילי, עי' היטב ברמ"א.

ב] דעת התוס' רי"ד [בריש האיש מקדש] ובשלטי גיבורים<sup>28</sup> דחלוק מעות משטר, וכן למד האבני מילואים [סי' ל"ה ס"ק י'] בשיטת הרי"ד, דשטר דומה לגט, אבל מעות שאני, שאם נאבדו הוא יכול להביא עוד מעות אחרים במקומן, עיי"ש.

ג] דעת הקדוש מרדוש [מובא במרדכי] דקידושין תמיד חשיב מילי כיון דבעינן דעת האשה, וזו שיטה מחודשת, ושיטתו יבואר להלן, ועי' בקצוה"ח [סי' רמ"ד ס"ק ב'] דכתב דלפי"ז ה"ה דשליח למתנה יחשב כמילי כיון שצריך את דעת מקבל המתנה, ועי' לעיל [סימן ג] שהבאנו מהנתה"מ דליכא דין שליחות במתנה דא"צ עשייה מצד הבעלים, עכ"פ לדעת התוס' רי"ד ומדרכי פשיטא שזה לא חשיב מילי כיון שהמתנה הוא החפץ שמוחדד להך שליחות.

### בדברי רעק"א באומר אמרו - ובמה שיש להקשות לפי שיטה זו.

והנה יש שיטה שניה בסוגיות של מילי להלן [ס"ו] דגם אומר אמרו לא מהני - והיינו דעד כאן למדנו שכל החסרון של מילי הוא קלישות בשליחות לענין זה שאינו ממנה עוד שליח - אבל בשליח ראשון מצד עצמו ליכא חסרון של מילי, אכן למ"ד דאומר אמרו לא מהני, הרי מיירי בממנה שליח שכל שליחותו הוא למנות שליח על כתיבת הגט - ולא שהוא שליח על כתיבת הגט ובא בעצמו למנות אחר במקומו, וגם בזה מצאנו מחלוקת אי מהני או לא.

וביאר רעק"א דהך מ"ד סובר שכל החסרון של מילי הוא גם בשליח ראשון - דאף שהשליח הוא שליח על מינוי שליחות בכתיבה - והוא לא בא למסור את שליחותו לשני אלא לקיים את השליחות שלו בעצמו ששליחותו היא למנות עוד שליח - ואעפ"כ איכא חסרון של מילי - ומוכרח דהך מ"ד סובר דמעיקרא לא חיילא שליחות על מילי גם בשליח ראשון - וכיון שמינוי שליחות על כתיבת הגט הוא 'מילי' א"כ לא חיילא בזה שליחות.

אלא דהקשה רעק"א דלפי"ז נתחדש דלא מהני שליחות בראשון במילי - ולפי"ז קשה כמה קושיות:

<sup>28</sup> ריש האיש מקדש - בשם מז"ה, והוא מורי זקני הרב, שהוא זקינו של הרי"ז והוא הרי"ד, [סוף אות א'].

- א] האיך מהני שליחות על ביטול שליחות להך מ"ד - הא חשיב כמילי - וקשה מהמשנה כאן.
- ב] האיך שייך שליחות על קידושין לפי הקדוש מרדוש - הא הוי שליחות על מילי.
- ג] האיך שייך שליחות להפרת הנדר - ומפורש בפלוגתא התנאים בנדרים שיש בזה שליחות, וצ"ע.
- ד] האיך שייך שליחות להקדיש בהמה לקרבן, ומפורש [תמורה י'] דמהני - ותמה על המהרי"ט שכתב שיש חסרון של שליחות על מילי.
- ה] בזה רצה לפרש את שיטת הר"ן למה ליכא שליחות בהפקר - אלא דתמה דתלוי בפלוגתא אומר אמרו - [ועיין לעיל [סימן ג'] מה שהבאנו לבאר את שיטת הר"ן באופן אחר - דליכא עשייה בהפקר הלכך ליכא שליחות].

#### **דרכו של רעק"א - שגדרי מילי שונים למ"ד אומר אמרו לא מהני.**

ומכאן כל הקושיות יצא לחדש שגדרי מילי למ"ד דאומר אמרו לא מהני שונים מגדרי מילי למ"ד מילי לא ממסרן - דלמ"ד אומר אמרו לא מהני - לדידיה הגדר במילי בשליח ראשון אינו מה שאין כאן חפץ - דדווקא בשליח שני יש חסרון כזה, והגדר במילי בשליח ראשון להך מ"ד הוא דווקא היכא שגם ביצוע השליחות אינו בגדר מעשה ועשייה של 'גמר דבר' - וכגון שליח על מינוי לכתוב גט - שאז האמירה שלו אינה 'גמר דבר', אבל שליחות על ביטול והפרה והקדש והפקר וחלות קידושין - שחל חלות וגמר דבר - כל כה"ג לא מיקרי מילי למ"ד אומר אמרו לא מהני, ורק בשליח שני למ"ד מילי לא ממסרן לשליח מיקרי מילי.

כך דרכו של רעק"א, ובזה מיושב למה מהני שליחות על ביטול שליחות - כיון שיש בזה 'גמר דבר' שחל ביטול שליחות - ושליחות על כתיבת הגט מיקרי מעשה בשליח ראשון שהכתיבה היא מעשה ורק שליחות למנות שליח על כתיבה לא מיקרי מעשה ואינו גמר דבר.

אולם עיקר המהלך קשה - וכבר העירו בזה האחרונים [אמרי משה וקה"י] דאיך משתנים הכללים מה מיקרי מילי להך מ"ד דאומר אמרו - וצ"ע.

#### **בגדר החיסרון של מילי, דמבואר ברש"י ששליח ראשון נעשה שלוחו של הבעלים אבל לא נעשה "כמותו" - ובדברי הריב"ש בילפותא דשליח עושה שליח.**

ונראה ליישב את הדברים באופן אחר - ולדרכינו יבואר שאין הלכה של מילי בשליח ראשון - ופלוגתא מילי ואומר אמרו בהגדרה אחת קאי - וממילא דמעיקרא לא קשה מהקדש וביטול והפרה וכו'.

ונקדים בביאור עיקר החסרון של מילי, דהנה - יעויין ברש"י להלן [ע"א: ד"ה ומילי ממסרן לשליח], שביאר את השיטה שחולקת וסוברת דמילי ממסרן לשליח, וביאר "דרך ארץ הוא לעשות שליח בדברים, והוי נמי בדברים שלוחו של אדם "כמותו" וכו', והמתבאר מתוך דבריו דלמ"ד שחולק וסובר דמילי לא ממסרן לשליח, לדידיה אמרינן שיש חיסרון שאף שהוא שליח אבל אינו "כמותו", ולכן אינו ממנה עוד שליח.

וצ"ב דמה הכוונה בזה, הרי זהו כל ענינו של שליח שעומד במקומו והוא "כמותו" ולכן הוא יכול לפעול עבור המשלח, וע"כ דמבואר הכא שיש שני גדרי שליח, שליח שהוא "כמותו" ושליח שאינו "כמותו", והך דין נוסף של "כמותו" הוא הכח שעל ידו השליח יכול למנות עוד שליח - וזה כל החסרון במילי שחסר לו בכמותו הלכך לא מצי ממנה עוד שליח.

והדברים מתבארים על פי הריב"ש [רכ"ח], דנקט [בעו"ל] דלמדנו בקידושין [מ"א]. דשליח עושה שליח דווקא בגיטין וקידושין, ודווקא ראשון לשני ולא לשלישי, וכל זה ילפינן בעמוד א', אבל בהמשך הסוגי' בעמוד ב' ילפינן עוד מקרבן פסח ש"שלוחו של אדם כמותו", והכא ב"כמותו" נתחדש דעד כדי כך חשיב כמותו דגם שני עושה שלישי וגם למדנו כבר דמהני בכל מקום ולא רק בגיטין וקידושין.

והעולה מהדברים - דעיקר הכח של שליח עושה שליח נתחדש בגזה"כ מיוחדת של "כמותו" - והיינו כדברי רש"י - דחידש שזה החסרון של מילי, דבלי ה'כמותו' איכא שליחות קלושה שלא יכולים למנות עוד שליח - וזה גופא החסרון של מילי שחסר ב'כמותו'.

**ביאור יסוד דינא ד'כמותו' דנצרך לשליח עושה שליח - וביאור החסרון של מילי לא ממסרן לשליח.**

וביאור הדברים הוא כך:

דלכא' יש לעיין - דמה כל החידוש בשליח עושה שליח, הא אחרי ששליח ראשון קיבל כחות לפעול - שוב יכול למוסרם לשליח שני, שעד כמה שנתחדש בכל שליח שיש לו כחות מהבעלים, וכחות נמסרים לשליח - א"כ למה לא יוכל למסור את הכחות הללו לשליח השני - דמ"ש בעל משליח.

ומבואר הכא ששליח אינו מסירת כחות בעלמא - אלא ששליח הוא 'עושה דברו' וכנתבאר לעיל [סימן ב'] - וכל החפצא של שליח היינו שעומד במקום הבעלים לייצג את הבעלים - וממילא שיש סברא לומר שאף מי שיש לו כחות לפעול, אבל אכתי אינו יכול לעשות עוד שליח לייצג את הבעלים, שרק מי שיש לו 'שם בעלים' בעיקר הך חלות, שוב יכול להעמיד עוד אחד לייצג את הבעלים בהך חלות.

ועיין באמרות אברהם פרק האיש מקדש [סימן ב'] - ושם ביארנו שזה ההסבר בחסרון של שלוחו של בעל הממון - עיי"ש, ובזה מבואר נמי מה החסרון בשליחות בגירושין של האשה.

הרי הבעלים יש לו כחות גירושין כיון שהגירושין הוא 'ענין שלו' ורק על ענין שלו ועסק שלו יכולים להעמיד שליח לייצג אותו בחלות הזו, אבל השליח אה"נ שיש לו כחות אבל סו"ס אינו ענין שלו ואינו עסק שלו - וכל כחו אינו אלא בתור זה שהוא עצמו מייצג את הבעלים - אבל כיון שאינו 'עסק' שלו - הלכך לא יכול למנות עוד שליח.

ומעתה יש לומר שנתחדש בשליחות דין כמותו - והיינו דעד כדי כך חשיב 'כמותו' עד שהוא כבר כבעלים בהך חלות ודנים אותו כאילו שהוא פועל בעסק שלו ובענין שלו.

אולם בשליחות שיש בה קלישות - שהוא שליחות של מילי - הכא לא נתחדש דין כמותו - הלכך ליכא בזה דין שליח עושה שליח - ודו"ק - ומהני רק בשליח ראשון ולא בשליח שני.

והן הן דברי רש"י, דהקלישות בשליחות של מילי הוא דלא נתחדש אצלו הך דין "כמותו" ולהכי אינו יכול לעשות עוד שליח, ודו"ק.

ונראה דבדרך זו אפשר להבין יסוד הפלוגתא האם מילי ממסרן לשליח או לא, די"ל דכו"ע מודי לזה דאיכא קלישות של מילי לענין זה, ולא פליגי כמה קליש השליחות דמילי, אלא דלמ"ד דמילי ממסרן לשליח, לדעתו לא שייך הך חסרון, דלדעתו אחרי שנתחדש הדין "כמותו", אז נתחדש דעיקר ה"שם כמותו" היא עצם צורתו של שליח, וכבר לא שייך שליח שאין בו דין "כמותו", ובזה גופא פליגי דלאידך מ"ד נתחדש ד"כמותו" הוא דין נוסף, ודו"ק, ובהמשך הסוגי' יתבאר כמה דברים עפ"י יסוד זה.

ועיין באמרות אברהם [האיש מקדש סימן ג'] אריכות בנידון זה ובהסבר זה בחסרון של מילי לא ממסרן לשליח.

**ביאור דיקדוק לשון הש"ס "מילי לא ממסרן לשליח".**

ונראה דעפ"י הנ"ל יתיישב הערה גדולה, דהנה, לשון הש"ס "מילי לא ממסרן לשליח" הוא לשון קשה, שהמשמעות הפשוטה היא דקאי גם על השליח הראשון, לומר דלא ממסרן כלל, וזה נגד הסוגי', דבכל הסוגי' מבואר שאין שום חסרון בשליח ראשון אלא בשליח שני, ויותר הול"ל "מילי לא ממסרן לשליח שני", הלא דבר הוא.

ולהנ"ל הדברים מדוקדקים, דלהכי כתוב על השליח ראשון, דבאמת החסרון מתחיל כבר אצלו, דמילי לא "ממסרן" אליו, והיינו שהוא לא נהיה "כמותו" במילי, דאף דאית ליה כחות לפעול והוא

המגרש עד כדי כך שבנשתטה המשלח השליח ממשיך, אבל סו"ס לענין שליח עושה שליח איכא נקודה נוספת, שצריכים להעביר אליו את כל 'ענינו' ועסקו של השליחות - עד כדי כך שיחשב "כמותו", וזהו מה שחסר במילי, דלא "ממסרן" אליו.

### חידוש ביסוד דינא דשליח על 'מינוי שליחות'.

ונראה שעל פי כל הנ"ל יבואר לנו ביאור חדש בעיקר הגדר של 'אומר אמרו' - ונקדים - למדנו הכא שלפי האמת שאני מינוי שליחות מכל כח אחר של בעלים.

הרי בעל מקדש מחמת הכח קידושין שנתנה לו תורה, ובעל מגרש מחמת הכח גירושין שנתנה לו תורה, ובעלים קונה מחמת הכח קנין שנתנה לו תורה, אולם במינוי שליחות אינו כן, שהרי במינוי שליחות מצאנו שלא כל מי שיש לו כח על החלות המסוימת ההיא דמצי למנות שליח על החלות ההיא - אלא דווקא אחרי שזה 'ענין שלו' ועסק שלו - אז יכולים למנות שליח לייצג אותו על הענין ועסק של השליחות.

בתוספת ביאור - כח גירושין סגי לן לגרש וכח קידושין סגי לן לקדש אבל כח מינוי שליחות נובע ממה שהכח המסויים ההוא הוא עסק שלו וענין שלו - ולא סגי בזה יש לו כח לפעול את החלות - דהכא בעינן 'כמותו'.

וממילא נראה דלפי האמת אין מושג של שליח על מינוי שליחות באופן פשוט - שאיך הוא עושה שליח לייצג את הבעלים על חלות וכח שאינו עסק שלו - וע"כ שנתחדש שהוא נעשה שליח על המינוי עצמו - אלא שעשאוהו ל'כמותו' על החלות שעליה הוא ימנה שליח.

והיינו ששליח למנות שליח קידושין הוא באמת שליח קידושין גמור בדרגא של 'כמותו' - ורק מחמת זה הוא ממנה שליח קידושין - אלא שסו"ס אינו מקדש את האשה עבורו שהרי מינוהו על מינוי שליחות ולא מינוהו לקדש - וע"כ שיש הגבלה ב'כמותו' שהוא לא יכול לקדש בעצמו - וכל ה'כמותו' אינו אלא לענין מינוי שליח לקידושין.

### ביאור החסרון של אומר אמרו - והנפ"מ בין מילי לא ממסרן לשליח לאומר אמרו.

על פי דרכינו למדנו ביאור חדש בחסרון של אומר אמרו - שרעק"א למד שנתחדש שיש חסרון של מילי גם בשליח ראשון - והקשה משליח ראשון על הקדש והפרה והפקר וכו' - אכן לדברינו אינו כן - ומעיקרא לא קשה כל קושיות שהקשה רעק"א.

דלדברינו הגדר באומר אמרו הוא כך - שכמו שבמילי נתחדש שיש שליחות אלא שחסר בדרגת 'כמותו', ולכן אינו ממנה עוד שליח - א"כ גם באומר אמרו הדין כן, שאף שהוא מינה אותו בהדיא למנות את השליח על מילי - אכן כיון ששליח על מינוי צריך להיות 'כמותו' כדי למנות שליח - א"כ כמו שיש חסרון בשליחות על מילי שהשליח ראשון לא ממנה שליח שני במילי כיון שחסר בכמותו בשליח ראשון - כמו כן החסרון הזה גופא קיים באומר אמרו - שגם בזה בעינן דין 'כמותו' למינוי שליחות - וזה כל הדין של אומר אמרו - ואין זה ענין לשליח ראשון על ביטול או על הקדש והפקר וכדומה - ומיושב קושיות רעק"א.

אולם מעתה קשה לאידך גיסא - דקשה למ"ד דאומר אמרו כשר - דלמה מהני - דמה מעליותא באומר אמרו יותר מכל מילי דתמיד אמרינן במילי שאין שליח עושה שליח שאינו כמותו, והכא אמרינן שאומר אמרו כשר, הרי תרומתו תלוייה בנידון אחד.

ונראה, דבאומר אמרו הוא מינה אותו בהדי' על ה'כמותו' - הרי יש כאן מינוי למנות עוד - הלכך ליכא חסרון בכמותו כיון שזה כלול במינוי עצמו - משא"כ במילי שמינה אותו על השליחות בלי הכמותו.

ובתוספת ביאור - יעויין באמרות אברהם [האיש מקדש סימן ג'] שהבאנו מהר"י ברצלוני דהיכא שהיה מינוי על ידי מעשה קנין - אז כבר מהני בזה למנות עוד שליח גם באופן של מילי - וקשה שאם יש קלישות בשליחות של מילי - א"כ מה מהני מינוי אלים לראשון אי גוף השליחות הוא מילי - ומוכרח כדברינו דאיכא חסרון של כמותו בשליחות וחזוק ואלימות במינוי יכולים

להשוותו לכמותו גם באופן שיש קלישות של מילי, והוכחנו עוד כזה - דמהאי טעמא מה דמהני 'חפץ' [גט או שטר או מעות] להפקיע מידי מילי - היינו דווקא היכא שהחפץ נמסר במינוי שליחות של הראשון ולא מה שיש לראשון חפץ למסור לשני - ומבואר שהדין כמותו מיתלי תלי במינוי של הראשון.

ואחרי שלמדנו דמהני אלימות במינוי להשוותו לכמותו - שוב יש לומר עוד - דזה נמי מעלת "אומר אמרו", שכאן הוא ממנה אותו מפורש שהוא ימנה שליח - הרי שכאן המינוי מתייחס מפורש לדין כמותו - ובמינוי עצמו הוא משווהו כבעלים והוא משווהו ל"כמותו" בהך חלות - אף דמצד עצמו אינו כבעלים כיון שהוא מילי, ודו"ק - וזו מעלת אומר אמרו שיש אלימות במינוי שהוא מתייחס לגוף הכמותו.

### מה שיש להעיר ולתמוה בסוגי' דלא אלימא שליחותי' דבתרא וכו'

על פי כל הנ"ל יש לבאר את הסוגי' כאן בדרך חדשה.

אמרינן בגמ' - "מהו דתימא לא אלימא שליחותיה דבתרא משליחותיה דקמא" - ויש לעיין - דמהו הקס"ד דלא יהני בזה דין שליחות נגד השליח הראשון, ומדויק בגמרא דאין הכוונה דקס"ד דלא נאמר בזה דין שליחות, אלא דקס"ד דלא סגי בכח השליחות לבטל לשליחותיה דקמא - וצ"ב.

עוד יש לתמוה - הרי התוכן של השליחות של הראשון היינו נתינת גט, והתוכן של השליחות של השני היינו ביטול השליחות של הראשון - ולא שייכי זל"ז - והיינו שפשוט שלא שייך לדון ששליח על הפקר לא יהני לבטל בעלות שיש לו בחפץ, היכא שהקנין ליצור את הבעלות הזו מתחילתו על החפץ נעשה על ידי עצמו, אף שבהפקר הוא בא להפקיר את הבעלות ההיא על ידי שליחות - וא"כ מאי שנא הכא שדנים כן - וצ"ע.

ולעיל [סימן ג'] הבאנו מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל שזה שייך לסוגי' של ביטול אלים - והקשינו דא"כ למה היה קס"ד דבעינן אלימות טפי בשליח שני יותר מהראשון - ולמה לא היה מהני בשוין - וצ"ע.

### דן בכח של ה'כמותו' לענין ביטול שליחות למה בעי' יותר כמותו' מהשליח ראשון.

ולפי כל הנ"ל יש לדון ולומר דכמו דבמינוי שליחות רק מהני בכמותו - והיינו כשזה עסק וענין שלו - שרק אז כחו לעשות שאחרים יוכלו לייצג את הבעלים בענין ובעסק הזה - ויש לדון בביטול שליחות שבא לקבוע על שליח שאינו שליח - והיינו שקובע שהשליח אינו מייצג את הבעלים - בכל כה"ג בעינן נמי שהיה עסק וענין שלו ובעי' כמותו.

אכן יש לומר בזה סברא אחרת - דבאמת ביטול שליחות מצד עצמו א"צ 'דרגת כמותו' - אכן עד כמה שהשליח ראשון הוא 'כמותו' - היינו שנתחדש בשליח ראשון שהעסק של השליחות הוא עסק ידידי, א"כ כשהשני בא לבטלו - הרי לא סגי בביטול השליחות גרידא אלא שהוא קובע שהשליחות כבר אינו 'עסק' שלו - ויש כאן סברא לומר שכשבאים לקבוע שהשליחות כבר אינו 'עסק' שלו - לזה בעינן שהשליחות תהיה יותר עסק של המבטל לקבוע שזה לא עסק ידידי - והיינו שה'כמותו' במבטל צריך להיות יותר מה'כמותו' בשליח ראשון - וזה הקס"ד בגמרא דבעינן דווקא "אלימא שליחותיה דבתרא משליחותיה דקמא" ואל"כ אינו מפקיע ממנו את הכמותו.

נחיד את הדברים - יסוד הסברא בזה בנויה על הנחה מוקדמת שא"א לבטל שליח בביטול גוף השליחות - שכיון ששליח קיבל מעמד של 'כמותו' - והיינו שהעסק של גירושין וקידושין כבר נהיה לעסק ידידי כלפי השליחות - וזה החלות 'כמותו' - א"כ ביטול שליחות צריך להתחיל בביטול הכמותו - ורק מי שזה יותר עסק ידידי יכול לקבוע שזה לא עסק ידידי ואין כאן כמותו ובזה הוא מבטל את השליח.

אולם התשובה והמסקנה חולקת בעיקר ההנחה הזו - והיינו דלא אכפת לן מה דלא אלימא שליחותיה דבתרא משליחותיה דקמא, שהרי בביטול שליחות סגי לן מה שהוא מבטלו מלהיות שליח בלי להתייחס לכמותו - ועל ידי הביטול עצמו ממילא מתבטל כל ה'כמותו' - בלי התייחסות ישירה לכמותו - וממילא דמה אכפת לן מה שהוא לא אלימא מהראשון - ודו"ק.

## סימן ה

### דין דברים שבלב לא הוי דברים.

**פרק א** < ב' דינים בדברים שבלב, בג' סוגיות. > שיטת הרשב"א בדין דברים שבלב לא הוי דברים. < בדברי הברכ"ש שיש ב' דינים בדברים שבלב לא הוי דברים. > תוספת דברים בזה מרבינו הגר"ט דליכא חסרון של גמ"ד בדברים שבלב. < דברי הגר"ח בהוכחה מידות נזירות לדין דברים שבלב. > סיכום - ג' סוגיות בדברים שבלב. >

**פרק ב** < בדין אומדנא להחיל חלות, וסיכום ז' חילוקי דינים בדין דברים שבלב. > דן אי מהני דברים שבלב כל אדם לעשיית חלות, ודן בזה במחילה והפקר. < חלות הפקר בלב כל אדם. > יסוד דינא דביטוי שפתיים בנדרים. < במה שיש לתמוה בדין דיבור בקידושין מסוגי' דידות בקידושין. > ביאור הסוגי' דיד לקידושין לפי הפנ"י ואבנ"מ דסברי אומדנא בקידושין ולדידהו דין דיבור בקידושין הוא רק להוציא מדברים שבלב, וביאור בדברי הגרש"ש"ק בזה. < הקמה בלב ושתיקה ביום שמעו. > חידוש בגדר הקמה בלב. < סיכום ז' הלכות בדין דברים שבלב. > דין דברים שבלב בגילוי דעתא בגיטא. >

## פרק א

### ב' דינים בדברים שבלב,

#### בג' סוגיות.

### שיטת הרשב"א בדין דברים שבלב לא הוי דברים.

בתוס' בסוגיין מביא דגילוי דעתא בגיטא הוא מחלוקת אביי ורבא - וכמבואר להלן [ל"ד], ולאביי דגילוי דעתא לא מהני א"ש המשנה בפשיטות דלא מהני גילוי דעתא במשנה בריצה שלו - ולפי רבא קשה ליה דלמה לא מהני הריצה שלו בתור ביטול של גילוי דעתא בגיטא, ותירץ דאיכא חסרון של דברים שבלב כיון שלא נתגלה דעתו לשליח לאשה ולבי"ד.

ובעיקר החסרון של דברים שבלב צריכים להקדים את הסוגי' בקידושין [מ"ט / נ], "ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי, אמר רבא הוי דברים שבלב, ודברים שבלב אינם דברים", והיינו דלא מהני מה שחושב במחשבתו שמוכרו רק מחמת זה שהולך לא"י - והדין בזה הוא שאם הוא לא מצליח למיסק לא"י דלא מתבטלת המכירה אף שהיה בלבו כן והטעם לזה שכל המחשבה שלו הוא בגדר דברים שבלב, והדין הוא שדברים שבלב אינם דברים.

והוכיחו כן מהדין בקרבן שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, והקשו דהאיך מהני - "הא בלביה לא ניהא ליה" וע"כ דאמרינן דדברים שבלב אינם דברים - ודחו שאין ראיה - "דאנן סהדי דניהא ליה בכפרה" - [והרבה יש לדון בראיה זו - ועיין בזה להלן סימן ז'].

עוד הוכיחו כן [שם] מהמקדש את האשה ואמר כסבור הייתי שהיא כהנת והרי היא לויה, לויה ונמצאת כהנת, ענייה והרי היא עשירה, עשירה והרי היא ענייה והדין בזה שמקודשת, והקשו - "הא קאמר כסבור הייתי - אלא משום דאמרינן דברים שבלב אינם דברים" - עיי"ש מה שדחו.

ושיטת הרשב"א [שם] דרק באופן שהדברים שבלב באים כנגד המעשה שלו לבטלו הוא דלא חשיבי כדברים - והיינו כנגד מה שאומר רוצה אני בקרבן וכנגד הסתמא של המכירה שאינו אדעתא למיסק לא"י וכנגד הסתמא במקדש את האשה שלא תלוי בזה שהיא כהנת - וכל כה"ג הדברים שבלב באים כנגד המעשה.

ובזה מיישב למה בהיה נזיר עובר לפניו ואומר 'אהא' - והדין הוא שזה לשון של קבלת נזירות - והיינו משום דגמרינן ללשונו כאילו אמר "אהא נזיר" - וקשה שלשון זה הוא בלבו ולמה לא חשיב כדברים שבלב - ולהנ"ל א"ש שכאן הדברים שבלב באים להשלים את הלשון ואת הדיבור ולא באים לבטל את המעשה ודיבור - הלכך כל כה"ג שפיר חשיב כדברים.

וז"ל הרשב"א: "דכי אמרי' דברים שבלב אינם דברים - היינו שאינם דברים לבטל מה שאמר בפיו, כההוא דזבין והי' בלבו תנאי שיעלה לירושלים, ובאומר סבור הייתי שהיא כהנת וכן כולם, אבל כל שהדברים שבלבו אינם מבטלין מעשיו אלא מקיימין כנזיר שאמר בלבי היה להיות כזה שהיה עובר, או מחשב בתרומה שאין דברי לבו מבטלין שום דבר, הוו דברים, ואין זה בכלל דברי רבא כלל, כן נראה לי", עכ"ל.

**בדברי הברכ"ש שיש ב' דינים בדברים שבלב לא הוי דברים.**

והנה בברכ"ש קידושין [סימן א' ס"ק ג'] הוכיח דע"כ שיש ב' דינים בדין דברים שבלב לא הוי דברים - שהרי מבואר בריש האיש מקדש שיש חידוש בתרומה וקדשים דחיילו במחשבה - וכן מבואר בשבועות [כ"ו], ומבואר דכל כה"ג בעלמא חוץ מתרומה וקדשים לא חיילא ואיכא חסרון מצד דברים שבלב, וקשה דהתם ליכא מחשבה כנגד דיבורו ומעשיו - וכעין זה קשה בדברי הר"ן ריש פסחים שפירש שיש חסרון של הפקר בלב מצד דברים שבלב - וקשה שאינו נגד שום דיבור ומעשה.

ותירץ דמוכרח דאיכא ב' דינים בהלכתא של דברים שבלב:

א] ליכא שום חלות על ידי דברים שבלב, דכמו שיש הלכה של מעשה קנין להחיל חלות, או דיבור להחיל חלות הפקר והקדש, בזה נאמר עוד דמחשבה לא פועלת בתור מעשה להחיל חלות - ודווקא בתרומה וקדשים חיילא מכח מחשבתו.

ב] באדעתא למיסק לא"י וכן בע"מ שהיא כהנת וכדומה - בכל כה"ג ליכא דין של עשיית חלות על ידי המחשבה - דאדרבה - מחשבתו למיסק לא"י בא לגלות שמעולם לא היה קנין ולא היה חלות - ודווקא בהלכה הזו נאמר תנאי דווקא באופן שהדברים שבלב באים כנגד המעשה והדיבור הוא דלא מהני - אבל בהלכה הראשונה ליכא תנאי שהדברים שבלב יהיו כנגד דיבור ומעשה - דזה דין בעצם הדברים שבלב דלא מהני להחיל שום חלות - וא"ש - וע"ע בברכ"ש [גיטין סוף סימן ל"ט]. ועיקר המהלך בזה מתבאר נמי מתוך דברי האחיעזר [ח"ב סימן י"ט ס"ק ג'] והדבר אברהם [ח"א סימן ט"ז ס"ק ז' - ח"ב סימן י"ד] [ובאבי עזרי [אישות פרק ג הלכה ב - קמא] - אלא שיש חילוקים ביניהם - וכדיבואר להלן [פרק ב']].

**תוספת דברים בזה מרבינו הגרנ"ט דליכא חסרון של גמ"ד בדברים שבלב.**

יסוד הדברים מבוארים נמי בחידושי הגרנ"ט [נדרים סימן מ"ט] - שיש כאן ב' דינים, והוסיף שהיה מקום לחקור האם החסרון של דברים שבלב הוא משום שדברים שבלבו אינם דברים מוחלטים וברורים - הלכך אינם דברים.

ודחה דא"כ לא שייך בזה גזה"כ בתרומה וקדשים דחיילא במחשבתו - וע"כ שיש כאן דברים מוחלטים - אלא דגזה"כ דבעינן דיבור לחלות, ועל זה מוסיף הרשב"א שהדין השני הוא דין אחר - שיש חסרון שהדברים שבלבו אף שא"צ להחיל חלות, אכן אכתי לא מהני לבטל דברי פיו או מעשיו - וזו קלישות נוספת בדברים שבלב.

**דברי הגר"ח בהוכחה מידות נזירות לדין דברים שבלב.**

והנה הרשב"א הוכיח הך דין שדברים שבלב הוא דווקא כנגד דיבור ומעשה - דאל"כ קשה מהסוגי' ריש נזיר בהיה נזיר עובר לפניו ואומר 'אהא' - והדין הוא שזה לשון של קבלת נזירות - והיינו שיש הלכה של ידות לומר דגמרינן ללשונו - והוי כאילו אמר "אהא נזיר" - וקשה שלשון זה הוא בלבו - ולמה לא חשיב כדברים שבלב.

ומכאן הוכיח הרשב"א שכיון שכאן הדברים שבלב באים להשלים את הלשון ואת הדיבור - ולא באים לבטל את המעשה ודיבור - הלכך כל כה"ג שפיר חשיב כדברים.

ועיקר הדברים תמוה - הא התם יש הלכה מיוחדת שידות הנדרים כנדרים וידות נזירות כנזירות - והוי כדיבור גמור וכביטוי שפתיים גמור - וזה כל התוכן של הלכה זו של ידות נדרים כנדרים, ומה מוכיח מהתם - הא לעולם דברים שבלב לא הוי דברים והכא יש הלכה של ידות נדרים כנדרים.

והביא הברכ"ש בשם הגר"ח - דלו יצויר ולא היה ללשון 'אהא' דין של התחלה של לשון נדר - שוב לא היינו אומרים כאן הלכה של ידות נדרים כנדרים - שאדם הבודה לשון מלבו לא נהפך לידות ולביטוי שפתיים ואהא בפני עצמו אינו כלום ואינו תחילת לשון ולא שייך בזה דין ידות, ומעתה יש לומר דלפי הצד שדברים שבלב לא הוי דברים, א"כ, אין כאן התחלה של לשון לעשות



מזה ביטוי שפתים מדין ידות - ונמצא דדוקא אחרי שיש לסוף דבריו דין 'דברים' - אז איכא התחלה של לשון נדר בידות - ושוב מהני הדין דברים שבלב הוי דברים להשלים דין ידות ובזה יושלם הביטוי שפתיים - וזו הוכחת הרשב"א דשפיר הוי בכלל 'דברים'.

### סיכום - ג' סוגיות בדברים שבלב.

יש לסכם שיש ג' סוגיות בדברים שבלב:

- א] בקידושין [מ"ט] נתבאר שדברים שבלב שהם נגד דיבור או מעשה אינם דברים.
- ב] בשבועות [כ"ו] למדנו שדברים שבלב לא יכולים להחיל שום חלות - חוץ מתרומה וקדשים.
- ג] בריש נזיר למדנו שדברים שבלב שלא באים להחיל חלות, וגם לא סותרים לשום דיבור או מעשה - בכל כה"ג דברים שבלב הוי דברים.

## פרק ב

### בדין אומדנא להחיל חלות,

### וסיכום ז' חילוקי דינים בדין דברים שבלב.

**דן אי מהני דברים שבלב כל אדם לעשיית חלות, ודן בזה במחילה והפקר, ודן בחלויות בלי עשייה.**

אחרי שנתבאר שיש ב' דינים שונים של דברים שבלב, ובדין של עשיית חלות לא הוו דברים גם כשאנו נגד דיבור - שוב יש לדון בהלכה אחרת - והוא בדברים שבלב נאמרה הלכה שאומדנא בלבו ובלב כל אדם מוציא מידי דברים שבלב - שהרי אין הדברים מסורים ללבו אלא גלויים לכל - הלכך שפיר הוו דברים - ומהאי טעמא שכ"מ שנתן נכסיו ועמד מחוליו - בטלה המתנה כיון דאיכא אומדנא שלא נתן אי יבריא - הלכך התם לא הוו דברים שבלב אלא לב כל אדם הלכך הוו דברים.

ויש לעיין אי דברים דבלב כל אדם הוו דברים להחיל חלות או דלא הוו כדברים להחיל חלות - ונחלקו בזה רבותינו האחרונים - וכדיבואר.

דהנה בקצוה"ח [סימן י"ב ס"ק א'] הביא מהמהרש"ל דמהני מחילה בלב - והביא מהמהרי"ט דהיינו דווקא היכא דהוי בלב כל אדם.

ובמילואי חושן [שם] הביא מהמחנ"א [זכיה מהפקר סימן י"א] ומהאמרי בינה [דיינים סימן כ' ס"ק ו'] דמהני מחילה בלב דווקא לפי הצד דמהני מחילה מדין סילוק אבל אי מחילה מדין מדין הקנאה לא מהני בלבו.

ונראה שלפי המהרי"ט מחילה הוי כהקנאה הלכך דברים שבלב לא הוי דברים לעשיית חלות, מהדין השני, אבל דברים שבלב כל אדם הוו דברים לחלות - הלכך חיילא - אכן לדרכו של המחנ"א יש לומר דמחילה הוי סילוק וכל כה"ג אינו בגדר 'עשיית חלות' - אלא דמסתלק מהתביעה והחוב בטל מעצמו הלכך ליכא בזה דין של דיבור בעשיית חלות<sup>29</sup> - ובזה מהני דברים שבלב גם בלי לב כל אדם - ודלא כהמהרי"ט - והיינו משום שכל הדין של עשיית חלות דלא מהני בדברים שבלב היינו דווקא בחלויות של עשייה של האדם - לא בחלויות בלי עשייה - ועיין לעיל [סימן ג'] שחילקנו בהרבה חילוקים בין עשייה ללא עשייה.

ובעיקר יסוד זה שיש חלויות בלי עשייה ולא בעינן דיבור וסגי בדברים שבלב ממש - כן ביאר הגר"ח שמולביץ [ספר הזכרון על הגר"י אברמסקי] דכך הדין בביטול חמץ שאין בו עשייה, וזה הביאור בדברי רעק"א למה אמרו בריש פסחים [ר"ן] שיש חשש שמא לא יבטל יפה - הא אי יאמר בפיו שהוא מבטל שוב לא אכפת לן מה שיחשוב אחרת שהרי דברים שבלב לא הוי דברים -

<sup>29</sup> שו"ר כן בספר הזכרון של הגר"ח שמולביץ זצ"ל [עמוד קע"ז].

והתשובה - שכמו שביטול חמץ חיילא בלב כיון שאין בו עשייה, כמו כן מתבטל בלב שאין בו דין דברים שבל לא הוי דברים - ולהלן הבאנו שגם הקמה היא חלות בלי עשייה ודו"ק.

אולם יש כאן קושי גדולה - הרי הבאנו מהברכ"ש שכוונת הר"ן בריש פסחים דאיכא חסרון של דברים שבלב שזה משום שהפקר הוא עשיית חלות - אולם לעיל [סימן ג'] הבאנו מהר"ן בפסחים דליכא שליחות על הפקר והבאנו שהביאור בזה משום שאין בו עשייה - ולכא' ליכא דין דבעי דיבור בחלויות שאין בהם עשייה - ולמה לא מהני מחשבה בכה"ג - ודומה לנתבאר לעיל במחילה - וצ"ע - ועיין היטב בחידושי ר' שמואל שכנראה שכבר עמד בזה.

### חלות הפקר בלב כל אדם.

אולם עיי"ש עוד בקצוה"ח שהביא שבשיטת ב"ש שיש איסור של שביתת כלים בשבת וכל מה דמותר הדלקת הנר וקדרה ע"ג האש הוא משום שהוא מפקיר - והביא מהתוס' בשבת [י"ח:] דאף דלא הפקיר בפה לפני ג' אכן סו"ס מהני מצד שיש אומדנא שהוא מפקיר - וקשה דהכא איכא חלות הפקר - וצ"ע - וכבר עמד בזה בדבר אברהם [שם], והוכיח מהכא דבכל החלויות מהני בהם לב כל אדם - והדין דמהני לב כל אדם הוא דין בב' הדינים של דברים שבלב.

והנה מצאנו דסתם גללים אפקורי מפקיר להו - וכן בסופי תאנים, ובמחנ"א [זכיייה מהפקר סימן א'] מבואר דמהני מדין אומדנא והיינו כהקצוה"ח דמהני חלות בלב כל אדם, אכן באבני מילואים [סימן כ"ח ס"ק מ"ח] הביא מהנו"ב דלמד דמהני הפקר דגללים משום שההפקר חיילא מעצמו - כיון שהגללים לא שוין לו ויש חסרון בעצם החפצא שאינו עומד לשימושו הלכך הכא חיילא ההפקר מעצמו - אכן אכתי קשה מדברי התוס' בשיטת ב"ש בשבת - וצ"ע.

### יסוד דינא דביטוי שפתיים בנדרים.

והנה מצאנו דין מיוחד של ביטוי שפתיים בנדרים - ויש לעיין דלמה לי הלכה זו - הא תיפוק ליה דבכל החלויות ליכא חלות בלי דיבור - וכבר עמד בזה באחיעזר [ח"ב סימן י"ט ס"ק ג'] ובדבר אברהם [שם] וביארו דלולי הדין ביטוי שפתיים מהני חלות נדר בדברים שבלב עכ"פ באופן שיש בזה לב כל אדם - והיינו כנתבאר לעיל שכל החלויות חלים על ידי לב כל אדם - והדבר אברהם כבר הוכיח כן מהפקר לפי ב"ש - ודו"ק.

### במה שיש לתמוה בדין דיבור בקידושין מסוגי' דידות בקידושין.

והנה - נחלקו הראשונים ואחרונים אי איכא דין דיבור בקידושין שהוא חלק ממעשה הקידושין, וזו שיטת הנתה"מ או דכל דינו הוא רק להוציא מידי דברים שבלב ותו לא, ודמי לקנינים, וזו שיטת האבנ"מ - והארכנו בביאור השיטות בזה באמרות אברהם [נדרים סימן י"ח / קידושין סימן כ' וסימן כ"א], והבאנו שיש בזה ב' סוגיות סותרות, שמהסוגי' של עסוקין באותו ענין משמע שכל הדין אינו אלא מצד דברים שבלב - אולם מאידך יש סוגי' בנתן הוא ואמרה היא - ועיין מה שביארנו בזה - אולם יש סוגי' שלישית, והוא שנתחדש דין ידות בקידושין - והיינו דכמו שנתחדש בנדרים שיש דין ביטוי שפתיים ומהני תחילת הנדר וגמרינן ליה לנדרו מדין ידות, כמו כן מהני לשון שאינו גמור בקידושין - ומהני מדין ידות לגמור לשונו, אלא שיש בזה תמיהא רבתי.

והיא - דלפי השיטות שאין דין דיבור וסגי באומדנא להוציא מידי דברים שבלב, א"כ למה לי ידות - הא ליכא חסרון של דברים שבלב גם לפני ההלכה של ידות, שהרי בכל יד ע"כ דאיכא כבר אומדנא דכך רצונו, דאל"כ איך עבדינן ליה ידות, וא"כ ל"ל לדין יד הא תיפוק ליה מצד האומדנא.

ומסוגי' זו הוכיח התו"ג [אהע"ז סי' קמ"א סעיף ס"ו בד"ה ומעשה] דבאמת שאני קידושין מקנינים, ובעי בו דיבור ולא מהני בו אומדנא - ועיין בהערה <sup>30</sup>.

<sup>30</sup> ובאמת דגם לפי השיטות שיש דין דיבור אכתי קשה, שהרי גם לדבריהם מוכרח שאין דין דיבור ממש שהרי מהני בו "עסוקין באותו ענין" וע"כ דסגי בהוכחה ע"י מעשיו או דיבורו, ולמה לא מהני ידות בלי הלכתא דידות ועיין מה שנתבאר בזה בדברינו באמרות אברהם נדרים [סימן י"ט].

**ביאור הסוגי' דיד לקידושין לפי הפנ"י ואבנ"מ דסברי דמהני אומדנא בקידושין ולדידהו דין דיבור בקידושין הוא רק להוציא מדברים שבלב, וביאור בדברי הגרשש"ק בזה.**

ובישוב הקושי צ"ל כמו שכ' הפנ"י קידושין [ה': סוד"ה גמרא הני] דגם בידים מוכיחות ליכא אומדנא גמורה כמו ב"עסוקין", דתמיד יש צד ד"את חזאי", וביאר בזה הגרשש"ק [סי' ו'] דאף דאין כאן אומדנא ממש אכתי סגי לן לעשות מזה יד דהפשטות בדבריו הוא לקידושין, ועיין בהערה <sup>31</sup>.

אלא דק' דאי בעי אומדנא ברורה להוציא מידי דברים שבלב, א"כ אף אי נימא דיש יד לקידושין, הא סו"ס איכא עדיין צד ד"את חזאי" וחשיב דברים שבלב כל עוד שיש כאן צדד"את חזאי", ואין לומר דשני דינים ניהו, דכשיש דיבור מהני אף דאיכא צד ד"את חזאי" דדין אחר הוא מאומדנא דבעי שלא יהיה שום צדדים, דזה אינו דע"כ דדיבור אינו דין בפנ"ע, שהרי לדרך זו אין דין דיבור בקידושין כלל.

וביאר הגרשש"ק דאף דליכא דין דיבור בקידושין, אבל סו"ס שאני ע"י דיבור מבלי דיבור, דבלי שיפרש בדיבורו מיקרי דברים שבלב כל שיש צד ד"את חזאי" אבל מי שפירש בדיבורו הרי בדידה ליכא צדדין אחרים דכל הצדדין חשיבי כדברים שבלב מול דיבורו, ולפי"ז, אי ע"י ידות איכא דיבור גמור שוב אין כאן דברים שבלב, כן נראה בביאור דבריו, עיי"ש, ועיין נמי בדברי הקה"י.

הרי לנו חידוש דמהני גילוי בפיו להוציא מדברים שבלב גם היכא דליכא אומדנא.

#### **הקמה בלב ושתיקה ביום שמעו.**

והנה מצאנו קושי גדולה ברעק"א בגליון הש"ס בנדרים [ע"ט], שהר"ן הוכיח דהקמה חיילא בלב ממה דמהני שתיקה ביום שמעו ושתיקה ביום שמעו מהני מדין הקמה - והקשה רעק"א [שם] דבשתיקה ביום שמעו לא חשיב דברים שבלב כיון דאיכא אומדנא מדשתיק בכל יום שמעו - ולכן מהני גם בדברים שבלב, אכן בכל הקמה בלב ליכא אומדנא.

ותירץ באבי עזרי [שם] דהתם קאי לגבי עשיית חלות הקמה - וזה שייך להלכה הראשונה שאין עשיית חלות בדברים שבלב חוץ מתרומה והקדש - הלכך לא מהני בזה אומדנא וא"ש דברי הר"ן שהוכיח מיום שמעו להקמה.

אולם הקשה באבי עזרי [שם] דלמה לא אמרו בשבועות [כ"ו] שיש ג' מקומות דחיילא במחשבה - תרומה קדשים וגם 'הקמה' וצ"ע.

אכן דבריו תמוהים מאד ממה שהוכיחו האחרונים מהפקר לפי ב"ש - וצ"ע - וכן קשה ממה שנדר בעי ביטוי שפתים וזו הלכה מיוחדת - וע"כ שבזה גופא חלוקין כל החלויות דמהני בהו לב כל אדם מנדרים דבעי דווקא דיבור.

והאחרונים הלכו בזה בדרך אחרת - שמבואר שהקמה היא כעין נדר מדמהני בזה שאלת חכם, הלכך קס"ד שיהיה בזה דין ביטוי שפתים ושוב לא יהני בזה גם אומדנא - ולמדנו מיום שמעו דליכא בזה דין ביטוי שפתים - עיין בזה באחיעזר ובדבר אברהם.

איברא דסו"ס קשה דלמה מהני בזה הקמה בלב - הא סו"ס אין כאן לב כל אדם, וביום שמעו עכ"פ איכא דין יום שמעו - ובדבר אברהם למד שבנדר והקמה ליכא חלות - וזה חידוש.

#### **חידוש בגדר הקמה בלב.**

בספר הזכרון של הגר"ח שמולביץ זצ"ל [עמוד קע"ח] דעיקר ההוכחה בר"ן היא שא"צ עשייה בהקמה - והיינו שכמוש הבאנו לעיל שביטול חמץ ומחילה הם חלויות בלי עשייה הלכך מהני בהו דברים שבלב אפילו בלי אומדנא - כמו כן ביום שמעו ליכא עשייה אלא הסכמה בזה שהוא לא

<sup>31</sup> ובאמת דזה פשוט דידות א"צ שיהא בו אומדנא שהרי אי אין מוכיחות מהני הרי אפי' כשנוטין לצד של אוסר על עצמו 'דיבור' אכתי הוי יד לאוסר 'הנאה', וא"כ גם אי בעי מוכיחות אכתי א"צ אומדנא בלב כל אדם, ופשוט.

מפר - וזו חלות בלי עשייה - הלכך פשוט דמהני בדברים שבלב, ועיקר הוכחת הר"ן היא שגם הקמה היא בלי עשייה הלכך פשוט דמהני בדברים שבלב - ובזה מיושב נמי למה לא הביאו בהדי תרומה וקדשים.

אולם עיין בדברינו באמרות אברהם נדרים [פרק נערה המאורסה סימן י"ז] שהבאנו שיש כמה חילוקים בין הקמה ליום שמעו והבאנו דחכם לא עוקר נדר האשה שיש בו הקמה של הבעל אבל הוא יכול לעקור נדר שיש בו הקמה של יום שמעו - עוד חילוק דמצאנו שאלת חכם על ההקמה עצמה ולא מהני על יום שמעו.

והבאנו מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל שיש ביניהם חילוק - דבהקמה - דעת הבעל מצטרפת לנדר וזה מעכב את כח החכם לעקור את הנדר, אבל ביום שמעו ליכא בזה דעת הבעל שמצטרף לנדר - וכוונתו שביום שמעו חסר בעשייה של הקמה.

ע"ד זה הבאנו נמי מהקה"י שכתב שהקמה דיום שמעו דומה לקיום כלאים שאין בזה עשייה מצד המקיים והאיסור כלאים חל מעצמו על ידי מה שהוא אינו עוקר את הכלאים - והיינו דליכא עשייה אלא 'ניחותא' ובזה מתקיים הלכאים מעצמו - וכתב דה"ה דהכא בשתיקה דיום שמעו דחיללא ההקמה מצד הבעל אלא דחיללא מעצמה באופן דממילא - והוכיח כן - שהרי שתיקה ע"מ למיקט מהני אף שאין רצונו לקיים את הנדר - ומזה מוכרח שהשתיקה היא הקמה שחל בלי עשייה דבעל - אלא על ידי עצם השתיקה עצמה - ולא שיש בזה דעת מפורשת להקים.

ועל פי זה א"ש נמי למה שתיקה לא מעכבת שאלת חכם בנדר אבל הקמה מעכבת - ומבואר נמי למה ליכא שאלת חכם על שתיקה עצמה ויש שאל חכם על הקמה - ועיי"ש שהרחבנו בזה.

אולם מעתה תמוה מאד - דמה הוכיח הר"ן משתיקה להקמה בלב - הא תרתי נינהו - וכבר ליכא למימר כדברי הגר"ח שמולביץ שבתרווייהו ליכא עשייה - שהרי מכל הנ"ל מוכרח שאינו כן.

הלכך נראה באופן אחר - ועל פי חילוקו של הגר"ח שמולביץ בין חלויות של עשייה דבעינן אומדנא בלב כל אדם כמו בהפקר וכמו במחילה לפי הצד שזה הקנאה, לחלויות שאין בהם עשייה כמחילה לפי הצד שזה סילוק שבהם מהני דברים שבלב אף בלי אומדנא.

ונראה שהר"ן לא למד הקמה בלב משתיקה כפשוטו - שהרי חלוקין נינהו וכן"ל - אלא שהר"ן בא לחדש שכיון שהקמה היא חלות ששייכת בה ב' צורות של החלת החלות - גם בדרך עשייה בהקמה בלב וגם בשתיקה בלי מהלך של 'עשייה' - בכל כה"ג סובר הר"ן דמסברא לא נאמרה ההלכה של דברים שבלב כלל - גם באופן של העשייה - ונבאר את הדברים.

הרי מיום שמעו דמהני בלי עשייה מוכרח שכל החלות של הקמה אינה חלות נפרדת בפני עצמה - אלא חלות חיזוק בכח הנדר - והיינו כדהבאנו מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל שמצטרף דעת הבעל לנדר של האשה להחיל בו דין שאין בו הפרה.

נמצא שאין כאן עשיית חלות בפני עצמה אלא צירוף וחיזוק לעשייה של הנודר - ועיי"ש שהוכחנו את הדברים - ולמד הר"ן דדווקא חלויות שהם עשייה ממש - וכל האפשרות שלהם לחול היא רק בעשייה - בהם למדנו בשבועות [כ"ו] מתרומה וקדשים שלא חלים בדברים שבלב - שהרי גם תרומה וקדשים הם חלויות של עשייה - אבל אחרי הדין של יום שמעו - למדנו ע"כ שגם העשייה של הקמה אינה עשייה עצמאית ככל עשייה דעלמא - אלא עשייה שמצטרפת לעשייה של הנדר - הלכך מסברא לא בעי דיבור או אומדנא - ודו"ק.

### סיכום ז' הלכות בדין דברים שבלב.

לפי כל הנ"ל היה נראה שיש כאן שבע הלכות בדין דברים שבלב.

א [חלות נדר היא חלות דלא מהני בזה דברים שבלב ככל החלויות, אבל גם לב כל אדם דמהני בכל החלויות לא מהני בזה מחמת הדין המיוחד של ביטוי שפתים - ועיין בהערה <sup>32</sup>.

<sup>32</sup> ובדבר אברהם נקט שההלכה השניה של עשיית חלות לא שייך בנדרים כיון שנדר אינו חלות חדשה כתרומה וקדשים.

- ב] כל שאר החלויות שיש בהם עשייה לא מהני דברים שבלב אבל מהני אומדנא בלב כל אדם - וכדמצאנו בהפקר לב"ש.
- ג] תרומה וקדשים הם הלכה של עשיית חלות - אבל בדידהו מהני דברים שבלב גם בלי אומדנא - וזו גזה"כ מיוחדת.
- ד] חלויות שאין בהם עשייה - כמחילה לפי הצד שמחילה זו סילוק - וכן ביטול חמץ - בדידהו מהני דברים שבלב גם בלי אומדנא, ויש שלמדו כן נמי בחלות הקמה והקמה דיום שמעו.
- ה] באופן שהדברים שבלב לא באים להחיל שום חלות - הכא פשוט שדברים שבלב הוי דברים - וזה למד הרשב"א מידות נזירות.
- ו] דברים שבלב שלא באים להחיל שום חלות - אבל הם סותרים למעשיו או לדיבורו - בכל כה"ג דברים שבלב לא הוי דברים - וזה עיקר הסוגי'.
- ז] חידשנו עוד שיש עשייה מחודשת של הקמה שאינה עשייה בפני עצמה אלא עשייה שמצטרפת לעשייה של הנודר - ובזה למד הר"ן דדומה לחלות שאין בה עשייה ומהני בזה דברים שבלב בלי אומדנא.

#### דין דברים שבלב בגילוי דעתא בגיטא.

- להלן [סימן ו'] יבואר דין גילוי דעתא בגיטא - ושם נצטרך לדון האם הדין דברים שבלב בגילוי דעתא שייכים לדין של עשיית חלות או לדין של דברים שבלב נגד מעשיו ודיבורו או לשני הדינים.
- ולדרכו של הרשב"א והתוס' רי"ד נתחדש שביטול שליחות שייכת לב' הסוגיות כהדדי - גם שבועות [כ"ו] וגם קידושין [מ"ט], כיון שכאן נתחדש חלות חדשה שכל מהותה היא ביטול הדיבור הקודם מדין אתי דיבור ומבטל דיבור ואלו ב' הדינים כהדדי.
- עוד נתחדש שם בשיטת התוס' שלפי אב"י לא מהני דברים שבלב כל אדם - ובעי דיבור ממש מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - ונמצא דחמיר מכל החלויות - ודומה בזה לנדר דבעי דווקא ביטוי שפתים - עיי"ש.

## סימן ו גילוי דעתא בגיטא.

**פרק א** < שיטת הרשב"א ותוס' רי"ד בגילוי דעתא בגיטא, ודן דאיזה חסרון של דברים שבלב נאמר כאן. > דברי התוס' רי"ד בביאור המחלוקת בגילוי דעתא בגיטא - דפליגי אי חשיב כדברים שבלב. < ביאור שיטת רבא דמהני גילוי דעת אף דלא חשיב כאומדנא בלב כל אדם, וכעין זה מצאנו בידות בקידושין. > ברשב"א מבואר כדרכו של התוס' רי"ד - ומתמה דמה שייך כאן הלכה של דברים שבלב כנגד מעשה [ברכ"ש]. < מבאר בזה שביטול תמיד מתייחס לציווי שיש בשליחות. > מבאר באופן אחר - דהכא מדין חזרה אתינן עלה ולא מדין חלות עשייה של ביטול. < **פרק ב** < שיטת התוס' ריש פירקין, בדין גילוי דעתא בגיטא. > מדייק שלפי התוס' אין פלוגתתם בהלכות דברים שבלב. < ביאור אחר בפלוגתת אביי ורבא. > ב' נפ"מ בין התוס' לתוס' רי"ד והרשב"א. >

### פרק א

#### שיטת הרשב"א ותוס' רי"ד בגילוי דעתא בגיטא, ודן דאיזה חסרון של דברים שבלב נאמר כאן.

#### דברי התוס' רי"ד בביאור המחלוקת בגילוי דעתא בגיטא - דפליגי אי חשיב כדברים שבלב.

התוס' הביאו מה דנחלקו אביי ורבא אי גילוי דעתא בגיטא מילתא היא או לא - ועיין בתוס' רי"ד להלן [ל"ד] שביאר את פלוגתתם כך - וז"ל: "פי' המבטל שליחות הגט צריך שיבטל בפיו ואם היה לבו שלם לבטל ולא הוציא מפיו אינו כלום דדברים שבלב אינן דברים - הלכך כל זמן שלא הוציא מפיו הביטול אע"ג שגילה דעתו לא הוי כלום, ורבא סבר אע"ג דקי"ל דדברים שבלב אינן דברים - היכא דאיכא גילויי דעתא כאילו גילה בפיו דמי".

למדנו מדבריו שבשיטת אביי - כיון שדברים שבלב אינם דברים - לכן גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא, דזה פשוט שבשביל בטול צריך דעת לביטול ושיהיה לדעת הזה דין דעת - וכיון שיש חסרון של דברים שבלב בהך דעת ולא הווי דברים - לכן הגילוי דעתא אינו מועיל לבטול.

ואין להקשות דסו"ס איכא אומדנא דמוכח ובאומדנא הדין הוא שדברים שבלב הווי דברים דאז חשיב כאילו פירשו את הדברים בפה כיון שהדעת גלויה לכל - ועיין בתוס' רי"ד בב"ב [קמ"ו] שהקשה כן וז"ל שם: "ובגילוי מילתא בגיטא דקי"ל כאביי דאמר ברוך הטוב והמטיב ולא בטיל גיטא - אע"ג דאומדנא דליבא מוכיח שחפץ לבטלו - י"ל שבעבור זה שמח שעדיין לא נתנו לה והרי הוא ברשותו או ליתן או לבטל, אבל מיהו ביטול לא הוי עד שיבטל בפירוש" - והיינו שבגילוי דעתא אין אומדנא דמוכח, כי אפשר שכוונת הבעל במה שאמר ברוך הטוב ומטיב היא שהוא שמח על כך שיש לו אפשרות לבטל אם ירצה אבל אין כוונתו לבטל עדיין את הגט, ואין אומדנא דמוכח שרצונו לבטל את הגט, ולכן סבר אביי שיש כאן חסרון של דברים שבלב אינם דברים.

#### ביאור שיטת רבא דמהני גילוי דעת אף דלא חשיב כאומדנא בלב כל אדם, וכעין זה מצאנו בידות בקידושין.

לפי"ז צ"ב שיטת רבא דלמה לדידיה ליכא חסרון של דברים שבלב - וע"כ דאף דאיירי כשאין אומדנא דמוכח, אבל סו"ס יש גילוי דעתא על הדעת של הבטול - והן הן דברי הרי"ד - "דהיכא דאיכא גילויי דעתא - כאילו גילה בפיו דמי" - הרי שיש כאן דיבור - ובזה יש גילוי לדברים שבלב.

וצריכים להוסיף - דאף דלפימ"ש כ הרי"ד שאין הכרח שרצון הבעל הוא לבטל - אכן סו"ס אין הכוונה שיש 'ספק גמור' מהי כוונת הבעל אלא שאין זה אומדנא דמוכח שרצונו הוא לבטל כי יש 'צד' לומר שכוונתו היא לשמוח בכך שיש לו אפשרות לבטל - אבל בודאי הסתמא דמילתא היא שהוא רוצה לבטל רק שאין זה בדרגה של אומדנא דמוכח, ורבא סובר שאין חסרון של דברים שבלב בכה"ג - דהוי כאילו גילה בפיו.

והנה למדנו דאיכא ב' דרכים להוציא מכלל דברים שבלב, א] הוכחה של לב כל אדם דאיכא אומדנא לכל, ב] גילוי הדברים על ידי פיו אף דאכתי לא ברור שזו כוונתו וליכא דרגא של אומדנא.

ועיקר חידוש זה מצאנו נמי בסוג' של ידות בקידושין - וכתבאר לעיל [סימן ה' פרק ב] לדרכו של הגרשש"ק - שאין אומדנא ואכתי לא מיקרי דברים שבלב כיון שפירשם בדיבורו.

ושורש פלוגתא אביי ורבא הוא האם יש הלכה של דיבור בגילוי דעתא להוציא מידי דברים שבלב - או לא, והיינו טעמא דאיכא גריעותא בדיבורו של גילוי דעתא - ועיין להלן מהרשב"א שהוא גילה דעתו בדברים סתומין - והיינו כנ"ל דבכל כה"ג נחלקו אביי ורבא אי מהני סוג דיבור כזה להוציא מידי דברים שבלב.

**ברשב"א מבואר כדרכו של התוס' רי"ד - ומתמה דמה שייך כאן הלכה של דברים שבלב כנגד מעשה [ברכ"ש].**

והנה הבאנו מהרשב"א את היסוד שהחסרון של דברים שבלב הוא דווקא כשבאים כנגד הדיבור וכנגד המעשה - והרשב"א מוסיף על הכלל הזה ואומר - "והא נמי דאמר רבא בפרק השולח [ל"ד]. גלויי מלתא בגיטא מלתא היא קסבר כיון שגלה דעתו אף על פי שאמר בדברים סתומים מ"מ לא הו' כדברים שבלב כזה שלא אמר כלום, ומיהו קי"ל דלאו מלתא היא עד שיפרש ממש".

ומבואר בדבריו דפליגי בהלכות דברים שבלב אי הדברים חשיבי כדברים שבלב כיון "שאמר בדברים סתומים" - והיינו ממש כדברי התוס' רי"ד בביאור פלוגתתם - וצ"ל דאין כאן אומדנא גם אחרי הדברים סתומים ואעפ"כ מהני - וכנ"ל.

איברא שיש כאן הערה גדולה - הרי לעיל [סימן ה'] נתבאר דאיכא ב' דינים בדברים שבלב, דין עשיית חלות דלא מהני בדברים שבלב [שבועות כ"ו] ודין נוסף של דברים שבלב דלא מהני לבטל מעשה או דבור [קידושין מ"ט] - ולכא' כשנחלקו אביי ורבא אי איכא חסרון של דברים שבלב - הרי באיזה דין איירי - וכפשוטו צ"ל דאיירי בדין של עשיית חלות ביטול שזו חלות בפני עצמה - וממילא שהדין דברים שבלב הוא הדין של דברים שבלב מצד עשיית חלות בלי דיבור.

ומעתה יש לתמוה טובא בדברי הרשב"א - שהרשב"א הביא דין זה של גילוי דעתא ביחד עם הדין של דברים שבלב דלא מהני כנגד דיבורו ומעשיו - ומוכרח שהרשב"א סובר שהדין הזה שייך לדין השני של דברים שבלב כנגד מעשיו - וזה פלא גדול דלכא' אינו כן - דלכא' כל הדין ביטול הוא עשייה חדשה - והביטול לא בא כנגד דיבור ומעשה, ועוד דבאמת איכא כאן חלות חדשה ושפיר שייך לדין הראשון של עשיית חלות - ודבריו צ"ע.

וכבר עמד בקושי' זו בברכ"ש [סוף סימן ל"ט] שהקשה שזה לא שייך להלכה של דברים שבלב נגד דיבורו ומעשיו - וביאר - "דהא חלות אחרת היא דמעיקרא מנה אותו שליח ועתה הוא עושה חלות של ביטול".

#### **מבאר בזה שביטול תמיד מתייחס לציווי שיש בשליחות.**

ועיין בדברי הברכ"ש מה שיישב בזה - וז"ל: "דמכיון שהשליחות הוי בפנינו ומה שבטלה הוי בלב, ע"כ נמצא דעומד בדעתו לעשות לפנינו שליחות, ובלב חושב נגד מה שאומר בפיו - הוי זה דברים שבלב, ושייך גם זה הדין דדברים שבלב דהוי חסרון במעשה ביטול", עכ"ל - ולא ירדתי לסוף דעתו בזה.<sup>33</sup>

ונראה שיש מקום לבאר את הדברים בב' אופנים - וכדלהלן:

בדרך הראשונה נראה לומר על פי מה שנתבאר לעיל [סימן ב] שיסוד דינא דשליחות היינו עושה דברו - וביטול שליחות היינו התייחסות לציווי המשלח שממשיך כסדר בגוף החלות שליחות -

<sup>33</sup> ויתכן דכוונתו דבאמת שייך לשני הדינים.

ומהאי טעמא איכא נפ"מ בין ביטול על דיבור אלים לביטול על דיבור קלוש וכמבואר בדין בי עשרה למישלפי' - ונראה דמהאי טעמא חשיב כדברים שבלב נגד דיבורו.

ולפי"ז איכא חידוש גדול דמצאנו דין אחד של דברים שבלב ששייך לשני הדינים של דברים שבלב, גם לסוגי' בשבועות [כ"ו] דהכא איכא עשיית חלות ביטול כחלות תרומה וקדשים, וגם לסוגי' בקידושין [מ"ט] שסו"ס הגדר של החלות הזה הוא שחלים כאן דברים שבלבו נגד הדיבור של השליחות.

### **מבאר באופן אחר - דהכא מדין חזרה אתינן עלה ולא מדין חלות עשייה של ביטול.**

אולם בדרך השניה נראה לומר - שזה באמת לא שייך כלל לדין של שבועות [כ"ו] לחלות חדשה על ידי דברים שבלב - וזה שייך דווקא לדין דברים שבלב נגד דיבור.

והביאור בזה על פי מה שנתבאר לעיל [סימן ג'] דאיכא תרי גווני של ביטול, דין עשייה של ביטול דמהני גם שלא בפניו ומדין אתי דיבור ומבטל דיבור, ויש גם דין שני של חזרה בפניו.

ונתבאר דבגילוי דעתא דליכא מחשבת עשייה - התם ע"כ דהוי מדין חזרה, דבאמת ליכא עשייה, ונתבאר שזו שיטת המאירי דחידוש שגילוי דעתא מהני רק בפניו, והיינו דדין חזרה הוא דין דווקא בפניו - עיי"ש בהרחבה.

ונראה דהכא ברשב"א איירי בגילוי דעתא והיינו בלי מחשבת עשייה - הלכך ע"כ מדין חזרה אתינן עלה, וחזרה לא שייכת לדין הראשון של עשיית חלות חדשה, שכבר ביארנו שאינו אלא כעין חזרה של תוכד"ד - וכנתבאר שם ואין כאן עשייה של חלות וממילא דדומה למחילה לפי הצד דמחילה היא סילוק וחיילא בדברים שבלב, אולם מאידך גיסא ההלכה הזו של חזרה שייכת לסוגי' של קידושין [מ"ט], שהרי כל מהותה של חזרה היא ככל דברים שבלב כנגד פיו ומעשיו - שזה כל ענינו של חזרה לחזור בו מדבריו ומעשייתו הראשונה - ואין זה ענין של דברים שבלב בחלות ובעשייה חדשה.

## **פרק ב**

### **שיטת התוס',**

#### **בדין גילוי דעתא בגיטא.**

### **מדייק שלפי התוס' אין פלוגתתם בהלכות דברים שבלב.**

והנה הבאנו מהרשב"א והתוס' רי"ד שלמדו שהמחלוקת אי גילוי דעתא דבגיטא מהני או לא הוא מחלוקת בהלכות דברים שבלב באופן שלא גילה דעתו אלא בדברים סתומים.

אולם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל הוכיח מהתוס' שלמדו באופן אחר ולא בזה פליגי אביי ורבא.

דהנה - התוס' הק' דמ"ט דלא מהני גילוי דעתא אליבא דרבא בסוגיין - דהא איהו ס"ל לקמן דגילוי דעתא בגיטא מלתא היא, ולכאוף' הך אומדנא דהוה מהדר עליה לבטולי לא גריעא מברוך הטוב והמטיב וכדומה דלרבא הוי ביטול - ותל' התוס' דשאני הכא דבאותה שעה עדיין לא נודע שכונתו לביטול די"ל דכוונתו למימר אשור הב לה וכדלקמן, וע"ז הוקשה להו דמ"מ לאחר שבטלו בפירוש נתברר שזו היתה כונתו מתחילה, ונמצא שכעת נתברר לן שהבעל גילה את דעתו קודם הנתינה, ותל' דהך גילוי דעתא הו"ל דברים שבלב דאינם דברים ואע"פ דכשנאנס מלפרשם הויין דברים מ"מ עשאום חכמים כדברים שבלב.

ודייק הגר"נ פרצוביץ זצ"ל מהתוס' דחזינן מדבריהם דאליבא דאביי לא הוקשה להו מידי, דגם אם ידעינן שרצונו לבטל שהרי דרץ אחריו לבטלו - מ"מ אי"ז עדיף משאר גילוי דעתא דלאביי לאו מילתא היא, ורק לרבא דגילוי דעתא מילתא היא הוקשה להו דבנידו"ד הוכיח סופו על תחילתו שרצונו היה לבטל ונעשה הגילוי דעתא למפרע.

והעיר - הרי נתבאר לעיל שלפי התוס' רי"ד והרשב"א יסוד פלוגתת אביי ורבא הוא אי גילוי דעתא דמי לדברים שבלב או לא, דאביי ס"ל דכל זמן שלא הוציא את הביטול להדיא מפיו הרי"ז



כדברים שבלב ורבא ס"ל דגילוי דעתא חשיב כאילו גילה בפיו - וכוונתו לדין דברים שבלב אינם דברים האמור בסוגיא בקידושין - והעיר שלכא' מדברי התוס' מוכח לא כן, דבתוס' מבואר דאליבא דאביי הוה נחא להו דלא מהני הך גילוי דעתא דהוה רהיט בתריה לביטוליה, ואי נימא דטעמיה דאביי הוא מדין דברים שבלב - א"כ הו"ל להקשות לכו"ע דמ"ט לא מהני הך גילוי דעתא - הא בנידו"ד שנאנס הבעל ולא היה לו לפרש לא אמרינן שדברים שבלב אינם דברים - ונמצא גם לאביי צריך להועיל הך גילוי דעתא שרץ אחריו לבטלו.

#### ביאור אחר בפלוגתת אביי ורבא.

ומכח זה למד שע"כ שהתוס' מפרשים להך פלוגתא באופן אחר, דכיון שיסוד הביטול הוא מדין אתי דיבור ומבטל דיבור בעינן שהביטול יעשה ע"י דיבור דוקא ולא מהני מחשבה.

ויסוד פלוגתת אביי ורבא הוא אי גילוי דעתא חשיב כדיבור או לא, דרבא ס"ל שגם גילוי דעתא חשיב כדיבור, ואביי ס"ל דדוקא דיבור מפורש של ביטול מיקרי דיבור ולא דיבור המגלה שרצונו לבטל, ומשו"ה כל היכא שהבעל לא ביטלו להדיא בלשון "גט שנתתי לך בטל הוא" אלא רק גילה דלא נחא ליה בשליחותו אי"ז בכלל "דיבור" - והביא כן מהחת"ס להלן [ל"ד] - ודו"ק.

ועיין לעיל [סימן ג'] שביארנו את המחלוקת בזה בדרך אחרת - וזה על פי מה שנתבאר שיש ב' דינים של ביטול - דין ביטול של עשייה שלא בפניו - ומדין אתי דיבור ומבטל דיבור - ודין נוסף של חזרה - וזה בלי עשייה - ונתבאר דגילוי דעתא שייך לדיני חזרה בלי עשייה - וממילא דשורש פלוגתתם בהלכות דיבור של חזרה - אי מהני בזה דיבור של גילוי דעתא.

לדרך זו יתחדש דכו"ע מודו דגילוי דעתא לא חשיב כדברים שבלב - אלא כדברים שבלבו ובלב כל אדם, וכל המחלוקת היא רק אי גילוי דעתא חשיב כדיבור.

ולפי"ז א"ש הא דלא הק' התוס' להך קושי' אליבא דאביי, דלפי הנ"ל דין גילוי דעתא לאביי אינו שייך כלל לדין דברים שבלב, ומה"ט גם בגוונא שהבעל נאנס מלפרשם ולא שייך לומר דדברים שבלב אינם דברים אי"ז מועיל כלום, דסו"ס הבעל לא ביטלו להדיא אלא רק רץ אחריו וגילה בדעתו דניחא ליה לביטוליה.

#### ב' חידושים מכח פלוגתת התוס' נגד התוס' רי"ד והרשב"א.

לפי"ז הוסיף הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שיש נפק"מ לדינא בין התוס' רי"ד והרשב"א לבין התוס' בכה"ג דאיכא אומדנא ברורה שכוונתו לביטול והו"ל בלבו ובלב כל אדם, דלדעת הרי"ד והרשב"א גם אביי מודה דמהני הך אומדנא להחשב כביטול, ולדעת התוס' בעינן תורת דיבור דוקא ולא מהני דברים שבלבו ובלב כל אדם.

עוד נתחדש שכל מה שכתבו התוס' בתירוצם הא' דמדאורייתא מהני הך ביטול - אלא שחכמים עשאוהו כדברים שבלב - היינו רק לרבא ולא לאביי, דאליבא דאביי אין כאן דיבור מדאורייתא ולא מהני גילוי דעתא לבטל להשליחות.

איברא שיש לתמוה בחידוש הראשון - דהיכן מצאנו דלא מהני דברים שבלב שבלב כל אדם - הא בכל החלויות מהני בזה, וצ"ל דהכא יש דיון לגבי הלכות ביטול דמהני מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - וצריכים דיבור בדרגת הדיבור שבאים לבטל - הלכך בזה סובר אביי דלא מהני אומדנא בלב כל אדם.

אולם לדרכינו דמדין חזרה אתינן עלה - א"כ תמוה מאד - דלמה לא יהני אומדנא - דמאי שנא מכל דיני התורה ומכל העשיות וחלויות - וצ"ע גדול.

עכ"פ היוצא מהדברים - שלמדנו כאן - שאף שיש כמה דרגות בהלכות דברים שבלב - וכתבאר לעיל [סימן ה'] - ובכולהו מהני דברים שבלב כל אדם מלבד נדר שבנדר יש הלכה של ביטוי שפתים - והכא למדנו שגם ביטול שליחות לאביי בעי דיבור ממש ולא מהני לב כל אדם - ודו"ק.

## סימן ז

**דברים שבלב, אומדנא, ותנאי,  
מעשה על כל הצדדים או מעשה על הצד,  
[ביאורים בלשון התוס']**

**פרק א** < דברים שבלב, דין של נאמנות או דין בפני עצמו שאינם דברים, וביאור בדברי התוס' "שרוצה שיתקיים הדבר בכל ענין". > הוכחות ומקורות מהראשונים שבדברים שבלב הוא נאמן - ואעפ"כ אינם דברים. < דן בשיטת התוס' אי הוי נידון של נאמנות או לא. > הוכחה מהתוס' דג"כ מודה בזה - דמוכרח מהתוס' שגילוי דברים בדברים שבלב צריך להיות דווקא לבעלי דינים. < יסוד דינא שבדברים שבלב לא אכפת לן במה שאינו רוצה את עיקר החלות - וסגי בדעת במעשה - וזו כוונת התוס' "שרוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין". > במה שיש לתמוה על הביאור בזה בלשון התוס'. < דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בביאור דברי התוס'. >

**פרק ב** < בגדר דברים שבלב שאין בכחם להגדיר את גוף המעשה, ועומדים כדברים מן הצד שמתנגדים לחלות. > מתמה בעיקר ההלכה של דברים שבלב - דסו"ס היכן הגמ"ד לקנין. < יסוד דינא שבדברים שבלב לא אכפת לן במה שאינו רוצה את עיקר החלות - וסגי בדעת במעשה. > על פי הנ"ל מבאר את הוכחת הגמרא לדין דברים שבלב מהדין בקרבן שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני. < הוכחה לעצם היסוד - דאל"כ מה כל הנידון אי דברים שבלב הוו דברים או לא. > מוכיח כן מאתי דיבור ומבטל דיבור בלאחר ל'. < בדברי האחרונים דליכא דין דברים שבלב בהלכות לשמה ובמחשבה לחלות צדקה. > יסוד הגר"ח לחלק בין אומדנא ותנאי דאומדנא הוא מעשה על הצד ותנאי הוא מעשה על כל הצדדים. < מבאר שדעת האדם לא קובעת אי הוי מעשה על הצד או לא אלא שהתורה קובעת גמרי כל מעשה וגמרי הגמ"ד במעשים. > ביאור עצם הגדר של דברים שבלב לא הוי דברים - והיינו שאין בכחם לפרש את המעשה ולעשותו למעשה על הצד. < מתמה דבכופין עד שיאמר רוצה אני איכא אומדנא ומה זה שייך לדין דברים שבלב. > מתמה בדברי התוס' הרא"ש דמדמה אומדנא נגד דיבור לדברים שבלב נגד סתמא. < כל מה שנתחדש בסוגי' היא שדבריו אינם דברים להגדיר את המעשה - ובחידוש הזה שוה אומדנא לדברים שבלב. > אומדנא נגד דיבור בכפייה במתנה. < מבאר למה בכל תנאי ליכא אומדנא. >

## פרק א

## דברים שבלב,

**דין של נאמנות או דין בפני עצמו שאינם דברים,  
וביאור בדברי התוס' "שרוצה שיתקיים הדבר בכל ענין".**

## הקדמה לביאורים בדברי התוס'.

בביאור דברי התוס' - יש הרבה נקודות בפשט התוס' שמתבארים דברינו כאן בדברי התוס', וכאן ביארנו את הנקודות שייכות להלכות דברי שבלב, אכן יש הרבה חלקים בביאור דבריהם ששייכים למי שביטל בינו לבין עצמו בלי לקיים את התקנה הראשונה במשנה וחז"ל עקרו את הביטול, והנקודות הללו מתבארים להלן בדברינו בתוס' בעמוד ב' ששם דברי התוס' סותרים לדברי התוס' הכא, ועיין בכל זה בדברינו [סימן י"ג פרק ב].

## הוכחות ומקורות מהראשונים שבדברים שבלב הוא נאמן - ואעפ"כ אינם דברים.

יש להקדים ולחקור בעיקר הדין של דברים שבלב לא הוי דברים - האם הדין בזה הוא שאינו נאמן או שבאמת הוא נאמן - ואעפ"כ אינם דברים - והדבר מפורש בכל הראשונים שבדברים שבלב שפיר נאמן - ואינו דין מצד נאמנות - ולהלן המקורות:

א [עין בלשון הר"ן [קידושין שם] שכתב דאירי שגילה דעתו קודם וגם מתעסק בללכת וטורח לעלות - וביאר הר"ן דאל"כ אינו נאמן ומה כל הנידון.

ב [כן מבואר נמי בריטב"א [שם ד"ה אלא אמר רב יוסף] לגבי קידושין ע"מ שהיא כהנת דאירי שנאמן שכך היה דעתו.

ג [כן כתב נמי התוס' רי"ד [שם] דכבר גילה דעתו לשכנוי שכך היה דעתו אבל בשעת המכירה לא גילה דעתו ללוקח - הלכך הוי דברים שבלב - וכתב שם מפורש דאי לא כן הרי אינו נאמן ומה כל הסוגי'.

ד [כן מבואר ברמב"ם [מכירה פרק י"א הלכה ט] שכתב "אעפ"י שמראין הדברים שאינו מוכר אלא משום כך וכך ולא נעשה - אינו חוזר - שהרי לא פירש ודברים שבלב אינם דברים".

ה [כן מפורש נמי בריטב"א בנדרים [י"ח: ד"ה סתם נדרים] בדברים שבלב איירי דנאמן ואעפ"כ דברים שבלב אינן דברים.

ומכל זה תמה בקונטרסי השיעורים קידושין [שיעור כ"א] על דברי החכם צבי [סימן קט"ו] דלמד שהחסרון של דברים שבלב הוא חסרון נאמנות - וזה נגד כל הראשונים הנ"ל.

**דן בשיטת התוס' אי הוי נידון של נאמנות או לא.**

ובעיקר האי נידון אי נאמן או לא - יש לעיין בשיטת התוס' בזה - דלכא' היה אפשר לומר שמפורש בתוס' שהוא נאמן - שהרי כתבו התוס' - "וטעמא משום דבאותה שעה שהוא רץ לא נודע דעתו לא לשליח ולא לאשה ולא לב"ד והו' להו דברים שבלב דאינן דברים אף על פי שנאמן לומר כך היה בלבי".

הרי מפורש בדבריו שנאמן לומר כך היה בלבי - ואעפ"כ דברים שבלב לא הוי דברים. אולם אדרבה - דלכא' מוכרח איפכא - שהרי הוסיפו התוס' לומר "ואף ע"ג דבעלמא גבי ההוא דזבין אדעתא למיסק לארץ ישראל [קדושין מט:] בדין הוא דלא הו' דברים כיון שלא חשש לפרש רוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין אבל כאן עושה כל מה שיכול לעשות - מ"מ עשאוהו כדברים שבלב".

הרי מבואר בתוס' שבאדעתא למיסק לא"י הוי דברים שבלב מה"ת וכאן הוי דברים שבלב מדרבנן, והתם הוי מה"ת - "כיון שלא חשש לפרש רוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין" - הרי לנו בהדי' שאינו נאמן שאינו רוצה ואדרבה - הוא באמת לא רוצה למכור בכל ענין - וצ"ע שזה נגד כל הראשונים.

**הוכחה מהתוס' דג"כ מודה בזה - דמוכרח מהתוס' שגילוי דברים בדברים שבלב צריך להיות דווקא לבעלי דינים - לאשה ושליח ולב"ד - וביאור דברי התוס' בזה.**

ונראה דע"כ שאין זה הפשט בדברי התוס' - שהרי לכא' יש הוכחה מיניה וביה בתוס' שמודה לדברי הראשונים - דהנה התוס' כתבו שכאן מיקרי דברים שבלב כיון שלא נודע לאשה ולשליח ולב"ד - וקשה דמה ראה בהנך ג' דבהם דווקא מוציאים מידי דברים שבלב.

ונראה פשוט דכוונתו כמו שנתבאר מהתוס' רי"ד שבאדעתא למיסק לא"י מיירי שאמר לשכנים שכך דעתו, אבל לא מהני כיון דלא אמר ללוקח - והיינו דרך גילוי לבעלי דינים מהני להוציא מידי דברים שבלב - וממילא פשוט שזה הביאור בדברי התוס' דאף אי גילה דעתו לאחרים אבל אי לא גילה להנך תלת לא מהני - ואגב יש להעיר דמה שייך בי"ד להיות בעל דין בביטול שליחות, ועוד, דמבואר שאינו אלא מדרבנן - עיין בהמשך, ועוד דהוי סתירה לדברי התוס' בעמוד ב' דמצד תקנת ממזרות אתינן עלה - ועיין בכל זה להלן [סימן י"ג פרק ב].

ואחרי כל הנ"ל ברור - דה"ה דבמכירה איירי גם בכה"ג שגילה דעתו לשכנים - וממילא דליכא חסרון של נאמנות - ושוב קשה סברת התוס' שכנראה מדבריו שאינו נאמן - ויבואר בהמשך.

וכעין האי יסוד מתבאר בדברי הרשב"א בקידושין בסוג' של נתן הוא ואמרה היא - ועיי"ש שיש הרבה קושיות בדבריו - ועיין בדבריו באמרות אברהם [קידושין סימן כ פרק ד] מה שהבאנו בזה מהגר"ש היימן - והמתבאר מהדברים הוא שאמירה של האשה לא מוציאה מידי דברים שבלב לפי הצד שהיא לא חשיבא כבע"ד בקידושין - כיון שכתוב כי יקח - והאשה חשיבא כאדם מן הצד דלא מהני גילוי דברים בדיבור שלה.

עכ"פ עיקר דברי התוס' תמוהין - דמה כוונתו "דרוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין".

**יסוד דינא שבדברים שבלב לא אכפת לן במה שאינו רוצה את עיקר החלות - וסגי בדעת במעשה - וזו כוונת התוס' "שרוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין".**

והגר"ח שמולביץ זצ"ל<sup>34</sup> ביאר שודאי שהתוס' מודה לכל הראשונים שהוא נאמן - ואין כוונת התוס' שהוא באמת רוצה שהדבר יתקיים בכל ענין - וביאר שכוונת התוס' ליסוד גדול בעיקר הגדר של דברים שבלב לא הוי דברים - וכדיבואר:

והיינו שכוונת התוס' שבאמת כל רצונו היה למכור ע"מ לעלות לא"י - אכן הוא היה בטוח שבדאי יעלה לא"י ולא היה בדעתו להגביל את המעשה ולהתנות שהמעשה לא יחול אם לא יעלה לא"י,

<sup>34</sup> שערי חיים קידושין [סימן נ"א].

כיון שהוא חשב שיעלה בודאי וממילא שהוא חשב שא"צ לתנאי כלל - ונמצא שהמעשה נעשה באופן מוחלט בלא תנאי, והגם שלבסוף נתברר שלא עלה ול"ל ניהותא בחלות ההקנאה - מ"מ מאחר דהיתה לו דעת לעצם המעשה לא אכפ"ל מה דל"ל ניהותא בחלות, דבכל הקנינים סגי בדעת על המעשה וא"צ שיהא ניהא ליה בחלות.

וביאר שזה עיקר החידוש של רבא מה שדברים שבלב לא הוי דברים - והיינו דלא אכפת לן מה שאין לו ניהותא בהחלות - דדברים שבלב אינם דברים.

וביאר דזוהי גופא כוונת התוס' במש"כ "רוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין", דודאי דאין כוונתם דניהא ליה למכור גם אם לא יעלה לא", אלא כוונתם דעצם המעשה נעשה בלא הגבלות ותנאים כיון שרצה בצורה מוחלטת למכור כיון שלא עלה על דעתו שלא יוכל לעלות לא"י - ולהכי לא אכפת לן מה שלבסוף לא ניהא ליה בהחלות - עכתו"ד.

### **במה שיש לתמוה על הביאור בזה בלשון התוס'.**

והנה להלן [פרק ב] נביא כמה הוכחות לעיקר הך יסוד של הגר"ח שמולביץ זצ"ל בגדר הדין דברים שבלב לא הוי דברים - אכן עיקר ההנחה שלו שכל ההלכה של דברים שבלב קאי דווקא באופן מסויים - והיינו באופן שהיה בטוח שבודאי יעלה לא"י - ולכן לא היה בדעתו להגביל את המעשה ולהתנות שהמעשה לא יחול אם לא יעלה לא", כיון שהוא חשב שיעלה בודאי - ונראה שזה חידוש גדול - שהרי מה יהיה הדין באופן שיאמר בהדי' שודאי שהוא חשש שמא לא יעלה ורצה להתנות אלא ששכח בשעת המקח לומר מפורש את התנאי - אבל דעתו היה לומר את התנאי ואמר לשנים לפני המקח להזכירו ושכחו להזכירו - הרי נתבאר שאין חסרון בנאמנות [שהרי איירי באופן שאמר לכל השכנים שזה כל דעתו במכירה] ונמצא שהוא נאמן בזה, ואטו נימא דבכה"ג באמת דברים שבלב הוי דברים והוא רק עשה את המעשה על הצד - וצ"ע.

ועוד - שהרי הגר"ח פרצוביץ זצ"ל תמה על דרכו של הגר"ח שמולביץ זצ"ל בביאור לשון התוס' - שהוא ביאר את כוונת התוס' במש"כ "רוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין", דכוונתם דעצם המעשה נעשה בלא הגבלות ותנאים - ולהכי לא אכפת לן מה שלבסוף לא ניהא ליה בהחלות כיון שהיה בטוח שעולה לא"י.

ותמה בזה - דמיניה וביה מוכרח בתוס' שגם בביטול שייך הך חילוקא - והיינו דבגוונא דהיה לו לפרש את הביטול והוא לא פירש את הביטול - דאז הוי פשיטא להו דהו"ל דברים שבלב ולא מהני הביטול, וכל מה שדנו התוס' הוא רק בגוונא שנאנס מלפרשם ולא היה לו לפרש.

למדנו מהתוס' דגם בביטול אמרינן דבביטול בלבו באופן שהיה לו לפרש את הביטול ולא פירש - דאז איכא הוכחה דאין כוונתו לביטול וע"כ שרוצה הוא שתתקיים השליחות בכל ענין - וצ"ע דבזה ל"ש דברי הגר"ח שמולביץ זצ"ל - הא במכירה מפרשינן שעושה מכירה גמורה בלי דעת לבטל, והכא מה שייך לומר דאמרינן שלא ביטל - הא באמת ביטל אלא שלא חשש לפרש את הביטול.

### **דרכו של הגר"ח פרצוביץ זצ"ל בביאור דברי התוס'.**

ובביאור דברי התוס' ביאר הגר"ח פרצוביץ זצ"ל באופ"א, וזה על פי שיטת הרשב"א בקידושין [נ] - מובא לעיל [סימן ה'] - שהוכיח דכל הדין דברים שבלב אינם דברים נאמר רק בכה"ג שמחשבת לבו סותרת לפיו ואנו דנים שהמחשבה תבטל את מה שאמר בפיו, אבל בכה"ג שמחשבת לבו אינה באה לבטל את מעשיו או את דיבורו לא אמרינן דדברים שבלב אינם דברים.

ולפי דבריו פירש את כוונת התוס' באופ"א, דאין כונתם דאמרינן שרצונו למכור גם אם לא יעלה לא"י, אלא כוונתם לבאר מ"ט בההוא גברא מחשבתו סותרת למעשיו ולדיבורו, דהא אותו אדם לא אמר להדיא שדעתו למכור גם אם לא יעלה לא", וע"ז כתבו התוס' "כיון שלא חשש לפרש רוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין", וכונתם דכיון שהיה לו לפרש ולא פירש נמצא שמעשה המכירה מצד עצמה 'מורה' שדעתו למכור בכל ענין ושוב א"א לדון מכח מחשבתו לבטל את

המכירה, דכיון שמעשה המכירה 'מורה' שכונתו למכור בכל ענין נמצא דמחשבת לבו סותרת לפיו ולמעשיו, ומה"ט אמרי' דדברים שבלב אינם דברים ודו"ק.

ולפי"ז נמצא דעיקר החילוק בין ההוא גברא דזבין נכסיה לנידו"ד של ביטול שליחות הוא עפמש"כ הרשב"א דבעינן שמחשבת ליבו תהא סותרת למעשיו, ובזה חילקו התוס' דהתם המעשה מצד עצמו 'מורה' שכונתו למכור בכל ענין, שהרי היה לו לפרש ולא פירש, ונמצא שמחשבת לבו סותרת למעשיו, משא"כ בנידו"ד שלא היה לו לפרש - אין מעשיו מראים היפך המחשבה, ול"ש לומר שדברים שבלב אינם דברים ודו"ק.

ולדרך זו א"ש מה שהקשינו דמדברי התוס' משמע דגם בביטול דינא הכי דכשנאנס מלפרשם אי"ז דברים שבלב, דבאמת גם בביטול שייכא הך סברא, דבגונא שהיה לו לפרש ולא פירש נמצא שמעשיו מורים דניחא ליה בהשליחות ואין דעתו לבטל, ובכה"ג חשיב דמחשבת לבו סותרת לפיו ולמעשיו, משא"כ בגונא שנאנס מלפרשם אין מחשבתו סותרת למעשיו ואי"ז ככל דברים שבלב - ועיין לעיל [סימן ו] למה בביטול מיקרי שיש כאן דברים שבלב שסותרים לדיבור - עיי"ש.

## פרק ב

### בגדר דברים שבלב

**שאין בכחם להגדיר את גוף המעשה,**

**ועומדים כדברים מן הצד שמתנגדים לחלות.**

**מתמה בעיקר ההלכה של דברים שבלב - דסו"ס היכן הגמ"ד לקנין.**

בעיקר הגדרת הדין של דברים שבלב לא הוי דברים יש לעיין - שלכאן' כל ההלכה היא הלכה קשה מאד - שזה הרי ברור שקנין צריך מעשה קנין וצריך גמ"ד - וכמו שאם חסר במעשה קנין אין כאן כלום, כמו כן אי חסר בדעת אין כאן כלום, וא"כ מה כל הנידון אי דברים שבלב הוי בכלל דברים או לא הוי בכלל דברים.

הרי בשלמא אי הדברים שבלב היה דינם לפעול בתור כח חיצוני ופעולתם של הדברים הם לבטל את הקנין בצורה חיובית - אז היה מובן כל הדין - שבאמת יש כאן גמ"ד לקנין, אלא שיש נידון אי דברים שבלב חשיבי כדברים שיש בהם כח לבא ולבטל בכח ביטול חיובי, אכן אינו כן - שהרי קודם כל צריכים גמ"ד לעיקר החלות קנין - וא"כ כל שידוע לנו שאין גמ"ד לחלות קנין מחמת הדברים שבלב, שוב ליכא התחלה של החלות קנין, ומה צריכים לדון האם יש בכחם של דברים שבלב להיות 'דברים' או שאין בהם כח להיות 'דברים' - הא חסר כאן בעיקר הדעת קנין.

ובקצרה - על כח 'פעיל' ועל כח 'חיובי' אפשר לדון האם יש בו כח פעולה לפעול חלות - אכן על 'העדר' של כח א"א לדון אי יש כח להעדר' של הכח - והכא הקושי' היא - שיש לנו דיון אי חסר לו בדעתו או לא - וכיון שנאמן לנו שחסר לו בדעת קנין שוב לא יחול כלום - ומה כל הנידון אי הוי דברים או לא הוי דברים - וצ"ע גדול.

**יסוד דינא שבדברים שבלב לא אכפת לן במה שאינו רוצה את עיקר החלות - וסגי בדעת במעשה.**

ולעיל [פרק א] הבאנו יסוד גדול מהגר"ח שמולביץ זצ"ל בגדר דברים שבלב לא הוי דברים, שכל המעשה שנעשה באופן מוחלט בלא תנאי, הגם שלבסוף נתברר שאין לו ניהותא בחלות ההקנאה - מ"מ מאחר דהיתה לו דעת לעצם המעשה לא אכפ"ל מה דל"ל ניהותא בחלות, דבכל הקנינים סגי בדעת על המעשה וא"צ שיהא ניהא ליה בחלות - וביאר שזה עיקר החידוש של רבא מה שדברים שבלב לא הוי דברים - והיינו דלא אכפת לן מה שאין לו ניהותא בחלות - דדברים שבלב אינם דברים.

והנה לעיל הבאנו שהגר"ח שמולביץ זצ"ל ביאר כן מיניה וביה בתוס' שזו כוונתו ש"רוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין" דודאי דאין כוונתם דניחא ליה למכור גם אם לא יעלה לא"י, אלא כוונתם דעצם המעשה נעשה בלא הגבלות ותנאים כיון שרצה בצורה מוחלטת למכור כיון שלא עלה על דעתו שלא יוכל לעלות לא"י - ולהכי לא אכפת לן מה שלבסוף לא ניחא ליה בהחלות - אולם תמהנו עד דבריו, שגם באופן שהוא חשב על הצד אכתי ההלכה תהיה שדברים שבלב לא הוי דברים, וגם הבאנו את מה שתמה בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

איברא דנראה שעצם היסוד נכון - והדברים נכונים בגדר הדין דברים שבלב גם בלי התוספת דברים דמיירי באופן מסויים שלא היה בדעתו מחשבה שלא יעלה, אלא דכך ההלכה - שכיון שהסתמא של המעשה הוא מעשה מכירה על כל הצדדים - [וכמו שהבאנו לבאר בתוס' מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל] - א"כ תמיד דנים שיש גמ"ד בעיקר המעשה, והדעת שכנגד שאינו רוצה אי לא יעלה לא"י אינו אלא בגדר דעת מן הצד - אלא שצריך ביאור - דלמה לן לפרש את הדעת כן - ויבואר.

**על פי הנ"ל מבאר את הוכחת הגמרא לדין דברים שבלב מהדין בקרבן שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני.**

עיקר יסוד זה הוכיח הגר"ח שמולביץ זצ"ל מהמשך הסוגי' שם - ויישב בזה מילתא דתמיהא: הרי בסוגי' הוכיחו את הדין של דברים שבלב לא הוי דברים מהדין בקרבן שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, והקשו דהאיך מהני - "הא בלביה לא ניחא ליה" - וע"כ דאמרינן דדברים שבלב אינן דברים - ודחו שאין ראיה - "דאנן סהדי דניחא ליה בכפרה". ויש לתמוה:

א] הרי בסוגי' בב"ב הוכיחו מהכא דאגב אונסי גמר ומקני' - שוב פשוט דאיכא דעת ורצון - וזה דין ברור ומוסכם - וא"כ האיך הוכיחו הכא את הדין של דברים שבלב לא הוי דברים, וכבר עמד בזה רעק"א בקידושין [שם] וכ"ה בחו"ש מרן הגר"ד קידושין [סימן כ"ג] - ועיי"ש מה שהביא בזה מהגר"ח.

ב] יש לתמוה בעיקר הדין של כופין אותו - הרי כבר נתבאר לעיל [סימן ה'] דמהני אומדנא ודברים שבלב כל אדם להפקיע מידי החסרון של דברים שבלב - והרי הכא איכא אומדנא שאינו רוצה - ומה זה שייך לדין דברים שבלב לא הוי דברים.

וביאר בזה בשערי חיים על פי הנ"ל דבעצם היסוד של דעת בקנינים ובחלויות א"צ לרצות את התוצאה והחלות - אלא שיש דין גמ"ד לעשות את המעשה קנין באופן שיש במעשה חלות קנין וחלות קידושין וכדומה - אכן מה שאינו רוצה בתוצאות לא אכפת לן - וממילא - דבדין של אגב אונסי' גמר ומקני' נתחדש דאית ליה החלטה ודעת על המעשה קנין ועל המעשה הקרבה - ותו לא, והרי ברור שהוא לא רוצה את התוצאה של המכירה שכופין אותו למכור - אלא שהחליט לעשות את המעשה עצמו - הלכך סגי לן בזה.

ונמצא שזה גופא כל ההלכה של דברים שבלב לא הוי דברים - והיינו דאחרי שיש לו גמ"ד בעיקר הקנין, שוב לא מהני ולא אכפת לן מה שאינו רוצה בחלות - ודו"ק.

וה"ה בקרבן - הרי האדם יש לו גמ"ד של מעשה הקרבה - הוא כעת מקריב את הקרבן מדעתו, אלא שיש לו דעת הפכית שאינו רוצה שהחלות הקרבה תהיה - ובכל כה"ג נאמרה הלכה של דברים שבלב לא הוי דברים.

**הוכחה לעצם היסוד - דאל"כ מה כל הנידון אי דברים שבלב הוי דברים או לא.**

ונראה שעיקר דבריו מוכרחים מיניה וביה - הרי כבר הקשינו לעיל דכל ההלכה של דברים שבלב לא הוי דברים קשה מאד - הרי ברור שקנין צריך מעשה קנין וגמ"ד וכמו שאם חסר במעשה קנין אין כלום, כמו כן אי חסר בדעת אין כאן כלום, וא"כ מה כל הנידון אי דברים שבלב הוי בכלל דברים או לא הוי בכלל דברים - הרי בשלמא אי הדברים שבלב היה דינם לבטל - אז מובן שיש

נידון אי חשיבי כדברים שיש בהם כח לבטל, אכן אי יש דין שקודם כל צריכים גמ"ד לחלות קנין - א"כ כל שלא ידוע לנו שיש גמ"ד - שוב ליכא התחלה של החלות קנין, ומה צריכים לדון האם יש בכחם של דברים שבלב כח של דברים או שאין בהם כח של דברים - וצ"ע גדול.

והתשובה כנ"ל - שברור שיש כאן גמ"ד על עצם המעשה אלא שהיה מקום לדון שדבריו בלבו היו מבטלים את המעשה - ועל זה נתחדש שאינם דברים.

שו"ר שכבר קדמני בקושי' זו ובתשובה זו בקונטרסי השיעורים [שם] - וגם הוא הלך עם היסוד של הגר"ח שמולביץ זצ"ל בגדר הדין של דברים שבלב - ות"ל שכיוונתי לדבריו.

### מוכיח כן מאתי דיבור ומבטל דיבור בלאחר ל'.

ונראה עוד שיסוד זה מוכרח נמי מכל הסוגי' של אתי דיבור ומבטל דיבור בקנין לאחר ל' - הא איירי שביום הל' הוא מתנגד לחלות קנין, ונחלקו ר"י ור"ל אי מהני לבטל מעשיו מדין אתי דיבור ומבטל דיבור או לא מהני, וקשה דסו"ס האדם לא רוצה - והאיך חל החלות בע"כ - ומה שייך לדון בזה מצד אתי דיבור מבטל דיבור.

והתשובה כנ"ל - שאין הלכה לרצות את החלות, והגמ"ד במעשה קנין כבר נעשה בהתחלה - וזה דינו של המעשה של תחילת ל' לחול לאחר ל' כיון שיש במעשה גמ"ד לחול לאחר ל' - וההתנגדות שלו לאחר ל' אינו אלא בחלות - וזה לא אכפת לן כלל.

ונראה שזה נמי עומק ההלכה בשליחות שנתבארה לעיל [סימן א'] דלא אכפת לן בהתנגדות של המשלח היכא דאיכא שליח - דדעתו נמסרה למשלח - היינו על עשיית המעשה נקבע הדעת כדעתו של השליח - וההתנגדות של המשלח מתייחסת לחלות ובזה לא אכפת לן כלל.

### בדברי האחרונים דליכא דין דברים שבלב בהלכות לשמה ובמחשבה לחלות צדקה.

ע"ד זה מבוארים נמי דברי האחיעזר [חלק ב' סימן כ"ד ס"ק ד] שהביא ליישב את קושי' החת"ס וחכם צבי - שהקשו - דלמה אמרינן שעכו"ם אדעתא דנפשי' קעביד ואינו כותב לשמה - הא למה לא יאמר בפיו שכותב לשמה - ושוב נימא אנן שהמחשבה שלא לשמה אינו אלא בגדר דברים שבלב ולא הוי דברים.

ותוכן תירוצו בזה הוא - שבלשמה אינו כן - שאי לא חשב בפועל לשמה - שוב אין התחלה ללשמה - ורק בקנינים שדנים שהיה מעשה קנין וגמ"ד במעשה קנין - אז לא אכפת לן במעשה - וכ"ה בספר הזכרון להגר"ח שמולביץ תחילת קונטרס כוונה ורצון, עיי"ש היטב.

וכעין זה מתבאר נמי מדברי הברכ"ש בנדריים [סימן ו'] שהביא את דברי השטמ"ק שדן שאם צדקה מהני במחשבה א"כ מה כל הסוגי' של ידות בצדקה, וביאר בשטמ"ק דלא מהני בלבו היכא שאינו מתיישב בלבו ושמא יתחרט - ולזה בעינן דינא דידות, וביאר בברכ"ש דאיירי בגוונא דכופין אותו שאז חיישינן ודאי שיתחרט אלא שיש בזה דין של דברים שבלב, אכן כל זה דווקא אי איכא הלכה של ידות וחשיב שהיתה כאן עשיית נדר לצדקה בפיו - וא"כ איכא גמ"ד על העשייה של הנדר של צדקה והמחשבה של חרטה היא מחשבה של דברים שבלב ולא הוי דברים, אכן אי צדקה מהני מדין מחשבה ולא מהני מדין דיבור - א"כ אין כאן כלום, שבמחשבה מיניה וביה חסר בהכל - ולא שייך הלכה של דברים שבלב לא הוי דברים.

### יסוד הגר"ח לחלק בין אומדנא ותנאי דאומדנא הוא מעשה על הצד ותנאי הוא מעשה על כל הצדדים.

אולם מעתה תמוה מאד - הרי לפני שנגשים לסוגי' של דברים שבלב אי הוי דברים או לא - צריכים לדעת דמה עיקר דינא דגמ"ד, האם בעינן דעת על החלות קנין או דסגי לן בדעת על מעשה קנין להחיל חלות, וכיון דאיתברר בכמה סוגיות דסגי לן בגמ"ד על עיקר המעשה ולא בעינן גמ"ד על החלות - א"כ מה כל הסוגי' - דמה צריכים לחדש שדעת נגדית לעכב את החלות לא מעכבת - הרי למה שיעכב אי לכתחילה לא נאמרה הלכה של גמ"ד בחלות וסגי במעשה - וזה תמוה מאד.

ונראה כך - הגר"ח ביאר שיש ב' דינים בביטול מעשה, דין תנאי ודין אומדנא, ובתנאי ידוע שהגדר בזה הוא שזה בגדר 'מילתא אחריתי', והיינו שכחו לבטל את החלות מן הצד, אף שהמעשה היה מעשה על כל הצדדים, ומהאי טעמא בעינן משפטי התנאים לבטל את החלות, אולם באומדנא לא בעינן שום הלכות וזה משום שבאומדנא הוא עושה מעשה וחלות על הצד - הלכך א"צ שהאומדנא יהיה בתור כח של 'ביטול' למעשה - הלכך אין בזה הלכות של תנאי כפול ושאר משפטי התנאים.

הגר"ח הוסיף לבאר בזה את פלוגת הרמב"ם והראב"ד אי תנאי דע"מ הוי כמעכשיו ואז מהני בלי משפטי התנאים או לא, והיינו שכל הנידון הוא האם גם תנאי זה כלול בהלכות תנאים והוי מעשה על כל הצדדים והתנאי מילתא אחריתי או דאינו מעשה על כל הצדדים, אלא דאז הוי מעשה על הצד הלכך לא בעינן משפטי התנאים.

כל דברי הגר"ח בזה מבוארים בחו"ש מרן הגר"ד נדרים [סימן כא] בשם הגר"ח - וכן הביאו בחידוש הגר"ח עה"ש [הוצאת מישור - גיטין ע"ה: <sup>35</sup>] בשמו.

**מבאר שדעת האדם לא קובעת אי הוי מעשה על הצד או לא אלא שהתורה קובעת גדרי כל מעשה וגדרי הגמ"ד במעשים.**

ונראה להוסיף נקודה חשובה - האדם שעושה תנאי והאדם שיש לו אומדנא לא חושבים על הגדרים במעשה אי הוי על כל הצדדים או על הצד, ונוסיף, שעושה המעשה לא צריך לדעת את עיקר הגדרים הללו, ועוד - שהוא לא צריך לקבוע את המעשה האין הוא יחול והאין הוא יעשה, ונוסיף חידוש נוסף שהוא לא יכול לקבוע את הדברים הללו גם אי יחליט כן בדעתו.

ולמשל - הרי מצאנו במעשה וחלות קידושין שיש כמה חקירות האין חלים האיסור והקנין ומה גורר את מה - הרי פשוט שהאדם לא צריך לחשוב על כל הצדדים - ויותר מזה - לא יועיל מחשבתו לקבוע שינויים בזה, שהכלל בכל הנ"ל הוא שהתורה קובעת את כל הגדרים של מעשים של תורה - וכל דעתו היא אך ורק לעשות את המעשה של תורה, שכמו שהתורה קובעת שמגשרים בגט ומקדשים בכסף, כך קבעה התורה את כל הגדרים בתוך המעשה עצמו.

ומעתה נראה ברור - כל אדם שעושה מעשה ויש בו אומדנא או שעושה תנאי או שעושה תנאי דמעכשיו - בכל כה"ג יש לו ב' דיעות בדעתו, א] דעתו שהוא עושה קנין או קידושין, ב] דעתו היא שיש אופנים ומצבים שבהם הוא לא רוצה את הקנין - ונמצא שדעתו היא דעת שמורכבת מב' דיעות.

כעת צריכים לדון האין משתלבות הנך ב' דיעות - האם הדעת לעשות את המעשה קובעת את גדרי המעשה והדעת השניה של המצבים שבהם הוא לא רוצה את המעשה עומדת בתור דעת מן הצד לעכב את החלות או שגם הדעת ההיא היא חלק מהמעשה והיא קובעת את גדרי המעשה לעשות את המעשה למעשה על הצד.

התורה קובעת את השילוב הזה בין ב' הדיעות, ואין נפ"מ מה הוא בעצמו חושב, שהרי התורה קבעה שתנאי הוא מילתא אחריתי וממילא שדעתו לא לרצות את החלות במצבים מסויימים לא מגדירה את עצם המעשה אלא שהיא עומדת כדבר מן הצד, ולעומת זאת אמרה תורה שאומדנא מגדירה את המעשה עצמו לעשותו למעשה על הצד - ופלוגת הרמב"ם וראב"ד בע"מ שהוא כמעכשיו ואינו בגדרי תנאים או דהוי בגדרי תנאים, פלוגתא זו אינה פלוגתא בדעת בני אדם אלא פלוגתא בקביעה של התורה בגדרי מעשה האדם.

**ביאור עצם הגדר של דברים שבלב לא הוי דברים - והיינו שאין בכחם לפרש את המעשה ולעשותו למעשה על הצד.**

אחרי הקדמה זו אפשר להבין את עיקר הסוגי' של דברים שבלב:

<sup>35</sup> מחידושי ר' נח בשם הגר"ד בשם הגר"ח.



הרי בכל מצב של דברים שבלב יש נאמנות לאדם ונמצא שאנחנו יודעים שקיימת באדם ב' דיעות - דעה אחת לעשיית המעשה ודעה שניה שלא יהיה כאן חלות באופן מסויים - והדעת שלו הוא כמו בתנאים ואומדנא - וצריכים לדעת דמה גדרי דין דברים שבלב - והאיך התורה קובעת את השילוב בין ב' הדיעות.

ונראה שזה תלוי בעיקר ההלכה של דברים שבלב הוי דברים או לא הוי דברים - והיינו שאם הוי דברים, אז הגדר הוא שהתורה קובעת שכל דברים שבלב יהיה דינם כאומדנא - והיינו אומרים שאף שהמעשה הוא מעשה בסתמא והיה מקום לומר שדינו להיות מעשה על כל הצדדים, אכן כמו שאם יהיה אומדנא בלב כל אדם הדין של האומדנא הוא לפרש את המעשה לעשותו למעשה על הצד - נגד הסתמא של המעשה - וזה משום שדברים שבלבו של כל אדם הם כדברים - והיינו שכחם להגדיר את גוף המעשה - כמו כן היינו אומרים בדברים שבלב - שאם דינו כ'דברים' - היינו שיש בהם כח של 'דברים' לפרש ולהגדיר את המעשה ולעשותו למעשה על הצד.

אולם בדין דברים שבלב לא הוי דברים נאמר איפכא - שבאמת יש כאן ב' דיעות, דעת למכור ודעת לא למכור אי לא יעלה - והדעת שלו לא למכור אי לא יעלה לא"י היא דעת מן הצד בתור דעת של ביטול - ואינו דעת של 'פירוש' למעשה - שהרי זה הקלישות של דברים שבלב שאינם דברים - והיינו שאין בכחם לפרש את המעשה לעשותו למעשה על הצד - שזה גופא ההלכה של דברים שבלב אינם דברים - ובתור דעת מן הצד אין בכחו לבטל מעשה שרק בתנאים נתחדש כח לבטל מעשה אף שהם מילתא אחריתי - ודו"ק.

#### **מתמה דבכופין עד שיאמר רוצה אני איכא אומדנא ומה זה שייך לדין דברים שבלב.**

בדרך זו אפשר ליישב קושי' חמורה בעיקר הדמיון של הגמרא בין כופין אותו עד שיאמר רוצה אני בקרבן - למוכר אדעת' למיסק לא"י.

הרי באומר 'רוצה אני' אין כאן דברים שבלב נגד הדיבור של רוצה אני אלא שיש כאן דברים שבלב כל אדם - שיש אומדנא ברורה שהוא לא רוצה, והיינו שגם אחרי מה שנתבאר לעיל מהגר"ח שמולביץ זצ"ל שיש גמ"ד להקריב דאגב אונסי' גמר ומקני' אכן הדעת שאינו רוצה את החלות היא דעת של אומדנא ולא של דברים שבלב בעלמא - וא"כ למה אין לזה הלכה של אומדנא - וקושי' זו הקשה התוס' הרא"ש בסוגי' בקידושין [ריש נ'].

ותירץ "ועוד יש לומר דבודאי קאמר והא בליביה לא ניחא ליה - אף על גב דבעלמא היכא דאנן סהדי אזלינן בתר אומדן דעתא - היינו משום דהוי כאלו התנה בפירוש שעל מנת כן הוא עושה - אבל הכא שמכחיש בפיו מה שבלבו דכפיו אומר רוצה אני - ואף על גב דאנן סהדי דאינו רוצה אזלינן בתר פיו כיון דבעלמא דברים שבלב אינן דברים".

והיינו שנגד פיו מפורש לא מהני אומדנא וביאר דבכל אומדנא אמרינן דהוי כאלו התנה בפירוש שעל מנת כן הוא עושה והכא נגד פיו א"א לומר כן, ואין כוונתו שאומדנא הוי כתנאי מילתא אחריתי - [ודלא כהגר"ח] שהרי ברור שאינו כתנאי כיון שהוא לא התנה במשפטי התנאים, אלא שכוונתו שכל אומדנא מהני לפרש מעשה כאילו 'אמר ודיבר' בפירוש שהוא עושה מעשה על הצד, [ואין הכוונה לגדרי תנאים], אבל א"א לומר דהוי כאילו 'אמר ודיבר' בפירוש שהוא עושה מעשה על הצד באופן שאמר בהדי' שאינו עושה על הצד - הלכך אומדנא לא יכולה לסתור דברי פיו.

הרי לנו כלל ברור - שכל כחו של אומדנא - היינו לפרש מעשה שנעשה בסתמא נגד הסתמא של המעשה - אבל אין בכחו של אומדנא לפרש נגד פיו ממש, ויסוד זה מפורש נמי בתוס' רי"ד בב"ב [קמ"ו] עיי"ש.

#### **מתמה בדברי התוס' הרא"ש דמזמה אומדנא נגד דיבור לדברים שבלב נגד סתמא.**

אולם מעתה קשה דמה הוכיחה הגמרא לדין דברים שבלב מהדין של אומדנא, דתרתני נינהו, שהרי דברים שבלב לא מהני לפרש מעשה כנגד הסתמא של המעשה ומאידך גיסא - הרי אומדנא מהני לפרש מעשה כנגד הסתמא של המעשה וכל מה דלא מהני היינו דווקא נגד דיבור מפורש ומה באו

בסוגי' להשוותם זה לזה - ועוד דמפורש בתוס' הרא"ש ששניהם הלכה אחת וכלשוננו - "דבאנן סהדי דאינו רוצה - אזלינן בתר פיו כיון דבעלמא דברים שבלב אינן דברים" - וצ"ע.

**כל מה שנתחדש בסוגי' היא שדבריו אינם דברים להגדיר את המעשה - ובחידוש הזה שוה אומדנא לדברים שבלב.**

ונראה שהביאור על פי דברינו:

בכל הסוגי' ידעו שיש קלישות מסויימת לדברים שבלב נגד סתמא של מעשה ויש קלישות לאומדנא נגד דיבור מפורש - ויש סברא בכל הנך שיש בהם קלישות שלא יוכלו לקבוע הגדרות במעשה - אכן הגמרא היתה צריכה מקור שיש מושג כזה שכשיש ב' דיעות באחד שעושה מעשה שכשהדיעה הנגדית יש בה קלישות שאז מגדירים את הדיעה ההיא כדיעה חיצונית ולא כדיעה שמגדירה את המעשה עצמה - זה כל הסוגי' שכלל כה"ג נתחדש ש"אינם דברים" - והיינו שאין בכחם להגדיר את המעשה.

שני החידושים הם חידוש אחד שכל שיש קלישות, הדברים מוגדרים כך - ודו"ק.

**אומדנא נגד דיבור בכפייה במתנה.**

שאלוני - הרי במתנה מתבאר בסוגי' בב"ב דלא אמרינן תלויה ויהיב ולא גמר ומקנה - וקשה דסו"ס מה שאינו רוצה הוא דברים שבלב כל אדם נגד דיבור ולמה מהני - ומה אכפת לן מה שאין דין גמר ומקנה.

והתשובה - שדיבור כזה שאין התחלה של גמ"ד בעיקר המעשה - שוב אין מקום לומר שיש דיבור וכנגדו דברים שבלב כל אדם - שאז הדיבור אינו בגדר דיבור - דומה לאיתקל מילולי' - והראני תלמיד אחד לדברי התוס' רי"ד בקידושין [נ'] שמתבאר כעין זה.

**מבאר למה בכל תנאי ליכא אומדנא - ומביא את דברי המרדכי בזה.**

מקשים העולם - דלמה בכל תנאי ליכא אומדנא, והיינו דאף דנתבאר שהכח של תנאי הוא לעשות מעשה על כל צדדים ויש כח חיצוני בתור מילתא אחריתי שמבטל למעשה - ואומדנא הוא מעשה על הצד - אכן זה ברור שכל מי שהתנה תנאי - הרי יש גם אומדנא שרוצה כפי מה שהתנה - וא"כ מה אכפת לן שלא קיים משפטי התנאים הא מצד האומדנא יתבטל המעשה שהרי עשאו על הצד מצד האומדנא.

הרי כל אדם שמתנה תנאי של ע"מ שאין עלי שאר כסות ועונה התנה כן כיון שכך הוא רוצה - הרי ברור שרק משום שהוא רוצה סוג כזה של אישות בלי שאר כסות ועונה התנה כן - ומה מהני מה שהתנאי בטל לשיטת ר"מ דהתנה ע"מ שכתוב בתורה ולא הוי כמשפטי התנאים [תוס' כתובות נ'] - הא סו"ס האומדנא יהני לעשותו למעשה על הצד.

ולפי הנ"ל א"ש - הרי הוא התנה - וכל אדם שעושה מעשים של תורה עושה את המעשים כפי ההגדרות של התורה - והוא מבטל את דעתו להגדרת המעשים כפי הגדרת התורה במעשים - וממילא כל אדם שאומר שהוא עושה תנאי - הוא מזכיר לשון 'אם' - בין אם הוא יודע את גדרי תנאי או לא יודע, הרי סו"ס הוא הגדיר ופירש את מעשיו כפירושו של התורה במעשיו - והיינו שהוא פירש בפיו שמעשיו יהיו בגדר מעשה על כל הצדדים, כך אמר בהדי' בפיו בהגדרת מעשיו בלי להבין מה שהוא אומר - ולכן כך תהיה הגדרת המעשה - וממילא שהאומדנא של לב כל אדם הוא אומדנא נגד דיבור - ולא מהני - שאין האומדנא יכולה להגדיר את המעשה כמעשה על הצד כשהוא פירש בהדי' כנגד הק' אומדנא.

ועיין היטב בדברי המרדכי בכתובות [צ"ז - ס"ק רנ"ד] שכתב בהדי' ככל הנ"ל - וז"ל:

"ורא"ם פ' בס"י דברים שבלב אינם דברים לבטל דברי פיו דכיון שמשמע דברי פיו בענין אחד ומחשבתו בענין אחר אף על פי שברור לנו שחישב בלבו לבטל דברי פיו, בתר דברי פיו אזלינן, וראיה לדבר שהרי התנאי שלא נעשה כדינו מטעם שאין כפול או מעשה קודם לתנאי או לאו קודם להן שלא נעשה כתנאי בני גד ובני ראובן אינו מבטל המעשה בין בגט בין בקדושין בין בדיני

ממונות התנאי בטל והמעשה קיים, אף על פי שברור לן ומוכיח הדבר שלדבר התנאי דיבר, מאחר ששינה מדרך המבטלים בתורת התנאי אין מחשבתו כלום והיינו דתנן המוציא שט"ח על חבירו וכתב בבבל מעות בבל הם", עכ"ל.

## סימן ח' בגדר ציווי הבעל בלשמה, ובגדר הביטול של ציווי הבעל בגיטין ובשטרות

**פרק א** < דרכו של התורה גיטין בביטול הגט, וחידוש הגדר הדין ציווי הבעל בדין לשמה > מביא כמה צדדים בדין ביטול הגט - ובלשונות של הראשונים דמהני למפרע. < דברי התורה גיטין דמהני ביטול למפרע על השליחות, ולמ"ד דליכא שליחות אין הציווי אלא מצד 'סתם אשה לאו לגירושין עומדת' - ובה לא מהני ביטול. > במה שיש לתמוה בדבריו בביטול השליחות למפרע. < מבאר את החידוש של התורה גיטין שהציווי עושה את האשה כעומדת לגירושין. > מבאר למה לא מהני בסתמא אחרי ציווי הבעל מעמיד אותה לעומדת לגירושין, ומתמה דא"כ למה לי דיבור לשמה. < מוכיח שאינו היכי תימצא להעמידה לעומדת לגירושין אלא שיש דין ציווי הבעל - ודוחה את דברי התורה גיטין. >

**פרק ב** < יסוד הגר"ח דכח הלשמה מכח ציווי הבעל קאתי. > הקדמה - יבואר דברי הראשונים בביטול ציווי הבעל בגט. < מביא מהבכר"ש בשם הגר"ח שהדין ציווי הבעל הוא עצם הכח שמחיל חלות לשמה בגט. > דין שליחות בכתיבה הוא דין בלשמה. < בדברי האור שמח ביסוד זה דלכן הוי תולה בדעת עצמו. > כמה הוכחות נוספות ליסוד זה. < ביאור בדין ביטול בציווי הבעל ללשמה. >

**פרק ג** < ביאור כח הציווי בגיטין ושטרות, מכאן ולהבא - וההתייחסות היא לדיבור הקודם. > מעורר שהמשמעות בראשונים הוא למפרע, ומביא מהאבי עזרי דביטול גט וביטול שטרות חזא ניהו. < הקדמה - כמה קושיות בדין ציווי הבעל ובדין ביטול ציווי הבעל. > יסוד דינא דשטר - דברי המגרש ודברי המקנה - ואין כאן עדות של עדים אלא שמחתימים אותם על דבריו לתת תוקף לדברי המוכר ודברי המגרש. < מבאר שדין ציווי הבעל הוא להעמיד את דברי המגרש בגט, וכל החילוק בין שטרות לגט הוא האם הם עומדים בתור דברי מגרש משעת הכתיבה או משעת החתימה. > בגדר הדין ביטול שטרות וביטול גט שבזה הוא מבטל את הציווי של הבעל והמוכר - ובביטול מכאן ולהבא יש התייחסות לציווי של המגרש - וכעין זה מצאנו בביטול שליחות שמבטל את הציווי של המשלח שנמצא בגט. < תוספת ביאור על פי היסוד של נאמנות של בעל השטר. > ביאור דברי מרן בעל האבי עזרי שכוונת הראשונים לכל השטרות ואין כוונתם למפרע כפשוטו. >

**פרק ד** < ביאור ביטול הלשמה מכח הציווי, מכאן ולהבא - וההתייחסות היא לדיבור הקודם של הציווי. > דרך הפשוטה דכוונתם ללשמה ולא לביטול של כל השטרות. < ב' תמיהות על עיקר יסוד רבותינו למה צריכים כח הבעל בלשמה - ומאי שנא מכל הדינים של לשמה בכל התורה כולה. > ביאור דברי האור שמח דמדמה חתימות לכתב של הסופר ששניהם 'כמכונה בידו' של בעל, שעל ידו נעשה הכתיבה ועל ידו נעשית החתימה". < ביאור האור שמח שהכתיבה עצמה היא מכח הבעל וממילא שגם הלשמה שבכתיבה היא מכח הבעל, ומבאר בזה את הסוג' בובחים. > הערה בדברי הגר"ח שדין ציווי לסופר וציווי לעדים כתובים במשנה אחת. < חידוש של התוס' הרא"ש ונתה"מ בדין כתיבה בשטר שבעי שליחות ובני שטרא. >

### פרק א

#### דרכו של התורה גיטין בביטול הגט, וחידוש הגדר הדין ציווי הבעל בדין לשמה

**מביא כמה צדדים בדין ביטול הגט - ובלשונות של הראשונים דמהני למפרע.**

בגמרא דנו - "חוזר ומגרש בו, או אינו חוזר ומגרש בו, ודעת רב נחמן שחוזר ומגרש בו, ודעת רב ששת שאינו חוזר ומגרש בו. וטעמא דרב נחמן - "נהי דבטליה לשליחותא דשליח, גיטא גופיה מי קא בטיל" - והיינו דנחלקו אי ביטל את הגט עצמו או רק את השליחות.

ומצאנו מחלוקת בראשונים אי לדעת ר"נ מצי מבטל את הלשמה של הגט אלא שנחלקו ר"נ ור"ש בסתמא אי מבטל את הגט או את השליחות או דנחלקו ר"נ ור"ש אי יש אפשרות לבטל את הגט - לדעת ר"נ אין מושג של ביטול הגט.

ועיין היטב בתוס' [ד"ה רב ששת] שהקשו - "וכתיבת גט לשמה הוי מעשה דאם כתב אדם ס"ת לשמה אינו יכול לחזור ולבטל" - והיינו דהאיך מהני ביטול הגט מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - הרי כתיבת הגט הוא מעשה כמו ס"ת - ותיריך "וי"ל דכל זמן שלא הגיע ליד האשה לא חשיב גמר מעשה" - והמתבאר מדבריהם שמבטלים את הלשמה של הגט.

איברא דלא איתברר בתוס' האיך מבטלים את הלשמה של הגט - הרי כבר נכתב לשמה מקודם לכן והאיך בא לבטלו עכשיו - ובשלמא בשליח יש לומר שהוא מבטל את השליח עצמו אכן הגט כבר נכתב.

והיה מקום לומר שמבטלים למפרע את הכתיבה לשמה - ולכאוי יש להוכיח כן בביטול השליחות ממה דמצאנו שצריכים דיבור אלים בביטול שליח כשיש דיבור אלים במינוי - אולם כבר נתבאר לעיל [סימן ב'] ששליח פירושו "עושה דברו" שכל החלות מיתלי תלי במציאות של ציווי המשלח - הלכך תמיד יש לשליח את הדיבור הראשון ואי הדיבור ההוא אלים שוב בעינן אלימות בדיבור של הביטול, הלכך אף דמבטל מכאן ולהבא את השליח - אכן הביטול מתייחס למצב הנוכחי שכעת יש לו את הדיבור ההוא שהוא אלים הלכך בעי ביטול אלים.

אולם מצאנו לשונות בראשונים בביטול הגט דמהני למפרע - דיעויין בלשון הר"ן והריטב"א בסוגיין שכתבו - "מי אמרינן בטליה לדבור ראשון שצוהו לכתוב הגט לשמה - והוי כאילו לא נכתב לשמה כלל".

ועל דרך זו כתב הריטב"א בקידושין [נ"ט] והוסיף דכדי לבטל את הכתיבה לשמה בעינן שיעקר את הדבור הראשון למפרע, וכן מדויק מלשון הר"ן שכתב "דהוי כאילו לא נכתב לשמה כלל".

**דברי התורת גיטין דמהני ביטול למפרע על השליחות, ולמ"ד דליכא שליחות אין הציווי אלא מצד 'סתם אשה לאו לגירושין עומדת' - ובזה לא מהני ביטול.**

ובדברי התורת גיטין מצאנו מהלך בעיקר הביטול למפרע אלא שהרבה יש לדון בדבריו - ודבריו סובבים סביב עיקר הגדר של ציווי הבעל שנצרך בתור תנאי בלשמה של הגט - וכדיבואר:

התורת גיטין הביא את המחלוקת בראשונים האם לפי האמת יכולים לבטל את הגט גם לדידן - וכל מה דנחלקו אי בסתמא הוא מבטל את הגט או רק את השליחות, וביאר את הנידון בזה על פי דברי הראשונים שמבטלים את הדיבור הראשון של הבעל - אלא שחידש בזה בחידוש גדול.

וביאר דפלוגתתם תלי בפלוגתא אחרת - שהביא את המחלוקת אי וכתב דקרא אבעל קאי ובעינן שליחות מהבעל בכתיבה או דקאי אסופר - וחידש דאי בעי שליחות "אז ממילא דיכול לבטל את הגט אף לאחר שנכתב, דאתי דיבור ומבטל דיבור השליחות דעד שלא ניתן הגט לא חשיב מעשה כמש"כ התוס' - והוי כאלו נכתב שלא בשליחות" - ולפי הך צד שפיר יכולים לבטל את גוף הגט.

והוסיף לאידך גיסא - "ולמאן דס"ל דוכתב אסופר קאי ולא בעינן שליחות - רק דכל זמן שאין הסופר שומע מפי הבעל לא חשיב לשמה משום דסתם אשה לאו לגירושין קיימא, וכיון שבאמת שמע מפי הבעל ובודאי כתב לשמה א"א להבעל לבטל הכתיבה של הסופר שהיה לשמה, דע"כ נכתב הגט לשמה כיון דאחר שצוה הבעל סתם אשה לגירושין קיימא".

**במה שיש לתמוה בדבריו בביטול השליחות למפרע.**

הרי שיש כאן ב' חידושים בדברי התורת גיטין:

החידוש הראשון שנתיחדש בתורת גיטין ששייך לבטל שליחות למפרע לאחר שכבר כתב לשמה - ושוב הוי ליה כתיבה בלי שליחות הבעל וזה הפסול.

וזה תימא רבתי - דהאיך נבטל שליח למפרע אחרי גמר השליחות, ואפילו בנדר דמצאנו שאלת חכם למפרע אכן זה לא שייך היכא שכבר נגמר הנדר - וצ"ע - ועיין באבי עזרי [גירושין פרק ו' הלכה ט"ז / חמישה] שכבר תמה בזה.

**מבאר את החידוש של התורת גיטין שהציווי עושה את האשה כעומדת לגירושין.**

עוד נתיחדש בדבריו דלמ"ד דא"צ שליחות אכן סו"ס אכתי בעינן ציווי הבעל - ובגדר האי דינא של ציווי הבעל ביאר התורת גיטין על פי הסוגי' בריש זבחים שמבואר שם שבקרבנות אמרינן דסתמא לשמה קאי ולכן גם בלא חשב לשמה הוי ממילא לשמה.

והקשו בגמרא - דלמה לא נימא כן בגט ויהני כתיבה בסתמא - ואמרו שם - דסתם אשה לאו לגירושין קיימא - ומהאי טעמא בעינן כתיבה לשמה דווקא, ואמרו בתוס' שם שגם בזינתה תחתיו וחייב לגרשה אבל אינו חייב לגרשה בגט זה הלכך ליכא מצב של סתמא לשמה קאי בגט זה - עיי"ש.

ועל פי זה פירש התורת גיטין את המהלך של ציווי הבעל, שכל זמן שאין הסופר שומע מפי הבעל אכתי לא חשיב לשמה משום דסתם אשה לאו לגירושין קיימא, וממילא שאחרי שבאמת שמע מפי הבעל - וגם כתב לשמה - שוב אין לבטל את המצב הזה של סתם אשה.

וכוונתו - שהציווי יצר מצב שהאשה באמת עומדת לגירושין - והרי המצב הזה קיים בע"כ של הבעל - ולכן לא שייך ביטול על המצב הזה, ורק למ"ד דבעי שליחות הוא דשייך ביטול על

הדיבור של מינוי שליחות לבטל בזה את השליחות - ונמצא דפלוגתתם אי מהני ביטול הגט או לא מיתלי תלי במחלוקת אי בעי שליחות בכתיבה או לא.

**מבאר למה לא מהני בסתמא אחרי שציווי הבעל מעמיד אותה לעומדת לגירושין, ומתמה דא"כ למה לי דיבור לשמה.**

אולם צריכים להוסיף - שלכאן קשה שאחרי הציווי חוזר הסתמא שסתם אשה עומדת לגירושין - ואי נימא שכעת האשה מצד עצמה כבר עומדת לגירושין אחרי ציווי הבעל - א"כ קשה דלמה לי כתיבה לשמה - הרי יהני בסתמא וכמו שסברו בקושית הגמרא.

ונראה שהביאור פשוט - שהבאנו מהתוס' שהיא צריכה להיות עומדת לגירושין בגט זה - וממילא שזה נפעל על ידי הציווי - ונמצא שדווקא כתיבה מחמת הציווי בגט הזה מתייחסת לגט הזה, וממילא דהכא כבר לא יהני סתמא דעד כמה שזה כתיבה בסתמא בלי שייכות לציווי - א"כ הגט הזה של כתיבה בסתמא לא שייך למצב של עומדת לגירושין שהרי המצב של עומדת לגירושין בגט זה תמיד יתייחס לגט שנכתב מחמת הציווי.

איברא דאכתי קשה - דמה יהיה הדין בכתבו מחמת הציווי אבל בלי דיבור של לשמה - והיינו שבריש מכילתין הק' רעק"א [שם] על עיקר הדין של 'חתימה שלא לשמה' דתיקנו לומר שבפניו נחתם לשמה, דכל חתימה שלא לשמה אינה עדות כלל - שהרי בעדות צריכים להעיד עבור פלוני ואין חשש שלא יודעים הלכות עדות דשטרות ממדה"י כשרים, ואי איירי שהעיד עבורו - שוב הוי לשמה.

וביאר דמשכחת לה בחתם בלי דיבור לשמה, שבעדות בחתימה סגי לן בכוונה ולא בעינן דיבור - ורק בדין לשמה בעי דיבור, אבל זה תלוי בפלוגתת ראשונים אם דיבור מעכב בלשמה של גט וציצית וס"ת - עיין בזה במנחת ברוך שהרחיב בפלוגתא זו.

ונראה שאי כתבו בלי דיבור של לשמה אבל נתכוין לכתוב מחמת הציווי - א"כ שוב יהני מדין סתמא כיון שהיא עומדת לגירושין בגט שנכתב מחמת הציווי של הבעל.

עוד העירני תלמיד אחד דמה הדין בעכו"ם שפסול בדין לשמה אבל הוא כותב מחמת הציווי, דלפי הנ"ל יהיה כשר כיון דבכה"ג מהני סתמא לשמה - והיינו לדרכו של הגר"ח דלא פסלינן לעכו"ם משום שחושב על דברים אחרים אלא בגלל שמופקע מחלות לשמה - וקשה דלמה לא מהני מצד סתמא לשמה אחרי שהוא כותב על פי ציווי הבעל.

**מוכיח שאינו היכי תימצי להעמידה לעומדת לגירושין אלא שיש דין ציווי הבעל - ודוחה את דברי התורת גיטין.**

ומכל זה מוכרח שהדין ציווי הבעל אינו היכי תימצי בעלמא להעמידה לעומדת לגירושין - וכדנקט התורת גיטין - אלא שיש דין ציווי הבעל.

ועיין בחו"ש מרן הגרב"ד זצ"ל [גיטין סימן כ'] שבאמת אינו היכי תימצי בעלמא לעשותה לעומדת לגירושין בגט זה, אלא שאחרי שאינה עומדת לגירושין - שוב נאמרה 'הלכה' ודין דלא יחול הדין לשמה בלי דעתו - וזה אמנם 'תנאי בעלמא' בעיקר החלות לשמה - שהדין לשמה מיתלי תלי בציווי ידיה כיון דלאו לגירושין עומדת - אכן סו"ס יש דין ציווי הבעל.

והיינו דאי סתם אשה לגירושין עומדת אז הדין לשמה היה חל מעצמו ולא היה בזה הלכות אכן אחרי שיש דין שאינה עומדת לגירושין ובעינן עשייה לשמה - א"כ שוב נאמרו הלכות בהך עשייה שיש על ידי ציווי.

ובאמת שמוכרחים אנו לומר שהדין ציווי הבעל הוא דין ולא היכי תימצי בעלמא - שהרי מצאנו סוגי' של 'אומר אמרו' בציווי הבעל - והיינו שיש חסרון של מילי לא ממסרן לשליח בלי שישמע בעצמו את הציווי - ומזה מוכרח שאינו היכי תימצי בעלמא להעמידה לגירושין - אלא שיש הלכה של ציווי לסופר, וכן מוכרח עוד ממה שדנו הראשונים [ס"ו] שהסופר צריך לשמוע קולו.

הרי לנו ג' ראיות שציווי הבעל הוא דין ולא היכי תימצי, א] אי הוי היכי תימצי א"כ סגי לן בכוונה בלי דיבור או ע"י עכו"ם, ב] מה שייך כאן מילי ואומר אמרו, ג] מה שייך דין לשמוע קולו.

ואי נימא כן שוב ליתא לדברי התורה גיטין שהתורה גיטין למד ששייך ביטול למפרע לציווי הבעל, אבל הביטול הזה רק שייך לציווי הבעל אי הוי מטעם שליחות דאז חיילא דין על ידי הציווי אכן אי נימא שהציווי הוא רק היכי תימצי לעמידה לעומדת לגירושין, שוב לא שייך בזה ביטול שהרי המציאות של עומדת לגירושין לא ישתנה.

אכן לפי"ז אינו כן - שהרי הציווי ע"כ אינו היכי תימצי בעלמא אלא שזה דין ציווי שמעכב בחלות לשמה - הלכך שפיר מהני בזה ביטול למפרע לבטל דין זה - וא"כ קשים דברי התורה גיטין שהרי לכו"ע הציווי הוא ציווי שמחיל דין ולמה לא יהיה שייך בזה ביטול - ודו"ק.

## פרק ב

### יסוד הגר"ח

#### דכח הלשמה מכח ציווי הבעל קאתי.

#### הקדמה - יבואר דברי הראשונים בביטול ציווי הבעל בגט.

הבאנו מהראשונים שיש מהלך בביטול הגט שמתייחס לציווי הבעל בכתיבת הגט, הבאנו מהתורה גיטין דזה דווקא אי בעינן בזה שליחות, ודחינו את דבריו - וכעת נראה להעמיד יסוד גדול מדברי רבותינו בגדר ציווי הבעל בדין לשמה, ובזה יבואר גדר חדש בדין ביטול הציווי הבעל בלשמה בגט.

#### מביא מהברכ"ש בשם הגר"ח שהדין ציווי הבעל הוא עצם הכח שמחיל חלות לשמה בגט.

והנה בעיקר דין ציווי הבעל בלשמה יעויין בדברי הגר"ד [שם] - וכ"ה בברכ"ש [סימן ט"ז] שהגדיר את הדין ציווי הבעל בהגדרה אחרת - והביא כן בשם הגר"ח.

ויסוד הדברים בזה - שאף למ"ד שא"צ שליחות, אבל סו"ס אינו ציווי בעלמא בתור תנאי שמעכב את הדין לשמה - וכנתבאר לעיל [פרק א'], אלא שבציווי עצמו חיילא הלשמה בגט על ידי הבעל שמצוה וכתבו על פי הציווי - והוסיף שזה דומה לציווי בעל השטר לעדים חתום - שכל השטר חיילא 'מכח' דעת המתחייב - וה"ה הכא שכל הלשמה חיילא 'מכח' הבעל וזה הדין ציווי, והסברת הדברים יבואר להלן [פרק ג].

והביא על זה ב' הוכחות.

א] הברכ"ש [שם] הביא מהגר"ח להכריע כן ממה דמצאנו במשנה [ע"א:]: שאמרו שם - "שאין הסופר רשאי לכתוב ואין העדים רשאים לחתום עד שישמעו מפי הבעל".

והקשה הגר"ח דמה שייכי הנך ב' דינים אהדדי, הא בחתימה בלי דעת המתחייב חסר בעיקר החלות שטר ואינו היכי תימצי ותנאי בעלמא אלא שמכחו חיילא כח החלות שטר - ומוכרח דה"ה שהציווי לשמה הוא ג"כ ע"ד זה - עיי"ש.

ב] עיי"ש בברכ"ש - וכן בברכ"ש להלן [סימן מ"א ס"ק ב'] שהוסיף לבאר כן עוד - והקדים בסוגי' בזבחים [שם] דשו"ט אי מהני סתמא לשמה - ואמרו דלא מהני כיון דסתם אשה לאו לגירושין עומדת - וקשה טובא לפי השיטות שצריכים שליחות בכתיבה - הא מה דנו מצד הלשמה ולא דנו מצד השליחות דאף אי סתמא עומדת לגירושין - הא סו"ס בעינן כתיבה של הבעל וממילא שצריכים שליחות של הבעל בכתיבה - וצ"ע - וכבר עמד בזה הרשב"א [כ"ג]. להוכיח דלא בעינן שליחות בכתיבה מכח סוגי' זו.

וביאר הגר"ח דאדרבה - דגם למ"ד דבעי שליחות אינו דין שליחות בעלמא במעשה הכתיבה אלא בחלות לשמה שחל מכח הבעל, וכל החידוש הזה שהכח של הלשמה הוא כח של הבעל שחל בגט מכח הבעל ולכן בעינן על זה שליחות נתחדש אחרי שהדין לשמה לא חיילא מעצמו מדין סתמא שכבר אינה עומדת לגירושין, דשוב יש לומר שצריכים עשייה ליצור את הלשמה, ושוב יש לומר

שהעשייה ההיא חיילא מכח הבעל - ובזה כבר צריכים דין שליחות כיון שאינה עומדת לגירושין מצד עצמה.

ועל פי זה הוסיף שיש לומר כן נמי למ"ד דלא בעי שליחות בכתיבה וסגי בציווי הבעל - שאין הפירוש שהציווי הוא תנאי בעלמא שמעכב בלשמה - אלא שלמסקנה נתחדש שהדין לשמה חיילא מכח הציווי של הבעל - כמו שהחולקים למדו שלכן צריכים על זה שליחות - ודו"ק.

### דין שליחות בכתיבה הוא דין בלשמה.

הרי לנו ב' יסודות מהגר"ח, א] חלות לשמה חיילא מכח הבעל ע"י ציווי הבעל, ב] למ"ד דבעי שליחות בכתיבה - אינו דין שליחות בעלמא במעשה הכתיבה עצמה - אלא בחלות לשמה שחל מכחו.

ויש כמה הוכחות ליסוד השני שהשליחות מתייחסת רק ללשמה:

א] הבאנו מהגר"ח הוכיח כן מיניה וביה בסוגי' בזבחים דדנו מצד סתמא לשמה ולא מצד שליחות. ב] בחו"ש מרן הגר"ד הביא הוכחה נוספת לזה - דבמצאו באשפה כתוב שיש חסרון מצד לשמה וקשה דלמה לא אמרו שחסר בכל הכתיבה דנכתב בלי שליחות, וע"כ שכל הדין שליחות הוא דין בלשמה.

ג] יש להוכיח כן עוד מריש פרק כל הגט - שגט שכתוב להתלמד חסר בלשמה, וקשה דלמה לא חסר בשליחות שבכתיבה, וע"כ כנ"ל שכל הדין שליחות הוא בחלות לשמה.

ד] כן יש להוכיח נמי מדברי רבינו יונה ברשב"א בחולין [י"א] שחידש חידוש גדול בגדר הדין גדול עו"ג בלשמה של הגט - שביאר שזה מחמת השליחות על הלשמה - וביארו האחרונים - עיין בחידושי הגר"ט [סימן פ] ואמרי משה [סימן י"ח] שכיון שכל הדין שליחות אינה בכתיבה עצמה אלא בחלות לשמה - א"כ הקטן כותב את גוף הכתיבה בלי שליחות, והגדול הוא השליח של הבעל על החלות לשמה בעצמה.

### בדברי האור שמח ביסוד זה דלכן הוי תולה בדעת עצמו.

הבאנו לעיל את יסוד דברי הגר"ח שהדין ציווי הבעל מחיל את החלות לשמה בגט:

הגר"ח הביא על זה ב' ראיות, ומצאנו הרבה ראיות אחרות ליסוד זה - וכדלהלן:

א] הגר"ח הוכיח מלשון התנא שהביא דין זה ביחד עם הדין ציווי על דעת המתחייב.

ב] עוד הוכיח כן בסוגי' בריש זבחים.

ג] עיקר יסוד זה מפורש נמי באור שמח [גירושין פרק ג הלכה ד] והביא את הסוגי' להלן [כ"ה] שהכותב גט לאיזה שירצה הבעל - חשיב כתולה בדעת 'עצמו' אף שהסופר הוא הכותב ולא הבעל - וקשה שלכאן הרי זה כתולה בדעת אחרים כיון שהבעל הוא אחרים כלפי הסופר.

וביאר בזה האור שמח בזה"ל: "דלמ"ד דוכתב על כתיבה קאי או על החתימה קאי, אין כונת הכתוב וכתב הסופר או העדים, רק הכל על הבעל קאי, ובין אם נאמר דכתיבה וחתימה מתורת שליחות או לא [כפי מה שנחלקו הקדמונים בזה] הכונה שע"פ הבעל יהיה כתוב הגט לשמה או חתום לשמה, ולכן בעי שיאמר הבעל לסופר כתוב ולעדים חתומו, והמה 'כמכונה בידו' של בעל, שעל ידו נעשה הכתיבה ועל ידו נעשית החתימה - א"כ כי כותב הסופר הגט לאיזו שירצה הבעל לגרש, הוא מקרי תולה בדעת עצמו, שהבעל שעליו אמר הכתוב וכתב לה, תלה ברצון עצמו, וכי תלה ברצון הסופר הוא תולה בדעת אחרים, שהסופר אינו אלא כמכונה ביד הבעל, ולבד פעולת הכתיבה הוא כגברא אחרינא להגט, ופעולת הכתיבה מתייחסת רק אל הבעל, יהיה מטעם שליחות או מטעם דלא הצריכה תורה רק שע"פ צואתו יהיה עשוי מי שעושה לדעת הבעל, וזה פשוט".

הרי דברים ברורים שאינו היכי תימצא בעלמא להעמידה כעומדת לגירושין - אלא שהוא בעצמו מחיל כאן את כל התורת כתיבה וכל התורת לשמה בכתיבה על ידי הציווי.



## כמה הוכחות נוספות ליסוד זה.

ד] באבי עזרי [אישות פ"ג הלכה י"ח / קמא] האריך לבאר כיסוד הזה - והוכיח כן ממה שהבאנו לעיל מהרמב"ן דבעי דווקא שישמע קולו - עיין בדבריו [ד"ה אמנם כ"ז] - וע"כ שזה משם שהוא מחיל את החלות לשמה - וכ"ה בשיעורי ר' שמואל [עמוד שנ"ד].

ה] עוד הוכיח כן באבי עזרי [שם ד"ה ונראה בזה] שזה כל הנידון של מילי לא ממסרן לשליח בציווי הבעל - שזה מחמת כח הבעל להחיל חלות לשמה בגט וכ"ה בשיעורי ר' שמואל [שם] - וכ"ה בחידושי הגרא"ל מאלין זצ"ל [סימן מ"ד].

ו] עוד הוכיח כן באבי עזרי [שם] ממה שאמרו בפרק ר"ג ביבמות בכותב גט לפנויה ואומר לכשאכנסנה אגרשה אינו גט כיון שאין בידו לגרשה עכשיו, והרמב"ם כתב משום שאין זה לשמה, והקשה שם שהרי מבואר בגמרא שם שהיה צד דמהני ביבמתו בכה"ג כיון דאגידא גביה בזיקה ליבום, והקשה דמה מהני מה דאגידא גביה הרי סו"ס אינו יכול לגרשה בלי שיבא עליה, וצ"ע, וביאר דמוכרח מהכא שכל הדין לשמה מיתלי תלי בבעל - וזה החסרון בפנויה מה שאינו בעל - וזה גם הספק בגמרא ביבם אי יש ליבם דין בעל או לא - והוכיח כן ממה שכותבים גט לבעל אף שאשתו שוטה אף שאינו יכול לגרשה עכשיו - שהרי לא אכפת לן מה שאינו יכול לגרשה מחמת סיבה צדדית אלא שהעיקר הוא שיש לו בה אישות ויש לו כח של בעל לענין החלות לשמה.

ז] עוד הוכיחו כן בברכ"ש [שם] ובאבי עזרי [שם] מהסוגי' בקידושין [ט'] שדנו ששטר קידושין צריך דעת האשה בכתיבה - וביאר שזה משום שהיה צד ללמוד שהמקנה מחיל חלות שלמה בגט וה"ה שהמקנה מחיל חלות לשמה בשטר קידושין - וזה האשה.

ח] יעויין בשיעורי ר' שמואל [שם] <sup>36</sup> שהוכיח כן מהרשב"א [ע] שאין חסרון בנשתתה המשלח לגבי נתינת הגט אלא לגבי כתיבת הגט - וביאר דבנתינה איכא שליחות וס"ל כהרמב"ם דבמסירת השליחות לשליח לא אכפת לן מה שנשתתה, אכן בכתיבה ס"ל להרשב"א [כ"ג] דליכא שליחות, הלכך בעי כח הבעל וכח הציווי של הבעל להחיל חלות לשמה בלי לבא לשליחות - וכל הציווי זה בטל כיון דליכא בזה שליחות.

ט] בשיעורי ר' שמואל [שם] הוכיח כן מדברי הגר"ח [פרק ו' גירושין הלכה ט' ד"ה ובגיטין דף ל"ב: ת"ש] דלמד בשיטת הראב"ד דבעינן עדות לקיום הדבר במינוי שליחות הולכה דה"ה לציווי על הכתיבה בעינן עדות לקיום הדבר - והיינו כנ"ל - ועיין בהערה <sup>37</sup> במה שיש להעיר בזה.

י] ידידי הגאון הרב ר' אריה לייב אוירבך שליט"א הוכיח כן עוד מדברי הרשב"א לקמן [מ], דהנה ברש"י שם פירש דקטן יכול ליתן גט שחרור לעבדו, ובראשונים שם הקשו עליו דאין במעשיו כלום, ועי' ברשב"א שהק' עוד דהאיך קטן יכול לכתוב את הגט הא לאו בר דעת הוא, ולכא' צ"ע דמאי קשיא ליה הא בסוגיא [כ"ג] מבואר דבגדול עו"ג מהני, ומוכרח מזה דהבעל הוא הפועל את החלות לשמה שבגט, ומשו"ה לגבי ציווי הבעל לא מהני גדול עו"ג - אף אם הבעל בעצמו יכתבו, וכל מה שכתוב בסוגיא [כ"ג] הוא רק לגבי הכתיבה עצמה לאחר שהבעל צוה לכתוב.

יא] ידידי הגאון הרב ר' אפרים רוב שליט"א הביא הוכחה נוספת לזה מדברי הגהות מיימוני [ריש פ"ג דגירושין] שחידש שכשהבעל עצמו כותב את הגט בעינן שיאמר לשמה בפיו, אבל כשהסופר כותב את הגט בעינן לציווי הבעל - ואז הסופר יכול לשמה, ולכא' צ"ב דמאי שנא סופר מבעל, דכמו שכשהבעל כותבו בעינן אמירה בפה הכי נמי כשהסופר כותבו, וביאר שצ"ל בביאור דבריו שהדין אמירה ענינו כדי להחיל בגט חלות לשמה, ובזה ס"ל להגהות מיימוני שכשהסופר כותבו אין הלשמה חל ע"י הסופר אלא ע"י הבעל ומשו"ה סגי באמירה דבעל ובכוונה דסופר.

<sup>36</sup> וכ"ה בחידושי ר' שמואל [סימן י"ב ס"ק י"א] בהערה.

<sup>37</sup> דיעויין בדברי יחזקאל [סימן ל"ו ס"ק ח] שהביא מהרמ"א [אעה"ז סימן ק"כ] ובדרכי משה [שם] שלא מעכב בלי עדות לקיום הדבר בכתיבה - ותלה אי בעי שליחות בכתיבה או לא - וכן הביא מהדברי אמת, וע"ע באור גדול [סימן ט' ס"ק ח] בזה.

י"ב] עיין בברכ"ש [סימן מ' ס"ק ד'] שהביא ממה שחקר בנו שיחי' האם איכא דין ביטול אלים כעין דין ביטול בפניו [וכן י' למישלפי' עיי"ש לעיל מיניה] - באופן שהיה הציווי לסופר לכתוב הגט לשמה גם לפי השיטות דלא בעי שליחות בכתובת הגט - וכתב הברכ"ש - דכיון דבציווי הבעל איכא דין מסירת כח לכתוב לשמה הוי כעין ציווי של מינוי שליחות לענין זה דבעי נמי כח ביטול כביטול שליחות עם כל ההלכות, וממילא שיהיה בזה דין עשרה למישלפי' וביטול אלים כעין המינוי בפניו

י"ג] הגרא"ל מאלין זצ"ל [סימן מ"ד] ביאר את החידוש שעכו"ם פסול בדין לשמה כיון דאדעתא' דנפשי' קעביד וחידוש הגר"ח בדעת הרמב"ם שזה הלכה לא אומדנא - עיין בזה להלן [סימן ט' פרק ב] - וביאר דכמו שעכו"ם פסול בהלכות שליחות להיות שליח, כך אל חל במעשיו דין שהם על פי ציווי הבעל - דדין ציווי הבעל הוא דין שחל במעשה כתיבה של הסופר כעין מעשה שליח. י"ד] יש הוכחה נוספת מעיקר סוגי' זו בביטול הדין ציווי הבעל - וכדיבואר.

### **ביאור בדין ביטול בציווי הבעל ללשמה.**

דהנה - ראינו כבר שיש כמה הוכחות לעיקר יסוד זה שעיקר הכח לשמה חיילא על ידי הבעל - ועל פי כל הנ"ל ביאר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [חידושו סימן י"ט ס"ק ג] שזה באמת כל הכח של הבעל לבטל את הלשמה כיון שזה חלות ידיה.

וביאר דזו כוונת הראשונים במה שאמרו שביטל את הדיבור הראשון, והיינו שודאי שאין הכוונה שביטל את הדיבור ההוא למפרע - שאין דין אתי דיבור ומבטל דיבור למפרע - אלא שהכוונה בזה שהוא מבטל את הלשמה שיש בגט היום - אלא שהיה קשה לראשונים שמה הבעל שייך לחלות זו של לשמה שעשאו הסופר והאיך הוא חשיב כבע"ד לבטלו, הא בשלמא ביטול כלי או ביטול שליחות כשהוא בעצמו עשה את הכלי או כשהוא בעצמו מינה את השליח - דאז שפיר מהני דיבורו לבטל עשייה ידיה, אכן הכא הלשמה הוא לשמה של הסופר - ולמה הבעל מיקרי בעל דין בהך דיבור ומה שייך כאן אתי דיבור ומבטל דיבור.

ועל זה הביאו הראשונים את הדין ציווי הבעל - לומר שכל הכח של הלשמה של הסופר בא מכח ציווי ידיה הלכך חלות לשמה חלות ידיה הוא - ושפיר מהני ביה ביטול ידיה - ודו"ק - וכעין זה מתבאר נמי מתוך דברי האבי עזרי [שם].

### **פרק ג**

#### **ביאור כח הציווי בגיטין ושרות,**

#### **מכאן ולהבא - וההתייחסות היא לדיבור הקודם.**

**מעורר שהמשמעות בראשונים הוא למפרע, ומביא מהאבי עזרי דביטול גט וביטול שטרות חדא נינהו.**

איברא דסו"ס דברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל לא נראים כלל מדברי הראשונים א] מדבריהם נראה שהביטול מתייחס לציווי עצמו, ב] מדבריהם נראה שהביטול חיילא למפרע - עיין היטב בדבריהם - ולפי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל ליתא לכל הנ"ל ודבריו צ"ע.

אולם לאידך גיסא תמוה, דעיקר החידוש ששייך ביטול למפרע הוא דבר מחודש מאד דליכא על זה פרשה מיוחדת בתורה כמו בשאלת חכם על נדר ופרשת מיאון - ששם נתחדש פרשה מחודשת של עקירה מכאן ולהבא למפרע - אכן באתי דיבור ומבטל דיבור תמוה ללמוד כן שהרי הכל מסברא ואיזה סברא יחדש ביטול של עקירה למפרע.

ואף שידוע שהאחרונים [קובש"ע ח"ב] הוכיחו כן מדברי הרא"ש בתשובה דמהני ביטול התנאי אחרי שהתנאי כבר ביטל את המעשה - אכן סו"ס כל זה דבר מחודש.

ובהאי ענינא אמר לי מרן הרב שך זצ"ל בתקיפות נוראה שחייבים להרחיק מאד חידוש זה שחידשו האחרונים מכח דברי הרא"ש דמהני אתי דיבור ומבטל דיבור למפרע - ודברי הרא"ש הניח בצריך עיון גדול.

ואמר לי עוד דאין כוונת הראשונים כאן למפרע אלא מכאן ולהבא.

ואמר לי עוד דאין כוונת הראשונים לביטול לשמה דווקא אלא דגם בכל השטרות שייך ביטול לשטר - והביא כן מהקצוה"ח [סימן ס"ה ס"ק ח'] בשם הריטב"א, וביאר בזה משום שכל שטר וכן גט כולם תלויים בציווי של דעת המתחייב, ועד כמה שמתבטל הציווי הזה מכאן ולהבא - ממילא בטל הכח שטר והכח גט.

ובדומה לזה מתבאר מתוך דבריו באבי עזרי [גירושין פ"ו הט"ב - חמישאה] דביטול שטרות ולשמה של גט כולו חדא נינהו, וביאר שכל שטר וגט יש בהם תורת שטר ותורת גט עד כמה שעומדים לחלות שלהם, וממילא דעד כמה שהבעל מבטלם מלעמוד לחלות שלהם שוב ממילא מתבטלים לגמרי - וזה כל הדין של ביטול הגט והשטר - ואמר שזו כוונת הראשונים שמבטל את הציווי למפרע.

ודבריו מקבלים חיזוק ממה שהבאנו לעיל מהגר"ח שהדין ציווי לענין כתיבה לשמה והדין ציווי לענין חתימות השטרות לענין דעת המתחייב מובאים כהדדי כדין אחד במשנה [ע"א], ומכאן הוכיח ששניהם חלים מכח הבעל - אכן לדברי האבי עזרי א"ש טפי דבאמת דין אחד לשניהם.

### הקדמה - כמה קושיות בדין ציווי הבעל ובדין ביטול ציווי הבעל.

איברא דסו"ס הדברים קשים בדברי הראשונים שאמרו לשון למפרע ואמרו לשון ציווי הבעל - ונראה לסלול דרך להבין את הדברים על פי דבריו - ובעזה"י יבואר כמה נקודות קשות בהאי ענינא - ונקדים בכמה קושיות - וכדלהלן.

א] מצד אחד נראה לבאר דלא חל למפרע ממש, ומאידך יש התייחסות של למפרע לציווי של אתמול.

ב] צריכים לבאר מה יסוד דינא דביטול שטרות כשאין בהם לשמה.

ג] יש לתמוה בעיקר האי יסוד של הגר"ח והאור שמח שבגט יש הלכה בפני עצמה של חלות לשמה שחל דווקא מכח הבעל - דלכא' תמוה - הרי יש דין כתיבה לשמה בגט וס"ת ומזוזה - וילפינן זה מזה דלכולהו בעי דיבור, ועוד דכולהו מוגדרים כחלות לשמה שחל בס"ת ומזוזה וגט - וכל זה מתבאר מתוך דברי הברכ"ש עצמו בגיטין [סימן י'], ולכן מצאנו שיש דין של אין ברירה בכולהו מלבד ממצה דברירה הוא דין שאין חלות על הספק ובמצה ליכא חלות - ועיין בארוכה בדברינו באמרות אברהם [פ"ק דגיטין סימן ס"ד], - ומעתה קשה - דבס"ת ובמזוזה הסופר מחיל את החלות לשמה בעצמו, ולמה בגט אינו כן, ומאי שנא.

ד] יש לתמוה בעיקר הגדר של הצירוף של הבעל והסופר דמצד אחד הסופר בעי דיבור בחלות לשמה ככל לשמה דעלמא<sup>38</sup>, והראשונים בהלכות ס"ת שהביאו את הדין לשמה שחל דווקא בדיבור כתבו בהדי' שלומדים ס"ת ומזוזה וציצית ביחד - והיינו שהסופר והקושר מיוחד לשמה בדיבורו - ומאידך בגט יש דין נוסף שהכל חייל מכח הבעל - ואיך משלימים הנך ב' כחות זא"ז והאיך מצטרפים זל"ז.

ה] הגר"ח הוכיח מהסוגי' בזבחים שכל החידוש שהכח של הלשמה הוא כח של הבעל שחל מכח הבעל ולכן בעינן על זה שליחות - חידוש זה נתחדש דווקא אחרי שהדין לשמה לא חיילא מעצמו מדין סתמא שכבר אינה עומדת לגירושין, דשוב יש לומר שצריכים עשייה ליצור את הלשמה, ושוב יש לומר שהעשייה היא חיילא מכח הבעל - ובזה כבר צריכים דין שליחות כיון שאינה עומדת לגירושין מצד עצמה.

<sup>38</sup> מלבד מה שהזכרנו לעיל חידוש גדול מהגהות מיימונית בענין זה.

וקשה דמה ההכרח לזה - הרי כמו שאם הלשמה היה חל מעצמו זה לא היה בא מכח הבעל - א"כ מה ההכרח של הגמרא דאי חל ע"י עשייה של הסופר דחיילא מכח הבעל - הא דילמא הסופר יעשה את הלשמה כמו בכל דיני הלשמה.

**יסוד דינא דשטר - דברי המגרש ודברי המקנה - ואין כאן עדות של עדים אלא שמחתימים אותם על דבריו לתת תוקף לדברי המוכר ודברי המגרש.**

ובביאור הדברים נקדים ביסוד גדול שנתבאר באמרות אברהם [פ"ק דגיטין סימן כ"א] - והוא - שיש לחקור ביסוד דינא דשטרות - דמצד אחד עדים חותמים בשטר ומאידך לשון השטר הוא לשון המוכר ולשון המגרש - ומה עיקר הגדר בשטר ומה כחו, והבאנו הרבה ראיות והוכחות ברורות ומוכרחות שאין כח הקנין גירושין וקידושין שבשטר שייכים לראיה שבו ולא למסירת הראיה שבו, שיש הרבה אופנים שאין ראיה ואין מסירת ראיה כנגדו.

ונתבאר שעצם כחו של שטר הוא דברי המגרש ודברי המקנה - שדבריו בתור דברי גירושין ודברי קידושין יש להם תוקף לפעול את החלות שעליה מתייחס דברי המגרש והמקדש.

דברי המגרש ודברי המוכר בעל פה אין להם תוקף של קנין וגירושין - ורק כשדבריו הם במצב של שטר - דהיינו 'כתובים חתומים ומסורים', באופן זה דברי המגרש מקבלים תוקף לפעול את התוכן של דברי גירושין שבדברי המגרש, ובזה ביארנו את כוונת חז"ל שדברי שכ"מ ככתובים ומסורים - והיינו שבשכ"מ תיקנו שדבריו יקבלו תוקף של דברי מתנה בלי שיהיו כתובים ומסורים בפועל, שקבעו כח של כתובים ומסורים בלי שהם כתובים ומסורים בפועל - עיי"ש שהארכנו בזה.

בזה נתבאר יסוד דינא דמצאנו בשטר שחותמים מכח המתחייב - והיינו שבאמת על מה החתימות מעידות - הרי לא ראו כלום חוץ מציווי המתחייב לחתום - אלא שזו עדות מחודשת שאינם מעידים מעצמם, אלא שמעידים מכחו - והיינו לא שהם 'חותמים' אלא שהוא 'מחתים' את העדים על דבריו.

ומהאי טעמא פירש הרז"ה שהחתימות של העדים אין בהם פסול מפי כתבם כיון שהם "מפי כתבו" שהרי הם מתייחסות אליו, והדברים סתומים וחתומים, וע"כ כנ"ל שזה סוג מחודש של עדות - שאין זה עדות עצמאית שלהם על הציווי שלו - שאין הציווי חפצא ומציאות וסיפור דברים שעליו מספרים, אלא שהציווי משנה את גדר העדות - שהציווי עושה שהם לא 'חותמים' - אלא שהוא 'מחתים' את העדים על דבריו על ידי הציווי והם חותמים מכחו - והיינו כלשון הפסוק - "והעד עדים" - לא מעידים מעצמם אלא "והעד עדים" - ומטעם זה חידשו בתוס' [ט:'] שצריכים שליחות בחתימות של שטר.

ולסיכום - השטר כתוב בלשון הבעל כיון שזה כל השטר - דברי המגרש, והעדות אינה עדות רגילה, שאין דברי השטר דברי העדים אלא דברי המגרש, וכל כחם אינו אלא נתינת תוקף לדברי המגרש.

**מבאר שדין ציווי הבעל הוא להעמיד את דברי המגרש בגט, וכל החילוק בין שטרות לגט הוא האם הם עומדים בתור דברי מגרש משעת הכתיבה או משעת החתימה.**

ונראה לחדד את הדברים עוד - הבאנו מהגר"ח שדייק שהדין ציווי לסופר בגט על הכתיבה והדין ציווי לעדים לחתום מובאים ביחד כדין אחד במשנה להלן [ע"א] - ומהכא למדנו שהם שייכים זל"ז - ונראה לבאר את הדברים:

ונראה שעל פי כל הנ"ל נוכל להעמיק עוד בגדר של ציווי הבעל לחתימות העדים בכל השטרות ולסופר בגט, שהרי כאמור - אין ציווי הבעל חפצא ומציאות שעליה מעידים העדים אלא שציווי הבעל הוא הוא עצם השטר - שבציווי הוא מוסר את דבריו להיות 'דברים כתובים וחתומים' - והציווי עצמו הוא הוא עצם דברי המגרש שדבריו מסורים בכתב לגרש את האשה על ידי זה שציווה לכותבם - וזה ממש הציווי לעדים לחתום, שאומר להם לעשות את דבריו שהם דברי השטר לדברים חתומים.

הציווי לסופר ולעדים הוא אחד - שבציווי עצמו הם יכולים להעמיד את דבריו בתור 'דברים כתובים וחתומים'.

אלא שיש חילוק אחד בין שטרות לגט - שבכל השטרות לא צריכים כתיבה של הסופר על פי המוכר שגם אי מצאם באשפה כשר, אולם יסוד הדברים בשטר וגט חזא ניהו.

והיינו דתרוייהו דבריו נמסרים לתוך השטר בציווי, אלא שבשאר שטרות מסירת דבריו לעדים בשעת חתימתם היא היא עצם העמדת 'דברי המוכר' בתור 'דברי שטר' שבכחם לפעול מכירה בשדה - שכעת הוא מוסר את הדברים שכבר כתובים לעשות אותם לדברים שיש להם תוקף של דברי מכירה בזה שהעדים יחתמו עליהם - ונמצא שעד עכשיו הדברין עמדו בתור דברים בעלמא כסיוור דברים, ומעכשיו הוא קבע והעמיד אותם כדבריו שיש בהם כעת תוקף להיות דברי שטר בזה שהוא מחתים את הדברים על ידי עדים עבורו להיות דברי שטר - הוא שינה 'אותיות בעלמא' לדברי שטר ודבר מוכר, וא"צ שבשעת הכתיבה המציאותית עצמה יהיה על הכתב תורת 'דברי מוכר' ו'דברי שטר'.

ובזה חלוק גט משטרות, שבגט יש הלכה של וכתב [לר"א], ובהלכה הזו נתחדש פרט אחד - דלא סגי לן מה שהכתב נהיה לדברי המגרש במסירת הבעל לעדים להחתים את הדברים [במצאו באשפה], אלא דבעינן עוד - שדברי המגרש יעמדו בתור דברי גירושין שלו כבר משעת כתיבתם - ומצאו באשפה פסול, ובשאר שטרות סגי לן שהדברים יעמדו בתור דברי מגרש בשעת מסירתם להחתים אותם - אבל בשניהם הציווי של הבעל הוא הוא עצם מסירת דבריו להעמידם בתור דברי המגרש ודברי מוכר.

וטעם החילוק פשוט - שכיון שבגט יש דין לשמה - והיינו שהגט יתייחד לגירושין והגט היינו דברי המגרש, א"כ בכל יחוד לשמה בעינן שהדבר יתייחד לגמרי מתחילתו - הלכך הכתב צריך להיות כתב של דברי גירושין מתחילת כתיבתם כדי שיהיו מיוחדים לשמה מתחילתם - וזה כעין מה שהקלף צריך להיות לשמה בס"ת כדי שכל הס"ת יהיה לשמה, והכא נמי האותיות מתחילתם יהיו דברי גירושין ולשם גירושין.

**בגדר הדין ביטול שטרות וביטול גט שבזה הוא מבטל את הציווי של הבעל והמוכר - ובביטול מכאן ולהבא יש התייחסות לציווי של המפרע - וכעין זה מצאנו בביטול שליחות שמבטל את הציווי של המשלח שנמצא בגט.**

שאלנו ב' קושיות בביטול גט וביטול שטרות:

א] מצד אחד נראה מסברא שלא חל חלות ביטול למפרע ממש - דמהיכי תיתי נתחדש חלות כזו מסברא בעלמא, ומאידך מצאנו מפורש בלשונות של הראשונים שיש התייחסות של למפרע לדיבור של הציווי של הבעל אתמול - ותמוה.

ב] מה יסוד דינא דביטול שטרות - הא בשלמא בגט שיש בהם לשמה - התם הביטול הוא בחלות לשמה, אכן מה שייך ביטול בשטרות.

ובביאור הענין נראה שביטול שטרות וביטול גט - היינו ביטול הציווי של הבעל ושל המוכר - ונקדים - מצאנו בביטול שליחות שצריכים דיבור אלים בביטול שליח כשיש דיבור אלים במינוי - וכבר נתבאר לעיל [סימן ב'] שאין הכוונה שיש ביטול למפרע - אלא שכיון ששליח פירשו "עושה דברו" - והיינו שכל החלות שליחות מיתלי תלי במציאות של ציווי המשלח - הלכך תמיד יש לשליח את הדיבור הראשון של הבעל, וממילא נתחדש דאי הדיבור ההוא הוא דיבור אלים שוב בעינן אלימות בדיבור של הביטול, הלכך אף דמבטל מכאן ולהבא את השליח - אכן הביטול מתייחס למצב הנוכחי שכעת יש לו את הדיבור ההוא שהוא אלים הלכך בעי ביטול אלים לדיבור אלים.

וע"ד זה נראה לבאר כאן בביטול ציווי הבעל בגט ובשטרות.

גט ושטרות - שניהם צריכים ציווי הבעל והמוכר וציווי הבעל והמוכר ממשיך להיות חלק מהשטר וחלק מהגט תמיד - וזה כל כחו של שטר וגט - מציאות של דברי המוכר ודברי המגרש שנמסרו

לתוך השטר ע"י ציווי לעדים וציווי לסופר - וממילא נראה שביטול ציווי הבעל בגט ובשטרות - היינו ממש כמו ביטול המינוי של המשלח - שכמו ששם אין הכוונה למפרע ממש אלא שבביטול יש התייחסות לדיבור הראשון שממשיך בשליחות שזו שליחות - עושה דברו - והיום מבטלים את הכח של הדיבור ההוא שממשיך היום בשליחות - ביטול מכאן ולהבא שמתייחס לדיבור של אתמול שקיים היום בשליחות.

וע"ד זה ממש מצאנו בביטול ציווי הבעל והמוכר בשטרות וגיטין - שכמו ששליחות מתקיימת ועומדת בדיבור של הציווי - כמו כן שטר מתקיים ועומד בדיבור של המגרש בציווי - ובתרווייהו יש ביטול מכאן ולהבא היום שמתייחס לדיבור של אתמול שקיים היום בשליחות ובשטר - ודבריהם א"ש בפשיטות, וא"צ לומר שהביטול הוא ביטול למפרע ממש.

שוב הראני תלמיד אחד נ"י שכיוונתי בכל הנ"ל לדברי הגרנ"ט [חידושו על קידושין סימן ק"ד] - וביאר שם שכל המציאות של שטר היינו דברי המגרש ולכן אין דין דיבור של המגרש בשעת גירושין כיון שדבריו נמצאים בתוך השטר - הלכך שפיר שייך בזה ביטול - ות"ל שכיוונתי לדבריו.

### **תוספת ביאור על פי היסוד של נאמנות של בעל השטר.**

והעירני תלמיד אחד לתוספת הבנה בהאי ענינא - דכמו שיש מושג של נאמנות של 'בעל השטר' לומר שהשטר הוא מזויף וזה דבר פלא - ועיין בזה באמרות אברהם [פ"ק דגיטין סימן ג] - אלא שתחילת ההבנה בזה היא שכיון שדברי השטר הם דברי המוכר ודברי המגרש, ואין כאן עדות עצמאית של העדים שמעידים מעצמם על הציווי אלא מחתימים אותם, שוב חשיב כבע"ד ובעלים על עדותם להיות נאמן האם דברי המגרש הם דברים מזויפים ואינן דברים חתומים - והיינו שאין אלו 'דברי המגרש' - או לא - וע"ד זה חשיב נמי כבע"ד ובעלים לבטלם ממש ולהשוותם ל'לא דברי המגרש'.

### **ביאור דברי מרן בעל האבי עזרי שכוונת הראשונים לכל השטרות ואין כוונתם ללמפרע כפשוטו**

כל דברינו כאן באים בתור ביאור לדברים שאמר לי מרן הרב שך זצ"ל שכוונת הראשונים בציווי הבעל היא גם לגיטין וגם לשטרות, ועוד שאין כוונתם ללמפרע ממש.

### **פרק ד**

#### **בגדר ביטול הלשמה מכח הציווי, מכאן ולהבא, וההתייחסות היא לדיבור הקודם של הציווי.**

#### **דרך הפשוטה דכוונתם ללשמה ולא לביטול של כל השטרות.**

אולם נראה לבאר את הדברים על פי הנ"ל - גם לדרך הפשוטה שכוונת הראשונים הוא דווקא בביטול הגט והיינו שכוונתם דווקא לדין ביטול בלשמה שבגט.

ונראה שיש לומר שיש אפשרות לבטל את הציווי של המשלח בביטול חלקי - והיינו שיש לומר שלעולם ציווי הבעל ודברי המגרש בשטרות נקבעים בתור חפצא של שטר ויתכן שלא חל בהם ביטול דדמי ללא אתי דבור ומבטל מעשה, אכן יש לומר שהשטר של גט שאני שגט צריך לשמה, ולשמה חיילא בגט דהיינו דחיילא בדברי המגרש.

ומעתה יש לומר שאף שאינו יכול לקבוע שאין כאן שטר - והיינו שדברי המגרש עצמם ודברי המוכר בטילים - וממילא שאין כאן שטר וגט כיון דדמי למעשה, אכן יש לו כח לבטל את הדינים שחלים בדברי המגרש - והיינו זה שהדיבור שבשטר הוא דיבור לשמה ומיוחד ועומד לשם גירושין - את הדין הזה הוא יכול לבטל בדברי המגרש.

גוף הדיבור עצמו של המגרש הוא דיבור של מעשה כל זהו שזה השטר, אכן הלשמה שחל בדיבור הוא בגדר דיבור כיון שאינו גמר מעשה - וכמבואר בתוס' - והיינו כדיבואר להלן [סימן ט']

שהחלות לשמה היא התייחדות לשמה שלא נגמרה עד הגירושין, ונמצא דהך חלות לשמה בדיבור היא בגדר דיבור דשפיר מבטל אותה על ידי דיבור, אף דגוף הדיבור עצמו הוא בגדר מעשה ולכן אינו מבטל אותו.

והן הן דברי הראשונים שאמרו שהוא מבטל את ציווי הבעל למפרע - שכל כחו של הבעל בלשמה של הגט הוא בגלל שהלשמה של הגט מתייחס לדברי המגרש שזה ציווי של המגרש - והוא קובע ומבטל את הדינים שבדיבור שלו - וגם בזה שייך לשון למפרע - שאף שהביטול מתייחס ללשמה שנמצא בגט היום, ואת הלשמה הוא מבטל מכאן ולהבא, אכן הביטול של הלשמה מתייחס לדיבור שלו של הציווי של אתמול, וכחו לקבוע את הלשמה אינו מצד הלשמה אלא שכל דרך הראשונה הוא ביטול לגמרי את הדיבור שלו ועשאו ללא שטר, כמו כן הכא הוא מבטל את הדינים של הדיבור - והיינו את הלשמה שהוא היחוד שיש בדבורו.

עיקר חידוש זה שמצאנו שיש 'ביטול חלקי' בדיבור הוא כעין הך חידוש שנתבאר לעיל [סימן ב'] מהברכ"ש בגדר הביטול זמני בלציעורי קמכוין לחודש ולחדשיים, שיש מושג של ביטול חלקי, וה"ה הכא שהוא מבטל ביטול חלקי בדיבור - שעצם הדיבור הוא בגדר מעשה וא"א לבטלו אלא שהדין לשמה של יחוד לגירושין שיש בדיבור - החלק הזה של הדיבור מתבטל - וזה גם 'ביטול חלקי'.

ויש להוסיף - דגם לר"מ שהחתימות הם לשמה - ומה החתימות שייכות לבעל לקבוע שהם אינם לשמה - אכן להנ"ל א"ש טובא, שהרי גם החתימות הם דברי המגרש שהרי הוא 'מחתיים' אותם על דבריו ועל פי ציווי ידיה - ולכן עדותם מוגדרת בתור "מפי כתבו" - ונמצא שגם החתימות מתייחסות לדיבורו של הבעל והוא מגדיר את דבריו שבשטר כדברים שלא מיוחדים לשמה - וזה ממילא מתייחס לחתימות.

**ב' תמיהות על עיקר יסוד רבותינו למה צריכים כח הבעל בלשמה - ומאי שנא מכל הדינים של לשמה בכל התורה כולה.**

ע"ד זה יבואר קושי' אחרת שהעמדנו בתחילת הפרק:

שאלנו - שעיקר האי יסוד של הגר"ח והאור שמח צ"ב דלכא' תמוה מה דמצאנו שבגט יש הלכה בפני עצמה של חלות לשמה שחל דווקא מכח הבעל - הרי יש דין כתיבה לשמה בגט וס"ת ומזוזה - וילפינן זה מזה דלכולהו בעי דיבור, ועוד דכולהו מוגדרים כחלות לשמה שחל בס"ת ומזוזה וגט - וכדהבאנו מהברכ"ש - ומעתה קשה - דבס"ת ובמזוזה הסופר מחיל את החלות לשמה בעצמו, ולמה בגט אינו כן, ומאי שנא - ועוד - שיש לתמוה בעיקר הגדר של הצירוף של הבעל והסופר - דמצד אחד הסופר בעי דיבור בחלות לשמה ככל לשמה דעלמא, ומאידך הכל חייל מכח הבעל - ואין משלימים הנך ב' כחות זא"ז.

**ביאור בדברי האור שמח דמדמה חתימות לכתב של הסופר ששניהם 'כמכונה בידו' של בעל, שעל ידו נעשה הכתיבה ועל ידו נעשית החתימה."**

וההסבר ליסוד נמצא בתוך דברי האור שמח שהבאנו לעיל, שכתב בהדי' "שאין כונת הכתוב 'וכתב' הסופר או העדים, רק הכל על 'הבעל' קאי, וזה לכו"ע - בין אם נאמר שכתביה והחתימה מתורת שליחות היא או שאינה מתורת שליחות שסו"ס הכוונה בזה שעל פי הבעל יהיה כתוב הגט לשמה או חתום לשמה, ולכן בעי שיאמר הבעל לסופר כתוב ולעדים חתומו, והמה 'כמכונה בידו' של בעל, שעל ידו נעשה הכתיבה ועל ידו נעשית החתימה".

האור שמח חידש כאן כמה חידושים, א] הוא מדמה חתימה לכתיבה, ב] הוא מדמה את הציווי על שניהם כהדי, ג] הוא חידש שלפי כולם וכתב הוא כתיבה של הבעל, ד] יש לאור שמח הגדרה מחודשת להתייחסות של כתיבה וחתימה לבעל - וכלשונו - "והמה 'כמכונה בידו' של בעל, שעל ידו נעשה הכתיבה ועל ידו נעשית החתימה".

ונראה שהביאור בדבריו הוא ממש כנתבאר לעיל בגדר החתימות בשטר - שאחרי היסוד הגדול שכתביה היינו 'דברי המוכר' ודברי המגרש - ממילא שהעדים לא 'מדברים' בשטר ולא 'חותמים'

אלא מחתימים אותם על דבריו, והיינו שהם חותמים מכחו, והביאור - שהם באים להעמיד את דבריו בתור דברי המוכר כדברים שיש בהם תוקף כ'דברים חתומים', ומהאי טעמא פירש הרז"ה שהחתימות של העדים הם "מפי כתבו" כיון שהם מתייחסות אליו, ומטעם זה כתבו התוס' [ט:]: שצריכים שליחות בחתימות, ומהאי טעמא עדותם וחתימתם מוגדר בפסוק בתור "והעד עדים".

והן הן דברי האור שמח שחתימות הם 'כמכונה בידו' - והאור שמח הוסיף שזה ממש הגדר של הכתיבה של הסופר - שאין המעשה כתיבה של הבעל אלא שהתוכן של הכתיבה הוא מכחו והיינו שהוא זה שעושה את הסופר ל'כותב' - כמכונה שלו - וזה מהאי טעמא ממש - שהסופר בכתיבתו בא להעמיד את דברי הבעל בציוויו על הכתיבה בתור דברי המגרש, וממילא שכל הכתיבה מתייחסת אליו - גם בלי לבא להלכות שליחות.

**ביאור האור שמח שהכתיבה עצמה היא מכח הבעל וממילא שגם הלשמה שבכתיבה היא מכח הבעל, ומבאר בזה את הסוגי' בזבחים.**

האור שמח למד שזה ההסבר בעיקר היסוד למה הבעל מחיל חלות לשמה בגט - וכנראה דכוונתו בזה שכיון שהלשמה חיילא בכתיבה בגט ובדברי המוכר - א"כ בזה גופא שונה הכתיבה לשמה בס"ת ומזוזה מהכתיבה בגט, שבס"ת ובמזוזה הכתיבה היא כתיבה של הסופר עצמו - הוא כותב מעצמו לכן הוא לבד אחראי על הלשמה שחל מכח הכתיבה שלו, אבל בגט אין זה כתיבה ידיה אלא שכל הכתיבה שלו היא כתיבה מכח הבעל כמכונה בידו - וממילא שעד כמה שהוא תלוי בבעל בעיקר הכתיבה וכח הבעל נמצא בכתיבה עצמה - א"כ ממילא שכח הבעל נמצא גם בלשמה, שכשם שהכתיבה עצמה מתייחסת לבעל כמו כן הלשמה של הכתיבה מתייחסת אליו ובא מכחו.

בזה מתבאר נמי הסוגי' בזבחים - שהגר"ח הוכיח מכח הסוגי' שכל החידוש שהכח של הלשמה הוא כח של הבעל שחל מכח הבעל ולכן בעינן על זה שליחות - חידוש זה נתחדש דווקא אחרי שהדין לשמה לא חיילא מעצמו מדין סתמא שכבר אינה עומדת לגירושין, דשוב יש לומר שצריכים עשייה ליצור את הלשמה, ושוב יש לומר שהעשייה ההיא חיילא מכח הבעל - ובזה כבר צריכים דין שליחות כיון שאינה עומדת לגירושין מצד עצמה.

וקשה דמה ההכרח לזה - הרי כמו שאם הלשמה היה חל מעצמו לא היה בא מכח הבעל א"כ מה ההכרח של הגמרא דאי חל ע"י עשייה של הסופר דחיילא מכח הבעל - הא דילמא הסופר יעשה את הלשמה כמו בכל דיני הלשמה.

ולהנ"ל הדברים מוכרחים - שאם הסופר צריך לכתוב לשמה - הרי זה ברור שהכתיבה היא כתיבה של הבעל - כמכונה בידו, וברור שחלוק כתיבה זו ביסודה מכל כתיבה אחרת כס"ת וכדומה ששם הכתיבה היא כתיבה של הסופר עצמו משא"כ הכא שעצם הכתיבה מתייחסת לבעל מצד עצמה הלכך פשוט שאם עושים לשמה דממילא שכח הבעל מעורב בלשמה.

**מבאר את השייכות בין הסופר לבעל בהחלת חלות לשמה בגט.**

על פי כל הנ"ל מתיישבת קושי' אחרת - שלכאוף תמוה מאד עיקר הגדר של הצירוף של הבעל והסופר בלשמה - דמצד אחד הסופר בעי דיבור בחלות לשמה ככל לשמה דעלמא, והראשונים בהלכות ס"ת שהביאו את הדין לשמה שחל דווקא בדיבור של הסופר כתבו בהדי' שלומדים ס"ת ומזוזה וציצית ביחד עם גט - והיינו שהסופר והקושר מייחד לשמה בדיבורו בכולם, ומבואר בהדי' שזה כח של הסופר וחלות של הסופר - ומאידך בגט יש דין נוסף שהכל חייל מכח הבעל - ואיך משלימים הנך ב' כחות זא"ז והאיך מצטרפים זל"ז, מצד אחד הדין הרגיל של הסופר ומאידך הדין של הבעל.

ולפי הנ"ל א"ש - שבאמת כל אחד שייך ללשמה מנקודה אחרת - והיינו שהבעל שייך ללשמה כיון שדיבורו ודבריו הם הם החפצא שמתייחד בחלות לשמה - ומאידך - הסופר הוא זה שמייחד את החפצא הזו בפיו ככל חלות לשמה - אכן כיון שהוא מייחד חפצא של דיבור שמתייחס לבעל - א"כ כל כחו בזה הוא רק עד כמה שכל הכתיבה הוא מכחו של הבעל.



ונראה שגם ההלכות ביטול של הלשמה חלוקים - והיינו שאם היה ביטול לשמה בס"ת, א"כ הסופר היה מבטלו ככל אתי דיבור ומבטל דיבור, וגם בגט היה חל ביטול כעין זה על ידי הסופר, ומאידך - הבעל מבטל מכח אחר - והיינו מזה שדיבורו הוא זה שמתייחד - הלכך יש דין אתי דיבור ומבטל דיבור בדיבור שלו מצד דברי המגרש שחל בו דינים של לשמה. ויתכן שיהיה ביניהם נפ"מ לגבי הדין ביטול בפני בי"ד - ועיין בזה להלן [סימן י"ב פרק ב'].

#### **הערה בדברי הגר"ח שדין ציווי לסופר וציווי לעדים כתובים במשנה אחת.**

למדנו עומק חדש בדברי הגר"ח שהביא מה דמצאנו במשנה [ע"א:]: שאמרו שם - "שאין הסופר רשאי לכתוב ואין העדים רשאים לחתום עד שישמעו מפי הבעל" - והקשה הגר"ח דמה שייכי הנך ב' דינים אהדדי, הא בחתימה בלי דעת המתחייב חסר בעיקר החלות שטר ואינו היכי תימצא ותנאי בעלמא אלא שמכחו חיילא כח החלות שטר - ומוכרח דה"ה שהציווי לשמה הוא ג"כ ע"ד זה.

ואחרי דברי האור שמח - אדרבה - שני הדינים הם דין אחד של העמדת דברי השטר בתור דברי המגרש - ואין הבדל בין העמדתם בתור דברים כתובים לדברים חתומים - ואין כאן הלכה נוספת של ציווי בלשמה עצמה אלא ציווי בעיקר דברי המגרש - אלא שלולי הדין לשמה לא היה צורך להעמיד את הדברים כדברי מגרש בשעת כתיבתם - וככל שטר שדברי המוכר נעמדים בתור דברי המוכר בשעת חתימתם ומצאו באשפה כשר - אכן הכא כיון שצריכים שהדיבור של הבעל יהיה לשמה מתחילתו ככל דיני יחוד שמצריך יחוד גמור מכל הצדדים - הלכך אמרינן שכבר בשעת כתיבתם יחולו עליהם דין דיבור של דברי המגרש והיו כבר מיוחדים לשמה בכתיבתם.

#### **חידוש של התוס' הרא"ש ונתה"מ בדין כתיבה בשטר דבעי שליחות ובני שטרא.**

והנה מצאנו חידוש גדול בתוס' הרא"ש לעיל [י': - בסוף] דעכו"ם דלאו בני שטרא ולכן לא מהני כתיבה של עכו"ם - וכעין דין אינו בתורת גו"ק - ועיין בנתה"מ [סימן רמ"ד ס"ק ג'] ובתו"ג [י':] דרצה לחדש עוד - שיש דין שליחות בכתיבה של כל השטרות - וכבר תמה עליו בקובש"ע [גיטין שם] דמצאו באשפה מהני בכל השטרות כיון שאין דין לשמה בשטרות - ומוכרח דלא בעינן כתיבה בשליחות הבעלים - אכן הא מיהת מפורש ברא"ש דבעינן בני שטרא.

עכ"פ למדנו מהכא שהכתיבה דשטר אינו הגדה של העדים אלא דברי הבעל ודברי המוכר - וחלים על הדברים שלו דין שטר ולכן מי שאינו בר שטרא אינו כותב - ומטעם זה רצו לחדש שיש דין שליחות גם בכתיבת שאר שטרות, עכ"פ מכל זה מוכרח דכתיבת השטר מיקרי דברי המוכר והמגרש בכתב.

ובישוב הקושי' ממצאו באשפה - עיין בישועות ישראל [סימן ס"ח] - מובא במילואי משפט בנתה"מ [שם] - שאם מסרו לפני ע"מ בלי ע"ח אז הוא דבעינן שליחות בכתיבה - אבל היכא דאיכא גם ע"ח - אף אי ע"ח לא כרתי לר"א, אבל אכתי מהני במקום שליחות על הכתיבה - וממילא דכל מה דמהני במצאו באשפה הוא אי יחתים עדים וימסור - עיי"ש מה שביאר בחילוק זה.

ונראה לבאר את הדברים על פי דרכינו - שהשליחות בכתיבה בגט אינה אלא כדברי האור שמח שהכתיבה תהיה כתיבה שמיוחסת אל הבעל - כמכונה ביד הבעל - כיון שהבעל בא בזה להעמיד את דבריו בתור דברי שטר, אלא שבשטר יש קולא שבחתימת הכתיבה של הבעל ע"י עדים הוא מעמיד את דבריו כדברי שטר כתובים וחתומים, וא"צ שבשעת 'כתיבת הכתיבה' שתחול בהם דברי שטר - ובזה קיל שטרות מגט - שבשניהם הכתב הוא דברי בעל השטר אלא שבגט - כבר בשעת הכתיבה עצמה צריכים שיחול בדבריו דין דברי המוכר - ובשטרות מהני שיחול עליהם דברי שטר לאחר מכן.

והרא"ש הנתה"מ חידשו שבשלמא היכא שיש תוקף מסויים לדברי הבעל בתור דברים שמיוחסים אליו בזה שהם חתומים, בזה מהני מסירתם לפני ע"מ לאשוויי שטרא כיון שהוא מוסר את 'דבריו' והדברים מוגדרים כ'דבריו' בזה שהוא החתים עדים על דבריו, והוא נותן תוקף לדבריו בזה שהוא החתים את דבריו לעשותם לדברים חתומים, ובזה הם מיוחסים אליו, אבל כשאין עדים חתומים,

אז הדברים צריכים להיות מוגדרים בתור דברי המוכר שמיוחסים אליו בזה שנכתבו בשליחותו - כמו בגט - אלא שבגט תמיד צריכים שהיה כך מחמת הלשמה, והכא יש אפשרות לעשות כן לייחס את דברי הבעל אליו.

## סימן ט

חלות התייחדות לשמה בחפצא,  
לעומת כוונה במעשה.

**פרק א** < חילוק האחרונים, בדין כוונה בגברא וחלות יחוד בחפצא. > חקירה בעיקר הדין לשמה אי הוי כוונה במעשה או חלות בחפצא. < חידוש הגר"ח דמצאנו ב' דינים של לשמה בס"ת ובאזכרות, דין כונה במעשה ודין חלות בחפצא, ונפ"מ אי בעי דיבור. > הוכחה לחילוק זה ממצאות צריכות כוונה. < חילוק כעין זה בין מילה לגט לגבי עכו"ם - ובדברי הגר"ח דבעכו"ם איכא הפקעה מעיקר החלות לשמה. > הוכחה נוספת דעכו"ם כשר בעו"ג לגבי אזכרות ולא לגבי חלות לשמה בס"ת. < חילוק הגר"ח והקובש"ע מב' כוונות ומהדין סתמא לשמה. > מוכיח כן עוד מהתוס' במנחות שהחסרון של ב' כוונות אינו מתייחס לגוף הכוונה עצמה אלא לחלות התייחדות שחלה בחפצא. < חילוק הגר"ד לגבי חסרון ברירה בחלות לשמה, ואינו חסרון בכוונה במעשה. > < בדין ביטול לשמה שזה בנוי על היסוד שחלות לשמה היא חלות שחל בגט. > מכאן למה צריכים לבא לדין אתי דיבור ומבטל דיבור. < מקורות נוספים לדין ביטול חלות לשמה. > סיכום הנפ"מ. >

**פרק ב** < הוכחות דבגט הוי חלות לשמה בחפצא, ובחילוק בין לשם האיש ללשם האשה, ובדין כוונה במצא. > מוכיח מעיקר הנידון של נתינה לשמה לר"א שהדין לשמה לא שייך לכתיבה עצמה אלא לחלות יחוד באשוויי שטרא של הגט. < כמה הוכחות שגט בדין לשמה הוא בגדר חלות לשמה, ומחלק בין לשם האיש ללשם האשה בכל הנ"ל. > ראייה לחילוק הנ"ל ממה שחידש הברכ"ש בדין לשמה במצא דליכא חסרון של ברירה. < ראייה להנ"ל ממה דלא בעינן דיבור בלשמה של מצא. > ישוב לקושי' האחרונים בב' כוונות במצא גט וציצית. < ישוב לקושי' על לשמה בסוכה. >

## פרק א

## חילוק האחרונים,

## בדין כוונה בגברא וחלות יחוד בחפצא.

## חקירה בעיקר הדין לשמה אי הוי כוונה במעשה או חלות בחפצא.

מבואר בתוס' שיש מושג של ביטול הלשמה בגט - ומבואר עוד שחלות זו היא בגדר דיבור כיון שלא נגמרה עדיין - ולהלן נדון בדברי התוס' בזה, והתוס' מדמה ושוב מחלק בין הלשמה של ס"ת ללשמה של גט, ולכא' יש לעיין - דמה שייך ביטול הלשמה בגט - הרי כבר כתבו את הגט אתמול ומה שייך ביטול למפרע - אטו שייך לבטל את הקריאת שמע של אתמול בזה שהוא יבטל את הכוונה שהיתה לו בקריאת שמע - ומאי שנא ביטול הכוונה שבכתיבת הגט מביטול הכוונה בקריאת שמע.

ולפני שנבאר עיקר הגדר בהלכה זו נקדים במה שיש לחקור בגדר הדין לשמה בגט וכן בס"ת ומזוזה - האם כל הדין בזה הוא בגדר כוונה במעשה - להגדיר את מעשיו כמעשה כתיבה וכדומה - או שהכוונה במעשה אינו אלא היכי תימצא שתחול חלות לשמה בחפצא - והיינו שהחפצא תתייחד לענין שלה - לשם קדושת ס"ת או לשם מצות תפילין או לשם הגירושין של האיש והאשה.

יש כמה ראיות לצד השני שבכל הדינים של לשמה חל חלות לשמה בחפצא - וכדיבואר להלן מדברי רבותינו, ונוסיף ביאור בגדר דין זה.

הרי קדושת ס"ת חיילא על ידי כתיבה כדין - והיה מקום לומר דתחול ממילא אם הכתיבה נעשה כדין, אכן נתחדש בדין לשמה שרק אם הס"ת מתייחדת לקדושה זו אז הוא דחיילא בה הקדושה, וחלות התייחדות זו חיילא על ידי הכוונה שבשעת עשיית החפצא - דהיינו הכתיבה או העיבוד או שניהם, וכן בציצית בטוייה וקשירה - וכן בגט - ונמצא שאין כאן דין בגוף הכתיבה עצמה אלא דין בחפצא וע"י הכתיבה בכוונה מחילים חלות לשמה - ומעתה נביא את דברי רבותינו להוכיח את הצד הזה.

## חידוש הגר"ח דמצאנו ב' דינים של לשמה בס"ת ובאזכרות, דין כונה במעשה ודין חלות בחפצא, ונפ"מ אי בעי דיבור.

דהנה - יעויין בדברי הגר"ח [תפילין פרק א' הלכה טו] שחידש שמצאנו שני גדרים שונים של כוונה לשמה - שיש הלכה של לשמה באופן שצריך לייחד דבר לקדושה או למצוה, ובזה נתחדש שעל ידי עשייתו חל בחפץ חלות שם ודין המכשירו, והכא החלות לשמה פועל הכשר וחלות דין על החפץ, ומאידך - יש דין 'לשמה' שאינו פועל דבר ולא מחיל שום חלות, אלא כל עניינו אינו אלא ידיעת האדם וכוונתו למעשה שעושה, והגר"ח חילק ביניהם בב' הלכות וכדיבואר.

הגר"ח הוכיח חילוק זה מדברי הטור [בסי' רע"ד] שכתב שסופר יאמר מפורש שכותב לשם קדושת ס"ת, ואילו אח"כ [סי' רע"ו] כותב דיכוי במחשבתו לשם קדושת ה' כשכותב אזכרות - והק' הב"י והט"ז דסותר משנתו, דכאן כותב "כוונה" ושם כותב "דיבור".

- ונוסיף בביאור הקושי - ששיטת רבינו ברוך - מובא ברא"ש בהל' ס"ת [במנחות] - שבכל דיני לשמה צריכים דיבור וילפינן מפיגול, והביא שם ס"ת וגט ומזוזה - וכן נפסק להלכה, ובלי דיבור זה פוסל בדיעבד, וע' במנחת ברוך [בריש ספרו] שמאריך בזה - ומעתה קשה דהאיך הושמט דין אזכרות מכל הנך דינים.

ותי' הגר"ח בספרו על הרמב"ם [תפילין] דשאני לשמה בס"ת שזה חלות דין לשמה בס"ת שתהא לשם קדושת ס"ת, ודלא ככוונה באזכרות שזו כוונה בעלמא במעשה כתיבה, ולכן א"צ דיבור, ורק כשעושה עשייה וחלות בפנ"ע אז הלשמה צריך דיבור, וכן הדין בכל החלויות של לשמה כגט וס"ת ומזוזה - ורק אזכרות חלוק מכולם הלכך לא בעי דיבור - עכתו"ד הגר"ח.

### הוכחה לחילוק זה ממצוות צריכות כוונה.

ונראה דדברי הגר"ח פשוטים ומוכרחים - דיעויין בברכ"ש [גיטין סימן י'] שג"כ חילק בין הנך ב' דינים, ועיי"ש שכתב שכל הלכות לשמה כקרבן ומזוזה וס"ת וגט - כולו חיילו בחפצא - וכמבואר בדברי הגר"ח, אולם הוסיף שמצאנו הלכה אחרת של כוונה שלא חל כלום, ודינו שונה מכל דיני לשמה, והיינו הלכה דמצוות צריכות כוונה, ששם אינו אלא כוונה בעלמא בגברא שידע שהוא עושה מצוה ולא מעשה רשות.

והנה בדין מצוות צריכות כוונה ההלכה היא שא"צ דיבור וסגי בכוונה, שהרי אמירת הנני מוכן א"צ כלל, והנו"ב יו"ד [סי' צ"ג] דחה מנהג זה בתקיפות - עיין בהערה <sup>39</sup> שהבאנו לשונו, וע"ע נו"ב תנינא או"ח [סי' ק"ו], וע"ע בחלקת יואב [סי' ל"ג] דהוכיח כהנו"ב, וכן מפורש גם בערוה"ש [או"ח סי' ס'], וקשה דמ"ש מכל דיני לשמה, וע"כ דשאני כוונה בגברא מחלות דין לשמה בחפצא, ופשוט <sup>40</sup>.

ובאמת דלא רק דלא בעי דיבור במצוות צריכות כוונה אלא שאפילו הדין כוונה אינה בגדר כוונה ברורה של עשייה אלא כוונה עמוקה וסמויה נמי מהני - וכבר הארכנו בזה באמרות אברהם [מצוות ומועדים שער א סימן ד], ועיין בהערה <sup>41</sup> שהבאנו כמה הוכחות לזה - ופשוט דכו"ע מודי דלא מהני כה"ג בחלות לשמה.

<sup>39</sup> ז"ל הנו"ב - "ולדעתי זה רעה חולה בדורנו ועל הדורות שלפני זמננו שלא ידעו מנוסח זה ולא אמרוהו והיו עמלים כל ימיהם בתורה ובמצוות הכל ע"פ התורה וע"פ הפוסקים אשר דבריהם נובעים ממקור מים חיים ים התלמוד עליהם נאמר תומת ישרים תנחם והם הם אשר עשו פרי למעלה וגדול מעל שמים חסדם. אבל בדורנו הזה כי עזבו את תורת ה' ומקור מים חיים שני התלמודים בבלי וירושלמי לחצוב להם בורות נשברים ומתנשאים ברום לבבם כל אחד אומר אנכי הרואה ולי נפתחו שערי שמים ובעבורי העולם מתקיים אלו הם מחריבי הדור. ועל הדור היתום הזה אני אומר ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם וחסידים יכשלו בהם. והרבה היה לי לדבר מזה אבל כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע וה' ירחם עלינו".

<sup>40</sup> אולם לפלא בעיני על המנ"ח [מצוה י'] שדן בדין מצוות צריכות כוונה אי בעי דיבור או דסגי במחשבה, ומדמה למחשב בקדשים ולפי הנ"ל אין שייכות, וצ"ע.

<sup>41</sup> דהנה - מצאנו שיטות שבמצוות של "נהנה" [אכילה וכדומה] שבהם ליכא דין של מצוות צריכות כוונה, וכן נפסק בשו"ע באכילת מצה, ויש בזה כמה דרכים, ויש שביארו שב"נהנה" אין חסרון של כוונה משום דדיינינן להי כאילו יש כאן כוונה, וכן כתב במ"ב [תע"ה ס"ק ל"ב] והביא כן מה'מפרשים' שאמרו "דנהנה כמתכוין דמי", ונראה דכוונתו לרמב"ם ורש"י, דכן מדויק בלשון רש"י בסנהדרין [ס"ב: ד"ה שכן נהנה], שכתב "הלכך חשיב בכוונה", [מובא באור שמח ריש הלכות שבת ד"ה וכיון שכן], ועיין נמי ברמב"ם [פי"ד מאכלות אסורות ה"ב] "האוכל מאכל ממאכלות האסורות דרך שחוק או כמתעסק, אע"פ שלא נתכוון לגוף האכילה, הואיל ונהנה חייב כמי שמתכוון לעצמה של אכילה", והיינו כנ"ל.

והנה - זה ברור שאין כוונתם בזה שיש כוונה גלויה ברורה ומפורשת, אלא שיש כאן כוונה עמוקה ונסתרת, דאינה כוונה מפורשת, וזה נמצא בכל מעשה שיש בה הנאה - ומבואר דדרגא כזו של מחשבה סגי לן לדין מצוות צריכות כוונה - ופשוט שמחשבה כה"ג לא מהני בחלות לשמה גם לסוברים שא"צ דיבור.

עוד יש להוכיח כן ממה דמצאנו בביאור הלכה [סי' ס'] בשם הירושלמי שמי שהיסב במצה אז גם "אי לא כיוון" אמרינן ד"חזקה דכיוון", והיינו דמצד א' מיירי שהוא לא כיוון, ועל זה גופא אמרינן ד"חזקה דכיוון", ומוכרח דלדין מצוות צריכות כוונה סגי

**חילוק כעין זה בין מילה לגט לגבי עכו"ם - ובדברי הגר"ח דבעכו"ם איכא הפקעה מעיקר החלות לשמה.**

חילוק כעין זה כתב באבן האזל [תפלין פרק א הלכה טו] בין לשמה בגט ללשמה במילה - דהנה - הקשו הראשונים סתירת הסוגיות - דבגיטין [כג.] מבואר דלא מהני ישראל עו"ג גוי ומלמדו לכתוב לשמה, ובע"ז [כז.] מבואר דלרבי יהודה - אעפ"י שצריך מילה לשמה - הגוי כשר למול - והתוס' [בגיטין ובע"ז שם] תירצו דהנכרי עושה בסתם, ועל כן גבי גט סתמא לאו כלשמה דסתם אשה לאו לגירושין קיימא כדאמרינן ריש זבחים, אבל במילה סתמא לשמה קיימא.

אולם שיטת הרמב"ם קשה - דהנה - הגר"ח [שם] הוכיח שהרמב"ם חולק על התוס', ולדעתו, נכרי מופקע מעשייה לשמה מדינא, ולא משום חשש מציאותי שאינו מכין לשמה אלא אפילו ידענו בו שעשה לשמה, שהרי אין הוא בתורת עשייה לשמה כלל, ומה דאמרינן בגמרא משום "דאדעתא דנפשיה עביד", אין הכוונה לחסרון מציאותי במחשבתו - אלא 'דינא' הוא - שאין מעשיו מתייחסים לישראל העומד על גביו אלא שעשייתו היא על דעת עצמו - וממילא פסול - כיון שאין בו עיקר דין לשמה - ועיין בהערה <sup>42</sup> גדר הדברים דהאיך גדר זה מתאים ללשון הגמרא.

והגר"ח הביא שהגאון ר' שמחה זליג הוכיח לו כן ממה שכתב הרמב"ם [גירושין פ"ג] שישראל מחלל שבתות בפרהסיא פסול לכתוב את הגט, והיינו משום שדינו כנכרי להלכות השונות, וקשה שאם היה הטעם משום סיבה מציאותית שאין הנכרי עושה על דעת ישראל המלמדו, א"כ האיך הוציא הרמב"ם להשוות לזה דין מחלל שבת בפרהסיא, שהרי הגם שדינו כנכרי לשאר הלכות - אבל אין דין זה שייך לאומדנא המציאותית אם הוא עושה לשמה כפי שמלמדו ישראל אם לאו, הרי יתכן מאד שהמחלל שבתות הזה מניח תפלין ומקפיד על כל הלכותיהן, ולמה לן לנקוט שאינו חושב לשמה - אלא דמוכח מהכא שהנכרי מופקע מדין תורת לשמה מעיקרא - ויעיין באבן האזל [תפלין פרק א הלכה טו] מה שדחה בזה.

והנה הגרעק"א בהגהותיו לשו"ע [או"ח סימן ל"ט] ובתשובה [סימן ג'] נקט שגוי שתלה ציצית ונתגייר ויודע בעצמו שעשאו לשמה, דבדידיה ליכא חסרון מטעם 'לשמה' - כיון שיוודע שנתכוין לשמה - ועיי"ש מה שהקשה מכח זה - איברא דפשוט דלפי דברי הגר"ח בשיטת הרמב"ם דלא קשה קושית רעק"א - שהרי גם אם הוא יודע בעצמו שנתכוין לשמה לא מהני כיון שהוא מופקע מתורת לשמה מצד הדין, ובתורת ודאי ולא בתורת ספק.

ומעתה - הדרנא לקושי' התוס' דמאי שנא מילה מגט - והתוס' חילקו בין סתמא ללא סתמא - וקשה דלפי המבואר בשיטת הרמב"ם שהנכרי מופקע מתורת עשייה לשמה מכל וכל, והוסיף הגר"ח דאף בסתמא לשמה ליכא בעשיית נכרי - והוכיח כן מסוגית הגמ' בגטין [מה] עיין בהערה <sup>43</sup> הוכחת הגר"ח בזה - א"כ הדרא הקושי' לדוכתא.

בכוונה עמוקה סמיה שהיא כוונה לא מפורשת, וע"ד מה שנתבאר בנהנה - ופשוט שמחשבה כה"ג לא מהני בחלות לשמה גם לסוברים שא"צ דיבור.

עוד מצאנו כן במ"ב [סימן ס'] בשם החיי אדם על מצוות שעושים אותם בשעת התפלה בבית הכנסת שבכולם איכא כוונה כיון שכך דעתו הכללית לגבי כל הנך מצוות, ונראה דגם הכא ליכא כוונה מפורשת - ופשוט שמחשבה כה"ג לא מהני בחלות לשמה גם לסוברים שא"צ דיבור.

<sup>42</sup> והיינו שכבר הקשו על הגר"ח דלא משמע כדבריו בלשון הגמרא - דלשון הגמרא 'אדעתא דנפשיה קעביד' - ומשמע שזה ענין מציאותי, אולם עיין היטב בדברי הגר"ח - והמבואר בדבריו הוא כך:

בעיקר חלות לשמה נתחדש דין עו"ג - ועו"ג הוא הגדרה של מעשה - והיינו שיש סוג עשייה ומעשה שהוא על פי אחרים - וע"י האחרים נקבע המעשה כפי מה שאומרים לו להחיל במעשה דין לשמה - וכל זה משום שחל במעשה דין שהמעשה נעשה ונקבע על פי האחרים, ועכו"ם מופקע לגמרי מעיקר הדין לשמה ונתחדש עוד בהפקעה זו שה"ה דמופקע מהך דין שבעשייה על פי אחרים יקבע הדין לשמה על פיהם - וזו כוונת הגמרא אדעתא דנפשיה קעביד, דמעשיו תמיד יהיו על פי עצמו בהלכות לשמה.

אולם עיין לעיל [סימן ח' פרק ב] מה שהבאנו מהגרא"ל מאליו זצ"ל לבאר את דברי הגר"ח באופן אחר.

<sup>43</sup> דיעיין שם דמתמה הגמ' לרשב"ג גבי ספר שכתבו גוי, עיבוד לשמה בעי כתיבה לא בעי, והקשו התוס' על קושית הגמ' - דלמא כתיבה סתמא לשמה קאי ולכך כשר בנכרי, משא"כ סתם עורות לא קיימי לספרים, וכתב הגר"ח דמוכח דנכרי מופקע לגמרי מעשייה, ואף 'סתמא לשמה' לא מועיל.

ויישב בזה האהא"ז שאף לדעת רבי יהודה בע"ז דבעי לשמה במילה, אבל אין זה שייך להלכה של חלות לשמה של 'אשוויי חפצא' - אלא דסגי בזה שהוא יודע ומתכוין בעשייתו להיות האדם מהול והעיקר שלא יכין למטרה אחרת כגון לשם הר גריזים, ע"ש בסוגיא, ולכך מהני אף בגוי, הגם שלגבי כתיבת גט הגוי מופקע מעשיה לשמה, דשאני התם דאשוויי חפצא הוא.

הרי לנו דהכוונה במצוות צריכות כוונה ובמילה ובאזכרות, בכולהו הוי דין כוונה בעלמא ולא שייכי להלכות לשמה של גט וס"ת ומזוזה שבכולהו חל חלות התייחדות, ולכן בכולהו איכא דין דיבור ודין פסול עכו"ם גם בסתמא לשמה.

### **הוכחה נוספת דעכו"ם כשר בעו"ג לגבי אזכרות ולא לגבי חלות לשמה בס"ת.**

ע"ד זה מתבאר בדברי הגר"ח שם שהוכיח כן עוד - דחלוקין נינהו הנך ב' דינים - דין לשמה בס"ת ודין כוונה באזכרות לגבי עכו"ם בגדול עו"ג - דהנה, בגיטין [מ"ה:] מבואר שס"ת שכתבו נכרי "תניא אידך קורין בו", ומוקי לה שם בסוגיא כמ"ד דלא בעינן כתיבה לשמה, והקשה הגר"ח דבאזכרות ודאי דבעינן לשמן לכו"ע וכדאיתא בגיטין [כ' / נ"ד:] ולא מצינו בזה שום פלוגתא כלל, וא"כ איך כשר הס"ת שכתבו נכרי וקורין בו והא חסר הלשמן של אזכרות.

ותירץ על פי הנ"ל - דדין לשמה של ס"ת מדין לשמה של אזכרות חלוקין הן בזה, וכנ"ל, וביאר דבאמת בגדול עו"ג שפיר אמרינן דהעכו"ם יכול לכתוב כמו שמלמדים אותו הלכך לגבי קדושת אזכרות שפיר מהני דאית ליה כוונה במעשה, אבל לגבי החלות לשמה שחל בחפצא הכא איכא הפקעה במעשה העכו"ם דלא מהני בזה דין גדול עו"ג, והדין שקורין בו איירי בכתב העכו"ם וישראל עומד ע"ג ולכן מהני לגבי אזכרות אף דכל כה"ג לא מהני לכל דיני חלות לשמה - ועיין בהערה <sup>44</sup> שהבאנו לשונו.

### **חילוק הגר"ח והקובש"ע מב' כוונות ומהדין סתמא לשמה.**

עוד מצאנו בדברי הגר"ח [ע"ה"ש הוצאת מישור - גיטין ל"ב] דחילק בין הנך ב' דינים לגבי ב' כוונות - דהנה - בגט לא מהני ב' כוונות לה ולחברתא, אכן במצ"כ מהני ב' כוונות, והחילוק כנ"ל שחלות יחוד לשמה חילא בגט דווקא אם ההתייחדות היא התייחדות גמורה ובב' כוונות בטלה החלות יחוד - אולם בדין כוונה בגברא ליכא סתירה - וכ"ה בקובש"ע פסחים [ס"ק קע"א] שמחלק בין דין לשמה לדין מצוות צריכות כוונה לגבי ב' כוונות, וכנ"ל - ובאמת דמפורש במ"ב [סי' ס'] בשם הא"ר דבמצוות צריכות כוונה מהני ב' כוונות בהדי הדדי.

עוד הוכיחו הגר"ח והקובש"ע דחלוק מצוות צריכות כוונה מחלות לשמה בגט וכדומה - דבחלות לשמה מצאנו דין סתמא לשמה, והרי איירי שלא כיוון בפועל - אלא דמהני מצד הסתמא שתחול החלות לשמה מעצמה - וכל זה מהני היכא דעיקר הדין הוא ההתייחדות עצמה - והכוונה בגברא אינו אלא היכי תימצא שתחול החלות לשמה - אבל במצוות צריכות כוונה ליכא דין זה כיון שהגברא לא כיוון בפועל.

### **מוכיח כן עוד מהתוס' במנחות שהחסרון של ב' כוונות אינו מתייחס לגוף הכוונה עצמה אלא לחלות התייחדות שחלה בחפצא.**

ונוסיף עוד בזה - דהנה - עיין בתוס' במנחות [מ"ב] שכתב בהדי', דמי שצבע תכלת בציצית וכיון לשם ציצית ולשם נסיון, דסברי התוס' דפסול, דלשמה ושלא לשמה פסול, ותוס' הוכיחו כן מכל הקרבנות דלשמה ושלא לשמה פסול, עיי"ש - ועיין בזה בקרן אורה [שם] ובאו"ש [הל' גירושין] שהביאו דכן נמי הדין בגט בפסול לה ולחברתא.

<sup>44</sup> וז"ל: "ומבואר היטב הא דתני דס"ת שכתבו נכרי קורין בו דמפרש לה הסוגיא משום דלא בעינן כתיבה לשמן - ולא קשה מהא דבאזכרות בעינן ודאי לשמן לכו"ע, משום דבאמת איירי כשישראל עומד על גביו ומלמד אותו שיכתוב לשמן, אלא דכיון דנכרי על דעת עצמו הוא עושה ומחשבתו לשמן הוא כוונת עצמו ולא על דעת ישראל, א"כ הא ממילא דלענין קדושת ס"ת מעשיו מופקעין מתורת לשמה ובע"כ דלא איתכשרא כתיבתו אם לא דלא בעינן כתיבה לשמן, משא"כ לענין הדין לשמן המיוחד באזכרות דמהניא בזה גם כוונת נכרי על כן שפיר מתכשרא כתיבתו ע"י האחרים המלמדין אותו שיכתוב לשמן", עכ"ל.

ולפי כל הנ"ל הרי א"ש דגט ציצית וקרבתות - בכולהו הוי חלות התייחדות שחלה בחפצא - הלכך יש חסרון של ב' כוונות בכולם, ודלא כדין מצוות צריכות כוונה וא"ש.

ובאמת דמיניה וביה מוכרח שם בתוס' במנחות דכל החיסרון בב' כוונות הוא מצד החלות דין לשמה, ולא מצד הכוונה בגברא - ונוכח את הדברים על פי הקדמה.

הרי הגר"ח הקשה על התוס' - דמה הדמיון בין קרבתות לציצית, הרי בקרבתות "סתמא" לשמה, ואין הגדר בזה דב"סתמא" מתכוין לשמה, רק להגדר הוא דמאליו חיילא חלות דין לשמה בקרבן, וכדהאריך בזה הגר"ז בהל' מעשה הקרבתות להוכיח כן <sup>45</sup>, ולפי"ז כבר מוכרח דבמחשבה שלא לשמה לא חסר בכוונה לשמה, וע"כ שהיא מחשבה הפוסלת כעין מחשבת פיגול, וכל זה בקרבן, משא"כ בציצית דאין סתמא לשמה, דהתם אין דין מחשבה הפוסלת.

ומעתה תמוה הוכחת התוס' דלעולם י"ל דבלשמה ושלא לשמה לא חסר בלשמה, ובקרבן פסול מצד מחשבה הפוסלת, ונסתר הוכחת התוס' מקרבתות לציצית, וצ"ע - כן הקשה הגר"ח.

ותי' בקובש"ע [ח"ב סי' כ"ב] ובאבי עזרי [תניינא ציצית], דע"כ צ"ל דשלא לשמה אינה מחשבה הפוסלת בעלמא, אלא דע"י כוונה אחרת נעקר הדין לשמה אף דהלשמה חיילא מאליו מדין סתמא, וא"כ שפיר הוכיחו התוס' מקרבן, דכיון דתמיד הלשמה דחיילא בקרבן ע"י הדין סתמא נעקר ע"י כוונה נוספת, ה"ה שהלשמה דחיילא בציצית ע"י כוונתו לשמה נעקר ע"י כוונה נוספת, עכ"תו"ד.

ומעתה מוכרח דכל הנידון בתרי כוונות אינו מצד עצם הכוונות עצמם, אלא מצד החלות התייחדות לשמה שחלה בחפצא, שהרי בקרבן בלאו הכי א"צ כוונה, דמצד סתמא לשמה אתינן עלה, ומעתה פשוט דבמצה שאין חלות לשמה, דפשיטא למה אין חסרון בב' כוונות.

#### חילוק הגרב"ד לגבי חסרון ברירה בחלות לשמה, ואינו חסרון בכוונה במעשה.

יש נפ"מ נוספת בין הנך תרי דינים לגבי הדין ברירה - וכדיבואר:

דהנה, בברכ"ש [סימן י'] - ובתוספת ביאור בחו"ש מרן הגרב"ד [גיטין סימן ב'] הביא מה דמצאנו שיש חסרון של אין ברירה בבא להחיל חלות לשמה - והיינו דמבואר בריש כל הגט, דמי שיש לו ב' נשים בשם א', וכותב גט לגרש א' מב' הנשים, והיינו מי שתצא בפתח תחילה, והדין שהגט פסול דחסר בדין לשמה, דאין ברירה, והיינו דכל חלות שנעשה על הספק לא חל, ולא אמרינן דאיתברר דלכתחילה עמד הגט לאשה זו ונמצא שבשעתו הגט חשיב ככתוב לשמה, דקיי"ל אין ברירה, ולא חיילא החלות לשמה כלל.

איברא דבהלכות כוונה אינו כן, דהתם שפיר מהני כה"ג, ולא אכפת לן בזה, דגם "כוונה על הצד" מיקרי כוונה, ובחו"ש מרן הגרב"ד הוסיף - דמי שקרא קריאת שמע והתנה שאם הוא לא יספיק לקרא קריאת שמע עם הברכות דאז רוצה שהקריאת שמע עכשיו תהיה קריאה - ומהני וליכא חסרון של ברירה, והיינו כנ"ל.

#### חילוק נוסף דמתחלקים הדין לשמה מגוף הכתיבה לגבי השליחות במקום הבעל.

ונראה עוד - הגר"ח ייסד שהדין שליחות בכתיבה [לפי הראשונים דבעי שליחות] הוא דין בלשמה ולא בכתיבה, ועיין בזה לעיל [סימן ח פרק ב] שהבאנו כמה ראיות לזה, ומבואר דמתחלקים הדין לשמה מגוף הכתיבה זה מזה לגבי השליחות במקום הבעל - ועד כדי כך מצאנו בדברי רבינו יונה ברשב"א בחולין [י"א] שחידש דגדול עו"ג בלשמה של הגט הוא שיש שליחות על הלשמה וממילא שהקטן כותב את גוף הכתיבה בלי שליחות, והגדול הוא השליח של הבעל על החלות לשמה בעצמה - וכן מבואר בחידושי הגרנ"ט [סימן פ] ובאמרי משה [סימן י"ח].

ולמדנו הכא שהדין לשמה הוא דין נוסף של חלות שמחיל אלא ששעת הכתיבה הוא הזמן להחיל חלות זו, אכן ברור שכשיש דין כוונה במעשה - וכנתבאר באזכרות ובמילה ובמצוות, דפשוט דלא

<sup>45</sup> והגר"ז הוכיח כן מדמהני גם בחשב מחשבת חולין [דלאו מינה אינה מחריב בה] או בעקירה בטעות, והרי בכל הנך הוא ודאי לא חשב לשמה ופשוט שאין כאן "סתמא" שמתכוין לשמה.

מתחלקים זה מזה כיון שהכוונה היא ההגדרה במעשה עצמו - והאיך פלוני עושה מעשה וחבירו מגדירו.

### **בדין ביטול לשמה שזה בנוי על היסוד שחלות לשמה היא חלות שחל בגט.**

הדרנא לסוגי' - הקשינו לעיל שיש לעיין - דמה שייך ביטול הלשמה בגט - הרי כבר כתבו את הגט אתמול ומה שייך ביטול למפרע - אטו שייך לבטל את הקריאת שמע של אתמול בזה שהוא יבטל את הכוונה שהיתה לו בקריאת שמע - ומה שנא ביטול הכוונה שבכתיבת הגט מהכוונה בקריאת שמע.

ועיין בזה בקובץ הערות [סי' ע"ו] שביאר את הדברים - ובדבריו כלולים ב' יסודות - וכדלהלן:  
א] הדין לשמה אינו דין כוונה בגברא במעשה הכתיבה אלא דהוי חלות יחוד בגט, דע"י הכתיבה לשמה חל ייחוד בגט עצמו דהוא נתייחד לשם גירושין אלו, והיינו כיסוד דברי רבותינו.

ב] על פי זה יש לחדש עוד - דאנן בעינן שהגט ישאר מיוחד לגירושין עד שעת הגירושין, והיינו דהך חלות התייחדות לא סגי לן ברגע של הכתיבה אלא שצריכים שימשיך ההתייחדות עד שעת הנתינה - וזה מילתא דמסתברא - ופשוט שכל הגדר בזה הוא משום שזו חלות התייחדות בחפצא, שאם היה דין כוונה בגברא במעשה כתיבה - שאז פשוט שלא היה שייך בזה דין שימשיך עוד ועוד.

ולפי"ז ביאר שזהו ענין הביטול, דכל היכא שהבעל ביטל את הגט הרי הוא קובע שמכאן ולהבא הגט לא יעמוד לגירושין, וזהו ענין הביטול, והוסיף דלפי"ז א"צ לחדש דגדר ביטול הגט הוא ביטול למפרע, דכיון דבעינן שהגט יעמוד לשם גירושין עד שעת הגירושין - ממילא סגי בביטול דמכאן ולהבא.

### **מבאר למה צריכים לבא לדין אתי דיבור ומבטל דיבור.**

אולם יש להעיר - דסו"ס אתינן עלה מצד ההלכה של אתי דיבור ומבטל דיבור, וקשה דגם מי שחולק יודה הכא דסו"ס הגט אינו מיוחד לשם גירושין כיון שבפועל לא יגרשו עם הגט - והתשובה - שכמו שבכלים שחל בהם דין כלי בדיבורו וביחודו לשימוש מסויים, אכן לבטלם צריכים להגיע לדין אתי דיבור ומבטל דיבור - וקשה - שהרי סו"ס הכלים כבר לא עומדים לשימוש המסויים הזה - שהרי הוא ביטלם ולמה צריכים לחלות דין ביטול.

והמבואר מזה שיש ב' דיונים בעומד לשימוש מסויים:

א] האם בפועל זה משמש את הגברא בשימוש זה.

ב] האם הכלי מצד עצמו עומד לזה, והיינו שיש מצב שהכלי מצד עצמו עדיין עומד להך שימוש ורק חסר בפועל של השימוש - ורק על ידי דין אתי דיבור ומבטל דיבור אפשר לשנות את המצב בגוף הכלי עצמו.

ונראה פשוט דה"ה הכא, שלעולם הגט מצד עצמו עומד לשמה ומיוחד למטרה של כריתות, אף דסו"ס הגברא לא עומד להשתמש בו - ועיין להלן [סימן י"ב] מה שדחינו בדברי האבני נזר מכח טענה זו.

### **הבהרה - שגם הראשונים שלמדו שיש ביטול לשמה מצד ביטול הציווי לשמה של הבעל - דלא נחלקו בכל הנ"ל.**

ויש להבהיר נקודה חשובה - דמתחילה הבנתי שהראשונים שלמדו שהביטול לשמה שייך לציווי הבעל לסופר ללשמה חולקים על הראשונים שהקשו מס"ת - דהתם בס"ת ליכא ציווי הבעל בלשמה, וע"כ שיש ב' דרכים שונים בראשונים בגדר עיקר הדין ביטול לשמה, באופן שזה שייך לציווי ובאופן שזה לא שייך לציווי.

אולם שוב התבוננתי שזו טעות - שבאמת גם הראשונים שלמדו שיש ביטול לשמה מצד ביטול הציווי לשמה של הבעל - דגם לדידהו מתעוררת קושי' - דנהי שהכח של הבעל לבטל את הלשמה



באה מכח הציווי של הבעל בלשמה - אכן סו"ס לו יצויר והלשמה כבר היתה חלות גמורה בשעת הכתיבה - והחלות יחוד לא היתה מתמשכת עד שעת הגירושין, שוב היה בגדר מעשה, ושוב לא היה מהני מה שיש לבעל כח מצד הציווי דסו"ס הוא לא מבטל את הציווי עצמו אלא הלשמה שיש בציווי - ודו"ק.

#### מקורות נוספים לדין ביטול חלות לשמה.

עצם יסוד זה מצאנו עוד באור שמח [גירושין פרק ג' הלכה ט"ו והנה יש לבאר] דנקט בשיטת הרמב"ם דלפי האמת אפשר לבטל את הלשמה של ציצית שצריכים להיות מיוחדים לשם מצוותן עד הלבשה, עיי"ש מה שיישב בזה בסוגי' שהטיל למוטלת - וזה גם אחרי תלייתן בבגד.

וכעין זה מצאנו בעמק ברכה [ספר תורה ס"ק א] דציצית שעשו להם טויה לשמה - ושוב היה לו דעת לא לעשותו לציצית, דבזה נעקר הלשמה ולא מהני מה שיקשור אותם אח"כ לשמה, והיינו כנ"ל.

אולם יעויין במ"ב [סימן י"א] שמפורש שאין בזה פסול, ונראה שאין דברי המ"ב סתירה לעצם היסוד - שיתכן שפעולה של שימוש באופן אחר לא מיקרי ביטול - דאף שהגברא עושה בו שימוש אכן לא נשתנה עצם היחוד שחל בה בתור חלות דין יחוד לשמה.

ועיין עוד במנ"ח [מצוה תל"ז ס"ק י"א] שהביא דמשכחת לה ביטול לשמה בס"ת על ידי מעשה וכגון שהוא מוסיף אות באופן שזה פוסל את הס"ת, וכתב דלפי דעת התוס' מהני כיון דכל מה דלא מהני ביטול לשמה לדעת התוס' הוא משום שבס"ת הלשמה הוא בגדר מעשה ובעי מעשה לבטלו.

#### סיכום הנפ"מ.

יש לסכם את הנפ"מ בין הנך ב' דינים של חלות לשמה וכוונה בגברא:

א [דיבור ומחשבה, דבכל הלכות לשמה בעינן דיבור וכמבואר בראשונים במנחות, ובאזכרות א"צ כוונה [הגר"ח בשיטת הטור], וכן הדין במצוות צריכות כוונה [פשוט], וכן יהיה הדין במילה לדרכו של האהא"ז.

ב [מצאנו במומר שיש הפקעה בעכו"ם מחלות לשמה בגט אבל לא בדין כוונה במילה - דמילה היא כוונה בגברא וגט הוא חלות בחפצא ועכו"ם אינו מופקע מכוונה במעשה, ומהני בעכו"ם כיון דאיכא סתמא במילה דמתכוין [אהא"ז].

ג [לא מהני גדול עו"ג בעכו"ם לגבי החלות לשמה בס"ת, אבל מהני לגבי האזכרות [הגר"ח].

ד [בב' כוונות מצאנו דמהני במצוות ולא מהני בחלויות של לשמה [הגר"ח והקובש"ע].

ה [סתמא לשמה מהני בגט וקרבן ולא מהני במצוות צריכות כוונה [הגר"ח והקובש"ע].

ו [יש חסרון של ברירה בחלות לשמה וליכא חסרון של ברירה במצוות צריכות כוונה [ברכ"ש].

ז [דווקא בחלות לשמה מתחלקים המעשה כתיבה וכדומה מהכוונה, והגדול עושה את הלשמה והקטן עושה את הכתיבה, אבל בכוונה במעשה ליתא לחלוקה זו.

ח [הדין ביטול הלשמה של הגט וציצית וס"ת - היינו דווקא משום שיש דין חלות לשמה שמתחדשת כסדר, ופשוט שזה לא שייך בכוונה בקריאת שמע של אתמול [קוה"ע].

## פרק ב

הוכחות דבגט הוי חלות לשמה בחפצא,  
ובחילוק בין לשם האיש ללשם האשה,  
ובדין כוונה במצה.

**מוכיח מעיקר הנידון של נתינה לשמה לר"א שהדין לשמה לא שייך לכתיבה עצמה אלא לחלות יחוד באשוויי שטרא של הגט.**

ונראה שיש מקור נוסף לעיקר חידוש זה - דהנה, להלן [פ"ו] מבואר שיש שיטות שר"א ור"מ נחלקו גם בדין לשמה בנתינה, והיינו דלר"א דרשינן "וכתב ונתן לשמה", וקשה - דמה ההכרח ומה המקור למחלוקת זה, ועיין במשנת ר"א [סימן כ"ב ס"ק ב'] שהביא מדברי רש"י שלמד שלפי ר"א אנו מוכרחים לדרוש 'לשמה' גם על הונתן - ולכאן קשה שאיזה 'הכרח' יש לזה וע"כ שזה הכרח מסברא - וקשה דסו"ס ר"מ לא דרש כן - וביאר פלוגת ר"א ור"מ היא האם האשוויי שטרא היא בחתימה או בכתיבה - והכא חידשו שלפי ר"א הנתינה עצמה גומרת את האשוויי שטרא הלכך פשוט שזה בכלל הלשמה - כיון שהלשמה לא תלוי בכתיבה וחתימה אלא באשוויי שטרא - אלא שנחלקו מה מחיל את האשוויי שטרא - וע"ע בדברינו בזה באמרות אברהם [פ"ק דגיטין סימן כ"ה].

ונראה פשוט שאם לשמה היה הלכה של "כוונה במעשה", כעין מצוות צריכות כוונה, א"כ הדין כוונה נאמרה במעשה כתיבה ותו לא, דקאי על לשון "וכתב", ור"מ לא היה דורשה על וחתם ור"א לא היה דורשה על ונתן, אבל אחרי שהוכחנו שאינו כן, אלא שהגדר בזה הוא שהחלות 'לשמה' הוא חלות יחוד דחיילא בגוף ה"ספר כריתות", שהספר כריתות עומד ומיוחד לדין גירושין שלו ע"י הנך כוונות בפעולות, והכתיבה והחתימה שיש בהם כוונה - הם רק האופנים והפעולות שעושות את הספר כריתות שיהיה לשמה - וראיה לדבר ממה דשייך ביטול על הלשמה אחרי הכתיבה לשמה וכן"ל - וזה משום שהלשמה חלה ונמצא בגט - וכמו שהלשמה של ציצית אינה בקשירה אלא בציצית עצמה, ורק שחלה על ידי המעשה קשירה - א"כ גם הכא חלה על ידי המעשים הללו - הלכך אי לר"א נתינה נהיא בכלל האשוויי שטרא א"כ ממילא דרשינן שהוא גם בכלל הדין חלות לשמה.

**כמה הוכחות שגם בגט הדין לשמה הוא בגדר חלות לשמה, ומחלק בין לשם האיש ללשם האשה בכל הנ"ל.**

הרי לנו שאף שיש כאלו שרוצים לחלק בין לשמה של גט לכל דיני הלשמה ומבארים שכאן אינו אלא דין כוונה במעשה, אולם יש הרבה הוכחות שאינו כן - וכדלהלן:

א [מפורש בראשונים ובשו"ע דבעינן דיבור בלשמה של גט.

ב] יש חסרון של ברירה בגט.

ג] יש חסרון של ישראל עו"ג עכו"ם בגט.

ד] יש חסרון של ב' כוונות בגט בדין לה ולחברתא.

ה] יש דין ביטול הלשמה בגט אחרי שכבר חל - מכאן ולהבא.

ו] יש חלוקה בין הכתיבה עצמה וכוונת לשמה של הגט.

ז] כן מוכרח נמי מהסוגי' להלן [פ"ו] שיש דין 'ונתן לשמה'.

איברא דבדין לשמה של גט מצאנו הלכה של לשם האיש ולשם האשה לשם כריתות, ובדין לשם האיש מצאנו מחלוקת אי בעי דיבור - דיעויין בטור אהע"ז [סימן קל"א] שכ' בזה"ל, "לכן צריך ליתרר הבעל כשמצוה לסופר לכתוב, שיאמר, כתוב לשם פלונית אשתי, וכן יאמר הסופר בפיו כשיתחיל לכתוב" עכ"ל, ובשו"ע שם הוסיף "וכן יאמר הסופר בפיו כשמתחיל לכתוב שכותבו לשם פלונית אשת פלוני ולשמו של פלוני", הרי שהשו"ע הוסיף דבעינן שיאמר נמי לשם הבעל, ועיין ריש פרק כל הגט דמפורש שם דבדין לשמה בעינן נמי לשם האיש ולשם האשה, וילפינן

מקראי, והטור עצמו בתחילת [סי' קל"א] הביא דבעינן לשם האיש והאשה, ורק כשהביא דין "דיבור" בלשמה השמיט לשם הבעל, וצ"ע דמ"ש איש מאשה דבאיש א"צ דיבור בדין לשמה.

ועיין בהגהות מיימוני [ריש פ"ג דגירושין] בשם הסמ"ג וכן במרדכי [ריש פ"ב] בשם ספר התרומה דמשמע כהטור דא"צ אמירה בלשם הבעל, וכן משמע בהגהות רבינו פרץ [סי' קפ"ד], אלא דהב"י הביא מספר הקונטרסים שצריך שיאמר גם לשם המגרש וכן פסק בשו"ע, וכבר נתעורר הפרישה בפלגותא זו - והמבואר מהכא דנחלקו אי הוי בגדר דין כוונה בגברא או חלות בגט.

לפי"ז יתחדש חידוש גדול, דה"ה דיהיה הרבה נפ"מ אחרות ביניהם - דכל הנך חילוקי דינים בין כונה לחלות לשמה יהיו חילוקים בין לשם האיש ללשם האשה - ודו"ק.

ועיין מה שביארנו עוד בעיקר חידוש זה בדין לשם האיש באמרות אברהם [פ"ק דגיטין סימן ס"ד פרק ד'] ועיי"ש מה שנתחדש בזה לגבי הדין לשמה בגט שחרור.

### **ראיה לחילוק הנ"ל ממה שחידש הברכ"ש בדין לשמה במצה דליכא חסרון של ברירה.**

נתבאר ששיש כמה דינים של כוונה בגברא - מילה, אזכרות, מצוות צריכות כוונה, ולשם האיש בגט - ומצאנו דכך גם הגדר בדין לשמה של מצה - ובדין זה מצאנו כמה ראיות לחילוק בין הנך ב' דינים - וכדיבאר.

דהנה - עיין בברכ"ש [סימן י'] שהביא את קושי' המנ"ח, דבדין ברירה מבואר בריש כל הגט דבגט איכא חסרון - וכדלעיל - וקשה דאיך אמר רבא בפסחים [ל"ח] דמי שעשה מצות למכור לרקיני נזיר ולא מכר את כולם לפני פסח דיכול לצאת בהם ידי"ח בפסח, וביאר בזה בטעמא דמילתא דאף דכפשוטו לא הוי לשמה דהא עשאן למכור, וחידש רבא דנתקיים הכא דין לשמה - "דכל לשוק אימלוכי אימליך, אמר, אי מזדבן מיזדבן ואי לאו איפוק בהו אנא", ולכא' הרי איכא בזה חסרון של ברירה שכעת בזמן העשייה של המצה לא היה מבורר האם המצה הזו תהיה לנזיר או שישאר לפסח, וקיי"ל אין ברירה, דמ"ש לשמה של מצה מלשמה של גט.

וחידש בזה בברכ"ש עפ"י חידוש גדול בעיקר הדין לשמה במצה, דבאמת חלוקין נינהו דין לשמה בגט וס"ת ומזוזה, מדין לשמה במצה, דבכל דיני לשמה ע"י כוונתו מחיל חלות לשמה שהיא חלות יחוד בס"ת ובמזוזה ובגט להיות מיוחד לדינים שלו, משא"כ במצה דאינו אלא דין כוונה בגברא, שיכוין בזמן עשיית המצה לשם מצת מצוה, ודימה שם לכוונה של מצוות צריכות כוונה, שבשניהם אין חלות בחפצא ואינם אלא בגדר כוונה בגברא - ועפ"י חידוש זה ביאר שכיון שאין כאן חלות לשמה שחל בחפצא שוב אין כאן חסרון מצד אין ברירה, דאין ברירה נאמר דווקא באופן שיש חלות, והדין בזה שאין החלות יכולה לחול על הספק, אולם מצד הכוונה בגברא לא אכפת לן, דגם "כוונה על הצד" מיקרי כוונה, ולכן באימלוכי אימליך כשר לשם מצה אף דבגט כה"ג פסול, ומיושב הקושי' מאין ברירה.

### **ראיה להנ"ל ממה דלא בעינן דיבור בלשמה של מצה.**

ונראה להוכיח עוד כדברי הגרב"ד - דהנה שיטת רבינו ברוך - מובא ברא"ש בהל' ס"ת [במנחות] - שבכל דיני לשמה צריכים דיבור וילפינן מפיגול, וכן נפסק להלכה, ופוסל בדיעבד, וע' במנחת ברוך [בריש ספרו] שמאריך בזה.

אולם לענין מצה נקט המנחת ברוך [סוף סי' ב'] שא"צ דיבור, והוכיח כן מרבא [פסחים ל"ח: - הובא לעיל] שחידש דבעשאן למכור כשר כיון דאמרין "אימלוכי אימליך" - וממנפ"ש קשה, דאי מיירי כשאמר בפירוש שהוא עושה לשמה אם לא ימכור אותם, א"כ מה חידש לן רבא, ואם לא אמר בפירוש אז מה יהני לן ב"אימלוכי אימליך", הרי סו"ס לא אמר בפיו, וע"כ דמוכרח דסגי בכוונה וא"צ דיבור, ומצאתי ראיה זו גם בחלקת יואב [סי' ל"ג ד"ה הנה אף], וכל זה דלא כהמבואר בביאור הלכה [סי' ת"ס] בשם הפמ"ג דסובר דבעינן דיבור גם בלשמה במצה.

ולכא' תמוה דמאי שנא - איברא דלדרכו של הברכ"ש א"ש שהרי כבר הבאנו לעיל את יסוד הגר"ח לחלק בין אזכרות ללשמה של ס"ת אי בעי דיבור או לא, והיינו כנ"ל.

**ישוב לקושי' האחרונים בב' כוונות במצה גט וציצית.**

והנה לעיל הבאנו שיש לדון בב' כוונות - והנה מצאנו סתירה בדין זה - דמצד אחד מצאנו שמי שרוצה לגרש שתי נשים בגט א', בזה אמרינן דחסר בלשמה ד"וכתב לה" אמר רחמנא, ולא "לה ולחברתה", הרי בלשמה ושלא לשמה כהדדי סותרות א' את השני, וחשיב שלא לשמה, ועיין בתוס' במנחות [מ"ב] שכתב כן בהדי', דמי שצבע תכלת בציצית וכיון לשם ציצית ולשם נסיון, דסברי התוס' דפסול, בלשמה ושלא לשמה פסול, ותוס' הוכיחו כן מכל הקרבנות בלשמה ושלא לשמה פסול, עיי"ש.

אמנם במצה מבואר דכה"ג כשירה, דע' רש"י פסחים [ל"ח] דמצה לשם מצת מצוה ולשם רקיקי נזיר אין בה חיסרון לשמה [ורק פסול מטעם אחר], ואין זה כגוונא דברירה שעשאן למכור שלא החליט לאיזה מטרה עומדת המצה [עיי"ש בשפ"א] אלא שנתכוין לשניהם כהדדי, ומבואר דכשר כה"ג, ודלא כשאר דיני לשמה.

וכבר עמדו בסתירה זו בקרן אורה [מנחות שם] ובאו"ש [הל' גירושין] - דמ"ש מצה מאידך דיני לשמה שכ' התוס' דפסולים בלשמה ושלא לשמה והוכיחו כן מקרבנות, וכן מפורש נמי בגט, ומ"ש מצה מכולהו, וצ"ע, ועיי"ש מה שחילקו ביניהם.

איברא, דלדברי הברכ"ש לק"מ, דכל מה דבתרי כוונות חסר בלשמה, היינו רק בחלות דין לשמה ויחוד בחפץ, שהחפץ לא מתייחד לשמה ע"י מעשה שהיה בו כוונה נוספת, אבל איכא שא"צ להחיל חלות לשמה בחפצא ע"י הכוונה, ורק בעינן שיהא קיום דין של כוונה במעשה של הגברא, בכה"ג מהני ב' כוונות בהדי הדדי, ואין כאן סתירה - וכבר הבאנו כן מהגר"ח וקובש"ע, ומעתה א"ש - דלכן, דווקא בגט וציצית וקרבנות, דהתם איכא חלות לשמה בחפצא, התם לא מהני כשיש עוד כוונה נוספת בהדי הלשמה, אבל בכוונה במצה דסגי בכוונה בעלמא, התם אין סתירה כלל מה שיש כאן ב' כוונות.

**ישוב לקושי' על לשמה בסוכה.**

על פי כל הנ"ל חידש בברכ"ש עוד דמצאנו פלוגתא בין ב"ה וב"ש בדין לשמה בסוכה, ומבואר בירושלמי דב"ש למדו מסוכה למצה, וביאר בברכ"ש דלפי"ז לדעת ב"ש איכא ב' דינים במצה, גם חלות דין לשמה בחפצא וגם דין כוונה בגברא.

**סיכום החידושים שמצאנו בלשמה במצה.**

ויש לדעת שעיקר החידוש של הברכ"ש במצה נראה כמחודש - אולם עיין בדברינו באמרות אברהם [פ"ק דגיטין סימן ס"ד] שהארכנו בזה והוכחנו שמוכרח כן מעיקר גדרי הלכה זו, דעצם זה שהדין לשמה תלוי בשמירה במצה ולא באפייה ולישה מכריח חידוש זה.

## סימן י הערות בסוגי' דביטול הגט, וביטול לשמה בגט ס"ת וציצית.

**פרק א** < ביטול לשמה תלוי אי הוי חלות האדם או חלות התורה. < ביאור השו"ט בגמרא - ואי מהני ביטול הגט. < דרכו של הקוה"ע שיש לחקור אי הוי חלות התורה או חלות האדם. < פלוגתת רב ששת ור"נ. < נפ"מ בגדול עו"ג, ונחלקו לשיטתיהו. < פלוגתא כעין זה בתרומה. < במה שיש לדון בכל החידושים בדברי הקוה"ע. >

**פרק ב** < ביאור הצדדים למה ליכא ביטול בגט, אי מעיקרא חייל כל הלשמה, או שהלשמה נמשך בו כסדר. < בגדר הביטול מכאן ולהבא בחלות יחוד לשמה שממשיך בגט. < ביטול לשמה בס"ת על ידי מעשה. < ביאור ב' צדדים אי יחוד כלי הוי דיבור או מעשה, ומבאר שיש בזה צד שלישי - שא"צ שהיחוד כלי יתייחס להמשך הכלי. < ביחוד כלי הוי כדיבור, אכן ביחוד לשמה של גט איכא ג' צדדים, וזה הביאור בכל המחלוקות. < ביטול לשמה בספר תורה. < בדברי האור שמח שהגט נהיה לגט בנתינה. < ביטול הלשמה של הציצית בין טויה לקשירה, וכן בגט לפני גמר הכתיבה. >

### פרק א

#### ביטול לשמה תלוי

#### אי הוי חלות האדם או חלות התורה.

#### ביאור השו"ט בגמרא - ואי מהני ביטול הגט.

הגמרא מקשה מהדין מקדש לאחר ל' וחזר בו - דמבואר שיש דין אתי דיבור ומבטל דיבור - והקשו בגמרא דלמה לא מהני ביטול הגט מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - והקשו הראשונים בקידושין [נ"ט] דלמה לא הקשו בגמרא מיניה וביה ממה דסובר ר"נ עצמו דמהני ביטול שליחות מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - ומאי שנא גט משליחות.

וביאר שהגמרא ידעה דכתיבת הגט הוי לכל הפחות 'מעשה כל דהו' ומשו"ה אין לדמות כתיבת הגט למינוי שליחות שמינוי שליחות הוא דיבור ממש, וכל הקושי' היא דגם בקידושין לאחר ל' דחשיב מעשה כל דהו ואעפ"כ מהני אתי דיבור ומבטל דיבור, ועל זה משני דכתיבת הגט עדיפא דהיא מעשה גמור.

ונחלקו הראשונים אי מצי מבטל את הגט לדעת ר"נ אי אמר כן מפורש - ושיטת הרמב"ם דמהני, ותוס' הביא בזה ב' גירסאות אי בטל הגט או לא.

עוד נחלקו התוס' בטעמא דלא מהני ביטול בגט, שבתוס' בקידושין מבואר דלא מהני כיון דדומה למעות, ובתוס' בסוגיין מבואר דהוי מעשה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה - והנפ"מ ביניהם הוא דגט לפני סוף הכתיבה לא הוי מעשה ושפיר שייך בזה ביטול הלשמה לפי שיטת התוס' כאן שכל החסרון הוא מצד דהוי מעשה, אכן אי הוי כמעות - היינו שיש הפקעה מעיקר דין ביטול - ולא שייך בזה כל ענין הביטול בזה - וגם באמצע הכתיבה לא מהני ביטול, ולהלן בתוס' [פ"ח] מבואר דמהני באמצע הכתיבה, והיינו כדבריהם הכא.

עכ"פ למדנו הכא דאיכא ג' דרכים בתירוץ הגמרא, א] או דלא נתכוין לבטל את הגט עצמו, ב] או דלא מהני משום דהוי גמר מעשה, ג] או דלא מהני משום דמופקע מענינו של אתי דיבור ומבטל דיבור דהוי כמעות - וצריכים לבאר שורש הנך מחלוקות.

#### דרכו של הקוה"ע שיש לחקור אי הוי חלות התורה או חלות האדם.

וביאר בזה בקוה"ע [סימן ע"ו ס"ק י"א - י"ד] שיש לחקור בעיקר הגדר בחלות לשמה בגט אי הוי חלות התורה כעין שחיטה וטבילה וחליצה או דהוי חלות האדם כחלות קידושין וגירושין ומכירה, ורק בחלות האדם שייך ביטול מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - ובחלות התורה לא שייך בזה ביטול.

לחדד את הדברים - בחלות התורה הכח להחלת החלות נמצא במעשה עצמו ולא באדם העושה את המעשה, והיינו שבשחיטה ובחליצה עצמם איכא כח של התורה לפעול את החלות, ואף אם האדם

צריך לכוין כדי שהמעשה יהיה מעשה שיש בו כח, אכן סו"ס אין האדם פועל שהחלות תחול, לעומת חלות האדם שהאדם עצמו מחיל את החלות במעשיו ובדעתו.

וחידש בקוה"ע דבזה תלוי פלוגתתם דלפי הצד שזו חלות התורה אז הוי כ'מעות' - והיינו כחפצא דלא שייך בו כל הענין של ביטול, וזו כוונת התוס' בקידושין, אבל לפי הרמב"ם והתוס' הכא - לדידהו הוי חלות האדם, ושפיר שייך בזה דין אתי דיבור ומבטל דיבור, אלא שהתוס' סובר שזה כבר בגדר מעשה, והביאו דמסוג' דקידושין מבואר דהוי בגדר דיבור.

והרי לנו ג' שיטות - א' שיטת התוס' בקידושין היא דהוי כמעות - והיינו דהוי כחלות התורה, ב' שיטת התוס' הכא דהוי חלות האדם, ומהני ביה ביטול אלא דהוי מעשה, אבל יהני לפני גמר הכתיבה, ג' שיטת הרמב"ם דהוי חלות האדם אלא דסובר דר"נ מודה לרב ששת דהוי בגדר דיבור הלכך לפי האמת מהני בזה ביטול, והתוס' הכא הסיקו כהרמב"ם מכח שיטת רב ששת דמוכרח דהוי דיבור.

### פלוגתת רב ששת ור"נ.

וצ"ל דכו"ע מודי לשיטת הרמב"ם בדעת רב ששת דמהני ביטול בגט - וכו"ע מודי דהוי בגדר חלות האדם - ודו"ק, אלא דצ"ע עיקר פלוגתא זו, שהרי התוס' הוכיחו מרב ששת לרב נחמן דע"כ דמהני ביטול בגט דהוי בגדר דיבור, ומאידך, בראשונים אחרים מבואר דפשיטא להו דלא מהני ביטול לרב נחמן דמה שייך ביטול אי כבר כתבו כדינו - ותמוה - הא ע"כ לרב ששת מוכרח דמהני ביטול, והעירוני דיתכן שהגדר בביטול לרב ששת שונה ולא שייך לרב נחמן - וצריכים לעיין בזה - ולעת עתה לא ידעתי מהלך הדברים בזה.

### נפ"מ בגדול עוה"ג, ונחלקו לשיטתייהו.

בקוה"ע הוסיף לתלות פלוגתת הרמב"ם והתוס' בקידושין בפלוגתא אחרת - דהנה, מצאנו דינים שבהם מהני מעשה ודעת של קטן כשיש לו גדול עוה"ג - והיינו דלא מהני גדול עוה"ג בקידושין ורק מהני בחליצה וכדומה, וביאר שזה משום שרק בחלות התורה מהני כיון דקטן הוא לא בר דעת לעשיית חלות ידידה - אבל שפיר שייך בקטן כוונה במעשה לחלות התורה, הלכך מהני בזה גדול עוה"ג, וכן מפורש בחידושי הגר"ח על הרמב"ם בהלכות יבום.

ועל פי זה הוסיף הקוה"ע שאחרי שכבר נחלקו הרמב"ם והתוס' בקידושין בביטול אי הלשמה של הגט הוא חלות האדם ומהני ביה דין אתי דיבור ומבטל דיבור או דהוי חלות התורה והוי כמעות - וכדבריו בקידושין - שוב יש לומר דאזלי לשיטתייהו, דמצאנו דנחלקו הרמב"ם והתוס' אי מהני גדול עוה"ג בכתיבת התורף [תוס'] או דילמא רק בכתיבת הטופס [הרמב"ם], ונמצא שהרמב"ם אזיל לשיטתו, דלדידה הוי חלות האדם הלכך שייך בזה ביטול ומהאי טעמא לא שייך בזה דין גדול עוה"ג - ויש לעיין דלפי"ז התוס' יודו בדעת רב ששת דלא מהני בגדול עוה"ג - וצ"ע - [ובעיקר פלוגתא זו בדין גדול עוה"ג בלשמה בגט - עיין בזה בחידושי הגרא"ל מאלין זצ"ל בענין לשמה בגט מה שהביא בזה מהרמב"ן ביבמות].

### פלוגתא כעין זה בתרומה.

באו"ש [מקוואות] ביאר כעין זה לגבי החלות תרומה - דהנה, בריש תרומות אמרינן בירושלמי דקטן אינו מפריש תרומה, והק' דמאי שנא מהכשר זרעים דמהני בניכרת מחשבתי מתוך מעשיו, ותירץ דהכא בתרומה העיקר הוא המחשבה וכדילפינן מונחשב, ושוב הק' דלמה לא מהני בגט דמחשבתו ניכרת, ותירצו, עיי"ש בשם ר"ה.

אולם ר' יעקב בר אחא הוסיף בזה עוד תירוץ, שטוען שיש חילוק, "הכא הוא החושב הוא התורם", ונתקשו המפרשים בביאור טענתו, ועי' בתוס' חולין [ריש י"ג]. דנתקשה בכל השו"ט בר' יעקב בר אחא.

וביאר האו"ש דכוונתו לחלק דיש ב' סוגים של חלויות, חלות התורה כשחיטה וטבילה אף אי בעי כוונה אינו חלות האדם אלא דחיילא ע"י התורה במעשיו ובכוונתו, לעומת קידושין וגירושין שהם

חלות ידידה, והוא פועל אותם ע"י מחשבתו, וכל מה שמהני גדול עו"ג וכן מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו בקטן, היינו בלשמה והכשר זרעים ושחיטה וכדומה שהם חלות התורה, ולא האדם פועל בהם, אבל בחלות האדם לא שייך כן, וזהו שאמר שם "הכא הוא החושב הוא התורם", והיינו שזה חלות ידידה, ולכן לא מהני בזה מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו.

הרי דנחלקו בזה ר"ה ור' יעקב בר אחא בירושלמי אי הוי חלות האדם או דהוי חלות התורה - וע"ד זה ביאר הקוה"ע דנחלקו הראשונים נמי בחלות לשמה, ומתבאר דגם רב ששת ור"נ נחלקו בזה.

### **במה שיש לדון בכל החידושים בדברי הקוה"ע.**

איברא דעיקר דרך זו היא דרך מחודשת - דלפי"ז מתחדשים הרבה חידושים, דהנה, עיין היטב בדברי הקוה"ע שהביא שחלוק דין חלות האדם מחלות התורה בכמה דברים, דתנאים רק שייכי היכא שזו חלות ידידה, וכן לאחר ל', וכן שליחות.

והיינו דידועים דברי רבותינו דלכן אמרינן שכל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי - דהיינו טעמא דכיון שאינו בעלים בחלות הלכך אינו בעלים להתנות תנאים לעכב את החלות - ואמרו כן בכתובות [ע"ה] לגבי חליצה דהוי חלות התורה ולכן ליכא תנאי וליכא שליחות.

וביאר הקוה"ע דמהאי טעמא פשוט דליכא תנאי בשחיטה וכגון שאומר שהבהמה לא תהא מותרת אלא על תנאי מסויים, וכן שלא יחול ההיתר שחיטה אלא לאחר ל' - ומהאי טעמא לא שייך בזה סוגי' דאתי דיבור ומבטל דיבור - ודו"ק.

ויתחדש לפי"ז שבשיטת הרמב"ם יהני תנאי ולאחר ל' בחלות לשמה, ויתחדש כן לכו"ע בשיטת רב ששת, ודו"ק, עוד נתחדש דיהני תנאי ולאחר ל' בחלות לשמה בס"ת - כיון שאמרו התוס' דביסוד הדברים שייך ביטול בחלות לשמה בס"ת אלא דחשיב כבר מעשה - ואי דין אתי דיבור הוא רק בחלות האדם א"כ חשיב כחלות האדם - וצ"ע.

עוד יש להעיר דנראה דעיקר ההנחה של הקוה"ע שהדין אתי דיבור ומבטל דיבור מיתלי תלי בחלות האדם צ"ב - אטו עשיית כלי במחשבתו ודיבורו חשיבא כחלות האדם, ושייך בזה לאחר ל' ותנאים, וכפשוטו אינו אפילו חלות התורה אלא מציאות פשוטה של יחוד, ואף אי לשמה היא התייחדות לשמה, וחיילא בתורת 'חלות יחוד', אכן כפשוטו בכלי אינו כן.

ומה דמצאנו תרומה לאחר ל' [ירושלמי] אף דאיכא צד דהוי חלות התורה - העירוני תלמיד אחד דכל הדיבור של הפרשה אינו אלא ביחס לזמן שנקבע מיניה וביה בדיבורו - ופשוט.

## **פרק ב**

**ביאור הצדדים למה ליכא ביטול בגט,**

**אי מעיקרא חייל כל הלשמה,**

**או שהלשמה נמשך בו כסדר.**

### **בגדר הביטול מכאן ולהבא בחלות יחוד לשמה שממשיך בגט.**

הבאנו את דרכו של הקוה"ע בפלוגתא זו - והערנו שהרבה יש לתמוה בדבריו - ונראה לבאר את עיקר פלוגתתם בדרך אחרת - ונבאר את הג' צדדים - אי הוי דיבור או מעשה או דדומה למבטל מעות.

ונקדים בדברי הקובץ הערות [סי' ע"ו] שביאר את מה שאמרו בתוס' דביטול הלשמה מהני כיון דהוי דיבור כיון שזה דעדיין לא היה נתינה - ובביאור הדברים חידש תרתי:

א] הדין לשמה אינו דין כוונה בגברא במעשה הכתיבה אלא דהוי חלות יחוד בגט, דע"י הכתיבה לשמה חל ייחוד בגט עצמו דהוא נתייחד לשם גירושין אלו, והיינו כיסוד דברי רבותינו שנתבאר לעיל [סימן ט'].  
לעיל [סימן ט']

[ב] על פי זה יש לחדש עוד - דאגן בעינן שהגט ישאר מיוחד לגירושין עד שעת הגירושין, והיינו דהך חלות התייחדות לא סגי לן ברגע של הכתיבה אלא שצריכים שההתייחדות תמשיך עד שעת הנתינה - וזה מילתא דמסתברא - ופשוט שכל הגדר בזה הוא משום שזו חלות התייחדות שחלה בחפצא, שהרי אם היה דין כוונה בגברא במעשה כתיבה - אז פשוט שלא היה שייך בזה דין שימשיך עוד ועוד.

ולפי"ז ביאר שזהו ענין הביטול, דכל היכא שהבעל ביטל את הגט הרי הוא קובע שמכאן ולהבא הגט לא יעמוד לגירושין, וזהו ענין הביטול, והוסיף דלפי"ז א"צ לחדש דגדר ביטול הגט הוא ביטול למפרע, דכיון דבעינן שהגט יעמוד לשם גירושין עד שעת הגירושין - ממילא סגי נמי בביטול דמכאן ולהבא.

### **ביטול לשמה בס"ת על ידי מעשה.**

והנה בתוס' מבואר דבס"ת היה מהני ביטול אלא דלא אתי דיבור ומבטל מעשה - וצ"ל דגם הכא איכא התייחדות לקדושתה כל הזמן אלא דהוי בגדר מעשה ולכן ליכא בזה ביטול, ועל פי זה חידש המנ"ח [מצוה תל"ז ס"ק י"א] דמשכחת לה ביטול לשמה בס"ת על ידי מעשה וכגון שהוא מוסיף אות באופן שזה פוסל את הס"ת, וכתב דלפי דעת התוס' מהני כיון דשיטת התוס' היא שכל מה דלא מהני ביטול לשמה הוא משום שבס"ת הלשמה הוא בגדר מעשה הלכך בעי מעשה לבטלו.

**ביאור ב' צדדים אי יחוד כלי הוי דיבור או מעשה, ומבאר שיש בזה צד שלישי - שא"צ שהיחוד כלי יתייחס להמשך הכלי.**

ומעתה נבאר את שורש כל המחלוקת אי הוי כדיבור או כמעשה או דדומה למעות - ונקדים - בקידושין [נ"ט] מבואר דקס"ד דביטול כלי הוי דיבור הלכך מהני ביה דין אתי דיבור ומבטל דיבור, והסיקו שעשאו הכתוב כמעשה דכתיב כי יתן - וכנראה שזה גזה"כ בעלמא.

ונראה שבאמת היה מקום לדון שיש ג' צדדים בגדר יחוד כלי לשימוש מסויים, וכדלהלן:

[א] יחוד הכלי ע"י מחשבתו נמשך בכלי תמיד שכסדר הכלי עומד ביחודו לשמשו בתור כלי - והיינו שלא רק שהכוונה שלו בפועל להשתמש בו ממשיכה אלא שהקביעה בכלי עצמו ממשיכה והכלי ממשיך להיות נקבע מחמתו ככלי שמשמשו לשימוש זה <sup>46</sup>.

[ב] יש לומר באופן אחר שלכתחילה היחוד של הכלי התייחס לכל הכלי כולו - וזה כולל גם את העתיד של הכלי, ונמצא שברגע הראשון של היחוד כבר התייחד הכלי כל כולו להיות כלי.

הנפ"מ בין הנך ב' צדדים הוא האם היחוד הוי בגדר מעשה או דהוי בגדר דיבור, דאי התייחד כבר גם העתיד של הכלי להיות כלי - אז הוי כמעשה, והיינו שהדיבור המבטל בא לאחר שיש כבר דיבור שקבעו לכלי, אבל לפי הצד שהיחוד ממשיך להיות קיים בכלי - אז אדרבה - הוי בגדר דיבור ושפיר יכולים לבטלו.

[ג] ויש לומר עוד - שיש מקום לומר שיחוד הכלי אינו יחוד לכל הכלי ולכל העתיד שלו - אלא שכלי הוא כלי ברגע הראשון של ההתייחדות לתורת כלי, ומעיקרא לא נהיה לכלי אלא לרגע הראשון - אכן ממילא יש דין דלא פקע ממנו תורת כלי - כיון שכלי ממשיך להיות כלי מחמת הרגע הקודם שכבר היה כלי ומי יפקיע ממנו את מציאותו בתורת כלי בלי דין ביטול מפורש - ונמצא שמעולם לא היה צורך שהיחוד כלי יתייחס להמשך המצב של הכלי - שהרגע הראשון סגי לן להגדירו בתורת כלי לעולם - ונראה דלפי הצד הזה אינו בפרשת אתי דיבור ומבטל דיבור - וזה מופקע מכל וכל מעיקר דינא דאתי דיבור ומבטל דיבור - שכל העשייה ידיה מעולם לא התייחס למצב של עכשיו ומה שייך בזה ביטול - והוא ממש כמציאות של מעות.

<sup>46</sup> דאי היה כוונה בפועל בגברא שוב לא היינו צריכים לבא לדין ביטול - ודו"ק.



**ביחוד כלי הוי כדיבור, אכן ביחוד לשמה של גט איכא ג' צדדים, וזה הביאור בכל המחלוקות.**

והנה בסוגי' הגמרא בקידושין נראה כהצד הראשון, ולא נראה שהגדרה זו השתנה בגז"כ דדומה למעשה - שבגז"כ למדנו שיש אלימות של הדיבור דהוי כנתינה ומעשה - ולא כהצד השני דהוי מעשה כיון שכבר נגמר ולא הוי כמעט - ודו"ק.

אולם נראה דכל זה בכלי ששם היחוד הוא ענין מציאותי - ולא חלות דיני, אבל לשמה הוא חלות דיני, ואף דחלות לשמה היא גם התייחדות שחלה בגט וס"ת - עיין בזה לעיל [סימן ט'] ובזה דומה ליחוד כלי, אכן הכא בלשמה ההתייחדות מוגדרת כחלות דיני, ולכן איכא בזה גדרים בהלכה שלכן רק חל בדיבור וכדילפינן מפיגול, ועוד שהלשמה של גט בעי כח הבעל וציווי הבעל, ויש שיטות שהלשמה צריך גם שליחות מהבעל - וכל זה משום שזו חלות דין - וכפשוטו ליתא לכל הנ"ל ביחוד כלי - הלכך נראה דאף דבכלי ברור שהיחוד ממשיך בכלי, אכן בחלות לשמה יש ג' צדדים, והיינו שיש ג' צדדים האין קבעה התורה גדר הלכה זו - ונבאר את הדברים.

והיינו שכולם מודים לעיקר הגדרת הלשמה שהגט צריך להיות לשמה עד שעת הנתינה, אכן יש בזה ג' צדדים וכן"ל לגבי כלי, שיש צד שהחלות התייחדות חלה מעיקרא בזמן הכתיבה - והיא נמשכת בגט כל הזמן עד הנתינה, או שלכתחילה חלה החלות התייחדות לשמה בכל הגט כולו - ומעיקרא חיילא עד זמן הנתינה, או שחלה מעיקרא לרגע של הכתיבה - וממילא דלא פקע דלמה יפקע ממנו ההתייחדות הזו לשמה.

והנה אתי דיבור ומבטל דיבור הוא דווקא היכא שהקביעה של ביטול שחלה בחפצא סותרת ועוקרת את הקביעה הראשונה של חלות לשמה בחפצא.

ומעתה נראה ששיטת התוס' בקידושין היא דלא בטל כיון דהוי כמעט, ושיטתו כהצד השלישי - שמעולם לא התייחסה הקביעה של הכותב להחיל בה התייחדות על הזמן שבין הכתיבה לנתינה - ורק לרגע הראשון עשאו וקבעו לשמה - אלא דלא פקע, וממילא דאין כאן עקירה וסתירה לבטל מהחפצא את מה שכבר קבע - כיון שמעיקרו לא חלה הקביעה של הלשמה ביחס לזמן של אח"כ - וזה דומה למעט שאין מה לבטל.

אולם הרמב"ם והתוס' למדו כהצד הראשון - והיינו שהקביעה של ההתייחדות נמשכת כל הזמן - ולכן חשיבא כדיבור ולכן שייך בזה ביטול מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, וע"כ שזו נמי שיטת רב שש.

והתוס' צדדו לומר דיתכן שחשיב כבר כמעשה - ולכן לא שייך בזה ביטול - והיינו כהצד השני - שלעולם יש קביעה של התייחדות לשמה לכל הגט מהכתיבה עד הנתינה - ואינה כמעט, אלא שהקביעה לא נמשכת בה אלא שמעיקרא חיילא בכולה - שכל כולו של הגט עד הנתינה התייחד לשמה - וא"ש.

### **ביטול לשמה בספר תורה.**

והנה המנ"ח דייק שבס"ת כתבו התוס' דלא בטל כיון דהוי כמעשה, הלכך מהני ביטול על ידי מעשה של פסול - והגדר - דהכא חיילא כל ההתייחדות לשמה לשם קדושת ס"ת - אלא דמעיקרא חיילא הלשמה על 'הכל כולו' של הספר תורה - הלכך הוי כמעשה שכבר נעשה - אכן על ידי מעשה שפיר נעקר - והיינו שאף שהקביעה שהתייחד לשמה כבר חל ונגמר - אכן סו"ס מחמת הקביעה שהתייחסה גם לרגע של אח"כ הוא דתמיד חשיב לשמה, א"כ אם יעשה מעשה בס"ת עצמו לקבוע אחרת, א"כ יתבטל הלשמה שחלה לגבי רגע זה.

אולם לולי התוס' היה מקום לומר שביטול הלשמה של ס"ת הוא כעין ביטול מעות - והיינו שבשעת חלות קדושת ס"ת חלה בה הלשמה - ולא חלה גם לגבי הזמן העתידי - אלא שממילא לא פקעה אחרי שכבר חלה, ולפי"ז א"א לבטל את הלשמה דדומה למעות - ואז גם על ידי מעשה א"א לבטלה - דמעולם לא נקבעה הלשמה על ידו לגבי הזמן העתידי.

**בדברי האור שמח שהגט נהיה לגט בנתינה.**

והנה - יעויין באו"ש [גירושין ג' - ט"ו] שהוסיף ביאור בעיקר החידוש של התוס' שהלשמה נמשכת עד הנתינה - וביאר בטעמא דמילתא שבאמת כל החלות "גט" רק חלה ע"י הנתינה לגירושין, וכל הכתיבה רק חיילא בנתינה, ד"ספר כריתות" אינו ספר שיכול לעשות כריתות, אלא ספר ש"כורת" באמת, ולהכי אין בכתיבה חלות ספר כריתות עד הנתינה, ולכן חשיב הגט "דיבור" עד הנתינה.

לדבריו היה נראה דא"א לומר דמעיקרא חל כל הלשמה גם על הזמן העתידי של הגט ולכן הוי כמעשה - דכיון דבזמן הכתיבה לא היה כאן גט עד אח"כ - א"כ ע"כ דלא נגמר הלשמה של הגט לפני שהגט עצמו נגמר - וברור, ונצטרך לדחוק שנחלקו מתי עיקר החלות של הגט - מיד או רק בנתינה.

על פי זה ביאר האור שמח עוד - דשיטת הרמב"ם דלפי האמת אפשר לבטל את הלשמה של ציצית כיון שצריכים להיות מיוחדים לשם מצוות עד הליבשה, והיינו דין הטיל למוטלת - וזה גם אחרי תלייתו בבגד - וביאר שהרמב"ם אזיל לשיטתו בביטול הגט ובביטול ציצית - ובתירווייהו מהני מכאן ולהבא כיון שענינם שוה שבשניהם צריכים את עיקר הקיום דין אח"כ - ובזה סותר את דברי המחנה אפרים שלמד שמהני ביטול למפרע.

**ביטול הלשמה של הציצית בין טוייה לקשירה, וכן בגט לפני גמר הכתיבה.**

והנה בעיקר ביטול היחוד לשמה מצאנו בעמק ברכה [ספר תורה ס"ק א] דציצית שעשו להם טוייה לשמה - ושוב היה לו דעת לא לעשותו לציצית, דבזה נעקר הלשמה ולא מהני מה שיקשור אותם אח"כ לשמה.

ונראה שזה דומה לדברי התוס' להלן [פ"ח] לגבי כתיבה לשמה דאי לא כתב כולו דודאי דיכול לבטל את הלשמה - והיינו דאז אינו מעשה לכו"ע, ונמצא דבכה"ג כו"ע יודו דמהני ביטול בציצית, כיון דמהני בגט לפני גמר הכתיבה.

ועיי"ש בקוה"ע דנקט דלפי הצד דלא מהני משום שדומה למעות הוא משום דהוי חלות התורה - ולכן לא מהני בזה אתי דיבור ומבטל דיבור, ולפי"ז נראה דגם באמצע הכתיבה לא מהני דאינו חלות ידידה, והתוס' להלן [פ"ח] לא אזיל כהתוס' בקדושין.

אכן לדרכינו נראה דאינו כן דלפי דרכינו דהכל תלוי אי הכל נעשה כבר בהתחלה או לא, ולפי הצד דהוי כמעות היינו משום שכבר חל הלשמה של הרגע הראשון ולאחר מכן נמשך מעצמו בלי שהוא קבע כן - ולכן לגבי הזמן של אח"כ דומה למעות, א"כ בלא נגמר הגט - אז יש לומר דכו"ע מודי דלא חל עדיין - וממילא דלא דומה למעות ושפיר מצי מבטל, וה"ה בציצית כה"ג.

אולם יש להעיר - הרי בגט בכל כה"ג מהני ביטול בדיבור - וא"כ למה לא מהני ביטול בדיבור גם בציצית בשיטת הרמב"ם - ולמה רק המעשה ס"ל לאור שמח דמהני ביטול הלשמה, וגם בעמק ברכה מבואר דבעי מעשה בין טוייה לכתיבה, ולמה לא סגי לן בדיבור כמו בגט שלא נגמר כתיבתו.

והעירני תלמיד אחד - דיעויין במ"ב [סימן י"א] שמפורש שחולק על העמק ברכה וס"ל דאין בזה פסול, ונראה שאין דברי המ"ב סתירה לעצם היסוד - שיתכן שפעולה של שימוש באופן אחר לא מיקרי ביטול - דאף שהגברא עושה בו שימוש אכן לא נשתנה עצם היחוד שחל בה בתור חלות דין יחוד לשמה בחוטין שהם מצד עצמם עדיין מיוחדים למצוה - ודווקא בפסול בס"ת או בפסול בציצית מתבטלים מהיעוד שלהם.

## סימן יא

**ביטול שליחות בלשון ביטול הגט,  
שמינוי שליחות וביטול שליחות מתייחסים לגוף הגט עצמו,  
ובגדר שליחות בנתינה שכולל גם את הכתיבה.**

ביטול שליחות בלשון ביטול הגט < מתמה דמה שייך ביטול הגט לביטול שליחות. > כמה מקורות שהשליח הוא בע"ד בגט, ומסירת הגט הוא חלק ממינוי השליחות. < ביאור הדברים שכל כחו של שליח הוא שהוא מקבל כח להפעיל את הגט. > ביאור ביטול הגט שמתייחס לשליחות < קושי' הנתה"מ - דהאיך חל שליח על נתינת גט בלי שיש גט בעולם > מבאר דכח הגירושין נמצא בגט וממילא השליחות מתייחס לגט - ככח בתוך כח. < בדין מי שממנה ב' שליחים, שליח על נתינה ושליח אחר על הכתיבה > מחדש שיש שהשליחות עדיין קיימת גם אחרי שביטל אתה שליחות לגבי הגט הזה. < חידוש שמתבסס על תורתו של הצפנת פענח.

**מתמה דמה שייך ביטול הגט לביטול שליחות.**

לדעת ר"נ מבואר שהגט לא בטל ורק השליחות בטלה - ויש לעיין דלמה באומר לשון 'בטל הוא' דהוי לשון של 'ביטול הגט' דחילא מכח זה ביטול השליחות - הרי סו"ס ביטל את הגט ולא ביטל את השליחות - ואי לא מהני לבטל את הגט א"כ האיך מהני לבטל את השליחות - הא הוא לא עשה ביטול בשליחות אלא ביטול בגט.

ועיין ברמב"ן שכתב "אלא מפני שא"א לגט ליבטל לעולם אמרינן שליחותו של שליח בטל שאין דבריו לבטלה", וצ"ע הגדר בזה דנחלקו תנאים האם אמרינן דאין אדם עושה דבריו לבטלה ולא משמע דגם הכא הכוונה לפלוגתא זו.

ועוד דשיטת הרמב"ם דמהני ביטול גט אי אמר כן מפורש, ואעפ"כ בלי שיאמר כן בהדי' חשיב ביטול שליחות, והכא קשה דבשיטתו א"א לומר "שאין דבריו לבטלה" - וצ"ע בסברת הרמב"ם - דסו"ס הוי לשון ביטול בגט.

וזה לשון הרמב"ם [פרק ו' הכ"א] "השולח גט ביד שליח ובטל הגט הרי זה חוזר ומגרש בו כשירצה, שלא בטלו מתורת גט אלא מתורת שליחות" - ומשמע שהוא ביטל את הגט מתורת שליחות - וצ"ב הגדר בזה דמה שייך הגט לשליחות, ובאמת דלשון הרמב"ם הוא גירסת הר"ח בסוגי' שהראשונים הביאו גירסא אחרת בסוגי' - "נהי דבטליה מתורת שליחות מתורת גט מי בטליה" - והיינו כדברי הרמב"ם, ועיין במאירי כאן שהביא את גירסת הר"ח - והוסיף - "שלא נתכוין לבטלו גופו של גט - אלא לבטלו בשליחות זו" - והיינו דנתכוין לבטל את הגט עצמו כלפי שליחות זו - אלא דסו"ס צ"ב הגדר בזה דמה שייך הגט לשליחות.

ועיין היטב בלשון רש"י שכתב בתוך דבריו שהכוונה כאן בלשון בטל הוא - היינו - "לא תהא שלוחו לגרשה בגט זה" - וצ"ב גדר הדברים דגם הכא משמע שהגט שייך לשליחות.

**כמה מקורות שהשליח הוא בע"ד בגט, ומסירת הגט הוא חלק ממינוי השליחות.**

והערני תלמיד אחד דמצאנו בכמה דוכתי שיש שייכות בין השליחות לגט עצמו, כדלהלן:

א] יעויין בקידושין [נ"ט] שהנתינה של הגט בשעת המינוי עושה את השליחות לשליחות שחשיב קצת מעשה וכבר אינה שליחות של דיבור - ולמדנו מהכא שהנתינה של הגט לשליח היא חלק ממינוי השליח.

ב] יעויין ברא"ש וברשב"א [כ"ג / על המשנה] שמביא בה"ג שמסירת השטר מהבעל לשליח הולכה לא יעשה על ידי עכו"ם שפסול להבאת גט - ומתבאר שהנתינה של הגט היא חלק ממינוי השליח.

ג] יש שיטות שרק גט מפקיע מידי מילי - לא כן כסף - ויש לבאר שהשטר מתחבר לשליחות עצמה אבל שאר חפצים לא מתחברים לגוף השליחות.

ד] עוד חידוש מצאנו שיש ראשונים שסוברים שהנייר של הגט יכול להיות הנייר של השליח שהשליח כמו הבעל.

והעיר - דמכל הנך למדנו שכמו שכל שליח הוא בע"ד בחלות שהוא עושה ולכן אין שליח נעשה עד דהוי כמותו - וכלשון הגמרא בקידושין [מ"ג], א"כ הכא בשליח על גט השליח נהיה לבע"ד בגט עצמו - כיון שמסירת הגט הוא חלק מהמינוי - והן הן דברי הבה"ג שכיון שהשליח עומד במקום הבעל הלכך אין לתת גט לשליח על ידי עכו"ם, והיינו שזה שהוא במקום הבעל בגוף הגט עד כדי כך ששייך שהנייר יהיה שלו, והדין 'במקום הבעל' בגירושין כולל גם במקומו בגוף הגט - ולכן מסירת הגט היא חלק מהמינוי וצריכים בר כריתות במסירה זו.

ה) על פי כל הנ"ל העיר בזה עוד - דיתכן דלא שייך ביטול הגט בלי ביטול השליחות כיון שהשליח הוא בעל דין בהך גט ואין בכחו לבטל את הגט כל עוד שכה השליח בגט, ועיקר המקור וההוכחה לחידוש זה יבואר להלן [סימן י"ד].

ו) הוכחה נוספת לעיקר הך יסוד יבואר להלן [סימן יח פרק ג'] שנתחדש בשיטת הרמב"ם שיש חילוק בעשרה שלוחים שמינה אותם ביחד דאי אמר כתבו ותנו איכא י' שליחויות נפרדות ואי אמר תנו אז איכא שליחות א' - והכל מיתלי תלי במסירת הגט אי מצרפם לשליחות אחת או לא.

### **ביאור הדברים שכל כחו של שליח הוא שהוא מקבל כח להפעיל את הגט.**

ונראה לבאר את הדברים - הרי כבר נתבאר באחרונים שהגט עצמו הוא המגרש כיון שיש בגט את הכח גירושין, ומהאי טעמא שיטת הר"י מיגאש ששליח גירושין לא צריך להיות בתורת גירושין כיון שהוא לא מגרש וכל דינו אינו אלא בנתינה - להפקיע מטלי גיטך, ועיין בזה בברכ"ש [סימן ל"ד וסימן ל"ה] בארוכה.

ומעתה - למדנו שכל הנתינה אינה אלא כח להפעיל את הכח שיש בגט לגרשה - וממילא נמצא שהכח של השליח הוא כח שמתייחס לגוף הגט עצמו - להפעילו.

נחדד את הדברים - שליח על גט שונה משליח על קנין כסף - שהרי הכסף הוא היכי תימצא בעלמא לקנין, ונמצא שהשליחות שלו לא מתייחסת לגוף הכסף אלא לקנין, והכסף הוא היכי תימצא, אכן הכא בגט אינו כן, דאדרבה - כל תחילת הכח גירושין מתחיל בגט - וכחו של השליח אינו אלא ככח שמתייחס לכח הגירושין שבגט - שהרי כל כחו של השליח הוא להפעיל כח זה בגט - וכח זה נמסר אליו בשליחות.

[במאמר המוסגר - הבהרה להוציא מטעות נפוצה - שמעתי שיש שהבינו דסגי בשליחות מעשה הנתינה כיון שהגט עצמו הוא הפועל את הגירושין, אכן לא יתכן לומר כן כיון שכל הסיבה שצריכים לבא לדין שליחות חלות הוא משום שאין משמעות למעשה של השליח בלי שהוא יקבל כח - וגם הכא הדבר כן, וע"כ שהוא קיבל כח להפעיל את הכח של הגט].

ומעתה יש לומר עוד ששליח נהיה לבע"ד בכל חלות שהוא עושה, ולכן שליח לא נעשה עד על החלות הזו כיון שהוא בע"ד - וגם הכא השליח נהיה לבע"ד בשטר ובגט, ולכן הנייר יכול להיות שלו, ולכן מסירת השטר לידו של שליח הוא השלמה לגוף המינוי עצמו.

### **ביאור ביטול הגט שמתייחס לשליחות.**

בזה מתבאר למה ביטול של השליחות הוא ביטול בגט - וכדברי רש"י - "לא תהא שלוחו לגרשה בגט זה" - ונבאר את הדברים בכמה שלבים - והיינו כך:

א) אחד מהפרטי דינים של כח הגט לגרש הוא שהנתינה מפעילה את כח הגט לגרשה.

ב) כשהוא ממנה שליח לגרש - בזה הוא מחדש דין בכח ההוא שיש בגט כלפי הנתינה, שלא רק שהנתינה של הבעל יפעיל את הכח בגט אלא שגם הנתינה של השליח יפעיל את הכח של הגט.

ג) יש ביטול שהוא בא לבטל את הגט לגמרי - ויש ביטול שהוא בא לבטל את הגט לענין נתינה מסוימת שלא יפעיל את כח הגט.

ד) כיון שבמינוי השליחות הוא חידש דין זה בגט - שוב יכול הבעל מדין אתי דיבור ומבטל דיבור לבטל דין זה שהוא חידש בגט.

והן הן דברי רש"י שכתב "לא תהא שלוחו לגרשה בגט זה" - והיינו דחל בביטול דין בגט שהנתינה של השליח הזה לא יפעיל את כח הגט - ודו"ק.

וזו נמי כוונת הרמב"ם שכתב [פרק ו' הכ"א] "השולח גט ביד שליח ובטל הגט הרי זה חוזר ומגרש בו כשירצה, שלא בטלו מתורת גט אלא מתורת שליחות" - ומשמע שהוא ביטל את הגט מתורת שליחות - והן הן דברי המאירי - "שלא נתכוין לבטל גופו של גט - אלא לבטלו בשליחות זו".

אולם אכתי לא נתברר כל הצורך למה אמרינן שכן דעתו - הרי אמר שהוא מבטל את הגט ולמה נפרש שהוא מבטל את הכח המסויים הזה בגט וצ"ע.

**דן בשליח על ב' גיטין, ומחדש שאחרי ביטול השליחות בגט זה עדיין לא פקע ממנו דין שליח לגבי גיטין אחרים עתידיים שיכולים להיות לו.**

לדרך זו יש לומר דמי שנתן ב' גיטין לשליח שיגרש אותה בא' מהם שירצה - ואמר על אחד מהם בטל הוא - דלפי הרמב"ם והראשונים הללו הרי אכתי לא ביטל את השליחות דרק ביטל את כח השליח בנתינה של הגט ההוא, ושליחותו עדיין קיימת לגבי הגט השני, אלא שיש לדון אי הוי שליחות אחד או כמה חלויות שונות של שליחות ביחס לכל גט - ויש לומר שזו שליחות א' על נתינה דבעל לגירושין, אלא שהחלות שליחות 'נגמרת' ביחס לכל גט בפני עצמו - והיינו שנתפסה השליחות בכל גט בפני עצמו שבזה חל כחו בכל גט וגט - ומעתה נתבאר שאף אי הוי שליחות אחת אכן סו"ס השליחות עדיין קיימת לגבי הגט השני שעדיין כחו בו.

אכן - אם היינו לומדים את סברת הראשונים כפשוטם - שכוונת הבעל לביטול השליחות ממש כיון שלדעת ר"נ לא שייך לבטל את הגט - א"כ גם בכה"ג אין כוונתו לגט עצמו אלא לשליחות - וממילא דלא יהני גם בגט השני - דדעתו לבטל את כל השליחות כולו - ודו"ק.

אחרי שנתחדש שכשיש כמה גיטין השליחות עצמה ממשיכה לגבי הגיטין האחרים - א"כ יש לדון בעוד כמה חידושים:

א] לפי הראשונים שצריכים מינוי שליחות בעדים לקיום הדבר, הרי לכאור' מהני גם בלי שהעדים ראו את נתינת הגט לשליח - שהרי ראו שמינוי אותו להיות שליח לגבי כל גט שהוא יקבל מהבעל באיזה אופן שיהיה - שסו"ס עיקר המינוי היינו בלי הגט - ורק עיקר המעשה של דבשב"ע בעי עדות לקיומי.

ב] יש לומר שחידוש זה נכון גם לפי הבה"ג שסובר שמסירת השטר מהבעל לשליח הולכה יעשה על ידי בר כריתות - שהגדר בזה הוא שמסירת הגט לידו הוא השלמת המינוי לעשות את השליח לשליח בפועל ולא רק לשליח בכח - ויתכן שא"צ עדות לקיום הדבר בנקודה זו - דרק עיקר המעשה של דבשב"ע בעי עדות לקיומי.

ג] יש לחדש עוד - ששליח שנאבד לו גט - יש לומר שמוסר לו גט אחר בלי מינוי בפני עדים, דכל שליח על גירושין הוא לכתחילה שליח כלפי כל אפשרות של נתינת גט עתידית - ולהלן נחדד את הסברא בחידוש זה.

ד] ומעתה יש לחדש עוד - דבאופן שאמר גט זה בטל הוא - ולדברינו נתבאר שהוא ביטל את הגט לגבי הכח נתינה ביחס לשליחות זו, והרי אמרנו דלו יצויר והיה לו עוד גט - אז הוא היה ממשיך להיות שליח, א"כ יש לומר שגם כעת לא נתבטל השליחות לגמרי, שרק ביטלו ביחס לגט זה ולא לגבי גט אחר - וממילא דכמו שכשיש לו גט אחר הרי הוא עדיין שליח לגבי הגט ההוא, א"כ ה"ה שכשאין לו עוד גט, הרי הוא עדיין שליח לגבי כל נתינת גט עתידית שיכולה להיות. ונראה שצריכים לחדד את הסברא בחידוש הזה.

**קושי' הנתה"מ - דהאיך חל שליח על נתינת גט בלי שיש גט בעולם.**

ונקדים בקושי' גדולה - דיש לעיין - דהאיך מהני מינוי שליחות בגט כשאומר כתבו ותנו - הא הוי שליחות על דבשלב"ל כמו שליחות על הפרשת חלה לפני שיש עיסה - וכבר הקשה כן הנתה"מ

[סימן רמ"ג ס"ק ו'], ותירץ דהוי כעשה את השליח כאילו שהוא בעל ממש ודנים כאילו שזו אשתו, וממילא מהני משום שהאשה היא בעולם.

ודברים מחודשים הם לומר שיש כאן אישה בעולם שיש לו בה כח שליחות לפעול באישה גירושין - וצ"ע, ועיין ברעק"א [מהדו"ק סימן קמא - סוף התשובה] שתמה בעיקר קושי' הנתה"מ - והניח בצ"ע - ועיין בהערה <sup>47</sup>.

ובשערי יושר [שער ו' פרק י"ז] תירץ דמה שבפועל אינו יכול לגרש כיון שבפועל אין כאן גט אינו מעכב כיון שאינו אלא מחוסר ענין בפועל - ולא שחסר בעיקר הדין נתינה, משא"כ בחלה בלי שיש עיסה - התם חסר בעיקר המחייב.

איברא דלפי מה שנתבאר שעיקר הכח של הגירושין הוא בגט - והנתינה אינה אלא מעשה להפעיל את הכח גירושין בגט, א"כ חלה בלי עיסה דומה לגירושין בלי גט - והדרא הקוש' לדוכתא.

### מבאר דכח הגירושין נמצא בגט וממילא השליחות מתייחס לגט - ככח בתוך כח.

אלא דנראה דבזה גופא מובן התירוץ של הנתה"מ מטעם אחר - והיינו דכיון שיש לו את כל הכח בעל ובמקומו קאי - שוב לא מיקרי דבשלב"ל שכבר ידוע בשם הזכר יצחק והגרשש"ק שתחילת הגירושין היא בכתיבת הגט - וממילא שכחו לכתוב וכחו לגרש חדא כח אריכתא הוא - דבמקום הבעל קאי - אלא שדברי הזכר יצחק והגרשש"ק מחודשים.

ונראה דגם לא לפי דבריו הדבר כן - והיינו שכיון שהוא עומד לגמרי במקום הבעל, א"כ כמו שבכח הבעל לגרש מונח כח כתיבת גט - וכולה כח אחד הוא, שהרי אין כח גירושין וכח כתיבת גט ב' כחות נפרדים ככח גירושין וכח קידושין, אלא שתחילתו של הכח לגרש הוא שיש לו כח להכניס את הכח גירושין לגט שיוכל לגרשה בו, וכחו בהך כח שהכניס לגט הוא להפעיל את הכח גירושין שהכניס לגט בכתיבתו - וכולו כח אחד הוא - וממילא שכשיש לו כח כתיבה ה"ה שיש לו כח נתינה - ודלא כחלה לפני עיסה.

### בדין מי שממנה ב' שליחים, שליח על נתינה ושליח אחר על הכתיבה.

ומעתה נראה עוד דמה הדין בממנה ב' שליחים, שליח אחד על הנתינה ושליח אחר על הכתיבה, דלכא' הכא הוא לא מינה אותו על הכתיבה, ובשעת המינוי על הנתינה ליכא גט בעולם, ודומה לשליח על חלה בלי עיסה.

ונראה לחדש - דאי הוי כבעל ממש - א"כ יש לומר שמתחלקים הכח שליח מהציווי של השליחות - והיינו דכמו שמי שיש לו שליחות לתת גט במקום מסויים שאין הגדר בזה שיש לו חצי כח גירושין שכמו שכח גירושין לא מתייחס למקומות א"כ גם בשליח אין התייחסות למקום מסויים, וע"כ שיש לשליח כח גירושין מושלם - אלא שציווי המשלח הוא דווקא במקום ההוא והיינו דדווקא התם מיקרי "עושה דברו", אף דעיקר הכח גירושין הוא לכל המקומות - ועיין בהגדרה זו לעיל [סימן ב'].

ונראה דכמו כן הכא - אי ננקוט דכתיבה ונתינה כולהו חדא כח נתינה - א"כ אי הוי כבעל ממש - א"כ לעולם יש לו את כל הכח גירושין - גם לכתוב וגם לגרש, אלא שמצד ציווי המשלח הוא מוגבל לא לכתוב - ודו"ק.

וממילא א"ש - שכמו שמי שהוא שליח לכתוב ולתת דליכא חסרון של שליח על דבשלב"ל, דכולו כח אחד הוא, כמו כן שליח על נתינה באופן שאין גט ושליח אחר כותב את הגט - דסו"ס מצד הכח עצמו לא חסר לו כלום.

<sup>47</sup> "עוד תמוה לי. דמה יענו תוס' בההיא דכתבו ותנו גט לאשתי איך יכול לומר תנו לעשות שליח הולכה. הא עדיין לא נכתב ולא מצי עבד הגירושין אף דבידו לכתוב וליתן. הא ס"ל לתוס' דמ"מ לא מקרי מצי עבד כיון דמחוסר מעשה. ובחלה הטעם דיכול להביא עיסה אחרת ולקרות שם וזהו לא שייך בגט. וצ"ע ג'."

**מחדש שיש שהשליחות עדיין קיימת גם אחרי שביטל אתהשליחות לגבי הגט הזה.**

נחזור לחידושים הקודמים - נתחדש ששליח שנאבד לו הגט - שיש לומר שמוסר לו גט אחר בלי מינוי בפני עדים, דכל שליח על גירושין הוא לכתחילה שליח כלפי כל אפשרות של נתינת גט עתידית, ועוד דבאופן שאמר גט זה בטל הוא - ולדברינו נתבאר שהוא ביטל את הגט לגבי הכח נתינה ביחס לשליחות זו, שיש לומר שגם כעת לא נתבטל השליחות לגמרי, שרק ביטלו ביחס לגט זה ולא לגבי גט אחר וכעת הרי הוא שליח לגבי כל נתינת גט עתידית שיכולה להיות.

ונראה שהדברים מובנים על פי כל הנ"ל שכל שליח גירושין הוא לגמרי במקום הבעל לגבי כתיבה ונתינה נוספת - ואף אי בפועל אינו יכול לכתוב אכן עיקר הכח גירושין שיש לו כולל כל הכח של הבעל וממילא דמהני גם לגבי נתינות עתידיות.

**חידוש מתורתו של הצפנת פענח.**

הראוני בתורתו של הצפנת פענח על קידושין [נ"ט] שדייק את לשון הגמרא בסוגיין - "נהי דבטליה לשליחותיה דשליח" - והיינו דבלשון ביטול הגט הוא מבטל את "שליחותיה דשליח" - ולא את השליחות עצמה - ורצה לחדש שיש ב' סוגים של ביטול שליחות כיון שיש ב' פרטים בשליחות, והיינו שבשליחות על דבר שבערוה איכא תרתי, א] עצם השליחות עצמה שהוא שלוחו וזה דין כללי של שליחות - שהוא מייצג אותו, ב] יש את הפרט המסויים שהוא החלות דבשב"ע שיש בשליחות בזה שהוא שליח על דבשב"ע, וכל מה שמינוי שליחות מצריך עדות לקיום הדבר הוא מחמת הפרט הזה שיש בשליחות, וה"ה דאיכא תרי אופני ביטול שליחות - ביטול שליחות מצד החלק של הדבשב"ע שיש בשליחות, וזה מצריך עדות לקיום הדבר, ואת ביטול גוף השליחות עצמה, וזה לא מצריך עדות לקיום הדבר, וביטול שליחות בפניו הוא ביטול של השליחות הכללית ולכן מצאנו בתוס' בקידושין [נ"ט] שר"ל מודה דמהני ביטול בפניו, ולכן מצאנו נמי דלא בעי עדות קיום הדבר בביטול שליחות בפניו, ובסוגיין איירי בביטול של הדבשב"ע שבשליחות וזו כוונת הגמרא - "נהי דבטליה לשליחותיה דשליח" - לא את גוף השליחות אלא את "שליחותיה דשליח", ודו"ק.

**חידוש שמתבסס על תורתו של הצפנת פענח.**

ולא נתברר מה הם הנך תרי חלקים שבשליחות במינוי ובביטול - וגם לא נתברר למה הכא מצאנו דווקא ביטול שליחות מצד הדבשב"ע שבו.

ויתכן לבאר את הדברים באופן זה:

שליחות היינו "עושה דברו" - וכנתבאר לעיל [סימן ב'], ונתבאר שזה גם הביטול שליחות של אתי דיבור ומבטל דיבור, אכן יש לומר שביטול העושה דברו מהני בלי אתי דיבור ומבטל דיבור הלכך מודה בזה ר"ל, וכנראה שהוא למד שזו כוונת התוס' בקידושין [שם] - אבל רש"י [שם] חולק וס"ל דגם בזה בעינן אתי דיבור ומבטל דיבור, אכן תרוייהו מודי שהביטול שליחות הזו מתייחס ל"עושה דברו" שבשליחות.

אולם כל שליח על חלות, מלבד העושה דברו שבשליחות הרי הוא צריך גם כח לפעול את החלות של השליחות, כח קידושין וכח גירושין, וכח זה נמסר אליו ע"י המינוי שליחות בעצם זה שהוא נהיה לעושה דברו בחלות הזו.

יש ביטול על הכח עצמו - וביטול זה הוא ביטול שהוא מדין דבשב"ע, וכשבא לבטל את הגט - הרי בא לבטל את הכח של גירושין שיש בגט שמתייחס לשליח - וזה לשון הגמרא דווקא הכא שהביטול מתייחס לכח זה - וכנתבאר.

## סימן יב דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בביאור שיטת רש"י בסוגי'.

◊ דברי הראשונים בביאור השו"ט מקידושין לאחר ל'. ◊ דרכו של רש"י בכל הנ"ל - דכוונת הגמרא דאיכא ביטול מחודש מכאן ולהבא. ◊ מקור לכל הנ"ל מהריב"ש. ◊ דרכו של רש"י בתירוצי הגמרא. ◊ בדברי רש"י בהמשך - "ומיהו המעות לא בטלו שאם חזר וקדשה בהן מדעתה מקודשת". ◊

### דברי הראשונים בביאור השו"ט מקידושין לאחר ל'.

ובעיקר השו"ט בסוגי' דהקשו מרבי יוחנן ממקדש לאחר ל' - כבר הבאנו את דברי הראשונים - רמב"ן וריטב"א בקידושין [נ"ט] - שהקשו דאמאי הקשו בגמ' רק ממקדשה לאחר ל' וחזרה בה בתוך ל' ולא מיניה וביה מהדין ביטול שליחות דבזה מודה ר"נ, דהרי יסוד דין ביטול שליחות הוא גם מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, וא"כ למאי דס"ד דעשיית הגט חשיבא כדיבור גרידא הו"ל להקשות מיניה וביה מאי שנא ביטול הגט מביטול השליחות, ותירצו דגם בהו"א ידעה הגמ' דהגט לא חשיב כדיבור גרידא אלא כדיבור דאית ביה מעשה, ומשו"ה ליכא לאקשוויי מביטול שליחות דהו"ל דיבור גרידא, אלא דקס"ד דקבלת המעות חשיבא כמעשה כל דהו, והקשו דמאי שנא כתיבת הגט מקדשה בה וחזרה בתוך ל', דגם כתיבת הגט חשיבא רק מעשה כל דהו ואמאי לא מהני ביטול לגוף הגט - וכעין זה כתב הגרעק"א בסוגיין.

ולפי פירושם נמצא שגם בהו"א ידעה הגמ' דלא אתי דיבור ומבטל מעשה אלא דקס"ד להוכיח מחזרה בה בתוך ל' דאתי דיבור ומבטל מעשה כל דהו.

### דרכו של רש"י בכל הנ"ל - דכוונת הגמרא דאיכא ביטול מחודש מכאן ולהבא.

אולם בדברי רש"י נראה באופ"א, דהנה ברש"י פירש את קושית הגמ' בזה"ל "אמר לאשה התקדשי לי במעות הללו לאחר שלשים וחזרה בה בתוך שלשים בטלו הקדושין הואיל ובטלתן קודם שיהיו חלין ה"נ ליבטיל גיטא" עכ"ל.

ומדויק מדבריו דעיקר ההוכחה מחזרה בה בתוך ל' היא דשייך דין ביטול קודם זמן החלות וכמש"כ רש"י "הואיל ובטלתן קודם שיהיו חלין", וזהו דהקשו הגמ' דהכי נמי בנידו"ד יהני הביטול קודם שחלו הגירושין.

ובביאור הדברים ביאר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דנראה דבעיקרא דמילתא מודה רש"י לדברי הראשונים הנ"ל דבהו"א סברה הגמ' דקבלת המעות חשיבא כמעשה, אולם רש"י ס"ל דקבלת המעות חשיבא כמעשה גמור, ולזה פרש"י דיסוד דין הביטול להו"א אינו בא לבטל את המעשה שעשה כבר, דזה פשוט דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, אלא דבא לבטל את החלות מלחול, והיינו דבהו"א סברה הגמ' להוכיח מחזרה בתוך ל' דגם בלא ביטול המעשה ובלא דין אתי דיבור ומבטל דיבור - מצינו דין ביטול מחודש - לבטל את החלות ולעכבה מלחול מכאן ולהבא ע"י שהאשה אינה רוצה בהקידושין - וזו קושית הגמרא - דגם בגוף הגט נימא הכי, דאע"ג שעצם הגט א"י להתבטל מ"מ יהני הביטול לבטל את חלות הגירושין.

ובהא דמהני הביטול לבטל את עצם הגט שלא לגרש בו - היינו דע"י דין ביטול החלות בטל נמי הגט, דגט שאינו עומד לגירושין לא הוי גט כלל, ומשו"ה לאחר שחל דין ביטול החלות בטל הגט מאליו, דמכאן ואילך הגט אינו עומד לגירושין ודו"ק.

### מקור לכל הנ"ל מהריב"ש.

הגר"נ פרצוביץ זצ"ל הביא מקור לכל הנ"ל מדברי הריב"ש, דהנה ברמב"ם [פ"ו גירושין הכ"א] פסק כהגירסא שהובאה בתוס' דהא דקאמר ר"נ דחוזר ומגרש בו הוא רק בסתמא, אבל בביטול בפירוש גם איהו מודה דבטל הגט ואינו חוזר ומגרש בו, ויעויין בריב"ש [סי' רל"ב] שהאריך לדון אי בביטול הגט בעינן ביטול בפני ב"ד או לא, ובסו"ד כתב בזה"ל "ואף מצד הביטול י"ל דלא בעינן שנים זה בפני זה, דעד כאן לא אדכרו ב"ד במתני' דהשולח אלא במי שמבטל שליחות



השליח שנעשה כבר ומבטלו שלא בפניו, אבל במי שמבטל הגט קודם כתיבה או אחר כתיבה שמבטל מלגרש בו לעתיד הרי זה כמוסר מודעא כמש"כ הרמב"ם ז"ל, ולא מצינו במודעא לשון ב"ד כי אם לשון עדות דבעינן בפני שנים דומיא דקנין וכיון שכן אפילו זה שלא בפני זה מצטרפין עכ"ל.

ומבואר מדבריו דענין ביטול הגט אינו בא לבטל את הגט אלא לבטל את הגירושין שלעתיד דומיא דמסירת מודעא, ולכא' כונתו למש"נ בדברי רש"י דחלות הביטול אינה נעשית בגוף הגט וכל ענינה הוא רק לבטל את החלות גירושין - דומיא דמסירת מודעא - אלא דע"ז נתבטל הגט כיון דהגט אינו עומד לגרש בו וכו"ל.

#### דרכו של רש"י בתירוץ הגמרא.

והנה בתי' הגמ' פירש רש"י "דמתחילה היתה מתקדשת ע"י הדיבור שנתרצתה בקדושין - אתי דיבור של חזרה ומבטל דיבור - ומיהו המעות לא בטלו שאם חזר וקדשה בהן מדעתה מקודשת" עכ"ל.

מדבריו אלו היה נראה דבמסקנה הדרה בה הגמ' מסברת ההו"א דקידושין לאחר ל' חשיבי כמעשה, דהגם שקבלת המעות חשיבא כמעשה מ"מ מלבד קבלת המעות איכא נמי דיבור שנתרצתה להתקדש, וי"ל דענין הביטול בחזרה בתוך ל' אינו בא לבטל את החלות מלחול, אלא לעקור את הדיבור שנתרצתה להתקדש וזה הוי דיבור גרידא.

והעיר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דלפי"ז נמצא דעיקר השקלא וטרי' בגמ' הוא, דבהו"א סברה הגמ' דקבלת הקידושין הו"ל מעשה וא"א לבטלם, ולהך ס"ד מוכח מזה דמצינו דין ביטול מחודש של ביטול החלות, ולזה הקשו הגמ' דגם בביטול הגט נימא הכי, ותי' הגמ' דאין כל ראייה מחזרה בקידושין דשייך לבטל את החלות, די"ל דענין הביטול התם בא לעקור את הדיבור הראשון וכמ"ש "התם דבור ודבור הוא וכו'".

והוסיף הגר"נ פרצוביץ זצ"ל - דבזה יבואר דבר נוסף, דהנה ברש"י כתב דהא דל"מ ביטול הגט למסקנה הוא משום דגט שהוא בעין אינו נפסל - ומדויק דרש"י פליג על התוס' בזה, דבתוס' כתבו דהא דלא מהני ביטול לגוף הגט הוא משום דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, וברש"י כתב דלא שייך בזה תורת ביטול כלל "דגט שהוא בעין אינו נפסל".

ולכא' יפלא דהאיך קס"ד דמהני בזה ביטול, וביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דלפי הנ"ל א"ש, דלפמש"נ נמצא דשורש הביטול להו"א אינו לבטל את עצם הגט אלא רק לבטל את חלות הגירושין שתעשה לאחמ"כ, אלא דממילא נפסל הגט משום דהגט אינו עומד לגרושין, ומשו"ה ל"ש הך סברא דגט שהוא בעין אינו נפסל ודו"ק.

והוסיף שהדברים מדוקדקים מאד בלשון הגמ', דלכא' לפרש"י אינו מובן אמאי הוצרכה הגמ' לכל האריכות "התם דבור ודבור הוא אתי דיבור ומבטל דיבור", הא עיקר התירוץ הוא דגט שהוא בעין אינו נפסל.

ולפמש"נ נמצא שזהו גופא השקו"ט בין ההו"א למסקנה, דבהו"א סברה הגמרא דגדר החזרה בקידושין לאחר ל' אינו מדין אתי דיבור מבטל דיבור אלא מדין ביטול החלות ולזה הק' דגם בביטול הגט נימא הכי, ולמסקנה חידשה הגמ' דגם שם הוא מדין אתי דיבור מבטל דיבור ומשו"ה אי"ז מועיל בביטול הגט וכו"ל.

#### בדברי רש"י בהמשך - "ומיהו המעות לא בטלו שאם חזר וקדשה בהן מדעתה מקודשת".

ברש"י בסו"ד הוסיף - "ומיהו המעות לא בטלו שאם חזר וקדשה בהן מדעתה מקודשת", ומדויק מדבריו דכל זה הוא רק למאי דמסקינן דהביטול אינו מועיל לבטל את קבלת הכסף, וכל ענינו הוא לעקור את הדבור שנתרצתה להתקדש, אבל לקס"ד דהביטול מהני לבטל את קבלת הכסף שלא תועיל לקידושין - אין הבעל יכול לחזור ולקדשה בהנך מעות.

ודבריו סתומים וחתומים - דהאיך שייכא תורת ביטול כלפי המעות - הא סו"ס יש כאן כסף קידושין, ואמאי לא יוכל הבעל לחזור ולקדשה בהנך מעות.

וביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בזה - והקדים - דצ"ל דמש"כ רש"י דשייכא תורת ביטול כלפי המעות - דע"כ דאין כוונתו על עצם המעות עצמם אלא על הנתינה הראשונה במעות, שהקידושין צריכים לחול מכח הנתינה הראשונה ובזה אהני הביטול לבטל את הנתינה שלא תועיל לקידושין וז"ב.

וכע"ז צ"ל במש"כ רש"י דלמסקנת הגמ' המעות לא בטלו שאם חזר וקדשה בהן מדעתה מקודשת, דלפי האמור צ"ל שאין כוונתו לגוף המעות עצמם אלא לנתינה הראשונה, דלמסקנה לא מהני הביטול לעצם הנתינה אלא רק לדיבור שנתרצתה להתקדש ומשו"ה בגוונא שהאשה חזרה בה מהביטול ונתרצית להתקדש בנתינה הראשונה - שפיר חיילי הקידושין מכח הנתינה הראשונה.

וביאר דבזה יבואר מש"כ רש"י דתלי להך דינא בהו"א ובמסקנה, דלפי ההו"א דמהני הביטול לפסול את גוף הגט - וכמש"כ דע"י שבטלה החלות בטל הגט - ה"ה נמי דמהני הביטול לבטל להנתינה הראשונה שלא תועיל לקידושין, וממילא בגוונא שהבעל נמלך לקדשה הרי הוא צריך נתינה אחרית, משא"כ למאי דמסקי' דכל ענין הביטול הוא רק לבטל את הדיבור שנתרצתה להתקדש, לא חייל הביטול בעצם הנתינה אלא רק בהריצוי, וכיון שהנתינה הראשונה קיימת ועומדת שפיר מצי הבעל לקדשה בה לכשתתרצה.

איברא - דהוסיף בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל - דסו"ס אכתי צ"ע דלכא' כ"ז אינו מעלה ארוכה לדברי רש"י, דמדברי רש"י משמע דלהו"א בעינן שהבעל יחזור ויתן לה מעות אחרים וא"י לקדשה בהנך מעות, ודבר זה אינו מובן כלל, דהרי המעות נמצאות תחת ידו ומאי טעמא לא יוכל הבעל לחזור ולומר לה הרי את מקודשת לי במעות שתחת ידך בלא ליתן לה מעות אחרים, וצ"ע<sup>48</sup>.

וצריך להוסיף עוד בזה, דהנה ברש"י [ד"ה והכא] כתב דלמסקנה ל"מ ביטול לגופו של גט דגט שהוא בעין אינו נפסל, וברש"י [ד"ה דיבור] כתב דלמסקנה לא מהני ביטול לגוף המעות ואם חזר וקדשה בהן מדעתה מקודשת, ולפמש"נ דכונת רש"י לדון על הנתינה הראשונה צ"ל דלא מהני בזה ביטול משום דלא אתי דיבור ומבטל מעשה.

ולפי"ז נמצא דבמסקנת הגמ' נתחדשו ב' דינים חלוקים - חדא דלא מהני ביטול לגוף הגט, דגט שהוא בעין אינו נפסל, ועוד נתחדש דל"מ ביטול לנתינה קמייתא כיון דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, וצ"ב בזה.

וביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דלפמש"נ לעיל דיסוד סברת ההו"א הוא דאיכא דין ביטול החלות א"ש היטב דברי רש"י, דבאמת ב' הדינים שורשם אחד, דבהו"א סברה הגמ' דאיכא דין ביטול החלות - ולהך קס"ד לא אכפ"ל שהגט הוי בעין - וכמו"כ שפיר מהני הביטול לנתינה הראשונה שלא תועיל לפעול את חלות הקידושין, משא"כ למאי דמסקי' דליכא דין ביטול החלות ע"כ בעי' לבטל את הגט עצמו ואת מעשה הנתינה, ובזה אמרי' דעצם הגט אינו יכול להתבטל לפי שהוא בעין, ומעשה הנתינה א"י להתבטל דלא אתי דיבור ומבטל מעשה ודו"ק.

<sup>48</sup> ובפשוטו צ"ל כמש"כ התו"ג בסוגיין, דבגוונא שהמעות תח"י אה"נ ואפשר לחזור ולקדשה בהם, ומש"כ רש"י דלהו"א צריך לקדשה במעות אחרים היינו רק בגוונא שנתאכלו המעות ואינם תחת ידה כעת, דבכה"ג הרי זה כמקדש במלוה שאינה מקודשת.

## סימן י"ג בפני כמה הוא מבטלו

**פרק א** < שיטות הראשונים בסוגי' דבפני כמה הוא מבטלו. > הקדמה - גוף הסוגי'. < ג' שיטות בפלוגתת ר"נ ור"ש - ופלוגתתם תלויה אי מדין בי"ד או דהוי תקנה בעלמא או דהוי מדין עדות. > מה שיש לדון אי השנים מדין עדות לבירורי או עדות לקיומ. < שיטת רש"י. > סתירה בריטב"א מדין שליח מתנה, ודן בעיקר דין שליחות במתנה. < מעורר דנחלקו הראשונים הכא בעדות לקיום הדבר במיני ובטול שליחות. > חידוש גדול בדין עדות לקיום הדבר בבטול הלשמה של הגט, וכן בחלות לשמה של הגט. < במה שיש לדון בגדרי דיבור אלים בשיטת הרמב"ן. >

**פרק ב** < ביאור הסתירה בין התוס' בעמוד א' דמדין דברים שבלב אתינן עלה, להתוס' הכא דמצד ממזרות אתינן עלה. > מעורר דלפי התוס' א"צ דינים כשרים, ולפי הרמב"ן בעינן דינים כשרים. < מביא מהאבני מילואים דהתוס' בעמוד א' למד מצד דברים שבלב והתוס' בעמוד ב' למד מצד תקנת ממזרות. > מבאר דמה"ל ליכא בעלי דינים חוץ ממנו, ומדברנן הוא כולם בעלי דינים והבי"ד מצד דיבור אלים. < דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל - שלא נחלקו - אלא דאיכא 'גדר' בתקנה [תוס' עמוד א'] ואיכא 'סיבה' לתקנה [תוס' עמוד ב']. > קושי' רעק"א דלא נתקיימה התקנה - ולמה לי טעמא דעשאוים לדברים שבלב. < תירוץ של התורת גיטין. > דרך חדשה בזה - שגדר התקנה הוא שהדיבור של הביטול יהיה דיבור אל השליח ואל האשה ואל הבי"ד. > מתמה מסוף דברי התוס'. < סתירת התוס' - האם בביטול שלא בפני בי"ד נפקר מצד אפקעינהו או מצד עקירת חכמים מה"ל. >

### פרק א

#### שיטות הראשונים בסוגי' דבפני כמה הוא מבטלו.

#### הקדמה - גוף הסוגי'.

"אתמר בפני כמה הוא מבטלו", ומתבאר בסוגי' דמבואר במשנה דלפני תקנת ר"ג היו צריכים ביטול דווקא בפני ב"ד, ונחלקו ר"נ ור"ש בדין זה אי בעי בי"ד של תרי או בי"ד של תלת, דלר"נ בעי תרי ולר"ש בעי תלת, ופלוגתתם תלי בפלוגתא אחרת אי הבי"ד בפרובול הוא של שנים או של שלשה, דר"נ סובר דאי התם מהני בי"ד של ב' א"כ ה"ה הכא, ונחלקו הראשונים במה דמדינן הנך תרי דינים אהדדי - וכדיבואר.

ופלוגתא אחרת מסתעפת מפלוגתא זו - וכמבואר להלן [ל"ג], דאי סגי בתרי א"כ תקנת ר"ג היתה דלא סגי בתרי כיון שיש בזה חשש ממזרות, ואי איכא תלת וליכא חשש ממזרות שוב ע"כ תיקנו מחמת עיגונא, ולר"נ לא תיקנו ג' מחמת עיגונא - וכמבואר בתוס' [שם].

עוד פליגי רבי ורשב"ג האם מי שביטל שלא בפניו ולא קיים תקנת ר"ג - האם מהני הביטול בדיעבד או דלא מהני - וחכמים עקרו את הקידושין למפרע מדין אפקעינהו לקידושין מיניה, ויש נפ"מ בפלוגתא זו לפלוגתת ר"נ ור"ש לדרכו של התוס' בסוגיין - וכדיבואר.

#### ג' שיטות בפלוגתת ר"נ ור"ש - ופלוגתתם תלויה אי מדין בי"ד או דהוי תקנה בעלמא או דהוי מדין עדות.

בעיקר פלוגתת ר"נ ור"ש אי בעי תרי או תלת מצאנו שנחלקו בזה הראשונים ויש בזה כמה דרכים, ושורש הספק הוא האם הכא דנו בעיקר כח של בי"ד אי בעי תרי או תלת כיון שיש דין בי"ד בביטול, או שבאמת אין כאן סוגי' של בי"ד וכח בי"ד אלא דין מסויים של ב' או ג', ודנים אך ורק בלשון בי"ד במשנה אי מצאנו לשון בי"ד בב' או בג', וכל הנך מחלוקות תלויות בספק זה, וכפשוטו לשון הגמרא "קרי ליה בית דין" משמע שזה נידון של לשון המשנה ולא של כח הבי"ד, אכן מצאנו דנחלקו בזה וכדיבואר:

א[מתחילה רצו התוס' לדון שיש כאן מחלוקת יסודית בכח בי"ד לביטול, ור"נ לשיטתו ששנים שדנו דיניהם דין, ותוס' דחה את הפירוש הזה, אלא שלא ביארו התוס' למה לפי הפירוש הזה היינו צריכים בי"ד לביטול, ויתכן דכוונתו היתה ע"ד הרמב"ן וכדיבואר.

ושוב ביארו התוס' דלכו"ע הך דינא של ביטול בבי"ד הוא רק מדברנן וזה מחשש ממזרים, אלא דהך תקנה חמירא טפי מתקנת ר"ג מחמת ממזרות או עיגונא - דבתקנת ר"ג תיקנו דבעי דווקא בפניו ונחלקו אי מהני בדיעבד - וכדלעיל, אכן בתקנה הראשונה דבעי בי"ד גם רבי מודה דבטלו אינו מבטל אפילו בדיעבד - ותוס' הוכיחו כן דאל"כ איזה נפ"מ איכא בפלוגתא זו אי בלאו הכי כבר תיקן ר"ג דבעי בפניו - וכמובן שלפי דרך זו הסוגי' לא דנה בכח בי"ד אלא שדנו אי לשון

בי"ד שייך הכא - וזה מה שהביאו מפרוזבול, אכן לאו מטעם כח בי"ד אתינן עלה, ויש להוסיף דכנראה דיהני נמי בפסולים לדיינים והעיקר הוא הקול שיצא מחמתם.

ב] שיטת הרמב"ן בפירושו הראשון הוא דלכו"ע בעינן בי"ד מן התורה כדי דלהוי דבור אלים, ויעוי"ש שדימה דבר זה להא דאיתא להלן דכל מילתא דמתעבדא באפי עשרה צריכה בי עשרה למשלפה.

ולדרך זו יסוד פלוגתת ר"נ ור"ש הוא אי שנים חשיבי כב"ד לענין זה, ואתינן עלה מצד כח בי"ד, וכנראה שהתוס' בדרכו הראשונה גם סבר דבעי דיבור אלים, וחשיב כדיבור אלים כשיש בי"ד של ב' דדיניהם דין, אכן הרמב"ן לא ביאר לן טעמא דפלוגתא זו למה נחלקו אי כח בי"ד הוא בב' או בג'.

ועיין בריטב"א [כתב יד] שביאר דבמידי דבעינן מו"מ לחתוך את הדין לכו"ע מודו דבעי' שלשה, ובנידו"ד דא"צ מו"מ לחתוך הדין פליגי אי סגי בב' להחשב ב"ד, שכל הטעם דבעינן ג' בדין הוא משום דאין בי"ד שקול, ומה"ט ס"ל לר"נ דבמידי שא"צ מו"מ סגי בב', ולמדנו מדבריו דרב ששת סובר דגם בלי חיתוך הדין בעי תלת, וזה באמת שורש פלוגתתם בפרוזבול - וכן מתבאר מדברי הר"ן שמבאר שבפרוזבול ליכא משא ומתן הלכך ס"ל לר"נ דמהני בי"ד שקול, ולשיטתו צ"ל שרב ששת חולק ביסוד זה.

והעירני תלמיד אחד לדברי התוס' ביבמות [ק"א]. בתירוץ השני שגם בלי משא ומתן בעינן בי"ד שאינו שקול, ולשיטתו פירשו דלא נחלקו בגדרי בי"ד ואינו אלא מצד תקנת ממזרות.

ג] מצאנו דרך שלישית בזה ברמב"ן בפירושו השני ובר"ן ובריטב"א - שיש לומר שלפי ר"נ בעינן ב' מדאורייתא מדין אין דבשב"ע פחות משנים, ולדרך זו מתבאר מתוך דבריהם דלפי ר"ש הרי"ז רק מדרבנן משום ממזרים - הרי לנו דלכו"ע לשון בי"ד לא קאי בכח בי"ד וכנתבאר ברמב"ן, אכן נחלקו אי הוי מדרבנן או מה"ת, דלפי ר"ש הרי זה מדרבנן, ולפי ר"נ הרי זה דין דאורייתא - ולכא' גם הכא צ"ל כהתוס' דהכא מודה רבי דלא בטל אפילו בדיעבד.

ועיין בר"ן שמה שר"נ מדמה פרוזבול הוא משום שכמו שבפרוזבול סגי לן בב' כיון שהבי"ד אינו בי"ד של משא ומתן, כמו כן הכא לשון המשנה הוא לשון בי"ד וקאי בשנים אבל מטעם אחר לגמרי והיינו מחמת הדין עדות של שנים - ודו"ק.

### מה שיש לדון אי השנים מדין עדות לבירורי או עדות לקיומי.

והנה בדרך זו יש לדון - האם הדין עדות היינו לבירורי או עדות לקיום הדבר, ויתכן דנחלקו בזה, שהרי הרמב"ן מדמה את שיטת ר"נ דמדין עדות אתינן עלה לפירוש הקודם דבעי בי"ד מצד דיבור אלים, וכוונתו ששני הדרכים 'מדינא' ולא מצד 'תקנה', ודלא כרב ששת ודלא כהתוס' בר"נ ורב ששת שזה תקנה ומעיקר הדין חל הביטול, אולם הר"ן לא הזכיר דבר זה ויתכן שלמד שזה רק לבירורי ולעולם חל הביטול לר"נ בלי שנים ונפ"מ באופן שהאשה מאמינה לו, ויתכן עוד שכבר תיקנו לבטל באופן שיהיה נאמן על ביטולו - ועיין היטב בריטב"א שכתב שזה מדינא - והיינו כהרמב"ן ולא כמו שיש לצדד בשיטת הר"ן.

### שיטת רש"י.

והנה עיין ברש"י כאן שכתב דהכא אינו אלא 'להודעה בעלמא', וכפשוטו דבריו מתפרשים ע"ד הריטב"א והרמב"ן דמטעם עדות היא אלא דלא משמע שזה לקיום הדבר אלא לבירורי - וכלשונו 'להודעה בעלמא'.

או די"ל באופן אחר - דכוונתו ע"ד הרמב"ן בפירוש הראשון שזה מדין בי"ד ומדין דיבור אלים - אלא שבא לפרש למה בנידו"ד סגי בב', וביאר דא"צ מו"מ לחתוך הדין ואינו אלא בי"ד להודעה בעלמא - וכל כה"ג סגי בב' להחשב בי"ד.

**סתירה בריטב"א מדין שליח מתנה, ודן בעיקר דין שליחות במתנה.**

ויש כאן סתירה גדולה בשיטת הריטב"א - דהנה - הבאנו מהריטב"א דטעמא דר"נ הוא משום דאין דבשב"ע פחות משנים, ולפי דבריו נמצא דבביטול שליחות בממון א"צ ב' עדים, ומאידך בריטב"א לעיל בתחילת העמוד ב' כתב דבשליח מתנה "מבטל השליחות בפני ב' כר"נ דס"ל הכי לקמן בשליח הגט - והלכתא כוותיה", וצ"ע אמאי בעינן בפני ב' הא בממון א"צ עדי קיום, ואי נימא שכוונת הריטב"א לבירורי - א"כ א"ש דבמתנה הוי ממון ובעי שנים לבירורי, אכן כבר דייקנו שבלשון הריטב"א מתבאר שזה לקיומי, שכתב 'דינא קאמר' - וצ"ע ג.

עוד צ"ע מה שהוסיף הריטב"א שכל זה לשיטת ר"נ "והלכתא כוותיה" - וקשה שהרי גם רב ששת מודה לר"נ דבעי שנים מצד עדות לקיום הדבר דמהיכי תיתי שנחלקו בזה רב נחמן ורב ששת <sup>49</sup> - וכעת צ"ע ג.

עוד יש לדון בשיטת הריטב"א מהמבואר בנתה"מ [סימן רמ"ד ס"ק א'] דבשליח מתנה ליכא דין של מילי לא ממסרן לשליח, כיון דא"צ גברי שליחות דסגי לן בניחותא מצד המקנה - ואז הקונה קונה בעצמו בלי הקנאה של השליח של המקנה, ולא אכפת לן מה שהוא פסול לשליחות, וא"כ מה אכפת לן בזה שביטלו אותו מדין שליחות, הא ממילא לא בעינן לשליחות.

והיה מקום לומר דכל שביטל את השליחות א"כ ממילא שכבר חזר בו מהניחותא, אלא דסו"ס השליח עדיין יכול להקנות מדין שליח, ולזה בעינן ביטול שליחות, ופשוט.

**דרך חדשה בריטב"א שיש סברא בהלכות אתי דיבור ומבטל דיבור דבעינן דיבור שיכול להתברר.**

והעירני תלמיד אחד נ"י לביאור חדש בדברי הריטב"א שכוונתו לעדות לבירורי, ומה שאמר הריטב"א 'דינא קאמר' - היינו שיש סברא בהלכות אתי דיבור ומבטל דיבור דבעינן דיבור שנעשה באופן שהדיבור יכול להתברר - וזה עיקר חידושו של ר"נ, ולמד כן מהדין במשנה דבעי ביטול בפני ב"ד ובי"ד היינו ב', אכן לפי רב ששת ליכא מקור לזה, דלדידה דבעי ג' ע"כ דאין זה מחמת הדין בירור, ולדידה יש הלכה אחרת ששייך למזירות <sup>50</sup>.

והנפ"מ הוא בשליח מתנה דהתם איכא דין של דיבור אלים שיכול להתברר אבל אין דין ממזרות, והתם ר"נ הוא להחמיר ור"ש הוא לקולא, והן הן דברי הריטב"א דקיי"ל כר"נ הלכך בעי עדות לבירורי אלא שכאן זה מעכב בכח הדיבור של אתי דיבור ומבטל דיבור - ועיין להלן [סימן כ'] מה שנתבאר על פי זה בדברי התוס' להלן [ל"ג].

ואולי זו נמי כוונת הריטב"א בקידושין [נ"ט] דדיבור שלא בפני ב' מיקרי מחשבה כיון שנעשה באופן שלא יכול להתברר, אכן קשה ששם איירי נמי בסברא של לפני ג' - עיי"ש היטב - ויש לדחות.

**מעורר דנחלקו הראשונים הכא בעדות לקיום הדבר במינוי ובטול שליחות.**

ויש להעיר - דלפי התוס' מוכרח דכל החסרון שלא בפני שנים היינו דלא נתקיימה התקנה - ומוכרח דחולק על הריטב"א ולדידהו ליכא דין עדות לקיום הדבר בביטול שליחות, וכנראה דפלוגתא הראשונים מיתלי תלי במה שנחלקו כבר הראשונים אי מינוי שליחות בעי עדות לקיום הדבר, ונמצא דהריטב"א והתוס' בסוגיין פליגי גם במינוי שליחות על חלות בדבשב"ע האם זה כלול בחלות דבשב"ע לענין הדין עדות לקיום הדבר.

<sup>49</sup> וגם אי רב ששת יחלוק עליו בגט דאזיל לשיטתו דהביטול של המשנה הוא ביטול הגט - ויתכן דביטול הגט לא בעי שנים - וכדיבואר - אכן בשליח מתנה ע"כ שזה ביטול השליחות, ולא חולקים ר"נ ור"ש בזה.

<sup>50</sup> ועל פי זה ביאר נמי את סברת התוס' בר"נ דסגי ליה בתרי כיון שיכול להתברר וזה יעכב ממזרות כיון שיש האשה תמיד תדע שהביטול יכול להתברר ולכן היא תברר.

**חידוש גדול בדין עדות לקיום הדבר בביטול הלשמה של הגט, וכן בחלות לשמה של הגט.**

עוד יש להעיר דלכא' ביטול החלות לשמה בגט לא בעי עדות לקיום הדבר כיון שהחלות לשמה עצמה לא בעי עדות לקיום הדבר - וא"כ תמוה - שהרי לפי רב ששת איירי הכא בביטול הגט ואין כאן נידון של עדות לקיום הדבר, אכן לפי האמת לא קשה כיון שלפי רב ששת בלאו הכי אין הטעם מחמת עדות לקיום הדבר שהרי לדידיה בעי ג', אלא מחמת תקנת ממזרות, ויש לומר דחולק בתרתי, א] לשיטתו לית ליה טעמא דעדות<sup>51</sup>, ב] רב ששת גם חידש שיש כאן תקנה. אולם לפי האמת יש לומר לאידך גיסא - ונקדים בב' הקדמות:

א] הבאנו באמרות אברהם [פ"ק דגיטין סימן ט"ו] ממו"ר הגרא"ז גורביץ זצ"ל בראשי שערם דחידש שהגט עצמו הוי "חלות בדבשב"ע" ובעי עדות לקיום הדבר בגט עצמו והחתימות בגט הם עדות לקיום הדבר - וביאר בזה את דברי ר"ת לעיל [ב:], ועיקר הסברא מצאנו נמי באבי עזרי [קמא גירושין פרק ז' הלכה י"ג ד"ה והנה לעיל] שהע"ח הם העדות לקיום הדבר בעצם החלות גט.

ב] האמרי משה [ריש סימן י"ז] הביא את היסוד של הגר"ח [הלכות עדות פ"ה הלכה ו'] שעדים חותמים ומעידים על זה שהשטר הוא שטר ולא על דעת המתחייב, וחולק בזה על הנתה"מ - ועיין בפלוגתא זו בדברינו באמרות אברהם [פ"ק דגיטין סימן מ"ב פרק ב], וחידש האמרי משה שלפי חידוש זה יתחדש שעדים שחתמו על גט צריכים לדעת שהגט כתוב לשמה ואל"כ העידו עדות שקר ועברו על לא תענה, והטעם לזה שכיון שאם זה לא כתוב לשמה שוב אינו שטר, א"כ העידו כבר בשקר כיון שחלק מעדותם הוא שהשטר הוא שטר כשר<sup>52</sup>.

על פי כל הנ"ל יתחדש שע"ח על גט הם עדות לקיום הדבר על עצם החלות גט, וממילא דכלול בזה גם שיש כאן עדות לקיום הדבר על החלות לשמה כיון שזה ע"כ כלולה בתוך עדותם.

אחרי הנך חידושים יש לומר דגם ביטול הלשמה נמי כלול בתוך החלות דבשב"ע של הגט ובעי לזה עדות לקיום הדבר בביטול עצמו.

### **במה שיש לדון בגדרי דיבור אלים בשיטת הרמב"ן.**

והנה בשיטת הרמב"ן מבואר דכיון דאיכא דיבור אלים במינוי לפני השליח - שוב בעי נמי דיבור אלים בביטול, הלכך בעינן בי"ד, וצ"ע בזה בתרתי:

א] הרי מהני דיבור של מינוי שלא בפני השליח - דלמה לא יוכל למנות על ידי שליח, ואטו בכה"ג לא היתה תקנה של ביטול בפני בי"ד, וצ"ע - וצ"ל דמבואר במשנה דמהני ביטול על ידי שליח, וע"כ שזה מיקרי דיבור אלים, וע"כ שדיבור אלים אינו דיבור בפניו ממש - אלא כל דיבור לשליח אפילו על ידי שליח אחר מיקרי דיבור אלים כיון שהדיבור הוא לשליח - וממילא דה"ה דבממנה על ידי שליח הדין כן.

ב] האיך מהני ביטול לפני האשה אחרי תקנת ר"ג, דסו"ס לא נתקיימה עיקר הלכתא דדיבור אלים, שהרי הוא מבטל את השליח, ודיבור אלים היינו לשליח עצמו שמינה אותו בפניו, ומה שייך ביטול לפני האשה להיות בזה כדיבור אלים, וצ"ע, וביאר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דצ"ל דדיבור אלים היינו דיבור לפני הבעלי דינים.

<sup>51</sup> ולא מתיישבות הקושיות על הריטב"א לעיל, כיון דלא נחלקו רב ששת ורב נחמן בשליח מתנה - עיין בהערה דלעיל.

<sup>52</sup> והאמרי משה הוכיח כן מעדים כותים שחשודים על לפני עיוור ורק לא חשודים על עדות שקר ואעפ"כ כשרים להעיד על גט ולא חיישינן שמא העידו על גט שהיה כתוב שלא לשמה, וע"כ שזה כבר חוזר להיות בכלל עדות שקר.

## פרק ב

**בסתירה בין התוס' בעמוד א'  
דמדין דברים שבלב אתינן עלה,  
להתוס' הכא דמצד ממזרות אתינן עלה.**

**מעורר דלפי התוס' א"צ דיינים כשרים, ולפי הרמב"ן בעינן דיינים כשרים.**

הרי לנו דלכא' מבואר שנחלקו הראשונים אי מה שכתוב כאן שצריכים בי"ד - היינו בי"ד כשר או דהבי"ד הם בי"ד בתור היכי תימצא להוציא קול, דלפי התוס' כל הבי"ד אינו אלא להוציא קול, ולפי הריטב"א והר"ן גם ליכא בי"ד, ואינם אלא מצד עדות קיום הדבר, ולרב ששת מטעם קול, משא"כ לפי הרמב"ן דבעי דיבור אלים - לדידיה בעי בי"ד ממש.

ולכא' יהיה נפ"מ אי מהני בדיינים פסולים, דיש מקום לומר דלפי התוס' מהני בפסולים, ולפי הריטב"א עכ"פ השלישי לרב ששת מהני בפסול, אכן לפי הרמב"ן בעינן בי"ד כשר.

**מביא מהאבני מילואים דהתוס' בעמוד א' למד מצד דברים שבלב והתוס' בעמוד ב' למד מצד תקנת ממזרות.**

אולם כד נעיין בדברי התוס' לעיל בעמוד א' יבואר שאינו כן - וגם לשיטת התוס' צ"ל דבעינן כשרים - וכדיבואר.

דהנה בתוס' בעמוד א' מבואר דאי לא נודע לאשה או לשליח או לבי"ד איכא חסרון של דברים שבלב - וכבר הערנו לעיל [סימן ז' פרק א'] דמבואר בזה דדין דברים שבלב נמדד ביחס לבעלי דינים - והבאנו שם מהתוס' רי"ד דבמוכר אדעת' למיסק לא"י דאיירי שהשכנים יודעים ורק הלוקח לא יודע, והיינו דהכל נמדד בבעלי דינים, וה"ה דבתוס' צ"ל כן.

ולמדנו מדברי התוס' שכתבו - "ועדיפא מינה אמרי' בבטול שלא בב"ד בלא ידיעת שליח ואשה - דמשמע פשט הלכה דלא הוי ביטול" דנראה דהא דלא מהני ביטול שלא בב"ד הוא מהאי טעמא גופא דחכמים עשאום כדברים שבלב, וזהו שהוכיחו התוס' דכמו דחזינן בביטול שלא בב"ד דחכמים עשאום כדברים שבלב הכי נמי י"ל בגוונא שנאנס מלפרשם דהו"ל דברים שבלב מדרבנן - עיין היטב בדבריהם.

וכע"ז כתב האבנ"מ [סי' קמ"א סק"ו], ועיי"ש שמדמה לשיטת הרמב"ן דבעינן דיבור אלים הלכך בעי בפני בי"ד - אלא שיש להעיר שהרמב"ן ס"ל דדין זה הוא מה"ת, והתוס' למד זה מדרבנן - ולא ידעתי למה ליה לפרש מדין דיבור אלים ודיבור גרוע ולא פירש כפשוטו דמדין דברים שבלב אתינן עלה.

איברא שיש להקשות מהמבואר בסוגיין בתוס' שכתבו שהטעם דלא מהני ביטול שלא בב"ד הוא מתקנת ממזרים, דבביטול שלא בב"ד ליכא קלא ואיכא למיחש לממזרים.

ומדברי האבני מילואים נראה דנקט דהנך תרי מהלכים בתוס' חולקים - ועד כדי כך שהוסיף שם דאיכא נפ"מ לדינא בין ב' הדיבורים של התוס'.

והיינו בשיטת הריב"ש דביטול הגט מהני מדין מסירת מודעה ולא בעי דיבור אלים, דלפי הרמב"ן והתוס' בעמוד א' מהני גם שלא בב"ד, אבל לפי התוס' בעמוד ב' אכתי איכא למיחש לממזרות ולא מהני בלי בי"ד - ויש להעיר דכל זה לשיטתו דמדין דיבור אלים אתינן עלה, אכן לפי מה שנתבאר דכוונת התוס' מדין דברים שבלב ליכא נפ"מ כיון דדברים שבלב הוא חסרון גם במסירת מודעה.

**מבאר דמה"ת ליכא בעלי דינים חוץ ממנו, ומדרבנן הוא כולם בעלי דינים והבי"ד מצד דיבור אלים.**

והנה מבואר בתוס' דכל הדין דברים שבלב היינו מדרבנן, וע"כ צ"ל דמה"ת הוא הבעל דבר היחיד בביטול שליחות - ולכן לא מיקרי דברים שבלב, וכמו שבביטול חמץ ליכא בעלי דברים ולכן הוא

הבעל דבר היחיד וליכא חסרון של דברים שבלב לאו הוי דברים בביטול חמץ - אכן מדרבנן כל הנך ג' הוו בעלי דברים ולכן חסר בדין דברים שבלב בלי שנודע להם.

אולם לא ברור - דלמה בי"ד מיקרי בעל דברים - דמה הם שייכים לשליחות - וצ"ע, ונראה שהביאור בזה כך - דכיון דדיבור בפני בי"ד מיקרי דיבור אליהם, ומהאי טעמא כבר אינו דברים שבלב, ואין הבי"ד בעלי דינים, אלא דאף דאינם בעלי דינים אכן הדיבור אליהם שיש בפניהם מהני להוציא מידי דברי שבלב.

נמצא דלא בעינן בי"ד מצד דיבור אליהם מחמת ההלכה של אתי דיבור ומבטל דיבור [וכדנקט האבני מילואים], אלא דבעינן דיבור אליהם כדי להוציא מידי דברים שבלב - וגם במסירת מודעה בעינן כן.

**דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל - שלא נחלקו - אלא דאיכא 'גדר' בתקנה [תוס' עמוד א'] ואיכא 'סיבה' לתקנה [תוס' עמוד ב'].**

איברא דעיקר הדברים צ"ב - דמה שייך בזה מחלוקת בין ב' הדיבורים של התוס' - עמוד א' ועמוד ב'.

והגר"נ פרצוביץ זצ"ל - לעיל בתוס' - כתב דליכא סתירה - דהכא דנו התוס' בסיבת התקנה - וביארו דסיבת התקנה"ח היתה משום ממזרים, ולעיל בעמוד א' ביארו התוס' את 'גדר התקנה', ובה כתבו דחכמים עשאום כדברים שבלב.

ולדרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל יתחדש דליכא פלוגתא בין התוס' לרמב"ן - והיינו דגם לפי התוס' בעינן בי"ד של כשרים, והיינו דאף דמצד סיבת התקנה סגי בדיונים פסולים שיכולים להוציא קול, אכן כיון שגדר התקנה מחייב דיבור אליהם להוציא מידי דברים שבלב, א"כ כמו שלפי הרמב"ן בעינן בי"ד כשר - א"כ ה"ה דלפי התוס' בעינן בי"ד כשר - ופשוט.

איברא דלפי"ז תמוה מאד עיקר הישוב בזה - ולזה העירני תלמיד אחד - שאם גדר התקנה היא שהבי"ד מהני להוציא מידי דברים שבלב כיון דהוי דיבור אליהם - א"כ צריכים לדון דאיוזה בי"ד נצרכים בדין זה - ב' או ג' - ולא מצאנו בזה פלוגתא רב נחמן ורב ששת, דהם פליגי בחשש ממזרות עד היכן חששו לממזרות, ובשלמא לפי הרמב"ן דנחלקו ר"נ ור"ש בדין בי"ד מצד דיבור אליהם וזה כל פלוגתתם, א"ש, אכן לפי התוס' בעינן דיבור אליהם בתור גדר לתקנה ובעינן ב' או ג' מצד סיבת התקנה, וקשה דאי מצד סיבת התקנה סגי בב' לר"נ דתו לא חייש לממזרות, אכן יתכן דאכתי יצטרכו ג' מחמת גדר התקנה דבעינן דיבור אליהם, והיינו דכמו דנתבאר דבעי כשרים מצד הגדר שבתקנה דבעי דיבור אליהם, אף דמצד ממזרות לא בעינן כשרים, כמו כן י"ל דבעי ג' מצד הגדר שבתקנה דבעי דיבור אליהם, אף דמצד ממזרות סגי לן בב' - וצ"ע.

עוד העירני תלמיד אחד נ"י שהתוס' כאן כתב שכיון שכל הנידון הוא נידון של ממזרות ולא של כח בי"ד, א"כ כל מה שכתוב בי"ד הוא משום שבפרובול קרי ליה לתרי בי"ד - וקשה, שהרי גם בתקנה דהכא ע"כ דתרי איקרי בי"ד מצד הלכות דברים שבלב, וצ"ע.

**קושי' רעק"א דלא נתקיימה התקנה - ולמה לי טעמא דעשאום לדברים שבלב.**

והנה עיקר הסתירה בין דברי התוס' כבר מצאנו בדברי רעק"א [שם] שהקשה קושי' זו בנוסח אחר - והוסיף בזה דברים.

וז"ל: "תמוה לי מאוד דמה הוצרכו לדחוק דעשאוהו כדברים שבלב הא בלא"ה לו יהיה דברים שבלב הוי דברים מ"מ השליח והב"ד אינם יודעים בשעת מעשה מה שבלב וממילא הוי כמו מבטל בדיבור שלא בפניהם דמה לי דמבטל באמת שלא בפניו או דמבטל בפניו בענין שאין ידוע להשליח ולהב"ד ביטולו, שהרי מבואר לקמן גבי אותבי קרי באודניכו וכתובו אף דמ"מ הא יצעוק ויאמר בפה מלא שהגט בטל מ"מ כיון שהם אינם שומעים מקרי שלא בפניו, וא"כ ביטול בלב אף דהויין דברים מ"מ הא לא נשמע לאוזן השליח ומקרי שלא בפניו דלא מהני".



רעק"א מקשה דמדוע הוצרך התוס' לבאר שהביטול אינו מועיל מצד דברים שבלב ויש נידון בהמשך התוס' אם באמת יש כאן חיסרון של דברים שבלב ויש צד בתוס' שהפסול הוא רק מדרבנן דעשאו כדברים שבלב ומדאורייתא הביטול חל, תיפו"ל דאין כאן קיום של ההלכה של בפניו, והיינו גם תקנת ר"ג וגם תקנת המשנה שבראשונה בעי בי"ד - וכוונתו לכאן שזה מעכב מצד ממזרות - והיינו כקושי הנ"ל<sup>53</sup>.

אלא שרעק"א הוסיף - שהיה מקום לדון דאולי נתקיימה ההלכה של בפניו בזה שרץ לפניהם ומגלה דעתו - ומה אכפת לן מה שהם לא הבינו דעתו - הא סו"ס הוא עשה מעשה ביטול בפניהם - ומהאי טעמא הוצרכו התוס' לומר שיש חסרון נוסף מצד דברים שבלב.

ועל זה הביא רעק"א את הסוגי' להלן [ל"ד] שאם אזני השליח סתומות - אז הדיבור של הביטול של הבעל אינו מועיל ולכאן הסיבה היא שזה חשיב ביטול שלא בפני השליח - וכן מפורש ברמב"ן [ל"ב:] - והרי הביטול נעשה במעמד השליח.

ומוכרח שהדין בפניו היינו 'בידיעתו' ולא רק 'במעמדו' - ולכן אם הביטול נעשה באופן שהשליח אינו יודע מכך - אז חסר כאן בקיום של ההלכה של בפניו והביטול לא חל - ולכאן הסברא בזה דאי כל התקנה היא מצד ממזרות - א"כ שפיר בעי ידיעת הבי"ד והשליח והבעל.

### תירוצו של התורת גיטין.

ועיין בתו"ג שתירץ את קושי' התוס' שבשביל קיום דין בפניו סגי בידיעת ספק של השליח וא"צ ידיעת ודאי, והביאור הוא משום שגם בידיעת ספק תועיל שפיר למנוע ממזרים כי השליח לא יתן את הגט לאשה מספק שמא הבעל ביטל את הגט, וכן גילוי דעתא כה"ג בפני האשה יועיל כיון שהאשה לא תינשא באופן שיהיה לה ידיעת ספק בבטול הבעל, ולכן בגילוי דעתא ברץ אחריו שפיר נתקיים הדין בפניו, ולכן הוצרכו התוס' לומר שיש חסרון מצד דברים שבלב.

איברא שאין דבריו מוכרחים, שיש לומר שהתקנה יש לה גדר, והגדר הוא שיהיה ביטול בפניו - ומה שהוא הצליח להוציא מידי חשש ממזרות בלי ביטול בפני בי"ד לא מהני - ושוב קשה דלמה להו להתוס' לפרש דמצד דברים שבלב אתינן עלה - ולא מצד תקנת המשנה ותקנת ר"ג.

### דרך חדשה בזה - שגדר התקנה הוא שהדיבור של הביטול יהיה דיבור אל השליח ואל האשה ואל הבי"ד.

ושמעתי בשם הגאון הרב ר' אשר אריאלי שליט"א דרך אחרת בזה - והיינו דלעולם יש גדר לתקנה ובזה סגי לן - אלא דרעק"א הביא את הסוגי' להלן [ל"ד] שאם אזני השליח סתומות לא מהני והוכיח שהגדר של הדין בפניו היינו 'בידיעתו' ולא סגי לן 'במעמדו' - אכן יש לומר בזה צד שלישי - דמצד אחד לא סגי לן במעמדו וכהוכחת רעק"א, ומאידך לא בעי ידיעתו וכשיטת רעק"א - אבל הגדר בזה הוא דבעינן 'דיבור אליו' - ואם אזני השליח סתומות אז אין 'דיבור אליו'.

וממילא א"ש למה התוס' תלו את הדברים בדין דברים שבלב - דאי גילוי דעת של הריצה היה גילוי דעת ולא היה דברים שבלב - א"כ הרי זה 'דיבור אליו', ושפיר נתקיימה התקנה, אבל אי חשיב כדברים שבלב - א"כ אין זה דיבור אליו, וממילא דלא נתקיימה התקנה, ודו"ק - ונתחדש הכא דלא בעינן שבפועל לא יהיה חשש ממזרות, דאף אי לא הבינו הבי"ד והאשה והשליח, אכן סו"ס הוא קיים את התקנה - ודו"ק.

ולדרך זו א"ש נמי מה שהקשינו לעיל דצריכים לדעת דאיזה בי"ד צריכים להוציא מידי דברים שבלב, של ב' או של ג', ולא מצאנו שנחלקו בזה ר"נ ור"ש, אכן לפי הנ"ל א"ש, שלעולם אין הנחה מוקדמת שדיבור בפני בי"ד מוציא מידי דברים שבלב, אלא שעיקר התקנה מלכתחילה היתה שכדי להוציא מידי ממזרות יעשו ביטול בפני אותו בי"ד שיכולים להוציא קול, אלא שהגדר

<sup>53</sup> ועיין במילואי חותם באבני מילואים [שם] שצינו לאור גדול שכתב שלפי דרכו של האבני מילואים בתוס' שהתקנה שלא בפני בי"ד היינו מטעם דברים שבלב - א"כ א"ש קושי' רעק"א בפשיטות - ומוכרח דרעק"א לא הבין כך.

בזה הוא דסגי לן בזה שהוא אומר את הביטול לבי"ד - וממילא דכעת אנו דנים מצד הלכות דברים שבלב אי מיקרי דיבור לשליח ולבי"ד ונתקיימה התקנה או לא - וזה תלוי בהלכות דברים שבלב.

### מתמה מסוף דברי התוס'.

איברא דסוף דברי התוס' אכתי תמוהין - דאמרו דברין אחריו עשאוהו לדברים שבלב - והקשו - "דמי איכא מידי דמדאורייתא לא הוי גט ומדרבנן הוה גט" - ותירצו - "דכיון שקצת דומה לדברים שבלב לא חשיבא עקירת דבר מן התורה", והיינו דמצד הריצה דומה קצת אף דנאנס מלפרשם. והתוס' הוכיחו שיש כזה מהלך של עקירת דבר מה"ת כשזה דומה לדברים שבלב - ואמרו "ועדיפא מינה אמרינן בבטול שלא בבי"ד בלא ידיעת שליח ואשה דמשמע פשט הלכה דלא הוי בטול".

והיינו דלא איירי בריצה אלא בביטול שלא בפניו ממש - וכלשונו "בטול שלא בבי"ד בלא ידיעת שליח ואשה" ואמרו שכאן אינו ביטול מצד דברים שבלב - וקשה דכאן אינו ביטול מצד שלא נתקיימה התקנה כפשוטו ולא מצד הלכות דברים שבלב לא הוי דברים מדרבנן - וכן הבאנו מהאבני מילואים בביאור דברי התוס' - וצ"ע, אולי צ"ל שכוונת התוס' לדמות תקנת ממזרים לתקנת דברים שבלב.

### סתירת התוס' - האם בביטול שלא בפני בי"ד נעקר מצד אפקעינהו או מצד עקירת חכמים מה"ת.

מצאנו סתירה נוספת בדברי התוס' - דהנה הבאנו מהתוס' לעיל עמוד א' ב' שהקשו - "דמי איכא מידי דמדאורייתא לא הוי גט ומדרבנן הוה גט" - ותירצו - "דכיון שקצת דומה לדברים שבלב לא חשיבא עקירת דבר מן התורה", והתוס' הביאו מקור לזה ממה דמצאנו "בבטול שלא בבי"ד בלא ידיעת שליח ואשה דמשמע פשט הלכה דלא הוי בטול" - וביאר רעק"א [שם] את ההוכחה של התוס' - וז"ל: "ביאור דבריהם דאף דפרכי' לקמן מי איכא מידי כו' ומשנינן כל דמקדש אדעתא דרבנן קמקדש וכו' מ"מ הו"ל למפרך גם הכא אהך דינא, ולזה תירצו דהיכא דיש סברא חשובה יש כח ביד חכמים לעקור ול"צ לסברת דכל דמקדש אדעתא וכו' והביאו ראיה דכמו בביטול שלא בבי"ד דמודה רבי דביטלו אינו מבוטל ואפ"ה לא פריך הש"ס עלה ומי איכא מידי כמו דפריך לרשב"ג אע"כ דבביטול שלא בבי"ד דעליה התקנה טובה יש כח ביד חכמים לעקור".

למדנו מהתוס' דמי שלא קיים את התקנה של בראשונה וביטל בינו לבין עצמו - דליכא בזה אפקעינהו למפרע, ורק לפי רשב"ג בביטול שלא בפניו איכא אפקעינהו - והראיה לזה ממה דלא אמרו כן אלא על רשב"ג ולא אמרו כן על המשנה עצמה וע"כ דתלוי אי איכא טעמא אלימא או לא - ודו"ק.

איברא דבתוס' דידן מבואר דליכא נפ"מ בפלוגתת ר"נ ורב ששת לדעת רשב"ג דממילא ביטלו שלא בפניו אינו מבוטל וכל הנפ"מ הוא רק לרבי - אלא שהקשה רעק"א [כאן] דגם לרשב"ג איכא נפ"מ.

וז"ל: "לכאורה י"ל דנפ"מ להלכה אף לרשב"ג באם בטל הגט בפני ב' שלא בפני ב' דזנתה קודם הביטול דאם ב' הוי ב"ד וממילא הא דאמרו חז"ל דביטלו אינו מבוטל הוא מדין אפקעינהו והיא למפרע פנוי' אין הולד ממזר אבל לר"ש דב' לא הוי ב"ד לא הוצרכו להפקיע הקדושין דהא בלא ב"ד גם לרבי אינו מבוטל ולא פרכי' ומי איכא מידי משום דכיון דאיכא טעם חשוב יש כח לעקור ד"ת ממילא גם לרשב"ג בכה"ג לא אתינן עלה משום אפקעינהו ולא עקרו הקדושין למפרע והולד ממזר", וממה דלא פירשו כן התוס' היה נראה דגם במשנה אתינן עלה מצד אפקעינהו - ודלא כהתוס' דלעיל - וצ"ע.

## סימן י"ד סוגי' דבפני כמה מבטלו לדעת רב ששת שהביטול הוא בגט.

כמה קושיות בשיטת רב ששת דמבטלים את הגט ולא את השליח. <> מה שיש לדון דבעינן ביטול אלים כיון שהציווי לסופר הוי דיבור אלים. <> דרכו של האבני נזר דבעינן ביטול שליחות גם לרב ששת דאל"כ לא יתבטל הלשמה של הגט. <> מה שיש לדון בדרכו של האבני נזר דבטל הלשמה גם באופן שיש שליח שעומד לגרשה - דהעומד לגרשה לא תלוי ב'בפועל' של העומד לגירושין אלא על מה שהגט מצד עצמו לא עומד לגירושין. <> מייסד דלא שייך ביטול הגט בלי ביטול השליחות כיון שהשליח הוא בעל דין בגט. <> במה שיש לדון בביטול הלשמה על ידי הסופר - דחלוק מביטול הלשמה מכח הבעל והכא לא מעכב השליחות. <>

### כמה קושיות בשיטת רב ששת דמבטלים את הגט ולא את השליח.

שיטת רב ששת היא שמבטלים את הגט, ולא את השליחות, ולדידיה קשה מכמה סוגיות - וכדיבואר:

א] בשיטת הרמב"ן בסוגי' מבואר דעיקר הדין של ביטול בפני בי"ד הוא משום דבעי דיבור אלים כנגד הדיבור אלים שהיה במינוי של השליח - עיין בזה לעיל [סימן י"ג] - ויש לעיין דבשיטת הרמב"ן מבואר דגם רב ששת מודה לזה וסובר דבעינן בי"ד של ג' לדיבור אלים, וקשה שכל זה בביטול שליחות, שכיון שהיה דיבור אלים של מינוי שליח ה"ה דבעי דיבור אלים של ביטול שליחות, אבל לרב ששת שהוא מבטל את הגט שוב ליכא למימר הכי, וצ"ע.

ב] כעין זה הקשה רעק"א בכו"ח דלפי רב ששת דהביטול קאי על גוף הגט - א"כ מהו החידוש במשנה במה שביארו בגמ' "דלא אלימא שליחותיה דבתרא משליחותיה דקמא" - הא לדידיה כל הביטול הוא בגט ולא בשליחות וצ"ע.

ג] כעין זה קשה בסוגי' בקידושין [נ"ט] שהקשו על ר"ל מהדין של המשנה דמהני ביטול בשליח - והקשו לר"ל דס"ל דלא מהני ביטול בקידושין לאחר ל', והקשו ד"נתינת גט ליד שליח" במינוי של השליח דומה "לנתינת מעות ליד אשה" - והיינו בתרוייהו איכא מעשה כל דהו, וקשה דלמה לא מוקמינן דר"ל ס"ל כרב ששת<sup>54</sup> דמבטלים את הגט, והיינו את ציווי הבעל לכתוב לשמה, ובזה ליכא מעשה כל דהו בנתינה ליד סופר, ויש לדחות דאחרי כתיבת הגט לשמה כבר איכא מעשה כל דהו בהך ציווי לסופר - דאז חל בגט אף דעדיין חשיב כדיבור עד הנתינה וכדברי התוס'.

ד] למה נחלקו רב ששת ורב נחמן דווקא באופן שיש שליח - הא גם כשאין שליח נחלקו אי שייך ביטול הגט, וצ"ע.

### מה שיש לדון דבעינן ביטול אלים כיון שהציווי לסופר הוי דיבור אלים.

והיה אפשר לומר כך - ונקדים בב' הקדמות:

הקדמה א': כבר ייסדו לנו רבותינו הגר"ח והאור שמח שהדין ציווי הבעל לכתוב לשמה הוא אך לפי השיטות שאינו בפרשת שליחות, אבל סו"ס הוי כעין שליחות, ועיין במה שהארכנו בדבריהם לעיל [סימן ח' פרק ב'] - והבאנו שם מדברי הברכ"ש [סימן מ' ס"ק ד'] שהביא ממה שחקר בנו האם איכא דין ביטול אלים כעין דין ביטול בפניו [וכן י' למישלפי' עיי"ש לעיל מיניה] - באופן שהיה הציווי לסופר לכתוב הגט לשמה גם לפי השיטות דלא בעי שליחות בכתובת הגט - וכתב הברכ"ש - דכיון דבציווי הבעל איכא דין מסירת כח לכתוב לשמה הוי כעין ציווי של מינוי שליחות לענין זה דבעי נמי כח ביטול כביטול שליחות עם כל ההלכות, וממילא שיהיה בזה דין עשרה למישלפי' וביטול אלים כעין המינוי בפניו - כן נראה לי בביאור עומק דבריו שם.

וע"ד זה מצאנו נמי בדברי הגר"א ל' מאלין וצ"ל [סימן מ"ד] שביאר את החידוש שעכו"ם פסול בדין לשמה כיון דאדעת' דנפשי' קעביד וחידש הגר"ח בדעת הרמב"ם שזה הלכה לא אומדנא - עיין בזה לעיל [סימן ט' פרק ב'] - וביאר דכמו שעכו"ם פסול בהלכות שליחות להיות שליח, כך לא חל במעשיו דין שהם על פי ציווי הבעל - דדין ציווי הבעל הוא דין שחל במעשה כתיבה של

<sup>54</sup> וכמובן שאין זה ענין למה דס"ל לר"ל בסוגיין כרב ששת דבעי תלת, דלא מצאנו דס"ל כרב ששת דמבטל את הגט.

הסופר כעין מעשה שליח - וזו נמי כוונת הברכ"ש - דהך ציווי הוי כעין ציווי של מינוי שליחות לענין זה דבעי נמי כח ביטול כביטול שליחות עם כל ההלכות.

הקדמה ב': מבואר בראשונים ריש פירקין שביטול הלשמה בט מתייחס לציווי הבעל לסופר להחיל חלות לשמה בגט - ובלי להתייחס לציווי הזה אין בכחו של בעל לבטל את הלשמה - וכבר ביארנו את דבריהם לעיל [סימן ח'].

לאחר הנך ב' הקדמות נראה פשוט למה בעינן דיבור אלים בביטול הגט ובעינן בפני בי"ד - כיון שיש גם דיבור אלים בעשיית הלשמה בציווי של הסופר לבעל לכתוב לשמה, ונמצא שהרמב"ן דיבר על הדיבור אלים בשיטת ר"נ מצד המינוי שליחות לשליח של נתינה, והכא נמי נימא אנן בשיטת רב ששת דאיכא מינוי אלים בציווי של הבעל לכתובה של הסופר לכתוב לשמה, ודו"ק.

ואין להקשות דהאיך מהני ביטול בפני השליח של הנתינה דאיזה אלימות איכא בזה לגבי השליח על הכתיבה שזו שליחות של הסופר - וזה לא קשה - שהרי גם על הרמב"ן קשה דמה מהני ביטול בפני האשה - וע"כ שדיבור לכל השייכים לגט מוגדר כביטול אלים - וגם ברב ששת יש לומר כן. אולם לדרך זו קשה תרתי:

- א] אכתי לא מיושבת קושי' רעק"א בסוגי' דלא אלימא שליחותא דבתרא משליחותא דקמא.
- ב] אכתי קשה באופן שהבעל עצמו כתב יש לדון האם איכא בזה דיבור אלים או לא, וכמו שכתב בינו לבין עצמו הכא נמי יוכל לבטל בינו לבין עצמו.

**דרכו של האבני נזר דבעינן ביטול שליחות גם לרב ששת דאל"כ לא יתבטל הלשמה של הגט.**

ובאמת - שכבר עמד בעיקר קושי' זו בסוגיין באבני נזר [אבן העזר סימן שסט] ובישוב הקושי' ביאר - בהקדמת עיקר הדין ביטול בגט לפי רב ששת.

וז"ל: "דביטול הגט הוא כמו ביטול הכלי, דכיון ששוב אינו רוצה לגרש בו אינו עומד לגירושין, והוא כמו אם כתב הסופר הגט לשמה בלא דעת הבעל דלא מהני כיון דלאו לגירושין עומד, ה"נ כיון ששוב אינו רוצה לגרש בו לא הוי לשמה ואח"כ כשנמלך לגרש בו לא חשוב לשמה אף שעכשיו עומד לגרש בו דכבר נעשה כחרס" - ועיין בהערה <sup>55</sup> מה שכתב ליישב בזה למה ליכא ביטול הלשמה בס"ת.

ועל פי זה יישב את שיטת הרמב"ן ופירש דבאמת הגט עצמו שפיר יכול לבטל גם שלא בפני השליח - אכן באופן שיש שליח על הגט שוב לא מהני ביטול על הגט בלי ביטול על השליחות, שכיון שכל ביטולו של גט הוא משום שאשה לאו לגירושין קיימא ששוב אינו רוצה לגרשה, א"כ כיון שהשליחות עדיין לא נתבטל - א"כ אכתי עומד לגרשה ע"י שליח, ותמיד יצטרך לבטל את השליח כדי לבטל את הלשמה של הגט - וכיון דביטול השליחות בעי דיבור אלים א"כ גם לרב ששת בעינן דיבור אלים.

והוסיף האבני נזר עוד - דבהכי ניחא מה שהקשה הר"ן לדעת הרמב"ם שכשביטלו בפירוש לגט בטל - דאמאי בסתם לא נתבטל הגט - דטפי משמע 'גט זה לא יועיל' ביטול הגט מביטול השליחות, וביאר דלפי הנ"ל ניחא דע"כ כוונתו על השליחות עכ"פ, דאי ביטל את הגט לבדו - אכתי לא יועיל - וא"כ מהיכי תיתי שביטל גם את הגט אי ממילא נקטינן שהוא ביטל את השליחות - ודו"ק.

ויש להוסיף דלדרכו מתיישבות כל הנך קושיות, דלכן א"ש הסוגי' דלעיל דבעינן טעמא "דלא אלימא שליחותיה דבתרא משליחותיה דקמא" גם לרב ששת דאף דלדידיה כל הביטול הוא בגט אבל אכתי בעינן ביטול השליחות.

<sup>55</sup> "אבל בס"ת דלשמה דידל' הוא לשם קדושה, וכיון שנתקדש ע"כ לשם קדושה קיים, ולא דמי לגט דלשמה דידל' הוא שיהא עומד לגרש וכיון שנמלך מלגרש שוב אינו עומד לגרש, משא"כ בס"ת שכיון שנכתב לשמה לשם קדושתו הוא".

ומיושב נמי סוגי' דקידושין [נ"ט] שהקשו על ר"ל ד"נתינת גט ליד שליח" במינוי של השליח דומה "לנתינת מעות ליד אשה" - והיינו בתרוייהו איכא מעשה כל דהו, וזה גם בביטול הגט כיון דבעינן נמי לביטול השליחות.

ומיושב נמי למה נחלקו רב ששת ורב נחמן דווקא באופן שיש שליח - אף שגם כשאין שליח נחלקו אי שייך ביטול הגט, ולהנ"ל ניחא, שהרי החידוש ברב ששת הוא חידוש יותר גדול כשיש שליחות, שאז נתחדש שכוונתו שהוא מבטל את הגט אף דממילא הוא גם מבטל את השליחות.

**מה שיש לדון בדרכו של האבני נזר דבטל הלשמה גם באופן שיש שליח שעומד לגרשה - דהעומד לגרשה לא תלוי ב'בפועל' של העומד לגירושין אלא על מה שהגט מצד עצמו לא עומד לגירושין.**

אולם יש לדון בעיקר דבריו - הרי עיקר טענתו היא דביטול הגט הוא כמו ביטול הכלי, א"כ כיון שאינו רוצה לגרש בו שוב אינו עומד לגירושין, וכיון שאינו רוצה לגרש בו לא הוי לשמה ולפי"ז הוסיף - שבאופן שיש שליח על הגט שוב לא מהני ביטול על הגט בלי ביטול על השליחות, שכיון שהשליחות עדיין לא נתבטל א"כ אכתי עומד לגרשה ע"י שליח, ותמיד יצטרכו לבטל את השליח כדי לבטל את הלשמה של הגט - וכנראה דה"ה דמי שנשבע לגרש את אשתו בגט זה דלא יהני בו ביטול - ואף דעל ידי הביטול עבר כבר על שבועתו, ובטלה השבועה, אכן אף דאי היה הביטול חל אז באמת השבועה היתה בטילה, אכן מלכתחילה לא יחול הביטול כיון שהביטול אמרו לקבוע שגט זה אינו עומד לגירושין ובמציאות אינו כן שהרי האשה עומדת לגירושין בגט זה מחמת השבועה.

ויש להקשות על דרך זו קושי' עצומה - דא"כ גם ריש לקיש שחולק על ההלכה של 'אתי דיבור ומבטל דיבור' יודה הכא שהגט בטל - דסו"ס הגט אינו מיוחד לשם גירושין כיון שבפועל לא יגרשו עם הגט.

וכעין זה קשה על שיטת ר"נ דלפי הראשונים דס"ל דלדידיה לא חל ביטול על הלשמה בגט - או משום דהוי כביטול מעות [תוס' קידושין] או דהוי כמעשה [תוס' כאן], ועל כולם קשה דסו"ס אין הגט לשמה דבמציאות לא עומדים לגרשה בגט זה.

וקושי' זו קשה נמי בכלים - שחל בהם דין כלי בדיבורו וביחודו לשימוש מסויים, ואעפ"כ לבטלם צריכים להגיע לדין אתי דיבור ומבטל דיבור - וקשה - שהרי סו"ס הכלים כבר לא עומדים לשימוש המסויים הזה - שהרי הוא ביטלם ולמה צריכים לחלות דין ביטול מדין אתי דיבור ומבטל דיבור.

וע"כ שהמבואר בזה הוא שיש ב' דיונים שונים בגדר של 'עומד' לשימוש מסויים:

[א] האם 'בפועל' זה משמש את הגברא בשימוש זה.

[ב] האם הכלי מצד עצמו עומד לזה, והיינו שיש מצב שהכלי מצד עצמו עדיין עומד להך שימוש ורק חסר בפועל של השימוש כלפי הגברא - ורק על ידי דין אתי דיבור ומבטל דיבור אפשר לשנות את המצב בגוף הכלי עצמו.

ונראה פשוט דה"ה בגט, שלעולם הגט מצד עצמו עומד לשמה ומיוחד למטרה של כריתות בלי הדין אתי דיבור ומבטל דיבור, אף דסו"ס הגברא לא עומד להשתמש בו.

וממילא נראה דה"ה לאידך גיסא, דאם על ידי הדין ביטול לשמה מדין אתי דיבור ומבטל דיבור הוא ביטל את המצב בכלי או המצב בגט, א"כ הכלי מצד עצמו - וכן הגט מצד עצמו - כבר לא עומדים לשימוש ולגירושין - ומה שיש שליח בעולם שהוא יכול לגרש בו - הא כל זה לגבי ה'בפועל' אבל הכלי מצד עצמו בטל, ודו"ק.

וכן נראה במי שנשבע לתת את הגט או שנשבע להשתמש בכלי דאכתי יהני ביטול מצד אתי דיבור ומבטל דיבור - שהביטול חל בכלי ובגט מצד עצמו - ולא אכפת לן הבפועל של הגברא.

אלא שיש מקום לחלק ולומר שיתכן - דאדרבה - דאף דלא מהני ביטול בגט מצד עצמו אף דביטל את היחס הבפועל של הבעל לגט, אכן לאידך גיסא אינו כן, שכשבא לבטל את הגט מצד עצמו בדין אתי דיבור ומבטל דיבור - א"כ מה שהיחס שלו לגט ממשיך להיות במצב שהוא עדיין עומד

לגרש אותה בגט זה מחמת הלשמה הקודמת, כיון שיש לו שליח ששלחו לגרש אותה בה או שנשבע לעשות כן - א"כ המצב הזה בפועל מגדיר את הביטול שלו לדברים בטלים - שהרי התוכן של הביטול הוא שהוא מפסיק את הקביעה שקבע בגט שהעמיד את הגט להיות מיוחד ועומד לגירושין ואי ע"כ הוא ממשיך במעשיו להתייחס לגט כגט שעומד לגירושין - הרי בזה דבריו הם דברים בטלים - אכן זו סברא מחודשת דסו"ס הוא עשה מעשה ביטול שחל בגט - ואכתי צ"ע.

עוד העירני תלמיד אחד נ"י שיש לדון שאולי בכה"ג שייך הכלל של 'באין כאחת' - והיינו דעל הצד שיחול הביטול הרי ממילא בוטל כח השליח בגירושין בגט זה - וממילא השליחות שלו לא ממשיך להעמיד את הגט כגט שעומד לשם הגירושין - והיינו שעל הצד שיחול הביטול אז השליחות לא יעכב את הביטול מלחול - ודו"ק, ולפי סברת האחרונים דאמרינן באין כאחת באופן שאם החלות תחול אז המעכב לא יעכב - דבכה"ג אמרינן שהמעכב באמת לא יכול לעכב את החלות מלחול - עיין בהערה <sup>56</sup>, וה"ה הכא דנים את השליחות כ'מעכב' לחלות ביטול, ויש לדון בזה.

### מייסד דלא שייך ביטול הגט בלי ביטול השליחות כיון שהשליח הוא בעל דין בגט.

והנה אף שיש להקשות על עיקר ההבנה של היסוד של האבני נזר שחידש שאין ביטול הגט בלי ביטול שליחות - גם לרב ששת, אולם העירני תלמיד אחד נ"י שעיקר יסוד זה מתפרש באופן אחר ובהבנה אחרת - והוא על פי מה שהבאנו לעיל [סימן י"א] מתלמיד אחד נ"י <sup>57</sup> יסוד גדול בעיקר השליחות בגט.

והוא - שמצאנו בכמה דוכתי שיש שייכות בין השליחות בנתינה לגוף הגט עצמו, כדלהלן:

א] יעויין בקידושין [נ"ט] שהנתינה של הגט בשעת המינוי עושה את השליחות לשליחות שחשיב קצת מעשה וכבר אינה שליחות של דיבור - ולמדנו מהכא שהנתינה של הגט עצמה לשליח היא חלק ממינוי השליח.

ב] יעויין ברא"ש וברשב"א [כ"ג / על המשנה] שמביא בה"ג שמסירת השטר מהבעל לשליח הולכה לא יעשה על ידי עכו"ם שפסול להבאת גט - ומתבאר שהנתינה של הגט עצמה היא חלק ממינוי השליח.

ג] יש שיטות שרק גט מפקיע מידי מילי - לא כן כסף - ויש לבאר שהשטר מתחבר לשליחות עצמה אבל שאר חפצים לא מתחברים לגוף השליחות.

ד] עוד חידוש מצאנו שיש ראשונים שסוברים שהנייר של הגט יכול להיות הנייר של השליח שהשליח כמו הבעל.

וביאר - דמכל הנך למדנו שכמו שכל שליח הוא בע"ד בחלות שהוא עושה ולכן אין שליח נעשה עד דהוי כמותו - וכלשון הגמרא בקידושין [מ"ג], א"כ הכא בשליח על גט השליח נהיה לבע"ד בגט עצמו - כיון שמסירת הגט הוא חלק מהמינוי - והן הן דברי הבה"ג שכיון שהשליח עומד במקום הבעל הלכך אין לתת גט לשליח על ידי עכו"ם, והיינו שזה שהוא במקום הבעל בגוף הגט עד כדי כך ששייך שהנייר יהיה שלו, והדיון 'במקום הבעל' בגירושין כולל גם זה שהוא במקום הבעל בגוף הגט - ולכן מסירת הגט היא חלק מהמינוי וצריכים בר כריתות במסירה זו - ועיין היטב לעיל [סימן י"א] מה שביארנו בעומק חידוש זה.

ועל פי כל הנ"ל העיר בזה עוד - דיתכן דלכן לא שייך ביטול הגט בלי ביטול השליחות כיון שהשליח הוא בעל דין בהך גט ואין בכחו לבטל את הגט כל עוד שכח השליח קיים בגט, ודו"ק.

<sup>56</sup> והיינו שרשות האדון ורשות הבעל הוא בגדר מעכב על רשות האשה והעבד - כיון שהם מצד עצמם חשיבי כבעלים על עצמם, לולי רשות האדון והבעל שמעכב - ובבאין כאחת אמרינן שאם החלות תחול אז המעכב של רשות האדון לא יעכב - אז באמת אמרינן שהמעכב של רשות האדון לא יכול לעכב את החלות שחרור מלחול - ואי חל השחרור הרי ליכא רשות של האדון לעכב - הלכך בכה"ג באמת אינו מעכב.

<sup>57</sup> אותו התלמיד נ"י.

[וזה כעין מה שמצאנו שאין חכם מתיר נדר של האשה שהבעל עשה בו הקמה [מהרי"ק] כיון שבהקמה הצטרפה דעת נוספת לנדר [דעת הבעל] הלכך אין בכחה להעמיד את הנדר להיתר חכם כשיש בו דעת נוספת [הגר"נ פרצוביץ זצ"ל], ורק לאחר היתר חכם על ההקמה מהני היתר חכם על הנדר, וה"ה הכא יש לומר כעין זה - שגט שיש בו כח נוסף של נתינה, שוב אין כחו של הבעל כח מוחלט בגט לבטלו, ורק אי יבטל את השליחות הוא דיהני ביטול דידיה].

### **במה שיש לדון בביטול הלשמה על ידי הסופר - דחלוק מביטול הלשמה מכח הבעל והכא לא מעכב השליחות.**

ונראה לדון בדבר החדש ויתחדש חידוש גדול לגבי ביטול הלשמה על ידי הסופר של הגט - ונקדים בהקדמה גדולה:

דהנה - לעיל [סימן ח פרק ד'] הקשינו קושי גדולה בעיקר הדין לשמה בגט - שלכא' תמוה מאד עיקר הגדר של הצירוף של הבעל והסופר בלשמה - דמצד אחד הסופר בעי דיבור בחלות לשמה ככל לשמה דעלמא, והראשונים בהלכות ס"ת שהביאו את הדין לשמה שחל דווקא בדיבור של הסופר כתבו בהדי' שלומדים ס"ת ומזוזה וציצית ביחד עם גט - והיינו שהסופר והקושר מייחד לשמה בדיבורו בכולם - ומבואר שזה כח של הסופר וחלות של הסופר.

אולם מאידך בגט יש דין נוסף שהכל חייל מכח הבעל - וקשה דאיך משלימים הנך ב' כחות זא"ז והאיך מצטרפים זל"ז, מצד אחד הדין הרגיל של הסופר ומאידך הדין המיוחד של הבעל, הרי אם הבעל מחיל לשמה א"כ למה לי דיבור לשמה של הסופר, ואי ממילא איכא דיבור של הסופר כמו בכל דוכתי, א"כ מה התוספת שיש כאן בכח הבעל.

וביארנו שכל אחד [בעל וסופר] שייך לחלות לשמה מדין אחר, שהלשמה שייך לבעל מחמת זה שכח הבעל בגט, ומאידך - הסופר שייך ללשמה כיון שהוא הכותב והוא המייחד את הלשמה וזה גם בלי שיש לו כח בגט כהבעל - ועיין בהערה <sup>58</sup> תוספת ביאור בזה.

על פי זה חידשנו עוד - שגם ההלכות ביטול של הלשמה חלוקים - והיינו שאם היה ביטול לשמה בס"ת, א"כ הסופר היה מבטלו ככל דין אתי דיבור ומבטל דיבור - אלא דמבואר בתוס' דהוי מעשה, ונראה שגם בגט חל ביטול כעין זה על ידי הסופר - ובגט הסופר יכול לבטל את הלשמה כיון דהוי דיבור עד הנתינה, ומאידך - הבעל מבטל מכח אחר - והיינו מזה שכל הגט מכחו - הלכך יש דין אתי דיבור ומבטל דיבור בזה שכחו בגט לא יהיה לשמה.

ומעתה נראה שיש מקום לחדש חידוש גדול - דלפי דרכינו שאין ביטול הגט בלי ביטול השליחות מחמת כח השליח בגט - ונראה דכל כחו של השליח בגט הוא לעכב את הכח של הבעל בגט - שהשליח כמותו בכח ידיה - הלכך מעכבו בביטול כחו - אכן לגבי הסופר דבא לבטל את הלשמה של עצמו - הכא יש מקום לדון דגם במקום שיש שליח דאכתי מצי מבטל את הלשמה של הגט - כיון שאין ביטולו שייך לכחו בגט אלא לעובדה הפשוטה שהוא ייחדו לשמה - ודו"ק - ועיין הוספה בהערה <sup>59</sup>.

<sup>58</sup> דיעוי"ש שביארנו שבאמת כל אחד שייך ללשמה מנקודה אחרת - שהבעל שייך ללשמה כיון שדיבורו וציוויי הם הם גופו של הגט - שגט היינו דברי המגרש שמוכנסים בגט בכתיבה של הסופר על פי הציווי של הבעל, והדיבור עצמו של הבעל שהוא הגט - הוא החפצא שמתייחד לשם כריתות ולשם האשה, ומהאי טעמא ליכא חלות לשמה בגט - בדברי הבעל - בלי שהכתיבה הו מכחו של הבעל לייחד דיבורו לזה, ומאידך - הסופר הוא זה שמייחד את החפצא הזו בפיו ככל חלות לשמה - אכן כיון שהוא מייחד חפצא של דיבור שמתייחס לבעל - א"כ כל כחו בזה הוא רק עד כמה שכל הכתיבה הוא מכחו של הבעל - כך נתבאר בארוכה [שם].

<sup>59</sup> ונראה להוסיף דגם לפי דרכינו על פי דברי הברכ"ש שציוויי הבעל הוא דברים שצריכים ביטול בלשמה אף בלי שליחות מחמת הכח לשמה שחל על ידי הציווי הבעל - ומהאי טעמא בעינן ביטול לשמה בפני בי"ד דבעינן דיבור אליהם, לפי"ז יתחדש שגם הסופר יכול לבטל את החלות כמו שהיה יכול לבטלו בס"ת אילו היה דיבור ולא מעשה, וביטול הלשמה ידיה לא שייך לאלומות של ציווי הבעל, הלכך לא בעי בזה בפני בי"ד - ודו"ק.

איברא דלפי האבני נזר שהאשה עדיין עומדת לגירושין כיון שיש שליח שיש לו כח לגרש - וזה סתירה לעיקר המציאות של הביטול של הלשמה - א"כ לא שייך ביטול כלל וכלל - גם של הבעל וגם של הסופר, ודו"ק.



## סימן טו

## הערות בדין פרוזבול בסוגי'.

במה שיש לדון האם הפרוזבול מפקיע את השמיטה או לא, ובדברי הרמב"ן בזה. < בדברי הקצוה"ח במפי כתבם בפרוזבול. > דרכו של התורת זרעים בביאור שיטת רש"י בגדר הדין מוסר שטרותיו, שנאמרו שני דינים, חדא בהפקעת החוב וחדא בלא יגוש. < מוכיח מרש"י בשאר דוכתי דאין כאן שני דינים. > מתמה כמה תמיהות בעיקר דינא דמוסר שטרות לבי"ד. < מבאר את גדר הדין מוסר שטרותיו עפ"י דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, ועפ"י כל הנ"ל דכל הדין שמיטה חיילא רק בתביעה, וגם מסירת שטרות היא בתביעה, ועל זה בעי הפקר בי"ד. > מביא הוכחה לכל הנ"ל מרא"ש בתשובה. >

## במה שיש לדון האם הפרוזבול מפקיע את השמיטה או לא, ובדברי הרמב"ן בזה.

הבאנו ב' דרכים בסוגי' - או דבעי תלת מצד בי"ד של דיבור אליהם לדעת הרמב"ן, או דבעי תלת מצד תקנת ממזרים לדעת התוס' והריטב"א.

ולכא' יש נפ"מ בין הנך דרכים בסוגי' לגבי הראיה של הגמרא מפרוזבול - דלפי הרמב"ן יש לומר שר"נ הוכיח שיש חפצא של בי"ד בשנים בלי שלשה דיינים, אכן לפי התוס' והריטב"א רק באו להוכיח שבלשון התנא בי"ד יכול להיות שנים, אף דהכא אינו דין בי"ד - דהעיקר הוא דאיכא כח של תרי או תלת להוציא קול.

והנה - הבאנו לעיל מדברי רש"י שכתב דהכא אינו אלא 'להודעה בעלמא', והבאנו דלדרכו של הרמב"ן יש לומר דרש"י בא לפרש דבנידו"ד דא"צ מו"מ לחתוך הדין ואינו אלא להודעה בעלמא - דכל כה"ג סגי בב' להחשב בי"ד - אולם לפי"ז קשה הדמיון בגמרא לפרוזבול.

ועיין ברמב"ן שהביא את דברי רש"י דאינו אלא להודעה בעלמא - והוסיף בזה - וז"ל "וכן בשמיטה גילוי מילתא באפקועי ממונא הוא - והואיל והתקין הלל - אפילו בתרי נמי סגי כדאמרינן לקמן דאפילו במסירת מילי סגי, דהלל הפקיע ממון בני אדם בפרוזבול ובכל דהוא סגי", עכ"ל.

והיה מקום לומר שכוונתו שהשטר אינו אלא להודעה ולראיה בעלמא שהרי גוף התקנה של הלל כבר מסלקת את השמיטת כספים בעצמה וכן הוכיח ממה דמהני במסירת מילי זה לזה בלי שטר - וממילא שמוכרח שהשטר הוא רק לראיה בעלמא, אכן להלן הבאנו מהקצוה"ח להוכיח איפכא - דע"כ שהשטר אינו לראיה מדנאמן בלי הפרוזבול לומר שהיה לו פרוזבול - וע"כ שאינו לראיה.

וצ"ל דכוונתו דאף שהפרוזבול בא להפקיע - אכן א"צ את הכח הרגיל של בי"ד של הפקעת ממון - כיון שהלל חידש הפקעת ממון מהתקנה גם בלי השטר - ומהאי טעמא סגי בכח בי"ד פועט, וכלשונו "בכל דהוא סגי" - שזה כעין כח של בי"ד שבאים להודיע - ותו לא, דממילא הכל מונח בתקנת הלל [וכמובן שזה תלוי במחלוקת אי בעינן דוקא בי"ד חשוב או לא].

## בדברי הקצוה"ח במפי כתבם בפרוזבול.

הקשה בקצות החושן [סימן סז ס"ק ו] דהאיך אמרינן הכא "לא שנא חתמו בלשון עדים לא שנא חתמו בלשון דיינים - וקשה דהא הוי מפי כתבם כיון דלא נעשה מדעת המתחייב, ועיין בתוס' פרק חזקת הבתים [מ' ד"ה מחאה] מחאה בפני שנים מודעה בפני שנים ואין צריך לומר כתובו דהקשו תוס' דהא הוי שלא מדעת המתחייב והוי מפי כתבם, ותירצו במחאה הוי תקנת חכמים שיהא חשיב עדים כדי לבטל החזקה ובמודעה נמי תקנת חכמים כדי להציל הנאנס - ועיי"ש, והכא נמי קשה דהא הוי מפי כתבם - בשלמא כשחותמין דיינים לא שייך מפי כתבם דהוי מעשה ב"ד וגבי דיינים לא שייך מפי כתבם, אבל בעדים קשה".

ותירץ בזה הקצוה"ח - "ונראה דכיון דקי"ל דנאמן אדם לומר פרוזבול היה לי ואבד, וא"כ חתימת עדים לא בעי לראיה דהא נאמן, אלא דבזמן המשנה הוי צריך דוקא שטר ואם מוסר מילי לא מהני להכי צריך עדים או דיינים על השטר, ובזה לא שייך מפי כתבם כיון דא"צ לראיה דהא הוא נאמן בכך ואינו אלא להקנאה לשעתו, והרי הוא כמו שטר קידושין וגט לר' מאיר דעדי חתימה כרתי דמועיל לשעתו, וכיון דלאו מפי העדים אנו חיינן אלא מפיו סגי ליה בחתימת סהדי דאינו אלא להקנאה".

ולכא' אכתי קשה דשטר גיטין וקידושין הוו מדעת המתחייב - ואולי נימא דלפימ"כ הרמב"ן דעיקר פעולת הפרוזבול הוא בתקנת הלל והתקנה מפקעת את הממון בלי השטר, ומהאי טעמא סגי בבי"ד של ב' דמדי"ד שמודיעים הודעה בעלמא - וכנתבאר, א"כ היה בזה קולא נמי לגבי דעת המתחייב וצ"ע.

אלא שיש להעיר דמתבאר מתוך דבריו דליכא חסרון מפי כתבם בשטר שפועל חלות אף דליכא ראייה מהשטר - ומוכרח שהכח של שטר לפעול חלות אינו מכח מסירת הראיה לחבירו.

**דרכו של התורת זרעים בביאור שיטת רש"י בגדר הדין מוסר שטרותיו, שנאמרו שני דינים, חדא בהפקעת החוב וחדא בלא יגוש.**

בגדר הדין פרוזבול - פירש"י "מוסרני לכם וכו' שהוא מוסר שטרותיו לבי"ד דאיהו לא תבע ליה לב"ח אלא הב"ד והן יורדין לנכסיו ולא קרינא ביה לא יגוש", ורש"י להלן [סוף ל"ז]. האריך בזה יותר וכתב בדין מוסר שטרותיו לבי"ד "דתפסי להו בית דין, והפקר בי"ד הפקר וכלפי מלוה לא קרינא ביה לא יגוש", ומשמע דכבר ליכא נגישה ע"י המלוה רק ע"י כח אחר, וזה יסוד התירא דמוסר שטרותיו, אלא דמבואר בדברי רש"י דאכתי בעינן לבא לדין הפקר בי"ד הפקר.

וביאר בזה החידושי הרי"ם [גיטין שם] והתורת זרעים [שביעית פרק י משנה ג] דשני דינים נאמרו בשמיטת כספים, דין איסור מצד לא יגוש ודין הפקעת החוב דבזה נפטר הלוה, [ולדעת הרא"ש מתחלקין הנך תרי דינים דבתחילת שביעית חיילא לא יגוש, אבל הלוה מצידו אכתי חייב כל השביעית, ובסוף שביעית חיילא הפקעת החוב], עכ"פ כלפי הפקעת החוב בעינן לבא לדין הפקר בי"ד לומר דאעפ"כ הלוה חייב ולא פקע החוב, ומסירת השטרות עצמו מהני רק לענין הלאו של הנגישה, דלא מיקרי נוגש כשהנגישה היא ע"י בי"ד.

והוסיף עוד התורת זרעים, דהיה אפשר לדון דמה דליכא לא יגוש ע"י מסירת השטר דזה כבר סיבה שלא יפקע החוב [בלי לבא לדין הפקר בי"ד], דחוב דאינו בכלל לא יגוש כבר אין לו דיני שביעית ולא פקע, אכן זה אינו, שהרי סו"ס החוב עצמו אכתי איתנהו בכלל לא יגוש, ורק כלפי נגישת בי"ד אינו בכלל לא יגוש, אבל כלפי נגישה ידידה אכתי בכלל לא יגוש הוא, [אלא דכשהוא נוגש הוא נוגש בתורת שליח בי"ד הלכך מהני], ומה"ט הוצרך רש"י לבא לטעמא דהפקר בי"ד כלפי הפקעת החוב.

וכוונתו, דאף דמצאנו דבחוב לי' שנים דליכא דין שמיטת כספים כיון דלא קרינא ביה לא יגוש, הרי דזה דנתמעט מלא יגוש היא הסיבה דכבר לא פקע החוב, דחוב דלא חייל ביה לא יגוש לא חיילא ביה הפקעה, וא"כ למה לא נימא דבמסירת שטרות אחרי דליכא לא יגוש דשוב ליכא דין הפקעת החוב, דמאי שנא מחוב לי' שנים, ועל זה ביאר התורת זרעים דאינו כן, שהרי החוב מצד עצמו לא השתנה כלל, דהמלוה אכתי יכול לתבוע מצד עצמו וכלפי תביעתו אכתי איכא לא יגוש, ורק ביחס לתביעת בי"ד ליכא לא יגוש, הלכך החוב מצד עצמו לא השתנה, ולכן שפיר צריכים לבא לדין הפקר בי"ד הפקר מצד הדין הפקעת החוב, ומצד הלא יגוש מהני נגישת הבי"ד במקומו.

**מוכיח מרש"י בשאר דוכתי דאין כאן שני דינים.**

אולם כל זה תמוה מדברי רש"י בסוגיין - דאף דבדבריו [סוף ל"ז]. משמע באמת דנאמר הכא שני דינים, א' "דתפסי להו בית דין, והפקר בי"ד הפקר", ב' "וכלפי מלוה לא קרינא ביה לא יגוש", אולם ברש"י בסוגיין מובא רק הדין "דאיהו לא תבע ליה לב"ח אלא הב"ד והן יורדין לנכסיו ולא קרינא ביה לא יגוש", ורש"י כאן השמיט דין הפקר בי"ד, וסותר משנתו.

והתשובה לסתירה זו היא דע"כ דאין כאן שני דינים, והפקר בי"ד הוא חלק מעיקר התירא דלא יגוש ע"י נגישת בי"ד, והדברים מפורשים ברש"י כתובות [פ"ט. וז"ל, "פרוזבול וכו' שמוסר שטרותיו לב"ד שיגבו מן הלוה חובו כל זמן שיתבענו, דהשתא לא קרינא ביה לא יגוש שאינו תובעו כלום אלא הב"ד תובעו שהפקירם היה הפקר והם יורדין לנכסיו", ומבואר דהתביעה של בי"ד אינו בכלל לא יגוש מחמת הדין הפקר בי"ד, ודו"ק, ואין כאן שני דינים נפרדים.

עוד יש להעיר דברש"י מבואר דשני דברים נכללו בהך מסירה, א' הם התובעים והוא לא קתבע ליה כלום, ב' הם יורדין לנכסיו, אכן מבואר ברש"י בכתובות דכלפי היורדין לנכסיו א"צ הפקר

בי"ד, ורק במסירת התביעה עצמה צריכים להגיע לדין הפקר בי"ד, "שאינו תובעו כלום אלא הב"ד תובעו שהפקירם היה הפקר", ודו"ק, וצ"ב הגדר בזה.

### מתמה כמה תמיהות בעיקר דינא דמוסר שטרות לבי"ד.

ובאמת יש כאן כמה נקודות שצריכים לבאר, וכדלהלן:

א] מה מהני ההפקר בי"ד ב'תביעה', הא גם בלי הפקר בי"ד שפיר יכולים לתובעו, שהרי הוא מינה אותם לתבוע, ומאי שנא הדין יורדין לנכסיו מהדין תביעה דדוקא התביעה בעי הפקר בי"ד.

ב] למה כלפי הפקעת החוב לא בעינן הפקר בי"ד, דלמה באמת לא פקע החוב, הא שפיר קטעין התורת זרעים דהחוב מצד עצמו לא השתנה בזה שבי"ד הם התובעים, שהרי כלפי המלוה עצמו אכתי קרינא ביה לא יגוש, ולמה לא יפקע.

ג] עיקר דין מסירת שטרות לבי"ד מביא הר"ש [שביעית פרק י משנה ג] מהירושלמי דיליף מקראי את אשר יהיה לך אחיך תשמט ידיך דבא לאפוקי מוסר שטרותיו לבי"ד - וקשה דרש"י ביאר לן דינא דמסירת שטרות בלי לבא לגזה"כ ולמה סובר הירושלמי דצריכים לזה חידוש הקרא, וצ"ע.

ד] במשנה ראשונה [שביעית פרק י' משנה ב'] העיר דלמה בעינן דוקא מסירה לבי"ד, דאם העיקר הוא שהוא לא יגוש א"כ לזה סגי גם ע"י נגישת חבירו, ומה עיקר האי דינא דדוקא מוסרים לבי"ד, וצ"ע.

**מבאר את גדר הדין מוסר שטרותיו עפ"י דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, ועפ"י כל הנ"ל דכל הדין שמיטה חיילא רק בתביעה, וגם מסירת שטרות היא בתביעה, ועל זה בעי הפקר בי"ד.**

ונקדים בזה דהנה, הרמב"ם בפירוש המשנה [שם משנה ב'] הביא את הדרשה של הירושלמי, ד"את אשר יהיה לך אחיך תשמט ידיך", ופירש "וזה כבר נתן יד בי"ד כידו בתביעת זה הממון, ונסתלק הוא מלתבוע אותו הממון, והניח הדבר להם, ונעשה לבי"ד זה החוב אצל אחיו", והיינו דזה לא נקרא "יהיה לך - של אחיך", רק "יהיה לבי"ד - של אחיך", ודו"ק, ועיין נמי בר"ש סיריליאן שפירש האי דרשה, "שיש לך תביעה עם אחיך, ומוסר שטרותיו לבי"ד, בי"ד הוא דקתבעי ליה" <sup>60</sup>.

ולמדנו תרתי מדברי הרמב"ם, א] מבואר דעצם 'מסירת התביעה' נלמדת מגזה"כ, וכן מבואר בר"ש סיריליאן, ב] עוד למדנו ברמב"ם שלא רק שהם התובעים אלא שהוא נסתלק מתביעתו, ונמצא דבחוב עצמו נתבטלה תביעה ידיה, הרי דנשתנה גוף החוב ע"י מסירת התביעה דזה חוב בלי כח תביעה ידיה.

ובביאור הדברים נראה עפ"י מה דנתבאר להלן [סימן כו] <sup>61</sup> בשם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דעצם החוב מעולם לא פקע, ורק דהלוה לא צריך לשלם, והבאנו כמה דרכים בזה.

והוספנו להוכיח כן [שם - בציונים והערות משנה א'] מדברי הירושלמי לענין קנס שהגדר בזה הוא דכח התביעה שלו נתבטלה, וזה כל הדין שמיטה, ונראה דהן הן דברי הר"ש סיריליאן בירושלמי שכל הדין שמיטה מתייחס לתביעה, והיינו שמבואר בפסוק שכל הדין שמיטה מתייחס לזה "שיש לך 'תביעה' עם אחיך", והשמיטה עצמה חיילא בהך תביעה להפקיעה, וע"י מסירת שטרות כבר ליכא 'לך תביעה', רק לבי"ד, שהרי הוא עצמו נסתלק מהתביעה וכדברי הרמב"ם.

ומעתה נראה דהירושלמי למד דנתחדש בגזה"כ הכא שאפשר למסור את כח התביעה של החוב לבי"ד ובזה נתחדש שהוא מסתלק מכל התביעה, וזה ליתא בחבירו, דבחבירו מצאנו מכירת שטרות בכתובה ומסירה, והכא נתחדש סילוק מהתביעה ע"י מסירת שטרות לבי"ד, ודו"ק.

<sup>60</sup> ועיין שנות אליהו [ריש פרק י' דשביעית] דמשמע דדרשינן ליה מהלשון "תשמט", ולא הבנתי את המהלך בזה.

<sup>61</sup> וכ"ה בדברינו באמרות אברהם - זרעא קיימא שביעית [חידושי סוגיות סימן י"ט].

ורש"י למד דבלי גזה"כ מהני הדין מסירת תביעה ע"י הכח של הפקר בי"ד, דבזה נעשה לתביעה דידהו שהרי הם תובעים מכח הדין הפקר בי"ד, ותביעה דידהו היא ונסתלק תביעה דידהו, ופשוט, אכן כל זה לענין התביעה, אבל כלפי הכח גבייה לירד לנכסיו, לזה לא בעי הפקר בי"ד ודו"ק. ומעתה פשוט שחוב כזה כבר נשתנה ביסודו, וכבר ליתא בפרשת לא יגוש, שהרי ההלואה עצמה אין בה שום לא יגוש כיון דכבר נסתלק מיניה תביעת המלוה, וכל תביעה שהוא יעשה ע"כ שהוא רק בתורת שליח בי"ד, הלכך לא חיילא בחוב זה דיני שמיטה, וכבר דומה למלוה לי' שנים דלא קרינא ביה לא יגוש ולכן לא חיילא שום דיני שמיטה על החוב.

#### מביא הוכחה לכל הנ"ל מרא"ש בתשובה.

והנה, עיין היטב בדברי הרא"ש בתשובה [כלל ע"ז סימן ה'] דהוכיח הרא"ש דלא מהני מה שהמלוה הראה את השטר לבי"ד, ובי"ד כבר הזמינו לדין ועדיין לא הגיע, וכתב הרא"ש דסו"ס הוא נוגש ולא דמי למוסר שטרות, ועיין בהערה <sup>62</sup> שהבאנו לשונו, וצ"ב דמה הקס"ד של השואל ומה כל השו"ט בזה.

ונראה עפ"י הנ"ל דהרא"ש למד דכל החלות דין שמיטה חיילא בתביעה, ואם כבר תבעו בבי"ד אז התביעה ממשיכה כבר מצד הבי"ד ודומה למסירת שטרות, והרא"ש חידש דאינו כן, דצריכים גם 'סילוק התביעה', וזה רק במסירת השטר, ודו"ק.

<sup>62</sup> וז"ל, "וששאלת: אם התובע הלך והראה לבית דין שיש לו שטר על חברו, והיה מתרעם ממנו שלא היה יכול להשיג ממנו דין, ונתנו לו בי"ד הזמנה שיזמין אותו לדין, והלך והזמינו ולא הגיעו לדין, אם יהיה זה כמוסר שטרותיו לבית דין".

ועל זה השיב הרא"ש, "תשובה, אין לנו אלא מה ששנו חכמים: המלוה על המשכון, והמוסר שטרותיו לבית דין, אין משמיטין, ומפרש טעמא, מוסר שטרותיו לבי"ד משום דתפסי ליה ביה דינא, ומלוה על המשכון משום דתפסי מלוה, ובמאן דתפסי בי דינא לא קרינן ביה לא יגוש, דהוא אינו מנגש אלא בית דין בשטר שבידם נוגשין אותו, וכן כשהמשכון בידו אינו נוגש, והכי איתא בספרי, ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך, ולא שאחריך בידך, מכאן אמרו המלוה על המשכון והמוסר שטרותיו לבית דין אינו משמיטין, אלמא טעמא משום דהוי של אחיך בידך ואינו צריך ליגוש, אבל בנדון זה נוגש ונוגש הוא, ואף אמוראי דמקילי בפרובול ומסרי מיליהו להדדי, דדמי למסירת שטר, אבל מה שתבעו לדין לא מהני".

## סימן טז

## פלוגתת הראשונים

## בדין אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה.

**פרק א** < שיטות הראשונים דמצד אומדנא ותנאי אתינן עלה > בדברי הראשונים דמהני מדין תנאי. < מבאר דלא שייך ביטול התנאי אי הוי מעשה על הצד. > ביאור החילוק בין קידושי כסף לקידושי ביאה. < דברי התוס' בכתובות בחילוק בין כסף לביאה. > תוספת דברים בדברי התוס' שיש לדון האם הביאה מסורה להם. >

**פרק ב** < שיטת רש"י שחז"ל הגדירו את המעשה, כ'לא מעשה קידושין'. > בדברי רש"י מבואר ע"ד הראשונים שתולה בדעתם, ומאריך יש ב' חידושים, א] שהם עוקרים על ידיה גט, ב] חכמים מגדירים את הכסף לכסף מתנה. < מבואר ברש"י שהוא מוסר את גוף המעשה עצמו לפירושן של חכמים. > מקורות שביאת קידושין היא ביאה אחרת - ולא ביאת זנות - וחז"ל קבעו את המעשה ביאה כביאת זנות. >

## פרק א

## שיטות הראשונים

## דמצד אומדנא ותנאי אתינן עלה

## בדברי הראשונים דמהני מדין תנאי.

הקשו בגמרא דהאיך אמרינן דביטלו אינו מבוטל - "דמי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא" ותיירצו "דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה" ושוב חילקו שזה מובן בקידושי כסף ולא בקידושי ביאה - ותיירצו "שוויה רבנן לבעילתו בעילת זנות".

ובביאור הגדר בדין אפקעינהו מצאנו בראשונים בריש כתובות שזה מהלך של תנאי - שהקידושין נעשין בתנאי שירצו בהם חכמים, והיינו כמו המקדש על מנת שירצה אבא - לעיל [כ"ה.], ולכן אם חכמים אינם רוצים את הקידושין אז התנאי אינו מתקיים והקידושין אינם חלים.

וכן מפורש בדברי הריטב"א בכתובות [ג.]. ז"ל: "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש פי' וכו' הרי הוא כאילו 'התנה' על מנת שירצו חכמים וכו', ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה פי' דהו"ל כאומר הרי את מקודשת לי אם ירצה אבא שאם לא רצה אינה מקודשת" - וקרוב לזה בדברי הרמב"ן ועוד ראשונים.

ולפ"ז הלשון 'אפקעינהו' הוא לאו דוקא, דחכמים אינם מפקיעים את הקידושין אלא המקדש הוא זה שמפקיע את הקידושין בכך שהוא עשה אותם בתנאי שירצו חכמים, ולשון אפקעינהו הוא דמה שחכמים אינם רוצים בקידושין גורם להפקעת הקידושין, וכמו בע"מ שירצה אבא דאין הפשט שהאב מפקיע את הקידושין אלא אי רצונו גורם להפקעת הקידושין מכח התנאי של המקדש.

ויש לעיין דלמה לא בעינן תנאי כפול - והישוב לזה מרומז בדברי הריטב"א [שם] וז"ל: "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש פי' ולפיכך אומר לה כדת משה וישראל, הרי הוא כאילו התנה על מנת שירצו חכמים, וסתמו כפירושו שהם דברים שהם בלבם ובלב כל אדם כדנפרש במס' קידושין" עכ"ל, והיינו דהוי בגדר אומדנא על ידי אמירת כדת משה וישראל, ועוד שגם באופן שהמקדש לא אמר בפירוש "כדת משה וישראל" מ"מ הקידושין חלים עם תנאי של ע"מ שירצו חכמים, כי סתמו כפירושו כיון שהם דברים שהם בלבם ובלב כל אדם שכל אחד רוצה שהקידושין ייעשו עם תנאי זה, ולפי"ז פשוט למה לא בעינן תנאי כפול, דכך ההלכה בכל אומדנא דלא בעינן תנאי כפול - עיין בתוס' להלן [ע"ה.]. ובקידושין [ו': / מ"ט:].

## מבאר דלא שייך ביטול התנאי אי הוי מעשה על הצד.

והנה שמעתי מקשים דלמה לא מהני ביטול התנאי - הא מי שהתנה תנאי ועבר על התנאי יכול לבטל את התנאי מדין אתי דיבור ומבטל דיבור וגם הכא הוא יוכל לבטל תנאי זה - ושוב יחזרו לו הקידושין - והרבה יש לדון בקושי' זו.

אולם לפי מה שנתבאר דהוי כאומדנא - א"כ הוי ליה כמעשה על הצד ולא כמעשה על כל הצדדים שיש בו תנאי - עיין בזה לעיל [סימן ז' פרק ב] שהבאנו כן מהגר"ח - ובזה לא שייך ביטול התנאי

שהרי כל מה דשייך דין ביטול התנאי הוא משום שהמעשה הוא מעשה על כל הצדדים - והתנאי הוא מילתא אחריתי - אכן במעשה על הצד לא שייך כל כה"ג - ועיין בדברי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל כאן בזה.

### ביאור החילוק בין קידושי כסף לקידושי ביאה.

אולם לפי דרך זו צ"ע רב מה מקשה הגמ' "תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר" הא בודאי מצינו מושג של תנאי גם בקידושי ביאה והתנאי של ע"מ שירצה אבא גופו מיירי בקידושי ביאה שאמר הריני בועלך ע"מ שירצה אבא - וצ"ע - וכבר עמד בזה הראשונים.

ועיין ברמב"ן שהקשה כן וכתב שיש שפירשו שבקידושי כסף מהני מדין הפקר בי"ד והקשה "שאם המקדש קידש על דעת חכמים שיהיו בטלים לפי דברי חכמים - מה הוקשה לו לרבינא ומאחר שעל דעת חכמים קידש - אין צריך להפקיר המעות ממנו אלא לבטל קדושו".

ותירץ "וי"ל דה"ק הא תינח דקדיש בכספא שהוא מקדש על דעתם מפני שהפקר ב"ד הפקר ואין ממון זה שלו אלא ברצון חכמים - אבל קדשה בביאה מה יפקיעו שמא לא על דעתם קדש" - וכוונת הרמב"ן דרך בדברים שמסורים לחכמים אז הוא מקדש על דעתם ועניני ממון מסורים לחכמים מחמת הדין הפקר בי"ד הפקר - הלכך מקדש אדעתם משא"כ בביאה.

ועל זה תירצו "פריק - שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות - שהוא מדעתו מקדש לעולם על רצון חכמים ולא משום הפקע הממון נגעו בה" - ועיין היטב ברא"ה [שם] שכתב ע"ד הנ"ל, ועיין עוד בלשון הריטב"א מובא בהערה <sup>63</sup> באופן אחר קצת.

### דברי התוס' בכתובות בחילוק בין כסף לביאה.

עיין היטב בתוס' בכתובות [שם ד"ה תינח] שחילקו בין כסף לביאה וז"ל: "תינח דקדיש בכספא. דהפקר ב"ד היה הפקר והווי מעות מתנה וממילא יהו כל בעילותיו זנות, קדיש בביאה מאי איכא למימר, איך יפקיעו ביאה של קידושין, וכו' - דהיכא דאיכא עבירה דמקודשת היא בביאה מאי איכא למימר, ומשני שויה רבנן בעילותיו בעילת זנות ואין כאן קידושין" עכ"ל. וקשה טובא:

א] למה לי טעמא דהפקר בי"ד, הא איכא טעמא דכל המקדש.

ב] האיך מהני הפקר בי"ד, הא למפרע אין להם כח, וכבר הקשה כן ההפלאה [שם].

ג] מהו ההוספה בתוס' דמהני בכסף "וממילא יהו כל בעילותיו זנות".

ד] תוס' לא ביארו היטב למה לא מהני כל דמקדש בקידושי ביאה.

ונראה דלפי הרמב"ן והרא"ה א"ש בפשיטות - דטעמא דהפקר בי"ד הוא רק טעם דלכך הדבר מסור להם ולכן הוא תולה בדעתם, ובאמת לא מהני ההפקר בי"ד מצד עצמו כיון שזה למפרע, אלא דהוי טעם למה דעתו אדעת' דרבנן בקידושי כסף - וזהו מה שהוסיף "וממילא יהו כל בעילותיו זנות" - והיינו דלו יצויר וההפקעה היתה מתייחסת גם לבעילות - א"כ לא היה כל הקידושין הללו מסור להם, אכן כיון שזה תוצאה וממילא הווי ביאת זנות, שוב א"ש למה כל הקידושין הללו מסור להם, וא"ש נמי למה לא מהני בביאה - שזה לא מסור להם.

### תוספת דברים בדברי התוס' שיש לדון האם הביאה מסורה להם.

"ואפילו למ"ד בהאשה רבה [יבמות פ"ט:] שיש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה - היינו כגון דליכא עבירה כההיא דהאשה רבה דהדר לטיבלא - אבל היכא דאיכא עבירה דמקודשת היא בביאה - מאי איכא למימר, ומשני שויה רבנן בעילותיו בעילת זנות ואין כאן קידושין".

<sup>63</sup> וז"ל הריטב"א [שם]: "ה"פ תינח דקדיש בכספא דכי לא רצו חכמים בקדושו יפקירו הכסף ויבטלו השטר, אבל קדיש בביאה איך יפקיעו חכמים ומה יאמרו שתהא בביאתו, דאע"ג דהריני בועלך ע"מ שירצה אבא ולא רצה אינה מקודשת קס"ד דהאב אינו חושש על ביאתו אבל חכמים היאך לא יחושו על ביאתו", ולא הבנתי דבריו.

ויש לעיין דלמה תוס' הכניסו את הנידון של יש כח ביד חכמים לשו"ט של הסוגי' בקידושי ביאה - הרי זה נידון כללי לפני הסוגי' לפני שנתחדש הדין של אפקעינהו רבנן - דהקשו בתחילת הסוגי' - "דמי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא" - ועל זה היה להם התוס' להקשות "שיש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה".

ונראה שכוונת התוס' להקשות קושי' אחרת - שמא מחמת הדין הכללי "שיש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה" נימא שכל דיני התורה נמסרו לחכמים - וא"כ גם אי גוף הביאה לא נמסרה להם אכן האישות שיוצאת מכח הביאה נמסרה להם ושוב תולה בדעתם - וא"ש.

### פרק ב

#### שיטת רש"י

שחז"ל הגדירו את המעשה,

כ'לא מעשה קידושין'.

**בדברי רש"י מבואר ע"ד הראשונים שתולה בדעתם, ומאיך יש ב' חידושים, א] שהם עוקרים על ידי הגט דדבריהם, ב] חכמים מגדירים את הכסף ל'כסף מתנה'.**

בדברי רש"י יש ב' שינויים גדולים מהראשונים והתוס':

מצד אחד מבואר ברש"י בדברי הראשונים - שכל דעתו הוא שחכמים יקבעו אי איכא קידושין או לא, שהרי רש"י כתב [ב' פעמים] "שעל מנת כן קידש" - וכ"ה בדבריו בכתובות [שם] - "כל המקדש - כל המקדש אשה על דעת שהנהיגו חכמי ישראל בישראל הוא מקדשה שיהיו קיימין קידושין לפי דברי חכמים ויהיו בטילים לפי דברי חכמים" - ובהמשך "שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות - ויש בהן כח לעשות כן שהרי הוא תלה בהן" - ומתבאר מתוך דבריו שהכל נעשה על פי דעת חכמים כיון שהוא תולה בהם - והיינו דע"מ כן הוא מקדשה - ונראה ע"ד הראשונים שיש כאן אומדנא או תנאי.

אולם מאיך יש ב' שינויים:

א] רש"י מוסיף שכל מה שהם עושים היינו על ידי הגט שהוא גט מדבריהם - ומבואר שהכשירו את הגט מדבריהם ובזה הם מפקיעים את הקידושין, והגדר בזה צ"ב - וכל זה יבואר להלן [סימן י"ז].

ב] ברש"י מבואר שבכח של חכמים מצאנו התייחסות למעשה קידושין עצמו - והיינו שכחם של חכמים לאשוויי לכסף לכסף של מתנה, וכלשונו בכתובות [שם] "ועושה מעות מתנה מעיקרן", וכ"כ בסוגיין "ואמרו דליהוי מעות למפרע מתנה".

#### **מבואר ברש"י שהוא מוסר את גוף המעשה עצמו לפירושן של חכמים.**

ונראה שלמדנו מהחידוש השני שנעשו המעות למעות מתנה - שאין הפשט כפשוטו כמבואר בראשונים שיש כאן אומדנא לעשות כפי רצון חכמים - והיינו כדהביאו הראשונים שדומה לעל מנת שירצה אבא, אלא שברש"י מבואר שדעתו הוא - שהוא מוסר את גוף המעשה עצמו לפירושן של חכמים - שהם יפרשו את המעשה שלו, ועל פי קביעתם יתברר - האם המעשה הוא מעשה קידושין וממילא הוא חל או שהוא אינו מעשה קידושין וממילא הוא לא חל.

ונבאר את הדברים - ונקדים שמצאנו בקנינים ג' חלקים, א] מעשה קנין, ב] גמירות דעת שהחלות תחול מכח המעשה קנין, ג] צריכים גם 'כוונה' להגדיר את המעשה כמעשה קנין - וחידוש זה מתבאר מתוך הסוגי' של קנין המועיל - והארכנו בהנך ג' חלקים במעשה קנין באמרות אברהם [שנים אוחזין סימן נ"ט].

אחרי הקדמה זו מתבאר שיש כמה דרכים לבטל קידושין בדעתו.

א] באומדנא כבר נתבאר שהמעשה הוא מעשה על הצד - והגדר בזה הוא שיש לו דעת לחלות רק בצד אחד ובצד השני אין לו דעת לחלות - ועיין בהערה <sup>64</sup>,

ב] בתנאי יש לו דעת לחלות של המעשה על כל הצדדים - שיש כאן מעשה שיש לו כח על כל הצדדים, אלא שדעתו הוא לעשות התנאי שהתנאי יוכל לעכב את החלות על צד מסויים - וחלוק מאומדנא ששם מעיקרא חסר לו בדעת חלות על הצד שהוא לא רוצה וכאן יש לו דעת גם על הצד שהוא אלא שיש עשייה נפרדת שמעכבת את החלות.

ג] הכא בסוגיין למדנו שיש נידון שלישי - והיינו שיש צד שהמעשה עצמו הוא לא מעשה כלל וכלל - וגרע מאומדנא שחסר בדעת לחלות - והיינו שמי שיתן 'כסף מתנה' לאשה - ויהיה לו דעת לחלות קידושין אף שהנתינה עצמה היא 'נתינת מתנה' - הרי כאן ליכא מעשה כלל וכלל - שהמעשה נתינת כסף אינו סוג מעשה שיכול להחיל חלות קידושין - ודו"ק.

כשרש"י אומר שהוא תלה בדעתם ורש"י מפרש שהם קבעו שזה מעשה של נתינת כסף למתנה - הרי בזה למדנו שהוא תלה בדעתם שהוא קובע ומגדיר את המעשה שלו לפי קביעת חז"ל - לפי מה שהם קבעו בגדר המעשה.

### **מקורות שביאת קידושין היא ביאה אחרת - ולא ביאת זנות - וחז"ל קבעו את המעשה ביאה כביאת זנות.**

ודרכו של רש"י יתבאר מתוך השו"ט בסוגי' זו לגבי קידושי ביאה.

דהנה - ביאת קידושין אית לה 'שם ביאה' בפני עצמו, והיינו שביאת זנות לא מהני להחיל חלות קידושין - ורק היכא שהביאה היא ביאת קידושין הוא דמהני להחיל חלות קידושין, ויסוד זה למדנו מרש"י ריש קידושין שכתב שבמקדשה בקידושי ביאה - אז האמירה של הבעל הוא שהלשון קידושין הוא שהוא מקדשה "בביאה זו" ורש"י לא כתב בכסף 'זה' ובשטר 'זה', והביאור בזה כנ"ל, דצריך להשוותו בדיבורו לביאת אישות, ומו"ר הגאון רבי אברהם גורביץ שליט"א דיקדק יסוד זה מהתוספתא בריש קידושין "כל ביאה לשם קידושין הרי"ז מקודשת", וק', וכי אתי לאשמועינן דבביאה בעי דעת קידושין, הא בכל קידושין בעי דעתו, וע"כ דאשמועינן דגוף הביאה צריכה להיות מעשה אישות לשם קידושין.

והביא שכבר פירשו שזה השו"ט בסוגי' - דיעויין בדברי ר' אברהם מן ההר [יבמות צ':] שזו כוונת הסוגי' הכא - שהגמ' הקשה "תינח קדיש בכסף, קדיש בביאה מאי איכא למימר", והיינו דאיך הפקיעו חכמים את הקידושין בקידושי ביאה, ותי' "שוי' לביאת זנות", והיינו שזהו כחן של חכמים לקבוע שזה מעשה ביאת זנות, ובזה ממילא בטלה כל הקידושין, והביא גם מהתשב"ץ שבכסף הם הפקירו ובשטר הם פסלו את העדים ובביאה הפכו את הביאה לביאת זנות, וכן הביא מהמהרי"ט על הרי"ף ריש קידושין [ד"ה וראיתי].

והיינו שלפי רש"י הוא תולה בדעת חכמים בהגדרת המעשה עצמו - ודלא ככל אומדנא בחלות - ולשיטת רש"י נמצא שיש חידוש יותר גדול בביאה יותר מכסף, שהרי כסף של מתנה ושל קידושין הם ב' עשויות והוא תולה את סוג הנתינה בהם, אכן בביאה מה איכא למימר - הא אין כאן אלא ביאה ותו לא, ונתחדש שאינו כן, אלא הביאה עצמה יכולה לקבל הגדרה אחרת ע"י תלייה בדעת חכמים והם קובעים את המעשה עצמו - והוא מגדיר את המעשה כפי קביעתם.

וחידוש כעין זה מצאנו בדין של אב זכאי לקדש את בתו בכסף שטר וביאה - ומבואר ברש"י בקידושין [ג']: שיש חידוש מסויים בזה שהאב מקדש את בתו בקידושי ביאה - דיעוי"ש שכתב רש"י "בביאה - שמוסרה בע"כ", וצ"ב דזה פשוט, דגם בכסף ושטר הוא מקדשה בע"כ, ומה נתחדש בביאה יותר מכסף ושטר.

<sup>64</sup> אלא שכבר נתבאר לעיל [סימן ה'] דסגי בדעת שהמעשה יחול חלות ולא צריך דעת לחלות עצמה, וזה למדנו בדין דברים שבלב ועוד.



ונראה שהביאור הוא כנ"ל שכסף ושטר הוא מעשה דאב, וביאה הוא מעשה דידה, ואם הביאה היא בעל כרחיה שוב יש לומר שאינה ביאת אישות אלא ביאת זנות, וחדית לן גז"ש דאיתקוש הוויות, דיכול האב להשוות "חלות שם ביאת אישות" על הביאה, דזהו חלק מבעלותו ד"אב זכאי", וזה זכות בגוף המעשה דידה.

ובאמת דמפורש ברש"י בכתובות על המשנה [מ"ו]: שזו כוונתו, שכתב "ומוסרה לביאה לשם קידושין" ולא הוסיף "בע"כ" כמו שהוסיף בסוגי' בקידושין, וע"כ שזה ביאור כוונתו - דאף שזה בע"כ דאכתי נהיה הביאה "לשם קידושין", דנשתנה גוף הביאה לביאת אישות, וזהו החידוש בבע"כ בביאה.

וגם הכא הוא תלה דעתו בדעת חכמים שהם קובעים את המעשה כביאת זנות או כביאת אישות - כמו שהתורה זיכתה לאב לעשות כן בביאת בתו - ודו"ק.

### שורש פלוגתת רש"י והראשונים בשו"ט בביאה.

הרי לנו שרש"י למד דלא כהראשונים - ונראה שרש"י למד דלא כהראשונים מתוך השו"ט הנ"ל שמחלקים בין ביאה לכסף, שהראשונים למדו שכל החילוק הוא בדעת בני אדם כמה הוא רוצה לתלות בדעתם של חכמים ורש"י חולק משום שהוא למד שיש חילוק יותר עמוק - והיינו האם יש מושג לקבוע את גוף המעשה ביאה כביאה אחרת על פי חכמים.

ועוד - בתירוץ של הגמרא תירצו - "שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות" ומשמע שיש כאן קביעה של חז"ל שהם קובעים את הביאה לביאת זנות, ולפי הראשונים הרי אינו כן שהם לא קבעו כך, אלא דהוי ככל אומדנא בעלמא שתולה בדעת האב - והרי האב אינו קובע בעילת זנות - והבאנו מהרמב"ן שפירש שמה שאמרו "שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות" - הכוונה "שהוא מדעתו מקדש לעולם על רצון חכמים" והיינו סברא בעלמא בדעתו - ונראה שרש"י נייד מדרכם ופירש שכאן נתחדש קביעה חדשה של חז"ל במעשה שלו לעשותו לביאת זנות וכמשמעות הפשוטה בלשון הגמרא - "שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות".

### דברי רש"י אכתי תמוהין מהרבה נקודות.

אולם אחרי כל מה שנתבאר אכתי צ"ב עיקר דברי רש"י מכמה נקודות.

א] עיקר המהלך לא מובן - דלמה הכא היו צריכים לקבוע קביעה בעיקר המעשה והוא יתלה דעתו בדעתם בעיקר המעשה - ועל זה שו"ט לחלק בין כסף לביאה - דמאי שנא מכל אומדנא - ולמה לא קבעו שלא יחול החלות והוא יתלה בדעתם בזה - בלי כלה שו"ט להגדיר את המעשה עצמו - וזה תמוה מאד.

ב] ביבמות [צ:] פירש רש"י סוגי' זו בהוספה - והיינו דמהני נמי מדין הפקר בי"ד הפקר, וזה צ"ב, דהאיך מהני למפרע.

ג] עו"ק דאי ממילא תולה בדעתם לקבוע מעשיו א"כ למה בעינן הפקר בי"ד הפקר.

ד] כבר הבאנו שרש"י מוסיף שכל מה שהם עושים היינו על ידי הגט שהוא גט מדבריהם - גם בסוגיין וגם בכתובות וגם ביבמות [שם], ומבואר שהכשירו את הגט מדבריהם ובזה הם מפקיעים את הקידושין, והגדר בזה צ"ב - ולמה לי גט אי איכא דעתו של המקדש.

ה] מה שייך הפקר בי"ד הפקר לגט דדבריהם.

ו] מה מהני למפרע בגט דדבריהם.

ז] להלן [סימן י"ז] הבאנו מהברית אברהם שלמד שגם אחרי העקירה של חכמים לקידושין ידיה - אכתי איכא אישות דרבנן ועל האישות דרבנן מהני גט דדבריהם - ועיקר המהלך בזה תמוה מאד. וכל זה יבואר בעזה"ל להלן [סימן י"ז].

## סימן יז

## שיטת רש"י

## דאפקעינהו רבנן דווקא על ידי גט דרבנן, וביחס בין הדרבנן לדאורייתא בכל דיני התורה.

**פרק א** < בגדר היחס בין דינים דרבנן, לדינים דאורייתא - בכל דיני התורה. > ברש"י מבואר דלולי הגט דדבריהם ליכא דין אפקעינהו. < דברי המשך חכמה בגדר מצוה דרבנן ביחס למצוה דאורייתא, שה'לא תסור' אינו גוף המצוה עצמה. > ביאור שיטת הרמב"ן שאין לאו של 'לא תסור' ואעפ"כ יש מקור מ'לא תסור' שיש מצוות דרבנן. < הגדר בקנין דרבנן דהוי קנין רק ביחס לדינים דרבנן ולא ביחס לדינים מה"ת. > פסול דרבנן במצווה ובחלות דין דאורייתא. < כמה דרכים בביאור דברי התוס' בסוכה [ג']. > בגזירת שמא ימשך. < מצאנו בכמה דוכתי דמתחלקים הדרבנן מהדאורייתא. > מצאנו בג' דוכתי שמה שמצאנו מדרבנן קיים גם בדרגא מה"ת. < ב' המערכות - דרבנן בתוך הדאורייתא. >

**פרק ב** < שיטת רש"י באפקעינהו במקדש באיסורי הנאה דרבנן, שהדין בזה מורכב מהדאורייתא והדרבנן כהדדי. > פלוגתא הראשונים בטעם דלא מהני קידושין באיסור"נ דרבנן, ונפ"מ בפסולי עדות מדרבנן. < מתמה מהסוגי' לשיטת רש"י דמצד אפקעינהו אתינן עלה, ומביא בזה את ביאורו של השערי יושר ומשך חכמה בעיקר הגדר באיסורים דרבנן, ומבאר בזה את שיטת רש"י ואת פלוגתא הראשונים. > מדרבנן הכסף אינו כסף - ולכן שייך כאן הלכה של אפקעינהו. < חידוש נוסף שיש תרי גווני איסורי הנאה דרבנן - ותרי גווני באיסורים דרבנן. > הערה בברכת המצות על פי הנ"ל. >

**פרק ג** < אפקעינהו לקידושין על ידי גט מדרבנן או ע"א מדרבנן > כמה שיש לתמוה בדברי רש"י בגט דדבריהם. < בג' מקומות מצאנו שהדין אפקעינהו תלוי בדין מוקדם מדרבנן. > מבאר שהתלייה בדעת חכמים היא שהאישות שהוא עושה תהיה כפופה גם למערכת של דינים דרבנן, והוא לא רוצה שהאישות שקיימת מכה המעשה קידושין שלו מה"ת תסתור להנהגה באישות שנקבע כפי דיני חז"ל. < מבאר את לשון רש"י שמשמע שהגט מהני למפרע - ומהני מחמת דעתו. > צ"ע מהלשון הפקר בי"ד הפקר, ועוד קשה דלמה בעינן מעות מתנה. >

**פרק ד** < ביאור שיטת רש"י למה בעי הפקר בי"ד וגם גט דדבריהם שפועל באישות דרבנן מכאן ולהבא, ובעי גם דעת המקדש וגם כח עקירה של חכמים, ועל פי דרכו של השטמ"ק. > סיכום כל הקושיות ברש"י. < מתמה בדרכו של השטמ"ק בכתובות בביאור שיטת רש"י שלמד דמהני מכאן ולהבא. > מבאר דהכא איכא כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת מכת זה שהוא עושה על דעתם - כעין אשה הנודרת ע"ד בעלה. < מבאר למה בעינן גט דדבריהם וגם דעת המקדש. > מבאר עוד דהאריך האישות עדיין קיימת מדרבנן והגט פועל מדרבנן אחרי העקירה של חז"ל לאישות עצמה. < ד' כחות ביד - כח של הפקר בי"ד, כח עקירה של חכמים, גט דדבריהם, ודעת המקדש. > בזה א"ש למה הוי מכאן ולהבא וגם למפרע וגם א"ש החילוק בין כסף לביאה. < דרך אחרת - שהעקירה היא מעכשיו אלא שסיבת העקירה היא למפרע. >

**פרק ה** < בגדר איסורים דרבנן, שיש בהם מקצת מהאיסור תורה. > ג' קושיות בגדר איסורים דרבנן דדינם כדאורייתא. < מתמה דמה שייך חיוב מיתה באיסור דרבנן > מתמה בטעמא דמי שנטמא טומאה דרבנן ונכנס למקדש אינו חייב כרת. < מתמה בדין מחלל שבת בפרהסיא באיסורי שבת דרבנן אם מדרבנן יש לו דין מומר לכל התורה. > < בדין בשניות דרבנן מדרבנן לא תפסי קידושין, ובדין עבר עבירה שיש בה מלקות הוי רשע ונפסל לעדות. > < מחדש שכל האיסורים דרבנן שורשים הם דין דאורייתא, וכל איסור דרבנן יש בו את המעשה איסור דאורייתא, אלא שהוא בדרגה פחותה מאד שלא אסרתו תורה. > < מקור מהירטב"א ליסוד הנ"ל. > < עבירה דרבנן שיש בה מלקות. > < מיישב ג' קושיות - בטומאה ועריות.

## פרק א

## בגדר היחס בין דינים דרבנן, לדינים דאורייתא - בכל דיני התורה.

## ברש"י מבואר דלולי הגט דדבריהם ליכא דין אפקעינהו.

ברש"י מבואר שכל המהלך של אדעתא דרבנן קמקדש הוא דווקא כשיש גט דרבנן, ולהלן הלשונות של רש"י בזה:

וז"ל רש"י בכתובות [ג] "כל המקדש אשה על דעת שהנהיגו חכמי ישראל בישראל הוא מקדשה שיהיו קיימין קידושין לפי דברי חכמים ויהיו בטילים לפי דברי חכמים על ידי גיטין שהכשירו חכמים" - הרי דע"ה הגיטין שהכשירו חכמים מהני, וכ"ה בהמשך דבריו "ואפקעוהו רבנן לקידושין - כשיבא גט כזה אחריהם",

וכן האריך במסקנת הסוגי' - "קדיש בביאה מאי - אפקעתא מעיקרא איכא בשלמא על ידי גט כשר אף על פי שהקידושין קיימים עד עכשיו גזירת הכתוב היא שהגט כורתו ומתיר איסורו מכאן ולהבא אבל זה שאינו גט מן התורה ואתה מכשירו מפני דעתו של זה שקידשה על דעת חכמים ושביטלו על פי חכמים צריך אתה לומר שמעיקרן לא יהו קידושין ואי קדיש בביאה ואתה עוקר קידושין למפרע מה תהא על ביאתו" - הרי שיש דיון גדול לגבי הגט של דבריהם לעומת כל גט שהוא מה"ת.

וגם הכא בסוגיין כתב רש"י שנעשה על ידי הגט "והרי הם אמרו שיפקיעו כל קדושין שבשיראל על ידי גט כזה" - ומפורש בכל דבריו דבעינן גט מדרבנן.

ובביאור הענין נקדים לבאר מה היחס שיש בין דין דרבנן לדין דאורייתא - והיינו דמה דינו של גט דרבנן זה באישות מה"ת - האם גט זה מהני לעקור אישות דאורייתא - והפשוט בזה שלא מהני דאורייתא - והגדר במצב הזה הוא כך:

מצד אחד - במערכת הדאורייתא יש כאן אישות גמורה שהרי בדיני התורה לא היה כאן גט שהרי בדיני התורה היה כאן ביטול, על השליחות, ומאידך - במערכת של דיני דרבנן אין כאן אישות שהרי היה כאן גט - ומוכרח שיש ב' מערכות הפוכות במעשה אחד.

ולכא' הגדרה זו תמוה מאד - שהרי התורה ע"כ 'מכירה' בסמכות של רבנן ליצור גט דרבנן שהרי כל ה'סמכות' הזו נוצרה על ידי התורה בפרשת לא תסור שהיא פרשה בתורה ככל פרשה אחרת.

וצ"ל דא"נ - אלא דסו"ס גם במערכת של התורה הגט קיים ברמה ובדרגא דרבנן - והגט לא קיים ברמה ובדרגא דאורייתא - כן מוכרחים לומר - אלא שהדברים צריכים ביאור והגדרה - הרי מה באמת המצב של האישות באשה זו במערכת של התורה - האם היא מגורשת חלקית או האם היא מגורשת גמורה בדרגא אחרת - ובעזה"י יבואר היטב הגדרה זו שבתורה עצמה יש ב' מערכות והסתכלויות גם דרבנן וגם דאורייתא - ויבואר עוד - שהחלוקה הזו קיימת בהרבה דיני התורה - ואין כאן חידוש כלל.

### הבהרה.

הבהרה - הרבה מהדברים בסימן זה נתבארו ביותר עומק וביותר הרחבה - בדברינו באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער א' סימן ב וסימן ג].

### דברי המשך חכמה בגדר מצוה דרבנן ביחס למצוה דאורייתא, שה'לא תסור' אינו גוף המצוה עצמה.

ונקדים בפלוגתא הידועה בין הרמב"ם לרמב"ן האם כל מצוה דרבנן היא מצוה מה"ת שיש בה לא תסור או לא, והרמב"ן הקשה דאי הוי מצוה דאורייתא א"כ למה מקילין במצוה דרבנן אי לא מקילין במצוה דאורייתא - וההגדרה הנכונה בכל הנ"ל מתבארת

בדברי המשך חכמה [פ' שופטים לא תסור] - ונבאר דבריו.

המשך חכמה הביא מהירושלמי שמברכים על הלולב ברכת 'על נטילת לולב' ביום הראשון של סוכות אבל בשאר הימים מברכים ברכת "על מצות זקנים", וקשה דלמה לא לברך על נטילת לולב - וביאר שם שדיניהם של רבנן הם כדין מורד במלכות שחייב מיתה מה"ת - והיה מקום להבין שכל פרט מפרטי המצוה של המלך בעניני רשות נהפך למצוה דאורייתא ממש, ונמצא שהמעשה של רשות במצות המלך שוה ממש למצות אכילת מצה בליל הסדר שכתוב בתורה - וזו טעות גדולה.

וע"כ שהגדר בזה הוא כך - שזה ודאי שבמצווה הפרטית של המלך אין רצון התורה שישמע, אלא שרצון התורה הוא שיהיה לו מורא מלכות, ונמצא שהחלוקה היא כך - שמצות אכילת מצה היא מצוה והאכילה עצמה היא המצוה והיא רצון התורה, לעומת המעשה רשות שהמלך ציווה - הרי הכא אין במעשה עצמו כלום, וכל מה שיש במעשה הוא שכשאינו עושה את המעשה אז המעשה הוא 'היכי תימצי' בעלמא להפרת הסמכות של המלך, וכל מה שהתורה מצוה אותנו הוא להכיר בסמכות של המלך ולא להפר את סמכותו, משא"כ במצה, שכאן מלבד הציווי בתור ציווי, התורה גם רוצה את עצם המעשה.

וביאר המשך חכמה שה"ה בדינים דרבנן, שזה גם הגדר בלא תסור - שעצם המעשה של קריאת המגילה והדלקת נר חנוכה לא חשיב כמעשה מצוה מה"ת - שאין רצון התורה בהדלקה ובקריאה עצמה - וכל הדין של לא תסור מה"ת הוא שחייבים מן התורה להכיר בסמכות של חז"ל לחדש מצוות - וביטול המצוה הוא ביטול ההכרה בסמכות של חז"ל.

מהאי טעמא נוסח הברכה הוא על מצות זקנים שזה באמת גוף המצוה מה"ת, לעומת היום הראשון זה מצות נטילה ממש - וזה השינוי בנוסח ברכה.

עפי"ז ביאר [שם] למה לפי הרמב"ם לא אמרין ספק דרבנן לחומרא מחמת "לא תסור", וביאר שעל גוף האיסור ליכא דין ורצון תורה, רק על השמיעה לחכמים וקבלת סמכותם, וממילא שכל הנידון בספקות מתייחס אך ורק לגוף האיסור שזה מדרבנן וזה לא כולל את הסמכות של חכמים

שסמכות לקבוע דינים היא תוצאה מהעבירה דרבנן, וממילא שבגוף האיסור עצמו אזלינן לקולא מספק - ושוב ממילא שלא קעבר על מצות חכמים, ודו"ק.

והנה לדידן נוסח הברכה הוא 'על מצות נטילת לולב' גם בשאר הימים אף שזה רק מצוה דרבנן - והיה נראה לדידן ליתא לכל ההגדרה זו.

אולם אדרבה - גם הכא יש מקור לחלוקה זו - דהנה הרמב"ם [ברכות פי"א ה"ג] כבר גילה לנו עיקר יסוד זה בנוסח הרכה על מצוות דרבנן - שהרי הרמב"ם מבאר את נוסח הברכה במצוות דרבנן בדרך מסויימת.

וז"ל "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעשות, והיכן ציוונו בתורה שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה, נמצא ענין הדברים והצען כך הוא - אשר קדשנו במצוותיו, שצויה בהן לשמוע מאלו, שציוונו להדליק נר של חנוכה וכו'".

וביאר המשך חכמה שכוונת הרמב"ם היא לחלק את הברכה במצוות דרבנן לתרתי, לדייק ש"בגוף הציווי" שציוונו חכמים ליכא "וציוונו" מהקב"ה, וכל מה שאנו אומרים "אשר קדשנו במצוותיו, הכוונה בזה רק למצוותיו של הקב"ה "לשמוע מאלו", וזה דין כללי לשמוע לחכמים, והמשך הברכה "וציוונו להדליק" כבר קאי על "אלו", דהיינו רבנן שהם חידשו מצוה דרבנן של הדלקה אבל המצוה והציווי עצמו אינו מצוה מה"ת - אלא ציווי של רבנן, לא של הקב"ה, והיינו כהיסוד הנ"ל, ועייש"ה מה שהאריך בזה עוד נפ"מ בין דאורייתא ורבנן.

והנה - זה צריכים להוסיף שאף שמה"ת כל המצוה של מצוה דרבנן הוא הלא תסור - אכן מצד הדרבנן עצמו ברור שיש מעשה מצוה בגוף המעשה עצמו - שכמו שבמערכת הדאורייתא יש מעשה מצוה של אכילת מצה מה"ת, כמו כן במערכת הדרבנן של המצוות יש מעשה מצוה מדרבנן בגוף המעשה עצמו - ואל"כ לא היה שייך מצוה קיומית מדרבנן וכדמצאנו בנשים במעשז"ג גם במצוות דרבנן.

ועוד - דמבואר בדברי הגרי"ז בהלכות ברכות דאף שיש לא תסור במנהג חכמים וכגון בהלל בר"ח, אבל לשיטת הרמב"ם אין ברכה - כיון שאין כאן מעשה מצוה - וברכת המצוות על מצוות דרבנן צריכים גם לא תסור מצד מה שאומרים 'וציוונו' וצריכים גם שהמעשה עצמו יוגדר כמעשה מצוה שגם אומרים 'על מצות' - והיינו שמדרבנן כל מעשה מצוה דרבנן מוגדר כמעשה מצוה, ומנהג חכמים יש בו וציוונו אבל אין בו על מצות - ועיין בזה בארוכה באמרות אברהם [יבמות סימן י"ז].

**ביאור שיטת הרמב"ם שאין לאו של 'לא תסור' ואעפ"כ יש מקור מ'לא תסור' שיש מצוות דרבנן.**

והנה הבאנו שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן אי עובר על לא תסור באיסור דרבנן, וכבר האריכו האחרונים דלפי הרמב"ם דליכא איסור לא תסור א"כ מה מחייב אותנו לקיים מצוות דרבנן, ועיין בזה בקובש"ע בקונטרס דברי סופרים בשם הגר"ח ובשם הגרש"ש"ק, וכל דבריהם צ"ע.

והברור בזה על פי מה שמבואר בחידושי ר' ראובן [סוכה סימן ב' סוס"ק ב'] דאף שהתורה קבעה סמכות לרבנן לחדש הלכות - ואולי זה הלכה למשה מסיני - אכן סו"ס אין על זה אזהרה של התורה לשמוע להם, ואף שפשוט שיש בזה רצון התורה שישמעו לחכמים דאל"כ למה חידשה תורה סמכות לקבוע תקנות, אכן רצון התורה לא מחייב חיוב מוחלט בלי שיש אזהרה מיוחדת על זה כמו שרצון התורה להנהיגה של לפנים משורת הדין לא מחייב הנהיגה כזו - עכתו"ד.

והיה נראה להוסיף על דבריו כך:

דיתכן שהרמב"ם לומד שאין זה הלכה למשה מסיני אלא שהסמכות עצמה נתחדשה בלא תסור, והיינו שמלבד שאר הדינים שלומדים בפסוק של לא תסור - בנוסף לזה הפסוק גם קבע את המציאות הדינית של הסמכות הזו - בלי לחייב אותנו לציית לאותה סמכות.

והכוונה כך:

מצאנו פסוקים בתורה שכתוב בהם מצוות ומצאנו פסוקים בתורה שכתוב בהם עבירות, אכן יש גם סוג שלישי של פסוקים שקובעים מציאות דינית - וכגון פסוקים שמחדשים שבעלות חלה על ידי קנינים מסוימים - הרי אין כאן מצוה או אזהרה - והפסוק גם לא מחדש אזהרה על הגזילה מכח הך בעלות - אלא שהתורה קבעה עובדה ומציאות דינית שקנין זה יוצר בעלות.

כמו כן הכא בלא תסור - שכאן נאמרו ב' דינים שונים בפסוק אחד, והיינו שכאן התורה קבעה עובדה ומציאות דינית שיש 'סמכות' לרבנן לקבוע דינים, וזה מלבד מה שכתוב בפסוק גם לאו ואזהרה של לא תסור, ותרתי נינהו, וכעין זה מצאנו בדברי הקה"י [ע"ז] בדין נדרי עכו"ם - ששם מבואר דקרא דמוצא שפתיך תשמור הוא גם מ"ע לקיים את הנדרים, ומבואר ברא"ש בנדרים שהפסוק הוא גם 'קביעת מציאות דינית' - לומר שחל בעלות של הקדש מדין אמירתו לגבוה - והנך תרי ילפותות מתחלקות זו מזו, דלגבי עכו"ם איכא דין מוצא שפתיך רק לגבי החלות קנין להקדש ולא לגבי האיסור והמצוה שבו.

וע"ד זה יש לומר הכא שבלא תסור איכא תרתין, והאיסור שבו לא קאי על כל המצוות מדרבנן, אבל הקביעת סמכות שבפסוק מתייחסת גם למצוות.

וזה הרי פשוט שאף שהפסוק עצמו לא מחייב אותנו לציית לאותה סמכות - אכן אחרי שהתורה קבעה את הסמכות הזו לחדש מצוות ועבירות מדרבנן, הרי זה ממילא כבר מחייב אותנו לציית מדרבנן - וממילא מסברא פשוט שאנחנו מוזהרים מלהפר את הסמכות הזו.

#### הגדר בקנין דרבנן דהוי קנין רק ביחס לדינים דרבנן ולא ביחס לדינים מה"ת.

למדנו מכל הנ"ל שיש ב' מערכות מיניה וביה בתורה, שמצד אחד התורה קבעה סמכות לרבנן לקבוע מצוות ועבירות, אבל המצוות ועבירות עצמם הם דינים דרבנן, ונראה שב' המערכות הללו קיימות בכל דיני התורה ודרבנן - וזה מה שמצאנו גם בקנינים דרבנן - וכדיבואר:

דיעוין בדברי האבני מילואים [סי' כ"ח ס"ק ל"ג ד"ה ובעיקר] שהביא שמבואר בשיטת הרמב"ם דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא ואין לו כלום מה"ת בהך ממון מלבד מה שהבעלים דרבנן אינו בעלים מה"ת, ולכן בכהן שקנה בהמה מישראל בקנין דרבנן - אינו מאכילו מדין קנין כספו כיון שמה"ת אינו שלו - הרי לנו פרה ששייכת לראובן מה"ת ושייכת לשמעון מדרבנן, ונפ"מ לגבי תרומה - והפוסקים הביאו חלוקה זו נמי לגבי הבעלות של לכם בד' מינים דלא מיקרי לכם בקנין דרבנן לגבי מצוות מה"ת - ונמצא דחשיב ממון של הלוקח מדרבנן ושל המוכר מה"ת.

והגדר בזה כנ"ל, שפשוט שרבנן לא המציאו ולא חידשו מציאות ומושג וסוג חדש של בעלות שבדרבנן שמה בעלות ומה"ת לאו שמה בעלות, אלא הבעלות דרבנן היא היא הבעלות דאורייתא לכל הלכותיה ולכל גדריה, אלא שכיון שחידשו קנין חדש - א"כ חידשו שאפשר להגיע להך בעלות עצמה בדרך אחרת - וכעת המצב הוא שבמערכת הדרבנן יש כאן בעלות גמורה ורגילה לכל דבר, ובמערכת של התורה אין כאן כלום, אף ששני המערכות עומדות מכח התורה עצמה - אבל כמו שיש מצוה מדרבנן שאינה מצוה מה"ת אף שהתורה 'מכירה' ו'יצרה' את הסמכות של חז"ל לחדש את המצוה דרבנן - כמו כן בבעלות החלוקה היא כך.

והנה הרבה ראשונים חולקים וסוברים שקנין דרבנן מהני מה"ת - אולם אין פלוגתתם בעיקר יסוד הדברים - דגם הם מודי שמתחלקים דיני התורה ודינים דרבנן זה מזה, וכל פלוגתתם אינו אלא לגבי הפקר בי"ד הפקר - דלפי הצד דמהני מה"ת מהני מדין צדדי של הפקר בי"ד הפקר - וע"ע בהערה <sup>65</sup> שהבאנו את המקור לזה.

<sup>65</sup> דהנה מצאנו דין הפקר בי"ד הפקר שזה דין תורה - ופשוט שדין זה לא נצרך בקנין דרבנן, שאין סיבה שהבעלות לא תתקיים מדרבנן - דמאי שנא מתרומה וקידושין ומצוות מדרבנן, שבכל החלויות ודינים יש סמכות לרבנן - וה"ה בקנינים - ואדרבה הדין הפקר בי"ד מובא באבני מילואים [שם ד"ה אמנם נלע"ד] לבאר את הצד דמהני מה"ת - דחכמים יש להם כח להפקיע ממנו ולתת את הממון לחבירו.

אולם האבני מילואים הקשה דאי נימא דקנין דרבנן לא מהני מה"ת - אם כן יהיה דין גזילה לשניהם, כיון שכל אחד הוא בעלים - זה מדרבנן וזה מה"ת ולכל אחד איכא גזילה, וממילא דלעולם לא יהני שום קנין דרבנן אי תמיד הקונה יעבור בגזילה, ולזה -

### פסול דרבנן במצווה ובחלות דין דאורייתא.

חלוקה כעין זה משכחת לה נמי בפסול דרבנן במצווה דאורייתא – והיינו שיש לרבנן 'סמכות' לבא ולפסול קיום מצוה דאורייתא כשלא קיים בה תנאי מסויים שרבנן חידשו בהך מצוה – ונמצא שמדרבנן לא יצא ומה"ת יצא, והתם אין הפשט שיש סוג אחר של מצוה מדרבנן – אלא דהך מצוה עצמה התקיימה לפי המערכת של דיני התורה ואחרי התוספת דין של רבנן יש כבר מערכת אחרת בהך מצוה עצמה – והיינו שרואים מדרבנן דהך מצוה עצמה לא התקיימה.

והיינו דמצאנו שסוכה שהיא פסולה מדרבנן והדין הוא דאעפ"כ מקיימים בה מצוה מה"ת – עיין ברעק"א בריש סוכה שביאר שזה הסברא של התוס' דלכן בקובע במסמרים ליכא סימן קללה.

וכ"כ רעק"א [מערכה ח'] שאחרי שחז"ל ביטלו שופר בשבת אבל מי שתקע בשבת קיים מצוה מה"ת, וכן בשחיטה שהיא פסולה מדרבנן ופשיטא ליה לדבר אברהם [ח"ב סימן כ"ו ס"ק י'] דהוי שחיטה מה"ת וליכא מלקות דנבילה, וכ"כ לגבי גט שפסול מדרבנן דאכתי הוי גט מה"ת והיא מגורשת מה"ת.

ועיין במעשה רב [תפלה ל"ח] ששיטת הגר"א דגם מי שעשה כב"ש בקריאת שמע וכן בסוכה בגזירה שמא ימשך – דמבואר בגמרא דלא עשה ולא כלום דהיינו מדרבנן אבל מה"ת שפיר קיים מצוה.

### כמה דרכים בביאור דברי התוס' בסוכה [ג']. בגזירת שמא ימשך.

אולם בתוס' בסוכה [שם] מבואר דאף דהגזירה שמא ימשך היא מדרבנן – אבל אכתי לא קיים מצות סוכה מה"ת, וק', דאיך רבנן יכולים לעקור מצוות מה"ת, ועוד, דכבר הבאנו דלעיל מיניה בתוס' [ב']. מבואר דבגזירת נסרים לא הפקיעו את הדין דאורייתא, ובאמת דהסברות הפוכות, דהתם "פסלו" את הסוכה מדרבנן והתם יש מקום לומר דהפסול פוסל גם מדרבנן וגם מה"ת, אבל הכא אינו אלא "איסור" בעלמא, ואיך תיפסל מה"ת, הא גם מדרבנן אין כאן אפילו פסול מדרבנן, [ועי' בזה בפתח הבית בסוף דבריו].

ויש בזה כמה דרכים באחרונים, ויש להעיר בהם טובא, ועי' בהערה <sup>66</sup> שהבאנו את דבריהם – והנכון בכל זה הוא כמו שהביא הדבר אברהם [ח"ב סי' כ"ו] מהשטמ"ק בברכות "דקנס חכמים הוא", ועי' בקוה"ע [סי' ס"ט], והיינו שרבנן יכולים לקנוס לעקור מצוות מה"ת, ודבר זה איכלל בכוח של עקירת דבר מה"ת, אלא דצריך לבאר למה דוקא הכא עקרו את הדאורייתא, ולא בהך דמסמרים.

עוד הק' דבתקוע בשופר בשבת מבואר ברעק"א [חגיגה מערכה ח'] דיצא ידי"ח מה"ת, ומ"ש מהכא, ובזה י"ל דכיון דהאיסור הוא מצד איסור שבת, ולא מצד מצות שופר, הרי הכא י"ל דלא

היינו צריכים מהלך חדש של הפקר בי"ד – לבא ולהתיר את הגזילה, וזה כוחו של הפקר בי"ד – ואז באמת הבעלות תמשיך להיות בעלות דרבנן וההיתר גזילה יהיה היתר דאורייתא.

<sup>66</sup> דהנה, עי' בדבר אברהם [ח"ב סי' כ"ו ס"ק י'] בשם הגאון ר' אליהו ברוך קמאי דהפקירו סוכתו, וכן הוא בחכמת שלמה [תרל"ד סעיף ד'], וק' דשאלה כשר, וצ"ל דהקנו למישהו אחר והוי גזול, וק' דלמי הקנו, ואי הקנו סתם, הא הך פלוני אינו מקפיד שאינו יודע כלל על בעלותו, ודבר רחוק הוא, ועוד דתוס' מדמה להטייה בקריאת שמע, ומה שייך סברות הללו שם.

והדבר אברהם רצה לפרש, שי"ל שדירין אסורין אינו "דרך דירין", וזה דוקא בראשו ורובו ושולחנו בבית, אבל בנסרים ליכא איסור, רק פסול, אולם הק' מדמיון לקריאת שמע.

עוד תירץ דהוי מצוה הבאה בעבירה, אחרי דרבנן אסרו לאכול כן, ובגזירת נסרים ליכא איסור, אולם יש לעיין בזה, דכבר מבואר בירושלמי דבקורע בשבת ליכא מצוה הבאה בעבירה, ולא דומה ללולב הגזול, דבעינן שיחול עבירה על החפצא דמצוה, ולא סגי בזה שהגברא עושה עבירה בהדי מצוותו, דבעינן דומיל דבעל מום, ועי' בזה בחמדת שלמה בתשו' ובשערי יושר ובאבי עזרי [קמא סוכה ה' כ"ה] שביארו כן את הירושלמי, והכא בשיבה בשולחנו בבית ליכא עבירה שחל בחפצא של הסוכה, וכן בהטייה בקריאת שמע.

וע"כ צ"ל שזה דין חדש של מצוה הבאה בעבירה, דהכא גרע, דבקריעה על המת בשבת, התם אין העבירה שייכת מצד עצמה למצוה, אלא דבמקרה באו שניהם לפונדק אחד, אבל הכא, חז"ל עשו עבירה [של אכילה בשולחנו בבית] בתוך מצוותו, והכא י"ל דגרע, ואכתי לא ברור, דסו"ס העבירה מה"ת הוא "לא תסור", וזה עבירה כללית, ויש לחלק.

נעקר המצוה, אבל הכא דאמרו דלא יקרא קריאת שמע כן, ואמרו לא לאכול בסוכה בצורה כזו, הכא האיסור הוא מצד המצוה עצמה, ובכה"ג עקרו את המצוה, אולם אכתי ק' מגזירת נסרים.

והעירני בזה ידידי הגאון רבי אריה לייב אויערבך שליט"א, דלא יתכן שיהיה איסור קריאת שמע בהטייה ואיסור אכילה על השלחן בחוץ, דלא גרע מלא אכל ולא קרא כלום, דכמו דהתם ליכא אלא ביטול מצוה, כמו"כ הכא לא יתכן שיהיה יותר מביטול ממצוה, [אטו נימא דמי שקרא בהטייה יעשה תשובה על ביטול מצות קריאת שמע וגם על איסור קריאה בהטייה וא' שלא קרא יעשה תשובה רק על מה שהוא לא קרא, יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא].

וע"כ שגוף הדין דרבנן הוא דביטל מצוותו, דלא שייך הכא איסור, וזהו ממש לשון המשנה, "לא קיימת מצות סוכה מימין", והיינו דזה כל התוכן של הדין דרבנן, "שלא קיימת", ותו לא, ולהכי נעקר הדאוריין, אבל בנסרים אינו אלא פסול, והפסול הוא מדרבנן ולא מדאוריין, ובשופר בשבת, התם רק אסרו מצד הל' שבת, ולהכי לא נעקר המצוה, שאין כאן אלא איסור מן הצד, ופשוט, ועי' בהערה <sup>67</sup> - ובעיקר סוגי' זו יש להרחיב עוד בכמה סתירות בראשונים - ועיין בזה בהערה <sup>68</sup> עוד גוויי בזה.

### מצאנו בכמה דוכתי דמתחלקים דרבנן מהדאורייתא.

הרי לנו כמה גוויי שהמערכת מה"ת שונה מהמערכת מדרבנן, ושתי המערכות קיימות לפי כללים ודינים שונים - ואין בניהם סתירה - אלא שזה מדרבנן וזה מה"ת - וכן מצאנו בכמה דוכתי - וכדלהלן.

א] מי שמקודשת מדרבנן חשיבא כפנויה מה"ת, ובקידשה אחר צריכה גט משניהם, ופשוט שהבא עליה לא חייב מיתה.

ב] בהפרשת תרומה דרבנן על טבל דאורייתא, הטבל הותר מדרבנן ולא הותר מה"ת - עיין בזה בתוס' רעק"א על המשנה בדמאי [פרק ה' משנה י'].

ג] כבר הבאנו שסוכה שהיא פסולה מדרבנן והדין הוא דמקיימים בה מצוה מה"ת, ועוד כה"ג בשופר בשבת.

ד] פשוט שערווה דרבנן לא תפטור זיקת יבום מה"ת, אף דעכ"פ מדרבנן אינה זקוקה.

ה] כן נמי בקנין דרבנן - שלא יגרום בעלות מה"ת - וכנתבאר, ולכן ע"כ דקנה רק מדרבנן ולא קנה מה"ת, והחפץ בבעלותו של המוכר מה"ת.

ו] להלן הבאנו מרש"י בפסחים שאיסורי הנאה דרבנן אינו כסף מדרבנן והוי כסף מה"ת - וקידושין באיסורי הנאה הם קידושין מה"ת ולא קידושין דרבנן.

ז] מצאנו חידוש בנתה"מ [סי' רל"ד] שמי שנהנה מאכילת איסור פטור לשלם, וכמבואר ברמ"א, אבל באיסור דרבנן חשיב הנאה, ושפיר צריך לשלם, והיינו כנ"ל דמה"ת הוא נהנה שמה"ת החפצא אינו אכילת איסור - ואף הלא תסור אינו 'אכילת' איסור אלא היכי תימצי להפר את הסמכות של חז"ל.

ח] שחיטה מתירה בהמה - וכשיש בה פסול מדרבנן, אז האיסור נבילה פקע מה"ת ועדיין קיים מדרבנן, וכן בגט מדרבנן.

<sup>67</sup> ועי' רבינו יונה ריש ברכות איך פטרו רבנן מחיוב קריאת שמע לאחר חצות, ומדמה לשמא יעבירונו דפטריוהו מלולב בשבת, אכן התם לא מוכרח שנעקר הדאוריין, אלא דרבנן אמרו לא לעשות את הדאוריין, ולהכי פטור, ודו"ק.

<sup>68</sup> ועיין בריטב"א סוכה [יד:]: שנחלקו תנאים אם מסכים בנסרים, וביאר שם דאחרי דרבנן אסרו לא מקיימים מצוה מה"ת, וזה סותר לריטב"א לגבי ב"ש שלמד שביושב בסוכה ושולחנו בבית דלא יצא ידי חובתו מדרבנן אבל מה"ת יצא - וברור שיש דינים שחז"ל עקרו מה"ת יש להם כח לעקור מה"ת - וכדבבאנו לפרש בדברי התוס'.

ובעיקר ענין זה יש לעיין בדין שחיטה שאינה ראויה מדרבנן, עיין ב"ק [ע"א] בשוחט בשבת באופן שאינה ראויה מחמת מעשה שבת דרבנן והוי שחיטה ראויה, לעומת חידוש הריטב"א בסוכה [כ"ג] דסוכה על גבי האילן - שהאיסור לעלות בשבת מגדיר אותו כאינה ראויה לשבעה מה"ת - ועיין קוה"ע [סימן מ"ב] לגבי שחיטה.

ט] מצוה דרבנן מיקרי מצוה ברמה של רבנן, ומה"ת אין מצוה על המעשה הפרטי אף שהתורה מכירה בסמכות של רבנן לחדש מצוות - אבל סו"ס יש כאן מצוה דרבנן ומה"ת אינה מצוה.

### מצאנו בג' דוכתי שמה שמצאנו מדרבנן קיים גם בדרגא מה"ת.

אולם יש להעיר - שמצאנו בג' דוכתי שיש צד לומר שמה שמצאנו מדרבנן קיים גם בדרגא מה"ת, ודלא ככל הנ"ל:

א] יכולים לפדות מעש"ש שנטמא מדרבנן בירושלים.

ב] תרומה שמחוללת ועומדת אין בו חיוב מיתה באכילה לכהן טמא, ויתכן שזה גם בטומאה דרבנן.

ג] מי שבעל ביאות האסורות מדרבנן - אין המים בודקין את אשתו דלא קרינן ליה האיש מנוקה מעוון - והיינו מה"ת.

ועיין בזה בהערה <sup>69</sup> המקורות לכל הנ"ל.

אלא דלפי"ז קשה דלמה לא נימא דקנין דרבנן מהני לדאורייתא - דמאי שנא 'בעלות' דרבנן מטומאה ועריות, ולמה תלינן ליה בדין הפקר בי"ד אי מצוי מקנה לו או לא, וצ"ע.

והתשובה לכל הנ"ל יבואר להלן [פרק ה] במה שהבאתי בכתבי ידידי ראש הישיבה הגאון ר' בונים שרייבר שליט"א - בגדר איסורי דרבנן.

### ב' המערכות - דרבנן בתוך הדאורייתא.

נראה שצריכים לחדד את הדברים להוציא מליבן של טועים:

היה מקום לטעות ולומר שאחרי שיש ב' מערכות - דרבנן ודאורייתא - א"כ הרי הם ב' המערכות שונות חלוקות, מערכת של רבנן ומערכת של תורה - ואנחנו משועבדים לשתי המערכות ביחד מכח התורה.

אולם אינו כן - אלא שהגדר בזה הוא שהמערכת של המצוות ודינים של רבנן נמצאת בתוך המערכת של המצוות מדאורייתא עצמה - ונבאר את הדברים.

הרי ליכא מצות סוכה מדרבנן ומה המהלך כשבאו רבנן לקבוע פסול דרבנן בסכך - הרי מה"ת כשר ומה"ת הוא קיים מצוה וכעת מה מחייבו בישיבת סוכה מדרבנן, אטו חידשו גם מצוה דרבנן של סוכה, וכן בשחיטה, כשפסלו את השחיטה מדרבנן, אטו חידשו איסור אינו זבוח מדרבנן ושוב חידשו שחיטה מדרבנן על האיסור אינו זבוח הזה - וברור לי שאינו כן.

<sup>69</sup> דהנה - עיין במנ"ח [מצוה תע"ג] שהביא שמבואר במשניות [פ"ג דמעשר שני] וברמב"ם [פ"ב] דאפי' נטמא בטומאה דרבנן ומה"ת טהור מ"מ נפדה אף בירושלים אף דמה"ת אינו נפדה בירושלים, ועיי"ש מה פירש בזה - אך יש לדון אם מהני פדיון זה מה"ת, דיתכן לפרש דפדיון זה אינו אלא מדרבנן ומהני ממנ"פ, דמה"ת הוא טהור וא"צ פדיון, ומדרבנן הוא טמא ומהני פדיון, אלא שיש להעיר - דמה שנטמא בטומאה דרבנן - אע"פ שנטמא - מ"מ אין זה אלא מחמת איסור לא תסור, ואין זה מדיני מעש"ש והאיך פודין אותו, וכבר עמדו בקושיא זו במנחת שלמה [סימן ס"ד] ובזכרון שמואל [סי' ז' אות ב'].

והוכיחו מהכא שגם בדין דרבנן יש גדרים של האיסור עצמו - ועיין בזה בשיעורי ר' שמואל [מכות י"ט:]: שהביא מהמשנה למלך [רפ"ז דתרומות] שחקר בדין כהן טמא שאכל תרומה טמאה דאינו חייב מיתה כיון שהתרומה מחוללת ועומדת, ומה הדין בנטמא בטומאה דרבנן, האם קרינן ליה נמי מחוללת ועומדת מה"ת, וחזינו מהכא שיש לו צד לומר שיש לזה 'שם טומאה' גם מה"ת.

והביא על זה את דברי הרמב"ם שמי שבעל ביאות האסורות מדרבנן - אין המים בודקין את אשתו דלא קרינן ליה האיש מנוקה מעוון, והרי גם התם בעינן 'שם ביאת איסור' מה"ת.

ועיי"ש שהביא עוד שכבר עמד בכל זה בקובץ שיעורים [קונטרס דברי סופרים אות כ"ז], וע"ע להלן [שם אות ל"ב] שהביא דלמדנו הכא - שכל דבר מדרבנן יש את הגדרים של האיסור גם מה"ת ואיסורים של הג' עבירות נחשבים כחמורים והוי אביזרייהו - וכעין זה ביאר כאן דאיכא גדרים של טומאה הכא בטומאה דרבנן - ודו"ק - עכ"ת.

אולם אכתי צ"ב - דנראה שצריכים להגדיר את הדברים עוד - שהרי למדנו הכא שדיני התורה [מנוקה מעוון - מחוללת ועומדת] מתייחסים לטומאה ולעריות של דרבנן כאילו שהם עריות וכאילו שהם טומאה מן התורה והיינו שהם בדרגא של דיני התורה - ונפ"מ לדינים הללו של תורה אף דלולי הדין דרבנן ליכא חילול ועריות מה"ת וצ"ע.



הרי כשחז"ל חידשו שעציץ שאינו נקוב מיקרי גידולי קרקע, הרי הם לא חידשו סידרה שלימה של דינים דרבנן, טבל ושביעית וכלאים ותולש בשבת - ויש בזה המשך שעל הטבל דרבנן חידשו גם תרומה דרבנן - והיא ע"כ תרומה חדשה מדרבנן כמו הטבל החדש של רבנן - דאי נימא כן - הרי צריכים לומר שרבנן באמת חידשו מחדש את כל התרי"ג מצוות מדרבנן כיון שכל דין שלהם יכול להיות נפ"מ לכל התרי"ג מצוות - ואי נתעקש ונימא כן - הרי מה שייך לתרום מטבל דרבנן על טבל דאורייתא - הרי תרתי נינהו.

וע"כ שהביאור הוא שאין כאן ב' מערכות נפרדות אלא שב' המערכות הם זה בתוך זה - הדרבנן בתוך הדאורייתא וכעין הרחבה של הדאורייתא - והיינו שכמו שכשהתורה פסלה סכך - הרי בדין הזה של פסול היא לא באה בזה לחייב מצות סוכה למי שישב בסכך פסול - אלא דזו תוצאה דממילא דמי שיש לו סכך פסול הרי ממילא שלא קיים את המצוה וממילא שהוא מתחייב שוב, וה"ה בדרבנן, רבנן פסלו שחיטה ופסלו סכך וקבעו שעציץ שאינו נקוב הוא גידולי קרקע - וממילא דשוב איכא לכל הנפ"מ באופן דממילא כיון שהמערכת של הדרבנן נמצא בתוך המערכת של התורה אלא שהיא ברמה פחותה - ודו"ק.

## פרק ב

### שיטת רש"י באפקעינהו במקדש באיסורי הנאה דרבנן, שהדין בזה מורכב מהדאורייתא והדרבנן כהדדי.

**פלוגתת הראשונים בטעם דלא מהני קידושין באיסוה"נ דרבנן, ונפ"מ בפסולי עדות מדרבנן.**  
והנה מצאנו במקום אחר בשיטת רש"י שהדין אפקעינהו מתחיל בדין דרבנן ועל זה מתחדש דין דאורייתא של הפקעת הקידושין.

דהנה - יעויין בפסחים [ז.] שמבואר דלא מהני קידושין באיסוה"נ דרבנן, ועיין רש"י שפי' דהפקר ב"ד הפקר, ואפקעינהו רבנן לקידושין מינה, אמנם בתוס' ר"פ [שם] הביא דאחרי דאסרוהו מדרבנן שוב אינו יכול ליהנות ואין בו דין ממון אפי' מה"ת, ועי' שלטי גיבורים שהביא מהרי"א ז"ל נמי כלשון הזה, ונראה דתהיה נפ"מ בפסולי עדות דרבנן דלרש"י י"ל דכל דמקדש אדעת' דרבנן מקדש, והפקירו את הממון, אבל לאידך ראשונים אין לדמותו לאיסוה"נ דרבנן, דבקידושין ליכא ממון וקידושין מעיקר הדין, ועי' אבנ"מ [כ"ח - נ"ה ד"ה עוד שם במשנה למלך] שהביא מהמשנה למלך [פ"ה מאישות] שהביא רידב"ז דמחלק בין פסולי עדות דרבנן לאיסוה"נ דרבנן וכו"ל.

והדברים מפורשים בריטב"א בסוגיין שהביא מבעל העיטור דאינה מקודשת ד"כל דמקדש אדעתא דרבנן וכו'", וכדברי רש"י, והריטב"א עצמו חולק, דהטעם משום דשו"פ אמר רחמנא וליכא, ושוב חידש דלפי"ז בפסולי עדות דרבנן חוששין לקידושין דין תורה, ועי' בב"י [ס' מ"ב] שהביא תשו' הרי"ף דבפסולי עדות דרבנן אין קידושין מה"ת, וזה מטעם הנ"ל, ודו"ק.

**מתמה מהסוגי' לשיטת רש"י דמצד אפקעינהו אתינן עלה, ומביא בזה את ביאורו של השערי יושר ומשך חכמה בעיקר הגדר באיסורים דרבנן, ומבאר בזה את שיטת רש"י ואת פלוגתת הראשונים.**

איברא, דלפי רש"י והבעל העיטור תמוה תרתי, א' למה באמת חשיב ממון אחרי דבפועל אין לו שיווי, ב' עיקר הסוגי' [שם] תמוה, דבאו לדמות ביטול חמץ דלא מהני באיסורי הנאה דרבנן כיון שאינו ברשותו, לקידושין באיסורי הנאה דרבנן - וקשה דמהו הדמיון בין ביטול חמץ לקידושין, דבשלמא לפי הריטב"א, י"ל דכמו דאיסוה"נ מדרבנן אינם ממון מה"ת כמו"כ אינם ברשותו ולכן לא שייך ביטול, אבל לפי רש"י דאתינן עלה מצד הפקר ב"ד, וזה דין מסויים מצד אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, דלפי"ז ק' דזה לא שייך להלכות ביטול, ומה הביאה הגמ' משם.

ועי' שערי יושר [ש"א פ"י] דעמד בזה ופי' דיסוד הדין דאיסוה"נ דרבנן חשיבי ממון לרש"י, היינו משום שאיסורי דרבנן הם רק בגברא אבל גוף החפצא לא השתנה, ודין הגברא הוא לשמוע לדברי

חכמים ולא שהחפצא הוא חפצא דאיסורא, ודלא כדיני תורה - והיינו ע"ד מה שהבאנו מהמשך חכמה לעיל.

וביאר הגרשש"ק דמה"ט איסוה"נ דרבנן חשיבי ממון לרש"י ודלא כהראשונים, דלשיטתו הדין דרבנן לא פוגע בגוף הערך והשווי כיון שדינים דרבנן כלפי דאורייתא אינו אלא בגדר אר"י רכיב עליה לא להפר את הסמכות של חז"ל שהתחדש להם בדין לא תסור, וזה בחוץ לחפץ ולא בגוף החפץ - ולכן לא ירד הערך של גוף החפץ - וכבר הארכנו בביאור יסוד זה באמרות אברהם [כיצד הרגל סימן ח] - ומה"ט הוצרך רש"י לבוא לדין הפקר ב"ד הפקר.

ובדעת הראשונים צ"ל דחולקים, וסברי דכשיש חפץ שאין הגברא יכול ליהנות ממנו, אבל הסיבה מתחילה מתוך החפץ, בכה"ג כבר אין לו דין ממון, ואינו כאר"י רכיב עליה בעלמא, ודו"ק.

הרי לנו אופן נוסף שיש כסף שהוא כסף מה"ת ואינו כסף דרבנן - לשיטת רש"י.

### מדרבנן הכסף אינו כסף - ולכן שייך כאן הלכה של אפקעינהו.

איברא - בדעת רש"י אכתי יש להסתפק, האם עכ"פ כלפי דינים דרבנן אמרו דדינים אותו כחפץ שאין בו שווי וממון, או דגם כלפי דינים דרבנן זה רק בגברא.

ויש להוכיח דעכ"פ כלפי דינים דרבנן אמרו דדינים אותו כחפץ שאין בו שווי וממון - שהרי מצאנו שרבנן אפקעינהו לקידושין מיניה, ומזה מוכרח דעכ"פ דמדרבנן לא היה כאן קידושין, ואז כבר הפקיעו לקידושין מה"ת, וממילא דא"ש הדמיון לביטול חמץ, שאם מדרבנן אינו ממון ולכן אינו קידושין מדרבנן, א"כ מדרבנן אינו ברשותו, ומדרבנן אין כאן ביטול חמץ, וזו הדמיון בגמ', וא"ש ש"י רש"י.

ועיקר חלוקה זו היא ממש כדברי המשך חכמה - שבמערכת של המצוות דרבנן יש באמת גדרים של מצוה ממש, אכן במערכת של הדאורייתא ההתייחסות של התורה לרבנן אינה אלא כדין צדדי שלא להפר את סמכותם - ולכן מדרבנן אין זה דין ממון - ומה"ת יש לזה דין ממון - ודו"ק.

### חידוש נוסף שיש תרי גווני איסורי הנאה דרבנן - ותרי גווני באיסורים דרבנן.

ויש תוספת דברים בזה בדברי הגרשש"ק בשערי יושר [שם] - דהנה, מבואר בשי' התוס' בפסחים [סוף ו':] ובר"ן [שם], וכ"ה בתוס' בקידושין [נ"ח.], דחלוק איסוה"נ דרבנן שאין לו עיקר מה"ת כחולין בעזרה, מאיסוה"נ דרבנן שיש לו עיקר מה"ת כחמץ דרבנן בשעות דאורייתא, דרק כשיש לו עיקר מה"ת אין לו תורת ממון ואינה מקודשת, והענין תמוה א' מ"ש איסוה"נ דאורייתא מאיסוה"נ דרבנן בדיני הממון, סו"ס אין באיסוה"נ דרבנן שום הנאה ושוויות ושימוש, ואינו שו"פ, ואיך מקודשת, ב' מ"ש יש לו עיקר מה"ת מאין לו עיקר מה"ת בשוויותו של הממון.

ותי' הגרשש"ק בארוכה, ותמצית דבריו כיסוד הנ"ל לחלק בין איסוה"נ דאורייתא שאין בהם תורת ממון מחמת האיסור דחיילא בגוף החפצא, ולא מהני "ארי רכיב עליהו" מבחוץ שמונעו משימוש והנאה לאבד מהחפץ את התורת ממון שלו - וכנ"ל, ובזה חלוק איסוה"נ דאורייתא מדרבנן, כיון שדין דרבנן דין מן הצד לא להפר את סמכותם - אלא שיש בזה תוספת חידוש - שכשיש לדין דרבנן "צד ועיקר מה"ת", התם חידשו רבנן שהאיסור דרבנן עצמו יהיה בו איסור בחפצא, וכעין דאורייתא קעבדי, והיינו דאף דמה"ת אין כאן יותר מ"לא תסור" ומה"ת זה נשאר כאיסור צדדי לשמוע לחכמים, אבל עכ"פ מדרבנן איכא איסור בחפצא באיסורים שיש להם עיקר מה"ת, ובאמת דרק מדרבנן אינו ממון ורק מדרבנן אין קידושין, ושוב אמרינן בזה ד"כל דמקדש אדעתא דרבנן קמקדש", וכנ"ל ברש"י.

אולם באין לו עיקר מה"ת אז חכמים עצמם לא הגדירו את האיסור כן, והיינו דבכה"ג גם מדרבנן נשאר האיסור כדין צדדי לשמוע לדבריהם ולא להפר את סמכותם, ולכן גם מדרבנן זה רק "כארי רכיב עליו", וגם מדרבנן יש קידושין, ולכן לא שייך בזה דין "כל דמקדש אדעתא דרבנן קמקדש", ודו"ק, עכתו"ד.

ולמדנו חידוש מדבריו, דתרי גווני איכא בדינים דרבנן:

א] דינים דעשאום כדאורי' דהמעשה עצמו נהיה מעשה איסור עכ"פ מדרבנן, וזה כשיש לו עיקר מה"ת.

ב] דינים דלא עשאום כדאורי', והמעשה עצמו לא נהיה למעשה איסור אפי' מדרבנן, והמעשה הוא רק היכי תימצי לעבור על דבריהם, ואין במעשה שום דינים, וזה כשאין לו עיקר מה"ת - ודו"ק.

וכעין חלוקה זו מצאנו עוד בדברי הגרי"ז דאיכא תרי גווני של איסור חמץ מדרבנן - ועיין בזה בהערה <sup>70</sup>.

### הערה בברכת המצות על פי הנ"ל.

ולפי הכלל הזה היה מקום להקשות דגם במצוות נחלק כן, וא"כ - לפי מה שנתבאר לעיל [פרק א'] מהמשך חכמה - דהאיך נוכל לברך על מקרא מגילה, והכא היה יותר נכון לברך על מצות זקנים - ויש לחלק, וצ"ע - וע"ע בדברינו באמרות אברהם [מצוות ומועדים ח"ב שער ו' סימן ד] - ודו"ק.

## פרק ג

### אפקעינהו לקידושין

#### על ידי גט מדרבנן או ע"א מדרבנן

#### במה שיש לתמוה בדברי רש"י בגט דדבריהם.

הזרנא לסוגיין - למדנו מרש"י שדווקא אחרי שיש כאן גט מדרבנן - אז הוא דשייך דינא דאפקעינהו - וצ"ב בזה, והיה מקום לומר שכוונתו שהפקיעו את האישות ואת הקידושין מה"ת על ידי הגט מדרבנן.

אולם זה אינו - שאחרי כל מה שנתבאר פשוט שגט מדרבנן באישות מה"ת - הגט מפקיע את האישות מדרבנן והגט לא מפקיע את האישות מה"ת - ונמצא שיש בה אישות מה"ת ואין בה אישות מדרבנן - וזה ממש כמו פסול דרבנן וקנין דרבנן ותרומה דרבנן - ששתי המערכות לא שייכות זל"ז - וברור.

אלא שצריכים להוסיף - שלא רק שאין הגט מפקיע את האישות מה"ת, והגט רק מתייחס לאישות בדרגא דרבנן, אלא דבאמת דהכא שונה והכא גרע מקנין ותרומה ופסול דרבנן - שהרי בכולם יש עכ"פ משמעות מדרבנן להך דין דרבנן לחומרא - אכן הכא בגט אין שום משמעות אפילו מדרבנן - דמה מהני היתר דרבנן לאיסור אשת איש דאורייתא אי ממילא האישות תהיה אסורה מה"ת, כמו דלא מהני שחיטה דרבנן להתיר בהמה שאסורה מה"ת, וצ"ע.

<sup>70</sup> דהנה - עיקר הך יסוד דשייך ב' סוגים של איסור דרבנן, בגברא ובחפצא, כן מבואר נמי בגרי"ז על הרמב"ם הל' חו"מ [א'] - ט'] דמבאר שם את הדין דבשעה חמישית אסור לאכול ורק שורפין בשישית, ופירש"י דיכול להאכיל לבהמה, אבל הרמב"ם פ' דין זה באופן אחר דקאי על חמץ של הקדש ולכן רק שורפין בשש, וק' דלמה לא ישרוף מיד הא ממילא אינו יכול ליהנות, ואחרי דאסור לאכול למה לא ישרוף מיד.

ופי' הגרי"ז דבשעה שישית זה "חמץ מדבריהם לכל דבר", משא"כ בשעה חמישית דאין הכוונה דחלוק בזה שרק אסרו אכילה ולא הנאה, אלא דיתירא מזה, דאינו איסור חמץ כלל, רק איסור בגברא, ולא עשאוהו כחמץ דדבריהם, ודייק כן מלשון הרמב"ם דליכא מכות מרדות באוכל בשעה חמישית רק באוכל בשעה שישית, ועוד, דכשהרמב"ם הביא איסור שעה שישית כללו בהדי האיסור משבע שעות ולמעלה, אבל שעה חמישית כותב כאיסור בפנ"ע, ולפי"ז, הדין שריפה בקדשים רק הותר כשהחפצא עצמה כבר אסורה, וזו הדין דתולין עד שש.

ובגר"ח עה"ש [עמוד ט'] הוסיפו בשם הגרי"ז דלפני פסח מהני ביטול ברוב, דהתירא בלע, ובפסח עצמו לא מהני, וי"ל דבשעה חמישית מיקרי התירא, ובשישית מיקרי איסורא.

ועי' גר"ח עה"ש [עמוד רז"ה] דהוסיף עוד דברז"ה בסוגי' דפסחים [ז] מבואר דכל מה דלא חוששין לקידושין בשעות דרבנן היינו אם מחצות אסור מה"ת אבל אם מחצות אסור רק מדרבנן, והיינו לר"ש, לדידה כשמקדש בע"פ חוששין לקידושין, וצ"ע, ולהנ"ל הביאור כנ"ל, דלדידה הוי כשעה חמישית לדין, ודו"ק.

עו"ק עיקר לשון רש"י בכתובות שכתב "בשלמא על ידי גט כשר אף על פי שהקידושין קיימים עד עכשיו גזירת הכתוב היא שהגט כורתו ומתיר איסורו מכאן ולהבא אבל זה שאינו גט מן התורה ואתה מכשירו מפני דעתו של זה שקידשה על דעת חכמים ושביטלו על פי חכמים צריך אתה לומר שמעיקרן לא יהו קידושין ואי קדיש בביאה ואתה עוקר קידושין למפרע מה תהא על ביאתו".

מדוייק מהאריכות בדבריו - שגט מה"ת מהני מכאן ולהבא מה"ת, לעומת הגט דבריהם דמהני מדרבנן, אבל יש ב' חידושים בגט דרבנן, א' הגט מהני למפרע, ב' הגט מהני על ידי דעתו לתלות בחכמים וכלשוננו - "שאינו גט מן התורה ואתה מכשירו מפני דעתו של זה שקידשה על דעת חכמים" - ועיקר המהלך בזה מחודש מאד.

עו"ק שיש משמעות אולי שהגט הוא זה שעושה את המעות למעות מתנה - וזה תמוה - ועיין בהערה <sup>71</sup> מה שיש לדון בזה, וצ"ל שתליית דעתו בחכמים עוקר את המעות - והיינו כנתבאר לעיל [סימן ט"ז] דתלה דעתו בדעת חכמים לא רק בחלות ככל אומדנא אלא בגדר המעשה עצמו - לעשותו למעשה נתינה של מעות ובוזה שו"ט הסוגי' בביאה אי מהני להגדיר את המעשה כמעשה שאינו ביאה של קידושין אלא ביאה של זנות - אולם סו"ס קשה - דביבמות [צ:] מבואר שחכמים עקרו את המעות על ידי הפקר בי"ד הפקר - וצ"ע.

### בג' מקומות מצאנו שהדין אפקעינהו תלוי בדין מוקדם מדרבנן.

ויש להעיר עוד - דבאמת בג' מקומות מצאנו ברש"י שהדין אפקעינהו תלוי בדין מוקדם מדרבנן, דכבר הבאנו מרש"י בפסחים שאחרי שיש דין דרבנן שאין קידושין מחמת האיסורי הנאה שאינם ממון מדרבנן, שוב איכא אפקעינהו מה"ת, וכן מצאנו הכא ובכתובות דעושים כן בגט דרבנן.

ויש מקום נוסף שמצאנו כן - דהנה הרשב"א בכתובות [ג.] הביא מרש"י בשבת [קמ"ה:] דעיקר ההיתר של ע"א במיתת הבעל הוא נאמנות דרבנן, ומהני מדין אפקעינהו, אלא שהרשב"א הוסיף דקשה דלמה אחרי שהבעל יבא הולד ממזר, הרי האישות שלו בטיילה למפרע, ותיירץ דכל מה שסמכו על הע"א הוא ביחד עם הדין שהאישות מידק דייק, וממילא דבאופן שהבעל יבא אז מתברר שלא היה כאן מידק דייק וממילא דכבר מתברר שמעולם לא היה כאן ע"א לסמוך עליו - ודו"ק.

וע"ד זה יש לומר גם בנד"ד שסומכים על הגט דלו יצויר ונעשה כאן אפקעינהו ושוב יתברר שהנתינת גט היה שלא כדין דשוב מתברר שכל הדין אפקעינהו לא היה מתחילה - כיון שרש"י בכלל הג' מקומות תלה את הדין של אפקעינהו בדין מוקדם דרבנן, גט איסורי הנאה וע"א - אולם סו"ס עיקר הגדר בזה צ"ב דהאיך מהני הנך תלת ביחד עם הדין של אדעתא דרבנן קמקדש - או שתלוי במעשים הללו או שתלוי בדעתו שתלה בדעת חכמים - וצ"ע.

**מבאר שהתלייה בדעת חכמים היא שהאישות שהוא עושה תהיה כפופה גם למערכת של דינים דרבנן, והוא לא רוצה שהאישות שקיימת מכח המעשה קידושין שלו מה"ת תסתור להנהגה באישות שנקבע כפי דיני חז"ל.**

ועיין בלשון הרשב"א בכתובות [שם] שעיקר הדין אפקעינהו 'לא עשו בכדי' - הלכך בעינן בזה או גט או ע"א, וכנראה שהגדר בזה הוא כך:

נתבאר לעיל [סימן ט"ז] שאדעתא דרבנן קמקדש - היינו שהאדם מוסר את מעשיו להיות מוגדרים על פי חכמים - ולא רק את החלות אלא הגדרת עצם המעשה מוגדר על פיהם.

<sup>71</sup> והיינו שהיה מקום לומר שהכסף קידושין מחייב את האישות גם עכשיו, וכחו של הגט וחכמים לעכבו מלחייב אישות כעת, אכן זה אינו שהרי אף שזה נכון שהכסף החיל אישות על כל האשה - גם על המחזר של האשה, אכן ברגע של קידושין כבר החיל הכסף את כל החלות כולה - והיינו שה'לעולם' של החלות אישות כבר חיילא ברגע הראשון - ונמצא שהכסף כבר גמר לפעול על המחזר מיד ברגע הראשון, וכעת כשבאים לעקור את האישות - אין אנחנו עוקרים את הכח של הכסף של אתמול שפעל בהיום - אלא באים לעקור את האישות שחלה מכח הכסף, וכמו שמי שמוכר חפץ שקנה, שאף שהקנין הראשון התייחס גם לזמן המכירה - אכן סו"ס אין התמודדות בין המכירה לקנין של אתמול שעל ידו הוא קנה את החפץ - שהרי המכירה יצרה בעלות בשעתו - וכבר גמר את דינו וכחו וכעת רק מתמודדים עם הבעלות עצמה - למוכרה.

ונראה שיש לזה גדר - והיינו שלא בכל האופנים שחכמים יתנגדו למעשיו הוא מוכן שיקבעו את מעשיו - ולא דומה לע"מ שירצה אבא או ע"מ שלא ימחה אבא, דמחאה ורצון של רבנן לא קובעים במעשיו - הוא לא תולה ברצון ובמחאה שלהם - וכן מפורש בשטמ"ק בכתובות [שם] בביאור שיטת רש"י.<sup>72</sup>

אלא שהתלייה בחכמים היא כך - הרי נתבאר לעיל [פרק א'] שיש ב' מערכות, מערכת של דינים דרבנן ומערכת של דינים מה"ת, וכל אחד קיים במערכת שלו, בבעלות במצוות בפסולים בתרומה וכדומה.

אלא שכבר הערנו שגט דרבנן או ע"א דרבנן או איסורי הנאה דרבנן, בכל הנך איכא חסרון שהרי אין משמעות לדין דרבנן אפילו מדרבנן, וגרע מקנין ותרומה ופסול דמהני עכ"פ לחומרא - והכא לא מהני היתר דרבנן של גט וע"א איסורי הנאה שאינו ממון מדרבנן כשמצד הדאורייתא יש איסור אשת איש.

ונראה שכאן מתחיל עיקר הסברא של אדעתא דרבנן קמקדש - והיינו שכאמור - הוא לא תולה ב'רצון' חכמים או ב'מחאה' של חכמים כמו בשל רצון ומחאה של אבא [ובזה חולק על הראשונים שדימו זל"ז] - אלא שהתלייה היא בניהוג הדיני של השו"ע של חכמים באישות שלו - והיינו שבאופן שהוא יעשה מעשה קידושין שמחיל חלות אישות - ויהיה איזה שהוא דין מדרבנן שלפי הניהוג של רבנן היה צריך להיות שבאמת אין כאן אישות, והיינו שלפי המערכת דרבנן יש היתר והפקעה לאישות מכח הע"א או הגט [או שמחמת האיסורי הנאה לא התחילה האישות] - וכך היה אמור להיות הניהוג של חכמים באישות ידידה כפי דיניהם - אלא שההיתר אין לו משמעות כיון שאנחנו משועבדים לדינים ולקביעה מהתורה ואין לנו לנהוג כפי חכמים באופן זה.

אלא דבכל כה"ג דעתו של האדם היא - דאדרבה - רצונו הוא שהאישות שהוא עושה תהיה כפופה גם לדרבנן, שהוא לא רוצה עשייה ומעשה של קידושין באופן שהאישות שקיימת מכח המעשה קידושין שלו מה"ת סותרת להנהגה באישות שנקבע על פי חז"ל.

האדם קובע את מעשיו 'כדת משה וישראל' - והיינו כפי 'חוק דתם' - וזה הלשון 'כדת משה' - היינו התורה, ו'כדת ישראל' היינו השו"ע של רבנן - ואם כפי המערכת של ניהוג ודינים של רבנן אין לו אישות, אז הוא לא רוצה שמעשיו יהיו סיבה לאישות - וכבר קובע את מעשיו כמעשים של נתינת מעות מתנה - וממילא פשוט למה רק אחרי הגט ורק אחרי הע"א ורק באיסורי הנאה דרבנן שייך דין זה.

#### **מבאר את לשון רש"י שמשמע שהגט מהני למפרע - ומהני מחמת דעתו.**

ואכתי יש לתמוה מלשון רש"י בכתובות שהאריך לחלק בין גט דרבנן לגט מה"ת - הבאנו לשונו לעיל - ודייקנו מהאריכות בדבריו - שגט מה"ת מהני מכאן ולהבא מה"ת, לעומת הגט מדבריהם דמהני רק מדרבנן, אלא שיש ב' חידושים בגט דרבנן:

א] הגט מדרבנן מהני למפרע.

ב] הגט מהני על ידי דעתו לתלות בחכמים וכלשונו - "שאינו גט מן התורה ואתה מכשירו מפני דעתו של זה שקידשה על דעת חכמים" - וכל זה תמוה מאד.

ונראה דאדרבה - על פי הנ"ל הביאור ברור - דזה ודאי שאין גט למפרע - אלא מכאן ולהבא, אלא שאף שהגט באמת פועל מדרבנן באישות מכאן ולהבא - אכן למעשה בפועל אין שום משמעות לפעולתו - כיון שאנחנו כפופים למערכת של התורה שאוסרת את האישות - נגד ההיתר של חכמים, אלא שכיון שהאדם תולה דעתו בהך גט שחכמים הנהיגו באישות שלו, א"כ נמצא שדעת האדם נתנה משמעות להיתר שחל מכח הגט - שדעתו לא לסתור את הניהוג של חז"ל באישות שלו

<sup>72</sup> וז"ל השטמ"ק - "שיטת רש"י ז"ל היא דמאן דמקדש אדעתא דרבנן מקדש פי' לאו למימרא שתלה עיקר קדושתו ברצון חכמים כאומרו הרי את מקודשת אם ירצה אבא דאם כן אם לא ירצו אין צריך גט אלא חפץ הוא שיהיו קדושתו קדושין ולא יתבטלו כי אם על ידי גט".

יצרה מצב שהגט היה סיבה שהאישות לא חל מעיקרא ומעיקרא הוא הגדיר את המעשה נתינת מעות כנתינת מתנה כדי שלא יהיה סתירה לאישות במערכת של חכמים - ודו"ק. וכן נמי בע"א ובאיסורי הנאה דרבנן - שהמשמעות של הניהוג של חז"ל הוא מחמת דעתו לתלות מעשיו בניהוג שלהם באישות ידיה.

**צ"ע מהלשון הפקר בי"ד הפקר, ועוד קשה דלמה בעינן מעות מתנה.**

אולם אכתי צ"ב תרתי:

א] סו"ס לא מובן דלמה היו צריכים לקבוע קביעה בעיקר המעשה שהמעות מתנה - ועל זה שו"ט לחלק בין כסף לביאה - דמאי שנא מכל אומדנא - ולמה לא יהיה דעתו שלא יחול החלות קידושין באופן שזה יסתור את האישות דרבנן - וזה תמוה מאד.

ב] צ"ב לשון רש"י ביבמות שהוסיף טעמא דהפקר בי"ד הפקר - דמה נצרך סברא זו והאיך זה מהני ביחד עם הגט דרבנן - ואיך מהני הפקר בי"ד למפרע - ובאמת שרש"י בגיטין ורש"י בכתובות השמיט סברא זו - וצ"ע.

וכל זה יבואר להלן [פרק ד].

ג] האחרונים הביאו מהברית אברהם שלמד שגם אחרי העקירה של חכמים לקידושין ידיה - אולם אכתי אישיות דרבנן ועל האישות דרבנן מהני גט דדבריהם - ועיקר המהלך בזה תמוה מאד - ושמעתי בבי מדרשא שפירשו שמחמת זה שהוא מקדש אדעתא דרבנן א"כ הוא עוש כאן קידושין חדשים מדרבנן ואת זה הוא לא עקר - וזה דבר רחוק מאד - וצ"ע.

## פרק ד

**ביאור שיטת רש"י למה בעי הפקר בי"ד**

**וגם גט דדבריהם שפועל באישות דרבנן מכאן ולהבא,**

**ובעי גם דעת המקדש וגם כח עקירה של חכמים,**

**ועל פי דרכו של השטמ"ק.**

**סיכום כל הקושיות ברש"י.**

ולפי שנציע את הפשט בשיטת רש"י נסכם את כל הקושיות:

א] למה צריכים לשנות את המעשה עצמו לעשותו למתנה ולביאה לביאת זנות

ב] מה מהני הפקר בי"ד למפרע.

ג] למה לי דעת האדם [כל דמקדש] אי מהני מדין הפקר בי"ד.

ד] מה שייך דעת האדם [כל דמקדש] לגט מדבריהם.

ה] מה שייך הפקר בי"ד לגט דדבריהם.

ו] מה מהני למפרע בגט דדבריהם.

ז] הבאנו מהברית אברהם שלמד שגם אחרי העקירה של חכמים לקידושין ידיה - אכתי איכא אישיות דרבנן ועל האישות דרבנן מהני גט דדבריהם - ועיקר המהלך בזה תמוה מאד.

**מתמה בדרכו של השטמ"ק בכתובות בביאור שיטת רש"י שלמד דמהני מכאן ולהבא.**

הלכך נראה שיש לפרש את דברי רש"י באופן אחר - ועל פי דרכו של השטמ"ק בכתובות [ג']. בביאור שיטתו - דיעוין היטב בשטמ"ק בכתובות - הבאנו דבריו בהערה <sup>73</sup> - דמדוייק בדבריו

<sup>73</sup> וזה לשון השטמ"ק [שם]:

שבקידושי כסף לא בעינן עקירה למפרע ויכולים לעשות את הכסף למתנה בלי עקירה למפרע ע"י הגט - ודבריו תמוהין, א] ברש"י כתוב למפרע גם בכסף, ב] האיך באמת מהני מכאן ולהבא לעשות כסף למתנה בגט מעכשיו - ועיין בהערה <sup>74</sup>.

ובביאור הדברים נראה כך - ונקדים בסוגי' ביבמות שמבואר שיש שו"ט אי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, ורצו להוכיח כן מהסוגי' דהכא ודחו דמצד אדעתא דרבנן קמקדש - וכפשוטו הנך תרתי, עקירת חכמים מה"ת ואדעתא דרבנן קמקדש תרתי נינהו ולא שייכי אהדדי - אולם נראה לחדש שיש מקום לומר דאף אי עיקר הדין מהני מצד עוקר דבר מן התורה אכן אכתי בעינן לזה דין דאדעתא דרבנן קמקדש - ומצטרפי אהדדי.

**מבאר דהכא איכא כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת מכח זה שהוא עושה על דעתם - כעין אשה הנודרת ע"ד בעלה.**

ונבאר על פי מה שמצאנו במקום אחר שיש כח של בעל להפר נדר אשתו מה"ת, וזה משום דע"ד בעלה היא נודרת, ולא מהני למפרע אלא מכאן ולהבא וע"כ שאינו תנאי ואומדנא בעלמא - אלא הביאור בזה כנבאר בארוכה בדברינו באמרות אברהם נדרים [פרק נערה המאורסה סימן ג'] שהאשה מעמידה את הנדר תחת רשותו וסמכותו של הבעל - וזה יסוד הכח שהתורה נתנה לו בנדרי אשתו - כיון שממילא היא נותנת לו סמכות על הנדרים הללו.

ונראה דעל דרך זה ניתן לומר גם בסוגיין - דבאמת כו"ע מודי שיש לחז"ל סמכות לעקור דבר מן התורה - עכ"פ בשו"ת, וגם בקו"ע במצבים מסויימים - עיין בתוס' בריש פירקין - ועוד מצאנו ברמב"ם [ממרים פרק ב הלכה ד] דמהני בקו"ע "כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים" - ועיין בהערה <sup>75</sup> שהבאנו כל לשונו - וע"ע בכס"מ [נדרים פרק ג' הלכה ט'] מה שהוסיף עוד ע"ד זה, וע"ד זה מצאנו עוד בתוס' בכמה דוכתי [יבמות פ"ח. / נזיר מ"ג: / ע"ז י"ג.]. לגבי הא דמאמינים ע"א להתיר עגונא - דהיכא דאיכא קצת טעם וסמך מהני לעקור דבר מן התורה בקום ועשה.

"שיטת רש"י ז"ל היא דמאן דמקדש אדעתא דרבנן מקדש פ' לאו למימרא שתלה עיקר קדושתו ברצון חכמים כאמרו הרי את מקודשת אם ירצה אבא דאם כן אם לא ירצו אין צריך גט אלא חפץ הוא שיהיו קדושים וקדושתו לא יתבטל כי אם על ידי גט.

ואפשר שזהו שכתב רש"י ז"ל כל המקדש אשה פ' דלאו היינו שתולה עיקר הקדושין בזה וקדושתו תלוין ועומדין אלא שכבר קדש האשה מיהו תולה אותם על דעת שהנהיגו חכמי ישראל בישראל שיהיו קיימין לפי דבריהם ויהיו בטלין לפי דבריהם על ידי גיטין שהכשירו חכמים ולכך כשיבא גט כזה אחרי קדושתו אפקעה רבנן לקדושתו.

ופריך תינח דקדיש בכספא כו'. פירוש דהא אמרינן דלאו היינו כאומר על מנת שירצה אבא דאם כן אין צריך גט אלא חפץ בקדושתו ושלא תנשא לאחר כי אם על ידי גט מיהו כל גט שהכשירו חכמים יועיל ויפקיע קדושתו הילכך קשיא ליה תינח דקדיש בכספא נוכל לומר אפקעותא דגט זה עוקר הקדושין ועושה המעות מתנה.

קדיש בביאה מה יכול להפקיע גט בזה - ואין לך לומר שכך התנה - דהא חפץ הוא שיחולו הקדושין ולא יפקעו כי אם על ידי גט - מעתה גט זה לא יועיל שהרי אינו גט כשר שיהיה כורת מכאן ולהבא.

אלא ע"כ צריך אתה לומר שעל ידי גט זה יעקור הקדושין למפרע שמעיקרן לא יהו קדושין ואי קדיש בביאה מה תהא על ביאתו פירוש מתחלה כשמקדש בביאה מה חושב שיהא על ביאתו דהא חפץ הוא בקדושין ואין רצונו לבעילת זנות ואיכא למימר דשמא גמר וקדיש קדושין גמורין בלא תלייה בדעת חכמים כלל.

ומשני שויהו רבנן כו' פ' הוא תולה ברצון חכמים ואין רצונו לבעילת זנות אבל חכמים יש להם כח לעשות בעילת זנות על ידי גט כזה כיון שתלה בהן והוא אין בו עון אשר חטא דחכמים הוא דשויהו לבעילתו בעילת זנות והוא לא חשב כלל וכדכתיבנא כנ"ל פ' לפרש"י והשתא ניהא כל הני קושיות דקשיא להו לרבנותא ז"ל כדכתיבנא לעיל.

וניחא נמי דאם הקושיא היתה מה תהא על ביאתו לבד כדמשמע לכאורה לשון רש"י בקל יש לשנות דהיינו בעילת זנות ודקארי לה מאי קארי לה ועוד למה ליה לשנויי שויהו רבנן לישני בקוצר בעילת זנות ולמה ליה לאדכוריה לרבנן כלל. נמצא דלשיטת רש"י כולה שקלא וטריא דתלמודא היינו עליה ידידה דמקדש דכי קדיש בכספא חושב שיופקעו קדושתו ויהיו המעות מתנה אבל לקדיש בביאה מה חושב שיהא על ביאתו וכדכתיבנא, עכ"ל.

<sup>74</sup> ויש שפירשו שהכסף צריך להמשיך לחייב עכשיו - וכבר דחינו את דבריהם לעיל בהערה לפני כן.

<sup>75</sup> וז"ל "וכן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים עושין לפי מה שצריכה השעה, כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו כך בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצות לפי שעה כדי שיתקיימו כולם, כדרך שאמרו חכמים הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

ונראה שאחרי שממילא יש מקור לכח כזה של רבנן, שוב יש לומר עוד - דבאופן שהאדם מחיל חלות תחת סמכותו של חכמים - ורצונו שהאישות שלו יאסור כפי הניהוג של חכמים - וכפי הדינים והשו"ע שלהם, א"כ מסירה זו של האישות תחת סמכותם היא כבר סיבה שיהיה להם כח לפעול עקירה של האיסור אשת איש שחל מכחו - ובכל כה"ג מודי כו"ע שחוזר עיקר הסברא של יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת.

וממילא שכשיש גט שעל פי חכמים יש לו כח להתיר את האישות, בכה"ג הדין הוא שיש לחכמים כח לעקור ולהתיר את האישות.

וסמוכין לדברינו מצאנו בתוס' בב"ב [מח: ד"ה תינח] שכתבו על הגמ' שם לגבי מי שאנס אשה להתקדש שיש דין אפקעינהו, וז"ל התוס', "הכא לא קאמר כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכו' משום דהתם כיון דקדושין נעשו כהוגן לא היה כח לחכמים להפקיעם - אי לאו משום דאדעתא דרבנן מקדש", עכ"ל.

ומדויק בדברי התוס' שאחרי שקידש אדעתם - שוב מהני ההפקעה ע"י רבנן עצמם מחמת הכח לעקור דבר מה"ת, ומדויק שהדעת של הבעל לא עוקר אלא חכמים עוקרים במקום שיש דעת הבעל - ונראה שהגדר כנ"ל - דכל כה"ג מוסר דעתו להם שיהיה להם סמכות לפעול בחלויות שלו לעקור דבר מן התורה.

וז"ל המאירי ביבמות [פ"ט:] - "כבר ביארנו במשנתנו שאין בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה אלא באחד משלשה דרכים או בשב ואל תעשה או באפקורי ממונא או הוראת שעה דרך סייג וגדר ומכל מקום כל ענין שבאישות אינן עוקרין אלא שכל המקדש על דעת חכמים מקדש ויש להם רשות להפקיע", ונראה שיש להם רשות להשתמש בכח עקירה שלהם במקום שיש דעת המקדש - והיינו כנ"ל.

#### מבאר למה בעינן גט דדבריהם וגם דעת המקדש.

ומעתה נראה שזה הביאור בסוגי' דידן לפי שיטת רש"י:

תחילת הדברים היא שע"כ שיש גט דדבריהם - וזה כדהבאנו מהשטמ"ק שאין דעת האדם באופן כללי ע"מ שירצו חכמים וכעין ע"מ שירצה אבא, אלא דדעתו הוא שהאישות שלו יתקיים לא רק כפי דיני התורה אלא גם כפי השו"ע של רבנן - שהוא קבע והחיל אישות כפי 'חק דתם' - וכאמור - זה הלשון 'כדת משה' - היינו התורה, ו'כדת ישראל' היינו השו"ע של רבנן - ובלי גט דדבריהם ודאי דאיכא אישות בשו"ע של רבנן, וממילא שתחילת כחם של חז"ל כאן היה שהגט הוא גט מדרבנן וממילא דבזה איכא דעתו של האדם שהאישות הזה יתאימו לשו"ע שלהם.

אחרי שיש כאן דעתו של אדם - א"כ שוב איכא כח של חז"ל לעקור דבר מן התורה - שהרי הוא עושה על פיהם ונותן להם סמכות לפעול בחלות ידיה - כדי שזה יתאים לשו"ע של רבנן, וכעת ע"י הכח הזה הם עוקרים את האישות שלו - והן הן דברי הרשב"א בכתובות [שם] שעיקר הדין אפקעינהו 'לא עשו בכדי' - הלכך בעינן בזה או גט או ע"א, והיינו דאז דעתו למסור את האישות שלו להם.

#### מבאר עוד דהאיך האישות עדיין קיימת מדרבנן והגט פועל מדרבנן אחרי העקירה של חז"ל לאישות עצמה.

אולם למדנו מהברית אברהם שכל העקירה של האישות היינו מדאורייתא - ונראה שהביאור בזה הוא שהגבילו בזה את הכח שיש ביד חכמים לעקור דבר מן התורה - והביאור כך:

כמו שבשחיטה וגט שהם פסולים מדרבנן, הרי בכל כה"ג השחיטה וגט מועילים מה"ת ולא מועילים מדרבנן - ואכתי נשאר האישות והאיסור אכילה בבהמה עכ"פ מדרבנן, [ולא שנתחדש חלות אישות וחלות איסור חדשה בבהמה - אלא שמעולם לא הותר מדרבנן - וכנתבאר כל זה לעיל [סוף פרק א'] עיי"ש היטב - ודו"ק] - א"כ כמו כן הכא, שהכח לעקור דבר מן התורה שהוא כח שמתייחס לדאורייתא של האישות [כעין גט], אכן רבנן לא קיבלו את הכח עקירה שלהם ביחס למערכת של דינים דרבנן - ונמצא שכח זה של חכמים של עקירה הוא כעין הכח כריתות שיש



בגט באופן שהגט הוא פסול מדרבנן שאז כחו של הגט הוא מה"ת ואין כחו מדרבנן - והכא נמי עקירה זו של חכמים לדאורייתא שיש באישות הוא כעין זה - והאישות דרבנן במקומה קיימת - והגט דדבריהם פועלת על האישות דדבריהם - ודו"ק.

בתוספת ביאור - כמו שאם רבנן היו פוסלים גט מדרבנן, אז האישות קיימת מדרבנן ולא קיימת מה"ת, ובעי גט דדבריהם, כמו כן הכא רבנן לא מכירים בכח עקירה שלהם ביחס לאישות דרבנן, וממילא שהאישות אכתי קיימת מדרבנן ולא קיימת מה"ת, ובעי גט דדבריהם, ומהני הגט דדבריהם.

וכאמור - הצורך של חז"ל לעשות כן הוא משום שכל דעתו של המקדש מיתלי תלי בשו"ע של רבנן ולא במחאה של רבנן הלכך בעינן שמדרבנן יהיה גט שסותר לאישות שלו - ואז הוא מוכן שחכמים יפעלו באישות דידה כדי להעמיד את השו"ע של רבנן באישות דידה - והיינו בעקירה של הדאורייתא של האישות, אכן אי יבטלו את כל האישות שוב ליכא שו"ע של רבנן באישות דידה - ופשוט.

### ד' כחות ביחד - כח של הפקר בי"ד, כח עקירה של חכמים, גט דדבריהם, ודעת המקדש.

וכעת עלינו לבאר מה שייך הפקר בי"ד, ואי איכא הפקר בי"ד האיך מהני למפרע, ולמה בעי גט דדבריהם ולמה בעי דעת המקדש בידח עם הפקר בי"ד - וכל זה תמוה.

ונקדים - כבר הבאנו לעיל את לשון המאירי ביבמות [פ"ט:] שכתב "שאין בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה אלא באחד משלשה דרכים או בשב ואל תעשה או באפקורי ממונא או הוראת שעה דרך סייג וגדר" - וקשה שמה שייך הפ[ק]ר בי"ד לכח עקירה של חכמים מה"ת - הא הקירו אתה ממונן מבעלותו לבעלות חבירו ומה זה שייך לעקירה של חכמים לדין תורה.

והביאור בזה על פי מה שנתבאר להלן [סימן ...], בענין הפקר בי"ד שיש בזה ב' כחות, דין אחד בדרכי ההקנאה להקנות את הממונן שלו לחבירו, ודרך שניה בתור דין עקירה של דבר מן התורה - אלא שנתחדש דין מיוחד מה"ת של עקירה בדבר שבממונן - וזה לא מעשה הפקר ולא חלות הפקר - עיי"ש שהארחנו להוכיח כן - והדברים מפורשים הכא בדברי המאירי.

על פי הקדמה זו יבואר האיך באו לפונדק אחד ד' כחות - ביחד - כח של הפקר בי"ד, כח עקירה של חכמים, גט דדבריהם, ודעת המקדש.

הרי כבר נתבאר שכל הכח עקירה שלהם היה כפי דעת המקדש - והרי דעתו לעשות קידושין באופן שהם מתאימים לשו"ע של רבנן, הלכך מעיקרא בעשיית האישות הוא עושה את האישות באופן שקיומם יהיה תלוי בחכמים - וזה דעתו מתחילה - ובזה יש להם כח עקירה באישות דידה - ודעתו בעשיית האישות היא שאם יהיה גט דדבריהם ע"א מדרבנן - דאז הוא לא עושה את האישות הזו באופן שיסתור לגט וע"א דדבריהם, ונמצא שבזה הוא נתן להם כח בעשייה של האישות שלו לעוקרו באופן שלא יסתור לשו"ע שלהם.

והעקירה שלהם היתה בשעה שהוא קידש - והיינו שכל מי שמקדש אשה עפ"י דת משה וישראל - בזה הוא נותן לחכמים לעקור את הכח שיש בכסף קידושין לחייב קידושין, והרי נתינת כסף לאשה מורכבת מתרתי, א[עצם הקנאת הכסף לאשה, ב] הנתינה מחייבת תמורה לפי מה שקצצו, והרי הוא נתן עבור קידושין.

ומעתה - הכח עקירה של חכמים היא - שהמעות הללו לא יחייבו קידושין תמורת הנתינה והנתינה תמשיך להתקיים בלי ההתחייבות של קידושין - וזה נקרא עקירת דבר מה"ת בדבר ממוני - וזה נלמד מפרשת הפקר בי"ד וכו"ל.

כל זה עשו חכמים בשעה שהוא קידש את האשה על הצד שבעתיד יתחדש צורך לעקירה זו - והיינו על הצד שבעתיד שיגיע יהיה ע"א או גט דדבריהם.

אולם עקירה זו רק עשו בדרגא של דאורייתא, והיינו דמדרבנן לא מתייחסים לעקירה ההיא של כח במעות לחייב קידושין, הלכך המעות ממשיך לחייב קידושין מדרבנן והגט באמת פועל היתר

גירושין מדרבנן - וכדברי הברית אברהם, וזה היה כל דעתו בזה, שאם יהיה גט הוא נתן להם כח והרי יש כאן גט בפועל.

### **בזה א"ש למה הוי מכאן ולהבא וגם למפרע וגם א"ש החילוק בין כסף לביאה.**

וא"ש למה הוי מכאן ולהבא וגם למפרע - שהעקירה של הדאורייתא היא למפרע ומיד נהיה למתנה על הצד ההוא - אכן בפועל האישות מדרבנן נעקרה מדרבנן מכאן ולהבא בשעת נתינת הגט.

וא"ש נמי הקס"ד בגמרא לחלק בין כסף לביאה - אכן הגמרא מקשה בקידושי ביאה - דמה יהיה על ביאתו - וחידשו שהכח של חז"ל בעקירה שלהם הוא גם להגדיר אתה ביאה כביאת זנות, וזה כנתבאר לעיל [סימן ט"ז] שזה סוג אחר של מעשה ביאה - וכמו שבכסף קבעו שהמעשה נתינה של כסף לא מחייב ואינו אלא נתינת מתנה - עכ"פ מה"ת, כמו כן קבעו סוג אחר של מעשה ביאה - ביאת זנות, ורק מדרבנן הביאה היא ביאת קידושין שיוצרת קידושין מדרבנן - ודו"ק.

### **דרך אחרת - שהעקירה היא מעכשיו אלא שסיבת העקירה היא למפרע.**

והיה אפשר לומר עוד בדרך מחודשת - שבאמת רש"י למד שהעקירה היא מכאן ולהבא - אכן דנים את העקירה כעקירה למפרע - ועיין בכל זה בהערה <sup>76</sup>.

## **פרק ה**

### **בגדר איסורים דרבנן,**

### **שיש בהם מקצת מהאיסור תורה.**

### **ג' קושיות בגדר איסורים דרבנן דדינם כדאורייתא.**

לעיל [פרק א] הקשינו שמצאנו בג' דוכתי שיש צד לומר שמה שמצאנו מדרבנן קיים גם בדרגא מה"ת, וזה דלא ככל מה שנתבאר לעיל [שם].

א[ יכולים לפדות מעש"ש שנטמא מדרבנן בירושלים.

ב[ תרומה שמחוללת ועומדת אין בו חיוב מיתה באכילה לכהן טמא, ויתכן שזה גם בטומאה דרבנן.

<sup>76</sup> ונקדים במה שמבואר בנדר - שהרמב"ם [נדרים פרק י"ג ה"ב] כתב שבעל עוקר למפרע וחכם מתיר מכאן ולהבא - וזה איפכא מהמבואר בכל מקום - וזה איפכא גם מהמבואר בדברי הרמב"ם עצמו - [והיינו שהרמב"ם בעצמו סותר משנתו דמצד אחד כתב [נזירות פ"ג ה"י] דחכם למפרע, ומאידך, כתב [נדרים פרק י"ב הלכה י"ט] דבעל מכאן ולהבא, וכבר עמדו בכל זה בכס"מ ולח"מ].

וביארנו באמרות אברהם [שם פרק ג] שיסוד דינא דהפרת הבעל הוא שהנדר עומד תחת רשותו לנדרים - וזה שורש דינא דר' פנחס, שיש כאן רשות של מסירת דעת ותליית הנדר בו, ונדרים שנדרו אותם תחת רשות כזה הם נדרים ששייכים בהם הפרה - [והבאנו שיש משמעות ברמב"ם שבת י"ב שנה ויום אחד "אין נדריה קיימין" ודווקא בשלא היתה ברשות האב או ברשות הבעל אז "נדריה קיימין" - ומבואר שהאפשרות של הפרה היא היא חסרון וגריעותא וקלישות בקיום הנדר - ולכן שייך בו הפרה].

ובזה מתבארים דברי הרמב"ם - שזבזה חלוק נדר היתר חכם מהפרה של הבעל - שבבעל הסיבה להפרה נמצאת כבר מתחילת הנדר - והיינו בזה שהנדר נעשה באופן של מסירת דעת הנודר והעמדת הנדר תחת רשות המפירים, וזו כוונת הרמב"ם שהבעל "עוקר הנדר מתחלתו ומפירו" - והיינו שתחילת הנדר אצלו להפרה, ובבעלות זו הוא מעכב את הנדר מלאסור את הדינים של הנדר, אכן בהיתר חכם הרי ליכא טעות אמיתי מצד הנדר, אלא שהחכם משווהו עתה לטעות - ודו"ק.

ונראה שיש מקום להעמיס את הדברים בדברי רש"י - והיינו שאין כוונת רש"י שבאמת המעות הם מתנה - אלא כוונתו שהסיבה של העקירה של חכמים קיימת בתחילת המעשה קידושין, וכאילו שהוא מעמיד את הקידושין תחת רשות חכמים, ואי לפי ניהוג שלהם יצא שאין כאן אישות דרבנן, אז בכה"ג יש כבר סיבה בנתינת כסף הראשונה שנדון אותה כאילו שניתן לשם מתנה - והיינו שיש 'צד' נתינה למתנה בהך כסף, ומחמת הך תלייה בדעתם יש להם כח היום לעקור מכאן ולהבא את האיסור - הרי לנו שהעקירה עצמה היא מעכשיו אלא שסיבת העקירה היא למפרע.

וזהו שחילקו שבביאה אינו כן - שבביאה אין צד נוסף בביאה - וע"כ שיצטרך לעוקרו למפרע - ודו"ק.

ג] מי שבעל ביאות האסורות מדרבנן - אין המים בודקין את אשתו דלא קרינן ליה האיש מנוקה מעוון - והיינו מה"ת.

והקשינו דלפי"ז קשה דלמה לא נימא דקנין דרבנן מהני לדאורייתא - דמאי שנא 'בעלות' דרבנן מטומאה ועריות, ולמה תלינן ליה בדין הפקר בי"ד אי מצי מקנה לו או לא, וצ"ע.

התשובה לכל הנ"ל היא על פי יסוד גדול שייסד בזה ידידי ראש הישיבה הגאון ר' בונים שרייבר שליט"א - ולהלן הדברים מתוך כתביו בענין זה - וזה לשונו:

#### מתמה דמה שייך חיוב מיתה באיסור דרבנן

התוס' בר"ה [יב.] האריכו בנידון אם פירות חייבות בתרו"מ מה"ת, והוכיחו מכמה מקומות שמלבד דגן תירוש ויצהר הכל מדרבנן, והק' מהא דתנן בדבילה של תרומה שהאוכלה בטומאה חייב מיתה והרי הוא רק דרבנן, ותי' שהחיוב מיתה הוא מדרבנן והנפ"מ לקוברו בין רשעים חמורים ע"ש, והנה נתחדש כאן בדבריהם דעל חיוב מיתה בידי שמים איכא נמי דינא דלקוברו בין רשעים חמורים, והדברים צ"ב דלו יהיה כן אבל הלא אינו מחוייב מיתה ביד"ש כי הוא רק איסור דרבנן, וכדאמר' בגיטין נה ב אחיכו עלי' כרת מדבריהם מי איכא, וא"כ מה שייך לומר שקוברין בין רשעים חמורים, ולו יהא שמדרבנן הוא נידון כתרומה אטו מי שעבר על דרבנן נקבר בין רשעים חמורים, והלא אינו מחוייב מיתה.

ומאיידך אי נימא דנאמר כאן דמדרבנן הוא נידון כמחוייב מיתה א"כ יתחדש לן דמי שעבר על חילול שבת דרבנן והזיק תוך כדי כך יהא לו דין קלב"מ מדרבנן ולא יגבו ממנו ממון כיון דמדרבנן הוא פטור, והגם דבפועל הא אינו נהרג לא יהא גרע מחייבי מיתות שוגגין דפטורין, כיון דמדרבנן הוא נידון כמחוייב מיתה, ולכא' כן מוכח בדעת רש"י בב"ק [לה.] דס"ל דעל מקלקל בשבת איכא פטורא דקלב"מ כחייבי מיתות שוגגין, וחלקו עליו תוס', ולהאמור יהא מובן דעת רש"י דמדרבנן הוא נידון כמחוייב מיתה.

#### מתמה בטעמא דמי שנשטמא טומאה דרבנן ונכנס למקדש אינו חייב כרת.

ואי נימא הכי יהא מובן נמי הא דתנן בשילהי פרה דמי שנשטמא טומאה דרבנן ונכנס למקדש אינו חייב כרת, ולכא' הוא מילתא דפשיטא, ולא זו בלבד אלא שהרמב"ם טרח לבאר למה באמת אינו חייב, וביאר דחייבין רק על מי שנשטמא באב הטומאה וטומאה דרבנן אינה אב הטומאה, ותימה למ"ל לזה הא רק מדרבנן הוא טמא, ולא זו בלבד אלא דבתו"כ [ס"פ ויקרא] יליף לה מקרא דמי שנשטמא טומאה דרבנן אינו חייב על טומאת מקדש, והוא תימה כנ"ל דקרא למ"ל, ולהנ"ל אולי יהא נפ"מ לקלב"מ אליבא דרנבה"ק דאיכא קלב"מ בכרת.

#### מתמה בדין מחלל שבת בפרהסיא באיסורי שבת דרבנן אם מדרבנן יש לו דין מומר לכל התורה.

ודכוותה נמי מצינו בהא דמחלל שבת בפרהסיא הרי דינו כעובד ע"ז, והיכא דהוא מחלל שבת בפרהסיא באיסורי שבת דרבנן נחלקו רבותינו אם מדרבנן יש לו דין מומר לכל התורה, עי' פ"ת [יו"ד סי' ב'] ובמ"ב [סי' לט], והרי הא דמומר לחלל שבת בפרהסיא נידון כעובד ע"ז אינו מצד חומרת העבירה כ"א מצד דבזה שהוא מחלל שבת הוא מוכיח שאינו מאמין במעשה בראשית כדפירש"י, וא"כ מי שמומר רק על דרבנן ממ"נ הוא מאמין במעשה בראשית או לא, דאי נימא דזה מוכיח שאינו מאמין א"כ יפסל מדאורייתא, ואם הוא מאמין והראיה שעל דאורייתא אינו עובר א"כ מה שייך שמדרבנן יהא נידון כמומר, הא הוא מאמין, והרי הא דאינו מאמין אינו סתם טעמא דקרא להגדיר דאחיי הוא חמור כע"ז אלא זהו עצם ההלכה, תדע דהא פיקו"נ דוחה חילול שבת בפרהסיא, ואמאי, הא אם חילול שבת בפרהסיא נידון כע"ז א"כ יהא בו דין יהרג ואל יעבור, א"ו דפשיטא דחילול שבת לכשעצמו אין לו שייכות לע"ז רק מחמת הטעם של מה שהוא מחלל שזה מוכיח שאינו מאמין וממילא כשהוא עושהו מחמת פיקו"נ הרי הוא מאמין רק דהוא פיקו"נ וממילא

אינו כלל כעו"ז, וא"כ כשהוא מחלל רק דרבנן הרי ממנ"פ אם הוא מאמין למה יפסל מדרבנן כמומר.

**בדין בשניות דרבנן מדרבנן לא תפסי קידושין, ובדין עבר עבירה שיש בה מלקות הוי רשע ונפסל לעדות.**

והנה הא דס"ל להטור דבשניות דרבנן מדרבנן לא תפסי קידושין והרי הא דעריות לא תפסי קידושין מאחות אשה ילפי' לה ובעינן שיהא חייבי כריתות, וא"כ מה יועיל מאי דמדרבנן נידון גם זה כערוה, אבל הרי ל"ש לומר דמדרבנן נמי נידון זה כחייבי כריתות, ולו יהא דזה אחות אשה מדרבנן, אבל אין זה חייבי כריתות מדרבנן, אלא דאולי י"ל דחייבי כריתות הוא רק הוכחה לשם ערוה ועד כמה שמדרבנן יש לו שם ערוה לאיכפ"ל מאי דל"ש כרת מדרבנן, אבל כבר נודע דזה פלוגתא ברבותינו אם החיוב כרת הוא הגורם או דהוא רק סימן, ואם הוא הגורם הדק"ל.

ועוד דהרי כל מי שעבר עבירה שיש בה מלקות הוי רשע ונפסל לעדות, ואם עבר עבירה דרבנן נפסל מדרבנן, והרי הא דבעינן עבירה שיש בה מלקות אינו סימן בעלמא לחומרת העבירה כ"א דהוא עצמו מה שהוא מחוייב מלקות בפועל זה עושהו לרשע, שהורשע במלקות, וכמבואר בש"ך [יו"ד סי' טו] דהיכא דהיה התראת ספק אינו נפסל לעדות, משום דליכא חיוב מלקות בהתראת ספק, והגם דאין זה ממעיט כלום מחומרת העבירה, ויעוי' בש"ך דלא הכשירו מטעם שנידון כשוגג, אלא משום דבכה"ג הוא נחשב כעבירה שאין בה מלקות, וא"כ קשה דמה שייך לפסולן מדרבנן בעבירה דרבנן והא סו"ס הוא עבירה שאין בה מלקות, ואטו אליה דרבנן מדאורי' ללא התראה.

**מחדש שכל האיסורים דרבנן שורשם הם דין דאורי', וכל איסור דרבנן יש בו את המעשה איסור דאורי', אלא שהוא בדרגה פחותה מאד שלא אסרתו תורה.**

אבל יסוד הדברים נראה בס"ד פשוט וברור, דהא ודאי דכל האיסורים דרבנן שורשם הם דין דאורי', וכל איסור דרבנן יש בו את המעשה איסור דאורי', אלא שהוא בדרגה פחותה מאד שלא אסרתו תורה, והיינו משום דהרי כל מאי דתקון רבנן כעין דאורי' תקון, שמצד גזירה הרי א"א להמציא איסורים מחודשים כ"א דבמסגרת האיסורים שאסרה תורה באו חכמים והרחיבו את האיסור.

וגדולה מזו הרי מבואר ברמב"ן דאי לאו שאסרה תורה ביאת עריות בלשון קריבה לא היו חכמים יכולים לאסור קירבה לעריות, כי אם האיסור היה הביאה מה ענין קירבה אצל ביאה, אך כיון דאמרה תורה דהאיסור הוא הקירבה ורק דהתורה אסרה רק קירבה גמורה של ביאה ממש, וכלשון הגמ' בשבת [יג.] שלא אסרה תורה אלא קירבה של גילוי עריות ואסרו חכמים גם סתם קירבה, וכאשר אסרה תורה בשר בהמה בחלב ואסרו חכמים בשר עוף בחלב אין ביאורו דבשר בהמה אסרה תורה, אלא דשם האיסור גם מדאורי' הוא בשר בחלב, ובשר עוף נמי בשר הוא, אלא שהתורה אסרה רק בשר של בהמה וחז"ל אסרו גם בשר של עוף, וכן כל הטומאות דרבנן אם מדאורי' אין טומאה כזו אין מקום שחז"ל יאסרוהו, ובודאי שגם מדאורי' יש טומאה כזו רק שהיא טומאה בדרגה פחותה מאד שמן התורה אינה מחילה שום דינים ורבנן אסרוהו מצד גזירה, וכל גזירה יש בה את האיסור דאורי'.

וכאשר חילקו במשנה בפרק ב' דמקואות בין טומאה דאורי' לטומאה דרבנן קראוהו בלשון טומאה קלה וטומאה חמורה, וכאשר תיקנו עירובי חצירות ומבואר ברש"י בהרבה מקומות משום דהוא כמו הוצאה מרשות לרשות כי הבית הוא רשות פרטית שלו והחצר הוא רשות משותפת היינו כי יסוד האיסור מדאורי' הוא הוצאה מרשות לרשות, וג"ז שני רשויות, אלא שמדאורי' רק הבדל רשויות של יחיד ורבים ממש אסור ומדרבנן כל שני רשויות של רבים ויחיד אסורים, וכלשון הרמב"ם בריש הל' עירובין דמה"ת כל הרה"י אחד הוא, וכאשר אסרה תורה אמו ואסרו רבנן אם אמו היינו דאמו אסורה, ואם אמו היא ג"כ קצת אמו, רק דהתורה אסרה אמו גמורה ואסרו רבנן גם קצת אמו, וכן הוא בכל הגזירות דרבנן, וכן מבואר ברש"י יומא ר"פ יוה"כ [עד].

ד"ה שבתון] דכל השבותים דרבנן הם מלאכות שאינם גמורות, ועי' היטב בלשון הרמב"ם [פכ"א משבת הל"א].

### מקור מהריטב"א ליסוד הנ"ל.

פוק חזי מש"כ הריטב"א בר"ה [טז], וז"ל, שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים וזה דבר ברור ואמת ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות הוא אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו חכמים אם ירצו כמ"ש ועשית ע"פ הדבר אשר יגידו לך ולפיכך תמצא החכמים נותנים בכל מקום ראייה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ רמזה בתורה שהיא תמימה וח"ו שהיא חסירה כלום, עכ"ל, והרי הדברים צ"ע, דהא א"כ כ"ז היכא דאיכא אסמכתא, אבל כל הגזירות דרבנן שאין להם אסמכתא הם הרי אינם מרומזים בתורה והדק"ל דא"כ ח"ו תורת ד' חסירה, הוה אומר כהנ"ל דכל גזירה היא מכלל האיסור דאורייתא, ובזה שאסרה תורה האיסור הגמור שמענו בזה שדבר זה אינו ראוי, ומכלל זה שמענו שגם כשהוא ענין זה בפחות מכך נמי אינו ראוי, ורק דהיכא דיש אסמכתא הוא גם בדברים שאין עיקרם מפורש בתורה כלל, דוק ותשכח.

ועל כן כשאנו דנים לגבי אם איסור דרבנן נחשב איסור של מיתה הנה הדבר תלוי, דהיכא דבעינן חיוב מיתה בפועל ודאי בדרבנן ליכא מיתה, אבל היכא דבעינן עבירה שיש בה מיתה ג"ז הוי עבירה שיש בה מיתה, דהגם דבפועל על אופן זה של העבירה ליכא מיתה מ"מ העבירה עבירה אחת היא ועבירה זו יש בה מיתה, ואהכי קוברין אותו בין רשעים חמורים דזה תלוי בחומרת האיסור, ואהכי הוי עבירה שיש בה כרת לענין תפיסת קידושין, ואהכי הו"א שיהא מחוייב בנכנס למקדש כי הרי הוא טמא בפועל וגם מדאורייתא הוא טמא רק שטומאה זו אינה אוסרתו בדיני קדש אבל מ"מ במציאות טמא הוא והו"א דיחוייב, ואהכי לגבי קלב"מ נחלקו רבותינו אם זה נידון כחייבי מיתות שוגגין כי הוא עבירה המחייבת מיתה או דכיון דמעשה זה אין היכ"ת שיחייב מיתה אינו כשוגגין, [והוא ענין ארוך, ויש דוגמא לדבר בדברי הגר"ח בהל" נערה בתולה דמוכח מדבריו דס"ל דמשמש מת יפטר כדין חייבי מיתות שוגגין, ואכ"מ].

וה"נ לגבי מחלל שבת בפרהסיא, דהרי זה ודאי דהא דהוי כעו"ז שאינו מודה בחידוש העולם הרי אין ביאורו משום שבפועל אינו מודה דהוא אינו אלא פוחז שגבר עליו יצרו, ורק דפעולה זו מצד עצמה משמעותה כפירה בחידוש העולם, ואהכי זה נידון כע"ז, וא"כ בדין דגם חילול שבת דרבנן יהא מדאורייתא כעו"ז כיון דלהאמור גם חילול שבת מדרבנן הוא חילול דאורייתא, רק דכיון דמדאורייתא אין איסור לעשות את זה ממילא אין כאן חילול ואין כאן פעולת חילול, אבל עד כמה שמרבנן זה אסור הרי נמצא דבדינא דרבנן אנו דנים אותו כפעולת חילול וממילא הוי ככופר.

### עבירה דרבנן שיש בה מלקות.

וה"נ לגבי עבירה שיש בה מלקות, דנהי דבעינן שיהא מחוייב מלקות בפועל אין ביאורו דבעינן שיהא מחוייב ממש כ"א דזה יהיה מעשה המחייב מלקות, וללא התראה אינו מעשה המחייב, דהלכתא היא דללא התראה אין חייבים, אבל בדרבנן עד כמה שהוא אסור הוא מעשה המחייב מלקות, ומה שאינו חייב מלקות הוא כי מלקות דאורייתא הוא חיוב על עבירה גמורה, אבל עד כמה שיש כאן עבירה זו עבירה עם מלקות, ודו"ק.

והיינו נמי טעמא דלא גזרינן גזירה לגזירה דהגם דאיכא למימר דאם יעבור ע"ז יעבור ע"ז מ"מ זה כבר אינו שייך לאיסור דאורייתא.

עד כאן לשונו של ראש הישיבה מתוך כתביו.

### מיישב ג' קושיות - בטומאה ועריות.

על פי כל הנ"ל יש ליישב את הג' קושיות שהתחלנו בהם בתחילת פרק זה:

- א] מצאנו שיכולים לפדות מעש"ש שנטמא מדרבנן בירושלים.
- ב] מצאנו שתרומה שמחוללת ועומדת אין בו חיוב מיתה באכילה לכהן טמא, ויתכן שזה גם בטומאה דרבנן.
- ג] מצאנו שמי שבעל ביאות האסורות מדרבנן - אין המים בודקין את אשתו דלא קרינן ליה האיש מנוקה מעוון - והיינו מה"ת.
- והקשינו דלפי"ז קשה דלמה לא נימא דקנין דרבנן מהני לדאורייתא – דמאי שנא 'בעלות' דרבנן מטומאה ועריות, ולמה תלינן ליה בדין הפקר בי"ד אי מצי מקנה לו או לא, וצ"ע.
- ולפי כל הנ"ל הישוב בזה הוא - שאה"נ העריות והטומאה הם בדרגא דרבנן, אכן סו"ס גם בדרגא דרבנן הרי הם לפי גדרי התורה דחשיבי כטומאה וערווה של תורה, אלא שהדרגא של הערווה והטומאה לא נאסרה מה"ת - דאין כאן דרגא של טומאה וערווה כדי שהתורה תאסור ותחייב, אכן סו"ס עיקר השם ערווה והשם טומאה הוא ערווה וטומאה גם לפי גדרי התורה - והכא מצאנו דין מסויים בדיני התורה שמתייחסים גם לערווה כזו לגבי מנוקה מעוון ולגבי מחוללת ועומדת ולגבי פדיון מעש"ש, אולם בקנינים התורה התייחסה דווקא לבעלות שנוצרה מכח המעשה קנינים של תורה - הלכך אף שיש רמה מסויימת של בעלות בקנינים דרבנן אכן התורה לא מתחשבת בבעלות זו.

## סימן יח עדות ושליחות שבטלה מקצתה

**פרק א** < בגדר הדין בשליחות, שבטלה מקצתה בטלה כולה, ואי בטל ממילא או באומדנא. > מבאר דלא איירי בדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה שבכל התורה אלא דין מסויים בשליחות. < מביא שיש שפירשו דבטל כולם ע"י אומדנא. > מביא שיש שפירשו דהוי ביטול דממילא על כולם. < כמה נפ"מ בין הצדדים. > ביאור הא דהוי ביטול על הכל - דהכל מינוי אחד של שליחות. < גם לדרך דמצד אומדנא אתינן עלה צ"ל דהוי שליחות חדא. >

**פרק ב** < במה שיש לדון אי הוי שליחות א', או כמה שליחות. > במה שיש לעיין דמה שייך לומר כאן שיש שליחות א' לכולם. < מביא את דברי האחרונים דמלבד הדין מסירת כחות איכא נמי דין ציווי המשלח. > מבאר שיש כמה גדרים בציווי המשלח משותף לכולם, ומעורר שכל זה מבטל לפניו. < יסוד דינא דשליחות - לעשותו 'למצוה' - ובכך הכחות נמסרים אליו לקיים שליחותו. > מחדש שהדין 'למצוה' שעושה על פיו הוא 'דין' שחל בעיקר החלות שם שליח, ואינו דבר מציאותי בעלמא. < מבאר למה מיקרי שליחות אחד וממילא דבביטול חלק מהשליחות מתבטל כולו. >

**פרק ג** < שיטת הרמב"ם דמחלק בין שליחות דנתינה לשליחות דכתיבה וחתומה. > שיטת הרמב"ם דמחלק בין כתבו ותנו לתנו אי הוי שליחות א' או לא. < מעורר דנמצא דאיכא ג' שיטות אי הוי שליחות א' או לא או דמחלקינן ביניהם. > מבאר דלפי רשב"ג הכל תלוי בגדרי הציווי - ולפי רבי הכל תלוי באפשרות של קיום השליחות < שיטת הרמב"ם שהשלמת המינוי הוא במסירת הגט לשליח. >

### פרק א

#### בגדר הדין בשליחות, שבטלה מקצתה בטלה כולה, ואי בטל ממילא או באומדנא.

**מבאר דלא איירי בדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה שבכל התורה אלא דין מסויים בשליחות.**

"תנו רבנן - אמר לעשרה כתבו גט לאשתי יכול לבטל זה שלא בפני זה דברי רבי, רשב"ג אומר אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה, במאי קמיפלגי - בעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה קמיפלגי, רבי סבר עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה, ואי אזלי הנך כתבי ויהבי ליכתבו וליכתבו, רשב"ג סבר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, והנך לא ידעי ואזלי וכתבי ויהבי, ושרו אשת איש לעלמא".

והיינו שיש דין של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה - והכא איירי בעדי חתימה על הגט - וממילא שלפי הצד שבטלה כולה - א"כ חוזרת התקנה של ר"ג - שהרי האחרים לא יודעים והולכין לכתוב ולתת ויתירו אשת איש, אבל אי לא בטלה כולה, אז אין שום תקלה אם ילכו לכתוב ולתת.

וכבר הקדים בקה"י [ריש סימן כ"ג - מהדו"ק] דמוכרח בסוגי' שאין הכוונה לדין הרגיל של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה מתרי טעמי.

א] להלן בסוגי' שנינו "אמר לשנים תנו גט לאשתי" - ומוקמינן בשליח הולכה ולא בעדי חתימה - וממילא דליכא דין עדות רק שליחות, וממילא דליכא גם דין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

ב] הדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה איירי כשיש צירוף בין כולם וחלקם פסולים, אכן הכא מעולם לא היה צירוף של כשרים ופסולים, שהרי לפני הביטול כולם היו כשרים, ולאחר הביטול כבר אינו עד כלל, שהרי כל העדות בחתימה היינו שמעיד שהיה דעת המתחייב וציווי לחתום, ואי חוזר בו הרי ליכא ציווי, וממילא שאינו עד.

ובאמת דעיקר הדין של עדות שבטלה מקצתה שייך רק בחלות פסול, וזה החילוק בין קרוב לבע"ד, דבע"ד ליכא עדות שבטלה כיון שאינו חלות פסול לעומת קרוב שהוא חלות פסול - וביארו רעק"א [שו"ת קמא תשובה פ"ז], וז"ל, "די"ל דהך מלתא דבטלה כולה הוא ג"כ גזה"כ דמתפשט הפסול בכולה, וכמ"ש הרא"ש להדיא פ"ק דמכות, דהוי כנמצא אחד מהן קא"פ", ועיין בהערה <sup>77</sup> הבאנו לשונו במלואו, הרי דמדמה דין עדות שבטלה מקצתה לנמצא א' מהן קרוב או

<sup>77</sup> וז"ל רעק"א - "שי"ל דהך מלתא דבטלה כולה הוא ג"כ גזה"כ דמתפשט הפסול בכולה, וכמ"ש הרא"ש להדיא פ"ק דמכות, דהוי כנמצא אחד מהן קא"פ, וא"כ לענין עדות דבפני נכתב דכל הפסולים שאינם מחמת רשעות דחשוד לשקר נאמנים יהיה הדין דנמצא אחד מהם גזלן דיתקיים העדות בשאר וכו", הכי נמי מה"ט לא אמרינן דבטלה מקצתה בטלה כולה אלא על כרחך דסבירא ליה להר"ן דאין לחלק דגם בע"נ אם נמצא אחד מהם גזלן בטלה כל העדות", עכ"ל.

פסול וזה רק בפסול המתפשט בכל הכת וא"כ ה"ה הכא הפסול מתפשט בכל העדות - וכל זה בפסול חיובי אבל בעיכוב מן הצד לא שייך דין זה, וזה גם הסברא למה הכא לא שייך דין עדות שבטלה מקצתה - וע"ע בהערה <sup>78</sup> בזה - ומעתה פשוט שביטול של הציווי לחתום אינו פסול שיכול להתפשט.

ובאמת שדברי הקה"י [דהכא לא שייך לדין הרגיל של עדות שבטלה] מפורשים בראשונים - דיעויין ברמב"ן ובר"ן שכבר העירו שמוכרח שהדין הרגיל של עדות שבטלה מחמת 'פסול' לא שייך לסוגיין - שהרי כאן רבי חולק על הדין של עדות שבטלה ובסוגי' במכות בנמצא אחד מהם פסול מצאנו שהוא מודה לדין זה של עדות שבטלה - וע"כ דתירתי נינהו.

וע"כ שהמחלוקת בזה היא מחלוקת בביטול שליחות אי בטלי כולם בביטול מקצתם או לא - וכן לשון רש"י בעמוד ב' שהנידון הוא אי 'שליחות' שבטלה מקצתה אי בטלה כולה.

ויש לדון דמה הדין בשליחות על הכתיבה עצמה לסופר בלי החתימה ובלי הנתינה - ועייין בזה בהערה <sup>79</sup> מה שהבאנו בזה.

### מביא שיש שפירשו דבטל כולם ע"י אומדנא.

הרי לנו דנחלקו בדין ביטול שליחות אי בטלי כולם בביטול מקצתם או לא, ופלוגתא זו לא שייך לדין עדות של כל התורה - ויש לדון דמה הצדדים בהלכה זו - ומצאנו ב' דרכים בזה בראשונים ואחרונים.

הדרך הראשונה בזה היא דטעמיה דרשב"ג הוא דאמדינן לדעת הבעל דכוונתו היתה לבטל את כל השלוחים, דכל היכא שכל השלוחים נתמנו בב"א ובטלו מקצתם דיינינן שכוונתו לבטל את כולם, ובזה הוא דפליגי רבי ורשב"ג.

דרך זו דייק הגר"נ פרצוביץ זצ"ל מדברי רש"י [עמוד ב' ד"ה בעדי הולכה בסו"ד] שכתב "דכי היכי דבטליה להאי בטליה להאי" כשיטתם, דמדבריו אלו משמע שבנידו"ד אמדינן לדעת הבעל שכוונתו היתה לבטל גם את שאר השלוחים.

וכן דייק נמי מלשון הראב"ד בהשגות [פ"ו גירושין ה"ח], "שהרי קי"ל כרבי דאמר עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה - ואימא שליחות נמי להאי הוא דבטיל לאחרני לא בטיל", עכ"ל, ומדויק מדבריו דעיקר הטעם דבטלה כולה הוא משום דאמדינן לדעת הבעל שכוונתו לבטל את כל השלוחים.

<sup>78</sup> וע"ד זה חידש רעק"א בגוונא נוספת בדין נמצא א' מהם קרוב או פסול, דעייין ברעק"א גיטין [ג']: דחידש דגט דחתומים עליו ג' עדים, דאף דבא' קרוב או פסול כולם נפסלו, אכן אם א' מהם חתם שלא לשמה דחתימתו פסולה, אכן אין הגט פסול, והביאור, דרק מצד הלכות גיטין נפסל ולא מצד הלכות עדות, וממילא דזה עיכוב צדדי, והסברא כתב רעק"א שפסול יכול להתפשט בכל העדים, משא"כ עיכוב צדדי, וה"ה דנימא אנו הכא בעדות שבטלה מקצתה, דג"כ מהני מצד זה שהפסול מתפשט, ודו"ק, והיינו כמו שדימה רעק"א עצמו בתשובה.

<sup>79</sup> והיינו שצריכים לדון דמה הדין בשליחות בכתיבה עצמה:

והיינו כך - הרי לשון הגמרא הוא - 'כתבו' - אכן אינו שליחות על הכתיבה עצמה דמפורש דאיירי שהחשש הוא 'שיתנו' בלי לדעת שנתבטלו - וע"כ דאיירי שהיו שלוחים גם על הנתינה וגם על הכתיבה, ועייין באור גדול [סימן ט' ס"ק ט ד"ה עוד נראה להביא] שעמד בזה והוסיף שמפורש ברמב"ם דאיירי באומר כתבו ותנו - והרי להלן בסוגי' איירי בשלוחים על ההולכה - וע"כ דהכא איירי בכתיבה ונתינה והתם רק בנתינה.

ויש להעיר עוד - שמה שכתוב כאן 'כתיבה' - הכוונה לחתימות של העדים, וכן מבואר מכל המשך הסוגי' שהביאו דהוי עדות מיוחדת אי אמר לכל אחד בפני עצמו - הרי לנו דסוגי' קאי בחתימות ובנתינה.

ומעתה יש לחקור - אי איכא דין ביטול בשליח על כתיבה של הסופר בפני עצמו - ויעויין בזה בלשון המרדכי בסוגיין [רמז שס'] מה שיש לדון בזה.

וכבר הבאנו מהברכ"ש [סימן מ' ס"ק ד'] שהביא ממה שחקר בנו האם איכא דין ביטול אלים כעין דין ביטול בפניו [וכן י' למישלפי' עיי"ש לעיל מיניה] - באופן שהיה הציווי לסופר לכתיבת הגט לשמה גם לפי השיטות דלא בעי שליחות בכתיבת הגט - וכתב הברכ"ש - דכיון דבציווי הבעל איכא דין מסירת כח לכתוב לשמה הוי כעין ציווי של מינוי שליחות לענין זה דבעי נמי כח ביטול כביטול שליחות עם כל ההלכות, וממילא שיהיה בזה דין עשרה למישלפי' וביטול אלים כעין המינוי בפניו - כן נראה לי בביאור עומק דבריו שם - והברכ"ש לא הביא כן מגוף הסוגי' ומהמרדכי - שהרי הם לא איירי אלא בחתימה ולא בכתיבה עצמה - ודו"ק.



דרך זו מפורשת בדברי הפנ"י בסוגיין - וכ"ה בחת"ס - והחת"ס הוסיף דלפי"ז - כל זה הוא רק כשהבעל ביטלן בסתמא, אבל בכה"ג שפירש להדיא שאין כוונתו לשאר העדים גם רשב"ג מודה דלא בטלה כולה, ובכה"ג מהני הביטול לגבי אותם השנים שביטלן בפניהם יעוי"ש.

### מביא שיש שפירשו דהוי ביטול דממילא על כולם.

הדרך השניה היא שזה דין דממילא - והיינו דהיכא דבטלה מקצתה ממילא כבר בטלה כולה - וסברא זו מפורשת דברי הריטב"א [כת"י] שכתב שהבעל רק ביטל לשנים, ומה שבטלו כולם הוא מידי דממילא, והיינו דלאחר שבטלו אותם השנים ממילא בטלו כל השאר.

וכן נקט הגרעק"א בסוגיין ע"ד התוס' וכתב בזה נפ"מ - וז"ל רעק"א [ד"ה תוד"ה רבי סבר] - "דזה אינו - דמ"מ כיון דעכ"פ אותו העד שמבטלו בפניו הוא בטל, ממילא נתבטלו האחרים מדין עדות שבטלה מקצתה, וא"כ אין זה ע"י בטולו שמבטל אותם עד דנידון ביה אין דבר שבערוה, אלא דממילא כיון דבטל מקצתו בטל כולו", והיינו דלא בעי עדות לקיום הדבר בביטול השאר כיון שביטול שלהם חיילא ממילא, ורק ביטול שהוא עושה בעי עדות לקיום הדבר לחלות ביטול, ועיין בזה להלן [סימן כ].

ויעויין היטב בלשון האבנ"מ [סי' קמ"א סק"ט ד"ה וא"כ לשיטת הרמב"ם / וכן לעיל מיניה שם] שכתב נמי דמתבטל ממילא - וכתב בזה נפ"מ - לפי שיטת הרמב"ן שסובר שיש דין דיבור אלים בזה שהביטול הוא בפניו - ויצא לחדש שאם הוא מבטל אחד מהם בפניו - אז שפיר מתקיים הדין 'דיבור אלים' של בפניו כלפיו ושפיר מהני ביטולו - אף שהאחרים מתבטלים שלא בפניהם - וזה לא אכפת לן בה, שהרי אין מעשה ביטול עליהם כדי שיצטרכו 'ביטול אלים' אלא שהם מתבטלים מעצמם - הלכך לא בעי מעשה ביטול אלים - והן הן הדברים.

גם בקרני ראם בסוגיין [אות ה'] מבואר כדבריהם שהביטול של האחרים מהני ממילא - הבאנו לשונו להלן [סימן יט], והבאנו שם את הנפ"מ שנתחדש לדרכו.

הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דייק מהרמב"ן והר"ן הנ"ל שג"כ למדו בדרך זו - שהרי הביאו את הדין של עדות שבטלה מקצתה במכות - וחילקו דהכא שונה דאל"כ קשה בשיטת רבי - הבאנו דבריהם לעיל - והעיר דאי נימא דטעמא דרשב"ג הוא משום דאמדינן לדעת הבעל - א"כ אין התחלה לקושייתם מההיא דמכות, דהרי בנידו"ד גם רשב"ג מודה דשאר העדים אינם נפסלים אלא דאיהו ס"ל דכוונת הבעל לבטל גם את שאר העדים, ומהיכי תיתי דלפי רבי במכות שיתבטלו שאר העדים - ומשמע דלא כהחת"ס ופנ"י - אלא דדין דממילא הוא - ואולי יש לדחות דאדרבה - זוהי גופא כוונת הרמב"ן בתירוצו וצ"ע בזה.

### כמה נפ"מ בין הצדדים.

הרי לנו כמה נפ"מ ביניהם, א] אי במפרש שאינו מבטל לכולם דלא בטלו, ב] אי בעי עדות לקיום הדבר על כולם, ג] אי מיקרי דיבור אלים בביטול בפניו של זה שמתבטל לפניו אף שהאחרים לא מתבטלים בדיבור אלים לפניו.

### ביאור הא דהוי ביטול על הכל - דהכל מינוי אחד של שליחות.

אולם צריכים לבאר טעמא דמהני ביטול דממילא על הכל - ולמה לא ימשיכו בשליחותם - ועיין בדברי רעק"א [ד"ה ואדאטאן להכי - בתו"ד] דאזיל לשיטתו וסובר שזה ביטול דממילא - ופירשו - "דדוקא בלא כולכם דמניעת חתימת האחרים ע"י כח 'התפשטות' ביטולו דבטלה כולה וכו'", וכ"ה בהמשך דבריו שם "דבטלה מקצתו בטלה כולו 'ומתפשט' כח ביטולו עליהם".

וביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שיש לומר שבאמר לעשרה בב"א כתבו גט לאשתי - אין זה עשרה מינויים חלוקים, אלא מינוי אחד לכל העשרה וכל העשרה נעשו כת אחת, ומשו"ה בכה"ג שהבעל ביטל לאחד מהשלוחים ובטל מקצת המינוי בטל כל המינוי, דדיבור שבטל מקצתו בטל כולו, ובזה ביאר את הדין של שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה, שהרי"ז מינוי אחד לכל השלוחים

וכשבטל מקצת המינוי דיינינן דבטל גם המינוי הנשאר דדיבור שבטל מקצתו בטל כולו וכנ"ל - ועיקר הגדר בזה יבואר להלן [פרק ב].

### **גם לדרך דמצד אומדנא אתינן עלה צ"ל דהוי שליחות חדא.**

ונראה שיש להוסיף בזה עוד דגם לפי המהלך שיש כאן אומדנא - אכן אין הכוונה שיש כאן ב' ביטולים נפרדים - אלא דכולו ביטול אחד הוא - והיינו דכמו דמי שממנה י' שליחים נפרדים על הגירושין דליכא אומדנא דמבטל לכולם, כמו כן בממנה אותם ביחד ליכא אומדנא כזה, אלא דכיון שכולם בשליחות א' - הלכך אמרינן שיש אומדנא שהוא מבטל את כל השליחות הזו - ויש נפ"מ בחידוש הזה - וכדיבואר להלן [סוף סימן יט / סימן כ].

### **פרק ב**

#### **במה שיש לדון אי הוי שליחות א', או כמה שליחויות.**

#### **במה שיש לעיין דמה שייך לומר כאן שיש שליחות א' לכולם.**

הבאנו לעיל מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל דממילא בטל הכל כיון שאין זה עשרה מינויים חלוקים, אלא מינוי אחד לכל העשרה וכל העשרה נעשו כת אחת, ומשום"ה בכה"ג שהבעל ביטל לאחד מהשלושים ובטל מקצת המינוי בטל כל המינוי, דדיבור שבטל מקצתו בטל כולו.

ויש לעיין - דאי ביטול שליחות היינו ביטול מינוי שליחות - שוב א"ש - אכן כפשוטו ביטול השליחות היינו מכאן ולהבא ומעולם לא מתבטל המינוי - וע"כ שהביטול הוא ביטול של השליחות עצמה - וקשה דלכאוף כמה שלוחים אינם שליחות אחת.

והיינו דלהלן בעמוד ב' מבואר דאי מינה כמה שלוחים בזה אחר זה - אז לא אמרינן שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה - ומבואר ששייך כמה שלוחים נפרדים על גירושין אחד ואף שהכח לגרש הוא כח אחד - אכן כמו שבכל שליחות יש לבעל כח גירושין ויש גם לשלוחו כח גירושין - וכל אחד לא מעכב ולא מגרע לחבירו, כך שייך גם כמה שלוחים שיהיה לכל אחד כח בפני עצמו לגרש - וכיון ששליחות היינו מסירת כחות גירושין לשליח, א"כ ממילא שיש כאן כמה שלוחים - ולא אכפת לו מה שהיה במינוי אחד.

ותירא מזו - דלמה מיקרי מינוי אחד - הא מי שהגביה ב' חפצים, אחד לשם קנין ואחד לקבל שמירה עליו, הרי יש פעולה מציאותית אחת של הגבהה אבל יש ב' מעשים דיניים של קנין - ב' הגבהות נפרדות בפעולה מציאותית אחת - וה"ה במינוי, דאי ממנה כמה שלוחים בדיבור אחד למה מיקרי מינוי אחד, הרי מינוי מהני גם ברמיזא, וכיון שחל כמה חלויות של שליחות מכח דיבור אחד, שוב דיינינן ליה ככמה מינויים - ובשלמא אי היה דין ביטוי שפתים היה מובן שסו"ס יש דיבור אחד אכן אינו כן דמהני ברמיזא, ולמה מיקרי מינוי אחד - וצ"ע.

#### **מביא את דברי האחרונים דמלבד הדין מסירת כחות איכא נמי דין ציווי המשלח.**

ונראה על פי מה שאמרו האחרונים שביארו האחרונים ביאור נפלא בדברי התוס' בקדושין [נ"ט:]: שהתוס' חידשו ש'ביטול בפניו' הוא ביטול גמור גם לדעת ר"ל - אף דלר"ל ליכא דין אתי דיבור ומבטל דיבור - וקשה דמאי שנא ביטול בפניו מביטול שלא בפניו - וביארו בזה שביטול בפניו שאני שזה 'ביטול מציאותי', ולהכי מודה בזה ר"ל.

וביאר בזה בקוה"ע [סי' כ"ט בהשמטות] דכל שליחות אית ביה תרתי, דחוץ מהמסירת כוחות שחל אצלו כחות להחיל את החלות קידושין וכדומה, אכן זה פשוט דבעינן גם שיעשה את השליחות על פי המשלח, דאל"כ אין בזה תורת מעשה שליח - הרי שליח על תרומה שתורם כל יום תרומת בעל הבית וגם תרומת עצמו מפירות ידיה, ובהפרשת תרומה מסויימת הוא חשב שהוא מפריש משל עצמו ומתברר למפרע שהוא הפריש משל בעה"ב - הרי כל כה"ג היה מקום לומר דסו"ס יש לשליח כח להפריש תרומה ולמה לא תחול.

אולם הסברא הפשוטה בזה היא שכל מעשה שליח יש לו צורה של מעשה שליח - שנעשה עבור המשלח ועל פיו של המשלח - שליחות מוגדרת בפסוקי דזמרה - "רוח סערה עושה דברו" - זה כל המהות של שליח שעושה על פיו של משלח, ועד כמה שמעשיו לא נעשו במסגרת של השליחות - שוב אינם מועילים בתור מעשה שליחות, ולא מהני מה שיש לו כחות לפעול בתור שליח, שהרי סו"ס הוא עדיין אדם פרטי לעצמו והמעשה הזה נעשה בתור אדם פרטי כיון ששכח את הציווי.

וביאר בקוה"ע שי"ל שגם באופן שאמר לו בהדי' בפניו לא לעשות את השליחות, שוב אינו יכול לעשות על פיו ועפ"י ציווי - שהרי כעת אומר לו בפניו שאינו נותן - הלכך שפיר מודה בזה ר"ל - וכ"כ נמי בקה"י [סימן כ"ג - מהדו"ק] בביאור שיטת התוס' בדעת ר"ל.

ובחידושי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סימן י"ט ס"ק ו'] הוסיף בזה עוד - דלעיל [סימן א' סוף פרק ב] הבאנו מהאחרונים שבשליחות מעשה ליכא ביטול שלא בפניו מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - כיון שבשליחות מעשה ליכא חלות, וכל השליחות אינה אלא המציאות הפשוטה שהוא עושה על פיו - וממילא אף אי יבטל מדין אתי דיבור ומבטל דיבור אכתי השליחות עומדת במקומה כיון שאין כאן יותר מהמציאות הפשוטה שהוא עושה על פיו - וממילא דהכא כל הביטול שליחות אינה אלא מה שיאמר לו בפניו שכבר אינו רוצה שיעשה את השליחות - שכשם שהמינוי בהך שליחות היא 'מציאות פשוטה' - כך גם הביטול הוא כך.

וביאר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שגם בשליחות חלות שיש גם חלות ביטול של אתי דיבור ומבטל דיבור - אכן הך 'מציאות פשוטה' שכל המהות של שליח הוא להיות עושה על פיו קיימת גם בשליחות זו, ובלי המציאות הפשוטה לא שייך להיות "עושה דברו" - הלכך שפיר מהני הך ביטול. על פי דבריהם היה מקום לומר - שאף שהכחות שנמסרו לכל שליח נמצאים אצלו בנפרד - ולגבי הכחות יש כאן כמה שלוחים, אכן לגבי הציווי דנים שיש כאן ציווי אחד לכולם לגרש - ונמצא שהחלק הזה של השליחות הוא אחד - ובזה נאמר דשליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

אולם לפי מה שהוסיף הגר"ש רוזובסקי זצ"ל כבר אין לומר כן - דכמו שביטול שלא בפניו לא מהני לגבי הציווי שסו"ס הוא לא יודע מהביטול והוא ממשיך להיות מצווה, כמו כן לגבי אלו שלא ביטלם בפניהם - הרי כל הביטול אינו כלום, שהרי לגבי אלו שלא יודעים מהביטול דנים דאדרבה - שכולם עדיין מצווים, שעד כמה שלא שמעו ביטול אכתי מיקרי מצווים.

### **מבאר שיש כמה גדרים בציווי המשלח משותף לכולם, ומעורר שכל זה מבטל לפניו.**

אולם יש לומר שהגדר בזה כך:

בממנה בזה אחר זה - התם יש הרבה מינויים נפרדים וכל אחד בנפרד מצווה לגרש - אלא שאחרי שאחד גירש שוב בטלה הציווי של כולם.

בממנה ביחד רצינו ללמוד שיש ציווי אחד לכולם שכולם יגרשו - אלא שאחרי שאחד גירש שוב בטלה הציווי של כולם כמו בממנה כמה שלוחים בזה אחר זה.

אולם יש לומר באופן אחר - והוא - שזה באמת 'ציווי כללי' לכולם - והיינו שכולם מצווים בציווי אחד שאחד מתוך כולם יגרש - ולא שכולם מצווים לגרש בציווי אחד - ומעתה בכה"ג שאחד מגרש - אז לא 'בטלה' הציווי של כולם אלא אדרבה - 'נתקיים' הציווי אצל כולם על ידי אחד.

העשר שלוחים הם עשר אפשרויות לבצע ולקיים את השליחות - כל העשר שלוחים מייצגים אותו בשליחות זו בזה שלכולם יש אפשרות לקיים ולבצע את השליחות - אבל הקיום של אחד הוא קיום של כל השליחות.

ומעתה יש לומר דאי בטל לאחד בפניו א"כ ע"כ שהציווי הכללי בטל - שהרי יש מתוכם שכבר אינם מצווים - ובטלה הציווי הכללי של כולם - הלכך בטלה כולם.

### **מתמה בכל המהלך בזה.**

אולם עיקר דרך זו קשה מכמה טעמים:

א] הרי ביטול של הציווי אינו חלות ביטול כלל - דגם ר"ל דסובר דליכא דין אתי דיבור ומבטל דיבור מודה בזה - וזה משום שכל הדין בזה הוא 'דבר מציאותי' - שהוא גורם שהשליח לא יוכל לבצע בפועל את השליחות - אבל לפי האמת לא חל כאן חלות ביטול - ופשוט שאם הוא יבטלו בפניו ושוב ימנה אותו - ביטול ומינוי זה לא צריך עדות לקיום הדבר - וכ"כ האחרונים מובא להלן [סימן כ] - שהרי זה דומה למי ששכח שהוא שליח ושוב נזכר - שגם בזה כל השינוי הוא שינוי מציאותי ולא שינוי דיני, וממילא דמה שייך כאן הלכה של ביטול במקצת שמתבטל הכל, אטו בשליח אחד ששכח שהוא שליח יתבטלו כולם - וצ"ע - [אולם עיין להלן [סימן כ] מה שנתחדש שיש לדחות את הדברים עכ"פ בשיטת התוס', אבל ברש"י אכתי איכא הוכחה].

ב] כל דבריהם ששייך ביטול כזה הוא דווקא במבטל לפניו - שכך ביארו בשיטת ר"ל שלכן זה ביטול מציאותי - ודו"ק, אכן בסוגיין משכחת לה במבטל אחד מתוך כולם בפניו ב"ד שלא בפניהם כלל, ובכה"ג ליתא לכל הנ"ל.

ג] אי נימא שרק בביטול בפניו משכחת לה ביטול כזה, והיינו טעמא שמי שלא שמע את הביטול עדיין מיקרי מצווה מחמת הציווי הראשון ושום דבר לא השתנה אצלו מחמת ביטול שהוא אל שמע - א"כ כש"כ הביטול שחל מכח ההלכה של 'בטלה מקצתה בטלה כולה' דלא עדיף מ'ביטול ישיר', והיינו דעד כמה שהוא לא יודע שיש ביטול, הרי לדידיה ליכא ביטול, והיינו דלדידיה דיינינן שגם המקצת לא בוטל דכלפיו אנחנו עדיין מתייחסים לתחילת הציווי - שהרי גם אלו ששמעו עכשיו היו מצווים אז בתחילת הציווי ותחילת הציווי הוא זה שמתייחס אליו - ופשוט.

ד] יעויין לעיל בדברינו [סימן ב' פרק א] שהבאנו הרבה קושיות לסתור ביאור זה של האחרונים בתוס' בקידושין [נט] - ושם דחינו נמי את עיקר דבריהם - ושוב א"א לפרש את הדברים על פי דרכם - וצ"ע.

#### **יסוד דינא דשליחות - לעשותו 'למצווה' - ובכך הכחות נמסרים אליו לקיים שליחותו.**

ואשר נראה בזה על פי מה שנתבאר [שם פרק ב] על פי יסוד האחרונים - אבל איפכא מהגדר בדבריהם - והיינו כך:

האחרונים למדו שמינוי שליחות מורכבת מתרתי, א] מעשה של מסירת כוחות מהמשלח לשליח, ב] במינוי הוא גם משווהו ל'מצווה' שיוכל לעשות על פיו - 'עושה דברו' - וזה דבר צדדי ודבר נוסף בעיקר השליחות - וכנתבאר - וביארנו - שבאמת יסוד דינא דשליחות אינו מסירת כחות בתנאי שיהיה כאן מצב של "עושה דברו" - אלא איפכא, העיקר הוא זה שיש ציווי ושעל פיו הוא עושה ומבצע את השליחות - וזה עיקר השליחות.

אין עיקר המינוי מסירת הכחות - אלא אדרבה - עיקר המינוי שליחות היינו מה ששולחו לעשות את שליחותו - והוא שלוח על ידו בזה שיש לו ציווי, אלא שהכחות נמסרים אליו 'ממילא' בתור זה שהוא שליח - עיי"ש שהרחבנו בזה, ולכן סובר הר"ן שאין צריכים משפטי התנאים כשעושה תנאים בשליחות שהרי השליחות עצמה נמדדת כפי והאיך שהשליחות נאמרה - שכמו שאם הוא אומר לקיים את השליחות במקום פלוני, הרי זה גוף השליחות, כמו כן בכל התנאים זה גוף השליחות - וז"ל "לפי שאינו נעשה שלוחו אלא במה שנראה מתוך דבריו".

#### **מחדש שהדין 'מצווה' שעושה על פיו הוא 'דין' שחל בעיקר החלות שם שליח, ואינו דבר מציאותי בעלמא.**

ונתחדש שם עוד - שהדין 'מצווה' שעושה על פיו אינו ענין מציאותי גרידא, אלא דכיון דכל החלות שליחות הוא שהוא מעמידו לקיים דברו ולעשות על פיו - א"כ ע"כ שה'שם מצווה' הוא גם חלות דין, והיינו שבחלות שליחות חילא חלות דין 'מצווה' לענין זה שעשייתו יכול להיות על פיו, ודווקא היכא דשכח את הציווי הוא דחסר במעשה שליחות, שהרי אז עשייתו היא עשייה בלי הציווי, אבל היכא שהמשלח בא לבטל את הציווי, בזה לא מהני בלי לבא לדין ביטול שליחות מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, דהדין מצווה הוא חלות דין בעיקר השליחות, שבזה שהוא נעמד על

הדינים שלו "במקומו", ועל כרחך מוכרח שהוא 'מצווה' בדינים שלו לענין זה שפעולותיו הם על פיו.

והיינו דהאחרונים למדו דהדין מצווה הוא ענין מציאותי שנצרך אך ורק לקיום וביצוע השליחות בפועל [דומי' דשכח שהוא שליח דבעינן שלא ישכח], אבל עצם החלות שליחות קיימת וחל גם בלי המצווה, [דלדידהו שליחות הוא מסירת כוחות בעלמא], והיינו שהם למדו דכמו שמי שנשלח לתת גט במדה"י דגם הכא כבר חיילא ביה דין שליח, אלא דלא שייך לבצע את השליחות בלי ללכת למדה"י, כמו כן מי שאין לו ציווי אינו יכול לקיים את השליחות, אבל שפיר חיילא ביה 'שם שליח' גם בלי להיות מצווה, ודו"ק, אולם לדברינו נתחדש דעיקר החלות שם שליח הוא בזה שהוא עומד במקומו על השליחות בזה שהוא 'מצווה', וע"כ דחיילא ביה הך דין בעיקר השליחות, והיינו שהתורה חידשה דין מצווה לענין זה שעשייתו יכול להיות על פיו, ורק בזה חיילא ביה עיקר שם שליח - ועיי"ש מה שנתבאר בזה עוד.

#### **מבאר למה מיקרי שליחות אחד וממילא דבביטול חלק מהשליחות מתבטל כולו.**

ומעתה נראה - שבזה שפיר שייך לומר שהחלות שליחות שזה הדין מצווה שחל מכח המינוי - בממנה כמה שלוחים כאחד איכא 'ציווי כללי' לכולם - והיינו שכולם מצווים בציווי אחד שאחד מתוך כולם יגרש - ולא שכולם מצווים לגרש בציווי אחד - ובכה"ג כשאחד מגרש - אז לא 'בטלה' הציווי של כולם אלא אדרבה - 'נתקיים' הציווי בכולם על ידי אחד.

ומעתה יש לומר דאי בטל לאחד - א"כ ע"כ שהציווי הכללי בטל - שהרי יש מתוכם שכבר אינם מצווים - ובטלה הציווי הכללי של כולם - הלכך בטלה כולם - וזה באמת שליחות אחת ממש - ולא אכפת לן מה שכל אחד יש לו כחות בפני עצמו - שהכחות לא מגדירים את עצם השליחות - ודו"ק.

ובדרך זו יבואר נמי לפי הדרך שיש אומדנא שהביאור בזה הוא כנ"ל - שאין אומדנא שמי שמבטל שליחות אחת בענין מסויים דלכן הוא מבטל לכל השליחים בזה, אלא שהאומדנא הוא שכיון שהוא מבטל לחלק מהשליחות דשוב מבטל לכל השליחות.

#### **במה שיש לדון בביטול זמני בלצעורי לחודש וחודשיים.**

שאלוני תלמיד אחד - הרי מצאנו בריש פירקין דין של לצעורי לחודש וחודשיים - והברכ"ש למד שזה בתורת ביטול, ולא עיכוב צדדי בעלמא, והיינו שיש חלות ביטול זמני בלצעורי לחודש וחודשיים - וקשה - הרי למה לא נימא בזה ששליחות שבטל מקצתה בטל כולה - ומאי שנא מהכא.

לחדד את השאלה - מה שכולם נכללו בשליחות אחת היא משום שהעשר שלוחים הם 'עשר אפשרויות' לבצע ולקיים ולממש את השליחות - ולא עשר שלוחים נפרדים לבצע את השליחות.

וממילא - אחד ששולח שליח שיכול לקיים את השליחות בעשרה ימים, והוא מבטל יומים מתוך כל העשר - דבר זה דומה לעשר שלוחים בשליחות אחת - שהרי מאי שנא 'עשר אפשרויות' לממש את השליחות על ידי עשר אנשים שהצטמצמו לשמונה - מעשר אפשרויות לממש את השליחות בעשרה ימים שהצטמצמו לשמונה ימים - וממילא שחודש או חודשיים דומה לכאן.

והתשובה פשוטה - האנשים ששולחו הם חלק מגוף השליחות, שהרי השליחות חלה באנשים עצמם, הרי הם השלוחים ובהם חל הדין 'כמותו' וכל אחד קיבל כח משלו לממש את השליחות - ואף שיש כאן חלות שליחות משותפת - אכן סו"ס עצם השליחות חיילא בהם - ולכן ביטול אחד מהשלוחים הוא ביטול של 'חלק' ומקצת מגוף השליחות עצמה - שאף שגוף השליחות עצמה היא שליחות א' - אכן כל אחד הוא חלק ממנה.

אולם בזמן אינו כן - השליחות לא חיילא בזמן שאפשר לממש את השליחות - מימוש השליחות היום ומחר הוא דבר אחד - אין כחות להיום ועוד כחות למחר - אלא כולה חדא נינהו - וממילא דלא שייך לומר שהיה ביטול בחלק ובמקצת מהשליחות בזה שהוא מבטל חודש או חודשיים -

שאף שיש ביטול בזה שהוא צמצם את זמן מימוש השליחות אכן סו"ס אין כאן ביטול על 'חלק' ומקצת מהשליחות - ועיין בהערה <sup>80</sup> תוספת ביאור בזה.

### פרק ג

#### שיטת הרמב"ם דמחלק בין

#### שליחות דנתינה לשליחות דכתיבה ודתימה.

#### שיטת הרמב"ם דמחלק בין כתבו ותנו לתנו אי הוי שליחות א' או לא.

כתב הרמב"ם [פ"ו גירושין ה"ח] וז"ל, "אמר לעשרה כתבו גט ותנו לאשתי יכול לבטל זה שלא בפני זה ואפילו בפני שנים אחרים, שלח הגט ביד שנים הרי זה יכול לבטל זה שלא בפני זה, ואפילו היו עשרה משביטלו בפני אחד מהם בטל הגט", ובראב"ד [שם], "א"א הא לא מיחורא שהרי קיי"ל כרבי דאמר עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה ואימא שליחות נמי להאי הוא דבטיל לאחרני לא בטיל", עכ"ל.

ומבואר דהראב"ד הבין בדעת הרמב"ם דשאני דין עדות מדין שליחות, ועיין בר"ן [ט"ז: מדפי הרי"ף] שכתב שכיון דחזינן דאיכא שתי מחלוקות בדבר - שפיר יש לחלק - דבביטול עדות קיי"ל דלא בטלה כולה ובביטול שליחות קיי"ל דבטלה כולה.

הרי לנו שהראב"ד והר"ן הבינו בדעת הרמב"ם דבשליחות קיי"ל דכשבטלה מקצתה בטלה כולה, והמקור לזה ברמב"ם הוא ממש"כ הרמב"ם "משביטלו בפני אחד מהן בטל הגט", דמבואר דאפילו אם ביטל לאחד מן השלוחים בלבד הגט בטל, וע"כ דהיינו משום דבטלה מקצתה בטלה כולה <sup>81</sup>.

והקשה החת"ס לדרך זו ברמב"ם דבשליחות אמרינן דאם בטלה מקצתה בטלה כולה, דאמאי בכתבו ותנו ליכא הך דינא דבטלה כולה, דאיכא התם מינוי גם בתורת עדות וגם בתורת שליחות, ואמאי לא אמרינן דמצד הדין שליחות תהוי כבטלה כולה.

וכתב שם החת"ס דדוקא בשליחות הולכה הוא דהוי כולה חדא שליחות, אבל הך ציווי דכתבו ותנו לאו חדא שליחות היא, דכיון דכל אחד מן השלוחין יכול לכתוב ולתת הגט בפני עצמו - ע"כ דשתי שליחויות הן.

#### מעורר דנמצא דאיכא ג' שיטות אי הוי שליחות א' או לא או דמחלקינן ביניהם.

והנה עיקר סברת החת"ס אינה מוכרחת - דבכתבו ותנו כל אחד מן השלוחין יכול לכתוב ולתת הגט בפני עצמו, אכן גם בתנו יכול כל אחד לתת בפני עצמו - ומה לי דנתן גט אחד לכולם - אכתי שליחויות נפרדות נינהו דסו"ס כל אחד יכול לקיים בפני עצמו בנתינה ידידה - וצ"ע - ומה לי שכל אחד מעכב על חברו שהוא רוצה לתת אכן סו"ס הנתינה של כל אחד בפני עצמו מחילה חלות גירושין ולמה לא מיקרי כמה שליחויות - ומאי שנא מכתבו ותנו.

<sup>80</sup> נחדד את הדברים - בחודש וחודשיים סובר הברכ"ש דליכא דין עדות לקיום הדבר, וכאן פשוט שהיה דין עדות לקיום הדבר וכמו שכבר דיברו בזה הראשונים כאן - וביארנו לעיל [סימן ב'] דלמה לא מיקרי חלות בדבשב"ע - והתשובה היתה שמה שהשליחות מיקרי דבשב"ע הוא מחמת החלות מסירת כחות של כריתות שזה מיקרי חלות בדבשב"ע - וא"כ אף שבחודש או חדשיים יש שינויים בשליחות עצמה אבל אין שינויים במסירת כחות שבשליחות - וביארנו שם - ש'כחות' לא מצטמצמים בחודש וחדשיים - שכחות לא מתייחסים למקום ולזמן פלוני - ובאומר לשליח לגרש בזמן פלוני ומקום פלוני, בזה הוא מצמצם את הדיבור ואת הציווי - אבל הכחות עצמם לא הצטמצמו - אולם הכא ברור שהכחות הצטמצמו - שהרי בוטלו הכחות משליח אחד לקיים שליחותו וזה חלות בדבשב"ע - הרי שכאן יש ביטול גמור בחלק מהשליחות משא"כ בחודש וחודשיים אין כאן חלות ביטול מחלק גמור של השליחות שהרי לא השתנה כלום בכחות.

<sup>81</sup> והעיר בזה הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [שיעורים סימן טז] שקשה שא"כ למה כתב הרמב"ם "משביטלו בפני אחד מהם", הרי אפשר לבטל גם אותו האחד שלא בפניו, והול"ל "משביטל אחד מהם", ולמה נקט שהגט בטל דוקא כשבטל בפני אחד מהם - ועיין שם מה שכתב בזה.

עוד צריכים לעיין בזה - הרי כבר נתבאר לעיל שהסוגי' היא סוגי' של ביטול שליחות ולא ביטול עדות, והוכיחו כן מפלוגתתם ב'תנו' והיינו בשליח הולכה - והוכיחו כן עוד עיין בזה לעיל - והרי רבי ורשב"ג פליגי גם בתנו וגם בכתבו ותנו אי בטלה מקצתה בטלה כולה - וע"כ דרשב"ג ס"ל דבתרווייהו מיקרי שליחות א' - וכפשוטו היה נראה דרבי מודה לו בזה - אלא דס"ל דלא בטלה כולה, והכא נתחדש שהרמב"ם פסק שיש לחלק ביניהם אי הווי שליחות א' או לא - וצ"ב - דמוכרח דכולהו שליחות אחד לכו"ע והאיך חולק הרמב"ם על שניהם.

והיה נראה לומר שהרמב"ם למד דבזה גופא פליגי רבי ורשב"ג אי הווי שליחות א' או לא - ופסק כרבי בחד ורשב"ג בחד - וצ"ב שורש כל הנך שיטות.

והיינו דנמצא שיש כאן ג' שיטות:

[א] אי הוי שליחות א' [רשב"ג].

[ב] או דהווי ב' שליחויות [רבי].

[ג] או דמחלקינן בין הנך תרי גווני בזה [רמב"ם].

אלא דצ"ב דמה הצדדים בזה - ועוד דכבר תמהנו על עיקר סברת החת"ס לחלק ביניהם - וכל זה צ"ב.

**מבאר דלפי רשב"ג הכל תלוי בגדרי הציווי - ולפי רבי הכל תלוי באפשרות של קיום השליחות.**

ונקדים בביאור פלוגתת רבי ורשב"ג - שרשב"ג למד דהכל תלוי בנוסח המינוי וסוג הציווי - והיינו דכבר נתבאר דאי היה כאן ציווי כללי אז הוי שליחות א' - ואנו דנים שהשליחות עצמה מתממשת על ידי אחד מתוך כולם - וזה מיקרי חלות שליחות אחת שכולה מתממשת על ידי א' מכולם.

ויש לומר דרבי פליגי בזה גופא - ש אף אי מצד הציווי איכא ציווי אחד - אכן ציווי כזה שכל אחד יכול לקיים את בפני עצמו - ציווי כזה אינו מוגדר ככמה אופנים שמתממשת שליחות אחת - אלא שזה עצמו מגדיר את השליחות ככמה שליחויות נפרדות בזה גופא שהשליחות מתקיימת אצל כל אחד בפני עצמו.

והיינו שאף שהחת"ס כתב דדווקא כתבו ותנו אינו שליחות א' כיון שכל אחד מן השלוחין יכול לכתוב ולתת הגט בפני עצמו, אכן כבר הקשינו שגם בתנו יכול כל אחד לתת בפני עצמו - ומה לי דנתן גט אחד לכולם - אכתי שליחויות נפרדות נינהו דסו"ס כל אחד מקיים בפני עצמו.

**שיטת הרמב"ם שהשלמת המינוי הוא במסירת הגט לשליח.**

ובשיטת הרמב"ם נראה כך:

לעיל [סימן יא] הבאנו יסוד גדול מתלמיד אחד נ"י במינוי שליחות בגט - והוא - שמסירת הגט לשליח הוא חלק מהמינוי וזה בגדר 'השלמת המינוי' - ויש כמה הוכחות לזה - עיי"ש - ועד כדי כך שנתחדש על פי זה דלא שייך ביטול הגט בלי ביטול השליחות כיון שהשליח הוא בעל דין בהך גט ואין בכח הבעלים לבטל את הגט כל עוד שכח השליח בגט - כל זה התבאר לעיל [סימן י"ד].

ויש לומר ששיטת הרמב"ם כרבי דהוי כמה שליחויות כיון דסו"ס השליחות מתקיימת בכמה אופנים, ונוסח הציווי בתור ציווי כללי לא סגי לכוללם ביחד להיות שליחות אחת - אכן בזה מודה הרמב"ם לרשב"ג שיש מצבים שזה שהקיום של השליחות מתקיים אצל כל אחד בפני עצמו לא סגי לן להגדיר את השליחות כשליחות א'.

והיינו שבאופן שהשלמת המינוי היתה בתור מינוי אחד - בזה מודה דהוי שליחות א' - והיינו - דמסירת גט אחד לכולם היא היא המינוי הכללי שמחיל כאן חלות שליחות א' - אולם בכתבו ותנו - הכא מסירת הגט לשליח מקיימת בקיומו של כל אחד בפני עצמו שכל אחד כותבו בפני עצמו על פי הבעל - ובזה ליכא דבר המצרפם לאחד - ודו"ק.

## סימן יט

## שיטת רשב"ג

## שאיין מבטלים זה שלא בפני בזה.

ביאור שיטת רשב"ג דאין מבטלים זה שלא בפני זה. < פלוגתת רש"י ותוס' אי סוגיין קאי בתקנה של ר"ג או בתקנה הראשונה. > רש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו - ותלוי בפלוגתת תוס' והרמב"ן, ובמה שיש להעיר בשיטתם. < נחלקו עוד לשיטתייהו אי רבי לכתחילה קאמר או בדיעבד קאמר. > במה שיש לדון האם חיילא הביטול כלפי הך שליח שהיה בפניו או לא < הנידון הנ"ל תלוי בעיקר הנידון אי בטלה כולה ממילא או על ידי אומדנא - ורש"י סותר משנתו. > מבאר דגם אי הוי ביטול מהאומדנא אכן אין כאן כמה חלויות שונות של ביטול. >

## פלוגתת רש"י ותוס' אי סוגיין קאי בתקנה של ר"ג או בתקנה הראשונה.

שיטת רשב"ג היא שאינו יכול לבטל אלא זה בפני זה - וזה משום שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, "והנך לא ידעי ואזלי וכתבי ויהיבי, ושרו אשת איש לעלמא".

ויש לדון אי הוי הך תקנה של ממזרות של ר"ג דהצריך בפניו והכא מיקרי שלא בפניו - או דהוי דין בפני עצמו.

ולשון רש"י ברבי הוא "יכול לבטל" - מותר לבטל ולומר לשנים מהם אל תכתבוהו ואין זה לעקור תקנת רבן גמליאל, ובשיטת רשב"ג כתב רש"י "אינו יכול" - שאף זו מן התקנה ואם בטלו אינו מבוטל דאם כן מה בית דין יפה, והיינו תקנת ר"ג במשנה.

אולם התוס' חולק - דס"ל שתקנה זו נכללת בתקנה הראשונה שתיקנו שצריך לבטל בפני ב"ד - וזה מחמת חשש ממזרות וכמבואר לעיל בתוס' [ל"ב:], והתוס' העמיד את דבריהם בב' אופנים, ושני האופנים תלויים בדין עדות לקיום הדבר - וכדלהלן:

א] הבריייתא של אמר לעשרה איירי גם במבטל בפני אחד או בפני שנים - זה שלא בפני זה - ונמצא דזה הוי ממש אופן של מבטל שלא בפני ב"ד גם לר"נ וגם לר"ש, כי בי"ד היינו שנים ביחד, וזה התקנה הראשונה - וכיון שלא נתקיימה התקנה הלכך לא חל הביטול - ולפי דרך זו א"צ עדות לקיום הדבר וזה יבואר להלן [סימן כ].

ב] לעולם איירי במבטל שנים מן השלוחין זה בפני זה - ודלא כהאופן הראשון - וזה מוכרח מחמת הדין שצריך עדים לקיום הדבר על הביטול - ובשביל צירוף העדים בעינן שיראו שניהם כאחד - ואעפ"כ יש לחדש שהוא לא קיים את התקנה הראשונה אף שהיה בי"ד עכ"פ לר"נ.

וביאר התוס' דהיינו טעמא שכאן באמת החשש ממזרים הוא חשש יותר גדול מהחשש שיש בביטול בפני בי"ד - והיא דומה לחשש שיש בביטול שלא בפני ב"ד, וזה משום שהמעלה של ביטול בפני ב"ד היא שע"י הביטול בפני ב"ד הביטול מתפרסם והאשה והשליח יידעו מזה, אבל כאן אף אם שאר השלוחין יידעו מן הביטול מ"מ יתכן שהם לא יידעו את ההלכה שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ולכן כאן גם ביטול בפני בי"ד נחשב כביטול שלא בפני ב"ד והוא נכלל בתקנה הראשונה.

## רש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו - ותלוי בפלוגתת תוס' והרמב"ן, ובמה שיש להעיר בשיטתם.

והנה כל זה הוא שיטת התוס' לשיטתייהו - והיינו דדווקא לפי התוס' דמטעמא דתקנת ממזרות הוא - אז א"ש דהכא איכא חשש יותר גדול, אכן לפי הרמב"ן דלפני בי"ד הוי דיבור אלים - שוב ליתא לכל הנ"ל - דאי הביטול היה לפני בי"ד הוי דיבור אלים וכהאופן השני בתוס', ואי הוי דיבור אלים ממילא התקיימה התקנה הראשונה, וע"כ שהרמב"ן יפרש הכא כרש"י, שכל הנידון הכא הוא מצד תקנת ר"ג דבעינן ביטול בפניו.

ויש מקום לומר שרש"י למד כהרמב"ן - ולכן לא פירש כהתוס' - ועיין היטב לעיל בדברי רש"י [ל"ב: ד"ה בפני שנים] שיש משמעות שרש"י למד כהרמב"ן - ועיי"ש שהרמב"ן הביאו.

והנה יש לעיין - דלשון הגמרא בשיטת רשב"ג הוא - "והנך לא ידעי ואזלי וכתבי ויהיבי, ושרו אשת איש לעלמא" - ולפי רש"י דקאי על התקנה של ר"ג, א"כ למה שינתה הגמרא מהלשון



שאמרו לעיל בעיקר התקנה דחיישין למזורות, ועוד - דגם לתוס' החשש בתקנה הראשונה במשנה הוא מצד ממזרות ולמה לא אמרו כן, וכעת צ"ע - שו"ר ברש"ש שכבר עמד בזה.

עוד יש לעיין שהרי רש"י כתב בשיטת רבי דלא בטלה כולה "לא בטלה כולה - הלכך לא חש רבן גמליאל להושיב ב"ד ולימנות על כך שאין בזו מפני תיקון העולם", ומדויק שבשיטת רשב"ג צ"ל ד"חש רבן גמליאל להושיב ב"ד ולימנות על כך", וקשה דלמה צריכים למנות ב"ד על כך - הא ממילא נכלל בתקנה של ר"ג - וכעת צ"ע.

#### **נחלקו עוד לשיטתייהו אי רבי לכתחילה קאמר או בדיעבד קאמר.**

למדנו בדברי רשב"ג שצריכים לבטל לפני כולם - וזה מטעמא דממזרות - אלא דלפי רש"י הוי מטעמא דממזרות מחמת תקנת ר"ג, ולפי תוס' הוי מטעמא דממזרות מחמת התקנה הראשונה.

ותוס' הוכיחו כדבריהם - דאל"כ מה ההוכחה שרבי סובר עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה - דילמא בטלה כולה ומהני בדיעבד דממילא שיטת רבי דבטלו מבטל כשלא קיים את תקנת ר"ג, וע"כ דקאי בתקנה הראשונה - ורש"י לשיטתו פירש שרבי סובר ש'מותר' לעשות כן - וכלשונו - "יכול לבטל - מותר לבטל ולומר לשנים מהם אל תכתבוהו", והיינו דקאי בתקנה של ר"ג והתיר לכתחילה - והתוס' דחו.

#### **במה שיש לדון האם חיילא הביטול כלפי הך שליח שהיה בפניו או לא**

יש לעיין בשיטת רשב"ג שאינו מבטל אלא לפני כולם ביחד - דמה הדין כשביטל לפני כמה מהם ולא לפני כולם - האם חיילא הביטול עכ"פ כלפי הנך שביטל בפניהם או דלא חל כלל.

ועיין היטב ברש"י [ד"ה או דילמא משום דקסברי] דפירש שלא הוי ביטול גם כלפי אלו שביטלו בפניהם, ויש לדייק דרש"י איירי התם לפי הלישנא דבעינן בי עשרה למישלפי - ואז ברור דלא חל כל הביטול כלל וכלל - וממילא שיש לומר דלמ"ד מצד עדות שבטלה כולה הוי איפכא - דכיון דנתקיימה התקנה של ממזרות כלפי הנך שביטל בפניהם א"כ שפיר חיילא ביטול ידיהו, ורק למ"ד דבעינן בי עשרה למישלפי הוא דלא חל כל עיקר.

אכן באבני מילואים [סימן קמ"א ס"ק ז' ד"ה ורש"י] כתב דלכו"ע הדין כך, ועיין היטב להלן בתוס' [ד"ה ליבדורו איבדורי] דנמי משמע הכי - וכן מפורש במאירי.

ובאמת דגם ברמב"ן מוכרח כן שמבואר ברמב"ן דליכא שום נפ"מ בין הנך תרי לישני עיי"ש, ולדידה מוכרח דלא חל כל עיקר.

#### **הנידון הנ"ל תלוי בעיקר הנידון אי בטלה כולה ממילא או על ידי אומדנא - ורש"י סותר משנתו.**

אולם עיקר הסברא בזה תלויה בב' דרכים למה בטלה כולה, דאי בטלה ממילא - א"כ מוכרח שתיקנו דלא מהני גם לאלו שביטל בפניהם - דאי חלק מהם בטלים שוב ממילא כולם בטלי.

וכן מפורש בקרני ראם בסוגיין [אות ה] שכתב "ולענ"ד ודאי למ"ד בטלה כולה - והא דל"מ משום תקנת ר"ג - א"כ אין סברא לומר דלאותן שבטל יהיה מהני הביטול - דהרי אם מהני הביטול להם - 'ממילא' כל העדות בטלה - כיון דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ואיכא תקנת ממזרים - וע"כ ל"מ הביטול גם לאותן שביטל".

אולם היה נראה דלפי הצד שיש אומדנא שהוא מבטל את כולם - א"כ למה לא נחלק בין הביטולים - ונימא שהביטול הנוסף על האחרים אינו ביטול אבל הביטול על אלו שהיה בפניו שפיר הוי ביטול.

ולפי"ז איכא סתירה בשיטת רש"י דמצד אחד מבואר ברש"י שבטלה כולה מחמת אומדנא שהוא מבטל את כולם, ומאידך דייקנו מרש"י שלא חל הביטול גם לאלו שביטלו בפניהם - וצ"ל דלא כהבני מילואים - ובאמת דחל הביטול כלפי אלו שהיה בפניהם, ועוד, דחולק על הרמב"ן דסובר דליכא נפ"מ בין ב' הלישנות.

**מבאר דגם אי הוי ביטול מהאומדנא אכן אין כאן כמה חלויות שונות של ביטול.**

אולם יש לומר דרש"י א"ש גם אי נימא דלא חל כל הביטול גם על אלו שהיה בפניהם, ונקדים במה שנתבאר לעיל [סימן יח] בביאור עיקר הדין של האומדנא, שאין אומדנא שמי שביטל שליח אחד על גירושין שביטל כולם, דדווקא בממנה את כולם ביחד אמרינן שיש אומדנא בביטול.

וע"כ משום שהם שליחות א' הוא דאיכא אומדנא - וממילא נראה שהגדר באומדנא הוא - דלכן הוא מרחיב את הביטול ומתייחס לכל השליחות כולה - וממילא שזה כולל את כולם בביטול אחד.

ולפי"ז יש לומר שגם לפי הצד שזה אומדנא שהוא מבטל את כולם - אכן לא שייך לומר שנחלק בין הביטולים - ונימא שהביטול הנוסף על האחרים אינו ביטול והביטול על אלו שהיה בפניו שפיר הוי ביטול - דכעת אחרי שהוא ביטל את כולם בביטול אחד - שוב אמרינן שזה גדר הביטול - ביטול אחד על כולם - וכשפסלו מדרבנן את הביטול הזה הרי כולו פסול דביטול אחד הוא על כולם.

## סימן כ עדות לקיום הדבר בביטול שליחות, [בדברי התוס']

**פרק א** < ביאור הדין עדות לקיום הדבר בביטול שליחות, ובדין ביטול בפניו בתירוץ הראשון של התוס' > ביאור דברי התוס' במה שהביאו בזה דין של אין דבשב"ע פחות משנים. < בנידון של רעק"א כשחלק מהביטול בעי עדות לקיום הדבר - דאז כולה לא חלה בלי העדות. > בדברי רעק"א דמצד עדות לבידור אתינן עלה הלכך מהני בשליח, ומבאר שיש הלכה בהלכות דיבור ומבטל דיבור שיכול להתברר. < דרכם של רבותינו דבביטול בפניו ליכא חלות ועשייה של ביטול. > במה שיש לדון האם שכח מהציווי וביטול הציווי תרתי ניהו - ונפ"מ בעדות לקיום הדבר. < תוספת עומק בזה. > מה שיש להעיר בעיקר המהלך של האחרונים. < מבאר שיש ב' סוגים של ביטול - בעשייה ובלי עשייה מדין חזרה. > מתמה דלמה בעינן דיבור אלים בעשרה למישלפ' בחזרה, ומבאר שורש המחלוקת בין הנך ב' לישנות. < יש לדון דמה הדין בפני האשה. >

**פרק ב** < ביאור הדין "שיכול לבטל בפני ב' זה שלא בפני זה" בתירוץ השני של התוס' ובעדות מיוחדת בעדות לקיום הדבר. > בתירוץ השני - "אי נמי אפילו לא מהני בלא שנים מ"מ יכול לבטל בפני ב' זה שלא בפני זה" - ומתמה דהאיך מצטרפי בעדות לקיום הדבר. < דרכו של הדברי יחזקאל שב'חזרה' אין כאן 'עשייה'. > דרכו של הגרש"ק בדין עדות לקיום הדבר. < מה שיש לתמוה בתוס' הרא"ש דמייירי בבטל כל אחד לפניו >

**פרק ג** < ישוב סתירת התוס' בדין עדות לקיום הדבר בביטול שליחות > ישובו של רעק"א לסתירה התוס' אי בעי עדות לקיום הדבר או לא. < דרכו של הקרני ראם בזה. > בעיקר הנידון למה בעינן עדות לקיום הדבר בביטול שליחות. < במה שיש לדון בעדות לקיום הדבר בביטול השליחות על הכתיבה. >

### פרק א

#### ביאור הדין עדות לקיום הדבר בביטול שליחות, ובדין ביטול בפניו בתירוץ הראשון של התוס'

**ביאור דברי התוס' במה שהביאו בזה דין של אין דבשב"ע פחות משנים.**

בביאור שיטת רבי כתבו התוס' כך - "ויש לומר דמשמע ליה מילתא דרבי דיכול לבטל אפי' בפני אחד אף על גב דאין דבר שבערוה פחות משנים כיון שלשליח עצמו אומר שהוא מבטלו הוא מבוטל".

"אי נמי אפילו לא מהני בלא שנים מ"מ יכול לבטל בפני ב' זה שלא בפני זה ואי בטלה כולה אפילו רבי מודה דאינו מבוטל אפילו בדיעבד כדפרישית לעיל דדוקא בפני ג' לרב ששת או בפני שנים ביחד לרב נחמן הוא דמבוטל".

ביאור דבריהם - דהכא איירי בגוונא שלא נתקיימה התקנה הראשונה דבעינן לבטל בפני שנים - ומשו"ה א"א לומר דרבי אזיל לטעמי' דבטלו מבוטל, וע"כ דס"ל דעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה.

אלא שהתוס' הקשו על זה קושי' צדדית - דהאיך אפ"ל דמהני ביטול בפחות משנים - הא ביטול השליחות הו"ל דשב"ע, וע"ז תירצו ב' תירוצים - או דביטול בפני השליח א"צ עדים, או דהכא איירי כשביטל בפני שנים - זה שלא בפני זה.

**בנידון של רעק"א כשחלק מהביטול בעי עדות לקיום הדבר - דאז כולה לא חלה בלי העדות.**

ויעויין ברעק"א כאן בתחילת דבריו שצידד לבאר את דברי התוס' באופ"א, והיינו דאין כונתם לומר דבפני אחד לא נתקיימה התקנה הראשונה אלא דכוונתם דלגבי שאר העדים בעינן עדי חלות, דדוקא לגבי אותו השליח שנתבטל בפניו אמרינן דביטול בפניו א"צ עדי קיום, אבל לגבי שאר העדים בעינן עדי קיום - ומזה הוכיחו שרבי סובר דלא בטלה כולה, דאי נימא דבטלה כולה - אז לא היה מהני הביטול מאחר ולגבי שאר השלוחים בעינן עדי קיום.

ובהמשך דבריו כתב רעק"א דזה אינו, דכיון דיסוד דין בטלה כולה הוא דהשאר בטלו מאליהן - ממילא א"צ עדי קיום לגבי שאר השלוחים, דהבעל עצמו ביטל רק את אותו השליח שהיה בפניו ושאר העדים בטלו מאליהן - עכתו"ד רעק"א.

ויש לעיין דאיך הבין רעק"א בתחילה - ויש לומר שהבין דבעינן עדי קיום לגבי שאר השלוחים - אבל לגבי אותו אחד שזה בפניו לא צריך עדי קיום ונמצא שהוא מבוטל והם לא מובטלים, אכן יש לומר עוד שרעק"א הבין שאם האחרים צריכים עדי קיום א"כ גם ביטול ידיה לא מהני אף דהוי בפניו ואף דבפניו לא בעי עדים - דהכא כבר בעי עדים מחמת הביטול של האחרים, ודו"ק.

והסברא בזה היא כך – וזה על פי מה שכתבנו לעיל [סימן יח פרק א / וסימן יט] שגם לפי הקצו דאינו ביטול דממילא אלא שהוא מבטל את כולם – ומחמת האומדנא אמרינן שהוא מבטל את כולם – אכן אין הכוונה שיש כאן כמה ביטולים – אלא שיש ביטול אחד לכולם – והאומדנא הוא שמרחיבים את הביטול עצמו לכלול את כולם, וא"כ היכא דאיכא דין עדות לקיום הדבר בחלק מהביטול ובחלק מהביטול א"צ עדות לקיום הדבר [שזה לפנינו] – א"כ כולו לא חל בלי עדות לקיום הדבר דכולו ביטול חד הוא – ודו"ק.

אולם כל הדיון הזה מיתלי תלי בעיקר טעמא דלא בעינן עדות בביטול בפניו – וכדיבואר.

**בדברי רעק"א דמצד עדות לבירורי אתינן עלה הלכך מהני בשליח, ומבאר שיש הלכה בהלכות דיבור ומבטל דיבור דבעינן דיבור שיכול להתברר.**

כתבו התוס' שכיון שלשליח עצמו הוא אומר שמבטלו – הרי הוא מבטל – ולכא' צ"ב דמה הנפק"מ בין ביטול בפניו לביטול שלא בפניו, הא סו"ס הו"ל דבשב"ע ובלא עדי קיום לא חייל הביטול כלל

ויש בזה כמה דרכים באחרונים – וכדלהלן:

רעק"א לעיל [ל"ב:] ביאר בזה שלעולם יש ב' דינים בדין אין דבשב"ע פחות מב', לבירורי ולקיומי, ובסוטה עצמה שזה המקור לאין דבשב"ע פחות משנים סגי לן בעדות לבירורי ורק בחלות האדם בקידושין וגירושין בעי לקיומי<sup>82</sup> – ועיין בכל זה בחידושי הגר"ח על הרמב"ם ביבום וחליצה מה שחידש לענין חליצה דא"צ עדות לקיום הדבר כיון שזה חלות התורה – ועיין עוד בזה בארוכה באמרות אברהם [פ"ק דכתובות סימן ז].

על פי זה חידש רעק"א שהתוס' בהך תירוץ סובר דביטול א"צ עדי קיום אלא רק עדי בירור, ומשו"ה בפני השליח שהשליח יודע שביטלו א"צ עדים כלל – ורק בתירוץ השני הוא דס"ל להתוס' דבעינן עדות לקיום הדבר.

אמנם יש לעיין דלא משמע כן בתוס' שהתוס' הק' – "אע"ג דאין דשב"ע פחות משנים" ותי' "כיון שלשליח עצמו אומר שהוא מבטלו – הוא מבטל", ומלשון זה 'הוא מובטל' מבואר דקאי על החלות ביטול עצמו אי חייל או לא – ולפי רעק"א הרי גם שלא בפניו חייל הביטול – אלא שצריך עדים כדי לידע שהבעל ביטלו.

איברא – דלעיל [סימן י"ג פרק א] הבאנו את שיטת הריטב"א שכפשוטו נראה דס"ל דבעינן עדות לקיום הדבר, והקשינו סתירה בדבריו דכתב דבשליח מתנה נמי בעי עדות וע"כ שאין זה מדין עדות לקיום הדבר דבממון ליכא עדות לקיום הדבר.

והבאנו לבאר בשם תלמיד אחד ביאור חדש בריטב"א – שבאמת כוונתו לעדות לבירורי, ואף שמוכרח מהריטב"א דלא חיילא בלי הבירור, אכן יש לומר שיש סברא בהלכות אתי דיבור ומבטל דיבור דבעינן דיבור שנעשה באופן שהדיבור יכול להתברר – ולפי"ז נתחדש כן נמי בשליח מתנה דגם בשליח מתנה בעי עדות לבירורי – וזה מעכב בכח הדיבור של אתי דיבור ומבטל דיבור – עיי"ש.

ובדרך זו יבואר נמי התוס' דלעולם בעינן עדות לבירורי וכסברת רעק"א אכן הכא בעינן לבירורי שמעכב את החלות – וכמו שדייקנו בלשון התוס', ואעפ"כ א"צ את העדות הזו באופן שהוא מבטל בפניו – שהרי התם הדיבור הוא דיבור שמבורר ועומד בזה שנאמר לשליח עצמו – וא"ש.

**דרכם של רבותינו דביטול בפניו ליכא חלות ועשייה של ביטול.**

אולם רבותינו – הגר"ש רוזובסקי זצ"ל והקה"י ועוד – ביארו על פי יסוד גדול בשליחות – הרי הבאנו לעיל [סימן ב'] את החידוש של התוס' בקידושין [נ"ט] שכתבו דפני השליח גם ר"ל מודה דמהני הביטול, והיינו טעמא דבכה"ג א"צ לדין אתי דיבור ומבטל דיבור.

<sup>82</sup> ובאמת תמוה דהאיך יליף מסוטה דבעי עדות לקיום הדבר.

והגדר בזה הוא - שהחפצא של שליח הוא בזה שהוא עושה את ציווי המשלח, ובכה"ג שהמשלח עצמו אמר לו שלא לעשות את המעשה אין כאן ציווי כלל והשליח עושה את המעשה לדעת עצמו - ודומה לשליח ששכח שהוא שליח דאינו מעשה שליחות כלל וכלל.

ולפי"ז ביארו שי"ל דכל מש"כ התוס' דביטול שליחות חשיב חלות בדשב"ע היינו רק בביטול שלא בפניו, אבל בביטול בפניו דליכא ציווי - הכא אין זה בגדר עשיית חלות בדשב"ע וא"צ עדי קיום.

### **במה שיש לדון האם שכח מהציווי וביטול הציווי תרתי נינהו - ונפ"מ בעדות לקיום הדבר.**

אלא שיש להעיר בזה טובא - שהרי עיקר המהלך של ביטול שלא בפניו אינו מדין ביטול כלל - אלא שדומה למי ששכח שהוא שליח - וכמו שהביא בזה הקוה"ע - ואי רבי איירי שביטל אחד בפניו ולא מהני הביטול מצד הלכות ביטול כיון שלא היה עדות לקיום הדבר, א"כ כל הביטול הכא אינו אלא מצד הביטול המציאותי שלא שייך לפרשת אתי דיבור ומבטל דיבור - ועל זה אמר רבי ששליחות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה - ועל זה גופא קסבר רשב"ג ששליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

וקשה דמה שייך בזה מחלוקת אי בטלה כולה או לא - הא כמו שמי ששכח שהוא שליח ושוב נזכר הרי כל השינוי הוא 'שינוי מציאותי' ולא 'שינוי דיני', כמו כן הכא - וממילא דלא שייך כאן הלכה של 'ביטול' במקצת ש'מתבטל' הכל, אטו בשליח אחד ששכח שהוא שליח יתבטלו כולם - וצ"ע.

והיה מקום לבאר דבריהם כך - דלעולם שכח וביטול הציווי בפניו תרתי נינהו, ונקדים במה שיש לחקור - דמה הדין בשליח שביטלו את הציווי בלי עדות לקיום הדבר וכמבואר הכא דא"צ לזה עדות לקיומי, ושוב חזרו בהם וציוו אותו שוב על כך שליחות עצמה, שיש לומר שאם מבואר כאן שאין דין עדות לקיום הדבר על ביטול הציווי כיון שאינו אלא דבר מציאותי, א"כ כך ה"ה שהעמדת הציווי במקומו ג"כ אינו דבר מציאותי וגם לא בעי עדות לקיום הדבר - וכך גם מי ששכח ונזכר שוב בשליחות דא"צ עדות לקיום הדבר שהשליחות תמיד היתה אלא שהיה מעכב מציאותי מלפעול בתור שליח.

אולם יש מקום לומר שאף שביטול הציווי עצמו אינו אלא דבר מציאותי - אכן שליח שביטלו לו את הציווי מתבטלת השליחות מאליה - ולא דמי לשכח שהוא לא מחובר לציווי אבל הציווי קיים.

ואם זה נכון אז יתכן לומר כך - שהביטול הוא ביטול מציאותי הלכך לא בעי עדות לקיום הדבר, ומה שהחלות שליחות מתבטלת מאליה מכאן ביטול ג"כ לא בעי עדות לקיום הדבר - דאף דהכא איכא חלות, אכן הוי כחלות שחלה מאליה, ודמי לסוטה דלא בעי עדות לקיום הדבר, וכדהבאנו לעיל.

ומעתה יש לומר שאף שלא שייך דין בטלה מקצתה בטלה כולה על המעשה ביטול שבפניו - שאינו אלא דבר מציאותי - אכן שייך לומר שכמו שמקצתה בטלה מאליה כמו כן כולה תתבטל מאליה - זו פלוגתא רבי ורשב"ג.

איברא שזה תלוי בחקירה שהבאנו לעיל [ריש סימן י"ח] בגדר בטלה מקצתה בטלה כולה, והיינו דדרך זו לא א"ש לדרכם של הפנ"י וחת"ס שהדין בטלה מקצתה בטלה כולה הוא דין בעשייה ידיה שיש אומדנא שהוא מבטל את כולה - וכמו שדייקנו ברש"י, וע"כ כמו שהבאנו מהריטב"א<sup>83</sup> שהכל הוי כביטול מאליו - וכדהבאנו מרעק"א והאבני מילואים - ועיין מה שהוספנו בהערה<sup>83</sup> שרש"י אזיל לשיטתו.

[ויש להעיר דלעיל הבאנו מרעק"א ב' דרכים בביאורו לקושי' התוס' לגבי עדות לקיום הדבר - וזה תלוי אי האחרים מתבטלים ממילא או שהוא מבטלם, אכן לפי המהלך כאן ליתא - שלדרך זו גם הוא עצמו מתבטל ממילא וממילא שפשוט שהם כמותו מתבטלים ממילא].

<sup>83</sup> והיינו דלדרכו של רש"י למדנו הכא דליתא לכל הנ"ל - ולשיטתו לא הוקשה לו בקושי' התוס' דלדידיה הסוגי' קאי בתקנת ר"ג - וכתבאר לעיל [סימן יט], ולשיטתו לא צריכים את האוקימתא של התוס' כיון שלדידיה ליכא קושי' כלל.

**תוספת עומק בזה.**

ויש להוסיף - דלכא' מוכרח מטעם אחר דלא שייך בטלה מקצתה בטלה כולה בביטול הציווי המציאותי - דאי נימא כהאחרונים שרק בביטול בפניו משכחת לה ביטול מציאותי של הציווי - והיינו טעמא שמי שלא שמע את הביטול עדיין מיקרי מצווה מחמת הציווי הראשון ושום דבר לא השתנה אצלו מחמת ביטול שהוא לא שמע - א"כ כש"כ הביטול שחל מכח ההלכה של 'בטלה מקצתה בטלה כולה' דלא עדיף מ'ביטול ישיר'.

והיינו כך - דעד כמה שהוא לא יודע שיש ביטול, הרי לדידיה ליכא ביטול, והיינו דלדידיה דיינינן שגם המקצת לא בוטל דכלפיו אנחנו עדיין מתייחסים לתחילת הציווי - שהרי גם אלו ששמעו עכשיו היו מצווים אז בתחילת הציווי ותחילת הציווי הוא זה שמתייחס אליו - ופשוט.

ומוכרחים אנו לומר שלדרכם של האחרונים הביטול מקצתה בטלה כולה אינה מכח הביטול המציאותי אלא מהתוצאה מהביטול הזה - והיינו ממה שבטלה כל השליחות מכח הך ביטול - וכנתבאר לעיל.

**מה שיש להעיר בעיקר המהלך של האחרונים.**

איברא דעיקר המהלך של האחרונים שיש ציווי מציאותי ושייך בזה ביטול מציאותי - כל זה אינו מוכרח - דאף שסברתם נכונה שכל שליחות צריך ציווי - דאל"כ חסר בצורת העשייה של שליח, אכן ע"כ שאינו דבר מציאותי גרידא - דיעויין לעיל [סימן ב'] שהבאנו הרבה קושיות על היסוד הזה, ובעיקר קשה מהמשך הסוגי' בלישנא בתרא אמרו דבעי בי עשרה למישלפי' - והקושי' מורכבת מכמה הנחות - וכדלהלן:

א] התוס' בתירוץ הראשון סובר שהמשמעות של הגמרא היתה דאיירי בפני אחד מהם - ופשוט שלא נחלקו ב' הלישנות במשמעות הברייא, א"כ ע"כ דדין זה קאי גם בביטול בפניו.

ב] שיטת התוס' כאן וכן בקידושין [נט] שביטול בפניו אינו מדין ביטול של אתי דיבור ומבטל דיבור ואין סיבה לחדש שהלישנא בתרא חולק ביסוד זה.

ג] כל המהלך של עשרה למישלפיה הוא הלכה של דיבור אלים וכמבואר ברמב"ן - וזו הלכה בהלכות אתי דיבור ומבטל דיבור.

ומעתה קשה - דלמה לי דיבור אלים בביטול בפניו- הא אינו ביטול זה אלא ביטול מציאותי - וצ"ע.

ומכל זה הוכחנו דע"כ שהדין ציווי בשליחו אינו דבר מציאותי אלא שהוא חלק מעיקר החלות שליחות ובעי חלות ועשייה של ביטול על זה מדין אתי דיבור ומבטל דיבור - ולכן יש דין של עשרה למישלפי' - וממילא דשוב קשה דלמה לא חשיב כחלות בדבשב"ע.

**מבאר שיש ב' סוגים של ביטול - בעשייה ובלי עשייה מדין חזרה.**

ויש לבאר את דברי התוס' באופן אחר - דהנה, עיין לעיל [סימן ג'] שהבאנו שיש ב' סוגים של ביטול, ביטול מדין חזרה וזה בלי עשייה וחלות ביטול שיש בו עשייה, וכל הסוגי' של גילוי דעתא הוא דווקא בפניו וזה מדין חזרה ואין בזה עשייה - וממילא דמובן נמי למה לא בעינן עדות לקיום הדבר בזה כיון שאין בזה עשייה - והדברים מתבססים על דברי החת"ס וכן בלשונות הרמב"ם שבאמת יש ב' דינים של ביטול - עיי"ש בהרחבה - וגדולה מזו מצאנו בדברי הגר"ח [יבום וחליצה] דבחלות התורה ליכא דין עדות לקיום הדבר - עיין בזה לעיל - והכא ליכא עשייה כלל.

אולם גם בזה יש לדון - האם שייך בזה דין של ביטול במקצת בטלה כולה ואולי חזרה אינו חלות ביטול - אכן אינו כן שבאמת גם זה חלות ביטול, ולא דמי לסברת האחרונים שאינו אלא ביטול מציאותי ולא חלות ביטול, דהכא איכא חלות ביטול אלא שחסר בעשייה של החלות - וביטול במקצת אינו דין בעשייה אלא בחלות ביטול, שיש לומר שכיון שחל ביטול בחלק מהשליחות שוב בטלה כולה - וא"ש.

**מתמה דלמה בעינן דיבור אלים בעשרה למישלפי' בחזרה, ומבאר שורש המחלוקת בין הנך ב' לישנות.**

איברא שעדיין יש לדון שהרי כאמור - יסוד זה מתבסס על דברי החת"ס - וביאר בזה דזה טעמו של התוס' בקידושין [נט] דלכך ר"ל מודה שיש ביטול שליחות בביטול בפניו, אף שחולק על עיקר הדין אתי דיבור ומבטל דיבור - והיינו שמשמע שהדין ביטול של חזרה אינו מדין אתי דיבור ומבטל דיבור וכל פלוגתת ר"ל אינו אלא בהלכה של אתי דיבור ומבטל דיבור - ועיין בזה בדברינו לעיל [סימן ג'] בהרחבה.

ולפי דרך זו שוב קשה מהדין דיבור אלים בעשרה למישלפי' - והיינו - דהך קושי' עצמה שהקשינו בדרכם של האחרונים קשה גם הכא - וע"ע<sup>84</sup>.

ואולי נימא בזה חידוש והדברים יתבארו כך:

יש לומר דבאמת עיקר המהלך של חזרה הוא מהלך מחודש - ולכן רק מהני בפניו וכדהבאנו מהמאירי - ונימא עוד דלא מהני מהלך של 'חזרה' בחזר בו משליח אחד מתוך כל העשרה - והיינו שכבר נתבאר שהכל שליחות אחת, וממילא שיש לומר שכל הדין של חזרה לא נאמרה על מקצת מהשליחות - דרך על כולה שייכת חזרה - הלכך ע"כ אתינן עלה מצד ביטול מפורש, ובביטול מפורש אתינן עלה מדין אתי דיבור למבטל דיבור - הלכך בעי דיבור אלים בעשרה למישלפי'.

אולם קשה דא"כ האיך נבאר הכא את שיטת רבי בביטול על אחד מהעשרה - דלפי מה שכתבו התוס' שמשמע מהברייתא דרבי איירי באמר לאחד בפני עצמו, הרי שאין כאן עדים וע"כ דמהני מדין חזרה - וכנ"ל - ואי נימא דליכא חזרה מחלק מהשליחות א"כ איך מהני לרבי.

ויש לומר דאדרבה - שזה כל המחלוקת בן הנך ב' דרכים בביאור פלוגתת רבי ורשב"ג, דלמ"ד שיש דין דבעינן עשרה למישלפי' - לדידיה בעי דיבור אלים כיון שהוא סובר שאין מהלך של חזרה במקצת - וע"כ דמדין ביטול אתינן עלה וממילא דבעי דיבור אלים, וללישנא שחולק וסובר שהכל מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה - הוא חולק וס"ל דמהני מדין חזרה גם במקצת מהשליחות - ולכן לא בעי עדות לקיום הדבר - הלכך לדידיה לא אכפת לן מה שאין דיבור אלים בעשרה.

אולם לפי"ז יתחדש דלפי רבי בלישנא של עשרה למישלפי' דע"כ דלדידיה איכא דין עדות לקיום הדבר גם בפניו כשמבטל אחד מתוך כולם - וכאמור זה נגד כל התוס' שפירש שהמשמעות של הברייתא דאיירי גם באופן שביטל אחד בפי עצמו - ודו"ק.

והיה מקום לומר באופן אחר דלפי הלישנא של בי עשרה למישלפי' יתחדש דרבי ורשב"ג חולקים אי מהני מדין חזרה במקצת מכל השליחות או לא, וזו כל פלוגתתם, ואדרבה - תרוייהו מודי לדין של ביטול דמהני מדין אתי דיבור ומבטל דיבור דזה בעי עשרה למישלפי'<sup>85</sup> - אולם זו טעות שהרי רבי איירי גם שלא בפניו כשהיה בפניו ב"ד, דבכל גווני אמר רבי דמבטל אחד בלי האחרים, והרי שלא בפניו רבי מודה דמהני מדין אתי דיבור ומבטל דיבור וע"כ דכה"ג לית לה דין דיבור אלים של עשרה למישלפי' - ודו"ק.

והיה מקום לומר באופן אחר שהתוס' חולק על הרמב"ן בגדר הדין עשרה למישלפי' שהרמב"ן למד שזו הלכה של דיבור אלים, ויש לומר שהתוס' למדו שזה מדין חזרה וכל מה שבא לומר הוא שאין חזרה על חלק מהשליחות כשיש שליחות של עשרה - אולם זה תמוה - וכנ"ל דנחלקו גם שלא בפניו.

<sup>84</sup> ואולי נימא - שנתחדש בדין עשרה למישלפי' דכל השליחות הוי שליחות אלימתא מחמת המינוי האלים - ולכן לא שייך בזה דין חזרה כלל וכלל - וע"כ דמהני דווקא מדין ביטול ממש - הלכך כבר בעינן דיבור אלים - וזה חידוש.

<sup>85</sup> שא"א לומר שנחלקו בתרי פלוגתות שונות.

### פלוגתת הראשונים בגדר הדין עשרה למישלפי'.

והפשוט בזה דבאמת דבר זה תלוי בפלוגתת הראשונים בגדר הדין עשרה למישלפי' – ואדרבה התוס' אזלי בזה לשיטתייהו – והיינו דלהלן [סימן כא] מבואר דהפנ"י וקרני ראם למדו בשיטת התוס' אחרת מהרמב"ן – ויסוד החידוש בדין עשרה למישלפי' הוא שביטול במקצת אינו כלום עד שיהיה ביטול בכולו והדין הוא שצריכים לבטל את כל העשרה – והיינו איפכא מבטלה מקצתה בטלה כולה – דאדרבה – עדות שלא בטלה כולה לא בטלה מקצתה – ויש לומר שזו הלכה בחלות ביטול דלא חל שום חלות ביטול בשליחות במקצתה כיון שהכל שליחות אחת – ולפי"ז יש לומר שכבר אין שום נפ"מ בהלכה זו בין חזרה לביטול רגיל.

אולם בדרכם של האחרונים דאיירי בביטול הציווי יש לדון האם אפשר לפרש כן – והיינו דמצד אחד יש לומר כנתבאר לעיל שביטול הציווי היינו כעין שכח שהרי חסר לשליח הציווי המציאותי – אבל לא חל שום חלות ביטול, אלא שביארנו שבאמת מכח זה שבטל הציווי ממילא בטל החלות שליחות, ובזה גרע משכח שהרי אין בשליחות ציווי, אכן הכא יש לומר דבאופן שיש שליחות כללית – אף דהציווי בטל אכן החלות שליחות לא יתבטל כיון שכולו לא בטל דבעי עשרה למישלפי' וא"כ יחזור דינו להיות כעין שכח שהשליחות קיימת שא"א לקיים שליחותו בפועל כיון דחסר לו ציווי כעין שכח – וא"ש.

אולם העירני תלמיד אחד דזה אינו – שהרי בתוס' בעמוד ב' מבואר דכיון שאינו יכול לבטל מקצת מהשליחות דשוב יכול השליח ההוא שביטלוהו לכתוב בפועל – והוא לא מתייחס לביטול, וקשה דאף דלא חל הביטול אצלו אכן סו"ס אין לו את הציווי המציאותי – וזה אין לומר שגם הביטול מציאותי של ציווי המציאותי יהיה תלוי בפלוגתא זו של עשרה למישלפי' שהרי אין כאן חלות דין ביטול – ודו"ק.

### סיכום גדר הדין בביטול בפניו.

ומכל זה מוכרח או כדרכינו ע"ד החת"ס שיש חלות ביטול של חזרה וזה לא בעי עדות לקיום הדבר, או כדרכו של רעק"א דמדין עדות לבירורי אתינן עלה ולכן בפניו לא בעי בירור, עם מה שהוספנו דהכא זה מעכב דבעינן דיבור אלים – ודו"ק, אכן דרכם של האחרונים מצד הביטול של הציווי המציאותי נסתרת מהמשך הסוגי' של עשרה למישלפי'.

### יש לדון דמה הדין בפני האשה.

עוד צריכים לעיין בכל הנ"ל – הרי התוס' לא ביארו את הדין של ביטול בפני האשה – אי בזה בעינן עדי קיום – ויעיין בזה בב"י [סי' קמ"א] שדייק מדברי הרמב"ם דבפני השליח או בפני האשה א"צ עדי קיום, ומבואר מדבריו דלפי שיטה זו גם בפני האשה הדין כן – ויש לדון בשיטת התוס' בזה – ואי מודה לרמב"ם – א"כ גם באשה נימא כן, והרי פשוט שבפני האשה לא שייך הך סברא של האחרונים בביטול הציווי, דהרי השליח הוי מצווה ועושה לדעת המשלח וכן יש לדון אי שייך מהלך של חזרה בפני האשה – וע"כ דבעינן לבא לדין אתי דיבור ומבטל דיבור – וע"כ צ"ל על פי דרכו של רעק"א – שזה מדין בירור ומהני במבורר לאשה – ודו"ק.

### פרק ב

#### ביאור הדין "שיכול לבטל בפני ב' זה שלא בפני זה"

בתירוצי השני של התוס' ובעדות מיוחדת בעדות לקיום הדבר.

בתירוצי השני – "אי נמי אפילו לא מהני בלא שנים מ"מ יכול לבטל בפני ב' זה שלא בפני זה" – ומתמה דהאיך מצטרפי בעדות לקיום הדבר.

תוס' כתבו בתירוצי השני – "אי נמי אפילו לא מהני בלא שנים מ"מ יכול לבטל בפני ב' זה שלא בפני זה" – ולכאורה התוס' בתירוצי הזה חולק וסובר שבעינן עדות לקיום הדבר בביטול שליחות



אלא דמהני זה שלא בני זה, ושוב ממילא אל נתקיימה התקנה הראשונה של תקנת ממזרות כיון שזה שלא בפני זה לא מוציאים קול.

אולם עיקר דבריו תמוהים מאד - דהאיך מהני ביטול זה שלא בפני זה לקיומי הדבר, הא כל ביטול מצד עצמו לא חייל כלל, והאיך אפשר לצרף את ב' הביטולים כהדדי - הא בשלמא בעדות לבירורי א"ש דסו"ס הדבר מתברר אחרי שיש לפנינו ב' עדויות אכן הכא איירי בלקיומי - וצ"ע.

כעין הך קושי' הק' רעק"א על הר"ן לקמן בפרק מי שאחזו [ל"ה: בדפי הרי"ף] שהביא מהתוספתא דבנתייחזה עמו בפני ע"א שחרית ובפני ע"א בין הערביים - דל"מ כיון דקידושין שייכי בדיני נפשות ול"מ בזה עדות מיוחדת בנפשות.

ותמה בזה רעק"א - דאמאי הוצרך הר"ן לזה, דלכא' כל קידושין מצד עצמו לית בהו מששא - והאיך אפשר לצרף את ב' הקידושין - ובאמת דכן מבואר בריטב"א [כת"י] להלן [עמוד ב' ד"ה והאמר מר אין עדותן מצטרפת] שכתב כרעק"א דעדות מיוחדת מהניא בקידושין, והא דלא מהני בנתקדשה בפני ע"א שחרית ובפני ע"א בין הערביים הוא משום דכל קידושין לית בהו מששא.

כע"ז מצינו נמי ברמ"א [אהע"ז סימן קל"ג] דמעיקר הדין מהני למסור גט בפני ב' עדים - זה שלא בפני זה, ועיין בביאור הגר"א [ס"ק ב' שם] - ובב"ש [שם] תמה ע"ז דלכא' כל קידושין לית בהו מששא.

### דרכו של הדברי יחזקאל שב' חזרה' אין כאן 'עשייה'.

ועיין בדברי יחזקאל [סי' ל"ו ס"ק ז'] שכתב ליישב את הקושי' מביטול - וביאר שביטול שליחות היינו חזרה מרצונו לגרש - הלכך סגי בפני ב' זה שלא בפני זה, והיינו טעמא דכל זמן שהבעל עומד בדעתו לבטל את השליחות נמצא שהחזרה הראשונה נמשכת, ונמצא שהעד הב' ראה את אותה החזרה ושפיר יש כאן ב' עדים לקיים את החזרה, ודו"ק.

אולם עיקר דבריו תמוהין - שהרי כבר נתבאר בעיקר דין של ביטול שליחות דלא מהני מה שהבעל אינו רוצה דכבר נמסרה דעתו לשליח ולכן לר"ל דלא מהני אתי דיבור ומבטל דיבור לא מהני חזרתו, וע"כ שצריכים חלות ביטול על השליחות - וא"כ כל ביטול עומד לעצמו - וצ"ע.

ונראה דעל פי דרכו יש לומר באופן אחר - דלעיל הבאנו דלתיירוץ הראשון כיון דמדין חזרה אתינן עלה שוב לא חשיב כעשייה ושוב ליכא דין עדות לקיום הדבר, ויש לומר שהתירוץ השני מודה שיש חילוק בין חזרה לכל עשייה של ביטול אלא דלמד דליכא נפ"מ בזה בהלכות עדות לקיום הדבר, אלא דמודה דכיון שזה לא בגדר עשייה, שוב לא דנים את הרגע הראשון של החזרה שאומר שהוא מבטל אלא שהמצב המתמשך של חזרה הוא הביטול עצמו - והמצב הזה שמתמשך יש לו עדים בתחילתו ועדים בסופו - וא"ש.

### דרכו של הגרשש"ק בדין עדות לקיום הדבר.

איברא דסו"ס דברי הר"ן לקמן לא יתיישבו בזה, וגם דברי הרמ"א [סי' קל"ג] הנ"ל לא יתיישבו בזה - וידוע יסוד הגרשש"ק בשערי יושר [ש"ז ריש פ"ג] ליישב קושי' זו - שחידש שמעשה קידושין בלא עדים לא הוי גריעותא בעצם המעשה, אלא דהוי הלכה בחלות הקידושין, דכך הוא דין התורה דחלות הקידושין א"י לחול בלא עדים, ומשו"ה כל היכא דאח"כ הצטרפו העדים ואית לן עדות על החלות שפיר חיילי הקידושין.

אולם הקשה על עצמו - שהרי מי שמקנה דבשלב"ל דמהני לר"מ אבל אי הקנה סתם - כיון דלא חל עכשיו לא יחול אח"כ כשבא לעולם מעצמו - וכן מי שתרם תרומה על מחובר לא יחול מעצמו כשתולשו אלא אם יאמר מפורש שתורם כשיתולשו - ועיין בכל זה בריטב"א להלן [מה], וקשה דמאי שנא הכא.

וביאר הגרשש"ק - שכל מה שחסר בעיקר החלות ליכא עשייה כלל והעשייה נעשה לדברים בטלים, ואינו חוזר וניעור אח"כ, אכן הכא לא חסר בעיקר החלות אלא שהשלמת החלות מיתלי תלי בפרט מסויים שיהיה על זה עדים, וכל כה"ג המעשה בשלמותו וחיילא כשיושלמו הפרטים -

וזה יסוד דינא דעדות לקיום הדבר - וכמובן שלדבריו א"ש נמי הביטול של זה שלא בפני זה בסוגיין.

### מה שיש לתמוה בתוס' הרא"ש דמייירי בביטול כל אחד לפניו

איברא שיש כאן תמיהא גדולה - דעיקר גוונא זו של התוס' בזה שלא בפני זה - הדבר מתפרש בתרי אנפי, דמצד אחד יש לומר שהכוונה בזה היא שהבעל ביטל את א' מהשלוחים בפני ע"א וחזר וביטלו בפני עד אחד אחר, ובאופן אחר יש לומר שהבעל ביטל את א' מהשלוחים בפניו ושוב חזר וביטל שליח אחר בפניו - והאופן הזה השני מפורש בתוס' הרא"ש - ותמוה - דזה אינו מובן כלל שהרי הכא הוי ב' ביטולים נפרדים, והאיך אפשר לצרף את ב' הביטולים - וצ"ע.

ועיין היטב בדברי האור גדול [סימן ט' ס"ק ח' ד"ה וכן צ"ל גם] שעמד בעיקר הפשט בתוס' - והעלה שיש לומר כדרך השניה וכמו שהבאנו מהתוס' הרא"ש - ותמה בזה טובא וכן"ל, אלא שהוסיף שהיה מקום לומר שזה תלוי בפלוגתא רבי ורשב"ג, דאי בטלה כולה כרשב"ג א"כ כל ביטול על כל אחד הוא ביטול גם עליו וגם על חבירו - וממילא דאיכא ב' עדים על ב' הביטולים, אכן אי לא בטלה כולה - א"כ כל ביטול לא שייך לחברתא - וצ"ע - שהרי הכא קאי לרבי - וצ"ע

86

### מחדש שיש ביטול אריכתא גם לרבי בבא לבטל שנים מהשלוחים בזה אחר זה.

ונראה לומר כך:

הרי לעיל [סימן יט] נתבאר דגם לפי הצד שבטלה מקצתה בטלה כולה היינו שיש אומדנא שהוא מבטל את כל השליחות כולה, אכן כל זה הוא רק משום שכל השליחות היא כת א' של שליחות - וכבר ביארנו את הדברים - ורק מטעם זה שייך לומר שיש ביטול דממילא על הכל - ומהאי טעמא נמי שייך למימר שיש אומדנא שהוא משלים את כל הביטול שלו בכל הכת כולה והביטול על כולם הוא ביטול אחד כללי והאומדנא הוא שהוא משלים את כולו - וכל זה בשיטת רשב"ג.

אולם בשיטת רבי דליכא דין בטלה כולה יש לומר שמודה שיש שיש כת א' של שליחות, אכן הוא חולק בכל האומדנא והוא סובר שרק מה שהוא ביטול מפורש הוא ביטול ומה שלא ביטל מפורש ליכא אומדנא שהוא ביטול.

וממילא שיש לומר - דרבי מודה לעיקר המהלך ששייך ביטול אחד כללי - ורק מדין אומדנא לא מהני - אכן היכא שהוא ביטול בביטול מפורש שני שלוחים בזה אחר זה ובזה שלא בפני זה, הרי בזה הוא 'ממשיך' את הביטול הראשון שיתפשט עוד בשליחות - וכל מה שהוא חולק הוא רק על האומדנא שרשב"ג חידש שהוא משלים וממשיך את הביטול במה שהוא לא ביטל בהדי' - אולם במה שהוא ביטל בהדי' בזה הוא מודה רבי לרשב"ג שיש ביטול אחד אריכתא שכולל את כל מה שביטל בביטול אחד.

ונראה שגם בזה איכא עדות לקיום הדבר שנמצא שאחרי שיש ביטול על השני - הרי אז איכא ביטול כללי על שניהם, ועל שניהם יש ב' עדים - שכל אחד הוא עד אחד על חלק מהביטול הארוך שהיה כאן והביטול הכללי של ב' שלוחים מתוך העשרה יש עליו ב' עדים - ודו"ק.

<sup>86</sup> ויעויין עוד בדברי יחזקאל [שם] מה שהביא מהבני אהובה [גירושין פ"ו] שכתב לבאר את דברי התוס' בדרך מחודשת - דבאמת ב' התירוצים מודו דפני השליח א"צ עדי קיום, ומה שדנו התוס' אי מהני ביטול בפני השליח או לא הוא רק למ"ד עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, דלהך מ"ד מהני הביטול גם כלפי שאר העדים ובזה דנו התוס' אי חייל הביטול לגבי שאר העדים יעו"ש - והיינו דמדברי רשב"ג מבואר דכל הטעם דאינו יכול לבטל זה שלא בפני זה הוא רק משום תקנת ממזרים ואי איירי שלא בפני עדים הרי בלא"ה לא חייל הביטול, ומשו"ה הוכרחו התוס' לבאר דגם בפני השליח אמרינן בטלה מקצתה בטלה כולה או לכל הפחות בפני ב' זה שלא בפני זה - וכל זה מיתלי תלי בביטול דממילא או בביטול מאומדנא - ודו"ק - יש לדון עוד מסברת האור גדול הנ"ל שיש ב' עדים על שאר הכת לדעת רשב"ג.

## פרק ג

## ישוב סתירת התוס'

## בדין עדות לקיום הדבר בביטול שליחות

## ישובו של רעק"א לסתירה התוס' אי בעי עדות לקיום הדבר או לא.

יש לדון בעיקר שיטת התוס' בדין עדות לקיום הדבר בביטול שליחות - דהנה, התוס' לעיל [ל"ב:] מפרש דהא דס"ל לר"נ דצריך לבטל בפני שנים שזהו מדרבנן משום תקנת ממזרים, וקשה - דלמה הוצרכו התוס' לפרש כן - הא התוס' ס"ל דביטול הוא חלות שצריך עדים לקיומי - וא"כ פשוט שצריך לבטל בפני שנים - ומפורש בר"ן ובריטב"א בסוגי' [שם] שזה הטעם של ר"נ, ועיין בזה לעיל [סימן יג] - ותמוהין דברי התוס' וכבר עמד בזה המהרש"א [שם].

ורעק"א תירץ ע"פ דבריו דלפי התירוץ הראשון בתוס' כאן ביטול אינו צריך עדים לקיומי - דלפ"ז יש לומר דהוקשה לתוס' דמדוע צריך שהביטול יהיה בפני שנים - הרי גם ביטול בפני אחד חל ואף דלביטול הדבר בעינן שני עדים - וא"כ מה יועיל הביטול בפני אחד - י"ל דאיירי באופן דיש ב' עדים לברור הדבר, וכגון שהבעל הודה לאחר הביטול קודם שהגיע הגט ליד האשה בפני שנים שהוא כבר ביטל, והרי הוא נאמן על זה במיגו שהוא יכול לבטלו כעת לפני הנתינה, ונמצא שיש ב' עדים לברר את הביטול, ולמה צריך שעצם הביטול יהיה בפני שנים - ושפיר הוצרכו התוס' לומר שהטעם הוא מדרבנן משום חשש ממזרים.

וצריכים להוסיף שעדיין יש חשש ממזרות, ואף דכעת איכא ב' עדים לברורי על הביטול - מ"מ אחר התקנה הביטול אינו מועיל אא"כ הוא נעשה בפני שנים - כיון שצריך שהביטול ייעשה באופן שאין בביטול חשש ממזרים - ולא מהני מה שאחרי הביטול נוצר קול על הביטול, ועיין עוד בדברי רעק"א - מובא בהערה <sup>87</sup>.

ולפ"ז נמצא דלפי התירוץ השני בתוס' כאן דס"ל דביטול צריך עדים לקיומי - באמת פשוט למה צריך לבטל בפני שנים וכל דברי התוס' לעיל [ל"ב] אזלו לפי תירוצו הראשון כאן.

## דרכו של הקרני ראם בזה.

הקרני ראם [שם] מתרץ באופ"א - וז"ל: "ובתוס' ד"ה רבי מבואר דאפי' ביטול בפני שנים ואינם ביחד לא מהני לר"נ - וזהו משום 'מה כח ב"ד יפה' וביטל בפני אחד לא מהני משום דאין דבר שבערוה פחות משנים וא"כ לק"מ דמה שכתב כאן בפחות משנים - ר"ל ביחד - ולקמן מיירי לפני אחד לבד" - דהיינו, שהתוס' [לב:] בא לבאר למה צריך לבטל בפני שנים ביחד דכך משמע מלשון המשנה דבעי בי"ד - והיינו דצריך לבטל בפני שנים ביחד - הא בשביל הדין דבעינן עדים לקיומי סגי לבטל בפני שנים בזה אחר זה - וכמבואר בתוס' הכא.

ועל זה הוצרכו התוס' לבאר דזהו משום דצריך לבטל באופן שיש קול לביטול כדי שלא יהיה חשש ממזרים, וכל מה שיש קול הוא כשמבטלים בפני שנים ביחד - וכמבואר בתוס' כאן.

## בעיקר הנידון למה בעינן עדות לקיום הדבר בביטול שליחות.

והנה בעיקר הנידון אי בעינן עדות לקיום הדבר - עיין בזה בחי' הגר"נ פרצוביץ זצ"ל שביאר שנידון זה תלוי במחלוקת הראשונים אי מינוי שליחות חשיב כחלות בדשב"ע, דלדעת הרמב"ם וסייעתו שא"צ עדות לקיום הדבר פשיטא שגם ביטול השליחות א"צ, וכל דברי התוס' הם רק

<sup>87</sup> דהנה יעויין בדברי רעק"א שהקשה על תירוצו - שאם גם לולא התקנה תמיד צריך שיהיו ב' עדים שיידעו על הביטול - א"כ לעולם ליכא חשש ממזרים - כיון שכשיש שנים שיודעים על הביטול הביטול מתפרסם על ידם - וא"כ התקנה היא מיותרת, והיינו דנהי שאחר שיש תקנה לא סגי לן מה שיש עדים שיודעים על הביטול אלא צריך שהביטול ייעשה בפניהם כי צריך שבשעת הביטול הביטול יעשה באופן שאין חשש ממזרים - אולם קשה דלמה צריכים לתקן תקנה - הרי לא שייך לחשוש לממזרים - וצ"ע, ודחה את תירוצו מכח קושיא זו - עיי"ש.

לדעת הראב"ד וסייעתו דעצם המינוי חשיב כחלות בדשב"ע, ולדידהו יש מקום לומר דגם הביטול חשיב כדשב"ע.

והגר"נ פרצוביץ זצ"ל הוסיף בזה דמדברי התוס' חזינן דלא כמו שביאר הגר"ח בדעת הראב"ד, דהנה בח' רבינו חיים הלוי [גירושין] ביאר דגם הראב"ד מודה דעצם השליחות א"צ עדות לקיום הדבר, אלא כוונתו דבכה"ג דליכא עדים על השליחות חסר בעדות לקיומי בקידושין, דעדי הקידושין אינם יודעים האם המקדש הזה הוא שליח הבעל או לא - ונמצא שהעדים א"י אם יש כאן קידושין מעליא ובהא דמהני עדים על השליחות ביאר הגר"ח דע"כ אית לן עדי קיום בהצטרפות ב' הכתות ודו"ק, אולם הכא לגבי ביטול ליכא למימר הכי ומדברי התוס' רואים שגם בביטול שייך כן והיינו משום ששליחות בדשב"ע הוא גם מקצת חלות של דשב"ע - ודו"ק.

### במה שיש לדון בעדות לקיום הדבר בביטול השליחות על הכתיבה.

והנה לשון הגמרא שאמרו - 'כתבו' - אכן אינו שליחות על הכתיבה עצמה דמפורש דאיירי שהחשש הוא 'שיתנו' בלי לדעת שנתבטלו - וע"כ דאיירי שהיו שלוחים גם על הנתינה וגם על הכתיבה, ועיין באור גדול [סימן ט' ס"ק ט ד"ה עוד נראה להביא] שעמד בזה והוסיף שמפורש ברמב"ם דאיירי באומר כתבו ותנו - והבאנו דלהלן בסוגי' איירי בשלוחים על ההולכה - וע"כ דהכא איירי בכתיבה ונתינה והתם רק בנתינה.

ויש לדון האם בעינן עדות לקיום הדבר בביטול השליחות על הכתיבה וחתימה - ועיין באור גדול [שם ס"ק ח' ד"ה אמנם] שהביא מהדברי אמת שהביא מחלוקת זה, והדברי אמת תלה בפלוגתא זו אי איכא דין שליחות בכתיבה וחתימה או לא, ועיין בדברי יחזקאל [סימן ל"ו ס"ק ח] שהביא דבריו ותמה מכאן על הריטב"א והר"ן שכתבו לעיל [לב:]: בשיטת ר"נ דבעינן בפני שנים מחמת עדות לקיום הדבר - ותמה דלהלן [לד] באותבי קרי באונדייכו איירי נמי בשליחות בכתיבה - וחסר בעדות לקיום הדבר, וקשה דלשיטתייהו ליכא דין שליחות בכתיבה ולמה אינו מבטל את הכתיבה בלי לבא לעדות לקיום הדבר - והביא מהרמ"א [אעה"ז סימן ק"כ] ובדרכי משה [שם] שלא מעכב בלי עדות לקיום הדבר.

אכן הקושי' היא גם הכא בתוס' - דמה הק' התוס' דבנידו"ד לא מהני הביטול בפני ע"א דאין דשב"ע פחות משנים, הא בברייתא איירי באמר כתבו ותנו, וא"כ אפי' אי נימא דלגבי הנתינה ל"מ הביטול דאין דשב"ע פחות משנים - אכתי היה צריך להועיל הביטול לגבי הכתיבה מתרי טעמי, א' מאן יימר דזה הוי חלות בדשב"ע, ב' הרי שיטת התוס' דלא בעי שליחות בכתיבה, וממילא דקשה דהו"ל להתוס' לפרש את מחלוקת רבי ורשב"ג כפשוטה בביטול בפני א' ופלוגתא לגבי הכתיבה אי בטלו שאר העדים או לא.

אולם לפי מה שמבואר בחידושי הגר"ח [שם] שפשוט לו שציווי לכתוב את הגט בעי' עדי קיום - וגם אי לא בעינן שליחות אבל הדין ציווי הבעל מצד עצמו בעי עדות לקיום הדבר - ועיין בזה לעיל [סימן ח] שהבאנו כמה ראיות ליסוד זה של ציווי הבעל שיש לזה גדר שליחות, והבאנו מהגר"ש רוזובסקי זצ"ל שהוכיח עיקר יסוד זה ממה שהצריך הגר"ח עדות לקיום הדבר בזה, ויש לומר שהתוס' והר"ן נמי אזלי בשיטה זו - ודו"ק.

ועיין בדברי יחזקאל שהתחיל לדון בזה דבשליח על הכתיבה ועל הנתינה - ומבטלו על הכתיבה דממילא בטל השליחות על הנתינה דיתכן דבעי עדות לקיום הדבר מחמת הביטול שבשליחות על הנתינה.

## סימן כא בי עשרה למישלפי'

ב' דרכים - האם גדר הדין הוא שצריך לבטל בפני העשרה או שצריך לבטל את כל העשרה. < דרכו של המהרש"א בביאור דברי התוס'. > דרך חדשה בקרני ראם - דבעינן לבטל את כולם - והביאור בדברי התוס'. < סברת האחרונים היא סברא אחרת - וזה איפכא מעיקר הדין של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. > התוס' אוזיל לשיטתו בדין של ביטול בפניו. < מאי שנא בלציעורי מחודש או חודשיים.

### ב' דרכים - האם גדר הדין הוא שצריך לבטל בפני העשרה או שצריך לבטל את כל העשרה.

בלישנא בתרא למדנו בטעם פלוגתת רבי ורשב"ג דלעולם כו"ע דעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה "והכא היינו טעמא דרשב"ג קסבר מלתא דמתעבדא באפי עשרה צריכא בי עשרה למישלפה", והיינו דטעמא דרשב"ג שא"א לבטל זה שלא בפני זה הוא משום דמלתא דמתעבדא באפי עשרה צריכא בי עשרה למישלפי'.

והנה כבר הבאנו מהרמב"ן לעיל [ל"ב:] מבואר שהדין צריכא בי עשרה למישלפי' הוא משום שדיבור גרוע אינו מבטל דיבור אלים, ודיבור בפני עשרה יש לו אלימות וה"ה שהדיבור של הביטול בעי אלימות ולכן בעי באפי עשרה.

והנה עיין ברמב"ן וברשב"א שדנו אם צריך לבטל דוקא בפני אותם עשרה או גם בפני עשרה אחרים - ומדבריהם מבואר שהדין בי עשרה למישלפי' הוא שהביטול צריך להאמר 'בפני' העשרה - אבל יש באחרונים דרך אחרת בזה וחיידשו בשיטת התוס' שהדין בזה הוא שצריכים לבטל את כל העשרה - ועיין בפנ"י בסוגי' שלמד כן בהדי' - ותמה על דרכו של הרמב"ן שלמש שמדין דיבור אלים אתינן עלה - עיי"ש - והפנ"י וקרני ראם למדו שכך דרכו של התוס' בסוגי' וחולק בזה על הרמב"ן - ולהלן הדברים.

### דרכו של המהרש"א בביאור דברי התוס'.

דהנה - יעויין בתוס' [ד"ה צריכי בי עשרה למישלפי'] שכתב שאפילו אותם שנים שביטל יכולין לכתוב ולא בוטלו, והקשה "שכיון דמדאורייתא יכול לבטל אפילו שלא בפניהם - אמאי תקנו חכמים שלא יועיל ביטול לגבי אותם שנים עצמם" ותיירץ התוס' "ויש לומר כיון שהוצרכו לתקן שאין ביטול מועיל לגבי אחרים תיקנו נמי שלא יהא לו כח לבטל בזה הגט כלל" עכ"ל.

ועיין במהרש"א שהקשה דהא להאי אוקימתא 'מדינא' אינו יכול לבטל ולא משום 'תקנה', וא"כ לא קושייתם ולא תירוצם שייך כאן, וביאר שמקומה נחא לעיל מיניה לפי האוקימתא קמייתא לרשב"ג דסבר דבטלה כולה משום תקנה נגעו בה דלא ליבטיל אפילו אותם שנים שביטל בפניהם דבהא פליג עליה דרבי בדינא - ומבאר המהרש"א - "ואהא קשיא להו שפיר לרשב"ג דסבר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ומתקנה משום דהנך כתבי ויהי לה כו' אמרו שפיר דלא ליבטיל הנך דלא ביטל בפניהם אבל אותן שביטל בפניהם אמאי תיקנו דלא ליבטיל".

והיינו שהמהרש"א ביאר שהתוס' קאי על הלשון הראשון בגמ' שטעמו של רשב"ג הוא משום עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ואיכא חשש תקלה ועל זה הקשה התוס' דאמאי עקרו גם את הביטול כלפי אותן שהביטול נעשה בפניהם הא כלפיהם ליכא חשש תקלה, ותי' תוס' דכיון שהוצרכו לתקן שאין הביטול מועיל כלפי האחרים תיקנו שהביטול אינו חל כלל, [ועיין בחת"ס מה שהוסיף בדברי המהרש"א].

### דרך חדשה בקרני ראם - דבעינן לבטל את כולם - והביאור בדברי התוס'.

אולם עיין בקרני ראם [אות ה'] שהקשה על המהרש"א - ותוכן הקושי' היא משום שהוא למד שהדין עדות בטלה מקצתה הוא דן דממילא בוטלו שאר השלוחים, הלכך אין לחלק ביניהם, דאי קיים ביטול האחד ממילא כולם מבוטלים.

ומחמת זה פירש הקרני ראם באופן אחר - דלעולם קאי על הלישנא דעשרה למישלפי' ועדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה - וחיידשו הקרני ראם חיידוש גדול - דהתוס' סברי דמחמת הדין

דצריך בי עשרה למישלפי' בעינן לבטל את כולם – לא 'לפני' כולם כדעת הרמב"ן אלא לבטל את כולם.

ועל פי זה פירש את התוס' שאם הוא מבטל את כולם בפני אותם השנים ג"כ לא הוי הביטול לאותם שלא שמעו משום דהוי ביטול שלא בפניהם – ומתקנת ר"ג – וממילא מתחדש שכיון שהם לא בוטלו א"כ גם אותם שנים שביטול לא מהני משום שלא ביטל את כולם – ומבאר דא"כ עכ"פ כיון דמה"ת מהני ביטול אפילו לאותם שלא שמעו הביטול – א"כ גם אחר התקנה עכ"פ מהראוי שאותם שביטול בפניהם לא יחתמו משום דביטולם ובמה שהם נתבטלו ליכא חשש כיון שעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולם וזו קושית התוס'.

הרי לנו חידוש שהדין צריכא בי עשרה למישלפי' אינו שצריך לבטל בפני העשרה אלא שצריך לבטל את כל העשרה, ולפי"ז נמצא שבאופן שהבעל מבטל את כל העשרה בפני שנים מן השלוחים היה צריך לחול הביטול כיון שהוא מבטל את כל העשרה, ואף שהביטול אינו נעשה בפני כל העשרה מ"מ הלא מדאורייתא אפשר לבטל שליח שלא בפניו ג"כ א"כ מדוע הביטול לא חל בכה"ג.

והתשובה היא משום שגם באופן שהוא מבטל את כל העשרה הביטול של השאר לא חל מדרבנן כיון שנעשה שלא בפניהם – [דרשב"ג סובר דביטולו אינו מבוטל], וממילא גם הביטול של השנים אינו חל כיון שצריך לבטל את כל העשרה.

ובעיקר מהלך זה בדין בי עשרה למישלפי' – עיין נמי בפנ"י שפירש כן בדברי התוס' וכ"כ התו"ג בביאור הדין של צריכא בי עשרה למישלפי'.

**סברת האחרונים היא סברא אחרת – וזה איפכא מעיקר הדין של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.**

וכפשוטו עיקר סברת האחרונים שונה לגמרי מסברת הרמב"ן שאינו דין של דיבור אלים אלא דין של חלות ביטול שליחות שלעולם לא מתבטלת שליחות בחלקה אלא דווקא כשבטלה כולה בטלה וביטול במקצת אינו כלום.

וכפשוטו סברא זו היא איכא מהסברא של שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה – דהתם המהלך היה שביטול במקצת הוא כבר ביטול בכולו אכן הכא למדנו איפכא דביטול במקצת אינו כלום עד שיהיה ביטול בכולו – והיינו שעדות שלא בטלה כולה לא בטלה מקצתה.

**התוס' אזיל לשיטתו בדין של ביטול בפניו.**

ועיין לעיל [סימן כ' פרק א'] שביארנו שהתוס' אזי שיטתייהו – דבאמת קשה דרכם של התוס' דמצד אחד ליכא דין עדות קיום הדבר בביטול בפניו ומשמע שאינו חלות ביטול – ומאידך שייך בזה דין עשרה למישלפי' – ועיי"ש שביארנו שהתוס' לשיטתייהו דלמדו דלא כהרמב"ן יכולים לפרש ע"ד החת"ס דבחזרה חסר בעשייה ולכן לא בעי ביטול מצד אי דיבור מבטל דיבור ואעפ"כ אכתי שייך דין עשרה למישלפי' – שיש לומר שזו הלכה בחלות ביטול דלא חל שום חלות ביטול בשליחות במקצתה כיון שהכל שליחות אחת – ולפי"ז יש לומר שכבר אין שום נפ"מ בהלכה זו בין חזרה לביטול רגיל.

וע"ע מה שיש לדון בדרך זו לפי דרכם של האחרונים דאירי בביטול הציווי – שהוכחנו שא"א לפרש כן שאין לומר שגם הביטול המציאותי של הציווי המציאותי יהיה תלוי בפלוגתא זו של עשרה למישלפי' שהרי אין כאן חלות דין ביטול – ודו"ק.

**מאי שנא בלציעורי מחודש או חודשיים.**

והנה עיין לעיל [סוף סימן יח] שאלנו דהאיך שייך ביטול במקצת בלציעורי לחודש וחודשיים – ולמה לא בטל כולו כמו במבטל חלק מהשלוחים – והכא יש להקשות לאידך גיסא דלמה בטל המקצת – והתשובה הכא הוא כנתבאר התם.

עומק דבריו שם - והברכ"ש לא הביא כן מהסוגי' ומהמרדכי - שהרי הם לא איירי אלא בחתימה ולא בכתיבה עצמה - ודו"ק.

## סימן כג

## קונטרס

## בגדר הדין שמיטת כספים.

**פרק א'** < גדר ביטול החוב בשמיטת כספים, האם פקע גוף החוב או רק הזכות גוביינא ותביעה. > בחידוש הגר"נ פרצוביץ דלא פקע גוף החוב אלא דחל בו דין שמיטה דא"צ לשלם, מבאר את הדברים בג' אופנים, ויש ביניהם כמה נפ"מ. < מבאר דאין זה סתירה למבואר שכשהוא נותן לו הוא נותן בתורת מתנה, וביאור לשון המאירי שזה 'כעין מתנה'. > הוכחה מהר"ש ליסוד זה, והוכחה מרש"י דהמלוה כופה ללוה אחרי אמירת משמט אני. >

**פרק ב'** < דן האם איכא גזילה בגביית חוב שהושמט, והאם מיקרי מיגו וטענינן 'להוציא'. > דן האם איכא גזילה כשתופס חוב שנשמט, ודן למה א"א למכור חוב שהושמט לעכו"ם. < כמה ראיות ליסוד זה מחזקה ומיגו וטענינן להוציא. > ביאר השו"ט באב"י ורבא מצד הפקר ב"ד בתקנת שמיטת כספים מדרבנן עפ"י יסוד הנ"ל, וחילוק בין ההפקר ב"ד הכא לכל מקום. < שו"ט בדברי הרשב"א האם ההפקר ב"ד בפרובול חשיב להקנות לחבירו או לא, ודן האם הרשב"א מודה לכל האי יסוד. >

**פרק ג'** < בגדר שמיטת כספים בקנסות וביסוד דינא דקנס לפני העמדה בדין. > מביא מהרא"ש דליכא שמיטה בקנסות כיון שאין כאן ממון לפני העמדה בדין, ומתמה מהירושלמי דמטעם אחר נגעו בה. < מביא כמה הוכחות דנחלקו אי איכא חיוב בקנס לפני העמדה בדין. > מביא שלפני העמב"ד יש לו דין תביעה ודין בע"ד, ומה"ט שייך ירושה ומחילה ולצאת יד"ש. < מבאר למה שייך דין השמטת כספים על תביעה גרידא, דכל הדין שמיטת כספים לא חיילא בעיקר החוב, דהממוני גבך קיים גם אח"כ, ורק הזכות תביעה הושמט, ובקנסות איכא זכות תביעה עוד לפני העמב"ד. > תוספת דברים בעיקר יסוד זה. >

## פרק א'

## גדר ביטול החוב בשמיטת כספים,

## האם פקע גוף החוב או רק הזכות גוביינא ותביעה.

**בחידוש הגר"נ פרצוביץ דלא פקע גוף החוב אלא דחל בו דין שמיטה דא"צ לשלם, מבאר את הדברים בג' אופנים, ויש ביניהם כמה נפ"מ.**

יש לחקור בדין שמיטת כספים דחוי' מהלאו של נגישה גם נתחדש דפקע החוב, ויש לחקור האם באמת נסתלק כל החוב מכל וכל ואין כאן ממוני גבך או לא, וידידי הגאון הרב ר' אברהם שטיינפלד שליט"א אמר בשם רבו הגאון הרב ר' בנימין פרלאו זצ"ל [תלמיד הגרי"ז זצ"ל] דלא נסתלק לגמרי "שכשמשלמים [חוב שהושמט] - משלמים את החוב"<sup>88</sup>, והגר"נ פרצוביץ זצ"ל [גיטין ס"ק קי"ב - קט"ז, ולעיל מינה ס"ק צ"ה] האריך בכמה ראיות דגוף החוב לא נשמט וה"ממוני גבך" אכתי קיים, אלא דחיילא דין שמיטה בחוב לענין זה שאין צריך לשלם, והיינו דחוי' מהלא יגוש שא"א לתבוע, הרי ניתוסף בזה דין שמיטה דחיילא בחוב דכבר אין צריכים לשלם.

ועיין להלן [סימן כה] שהבאנו את שיטת היראים דליכא שום הפקעה דממילא בשמיטה, אלא שמלוה אומר משמט אני, אלא דגם באמירת משמט אני ביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל כנ"ל, שאינו מחילה גמורה אלא שהוא מחיל חלות שמיטה בחוב.

אלא דלא נתבאר הגדר בדין זה שא"צ לשלם על אף דה'ממוני גבך' אכתי קיים, ויש לבאר את הגדר בזה בכמה אופנים, או שהתורה חידשה דין נוסף על הלוח שא"צ לשלם אף דהחוב קיים לגמרי, ואפשר לדון שזה דין ממוני בחושן משפט, שהתורה זיכתה לו ללוה זכות ממוני לעכב אצלו את הממוני גבך, ואפשר לדון בזה עוד שאין זה זכות ממוני, רק דין איסור והיתר ביו"ד שהתורה היתירה לו להחזיק ולעכב את הממוני גבך, וכעין שיטת היראים בגזל עכו"ם שזה היתרא באיסור גזילה שמותר לו להחזיק בממון העכו"ם אף שאין לו שום זכות ממוני בממון זה, [ונפ"מ בהנך צדדים בספק בדין שמיטת כספים האם נחשב כספק ממון או כספק איסור].

אולם אפשר לפרש את הדברים באופן אחר, דהנה, נתבאר להלן [סימן כז] בדין אין שכירות משתלמת אלא בסוף, דהכוונה בזה היא דלא רק דהזמן פרעון הוא אח"כ, אלא דאכתי לא חיילא זכות פרעון וזכות גוביינא בהך חוב, והיינו דאף דישנה לשכירות מתחילה עוד סוף, והממוני גבך כבר קיימא ועומדת, אולם אכתי ליכא שום זכות גוביינא בהך ממוני גבך, וי"ל דזה נמי המהלך בשמטת כספים, שהתורה חידשה שעל אף שהחוב עצמו אכתי קיים, והממוני גבך לא נפקע, אבל הזכות גוביינא ודין פרעון של הממוני גבך נפקע מהחוב.

<sup>88</sup> "אז מין צאלט, עס צאלצאך דעם חוב".



ונראה דהנפ"מ בזה לענין תפיסה, דלפי דרך זו פשיטא שאין המלוה יכול לעשות מעשה תפיסה, שהרי אין לו זכות גוביינא בהך חוב ואין לו דרך לממש את ה'ממוני גבך' והממון שהוא תפס לא נהיה ממון שלו דאכתי יכול לדחותו לממון אחר [אף אם כעת אין לו ממון אחר], אבל אם זה רק היתרא ללוה להחזיק בממון ואינו חייב לפרוע, אבל אחרי שהוא תפס שפיר נהיה לממון שלו, ואפילו אם יש ללוה זכות ממוני בחושן משפט להחזיק בממוני גבך, אולם אחרי שהמלוה כבר תפס הרי חיילא הגוביינא, וזה כבר נהיה לממון שלו, וזכותו של הלוה הוא להחזיק את ה'ממוני גבך' אבל לא את הממון שכבר תפס, ודו"ק.

ונפ"מ נוספת האם צריכים קנין לקנותו כשהלוה ישלם לו מדעתו, דאף דבכל חוב מבואר בנתה"מ [סימן שד"מ ס"ק א' ד"ה והא דמבואר] שא"צ קנין לקנותו בשעת גבייה וסגי בזה שהמלוה מתרצה לזה שהלוה מייחד לו מעות, ועיין בהערה<sup>89</sup> במה שיש להעיר בזה, אבל פשוט שכל זה מחמת הזכות פרעון וגוביינא שיש בחוב, אבל אי נקוט דבהך חוב ליכא זכות גוביינא, שוב אינו קונה הך ממון אלא בקנינים רגילים, אולם אי נימא דאיכא זכות גוביינא, אלא שיש זכות או היתר לעכב את הדין גוביינא, א"כ היכא שאינו מעכב אז הוא זוכה בה מדין גוביינא וכבר א"צ קנינים ככל גביית חוב.

שוב ראיתי בשערי חיים [קידושין סימן ה'] שכתב דטעמא דהנתה"מ הוא מחמת הממוני גבך, דממונו הוא דגבה וכיון שכן א"צ על זה קנין, אולם נראה דכל זה רק אחרי שיש דין גוביינא על הך ממוני גבך, ודו"ק.

אולם לפי הדרך השלישית צריכים להבין, דאיזה נפ"מ ואיזה ביטוי איכא בהך 'ממוני גבך', הרי ממילא לית ליה שום זכות בו ואין לו שום אפשרות לגבותו ולאשוויי לממון, ומה שייך בעלות כזה על ממוני גבך בלי אפשרות לממש אותו לאשוויי ממון.

ונראה פשוט, שיהיה נפ"מ בזה באופן שהלוה שילם מעצמו, דלא מיקרי מתנה, דממונו הוא נתן לו, וכל הדין שמיטה רק חיילא בזכותו של המלוה לממש פרעון, אבל תשלומין של הלוה מייחד את הממון לממון של הך הלוואה, ושפיר מיקרי תשלומין ואינו מתנה אף דצריך לקנותו בקנינים רגילים, הרי שיש ביטוי ונפ"מ להך ממוני גבך, ודו"ק.

**מבאר דאין זה סתירה למבואר שכשהוא נותן לו הוא נותן בתורת מתנה, וביאור לשון המאירי שזה 'כעין מתנה'.**

אולם כפשוטו עיקר הדברים נסתרינ מברייטא מפורשת, שהרי כתוב בברייטא להלן [ל"ז:]: ד"כשהוא נותנו לו אל יאמר לו בחובי אני נותנו לך, אלא יאמר לו שלי הן ובמתנה אני נותן לך", וקשה דלפי הנ"ל אינה מתנה שהרי קיבל ממנו, איברא דיעויין במאירי [שם] שלא כתב לשון 'מתנה' רק 'כעין מתנה', אלא דצ"ב הגדר בזה.

ונראה דהגדר ב'כעין מתנה' הוא, דעצם הממון אחרי שהוא נתן לו אינו מתנה דדידיה הוא, אבל כיון שאין לו זכות ואפשרות לגבות ולקבל ממון זה, א"כ עצם ה'מעשה נתינה' שנתנו לו מיקרי 'נתינת מתנה' אף דגוף הממון אינו מתנה, הרי לנו "כעין מתנה", דמצד הנתינה היא מתנה, ומצד גוף החפצא דממון אינו מתנה.

והגר"נ פרצוביץ זצ"ל הביא את שיטת היראים [מצוה רע"ח] דגם חוב שהושמט בשביעית הלוה מצד עצמו עדיין חייב לשלם, ורק המלוה אינו יכול לנגוש, והקשה על עצמו מהלשון שיאמר "במתנה אני נותן לך", ומשמע שזה מתנה בעלמא, וביאר שאינה מתנה ממש, ורק שאומר כן להיכירא, "ותיקון לשון דבור הוא שתקנו לומר במתנה שיהא הדבר ניכר ונראה דלא על ידי נגישה נותן לו", וממילא דה"ה דלדידן י"ל דמתנה אינה בדוקא, ודו"ק.

<sup>89</sup> ובספר קהלות יעקב לבעל הנתיבות על אהע"ז [סי' כ"ח סעיף ז'] דן דיהני אפילו בעל כרחו של המלוה, עיי"ש, וכבר העירו במלואי משפט דבתשובות רעק"א [קמא סי' ר"ג ד"ה וכיון שכן] מבואר דבעינן שיכא ליד המלוה, ודלא כהנתה"מ, והביא כן גם מהרשב"א דחולק, והוכיח מהתוס' בסנהדרין בשכר פעולה דזוכה הקטן בלי דעת אחרת מקנה.

**הוכחה מהר"ש ליסוד זה, והוכחה מרש"י דהמלוה כופה ללוה אחרי אמירת משמט אני.**

ונראה דיסוד זה מפורש בר"ש ובמשנה ראשונה, דשנינו [פרק י' משנה ח'] דהיכא דבא להחזיר לו חובו מעצמו יאמר לו המלוה 'משמט אני', ואז כשאומר לו הלוה "אעפ"כ", אז שפיר מצי לקבל ממנו ממונו, וביאר הר"ש שאומר לו 'אעפ"כ אני רוצה לפרוע', ותמה עליו התוס' יו"ט דאין זה 'פרעון', ואדרבה אסור לפרוע, ואינו אלא 'מתנה' וכמבואר בברייתא "יאמר לו במתנה אני נותן לך".

וביאר המשנה ראשונה דע"כ דאינו מתנה ממש, דמהיכי תיתי דעל מתנה הוא באמת צריך לומר לו משמט אני, הא מתנה בעלמא היא, וע"כ שיש חוב, והוא פורע את החוב, רק שפורעין את החוב אחרי שאומרים משמט, ו'אומרים' שזה ניתן בתורת מתנה אף דודאי אינו מתנה כפשוטו, ולכא' הגדר בזה הוא כנ"ל, דמצד גוף הממון אינו מתנה רק מצד הנתינה עצמה זה מיקרי מתנה, ועיין עוד בדברינו אמרות אברהם שביעית [ציונים והערות פרק י' משנה ח'] מה שהוספנו בזה.

ולכא' עצם הדברים מפורשים בלשון המשנה [משנה ט'] שכתוב "המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו", ולכא' קשה הלשון ה"מחזיר חובו", הרי אין כאן חוב להחזיר ואינה אלא מתנה בעלמא, ומוכרח כנ"ל, ונראה דגם מעצם הדין ד'רוח חכמים נוחה הימנו' מוכרח כן, שהרי מה שייך רוח חכמים נוחה אי אינה אלא מתנה, וע"כ שיש כאן חוב שהוא מחזיר רק שאינו מחוייב בזה כלל.

והגר"נ פרצוביץ זצ"ל הוסיף בזה תוספת ביאור דמצד אחד זה מתנה ומצד שני אינה מתנה, וביאר דבכל חוב אין המלוה צריך להקנות את המעות ע"י 'הקנאה' דמהני ע"י גוביינא לחוד וממילא הוא זוכה בה, [ולכא' כוונתו לדברי הנתה"מ שהבאנו לעיל], אולם בשביעית כבר אין לו כח תביעה לגוביינא, וזהו שאומר לו במתנה הוא נותנו לו, דבא לאפוקי דבאמת הכא הוא מקנה לו ממונו, ולא נותן לו דרך גבייה, ונראה דגם בזה מובן הלשון במאירי "כעין מתנה".

והוסיף הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דביותר מוכרח חידוש זה דלא פקע גוף החוב מדברי רש"י שפירש את גמרא שם שאחרי שהוא אמר לו 'משמט אני' והשיב לו 'אעפ"כ' דאז מותר לקבל, אלא דנתחדש ברש"י עוד שתולה אותו וכופה אותו עד שיאמר לו 'אעפ"כ', הרי דמבואר ברש"י דמצי כופה אותו כפשוטו, ודלא כהראשונים [רא"ש רמב"ן רשב"א ר"ן], ועיין רי"ד דביאר דאין כוונת רש"י דבכל אופן מצי לכופו, דבאמת תמיד אינו נוגשו, ורק כשכבר בא אליו לשלם וכבר אמר משמט אני, אז הוא דמצי לכופו כיון שכבר קיים את המצוה.

אולם סו"ס אכתי תמוה דאי פקע גוף החוב א"כ מה שייך כפייה לתת מתנה, אלא דע"כ שיש חוב אלא שאין לו זכות תביעה, ובכה"ג שפיר מהני, כיון דכבר נתקיים המצוה.

### פרק ב'

**דן האם איכא גזילה בגביית חוב שהושמט,**

**והאם מיקרי מיגו וטענינו 'להוציא'.**

**דן האם איכא גזילה כשתופס חוב שנושמט, ודן למה א"א למכור חוב שהושמט לעכו"ם.**

עפ"י חידוש זה חידש הגר"נ פרצוביץ זצ"ל עוד, דמי שתפס חוב שהושמט בשביעית דלא עבר על לאו דגזילה, והביא דזה דלא כהמנ"ח [תע"ז] דחידש מסברא דעובר על לא תגזול וגם חייב בהשבה, דלפי הנ"ל מצי טעין 'ממוני גבך' ויש כאן חוב אלא שזה חוב בלי זכות תביעה עליו, אבל אחרי שהוא כבר תפס הרי ידידה תפס ואין כאן גזילה.

אולם נראה דאינו מוכרח, ונקדים דהעירני ידידי הגאון ר' יוסף בנימין פינקוס שליט"א [ר"ה תשס"ט] דלפי הגר"נ פרצוביץ זצ"ל, הרי חוב שהושמט בשביעית מצי למוכרו לעכו"ם והעכו"ם יגבה, דהחוב קיים, ומה שיש על החוב לא יגוש ויש עליו דין שא"א לתובעו, דינים הללו לא נוגעים לעכו"ם, ואי יגבנו לא יעבור העכו"ם על גזילה, ולמה לא לעשות כן.

ונראה דב' תשובות בדבר, חדא, זה שחל דין בחוב דלא ניתן לגבייה, דין זה לא נאמר לגברא רק דחל בגוף החוב, וממילא דעפ"י חו"מ כבר ליכא זכות גבייה בחוב גם כלפי עכו"ם, דבטלה הך

זכות בחוב, ואף דליכא לא תגזול על זה, הא סו"ס אכתי בכלל ז' מצוות דבני נח מצד שנצטוו על ה'דינים', דכמו דנזיקין נכלל בדינים אף אי לא הוי בכלל גזילה, כמו כן הך דין נכלל בלי להיות בפרשת גזילה.

אולם זה תלוי בצדדים שהזכרנו לעיל, שאם פקע כל הזכות גוביינא או אם יש זכות ממוני על הלואה לעכב ממונו, אז שפיר י"ל דדין זה קיים גם בדיני עכו"ם, דזה הדיני ממון של החוב, אולם אם זה היתרא בעלמא לעכב ממונו, הא מה זה נוגע לעכו"ם, ומצד זה שפיר מצי מוכרו לו.

אולם מצד שני אין למוכרו לו דנראה דלא כהגר"נ פרצוביץ זצ"ל, דאף אי ננקט כדבריו דהחוב קיים ורק שפקע הזכות גוביינא, אולם נראה דממילא דאיכא בזה דין גזילה, וגם עכו"ם לא יוכל לגבות מצד גזילה, שהרי כשחסר בחוב את עיקר הזכות גוביינא, הרי כל האפשרות ל'ממש' את ה'ממוני גבך' לממון בעין, ולסיימו ולייחדו בתוך חפץ מסויים, כל הזכות וכל הך כח פקע מהחוב, דכל זה איכלל בכח וזכות גוביינא, וממילא דרק כשהלואה עצמו פורעו אז חיילא ה'ממוני גבך' בממון מסויים ורק אז מיקרי פרעון חוב, אבל אי עושה כן בתפיסה בע"כ בלי זכות גוביינא הרי לא חל בממון המסויים הזה דין גבייה, והרי הוא מעכב ממון זה שלא כדין מבעליו, וזה גזילה, שהרי הממון המסויים הזה שתפוס של חברו הוא, וכל עיכוב ממון חברו בלי זכות עיכוב מיקרי גזילה.

והיה אפשר לדון דסו"ס אין לחבירו הפסד ממוני בעיכוב הזה, דממילא יש לו אצלו ממון אחר, ואפוכי מטרתא ל"ל, אולם נראה דזה אינו, דכיון דהממוני גבך נמצא אצלו באופן שא"א להוציאו ממנו בגבייה, א"כ אין לו גם זכות לומר לו אפוכי מטרתא ל"ל, וצריך להשיב לו את הממון שהוא מעכב שלא כדין, כן נראה בפשיטות, וממילא דלמכור את החוב לעכו"ם לא יהני דגביית העכו"ם בכלל גזילה הוא, ופשוט.

איברא דכל זה רק לדרך השלישית, אבל אי ננקוט דהזכות גוביינא קיימא, רק דאית ליה זכות ממוני להחזיק ולעכב את הממון אצלו, א"כ אחרי שהעכו"ם יתפוס הוא לא יעבור על שום גזילה, והיה אפשר למוכרו לעכו"ם.

איברא דנראה דמטעם אחר א"א למוכרו לעכו"ם, דכיון שפשוט שהעכו"ם יגבה הך חוב, הרי דבזה הוא עושה נגישה, דנגישה הוא לאו דוקא ע"י עצמו אלא גם ע"י אחרים מיקרי נגישה היכא שבאים מכח זכות תביעתו, וע"י המכירה לעכו"ם שבא מכחו שפיר מיקרי שבזה הוא בעצמו הנוגש, ושפיר איכלל בכלל לאו דנגישה.

### כמה ראיות ליסוד זה מחזקה ומיגו וטענינן להוציא.

והגר"נ פרצוביץ זצ"ל יישב ביסוד זה כמה שאילות

א] מבואר בסוגי' להלן [ל"ז] דנאמן שהיה לו פרוזבול ואבד, והיי"ט דחזקה לא שביק היתרא ואכיל אסורא, וקשה אטו מהני חזקה ואנן סהדי להוציא ממון, [וי"ל דזה עדיף מכל החזקות], ומהכא היה משמע דאין זה להוציא ממון דהחוב עצמו קיים, ורק לענין זה שיש לו זכות גוביינא על החוב נאמר הך חזקה, ועיין הערה <sup>90</sup>.

ב] הרשב"א [שם ל"ז] כתב דטענינן ליתומים דאביהם כתב פרוזבול או שהיה תנאי, וקשה שזה טענינן להוציא, וע"כ צ"ל דממילא דאיכא הכא זכות ממון, וכל הנדון בשמיטה הוא מצד הזכות גוביינא, וטענינן לאשוויי זכות גוביינא כבר לא להוציא.

ג] כתוב בראשונים דנאמן לומר שעשיתי תנאי דע"מ שלא תשמטני שביעית, במיגו שהייתי יכול לומר פרוזבול היה לי ונאבד, והקשה בספר התרומות [שער נ"ה] דהוי מיגו להוציא [עכ"פ במלוה ע"פ דבמלוה בשטר לא חשיב להוציא], ותירץ דכיון דאיכא סיוע מהחזקה שוב לא חשיב להוציא, אולם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל אמר בזה באופן אחר עפ"י הנ"ל, דכיון דכל הנדון הוא על התביעה, אבל גוף החוב לא פקע, א"כ כלפי זה לא חשיב להוציא.

<sup>90</sup> וראיה זו אינה מוכרחת דיתכן לדחוק דבאמת איכא בזה אנן סהדי גמורה הלכך מצי מוציא מעות על פיה.

[ד] ידידי הגאון רבי אפרים רוב שליט"א הוכיח עוד כיסוד הנ"ל מדברי הספר התרומות [שער מ"ה אות ו'] דנחלקו במוכר שטר שהושמט בשביעית האם איכא על זה חיוב אחריות ותלוי בדין אונאה בשטרות, והקשה בגידולי תרומות דמה זה ענין לאין אונאה בשטרות, הא לא מכרו לו כלום, ולפי הנ"ל א"ש.

והוסיף לי בזה עוד, דכבר דנו פוסקי זמנינו בבעל תשובה שרוצה לעשות תשובה על כל החובות שעברו עליהם שביעית שהוא גבה לפני שחזר בתשובה, דאיך יעשה תשובה בזה דאיך יחזיר את כל החובות, ולפי הגר"נ פרצוביץ א"ש, שהרי אין בזה איסור גזילה, וא"צ השבה, ודו"ק.

**ביאור השו"ט באביי ורבא מצד הפקר בי"ד בתקנת שמיטת כספים מדרבנן עפ"י יסוד הנ"ל, וחילוק בין ההפקר בי"ד הכא לכל מקום.**

ביסוד זה ביאר את השו"ט בסוגי' לעיל מיניה [ל"ו:], דהקשו דמי איכא מידי דרבנן מתקנים שמיטה אי מה"ת ליכא שמיטה, הא רבנן עושים את הלזה לגזול בזה שהוא לא משלם חובו, ואביי תירץ דמהני עקירת דבר מה"ת בשוא"ת, ולא לשלם חוב מיקרי שוא"ת.

ורבא תירץ דהפקר בי"ד הפקר הלכך א"צ לשלם ולא מיקרי גזול, ורש"י למד דרבא מתירץ בזה תרתי, א] איך תיקנו שמיטה לפטור אותו מלשלם את מה שהוא חייב, ב] איך תיקנו חכמים תקנת פרוזבול לומר דשביעית לא תשמט, ונמצא שמחייבים אותו לשלם חוב שכבר פקע.

וקשה טובא, א] למה אביי לא תירץ הפקר בי"ד הפקר כמו שתירץ רבא, הא דין זה מוסכם בכל הש"ס, וכמו כן קשה נמי על המקשן דלא ידע לתירץ כן, ומאי שנא מכל התורה כולה, ב] הרי כל שביעית בזמן הזה שהוא מדרבנן כולל דין הפקר לגבי הפירות, וע"כ דהפקר בי"ד הפקר, וא"כ מאי שנא שמיטת כספים משאר שביעית דנחשוב שאין בזה דין הפקר בי"ד הפקר, והכא כבר ליתא לתירוצו של אביי, דהכא כבר אינו שוא"ת, וע"כ דכו"ע מודי הכא לדין הפקר בי"ד הפקר, ג] מלשון רש"י נראה דגם לרבא אין כאן הפקר בי"ד כפשוטו, דביאר את דברי רבא "דבדבר שבממון אין עקירת דבר מה"ת במקום סייג וגדר, דהפקר בי"ד בממון הוי הפקר", ולמה לא כתב כפשוטו דמהני מדין הפקר בי"ד כמו בכה"ת.

ועפ"י כל הנ"ל ביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל, דבכל הפקר בי"ד הרי הפקירו את הממון עצמו ונתנו לשני, אבל הכא הרי החוב של ראובן נשאר חוב של ראובן, ורק דאין לו זכות גבייה, וא"כ ה"ה דכשרבנן גזרו שמיטת כספים דרבנן דכעין דאורייתא תיקנו, והיינו דהחוב קיים, ורק ששמעון א"צ לשלם לראובן, וזה כבר לא דומה לכל הפקר בי"ד שמפקיעים את גוף הממון עצמו ומקנים מראובן לשמעון, הלכך אביי נאיד מזה לגמרי דהכא לא נאמר דין הפקר בי"ד הפקר, וגם המקשן לא ניחא ליה לתירץ כן, וגם רבא שתירץ כן ביאר דכוונתו לכח חכמים לעקור דבר מה"ת, ולא להפקר בי"ד הפקר, דסו"ס הממון של המלוה אכתי קיים אצל הלזה, והוא גוזלו, ועל זה שפיר בעינן דין מחודש של עקירת דבר מה"ת בדבר שבממון, ודו"ק.

[וכל זה אחרי הגדר החדש של שמיטת כספים, אבל לולי זה, והיינו לומדים שבשמיטת כספים פקע כל החוב לגמרי, הרי בזה היה הקנאה של כל הממוני גבך מהמלוה ללוה, ושפיר דומה להפקר בי"ד דעלמא ודו"ק].

**שו"ט בדברי הרשב"א האם ההפקר בי"ד בפרוזבול חשיב להקנות לחבירו או לא, ודן האם הרשב"א מודה לכל האי יסוד.**

והנה הרשב"א [ל"ו] למד דכוונת רבא לפרש דע"י טעמא דהפקר בי"ד הפקר תיקן הלל שאין שמיטה, והמלוה חייב לשלם ממון שמה"ת היה פטור לשלם, והוכיח מהכא דהפקר בי"ד מהני גם לזכות מאחד לחבירו, ולא רק להפקיר בעלות, שהרי הכא המלוה זוכה בחוב שכבר הושמט.

ולכא' קשה מהכא על השיטות שסוברות שהפקר בי"ד הוא רק הפקר ולא הקנאה לחבירו, וביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דגם בשמיטה ה'ממוני גבך' אכתי קיים, רק דחיילא דין שמיטה בחוב לענין זה דא"א לתובעו, א"כ א"צ שחכמים יקנו את הממון למלוה, דבלאו הכי ממון הוא, וכל הדין הפקר בי"ד הוא רק לעקור את הדין שמיטה מהחוב.

אלא דמכאן הוכיח הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דהרשב"א ע"כ חולק על כל הך יסוד, וזה סתירה לנתבאר לעיל בשיטת רשב"א להלן [ל"ז] לענין טענין להוציא, וצ"ע.

אולם נראה דהרשב"א סובר דאחרי שהפקיעו את הדין גבייה מהחוב, הרי דליכא זכות בהך ממוני גבך לאשוויי לממונא ידיה, וכל ממון שהוא תופס עבור הך חוב מיקרי גזילה ועיכוב ממון שלא כדון, א"כ בהפקר בי"ד צריכים לזכות למלוה זכות גבייה בהחזקת ממון חבירו לגבייה בהך חוב, וגם זה מיקרי לקנות, והחולקים סוברים דסו"ס כיון דע"י הגבייה הוא מחזיק ממון ידיה, שוב ליכא הוכחה לבעלמא שהוא מקנה ממון של ראובן לשמעון.

והיינו דכמו דנתבאר לעיל דמיקרי 'כעין מתנה', והיינו דרך מצד גוף הנתינה עצמה חשיב מתנה, אבל מצד גוף החפצא דממון אינה מתנה, כמו כן לענין הפקר בי"ד נחלקו האם אפשר להוכיח להקנאה ממש שמקנה את ממון ראובן לשמעון, ודו"ק.

## פרק ג

### בגדר שמיטת כספים בקנסות

#### וביסוד דינא דקנס לפני העמדה בדין.

**מביא מהרא"ש דליכא שמיטה בקנסות כיון שאין כאן ממון לפני העמדה בדין, ומתמה מהירושלמי דמטעם אחר נגעו בה.**

רגילים להבין דליכא שום חיוב ממון בקנסות לפני העמב"ד - וזה החסרון של הודאת בע"ד בקנסות דיליף מפרט למרשיע את עצמו - דלכן אינו נאמן לחייב עצמו - וכבר ביאר הגר"י מפוניבעז בזכר יצחק [ח"ב סימן מ"ז אות ה'] ובחידושי הגר"ר [ב"מ], דהיות ובקנסות הבי"ד הם המחייבים והם היוצרים את החיוב, א"כ שוב אין הבע"ד חשיב כבע"ד על הך חיוב לפני שנתחייב, שאינו בע"ד להתחייב, ושוב לא שייך הודאת בע"ד, דהודאת בע"ד רק שייך בבע"ד, משא"כ שיש חיוב בעולם, הרי הוא בע"ד על ממונו להודות שחייב הך ממון.

וזה הביאור בפירוש הרא"ש בשביעית [פרק י' משנה ב] על הך דקנס דאונס ומפתה דלא משמט בשביעית, דכתב דטעמא דמילתא דלאו ממונא היא, כיון דמצי מודה ומיפטר עד שעת העמדה בדין, וא"כ אין בזה שמיטה כלל, ומבואר שאינו ממון.

אולם יש לתמוה על הירושלמי - מובא בר"ש ובב"י [סי' ס"ז] - דמפורש בטעמא דאונס ומפתה דלא משמטים כיון דחסר ב'שם מלוה', וכלשונו "במלוה הדבר תלוי", והיינו דהוי כמו הקפת חנות ושכר שכיר דחסר ב'שם מלוה', והיינו דזה תלוי בפלוגתא דתנאי האם שמיטה רק משמטת הלואה או שהיא משמטת כל חוב, ומשמע דאדרבה יש בזה ממון להשמט, ודלא כהרא"ש, ודברי הירושלמי צ"ב.

**מביא כמה הוכחות דנחלקו אי איכא חיוב בקנס לפני העמדה בדין.**

ונראה דהנחה זו - דליכא שום חיוב לפני העמדה בדין אינו פשוט - דמוכרח מכמה מקומות שהוא בע"ד על הממון שיחול אח"כ - ודלא כהזכר יצחק, דבאמת בכל המקורות שמצאנו שמהם אפשר להוכיח שאין שום דין ממון לפני העמב"ד, אכן מיניה וביה מצאנו דכולהו שנויים בפלוגתא, ונבארם אחד אחד דבר דבור על אופניו:

א) האחרונים הביאו מתוס' כתובות [ל"ג: ד"ה לאו משום] דאין חיוב לצאת יד"ש בקלב"מ דקנסות, ומוכרח דליכא שום חיוב ממון לפני העמדה בדין, אולם מאידך, עיין בזה בשער המשפט [סימן א' ס"ק א'] שהוכיח דאין חיוב לצאת ידי"ש, אלא שהביא מהחינוך שיש חיוב לצאת יד"ש, וצ"ע.

ב) האחרונים הביאו ממה שאין אדם מוריש קנס לבניו, ומוכרח שאין כאן שום ממון מקודם, ולכן אין לו מה להוריש, וקשה שהרי מצאנו גם בזה חולקים, עיין בזה בתוס' ב"ק [ע"ב. ד"ה סיפא] שמביא בזה מחלוקת אמוראי אי אדם מוריש קנס לבניו או לא, וע"ע ברשב"א כתובות [סוף

מ"ב: [שהביא בשם הרמב"ן שלמד שזה מחלוקת בירושלמי, דנחלקו שם ממתי מתחייבים בקנס, משעה ראשונה או מהעמב"ד, וביאר דנחלקו בזה האם איכא ירושה.

ג] האחרונים הביאו שאין מחילה לפני העמדה בדין, ובאמת דכן מבואר בר"ן בשם הירושלמי באלו נערות [דף י"ד. דפי רי"ף – ד"ה מתני' יתומה] דהו"ל דבשלב"ל, וזה דלא כממון שהחזיר כבר נמצא בעולם ושפיר מהני מחילה, אולם הר"ן באמת הביא בזה ב' שיטות בירושלמי האם שייך מחילה בקנס, והמשמעות בתוס' בכתובות [סוף כ'] דלשיטת הבבלי מהני מחילה בקנס, ולפי השיטה ששייך מחילה משמע שיש דין ממון, ולמה לדידיה לא מהני הודאה.

ד] ברא"ש [סוף פרק קמא דב"ק] מבואר דמהני תפיסה בקנסות לפני העמדה בדין, דעביד איניש דינא דנפשי', וכבר הוכיחו האחרונים מהכא דהרא"ש למד דגדר הדין עביד איניש דינא דנפשי' היא דאית ליה תורת בי"ד בדינא דנפשיה, הלכך חיילא בתפיסה דידיה כח בי"ד, הלכך מהני, אולם אכתי תמוה מאד – דסו"ס למה חיילא בזה דין 'דינא דנפשיה' לפני העמדה בדין, הא אי לא הוי בע"ד שוב אינו 'דינא דנפשיה', וצ"ע

[ואגב: מהתוס' כתובות [מ"ב. ד"ה ר"ש פוטר] מבואר דאין יחוד כלי קודם העמדה בדין דהוי דשלב"ל, ודלא כממון לפני העמדה בדין, וזה דין מפורש ולא מצאתי בזה חולקים].

הרי לנו דפלוגתת הרא"ש והירושלמי בדין שמיטת כספים בקנסות מצטרפת לכל הנך מחלוקות, וצ"ב.

**מביא שלפני העמב"ד יש לו דין תביעה ודין בע"ד, ומה"ט שייך ירושה ומחילה ולצאת יד"ש.**

ואשר נראה בזה, [שוב מצאתי שכבר קדמוני בזה], דאף אי ליכא חיוב ממון וזכות ממון אבל ודאי שהוא בע"ד להעמב"ד, ואינו מחויב כלפי שמיא להענש בקנס, ובקובש"ע [ח"ב סי' י"ג] דייק מלישנא דקרא "וענשו אותו מאה כסף" שקנס הוא 'עונש ממון' והי ליה ככל העונשים, ולפי הגדרה זו היה מקום לומר שזה דין שלו – להענש ולהתחייב – ככל מחוייבי מיתה ומלקות שאין תובע על חיובם, ורק לאחר הגמ"ד לחייבו בקנס חל חיוב ממון לניזק ואז הוא נהיה בע"ד על זה. אולם זה אינו, דפשוט וברור שהנתבע מעמידו בדין, וע"כ שהוא תובע ובע"ד לפני שיש חיוב ממון, דאל"כ האידך הוא מעמידו לדין.

וכן מפורש בדברי הרא"ש בסופ"ק דב"ק דס"ל דמהני תפיסה בקנסות מדין "עביד איניש דינא דנפשיה", ומפורש בדבריו דמיקרי "דינא דנפשיה" גם קודם התפיסה, וע"כ שהוא בע"ד ויש לו דין תביעה להעמידו לדין לחייבו בחיוב ממון, והיינו דכל תביעה היא שתובע חוב קיים, והכא התביעה היא ליצור ולהחיל את החוב.

ומה"ט נראה ששייך מחלוקת האם שייך בזה ירושה, דירושא שייך רק בזכות ממון, ונחלקו האם תביעה להשוות חיובו לחיוב ממון גם מיקרי זכות ממון או לא, ונפ"מ לגבי ירושה, ודו"ק.

וראיתי בקובש"ע [ח"ב סי' י"א ס"ק ב'] בשם הגר"ח ובחידושי ושיעורי מרן הגר"ד [סוף כתובות סימן י'] דתרווייהו ביארו דזה שורש המחלוקת האם יש ירושה בקנס, ופשוט, וביאר בזה הגר"ח דלכן אמרינן שעבד"נ על קנס גם לפני העמב"ד.

ומעתה נראה, דזה שורש פלוגתייהו גם במחילה, דכמו דנחלקו האם בתביעה להשוותו לחיוב ממון שייך דין ממון לענין ירושה, כמו כן נחלקו האם יש בזה דין ממון לענין מחילה, ודו"ק.

שוב יצא לאור שיעורי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [סנהדרין ע"ג: ס"ק קפ"ג] ופירש דשייך מחילה מחמת זה שיש עליו 'שם תובע' – והביא עוד דלכן ליכא ברי ושמא בקנס מטעם הנ"ל, וע"ע בדברינו באמרות אברהם כתובות [סימן י"ד פרק ג'].

אולם לענין לצאת ידי שמים אכתי צ"ב, ונראה דרק אי ישלם לחבירו וחבירו יטול ממנו, והיינו דאז נתקיים דין עביד איניש דינא דנפשיה, כמו בתפיסה לפי הרא"ש – הלכך מהני, אולם נראה דפרעון בע"כ לא מהני, אלא דאכתי קשה, דסו"ס איזה ענין יש לו לשלם לפני שיש לו חיוב ממון, וצ"ל דגם לסלק מעליו תביעה יש בזה דין לצאת ידי"ש – בלי שיש כנגדו חיוב ממון.

אולם סו"ס קשה משמיטה, דמה שייד השמטת כספים בחיוב כזה שעדיין אינו ממון, ומה שייד שמיטת כספים על תביעה גרידא, וצ"ע.

**מבאר למה שייד דין השמטת כספים על תביעה גרידא, דכל הדין שמיטת כספים לא חיילא בעיקר החוב, דהממוני גבך קיים גם אח"כ, ורק הזכות תביעה הושמט, ובקנסות איכא זכות תביעה עוד לפני העמב"ד.**

ונראה דאדרבה, דדוקא על תביעה שפיר שייד שמיטה, ונקדים – הרי נתבאר לעיל [פרק א' וב'] שיש לחקור בדין שמיטת כספים דחוץ מהלאו של נגישה גם נתחדש דפקע החוב, ויש לחקור האם באמת נסתלק כל החוב מכל וכל ואין כאן ממוני גבך או לא, והבאנו מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל שהאריך בכמה ראיות דגוף החוב לא נשמט וה"ממוני גבך" אכתי קיים, אלא דחייל דין שמיטה בחוב לענין זה שאין צריך לשלם, והיינו דחוץ מהלא יגוש שא"א לתבוע, הרי ניתוסף בזה דין שמיטה דחייל בחוב דכבר אין צריכים לשלם.

וביארנו את החידוש בכמה דרכים, ובדרך השלישית ביארנו עפ"י מה דמצאנו באין שכירות משתלמת אלא בסוף, דהכוונה בזה היא דלא רק דהזמן פרעון הוא אח"כ, אלא דאכתי לא חייל זכות פרעון וזכות גוביינא בהך חוב, והיינו דאף דישנה לשכירות מתחילה עוד סוף, והממוני גבך כבר קיימא ועומדת, אכתי ליכא שום זכות גוביינא בהך ממוני גבך.

וי"ל דזה נמי המהלך בשמיטת כספים, שהתורה חידשה שעל אף שהחוב עצמו אכתי קיים, והממוני גבך לא נפקע, אבל הזכות גוביינא ודין פרעון של הממוני גבך נפקע מהחוב.

והוספנו עוד, דא"צ לומר שבטלה מהחוב את כל הדין גוביינא ידידה, אלא דאדרבה, אין תחילת הדין בזכות גוביינא, אלא דבטלה ממנו כל הדין תובע, דלא רק שאסור לו לנגוש, אלא דבטלה ממנו כל הזכות תביעה, וגוף הממון קיים בלי שהוא תובע עליו, ומה דפקע הזכות גוביינא ופרעון הוא כבר תוצאה מזה, דאחרי שהוא כבר לא חשיב כ'תובע' בחוב זה, שוב בטלה זכותו לגוביינא, אבל תחילת הדין שביעית היא דין בתביעה.

ומעתה י"ל דאחרי דנתבאר דכל קנס גם לפני העמדה בדין איכא זכות תביעה ואית ליה תורת בע"ד, והך תביעה היא גופא ההעמדה בדין, רק דהתביעה אינה תביעה על הממון רק שתובעו להשוותו לחיוב ממון, שפיר איכא למימר דכמו דחייל שמיטת כספים על הדין תביעה בכל חוב, כמו כן נימא דחייל דין שמיטת כספים גם על הדין תביעה בקנסות שתובעו להשוותו לחיוב ממון, ועל זה אמרו בירושלמי דסו"ס איכא גזה"כ דדוקא תביעת מלוה משמטת ולא תביעת קנסות, ודו"ק.

**תוספת דברים בעיקר יסוד זה.**

עפ"י כל הנ"ל יבואר להלן [סימן כד] עיקר הדין של מוסר שטרות לבי"ד שהוכחנו שגם שם המסירה לבי"ד מתייחסת לתביעה – והכל עפ"י מה שנתבאר הכא.

## סימן כד בגדר פרוזבול ומוסר שטרותיו לבי"ד

**פרק א** < **שיטת רש"י במסירת שטרותיו לבי"ד.** > דרכו של התורת זרעים בביאור שיטת רש"י בגדר הדין מוסר שטרותיו, שנאמרו שני דינים, חדא בהפקעת החוב וחדא בלא יגוש. < מוכיח מרש"י בשאר דוכתי דאין כאן שני דינים. > מתמה כמה תמיהות בעיקר דינא דמוסר שטרות לבי"ד. < מבאר את גדר הדין מוסר שטרותיו עפ"י דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, ועפ"י כל הנ"ל דכל הדין שמיטה חיילא רק בתביעה, וגם מסירת שטרות היא בתביעה, ועל זה בעי הפקר בי"ד. > מביא הוכחה לכל הנ"ל מרא"ש בתשובה. <

**פרק ב** < **הערות בעניני פרוזבול** > שיטות הראשונים בדין בי"ד חשוב. < פלוגת הראשונים אי בעי דווקא כתוב או סגי באמירה. > בפלוגת רש"י ותוס' אי מסירת שטרות ופרוזבול חדא ניהו או לא. < למה צריך תקנת פרוזבול. > פרוזבול, שטר ראייה או שטר קנין, ובפלוגת ראשונים אי פרוזבול מהני דווקא בזה"ז ששיטת כספים הוא מדרבנן < הערה על הקצוה"ח בתנאי דע"מ שלא תשמיטנו שביעית. >

### פרק א

#### שיטת רש"י במסירת שטרותיו לבי"ד.

**דרכו של התורת זרעים בביאור שיטת רש"י בגדר הדין מוסר שטרותיו, שנאמרו שני דינים, חדא בהפקעת החוב וחדא בלא יגוש.**

בדין מסירת שטרות לבי"ד מבואר בסוגי' ובמשנה בשביעית דליכא שמיטה על חוב כזה, ונחלקו הראשונים אי זה גופא דין פרוזבול או לא – ויבאר להלן.

עכ"פ עיקר דין מסירת שטרות לבי"ד מביא הר"ש מהירושלמי דיליף מקראי את אשר יהיה לך אחיך תשמיט ידיך דבא לאפוקי מוסר שטרותיו לבי"ד.

ועיין רש"י בסוגי' [סוף ל"ז]. שכתב על מוסר שטרותיו לבי"ד "דתפסי להו בית דין, והפקר בי"ד הפקר וכלפי מלוה לא קרינא ביה לא יגוש", ומשמע דכבר ליכא נגישה ע"י המלוה רק ע"י כח אחר, וזה יסוד התירא דמוסר שטרותיו, אלא דמבואר בדברי רש"י דאכתי בעינן לבא לדין הפקר בי"ד הפקר.

וביאר בזה החידושי הרי"ם בסוגי' והתורת זרעים [פרק י שביעית] דשני דינים נאמרו בשמיטת כספים, דין איסור מצד לא יגוש ודין הפקעת החוב דבזה נפטר הלוח, [ולדעת הרא"ש מתחלקין הנך תרי דינים דבתחילת שביעית חיילא לא יגוש, אבל הלוח מצידו אכתי חייב כל השביעית, ובסוף שביעית חיילא הפקעת החוב], עכ"פ כלפי הפקעת החוב בעינן לבא לדין הפקר בי"ד לומר דאעפ"כ הלוח חייב ולא פקע החוב, ומסירת השטרות עצמו מהני רק לענין הלאו של הנגישה, דלא מיקרי נוגש כשהנגישה היא ע"י בי"ד.

והוסיף עוד התורת זרעים, דהיה אפשר לדון דמה דליכא לא יגוש ע"י מסירת השטר דזה כבר סיבה שלא יפקע החוב [בלי לבא לדין הפקר בי"ד], דחוב דאינו בכלל לא יגוש כבר אין לו דיני שביעית ולא פקע, אכן זה אינו, שהרי סו"ס החוב עצמו אכתי איתנהו בכלל לא יגוש, ורק כלפי נגישת בי"ד אינו בכלל לא יגוש, אבל כלפי נגישה ידידה אכתי בכלל לא יגוש הוא, [אלא דכשהוא נוגש הוא נוגש בתורת שליח בי"ד הלכך מהני], ומה"ט הוצרך רש"י לבא לטעמא דהפקר בי"ד כלפי הפקעת החוב.

וכוונתו, דאף דמצאנו דבחוב לי' שנים דליכא דין שמיטת כספים כיון דלא קרינא ביה לא יגוש, הרי דזה דנתמעט מלא יגוש היא הסיבה דכבר לא פקע החוב, דחוב דלא חייל ביה לא יגוש לא חיילא ביה הפקעה, וא"כ למה לא נימא דבמסירת שטרות אחרי דליכא לא יגוש דשוב ליכא דין הפקעת החוב, דמאי שנא מחוב לי' שנים, ועל זה ביאר התורת זרעים דאינו כן, שהרי החוב מצד עצמו לא השתנה כלל, דהמלוה אכתי יכול לתבוע מצד עצמו וכלפי תביעתו אכתי איכא לא יגוש, ורק ביחס לתביעת בי"ד ליכא לא יגוש, הלכך החוב מצד עצמו לא השתנה, ולכן שפיר צריכים לבא לדין הפקר בי"ד הפקר מצד הדין הפקעת החוב, ומצד הלא יגוש מהני נגישת הבי"ד במקומו.

#### מוכיח מרש"י בשאר דוכתי דאין כאן שני דינים.

אולם עיין בלשונות של רש"י בשאר דוכתי דלא משמע כן, דאף דהבאנו מרש"י כאן דמשמע דנאמר הכא שני דינים, א [דתפסי להו בית דין, והפקר בי"ד הפקר], ב [וכלפי מלוה לא קרינא



ביה לא יגוש", אולם עיין לעיל ברש"י [ל"ב:] שכתב, "מוסרני לכם וכו' שהוא מוסר שטרותיו לבי"ד דאיהו לא תבע ליה לב"ח אלא הב"ד והן יורדין לנכסיו ולא קרינא ביה לא יגוש", הרי דרש"י השמיט כאן דין הפקר בי"ד, וסותר משנתו.

והתשובה לסתירה זו היא דע"כ דאין כאן שני דינים, והפקר בי"ד הוא חלק מעיקר התירא דלא יגוש ע"י נגישת בי"ד, והדברים מפורשים ברש"י כתובות [פ"ט.ל. וז"ל, "פרוזבול וכו' שמוסר שטרותיו לב"ד שיגבו מן הלזה חובו כל זמן שיתבענו, דהשתא לא קרינא ביה לא יגוש שאינו תובעו כלום אלא הב"ד תובעו שהפקירם היה הפקר והם יורדין לנכסיו", ומבואר דהתביעה של בי"ד אינו בכלל לא יגוש מחמת הדין הפקר בי"ד, ודו"ק, ואין כאן שני דינים נפרדים.

עוד יש להעיר דברש"י מבואר דשני דברים נכללו בהך מסירה, א] הם התובעים והוא לא קתבע ליה כלום, ב] הם יורדין לנכסיו, אכן מבואר ברש"י בכתובות דכלפי היורדין לנכסיו א"צ הפקר בי"ד, ורק במסירת התביעה עצמה צריכים להגיע לדין הפקר בי"ד, "שאינו תובעו כלום אלא הב"ד תובעו שהפקירם היה הפקר", ודו"ק, וצ"ב הגדר בזה.

### מתמה כמה תמיהות בעיקר דינא דמוסר שטרות לבי"ד.

ובאמת יש כאן כמה נקודות שצריכים לבאר, וכדלהלן:

א] מה מהני ההפקר בי"ד ב'תביעה', הא גם בלי הפקר בי"ד שפיר יכולים לתובעו, שהרי הוא מינה אותם לתבוע, ומאי שנא הדין יורדין לנכסיו מהדין תביעה דדוקא התביעה בעי הפקר בי"ד.

ב] למה כלפי הפקעת החוב לא בעינן הפקר בי"ד, דלמה באמת לא פקע החוב, הא שפיר קטעין התורת זרעים דהחוב מצד עצמו לא השתנה בזה שבי"ד הם התובעים, שהרי כלפי המלוה עצמו אכתי קרינא ביה לא יגוש, ולמה לא יפקע.

ג] בירושלמי משמע דבעי גזה"כ, וקשה דרש"י ביאר לן דינא דמסירת שטרות בלי לבא לגזה"כ ולמה סובר הירושלמי דצריכים לזה חידוש הקרא,

ד] במשנה ראשונה [פרק י משנה ב'] העיר דלמה בעינן דוקא מסירה לבי"ד, דאם העיקר הוא שהוא לא יגוש א"כ לזה סגי גם ע"י נגישת חבירו, ומה עיקר האי דינא דדוקא מוסרים לבי"ד, וצ"ע.

**מבאר את גדר הדין מוסר שטרותיו עפ"י דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, ועפ"י כל הנ"ל דכל הדין שמיטה חיילא רק בתביעה, וגם מסירת שטרות היא בתביעה, ועל זה בעי הפקר בי"ד.**

ונקדים בזה דהנה, הרמב"ם בפירוש המשנה [פרק י משנה ב'] הביא את הדרשה של הירושלמי, ד"את אשר יהיה לך אחיך תשמט ידיך", ופירש "וזה כבר נתן יד בי"ד כידו בתביעת זה הממון, ונסתלק הוא מלתבוע אותו הממון, והניח הדבר להם, ונעשה לבי"ד זה החוב אצל אחיו", והיינו דזה לא נקרא "יהיה לך – של אחיך", רק "יהיה לבי"ד – של אחיך", ודו"ק, ועיין נמי בר"ש סיריליאן שפירש האי דרשה, "שיש לך תביעה עם אחיך, ומוסר שטרותיו לבי"ד, בי"ד הוא דקתבעי ליה"<sup>91</sup>.

ולמדנו תרתי מדברי הרמב"ם, א] מבואר דעצם 'מסירת התביעה' נלמדת מגזה"כ, וכן מבואר בר"ש סיריליאן, ב] עוד למדנו ברמב"ם שלא רק שהם התובעים אלא שהוא נסתלק מתביעתו, ונמצא דבחוב עצמו נתבטלה תביעה ידיה, הרי דנשתנה גוף החוב ע"י מסירת התביעה דזה חוב בלי כח תביעה ידיה.

ובביאור הדברים נראה עפ"י מה דנתבאר לעיל [סימן כג] בשם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דעצם החוב מעולם לא פקע, ורק דהלזה לא צריך לשלם, והבאנו כמה דרכים בזה.

והוספנו להוכיח לעיל מדברי הירושלמי לענין קנס שהגדר בזה הוא דכח התביעה שלו נתבטלה, וזה כל הדין שמיטה, ונראה דהן הן דברי הר"ש סיריליאן בירושלמי שכל הדין שמיטה מתייחס

<sup>91</sup> ועיין שנות אליהו [ריש פירקין] דמשמע דדרשינן ליה מהלשון "תשמט", ולא הבנתי את המהלך בזה.

לתביעה, והיינו שמבואר בפסוק שכל הדין שמיטה מתייחס לזה "שיש לך תביעה עם אחיך", והשמיטה עצמה חיילא בהך תביעה להפקיעה, וע"י מסירת שטרות כבר ליכא 'לך תביעה', רק לבי"ד, שהרי הוא עצמו נסתלק מהתביעה וכדברי הרמב"ם.

ומעתה נראה דהירושלמי למד דנתחדש בגזה"כ הכא שאפשר למסור את כח התביעה של החוב לבי"ד ובזה נתחדש שהוא מסתלק מכל התביעה, וזה ליתא בחבירו, דבחבירו מצאנו מכירת שטרות בכתיבה ומסירה, והכא נתחדש סילוק מהתביעה ע"י מסירת שטרות לבי"ד, ודו"ק.

ורש"י למד דבלי גזה"כ מהני הדין מסירת תביעה ע"י הכח של הפקר בי"ד, דבזה נעשה לתביעה דידהו שהרי הם תובעים מכח הדין הפקר בי"ד, ותביעה דידהו היא ונסתלק תביעה דידהו, ופשוט, אכן כל זה לענין התביעה, אבל כלפי הכח גבייה לירד לנכסיו, לזה לא בעי הפקר בי"ד ודו"ק.

ומעתה פשוט שחוב כזה כבר נשתנה ביסודו, וכבר ליתא בפרשת לא יגוש, שהרי ההלואה עצמה אין בה שום לא יגוש כיון דכבר נסתלק מיניה תביעת המלוה, וכל תביעה שהוא יעשה ע"כ שהוא רק בתורת שליח בי"ד, הלכך לא חיילא בחוב זה דיני שמיטה, וכבר דומה למלוה ל"י שנים דלא קרינא ביה לא יגוש ולכן לא חיילא שום דיני שמיטה על החוב.

### מביא הוכחה לכל הנ"ל מרא"ש בתשובה.

והנה, עיין היטב בדברי הרא"ש בתשובה [כלל ע"ז סימן ה'] דהוכיח הרא"ש דלא מהני מה שהמלוה הראה את השטר לבי"ד, ובי"ד כבר הזמינו לדין ועדיין לא הגיע, וכתב הרא"ש דסו"ס הוא נוגש ולא דמי למוסר שטרות, ועיין בהערה <sup>92</sup> שהבאנו לשונו, וצ"ב דמה הקס"ד של השואל ומה כל השו"ט בזה.

ונראה עפ"י הנ"ל דהרא"ש למד דכל החלות דין שמיטה חיילא בתביעה, ואם כבר תבעו בבי"ד אז התביעה ממשיכה כבר מצד הבי"ד ודומה למסירת שטרות, והרא"ש חידש דאינו כן, דצריכים גם 'סילוק התביעה', וזה רק במסירת השטר, ודו"ק.

## פרק ב

### הערות בעניני פרוזבול

#### שיטות הראשונים בדין בי"ד חשוב.

מבואר במשנה בשביעית [פרק י] שיש בי"ד ויש דיינים שבמקום פלוני, ועיין בסוגי' [ל"ו:1] דבעינן בי דינא כעין בי דינא דסורי' ונהרדעא, ואיכא בזה ג' שיטות בראשונים – כולם מובאים ברא"ש [כאן], וכדלהלן:

א [עיי"ש ברא"ש שמתחילה הביא מר"ת [לפני שחזר בן] דכיון דבזה"ז ליכא בי"ד חשוב הלכך ליכא פרוזבול בזה"ז, ועיין במדרכי [שם] שכתב שזו דעת הרי"ף, ועיין נמי בלשון הרמב"ם [פרק ט' הי"ז] "חכמים גדולים ביותר כבי"ד של ר"א ור"א שהן ראויין להפקיע ממון, אבל שאר בי"ד לא כותבים" – ועיין כפתור ופרח [נ']].

ב [שוב מביא הרא"ש שר"ת חזר בו והוא בעצמו כתב פרוזבול, שהיה אומר דסגי לן בבי"ד חשוב שבאותו הדור, וכ"כ התוס' בסוגיין, והר"ן פירש שזו נמי כוונת הרמב"ם הנ"ל, ועיין מאירי [שם] דבעי בי"ד חשוב והוא קבוע שכולם באים לפניהם בדין, עיי"ש, והסיק דבזה"ז אין הבתי דינים

<sup>92</sup> וז"ל, "ושאלת: אם התובע הלך והראה לבית דין שיש לו שטר על חברו, והיה מתרעם ממנו שלא היה יכול להשיג ממנו דין, ונתנו לו בי"ד הזמנה שיומין אותו לדין, והלך והזמינו ולא הגיעו לדין, אם יהיה זה כמוסר שטרותיו לבית דין".

ועל זה השיב הרא"ש, "תשובה, אין לנו אלא מה ששנו חכמים: המלוה על המשכון, והמוסר שטרותיו לבית דין, אין משמיטין, ומפרש טעמא, מוסר שטרותיו לבי"ד משום דתפסי ליה ביה דינא, ומלוה על המשכון משום דתפסי מלוה, ובמאן דתפסי בי דינא לא קרינן ביה לא יגוש, דהוא אינו מנגש אלא בית דין בשטר שבידם נוגשין אותו, וכן כשהמשכון בידו אינו נוגש, והכי איתא בספרי, ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך, ולא שאחיק בידך, מכאן אמרו המלוה על המשכון והמוסר שטרותיו לבית דין אינן משמיטין, אלמא טעמא משום דהוי של אחיך בידך ואינו צריך ליגוש, אבל בנדון זה נוגש ונוגש הוא, ואף אמוראי דמקילי בפרוזבול ומסרי מיליהו להדדי, דדמי למסירת שטר, אבל מה שתבעו לדין לא מהני".

כ"כ קבועים וחשובים ולכן לא כותבים והרוצה שלא ישמט ילוה ע"מ שלא ישמטנו שביעית, וע"ד זה מצאנו נמי ביש"ש [שם] דבעינן דווקא ב"ד בדרגת ר"ת וכדומה.

ג] דעת הרמב"ן שהרי"ף השמיט דין זה דס"ל דלא בעינן מומחין, אלא כל ב"ד יכול לכתוב, וכן דעת הרשב"א הריטב"א הרא"ש והטור וכן פסק רמ"א [חו"מ סימן ס"ז סעיף י'] והב"ח, ועיין בשו"ע הרב דאפילו ג' הדיוטת שאינם בקיין בדין.

ועיין בערוך השולחן [שם] דכיון דעיקר תקנת פרוזבול שיהיה כגבוי הלכך צריכים ב"ד, שידם תקיפה ובזה"ז אין לנו ב"ד כזה, ולכן מעיקר הדין אין תועלת בפרוזבול, ואעפ"כ המנהג בליטא לעשות, אולם בשו"ת חת"ס [חו"מ סימן קי"ג] כתב דממילא ליכא הפקעת ממון כיון דכל הלוואה בזה"ז הוי כאילו התנה ע"מ שלא תשמט, ורק מצד האיסור בעי ב"ד ולזה באמת לא בעינן ב"ד חשוב, וגם להשיטות שבכל פרוזבול צריכים ב"ד חשוב מודים דלגבי האיסור הזה לא בעי.

#### **פלוגתת הראשונים אי בעי דווקא כתוב או סגי באמירה.**

מצאנו פלוגתת הראשונים אי בעי דווקא כתוב או סגי באמירה, דהטור כתב דה"ה דסגי באומר לדיינים, והיא דעת הרא"ש, אולם הרמב"ם [פרק ט' הלכה כ"ז] כתב דדווקא ת"ח עבדי כן, אבל כולם צריכים דווקא לכתוב, עיין בב"ח וב"י, וכן דעת ר"ת בספר הישר [קל"ח].

#### **בפלוגתת רש"י ותוס' אי מסירת שטרות ופרוזבול חזא נינהו או לא.**

תוס' מכות [ג':] וכן בריטב"א ור"ן [שם] כתבו דמסירת שטרות אינו משמט מה"ת, ומבואר דפרוזבול ומוסר שטרותיו תרתי נינהו דמוסר שטרותיו מהני מה"ת ופרוזבול מהני רק מדרבנן, ולכא"ל לדבריהם לא בעינן דיהא מסירת שטרות דווקא לפני ב"ד חשוב כפרוזבול אלא אפ"ל ג' הדיוטות מהני, וא"צ שיהא ללוה קרקע כפרוזבול, דווקא תקנת פרוזבול הוא רק מדרבנן, לזה בעי ב"ד חשוב ושיהא ללוה קרקע.

אך רש"י מכות [ג':] כ' שמוסר שטרותיו לב"ד הוא מדרבנן כמו פרוזבול, וז"ל בד"ה מוסר שטרותיו לב"ד – "הוא פרוזבול שהתקין הלל שכתוב בו מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה", עכ"ל, הרי שכתב שמסירת שטרות היינו פרוזבול.

וכן כתב רש"י בכתובות [פ"ט. ד"ה פרוזבול] – "במסכת גיטין מפרש בפרק השולח גט [ל"ד:] הלל התקין פרוזבול כדי שלא תשמט שביעית שמוסר שטרותיו לב"ד שיגבו מן הלוה חובו כל זמן שיתבענו דהשתא לא קרינן ביה לא יגוש שאינו תובעו כלום אלא הב"ד תובעו שהפקירם היה הפקר והם יורדין לנכסיו" עכ"ל, וכ"כ בסוגיין [ל"ז.] במוסר שטרותיו דתפסי להו ב"ד והפקרן הפקר וגבי מלוה לא קרינן ביה לא יגוש, עכ"ל.

וע' בתוס' מכות ובריטב"א [שם] שהבינו ברש"י דפרוזבול ומסירת שטרות הם מדרבנן, אך עיין בריטב"א שהביא שיתכן שרש"י מודה לתוס' דמסירת שטרות הוא מה"ת אלא דרבנן סמכו תקנת פרוזבול על מסירת שטרות מה"ת, וכעין זה כ' בפני יהושע במכות [שם].

והנה מפשטות לשון התוס' בסוגיין [ל"ו. ד"ה מי איכא מידי דמדאורייתא משמט שביעית ותיקן הלל דלא משמט] נראה דגם פרוזבול הוא מה"ת, שכתבו "משום דקשיא ליה דלא היה לו להלל לעקור שביעית שהיא דאורייתא ואע"ג דדרשינן בספרי ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך ולא של אחיך בידך מכאן אמרו המלוה חבירו על המשכון והמוסר שטרותיו לב"ד אין משמיטין מ"מ לא היה לו לעשות תקנה ללמד לעשות כן שביטל בכך השמטת כספים שצותה תורה", עכ"ל, ומה שכ' "מ"מ לא היה לו לעשות תקנה ללמד לעשות כן שביטל בכך השמטת כספים שצותה תורה" קאי על פרוזבול ומשמע דמהני מה"ת, איברא בפני יהושע שם ופאת השלחן [סי' י' ס"ק ס"ז] פירשו דבריהם באופן אחר ולפי פירושם תוס' מודה דפרוזבול הוא רק מדרבנן.

## למה צריך תקנת פרוזבול.

והנה חכמים תקנו פרוזבול כדי שלא ימנעו העם מלהלוות, והק' הראשונים למה הוצרכו לתקן פרוזבול, והלא יכולים למסור שטרותיהם לב"ד, וכן יש שהק' למה לא סגי לן בהלוואה לעשר שנים, ע' ברמב"ן וריטב"א בגיטין, ובדק הבית בבית יוסף [חו"מ סי' ס"ז].

## פרוזבול, שטר ראיה או שטר קנין, ובפלוגת ראשונים אי פרוזבול מהני דווקא בזה"ז ששמיטת כספים הוא מדרבנן

עיקר שטר פרוזבול לכאן אינו אלא שטר ראיה על מה שמסר שטרותיו לב"ד, והא דאיתא בנוסח הפרוזבול "מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינים" פירושו שהוא מוסר להם החובות, או ביד או באמירה, עכ"פ כיון שפרוזבול היינו מוסר שטרות ע"כ שהשטר פרוזבול אינו אלא ראיה על מה שנעשה במסירת השטרות.

אולם בתורת זרעים הביא שהרמב"ם חולק שהביא את דברי הר"ן [שו"ת ע"ז] - הבאנו לשונו בהערה <sup>93</sup> - בשיטת רמב"ם שתקנתו של הלל היתה בעצם כתיבת פרוזבול והיינו שהשטר של הפרוזבול הוא זה שעושה את זה שהחוב לא נשמט, והוסיף הר"ן ד"לפיכך פרוזבול המאוחר פסול לפי שהשטר היא שעושה מעשה ואין בו דין שטר, והתורת זרעים העיר שלכן דקדק הרמב"ם בפירוש המשניות "מוסרני לכם אני מעיד אתכם על כך וכך" - והיינו שהוא לא מוסר להם אלא שהוא עושה אותם לעדים - עכ"פ למדנו שלפי הראשונים פרוזבול הוא שטר ראיה ולפי הרמב"ם הוי שטר קנין, ועיין בהערה <sup>94</sup> מה שהבאנו מהקצוה"ח.

והעיר עוד התורת זרעים דנחלקו הרמב"ם והראב"ד [פ"ט ט"ז] אי דווקא בזה"ז מהני פרוזבול כיון דשמיטה בזה"ז הוא מדרבנן, וזה תלוי בביאור הסוגי' [ל"ו], וביאר שלפי הרמב"ם שיש כאן תקנה חדשה שפרוזבול מהני בלי מסירת שטרות, שוב לא מהני בהשמטת כספים מה"ת, ואזיל בזה לשיטתו.

וביאר את הדברים דמבואר בגמרא דמהני תקנת פרוזבול מחמת הפקר ב"ד, וקשה דשמיטה איכא ב' דינים, דין איסור לא יגוש ודין הפקעת החוב ואף דמהני הפקר ב"ד על הפקעת החוב אבל מה מהני הפקר ב"ד על הלאו שלא לא יגוש, ובשלמא לפי רש"י שבפרוזבול יש מסירת שטרות, הרי כבר לא חשיב כנגישה ידיה שהרי ב"ד נוגשים ותובעין, ולכן מהני מדרבנן על שמיטה דאורייתא מחמת האי צירוף - ההפקר ב"ד על החוב והמסירת שטרות על הנגישה, אבל לפי הרמב"ם דליכא מסירת שטרות וכדלעיל, הלכך לא סגי לן בהפקר ב"ד, ולשיטתו פירש דרק מהני בשביעית דרבנן.

<sup>93</sup> וז"ל, "צריך לדקדק בזה מדתנן בפרק בתרא דשביעית [מ"ה] דפרוסבול המאוחר פסול, ואמאי נהי שנכתב זמנו שלא כראוי נאמין בו שנמסר חוב זה בב"ד ולא יהא משמט, לאו קושיא היא, שאלו היה הפרוסבול מעיד שנמסרו השטרות לב"ד אין הכי נמי, אבל הפרוסבול אין עניינו כך שכגון זה לא הוצרך כלל לתקן דמוסר שטרותיו לב"ד מדאורייתא הוא, ותקנתו של הלל היתה במסירת מילי לבד, ובכחאי גוונא משמע ששטר הפרוסבול עצמו הוא שמפקיע הממון ולא ישיבת הב"ד שישבו על כך, והכי מוכח מאי דאמרין בפרק השולח [ל"ג]. למה לי למתני עדים ולמה לי למתני דיינים הא קמ"ל דלא שניא דכתיבי בלשון עדים וחתמי דיינים ולא שניא בלשון דיינים וחתמי עדים, אלמא שטר הפרוסבול הוא שעושה מעשה, שאם לא היינו צריכין אלא לעדות בלבד שנמסרו הדברים לב"ד פשיטא דמהני, ולפיכך כתב הרמב"ם [פ"ט מהל' שמיטה ויובל הכ"ז] הא דאמרין התם [ל"ז]. רבנן דבי רב אשי מסרו מילי להדדי, בלשון הזה: תלמידי חכמים שהלוו זה את זה ומסר דבריו לתלמידים ואמר מוסר אני לכם שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה אינו צריך לכתוב פרוסבול, מפני שהן יודעין שהשמטת כספים בזמן הזה מדבריהם ובדברים בלבד היא נדחית, ע"כ, הרי דבריו מוכיחים שתקנתו של הלל בכתיבת פרוסבול היתה, ולפיכך פרוסבול המאוחר פסול לפי שהשטר היא שעושה מעשה ואין בו דין שטר וכו' עכ"ל.

<sup>94</sup> עיין בקצות החושן [סי' ס"ז ס"ק ו'] וז"ל "במשנה במסכת שביעית ואמרו בפרק השולח [ל"ג]. לא שניא חתמו בלשון עדים לא שניא חתמו בלשון דיינים. וקשה דהא הוי מפי כתבם כיון דלא נעשה מדעת המתחייב ועיין בתוס' פרק חזקת הבתים ב"ב מ'. ד"ה מחאה] מחאה בפני שנים מודעה בפני שנים ואצ"ל כתובו דהקשו תוס' דהא הוי שלא מדעת המתחייב והוי מפי כתבם, וכו' ונראה דכיון דקי"ל דנאמן אדם לומר פרוזבול היה לי ואבד ואם כן חתימת עדים לא בעי לראיה דהא נאמן אלא דבזמן המשנה הוי צריך דוקא שטר ואם מוסר מילי לא מהני להכי צריך עדים או דיינים על השטר ובזה לא שייך מפי כתבם כיון דאין צריך לראיה דהא הוא נאמן בכך ואינו אלא להקנאה לשעתו והרי הוא כמו שטר קידושין וגט לר' מאיר דעדי חתימה כרתי דמועיל לשעתו, וכיון דלאו מפי העדים אנו חיינן אלא מפיו סגי ליה בחתימת סהדי דאינו אלא להקנאה", עכ"ל, וע"ע בריב"ש [סימן שפ"ב].

**הערה על הקצוה"ח בתנאי דע"מ שלא תשמיטנו שביעית.**

מצאנו בסוג' דמכות דמהני תנאי דע"מ שלא תשמיטנו שביעית כדי שלא ישמט החוב בשביעית - והנה - הקצוה"ח [סימן ס"ז] למד שהגדר בתנאי של ע"מ שלא תשמיטנו שביעית - היינו שזה באמת התחייבות חדשה ולכן לא שייך ביה שביעית, והקשה החזו"א שא"כ אין זה שייך למתנה ע"מ שכתוב בתורה.

וי"ל דאדרבה - דזה גופא שיטת הרשב"א בדין מתנה ע"מ שכתוב בתורה דס"ל דמהני משום דאמרינן שזה כאילו מחל וזו סברת ר"י דמהני הך תנאי בדבר שבממון, וחולק על הרמב"ן שס"ל שהתורה נתנה לו כח לעקור דיני התורה כיון שנתחדשו לטובתו, עכ"פ לשיטת הרשב"א א"ש דהכא לא יהני מחילה דלוה על הדין שמיטה שסו"ס לא חייב את הממון, וע"כ דהכא מפרשינן דכוונתו לחוב חדש כמו דתמיד מפרשינן דכוונתו למחילה.

אולם הוסיף הקצוה"ח לבאר - דבאמת יש לתמוה דלמה טענינן ללוקח שהיה למלוה פרוזבול ולא טענינן ליה שעשה תנאי שלא תשמיטנו, ותירץ דההתחייבות החדשה לא כתוב בשטר, ולא נמכר ללוקח, ולכן לא יהני ללוקח, ועיין בהערה<sup>95</sup> במה שיש לדון בעיקר קושי' הקצוה"ח.

ויש להעיר דלכן ביתומים באמת כתב הרשב"א בגיטין דטענינן פרוזבול או תנאי, ומשמע באמת כהקצוה"ח שזה שכיח זה כמו זה הלכך שייך בזה טענינן, אכן כל זה ביתומים שכל החוב כולל ההתחייבות עובר בירושה אבל במכירת שטרות אינו כן.

עכ"פ יש להעיר דלפי"ז כל מי שטוען פרוזבול היה לי ואבד אמרינן דלא שביק התירא ואכל איסורא, דאין הכוונה דמאמינים דוקא על ההתירא של פרוזבול אלא על התירא בכלל, והיינו או פרוזבול או תנאי, דתרווייהו בכלל, והחזקה אומרת על שניהם כהדדי, וא"כ איך טענינן ללוקח, הא מצידו רק מהני פרוזבול ובאמת אין לו נאמנות וחזקה על פרוזבול מצד עצמה, רק על שני אפשרויות כהדדי, וכלפיו לא מהני תנאי, וא"כ בטלה לה כל הטענינן כלפיו, וצ"ע.

שוב ראיתי שהדברים קשים מיניה וביה בראשונים, שהרי מבואר ברשב"א ורמב"ן וריטב"א [ל"ז:] דכל מה שהוא בעצמו נאמן לומר שהלוייתי ע"מ שלא תשמיטנו שביעית, דכל זה במיגו דאי בעי אמר פרוזבול היה לי ונאבד, ומשמע בהדי' דטענה זו היא טענה דלא שכיחא הלכך בעי מיגו, וא"כ קשה לי דאיך טענינן להו דהלוה ע"מ שלא תשמיטנו שביעית וכמבואר ברשב"א אה"כ, הרי בטענה דלא שכיחא לא טענינן להו כלל, ורק מצאנו דטענינן טענת מיגו אף דעיקר הטענה היא טענה דלא שכיחא, וכמבואר בתוס' ריש גיטין, אכן איפכא לא מצאנו, וצ"ע.

אולם בעיקר דברי הקצוה"ח תמה הגאון ר' שמואל רוזובסקי זצ"ל שאין לך טענינן להוציא יותר גדול מזה, דממציא שהיה כאן התחייבות אחרת, וצ"ע.

<sup>95</sup> ויש לדחות את עיקר קושי' הקצוה"ח ולומר שזה לא שכיח, כיון שכל החזקה דאמרינן דלא שביק התירא ואכל איסורא היא בשנת השמיטה שאז הוא נזכר בשביעית ואז הוא כתוב פרוזבול, אבל מאן יימר לן שהוא נזכר בשעת ההלוואה לעשות התנאי שלא בשנת השביעית - ולפי"ז יש מקום לחדש שגם הוא עצמו לא נאמן לטעון כן, ואף אי נימא דשפיר נאמן בטענה דלא שכיח אבל אכתי י"ל דלא טענינן טענה דלא שכיחא, כן העירני תלמיד אחד, אולם מהקצוה"ח משמע ע"כ דבאמת שכיח זה כמו זה.

## סימן כה

### השמטת כספים - איסור או ממון, ובדין שיאמר משמט אני ובביאור שיטת היראים.

זמן כתיבת הפרוזבול עד מוצאי שביעית או בערב שביעית, ודעת הרא"ש דמתחלקים הלאו והשמטת גוף החוב. < תמיהת הקצוה"ח דלפי העיטור והרא"ש ע"מ שלא תשמטני שביעית הוי תנאי באיסורים ולא תנאי בממון. < פרוזבול מוקדם כשר ומאוחר פסול. < ביאור חדש במוקדם. < בביאור הדין שיאמר לו המלוה 'משמט אני'. < המקור לדין זה מהפסוק - "זה דבר השמטה" - ונחלקו רש"י ותוס' הרא"ש מה חידוש הפסוק. < שיטת היראים שהחוב אינו נפקע ממילא ע"י שביעית, אלא שהמלוה מצווה להשמט. < חידוש גדול מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל בשיטת היראים שעל ידי המשמט אני ליכא מחילה אלא דחיילא הדין שמיטה בחוב. < עוד יש להעיר אי שמיטת כספים הוי ממון או איסור.

**זמן כתיבת הפרוזבול עד מוצאי שביעית או בערב שביעית, ודעת הרא"ש דמתחלקים הלאו והשמטת גוף החוב.**

יש לעיין דמה עיקר זמן כתיבת הפרוזבול עד מוצאי שביעית או בערב שביעית, ומצאנו בזה כמה שיטות.

א] עיין ברמב"ם [פרק ט' ה"ד] ששביעית משמטת בסופה, והיינו שקיעת החמה בליל ר"ה של מוצאי שביעית, ועיין מהר"י קורקוס [שם הלכה ל'] דלפי"ז זה נמי הזמן של כתיבת הפרוזבול, וכ"כ הרמב"ן עה"ת [פרק ט"ו, א'], וכ"ה ברשב"א בשו"ת [ח"ב סימן שי"ד], והביא את התוספתא שכותב פרוזבול בשקיעה של ערב ר"ה של 'שביעית' וכתב הרשב"א דהוי טעות וגרסינן ער"ה של 'מוצאי שביעית', וכן הוא בגר"א על התוספתא [שם].

ב] עיין בעיטור [אות פ' פרוזבול] בשם ר' ניסים גאון, שיכתוב פרוזבול לפני שביעית, וסמך על התוספתא הנ"ל, והרשב"א כתב שגירסא משובשת של התוספתא נזדמנה לבעל העיטור, ועיין מהר"י קורקוס הנ"ל דגם לשיטה זו מהני כתיבה עד סוף שביעית דמודה דאינה משמטת אלא עד סוף שביעית, אבל אין ב"ד נזקקים לכותבו אלא לפני שביעית, ואין נזקקין לגבותו, אבל אי גבה מהני.

ג] שיטת הרא"ש [גיטין פ"ד סימן י"ח] שהחזיק בשיטת העיטור וכתב דאף דאינו משמט אלא בסוף, אבל כותבים מתחילה כיון שהלאו של לא יגוש חל מתחילה, אבל עצם השמטת החוב רק חל בסוף שביעית, ומצאנו חידוש בב"ח [ס"ז ס"ק ל"ב] דדברי הרא"ש הם רק בחוב שהלוה בשיטת, אבל בהלוואה בשביעית עצמה ואז לא מהני התנאי ליכא איסור נגישה אלא עד סוף שביעית, ועיין בקרבן נתנאל שחולק על זה, ועיין בתומים [שם ס"ק כ"ו] בזה.

ועיין חת"ס [שו"ת חו"מ סימן נ'] שעיקר ההלכה לא לחשוש לעיטור, אבל מי שמחמיר כמותו אין מזחיחין אותו ואין בו חשש יוהרא וזכור לטוב.

**תמיהת הקצוה"ח דלפי העיטור והרא"ש ע"מ שלא תשמטני שביעית הוי תנאי באיסורים ולא תנאי בממון.**

עיין בקצות החושן [סימן ס"ז ס"ק א'] מה שתמה על הרא"ש והעיטור דסברי דבשנה השביעית גופה אינו משמט אבל מיד כשהגיע תחלת השמיטה אין ב"ד נזקקין לגבות שום חוב וגם המלוה בעצמו אין לו ליגוש מהתחלת שבע אף על גב דאינו משמט אלא בסופה – והקשה דעיקר התנאי של על מנת שלא תשמטני שביעית לא שייך בשביעית עצמה דזה אינו תנאי שבממון אלא תנאי על איסורים, ולא מהני בזה תנאי.

ועיין בשיעורי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [מכות ס"ק ק"ע] שכתב דגם הלאו הוא לאו לחבירו ומצד לתא דממון אתינן עלה, הלכך שפיר שייך בזה תנאי שבממון.

ובאשר לשלמה [שביעית] הוסיף בסברא זו עוד – דבאמת קושי' זו קשה נמי לשיטת היראים דס"ל דכל הדין של שמיטת כספים אינו אלא דין איסור ומצוה ולא דין הפקעת ממון – דמצוה על המלוה לומר משמט אני – עיין להלן שהרחבנו בשיטתו, וע"כ כנ"ל ודייק כן מיניה וביה ביראים שמבואר

ביראים שהלוה יזמין את המלוה לבי"ד לשמט את החוב וקשה דאי אינו אלא מצוה בעלמא לשמים א"כ אינו בע"ד לתובעו על זה בבי"ד, ומוכרח שגם המצוה עצמה היא מצוה לחבירו.

עוד כתב שם באשר לשלמה ליישב קושי' הקצוה"ח דכל מה שיש לאו דלא יגוש בתחילת שביעית לדעת העיטור, היינו דווקא על חוב כזה שיחול עליו הפקעה של הממונות של החוב בסוף שביעית, ואחרי דמהני התנאי כלפי הממונות, שוב מתחילה לא חיילא הלאו.

### פרוזבול מוקדם כשר ומאוחר פסול.

מבואר במשנה [שביעית פרק י] שפרוזבול מוקדם כשר ומאוחר פסול - ועיין ברע"ב מה שפירש בזה - וכן כתבו כל הראשונים וזה על פי הירושלמי, דיסוד הדבר שפרוזבול רק מהני להלוואות שלפני כתיבת הפרוזבול, ולכן אם הוא מקדים הוא מגרע כחו - שלא יוכל לגבות מהזמן של כתיבת הפרוזבול כיון שהקדים את הזמן שכתוב בפרוזבול, הלכך כשר, אבל אם הוא מאחר הוא מאלים כחו וגובה שלא כדין, והכס"מ [פרק ט' הלכה כ"ב] הביא מהתוספתא דמשמט הלוואות שלאחר הפרוזבול, אכן כתב שזה ט"ס וצ"ל דאינו משמט, אולם עיין בר"ש מה שפירש בכוונת התוספתא.

איברא דיעויין ברדב"ז על הרמב"ם [שם] דס"ל שזה מחלוקת תנאים אי מהני פרוזבול לחובות שלפניה או שלאחריה, דסתמא דמתני' חולק על התוספתא הנ"ל שבמשנה מבואר דמוקדם כשר.

והנה הטעם דמהני לחובות שלפניה דווקא - היינו משום שפרוזבול הוא מסירת חובות שיהיה כגבוי וזה לא שייך אלא בחובות שכבר היו, ופשוט, אכן הסברא של החולקים הוא שהפרוזבול מהני דלא יחול עליו 'שם מלוה' הלכך בעי פרוזבול לפני ההלוואה.

### ביאור חדש במוקדם.

איברא שיש מהדורא קמא ברמב"ם בפירוש המשנה דלמד דתנא דמתני' סובר דמוקדם כשר היינו שהפרוזבול כתוב לפני ההלוואה ומאוחר פסול היינו כתוב אחרי ההלוואה, אלא שחזר בו, וכמבואר נמי בשו"ת הרמב"ם.

אולם העיטור [ערך פרוזבול] נקט כעיקר כהאי תוספתא דבאמת פרוזבול צריך להיות לפני ההלוואה, וזה הדין מאוחר פסול - שכתוב אחרי ההלוואה, ועיין בכפתור ופרח [נ'] שהביאו, וע"ע במלכי צדק.

### בביאור הדין שיאמר לו המלוה 'משמט אני'.

להלן [ל"ז:] הביאו משנה - דהיכא דבא להחזיר לו חובו מעצמו יאמר לו המלוה 'משמט אני', ואז כשאומר לו הלוה "אעפ"כ", אז שפיר מצי לקבל ממנו ממונו.

וביאר הר"ש [שם] שאומר לו 'אעפ"כ אני רוצה לפרוע', ותמה עליו התוס' יו"ט דאין זה 'פרעון', ואדרבה אסור לפרוע, ואינו אלא 'מתנה' וכמבואר בברייתא "יאמר לו במתנה אני נותן לך".

וביאר המשנה ראשונה [שם] דע"כ דאינו מתנה ממש, דמהיכי תיתי דעל מתנה הוא באמת צריך לומר לו משמט אני, הא מתנה בעלמא היא, וע"כ שיש חוב, והוא פורע את החוב, רק שפורעין את החוב אחרי שאומרים משמט, ו'אומרים' שזה ניתן בתורת מתנה אף דודאי אינו מתנה כפשוטו, וצ"ב.

ונראה שהגדר בזה כנתבאר לעיל [סימן כ"ג] דעיקר החוב קיים אלא דאין בזה זכות גוביינא, ויש להוסיף בזה, דמצד גוף הממון אינו מתנה רק מצד הנתינה עצמה זה מיקרי מתנה.

והגר"נ פרצוביץ צ"ל הוסיף בזה תוספת ביאור דמצד אחד זה מתנה ומצד שני אינה מתנה, וביאר דבכל חוב אין המלוה צריך להקנות את המעות ע"י 'הקנאה' דמהני ע"י גוביינא לחוד וממילא הוא זוכה בה - ולכא' כוונתו לדברי הנתה"מ - מובא לעיל [שם], אולם בשביעית כבר אין לו כח תביעה לגוביינא, וזהו שאומר לו במתנה הוא נותנו לו, דבא לאפוקי דבאמת הכא הוא מקנה לו ממונו, ולא נותן לו דרך גבייה, ונראה דגם בזה מובן הלשון במאירי "כעין מתנה".

והוסיף הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דביותר מוכרח חידוש זה דלא פקע גוף החוב מדברי רש"י שפירש את גמרא שם שאחרי שהוא אמר לו 'משמט אני' והשיב לו 'אעפ"כ' דאז מותר לקבל, אלא דנתחדש ברש"י עוד שתולה אותו וכופה אותו עד שיאמר לו 'אעפ"כ', הרי דמבואר ברש"י דמצי כופה אותו כפשוטו, ודלא כהראשונים [רא"ש רמב"ן רשב"א ר"ן], ועיין רי"ד דביאר דאין כוונת רש"י דבכל אופן מצי לכופו, דבאמת תמיד אינו נוגשו, ורק כשכבר בא אליו לשלם וכבר אמר משמט אני, אז הוא דמצי לכופו כיון שכבר קיים את המצוה.

אולם סו"ס אכתי תמוה דאי פקע גוף החוב א"כ מה שייך כפייה לתת מתנה, אלא דע"כ שיש חוב אלא שאין לו זכות תביעה, ובכה"ג שפיר מהני, כיון דכבר נתקיים המצוה.

**המקור לדין זה מהפסוק - "זה דבר השמטה" - ונחלקו רש"י ותוס' הרא"ש מה חידוש הפסוק.**

הגר"נ פרצוביץ זצ"ל הוסיף עוד בזה, דבמשנה מבואר שיש דין על המלוה לומר "משמט אני", ויליף כן מקרא ד"זה דבר השמטה", ונחלקו רש"י ותוס' הרא"ש [גיטין ל"ז] מה חידוש הפסוק.

והיינו שהמשנה מיירי באופן שהלוה משלם בעצמו ואומר במתנה אני נותן לך [כמבואר אח"כ בברייתא שכך צריך לומר לו], ורש"י למד שבכה"ג הסברא אומרת דמצי מלוה לקבל כיון שהוא פורע מעצמו בתורת מתנה, וקמ"ל קרא דאינו יכול לקבל עד שיאמר משמט אני, אבל התוס' הרא"ש למד שזה פשוט דאינו יכול לקבל מהלוה גם אם הלוה משלם מעצמו, וקרא קאי לאידך גיסא לבא ולומר דסגי בזה שיאמר פעם אחת משמט אני ושוב מצי לקבל.

והנה לפי התוס' הרא"ש תמוה דאיך קס"ד דלולי הקרא פשוט שא"א לקבל גם אם הוא נותן מעצמו, הא סו"ס הוא נותן לו מתנה שהרי אמר לו כן בהדי', וא"כ למה לא יקבל ממנו מתנה, וע"כ דמוכרח שיש כאן חוב, ומשלמים את החוב, רק דאין דין תובע וזכות גוביינא, וקס"ד דגם לקבל כשנותנים לו מיקרי קצת גוביינא, וקמ"ל דאי כבר אמר משמט אני כבר לא מיקרי גוביינא, עכתו"ד.

אולם ראיה זו אינה מוכרחת, דיעויין בריטב"א [כתב יד] דמפורש דכל הדין לומר משמט אני, היינו דוקא כשהוא לא אמר במתנה אני נותן לך, אבל כשאמר במתנה אני נותן לך שוב א"צ לומר משמט אני, ולפי הריטב"א שוב לא מוכרח דאיכא חוב, דאולי כל מה שחייב לומר לו משמט אני הוא רק כדי שידע שאין כאן חוב, ולכן כשהוא אומר בהדי' במתנה שוב א"צ לומר משמט אני, ודו"ק.

**שיטת היראים שהחוב אינו נפקע ממילא ע"י שביעית, אלא שהמלוה מצווה להשמיט.**

כתוב בספר יראים [סימן קס"ד / רע"ח], וחוב שעבר עליו שביעית אינו רשאי לזה לעכבו אלא על פי מלוה, שכל זמן שלא השמיטו מלוה חייב לפרוע אלא לזה יזמין מלוה לדין שישמיט לו חובו כאשר צוה היוצר ובי"ד יחייבו למלוה לומר משמיט אני כאשר צוה חכמים כדתנן בסוף שביעית ומייתנין לה בהשולח [ל"ז]: המחזיר חוב לחבירו בשביעית צריך שיאמר משמיט אני ואם אמר אעפ"כ יקבל ממנו שנאמר וזה דבר השמיטה. ואם אינו רוצה המלוה לומר משמיט אני יכפוהו ב"ד וכו' עכ"ל.

מבואר ביראים שלמד ממשנה זו חידוש גדול – והוא דס"ל דהחוב אינו נפקע ממילא ע"י שביעית, אלא שהמלוה מצווה להשמיט, וע' בשער משפט [ריש סי' ס"ז] שהביא דבריו וכו' דשאר הפוסקים חולקים ע"ז.

מיהו כתב שם השער המשפט דלפי היראים מבואר דברי הרא"ש ממה שהק' הב"י עליו [סי' ס"ז] בענין מלוה לעשר שנים וז"ל "פרק קמא דמכות [ג'] אמר רב יהודה אמר שמואל המלוה את חבירו לעשר שנים שביעית משמטתו ואף על גב דהשתא לא קרינן ביה לא יגוש סוף אתי לידי לא יגוש איכא דאמרי אמר רב יהודה אמר שמואל המלוה את חבירו לעשר שנים אין שביעית משמטתו ואף על גב דאתי לידי לא יגוש השתא מיהא לא קרינן ביה לא יגוש. וכתבו התוספות [ד"ה איכא] שרבינו תם פסק כלישנא בתרא דמתניתין דמכות מסייעא ליה.



והרא"ש [סי' ג'] כתב שריב"א ורבינו אליהו פסקו כלשון ראשון והוא ז"ל סובר כרבינו תם משום דשביעית דרבנן אזלינן לקולא, וא"ת הא בספיקא דממונא נקטינן קולא לנתבע והכא הוי איפכא קולא לתובע, – כן הקשה הב"י.

ותירף הב"י – וז"ל: "ונראה לי דטעמיה משום דשמטה איסורא הוא ומקילין דלא תנהוג כיון דרבנן היא בזמן הזה ונהי דנפקא מינה לענין ממונא והויא חומרא לתובע מכל מקום כיון דבעיקרא דדינא לא אתי למיבעי אי מפקינן ממונא מהאי גברא אלא לענין איסורא אי נהג השביעית או לא לקולא נקטינן כנ"ל", עכ"ל.

וכתב בשער משפט דלשיטת היראים א"ש טפי מה דהוי איסור ולא ממון, דהא הלוי חייב לפרוע את החוב ואין שביעית משמטתו עד שיאמר המלוה משמט אני ובי"ד כופין אותו על כך כמו בשאר מצות עשה וא"כ במלוה לעשר שנים הוי ספק איסור וכיון דשביעית דרבנן בזה"ז א"כ הוי ספיקא דרבנן ולקולא – ואין המלוה צריך לומר משמט אני ויכול ליטול המעות – א"כ ממילא צריך הלוי ליפרע דהא חיובא דפרעון רמיא עליה ואינו נפטר אלא כשיאמר המלוה משמט אני, וא"ש, אך סיים דמסתימת הרא"ש בפ' השולח שלא כתב דין זה משמע דלא ס"ל כן, עיי"ש.

**חידוש גדול מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל בשיטת היראים שעל ידי המשמט אני ליכא מחילה אלא דחיילא הדין שמיטה בחוב.**

הגר"נ פרצוביץ זצ"ל [ל"ו: ס"ק צ"ג] חידש חידוש גדול בשיטת היראים, שכפשוטו אחרי שהוא אומר משמט אני אז הוי מחילה גמורה על החוב – לפי דעת היראים, וכן מבואר בלשונו שזה כמחילה, ואז איכא הפקעה גמורה על החוב, כמו בכל מחילה, אולם זה קשה טובא מהסוגי' בגיטין שם שהקשו דהאיך רבנן יכולים לחדש דין שמיטת כספים – הא מה"ת ליכא שמיטה בזה"ז והאיך באים רבנן ומשמטים.

ותמה בזה – הרי אי רק חייבו אותו לשמט – א"כ הרי הוא בעצמו מוחל ושוב ליכא חוב וחכמים לא עשו כלום אלא שחיבוהו למחול, עוד הקשה דמה תירצו בגמרא הפקר בי"ד הפקר, דאי מיירי שהוא משמט ומוחל שוב לא בעי הפקר בי"ד.

וחידש דגם היראים מודה דליכא מחילה אלא דכמו דלדידן חיילא שמיטה בעצמה בלי צורך לומר משמט אני – והארכנו לעיל [סימן כג] בשם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל לחדש שגם אחרי שחל הדין שמיטת כספים מאליו אכן סו"ס החוב אכתי קיים – ורק שחל דין שמיטה בחוב, והיינו דאינו יכול לתבוע את החוב אבל סו"ס החוב עצמו אכתי קיים, א"כ ה"ה דלפי היראים אמירת משמט אני לא מחיל מחילה גמורה אלא שחל שמיטה על החוב – רק לענין זה שאין תביעה אבל החוב אכתי קיים גם אחרי אמירת משמט אני, ונמצא שחכמים צריכים לפטור את הלוי מלשלם אף דהחוב עדיין קיים ולכן שפיר הקשו מי איכא מידי דרבנן יכולים לעשות כן אי מה"ת הוא חייב לשלם.

**עוד יש להעיר אי שמיטת כספים הוי ממון או איסור.**

והנה הבאנו שהרא"ש כתב דספק שמיטה הוי ספק איסור – והביאור עפ"י היראים, והנה לעיל הבאנו מהקצות החושן [סימן ס"ז ס"ק א'] שתמה על הרא"ש והעיטור דסברי דבשנה השביעית גופה אינו משמט אבל מיד כשהגיע תחלת השמיטה אסור לגבות, ומוכרח דאז הוי איסור ולא ממון – והקשה דעיקר התנאי של על מנת שלא תשמטני שביעית לא שייך בשביעית עצמה דזה אינו תנאי שבממון אלא תנאי על איסורים, ולא מהני בזה תנאי, וקושי' זו הקשה באשר לשלמה [שביעית] גם על היראים, וכנ"ל, דאי החוב לא פקע, ע"כ שאינו אלא איסור, ואיך מהני כתנאי.

וכבר הבאנו שעל הקושי' של הקצוה"ח כבר תירץ הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דגם הלאו הוא לאו לחבירו ומצד לתא דממון אתינן עלה, הלכך שפיר שייך בזה תנאי שבממון.

ובאשר לשלמה [שביעית] תירץ כנ"ל בשיטת היראים, ודייק כן מיניה וביה ביראים שמבואר ביראים שהלוי יזמין את המלוה לבי"ד לשמט את החוב וקשה דאי אינו אלא מצוה בעלמא לשמים א"כ אינו בע"ד לתובעו על זה בבי"ד, ומוכרח שגם המצוה עצמה היא מצוה לחבירו.

## סימן כו

## קונטרס

## בענין 'מלוה' או כל חוב בשמיטת כספים, ונפ"מ לגבי קנסות, והקפת חנות ובגדרי זקיפת מלוה - ועוד.

**פרק א** < הערות בסוגים השונים של חוב ממון אי איכא בהם דין שביעית או לא. > דינים המבוארים במשנה באיזה חוב ממון נוהג דיני שמיטת כספים. < בדין שביעית משמטת את המלוה בשטר ושלא בשטר. > בדין שכר שכיר ובדין שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף. < תמיהה רבתי בשיטת הרמב"ם בהקפת חנות. > ב' תמיהות בשיטת רבי יהודה. < בפלוגתא רבי יוסי ורבנן בדין שכר שכיר. > בדין גזילה פקדון בשמיטה. >

**פרק ב** < בפלוגתא דרבנן אי נאמר דין 'מלוה' בשמיטת כספים או דכל חוב נשמט, והמסתעף בזה לגבי טעמא דקנסות, וטעמא דהקפת חנות, ובגדר זקיפת מלוה. > פלוגתא תוס' והרמב"ם האם איכא גז"כ דבעינן מלוה או דאיכא סברא מיוחדת בהקפת חנות ושכר שכיר, ונפ"מ בשוחט את הפרה וחילקה, ובכל חוב מחמת מקח שלא בדרך הקפה. < מביא נפ"מ נוספת בגדר זקיפת מלוה, האם הוא זוקף ממש כפרעון והלואה חדשה או שהוא רק קובע זמן. > ביאור דברי הספרי עפ"י הר"ש סיריליא דבכל מלוה איכא זקיפה, דזקיפה היינו "כך וכך אתה חייב לי", ובזה חלוק מלוה מגזילה ופקדון. < מבאר את הזקיפה בספרי בהקפת חנות ע"ד הרמב"ם, ונמצא דכל חוב מחמת מקח חשיב כזקיפה מתחילתו אם אינו ע"ד הקפת חנות. > < מבאר עפ"י דברי הר"ש סיריליא בספרי את דברי הרמ"א והמרדכי בגדר דין זקיפה בשביעית דכותב מעות ולא פירות. > < דברי הירושלמי על קנסות, דמכאן מוכרח כהתוס' דבעינן דוקא מלוה. > < סתירות בשיטת הרא"ש, האם סובר כהרמב"ם או כתוס'. > < הערה גדולה מהב"י נגד השיטות דהכל תלוי במלוה. >

**פרק ג** < פלוגתא רבי יהודה ורבי יוסי בדין זקיפה ובשוחט את הפרה. > שיטת רבי יהודה ורבי יוסי, דלכו"ע הם סוברים שלא צריך זקיפת מלוה ממש, וע"כ דלדידהו אין דין מלוה דוקא, ובגדר הדין זקיפה ביו"ט. > שני מהלכים בירושלמי על שוחט פרה וחילקה ליישב שיטת הרמב"ם. >

## פרק א

## הערות בסוגים השונים של חוב ממון

## אי איכא בהם דין שביעית או לא.

## דינים המבוארים במשנה באיזה חוב ממון נוהג דיני שמיטת כספים.

מצאנו סוגים שונים של חוב שנחלקו בהם אי נאמר בהם דיני שמיטת כספים - ויש בהם כמה חילוקי דינים, וכמה מחלוקת - והדברים מפורשים במשניות - וכדלהלן:

שנינו במשנה [ריש פרק י' דשביעית] "שביעית משמטת את המלוה בשטר ושלא בשטר הקפת החנות אינה משמטת ואם עשאה מלוה הרי זה משמט רבי יהודה אומר הראשון הראשון משמט".

ופירש הרע"ב - "הראשון הראשון משמט - אם לקח באמנה פעם ראשונה מן החנות וחזר ולקח שנייה הראשונה נעשית מלוה ומשמטת ולא השניה. חזר ולקח שלישית. ראשונה ושניה נעשו מלוות ושביעית משמטתן ולא השלישית. וכן לעולם, האחרונה אין שביעית משמטתה וכל האחרות שביעית משמטתן, הואיל והיה ראוי שיתן לו מעות הראשונה קודם שיקח השנית בהקפה ולא נתן נעשית הראשונה מלוה, וכן לעולם. ואין הלכה כרבי יהודה".

עוש שנינו [שם] - "שכר שכיר אינו משמט ואם עשאו מלוה [זקיפה במלוה] הרי זה משמט רבי יוסי אומר כל מלאכה שפוסקת בשביעית משמטת ושאינה פוסקת בשביעית אינה משמטת".

עוד שנינו שם "השוחט את הפרה וחלקה בר"ה אם היה החדש מעובר משמט ואם לאו אינו משמט" - ופירש הרע"ב "השוחט את הפרה - בשנה שביעית, וחלקה ביום ראשון של שני ימים טובים של ראש השנה, אם היה אלול מעובר נמצא דיום א' שנתחלקה היה חול והיה יום אחרון של אלול של שנה השביעית, ושביעית משמטת בסופה".

עוד שנינו "האונס והמפתה והמוציא שם רע וכל מעשה בית דין אין משמטין".

## בדין שביעית משמטת את המלוה בשטר ושלא בשטר.

והנה - בדין שביעית משמטת את המלוה בשטר ושלא בשטר - כבר נחלקו בסוגיין [ל"ז] האם שטר היינו שטר שיש בו אחריות ושלא בשטר היינו שטר בלי אחריות [רב ושמואל] וכ"ש שמלוה ע"פ משמט, או דבשטר היינו בלי אחריות ושלא בשטר היינו במלוה על פה, אבל שטר שיש בו אחריות אינו משמט [ר"י ור"ל].

ובסיים לו קרקע להלוואתו והיינו שהוא ייחדה לגבות ממנה תני' בברייתא [שם] דאינו משמט, וכתב הב"ח דהוי כגבוי, ובדין משכנתא עיין בב"מ [ס"ז] דמחלקינן בין אתרא דמסלקי בזוי דמשמט לאתרא דלא מסלקי דלא משמט.

**בדין שכר שכיר ובדין שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף.**

מבואר במשנה דשכר שכיר דלפי רבי יוסי שביעית משמטת, אכן זה תלוי אי פסקה המלאכה בשביעית או לא, ועיין ר"ש שכתב [ד"ה שהיא פוסקת בשביעית] "משום דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף וכשפסקה בשביעית נתחייב בשכרו וקרינן ביה לא יגוש לפיכך משמטת דשביעית משמטת בסופה, אבל בשלא פסקה בשביעית לא נתחייב עדיין, ולא קרינא ביה לא יגוש לפיכך אינה משמטת", מבואר הכא דבדין שכירות אינה משתלמת אלא בסוף נאמר דכעת החוב הוא לאו בר נגישה ואין בה דין שמיטה, וקשה, שהרי במלוה לי' שנים מצאנו ב' לישנות בגמ' במכות האם משמטת או לא, והכא פשיטא לכו"ע דמשמטת, וקשה דלמה אינו תלוי על ב' הלישנות במכות, וצ"ע - ועיין להלן [פרק ב] הרחבה בזה.

**תמיהה רבתי בשיטת הרמב"ם בהקפת חנות.**

עיין ברמב"ם בפירוש המשנה שפירש בדינא דהקפת חנות, וז"ל, "הקפת חנות היא האמנה במקח ובממכר שבין בני אדם ובעלי החניות שיוציא עליו כל מה שצריך וכשיקבץ סך ממון עליו יפרעהו וזה הנקבץ לא יהיה נשמט בשנה השביעית מפני שאינו על דרך חוב ולא מכר לו בעל החנות על מנת שיהיה חוב אבל מכר לו מעט מעט עד שנתקבץ לו הכל ויתן לו ממון", עכ"ל, וכתב על זה הכס"מ "ונראה לי שטעם הדבר שמאחר שדרך להקיף זמן אחר זמן ואינו נפרע ממנו עד שיזדמנו לו מעות ואין דרך לנוגשו הוי כאילו הלוחו עד אחר שביעית שאין שביעית משמטת", עכ"ל. ולכא' תמוה מאד, שהרי מפורש במכות [ג':] דאיכא תרי לישני בגמ' בדין מלוה לי' שנים האם משמט או לא, ופליגי אמוראי בזה, ואיך דינא דמתני' תלויה בפלוגתא אמוראי, ועיין תומים [סימן ס"ז ס"ק ט"ו] שתמה כן, וכן הוא במשנה ראשונה [משנה ב'], ועוד יש לתמוה טובא בשיטת הרמב"ם בזה - ועיין להלן הרחבה בזה.

**ב' תמיהות בשיטת רבי יהודה.**

שיטת רבי יהודה צ"ע דאיזה סוג זקפן איכא בזה שהוא "ראוי לשלם" לו, וביותר דביו"ט של ר"ה ודאי אינו ראוי לשלם לו בפועל ומה שייך לומר שהיה כאן זקיפה, וצ"ע, והיה אפשר לומר שיש כאן 'קביעת זמן' דלכתחילה ראוי לשלם בהקפה שניה ולכן כבר בשעת הקפה הראשונה איכא קביעת זמן פרעון בהקפה השניה, אולם זה קשה שהרי ביו"ט כל מה שהוא לא שילם בשעת ההקפה הראשונה היינו משום שא"א היה לשלם ביו"ט, ולא משום שרצה דוקא בהקפה, [ולולי זה לא היה עושה הקפה בכלל, ורק מה"ט לא קבעו זמן], וא"כ מוכרח דגם לא התכוונו שהזמן פרעון יהיה בהקפה שניה באותו יו"ט שא"א לשלם, ומאי אולמי' הקפה שניה מראשונה לענין קביעת הזמן כשתרווייהו ביו"ט, וצ"ע.

עוד קשה דאיך אפשר לומר דסובר רבי יהודה שאחרי הקפה שניה כבר ראוי לשלם את ההקפה ראשונה, ומה"ט חשיב כזקפן, אטו נימא דרבי יהודה חולק ב'מציאאות' האם דרכן להקיף עוד כשיטת ת"ק או דרק עד המקח השני דרכן להקיף את הראשונה, וכי במה פליגי רבי יהודה ורבנן, וצ"ע, ומצאתי בר"ש סיריליאן מהלך בזה.

ואלו דבריו, ונקדים, דבירושלמי ביארו את שיטת רבי יהודה בהקפה שניה, וז"ל, "מכיון שהוא ראוי להאמינו, כמי שהוא ראוי לתובעו הוא, ומכיון שהוא ראוי לתובעו, כמי שהוא ראוי ליתן מעות" ועל דברי הירושלמי הללו ביאר בר"ש סיריליאן [פ"י ה"א ד"ה ומשני כ"י דאמר ר"א], "דסתמא דמילתא וכו' ולדידיה [רבי יהודה] אע"ג דלא זקף כזקף דמי" עכ"ל, וע"ד זה כתב נמי להלן [סוף הלכה א'] "דרכו של חנוני להיות בטוח ולהעמיד ממנו על הודאי, ואע"ג דלא זקף כזקף דמי".

ולמדנו מדבריו דרבי יהודה לא פליג במציאות אלא דחידש ד"מכיון שהוא ראוי לתובעו [בהקפה שניה], כמי שהוא ראוי ליתן מעות", והיינו ד"אע"ג דלא זקף כזקף דמי", אלא דצ"ב שורש סברתו בזה ובמה פליגי חכמים עליו - ועיין להלן בזה.

**בפלוגת רבי יוסי ורבנן בדין שכר שכיר.**

הרבה יש לדון בביאור פלוגת רבי יוסי ורבנן בדין שכר שכיר היכא דנגמרה מלאכתו בשביעית – וגם עיקר שיטת הרמב"ם בשכר שיכר צ"ב, וכבר תמיהו בשיטתו – ועיין להלן בזה.

**בדין גזילה פקדון בשמיטה.**

בדין גזילה ופקדון בשמיטה – מצאנו בזה מיעוט בספרי, והדברים יבוארו במשך בדברינו בפלוגתא דרבוותא אי נאמר דין 'מלוה' בשמיטת כספים.

## פרק ב

**בפלוגתא דרבוותא אי נאמר דין 'מלוה' בשמיטת כספים או דכל חוב נשמט, והמסתעף בזה לגבי טעמא דקנסות, וטעמא דהקפת חנות, ובגדר זקיפת מלוה.**

**פלוגת התוס' והרמב"ם האם איכא גז"ח דבעינן מלוה או דאיכא סברא מיוחדת בהקפת חנות ושכר שכיר, ונפ"מ בשוחט את הפרה וחילקה, ובכל חוב מחמת מקח שלא בדרך הקפה.**

הבאנו לעיל [פרק א] כמה דינים דליכא בהם דין שמיטה, דבהקפת חנות ובשכר שכיר ובקנסות ליכא דין שמיטת כספים, אלא דנחלקו בזה רבוותא בטעמא דכל הנך האם מטעמא דבעינן מלוה נתמעטו דהנך לאו מלוה נינהו, או מטעמא אחרינא היא דנתמעטו.

בהמשך דברינו יבואר דנפ"מ בפלוגתתם בגדר בדין זקיפת מלוה, דמבואר במשנה בהקפת חנות ושכר שכיר דבזקיפת מלוה משמטין, וכ"ה בברייתא בגיטין [י"ח] לגבי אונס ומפתה וכתובת אשה, ונחלקו בגדר האי זקיפה, ובהמשך יבואר דהנך תרי פלוגתות תלויות אהדדי.

עוד נפ"מ איכא ביניהם לגבי הדין שוחט את הפרה וחילקה, דגם זה אינו מלוה רק מקח, דנחלקו האם דינו שונה מכל הקפת חנות או לא, וכדיבואר.

והנה, יעויין בתוס' כתובות [נ"ה] וגיטין [י"ח] דכל הנך לא משמטין כיון דבעינן "מלוה" כפשוטו, והוסיפו, דממילא דרבי יוסי דפליג בשכר שכיר פליגי בכולהו, [מובא במלאכת שלמה], וע"כ דלדידהו הדין "עשאו מלוה" היינו ממש הלואה חדשה, וכן הביא המלאכת שלמה מהרשב"א בתשובה דזקיפה הוי כפרעון ממש וממילא דאיכא כבר מלוה חדשה, וזה ע"ד התוס' דרק במלוה איכא שמיטה.

אולם מצאנו בזה דרך אחרת ברמב"ם, דיעויין בכס"מ [שמיטה ויובל פ"ט הי"א] וכן הוא בב"י [סי' ס"ז] שכתב בשם הרמב"ם בפירוש המשנה דהקפת חנות ושכר שכיר דומין למלוה את חבריו לי' שנים, דכך הדרך לא לשלם אלא לאחר שנקבץ הרבה ויש לו מעות לשלם, ועיין בהערה <sup>96</sup> שהבאנו את כל לשונו בזה.

<sup>96</sup> ז"ל הכסף משנה שמיטה ויובל פ"ט הי"א, "הקפה חנות וכו' שכר שכיר וכו' קנסות של אונס ומפתה וכו'. הכל משנה פ"י דשביעית וכתב רבינו בפירוש המשנה הקפת חנות היא האמנה במקח ובממכר שבין בני אדם ובעלי החנויות שיוציא עליו כל מה שצריך וכשיקבץ סך ממון עליו יפרעוהו וזה הנקבץ לא יהיה נשמט בשנה השביעית מפני שאינו על דרך חוב ולא מכר לו בעל החנות על מנת שיהיה חוב אבל מכר לו מעט מעט עד שנתקבץ לו הכל ויתן לו ממנו עכ"ל.

ונראה לי שטעם הדבר שמאחר שדרך להקיף זמן אחר זמן ואינו נפרע ממנו עד שיוזמנו לו מעות ואין דרך לנוגשו הוי כאילו הלווה עד אחר שביעית שאין שביעית משמטתו וזהו טעם שכר שכיר שאינו נשמט מפני שדרך לקבץ שכר שנה או שנתים ביד השוכר אותו ואינו נוגשו לתתם לו אבל הם בידו כפקדון או כהלווה עד אחר השביעית. וכתב עוד רבינו בפירוש המשנה הקנסות שחייב הכתוב לאונס ומפתה ומוציא שם רע אינם כשאר חובות אבל הם חיובים שהאיש ההוא נתחייב בהם והאיש ההוא לא יהיה פטור עד שיפרעם עכ"ל.

ואיני יורד לסוף חילוק זה דגם הלוה מחבירו חייב הוא לפרועו אלא שהשביעית משמטתו ואפשר לומר שמאחר שכתובים בתורה הוה ליה כגבויים או כמסורים ביד בית דין, ואפשר עוד לומר דאף שהלוה מחבירו חייב לפרועו היה ברצון המלוה ללוות או שלא ללוות פחות או יותר ואף אחר שהלווה יכול הוא למחול על חובו מה שאין כן באונס ובמפתה שנתחייבו בחוב זה מן התורה ואין הב"ד יכול למחול כנ"ל.

ועפ"ז כתב הב"י [שם] דא"כ, "המוכר חפץ לחברו ולא קבע לו זמן לפרעו אחר שביעית, מיד שמכר לו הוה ליה כאילו הלוהו, ושביעית משמטתו", דאף דאינו מלוה הא הכא הדרך ליגוש מיד. והוכיח כן בשיטת הרמב"ם, ד"היינו טעמא דההיא דהשוחט את הפרה וחלקה בראש השנה אם היה החודש מעובר משמט" דהרמב"ם הביאו להלכה, אף דפסק דהקפת החנות לא משמטת, ותמה הב"י שזו סתירה דמה בין הקפת החנות למוכר פרה לחבירו ביו"ט ע"מ לשלם, וכבר תמה בזה הראב"ד על הרמב"ם דאיך הביא הרמב"ם דין זה אחרי דקיי"ל דהקפת חנות אינה משמטת.

ומוכרח דדין זה אזיל לפי השיטות דלא בעינן מלוה, דלדבריהם גם הקפת חנות משמטת, ולדידהו גם שוחט את הפרה וחילקה משמטת, וביאר הב"י דע"כ כנ"ל, דטעמא דכל הקפת החנות הוא משום שזה דומה לל' שנים, והכא מיירי באחד שמכר לחבירו בשר ביו"ט דזה כבר לא דומה להקפת חנות שרק שם דרכם להמתין עד שיקבץ הרבה ביחד, כ"כ הב"י בישוב שיטת הרמב"ם, וכ"ה בכת"ס [שו"ת ח"ה חו"מ סי' נ'].

הרי לנו נפ"מ אחת, דלפי טעמו של הרמב"ם בהקפת חנות נתחדש דדין שוחט את הפרה וחילקה הוא כבר להלכה, והרמב"ם אזיל לשיטתו בפירושו ובהלכותיו, משא"כ לפי הראב"ד דתמה עליו, הרי ע"כ שהוא אזיל בשיטת התוס' דהכל תלוי במלוה ולא מלוה.

הרי דלמדנו הכא דלפי הרמב"ם דבכל חוב מחמת מקח חיילא דין השמטת כספים, ובדין זה חולקים התוס' והראב"ד דסו"ס אינו מלוה, ונפ"מ בשוחט פרה, דחשיב כחוב מחמת מקח אבל סו"ס אינו ע"ד הקפת חנות.

**מביא נפ"מ נוספת בגדר זקיפת מלוה, האם הוא זוקף ממש כפרעון והלוואה חדשה או שהוא רק קובע זמן.**

ויש גם נפ"מ שניה לענין זקיפה במלוה, דהנה, לפי הרמב"ם פשיטא דא"צ זקיפה ממש, וסגי בקביעת זמן, ועיין במשנה ראשונה שהביא כן מהרא"ש דסגי בקביעת זמן, [כן הוא ברא"ש בפרק השולח וכ"כ הרמב"ם בקצרה כאן בפירוש המשנה, וע"כ דהרא"ש אזיל כהרמב"ם, אלא דמלשון הב"י היה נראה דהרמב"ם והרא"ש חולקים, ולרמב"ם בעינן זקיפה ממש].

אולם כבר הבאנו דלפי שיטת התוס' זקיפה היא כפשוטו, וכדהביא המלאכת שלמה מהרשב"א בתשובה דזקיפה הוי כפרעון ממש וממילא דאיכא כבר מלוה חדשה.

הרי דשני הדינים תלויים זה בזה, הדין דחולק את הפרה שהיא להלכה שאינו בדרך הקפה וזה רק חוב מחמת מקח, והחידוש בדין זקיפה שא"צ זקיפה ממש, וסגי בקביעת זמן.

**ביאור דברי הספרי עפ"י הר"ש סיריליא דבכל מלוה איכא זקיפה, דזקיפה היינו "כך וכך אתה חייב לי", ובזה חלוק מלוה מגזילה ופקדון.**

הרי לנו ב' שיטות בדין זקיפה, או זקיפה ממש או קביעת זמן, והשיטות תלויות ברמב"ם ותוס', וכנתבאר, אכן נראה דמצאנו בזה עוד שיטה בספרי וכדיבואר.

דהנה, יעויין בספרי בפסוק "כל משה ידו", דממעטין שם גזילה ופקדון דלא משמטת, דאינם דומין למלוה, ומשה ידו היינו מלוה, אכן בלשון הספרי דרשינן 'מה משה ידו [מלוה] בזקיפה אף כל בזקיפה', והיינו דהנך חלוקין ממלוה דמלוה עצמו הוא בזקיפה, וזה תמוה, דמה כוונת הספרי 'מה משה ידו [מלוה] בזקיפה', הרי כל שאר החובות שאינם חובות מחמת מלוה בדידהו שייך זקיפה במלוה להשוותן למלוה, אבל מה שייך זקיפה במלוה עצמה, ומה שייך לומר דכל מלוה היא בזקיפה, ועוד, דמשמע דכל הנפ"מ בין גזילה למלוה אינו בעצם ה'שם מלוה', אלא דבמלוה איכא זקיפה ובגזילה ופקדון ליכא זקיפה.

ופירש הר"ש סיריליא [שם] "פירוש מלוה לאו בעינא דהרא, ו'זוקפה עליו' ואומר כך וכך אתה חייב לי, משא"כ בגזילה ופקדון דבעינייהו הדרן", הרי דזקיפה היא מה דקובע סכום החיוב לעומת גזילה ופקדון דחוזר בעין, ואז הסכום משתנה כפי הערך של הגזילה ופקדון.

וצ"ל דלא מיירי על השמטת הבעין של הגזילה ופקדון, דמהיכי תיתי דחולו דיני שמיטה על זה, הרי ממון חבירו הוא, וע"כ דהכוונה היא לחיוב ממון כשהגזילה או הפקדון אינם בעין, אבל כיון

דבשעת חלות החיוב לא היה חיוב "זקופה" של "כך וכך" כמו במלוה, שהרי חייב להשיב את הבעין, א"כ גם כשהגזילה כבר ליתא בעין אכן החיוב ממון רק בא במקומו, וגם הך חיוב לא דומה לזקיפה, שהרי במלוה הזקיפה היא מוחלטת מצד עצם החיוב, אבל הכא בגזילה כיון דלו יצויר והפקדון וגזילה היו חוזרים בעין, שוב לא היה חייב לשלם את הזקיפה של "כך וכך", א"כ ע"כ דמוכרח דאין הזקיפה מוחלטת מצד עצמו, וכבר לא דומה למלוה, כן נראה לי בביאור דברי הספרי, ודו"ק.

**מבאר את הזקיפה בספרי בהקפת חנות ע"ד הרמב"ם, ונמצא דכל חוב מחמת מקח חשיב כזקופה מתחילתו אם אינו ע"ד הקפת חנות.**

ובהמשך הספרי מרבינן מגזה"כ מ"כל משה ידו" דבא לרבות דה"ה דהקפת חנות ושכר שכיר לאחר זקיפה חיילא בהו שמיטה, והיינו דגם הכא דומים למלוה אחרי שגם כאן היה זקיפה, ולפני זקיפה לא דומין להלוואה שהלוואה היא תמיד בזקיפה.

הרי דלמדנו בספרי זקיפה דהכא אינה כפשוטו כמו הרשב"א דחשיב כפורע ומלוה לו עוד, אלא דמה שלכתחילה בזמן ההלוואה הוא אומר "כך וכך אתה חייב לי" היא היא גוף הזקיפה, וזה קיים בכל מלוה שבשעת ההלוואה הוא תובע 'מעו' ולא את ה'בעין' כמו בגזילה, וזה כבר זקיפה.

אלא דמעתה קשה דא"כ גם הקפת חנות ושכר שכיר הוא לא מחזיר את הבעין, ולמה לי זקיפה הרי גם בלי זקיפה דומין כבר לזקיפת מלוה, וע"כ צ"ל דמבואר הכא ע"ד הכס"מ ברמב"ם דבהקפת החנות הוא לא תובעו כלל, ולא ברור כמה הוא יתבענו, ורק בנתקבץ לחוב גדול אז הוא זקפו בכך וכך, וכן הוא בשכר שכיר, וכתבאר, הרי לנו מקור מהספרי לרמב"ם.

ונראה דלמדנו כאן חידוש גדול, דנראה דבכל 'חוב מחמת מקח' איכא זקיפה כבר מתחילה, שהרי תמיד אומר לו בשעת המקח כך וכך אתה חייב לי, ופשיטא דאיכא בזה שמיטה, ופשוט דבשוחט את הפרה דהדין כן דכל שלא כדרך הקפה חשיב כזקיפה, דגם בלי לומר בהדי' "כך וכך אתה חייב לי" שפיר חשיב כזקיפה והרי זה כאומר לו בהדי' גם בלי לומר כן, דכמו דבהלוואה עצמה א"צ לומר כן בהדי' ואעפ"כ כל מלוה חשיב כזקופה, כמו כן במקח נימא כן, ומיניה וביה נתחדש עוד, דשייך זקיפת מלוה בתחילת המקח, לא רק באמצע.

עוד יתחדש לפי"ז דלענין זקפן בהקפת חנות יהיה סגי בזה שהוא תובעו ואומר לו "כך וכך אתה חייב לי", ודו"ק, וא"צ לזה אפילו קביעת זמן, ודלא כהרא"ש דהצריך קביעת זמן, רק עצם זה שהוא תובעו לומר כך וכך אתה חייב לי מיקרי זקיפה, ודו"ק.

**מבאר עפ"י דברי הר"ש סיריליאן בספרי את דברי הרמ"א והמרדכי בגדר דין זקיפה בשביעית דכותב מעות ולא פירות.**

ונראה דזה יסוד לדברי המרדכי והרמ"א, דהנה, מצאנו דרך נוספת בדין זקיפת מלוה בהקפת חנות, דיעוין ברמ"א [סי' ס"ז סעיף י"ד] שהביא חידוש דין מהמרדכי [שבועות מ"ט] דזקיפת מלוה בהקפת חנות היינו בכותב מעות ולא פירות.

ועיין שם במרדכי [שזה המקור לרמ"א] שהקשה את קושי' הב"י על הרמב"ם דדין שוחט את הפרה משמט ודין הקפת חנות דאינה משמטת סותרים זה את זה, ואיך קיי"ל להלכה כדין זה, הא מאי שנא מכל הקפת חנות, והיינו ממש קושית הב"י על הרמב"ם.

ויישב בזה המרדכי "וי"ל דהתם מיירי שזוקף מעות, פירוש שזוקף בפנקסו וכתב שוה הפירות והוי כמו חוב, והכא מיירי שלא כתב מעות, ולא זקף לכתוב רק כמה מדות", עכ"ל.

ותמה התומים על הרמ"א דהרמ"א מיירי בדין זקיפה, והמרדכי לא מיירי בענין הזקיפה, רק דמיירי איך כותבין לכתחילה את החוב, האם זה כתוב בפירות או במעות, דהקפת חנות כתוב בפירות הלכך לא משמט ושוחט את הפרה כתוב במעות הלכך משמט, [והוסיף ד'כתב' לאו דוקא, אלא אפילו אומר בע"פ, שהרי מיירי ביו"ט ואין כותבין ביו"ט], ומסיק שם התומים דמה שכתוב במרדכי לשון זקפן לאו דוקא - אף דהמרדכי כתב לשון זה ג' פעמים - ותמה על הרמ"א שהביא דין זה בדין זקיפה.

אולם נראה דלפי פירושו של הר"ש סיריליאן בדברי הספרי א"ש, דלעולם לשון 'זקפן' דוקא, אלא דזקיפה דשמיטה אינו כזקפן של כל התורה רק דזה התביעה בעצמה לומר כך וכך אתה חייב, ולכן אם זה כתוב לכתחילה בסכום פירות א"כ אינו תובעו עדיין, ואם לכתחילה זה כתוב בסכום מעות א"כ ממילא דזה חשיב תביעה וזה כבר זקיפה אף שזה מתחילת המקח, דכבר נתבאר דלספרי גם מתחילת המקח שייך זקיפה.

ומעתה א"ש נמי דברי הרמ"א, שהרמ"א הוסיף דממילא דהדין בכל הקפת חנות הוא שאם הוא עשה חשבון במעות אחרי שנתקבץ החוב דזה התביעה, ובזה זה כבר דומה למלוה, וכבר משמטת. עכ"פ זה יש להעיר, דשיטת הרשב"א דזקיפה כפשוטו, וכן שיטת הרא"ש דזקיפה היינו קביעת זמן, ותרומתו נסתרין מהספרי דמשמע דזקיפה היינו גוף התביעה עצמה, ומהספרי יש להוכיח כהרמ"א ומרדכי, ודו"ק.

ונראה דלפי"ז איכא ב' דרכים בשוחט את הפרה ליישב את שיטת הרמב"ם, דהב"י למד דכיון דלא מיירי ע"ד הקפה בין חנוני ללקוח אלא מאדם בעלמא לחבירו, שוב אינו ע"ד כל הקפה [שהוא עושה כן עד שיתקבץ והי ליה כמלוה לי' שנים], אלא דהכא הוי ליה כחוב דעלמא דמשמטת, אכן לפי המרדכי והר"ש סיריליאן א"צ לכל זה, אלא דאף בחנות אם כתבו או שדברו בסכום מעות שוב הוי ליה זקיפה, וזה דינא דשחט את הפרה.

### דברי הירושלמי על קנסות, דמכאן מוכרח כהתוס' דבעינן דוקא מלוה.

אולם עיין בב"י [סי' ס"ז] שהביא הנך ב' דרכים בראשונים, אי בדין שמיטת כספים נאמה תנאה דמלוה [תוס'] או דאיכא טעמא אחרינא בהקפת חנות ושכר שכיר דדומה לי' שנים [רמב"ם], אלא דהקשה הב"י מהירושלמי לגבי אונס ומפתה דלא משמטים כיון דחסר ב'שם מלוה', וכלשון הירושלמי "במלוה הדבר תלוי", והוסיפו בירושלמי דאתיא כרבי מאיר, והיינו דרבי יוסי ורבי יהודה חולקים וס"ל דלא בעינן מלוה, ולדידהו נשמט החוב של אונס ומפתה אע"ג דאינו מלוה, הרי דמפורש כשיטת התוס' ודלא כהרמב"ם.

עוד יש לעיין בשיטת הרא"ש, דכבר הבאנו לעיל דהרא"ש ס"ל כהרמב"ם, שהרי למד דענינו של זקיפה לאו דוקא זקיפה ממש, ונראה דאזיל לשיטתו בדיני קנסות, דעל הך דאונס ומפתה כבר כתב הרא"ש דטעמא דמילתא דלאו ממונא היא, כיון דמצי מודה ומיפטר עד שעת העמדה בדין, וא"כ אין בזה שמיטה כלל, הרי דלשיטתו אין טעמא דקנסות מצד שאינו מלוה אלא מצד שאינו ממון כלל, אולם גם עליו קשה מהירושלמי.

ובישוב שיטתם מצאנו מהלך בר"ש סיריליאן, דהנה, מצאנו פירוש אחר בירושלמי, דיעויין בר"ש סיריליאן שהביא ב' פירושים, חדא כהב"י דבאו לאפוקי מכל הנך דלאו מלוה נינהו, ועוד הביא פירוש שני כהרא"ש דאינה ממונא כלל, אלא דהוסיף דזה גם הפירוש בירושלמי דאמרינן "במלוה הדבר תלוי" דלא קאי על החפצא של מלוה אלא על הגברא, והיינו המלוה [פתח מתחת למ"ם], דתלוי במלוה לתובעו, דאי לא תובעו וההוא מודה, שוב מפטר ושוב ליכא חוב ומזה מוכרח שכבר אינו ממונא הלכך לא משמט, הרי דהרמב"ם יכול ללמוד את הירושלמי כדרך הזה, וא"ש.

### סתירות בשיטת הרא"ש, האם סובר כהרמב"ם או כתוס'.

עכ"פ למדנו הכא דהרא"ש אזיל בדרך הרמב"ם, גם בדין זקיפה וגם בביאור דינא דקנסות, וכן משמע עוד מהב"י [שם] שהביא מתשובות הרא"ש דאזיל נמי בשיטת הרמב"ם, עיין בהערה <sup>97</sup>

<sup>97</sup> דיעויין שם בב"י דאחרי שייסד את שיטת הרמב"ם דא"צ מלוה ממש, ורק העיקר שלא יהיה בהקפת חנות, שוב הוסיף על זה הב"י וז"ל, "וכן נראה מדברי הרא"ש שכתב בתשובה [כלל ע"ז סימן ג'] על ראובן שתבע את שמעון אבי היה שותף עמך תן לי חלקי ושמעון השיב כבר עברה עליו שמטה ואיני זקוק להשיב, יראה לי שאין שביעית משמטת שותפות דמה שהיה בידו מעסק השותפות כמו פקדון הוא, ולא קרינן ביה כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו, ותנן נמי הקפת חנות אינה משמטת עכ"ל. ונראה דהיינו טעמא דתשובת הרמב"ם שהובאה בתוך תשובת הרא"ש בכלל הנזכר [סי' ד] אין השביעית מפקעת כח היורשים אפילו הם גדולים עכ"ל, ומיירי בשהיה למורישם שותפות עם אחר והוי כפקדון וכדברי הרא"ש, ומיהו אפשר דמיירי אפילו במלוה ממש וכגון שהיו קטנים כשמת אביהם דכיון דבאותה שעה הוו שטרותיהם כמסורים ביד בית דין אפילו הגדילו אחר כך לא פקעה ההיא מסירה", עכ"ל.

שהבאנו את לשון הב"י והרא"ש בזה, אלא שיש להעיר דבשיטת הרא"ש איכא סתירות, דיעויין היטב בדבריו בתוס' הרא"ש [גיטין י"ח כתובות נ"ה] דמשמע כהתוס' והרשב"א ודלא כהרמב"ם. אולם בעיקר דברי הרא"ש יש לדחות, דיעויין בקרית ספר למבי"ט שכתב "דקודם [העמב"ד] לאו ממון הוא, דאי מודה מפטר, ולא קרינא ביה לא יגוש, ואינם משמיטים, אבל משעמד בדין ממון הוי ומשמיט", הרי דעירבב את הממון והלא יגוש, וצ"ע.

### הערה גדולה מהב"י נגד השיטות דהכל תלוי במלוה.

איברא דאיכא הערה גדולה מהב"י נגד השיטות שסוברות שהכל תלוי במלוה, דהקשה הב"י דלכא' מוכרח כהרמב"ם דאל"כ למה האריך התנא בכל הנך אופנים של הקפת חנות ושכר שכיר וקנסות, הול"ל כפשוטו דכל שאינו מלוה ליכא שמיטה, וצ"ע ג, ועיין בהערה <sup>98</sup> שהבאנו לשונו בזה.

## פרק ג

### פלוגתת רבי יהודה ורבי יוסי בדין זקיפה ובשוחט את הפרה.

**שיטת רבי יהודה ורבי יוסי, דלכו"ע הם סוברים שלא צריך זקיפת מלוה ממש, וע"כ דלדידהו אין דין מלוה דוקא, ובגדר הדין זקיפה ביו"ט.**

הנה, אף דנחלקו הרמב"ם והתוס' האם איכא דין מלוה או לא, אכן זה נראה פשוט דגם הרמב"ם וגם התוס' מודי בשיטת רבי יהודה דא"צ מלוה ממש, [ואולי מהכא קצת ראייה לרמב"ם].

דהנה שיטת רבי יהודה במשנה היא דאיכא אופן בהקפת החנות דמשמט, והוא בזמן שהוא כבר עושה קנייה שניה בחנות דאז הקנייה הראשונה נשמטת, ועיין בר"ש שביאר שבקנייה השניה כבר "ראוי לשלם" את הקנייה הראשונה, הלכך הוי ליה כמלוה, ובמשנה לגבי שחט את הבשר מבואר בירושלמי ובר"ש דגם בהקפה שניה ביו"ט שא"א לשלם בפועל, אכן סו"ס 'ראוי לשלם' לולי זה שהיה יו"ט, הלכך שפיר מיקרי זקיפה.

ולכא' פשוט דלדידיה ודאי משמע כמו הרא"ש ורמב"ם דא"צ זקיפה ממש, וסגי בקביעת זמן, ורבי יהודה בא לחדש דקנייה שניה היא גם כקביעת זמן, שקבעו מראש שזמנו של הקנייה השניה היא הזמן של תשלומין לראשונה, דפשיטא דמה שראוי לשלם לא מיקרי פרעון והלואה חדשה, ודו"ק.

נמצא דלפי הרמב"ם ורא"ש רק נחלקו ת"ק ורבי יהודה האם הקפה שנייה מיקרי קביעת זמן או לא, אכן לתוס' ולרשב"א צ"ל דנחלקו ת"ק ורבי יהודה ביסוד הדברים האם שמיטה היא רק במלוה או גם במקח ושאר חובות, ודו"ק.

ונראה דהראשונים נחלקו עוד בביאור פלוגתת רבי יוסי והת"ק בשכר שכיר, דרבי יוסי אומר "כל מלאכה שפוסקת בשביעית משמטת ושאינה פוסקת בשביעית אינה משמטת", ופירש ר"ש "משום דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף וכשפסקה בשביעית נתחייב בשכרו וקרינן ביה לא יגוש לפיכך משמטת דשביעית משמטת בסופה אבל בשלא פסקה בשביעית לא נתחייב עדיין ולא קרינא ביה לא יגוש לפיכך אינה משמטת", ומבואר בהדי' דלא אכפת לן מה שאינה מלוה, ורק אכפת לן האם איכא לא יגוש או לא, ובאמת דזה כבר מפורש בתוס' בגיטין [י"ח] ובכתובות [נ"ה], דרבי יוסי באמת חולק גם בשכר שכיר וגם בהקפת החנות, דבתרווייהו ס"ל דא"צ מלוה, ותריווייהו

<sup>98</sup> דעיי"ש בב"י דהקדים שמשמע כהראשונים דהכל תלוי אך ורק במלוה, וז"ל, "והכי משמע נמי מדתנן התם [שם] האונס והמפתה והמוציא שם רע אין משמטין ואמרינן בירושלמי [שם] רבי מאיר היא דאמר במלוה הדבר תלוי הרי בהדיא דסתם מתניתין סברה דאין שביעית משמטת אלא מלוה דוקא וכמו שכתבתי. אך קשה לי מדתנן האונס והמפתה והמוציא שם רע אין משמטין וכן נמי תנן [מ"א] שכר שכיר אינו משמט ולמה ליה לתנא למימני כי רוכלא והוה ליה למסתם סתומי אין משמט בשביעית אלא מלוה אבל לא אונס ומפתה כו' אלא אם כן זקפן עליו במלוה, עכ"ל, ומכאן הוכיח כהרמב"ם, וזו קושי גדולה על החולקים על הרמב"ם.



משמטים, [וכבר הבאנו מהירושלמי בקנסות דבעינן דוקא מלוה ואזיל כר"מ, והיינו דאיכא חולקים על ר"מ דלא בעי דוקא מלוה], ועיין עוד בהערה <sup>99</sup> מה שיש לדון בזה עוד.

### שני מהלכים בירושלמי על שוחט פרה וחילקה ליישב שיטת הרמב"ם.

והנה אף דיישבנו לעיל את דברי הרמב"ם בשוחט את הפרה, אולם אכתי קשה על הרמב"ם מהירושלמי, והיינו דתמה עליו הראב"ד דמפורש בירושלמי דהך דין אתיא לרבי יהודה <sup>100</sup>.

והיינו טעמא של הירושלמי דאוקמי' כרבי יהודה, דאף אי נימא דהירושלמי מודה דגם בשיטת חכמים לא בעינן מלוה ממש וגם שאר חובות משמטים אכן סו"ס הקפת חנות לא משמטת בלי זקיפה ולא היה כאן זקיפה כלל, וע"כ דמיירי דכל הזקיפה היא רק בהקפה שנייה והיינו כשיטת רבי יהודה, עכ"פ מבואר דהירושלמי לא ניחא בב' הנך דרכים שהזכרנו לעיל בשחט את הפרה [בלי חנוני בדרך הקפה – ב"י, בכותב מעות ולא כותב פירות – מרדכי].

ועיין מהר"י קורקוס וכן הוא בכס"מ בתירוץ השני, דביארו שמה שאמרו בהמשך הירושלמי 'דאין ראוי לתובעו כיון שהוא יו"ט' דזה תירוץ נוסף, והרמב"ם פסק כתירוץ זה, ולפי תירוץ זה לא אזלינן דוקא לרבי יהודה, והר"ש נדחק בביאור דברי הירושלמי דמה אכפת לן בזה שהוא יו"ט.

וביאר מהר"י קורקוס והכס"מ דהכוונה בזה לחלוק ולומר דאתיא ככו"ע, והיינו דלא עשה כאן שום הקפה כלל, ולולי זה שהיה יו"ט לא היה עושה הקפה כלל, וממילא דשוב הוי ליה כחוב רגיל, והכס"מ דייק מהרמב"ם בפירוש המשנה דבאמת למד כן, עיי"ש שכתב הרמב"ם "שהיום הוא יו"ט וא"א למכור בו מכירה גמורה בפריעת דמים" <sup>101</sup>.

עכ"פ אכתי אפשר לפרש גם כהב"י וגם כהמרדכי, ורק דהירושלמי מבאר את הסיבה למה הוא עשה כן, דזה רק מחמת היו"ט, ודלא ככל הקפה דעלמא, ובתירוץ הראשון של הירושלמי שהעמידו כרבי יהודה, היינו משום שסברו ששוחט את הפרה לאו דוקא מיירי באופן שאינו הקפת חנות והתירוץ השני חולק דיום טוב קגרים, ולולי היום טוב לא היה כאן שום הקפה, וממילא דאין זה כהקפה דעלמא, ודו"ק.

שוב ראיתי בר"ש סיריליאז' שג"כ יישב את הרמב"ם דהוי כזקפן במלוה, דרק מחמת יו"ט הוא לא זקפן ולולי היו"ט שפיר היה זוקפן, ושוב כתב שיתכן דזהו כוונת הירושלמי ליישב כן.

<sup>99</sup> אולם אכתי יש לדון דאף דברור דלרבי יוסי לא בעי מלוה אכן אכתי יש לדון מה שיטתו בהקפת חנות האם מודה לרבי יהודה דבעי עכ"פ קביעת זמן, [וכעין קביעת זמן של רבי יהודה ע"י קנייה שניה], או דחולק גם על זה ולא בעי קביעת זמן כלל, ועיין בזה במלאכת שלמה שהביא את התוס' דרבי יוסי חולק גם בהקפת חנות, והביא עליו את הירושלמי שאולי רבי יוסי קאי בשיטת רבי יהודה, והיינו דכמו דרבי יהודה מודה דהקפת החנות לא משמט אלא דאיכא גוונא דנעשית כמלוה, כמו כן בהנך גוונא דרבי יוסי נימא כן.

וביאר הגר"א בירושלמי שם דהירושלמי ס"ל דלא מיירי שסתם פסקה מלאכה אלא דלרבי יוחנן מיירי שפסקה כיון דכעת הך מלאכה אסורה בשביעית, וכבר א"א להמשיך בהאי מלאכה, ורק לדעת ר"ל מיירי דהמלאכה נגמרה מאליה דגמרו לבנות את הבנין, וביאר הגר"א דרבי יוסי ס"ל דמה דפסק המלאכה הוי כהקפה שניה לרבי יהודה, דאז ראויה להשתלם וממילא דאז כבר הוי כמלוה כמו בהקפה שניה לרבי יהודה, דכבר א"א להמשיך בהך עבודה, אולם נראה דכל זה לר"י, אכן לר"ל דפסקה מאליה הרי זה ככל שכיר שמשלם בסוף, אכן סו"ס אין זה מלוה רק שכירות, וכן נראה בגר"א אף דאינו מוכרח, ודו"ק.

עכ"פ כל הנדון בירושלמי הוא רק האם רבי יוסי מודה לרבי יהודה או דחולק גם עליו, אבל כו"ע מודי דרבי יוסי לא בעי מלוה ממש, ובזה הוא מודה לרבי יהודה.

ויש לדון בכוונת התוס' בגיטין [שם] האם כוונתם דרבי יוסי חולק בהקפת חנות גם על רבי יהודה, ולא ברור, אכן עכ"פ מתחילת דברי הר"ש משמע דרק בעי עבודה שפסקה דאל"כ אינה משלמת אלא לבסוף, והוסיף "דלירושלמי איכא שיטה אחרת בזה", ולא איתברר היכן מבואר בבבלי דחולק, ועיין גר"א דמחק לשון זה "דלירושלמי איכא שיטה אחרת בזה", ואולי ס"ל לגר"א דזה תלוי בפלוגתא ר"י ור"ל, ואין זה שיטה אחרת.

<sup>100</sup> ובמגדל עוז הביא מהבבלי בשבת שהקשו מהך משנה ולא דחו דרבי יהודה היא ומשמע דס"ל לבבלי דקיי"ל כהך משנה.

<sup>101</sup> אולם עיין בתורת זרעים שביאר דכוונת הירושלמי היא דהיה קס"ד לומר דחוב ביו"ט לאו בר נגישה היא דהוי כלי' שנים דכשבא שעת השמטת החוב כבר לא ראויה לנגישה ועל זה אמרו דכיון דרק מצד יו"ט אינה ראויה לנגישה שוב לא מיקרי חוב דלאו בר נגישה, וזה גופא כוונת הירושלמי, אכן קשה לומר כן דא"כ כל חוב שבעולם בשעת השמטת כספים שהיא בר"ה אז לא הוי בר נגישה, וצ"ל דאולי כיון דהיה כבר בר נגישה שוב לא יורד הימנו ודו"ק.

## סימן כז

## קונטרס

## בסברת הרמב"ם בהקפת חנות,

## ובחילוקי הגדרים בין שכירות בסוף למלוה לאחר י' שנים,

## ובגדר הדין הלואה ע"מ שלא אתבענו.

פרק א' דין שכירות אינה אלא בסוף, ודין מלוה לאחר י' שנים, ודין ע"מ שלא אתבענו. < ביאור החילוק בין דין שכירות אינה אלא בסוף לדין שכירות משתלמת בסוף. < ביאור החילוק בין שכירות אינה אלא לבסוף לדין מלוה לאחר י' שנים. < ביאור החילוק בין דין מלוה לאחר י' שנים למלוה ע"מ שלא אתבענו ולסתם מלוה ל' יום. <

פרק ב' ביאור שיטת הרמב"ם בהקפת חנות דדומה לשכירות אינה משתלמת אלא בסוף. < תמיהות על שיטת הרמב"ם בדין הקפת חנות, דאין לדמות לא לשכירות בסוף ולא למלוה לאחר י' שנים. < מקשה עוד, דבמלוה ובמקח לא מתחלקים הממוני גבך מהזכות גוביינא, דרך בשכירות נתחדש כן מגזה"כ. < מבאר דהרמב"ם מדמה הקפת החנות לשכירות משתלמת בסוף, דנתחדש צורה חדשה של מקח וממכר בתורת הקפת חנות דדינו כמקח אריכתא, ואעפ"כ מהני תפיסה כיון ד'סוף' המקח הוא בשעת התביעה. <

פרק ג' ביאור פלוגת רבי יהודה ות"ק האם בהקפה שניה איכא זקיפה להקפה ראשונה, וביאור דברי רבי בתוספתא דמחלק בין כתוב במעות וכתוב בפירות בפלוגתא זו. < מביא דשיטת רבי יהודה דבהקפה השנייה נעשית ראשונה למלוה ונשמטת, וע"כ דאין זה זקיפה ממש ולדידיה ע"כ דא"צ הלואה מגזה"כ. < ב' תמיהות בשיטת רבי יהודה. < מתמה על סברת התוספתא והמרדכי דהכל תלוי אם החוב כתוב כסכום פירות או כתוב כסכום מעות. < מבאר את המהלך בשיטת רבי יהודה ובתוספתא עפ"י היסוד דלעיל דהרמב"ם למד דהקפת החנות דומה לשכירות משתלמת בסוף, דנתחדש צורה חדשה של מקח וממכר בתורת הקפת חנות דדינו כמקח אריכתא, ו'סוף' המקח הוא בשעת התביעה. <

פרק ד' ביאור פלוגת רבי יוסי ורבנן בדין שכר שכיר היכא דנגמרה מלאכתו בשביעית, וביאור סברת הרמב"ם בשכר שכיר. < ביאור שיטת הרמב"ם בשכר שכיר, ודברי הב"י בזה דהדרך כמו הקפה להמתין מלתבוע, ותמיהת החת"ס בזה דזה נגד גמרא מפורשת דמבואר דשכיר אינו ממתין לתבוע שכרו. < מבאר דרבנן מייירי בכל גוויי דשכר שכיר, ותמיה דלמה ליה להמתין כשרק שכרו למלאכה אחת שנגמר. < מביא מהמלכי צדק דשורש פלוגת רבי יהודה ורבי יוסי דלרבי יהודה לא חשיב כזקיפה לאחר עבודה אחת כיון דאין שכירות משתלמת אלא בסוף, ומתמה דא"כ מה שורש פלוגתם, הא מיניה וביה מוכרח ברי ביוסי דג"כ מודה לדין אין משתלמת אלא בסוף. < מבאר דשורש פלוגת רבי יהודה ורבי יוסי הוא האם אמרינן דראוי לזקפן כזקפן דמי גם בשכירות או לא, וכעין סברת פלוגת רבי יהודה ורבנן בהקפה שניה. < הדרינן פלוגת רבנן ורבי יוסי דכל סברת רבנן מצד אין שכירות משתלמת אלא בסוף, ולא פליגי כלל באופן ששכרו למלאכה מסויימת, דהכא תמיד חשיב כזקיפה מתחילתו, ועפ"י הספרי דלעיל, וכל זה דלא כהכס"מ, ומיושב קושי' החת"ס.

## פרק ב

## דין שכירות אינה אלא בסוף,

## ודין מלוה לאחר י' שנים,

## ודין ע"מ שלא אתבענו.

## ביאור החילוק בין דין שכירות אינה אלא בסוף לדין שכירות משתלמת בסוף.

מבואר במשנה [ריש פרק י' דשביעית] דשכר שכיר דלפי רבי יוסי שביעית משמטת, אכן זה תלוי אי פסקה המלאכה בשביעית או לא, ועיין ר"ש שכתב [ד"ה שהיא פוסקת בשביעית] "משום דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף וכשפסקה בשביעית נתחייב בשכרו וקרינן ביה לא יגוש לפיכך משמטת דשביעית משמטת בסופה, אבל בשלא פסקה בשביעית לא נתחייב עדיין, ולא קרינא ביה לא יגוש לפיכך אינה משמטת", מבואר הכא דבדין שכירות אינה משתלמת אלא בסוף נאמר דכעת החוב הוא לאו בר נגישה ואין בה דין שמיטה, וקשה, שהרי במלוה לאחר י' שנים מצאנו ב' לישנות בגמ' במכות האם משמטת או לא, והכא פשיטא לכו"ע דמשמטת, וקשה דלמה אינו תלוי על ב' הלישנות במכות, וצ"ע.

ותירץ הגאון ר' שמואל רוזובסקי זצ"ל [מכות ס"ק קנ"ט] דחלוק מלוה לאחר י' משכירות שאינה משתלמת אלא לבסוף, דבאמת מצאנו ג' דרגות בזה, א' יש שיטה שסוברת דבשכירות אמרינן דאין לשכירות אלא לבסוף, והגדר בזה הוא שכל החוב וכל הממוני גבך רק חיילא בסוף בגמר השכירות, ב' למ"ד דישנה מתחילה ועד סוף מבואר בב"מ [ס"ה] דגם הוא מודה דאינה משתלמת אלא לבסוף, וילפינן כן מגזה"כ, עיי"ש, ולדידיה מבואר דאף דהחוב עצמו חיילא לפני כן, אבל הזכות גוביינא הוא דין נוסף בחוב, ונתחדש מגזה"כ שזה רק תחול בחוב בסוף השכירות, ועד הסוף איכא חוב בלי זכות גוביינא.

ונראה בביאור דבריו, דממוני גבך פירושו שכשמלוה ממון לחבירו או שמוכר לו חפץ, אז יש לו למלוה או למוכר "ממון" אצל הלוקח ולוה, אבל אין זה ממון מסויים, ורק אם הלוח יקנה לו ממון עבור החוב אז אמרינן דהממון של הממוני גבך נתפס בחפץ, שהרי סיימו הלוח לממון זה, אבל אי תפוס המלוה הרי הוא גזלן שהרי אין לו זכות להחזיק את הממון המסויים הזה, אולם אחרי

שנתחדש זכות גוביינא בחוב, אז ע"י תפיסה אית ליה זכות לעשות גוביינא בחוב ולסיים ולייחד כל ממון שיחול בו הזכות 'ממוני גבך', ודו"ק. ובשכירות נתחדש מגזה"כ דאף דאיכא כבר חוב, והמשכיר יכול מעצמו לשלם, ואין זה מתנה, אבל הזכות גוביינא שיש למשכיר בהך ממון לא חיילא עדיין עד הסוף, כן נראה בביאור דבריו. ועצם חידוש זה דמתחלקים הממוני גבך והזכות תביעה וגוביינא, נראה דחידוש זה הוא יסוד ושורש בגדר החדש של השמטת כספים שביארנו לעיל [סימן כג] לפי דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל - שחידש, דשמיטה משמטת את הזכות גוביינא אף דגוף החוב עצמו עדיין קיימת, ונפ"מ דכשהלוה משלם אחרי שהושמט כבר אינו מתנה בעלמא, רק שהוא משלם לו ממונו בממוני גבך.

### ביאור החילוק בין שכירות אינה אלא לבסוף לדין מלוה לאחר י' שנים.

עכ"פ הנך ב' דרגות קיימות דוקא בשכירות בסוף, אבל איכא גם דרגא שלישית, וזה מלוה לאחר י' שנים, דהתם החוב הוא חוב רגיל שיש בו זכות גוביינא, רק שהזמן לגבות הוא לאחר י'. ונראה בביאור דבריו, דכמו דמצאנו בקנינים לאחר ל' שיש ב' אופנים, א' קנין שכל החלות קנין רק חיילא לאחר ל', ב' קנין שכבר חיילא עכשיו רק הזמן שלו הוא לאחר ל' דהיינו שכעת הוא בעלים על הזמן ההוא, כמו כן מצאנו חוב וממוני גבך שכל הזכות פרעון רק חיילא אח"כ [שכירות בסוף], ויש גם חוב שהזכות גוביינא כבר חיילא עכשיו, ואעפ"כ הזכות גוביינא חיילא כלפי הזמן של אח"כ [מלוה לאחר י'].

ובדין מלוה לאחר י' שנים שיש זכות גוביינא, רק שזמנו הוא לאחר י' שנים, בזה דנו בב' הלישנות האם חשיב בר נגישה, כיון דסו"ס החוב מצד עצמו הוא בר גוביינא, ולהכי חשיב כחוב שהוא בר נגישה, רק דהזמן מעכב, אבל בשכירות שאין בו זכות גוביינא כלל, שוב לא חשיב כחוב שהוא בר נגישה כיון דאין בחוב את כל החלות דין גוביינא.

ונראה דהא דמחלקינן כן, ולא אמרינן דגם במלוה לאחר י' שנים הגדר כן, היינו משום דהכא בשכירות איכא גזה"כ לומר דרק משתלמת בסוף [וכדבאנו לעיל מהסוג' בב"מ], ומבואר בזה, דלולי הך גזה"כ כל דחיילא דין ממוני גבך ע"כ דחיילא כבר דין גוביינא לגבותו לייחד מעות להך חוב, וזה הזכות פרעון, ורק בשכירות נאמר גזה"כ דחיילא דין ממוני גבך אף דאכתי לא חיילא שום דין וזכות פרעון על הך ממוני גבך.

ועצם חילוק זה [בין מלוה לאחר י' לשכירות אינה משתלמת אלא בסוף] הוכיח הגאון ר' שמואל רוזובסקי זצ"ל משיטת הרא"ש מובא בטור [סימן קכ"ו סעיף י"ח] דלא מהני מעמד שלשתן להקנות שכירות עד לאחר שנתחייב כיון דאינה משתלמת אלא בסוף, ותמה עליו הש"ך [ס"ק ע"ו] דמאי שנא מחוב דלאחר י' שנים דמצי מקנה, ולפי הנ"ל א"ש בפשיטות, ועיין בהערה <sup>102</sup> מהלך נוסף בזה.

### ביאור החילוק בין דין מלוה לאחר י' שנים למלוה ע"מ שלא תתבעני ולסתם מלוה ל' יום.

ויש גם דרגא רביעית, דהנה, הרמב"ם [פרק ט' הלכה ט] כתב "המלוה את חבירו וקבע לו זמן לעשר שנים אינו משמט, אף ע"פ שהוא בא לידי לא יגוש הרי הוא עתה אינו יכול לנגוש, התנה עמו שלא יתבענו שביעית משמטת", ודין זה דהתנה עימו שלא יתבענו מקורו בירושלמי, ומפורש שגם בתנאי שלא יתבענו אכתי משמט אף דאינו יכול לתבוע, וקשה דהכא לכא' אינה בר נגישה כלל, וע"כ צ"ל דזה רק עיכוב צדדי בזכות גוביינא, דמצד עצם החוב חיילא הזכות גוביינא

<sup>102</sup> ועיין קצוה"ח [סימן קכ"ו ס"ק י"ג] שהביא מרש"י ותוס' דגם למ"ד ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, אבל גם הוא מודה שכל החוב חיילא רק בסוף, הלכך רק משתלמת בסוף, וכל פלוגתתם הוא דלמ"ד זה אמרינן דכשחיילא חיילא למפרע, ומה"ט אינה מקודשת דלמפרע היה מלוה, עכ"פ בזה ביאר הקצוה"ח למה לא נקנה במעמד שלשתן, דבשעת ההקנאה לא היה כאן חוב, ורק למפרע חיילא ולכן לא מנהי, ונראה דמה"ט נמי ליכא בזה שמטת כספים, דלא חיילא שמטת כספים אלא בשעתו, וכיון דרק חיילא למפרע אחרי שכבר חיילא דין שמטת כספים, תו לא נשמט האי חוב, ודו"ק, אולם ברשב"א בקידושין [ס"ג ד"ה הא דאמרינן, וכן בד"ה מר סבר אינה] מבואר דחיילא החוב של כל פורתא ופורתא בשעתו, הלכך הוי ליה מלוה על פחות מש"פ, ולכן א"א לקדשה, עכ"פ בדבריו מבואר דלא חיילא למפרע רק בשעתו, ודו"ק.

בשלמותה כבר עכשיו, רק דהתנאי היא עיכוב צדדי לגבות, והיינו שיש ללווה זכות לעכב את הגוביינא, ולכן החוב מיקרי בר נגישה לכו"ע.

ועיין במהר"י קורקוס שחילק בין עשר שנים לתנאי, דבתנאי אי תפס מהני, לא כן לאחר י' שנים, והביאור כנ"ל, דכיון דאינו אלא דין צדדי שיש ללווה זכות לעכב את הגוביינא שוב מהני בזה תפיסה, דאחרי שכבר תפס הרי זה ממונו ממש, ואין לו זכות עיכוב על ממונא דמלוה, לא כן לאחר י' שנים דלא מהני ביה תפיסה דכיון דהזמן של הגבייה הוא רק אח"כ שוב לא חיילא בזה תפיסה כלל, ודו"ק.

ויש לחקור בדין סתם מלוה לאחר ל', האם דינו כמלוה לאחר י' שנים או כע"מ שלא יתבענו, ונפ"מ בתפיסה ונפ"מ בשמיטה אי משמטת [לחד לישנא] או לא, ונחלקו בזה האחרונים, דהב"ח [חו"מ סי' ס"ז סי"ג] כתב דמשמט לפני יום הל', וכתב התומים דזה כע"מ שלא יתבענו, וכן הביא רעק"א [הגהות חו"מ ס"ע"ג], ומאידך במנ"ח [מ' תע"ז] כתב שזה חידוש גדול לחלק בין ל' יום למלוה אחר י' שנים, והגרי"ז [מלוה ולוה] באמת נקט דהוי זכות צדדי של הלוה שלא יתבענו המלוה, דומי' דתנאי, אלא דהתומים הביא כדברי הב"ח מהירושלמי, ועיין בשיעורי הגאון ר' שמואל רוזובסקי זצ"ל [מכות ס"ק קע"ו] שהביא את כל המחלוקת הנ"ל.

### פרק ב'

#### ביאור שיטת הרמב"ם

#### בהקפת חנות דדומה לשכירות דאינה משתלמת אלא בסוף.

**תמיהות על שיטת הרמב"ם בדין הקפת חנות, דאין לדמות לא לשכירות בסוף ולא למלוה לאחר י' שנים.**

יעיין כס"מ [פרק ט' הלכה י"א] שהביא את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה בביאור דינא דהקפת חנות, וז"ל, "הקפת חנות היא האמנה במקח ובממכר שבין בני אדם ובעלי החניות שיוציא עליו כל מה שצריך וכשיקבץ סך ממון עליו יפרעוהו וזה הנקבץ לא יהיה נשמט בשנה השביעית מפני שאינו על דרך חוב ולא מכר לו בעל החנות על מנת שיהיה חוב אבל מכר לו מעט מעט עד שנתקבץ לו הכל ויתן לו ממונו", עכ"ל, וכתב על זה הכס"מ "ונראה לי שטעם הדבר שמאחר שדרך להקיף זמן אחר זמן ואינו נפרע ממנו עד שיזדמנו לו מעות ואין דרך לנוגשו הוי כאילו הלוהו עד אחר שביעית שאין שביעית משמטתו", עכ"ל, וכבר הזכרנו לעיל [סימן כו] דלדעת הרמב"ם א"צ דוקא מלוה הלכך פירש בזה טעמא אחרת.

ולכא' תמוה מאד, שהרי כבר הבאנו דמפורש במכות [ג':] דאיכא תרי לישני בגמ' בדין מלוה לאחר י' שנים האם משמט או לא, ופליגי אמוראי בזה, ואיך דינא דמתני' תלויה בפלוגתא אמוראי, ועיין תומים [סימן ס"ז ס"ק ט"ו] שתמה כן, וכן הוא במשנה ראשונה [משנה ב'].

עו"ק שכבר הבאנו דינא ד"התנה עמו שלא יתבענו שביעית משמטת" מהרמב"ם וירושלמי, דמפורש שגם תנאי שלא יתבע משמט אף דאינו יכול לתבוע כיון שאין זה אלא עיכוב צדדי שוב מיקרי החוב בר נגישה, והבאנו מהמהר"י קורקוס שחילק בין עשר שנים לתנאי, דבתנאי אי תפס מהני, ולכא' פשיטא דבהקפת החנות אי תפס מהני, שהרי לשון הכס"מ ש"מאחר שדרך להקיף זמן אחר זמן ואינו נפרע ממנו עד שיזדמנו לו מעות ואין דרך לנוגשו הוי כאילו הלוהו עד אחר שביעית שאין שביעית משמטתו", ומשמע שזה רק "הדרך", אבל אין כאן שום חלות בגוף החוב שמעכבו, וצ"ע<sup>103</sup>.

ובאמת דמחמת קושי' זו הסתפק בגידולי תרומה בכל האי דינא דע"מ שלא יתבענו, שהרי הספר התרומות [שער מ"ה – ח'] הביא מהרמב"ם דינא דע"מ שלא יתבענו וכתב ע"ז "ולא בריר לן", וביאר הגידולי תרומה דקשה ליה דמאי שנא מהקפת החנות, ובבית רידב"ז [ס"ק י"ז ד"ה אך]

<sup>103</sup> ועיין עוד בר"ש במשנה ח' דמשמע שם דדומי' דכפרנית דאינו עומד לשלם וכן בעשר שנים למ"ד דמשמט, דמהנך תרתי מוכרח דאיכא דין שמיטה גם באינו עומד לשלם, ויש לעיין מהרמב"ם בהקפת חנות.

דחה דהתם אינו מלוה <sup>104</sup>, עכ"פ ודאי דלדעת הרמב"ם [דליכא דין מלוה מגזה"כ] הדרא הקושי' לדוכתא דמאי שנא.

וכעין זה תמה באגרות משה [חו"מ ח"ב סי' י"ד] מסתם הלואה ל' יום, דכיון דסו"ס מצי לגבות אם אירע שאין לו מעות דאכתי מיקרי בר נגישה, אף דהדרך לא לתבוע, וא"כ כש"כ הכא בהקפת חנות דרשאי לתובעו מתי שירצה <sup>105</sup>.

**מקשה עוד, דבמלוה ובמקח לא מתחלקים הממוני גבך מהזכות גוביינא, דרק בשכירות נתחדש כן מגזה"כ.**

והיה אפשר לדון דהקפת חנות דומה לשכירות אינה אלא לבסוף, או דרק משתלמת בסוף, דהתם ודאי דליכא שמיטה, והגאון ר' שמואל רוזובסקי זצ"ל [שם] התחיל לדון בזה, אולם זה תמוה מאד, דאטו נימא דחסר הכא בכל החלות דין גוביינא, הרי פשיטא דתפיסה מהני בכה"ג, דרק מצד ה"דרכו של חנוני" אינו תובעו ואיך אפשר לדמות לשכירות, הרי רשאי לתובעו מתי שירצה, [וכטענת האגרות משה], וצ"ע.

עוד קשה, דכבר נתבאר דרק מגזה"כ ילפינן דבשכירות חיילא הזמן פרעון בסוף, ומה"ט לא יתכן במלוה לאחר י' לומר דרק חיילא הזמן פרעון אח"כ, ומבואר דאם אך ניתן הממון בתורת מלוה לחייב תשלום, אז ממילא כבר פשיטא דחיילא גם זכות גוביינא עימו, ורק בשכירות מתחלקים זה מזה מגזה"כ, וממילא פשיטא דלא יתכן לומר כן גם במקח, דאי ניתן חפץ בתורת מקח [שלא בתורת מתנה], אז פשיטא דחיילא בזה חיובא דממוני גבך, ואיכא בזה נמי דין זכות גוביינא, רק שאפשר לדחות "זמן" הגוביינא, אבל עצם הזכות מוכרחת לחול, ודו"ק, וא"כ לא יתכן לומר דבהקפת חנות כל החיוב רק חיילא אח"כ בשכירות.

**מבאר דהרמב"ם מדמה הקפת החנות לשכירות משתלמת בסוף, דנתחדש צורה חדשה של מקח וממכר בתורת הקפת חנות דדינו כמקח אריכתא, ואעפי"כ מהני תפיסה כיון ד'סוף' המקח הוא בשעת התביעה.**

איברא דכד נעיין היטב בלשון הרמב"ם מבואר באמת דלא חיילא עיקר הזכות גוביינא דומי' לשכירות בסוף, דהרמב"ם כתב בהדי' דאחרי שהוא עושה קצת קצת עד שיצטרף ביחד, הוסיף, "מפני שאינו על דרך חוב ולא מכר לו בעל החנות על מנת שיהיה חוב אבל מכר לו מעט מעט עד שנתקבץ לו הכל ויתן לו ממונו".

ונראה דבלשון הרמב"ם כאן שאומר ש"לא מכר לו בעל החנות על מנת שיהיה חוב" מבואר דאין סוף דינו כמלוה לאחר י' שנים וכהבנת הכס"מ, אלא דחסר בעיקר החוב, אלא דעלינו לבאר לשון זה, דמה כוונתו בזה.

והיה אפשר לומר דכוונתו בזה, שלפני שהתקבץ הכל אז זה אצלו בתורת מתנה ולכן אין עדיין חוב, ורק אח"כ כשנתקבץ הכל אז הוא מעמידו כמקח ומחייבו ממון, אולם זה לא יתכן דאחרי שזה אצלו בתורת מתנה הרי דדידיה הוא, ומה שייך אח"כ לאשוויי למקח, עוד היה אפשר לומר לאידך גיסא, דמתחילה זה אצלו בתורת פקדון, רק שיש לו רשות לכלותו, אבל אינו שלו, ואח"כ כשנתקבץ ותובעו הוא מקנה לו בתורת שלו ומשווהו כמקח ומחייבו ממון, אולם גם זה לא יתכן, דפשיטא דכל מה שאדם קונה בהקפת חנות הוא שלו לקדש בו את האשה גם לפני שהוא שילם ולפני שנתקבץ הכל, וע"כ דאינו פקדון.

<sup>104</sup> ופשיטא דנחלקו בב' הצדדים שהזכרנו באמרות אברות שביעית [ציונים והערות פרק י' משנה א'] האם יש דין מלוה מגזה"כ או לא.

<sup>105</sup> וז"ל בתשובה שם: "והנה בזה שכתב הב"י דהקפת החנות דמי להלוהו עד אחר שביעית שא"מ, יש להקשות מ"ש מסתם הלואה דג"כ אינו רשאי לתבוע פחות מל' יום כדאיתא במכות דף ג' ע"ב ומ"מ אף אם הלוהו פחות מל' יום קודם השמיטה משמט כדאיתא בב"ח הובא בקצה"ח, והטעם דמאחר דלא קבע זמן אירע שנוגשו אם צריך למעות, וא"כ כ"ש בהקפת החנות שלא קבע זמן ורשאי גם לתובעו שישמט אף שאין דרך לנוגשו דהא אירע שתובעו".

ומוכרחין אנו לומר דהוי ע"ד שכירות, דכמו דהתם "אינה אלא לבסוף" אף דזכה בממון של הפעולה של השכירות להיות שלו, דנתחדש מגזה"כ דהך ממון לא מחייב את המשכיר עד הסוף כמו כן הדין בהקפת חנות, דאכתי לא נתחייב כלום עד הסוף.

אלא דתמהנו דאיך מהני תפיסה, ואיך רשאי לתובעו כל זמן שירצה, וע"כ שיש כאן חוב, עוד תמהנו דכמו דבהלואה אינו יכול להחיל חלות זמן פרעון אח"כ, כמו כן במקח אינו יכול לעשות כן, דרך בשכירות דאיכא גזה"כ אמרינן כן.

והנראה בזה, דבהקפת חנות נתחדש מהלך חדש וצורה חדשה של מקח וממכר, וזהו האריכות בדברי הרמב"ם בהקדמה לדין הקפת חנות, "הקפת חנות היא האמנה במקח ובממכר שבין בני אדם ובעלי החנויות שיוציא עליו כל מה שצריך וכשיקבץ סך ממון עליו יפרעהו", דבא לבאר בזה דחיילא צורה חדשה של מקח וממכר שבנויה על "האמנת בנ"א", והגדר בזה הוא דנתחדש מקח אריכתא, דכמו דבשכירות דאיכא "שכירות אריכתא" ולכן נתחדש מגזה"כ דכל הזכות גוביינא רק חיילא בסוף, כמו כן י"ל דבמהלך החדש של מקח בצורת הקפת חנות נתחדש דהחלות גוביינא רק חיילא בסוף, ואינו כמקח פשוט או כהלואה פשוטה דמחייבים תמורה מיד, דהכא לכתחילה מצטרפין כל הקניות למקח אריכתא אף דקונה כל קנייה וקנייה בפני עצמו בזמנו להיות שלו.

ואף דבהלואה רגילה בו במקח בעלמא א"א להתנות להחיל אתה חלות גוביינא אח"כ, אולם הכא אינו התנאה בעלמא לעכב את הזכות גוביינא אלא דהכא לכתחילה התחילה צורה חדשה והמלך חדש של מקח שתחילתה בנויה על האמנת בנ"א לקנות עוד ועוד בהקפה ולהשוותם למקח אריכתא, והדרך בנ"א קבעה מהלך זה.

איברא דהכא בהקפת חנות ה"סוף" אינו כשכירות, דבשכירות ה'סוף' מוגדר בסוף המלאכה שקבעו ביניהם, משא"כ הכא שלא קבעו כמה לזקוף, והכל תלוי ברגילות ובמנהג, הכא ה'סוף' הוא כשתובעו המוכר, דהתביעה עצמה היא מה שמסיימת את המקח אריכתא.

ומעתה פשוט למה יכול לתפוס, דבתפיסה אמרינן דגמר המקח והזכות גוביינא והתפיסה באין כאחת, דאהני לן תפיסתו כתביעה וגמר מקח ותפיסה כהדדי, ושפיר חיילא הזכות גוביינא בהדי התפיסה, אכן לפני התפיסה באמת דומה לשכירות, ולכן אינה משמטת.

ויתחדש בזה חידוש דין, דהנה, כבר נתבאר לעיל מהגר"ש רוזובסקי זצ"ל דחלוקין נינהו מלוה לאחר י' שנים משכירות אינה משתלמת אלא בסוף לענין החלות זכות גוביינא, דבשכירות אינה משתלמת אלא בסוף לא חיילא כל הזכות גוביינא, ומה"ט חלוקין נינהו גם לגבי קנין מעמד שלשתן, ולפי"ז יתחדש דגם בהקפת חנות לא יהני קנין מעמד שלשתן כמו בשכירות לדעת הרמב"ם, דאף דבשכירות אינו יכול לתובעו ובהקפת חנות הוא יכול לתובעו אכן סו"ס בלי התביעה לא חיילא כל הזכות גוביינא הלכך אינו נקנה במעמד שלשתן.

### פרק ג'

#### ביאור פלוגתת רבי יהודה ות"ק

#### האם בהקפה שניה איכא זקיפה להקפה ראשונה,

וביאור דברי רבי בתוספתא דמחלק בין כתוב במעות וכתוב בפירות בפלוגתא זו.

**מביא דשיטת רבי יהודה דבהקפה השנייה נעשית ראשונה למלוה ונשמטת, וע"כ דאין זה זקיפה ממש ולדידיה ע"כ דא"צ הלואה מגזה"כ.**

נתבאר לעיל [סימן כו] דשיטת רבי יהודה היא ע"כ כדרכו של הרמב"ם דליכא גזה"כ דבעינן דוקא מלוה, והיינו דשיטת רבי יהודה מודים גם התוס' דהקפת חנות לא משמטת מחמת סברת הרמב"ם דדומה למלוה לאחר י' שנים, ורק בשיטת חכמים למדו בתוס' דאיכא גזה"כ של מלוה, והקפת חנות אינה מלוה.

דהנה, שיטת רבי יהודה במשנה היא דאיכא אופן בהקפת החנות דמשמט, והוא בזמן שהוא כבר עושה קנייה שניה בחנות דאז הקנייה הראשונה משמטת, ועיין בר"ש שביאר שבקנייה השנייה כבר "ראוי לשלם" את הקנייה הראשונה, הלכך הוי ליה כמלוה, ולהלן משנה ב' בשחט את הבשר

מבואר בירושלמי ובר"ש דגם בהקפה שניה ביו"ט שא"א לשלם בפועל, אכן סו"ס 'ראוי לשלם' לולי זה שהיה יו"ט, הלכך מיקרי זקיפה.

ושם לעיל הבאנו את פלוגתת הראשונים [רשב"א ורא"ש] אי זקיפה דמתני' היינו זקיפה ממש דהוי כפרעון והלואה חדשה או דאינו אלא קביעת זמן פרעון, ותלוי בפלוגתא הנ"ל בין הרמב"ם לתוס' אי יש גזה"כ של מלוה או לא, דלפי התוס' בעינן זקיפה ממש להשוותו להלואה חדשה, ופשוט שבשיטת רבי יהודה שגם "ראוי לשלם" חשיב כזקיפה, דבזקיפה כזה כו"ע מודי דאינו אלא קביעת זמן כהרא"ש וע"כ דא"צ זקיפה ממש, ורבי יהודה בא לחדש דקנייה שניה היא גם כקביעת זמן.

נמצא דלפי הרמב"ם ורא"ש רק נחלקו ת"ק ורבי יהודה האם הקפה שניה מיקרי קביעת זמן או לא, אכן לתוס' ולרשב"א צ"ל דנחלקו ביסוד הדברים האם שמיטה היא רק במלוה או גם במקח ושאר חובות.

עכ"פ אחרי שמבואר בשיטת רבי יהודה דלמד הקפת חנות כדרכו של הרמב"ם, שוב יתכן לומר שזה כבר המקור לשיטת הרמב"ם, וצריכים לעיין בשיטת רבי יהודה, ובזה יבואר נמי שיטת הרמב"ם.

### ב' תמיהות בשיטת רבי יהודה.

ובשיטת רבי יהודה קשה דסו"ס איזה סוג זקפן איכא בזה שהוא "ראוי לשלם" לו, וביותר דביו"ט ודאי אינו ראוי לשלם לו בפועל ומה שייך לומר שהיה כאן זקיפה, וצ"ע, והיה אפשר לומר שיש כאן 'קביעת זמן' דלכתחילה ראוי לשלם בהקפה שניה ולכן כבר בשעת הקפה הראשונה איכא קביעת זמן פרעון בהקפה השניה, אולם זה קשה שהרי ביו"ט כל מה שהוא לא שילם בשעת ההקפה הראשונה היינו משום שא"א היה לשלם ביו"ט, ולא משום שרצה דוקא בהקפה, [ולולי זה לא היה עושה הקפה בכלל, ורק מה"ט לא קבעו זמן], וא"כ מוכרח דגם לא התכוונו שהזמן פרעון יהיה בהקפה שניה באותו יו"ט שא"א לשלם, ומאי אולמי' הקפה שניה מראשונה לענין קביעת הזמן כשתרווייהו ביו"ט, וצ"ע.

עוד קשה דאיך אפשר לומר דסובר רבי יהודה שאחרי הקפה שניה כבר ראוי לשלם את ההקפה ראשונה, ומה"ט חשיב כזקפן, אטו נימא דרבי יהודה חולק ב'מציאות' האם דרכן להקיף עוד כשיטת ת"ק או דרך עד המקח השני דרכן להקיף את הראשונה, וכי במה פליגי רבי יהודה ורבנן, וצ"ע, ומצאתי בר"ש סיריליאז מהלך בזה.

ואלו דבריו, ונקדים, דבירושלמי ביארו את שיטת רבי יהודה בהקפה שניה, וז"ל, "מכיון שהוא ראוי להאמינו, כמי שהוא ראוי לתובעו הוא, ומכיון שהוא ראוי לתובעו, כמי שהוא ראוי ליתן מעות" ועל דברי הירושלמי הללו ביאר בר"ש סיריליאז [פ"י ה"א ד"ה ומשני כיי דאמר ר"א], "דסתמא דמילתא וכו' ולדידיה [רבי יהודה] אע"ג דלא זקף כזקף דמי" עכ"ל, וע"ד זה כתב נמי להלן [סוף הלכה א'] "דרכו של חנוני להיות בטוח ולהעמיד ממונו על הודאי, ואע"ג דלא זקף כזקף דמי".

ולמדנו מדבריו דרבי יהודה לא פליג במציאות אלא דחידש ד"מכיון שהוא ראוי לתובעו [בהקפה שניה], כמי שהוא ראוי ליתן מעות", והיינו ד"אע"ג דלא זקף כזקף דמי", אלא דצ"ב שורש סברתו בזה ובמה פליגי חכמים עליו.

### מתמה על סברת התוספתא והמרדכי דהכל תלוי אם החוב כתוב כסכום פירות או כתוב בסכום מעות.

עוד קשה, דמבואר בתוספתא [פרק ח' הלכה ה'] דנחלקו רבנן ורבי יהודה בהקפת חנות, ורבי הכריע דנראין הדברים כרבי יהודה בכותב מעות וכתוב פירות, והיינו דהשמטת החוב בהקפת חנות תלויה האין כתוב החוב, במעות או בפירות, וזה תמוה מאד לכו"ע, דזה ודאי דלפי השיטות דבעינן הלואה ממש, הרי ודאי דלא חיילא עליו שם הלואה אם כתוב במעות דסו"ס הקפת חנות הוא, ולפי הרמב"ם דהכל תלוי בדרך להניח עד שיתקבץ, הרי גם לדידיה ליכא חילוק איך כותבים, והרי אם הדרך להניח שיתקבץ א"כ מאי שנא איך כותבים לכתחילה את החוב, וצ"ע

סברת רבי בתוספתא, וכעין זה יש לתמוה נמי ברמ"א ומרדכי, דכבר הבאנו לעיל ציונים והערות [פרק י' משנה א'] מהרמ"א דהכל תלוי אי כתוב במעות או בפירות, והתומים הביא את המקור לזה מהתוספתא.

ולעיל [סימן כו] הבאנו את פירושו של הר"ש סיריליאוס בספרי דזקיפה דשמיטה אינה כזקיפה של כל התורה, רק דזקיפה הכא היא התביעה בעצמה לומר כך וכך אתה חייב, ומשכחת לה נמי מתחילה בשעת השכירות והקפה, שאם מתחילה ברור לנו כמה הוא יהיה חייב אז חשיבא כבר כזקיפה מתחילה, ועפ"י זה ביארנו את המרדכי ורמ"א, דלכן אם זה כתוב לכתחילה בסכום פירות א"כ אינו תובעו עדיין, ואם לכתחילה זה כתוב בסכום מעות א"כ ממילא דזה חשיב תביעה וזה כבר זקיפה מתחילתו הלכך כבר דומה להלואה בזה שהיה כבר תביעה מתחילה ושפיר משמטת, ועל זה הוסיף הרמ"א דממילא דהדין בכל הקפת חנות הוא שאם הוא עשה חשבון במעות אחרי שנתקבץ החוב דזה התביעה, דגם זה כבר דומה למלוה, ופשוט.

אולם כל זה ניחא במרדכי וברמ"א, אבל בתוספתא אכתי קשה, דרבי הכריע כרבי יהודה בהקפה שניה באופן דכתבו מעות ורכבנו באופן שכתבו פירות, ולא מיירי בכל הקפה רק בהקפה שניה שהרי בזה נחלקו רבי יהודה ורבנן, ומה שייכא פלוגתת רבנן ורבי יהודה לאופן הכתיבה, ולרמב"ם יותר קשה דכפשוטו היה משמע דלדידיה פלוגתת רבי יהודה ורבנן הוא ב'מציאות' האם איכא דרך הקפה להרבה הקפות או דתמיד משלמים אחרי הקפה ראשונה לפני השניה, ולדידיה קשה טובא דמה זה שייך לאופן הכתיבה [פירות או מעות], הרי דממנפ"ש תמוהין דברי התוספתא, וע"כ צ"ל כדדייקנו מהר"ש סיריליאוס שיש כאן מחלוקת אחרת האם אמרינן ד"אע"ג דלא זקף כזקף דמי", וצריכים לבאר מה זה שייך לאופן הכתיבה, ודו"ק.

**מבאר את המהלך בשיטת רבי יהודה ובתוספתא עפ"י היסוד דלעיל דהרמב"ם למד דהקפת החנות דומה לשכירות משתלמת בסוף, דנתחדש צורה חדשה של מקח וממכר בתורת הקפת חנות דדינו כמקח אריכתא, ו'סוף' המקח הוא בשעת התביעה.**

והנראה בזה, ונקדים בזה ב' הקדמות:

א] נתחדש לעיל [פרק ב'] דהרמב"ם למד דבהקפת חנות נתחדש מהלך חדש וצורה חדשה של מקח וממכר, והגדר בזה הוא דנתחדש מקח אריכתא, דכמו דבשכירות דאיכא "שכירות אריכתא" ולכן נתחדש מגזה"כ דכל הזכות גוביינא רק חיילא בסוף, כמו כן י"ל דבמהלך החדש של מקח בצורת הקפת חנות נתחדש דהחלות גוביינא רק חיילא בסוף, ואינו כמקח פשוט או כהלואה פשוטה דמחייבים תמורה מיד, דהכא לכתחילה מצטרפין כל הקניות למקח אריכתא, אלא דהכא בהקפת חנות ה"סוף" אינו כשכירות, דבשכירות ה'סוף' מוגדר בסוף המלאכה שקבעו ביניהם, משא"כ הכא שלא קבעו כמה לזקוף, והכל תלוי ברגילות ובמנהג, הכא ה'סוף' היינו כשתובעו המוכר, דהתביעה עצמה היא מה שמסיימת את המקח אריכתא.

ב] עוד נתחדש לעיל [סימן כו] דלפי הר"ש סיריליאוס בביאורו לספרי, זקיפה דשמיטה אינה כזקפן של כל התורה מדין פרעון והלואה חדשה [רשב"א] או קביעת זמן [רא"ש], רק דזה התביעה בעצמה לומר כך וכך אתה חייב, ונאמר גזה"כ בשמיטה דבעינן דומי' דמלוה בזה דבמלוה תמיד איכא תביעה של "כך וכך אתה חייב לי", אף היכא דלא תבעו ממש, וכן הוא בהקפת חנות ושכר שכיר, דהיכא דתבעו חשיבי כמלוה לענין שמיטה אף שגוף החוב הוא חוב מחמת מקח ושכירות ולא מחמת מלוה, ודו"ק.

ועפ"י ב' הקדמות האלו נראה לבאר את שורש פלוגתת רבי יהודה ות"ק בדין הקפת חנות בהקפה שניה, דכבר הבאנו מהר"ש סיריליאוס ששורש פלוגתתם האם אמרינן דכיוון דבהקפה שניה ראוי לתובעו, א"כ "אע"ג דלא זקף כזקף דמי" או דלא אמרינן כן, ונראה ששורש פלוגתתם הוא, דמצד אחד כו"ע מודי ד'במציאות' יש 'דרך הקפה' להמשיך הקפה אחרי הקפה, ומצד שני כו"ע מודי שאם הוא מחליט לתובעו כבר בהקפה שניה על ההקפה הראשונה דאז כו"ע מודי ש'ראוי ומקובל' לעשות כן אף שיש גם דרך להמשיך את ההקפות עוד ועוד.

ומעתה נחלקו האם אמרינן ד"ראוי לתובעו" כתביעה דמי כלפי דיני זקיפה, דאחרי דנתחדש בספרי דדין זקיפה משווהו כמלוה לענין השמטת כספים, הרי נחלקו האם בהקפה שניה ד"ראוי



לתובעו" אף דלא תבעו ממש, האם דינו כזקיפה לענין זה או לא, וזהו הנדון הכא האם אמרינן ד"אע"ג דלא זקף כזקף דמי" בהלכות זקיפה דשמיטה, ודו"ק, ואי חשיב כתביעה, א"כ הוי כסוף המקח לענין שמיטה ודומה למלוה, ושיטת רבי יהודה דגם ביו"ט שבפועל א"א לתובעו אבל כיון דמצד המקח האריכתא ראוי לתובעו, שוב דיינינן ליה כתבעו לענין זה דהוי כבר כהלואה, וכמו שאם תבעו ממש דאז חיילא הדין גוביינא ככל הלואה ונסתיים המקח, כמו כן לרבי יהודה דיינינן דכבר נסתיימה המקח וחיילא הדין גוביינא ככל מלוה בראוי לתובעו דראוי לתובעו כתבעו דמי, ודו"ק.

ויתכן לומר עוד, דאולי דאין פלוגתתם רק כלפי שביעית ומצד הדרשה בספרי, אלא דגם לולי החידוש בספרי דכל שתבען דומה להלואה אכתי נחלקו רבי יהודה ות"ק דחידש רבי יהודה דבהלכות הקפת חנות הרי זה כתבעו, וממילא דבאמת חיילא הזכות גוביינא גם בהלכות חושן משפט, דנחלקו האם בהקפת החנות אמרינן "אע"ג דלא זקף כזקף דמי" או לא דבעי תביעה בפועל לסיים את המקח.

ונפ"מ בין הנך ב' דרכים כלפי הלכתא דמעמד שלשתן, דהנה, נתבאר לעיל מהגר"ש רוזובסקי זצ"ל דחלוקין נינהו מלוה לאחר י' שנים משכירות אינה משתלמת אלא בסוף לענין החלות זכות גוביינא, דבשכירות אינה משתלמת אלא בסוף לא חיילא כל הזכות גוביינא, ומה"ט חלוקין נינהו גם לגבי קנין מעמד שלשתן, ולפי"ז נתבאר לעיל [סוף פרק ב'] דה"ה דבהקפת חנות לדעת הרמב"ם דהוי כמקח אריכתא דה"ה דלא יהני בזה קנין במעמד שלשתן, ומעתה בדעת רבי יהודה יש להסתפק האם אחרי הקפה שניה דאמרינן "אע"ג דלא זקף כזקף דמי", והראשון כבר משמטת, האם אמרינן דאף דנתחדש דלענין שביעית דיינינן ליה לראוי לתובעו כתבעו אכן אין זה תביעה ממש לסיים את המקח, וא"כ אכתי יודה דלענין מעמד שלשתן בעינן תביעה ממש, או לא, דאי גם בהלכות חושן משפט נקטינן דכתבעו דמי א"כ גם לענין מעמד שלשתן כבר יוכל לקנות, ונחלקו גם בזה, ודו"ק.

עכ"פ עפ"י דרכינו בביאור שיטת רבי יהודה, [בין אם זה דין בהלכות שביעית ובין אם זה דין בחושן משפט], א"ש דברי רבי בתוספתא דמחלק בין כתב מעות לכתב פירות, דתמהנו דמה זה שייך להקפה שניה וראשונה, ולפי הנ"ל א"ש דהרי כבר נתבאר במרדכי ורמ"א דהחילוק בין כתיבת פירות לכתיבת מעות הוא לענין זקיפה, דלדרכו של הר"ש סיריליאוס בספרי הרי זקיפה היא תביעה לומר כך וכך אתה חייב, ובכתיבת פירות ליתא להך תביעה ושוב לא דומה להלואה ואינו משמט, ומעתה נראה דזה נמי סברת רבי בפלוגתא רבנן ורבי יהודה, דאף דמודה לעיקר דברי רבי יהודה דנחדש בהקפת חנות דהקפה שניה ראוי לתובעו, ומודה לרבי יהודה דאמרינן ד"אע"ג דלא זקף כזקף דמי", אכן כל זה כשממילא כבר כתוב במעות, דכמו דס"ל למרדכי דזה ממש כתביעה לענין זקיפה דשמיטה, כמו"כ ס"ל לרבי בתוספתא דעכ"פ בשיטת רבי יהודה ודאי דנצטרך לומר כן, דרק אחרי דממילא כתוב במעות הוא דאמרינן כן, ודו"ק.

### פרק ד'

#### ביאור פלוגתת רבי יוסי ורבנן

**בדין שכר שכיר היכא דנגמרה מלאכתו בשביעית,  
וביאור סברת הרמב"ם בשכר שכיר.**

**ביאור שיטת הרמב"ם בשכר שכיר, ודברי הב"י בזה דהדרך כמו הקפה להמתין מלתבוע, ותמיהת החת"ס בזה נגד גמרא מפורשת דמבואר דשכיר אינו ממתין לתבוע שכרו.**

עד כאן ביארנו דינא דהקפת חנות, אולם במשנה מבואר דגם בשכר שכיר ליכא דין שמיטה, והנה בשלמא לפי שיטת התוס' דרק במלוה איכא שמיטה, א"כ פשוט טעמא דרבנן למה בכל אופן של שכר שכיר ליכא שמיטה, דרק במלוה חיילא דין שמיטה, אבל לפי דרכו של הב"י ברמב"ם דבהקפת חנות איכא סברא מיוחדת דממתין עד שיתקבץ עוד ועוד ולכן דומה לשכירות בסוף ולמלוה לאחר י' שנים, א"כ ה"ה דבשכר שכיר נצטרך לומר כן.

ועיין באמת בכס"מ ובב"י שכתב בהד"י דשכר שכיר דומה להקפת חנות שגם בשכר שכיר רגילין להניח את שכרו עד שיתקבץ, וז"ל ד"זהו טעם שכר שכיר שאינו נשמט מפני שדרך לקבץ שכר שנה או שנתיים ביד השוכר אותו ואינו נוגשו לתתם לו אבל הם בידו כפקדון או כהלוהו עד אחר השביעית", וכ"ה בב"י.

אולם תמה עליו החת"ס [שו"ת חו"מ ח"ה סי' נ'] דמפורש בש"ס דשוכר תובע שכרו מיד וז"ל, "אבל זה תימה דא"כ בשכר שכיר נימא הכי [כהך סברא דהקפת חנות], וכ"כ הרב"י להד"י, וזה נגד ש"ס דילן [שבועות מ"ה:]: בסוגי' דקציצה דסתם שכיר אינו משהה שכרו, נמצא לפי ש"ס דילן א"א לפרש כהרב בית יוסף", הרי דדברי הכס"מ צ"ע.

**מבאר דרבנן מיירי בכל גווני דשכר שכיר, ותמוה דלמה ליה להמתין כשרק שכרו למלאכה אחת שנגמר.**

עוד צריכים לעיין בדין זה דעלינו לברר באיזה אופן מיירי הכא בשכר שכיר, ונראה דמדברי יוסי נוכל ללמוד כרבנן.

דהנה ברבי יוסי מבואר דשביעית משמטת בשכר שכיר ודלא כרבנן, אלא דהתנה בזה דזה דוקא אחרי מלאכה הפוסקת בשביעית, ונחלקו בירושלמי בדין זה וביארו את שיטתו בב' אופנים, א' לרבי יוחנן מיירי במלאכה האסורה בשביעית ו"מלאכה שפסקה" היינו פסקה מחמת דין שביעית [כגון חרישה, ופסקה כבר מתחילת שביעית], ב' לר"ל מיירי במלאכה כמו בנין שפסקה מאליה, ומבואר דבהנך תרי גווני נחלקו רבנן על רבי יוסי וסברי דלא משמט.

ומעתה יש לעיין, והעירני לזה תלמיד אחד, דזה ברור דרבנן מיירי גם באופנים דבהם איירי רבי יוסי, וממילא דאחרי דמבואר דרבנן מיירי גם במלאכה שנגמרת מעצמה, כמו בנין וכרבי יוסי, א"כ קשה דהכא כבר א"א לומר כהב"י שדרך הפועלים להמתין עוד בלי לתובעו כדי שיקבלו עוד עבודות, שהרי הכא אין המשך, שהרי הוא רצה לבנות והוא בנה, ומה שייך כאן סברת הרמב"ם בהקפת חנות, דלמה ימתין ולא יתבע, הא כבר נגמר כל העבודה ואין זה כמו חנות שיכול לבא מחר לקנות עוד, [והיה משמע דהכא הרמב"ם לא ס"ל כטעם זה, וכן משמע ממה דהרמב"ם השמיט טעמא דשכר שכיר ולא פירש כדפירש בהקפת חנות, אולם א"כ הדרא עיקר הקושי דמה טעמו של הרמב"ם בשכר שכיר].

ועל כרחינו מוכרחין אנו לומר דלכתחילה הוא שכרו להרבה עבודות שונות, רק דגמר מלאכה אחת [באחד מהנך ב' אופנים שנחלקו בהם ר"י ור"ל] והמשיך בעבודה השניה, ולפי ת"ק אכתי אין כאן חוב עכשיו כיון דרגילין ודרכם לא לתבוע עדיין, ולפי רבי יוסי לא אכפת לן ממה שהדרך אינו לתבוע עוד, עכ"פ לפי"ז כבר לא קשה קושי' החת"ס מהסוגי' בשבועות [מ"ה] דאף דהתם מבואר שאין דרכו של שכיר להניח שכרו ולא לתבועו, דיש לחלק דהיינו דוקא כששכרו לעבודה מסויימת או לזמן מסויים וגמרו, אבל היכא דלכתחילה הוא שכרו להרבה עבודות, אז ליתא לחזקה זו, ואדרבה באופן כזה שפיר י"ל דרגילין ודרכם להניח שכרם ולא לתבועו עד הסוף.

אולם לא יתכן לפרש כן, שהרי המשנה סתמא קאמר "שכר שכיר אינו משמט", ובשלמא בהקפת חנות כתוב להד"י לשון "הקפת חנות" והתם שפיר איכא למימר דחלוקין "חוב מחמת מקח" דעלמא דבזה חיילא שמיטה ל"הקפת חנות" דבזה לא חיילא שמיטה, דדוקא בהקפת חנות הדרך הוא להמתין, אבל הכא בשכר שכיר סתמא קאמר, ומשמע דכל שכר שכיר אינו משמט ולא שייך לומר דאיירי דוקא באופנים מסויימים, ופשוט דמה"ט הוצרך הב"י לפרש דכן המנהג והדרך בכל שכר שכיר, ומה"ט באמת תמה החת"ס דודאי דאין זה הדרך בכל שכירות, וכדמפורש סוגי' בשבועות, והדרא הקושי' לדוכתא, וצ"ע.

ויתירא מזה תמוה וכדהקשינו לעיל, דלמה ליה להמתין כלל, הרי אי מיירי גם בגוונא דרק שכרו למלאכה אחת וזה נגמר א"כ עבור איזה מלאכה הוא עדיין ממתין, וצ"ע.

**מביא מהמלכי צדק דשורש פלוגת רבי יהודה ורבי יוסי דלרבי יהודה לא חשיב כזקיפה לאחר עבודה אחת כיון דאין שכירות משתלמת אלא בסוף, ומתמה דא"כ מה שורש פלוגתם, הא מיניה וביה מוכרח ברי ביוסי דג"כ מודה לדין אין משתלמת אלא בסוף.**

והנה, יעויין במלכי צדק שכתב ששכר שכיר אינו משמט בין בפוסקת [כגון בנין או חרישה בשביעית] ובין באינו פוסקת, והוסיף שאפילו רבי יהודה שסובר שבהקפה שניה משמטת הכא מודה דאינה משמטת, דאף דאיכא סברא לומר דכבר ראוי לתובעו בפוסקת כמו דס"ל לרבי יהודה דראוי לתובעו בהקפה שניה, אעפ"כ חולק רבי יהודה בזה.

ובטעמא דמילתא ביאר המלכי צדק דחלוקין נינהו שכירות מהקפת חנות, "דשכר שכיר אינו אלא לבסוף, כולו ביחד ואין כאן ראשון ראשון", הרי דראשית כל מבואר בדברי המלכי צדק דמירי גם באופן שקצצו ביניהם כמה עבודות דומי' דהקפת חנות שהיה כמה הקפות, [וכמו דרצינו לצדד לעיל לפי הכס"מ], אלא דכבר דייקנו דע"כ איירי רבנן גם באופן שהיה שכירות חדא.

עוד מבואר דטעמא דשכר שכיר לרבי יהודה דמודה לת"ק בדין זה הוא מצד הילכתא דאין שכירות משתלמת אלא לבסוף, ומה"ט חולק על רבי יוסי, דרק במקח שאין הלכה כזו אז יש מקום לומר בשיטת רבי יהודה שראוי לתובעו אחרי ההקפה השניה, שהרי כל הקפה עומדת לעצמה, אבל הכא שקצצו לקצוץ עוד עבודות, אף דכל עבודה ועבודה היא חיוב והקפה ועבודה בפני עצמה, אבל הילכתא דאין שכירות משתלמת אלא לבסוף מחברם לאחד, הלכך אכתי לא מטי זמן פרעון, הלכך לא משמטת גם לרבי יהודה, והכא מודי רבי יהודה דרק בזקיפה ממש אפשר לגמור את העבודות ולחייבו תשלומין עליו.

אלא דלמדנו מדבריו דבמלאכה הפוסקת, או כרבי יוחנן או כר"ל, דהכא איכא כבר סברא כעין סברת רבי יהודה בהקפה שניה דאז "ראוי לתובעו", וגם הכא במלאכה הפוסקת "ראוי לתובעו", אלא דהכא מודה רבי יהודה מחמת הילכתא דשכירות אין משתלמת אלא בסוף,

אלא דמעתה לא מובן מה סברת רבי יוסי, והיה אפשר לומר דפליגי בדין אין שכירות משתלמת אלא לבסוף, דרבי יוסי חולק על עיקר דינא ד"אין שכירות משתלמת אלא לבסוף", אולם הרי מבואר בפירוש הר"ש דטעמא דרבי יוסי דמלאכה שאינה פוסקת [ועדיין ממשיכה אחרי השביעית] שבזה מודה רבי יוסי שאינו משמט משום שעד אז ליכא שום חיוב, כיון שאין שכירות משתלמת אלא בסוף, ומפורש א"כ בדברי הר"ש דרק באינה פוסקת לא מיקרי הסוף, אבל במלאכה שפוסקת בשביעית הכא זה נקרא כבר שהגיע כבר לסוף, ושפיר משתלמת, ודלא כמבואר ברבי יהודה ות"ק.

**מבאר דשורש פלוגת רבי יהודה ורבי יוסי הוא האם אמרינן דראוי לזקפן כזקפן דמי גם בשכירות או לא, וכעין סברת פלוגת רבי יהודה ורבנן בהקפה שניה.**

ואשר נראה בזה, דאיכא הכא מחלוקת בגדר הדין שכירות אינה משלמת אלא בסוף, ופלוגת רבי יהודה ורבי יוסי בשכר שכיר, דומה לפלוגת רבי יהודה ורבנן בהקפת חנות האם אמרינן דראוי לזקפן כזקפן דמי או לא, ואף דהתם ס"ל לרבי יהודה דאמרינן כן אבל הכא חולק על רבי יוסי בזה.

ונקדים, דהנה מצאנו בתוס' בקידושין [מ"ח:] דפועל חוזר בו בחצי היום גם למ"ד אין שכירות אלא בסוף, והביאור בזה דהסוף אינו בסוף העבודה מצד עצמה אלא בסוף שלו, וכיון שיש לו זכות לגמור באמצע א"כ זה כבר הסוף, ונראה דתמיד זה כן, דתמיד הסוף תלוי בתביעת הפועל, והיכא דקצצו על כמה עבודות, בזה סובר רבי יהודה דאף אי יתבענו אחרי העבודה הראשונה דאז הסוף חיילא בשעת התביעה ההיא, אכן אי לא תבעו עדיין אז אכתי לא חיילא הסוף עד שיתבענו.

זו שיטת רבי יהודה, ורבי יוסי חולק כדרך שרבי יהודה חולק בהקפת חנות, דרבי יוסי סובר דכיון דבמלאכה שפוסקת, או כרבי יוחנן או כר"ל, דאז כבר "ראוי לתובעו" וכדייקנו מהמלכי צדק, הרי דבזה ס"ל לרבי יוסי דה"ראוי לתובעו" כתביעה דמי, וכמו דבחזור בו באמצע היום ע"י חזרתו חיילא כבר הסוף, כמו כן הראוי לתובעו כתביעה דמי וזה כבר חשיב כמו הסוף.

והא דחולק רבי יהודה הכא אף דמודה לסברא זו הקפת חנות, היינו משום דהכא איכא הילכתא, דהכא ילפינן לדין זה מגזה"כ דאינה אלא בסוף, הלכך ס"ל דרק חיילא הסוף מתי שהוא בפועל תובעו, ורק בהקפת חנות שהמהלך של "האמנה" יצר צורה חדשה של מקח אריכתא, הכא חידש דראוי לזקפן כזקפן דמי, ודו"ק.

[ואי קשי' לך, דא"כ למה לא נחלקו לגבי דין בל תלין האם באופן כזה הוא עובר על בל תלין או לא, זה אינו, שהרי בל תלין הוא רק באופן שהוא תובעו וכמבואר בב"מ במשנה [ק"א] ולהלן בסוגי' [ק"ב] וברמב"ם [שכירות פ"י ה"ד], ומשמע דגם העשה של ביומו תתן שכרו תלוי בתביעה, עיי"ש, והרי כו"ע מודי שאם תבעו שאז זה נהיה הסוף וחיילא כבר דין דאין שכירות משתלמת אלא לבסוף משעת הך תביעה אף שקצצו לקצוץ עוד, ורק נחלקו באופן שלא תבעו האם ה"סוף" הוא רק אח"כ כשיתבענו על כמה עבודות או בסוף המלאכה עצמה אף שלא תבעו, ודו"ק].

**הדרינן לפלוגתא רבנן ורבי יוסי דכל סברת רבנן מצד אין שכירות משתלמת אלא בסוף, ולא פליגי כלל באופן ששכרו למלאכה מסויימת, דהכא תמיד חשיב כזקיפה מתחילתו, ועפ"י הספרי דלעיל, וכל זה דלא כהכס"מ, ומיושב קושי' החת"ס.**

ואחרי דאתינן להכי נראה לחדש עוד, דהנה, למדנו מהמלכי צדק דהכא בשכר שכיר מיירי גם באופן שקצצו כמה מלאכות, ואז איכא סברא מיוחדת דרק אחרי שהוא תובע את שכרו דאז חיילא הזכות גוביינא ועד אז ליכא שמיטה כיון דלא חיילא הדין גוביינא ואינו בר נגישה, וזה מדינא דאין שכירות משתלמת אלא לבסוף, וזו סברת רבי יהודה, ונראה לחדש דזה גם טעמא דת"ק באופן זה שקצצו כמה עבודות, וא"צ לבא לסברת הב"י דהדרך של פועלים להניח שכרם ואינם תובעים עד שמתקבץ כמו בהקפת חנות, שהרי באופן שקצצו לעשות כמה עבודות הדין שכירות בסוף מחברם כהדדי ולא חיילא הדין גוביינא מגזה"כ, והכא א"צ לבא לחידוש של דרך הפועלים כמו דביארנו כן בהקפת חנות.

אולם ע"כ דאין זה כל סברת רבנן, שהרי כבר דייקנו מהמשנה דסתמא קאמר "שכר שכיר", דע"כ דמיירי בכל גווני גם כששכרו רק לעבודה אחת, וביארנו דלאופן כזה היה צריך הב"י לבא לסברתו דדרכו של פועל להניח שכרו ולא לתבוע, אלא דתמהנו דלא יתכן דלמה ימתין, הרי לא שכרו על עוד מלאכה ועבודה, ועוד הבאנו את קושי' החת"ס שזה נגד הסוגי' בשבועות דסתם פועל לא תובע מניח שכרו מלתובעו.

אולם עפ"י דברינן הכא נראה לחדש דבאמת רק באופן זה דשכרו על כמה עבודות מיירי רבנן ורק באופן זה חולקים רבי יוסי ורבנן, ובאמת בשכר שכיר דעלמא דלכתחילה הוא שכרו רק לעבודה אחת, התם מודי רבנן דמשמט.

והביאור בזה עפ"י דרכו של הר"ש סיריליאו בביאור דברי הספרי בדין זקיפה בשביעית, והרחבנו בזה לעיל [סימן כו], דהנה מבואר בספרי דבעינן דומי' דהלואה בדין השמטת כספים, ומבואר שם דסתם מלוה בזקיפה, ומכאן ילפינן דגם הקפת חנות ושכר שכיר בעי זקיפה, והקשינו דמה הכוונה דסתם מלוה בזקיפה, הרי ענינו של זקיפה הוא להשוות חוב סתם מלוה אבל איך שייך זקיפה במלוה עצמו, הבאנו דביאר הר"ש סיריליאו דהכוונה הכא בזקיפה אינו כזקיפה דעלמא אלא שאומר לו "כך וכך אתה חייב לי", והיינו דבכל מלוה גם אי אינו אומר בהדי' "כך וכך אתה חייב לי", אכן עצם ההלואה שמחייבת תשלום הרי זה כבר כאומר לו כן.

ועפ"י"ז ביארנו דמשכחת לה זקיפה בתחילת המקח דבמקח סתם שהוא קובע תשלום וסכום מראש, הרי זה גם זקיפה כהלואה, ודו"ק, וממילא נראה דגם בשכר שכיר כששכרו לעבודה מסוימת או לזמן מסויים, הרי בכה"ג איכא נמי זקיפה ממילא, דתמיד הרי זה כאומר לו כך וכך אתה חייב לי שהרי פשוט שלא בא לעבוד אצלו בחינם, וממילא דהסכום דתמיד דורשים על חיוב זה הוא החיוב והרי זה כאומר לו כך וכך אתה חייב לי.

ונמצא דדוקא בשכר שכיר שקבעו לקצוץ ביניהם כמה עבודות, התם לא ברור כמה הוא חייב לו, דתלוי מתי הוא יתבענו לתשלום, ודקא התם לא דומה למלוה ודוקא התם ליכא זקיפה דממילא, ודו"ק.

ונראה דהן הן דברי המשנה, דאיכא תרי גוויי בשכר שכיר, בזקפן ובלי זקפן, ובזקפן מיירי בשכירות פועלים דעלמא דתמיד יש כאן זקיפה דממילא כמו בכל הלואה, דגם זה בכלל דברי התנא שלימד דכשזקפן במלוה משמטת, דלאו דוקא באופן דחייב על כמה עבודות ושוב זקפן משמטת אלא דגם בזקפן מתחילה הוא כן, ועל זה מוסיף התנא עוד דין, דמשכחת לה גם שכר שכיר בקובע לקצוץ עימו כמה עבודות שאם עדיין לא בא לתובעו ולומר לו כך וכך אתה חייב לי, אז אינו משמטת, ודו"ק.

ועל זה בא רבי יוסי ואומר, דמשכחת לה עבודות דאיכא זקיפה דממילא גם בשוכרו לכמה עבודות, דראוי לתובעו כתובעו, וכבר ראוי לתובעו אחרי שהוא גמר בנין או אחרי שהוא גמר עבודה כזו שא"א להמשיך כמותה, וכדהבאנו מהמלכי צדק, והרי "ראוי לתובעו כתובעו דמי" וכסברת רבי יהודה בהקפת חנות, אלא דהכא חולק רבי יהודה וכתבאר, וסברת רבי יוסי בשכר שכיר כסברת רבי יהודה בהקפת חנות, אבל כו"ע מודי דבשכר שכיר דעלמא דחשיב כתובעו כבר אף דלא תבעו בהדי, דזה כבר כתביעה של מלוה דברור לן ד"כ וכך אתה חייב לי", ודו"ק.

ולדברינו א"ש למה הרמב"ם לא טרח לבאר כלל טעמא דשכר שכיר, ולפי הכס"מ הרי סמך על מה שכתב בהקפת חנות, אכן כבר תמהנו בזה, ולפי הנ"ל א"ש שזה מדינא דאין שכירות משתלמת אלא לבסוף, הלכך לא ביאר הכא כמו שביאר בהקפת חנות, ודו"ק.

והנה, ז"ל הרמב"ם [פרק ט' הלכה י"א], "הקפת החנות אינה נשמטת, ואם עשאה מלוה נשמטת, שכר שכיר אינו נשמט ואם זקפו עליו במלוה נשמט", ובהלכה י"ב "קנסות של אונס ושל מפתה והמוציא שם רע אינם נשמטין ואם זקפן במלוה נשמטין, ומאימתי נזקפין במלוה משעת העמדה בדין", וצ"ע חילוקי הלשונות ברמב"ם בין הקפת החנות שכתב "עשאה מלוה" לשכר שכיר שכתב "זקפו עליו במלוה" ובכל הקנסות כתב "ואם זקפן במלוה", וכבר עמד בזה בפאת השולחן [סימן כ"ט ס"ק נ"ג] ורצה לחדש דכוונת הרמב"ם 'עשאה מלוה' היינו מתחילת ההלואה, ולא שזקפן אח"כ, אולם לדברינו נראה דאדרבה דהקפת חנות היינו דזקפן אח"כ, אבל בשכר שכיר סתם שכר שכיר הוא בזקיפה מתחילה ודו"ק.

ובישוב שיטת הרמב"ם עיי' עוד בהערה <sup>106</sup> מהאגרות משה [שם] מה שחידש בזה.

<sup>106</sup> וזה לשונו: - וצ"ל דבר חדש דדוקא באם זה שאינו תובעו הוא לטובת הנתבע כמו במלוה דכל ההלואה ה' לטובת הלוה. ולכן כ"ז שלא קבע זמן שלא לתבוע עד אותו יום הרי יכול לנגושו כשירצה ואף בתוך ל' שאינו רשאי לתבועו מ"מ מאחר שלא קבע זמן אין נחשב בעיניו כ"א לזמן קצוב. ואף שבב"ד לא יוכל לתבועו מ"מ יתבעהו שלא בב"ד ומטעם זה מצינו ג"כ שאין בסתם הלואה פחות מל' חזקה אין אדם פורע תוך זמנו כדאיתא בתוס' ב"ב דף ה' ע"א ד"ה הקובע. ולכן הקפידה התורה בזה שישמט כדי שלא יוכל לנגשו אף כשירצה. אבל בהקפת החנות דזה שדרך שלא לתבועו הוא לטובת התובעו כדי שיקנה ממנו עוד כל העת. ולכן ודאי שלא יגשו עד זמן רק דאף אם יבקש ממנו אינו בדרך נגישה רק בדרך שאלה אם י"ל לפרוע. ולכן אף שיכול אם ירצה גם לנגושו מ"מ מאחר שזה שאינו תובעו הוא לטובת עצמו לא הקפידה התורה שישמט כדי שלא יגוש מאחר שבודאי לא יגוש אף שרשאי ויכול. וא"כ ניחא אף למ"ד דמשמט בעשר שנים משום דהתם כשיעבור הזמן הרי יגוש אותו מאחר דרק לטובת הלוה התחייב שלא לתבועו עד הזמן וא"כ כשיגיע הזמן יתבעהו. אבל בהקפה שהוא לטובת עצמו אין דרך לנגשו כלל מאחר שרוצה שיקנה ממנו וכן השכיר כדי שישכרהו פעם אחרת דאף שמבקש ממנו הוא רק דרך בקשה ולא לנגישה, והוי לענין נגישה כמו פקדון דאין שייך לומר שיגוש אותו ששייב פקדונו דהא זה שאין תובעו הוא לטובת עצמו שרוצה שישמרהו וכ"כ הכא אינו נוגשו לטובת עצמו וא"כ הרי לא יגשוהו לעולם. ולכן אף לל"ק א"מ דהא אף לדיד' דוקא מטעם שלא יגוש משמט כדבארתי ולא שנפקע החוב מצ"ע. דאם ה' החוב נפקע ה' נפקע גם בהקפת החנות דהא חוב הוא ולא פקדון. ואין שייך לחלק לענין עצם החוב אם נעשה לטובת הנתבע או התובע דעכ"פ חייב הוא ואדרבה הלא לטובת הנתבע יש לחוש לנע"ד ומ"מ משמט כ"ש שישמט בחוב לטובת התובע שאין לחוש לענ"ד.

ול"ד לפקדון ששם אינו חוב דהוא בעין וברשותו מונח. אבל מאחר שבארתי דהוא מטעם שלא יגוש נמחל החוב ובלא נגישה לא ה' דין שמיטה דעל עצם החוב שיפקע לא קפדה התורה ולכן בהקפת החנות שזה שאינו נוגשו הוא לטובת עצמו ודאי לא יגשוהו כמו שאינו נוגשו ותובעו בפקדון. ולכן א"מ אף שבמלוה משמט אף בלעשר שנים משום דהתם אתו לידי לא יגוש כשיגיע הזמן כדבארתי. אבל במכר לו פעם אחת שאינו חנוני כמו בשוחט הפרה וחלקה הוי ככל חוב דודאי יגשוהו ויתבעהו דהא אין לו טובה לתובע שלא לנגשו מאחר דאינו חנוני. ולכן משמט. וזה באור נכון בדברי הב"י ונסתלק קושיית המ"ר.

ועיי' בב"י ובכ"מ והובא בתי"ט שכתב גם שהוי בידו כפקדון. ולכאורה איזה שייכות הוא לפקדון שאיתא בעין וברשותו הוא והקפה ושכר שכיר ודאי הוא חוב שחייב. ולדברי א"ש דלענין נגישה הוא כמו בפקדון שלטובת עצמו לא יגשוהו כדבארתי. וזה שהזכיר כהלוהו ל' שנים משום דאף בזה א"מ לדינא. ואף שהכא אינו מועיל טעם זה דעדיין צריך לטעם דלטובת עצמו לא יגוש כדבארתי, מ"מ מזה שמעינן דהעיקר הוא בשביל נגישה דל"ק הלא יש גם מקום קצת לומר דהוא הפקעת החוב מצ"ע. ואז לא היינו יכולין לחלק בין הקפה לחוב בחלוק זה, ולכן כתב דלדינא של עשר שנים א"מ ודאי הוא נגישה. ויש לחלק שפיר דלא מסתבר כלל לומר דלישנא בתרא יסבור שלא נתחייב הלוה עד אחר י' שנים ולכן לא משמט. וא"כ הקפת החנות ה' צ"ל

נשמט דהא ודאי חייב הוא עתה. ונצ"ל טעם אחר שדוקא מלוה משמט וא"כ גם בשוחט הפרה וחלקה לא ישמט דג"כ אינו מלוה. דאין לומר כן חדא שלא מסתבר כלל דבודאי הוא חייב גם קודם הזמן. [ועיין בש"ך חו"מ סי' קכ"ו סק"א שאיכא מעמד שלשתן קודם הזמן אף שבכתובה ליכא].

ועוד דא"כ לל"ק נצ"ל דסובר דחייב אף עתה ולכן משמט אף שאין בו לא יגוש משום דנפקע החוב מצ"ע. ורק ל"ב סובר דאינו חייב עתה ואין מה ליפרע אבל אם ה' חייב ה' נפקע א"כ למה הוצרך הגמ' לומר דאתי לידי לא יגוש שמשמע הטעם משום נגישה אם נפקע החוב מצ"ע לימא משום דהא חייב הוא עתה. א"ו דאין החוב נפקע מצ"ע אלא מטעם לא יגוש. ולכן סובר ל"ק דכיון דיהי' לא יגוש לאח"ז משמט. ול"ב סובר דקפידת התורה הוא רק על עת השמיטה כדבארתי. וא"כ יש לחלק שפיר בין הקפת החנות שלא נוגשהו בודאי לטובת עצמו א"מ. וטעם זה אינו שייך שלא בחנוני אלא מכר לו באקראי כמו בשוחט הפרה וחלקה כדבארתי. והוא נכון מאד בעה"י. ונמצא לפ"ז באם כבר חדל להיות חנוני, או חדל לקנות ממנו בודאי כגון שהקונה נסע לעיר אחרת אז ישמט אף שעדיין לא עשה חשבון ולא כתב בפנקס סך המעות ביחד משום דעתה אינו לטובת עצמו. וזהו מסתבר לדינא אף שלא מצאתי זה בפוסקים לע"ע. ואולי מאחר שמתחלה לא נעשה ע"ז דין שמיטה אינו נעשה אח"כ רק בזקיפה דהוי כמלוה חדשה וצ"ע לדינא. ודו"ק.

## סימן כ"ח בגדר 'תשלומין דשבועה', לגבי שמיטה ולגבי מיגו.

**פרק א' בגדר תשלומין דשבועה, לגבי מיגו ולגבי שמיטה** < הקדמה: > בקושי' הרא"ש למה לא מהני מיגו לאפטורי משבועה, הא שבועה ממון היא. < מבאר את שיטת הר"י מיגאש ד'שבועה היא תשלומין' ומביא הרבה מקורות לחידוש זה, ומתמה בעיקר הגדר בזה. < בדברי הגרש"ק – ומתמה בזה, ודברי הגר"ש בזה. < דין בזה עוד – דסו"ס שבועה היא בירור. < דרכו של האבי עזרי בזה.

**פרק ב' דרך חדשה בגדר 'תשלומין דשבועה', ומה דלא מהני בזה מיגו.** < מבאר ששבועה אינה בירור בעלמא אלא בירור בתוך הטענה של הבע"ד. < מבאר את החילוק בין מיגו של שבועה למיגו של ממון, שבמיגו של שבועה וכן בשבועה יש בירור בתוך הטענה ולא בעובדות < התורה לא קיבלה בירורים לאמת את הגברא אלא לאמת עובדות, והבירור של שבועה וכן ה'מה לי לשקר' של מיגו מצטרפים לטענות. < שיטת הר"י מיגאש דכיון ששבועה היא בירור בגברא – הרי היא רק מתקבלת אצל הבעל דין בתור זכות שלו לתבוע כזה בירור, ולא שייך לזה ענינו של מיגו שהיא בטוען ונטען.

### פרק א' בגדר תשלומין דשבועה, לגבי מיגו ולגבי שמיטה

#### הקדמה:

למדנו בסוף פרק כל הנשבעין שהשביעית משמטת את השבועה, ונחלקו הראשונים בזה – עכ"פ שיטת הרמב"ם והר"י מיגאש הוא דאירי בחוב כזה שאין בחוב דין שמיטה כיון דהוי מלוה כפרנית – והיינו משום שכבר כפר בו לכן אין בו דין שמיטה, ואעפ"כ אי כבר נתחייב שבועה על החוב הזה אין להשביעו, דשביעית משמטת את החיוב שבועה – וראיתי לבאר דין זה. ונקדים בעיקר גדרי חובת שבועה.

#### בקושי' הרא"ש למה לא מהני מיגו לאפטורי משבועה, הא שבועה ממון היא.

שיטת רש"י והר"י מיגאש דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן – עיין בזה בדברינו באמרות אברהם ב"מ [סימן י"ט], והבאנו עוד שהרא"ש בשבועות [מ"ה: - פ"ז סי' ג'] הקשה שכל שבועה ממון הוא דאי לא נשבע משלם, וכוונתו דכל ענינו של השבועה אינה אלא כהיכי תימצי לברר את הנדון הממוני שביניהם, ולכן כשלא רוצה לשבע ישלם – שהרי זה שבועה – שבע או שלים – וכמבואר בדברי רבינו חיים הלוי [שמיטה ויובל פרק ט'] שכתב "דהרי עיקרה של שבועה הא הוא בצירוף החיוב תשלומין שיש לו עליו, דהרי אינו מחוייב כלל לישבע ורק דאם לא ישבע יהא חייב לשלם", והיינו כנ"ל – 'שבע או שלים', ועיי"ש שנתבאר דאין זה ענין לחקירה במתוך אי הוי ממון או שבועה, עיי"ש ופשוט.

ולפי זה הקשה הרא"ש דכיון שאינו אלא 'היכי תימצי' לברר את הנדון הממוני שביניהם, א"כ למה לא נימא דמכיון שהמיגו מהני להפטר מהממון וזה מברר את הנדון הממוני שביניהם, שוב ליכא סיבה לחייב שבועה שהרי על עיקר הממון נאמן, זו קושי' הרא"ש.

#### מבאר את שיטת הר"י מיגאש ד'שבועה היא תשלומין' ומביא הרבה מקורות לחידוש זה, ומתמה בעיקר הגדר בזה.

והנה עיין בברכ"ש [ב"מ סימן ד' תחילת ס"ק ג'] דביאר טעמא דהר"י מיגאש ד"שבועה תשלומין היא – ומהאי טעמא לא מהני מיגו כיון ד"וכי זה חשיב פרעון - כמו שנשבע".

והדברים קשים עד מאד – הרי מה שייך חיוב 'לשלם' לחבירו 'שבועה', וכי שבועה 'שוה כסף' היא שמשלמים בזה, וצ"ע.

אולם עיקר חידוש זה מבואר כבר בראשונים בכמה דוכתי – וכדיבואר:

א [מצאנו ברשב"א בנסכא [ב"ב ל"ד בסוף] שהביא מהריב"ם ליישב את קושי' התוס' למה לא מהני מיגו בנסכא, ותירץ דשבועת עד אחד תשלומין הוא עיי"ש בארוכה, וכ"כ בשו"ת הרשב"א

[חלק ב' סימן שפ"ז], וקרי ליה "בתשלומי שבועה או ממון" <sup>107</sup>, והיינו ע"ד הברכ"ש, דכיון ששבועת ע"א היא תשלומין לכן לא מהני ביה מיגו ולמדנו כאן שהר"י מיגאש סבר כן בכל שבועה.

ב] עיין ברשב"א בשו"ת [חלק א' סימן תתק"כ] בגדר דין מתוך שכתב "במה שזה חייב מן הדין באחד משני תשלומין או תשלומי ממון או תשלום שבועה, וחשוד כיון שאינו בתשלומי שבועה חייב בתשלומי ממון", ומבואר כנ"ל, [ואגב יש להעיר דבב"ב ובשו"ת [ח"ב] כתב כן דווקא על עד אחד דלכן לא מהני ביה מיגו, והכא כתב כן על כל 'מתוך' בכל שבועה, וצ"ע].

ג] עוד לשון כזה הראני ראש הישיבה הגר"א קפלן שליט"א בדברי השערי שבועות <sup>108</sup> [סוף שער א'] שכתוב שם שיש ו' מידות בשבועות, ובמידה השישית כתב וז"ל: "שאמרתי שיקבל התובע לקחת השבועה במקום גביית הממון כדכתב קרא שבועת ה' תהיה בין שניהם וכו' ולקח בעליו ולא ישלם - הרי 'לקחת שבועה' במקום התשלומין", וכל זה צ"ב.

ד] כבר הבאנו דין שבועה לגבי שמיטה – והיינו הדין בסוף פרק כל הנשבעין שהשביעית משמטת את השבועה, ונחלקו הראשונים בזה – עכ"פ שיטת הרמב"ם והר"י מיגאש הוא דאירי בחוב כזה שאין בחוב דין שמיטה כיון דהוי מלוה כפרנית – והיינו משום שכבר כפר בו לכן אין בו דין שמיטה, ואעפ"כ אי כבר נתחייב שבועה על החוב הזה אין להשבעו, דשביעית משמטת את החיוב שבועה, ועיין בחידושי הגרש"ק [ב"ב סימן י"ט] שהביא דין זה לבאר את הריב"ם והרשב"א שחיוב שבועה הוא 'תשלומין', שהרי רק חובת תשלומין שייך ביה שמיטה, אולם אכתי צ"ע הגדר בזה.

ה] רבינו חיים הלוי על הרמב"ם [שמיטה פרק ט'] כתב – "שהרי השבועה היא אחת מנגישות של תביעת החוב, ואם כן שפיר אמרינן, נהי דעצם החוב אינו משתמט, מכל מקום לאו דלא יגוש איכא, ושפיר משתמטת הך נגישה דשבועה", ולא איתברר לנו הגדר בזה שהוא "אחת מנגישות של תביעת החוב".

ו] הראשונים ביארו מה שייך שמיטה בחוב של שבועה – וזה לשון הר"י מיגאש בשבועות [סוף כל הנשבעין] "ואעפ"י שאינו חוב ממון, דקרינא ביה לא יגוש אלא חוב שבועה, אפי"ה משמט, דחוב שבועה נמי לא יגוש קרינא ביה דהא נקיט ליה, ואמר – קום אשבע לי", והראני תלמיד אחד את לשון כעין זה בכפתור ופרח [פרק מ"ט] "דאף בשבועה קרינא בה לא יגוש, דהא נקט ליה בכובסיה, ואמר – קום אשתבע לי".

ז] בברכ"ש [שם] למד שזו כוונת הר"י מיגאש דלכן לא מהני מיגו לאפטורי משבועה בכל שבועה, ומהאי טעמא לא מהני מיגו וכלשונו – "וכי זה חשיב פרעון – כמו שנשבע", וצ"ב דכמו שלא מבינים שמיגו הוא פרעון גם לא מבינים ששבועה היא פרעון, וכל זה צ"ע.

#### **בדברי הגרש"ק – ומתמה בזה, ודברי הגר"ש בזה.**

ובביאור הגדר בזה ראיתי בחידושי הגרש"ק [ב"ב סימן י"ט] שביאר שהדין הממע"ה אינו חיוב להביא עדים אלא 'עצה ותחבולה', והיינו שמי שרוצה להוציא יביא עדים, אבל לא שייך בזה לשון 'חיוב' – אטו מי יחייבנו בהבאת עדים, וכן היה אפשר לומר בשבועה – אין כאן חיוב אלא מי שרוצה להחזיק בממונו נגד עד אחד 'יכול' להשבע ולהחזיק אבל מאן יחייבו – ובראשונים כאן למדנו שאינו כן אלא ששבועה שונה מהדין הממע"ה – שם זה רק עצה בעלמא והכא זה בגדר חיוב – 'חובת שבועה' – הוא 'חייב' להשבע לו – ואולי זו כוונת הר"י מיגאש וכפתור ופרח שכתבו "דהא נקט ליה בכובסיה – ואמר קום אשתבע לי", ודו"ק.

אולם סו"ס הדברים סתומין וחתומין – הרי לעיל הבאנו לשון רבינו חיים הלוי [שמיטה ויובל פרק ט'] שכתב "דהרי עיקרה של שבועה הא הויא בצירוף החיוב תשלומין שיש לו עליו, דהרי אינו

<sup>107</sup> וז"ל: "דאין אומרינן מגו לאכחשי חד סהדא, כדברי רבותינו בעלי התוספות, בנסכא דרבי אבא, ולא עוד, אלא שאי אפשר להפטר מהעדת עד אחד, אלא בתשלומי שבועה, או ממון, כדעת רבינו יצחק בר' מרדכי שם, בנסכא דרבי אבא".

<sup>108</sup> נכד הרי"ף – מובא אחרי המרדכי בסוף מסכת שבועות.



מחוייב כלל לישבע ורק דאם לא ישבע יהא חייב לשלם", וכן הפשטות - 'שבע או שלים' בתור 'היכי תימצא' לזכות בדין בממונו - והרי מה מחייבו - אטו 'מצות עשה' היא ששייך בזה חיוב, וצ"ע.

ראש הישיבה הגר"ב שרייבר שליט"א אמר בזה על פי דברי הגר"ח "שהרי השבועה היא אחת מנגישות של תביעת החוב" שהביאור כך:

כל הברורים בבי"ד - עדות רוב חזקה - אינם אלא בגדר דרכים שונים לברר את גוף העובדא כדי לפסוק לכאן ולכאן, אכן בחובת שבועה לא דורשים ברור בעלמא, אלא שנאמרה הלכה בעצם החזקת הממון במצב של דררא דשבועה - שנתחדש שהמוחזקות שלו בממונו 'מוגבלת', אינו מחזיק ממנו אלא על ידי שבועה.

בחובת שבועה נתחדש שחל כבר 'נגישה במקצת' בחובו, שהמחוייב שבועה כבר לא מחזיק בהחזקה גמורה בזה שחלה עליו חובת שבועה, וזו הנגישה במקצת שכבר חלה, ועל נגישה זו חיילא דינא דלא יגוש, ואף דכבר חיילא לפני השביעית, אכן עצם זה שהחובת שבועה עדיין רמי עליו וממשיכה - היא היא המשך קיום הך נגישה במקצת, ועל זה חיילא השמיטה לבטלה.

בדין כזה לא שייך מיגו כיון שכבר נתקיים הפסק דין - הרי כבר חל עליו הנגישה של החובת שבועה, וכל מה דמהני מיגו היינו כשעדיין דנים לפסוק לכאן ולכאן ואז שייך טענות וברורים, ובכה"ג מהני מיגו, אכן אחרי שכבר חל ונתקיים הפסק דין - כבר יש מצב של נגישה במקצת בעצם חלות חובת שבועה - בזה כבר לא שמעינן לטענות ולכן לא מהני מיגו, ואף דעדות עדיין מהני, אכן כל זה משום שיתברר שמעולם לא היתה חובת שבועה דבטלה כל הדררא של החובת שבועה ומתברר שחל הנגישה במקצת בטעות.

#### דן בזה עוד - דסו"ס שבועה היא ברור.

אולם אכתי יש לדון לכל הדרכים הנ"ל - הרי כפשוטו שבועה מבררת את מה שהיה - וזה כחה, לברר, ונמצא דלדרך הראשונה [הגרש"ק] שבועה אינה תחבולה ועצה אלא חובה כמו הממע"ה - אלא דחיילא ביה חובת 'ברור' בדרגת שבועה, ולדרך השניה [הגר"ש] נאמרה הלכה בהחזקת הממון שהמוחזקות שלו בממונו 'מוגבלת' ואינו מחזיק ממנו אלא על ידי שבועה - והכוונה, שאינו מחזיק ממנו אלא על ידי 'ברור של שבועה' - ויש להקשות דלמה לא יהני מיגו דכמו דלרוב ראשונים מהני מיגו להפטר משבועה כיון שזה בדרגת ברור של שבועה<sup>109</sup>, כמו כן יהני מגו הכא לקיום חובתו לברר או לקיום החזקת ממנו שרק מחזיק על ידי 'ברור של שבועה' וכל סוג של 'ברור' שדומה לברור דשבועה יחשב כקיום דין זה.

וצ"ל כנ"ל - [לדרכו של הגר"ש], דאחרי הפסק דין בהגבלת החזקת ממנו - שוב אין מקום לטענות - וממילא דאין מקום למיגו שהוא מדיני הטענה.

#### דרכו של האבי עזרי בזה.

בעיקר האי דינא דשמיטה בשבועה ביאר בזה באבי עזרי [שמיטה ויובל] דלעולם יש לומר ששבועה אינה כח המברר, אלא שהיא כח להכריחו להודות, "כי היכי דלודי" - ולכן מעיקר הדין היה מהני שבועה של חשוד אלא שיש דין שאין מוסרים שבועה לחשוד - והביא לזה הרבה ראיות - עיין בזה בדברינו באמרות אברהם [שנים אוחזין סימן לו] בסוגי' דהוא רעי' - וממילא דשפיר רואים את הכח של שבועה ככח של נגישה בחוב [שיש עליו דררא של שבועה] - זכות נוספת בתוך הזכות הכללית של גביית החוב לנגשו על ידי שבועה במצבים מסויימים [והיינו במצב שלא ברור שהוא חייב אלא שיש דררא של שבועה עליו], ויתכן שזו כוונת הגר"ח לגבי שמיטה.

<sup>109</sup> הכוונה לברור בטענתו ולא לברור בעובדות - עיין בזה בדברינו באמרות אברהם שנים אוחזין [סימן י"ט].

והיה מקום לומר דלפי"ז לא מהני מיגו, דמיגו בא בתורת בירור והוא יש לו זכות כנגדו של כח נגישה – להכריחו להודות – וזה לא שייך לבירורים, ומה יהני בזה מיגו, ואולי זו שיטת הר"י מיגאש.

אולם באבי עזרי מצאתי שאמר בזה איפכא – לאידך גיסא – עיין בדבריו מלוה ולוה [תנינא – פרק י"ג הלכה ג'] שהביא הנך ב' צדדים אי שבועה הוי בירור או חובת שבועה כדי שיודה, וביאר דאי לא הוי בירור אז מהני מיגו דכיון שיתברר על ידי המיגו שוב אין כאן דררא, ושוב אין סיבה לחובת שבועה, אכן אי שבועה הוי בגדר בירור, אז פשוט דלא מהני מיגו, דאף דמיגו לא גרע מבירור דשבועה אכן כיון שאמרה תורה בירור של שבועה מנלן דמהני ביה בירורים אחרים. והוסיף דה"ה דלו יצויר ואמרה תורה בירור של מיגו לא היה מהני בו רוב חזקה או שבועה, דהיכא שאמרה התורה את הבירור מסויים שנצרך בדין זה – שוב לא מהני בירורים אחרים במקומו.

ויש להעיר דמצד אחד מבואר בר"י מיגאש ששביעית משמטת את השבועה וכשיטת הרמב"ם, והיינו כי היכי דלודי, ומאידך מבואר דלא מהני ביה מיגו, והיינו דין בירור – ולדברי האבי עזרי איכא בזה סתירה בשיטתו, אי הוי בירור או כי היכי דלודי.

### פרק ב'

#### דרך חדשה בגדר 'תשלומין דשבועה', ומה דלא מהני בזה מיגו.

#### מבאר ששבועה אינה בירור בעלמא אלא בירור בתוך הטענה של הבע"ד.

יתכן לבאר סוג' זו באופן אחר, ומקודם נבאר את ענינו של שבועה כפשוטו, למה מהני מיגו לאפטורי משבועה, ושוב נבאר באיזה נקודה חולק הר"י מיגאש:  
ונקדים בגדר בירור דשבועה – הרי זה פשוט ששבועה אינה בירור ככל בירור דעלמא – ומוכרח כן:

א [שבועה מצאנו דווקא בבע"ד שנשבע, אכן מי שאינו בע"ד אינו יכול לישבע לברר טענתו של הבע"ד, ובשומר שמסר לשומר מצאנו טענה ד"אנת מהימנת וכו'"] [ועיי"ש בגר"ח ואכמ"ל] והיינו דהשבועה תלויה בבע"ד, וקשה דאם שבועה היתה בירור חיצוני שבנויה על חזקה דלא משקרי אינשי בשבועה, א"כ ה"ה במי שאינו בע"ד דיהני.

ב [יתירא מזה – הרי מצאנו בש"ך דבמקום תרי ותרי שייך שבועה, אף דליכא שום בירור במקום תרי ותרי – וע"כ שאין זה בירור ככל הבירורים, וכבר עמד בזה מו"ר הגר"א גורביץ שליט"א.

ג [מבואר בלשון הראב"ד [בסוג' דעד המסייע – בהשגות] שכתב ד"כיון שצריך לישבע שבועה דאורי' נתחזקה טענתו בה ונחלשה טענת האחר" – הרי דאין זה בירור ככל הבירורים.

ואשר מוכרח מכל זה, שיסוד דין שבועה הוא "חיזוק לטענה", ש"טוען ע"י שבועה", ולכן השבועה רק מהני בבע"ד, דרק לבע"ד איכא טענה, וזו כוונת הראב"ד ד"כיון שצריך לישבע שבועה דאורי' נתחזקה טענתו בה ונחלשה טענת האחר", ומהאי טעמא מהני נמי במקום תרי ותרי אף דליכא שום בירור אחר במקום תרי ותרי – שכיון שזה בגדר חיזוק טענה, והרי טענות שייכות בתרי ותרי [וכגון ברי לי דנשאת לאחד מעדיה דליכא אשם תלוי], והביאור בזה כנתבאר בדברינו באמרות אברהם שנים או חזין [סימן ז'] שכל דין תורה וטוען ונטען מורכב משני חלקים, טענות לחוד ובירורים לחוד, וכל הכח של ברי ושמא הוא לפני שמגיעים לברורים דמצד הטענות נקבע כצד אחד בממון מחמת הברי שזוכה בטענות ומעיקרא לא חיילא דין הממע"ה, וה"ה דשבועה מהני במקום תרי ותרי מטעם זה, ובדרך זו נתבאר [שם סימן י"ד] שזו הכוונה שעד המסייע הוי כנשבע, והיינו שכח העד הוא לסייע לטענה להאלימו, והרי זה כח של שבועה, ודו"ק.

**מבאר את החילוק בין מיגו של שבועה למיגו של ממון, שבמיגו של שבועה וכן בשבועה יש בירור בתוך הטענה ולא בעובדות**

הקדמה שניה – בגדר מיגו לאפטורי משבועה:

כבר הבאנו בדברינו באמרות אברהם שנים אוהזין [סימן י"ט] דחלוקין נינהו שבועה מממון דשבועה בעי מיגו של בירור – 'מה לי לשקר', ובממון סגי ב'כח טענה', ולכן מהני ביה מיגו דהעזה אף דלא מהני בשבועה, ויש להעיר דלפי מה שנתבאר לעיל דגם בשבועה הכל תלוי בטענה, ומאי שנא.

אולם הביאור כך:

אף אי נימא שבשבועה ליכא 'בירור פשוט' – ולכן הוי כחיזוק טענה – אבל סו"ס שבועה מבררת – והגדר בזה הוא כך:

כבר נתבאר לעיל שכל דין תורה וטוען ונטען מורכב משני חלקים, טענות לחוד ובירורים והכרעות לחוד, וזה הרי כל הכח של ברי ושמא, ונתבאר שם עוד שלא 'מאמינים' לבע"ד, הרי פשוט שהוא חשוד לשקר וכו', אלא הכוונה ש'מתייחסים' לטענתו שהרי זה כל ה'דין תורה' – כל אחד מעמיד את ה'צד' שלו בממון, ואם יש ב' צדדים בטוען ונטען יש 'ספק' ויש 'דיון' ולפני הטענות אין 'דיון' ואין 'דיני ממונות'.

ומעתה – כשבעל דין בא וטענתו אלימתא – והיינו כגון שיש רגלים לדבר מכח המודה במקצת שנתחזקה טענתו – שוב חל על הנטען דין להשיב גם ב'טענה אלימתא' – וזו חובת שבועה – להשיב בטענה כזו שהוא יברר לנו שעכ"פ הוא באמת מאמין בטענתו, והוא לא טוען טענה בעלמא, ועל זה אהני לן הבירור של שבועה, ונמצא שאין כאן בירור שמתייחס לבירור ה'עובדות' כמו הבירור של רוב ועדים, אלא בירור בטענה עצמה – בירור שהוא מאמין בטענתו, ולא טוען טענה סתם כדי לזכות בממון.

זה גם הגדר במיגו – שכשיש בירור של 'מה לי לשקר' בתוך המיגו – אז גם מהני לבע"ד לברר לנו שכן הוא מאמין, אבל בהעזה ליכא לכח המסויים הזה במיגו, ודו"ק.

ונמצא דמיגו בממון מהני להאליים את הכח בטענה בלי שיבררו שהוא מאמין בטענתו, ולכן מהני בהעזה אכן בשבועה האלימות היא שהוא מברר שהוא מאמין בטענתו.

**התורה לא קיבלה בירורים לאמת את הגברא אלא לאמת עובדות, והבירור של שבועה וכן ה'מה לי לשקר' של מיגו מצטרפים לטענות.**

ונוסיף עוד – ידוע בשם הגרש"ש"ק דהא דלא מהני מיגו של בירור [מה לי לשקר] בממון בלי שיש במיגו כח טענה וכגון במיגו מממון לממון, וקשה דסו"ס איכא בירור.

וביאר הגרש"ש"ק בזה שהתורה סומכת על בירורים כאלו שמבררים את העובדא והמציאות שעליה אנו דנים, וזה הכח של עדים ורוב, אכן כשיהיה בירור על הגברא שהוא לא משקר, הכא התורה לא סומכת על בירור, דאדרבה, בכל הנידון מי נאמן ומי לא נאמן, בזה יש כללים בתורה שכל נידון יש לו את הנאמנות שלו – ב' עדים ע"א וכדומה, ואין אפשרות להאמין לאדם מחמת סברא שהוא לא משקר, ולכן לא מהני מה לי לשקר בממון – ומשרע"ה יוכיח – הרי גם אצלו איכא 'מה לי לשקר' בכל מה שיאמר, ולמה לא נסמוך עליו בתור לא גרע מ'רוב' להכריע בנפשות וכדומה, ופשוט – ובקצרה – התורה לא קיבלה בירורים לאמת את הגברא אלא לאמת עובדות.

ומעתה נראה – שבועה היא רק נאמנות ובירור שהגברא לא משקר – ב'גברא' ולא ב'עובדות' וזה לא מהני בכל התורה – וע"כ שהתורה רק קיבלה את הבירור הזה לא בתור בירור רגיל אלא בתור 'טוען' – והיינו שיהיה לנו ראייה מתוך טענתו שהוא אוהז שהוא לא משקר, וזה ענינו של שבועה, טענה שיש בטענה עצמה בירור שהוא טוען דבר שהוא מאמין שזה אמת, וזה עצמו מחזק את הטענה, מה שמתברר שהוא טוען טענה שהוא אוהז בה כאמיתי – וע"ד זה שמענו גם מראש הישיבה הגר"ב שרייבר שליט"א – ומה"ט לא מהני שבועה במי שאינו בעל דין.

גם במיגו של 'מה לי לשקר' יש סוג בירור שמוכנס מיניה וביה בתוך הטענה, להאלימו בתור טענה שהוא לא משקר בה, ואינו בירור ישיר על הגברא בתור גברא שהוא לא משקר - אלא בירור 'בטענתו' שהוא לא משקר 'בטענתו', לעומת משרע"ה שיודעים שהוא מדבר אמת בלי שייכות לטענות ואין זה ענין לשבועה ומיגו, ודו"ק.

המיגו בממון רק בא בתור כח בטוען ונטען בלי הנקודה הנוספת לברר שכך הוא מאמין ולכן אין חסרון של מיגו דהעזה, ואיכא חסרון של מיגו מממון לממון.

עכ"פ נתבאר לנו שבהלכות מיגו - גם בממון וגם בשבועה תחילת כחו בטענה, אלא שיש ב' מהלכים בטענה, או להוסיף בו כח להיות טענה אלימא בהך ממון וזה מיגו דמהני בכל ממון בתור כח טענה, או לעשותו לטענה שהבע"ד טוען מתוך זה שכך ברור לו וזה המיגו של שבועה.

ולסיכום - כיון שהתורה לא קיבלה בירורים לאמת את הגברא אלא לאמת עובדות, ע"כ למדנו מהכא שהבירור של שבועה וכן ה'מה לי לשקר' של מיגו מצטרפים לטענות.

**שיטת הר"י מיגאש דכיון ששבועה היא בירור בגברא - הרי היא רק מתקבלת אצל הבעל דין בתור זכות שלו לתבוע כזה בירור, ולא שייך לזה ענינו של מיגו שהיא בטוען ונטען.**

ונראה דהכא מתחיל שיטת הר"י מיגאש ששבועה היא תשלומין, ולכן לא מהני ביה מיגו.

כאמור - שבועה היא בירור בגברא שהוא לא משקר, ולכן לא מהני בתור בירור רגיל ככל בירור בעובדות, ולכן לא מהני גם במי שאינו בע"ד, והראשונים הסיקו מזה שע"כ שהתורה חידשה שבירור זה מצטרף לטענה להאלימו ובזה היא מתקבלת בב"ד ככל דיני הטענות.

ונראה דבזה גופא חולק הר"י מיגאש, והיינו שהוא למד שלעולם שבועה ממשיכה להיות בירור בגברא ולעולם בירור מהסוג הזה אין לו מקום בכל הבירורים וראיות שבב"ד, וע"כ שנתחדש שיש מהלך חדש בשבועה.

והוא - שבועה היא לחבירו, זה חיוב לבע"ד שעומד כנגדו, והוא המשביעו, וכדברי הראשונים שזה 'תשלומין', וכלשון הר"י מיגאש - "דחוב שבועה נמי לא יגוש קרינא ביה - דהא נקיט ליה ואמר - קום אשבע לי" - וכלשון השערי שבועות "שיקבל התובע לקחת השבועה במקום גביית הממון" - והיינו דאף שהתורה לא סומכת על בירורים מהסוג הזה שמתייחסים לגברא ולא לעובדות, אכן הכא זכותו של התובע לתבוע ממנו דווקא סוג בירור כזה, והיינו שנתחדש חיוב חדש ובירור חדש - כלפיו - ודווקא כלפיו מתקבל בירור כזה כבירור כיון שהוא המחייב של הבירור ובירור מתקבל אצלו - ודווקא כלפיו החשיבה התורה כבירור - וזה כל דינו, לברר לבעל דין בירור מהסוג הזה.

בתוספת ביאור - השערי שבועות [בריש דברין] הוכיח שיש מושג חדש - "שיקבל התובע לקחת השבועה במקום גביית הממון" והוכיח כן מהפסוק ששם כתוב "שבועת ה' תהיה בין שניהם וכו' ולקח בעליו ולא ישלם", ונראה ששני חלקי הפסוק חידשו לנו מושג זה - א] בלשון "ולקח בעליו ולא ישלם" נתחדש עצם לקחת השבועה, ב] ברישא דקרא כתוב - "שבועת ה' תהיה בין שניהם" והיינו שכאן כתוב המקום וההתייחסות לשבועה - השבועה היא 'בין שניהם' - השבועה לא עומדת בב"ד ביחד עם שאר הבירורים וראיות שתמיד הראיות והבירורים שייכים לב"ד עצמם - הם מקבלים את הראיות והם דנים אותם, אבל כאן השבועה היא ביניהם, וכאילו שיש 'דיון' נוסף בתוך הדיון הכללי לקבלת השבועה אצל הבעל דין שתובעו.

לענין השבועה יצאו מהמערכת הכללית של הדיון - והדיון כעת הם בין שניהם לבד וזה הנגישה של שבועה שהוא לבד מוציא ממנו את ממנו כזכות נוספת בתוך הזכות הכללית של נגישה החוב וגם אם החוב עצמו הוא בר נגישה על ידי עדים, אכן שבועה לא כלולה בתוך המערכת הכללית של ראיות בנגישה הכללית, שהסוג נגישה 'דרך שבועה' מיקרי 'נגישה אחרת', ונגישה זו התמעטה במסויים מהפסוק.

ובזה מובן למה לא מהני מיגו לשיטת הר"י מיגאש - הרי נתבאר שכל מה דמהני מיגו כתחליף לשבועה, היינו משום ששניהם מאלמים טענות, והבי"ד מקבלת א' במקום השני, דמה לי בירור

כזה או כזה - הא שניהם מאלימים את הטענה במצב של הדררא של שבועה, אכן כל זה עד כמה שהנידון הוא נידון שבתוך הדיון הכללי שבבי"ד, וכסברת הראשונים, דמאי שנא דבכל ממון מהני מיגו וה"ה הכא.

אולם לפי הר"י מיגאש שהכל תלוי אצלו ובו בבע"ד עצמו - והיינו שכלפיו נקבע בירור מהסוג הזה כבירור, א"כ מה שייך לדון דיהני מיגו במקומו, הא יש כאן ב' מישורים, המישור של הבעל דין מה שהוא מקבל בתור בירור והמישור של הבי"ד שבזה נאמרה הלכות טוען ונטען ושם יש דיון כללי שיש בו מיגו וראיות ועוד, והתורה קיבלה מיגו במישור של הטוען ונטען ששייך לדיון הכללי של הבי"ד - ודלא כשבועה שעומדת ושייכת לזכויות של הבעל דין לקבל ולתבוע ולקחת מחבירו, ונמצא שלא שייכי זל"ז, ואין להכריח את הבע"ד לקבל סוג אחר של בירור מזכותו.

משל - לו יצוייר והיה בי"ד מיוחד נפרד לקבלת שבועה - ושם ליכא שום ראיות וטענות - א"כ באופן שהדיון עובר לבי"ד ההוא שוב ליכא לדון מצד מיגו אכן עדים עדיין מהני דעדים מוכיחים דליכא דררא כלל - ומוכיחים דמעיכא אין להעביר את הדיון לבי"ד של שבועה - ודו"ק.

הרי לנו דרך חדשה בגדר של ה'תשלומין' שיש בשבועה, ובזה לא מהני מיגו ובזה מהני שמיטה, לשמט כח מיוחד זה שיש לו להשביע את חברו - ונמצא דדברי הר"י מיגאש שמיגו לא פוטר משבועה ודבריו לגבי שמיטה בשבועה - מתאימים זל"ז.

## סימן כט קונטרס בדין הפקר בי"ד הפקר.

**פרק א' < בגדרי הפקר בי"ד הפקר, ובדין הפקר לעניים, > א** מביא סוגי' הירושלמי בפלוגתא ר"ל ור' יוסי בהפקר בי"ד אי מהני בהפקר לעניים לפי ב"ה דהפקר לעניים אינו הפקר, ותמה טובא בשו"ט בירושלמי. < ב > מביא מדברי הראשונים דמחלקים בין שני הפסוקים שממנו לומדים דין הפקר בי"ד הפקר, דנפ"מ אי מהני רק להפקר או גם להקנות. < ג > מבאר במהלך חדש את שני הדינים דנתחדשו בהפקר בי"ד, דהדין הפקר [בלי הקנאה] דילפינן מקרא ד"יחרם כל רכושו" לא שייך להקנאות וקנינים או הפקר דכל דיני ממונות, אלא הוא דין הפקר מחודש מכוח בי"ד כעין דין נידוי ועונשים וכו' שבי"ד "מחרים" רכוש. < ד > מביא ראיות לדברים מהרמב"ם ומרבינו יונה ומהרא"ש בפירושו לתמיד ומהמאירי ביבמות [פ"ח]. < ה > מוכיח כהנ"ל מדברי האבני מילואים, ומביא דמתוך דבריו מתברר שאין כאן שום הקנאה רק היתר השתמשות כמו גזל עכו"ם לדעת היראים. < ו > מבאר דאיכא נפ"מ בין ב' הדינים של הפקר בי"ד לענין הפקר לעניים, וזה פלוגתא ר"י ור"ל בירושלמי, ומבאר דלכן לא הביאו בתחילת הסוגי' קרא ד"יחרם" אף דפשוט דכבר מתחילת הסוגי' אתינן עלה מצד הפקר בי"ד.

**פרק ב' < עוד בגדרי הפקר בי"ד הפקר, [בתוס' ריש אלו נערות], > א** מביא נפ"מ בין הנך ב' דינים בהפקר בי"ד, דנפ"מ אי מהני נגד רצונו. < ב > עפ"י הנ"ל מיישב גם את דברי המשנה למלך דרק בצורך גדול אמרינן הפקר בי"ד, וזה נגד משמעות הגמ' בגיטין, והמשנה למלך אזיל בשיטת הרמב"ם דפסק כקרא ד"יחרם". < ג > עפ"י מיישב את קושי' השטמ"ק על דברי התוס' בריש אלו נערות בהיתירא דנתינים מדין הפקר בי"ד, דיש נפ"מ בין הפקר בי"ד על נכסי הקדש והדייט אי בעי בזה צורך גדול. < ד > מיישב עפ"י הנ"ל את קושי' הקרני ראם על המהרש"א [שם] בדרך זו, ומחלק אי מהני הפקר בי"ד לגבי קנין איסור. < ה > מבאר עפ"י הנ"ל את דברי התוס' ר"ש משאנן בריש אלו נערות, ומיישב את קושי' המג"א על דברי התוס' ביבמות [ע"ט].

**פרק ג' < עוד בגדרי הפקר בי"ד לעניים, ובפטור מעשרות בכה"ג, [ירושלמי ריש פרק ה' דפאה], > א** מביא סוגי' הירושלמי דשייך הפקר לעניים בהפקר בי"ד הפקר גם לב"ה, ומביא את דברי רעק"א בזה ומה שיש לתמוה עליו, ומביא מביאורו של הגר"א שבאמת ההפקר היה גם לעשירים, ותמה עליו. < ב > מביא שיש שנקטו דבאמת לא הוי הפקר לעניים גרידא אלא הקנו לעניים [הר"ש סיריליא], ומקשה על דבריהם, דבראשונים מבואר דאיכא תרי קראי בהפקר בי"ד, חד קרא להפקר וחד קרא להקנאה, ובקרא דהביאו בירושלמי ליכא כח הקנאה. < ג > מביא עוד דרך מחודש [מהגאון ר' אליעזר משה], ומקשה עליו, ומסיק דעל כרחק צ"ל כרעק"א שהיה הפקר בי"ד רק לעניים, ומתני לב"ה, וזה צ"ע, דמאי שנא משאר הפקר. < ד > מקשה כמה קושיות על השו"ט בירושלמי בין ר"ל ור' יוסי אי מעמידים את המשנה כב"ה בהפקר בי"ד או דוקא כב"ש. < ה > מביא את מה שביארנו לעיל דשני דינים ושני גדרים שונים נאמרו בהפקר בי"ד, חדא מדיני הקנאות וחו"מ כאפטרופוס, וחדא מדין מחודש של בי"ד כעין נידוי ועונשים, ומביא את הנפ"מ ביניהם, ומבאר דאיכא נפ"מ לענין פטור הפקר ממעשרות, ומבאר בזה את דברי הרא"ש בנדרים [מ"ד] בדין פטור מעשר בהפקר בי"ד, ומיישב בזה את דברי הר"ן [שם]. < ו > מבאר למה טענת הירושלמי על ב"ה הוא דלשיטתם ליכא בכה"ג פטור מעשרות, ולא פריך דלשיטתם לא מהני עצם החלות הפקר, ומבאר יסוד דינא דמתנא"ע שמצד א' הוא בגדר "הפקר", ומאיידך איכא זכויות לעניים בהך הפקר לזכות בו, ורק בכה"ג שייך פטור מעשרות. < ז > מבאר דלא שייך הפקר בי"ד מקרא ד"אלה הנחלות" באופן שמתחילה יפקירו ואח"כ יקנו לעניים. < ח > מבאר את הוכחת הירושלמי מב"ד שמעברין את השנה בשביעית, דאף הנתם אינו מדין הפקר בי"ד אלא מדין עקירת דבר מן התורה, אפי"ה שייך לדמותו לדין "יחרם", ומוכיח מכאן כעיקר דברינו בגדר דין הפקר בי"ד מדין "יחרם".

**פרק ד' < קנין דרבנן מהני לדאורייתא בקטן בקנין עבד ולולב, > א** מביא קושי' הקצוה"ח על הרשב"א דנימא קנין דרבנן מהני לדאורי' בהקנאה לקטן, ומביא דברי הגרעק"א בשיטת הרשב"א דלא אמרינן הפקר בי"ד הפקר בהקנאה מגדול לקטן, ורק בהקנאה מקטן לגדול אמרינן כן. < ב > תמה בעיקר סברת רעק"א דמחלק בין הקנאת קטן לגדול לבין הקנאת גדול לקטן, ומקשה עוד מסוגי' דסוכה [מ"ו] דלא ליכני לולב לינוקא, שזה סותר לדברי הרשב"א בקידושין הנ"ל. < ג > מוכיח מהריטב"א ומהקצוה"ח שבהקנאה לקטן איכא חילוק בין הציאה מרשות הגדול, שהיא מה"ת, לבין הכניסה לרשות הגדול, שהיא רק מדרבנן, ומוכיח דכולהו סברי כעיקר סברת רעק"א הנ"ל, אלא שיש לתמוה זמה הסברא בזה. < ד > מבאר דשני דינים נאמרו ב"הפקר בי"ד הפקר", וחלוקים הם ביסודם: א] מקרא ד"אלה נחלות" למדנו כח בי"ד בגדרי חו"מ הרגילים, ב] מקרא ד"יחרם" למדנו כח "איבוד ממון" כשאר כח בי"ד להעניש ולהחרים.

**פרק ה' < קנין דרבנן מהני לדאורייתא במעמד שלשתן וביאוש בגזילה, > א** מביא סתירה בדברי הב"י בדין קנין דרבנן מהני מה"ת, וישוה הב"ש לחלק בין שני המקרים, וקושית האבני מילואים על הב"ש. < ב > מבאר דהיש"ש והב"י פליגי פלוגתא הקצוה"ח והתוס' אי חיוב השבת הגזילה הוי מצוה בעלמא או חיוב ממון. < ג > מבאר דאין חכמים יכולים להקנות את החפץ לגזול, עפ"י דברי רעק"א בדין הפקר בי"ד הפקר דלא מהני בקטן. < ד >

## פרק א'

### בגדרי הפקר בי"ד הפקר, ובדין הפקר לעניים,

**א] מביא סוגי' הירושלמי בפלוגתא ר"ל ור' יוסי בהפקר בי"ד אי מהני בהפקר לעניים לפי ב"ה דהפקר לעניים אינו הפקר, ותמה טובא בשו"ט בירושלמי.**

יעויין היטב בסוגי' דגיטין [ל"ו]: הביאו ב' קראי כמקור לדין הפקר בי"ד, קרא ד"יחרם כל רכושו", וקרא ד"אלה הנחלות", ועיין שם ברשב"א כתב דחלוקין נינהו, דדוקא מקרא השני ילפינן דבי"ד יכולים גם להקנות לאחרים, אבל מקרא ד"יחרם כל רכושו" ילפינן רק שמפקירים.

ובהאי ענינא יש לפתוח בדברי הירושלמי בפאה - דהנה - בריש פ"ה דפאה מבואר דמי שעשה גדיש בשדהו ע"ג הלקט של העניים, הדין דכל הנוגעות בארץ לעניים, וביארו בירושלמי שהוא מטעם קנס, ואפי' שוגג ואפי' חטיין ע"ג שעורין קנסוהו, והק' בירושלמי דלב"ה דס"ל בפאה [פ"ו מ"א] דהפקר לעניים אינו הפקר, איך שייך קנס חכמים להפקירו רק לעניים לגבי זה שיהיה פטור מן המעשרות כשאר הפקר.

ומעיקרא נקט ריש לקיש דע"כ דמתני' אזיל רק לב"ש דהפקר לעניים מהני, דאי לב"ה לא מהני הפקר לעניים ויצטרכו העניים לעשר [ומהמשנה מבואר דא"צ לעשר, דאל"כ אתה מכשילם, דחושבים שזה כשאר לקט, כן מבואר בגר"א בביאור].

ושוב דחה ר' יוסי דמהני גם לב"ה מדין הפקר בי"ד, והביא קרא ד"יחרם כל רכושו", שזה המקור לדין הפקר בי"ד.

ויש לתמוה בזה טובא:

א] מה עיקר סברת ר' יוסי לחלק בין הפקר בי"ד לכל הפקר לענין הך דין דאין הפקר לעניים ולא לעשירים, דמאי שנא, [ולהלן פרק ג' הרחבנו בדברי האחרונים ביישוב קושי' זאת, עיי"ש].

ב] למה לא הביאו דין הפקר בי"ד עם קרא ד"יחרם כל רכושו" כבר בתחילת הסוגי' בדברי ר"ל דאוקמי' כב"ש, דהא גם לדידי' ע"כ דמדין הפקר בי"ד אתינן עלה, וכבר עמד הגאון ר' אליעזר משה בהגהותיו בקושי' זו.

ומה שתירץ דר"ל סובר שהוא בעצמו מפקיר וזה גופא היתה התקנה שהוא יפקיר, זה חידוש ולא משמע כן, דמהמשנה משמע דשייך ממילא לעניים, ולא שיש עליו דין שצריך להפקירם, וגם אם לא יקיים התקנ"ח הוי ממילא לעניים.

ג] הבאנו מהסוגי' בגיטין דמבואר דאיכא ב' קראי לדין הפקר בי"ד הפקר, דהביאו קרא ד"אלה הנחלות", וגם הביאו קרא ד"יחרם כל רכושו, וק' דלמה הביא הירושלמי דוקא דרשה ד"יחרם כל רכושו" ולא הביאו דרשה ד"אלה הנחלות", וצ"ע.

ד] מה שורש פלוגתת ר' יוסי ור"ל, דלר"ל מוקמינן לדין זה דוקא כב"ש, ולר"י מוקמינן גם כב"ה, וצ"ע.

**ב] מביא מדברי הראשונים דמחלקים בין שני הפסוקים שממנו לומדים דין הפקר בי"ד הפקר, דנפ"מ אי מהני רק להפקיר או גם להקנות.**

ובביאור הענין נקדים בדברי הראשונים בהנך תרי קראי דהפקר בי"ד, דהנה, הבאנו את הסוגי' דגיטין שהביאו ב' קראי כמקור לדין הפקר בי"ד, קרא ד"יחרם כל רכושו", וקרא ד"אלה הנחלות", והבאנו מהרשב"א שכתב דחלוקין נינהו, דדוקא מקרא השני ילפינן דבי"ד יכולים גם להקנות לאחרים, אבל מקרא ד"יחרם כל רכושו" ילפינן רק שמפקירים - וכן הביא רעק"א בתשו' רכ"ב לדייק מהרשב"א הנ"ל - וכ"כ היש"ש ביבמות [פ"י סי' י"ט] לחלק בין ב' הפסוקים.

וחילוק זה בין ב' הפסוקים מבואר גם בדברי הרמב"ם, דבהלכות סנהדרין [פרק כ"ד-ה"ו] הביא הרמב"ם דין הפקר בי"ד, והביא דהמקור מקרא ד"יחרם כל רכושו", וכתב בנחל יצחק [סי' ב'] דכוונתו בזה להכריע דהפקר בי"ד מהני דוקא להפקיר ולא להקנות, ובאמת כן מדוקדק מלשון הרמב"ם שם, שכתב, שיש להם כוח "לאבד זכותו בממונו", והיינו הפקר ולא הקנאה.

ובאמת דשיטת זו היא שיטת רבינו יונה [ב"ב], וכדיבואר בהמשך, וגם כמה אחרונים נקטו כן לדינא דהפקר בי"ד מהני רק להפקיר ולא להקנות, עי' בזה במחנ"א [קנין משיכה סי' ב'] ובנתה"מ [סי' רל"ה ס"ק י"ג], וכן כתב במקור חיים [סי' תמ"ח ס"ק ט'] ובתשו' חת"ס [יו"ד סי' ש"ד].

ודרכו של הנחל יצחק בשי' הרמב"ם מוכרח עוד מדברי האבני מילואים, דכבר כ' האבנ"מ [סי' כ"ח ס"ק ל"ג] דהך נידון אם "קנין דרבנן מהני לדאוריית" תלוי בנידון הנ"ל, האם מהני הפקר בי"ד להפקיר גרידא או גם להקנות, דאם מהני רק להפקיר שוב לא יהני קנין דרבנן לדאוריית, והוכיח משיטת הרמב"ם בהלכות תרומות דקנין דרבנן לא מהני לדאוריית, ולהנ"ל הביאור דאזיל לשיטתו, דכבר הכריע כקרא ד"יחרם כל רכושו" דמהני רק להפקיר, ודו"ק.

**ג] מבאר במהלך חדש את שני הדינים דנתחדשו בהפקר בי"ד, דהדין הפקר [בלי הקנאה] דילפינן מקרא ד"יחרם כל רכושו" לא שייך להקנאות וקנינים או הפקר דכל דיני ממונות, אלא הוא דין הפקר מחודש מכוח בי"ד כעין דין נידוי ועונשים וכו' שבי"ד "מחרים" רכושו.**

והנה, יש לעיין ביסוד החילוק בין הפקר בי"ד מצד קרא ד"יחרם כל רכושו" להפקר בי"ד מצד קרא ד"אלה הנחלות", דהבאנו מהרמב"ם ורשב"א ויש"ש דמצד קרא ד"יחרם" מהני רק להפקיר, ויש לעיין בביאור הטעם לזה, ובפשטות נראה, דכיון ד"סילוק" יותר קל מ"הקנאה" הילכך

אמרינו ד"אין לך בו אלא חידושו", ולא נתחדש יותר מזה, ד"יחרם" משמע סילוק, ומנלן טפי מזה.

וסברא זו מצאתי בדברי הגר"ש איגר [בתשו' רעק"א תשו' רכ"א] דנקט שם כהאחרונים דסברי דהפקר בי"ד מהני רק להפקיר ולא מהני כלל להקנות, ורעק"א העיר לו [בתשו' רכ"ב] מהרשב"א בגיטין, עכ"פ סברת הגר"ש א"ש שם הוא דכיון דסילוק יותר קיל מהקנאה, א"כ י"ל דלא נתחדש יותר מזה.

אולם נראה לבאר את הדברים באופן"א, דפלוגתתם היא פלוגתא יסודית ביסוד הדין הפקר בי"ד, דיש לחקור האם כח בי"ד הוא דין בתוך גדרי "חו"מ" כעין דין "אפוטרופוס" כלפי יתומים וכדין "גזבר" כלפי הקדש, והיינו, דאף דלאו ממונא דידהו נינהו, אבל יש להם כוח הקנאה בממון, וכ"ה הגדר בכוח בי"ד כלפי "כלל ישראל", ולפי הך צד נראה, דאין לחלק בין הקנאות להפקר, דכולהו חדא מילתא נינהו.

ונראה, דזה מה דמבאר בקרא ד"אלה הנחלות" דמדמינן "ראשים לעם" בהפקר בי"ד לכוח "אבות לבנים", דכמו דאבות מנחילים לבנים כמו"כ ראשים מנחילים לעם, והיינו כהנ"ל, שהרי כל המושג של אפוטרופוס הוא "במקום האב", וזהו הדמיון בקרא, דהבי"ד נהיו נמי כ"במקום האב", והיינו שיש להם כוח ההקנאה בלי שיהיו הנכסים שלהם, והיינו ממש כמו אפוטרופוס.

ומאיידך גיסא יש לפרש גדר הפקר בי"ד באופן אחר, דבאמת אין זה בתוך גדרי הקנאות ו"חו"מ" כלל, אלא כח מחודש דבי"ד הוא, דכמו דיכולים לנדות ולהעניש ולגזור ולתקן אף במקום שאין זה שורת הדין, שהרי הם אחראים לקבוע דרכי הנהגת הציבור, ויכולים לפעול בענין זה כרצונם וכהבנתם, כמו"כ יכולים ל"אבד זכותו" בממונו בלי שייכות לגדרי הקנינים.

ונראה פשוט, דלדרך זו אין להם כוח להכניס לרשות אחר, דההקנאה ויצירת הבעלות החדשה כבר שייכת להלכות וגדרי חו"מ דקנינים, וכל כוחם הכא הוא רק ב"איבוד ממון", כעונש ונידוי וכדומה.

ונראה דכהצד השני מדויק בפסוק דלא כתיב בקרא לשון "הפקר" אלא לשון "יחרם כל רכושו", ועוד, דהמשך הפסוק הוא "והוא יבדל מתוך הקהל", שזה כבר דין נידוי, הרי דהקרא קאי בהלכות ובכוחות המסויימים לבי"ד, ולא בכוח הקנאה מעין אפוטרופוס דהוי כבעלים, ודין "יחרם" ודין "נידוי" האמרו בהך קרא כהדי.

#### **ד] מביא ראיות לדברים מהרמב"ם ומרבינו יונה ומהרא"ש בפירושו לתמיד ומהמאירי ביבמות [פ"ח].**

וכשנדייק ברמב"ם נראה דגדר זה בהפקר בי"ד מפורש בדבריו בהדי', דכבר הבאנו שהרמב"ם פסק דדין הפקר בי"ד נלמד מקרא ד"יחרם כל רכושו", וכנתבאר לעיל דס"ל דמהני רק להפקיר, ואין לשון הרמב"ם לשון של "הפקר" רק לשון של "לאבד זכותו בממונו, והיינו כהנ"ל.

ולפי"ז יש להעיר דיסוד דברינו מדויק גם מסדר דברי הרמב"ם, דהנה, מקום הלכה זו ברמב"ם הוא בפכ"ד דסנהדרין, ושם הביא הרמב"ם דין מרומה, ודין מלקות למי ששמועתו רעה, ונידוי אף למי שלא חייב ורק לגדור פרץ, "וכן יש לדיין להכות ולקלל ולתלוש שערו למי שצריך", ובין כל ההלכות הללו הביא דין "איבוד ממון" דהפקר בי"ד הפקר, והיינו כהנ"ל, וכל זה כמבאר בקרא, דנאמר דין זה בהדי דין "והוא יבדל מתוך הקהל".

ונראה להביא סמוכין ליסוד זה מדברי רבינו יונה, דהנה הדבר אברהם [ח"א סי' א' ענף ה'] הביא שיטה אחת בראשונים דס"ל דהפקר בי"ד מהני רק להפקיר ולא להקנות, והוא רבינו יונה בב"ב [ק'. ד"ה ור' אליעזר, ונ"ד ד"ה ומלכא], והנה בדף נ"ד הביא רבינו יונה את הדין הפקר בי"ד כ"משל" לדין הפקעת ממון ע"י מלך, דבא לחדש דמלך אינו מקנה של האחד לחבירו, אלא מוציאו מהבעלים, והשני צריך לזכות בו אח"כ מעצמו.

ורבינו יונה הביא על זה "משל" ממה דמצאנו בהפקר בי"ד הפקר דמהני רק להפקיע ולא להקנות, ונראה ללמוד מזה ביאור דעת רבינו יונה לענין הפקר בי"ד, דהוי כגדר הפקר ע"י מלך,



והיינו, דכמו דפשוט דכוחו של מלך לא שייך להלכות אפטרופוס וגזבר, רק דדין מסויים הוא במלך ד"מלך פורץ גדר", כמו"כ הפקר בי"ד לרבינו יונה, וזה ילפינן מ"יחרם כל רכוש", וזה כשיטתו דמהני רק להפקיר ולא להקנות.

ושב מצאתי בדבר אברהם [ח"א סי' ס"ק ה'] שהביא מראשונים בסנהדרין [ה']. דדין הפקר בי"ד לא תלוי בכח בי"ד רק בדין "שררה", וז"ל רש"י שם, "לא יסור שבט מיהודה, שבט, לשון שררה, ויש להן רשות להפקיר דהפקר בי"ד הפקר, דכתיב כל אשר לא יבא יחרם וכו'", הרי דרש"י הביא קרא ד"יחרם" דשם כתיב "שררה", וכ' שם עוד, דמה"ט נאמר בקרא ד"יחרם" לשון "השרים וזקנים", וכ' שם שזהו שי' רבינו יונה בב"ב [נ"ד], יעוי"ש.

וראיתי באור החיים הק' בפ' קרח, על מה שאמר משה רבינו ע"ה להקב"ה, "אל תפן אל מנחתם", וביאר שם דלפעמים בדיני שמים יש לרשע זכות שיכול להצילו מעונשו, וביקש משה רבינו מהקב"ה שלא יהיה להם הצלה, והק' האוה"ח איך יכל משה רבינו לבקש כן, ותירץ דיש כח כזה לבי"ד, וכעין הפקר בי"ד, וזה גם כוחו של משה רבינו הכא.

ונראה דגם מזה אפשר ללמוד גדר דין הפקר בי"ד, דודאי דהכא אין זה מגדר בעלות וכדו', דאין כאן הקנאה כלל, ורק דין ד"מלך פורץ גדר", וכן הגדר לענין הפקר בי"ד האמור לענין ממון, שהוא תקנה להפקיע כח הבעלים בממונו, ואינו בגדר הקנאה, וכמבואר לעיל.

והעירני בזה עוד הרה"ג ר' ישראל טופיק, דלפי"ז יבוארו דברי הרא"ש בפירושו לתמיד [כ"ח]. ובמידות [פ"א מ"ב] שכתב שיכול איש הר הבית לשרוף כסותו של מי שישן בשמירתו, וכ' הרא"ש שם דאין כאן בל תשחית כיון דהפקר בי"ד הפקר. וכבר הקשה ע"ז בשו"ת דבר אברהם [ח"א סי' ט"ז ס"ק כ"ד בהגה"ה], מה מהני הך היתרא דהפקר בי"ד הפקר, נהי דהותר איסור גזילה כיון שיכולים להפקיר, אבל איך הותר איסור בל תשחית, והרי גם את ממונו אין האדם רשאי להשחית, ועיי"ש בדבר אברהם מש"כ להגיה את דברי הרא"ש.

ולפי הנ"ל א"ש, שכיון דמדין עונש וקנס הוא, וזה כדדייקנו ברמב"ם שיש להם היתר "לאבד ממונו", מה"ט ליכא בזה גם איסור בל תשחית, דמדין עונש אתינן עלה, ויש לבי"ד כח להעניש לצורך.

ונראה ראייה ברורה להאי יסוד - דז"ל המאירי ביבמות [פ"ט:ט:] - "כבר ביארנו במשנתנו שאין בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה אלא באחד משלשה דרכים או בשב ואל תעשה או באפקורי ממונא או הוראת שעה דרך סייג וגדר ומכל מקום כל ענין שבאישות אינן עוקרין אלא שכל המקדש על דעת חכמים מקדש ויש להם רשות להפקיע" - ויש לעיין - דמה שייך הפקר בי"ד לכה עקירה של חכמים - וע"כ שזה בגדר עקירה ולא הפקר כפשוטו - והיינו כנ"ל, ועיין לעיל [סימן יז] מה שנתבאר בזה - ודו"ק.

**ה] מוכיח כהנ"ל מדברי האבני מילואים, ומביא דמתוך דבריו מתברר שאין כאן שום הקנאה רק היתר השתמשות כמו גזל עכו"ם לדעת היראים.**

ודברינו מפורשים בדברי האבני מילואים [סי' כ"ח ס"ק ל"ג ד"ה אמנם נלע"ד], דהק' דלמ"ד דקנין דרבנן לא מהני לדאורי', מ"ט ליכא איסור גזל להשתמש בו אי לא קנאו מה"ת, ותירץ דלדידהו מהני הפקר בי"ד רק להפקיר ולא להקנות וכיון דמהני עכ"פ להפקיר להכי ליכא גזילה, אולם כשנעייין היטב בדבריו נראה שהגדרת האבנ"מ בהך כח להפקיר ולא להקנות הוא ממש כדברינו.

וז"ל האבנ"מ, "אלא ודאי פשוט דעכ"פ מידי גזל מיהו מפקי, והיינו הפקר בי"ד, כי עדיין הוא של בעלים וחכמים אפקרי' שיהא זה רשאי לאכול של חבירו, אבל אין כוח ביד בי"ד לעשות שיהיה שלו ממש כיון דמה"ת איננו שלו", ובאבנ"מ במקו"א [סי' ל' סוס"ק ה'] הוסיף בזה עוד וז"ל, "והפקר בי"ד אינו אלא כמו האי הפקירא דעשאו תורה לנכסי עכו"ם דכתיב ואכלת את כל העמים ואפי"ה אינו שלו וכמוש"כ בספר יראים דבגזילו לא נפיק על ידו בלולב כיון דאינו שלו".

הרי דמפורש בדבריו דהפקר בי"ד אינו כהפקר דעלמא, אלא היתר להשתמש בשל חבירו בלי לעבור על גזל, וזה דין "איבוד ממנו", ודו"ק, ודברי האבנ"מ הרי קאי לפי השי' דקנין דרבנן לא מהני לדאורי', והיינו לרמב"ם דהפקר בי"ד מהני רק להפקיר, וזה ממש כדברינו.

וכבר תמה טובא בשערי יושר [ש"ה-פ"ט] ע"ד האבני מילואים, דאין לבי"ד כח להתיר האיסור גזל, דאם אין הממון נפקע ונשאר ממון בעלים, א"כ מה"ת אסור לגזולו, ואין בי"ד יכולים להתיר איסור זה דהוי עקירת דבר מה"ת.

ועפ"י דברינו א"ש, דבגדר עונש הוא כמו שמכין ומנדין לצורך, ואין זה שינוי דין אלא בגדר כפיית הנידון לקיים דיניהם, ובזה ודאי יכולים הבי"ד לעשות כן, ופשוט דזה דוקא למיגדר מילתא, וכמבואר להלן בפרק ב' ס"ק ב', דכשאנו לצורך זה אין להם כח, ופשוט.

**ו] מבאר דאיכא נפ"מ בין ב' הדינים של הפקר בי"ד לענין הפקר לעניים, וזה פלוגתא ר"י ור"ל בירושלמי, ומבאר דלכן לא הביאו בתחילת הסוגי' קרא ד"יחרם" אף דפשוט דכבר מתחילת הסוגי' אתינן עלה מצד הפקר בי"ד.**

ומעתה נראה ליישב דברי הירושלמי בסוגיין, דלעיל שאלנו למה לא הביאו בירושלמי הנך ב' קראי, ולמה רק ר' יוסי הביא מקור ולא ר"ל, ועפ"י הנ"ל הדברים יתיישבו, ובזה יבואר שורש סברת ר' יוסי דהפקר לעניים מהני דוקא בהפקר בי"ד, ובזה יבואר נמי יסוד פלוגתא ר' יוסי ור"ל.

די"ל דפליגי בהנך ב' צדדים, דר"ל למד דהכא שייך רק הפקר בי"ד מצד "אלה הנחלות" וכדין אפוטרופוס, ור' יוסי למד מקרא ד"יחרם כל רכוש", וזהו כל החידוש של ר' יוסי, ולהלן [פרק ג' ס"ק ה'] יבואר מה החידוש בזה, עכ"פ זהו עיקר דברי ר' יוסי, והיינו דודאי דגם ר"ל למד דאתינן עלה מדין הפקר בי"ד ודלא כדנקט ר' אליעזר משה בהגהותיו, רק דלא הוצרך להביא על זה מקור, אבל ר' יוסי בא לחלוק עליו ולהדגיש דהכא אתינן עלה מצד "הפקר בי"ד הפקר דכתיב יחרם וכו'", והיינו דזה הגדר וזה החידוש, והנפ"מ בזה דלכן מועיל בזה גם הפקר לעניים.

וביאר הדברים, דר"י חידש דהכא מיירי מדין "יחרם", והרי פשוט דלפי מה שביארנו ביסוד דין הפקר בי"ד דאיתרבי מקרא ד"יחרם", שע"כ שאין חיסרון של הפקר לעניים ולא לעשירים בדין זה, דדווקא כשיש חלות דין הפקר בחפצא, שמצד א' הנכסים לאו ידידה נינהו כלפי העניים, ומאידיך, כלפי העשירים עדיין אית ליה בעלות בהם, בזה אמרו ב"ה דלא שייך חלות כזו.

אבל אם אין זה מגדרי הקנאה דחו"מ, ורק ד"מאבדים זכותו של הבעלים בממונו", ועי"ז יכולים כולם להשתמש בחפץ ולכלותו, הרי דלא נעשה חלות הפקר בחפצא להוציאו מרשותו ככל הפקר דעלמא, רק דאיבד כח בעלים לעכב אחרים, א"כ מ"ל מה דאיבד כוחו רק כלפי העניים ולא כלפי כולם, ובכה"ג לא פליגי ב"ה על ב"ש, וזוהי שיטת ר' יוסי.

אולם, ריש לקיש פליג, דלא ניחא ליה בכל זה, והיינו דלדידיה מהני מדיני הקנאה, ולהכי לדידיה לא א"ש מתני' לדעת בית הלל, דלדידיה שפיר שייך חיסרון של הפקר לעניים גם בהפקר בי"ד כיון שזה דומה להפקר דעלמא, ודו"ק, ולהלן [פרק ג'] יבואר למה לא ניחא לר"ל להעמיד בהך דין הפקר בי"ד, ונפ"מ בפטור מעשרות וכדיבואר.

ולהלן [פרק ב'] יבואר עוד נפ"מ בין הנך ב' דינים, ויתיישב בזה עוד סוגיות, ולהלן [פרק ג'] נבאר עוד בפלוגתא ר"ל ור' יוסי בירושלמי.

### פרק ב'

**עוד בגדרי הפקר בי"ד הפקר,  
[בתוס' ריש אלו נערות].**

**א] מביא נפ"מ בין הנך ב' דינים בהפקר בי"ד, דנפ"מ אי מהני נגד רצונו.**

הנה, הבאנו לעיל את שי' הראשונים דמחלקים בין הנך ב' קראי, והבאנו מהרשב"א בגיטין דמחלק בהדי' ביניהם, דדין "יחרם" הוא דין הפקר, ודין "אלה הנחלות" הוא דין הקנאה, וביארנו דאין כל

החילוק אי הוי הקנאה או הפקר, אלא נאמר כאן שני דינים שונים בהל' הפקר ב"ד הפקר, דדין "יחרם" הוא דין מסויים בהל' ב"ד כשאר עונשים ונידוי, ואינו מגדר קנינים ודיני ממונות דעלמא, אלא כדין "מלך פורץ גדר", ויש עוד דין מקרא ד"אלה הנחלות", וגדרו דאיכא לבי"ד כוח ובעלות בגדרי דיני בעלות על הממון, וכעין אפוטרופוס, דבמקום אב הם.

אולם יש לעיין בגוף דברי הרשב"א בגיטין [ל"ו], דהרשב"א תלה את החידוש דהפקר בי"ד מהני גם להקנות בב' הפסוקים, והיש"ש כתב דר"י ור"א דהביאו הנך ב' קראי ע"כ דפליגי אי מהני הפקר בי"ד גם להקנות או רק להפקיר הקנאה או דרך מהני מדין הפקר, אבל ברשב"א מבואר דלא פליגי, וע"כ צ"ל דרך הביאו ב' מקורות לעיקר דין הפקר בי"ד אבל לא פליגי, ותרווייהו מודו לב' המקורות.

ולכא' קשה, דלמה הביאו קרא ד"יחרם" כל עיקר, הא בכלל מאתיים מנה, וא"כ מקרא ד"ואלה הנחלות" דמוכח דיכולים בי"ד להקנות גילף דודאי יכולים גם להפקיר, ונראה דמזה מוכרח דאיכא כמה נפ"מ בין הנך ב' דינים, והיינו לפי המבואר לעיל, דאין כאן רק ב' קראי דמהני גם להפקיר וגם להקנות, אלא ב' גדרים חלוקים הם וב' כוחות שיש לבי"ד, ולפי"ז י"ל דתרווייהו צריכי.

וביאור הדברים, דאחרי דנתחדש דשני דינים שונים נינהו וכתבאר, הרי עפי"ז יש לחלק עוד, דהפקר ב"ד מהני רק כשאינו נגד רצון בעלי הממון, כמו באפוטרופוס וגזבר שכוחם לפעול בממון הוא רק כרצון בעל הממון ולטובתו, ואם ראשי העם הם כמו אבות, א"כ ע"כ דצריך להיות לטובת הבנים, ורק בזה מהני הפקר בי"ד להקנות.

אולם כל זה דוקא מקרא ד"אלה הנחלות" דמהני בגדר אפוטרופוס וכ"כ במקום אב", אבל בפסוק ד"יחרם כל רכושו" למדנו דמהני גם נגד רצונו ולרעתו, דזה כעין נידוי ועונשים, וכתבאר, ומה"ט א"ש למה איצטריך לן ב' הפסוקים, ובאופן שיתנו מזה לזה לרעתו של בעל הממון, בכה"ג צריכים לצירוף של ב' הפסוקים.

**ב] עפ"י הנ"ל מיישב גם את דברי המשנה למלך דרך בצורך גדול אמרינן הפקר בי"ד, וזה נגד משמעות הגמ' בגיטין, והמשנה למלך אזיל בשיטת הרמב"ם דפסק כקרא ד"יחרם".**

ונראה דאיכא חילוק נוסף בין הנך ב' קראי, דהנה, עי' במשנה למלך [פ"ד הל' מלוה ולוה הי"ד] דמפורש שם דאמרינן הפקר בי"ד רק לצורך ולמיגדר מילתא, וכן מפורש ברמב"ם [פרק כ"ד מהל' סנהדרין ה"ו] "ומאבד זכותן כפי מה שיראה לגדור פירצות הדת ולחזק הבדק וכו'", ומשמע דבלי הנך טעמים אינם עושים.

אולם יש לתמוה דמלשון הגמ' לא משמע כן, דז"ל, מה אבות מנחילים "כל מה שירצו", אף ראשים וכו' "כל מה שירצו", ובפשטות נראה דאין הכוונה לרבות קרקע או מטלטלין וכדומה דמאי שנא, אלא הכוונה שיכולים להיות ממש "דומי' דאבות", דהכל תלוי ברצונם כמו אב המנחיל לבנו, ואינם צריכים סיבות ואין להם הגבלות כלל, אלא יכולים להנחיל "כל מה שירצו", כן נראה בפשיטות, ולפי זה יהיה סתירה מסוגי' זו לדברי המשנה למלך הנ"ל.

איברא, דנראה דדין זה תלוי בב' הפסוקים, שאם הפקר בי"ד הוי כח בי"ד כמו נידוי ומלקות, א"כ פשוט דשייך דין זה רק ל"מיגדר מילתא", וא"כ א"ש דהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו, שכבר הבאנו שפסק כקרא ד"יחרם" וכתבאר לעיל [פרק א' ס"ק ב'], אולם בפסוק ד"אלה הנחלות" שזה כאפוטרופוס וגזבר ונדר כח הבי"ד הוי ככל הקנאה בעלמא, התם פשיטא דיכולים להקנות ב"כ כל מה שירצו", ופשוט, דאין כאן שום הגבלות בעיקר כח ההקנאה.

[והעירני בחור א' מרש"י גיטין [ל"ו] דמבואר דרך במקום סייג מהני להקנות מזה ולתת לזה, הרי דקאי בקרא ד"אלה הנחלות" ואכתי צריך צורך גדול וסייג, וצ"ל כדהבאנו לעיל [ס"ק א'] דא"א להקנות מזה לזה בעל כרחו של בעל הממון בלי קרא דיחרם ["וכל מה שירצו" היינו כשאנו נגד רצון בעל הממון], ובגוונא זו בעינן סייג ולמיגדר מילתא].

**ג] עפי"ז מיישב את קושי' השטמ"ק על דברי התוס' בריש אלו נערות בהיתירא דנתינים מדין הפקר בי"ד, דיש נפ"מ בין הפקר בי"ד על נכסי הקדש והדיוט אי בעי בזה צורך גדול.**

ונראה, דלפי החילוקים דלעיל יבוארו דברי התוס' בריש אלו נערות, דבתוס' שם הביאו הסוגי' ביבמות דבימי רבי ביקשו להתיר נתינים, ואמר להם רבי שהם עבדים גם לנו וגם למקדש, ו"חלקינו נתיר, אבל מי יתיר חלק מזבח", והק' בתוס' דמדין הפקר בי"ד יוכלו להתירו, ותירצו שרק כשיש "צורך" אפשר להפקיר בהפקר בי"ד, ושם לא היה "צורך". והק' בשטמ"ק דגם חלקינו צריך הפקר בי"ד, ומאי שנא חלק מזבח מחלקינו, ומ"ט לגבי חלקינו פשיטא לגמ' דמהני הפקר בי"ד בלי צורך.

והנראה בזה, דיסוד הך דין ד"אלה הנחלות" דילפינן ד"ראשים כאבות", היינו דמהכא יליף שהם "ראשי העם", ופשוט שזה שייך רק לכלל ישראל, אבל כלפי עכו"ם והקדש אין הבי"ד כאבות וכאפוסטרופוס להקנות, ורק דין "יחרם" שייך שם, דזה דין אחר של "פורץ גדר", דהתם נתחדש שאין שום בעלות שעומדת כנגדם לעכבם.

והבאנו לעיל [פרק א' ס"ק ד'], דאפילו זכויותיו ומצוותיו של קרח אינם עומדים נגד כח זה של בי"ד, וכך התפלל משרע"ה שלא יועילו זכויותיו להצילו, ומכח הפקר בי"ד, וכדהבאנו מהאור החיים, וא"כ ה"ה דבעלותו של הקדש לא עומדת נגד כוח זה, ופשוט.

הרי לנו, דבחלקינו מהני קרא ד"אלה הנחלות", ובחלק הקדש בעינן קרא ד"יחרם", ומעתה א"ש דכיון דנתבאר ברמב"ם דלקרא ד"יחרם" בעינן צורך גדול וסייג וכו', א"כ בחלק ההקדש איכא הגבלה זו, אבל בחלקינו דמהני מקרא ד"אלה הנחלות", הכא מהני בלי צורך גדול, ואדרבה, התם מהני "בכל מה שירצו" וזה כולל גם בלי צורך, וא"ש.

הרי לנו דאיכא נפ"מ נוספת לדעת הרשב"א, דהקשינו דלדידיה דלא פליגי א"כ למה איצטריך לן קרא ד"יחרם", ולהנ"ל מיושב, דאיכא גווי דמהני רק מדינא ד"יחרם", א] קרא ד"יחרם" מהני נגד רצונו ולרעתו, ב] קרא ד"יחרם" מהני גם בהקדש ועכו"ם, ולהלן יבואר עוד נפ"מ.

**ד] מיישב עפ"י הנ"ל את קושי' הקרני ראם על המהרש"א [שם] בדרך זו, ומחלק אי מהני הפקר בי"ד לגבי קנין איסור.**

ובזה יבואר לנו גם דברי המהרש"א שם, דהנה, עי' במהרש"א ריש אלו נערות דמבאר למה לדעת רש"י לא קשה קושי' התוס' מ"חלק מזבח", וביאר שם דלרש"י שהם עבדים ויש גם קנין איסור, לדידיה לא מהני הפקר בי"ד להתיר האיסור ורק מהני להתיר הממון, עיי"ש.

והק' הרש"ש והקרני ראם על המהרש"א, דכשהתירו את הממון ממילא נגרר האיסור, דקיי"ל דהמפקיר עבדו יצא לחירות, וע"כ דההפקר דמהני בממון גורר אחריו גם את האיסור, ומ"ש הכא, וצ"ע.

ובאמת דדברי המהרש"א תמוהין מיניה וביה, דע"כ ד"חלקינו" מהני מדין הפקר בי"ד וכמפורש ברש"י ביבמות [ע"ט:], ודלא כהריטב"א שם, וא"כ ע"כ דמוכרח דבחלקינו נגרר האיסור אחרי הממון, ומ"ש חלק מזבח דלא אמרינן הכי.

אולם לדברינו א"ש טובא, דכבר ביארנו דב"חלק מזבח" שייך רק כח הפקר בי"ד מדין "יחרם" כל רכושו, ודין "יחרם" לא מפקיע את עצם הבעלות, וכדהבאנו לעיל [פרק א'] מהאבני מילואים, ויש לזכור רק היתר השתמשות, ובכה"ג לא פקע הממון עצמו, ואיך יגרר האיסור אחריו, אבל בחלקינו שמועיל גם מדין כח בי"ד דהוי בגדר הקנאות וקנינים, בזה מהני הפקר ממון, ויצא הממון מהבעלים, ושפיר נגרר האיסור אחריו, וא"ש החילוק.

**ה] מבאר עפ"י הנ"ל את דברי התוס' ר"ש משאנץ בריש אלו נערות, ומיישב את קושי' המג"א על דברי התוס' ביבמות [ע"ט:].**

והעירני הרה"ג ר' ישראל טופיק, דעל פי האמור יש לבאר את דברי התוס' ר"ש משאנץ ריש אלו נערות, דכתב לבאר דחלקינו אפשר להתיר, אבל חלק מזבח א"א משום דצריך בי"ד גדול ממנו,

[והיינו מהבי"ד שאסרם, וכהמבואר בגיטין [ל"ו:] שאין בי"ד מבטל דברי חבירו אא"כ גדול ממנו], ודבריו תמוהים טובא, דמ"ט לגבי חלקינו אין חסרון זה, שאין בי"ד של רבי גדול מהבי"ד שאסר.

ועפ"י הנ"ל מבואר היטב, דהנה כתבו התוס' יבמות [ע"ט: ד"ה בימי] שכתבו שהטעם שרצו להתירם בימי רבי אף שאין זה בי"ד גדול, משום דהפקר בי"ד הפקר לא מיקרי שמבטל דברי בי"ד חבירו, וביאור סברתם, דהרי"ז ככל הקנאה, שהקנו אותם לעצמם, ואין זה סתירה וביטול לדברי הבי"ד הראשון.

ובזה מבוארים דברי התוס' ר"ש משאנץ, דכל זה שייך לגבי דין הפקר בי"ד ד"אלה הנחלות", שזה גדר הקנאה, וזה מועיל בחלקינו, אבל לחלק הקדש בעינן לדין "יחרם כל רשותו", וכנתבאר לעיל בתוס', וזה הוי בגדר תקנה וסייג, וא"כ באופן שזה סותר לתקנה קודמת צריך שיהא הבי"ד השני גדול מהראשון.

ויש להוסיף, דהנה המג"א [סי' תר"צ ס"ק כ'] תמה ע"ד התוס' ביבמות הנ"ל, דבסוגי' בגיטין [ל"ו:], אמרו דבעי בי"ד גדול לגבי פרוזבול אף דהתם מדין הפקר בי"ד אתינן עלה, ועפ"י הנ"ל מיושב, דדברי התוס' ביבמות אמורים רק בהפקר מדין הקנאה, ובפרוזבול אינו מטעם זה, והיינו עפ"י המבואר לעיל [ס"ק א'] דדין הקנאה מהני רק כשהוא לרצון הבע"ד, וכאן הוא בע"כ של הלווה.

וי"ל עוד טעם אחר דלא שייך בפרוזבול דין הפקר בי"ד בגדר הקנאה, דכבר הק' הפנ"י שם דבלאו הכי איכא חוב של הלווה למלווה, ורק אינו רשאי לגבותו משום שיש איסור נגישה, ומה מהני הכא הפקר בי"ד. וי"ל בישוב קושייתו, דאין ההפקר בי"ד בפרוזבול מדין הקנאה, אלא בגדר תקנה וסייג, וכמו שנתבאר.

### פרק ג'

#### עוד בגדרי הפקר בי"ד

**לעניים, ובפטור מעשרות בכה"ג,  
[ירושלמי ריש פרק ה' דפאה].**

**א] מביא סוגי' הירושלמי דשייך הפקר לעניים בהפקר בי"ד הפקר גם לב"ה, ומביא את דברי רעק"א בזה ומה שיש לתמוה עליו, ומביא מביאורו של הגר"א שבאמת ההפקר היה גם לעשירים, ותמה עליו.**

בריש פ"ה דפאה מבואר דמי שעשה גדיש בשדהו ע"ג הלקט של העניים, הדין דכל הנוגעות בארץ לעניים, וביאורו בירושלמי שקנסו קנס, ואפ"ל שוגג ואפ"ל חטיין ע"ג שעורין קנסוהו, והק' בירושלמי דלב"ה דהפקר לעניים אינו הפקר, א"כ איך שייך קנס חכמים רק לעניים ושיהיה גם פטור מן המעשרות כשאר הפקר, ותירצו דהפקר בי"ד הפקר.

והק' רעק"א בתוס' למשניות שם, דהפקר לעניים לב"ה אינו פטור מן המעשרות, וכדתנן לקמן [פ"ו מ"א], ומה לי הפקר בי"ד ומ"ל הפקר אחר, ותירץ רעק"א, דאין הבדל בין הפקר לעניים להפקר לכל לענין פטור מעשר, וכל ההבדל ביניהם הוא בחלות ההפקר, דהפקר לעניים אינו חל, ומשו"ה אינו פטור מן המעשרות, דלא אימעיט מקרא ד"ובא הלוי", אבל בהפקר בי"ד לעניים דחייל ההפקר, פטור מן המעשרות, דלא קרינן ביה "ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עימך".

ועיקר דברי הגרעק"א צ"ב, דאם סוברים ב"ה דאין חלות הפקר כשאנו הפקר לכל, דלדידיה בעינן דומי' דשביעית, וצריך שלא ישאר למפקיר שום זכות בהפקר כלפי אף אחד, א"כ מה נפ"מ אם הוא מפקיר או בי"ד מפקירים, ומדוע חייל הפקר בי"ד אף דהוי רק לעניים, וצ"ע.

ומדברי הגר"א בביאורו לירושלמי נראה דהרגיש בזה, ותירץ, דע"כ צ"ל דבאמת ההפקר בי"ד הוא גם לעשירים, אלא שהעשירים ממילא לא יוכלו לזכות כיון דנתערב בהן ממון עניים דלקט,

אולם דבריו צע"ג, שהרי מיירי גם בגדיש של חישין ע"ג לקט דשעורים, ובכה"ג אין תערובת, וצ"ע.

**ב] מביא שיש שנקטו דבאמת לא הוי הפקר לעניים גרידא אלא הקנו לעניים [הר"ש סיריליאן], ומקשה על דבריהם, דבראשונים מבואר דאיכא תרי קראי בהפקר בי"ד, חד קרא להפקר וחד קרא להקנאה, ובקרא דהביאו בירושלמי ליכא כח הקנאה.**

וגם מדברי הר"ש סיריליאן נראה דהרגיש בזה, ותירץ דהפקר בי"ד אהני לאפקועי זכותי מיניה לגמרי, ושוב זיכו חכמים לעניים, אולם נראה להוכיח דדבריו הם דלא כהראשונים, שהם נגד הרמב"ם ורשב"א ויש"ש, ולדבריהם הדרא הקוש' לדוכתא. דהנה, בגיטין [ל"ו:]: הביאו ב' קראי כמקור לדין הפקר בי"ד, קרא ד"יחרם כל רכוש", וקרא ד"אלה הנחלות", והבאנו לעיל [פרק א' סק"ב] דהרשב"א שם כתב דחלוקין נינהו, דדוקא מקרא ד"אלה הנחלות" ילפינן דבי"ד יכולים גם להקנות לאחרים, אבל מקרא ד"יחרם כל רכוש" ילפינן רק שיכולים להפקיר, [וכן הביא רעק"א בתשו' רכ"ב לדייק מהרשב"א הנ"ל], וכ"כ היש"ש ביבמות [פ"י סי' י"ט] לחלק בין ב' הפסוקים. ולעיל שם הבאנו דחילוק זה מוכח גם בדעת הרמב"ם, דבהלכות סנהדרין [פרק כ"ד ה"ו] הביא הרמב"ם דין הפקר בי"ד, והביא דהמקור מקרא "יחרם כל רכוש", והוכיחו האחרונים דהכריע כהך קרא, ולכן באמת סובר דרק מהני להפקיר ולא להקנות.

ולפי"ד הרמב"ם והרשב"א והיש"ש הנ"ל א"א לפרש כדברי הר"ש סיריליאן, דבירושלמי כאן הביאו רק קרא ד"יחרם כל רכוש", וע"כ דהכא אתינן עלה מדין הפקר ולא מדין הקנאה, וזה דלא כמוש"כ הר"ש סיריליאן דהכא איכא גם הקנאה לעניים, ולרמב"ם רשב"א ויש"ש הדרא הקוש' לדוכתא, מ"ש משאר הפקר לעניים דל"מ.

**ג] מביא עוד דרך מחודש [מהגאון ר' אליעזר משה], ומקשה עליו, ומסיק דעל כרחק צ"ל כרעק"א שהיה הפקר בי"ד רק לעניים, ומהני לב"ה, וזה צ"ע, דמאי שנא משאר הפקר.**

ומצאתי בהגהות מהגאון ר' אליעזר משה במתני' דג"כ עמד בזה, ויצא לחדש דלב"ה ע"כ צ"ל דהפקר לעניים ג"כ חייל, ויכול העני לזכות בו, אלא דב"ה סברי דלפני שזכה העני יכול הבעלים לחזור בו מהפקרו, ומה"ט אינו פטור מן המעשרות, דחשיב "אין לו חלק ונחלה", ומה"ט, כשב"ד מפקירים אינו יכול לחזור בו, ושוב חשיב "יש לו חלק ונחלה עמך".

אולם דבריו הם דלא כהר"ש [פ"ו-מ"א, ופ"א-מ"ו], דכתב בהדי' דלב"ה אין העני יכול לזכות בו, והר"ש הוכיח כן מסוגי' דב"מ באלו מציאות [ורא"מ נדחק בביאור סוגי' זו], ומה שהוכיח כן הגאון ר' אליעזר משה בהגהותיו לקמן [פ"ו-מ"א] ממה דאורחים אוכלים אצל בעה"ב אף דאינו מפקיר לכל העולם, לא זכיתי להבין ראייה זו, דהתם לא אתינן עלה מדין הפקר, והויא רק נתינת רשות לאכול, ותו לא, וצ"ע.

[ובאמת דעיקר דבריו צ"ע, דאם "אין ללוי חלק עמך" כיון שיכול הבעה"ב לחזור בו, א"כ ה"ה ד"אין לו חלק עמך" כיון דבי"ד יכולים לחזור בהם, דמה דיכול המפקיר לחזור הוא ראייה דאינו הפקר גמור, וצריכים לומר בזה חידוש, דכשיש לו חלק ונחלה שוה לבעלים סגי, דבכה"ג קרינן ביה "עמך", אבל במקום שיתכן שבפועל יעכב אותו הבעלים מלזכות ע"י חזרה מההפקר, לא קרינן ביה עמך].

ומכל זה מבואר דבישוב הקוש' אנו מוכרחים להניח ב' הנחות ברורות, א] צריכים לנקוט כרעק"א דמיירי בהפקר בי"ד, ומיירי דהפקירו דווקא לעניים [ודלא כהגר"א ור"ש סיריליאן], ב] דינו של כל הפקר לעניים הוא דלא חייל כלל [ודלא כהגר"אמ"ה]. ולפי"ז צ"ל בהכרח, דשאני הפקר בי"ד לעניים משאר הפקר לעניים, דהפקר בי"ד חייל גם לעניים בלבד. אולם זה גופא צ"ע, דמאי שנא הפקר דכל אדם מהפקר בי"ד לענין זה, וצ"ע.

**ד] מקשה כמה קושיות על השו"ט בירושלמי בין ר"ל ור' יוסי אי מעמידים את המשנה כב"ה בהפקר בי"ד או דוקא כב"ש.**

עוד יש לתמוה בעיקר השו"ט בירושלמי, דסדר הדברים בירושלמי הוא, א] מעיקרא נקט ריש לקיש דמתני' ע"כ דאזיל רק לב"ש דהפקר לעניים מהני, דאי לב"ה דלא מהני הפקר לעניים יצטרכו העניים לעשר [ומהמשנה מבואר דא"צ לעשר דאל"כ אתה מכשילם דחושבים שזה כשאר לקט, כן מבואר בגר"א בביאורו], ב] שוב דחה ר' יוסי דמהני גם לב"ה מדין הפקר בי"ד והביא קרא ע"ז קרא ד"יחרם כל רכוש", ג] שוב הק' דמנלן דהפקר בי"ד פטור מן המעשרות, ע"כ תוכן הסוגי' בקצרה.

ויש לתמוה בזה טובא, א] למה לא הביאו דין הפקר בי"ד בהדי קרא ד"יחרם כל רכוש" כבר בתחילת הסוגי' בדברי ר"ל דאוקמי' כב"ש, דהא גם לדידי' ע"כ דמדין הפקר בי"ד אתינן עלה, וכבר עמד הגאון ר' אליעזר משה בקושי' זו, [ומה שתירץ דלב"ש דמהני הפקר לעניים י"ל שהוא בעצמו מפקיר והיתה תקנה שהוא יפקיר, לא משמע כן, דמהמשנה משמע דשייך לעניים, ולא שצריך להפקירם, וגם אם לא יקיים תקנ"ח הוי ממילא לעניים].

ב] למה הקשה הירושלמי דלב"ה לא א"ש המשנה רק משום דא"כ העניים צריכים לעשר, הא לקס"ד דלא מהני הפקר בי"ד לעניים אינו של עניים כלל, והו"ל לירושלמי להקשות טפי דאינו של עניים כלל, [ולדברי הגאון רא"מ א"ש, דמייירי דהפקירו הבעלים כפי חיובו להפקיר, ומהני דהפקר לענין זה שיוכל העני לזכות בו, אבל לפי מה שהבאנו מהר"ש דאין העני זוכה בו, צ"ע].

ג] מהו כל הנידון בהמשך הירושלמי לענין הפקר בי"ד אי פטור מן המעשרות או לא, הא מאי שנה מכל הפקר, והר"ש סיריליאו נתקשה בזה, ותירץ דכאן כיון דבעלים צווחין שרוצים תבואתם, נראה דחכמים עוקרים ד"ת כשפוטרים אותו ממעשרות, ואיך עושין כן. ויש לעיין בזה, אטו בפרוזבול לא נראין חכמים כעוקרים ד"ת, וא"כ למה לא הוכיחו בירושלמי מדין פרוזבול דמהני דין הפקר בי"ד הפקר גם בכה"ג.

וגם הגר"א כבר נתקשה בזה, ופי', דהירושלמי הכא מקשה על כל הפקר ולא דוקא בהפקר בי"ד, וזהו חידוש בפשט הסוגיא בירושלמי, והר"ש סיריליאו והפני משה והרידב"ז לא נקטו כחידוש זה, ופירשו את הירושלמי כפשוטו, וצ"ע, ושו"ר בקובש"ע [ח"ב סי' י"ד ס"ק כ'] שהק' כן, ועיי"ש מה שיישב בביאור דברי הירושלמי.

ד] כבר הבאנו לעיל [פרק א'] לתמוה דלמה הביאו בירושלמי דרשה ד"יחרם כל רכוש" דוקא, ולא הביאו דרשה ד"אלה הנחלות", וצ"ע.

ה] עוד שאלנו לעיל [פרק א'] מהו שורש פלוגתת ר' יוסי ור"ל, דר"ל פשיטא ליה דדין זה אזיל דלא כב"ה, דלדידהו איכא חיסרון של הפקר לעניים, ומתני' אזלא כב"ש, ולר' יוסי מוקמינן גם כב"ה, וצ"ע.

ו] צריך ביאור מהו המקור של הירושלמי מהא דמהני כשעיברו בי"ד שנת השביעית, ותוכן קושי' זו יבואר להלן [ס"ק ח'].

**ה] מביא את מה שביארנו לעיל דשני דינים ושני גדרים שונים נאמרו בהפקר בי"ד, חדא מדיני הקנאות וחז"מ כאפטרופוס, וחדא מדין מחודש של בי"ד כעין נידוי ועונשים, ומביא את הנפ"מ ביניהם, ומבאר דאיכא נפ"מ לענין פטור הפקר ממעשרות, ומבאר בזה את דברי הרא"ש בנדרים [מ"ד] בדין פטור מעשר בהפקר בי"ד, ומיישב בזה את דברי הר"ן [שם].**

והנה, כבר הבאנו לעיל סוגי' דגיטין דהביאו קרא ד"ואלה הנחלות" וקרא ד"יחרם כל רכוש", וביארנו דהנך תרי קראי הם באמת תרי דינים שונים, ותרי גדרים שונים נינהו, וביארנו דקרא ד"יחרם" הוא כח מסויים בהל' בי"ד כעין נידוי ועונשים כפי הבנתם לצורך למיגדר מילתא, ואינו בגדרי ההקנאות הרגילות בהל' חז"מ, ומאידך, קרא ד"ואלה הנחלות" הוא בגדרי חז"מ, וכהקנאות אפטרופוס וגובר, שיכולים להקנות גם ממון שאינו שלהם.

ועפ"ז ביארנו [בפרק א'] את שורש פלוגת ר"ל ור' יוסי, ויישבנו את הירושלמי, דצ"ע הטעם שלא הביאו בירושלמי הנך ב' קראי, ולמה רק ר' יוסי הביא מקור להא דמהני הפקר בי"ד ולא ר"ל, ועפ"י הנ"ל יישבנו דברי הירושלמי, דר"ל ור"י פליגי בהנך ב' צדדים, דר"ל למד דהכא שייך רק הפקר בי"ד מדין "אלה הנחלות" וכדין אפוטרופוס, ור' יוסי למד מקרא ד"יחרם כל רכוש", וזהו כל החידוש של ר' יוסי, דהכא מהני הפקר בי"ד מכח הך קרא, ומה"ט מהני הפקר לעניים.

ולפי"ז פשוט דגם ר"ל למד דאתינן עלה מדין הפקר בי"ד ודלא כדנקט ר' אליעזר משה, אלא דלא הוצרך להביא על זה מקור, אבל ר' יוסי בא לחלוק עליו ולחדש דהכא אתינן עלה דוקא מצד "הפקר בי"ד הפקר דכתיב יחרם וכו'", והיינו דזה הגדר בהפקר בי"ד דמתני', ורק מטעם זה מהני ההפקר לעניים.

והיינו דר"י חידש דהכא מיירי מדין "יחרם", ומה"ט אין חיסרון של הפקר לעניים ולא לעשירים, דרק כשיש חלות דין הפקר בחפצא, ל"מ הפקר לעניים, שמצד אחד הנכסים לאו דידיה נינהו כלפי העניים, ומאידך, כלפי העשירים עדיין אית ליה בעלות בהם, וב"ה ס"ל דלא שייך חלות כזו.

אבל, אם אין זה מגדרי הקנאה דחו"מ, ורק ד"מאבדים הבי"ד זכותו של בעלים בממונו", ואז אחרים כבר יכולים להשתמש ולכלות, הרי דלא נעשה שום חלות הפקר בחפצא להוציאו מרשותו, אלא איבדו כח הבעלים לעכב אחרים, וכדהבאנו לעיל [פרק א' ס"ק ה'] מהאבני מילואים לדמות לגזל עכו"ם לדעת היראים, דלא קני ליה הישראל כלל ורק איבד העכו"ם כוחו לעכב, א"כ מ"ל מה דאיבד כוחו רק כלפי העניים ולא כלפי כולם, וזו יסוד טענת ר' יוסי.

ובזה גופא פליג ריש לקיש, דלא ניחא ליה בכל זה, והיינו דלדידיה אתינן עלה הכא מדין "אלה הנחלות" ומדיני הקנאה הוא, ולהכי לדידיה לא א"ש כבית הלל, דלדידיה שפיר שייך חיסרון של הפקר לעניים גם בהפקר בי"ד, ודו"ק.

ויסוד פלוגתתם הוא, דלדעת ר"ל לא שייך פטור מעשרות בהפקר דהוי מדין "יחרם", דבכה"ג דאין העני יכול לזכות כלל בתבואה, ורק יכול לכלותו כעין גזל עכו"ם ליראים, וסובר ר"ל דזה לא מיקרי "ידו וידך שוין", דאין לעני זכייה בזה.

ומעתה א"ש המשך הירושלמי, דפריך מנלן דהפקר בי"ד פוטר ממעשרות, והיינו דזהו כל קושי' ר"ל על ר"י, דמה דר"ל לא רצה להעמיד את המשנה בהפקר דהוי מהדין ד"יחרם" הוא מטעם הנ"ל, דבשלמא אי הוי הפקר ממש אז שפיר היה פוטר ממעשרות כשאר הפקר, אבל אי אתינן עלה רק מדין "יחרם", הרי אין זה רק כח בי"ד להתירו בהשתמשות לאחר, וכדהבאנו מהאבנ"מ, אבל אינו הפקר לענין שיצא מרשותו, וזהו שהק' ר"ל לר"י, דמנלן דאיכא פטור מעשרות בכה"ג, ודו"ק.

ולהלן יבואר, דכל המשך הירושלמי בא לבאר סברת ר' יוסי בזה, ולפרש הטעם דלדידיה איכא פטור מעשרות גם בכה"ג, וזהו כל הוכחת הירושלמי מהיכא דעיברו בי"ד שנה שביעית.

ועי' ברא"ש בפירושו בנדרים [מ"ד: ד"ה ודלמא] שהביא ב' פירושים אי בהפקר בי"ד הפקר פטור ממעשר או לא, והסברות תלויות בהנ"ל, ועי' היטב ברא"ש [שם עמוד א' בד"ה ומשני רבה] שכ' דלהך צד דמהני הפקר בי"ד לפטור ממעשר היינו משום דהוי "הפקר בי"ד לענין ממון הפקר, והזוכה בה הוא שלו מה"ת אפי' לקדש בו את האשה, הלכך פטור ממעשרות לגמרי דהפקר גמור הוא", הרי דבכל דבריו בא לבאר דהפקר בי"ד חייל בגדרי הקנאה דעלמא, ולאפוקי מהצד דהוי רק בגדר "יחרם", שאינו הפקר "גמור" ואינו "שלו" לקדש בו את האשה וכדברי האבני מילואים, ודו"ק.

ובזה מבוארים נמי דברי הר"ן בנדרים [שם ד"ה ופרכינן] שכתב דהא דפריך שם דמדאורי"י אינו הפקר היינו דאף דהפקר בי"ד מהני, וא"כ יכולים לפוטרו ממעשר, אבל לא רצו חכמים לעשות כן להקל ולפטור ממעשר, ובזה נשאר החיוב דאורי"י. וכבר תמה בזה בשערי יושר [ש"ה-פ"ט] דכיון שהקנו חכמים למי שירצה לקנות, ולענין זה הוי הפקר, א"כ איך יכולים בי"ד לומר שלענין פטור מעשר אינו הפקר.



ולהנ"ל א"ש, דס"ל להר"ן דבאמת הפקר בי"ד מדין "יחרם" אינו פוטר ממעשר, וא"כ שפיר תלוי  
הך דינא ברצון חכמים, אם הפקירוהו בגדר הקנאה או בתורת סייג ותקנה בלבד, וכיון שלא רצו  
להקל, קבעו שיועיל ההפקר רק בתורת סייג, וא"ש.

ו] מבאר למה טענת הירושלמי על ב"ה הוא דלשיטתם ליכא בכה"ג פטור מעשרות, ולא  
פריך דלשיטתם לא מהני עצם החלות הפקר, ומבאר יסוד דינא דמתנו"ע שמצד א' הוא  
בגדר "הפקר", ומאידך איכא זכויות לעניים בהך הפקר לזכות בו, ורק בכה"ג שייך פטור  
מעשרות.

ומעתה נראה להוסיף בזה עוד, וליישב מה שהקשינו לעיל מ"ט אמר ר"ל דלב"ה ע"כ לא מהני  
כיון "דחייב במעשרות", הא הול"ל עוד, דאין העני זוכה בו כלל, ותיקשי הא דתנן דהוי של עניים,  
ולפי הנ"ל ניחא, דטענת ר"ל הוא בממנפ"ש, דאי מצד "יחרם", אמנם מהני הפקר לעניים, אבל  
בכה"ג לא שייך פטור מעשרות, ואם מצד הדין השני דהפקר בי"ד דילפינן מקרא ד"אלה  
הנחלות", שמועיל לפטור מעשרות, הרי בכה"ג לא חיילא ההפקר כלל, ואין לעניים בו כלום,  
ומשום דהפקר כה"ג ל"מ כשהפקיר רק לעניים. ולכן לא הקשו על עצם הדין דחייל ההפקר, דזה  
מהני מדין "יחרם", אלא פריך דא"א לפוטרו מן המעשר.

אולם נראה עוד, דמשכחת לה אופן שיזכו העניים בהפקר בי"ד לעניים מדין "אלה הנחלות",  
ואפ"ה לא יהיה פטור ממעשרות, וא"ש טובא למה כל טענתו מצד הפטור מעשרות, ונבאר את  
הדברים.

דהנה, הפקר בי"ד מדין "אלה הנחלות" משכחת לה בב' אופנים, א] בהפקר, ב] בהקנאה, ונראה  
דאיכא חילוק בין הנך ב' אופנים, דבאופן הראשון באמת לא חייל כל ההפקר כשהפקירו רק  
לעניים כיון דהפקר לעניים ל"מ, לא כן באופן השני, דמאיזה טעם לא יועיל הקנאה לכל שבט  
העניים בשותפות.

אכן נראה לחדש דבאופן השני שהוא מקנה לכל העניים, התם נראה דלא יהיה פטור מן  
המעשרות, דאטו מי שיתן את כל תבואתו במתנה בשותפות לכל העניים אטו נפטור אותם מן  
המעשרות, הרי פשוט שאין זה שייך לדין "ידו וידך שוין" דפוטר מן המעשרות, שהרי קודם היה  
של העשיר ועכשיו הרי הוא של העני, [והכא ליכא פטור לקוח, כמבאר בר"ש פ"א-מ"ו דחשיב  
תבואת זרעך], ורק במתנו"ע מהני.

והיסוד לחילוק זה הוא, דבאמת בעיקר חלות מתנו"ע איכא סתירה, דמצד א' חזינן שהוא חלות  
"הפקר", וכדמוכרח ממה שלמדו דין הפקר לעניים ממתנו"ע, וע"כ דמתנו"ע עצמם דין הפקר הם,  
ומאידך גיסא הרי זה ממון של העניים, כמבאר לקמן [פ"ה-מ"ו] שאמרו על עשיר שנוטל מתנו"ע  
ש"הרי"ז גוזל את העניים", וכבר עמד בסתירה זו בקובש"ע [ח"ב סי' י"ז], עיי"ש מש"כ בזה.

וע"כ דהגדר בזה הוא, שהחלות בחפצא הוא דהוי "הפקר", אבל יש לעניים זכויות ושעבודים  
לזכות בהך הפקר, ומה"ט מצאנו דבממון עניים איכא פטור "ממון שאין לו תובעין", ופשוט דפטור  
זה לא שייך אם נימא דהוי ממון העניים לגמרי, דדבר ששייך לשני שותפין לא מיקרי שאין לו  
תובעים, וע"כ דהכא לא הוי ממון עניים לגמרי, אלא יש להם רק זכות בו.

ונראה, דרק בממון כזה שייך לומר "ידו וידך שוין" לפטור מתרו"מ, ולא בכל שותפות, דרק זה  
מיקרי "ידו וידך שוין" דאכתי צריך ליטול ולעשותו לשלו, ומה"ט נראה דהא דהפקר פוטר ממעשר  
היינו דווקא היכא דהפקירו לעניים ככל מתנו"ע, ולא אם הקנה לכל העניים, דזה לא מיקרי "ידו  
שוה", וזהו שהקשו בירושלמי על ב"ה דלדידהו למה פטור מן המעשרות, ולא הק' איך קנו  
העניים, דבאמת הבי"ד יכולים להקנותם לכל העניים מקרא ד"אלה הנחלות", וכמש"כ לעיל, אבל  
לא יהיה בזה פטור תרו"מ.

**ז] מבאר דלא שייך הפקר בי"ד מקרא ד"אלה הנחלות" באופן שמתחילה יפקירו ואח"כ יקנו לעניים.**

אולם אכתי ק', דדילמא הפקירו הבי"ד לכל ושוב הקנו לעניים, ובהפקר אין חיסרון דהפקר לעניים, והיה גם פטור ממעשר [והיינו כפי' הר"ש סיריליאן בדעת ר' יוסי שהובא לעיל ס"ק ב'] ומה פריך לר"ל.

ונראה פשוט, דבכה"ג לא מהני מדין הפקר בי"ד ד"אלה הנחלות", שהרי כל הדין אפוטרופוס הוא על ממון ישראל, שהם "ראשי העם", ואפוטרופוס דידהו, ויכולים להפקיר ממון העם או להקנותו וכמבואר לעיל [פרק ב' ס"ק ג'] אבל על ממון הפקר אין להם כח ודין אפוטרופוס, ואין בכוחם להקנותו לעניים, וכל מי שירצה יכול לזכות בו, ודו"ק.

**ח] מבאר את הוכחת הירושלמי מבי"ד שמעברין את השנה בשביעית, דאף דהתם אינו מדין הפקר בי"ד אלא מדין עקירת דבר מן התורה, אפי"ה שייך לדמותו לדין "יחרם", ומוכיח מכאן כעיקר דברינו בגדר דין הפקר בי"ד מדין "יחרם".**

ונראה להביא הוכחה ברורה מהמשך דברי הירושלמי ליסוד דברינו בהפקר בי"ד מדין "יחרם" דמצד א' לא יצא מרשותו, ומאידך גיסא מוכרח גם כעיקר חידושו של ר' יוסי דשייך פטור מעשר גם בהפקר בי"ד כזה.

דהנה, הירושלמי שם מוכיח דמהני הפקר בי"ד להיפטר מתרו"מ ממה דבי"ד מעברין את השנה בשביעית אף דהדין הוא דאין לעשות כן, וע"כ דמוכרח מהכא דמה דהתבואה פטורה מתרו"מ בחודש העיבור הוא מדין הפקר בי"ד, ושוב דחו בירושלמי די"ל דבאמת הא דפטור ממעשרות משום דחשיב שביעית, דיח' כח לבי"ד לעבר את השנה למרות שהדין לא לעשות עיבור בכה"ג, ולהכי ליכא ראיה לדין הפקר בי"ד.

ולכא' צ"ב כל הך קס"ד, דאיך משתנים כל דיני השנה כמו יוה"כ ופסח וחמץ וכו' בזה שמעברין את השנה בשביעית, וע"כ דמוכרח שיש להם כח לעבר את השנה, וא"כ ה"ה לענין פטור מעשר הא דמהני היינו משום דחודש זה חשיב ג"כ שביעית, וכדמסיק הירושלמי, ומה הס"ד דזה שייך להפקר ב"ד, ועי' בזה בזכר יצחק [סי' י"א] ובעמק ברכה [בדין עיבור שנה] ובכלי חמדה פ' בא [בענין קידוש החודש] מה שחידשו בזה.

וראיתי בתורת זרעים כאן שביאר דסברו דע"כ שזה כח עיבור של בי"ד רק מדרבנן, ומה"ט בעי הפקר בי"ד. אולם אכתי ק', דכמו דבעיבור דרבנן ע"כ צ"ל שחכמים עקרו דבר מה"ת לגבי כל ההלכות האחרות, א"כ ה"ה דלענין ממונות נימא דעשו כן, וה"ה נמי לענין פטור מעשרות, ומהו הראיה לדין הפקר בי"ד דפוטור ממעשר.

והנראה בזה, דאה"נ דבאמת אין כאן הפקר בי"ד, ורק דעקרו דבר מה"ת לכל דיני השנה, וכמו"כ עקרו גם את הדיני ממון, ונמצא דהך דין ממון בשביעית דרבנן דיכול ליטול משדה חברו בלי רשות אף דאינו שביעית, דומה לכל עקירת חכמים דבר מה"ת באיסורים, וזה ממש כהפקר בי"ד דמהני מדין "יחרם", דתרווייהו אינם חלות הפקר בחפצא, אלא שחכמים נותנים לכל אדם רשות שיכול לבוא ולאכול, והיינו ממש כדברי האבנ"מ שמדמה לגזל עכו"ם לדעת היראים, ומעתה א"ש דזה גופא מה שהביאו משביעית, דכמו דזה חשיב "ידו וידך שוין", כמו"כ בדין הפקר בי"ד מדין "יחרם" נימא כן, ודו"ק.

איברא דאכתי לא ניחא, דלעולם י"ל דאינו פטור מן המעשרות, רק דכמו דהתירו ועקרו יוה"כ וחמץ, כמו"כ עקרו חיוב תרו"מ, ונראה פשוט, דכל הדינים שעקרו היינו רק שיהיו דינינו כחודש של שנה זו לכל דבר, וזה כולל דיני יו"ט ושביעית וכדו', אבל פטור תרו"מ בשביעית אינו דין ששייך לשביעית, אלא דמדיני תרו"מ הוא, דשביעית חשיבא "ידו וידך שוין" וכשאר הפקר, ולמה לנו לעקור דין תרו"מ ולהשוותו כשביעית לענין זה, וע"כ דעצם המצב שיכול להשתמש בחפץ ולכלותו חשיב "ידו וידך שוין" - [וע"ע בקובש"ע ח"ב סוף סי' י"ד, ובקה"י זרעים ח"ב סי' ב' מש"כ בכל הנ"ל].

## פרק ד'

קנין דרבנן מהני לדאורייתא  
בקטן בקנין עבד ולולב.

א] מביא קושי' הקצוה"ח על הרשב"א דנימא קנין דרבנן מהני לדאורי' בהקנאה לקטן, ומביא דברי הגרעק"א בשיטת הרשב"א דלא אמרינן הפקר בי"ד הפקר בהקנאה מגדול לקטן, ורק בהקנאה מקטן לגדול אמרינן כן.

בקצוה"ח [סי' רל"ה ס"ק ד'] הביא דברי הרשב"א בקידושין שהק' על הסוברים דדעת אחרת מקנה מהני רק מדרבנן, מדברי הגמ' [גיטין מ']. באותו אדם שהיה לו חצי עבד וחצי בן חורין, ולא רצה שבי"ד יכפוהו לשחררו, והקנהו לבנו קטן, וקטן אינו יכול לשחררו. והק' הרשב"א, דאם דעת אחרת מקנה ל"מ מדאורייתא, אכתי שייך העבד לאב, וזכית הקטן אינו אלא מדרבנן, וא"כ יוכל האב לשחררו מדאורייתא, "דאתי דאורייתא ומפיק דרבנן", ולמה לא כפו את האב לשחררו. ותמה עליו הקצוה"ח וז"ל, "דהא לפי מה שהעלו הפוסקים גבי קנין דרבנן דהוי שלו מה"ת לקדש בו את האשה וכמ"ש הב"י בקידוש במעמד שלשתן, ומשום דהפקר בי"ד הפקר, א"כ ה"נ כיון דקנה הקטן, ליהוי מדרבנן, תו לאו דאב הוא מה"ת, ולא מצי אב לשחררה", עכ"ל, ועיי"ש בקצוה"ח שהוכיח דקנין דרבנן מהני מה"ת, מהא דתנן [שקלים פ"א מ"ה] דקטן מקנה שקלים לקרבן ציבור, דאף דהקנאתו הוא רק מדרבנן [עכ"פ בפעוטות], מ"מ נעשה עי"ז ממון הציבור, ואין כאן חיסרון של ק"צ קרב משל יחיד, הרי דמוכרח דגם בקטן אמרינן קנין דרבנן מהני לדאורי'.

ובמילואי חושן הביא מהבית אפרים בחו"מ [סי' ח'] דחילק, דנהי דקנין דרבנן מהני לדאורי', אבל מ"מ לקטן לא מהני כיון דאין לו יד לקנות, ומיושבת קושיית הקצוה"ח, דהרשב"א מיירי בהקנאה מגדול לקטן, ובזה נקט דל"מ לדאורייתא, והמשנה בשקלים מיירי בהקנאה מקטן לגדול, ובזה מועיל מדאורייתא.

והביא עוד מרעק"א דחילק נמי כה"ג ביישוב סתירה אחרת בדברי הרשב"א בדין קנין דרבנן מהני לדאורי' בקטן. דהנה, הרשב"א בגיטין [ס"ה]. הוכיח דדעת אחרת מקנה מהני מה"ת, דאל"כ איך מהני הערמה במעשר שני להקנות לקטן והקטן פודה, הא אכתי ממון דאב הוא מה"ת וחייב להוסיף חומש. ומדבריו מבואר דלא אמרינן קנין דרבנן מהני לדאורי', דאי היה מהני לדאורי', א"כ אף אי הוי קנין דרבנן אכתי הוי מעות דקטן מה"ת.

ומאידך כ' הרשב"א [שם], דהא דאיתא בסוכה [מ"ו:] דלא ליקני לולב לינוקא דמקני קני אקנויי לא מקני, דכל זה לפני עונת הפעוטות, אבל אחרי עונת הפעוטות יכול להקנות, ומזה מוכרח דאף דהקטן יכול להקנות לגדול רק מדרבנן, מ"מ נעשה עי"ז ממון הגדול מדאורייתא, דקנין דרבנן מהני לדאורי', הרי דהרשב"א סותר משנתו מיניה וביה, וכבר עמד בזה בשער המלך [לולב פ"ח-ה"י].

ותי' רעק"א [תשו' החדשות לייטנר, אהע"ז סי' י"א], דשאני הקנאת קטן לגדול מהקנאת גדול לקטן, דהקנאת קטן לגדול מהני כיון דאהני לן הדין הפקר בי"ד הפקר להפקיע ממון מהקטן, ושוב יכולים בי"ד להקנותו לגדול כיון דהגדול יכול לקנותו כמו שזוכה במציאה, שהרי גדול קונה גם בלי דעת מקנה, אבל מגדול לקטן לא מהני קנין דרבנן, דכיון שאין לקטן יד לקנות בכל ההקנאות שבעולם, א"כ גם בקנין של הפקר בי"ד אין לו יד לקנות, דלא עדיף מכל הקנינים של תורה, עכ"ד, ובזה מיושב נמי קושי' הקצוה"ח על הרשב"א הנ"ל, דהמשנה בשקלים מיירי בהקנאת קטן לגדול, ובזה מודה הרשב"א דמהני.

**ב] תמה בעיקר סברת רעק"א דמחלק בין הקנאת קטן לגדול לבין הקנאת גדול לקטן, ומקשה עוד מסוגי' דסוכה [מ"ו] דלא ליקני לולב לינוקא, שזה סותר לדברי הרשב"א בקידושין הנ"ל.**

אולם צריכים להבין את עיקר סברת רעק"א, שהרי מצאנו כח מיוחד בדין הפקר בי"ד הפקר, דמהני כח זה להפקיע ממון הקטן מה"ת, אף דקטן אינו יכול להקנות מה"ת, ומבואר דאין כח בי"ד תלוי בגדרי מקח וממכר, וא"כ, למה בעינן גדרי הקנאה כדי להקנות לקטן, דנהי דאין לו יד לקנות, היינו כשבא לקנות בעצמו, אבל למה לא מהני הכא הכח המיוחד של בי"ד להכניסו לרשות הקטן אף דאין לו יד, כמו דמהני להפקיעו מרשותו, ועי' בהערה <sup>110</sup>, וצ"ע.

והנה על עיקר דברי הרשב"א הנ"ל יש לתמוה מדברי הגמ' בסוכה [מ"ו] דלא ליקני לולב לההיא ינוקא, והעירני לזה הבה"ח בנימין קצב נ"י, דאחרי שחידש הרשב"א שכשיש קנין דרבנן לקטן אמרינן שהקטן הוא בעלים מדרבנן והגדול הוא בעלים מה"ת, א"כ מה החיסרון להקנות לולב לינוקא, הא מצד א' הקטן יש לו מצוה מדרבנן מדין חינוך, וע"ז מהני הא דזכה בו בקנין דרבנן, ומאיידך, הגדול נשאר בעלים מה"ת, ומקיים את המצוה מה"ת, והכל כתיקונו, וצ"ע.

ובאמת דיש מקור נאמן מהריטב"א לקושי' זו, דהנה, הריטב"א בסוכה [שם] כ' שגם להך צד דקטן אינו קונה אלא מדרבנן בדעת אחרת מקנה, "מ"מ זכייה גמורה היא [ולאפוקי מקטן שזכה במציאה דלא זכה אלא מפני דרכי שלום], דהפקר בי"ד הפקר, וכיון דלא ידע לאקנויי, נמצא הלה יוצא בלולב שאינו שלו אף לדין תורה", עכ"ל. ומבואר מדברי הריטב"א, דהא דלא יצא האב מה"ת אף דההקנאה לקטן חלה רק מדרבנן, היינו משום דאית ליה לקטן "זכייה גמורה, והפקר בי"ד הפקר", ומבואר דאי לא אמרינן הפקר בי"ד הפקר, שפיר היה האב יכול לצאת בו מה"ת אף דהוי של הקטן מדרבנן, ומוכח מזה כמו שהקשינו ע"ד הרשב"א, דלדידיה דל"מ בזה הפקר בי"ד, ועדיין הוי של האב, יוכל האב לצאת בו גם אחרי שהקנהו לקטן.

ובאמת דמדברי הריטב"א מוכח גם כמו ששאלנו על עיקר סברת רעק"א, דהריטב"א מיירי בהקנאה מגדול לקטן, ואפ"ה נקט דאמרינן הפקר בי"ד הפקר מה"ת, ומבואר דס"ל כהקצוה"ח דגם בכה"ג אמרינן קנין דרבנן מהני לדאורי', ואע"ג דליכא יד לקטן מ"מ כיון דהפקר בי"ד הפקר מהני גם היכא דליכא גדרי הקנאה, אמרינן דמהני גם להקנות לקטן, וזה דלא כדברי רעק"א דס"ל דלא אמרינן כן בהקנאה לקטן.

**ג] מוכיח מהריטב"א ומהקצוה"ח שבהקנאה לקטן איכא חילוק בין היציאה מרשות הגדול, שהיא מה"ת, לבין הכניסה לרשות הגדול, שהיא רק מדרבנן, ומוכיח דכולהו סברי כעיקר סברת רעק"א הנ"ל, אלא שיש לתמוה דמה הסברא בזה.**

אולם נראה דלפי האמת ליכא שום סתירה לדברי רעק"א, דבאמת אם נדקדק בדברי הקצוה"ח נראה דגם הקצוה"ח מודה לעיקר סברת רעק"א, וגם דברי הריטב"א מבוארים עפ"ש"כ רעק"א. דהנה ז"ל הקצוה"ח, "א"כ ה"נ כיון דקנה הקטן, ליהוי מדרבנן, תו לאו דאב הוא מה"ת, ולא מצי אב לשחררה", עכ"ל, ומדוייק בקצוה"ח דאמנם הקטן עצמו קנה מדרבנן, אבל העבד עכ"פ יצא מרשותו של האב מה"ת ושוב לא יוכל לשחררו, והיינו דאהני לן הפקר בי"ד הפקר עכ"פ להפקיע מהגדול, אף דלא מהני להקנות לקטן, וכן מדוייק גם בריטב"א בסוכה שם, דבהמשך דבריו כתב "וכשם שקונה מדבריהם כך מקנה מדבריהם", ומבואר דמודה שהקטן עצמו קנה רק מדרבנן, אלא דמ"מ ס"ל דהאב אינו יוצא בו מה"ת, משום דהפקר בי"ד הפקר.

<sup>110</sup> שוב מצאתי בשערי יושר [שער ה' פ"ט עמודים ל' - ל"ב] שג"כ עמד בסתירת דברי הרשב"א בגיטין, ותיירץ כעין סברת רעק"א, ויישב בזה גם את קושי' הקצוה"ח על הרשב"א מהמשנה בשקלים, אלא דאיכא בדבריו שינוי מרעק"א, דנקט דדיינינן רק מצד הפקר בי"ד דמהני להפקיר, ולא מצד הכח שיש לבי"ד להקנות, ובזה חילק דע"כ בהקנאה מגדול לקטן לא היה הפקר בי"ד מדין הפקר בעלמא, כיון שלא יוכל הקטן לזכות מההפקר, משא"כ מקטן לגדול שפיר מהני מדין הפקר, ואח"כ זוכה בו הגדול כזוכה מההפקר, וקשה, למה לא דן כלל מצד הדין הנוסף דהפקר בי"ד מהני גם להקנות לשני, וכמבואר ברשב"א [גיטין ל"ו]: דהפקר בי"ד מהני גם להקנות, ולמה לא מהני זה בקטן, ורעק"א חידש דגם דין זה לא מהני לקטן, וצ"ע הטעם לזה.

אולם כל זה תמוה, דלמה נחלק בהפקר ב"ד בין הפקעה מרשות הבעלים להכנסה לרשות הקטן, ואין לומר דסובר הקצוה"ח דהפקר ב"ד מהני רק להוציא ולא להכניס, שהרי הקצוה"ח כ' שם בהדי' דהפקר ב"ד הפקר מהני להקנות ממון לאשה שתתקדש בו, והתם הרי לא סגי בזה שיוצא מרשות הבעל, וע"כ דההפקר ב"ד מהני להקנות, וא"כ למה לענין קטן ס"ל להקצוה"ח דלא קנה הקטן מדאורייתא, דאם אהני לן קנין הפקר ב"ד לאפוקי מהאב, יועיל גם לקנינו של הקטן, וצ"ע.

ומוכרח מזה כסברת רעק"א, והיינו, דכיון שאין לקטן יד לקנות ל"מ הפקר ב"ד להקנות לקטן, ולזה מודה גם הקצוה"ח, וכל קושי' הקצוה"ח היתה דעכ"פ יועיל ההפקר ב"ד להפקיעו מהאב, ולא יוכל לשחררו, וזוהי גם סברת הריטב"א דלכן לא יוכל האב לצאת בו ידי מצות לולב, משום דמ"מ אינו ממונו דאב.

הרי לנו דגם הריטב"א והקצוה"ח מודים לעיקר סברת רעק"א דלא מהני הפקר ב"ד היכא דליכא יד לקטן לקנות, אולם אכתי פליגי, דרעק"א הוסיף בזה שבהקנאה מגדול לקטן ליכא הפקר ב"ד כלל, ואכתי קיימי המעות ברשות האב מדאורייתא, ולכן צריך האב להוסיף חומש, ולא ס"ל כמש"כ הריטב"א והקצוה"ח דיצאו המעות מרשות האב. ואכן סברת הגרע"א צ"ע, דנהי דלא מהני הפקר ב"ד להקנות לקטן, מ"מ צ"ע למה לא מהני ההפקר ב"ד עכ"פ לאפוקי מהאב, ושוב לא יהיה ממונו ידידיה להתחייב בחומש, וצ"ע.

והעולה מכל הנ"ל הוא דעלינו לבאר ב' דברים, א' מהי סברת הריטב"א והרעק"א והקצוה"ח דליכא הפקר ב"ד הפקר להקנות לקטן כיון שאין לו יד, הרי מ"ש הפקעה מהקטן [אף דאין לו יד להקנות], להכנסה לרשות הקטן, ב' למה בההיא דהקנאה לעבד לא אמר הרשב"א דמהני ההפקר ב"ד עכ"פ להוציאו מהאב שלא יוכל לשחררו, הא לענין לולב מבואר בריטב"א דמהני הפקר ב"ד עכ"פ להוציא מהאב, וכן מוכרח מדברי הגמ' שם, דמה"ט אמרו דלא ליקני לולב לקטן, כיון דפקע ממון האב מה"ת, וצ"ע.

**ד' מבאר דשני דינים נאמרו ב"הפקר ב"ד הפקר", וחלוקים הם ביסודם: א' מקרא ד"אלה נחלות" למדנו כח ב"ד בגדרי חו"מ הרגילים, ב' מקרא ד"יחרם" למדנו כח "איבוד ממון" כשאר כח ב"ד להעניש ולהחרים.**

והנראה בכל זה, על פי מה שביארנו לעיל [פרק א'] בדינא דהפקר ב"ד הפקר, דמבואר ברשב"א בגיטין [ל"ו:] דילפינן דין זה מתרי קראי, דמקרא ד"יחרם כל רשותו" ילפינן שאפשר להפקיר, ותו לא, ומקרא ד"אלה נחלות" ילפינן שאפשר גם להקנות לשני. וביארנו לעיל בארוכה, דב' גדרים שונים הם במהותם, דהמהלך של "אלה הנחלות" הוא בגדרי קנינים, שבי"ד פועלים עבור כלל ישראל כמו שאפוטרופוס פועל עבור היתומים, ועושים בנכסי כלל ישראל חלות הפקר חלות הקדש וחלות הקנאות, [ובזה יש להם גם כח להוציא מרשות כל אדם להפקר, דזה איכלל בהך דין של הקנאה לשני, דבכלל מאתיים מנה], והכל בגדרי מקח וממכר. והדין השני של הפקר ב"ד דילפי' מקרא ד"יחרם" אינו מדרכי הקנינים כלל, אלא דהכא אתינן עלה מדין "איבוד ממון", וכעין שאר כח ב"ד להעניש ולהחרים ולאבד, וכעין דין מלך פורץ גדר, ולעיל הבאנו על זה מקורות מהרמב"ם ורבינו יונה ועוד, והבאנו גם מהאבנ"מ דבדין זה אמרינן רק שיש למקבל הממון היתר השתמשות, ולא יצא הממון מרשות בעליו.

ובזה ביארנו [בפרק ב'] את דברי המהרש"א ריש אלו נערות, דביאר את הגמ' ביבמות בנתינים, שביקשו להתירם, ואמרו בשלמא חלקנו נתיר, אלא חלק מזבח מי יתיר, ופי' המהרש"א דלפי רש"י א"ש, שרש"י למד שיש קנין איסור בנתינים והרי הם כשאר העבדים, ושפיר אמרו שא"א להתיר את חלק המזבח ע"י הפקר ב"ד הפקר, שזה לא ינהי בקנין איסור. והק' הרש"ש דהא קיי"ל דהמפקיר עבדו יצא לחירות, וע"כ שהממון גורר אחריו את האיסור, וא"כ ה"ה דבהפקר ב"ד נימא כן. ועו"ק, הרי חלקנו אפשר להתיר, ומפורש ברש"י בסוגי' שם דהיינו מדין הפקר ב"ד הפקר, ומדוע רק בחלקנו מהני הפקר ב"ד לגרור את הממון ולא בחלק גבוה.

וביארנו בזה, דבחלק גבוה לא שייך קרא ד"אלה הנחלות", דהתם נאמר דנעשו כאבות ל"עם" ולנכסיהם, וכעין אפוטרופוס לנכסי יתומים, ולא ניתן להם כח זה על נכסי הקדש, ולהכי בחלק

המזבח בעיני דוקא קרא ד"יחרם" שהוא בגדר "איבוד ממון", ודין זה מהני גם לנכסי הקדש, אכן מצד דין זה לא שייך שההפקר בי"ד על הממון יגרור את האיסור, דבאמת לא היה כאן חלות הפקר על הממון, אלא רק היתר השתמשות, ובכה"ג ל"מ הך הפקר להפקיע את הקנין איסור.

**ה] מחלק בין הנך ב' דינים לגבי קטן, דבדידיה לא שייך דין הפקר בי"ד הפקר מדין "אלה הנחלות", כיון דבדידיה לא שייכא הקנאה בגדרי קנינים, ואצלו שייך רק הכח של "איבוד ממון", ומיושב בזה סברת רעק"א הנ"ל.**

ומעתה הדרנא לדין קנין דרבנן מהני לדאורי', דמהני הפקר בי"ד הפקר גם להכניס לרשות חבירו, ונעשה כממונו מן התורה, ונראה, דכל זה שייך רק לגבי הפקר בי"ד הנלמד מקרא ד"אלה הנחלות", וחיל בגדרי הקנינים הרגילים, דבזה כיון דתיקנו חכמים קנין, שוב מהני גם מה"ת מחמת הכח שיש להם להקנות. ומה"ט שייך קנין זה רק בגדולים, אולם בקטן שאינו בדין הקנינים בגדרי חו"מ, לא נאמר כלל הך דין דקנין דרבנן מהני מה"ת, וממילא דקטן אינו יכול לא לקנות ולא להקנות, ול"ש בו דיני קנינים אלו.

ולכאורה תיקשי לפי"ז קושי' האבני מילואים למה אין כאן איסור גזילה, דהאבני מילואים הק' כן למ"ד דקנין דרבנן לא מהני מה"ת, ולדין תיקשי כן בקטן, דכיון דאינו יכול לקנות ולהקנות, א"כ בכ"מ שתיקנו לו חכמים קנין איכא איסור גזל, ועל זה תירץ האבני מילואים דע"כ דגם אי לא מהני לדאורי' לגבי כח הקנין, מ"מ חז"ל נתנו היתר השתמשות לזוכה בו, וביארנו [לעיל פרק א' סק"ה] דזה נלמד מהכח "איבוד ממון" שיש לבי"ד, כדילפינן מקרא ד"יחרם", ודין זה אינו תלוי בהוצאה מרשות הבעלים, ולזה סגי בנתינת היתר השתמשות.

ולפי"ז מבואר דגם בקטנים איכא עכ"פ דין זה ד"יחרם", ואף אי לא נימא כהאבני מילואים דנקט דלא יצא כלל מרשות הבעלים, ואינו אלא היתר השתמשות, אלא נימא דגם בדין "יחרם" יצא מרשות הבעלים, מ"מ חלוק גדרו מדין הפקר בי"ד ד"אלה הנחלות", דבדין "יחרם" ליכא "גדרי הקנאה והפקר" דעלמא, אלא דין "איבוד ממון", וע"י האיבוד ממון יצא מרשות הבעלים, וזה שייך שפיר גם בקטן, שיכולים בי"ד להוציא ממון מרשותו, ודו"ק.

ובזה יבואר היטב החילוק שמחלק רעק"א בין הקנאה מגדול לקטן דלא קנה הקטן, לבין הקנאה מקטן לגדול דשפיר קנה הגדול, דבדין "יחרם" איכא הוצאה מרשות ע"י איבוד ממון, ואין הכנסה לרשות הזוכה, והלכך בהקנאה לגדול מהני כיון דע"י יזכה הגדול מהפקר, אולם בהקנאה לקטן לא מהני, כיון שאין לו יד לזכות.

וזוהי סברת הריטב"א והקצוה"ח דבקנין לקטן מהני ההפקר בי"ד רק להפקיע מהגדול ותו לא, דהכא אין הקטן יכול לקנות לבד, והדין הפקר בי"ד דהקנאות לא נאמר הכא כלל, ומהני ההפקר בי"ד רק להפקיע מהגדול.

**ו] עפ"י זה מיושבים גם דברי הרשב"א, דחלוק דין הפקר בי"ד בלולב מדין הפקר בי"ד בשחרור עבדים, דלגבי שחרור הקנין איסור לא מהני כח "איבוד ממון".**

ובזה נבוא ליישב דברי הרשב"א בגיטין, שנקט שגם אחרי שהקנה האב את העבד לקטן יוכל לשחררו, כיון שהוא שלו מן התורה, והק' הקצוה"ח דסו"ס יהני ההפקר בי"ד להפקיע מהאב כמו בכל הקנאה מגדול לקטן, ושוב לא יוכל האב לשחררו, ועוד הקשינו, מ"ש מלולב שאמרו בגמ' שלא יקנה את הלולב לקטן, משום שאם יקנה האב לקטן לא יוכל האב לצאת בו אח"כ, ומשמע שיוצא מרשות האב גם מדאורייתא.

ועל פי האמור לעיל יש ליישב, דבאמת גם הרשב"א מודה דדין הפקר בי"ד מהני גם מגדול לקטן עכ"פ להפקיע את קנין הגדול, ומדין "יחרם", אלא דס"ל להרשב"א דל"ש לומר כן באותצו אדם שהקנה עבדו לבנו קטן, והתם ס"ל דאכתי קאי העבד ברשות האב.

והטעם לזה, דכיון דבהקנאה לקטן אתינן עלה מצד הדין הפקר בי"ד ד"יחרם", וזה דין "איבוד ממון" בעלמא, הרי בכה"ג לא מהני בעבד להפקיע את הקנין איסור, דכמו דמדמינן בגיטין [ל"ט:] את הקנין איסור בעבד לקנין אישות באשה לענין זה דתרווייהו בעו גט שיחרור אע"ג דליכא ממון לבעלים, כמו"כ יש לדמותם לענין זה דפשוט דלא חל עליהם הדין "איבוד ממון" מצד "יחרם".

והיינו ממש כמבואר במהרש"א באלו נערות דלא מהני הפקר בי"ד לגרור אחריו את הקנין איסור, וביארנו [לעיל פרק ב'] דהתם ע"כ אתינן עלה מצד "יחרם", ומבוארים דברי הרשב"א שהקשה שהאב יוכל לשחרר, דקנין האיסור אכתי ברשות האב, ועי' בהערה <sup>111</sup>.

אולם בלולב מודה הרשב"א לריטב"א שיש הפקר בי"ד מדין "יחרם" עכ"פ להפקיע מרשות האב, ושוב אין לאב שום דין ממון מה"ת בלולב, ולהכי לא יקנה לולבו לינוקא, וא"ש.

### פרק ה'

#### קנין דרבנן מהני לדאורייתא במעמד שלשתן וביאוש בגזילה.

**א] מביא סתירה בדברי הב"י בדין קנין דרבנן מהני מה"ת, וישוב הב"ש לחלק בין שני המקרים, וקושית האבני מילואים על הב"ש.**

הב"י [אה"ע סי' כ"ח] כתב, שאשה שהקנו לה ממון במעמד שלשתן, מקודשת עי"ז מה"ת, ומבואר דס"ל דקנין דרבנן מהני לדאורייתא. והק' הב"ש [שם סק"ו], דלענין מקדש בגזל לאחר יאוש משמע דס"ל להב"י דאי יאוש קני בגזילה מדרבנן אינה מקודשת אלא מדרבנן, ודלא כהיש"ש [ב"ק פרק מרובה סי' ז'] דס"ל דגם בכה"ג מקודשת מה"ת, ואמאי לא מהני קנין זה לדאורייתא. וכל הב"ש בישוב דעת הב"י, דהא דאמרינן דקנין דרבנן מהני מה"ת היינו דוקא כשהקנה המקנה לקונה בקנין דרבנן, אבל בגזל לאחר יאוש, שמדאורייתא חייב הקונה להשיב את הגזילה לקונה, בכה"ג לא מהני קנינו לדאורייתא.

והק' עליו האבני מילואים [שם ס"ק ל"ג] דאיזה סברא איכא בזה, הא עיקר דינא דקנין דרבנן מהני לדאורייתא היינו מדין הפקר בי"ד הפקר, דממילא מהני גם לדאורייתא, וא"כ כשם שמועיל בקנין מעמד שלשתן, נימא כן גם לענין גזילה, ומה אכפת לך בהא דמדאורייתא איכא חיוב השבה, והניח בצ"ע.

ויש לבאר את קושית האבני"מ בב' אופנים, א] למה לא מהני הפקר בי"ד הפקר להפקיע את החיוב השבה עצמו, ב] ע"י הפקר בי"ד הפקר אפשר להקנות את החפץ מהנגזל לגזלן, ובזה ממילא פקע החיוב השבה, שהרי על חפץ שלו ליכא חיוב השבה.

**ב] מבאר דהיש"ש והב"י פליגי בפלוגתת הקצוה"ח והתוס' אי חיוב השבת הגזילה הוי מצוה בעלמא או חיוב ממון.**

והנראה בזה, דהנה מבואר בקצוה"ח [סי' שנ"א ס"ק ג'] ובנתה"מ [שם] וברעק"א [כתובות ל"ד] דקלב"מ מהני לפטור את הגזלן גם מהחיוב השבה כשהחפץ עדיין בעין, ואף שנשאר החפץ ממון הנגזל, אין הגזלן מחוייב לטרוח אחריו ולהשיב לו את הגזילה, אולם מהתוס' [כתובות ל"ד ד"ה אבל] מבואר דחולקים ע"ז, וס"ל דל"א קלב"מ כשהחפץ עדיין בעין, וכבר ביאר בזה הגרש"ש"ק [בחי' לכתובות סי' מ'] דנחלקו ביסוד דינא דוהשיב, דלדעת התוס' הוי זה מצוה בעלמא, ומשו"ה ל"ש ע"ז פטור קלב"מ, ולדעת הקצוה"ח ורעק"א הוי חיוב ממון, ושפיר איכא ע"ז פטורא דקלב"מ, ודו"ק.

ונראה דבזה תלויה פלוגתת היש"ש והב"י לדעת הב"ש, והיינו דפליגי אם חיוב והשיב הוי מצוה או חוב ממון, דהיש"ש ס"ל דהוי חוב ממון, וממילא ס"ל דשייך דין הפקר בי"ד להפקיע חוב זה, ומה"ט מועילים הקידושין מה"ת, אבל הב"י ס"ל דחיוב והשיב הוי מצוה בעלמא, וממילא ל"ש ע"ז דין הפקר בי"ד, דב' הדינים דהפקר בי"ד אינם מועילים לפטור ממצוות, דדין "איבוד ממון"

<sup>111</sup> ואין להקשות דסו"ס בדין "אלה הנחלות" נתחדש גם הקנאה מרשות לרשות וגם הוצאה מרשותו להפקר, ולמה לא נימא דבקטן יהני דין זה להוציא מהגדול, וזה יגרור אחריו גם את הקנין איסור, דנראה דבכה"ג לא אמרינן כן, דכל מה שנאמר דין הפקר בי"ד בגדרי חו"מ בכל קנינים דרבנן, היינו כפי הקנין שתיקנו, דכשתיקנו קנין מראובן לשמעון, איכא גם הפקר בי"ד בגדרי הקנאה מראובן לשמעון, והכא בקטן דלא שייך דין זה, כיון שאינו יכול לקנות מהגדול, לא תיקנו שיועיל עכ"פ בחציו, ותיקנו דמהני רק מדין "יחרם", כדי להתיר את האיסור גזילה, וממילא אין הפקר זה גורר אחריו את הקנין איסור, ודו"ק.

אינו מועיל לפטור ממצוות, וגם דין הפקר בי"ד הפקר ד"אלה הנחלות", שהוא בגדרי ודרכי הקנינים, אינו מועיל לפטור ממצוה זו להשיב את החפץ הגזול.

והאבני מילואים שדחה את דברי הב"ש, אזיל לשיטתו בקצוה"ח [הנ"ל] דסובר דחויב השבה הוא חיוב ממון, ומה"ט תמה ע"ד הב"ש למה לא שייך הפקר בי"ד היכא דאיכא חיוב והשיב, וא"ש.

**ג] מבאר דאין חכמים יכולים להקנות את החפץ לגזולן, עפ"י דברי רעק"א בדין הפקר בי"ד הפקר דלא מהני בקטן.**

אולם אכתי ק', דלכו"ע יועיל הפקר בי"ד להקנות לגזולן את גוף החפץ הגזול, [וכהאופן השני שהקשינו בס"ק א'], וממילא יפקע החיוב והשיב, ומ"ט ס"ל להב"י דאינה מקודשת מהתורה.

ונראה דהדברים מבוארים עפ"י מה שנתבאר לעיל [פרק ד'] בדברי רעק"א, דלא מהני הפקר בי"ד הפקר להקנות לקטן, וביארנו, דהפקר בי"ד הפקר מהני דוקא בדרכי הקנינים הרגילים במקח וממכר, וכיון שקטן אין לו יד לקנין, א"א להקנות לו ע"י הפקר בי"ד הפקר.

ונראה דה"ה דבנד"ד לא שייך הפקר בי"ד, דהנה כבר ביארו האחרונים [גר"ח על הרמב"ם הל' גזילה פ"ב הט"ו, קובש"ע ריש מרובה], דדין והשיב מעכב את הקניני גזילה של הגזול, ולכן ע"י הפקעת חיוב והשיב [ע"י שינוי וכדו'] קונה הגזולן את החפץ. ומבואר, דחיוב "והשיב" אלים לעכב את כח הגזולן מלזכות החפץ, וא"כ בגדרי ההקנאות והקנינים א"א שיקנה הגזולן את החפץ כאשר הוא מחויב בהשבתו. ונראה, שלפי דבריהם אין הגזולן יכול לקנות את החפץ גם בשאר דרכי הקנין הרגילים כמו משיכה והגבהה וכדו', ואף בהסכמת הבעלים [כ"ז שלא פקע חיוב "והשיב"], שהרי בלא"ה יש לו כח וסיבה לקנות את החפץ ע"י הגזילה, ואפ"ה מעכבו חיוב "והשיב" מלזכות בחפץ, ומה יועיל לו שיעשה בו קנין אחר. ולפי"ז נראה, דה"ה דלא יועיל לו הקנין דהפקר בי"ד הפקר, משום שכל כח בי"ד להקנות הוא במקום שמועילים דרכי הקנינים, וכמו שביארנו בהא דא"א להקנות לקטן עי הפקר בי"ד.

אולם אכתי יש לעיין, דלמה לא מהני הכא דין "יחרם", דהוי מדין "איבוד ממון" ושייך גם היכא דל"ש שאר דרכי הקנינים, וכמו שביארנו לעיל [פרק ד'] דמהני גם בקטן, ואחרי שחל כאן האיבוד ממון שוב אין החפץ שייך לנגזל, ואינו מחויב בהשבה, ושוב יוכל הגזולן לזכות בו בקנין דרבנן דמהני לדאורייתא.

ונראה ליישב עפ"י מה שהבאנו לעיל [פרק א' סק"ה] מהאבני מילואים שאין החפץ יוצא מרשות בעליו ע"י דין "יחרם", והוי כגזל עכו"ם שיש לישראל בו היתר השתמשות אף דליכא קנין, וממילא י"ל דסו"ס אכתי שייך החפץ לנגזל, אלא שאין לו זכויות בחפץ, ומעתה י"ל דשוב תלוי בפלוגתא הנ"ל [ס"ק ב'] אם חיוב והשיב הוי מצוה או זכות ממון, דאם הוי חיוב ממון, לא שייך לחייב את הגזולן להשיב לנגזל את הממון, משום שאין לנגזל זכויות בחפץ זה. אבל אם הוי מצוה בעלמא, י"ל דלא פקעה המצוה כ"ז שהחפץ שייך לנגזל.

ומיושבים דברי הב"ש בדעת הב"י, דלשיטתו שנתבאר בס"ק ב' דס"ל דחיוב והשיב הוי מצוה בעלמא, לא מהני הפקר בי"ד על החיוב והשיב עצמו, ולא פקע החיוב ע"י דין הפקר בי"ד ד"יחרם", ועל זה פליג האבנ"מ לשיטתו דחיוב והשיב הוי חיוב ממון, וממילא מהני ע"ז הפקר בי"ד ד"יחרם" להפקיע זכות הנגזל מהחפץ, ולבטל עי"ז חיוב והשיב. אולם נראה דכו"ע מודו דלא מהני הקנאת החפץ עצמו מדין "אלה הנחלות", דדין זה ל"מ היכא דלא שייכי דרכי ההקנאות דעלמא, וכמש"נ דלקטן לכו"ע ל"מ להקנות ע"י הך הפקר בי"ד.



## סימן ל

**פלוגתת הרמב"ם ורש"י בגדר הדין דאין קנין לנכרי  
בארץ ישראל להפקיע מיד מעשרות.**

**פרק א' < בשיטת הרמב"ם אי בדין "יש קנין לעכו"ם בא"י להפקיע" נתחדש דהוי כח"ל, ובדברי הגר"ח תרומות [פ"א ה"י] ושם [פ"א הכ"ב – השני] ובהלכות ביכורים [פ"ב הט"ו]. >** שורש פלוגתתם בדגנך ולא דגן עכו"ם למיעוטי שליש ביד עכו"ם תלוי ביש קנין או אין קנין, וע"כ שיש הפקעה בארץ לגבי הפירות, וכדהוכיח הגר"ח. < בדברי הרמב"ם דלקנין לעכו"ם משווהו לחו"ל, ומביא כמה הוכחות דדינו כחו"ל, ומבאר את הסברא בזה, ומבאר מאי שנא כיבוש העכו"ם דעקר קדושת הארץ בקדושה ראשונה. < תמיהת הגר"ח – הוכחות דלא חשיב כחו"ל ממש, ומבאר דלמ"ד יש קנין מטעם אחר אינו כחו"ל, דאין לו קנין ממון בגוף רק בפירות. < הוכחות הגר"ח והחזו"א דלמ"ד יש קנין אכתי ליכא קנין להשוות לחו"ל ממש, ושיטת הגר"א שזה חו"ל. < תוספת ביאור והגדרה בדברי הגר"ח תרומות [פ"א ה"י] עפ"י דברי הגר"ח תרומות [פ"א הכ"ב – השני], שהקשה מפירות שגדלו שליש בחו"ל ומירחן בא"י דלדעת הכס"מ מתחייבים בחיוב דתרו"מ, ומוסיף עוד עפ"י דברי הגר"ח בהלכות ביכורים [פ"ב הט"ו] בחילוק בין הדין "יש קנין" בעודה תחת ידו דלדעת הכס"מ כו"ע מודי בזה. < ישובו של האחיעזר וחזו"א לקושי' הגר"ח מפירות חו"ל דמירחן בא"י, וחידוש האחיעזר ופלוגתת האחרונים בדין פירות עכו"ם בחוץ לארץ. >

**פרק ב' < פלוגתת רש"י והראשונים בגדר הדין שאין קנין לעכו"ם, ופלוגתתם בדין חובת הבאת ביכורים למ"ד אין קנין לעכו"ם להפקיע. >** פלוגתת הראשונים בדין "המוכר את שדהו לעובד כוכבים לוקח ומביא ממנו בכורים". < ביאור פלוגתת הראשונים בביכורים חובת הגוף או חובת פירות, ובחילוק בין תרו"מ לביכורים. < פלוגתת הראשונים בגדר אין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מידי תרו"מ, אי הקדושה קיימא אצל המוכר או לא, ומבאר דלרש"י יש תנאי בקדושה שתהיה לה זיקה ל"בר חיובא", וביאור סברת רש"י דלא שייך בקנין גוי להשוותה לחו"ל. < מבאר דעפ"י הסברות הנ"ל מצאנו ו' חילוקים ונפ"מ בין רש"י לרמב"ם בגדר הדין יש קנין. < ג' סברות ברש"י למה לא מהני קנין עכו"ם להשוותה לחו"ל. >

**פרק ג' < שיטת הראשונים בדין אדמת גר בביכורים, ושיטת הראשונים בדין יש קנין בזה"ז. >** מביא את דברי הראשונים בב"ב [פ"א] בדין ביכורים בקרקע של גוי וגר ובגדר הילפותא מקרא דאדמתך, דמדמי סברת יש קנין לאדמת גר שפטור כמו שהגר עצמו פטור. < מבואר מדבריהם דשורש דין דיש קנין לעכו"ם בא"י מצד דבבעלים לאו בר חיובא חיילא פטור בקרקע, והיינו כסברת רש"י. < פלוגתת הראשונים בדין תרומה בזה"ז, האם כו"ע מודי שיש קנין, וכעין סורי', ומביא דפליגי בזה הרמב"ם ורש"י, ואזלי לשיטתייהו. >

**פרק ד' < הערות בפשט הסוגי' בסוף פרק השולח ובדרשות, לפי הרמב"ם ולפי רש"י. >** עפ"י דרכו של הגר"ח מיושב תמיהא רבתי בסוגי' מה הסברא הפשוטה, ולמה בעינן קראי גם למ"ד יש קנין [דגנך ולא דגן עכו"ם] וגם למ"ד אין קנין [כי לי קדושת הארץ]. < מבאר דלפי רש"י תרי קראי איצטריך, חד לומר שאין קנין להפקיע קדושה והקדושה קיימת אצל המוכר, והמ"ד שחולק ס"ל שיש קנין להפקיע קדושה מסברא, והיינו דלא קיים אצל המוכר, אבל לפטור את התבואה אכתי בעין קרא דדגנך. < דרך שלישית בזה עפ"י חידושו של האחיעזר לפי הכס"מ שפירות חו"ל שמירחן בא"י חייבים. >

## פרק א'

## בשיטת הרמב"ם

אי בדין "יש קנין לעכו"ם בא"י להפקיע" נתחדש דהוי כח"ל,

ובדברי הגר"ח תרומות [פ"א ה"י]

ושם [פ"א הכ"ב – השני] ובהלכות ביכורים [פ"ב הט"ו].

שורש פלוגתתם בדגנך ולא דגן עכו"ם למיעוטי שליש ביד עכו"ם תלוי ביש קנין או אין קנין, וע"כ שיש הפקעה בארץ לגבי הפירות, וכדהוכיח הגר"ח.

יעויין בסוגיית הגמרא גיטין [מ"ז]. "אמר רבה, אף על פי שאין קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר, שנאמר כי לי הארץ, לי קדושת הארץ, אבל יש קנין לעובד כוכבים בא"י לחפור בה בורות שיחין ומערות, שנאמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם [ופירש"י לכל צרכיהם], ור"א אומר אף על פי שיש קנין לעובד כוכבים בא"י להפקיע מידי מעשר, שנאמר דגנך, ולא דגן עובד כוכבים, אבל אין קנין לעובד כוכבים בא"י לחפור בה בורות שיחין ומערות, שנאמר לה' הארץ, במאי קמיפלגי מ"ס דגנך ולא דגן עובד כוכבים, ומר סבר דיגונך [גמר מלאכה וכגון מירוח] ולא דיגון עובד כוכבים".

ומבואר בסוגי' בהמשך דדגנך ולא דגן עכו"ם קאי בגידול שליש או חנטה וכדומה, והיינו עונת המעשרות, דאי בגידול שליש היה ביד עכו"ם אז חשיב דגן עכו"ם ופטור, וזה למ"ד שיש קנין להפקיע, ולמ"ד דאין קנין אז איכא פטור במירוח עכו"ם דדרשינן דיגונך ולא דיגון עכו"ם<sup>112</sup>.

עכ"פ למדנו הכא דדרשה דדגנך ולא דגן עכו"ם קאי בגידול שליש ביד עכו"ם דאז חשיב דגן עכו"ם ופטור, וכל זה למ"ד שיש קנין להפקיע, ולמ"ד דאין קנין ילפינן דלי קדושת הארץ, וע"כ דלא דרשינן מיעוטא דדגנך בשעת שליש, וע"כ דרק דרשינן דיגונך, ופלוגתא זו האם דרשינן דגנך תלויה האם יש קנין או אין קנין, וזה תלוי בדרשות של 'כי לי הארץ', האם קאי על הקדושה או על חפירת בורות.

והנה הגר"ח [תרומות פ"א ה"י ד"ה והנה קשה] חקר האם עיקר הדרשה של דגנך בשעת שליש קאי כלפי הקרקע בשעת גידול שליש או כלפי הפירות עצמן, והכריע דדין בקרקע הוא, וז"ל, "דיסוד הך דינא דדגנך ולא דגן נכרי הוא מדין הפקעה שמפקיע את הקרקע ממצותה בתרומות ומעשרות, ואית בזה דין הפקעת קדושה".

והגר"ח הוכיח כן, וז"ל, "וכדחזינן מהא דתנן בדמאי פ"ו החוכר שדה מן הנכרי מעשר ונותן לו ר"י אומר אף המקבל וכו' ומבואר בב"מ דף ק"א [ע"א] דהוא משום דאין קנין לנכרי בארץ ישראל, הרי דלמ"ד יש קנין לנכרי בארץ ישראל פטורין הפירות מתרומות ומעשרות, משום הקנין שיש להנכרי בהקרקע, אף דהפירות עצמן הן של ישראל, ואם נימא דהך דגן נכרי הוא רק דין דשל נכרי פטור, א"כ הא צריך להיות תלוי רק בהפירות עצמן אם הם של נכרי או של ישראל, ומאי שייכות הוא הקרקע בזה, אלא ודאי דעיקר הך פטורא דדגן נכרי הוא מדין הפקעת קדושה

<sup>112</sup> ומפשטי' דסוגי' היה משמע דהנך תרי פלוגתות תלויות זב"ז, דאז מירוח עכו"ם פטור או גידול שליש אצל העכו"ם פטור, וכן למד רש"י, ותוס' [שם ובמנחות ס"ו:] הביאו כן מרש"י וחולקים, דא"כ כל התנאים דנחלקו במירוח עכו"ם נחלקו נמי בפלוגתא אמוראי ביש קנין ואין קנין, וזה לא יתכן, וע"כ דתרי פלוגתות נפרדות נינהו.

ולכן למדו דבאמת המשמעות הפשוטה במנחות [ס"ו] הוא דכל התנאים דרשו דיגונך, וגם ר"א ורבה בסוגיין תרווייהו דרשו כן, דמדלא כתיב תבואתך ע"כ דקאי נמי על דיגון, דאי היה כתוב תבואתך אז כו"ע היו דורשים ולא של עכו"ם.

ואיכא תרי פלוגתות נפרדות דלא תלויות זב"ז, דבעלמא נחלקו התנאים במירוח עכו"ם דכיון דאיכא תרי דיגונך א"כ יש מיעוט אחר מיעוט לרבות לחייב מירוח עכו"ם, או דלא דרשינן מיעוט אחר מיעוט לרבות, וזו פלוגתא אחת, ורבה ור"א אזלי כשני הצדדים בפלוגתא זו, עוד נחלקו רבה ור"א ביש קנין ואין קנין האם איכא דרשה נוספת על דגנך, והכא ליכא מיעוט אחר מיעוט, והוסיפו במנחות [שם] שמה שאמרו כאן דלר"א דליכא דרשה דדגנך ולהכי הוא דריש דיגונך, אין הכוונה דדיגון עכו"ם פטור אלא דיכול לדרשו גם לחיוב מצד מיעוט אחר מיעוט, רק דכוונת הגמרא דקרא קאי בדיגון ולאפוקי דגן, עוד הוסיפו דבזה א"ש שיטת ר"מ דמחייב דתרווייהו, דגם סובר דאין קנין וגם סובר דמירוח עכו"ם פטור, דלא דריש דגנך ודריש דיגונך לחיוב.

שחייל על הקרקע, ועל כן כל שהקרקע היא של נכרי מופקעים פירותיה מחיובא דתרומות ומעשרות".

ובאמת דכן היא פשטי' דסוגי' מתרי טעמי:

א] מבואר דחולקים האם יש קנין לעכו"ם ב"ארץ ישראל" או לא ואין פלוגתתם בפירות אלא מכח פלוגתתם בארץ ישראל.

ב] מבואר דחולקים האם "לי קדושת הארץ" – "כי לי הארץ", או לא, והיינו דכל הנידון הוא מצד גוף הארץ וקדושתה.

**בדברי הרמב"ם דלקנין לעכו"ם משווהו לחו"ל, ומביא כמה הוכחות דדינו כחו"ל, ומבאר את הסברא בזה, ומבאר מאי שנא כיבוש העכו"ם דעקר קדושת הארץ בקדושה ראשונה.**

ובאמת שהדברים מפורשים ברמב"ם, דלא רק דחיילא דין בארץ להפקיע את קדושת הפירות, אלא דהקרקע נהיה ממש לחו"ל.

דז"ל הרמב"ם [תרומות פרק א' הלכה י'] "נכרי שקנה קרקע בארץ ישראל לא הפקיעה מן המצות אלא הרי היא בקדושתה, לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד אלא מפריש תרומות ומעשרות ומביא ביכורים והכל מן התורה וכו', ויש קנין לנכרי בסוריא להפקיע מן המעשרות וכו'" עכ"ל, הרי דהרמב"ם פסק דאין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע, והמתבאר מתוך דבריו דלו יצויר והיה קנין לעכו"ם בא"י אז היינו אומרים שנהיה לחו"ל, ולכן הוצרך הרמב"ם לומר שאין קנין ולכן קניית הקרקע בחזרה לא חשיבא ככיבוש יחיד, ולמ"ד יש קנין שפיר מיקרי חו"ל וכשקונה בחזרה מיקרי כיבוש יחיד, וכן מבואר נמי מדבריו להלן בהלכות ביכורים [פ"ב הט"ו] שכתב "המוכר שדהו לנכרי וחזר ולקחה ממנו הרי זה מביא ממנה בכורים מן התורה לפי שאינה נפקעת מן המצות בקנין הנכרי" עכ"ל, ופשוט.

ובאחיעזר [ח"ב סימן ל"ט ס"ק ה'] הוכיח כן עוד מהסוגי' להלן [שם] לגבי סורי' דכיון דאית ביה דין כיבוש יחיד ולכן הדיני תרומה שם הם רק מדרבנן, שוב מהני ביה קנין עכו"ם גם למ"ד אין קנין, וקשה דלדידיה ליכא דרשה של 'דגנך ולא דגן עכו"ם' כלל, דרק דריש דיגונך, ומה יהני שזה מחוייב בתרומה רק מדרבנן, וצ"ל דכל מה דבעינן דרשה דדגנך הוא רק בארץ ישראל ולאפוקי מהדרשה של 'כי לי הארץ' [לאוקמי' דווקא לענין חפירת בורות], אבל לולי הך דרשה הרי פשיטא שיש לו קנין וכיון שבסורי' ליתא להך קרא וליכא עיכוב מצד קדושת הארץ, א"כ ע"כ שיש לו קנין להפקיע דיני הארץ בסורי' וממילא דפטרין ליה דמשווהו לחו"ל.

וכן הביא מהרא"ש בתשובה [כלל ב' תשובה א'], וכבר נתחבטו טובא בביאור דבריו, ובשאלת ארי' [החדשות סימן ג'] ביאר דבריו כך: "דקרקע נכרי בא"י כחו"ל דמי דפקע קדושת הארץ מקרקע זו של נכרי", [אלא דהמעין בדבריו יבואר שאין זו מסקנתו, ולהלן יבואר], וכן דייק מלשון התוס' רי"ד [שם בסוגי' דגיטין] "כיון שחנטו הפירות אצל נכרי כאילו חנטו בחו"ל דיש קנין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע מידי מעשרות", וכן הוכיח מהתוס' בב"ב [פ"א ד"ה ההוא] שתמה דלמה לי קרא למיעוטי אדמת עכו"ם מביכורים, הא תיפוק ליה מדגנך לא דגן עכו"ם, וזה פלא דדגנך לענין תרומה נאמרה ומה זה שייך לביכורים, וע"כ דכיון דדרשינן כן שוב אמרינן שיש קנין ודינו כחו"ל, וממילא דליכא ביה ביכורים.

ואף שהבאנו בזה כמה מקורות אכתי צ"ב הסברא בזה, דהאיך מהני קנין עכו"ם להשוותו לחו"ל, וביאר בזה הגר"ח [שם- באמצע הדיבור והנה קשה – ובעיקר טעמו של הרמב"ם וכו'], דכיון דקדושת א"י תלויה בירושה ושיבה "שעיקר הקדושה נעשית ע"י זה שירשוהו ישראל", שוב אמרינן דע"י קנין עכו"ם בטלה הך ישיבה וממילא דבטלה קדושת הארץ, וחיילא ביה דין חו"ל, ובהערה <sup>113</sup> הבאנו את לשון הגר"ח, ועיין להלן שהבאנו שרש"י חולק בסברא זו.

<sup>113</sup> וז"ל: "ואף על גב דהך ירושה דקרא פירושה קידוש מה שמקדשים אותה שתהא ארץ ישראל, אבל מ"מ גם זה הקידוש הוא נעשה ע"י זה שהיא ירושת ישראל, ומשום דזהו עיקר דין ארץ ישראל ומתנאי הקדושה שבה שדינה שהיא ירושת ישראל, וכדכתיב אשר ירשו אבותיך וירשתה, וע"כ ס"ל להרמב"ם שדין זה הוא דבר הנוהג בה לעולם, דלעולם בעינן שתהא בכלל

[ולפי"ז בערלה דאינו תלוי בירושה וישיבה, הכא לא שייכא סברת יש קנין לאשוויי לחו"ל, וכן הבאנו להלן [סימן הבא פרק א'] בשם המלבושי יו"ט].

ואגב יש להעיר כאן הערה גדולה על החת"ס [יו"ד תשובה רל"ג] דלמד דהא דבטלה קדושה ראשונה מכיבוש יהושע היינו מצד הקנין של כיבוש מלחמה, ועיין בזה בהערה <sup>114</sup> שהבאנו תוכן דבריו לחלק בין קדושה ראשונה לשניה בזה, דרך בראשונה היתה להם רשות ולכן קני כיבוש למלחמה משא"כ בשניה שהיה בלי רשות, ויש לעיין דאי מצד קנין כיבוש מלחמה אתינן עלה, א"כ לפי מה דקיי"ל כמ"ד דאין קנין לעכו"ם להפקיע מידי תרומות מעשרות דדרשינן לי קדושת הארץ, א"כ הכא כתוב שגם ע"י קנין דמהני בכל מקום ויש רשות של הישראל המוכר דאכתי לא מהני להפקיע קדושתה, ומאי אולמי' קנין כיבוש מלחמה דאף דניתן רשות לכבוש הא מיהת לא עדיפא מכל קנין דעלמא דתמיד איכא רשות לעכו"ם לקנות, ולעת עתה אכתי צ"ע.

ועיין עוד ע"ד זה בתוס' בב"ב [מ"ד:] דמהני הרשאה גם למי שאין לו קרקע דלכל אחד יש ד' אמות שזה חלקו בארץ ישראל, ותמה בקובש"ע שהעכו"ם בכיבוש שלהם כבר זכו בחלקו וכמבואר ברמב"ם הנ"ל דאהני לן כיבוש של הגלות ראשון לעקור את הכיבוש את יהושע, ומבואר שלמד שהכח של כיבוש העכו"ם הוא קנין כיבוש מלחמה וזה עוקר כיבוש יהושע, וקשה כנ"ל דאיך זה עוקר את הקדושה, הרי כי לי הארץ.

וע"כ צ"ל דאין זה מצד קנין של כיבוש מלחמה רק שע"י הכיבוש של העכו"ם נתבטל הכיבוש ראשונה שזה כל סיבת הקדושה, וממילא בטלה הקדושה, ומה דלא אהני בשניה צ"ל כדחילק בקוה"ע [סימן ס"א] שבשניה היה קידוש כיון דלא היה כיבוש אבל בראשונה שהיה כיבוש וזה ממילא מקדש בזה לא קידשו כלל, ולכן הקדושה היתה תלויה במציאות של הקדושה, וכן משמע מהחזו"א [ריש פ"ג דשביעית] דבראשונה לא היה קידוש ולכן בטלה על ידי כיבוש העכו"ם.

**תמיהת הגר"ח – הוכחות דלא חשיב כחו"ל ממש, ומבאר דלמ"ד יש קנין מטעם אחר אינו כחו"ל, דאין לו קנין ממון בגוף רק בפירות.**

איברא דכבר תמה הגר"ח [תרומות שם] דבגיטין [מ"ז] מבואר דישראל שקנה מעכו"ם לאחר שליש פטור למ"ד יש קנין לעכו"ם הא לפני שליש חייב כיון שבשעת שליש היה אצל הישראל, וקשה דאי דינו כחו"ל בקנין העכו"ם עד כדי כך שהקנין של הישראל מיקרי כיבוש יחיד דלאו שמיא כיבוש א"כ גם כשלקח לפני שליש יפטר, עוד הקשה דאי דינו כחו"ל למה לי קרא דדגנך, הא חו"ל היא, ולמה לי קרא.

והוסיף בזה הגר"ח, דבשלמא בסוגי' דב"מ [ק"א] בחוכר מן העכו"ם דלמ"ד יש קנין פטור אף דפירות של ישראל נינהו, וע"כ שזה דין בקרקע אכן סו"ס יש שני דינים שונים בקרקע, הפקעת קדושתה כלפי הפירות לענין תרו"מ וביכורים, והפקעת עיקר קדושתה להשוותה לחו"ל, ומדרשה דדגנך [תרומה] ואדמתך [ביכורים] מוכרח כדין הראשון, וכלשונו, "אכן מדצריכינן לקראי דדגנך ואדמתך למעוטי של נכרי, חזינן דכל הך הפקעת קדושה הוא רק משום דינא דדגנך ולא דגן נכרי

---

ירושת ישראל, שזהו גם חלות קדושת ארץ ישראל שבה. אשר ע"כ ממילא דשייך דין קנין נכרי בארץ ישראל גם לענין הפקעת עצם קדושת הארץ למישוה כחו"ל, ומשום דהקנין נכרי מועיל להפקיע ממנה דין ירושת ישראל, שזה שייך גם לחלות קדושתה".

<sup>114</sup> דהנה, יעויין רמב"ם [סוף פ"ו מבית הבחירה] דביאר דחלוקין נינהו כיבוש יהושע דבטלה ע"י כיבוש העמים מחזקה דעזרא דלא בטלה, ותמה בזה הכס"מ דמאי שנא חזקה דעזרא דאלימא לחזקה וכיבוש של יהושע, ותירץ בזה החת"ס [יו"ד תשובה רל"ג] דכמו שאמרו חז"ל דלעמלק לא ניתן רשות לכבוש ארצות דלפי"ז כל העמים לא ניתנה להם רשות לכבוש א"י לאחר מתן תורה, ושאינו לפני מתן תורה דמצאנו דעמון ומואב טהרו בסיוחן ועוג וכמבואר בסוגי' בהשולח ועיין ברשב"א דקנו מצד כיבוש מלחמה, והביא שמשמע שאפילו בחו"ל אין להם רשות, [והוסיף דדוחק לומר דאע"ג דאין להם רשות לכבוש מ"מ אם עבר קנה בכיבוש אע"ג דאמר רחמנא לא תעבוד מ"מ מהני כמו שינוי קונה זה דוחק].

וממילא די"ל דנבוכדנצר וכורש שעפ"י ה' כבשו א"י [נ"נ מישאל וכו' מבלשצר] והנביא קרא להם בגרון, הוראת שעה היתה ולהם נקנה בכבוש ונתבטלה קדושתה ע"י כיבוש העמים, אך החזקה של עזרא מכורש מלך פרס היתה בלי רשות ואע"ג שהמה ד' חיות שראה דניאל, אכתי לא ניתן להם רשות לכבוש ולא נשלחו מאת הקב"ה ולא קנה בכיבושיו ונשאר החזקה שהזיקנו כורש בתוקפו, עכתו"ד החת"ס בביאור דברי הרמב"ם.

ואדמתך ולא אדמת נכרי, דהוא זה דין המסויים בתרומות ומעשרות ובכורים וכדומה, אבל לא דין הפקעת עיקר קדושת ארץ ישראל שבה, ודו"ק, וקשה על הרמב"ם שרצה להשוותה לחו"ל. [ובעיקר דברי הגר"ח ביישוב סוגי' דב"מ [ק"א] יעויין להלן [סימן לא פרק ג'] מה שהבאנו בזה לתמוה עוד והבאנו שזה יכול להיות מחלוקת הסוגיות].

וביאר בזה הגר"ח באופן זה דבאמת לולי גזה"כ דכי לי הארץ לי קדושת הארץ היה באמת קנין והיה חו"ל אלא דגלי לן קרא דאין לו נגיעה בקדושת הארץ ודינו כא"י לכל דבר, אכן כל השו"ט הזה קאי רק למ"ד אין קנין דלדידיה קס"ד שיש קנין להשוותו לחו"ל, וקמ"ל דאין קנין ולכן אינו חו"ל, אכן למ"ד דלפי האמת יש קנין לעכו"ם, לדידיה מטעם אחר לא נהיה לחו"ל, שהרי לדידיה דרשינן שאין בו קנין בארץ לחפור בו שיחין ומערות, וע"כ שיש לו קנין פירות ותו לא, ושוב ליכא למימר שיהיה לו קנין בגופה להפקעת הקדושה.

וכשנדקדק בדברי הגר"ח מבואר דאיכא בזה תרי טעמי, א] לא יתכן דממון א"י חמיר טפי מקדושת ארץ ישראל כלפי קנין הגוי <sup>115</sup>, ב] כל מה ששייך שקנין עכו"ם יפקיע קדושתה היא רק אי קנינו הוא בגוף הקרקע עצמה, דאז קנינו בקרקע יפקיע קדושת הקרקע אבל אי לית ליה קנין בקרקע עצמה מה יפקיע קדושתה <sup>116</sup>, ודו"ק.

ולפי"ז כל ההגבלה בקנינו היא כלפי הפקעת קדושה מגוף הקרקע להשוותה לחו"ל דכמו שאין לו קנין בגופו לחפירת בורות ה"ה דכלפי הפקעת עיקר קדושתה לית ליה קנין, אבל כמו שיש לו קנין בגוף הקרקע לפירותיה, שוב אית ליה קנין להפקעת קדושתה כלפי הפירות עכ"פ, ולהכי הדין תלוי בשליש, ואינו כחו"ל דבעי כיבוש רבים, ולהכי בעי קראי דדגנך למעט ולומר דהגם שאין לו קנין הגוף, אבל כיון שיש לו קנין פירות שוב אהני קנינו בגוף הקרקע לומר שאין בה קדושה כלפי הפירות, ורק למ"ד שאין קנין קס"ד שיש לו קנין גמור, ולולי הקרא דלי קדושת הארץ היה לו קנין בגוף הקרקע להשוותה לחו"ל ממש, וקמ"ל קרא שאף שיש לו קנין גמור בממונא של א"י לחפירת בורות, אבל אין קנין זה נוגע כלל לקדושת הארץ, והן הן דברי הרמב"ם.

ולפי"ז איכא למימר דמה שמבואר בתוס' רי"ד ובדין של סורי' דע"כ דפקעה קדושת הארץ ודינו כחו"ל, דאין הכוונה דהוי ממש כחו"ל אלא דכלפי הפירות הו"ל כאילו שגדלו בקרקע חו"ל, ולכן אכתי תלוי בגידול שלישי, דקרקע שחל בה הפקעה לענין קדושת הפירות דמי לחו"ל למצווה זו.

**הוכחות הגר"ח והחזו"א דלמ"ד יש קנין אכתי ליכא קנין להשוות לחו"ל ממש, ושיטת הגר"א שזה חו"ל.**

עכ"פ, הגר"ח הביא ד' הוכחות דלמ"ד יש קנין אינו כחו"ל ממש, א] מדדרשינן מדגנך, ב] מדמהני בקנה מהעכו"ם לפני שלישי, ג] דלא חמיר ממון מקדושה, ד] אם אין לו קנין לבורות, האיך יפקיע קדושה מגוף הארץ.

ועיין בחזו"א [ריש שביעית סימן א' ס"ק ב'] שגם כן נקט כדבריו דלמ"ד יש קנין אינו כחו"ל ממש, וגם הוא הביא את הראיות של הגר"ח <sup>117</sup> והוסיף עוד ראיות, א] אי היה נפקע הקדושה שוב פשיטא שהיה יכול לחפור בו בורות <sup>118</sup>, ב] אי היה נפקע הקדושה ע"י קנין, א"כ לא משכחת לה דין קדושה שניה קידשה לעתיד לבא שהרי עכו"ם קונה בכיבוש מלחמה [גיטין ל"ח] וא"כ פקעה קדושת הארץ מדין קנין נכרי, ג] הוכיח כן עוד מהראשונים דלכו"ע אין קנין בערלה, וזה יבואר להלן [סימן לא פרק א'].

<sup>115</sup> וכלשונו "אבל קשה לומר כן, שיהא קנין ממון בארץ ישראל חמור מהפקעת קדושתה".

<sup>116</sup> וכלשונו "דכיון דאפילו לר"א אין להנכרי קנין גמור וחלוט המועיל לענין גוף הקרקע, וכדחזינו דאינו יכול לחפור בה בורות, ע"כ ממילא דלא מועיל קנין כי האי להפקיע קדושת הארץ, דלהפקיע עיקר הקרקע מקדושתה הרי פשיטא דבעינן לזה קנין גמור המועיל גם לענין גוף הקרקע, וכיון דזה ליתא אף לר"א ע"כ ממילא דהארץ נשארת בקדושתה".

<sup>117</sup> והשמיט ראייה ג'.

<sup>118</sup> ואולי זה נכלל בראיה השלישית של הגר"ח.

איברא דהחזו"א כבר הביא מהגר"א [יו"ד סימן של"א ס"ק ח'] דחולק שכתב בהדי' דלמ"ד יש קנין הרי זה כח"ל ובחזור ולקחו הרי זה ככיבוש יחיד, וכלשונו שם, "משא"כ למ"ד יש קנין נפקעה מקדושת א"י ואף שלקחה אח"כ ממנו הוי כיבוש יחיד ואינו חייב אלא מדרבנן כסוריא", וכפשוטו היה נראה דזו נמי כוונת התוס' רי"ד דהוי כחנטה בחו"ל.

עכ"פ בדברי הגר"א מתיישבת קושי' הגר"ח והחזו"א דאי בטלה קדושת הארץ והרי זה כח"ל, א"כ גם בבעלות עכו"ם לפני שלישי יפטר דשוב לא חוזר להתחייב דאינו אלא כיבוש יחיד, ותירץ הגר"א דאה"נ דרך חשיב ככיבוש יחיד אבל על כיבוש יחיד איכא איסור מדרבנן כסוריא.

ויש להעיר דלמה מיקרי כיבוש יחיד ע"י אחד שקונה שדה, וכבר העיר בזה החזו"א [שביעית סימן א' ס"ק ב' סוד"ה ועוד יש להוכיח - בסוגריים] והביא את דבריו להלן [סימן ג' ס"ק א'], עיי"ש, וי"ל דאה"נ דכל יחיד שקונה קרקע בחו"ל אינו כיבוש יחיד אבל הכא מיירי בא"י דקנין העכו"ם סותרת לירושה וישיבה להשוותה לחו"ל, ורק בכה"ג מהני הקנייה של הישראל לחזור ולהשוותה בכלל הכיבוש הכללי, עכ"פ כדרגת כיבוש יחיד שאסור מדרבנן, עכ"פ המשמעות הפשוטה בלשון הרמב"ם היא שדינו ככיבוש יחיד, וכבר עמדו בזה האחרונים, והסברא כנ"ל.

**תוספת ביאור והגדרה בדברי הגר"ח תרומות [פ"א ה"י] עפ"י דברי הגר"ח תרומות [פ"א הכ"ב – השני], שהקשה מפירות שגדלו שלישי בחו"ל ומירחן בא"י דלדעת הכס"מ מתחייבים בחיוב דתרו"מ, ומוסיף עוד עפ"י דברי הגר"ח בהלכות ביכורים [פ"ב הט"ו] בחילוק בין הדין 'יש קנין' בעודה תחת ידו דלדעת הכס"מ כו"ע מודי בזה.**

ונראה שצריכים להעמיק עוד בגדר הפטור של יש קנין לעכו"ם לדרכו של הגר"ח ברמב"ם, דבגר"א מבואר שזה ממש כח"ל, וכן למד הגר"ח בקס"ד למ"ד אין קנין לולי הקרא, ולמ"ד יש קנין איכא ב' הגדרות שונות, דמצד אחד זה דין בקרקע וכדהוכיח מב"מ [ק"א] מאידך יש פסוקים בדגן עצמו לפוטרו במסויים מדין הפרשת תרומה, וע"כ דתירתי אית ביה, דין פטור בפירות שגדר הפטור הוא דכבר חיילא הפקעה בקדושת הארץ כלפי מצוותיה של הפירות.

והדברים מדוקדקים בדברי הגר"ח, שכתב בזה"ל, "דכיון דלכו"ע לא מועיל הקנין נכרי להפקיע עיקר דין ארץ ישראל מינה ולמיחשבה כח"ל, ורק להפקיע מינה קדושתה לענין תרומות ומעשרות וביכורים וכדומה, ע"כ ממילא דהוי דין פטור בפני עצמו, וגם דין הפקעת קדושה שיש בזה הוא ע"י הגזירת הכתוב דשל נכרי פטור, וצריך קראי לזה".

ואין כוונת הגר"ח שזה פטור בעלמא מצד דגן עכו"ם, אלא שזה פטור של פירות חו"ל, וזה לשון הגר"ח להלן תרומות [פ"א הכ"ב – השני - ד"ה והנה] "דהרי הא דקנין נכרי מפקיע מהפירות דין תרומות ומעשרות הלא זהו רק בעיקר דין הפירות ובדין גידולם אם יש על הפירות דין פירות א"י אם לא", הרי דמצד פירות חו"ל אתינן עלה, וא"ש מה שכתבנו דיתכן דכוונת התוס' רי"ד ע"ד הגר"ח ברמב"ם.

ונראה דהפקעה זו אית לה גדרים ברורים ונפ"מ לדינא, דבדברי הגר"ח עצמו במק"א מבואר שיש עוד שני סוגים של פטור, פטור של חו"ל ממש ופטור בגוף הפירות מצד עצמן בלי הפקעה בקרקע לענין הפירות, ובתרווייהו הדינים שונים מכאן, וכדיבואר.

דהנה, הגר"ח בתרומות [פ"א הכ"ב – השני - ד"ה והנה] הקשה דמאי שנא פירות שגדלו שלישי בחו"ל ומירחן בא"י דלדעת הכס"מ מתחייבים בחיוב דתרו"מ, ולמה בגדלו שלישי ביד עכו"ם לא מתחייב אח"כ במירוח ישראל.

וז"ל הגר"ח, "וא"כ הרי קשה דבכל קנין נכרי למ"ד יש קנין מ"מ כשלקחה ישראל ממנו להוי כפירות חו"ל שנכנסו לארץ, ולענין חיובא דחייבין גם פירות חו"ל הא לא מהני כלל פטורא דקנין נכרי, ובעל כרחך משום דההבאת שלישי שהיה ברשות נכרי פוטרן מתרומות ומעשרות מטעמא דבשעת חובתן היו פטורין", והיינו דבחו"ל ממש ליכא דין דבשעת חובתן היה פטור ולכן נתחייב במחייב של מירוח ודלא כפירות עכו"ם שיש כאן שעת חובתן, ולכן נפטרו.

ונראה דכוונתו דאף שהפטור הוא מצד "פירות חוץ לארץ" [וכדהבאנו מהמשך דבריו] בעיקר דין הפירות ובדין גידולם אם יש על הפירות דין פירות א"י אם לא", אכן שאני חו"ל ממש שחסר

בסיבת החיוב כיון שחסר בסיבת הקדושה ולכן זה כבר לא מיקרי שעת חובתן, ד'שליש' בחו"ל הוא 'שליש' שאין בו את תחילת סיבת המחייב, ולכן זה לא נכלל בדין ד"בשעת חובתן היה פטור", ורק כשיש הפקעה בגוף הארץ לענין קדושת הפירות, התם אמרינן דכיון דמצד קדושת הארץ איכא סיבת החיוב בפירות, שוב הוי ליה "כשעת חובתן", וכיון שבשעת חובתן איכא הפקעה שוב לא מתחייבים אח"כ במירוח ישראל דנכלל בדין ד"בשעת חובתן היה פטור".

זה מצד אחד, אכן מאידך גיסא מצאנו בגר"ח בהלכות ביכורים [פ"ב הט"ו] שהקשה מחידושו של הכס"מ בכמה דוכתי דאף למ"ד אין קנין לעכו"ם אכן הוא מודה שיש קנין לעכו"ם בעודן תחת ידו ושוב מתחייבים בבאו ליד ישראל, והארכנו בשיטה זו להלן [סימן הבא].

וביאר הגר"ח דחלוקין נינהו הדין יש קנין בעודה תחת ידו דכו"ע מודי בה מהדין יש קנין שנחלקו בזה בגמרא, שהגדר בדין יש קנין בעודה תחת ידו הוא שחל פטור בעלמא בגוף הפירות עצמן ולכן שוב מתחייבים בבאו ליד ישראל דמעולם לא חיילא בזה דין דבשעת חובתן היה פטור דאינו אלא פטור בעלמא בפירות, לעומת הדין יש קנין שחולקים בזה בגמרא דהכא הגדר הוא שיש הפקעה בגוף הקרקע לענין קדושת הפירות, ובזה נאמר הדין דבשעת חובתן היה פטור, ודו"ק.

**ישובו של האחיעזר וחזו"א לקושי' הגר"ח מפירות חו"ל דמירחן בא"י, וחידוש האחיעזר ופולגתת האחרונים בדין פירות עכו"ם בחוץ לארץ.**

ונראה להוסיף בזה עוד, דהנה, הבאנו את קושי' הגר"ח דמאי שנא פירות שגדלו שלישי בחו"ל ומירחן בא"י דלדעת הכס"מ מתחייבים בחיוב דתרו"מ, ולמה בגדלו שלישי ביד עכו"ם לא מתחייב אח"כ במירוח ישראל, ובאחיעזר [ח"ב סימן ל"ט ס"ק ה' וס"ק ו'] הביא שזה רבות בשנים ששמע קושי' זו בוולאזין מהגאון ר' חיים נ"י.

ויישב בזה בגדר חדש בפטור דגן עכו"ם, דחידש דלעולם דגנך ולא דגן עכו"ם הוא פטור בעלמא דחיילא בפירות, ופטור זה אינו הפקעה מהדין א"י להשוותן כפירות חו"ל רק פטור עצמי מצד דגן עכו"ם, אלא דלמ"ד יש קנין לעכו"ם, קנין העכו"ם מפקיע את קדושת הארץ והרי זה כחו"ל, ורק אז מיקרי הפירות דגן עכו"ם ורק אז חיילא בהו פטור דדגן עכו"ם, אבל למ"ד אין קנין לא פקע מהפירות קדושת הארץ ואינם בכלל פירות עכו"ם ולא קרינן ליה דגן עכו"ם.

ולמ"ד יש קנין, אחרי דפקע מהם דין א"י ואחרי דחיילא בהו דין דגן עכו"ם, אז גם אחרי מירוח ישראל בפטורם קיימי מצד הפטור המסויים של דגן עכו"ם דבפטור זה לא נאמר חידוש שמירוח ישראל שוב מחייב, דרק בפטור חו"ל נתחדש בגזה"כ ד"שמה" שמירוח בא"י מחייב משא"כ בפטור דגן עכו"ם דלא נאמר גזה"כ זה, וכו"ע מודי ששייך פטור דגן עכו"ם, רק דלמ"ד אין קנין הרי לאו שמיה דגן עכו"ם דלא חיילא שם דגן עכו"ם בפירות שיש בהם קדושת ארץ ישראל.

ולפי"ז חידש חידוש גדול, דהיכא דגדלו שלישי אצל עכו"ם בחו"ל, דהתם מיקרי דגן עכו"ם כיון דאין בהם קדושת ארץ ישראל, והתם לכו"ע נתמעטו מכח הדין דגן עכו"ם, ולא מתחייבי שוב, הרי לנו שדינו של הכס"מ שפירות חו"ל דמירחן בא"י לא נאמר בפירות עכו"ם בחו"ל דמירחן ישראל בא"י ושפיר מיושבת קושי' הגר"ח דלא קשה מכל פירות עכו"ם דמירחן ישראל דלא שייכי כלל לדינו של הכס"מ, וא"ש.

ולפי הגר"ח ליתא כל הנ"ל, והגר"ח נזהר מזה, והאריך בלשונו בהעמדת קושי' זו לאפוקי מסברת האחיעזר, ועיין בהערה <sup>119</sup> שהבאנו לשונו בזה, ופשוט דלפי הגר"ח אין שום מציאות של דגן עכו"ם מחו"ל.

ועיין חזו"א [שביעית סימן ב' סוס"ק א'] שג"כ הקשה את קושי' הגר"ח דמאי שנא פירות חו"ל דמירחן בא"י בפירות עכו"ם שמירחן ישראל, ויישב דבפירות עכו"ם דגידולו בקדושה שפיר שייך

<sup>119</sup> והנה הך דינא דדגנך ולא דגן נכרי, אף דהוי זאת גזירת הכתוב לפטור דגן נכרי מתרומות ומעשרות, אבל מ"מ כל זה לא שייך אלא בדבר שחיובו תלוי בקדושת הארץ, וכמבואר בתשובות הרא"ש כלל ב', וכן מהא דקאמר הגמ' בגיטין דף מ"ז שם דהך מ"ד דס"ל אין קנין לנכרי יליף מדכתיב כי לי הארץ לי קדושת הארץ, הרי דהך דקנין נכרי תליא באם יש בו קדושת הארץ, א"כ ממילא דזה לא שייך אלא בדברים דליתנייהו בחו"ל, ולא בדברים דאיתנהו גם בחו"ל.

בהו 'פטור' אבל פירות חו"ל לכתחילה מיתלי תלי אי יכנסו לא"י לחיובא דמירוח או לא, ולפי"ז דן בספיקת האחיעזר והוכיח דליכא פטור עכו"ם בחו"ל, עיי"ש, והיינו כהגר"ח, וע"ע בזה במעדני ארץ תרומות [פ"א הכ"ב ס"ק ט'].

### פרק ב'

**פלוגתת רש"י והראשונים בגדר הדין שאין קנין לעכו"ם,  
ופלוגתתם בדין חובת הבאת ביכורים למ"ד אין קנין לעכו"ם להפקיע.**

**פלוגתת הראשונים בדין "המוכר את שדהו לעובד כוכבים לוקח ומביא ממנו בכורים".**

גרסינן במשנה בגיטין [מ"ז.] "המוכר את שדהו לעובד כוכבים לוקח ומביא ממנו בכורים, מפני תיקון העולם", ומבואר בגמרא דבאמת למ"ד אין קנין לעכו"ם הוא חייב מה"ת בביכורים, ולא רק מפני תיקון העולם, [רק ששתי תקנות היו וכמבואר בסוגי'], ופירש"י: "הכי גרסינן לוקח ומביא בכורים - בכל שנה צריך ליקח מן העובד כוכבים ביכורי פירותיה בדמים יקרים ומביאם לירושלים", והראשונים חולקים ולדידהו לא גרסינן לוקח ומביא אלא הלוקח ומביא, ואולי הראשונים בגירסת הר"ת והר"ח.

וברמב"ם מבואר כהראשונים, עיין בהלכות ביכורים [פרק ב' הלכה ט"ו], "המוכר שדהו לנכרי וחזר ולקחה ממנו ה"ז מביא ביכורים מן התורה שאינה נפקעת מן המצות בקנין הנכרי כמו שביארנו עכ"ל".

וכשנעייין בדברים יבואר דנחלקו רש"י והראשונים בתלת.

א] לפי רש"י המוכר דווקא חייב לקחת ולהביא ולפי הראשונים כל מי שלוקח מהעכו"ם חייב, ב] לפי רש"י המוכר מחוייב לקחת ממנו פירות ולפי הראשונים רק היכא שכבר קנו מחוייבים להביא אבל אין חיוב לקנות כדי להביא, ג] לפי רש"י בקונה פירות בלי קרקע מביא ולראשונים פשטות מיירי בקנה קרקע ופירות, ואף דבמהרש"א ומהר"ם שי"ף מבואר דלמדו דגם בקנה פירות גרידא מביא, אכן ברמב"ן ועוד מבואר דמיירי בקנה קרקע עם הפירות.

ויש ב' דרכים בביאור שורש כל הנך מחלוקות, א] בגדר חיובא דביכורים אי הוי חובת הגוף או חובת פירות, ב] בגדר הדין דאין קנין לנכרי בא"י, וכדיבואר.

**ביאור פלוגתת הראשונים בביכורים חובת הגוף או חובת פירות, ובחילוק בין תרו"מ לביכורים.**

ונקדים בדברי רש"י [שם מ"ז: ד"ה מדאורייתא לא] ששם מבאר שיטתו, ושם נתחדשו ב' חידושים, וכדיבואר, וז"ל: "ואי אין קנין לעובד כוכבים להפקיעה מקדושתה הויא לה לענין קדושתה ברשות ישראל כאילו משכנה וכיון דביכורים מצוה דרמיה עליה היא ולא טבלי לאסור פירות באכילה מיחייב ליקח ולהביא, ולא דמי למעשר דאפילו למאן דאמר אין קנין לא מיחייב לעשר על חלקו של עובד כוכבים דמעשר טביל ואסר ליה באכילה ולא מצוה דרמיה עליה היא אלא אם כן אוכלן או מוכרן דקא משתרשי ליה אבל ביכורים מצוה דרמיה עליה היא", עכ"ל.

החידוש הראשון שנתחדש הכא ברש"י הוא במה שחילק בין חיובא דביכורים לתרו"מ, דביכורים הוא מצווה דגברא ולכן חייב לקנות הפירות ולהביאם, משא"כ כל הדין הפרשת תרו"מ הוא רק היכא שהוא רוצה לאכול או למכור, ולכן אין לו שום חיוב לקנות ולהפריש.

ובדבר זה יש חידוש גם לגבי ביכורים וגם לגבי תרו"מ, דלגבי תרו"מ כבר דנו בזה האם מחוייבים בתרומה גם בלי שיאכל וימכור או דכל מצוות הפרשה היא רק באופן שיאכל וימכור, ועיין בזה בט"ז [יו"ד סימן א' ס"ק י"ז] שחולק וסובר שחייבים בתרו"מ גם באינו רוצה לאכול, ועיין ברעק"א [שם] שהביא מהמג"א הלכות ציצית [סימן ח'] שזה רק תיקון המאכל כשרוצה לאכול, ועיין בביאור הגר"א [ציצית] שחולק וסובר כהט"ז, ועפ"י דברי רש"י כתב בשערי ישר [ש"ה פ"ז ד"ה ולפי"ז בספק] דבספק פדיון פטר חמור דליכא מצוות נתינה שוב ליכא מצוות הפרשה.



ולגבי ביכורים יש גם חידוש, דמבואר ברש"י שביכורים הוא חיובא דגברא מטעם דלא טבלי ולא נאסרו שאר הפירות לפני הבאת ביכורים, וכן מבואר נמי בתוס' ב"ב [פ"א. ד"ה ההוא למעוטי חוצה לארץ] בתירוץ הרשב"א, עיין בהערה <sup>120</sup> שהבאנו דבריהם.

ובשם הגרי"ז גוסטמן זצ"ל שמעתי לדייק את דברי הרש"י בקידושין [ל"ז. וז"ל, "חובת קרקע - שמוטלת על הקרקע או גידוליו כגון תרומות ומעשרות חלה לקט שכחה ופאה שביעית חדש ערלה כלאים", ודקדק דרש"י לשיטתו השמיט ביכורים.

ויש להעיר דכבר הוכיח התורת זרעים בריש ביכורים מכמה דוכתי, דביכורים הוא חיובא דרמי אפירות ולא מצוות גברא בעלמא, ולכן היכא דנתקיימה הבאת ביכורים מהך מין ע"י המוכר שוב ליכא חיוב על הלוקח אף שיש לו פירות, וע"כ דחיובא דפירות להפריש מהם ביכורים, וכל שהופרש מהם ביכורים נתקיים דינם של הפירות, וכן ממה דניטלין מהטהור על הטמא, ואי חובת הגוף מה שייך מהטהור על הטמא, הא כלפי הגברא אין כאן תרתי, וכבר תמה מהמבואר בתוס' בב"ב [פ"א] דחובת הגוף הוא מדבעינן למעט חו"ל, אולם כבר דחה במשנת ר"א זרעים [סימן י"ט ס"ק ה'] דכל זה לפי הקס"ד דחייבים מפירות חו"ל, אבל למסקנה אחרי הפסוק מודי התוס' דחובת הפירות הוא.

ונראה דאין כל זה סתירה לרש"י, דאף רש"י מודה דחיוב רמיא אפירות, דעל הפירות חיילא חובת הפרשה, אכן כוונת רש"י דחיוב זה רמי אגברא להפריש את הביכורים של הפירות גם באופן שלא יאכל ולא ימכור הפירות, ודלא כתרומ"מ שרק חייבים היכא שהוא יאכל וימכור, ונפ"מ בפירות בנד"ד בבעלות העכו"ם שמחוייב לקנות ולהפריש ביכורים משא"כ תרומה דלא גרע מפירות ידיה דאי לא יאכל אינו מצווה בהפרשה.

אולם עיין בעמק ברכה [ברכת המצוות אות א' עמוד ס"ה] שחידש שאף דנוקטים כפשוטו דדברי רש"י משמע כרעק"א ודלא כהט"ז שכתב שתמיד מחוייבים בהפרשה, אכן אינו מוכרח דיתכן דרש"י מודה לט"ז, ורק בנמצאים אצל העכו"ם אינו מחוייב לקנות, ורק אי היה מוכרו או אוכלו בעודו תחת יד העכו"ם אז היה מחוייב, ודלא כביכורים דמחוייב להביא גם בלי שום תנאים, ודו"ק.

והנה הראשונים חולקים על רש"י, ויתכן דכל פלוגתאם הוא רק בגדר חיובא דביכורים, דאף אי נימא שיש למוכר שייכות לדיני הפירות וכמבואר ברש"י דלענין הקדושה הוא לא מוכר, אכן אכתי אינו חיובא דגברא עד כדי כך שיתחייב בזה לקחת ולהביא, הלכך פירשו דאינו מחוייב, אבל אם לקח מודי שהוא מחוייב, וה"ה א"כ היכא דאחרים קנו פירות וקרקע מחוייבים להביא, ועיין משנת ר"א זרעים [סימן י' ס"ק ב'], ועיין בהערה <sup>121</sup>.

**פלוגתת הראשונים בגדר אין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מידי תרו"מ, אי הקדושה קיימא אצל המוכר או לא, ומבאר דלרש"י יש תנאי בקדושה שתהיה לה זיקה ל'בר חיובא', וביאור סברת רש"י דלא שייך בקנין גוי להשוותה לחו"ל.**

אולם יתכן שחולקים בעיקר הגדר של אין קנין לעכו"ם, והיינו דמדברי רש"י למדנו עוד חידוש, דחוק ממה דחיובא דביכורים רמי אגברא, ולכן הוא מחוייב לקנות מהעכו"ם, אכן אכתי קשה דמה

<sup>120</sup> שהקשו דאמאי איצטריך מיעוטא לחו"ל בביכורים, הא אמר בסוף פ"ק דקדושין [דף לו:]: כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ ובשם הרשב"א תירצו "דלא חשיבי בכורים מצוה תלויה בארץ דלא דמי לתרומה ומעשר וחלה" וחילק ביניהם בתרתי, וכלשונו, "דהתם גוף הפירות מחוייבין בתרומה דטבל נינהו ואסורין באכילה ולכך חשובין הן תלוין בארץ אבל בכורים אין החיוב תלוי בפירות אלא באדם דאין נאסרין באכילה אע"פ שלא הפריש מהן בכורים", והיינו ממש כדברי רש"י, והוסיף בזה עוד, "ועוד מדלא חייב תרומה ומעשר עד שיתמרח בכרי מוכח שהחיוב תלוי בפירות לפי שלא הגיע עדיין זמן חיובן אבל בכורים ודאי חובת הגוף נינהו וכו' שאין החיוב תלוי בפירות אלא באדם ואפי' בעודן באילן מתחייב כדתנן במסכת בכורים [פ"ג מ"א] כיצד מפרישין בכורים יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה אשכול שביכר קושרו בגמי ואומר הרי אלו בכורים ואע"ג דאם אין לו [אינו] חייב לקנות מ"מ חובת הגוף נינהו כמו חובת ציצית דאע"ג דאין חייב לקנות טלית כשאין לו חשיב חובת הגוף", עכ"ל.

<sup>121</sup> והיינו דבלי הקרקע פטורים, ורק הוא יכול להיות חייב כיון שלענין הקדושה עדיין הקרקע שלו, אבל אחר שיקנה יצטרך לקנות קרקע [כפשוטו, ואינו מוכרח].

שייך הק גברא להנך פירות שהם של העכו"ם, ולזה חידש רש"י דבדין אין קנין לעכו"ם נתחדש שהקדושה של הקרקע אכתי קיימא אצל המוכר הלכך אכתי מחוייב להביא, וזה נתחדש בקרא ד"לי קדושת הארץ" שהקדושה אכתי קיימא אצל המוכר שאין הלוקח העכו"ם קונה את הקרקע לענין הקדושה.

וצריכים להוסיף עוד דאף דתרו"מ אינם חיובא דגברא אבל הא מיהת שהסיבה שהפירות לא נפטרו היא מחמת גזה"כ של לי קדושת הארץ, ומבואר ברש"י שלמדנו מפסוק זה שלא חלה המכירה לענין הקדושה<sup>122</sup>, ולכן בביכורים אכתי קיימא ביה החובת גברא, ולמדנו א"כ דכמו שהקדושה נשארת אצל המוכר לענין זה שעדיין יש עליו חובת גברא, כמו כן נשארת הקדושה אצל המוכר לענין זה שהפירות עדיין בחובת תרו"מ קיימים, שהרי פסוק אחד לשני הדינים ומחלוקת אחד ביניהם האם יש קנין או אין קנין.

ולמדנו שהנידון של רש"י והנידון של הרמב"ם חלוקים זה מזה, דכבר הבאנו דלפי הרמב"ם הנידון הוא האם זה חו"ל או לא, והיינו האם הקנין של העכו"ם סותר לירושה וישיבה להשוותה לחו"ל או דבקרא דלי קדושת הארץ נתחדש שהקדושה לא פוקעת ואין קנינו סותרת לירושה וישיבה להשוותה לחו"ל, אבל אין לפנינו נידון האם הקדושה אצל המוכר או לא, דזה ודאי שזה לא אצל המוכר, ואעפ"כ הקדושה במקומה עומדת כיון שלא נהיתה לחו"ל דלי קדושת הארץ, אבל לפי רש"י, לו יצויר והקדושה כבר לא היתה שייכת למוכר שוב ממילא בטילה, וא"צ להשוותה לחו"ל מחמת זה, וזה נידון אחר וסברא אחרת.

ונראה דברש"י מבואר שאין נידון של חו"ל להפקיע את הירושה וישיבה, ויתכן דלפי רש"י אין סברא כזו, וכדיבואר, וכל הנידון הוא דכיון שתוכן הקדושה הוא קדושה לענין המצוות התלויות בארץ, וחוצץ ממה שהמצוות והקדושה חילא בפירות הם חלים גם ביחס לבר חיובא שמחוייב בדיני המצוות שחלים על הפירות, א"כ קרקע שאין לה זיקה ושייכות לבר חיובא פקע ממנה קדושה זו, [וע"ע במשנת ר"א זרעים סימן י' ס"ק ג' מה שהוסיף בגדר סברא זו], וגרע מקרקע של הפקר שכאן יש הפקעה חיובית מבר חיובא ע"י קנינו של ה'לאו בר חיובא', וזו נקודת המחלוקת, האם ע"י קנין הגוי יש ניתוק מה'בר חיובא' כיון שכעת היא תחת הבעלות של לאו בר חיובא או דילמא דאכתי אנו רואים את השייכות למוכר הראשון, והקדושה עדיין במקומה עומדת.

ויש לעיין דע"כ צ"ל דהפקר בחיובו עומד, ולעולם יצטרך המפקיר לזכות בפירות ולהביאם, וזה לכו"ע, דכל פלוגתתם בקראי כלפי עכו"ם, חוצץ אי נאמר דאדרכה, הפקר הוי ונטשתה והסתלקה סיבת הבעלות ושוב פטור לגמרי, ורק בעכו"ם יש פסוק שקנינו לא נוגע לקדושה.

וביותר עומק, לפי הרמב"ם אם למדנו מלי קדושת הארץ דאין בכחו של קנין העכו"ם לסתור את הירושה וישיבה, שהקדושה לעולם תעמוד, שוב לא צריכים לחדש שהקדושה אכתי קיימת אצל המוכר, שזה לא שייך לנידון, ולפי רש"י ע"כ צ"ל שכל הנידון הוא אך ורק היכן הקדושה, אצל המוכר או אצל הלוקח, דרק קדושה אצל המוכר יכולה להתקיים דקדושה צריכה זיקה ל'בר חיובא', ודו"ק.

ובתוספת ביאור - שאלוני - הרי אם לפי רש"י לענין הקדושה הפירות והקרקע לא נמכרה וזה עדיין קיים אצל המוכר, א"כ גם אי ביכורים לא היה חובת גברא אכתי חייב לקנות פירות דלענין הקדושה לא נמכרה ושללו הם לענין ביכורים ולמה לא יקנה - וזו טעות - שהרי לענין תרו"מ שאינן חובת גברא א"א לומר שלענין הקדושה השדה לא נמכרה והיא עדיין אצל המוכר שהרי גם כשהיה תחתיו לא רמי עליו חובת גברא ממש ואיך נימא שעדיין היא שלו לענין תרו"מ כשלפני המכירה אינו שלו לענין תרו"מ, ובתרו"מ ע"כ הנידון הוא האם לענין הקדושה נמכרה וכעת אינו אצל "כלל ישראל" שהרי לפני כן היה ברשות "כלל ישראל" בזה שהמוכר הוא ישראל שהוא בר חיובא או לא נמכרה לענין זה ועדיין שייכא לכלל ישראל, זה הנידון הכללי, אכן לענין מצוות כמו

<sup>122</sup> והחזו"א [שביעית סימן א' סוס"ק ג'] תמה על רש"י, דאטו קדושה מידי דמששא היא דנימא בזה שישאר בעלים על הקדושה ולא על גוף השדה, וצ"ע, ולהלן הבאנו שיש דמיון בירושלמי לקנין איסור של עבד [ר"ש דמאי פ"ה מ"ט], ועיין קונטרסי השיעורים [ב"מ לגבי לשתלומי תרומה]. דג"כ מבאר דמיון זה.

ביכורים שכשהם אצלו הרי הוא מחוייב בהם בחובת גברא, בהנך מצוות יוצא שלענין המצווה הקרקע אצל המוכר הזה, שהרי זה תוכן המצווה, ודו"ק כי פשוט הוא. [ודברינו כאן הם גם לפי התורת זרעים שגם לרש"י חייבים להפריש אפילו כשלא צריכים לאכול, דגם לדידיה אינו חובת גברא שהרי א"צ לקנות וזה רק אחריות על המצווה של הארץ ולכן זה לא מחייבו כשלא שלו בממונות].

**מבאר דעפ"י הסברות הנ"ל מצאנו ו' חילוקים ונפ"מ בין רש"י לרמב"ם בגדר הדין יש קנין.**

ולהלן יבואר שיש כמה נפ"מ בפלוגתא זו:

א] כבר נתבאר דאיכא נפ"מ בין רש"י לרמב"ם בדין ביכורים, דאף לפי הצד שביכורים הוא חובת גברא האם שייך חיוב על המוכר, דרק לרש"י שייך לחייבו למ"ד יש קנין אבל לרמב"ם לא שייך לומר כן, דלפי הרמב"ם אין נידון האם דנים את הקדושה אצל המוכר או לא.

ב] עיין בדברינו בהמשך שהבאנו מקור לסברא זו שצריכים זיקה לבר חיובא מהראשונים בב"ב האם שייך קנין של לאו בר חיובא אחר חוץ מגוי שיפקיע את הקדושה, וכגון קרקע של גר כלפי ביכורים, וברור שאין קנין של גר סותר ומפקיע את הירושה וישיבה.

ג] ע"ע להלן [סימן לב פרק א'] דיבואר דאיכא נפ"מ גדולה בכל הנ"ל לגבי ערלה, ששם זה לא מצווה רק איסורים, ורק מצוות צריכות שייכות לבר חיובא, והבאנו שכבר חילק החזו"א בזה עפ"י סברא הנ"ל, ולכאוף איכא מקור לזה מרש"י, וכנתבאר.

ד] ועיי"ש עוד דאיכא נפ"מ נוספת האם הדין עבודת קרקע בשביעית שייכת למחלוקת של יש קנין ואין קנין, דמצד אחד יש לדון שזה תלוי במצוות שביתת הארץ, וזה א"ש לרש"י, ואזיל לשיטתו בזה בסנהדרין [כ"ו], ומאידך ביארנו דלפי הגר"ח ברמב"ם ע"כ מה שאין עודרין בקרקע של עכו"ם הוא לכו"ע, ודו"ק.

ה] ובהמשך דברינו ביארנו עוד שהרמב"ם בפאר הדור אזיל לשיטתו בהלכות שכל הנידון הוא מצד להשוותו לחו"ל ולכן הוא לא דימה את סורי' לא"י בזה"ז, ורש"י בסנהדרין שמדמה את סורי' וא"י בזה"ז אזיל לשיטתו בגיטין [מ"ז] שכל הנידון הוא מצד השייכות של הקדושה לבר חיובא.

ו] להלן [סוף סימן לא] הבאנו את החידוש של הכס"מ דגם למ"ד אין קנין הרי הוא מודה שיש קנין כל זמן שזה תחת יד העכו"ם, ושם הבאנו מהגר"א לדייק מרש"י שהוא חולק, ושם ביארנו דרש"י לשיטתו מוכרח לחלוק.

**ג' סברות ברש"י למה לא מהני קנין עכו"ם להשוותה לחו"ל.**

ובעיקר מה שנתבאר הכא דלרש"י אין הנידון להשוותה לחו"ל, נראה דסברת רש"י בזה מתפרשת בכמה אנפי, והגר"ח [שם] נקט דיתכן שגם הראב"ד חולק על סברת הרמב"ם וביאר בג' אופנים, וכולהו א"ש בשיטת רש"י וכדיבואר:

א] אף אי חיילא קדושת הארץ ע"י ירושה וישיבה אבל זה רק תנאי בתחילת חלות הקדושה, אבל א"צ שתמיד בירושה וישיבה, ושוב אין סתירה בין קנין העכו"ם לקדושת הארץ.

ב] אף אי תמיד בעינן שהקדושה תעמוד ע"י ירושה וישיבה, אבל אין קנינו של העכו"ם סתירה לזה, ואינו מפקיע דין זה.

ג] אף אי קנינו של העכו"ם הוא סתירה אבל י"ל דבעי קנין חלוט לצמיתות, ובגזה"כ של לא תמכר לצמיתות מופקע הארץ מקנין חלוט לצמיתות, ובסוף דברי הגר"ח הביא מהירושלמי [עפ"י ביאורו של הגאון ר' שמחה זליג זצ"ל] דזה המקור לדין אין קנין מדלא נמכר לצמיתות.

## פרק ג'

שיטת הראשונים בדין אדמת גר בביכורים,  
ושיטת הראשונים בדין יש קנין בזה"ז.

מביא את דברי הראשונים בב"ב [פ"א] בדין ביכורים בקרקע של גוי וגר ובגדר הילפותא מקרא דאדמתך, דמדמי סברת יש קנין לאדמת גר שפטור כמו שהגר עצמו פטור.

נראה להביא מקור גדול לסברת רש"י שיסוד הדין יש קנין הוא מצד ניתוק הזיקה והשייכות לבר חיובא, וסברא זו מפורשת בראשונים בסוגי' בב"ב [פ"א], ונתחדש דגם לאו בר חיובא מנתק את השייכות ופוטרי מדין יש קנין, ולא דווקא עכו"ם אלא אפילו גר בביכורים שדינו כעכו"ם.

ונקדים, דבסוגי' שם מבואר דילפינן לפטור קרקע של עכו"ם מביכורים מקרא דאדמתך, ותמהו בתוס' דר"מ ס"ל יש קנין כמבואר בע"ז, ותירץ, דמכאן יליף לכל מקום שיש קנין, ותירץ עוד דבסוגי' בע"ז אינו מוכרח דס"ל יש קנין, ולפי התירוצ' השני צ"ל דכוונת התוס' דפטור אדמת עכו"ם לא שייכא לדין יש קנין, וגם אי אין קנין איכא פטור בביכורים.

אולם קשה מסוגיין, דהכא הקשו דלמ"ד אין קנין דלמה לא חייב בביכורים מה"ת בקונה שדה מעכו"ם לאחר גידול, והרי במשנה מבואר דרק חייבים מפני תיקון העולם, ולמה לא תירצו דבביכורים פטורים מה"ת לכו"ע מצד אדמתך ולא אדמת עכו"ם, וכדמשמע מהתוס', ועיין בתוס' הרא"ש בסוגיין שלמד בתירוצ' אחד דעיקר דרשה דדגנך סמיך אדרשה דאדמתך, ולדידיה מבואר כתירוצ' ראשון דמדין יש קנין אתינן עלה, וא"ש הסוגי', אכן לתירוצ' ב' של התוס' קשה.

[ובעיקר הדבר למדנו מהגר"ח דנקט בכל דבריו דתרתיה בעינן, דגנך בתרומה ואדמתך בביכורים, עיין בהערה <sup>123</sup> שהבאנו דבריו שחזר על זה ד' פעמים].

וצ"ל בשיטת התוס' דדרשה זו היא רק לר"מ דמחייב בביכורים גם בלוקח פירות מן השוק, ובזה חידשו שיש דרשה מיוחדת מצד אדמתך, דעכ"פ היכא דקנה מעכו"ם פטור, אבל לדין פטור ממילא בלי שקנה קרקע, ואי קנה קרקע לא אכפת לן מה שבשעת גידול זה גדל בקרקע של עכו"ם, ועל זה לא קאי דרשה דאדמתך.

ולכא' היה נראה שגם ברשב"ם מוכרח דלאו מדין יש קנין אתינן עלה, שהרי כתב הרשב"ם דתרי אדמתך כתיב, חד לאדמת גוי וחד לאדמת גר, והסברא בזה מבוארת בראשונים דמצד "כל שהוא פטור אדמתו פטורה", לכא' לא שייך דין "יש קנין" לגבי גר, וע"כ שזה דין אחר ורק לר"מ דרשינן כן, וכנתבאר בתוס'.

אולם בראשונים מבואר דאינו כן, דמבואר דגם סברת "כל שהוא פטור אדמתו פטורה" דנאמר בגר שייכא גם בשיטת רבנן, וכן מפורש ברמב"ן ורשב"א ור"ן, וברמב"ן מדמה לסוגי' דידן אף דמירי בגר וגוי כהדדי מכח סברא הנ"ל דמי שפטור אדמתו פטורה.

וז"ל הרמב"ן: "ומיהו לרבנן נמי איצטריך למעוטי אדמת גוי וגר כגון שלקח שדה מהן <sup>124</sup> דלא נימא לוקח מביא בכורים מפירות שגדלו ברשות גר וגוי כדאמרינן בפ' השולח [מ"ז:], אלא דמשמע דלרבנן גוי וגר מחד קרא נפקי דהן פטורין ואדמתן מימעטא".

מפורש ברמב"ן תרתי, א' סוגי' דהשולח קאי גם בגר, ב' מבואר דסברא "דהן פטורין ואדמתן מימעטא" שייכא לסוגיין דיש קנין.

<sup>123</sup> וכלשונו - "ולא נאמר קנין נכרי אלא לענין תרומות ומעשרות דאיכא מיעוטא דדגנך ולא דגן נכרי, וכן לענין בכורים דאיכא מיעוטא דאדמתך ולא אדמת נכרי בב"ב דף פ"א [ע"א], והדין בהו דשל נכרי פטור", ובהמשך דבריו - "א"כ למה לנו לקראי דדגנך ואדמתך למעוטי של נכרי, כיון דבלאו הכי פטורים" - "אכן מדצריכין לקראי דדגנך ואדמתך למעוטי של נכרי, חזינן דכל הך הפקעת קדושה הוא רק משום דינא דדגנך ולא דגן נכרי ואדמתך ולא אדמת נכרי, דהוא זה דין המסויים בתרומות ומעשרות ובכורים וכדומה" - "ומעתה הרי ניחא גם הא דצריכין לקראי דדגנך ואדמתך למעוטי של נכרי מתרומות ומעשרות".

<sup>124</sup> נ.ב. - כוונת הרמב"ן בזה לאפוקי מר"מ דקרא איירי בלוקח פירות מן השוק.

וכן מפורש עוד בסוף דברי הרמב"ן שחידש דגר מיקרי בר הבאה דמצי אמר לאבותינו, ודלא כהמשנה בביכורים, ולכן מסיק הרמב"ן "ולאוי סברא [דגר מביא] חד אדמתך למעוטי לוקח בכורים וחד למעוטי אדמת גוי שלא תאמר אין קנין לגוי בארץ להפקיעה, וכו'", הרי מפורש דסוגיין מצד יש קנין כסוף דברי הרמב"ן וגם מצד "דהן פטורין ואדמתן מימעטא" כתחילת דברי הרמב"ן.

וכל זה מבואר נמי בחידושי הר"ן שכתב שלפי שיטת רבנן נתמעטו גר וגוי מחד קרא דאדמתך דגר כגוי לענין ביכורים דשניהם פטורים, ומבואר דחד גדר לתרווייהו, והסברא בשניהם הוא משום ששניהם פטורים ולכן אדמתם פטורה

וע"ע בריטב"א וברשב"א דמבואר דשתי הסברות עולין לדבר אחד, דז"ל הריטב"א: "ופרקין חד למעוטי אדמת גוי וחד למעוטי אדמת גר, פ"י כשהביאו שליש ברשותם ויש לגוי קנין להפקיע מיד כך דכל שהוא פטור אדמתו פטורה, ואי לא הוה כתיב אלא חד הוה מוקמינן לה בגוי".

ולכא' יש כאן סתירה, דמצד אחד משמע דחד דינא לתרווייהו וע"כ משום "דכל שהוא פטור אדמתו פטורה", ומאידך משמע דחלוקין גר וגוי, שהרי בגוי הוסיף הך לשון "ויש לגוי קנין להפקיע מיד כך דכל שהוא פטור אדמתו פטורה", ומשמע שמדין יש קנין אתינן עלה, וזה לכא' לא שייך בגר, ועוד, דאי חד קרא כתיב היינו רק ממעטינן גוי וע"כ כנ"ל דאצלו יש סברא נפרדת של יש קנין, הרי דמצד אחד אתינן עלה מצד יש קנין מאידך אתינן עלה מצד "דכל שהוא פטור אדמתו פטורה", ומפורש דשתי הסברות שייכי אהדדי.

וכעין זה מצאנו ברשב"א, וז"ל: "והא כתיב אדמתך ההוא למעוטי אדמת גוי, כלומר בשקנה גוי שדה בארץ וגדלו בו פירות ואח"כ מכרו לישראל סד"א יביא בכורים כתב רחמנא אדמתך ולא משל גוי דיש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מבכורים ומה הוא פטור אף אדמתו פטורה", הרי דכאן הרכיב סברת "יש קנין לגוי בארץ ישראל", בהדי' סברת "מה הוא פטור אף אדמתו פטורה", ובהמשך דבריו הוסיף בזה עוד, "ורשב"ם ז"ל גריס והא תרי אדמתך כתיבי חד למעוטי אדמת גוי וחד למעוטי אדמת גר, כלומר בשגדלו פירות ונתבכרו בשדה הגר ואח"כ מכרו לישראל אין ישראל הלוקח ממנו מביא בכורים דגר נמי פטור מן הבכורים ואדמתו נמי פטורה", והכא בגר רק מביא סברא דמה הוא פטור אף אדמתו פטור.

**מבואר מדבריהם דשורש דין דיש קנין לעכו"ם בא"י מצד דבעלים לאו בר חיובא חיילא פטור בקרקע, והיינו כסברת רש"י.**

מדברי הראשונים למדנו את הגדר של יש קנין לעכו"ם, דנראה להוכיח מדבריהם דשורש דינא דיש קנין לעכו"ם בנוי על זה שהמצוות של הארץ תלויות בזיקה ושייכות לבעלים שהוא בר חיובא, ולכן קרקע ששייכת למי שמופקע מהמצווה גם היא מופקעת מהמצוות, ונראה דלדידהו צ"ל כרש"י דלפי המ"ד שאין קנין הקרקע לא שייכא לעכו"ם לענין הקדושה ודיינינן ליה לקרקע כאילו היא שייכת לבר חיובא, אלא דרש"י הוסיף דעד כדי כך רואים את הקרקע אצל המוכר שבביכורים שיש חובת הגוף המוכר מתחייב, ואף שהראשונים חולקים שם בסוגי' בגיטין על רש"י, אכן כבר נתבאר שרש"י חידש ב' חידושים, גם בגדר אין קנין וגם בגדר חובת הגוף בחיוב ביכורים, וע"כ דפלוגתת הראשונים הוא רק מצד החובת הגוף של ביכורים ולא מצד הגדר באין קנין, ודו"ק, אבל לשורש הדברים מודים שקרקע צריכה זיקה לבר חיובא, ולכן גם קנינו של גר יכול להפקיע מצות ביכורים מהארץ.

ונראה דמדברי הראשונים מבואר דלא כהגר"א שסובר דלמ"ד יש קנין לעכו"ם דנעשה חו"ל וכשקונה הישראל הרי זה כבר ככיבוש יחיד, דפשיטא דכל זה לא שייך לגר.

ויש לדון האם הראשונים אזלי כהרמב"ם, דמצד אחד מבואר ברמב"ם שיש קס"ד דליהוי כחו"ל וככיבוש יחיד ומבואר כהגר"א, איפכא מכל הראשונים, אולם יש לדחות, דכבר ביארו הגר"ח והחזו"א דלמ"ד יש קנין כבר ליתא לקס"ד זו כיון שאין לו קנין לחפור בו בורות ואין לו קנין להשוותה לחו"ל, וע"כ דמדגנך יליף ליה, ומעתה י"ל דגם לפי הרמב"ם הגדר במיעוטא מצד דגנך הוא דבעינן זיקה לבר חיובא, והיינו כמו שלמדו כל הראשונים הנ"ל.

אולם אינו כן, דאף לשיטת הרמב"ם דלמ"ד יש קנין דלא נעשה לחו"ל, אכן אכתי נראה דלא תלוי בזיקה למצוות ולבר חיובא, שהגר"ח חידש דסו"ס אכתי דנים בקרקע כלפי הפירות, דאף דהקרקע עצמה לא נהיתה לחו"ל שאין לו קנין בגוף הארץ, אבל כיון שיש לו קנין בקרקע כלפי הפירות שוב י"ל דכלפי קדושת הפירות ודיני הפירות הקרקע מופקע מקדושתה וממילא נהיתה כחו"ל כלפי גידולין האלו דכלפם חסר בקרקע את עיקר קדושתה, והיינו דכמו דלמ"ד אין קנין לולי הפסוק היתה הפקעה מכל קדושתה להשוותה לחו"ל, כמו כן למ"ד יש קנין דכל ההגבלה היא משום שאין לו קנין לחפור בורות ומערות, ולכן אין לו קנין בגוף, אבל עד כמה שיש לו קנין בגוף כלפי הפירות, שוב הדרא דינא דדינו להשוות את הגוף לחו"ל עכ"פ כלפי הפירות.

הרי לנו דמהרמב"ם מבואר שזה כחו"ל כלפי הפירות וכבר הבאנו כן מהתוס' רי"ד [גיטין מ"ז:], ומעתה יש כבר מקור מכל הראשונים דלא כהרמב"ם וגר"א, ומכולהו משמע כרש"י.

איברא דאכתי יש להעיר, דסו"ס מדויק ברשב"א דמחלק בין גר לגוי, דבתחילת דבריו לגבי גוי כתב הרשב"א "קנה גוי שדה בארץ וגדלו בו פירות", ובגר כתב "בשגדלו פירות ונתבכרו בשדה הגר", הרי שהוסיף לשון 'גידול' ו'ביכור' וגידול היינו שליש וביכור היינו סמדר ובוסר, הרי דתרתני נינהו, ואכתי צ"ע.

**פלוגתת הראשונים בדין תרומה בזה"ז, האם כו"ע מודי שיש קנין, וכעין סורי', ומביא דפליגי בזה הרמב"ם ורש"י, ואזלי לשיטתייהו.**

ונראה דאיכא נפ"מ נוספת בפלוגתא זו בין רש"י לרמב"ם כלפי הדין בארץ ישראל בזה"ז, דהנה, מבואר בסוגי' בגיטין [מ"ז] דבסורי' כיון שזה רק חייב בתרו"מ מדרבנן, שוב אמרינן לכו"ע שיש קנין להפקיע מידי תרו"מ, ועפ"י חידש הסה"ת [הלכות א"י], מובא בביאור הגר"א [סי' של"א ס"ק ו' וס"ק כ"ח] שכיון שבזמן הזה תרו"מ הם מדרבנן לכן דין א"י כסורי' ולכן יש קנין לעכו"ם בא"י היום, אבל יש חולקים, דחלוקין דין א"י בזמן הזה מדין סורי', עיין בזה בשו"ת פאר הדור להרמב"ם [סי' ט"ו].

ובחזון איש שביעית [סי' א' ס"ק כ"ה וסי' ג' ס"ק ח'] נקט כהרמב"ם בפאר הדור, ודייק כן נמי מהתוס' גיטין [ס"ב] ד"ה אין עודרין [הנ"ל, ועי' עוד בית רידב"ז לפאת השלחן [סי' ד']].

ובביאור הגר"א [שם ס"ק ו'] הוסיף דעפ"י מיושבת קושי' התוס' על רש"י בסנהדרין [כ"ו], דמיירי לגבי עבודת קרקע בשביעית ומבואר דתוס' תלה דין זה בפלוגתא דיש קנין ואין קנין וכדבריו בגיטין [ס"ב], אבל רש"י למד דלכו"ע מותר, וכוונת הגר"א דרש"י ס"ל דאיירי בזה"ז דדומה לסורי' דכו"ע מודי שיש קנין.

ונראה שיש לתלות ספק זה בפלוגתת רש"י והרמב"ם, ואזלי לשיטתייהו, דבשלמא לפי הרמב"ם שיש נידון האם הוי כחו"ל או לא, שוב י"ל דאף אי איכא גזה"כ דלי קדושת הארץ בא"י ובה נתחדש שקנין עכו"ם אינו מפקיע את הירושה וישיבה, אכן בסורי' דכל קדושתה היא רק מכח כיבוש יחיד התם ליתא לכל הנ"ל, דהתם שפיר אפשר להפקיע את קדושתה שהקנין של העכו"ם יכול להפקיע את הירושה וישיבה של כיבוש יחיד שרק שמה כיבוש מדרבנן, דהתם עיקר הירושה וישיבה קלישא, אכן שאני בזה דין בזה"ז דאף שהקדושה היא מדרבנן אבל אין חילוק בגוף הירושה וישיבה, ודו"ק.

אכן לפי רש"י קשה עיקר סברת הגמרא בסורי' שאם נתחדש בדין 'לי קדושת הארץ' שקדושה אינה בכלל המכירה והקדושה אכתי קיימא אצל המוכר, א"כ מה לי סורי' מה לי א"י, וע"כ דהכל תלוי בזיקה של הבר חיובא לחיוב ולמצוות שחלו בגוף הארץ, והיינו דלפי רש"י נתחדש דאף דתמיד אנו רואים שהקדושה לא התנתקה וכאילו לענין קדושתה ומצוותיה אנו רואים את הקרקע אצל המוכר, אכן בסורי' אינו כן שכיון שכל המצוות הם מדרבנן, שם כו"ע מודי שיד עכו"ם באמצע מעכב ומנתק את השייכות בין המצוות שחלו בארץ לבר חיובא שמחוייב בהנך מצוות, הלכך פטורים מכל מצוותיה, הרי לנו שיש קולא במצוות דרבנן ובקדושתן, דכלפם ליתא לעיקר סברת רש"י, וממילא דמ"ל סורי' מ"ל א"י בזה"ז, הרי דתרווייהו מדרבנן, ודו"ק.

נמצא שהרמב"ם בפאר הדור אזיל לשיטתו בהלכות שכל הנידון הוא מצד להשוותו לחו"ל ולכן הוא לא דימה את סורי' לא"י בזה"ז, ורש"י בסנהדרין שמדמה את סורי' וא"י בזה"ז אזיל לשיטתו בגיטין [מ"ז] שכל הנידון הוא מצד השייכות של הקדושה לבר חיובא.

### פרק ד'

**הערות בפשט הסוגי' בסוף פרק השולח ובדרשות,  
לפי הרמב"ם ולפי רש"י.**

**עפ"י דרכו של הגר"ח מיושב תמיהא רבתי בסוגי' מה הסברא הפשוטה, ולמה בעינן קראי גם למ"ד יש קנין [דגנך ולא דגן עכו"ם] וגם למ"ד אין קנין [כי לי קדושת הארץ].**

מבואר בסוגי' דלמ"ד יש קנין, ולא דריש ד"ל קדושת הארץ, לדידיה אכתי דרשינן "דגנך ולא דגן עכו"ם" לפוטרו בגידול שליש אצל העכו"ם, ולכא' קשה דלמ"ד אין קנין מבואר שצריכים ללמוד מגזה"כ ד"ל קדושת הארץ" שאין קנינו מפקיע הקדושה, ומוכרח שהסברא הפשוטה היא שקנינו מפקיע את הקדושה, וממילא שאחרי שלמ"ד יש קנין לא ילפינן מגזה"כ דלי קדושת הארץ, [לדידיה ילפינן מקרא ד"כי לי הארץ" שאין לו קנין לחפור בו בורות שיחין ומערות], א"כ ממילא הדרא הסברא הפשוטה שקנינו מפקיע הקדושה, ומעתה למה לי קרא "דגנך ולא דגן עכו"ם" לפוטרו בגידול שליש אצל העכו"ם.

ונראה שיש ג' דרכים ביישוב קושי' זו, דלפי דרכו של הגר"ח ברמב"ם א"ש בפשיטות, דלמ"ד אין קנין הסברא אומרת שקנינו הוא סתירה לירושה וישיבה ובזה הוא עוקר את הדין א"י, וקרא קמ"ל שאינו עוקר את קדושת הארץ, אכן למ"ד יש קנין נתחדש בקרא ד"כי לי הארץ" שאין לו קנין לחפור בו בורות שיחין ומערות, וממילא שיש לו קנין פירות בעלמא, ומעתה משתנה הסברא דבלי קנין בגופו הוא לא יכול להפקיע את הקדושה ולהשוותה לחו"ל, דמאן יימר שיש אפשרות להפקיע קדושה מהארץ רק כלפי התבואה, דיתכן דרק בעלות בגופו ממש מהני להשוותו לחו"ל ממש, אבל הפקעה להשוותה לדין חו"ל רק כלפי הפירות לא מצאנו, ולזה בעי קרא דדגנך לחדש דאף דא"א להשוותה לחו"ל ממש סו"ס אפשר להפקיע קדושת הארץ לענין גידול שליש ולענין התבואה, וכתבאר וא"ש.

**מבאר דלפי רש"י תרי קראי איצטריך, חד לומר שאין קנין להפקיע קדושה והקדושה קיימת אצל המוכר, והמ"ד שחולק ס"ל שיש קנין להפקיע קדושה מסברא, והיינו דלא קיים אצל המוכר, אבל לפטור את התבואה אכתי בעין קרא דדגנך.**

אולם לדרכו של רש"י ליתא לכל הנ"ל, ולשיטתו עיקר קושי' זו מתיישבת באופן אחר:

ונראה שלפי רש"י נתבאר שהנידון הוא האם הקדושה הוא אצל המוכר או לא, א"כ ע"כ דיליף מקרא דכי לי הארץ ד"ל קדושת הארץ" שאין הקדושה בכלל המכירה ואכתי אצל המוכר קיימא, ולכן הוא מחוייב בהבאת ביכורים, וממילא דבלי דרשה זו רק ידעינן שהקדושה היא בכלל המכירה והרי היא ברשות העכו"ם ושוב אין חיוב על המוכר להביא ביכורים, אולם לכא' מי שיקנה את הפירות יתחייב בתרו"מ ובביכורים, ומנלן זאת שגם פקע הקדושה מהארץ, וביארנו דע"כ שיש סברא לומר דהקדושה תלויה בבר חיובא, ובעלות העכו"ם מנתקת את הזיקה לבר חיובא, וממילא דכבר פקע ממנה קדושתה.

ומעתה מיושבת הסתירה דמה הסברא הפשוטה, דע"כ בעי תרי קראי דשני דינים נתחדשו למ"ד יש קנין, דקרא ד"כי לי הארץ" שלומדים "לי קדושת הארץ" מלמד שהקדושה אכתי עומדת אצל המוכר, ואם הקדושה עומדת אצל המוכר אז הדגן ע"כ אינו בכלל דגן עכו"ם רק דגן ישראל הוא, ועוד שהוא מחוייב בהבאת ביכורים דלענין קדושתה הכל אצלו, ולמ"ד יש קנין ולדידיה ליכא קרא ד"ל קדושת הארץ" לדידיה לא קיימת הקדושה אצל הראשון, וגם לענין הקדושה הקרקע עומדת אצל העכו"ם ושוב אינו מחוייב לקנות ולהביא, וממילא שהדגן הוא בכלל דגן עכו"ם, וכל זה ידעינן מסברא אחרי שאין כאן גזה"כ לומר ד"ל קדושת הארץ", אכן אכתי לא ידעינן דדגן

עכו"ם לאו בכלל חיובא דתרו"מ היא, דסו"ס הקדושה במקומה עומדת וקיימת, רק שהיא קיימת אצל העכו"ם ולא אצל המוכר, ולהכי קמ"ל קרא ומיעוטא דדגן עכו"ם שהוא פטור, והיינו דדגן שגדל שליש בקדושה שנמצאת תחת יד העכו"ם פטור מצד דגן עכו"ם.

וא"ש ל"ל תרי קראי, "כי לי הארץ" מצד הקדושה למ"ד אין קנין ולמ"ד יש קנין ידעין כבר בלי קרא שהקדושה כבר לא קיימת אצל המוכר, ומסברא כבר ידעין דאיכא פטור גברא מהבאת מביכורים, אכן התבואה אכתי חייבת בהפרשה דטבל הוא, הלכך בעי עוד קרא מצד הפקעת עצם הקדושה לומר דלא קיימת כלל מחמת גזה"כ דדגן, דקרא דדגן עכו"ם חידש לנו שקדושה שהתנתקה מבר חיובא מתבטלת לגמרי ופטורה מהפרשה.

**דרך שלישית בזה עפ"י חידושו של האחיעזר לפי הכס"מ שפירות חו"ל שמירחן בא"י חייבים.**

ולפי דרכו של האחיעזר [מובא לעיל סוף פרק א'] בשיטת הכס"מ שפירות חו"ל שמירחן בא"י חייבים שוב א"ש הדרשות בפשיטות ולא קשה כלל למה איצטריכא ליה דתרווייהו דבאמת שני דינים נפרדים ניגהו בלי שייכות.

והיינו, דמצד הסברא אפשר לעקור את השם ארץ ישראל ולהשוותו לחו"ל, ואיצטריכא ליה קרא ד"לי קדושת הארץ" לחדש דלאו שמיה חו"ל ודינו כא"י לכל דבר, אכן גם אי הוי כחו"ל שוב מתחייב אח"כ במירווח ישראל כפירות חו"ל במירווח בא"י, ולזה שפיר בעינן גזה"כ דדגן שזה פטור בפני עצמו, אלא דליתא לפטור זה בארץ ישראל כיון דלאו שמיה דגן עכו"ם ורק אחרי הפקעת דין א"י חיילא ביה דין דגן עכו"ם.

ולפי"ז נתחדש דבאמת כו"ע מודי לדרשה של דגן למעוטי דגן עכו"ם דמשכחת ליה דרשה זו לכו"ע עכ"פ בפירות עכו"ם בחו"ל.



## סימן לא

## הרחבת דברים בחידוש של הכס"מ

**דכו"ע מודי שיש קנין בעודה תחת יד העכו"ם,  
ובדין יש קנין לעכו"ם בכלאים ערלה שביעית,  
ופלוגתת הבבלי וירושלמי בסוגי' זו.**

**פרק א' < בדין יש קנין ואין קנין לגבי ערלה וכלאים ושביעית. >** מביא דפליגי הראשונים בדין יש קנין ואין קנין לגבי ערלה, ומבאר דתלוי בפלוגתת רש"י והרמב"ם. < מתמה דמבואר בכמה דוכתי דפשיטא דבערלה אין קנין לכו"ע. > מביא סברא חדשה בערלה מהמלבושי יו"ט, דלכו"ע לא שייך להשוותו לחו"ל כלפי ערלה דלא תלוי בירושה וישיבה. < הערה גדולה מהחזו"א לענין כלאים דמטעם אחר תלוי בפלוגתא דיש קנין ואין קנין. < הערה: יתכן דלפי הגר"ח בענן דווקא גזה"כ, וכל הדין הפקעה בקרקע כלפי הפירות היא רק היכא דנתמעטו בגזה"כ, ומדוקדק כן בגר"ח. < דין יש קנין בשדה עכו"ם בשביעית כלפי קדושת הפירות. < בדין יש קנין בשדה עכו"ם בשביעית כלפי עבודת הקרקע, ומתמה על הגר"ח, ומביא סברת החזו"א שהכל תלוי במצוות שביתת הארץ, ומבאר שהרמב"ם ורש"י נחלקו לשיטתייהו האם הנידון של יש קנין ואין קנין שייך לעבודת קרקע בשביעית. >

**פרק ב' < בשיטת הכס"מ ברמב"ם דכו"ע מודי שיש קנין, בעודה תחת יד העכו"ם, ושיטת רש"י בדין זה. >** מביא מהכס"מ ומאירי דאף למ"ד אין קנין בא"י אבל יש קנין כל זמן שזה תחת יד העכו"ם. < הוכחה של הגר"א דרש"י חולק על חידושו של הכס"מ דבעודה תח"י כו"ע מודי שיש קנין, ומבאר דרש"י לשיטתו אזיל ואין ראיה בשיטת הרמב"ם. < הוכחה שהר"ש והתוס' חלקים על החידוש של הכס"מ, והרמב"ם בפירוש המשנה אזיל לשיטתו וכתבאר בכס"מ. < מביא כמה נפ"מ בדין זה לגבי ביכורים ושביעית וגזירת בעלי כיסין מטבל עכו"ם, [ומעורר דאיכא נפ"מ בין סברת הכס"מ לסברת הגר"ח בעיקר חידוש זה, ויש לדון לגבי שביעית ולגבי גזירת בעלי כיסין]. < ביאור עיקר דברי הכס"מ – מבאר את שורש הנפ"מ בגדר המיעוט ובכח הקנין של העכו"ם למ"ד אין קנין בעודה תחת ידו לקנין עכו"ם למ"ד יש קנין. < בדברי המנחת שלמה בגדר הדין דמבואר דהכא הרמב"ם יודה לרש"י, ויתחדש דבדין זה מודה הרמב"ם דאיכא חילוק בין כלאים לתרו"ם וקדושת פירות שביעית, ומביא מקור מהתוספתא בתרומות. < סיוע לדברי הגר"ח מדברי התוס' הרא"ש בדרשה של אדמתך בב"ב [פ"א], ומיושב קושי' האחרונים על סוגי' זו. < מחלוקת בעיקר שיטת הכס"מ מתי מתחייבים, בקנה קרקע או רק בקנה פירות, ונפ"מ לגבי ערלה. >

**פרק ג' < פלוגתת הבבלי וירושלמי בגדר הדין יש קנין לעכו"ם בא"י, וביאור הסוגי' בב"מ [ק"א]. >** הערה גדולה מהחזו"א לענין כלאים דמטעם אחר תלוי בפלוגתא דיש קנין ואין קנין, ומעורר דלשיטת רש"י ליכא לפרש כן, ומביא את קושי' המלבושי יו"ט על הרא"ש מכלאים. < מחדש שרש"י והרא"ש למדו בירושלמי כהגר"ח ברמב"ם שהנידון הוא האם להשוותו לחו"ל או לא, ורק הבבלי חולק, והוכחה מביאורו של הגר"ח בשיטת הירושלמי. < שיטת הירושלמי – מובא בר"ש – בגדר של יש קנין לעכו"ם. < מבאר היטב את השו"ט בירושלמי בהנך ב' טעמים למה אין קנין לעכו"ם בא"י. < מקור נוסף מפלוגתת הבבלי וירושלמי סוף השולח, ומתמה טובא בכל הירושלמי שם. < ביאור דברי הירושלמי עפ"י כל הנ"ל דהירושלמי ובבלי פליגי לשיטתייהו בעיקר הגדר של אין קנין ויש קנין. >

**פרק ד' < מחלוקת סוגי' דב"מ וסוגי' דגיתין וסוגי' דע"ז, בגדר הדין יש קנין לעכו"ם. >** הקדמה: < הוכחה שהר"ש והתוס' חלקים על החידוש של הכס"מ, והרמב"ם בפירוש המשנה אזיל לשיטתו וכתבאר בכס"מ. < מביא את קושי' האחרונים על הסוגי' בב"מ [ק"א] דאמרינן יש קנין לעכו"ם גם כשגוף הפירות שייכי לישראל. < מבאר עפ"י הנ"ל שיש גם מחלוקת הסוגיות בבבלי, מסוגי' דסוף השולח דהכל תלוי בפירות כדרשה דדגנך לסוגי' בב"מ [ק"א] שהכל תלוי בקרקע, ומיישב בזה את שיטת התוס' בב"ב [פ"א] שהמקור ליש קנין הוא מ'אדמתך'. >

ישוב שיטת רש"י דנחלקו הסוגיות בחידושו של הכס"מ, וסוגי' דע"ז כהסוגי' בב"מ ובשיטת ר"מ מודי שיש קנין לעכו"ם בעודה תחת ידו. < ישוב סתירת הרשב"א האם מהני הדין יש קנין גם לגבי ערלה או דרק נאמר במצוות. < דברי הגר"ח ביישוב הסוגי' בב"מ [ק"א] שיש לו לעכו"ם קנין בקרקע לענין הפירות, ופקע הקדושה אף אי גוף הפירות של הישראל, ותמיהת החזו"א ומשנת ר"א בזה דגם ילשראל יש גוף לפירות. < פרק ה' < סיכום של כל הגדרים השונים בדין פטור של קנין עכו"ם בארץ ישראל לפטור תרו"מ. <

### פרק א'

#### בדין יש קנין ואין קנין לגבי ערלה וכלאים ושביעית.

**מביא דפליגי הראשונים בדין יש קנין ואין קנין לגבי ערלה, ומבאר דתלוי בפלוגתת רש"י והרמב"ם.**

לעיל [סימן ל פרק ב'] נתבאר דפליגי הרמב"ם ורש"י בשורש דינא דיש קנין, האם זה כחו"ל ממש או עכ"פ כחו"ל לגבי הגידולין, וזו שיטת הרמב"ם, או שכל הנידון הוא האם גם לענין הקדושה הקרקע נמכרה או לא, ונפ"מ לגבי חובת גברא בביכורים, ונפ"מ לגבי אדמת גר, ונפ"מ לגבי יש קנין בזה"ז, וכנתבאר שם.

והכא נראה לחדש שיש עוד נפ"מ בין הרמב"ם לרש"י לגבי ערלה וכלאים ועבודת קרקע בשביעית, וכדיבאר.

ונקדים דכפשוטו היה נראה שיש מחלוקת ראשונים בדין ערלה אי שייך בה דין קנין עכו"ם להפקיע או לא, דמצד אחד מפורש בדברי הרא"ש בתשובה [כלל ב' סימן א'] דבערלה וכלאים אין קנין, ועיין בהערה <sup>125</sup> שהבאנו את לשונו בזה, והביא שכן מפורש במשנה בערלה [פ"א מ"ב] הנוטע ברשות הרבים והכנעני שנטע וכו', חייבין בערלה, אכן מאידך גיסא מפורש ברמב"ם בפירוש המשנה [שם] וברע"ב דמיירי בגוי שנטע בשדה ישראל, ומבואר דבשדה עכו"ם ליכא ערלה דיש קנין.

וכפשוטו היה נראה דפלוגתא זו תלויה בפלוגתת רש"י והרמב"ם, והרמב"ם לשיטתו אזיל, והיינו דלפי הרמב"ם ע"י קנינו של העכו"ם משוינן ליה כחו"ל, ולפי רש"י כל החסרון הוא שהמצוות תלויות בשייכות שלהם ובזיקה שלהם לבר חיובא, וכבר ליכא זיקה לבר חיובא כשיש בעלות של עכו"ם, וסברא זו שייכת רק במצוות ולא באיסורים, וי"ל שהרא"ש שחידש שאין קנין בערלה היינו ע"ד רש"י שזה איסורים, והרמב"ם לשיטתו שהכל מצד אשוויי לחו"ל אתינן עלה, ודו"ק.

וסברא זו ברש"י מפורש בדברי החזו"א, דיעויין בדברי החזו"א [שביעית סימן א' ס"ק ג'] שביאר את סברת הראשונים לחלק בין כלאים וערלה לתרומה, דאף דכולהו הם דינים בקרקע לגבי הפירות, אכן שורש הדין 'יש קנין להפקיע' היינו משום שהעכו"ם אינו מצווה בחיובא דתרומה, ובעלותו בקרקע מפקיע מהפירות חיוב זה שמנתקת את הקרקע מהזיקה לבר חיובא במצוות וממילא דפקעה קדושתה לענין המצוות, אכן בכלאים וערלה דאיסורים נינהו לא אכפת לן בזה, והיינו ממש כסברת רש"י, וכנתבאר לעיל.

<sup>125</sup> וז"ל: "כן פסקו בכל החבורים דחדש נוהג בשל כנעני ודבר תימא הוא למה לא לנהוג בשל כנעני, דמאן דאמר יש קנין לכנעני בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר, דריש ליה מקרא דגנך ולא דגן כנעני ואי לאו קרא, תבואת כנעני בעי עישורי ובהחדש כתיב ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו ואפי' בחוצה לארץ דכתיב מושבותיכם, מהיכי תיתי לן למימר דלא לנהוג בשל כנעני, והלא ערלה דאינה נוהגת אלא בארץ ואפי' הכי נוהגת בנטיעת כנעני, כדתנן במסכת ערלה [פ"א מ"ב] הנוטע ברשות הרבים והכנעני שנטע וכו', חייבין בערלה, וגרסינן עלה בירושלמי, כי תבאו אל הארץ ונטעתם, פרט לשנטעו כנענים עד שלא באו לארץ; יכול שאני מוציא את שנטעו כנענים משבאו לארץ תלמוד לומר כל עץ וכל שכן חדש שנוהג מן התורה אף בחוץ לארץ, שנוהג אף בשל כנעני וכן כלאים נוהגים בשל כנעני".

איברא דכד נעיין בסוגי' יבואר דלא פליגי בהנ"ל, דכפשוטו משמע דכו"ע מודי דשייך פלוגתא דיש קנין ואין קנין לגבי כלאים, ומאידך כו"ע מודי שלגבי ערלה לא שייך פלוגתא דיש קנין, ולהלן יבוארו הסברות בזה.

### מתמה דמבואר בכמה דוכתי דפשיטא דבערלה אין קנין לכו"ע.

ונקדים דמצאנו בכמה מקומות דפשיטא דבערלה אין קנין לכו"ע:

א] אף דהבאנו מהרמב"ם בפירוש המשנה דנקט דמיירי בקרקע של ישראל דיש קנין, אכן נראה דהרמב"ם בהלכותיו חזר בו, דעיין בדבריו בהלכות מעש"ש [פ"י ה"ה וה"י] דמבואר דערלה שייכא גם בשל נכרי, ועיי"ש במהר"י קורקוס וכס"מ ועוד מפרשים שנקטו שהרמב"ם בהלכותיו חזר בו מדבריו בפירוש המשנה.

ב] החזו"א [בשביעית שם לעיל מיניה] הביא מהתוס' בקידושין [ל"ו: ד"ה כל מצווה] וברא"ש [שם] בשם ר"ת דהוכיחו מהירושלמי שערלה וכלאים נוהגות בשל גוי כמו בארץ ישראל, והחזו"א נקט דלא מוקמינן ליה למשנה למ"ד אין קנין, וקאי לכו"ע.

ג] בשו"ת הרא"ש מפורש שיש ילפותא ודרשה בירושלמי "תלמוד לומר כל עץ", דמשם יליף דשייך ערלה בנטיעת עכו"ם, ומשם למד דבערלה לא שייכא יש קנין לכו"ע, והיינו משום דפשיטא דקרא מיירי בנטע גוי בשלו, ומבואר דנקט כן לכו"ע, ומכאן הוכיח שכן הוא בכל הדינים חוץ מהיכא דכתיב דגנך, ומוכרח דכו"ע ס"ל כן, ועיין בחזו"א [ערלה סוף סימן א'] שפירש שהפשוט בהך דרשה היא דקאי על נכרי בשלו דומי' דנטיעת עכו"ם בתחילת ביאתן לארץ ישראל [דבזה מיירי בתחילת הדרשה], ומכל זה משמע נקטינן אין קנין בערלה.

ד] הר"ש סוף ערלה הביא ראיה מהמשנה בתרומות דפליגי אי יש קנין לגבי רבעי ומפורש דכו"ע מודי דאין קנין לגבי ערלה, והתם מיירי בסורי' ובסורי' כו"ע מודי שיש קנין ואעפ"כ אין קנין בערלה, וכן מבואר בגר"א בשנות אליהו על המשנה בתרומות [שם] שפירש דפלוגתת ר"י וחכמים הוא דכו"ע מודי שאין קנין לגבי ערלה וכלאים, ורק נחלקו אי בסורי' יש קנין לגבי רבעי דדמי למעשר שני שיש קנין או דדמי לערלה, ועיין בכל הראיות הנ"ל במהר"י קורקוס מעש"ש [פ"י ה"ה].

אלא דכל זה צ"ב לדרכו של הגר"ח דמשוהו כחו"ל לענין הגידולים, וכן לגר"א דדינו כחו"ל, דתמוה דמאי שנא ערלה מכולהו, וצ"ע.

[אולם יעויין להלן [סימן לב פרק ד'] שהארכנו לבאר שיש חולקים בכל הנ"ל, וכן הבאנו מהשו"ת משכנות יעקב [חיו"ד סי' ס"ז עמוד רע"ד ד"ה והרא"ש] בארוכה שתלה דין ערלה במחלוקת של יש קנין לנכרי, שאם אין קנין נוהג בהם דין ערלה, ואם יש קנין הרי הם כחוץ לארץ ואינו נוהג, והיינו ע"כ כדרכו של הגר"א, ודן שם בשיטת הרמב"ם האם חזר בו או לא, והוכיח איפכא מהר"ש מהמשנה בתרומות לגבי רבעי].

### מביא סברא חדשה בערלה מהמלבושי יו"ט, דלכו"ע לא שייך להשוותו לחו"ל כלפי ערלה דלא תלוי בירושה וישיבה.

ומצאנו סברא לחלק בערלה למה אין קנין בערלה, וזו סברא גם לדרכו של הגר"ח דתמיד קנינו של העכו"ם משוהו לחו"ל, דהכא בערלה גרע, דיעויין במלבושי יו"ט [חובת קרקע סימן ב' ד"ה והנה יש להביא] שהביא מהר"ש סוף ערלה דלענין ערלה אינו תלוי ביש קנין ולכו"ע איכא ערלה בשל עכו"ם, והקדים דמצאנו עוד דין בערלה ששונה מתרו"מ, דבריטב"א בקידושין [ל"ח:]: מבואר דספק ערלה בא"י גם בזה"ז אסור מה"ת, [ואין דינו כחו"ל שספיקו מותר] ולעומת זאת בריטב"א ביבמות [פ"ב.] מבואר דתרומות ומעשרות בזה"ז דרבנן, ומוכרח דקדושה ראשונה אכתי קיימא כלפי ערלה אף דלא קיימא לגבי תרומות ומעשרות.

וביאר הנך תרי חילוקים כך, דכיון דרק בחדש וערלה נתחדש שמיד כשבאו לא"י היה נוהג איסור זה, גם בלי כיבוש וישיבה, א"כ הקדושה לענין זה שונה מכל שאר קדושת הארץ, שהרי הדין דקדושה ראשונה בטלה הוא רק משום שהקדושה ראשונה תלויה בכיבוש וישיבה, ולכן כשבטלה

בגלות בטלה נמי הקדושה, וכמבואר כל זה ברמב"ם ריש תרומות, ומה"ט בערלה מצאנו בריטב"א שלא בטלה קדושה ראשונה, שאינה תלויה בכיבוש.

וע"ד זה ביאר נמי בדין יש קנין, והיינו דכל כחו של הקנין הוא לומר שבטלה הכיבוש או עכ"פ הירושה וישיבה בטלה ע"י קנינו של העכו"ם, ולכן הדרא דינא להיות כחול"ל, אבל זה לא שייך לגבי ערלה דתלויה בדין א"י בלי שייכות לכיבוש וירושה וישיבה.

אלא דבעיקר דבריו יש לעיין ממה שהבאנו להלן [סימן טו פרק ד] שהרשב"א חולק, דמצאנו ברשב"א בב"ק [ס"ט] שהביא משנה זו בתרומות דרבי יהודה איירי דווקא ברבעי, ומהכא דייק הר"ש שמשמע שפשוט שאין קנין כלפי ערלה, אולם הרשב"א דלמד בדעת רבי יהודה במשנה ההיא דע"כ דמהני דינא דיש קנין לאפוקי מדין ערלה ורבעי, ואין ביניהם חילוק וע"כ דרק מדרבנן אסור בערלה, וצ"ע.

עוד יש לעיין מדברי הרא"ש בתשובה, דהנה כבר הבאנו שהשאגת ארי' ביאר את דבריו, דשורש ספיקו שם לענין חדש של עכו"ם הוא האם יש גילוי בגזה"כ דדגנך ולא דגן עכו"ם דנעשה לחול"ל או לא, דאי יש גילוי א"כ ה"ה לחדש, והוכיח מערלה דמגזה"כ מחייבין ליה בערלת נכרי וע"כ דלא נהיה לחול"ל, וממילא דה"ה בחדש וכש"כ בחדש וכו', עיי"ש, עכ"פ לדרכו של המלבושי יו"ט יתכן דערלה שאני דבערלה לא שייך דקנין הנכרי ישוהו לחול"ל, וחלוק משאר איסורים, ואכתי יש לדון דאולי חדש כערלה בזה, ואכתי צ"ע.

#### **הערה גדולה מהחזו"א לענין כלאים דמטעם אחר תלוי בפלוגתא דיש קנין ואין קנין.**

והנה אף דנקטנו דכלאים תלוי בפלוגתת רש"י והרמב"ם, דלפי רש"י אפשר לחלק בין איסורים למצוות, וכן באמת נקט החזו"א [שביעית סימן א'] דכפשוטו דינו ככל האיסורים ואינו תלוי במחלוקת אי יש קנין או אין קנין, אולם החזו"א להלן [שם סוף סימן ו'] חזר בו וכתב שדבריו טעות, דמפורש בתוס' בע"ז [ס"ד. ד"ה אין] דכלאים של עכו"ם תלוי בפלוגתא דיש קנין ואין קנין, והביא גם מהירושלמי [כלאים פ"ז ה"ג] כן, ולכאן מכאן הוכחה גדולה לדרכו של הגר"ח והגר"א דכל הדיון הוא מצד לאשוויי לחול"ל.

וביאר בזה החזו"א דאף דעיקר הסברא בזה נכונה היא, דווקא מצוות תלויות בבעלים בר חיובא ולא איסורים אכן גם בכלאים איכא דין של בעלים בר חיובא ומטעם אחר, והוא משום דבעינן זרועה לדעת בעלים וסערתו הרוח לאו כלאים הוא, הלכך למ"ד יש קנין זרוע לדעת בעלים נכרי לאו כלאים הוא, עיי"ש<sup>126</sup>.

אולם עיין להלן [פרק ג'] שמכאן הערה גדולה בשיטת רש"י, דמהלך זה בכלאים ע"כ לא א"ש בשיטת רש"י, וכדיבואר, ומכאן מוכרח שרש"י מודה בשיטת הירושלמי לדרכו של הגר"ח ברמב"ם, וכדיבואר, וביארנו שם שיש ב' פסוקים לאין קנין והם כנגד הנך ב' סיבות של רש"י והרמב"ם, ולמ"ד יש קנין היינו כהרמב"ם, וכדחזינו בלכאים, עוד הבאנו שם את תמיהת המלבושי יו"ט על הרא"ש בתשובה מהדין כלאים, ויישבנו כנ"ל שגם הרא"ש מודה בשיטת הירושלמי לדרכו של הגר"ח ברמב"ם.

#### **הערה: יתכן דלפי הגר"ח בענין דווקא גזה"כ, וכל הדין הפקעה בקרקע כלפי הפירות היא רק היכא דנתמעטו בגזה"כ, ומדוקדק כן בגר"ח.**

אולם יתכן דשיטת הגר"ח מתיישבת היטב מיניה וביה בתוך דבריו, ולא קשה מידי מכלאים וערלה, דמדוקדק בדברי הגר"ח דבעינן דווקא גזה"כ ומיעוט, וכל הדין הפקעה בקרקע כלפי הפירות היא רק היכא דנתמעטו בגזה"כ, דמפורש כן בדברי הגר"ח, והגר"ח חזר ד' פעמים על חידוש זה דבעינן שתי דרשות, חד בביכורים וחד בתרומות ומעשרות, וכלשונו - "ולא נאמר קנין נכרי אלא לענין תרומות ומעשרות דאיכא מיעוטא דדגנך ולא דגן נכרי, וכן לענין בכורים דאיכא מיעוטא דאדמתך ולא אדמת נכרי בב"ב דף פ"א [ע"א], והדין בהו דשל נכרי פטור", ובהמשך

<sup>126</sup> והוסיף סברא נוספת, "ועוד דכיון דאין כלאים בלא גידולים מיקרי איסור כלאים מצווה", ולא הבנתי כוונתו.

דבריו – "א"כ למה לנו לקראי דדגנך ואדמתך למעוטי של נכרי, כיון דבלאו הכי פטורים" – "אכן מדצריכינן לקראי דדגנך ואדמתך למעוטי של נכרי, חזינן דכל הך הפקעת קדושה הוא רק משום דינא דדגנך ולא דגן נכרי ואדמתך ולא אדמת נכרי, דהוא זה דין המסויים בתרומות ומעשרות ובכורים וכדומה" – "ומעתה הרי ניחא גם הא דצריכינן לקראי דדגנך ואדמתך למעוטי של נכרי מתרומות ומעשרות".

וממילא פשוט דבערלה ליכא גזה"כ לדין יש קנין, ובכלאים מדוייק בירושלמי [כלאים פ"ז ה"ג] דאיכא בזה גזה"כ "דכרמך" לומר שיש קנין.

### דין יש קנין בשדה עכו"ם בשביעית כלפי קדושת הפירות.

יש לדון כלפי שביעית בשדה שמכרוהו לעכו"ם, ויש לדון מצד הדין קדושת שביעית בפירות וגם מצד הדין עבודת קרקע.

וכידוע דלגבי קדושת פירות שביעית כבר נחלקו טובא, עיין בחזו"א [שביעית סימן כ' ס"ק ז'], ועיי"ש עוד [מהנדפס בשבת סימן מ"ו ס"ק ד' - ד"ה בדין קדושת שביעית] שהביא מהמבי"ט ומהרי"ט ומהר"י קורקוס ומהחרדים ומהשל"ה דכולהו אוסרים, ומאידיך הפאת השולחן מתיר, והיינו כמבואר בכס"מ וב"י דמותר דס"ל דליכא קדושת שביעית בפירות עכו"ם.

ותחילת פלוגתתם בדברי הרמב"ם, דהנה, ז"ל הרמב"ם [שמיטה ויובל פ"ד הלכה כ"ט] שכתב, "עכו"ם שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית פירותיה מותרין", והביא הכס"מ את קושי' הכפתור ופרח שתמה הרי לא הופקע האיסור בקנינו מטעם שאין קנין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר ושביעית שהרי אינם חייבים במעשר ואפילו הכי פירותיהם חייבים ה"נ אינם חייבים בשביעית אבל בפירותיהם נוהג שביעית", ולהלן הבאנו את סברת הכס"מ לבאר למה מותרים ולמה הכא קיי"ל שיש קנין דכו"ע מודי דבעודה תחת יד העכו"ם דיש קנין.

אולם כולם נחלקו עליהם ולמדו שהפשט ברמב"ם הוא לגבי ספיחין דמותר מצד זה שבעכו"ם לא גזרו גזירת ספיחין, אבל קדושת שביעית קיימת ולא פקע.

ובכפתור ופרח [מובא בכס"מ שם] מבואר דמטעמא דאין קנין לעכו"ם אתינן עלה, וזו סברת כל הפוסקים, והמתירים דנו מצד ג' סברות דשייך לומר יש קנין.

א' י"ל דכו"ע מודי שיש קנין כל עוד שזה תחת ידו, וזו סברת הכס"מ הכא, והארכנו בזה להלן [פרק ד'].

ב' עוד י"ל דבזה"ז א"י יש לו דין של סורי' דכו"ע מודי יש קנין, והארכנו בזה לעיל [סימן ל פרק ג'].

ג' הפאת השולחן הביא דרשה חדשה דמינה ילפינן דליכא קדושת שביעית בפירות עכו"ם, וכבר דנו בזה.

עכ"פ מפורש בדבריהם דכו"ע מודי ששייך כאן נידון של יש קנין ואין קנין, וע"כ דחלוק מערלה וכלאים ונראה לחלק ביניהם בב' אופנים, א' התם זה איסורים וכאן זה מצוות, דקדושת שביעית מתחילה במצוות אכילה, לאכלה ולא להפסד ולא לסחורה, דאף אי אינו מצוה על הגברא אבל יש קיום מצווה מצד הפירות, ודו"ק, ב' עוד אפשר"ל דאף אי לאכלה לא חשיב מצווה אבל אינו בגדר מאכלות אסורות כערלה וכלאים אלא דיני ניהוג בקדושת הפירות דלאכילה קיימי ולא להפסד וסחורה.

איברא דכל זה כפי רש"י שהסברנו את שיטתו עפ"י סברת החזו"א לחלק בין מצוות [תרו"מ וביכורים] לאיסורים [ערלה וכלאים] דמצוות צריכות להיות שייכות לבר חיובא, וה"ה דקדושת שביעית מצד המצווה או מצד דיני ניהוג שוה לתרו"מ וביכורים, ובאמת דסברא כעין זה הבאנו להלן [פרק ה'] מהמנחת שלמה [שביעית סימן ד'] בביאור גדר הדין למה למ"ד אין קנין דמודה דכל זמן שהוא תח"י העכו"ם דפטור, דהגדר בזה הוא כנ"ל, דדיני ניהוג קדושה צריכים להיות שייכים לבר חיובא בהנך דיני ניהוג, וכל זמן שהם תח"י העכו"ם לא שייך דיני ניהוג.

אולם לנתבאר עפ"י הגר"ח בשיטת הרמב"ם דמצד חו"ל אתינן עלה, שהארץ הופקעה מקדושתה כלפי הפירות והגידולים, שוב י"ל דגם באיסורים זה כן ופשוט דבקדושת שביעית זה כן, אולם לנתבאר לעיל שגם לדרכו של הגר"ח בעינן פסוקים על הפירות שוב היה נראה שאין קנין בזה לכו"ע.

**בדין יש קנין בשדה עכו"ם בשביעית כלפי עבודת הקרקע, ומתמה על הגר"ח, ומביא סברת החזו"א שהכל תלוי במצוות שביתת הארץ, ומבאר שהרמב"ם ורש"י נחלקו לשיטתייהו האם הנידון של יש קנין ואין קנין שייך לעבודת קרקע בשביעית.**

אולם עבודת הקרקע שונה, שכאן זה אינו מצווה ולא שייך סברת החזו"א, וגם לא שייך סברת הגר"ח, דכבר הוכיח הגר"ח דכל מה שיש לדון להשוותה לחו"ל למ"ד יש קנין היינו רק כלפי הגידולים, אבל הקרקע עצמה לא נהיתה לחו"ל, והוכיח כן מהא דבעינן דווקא הבאת שליש ביד עכו"ם וגם מדבעינן לדרשה ולמיעוטים של דגנך וכו', ואי ננקוט כן דלא חיילא בה דין חו"ל מצד עצמה, שוב אין שום דרך להתיר עבודת קרקע.

אולם מצאנו דנקטו בפשיטות דתלוי ביש קנין ואין קנין, דהנה, בסוגי' בגיטין [ס"ב] מבואר שאין עודרין עם העכו"ם בשביעית, ובסוגי' בסנהדרין [כ"ו] מבואר שאחד היה עובד בשדה בשביעית, ואמר "אגיסטון אני בתוכה" ובפירוש אחד למד רש"י שזה קרקע של גוי שהוא שכיר בתוכה, ותמהו התוס' מהסוגי' בגיטין הנ"ל, ולכן דחה פירוש זה, ובגיטין [ס"ב] הוסיפו התוס' ליישב דיתכן דס"ל יש קנין, והמתבאר מרש"י ותוס' שלמ"ד יש קנין מותר עבודת קרקע בשביעית, ויעויין בחזו"א [סימן כ' ס"ק ו' ד"ה דין שביעית בשדות עכו"ם] שהוכיח מהתוס' דגם בזה"ז אין קנין לעכו"ם, ורש"י סובר דבזה"ז יש קנין, וכ"כ בבבאור הגר"א [סי' של"א ס"ק ו'] בישוב שיטת רש"י, עכ"פ מפורש בדברי רש"י ותוס' דלמ"ד יש קנין מותר לעבוד עבודת קרקע בשדה נכרי.

ויעויין עוד בחזו"א [שם] שהביא את הדיון האם בזה"ז יש קנין, ודן מצד זה שהרי"ף רא"ש ורמב"ם בגיטין [ס"ב] אוסרים עבודת קרקע בשדה נכרי, והוכיח דע"כ שאין קנין גם בזה"ז, ומכל הדיון מבואר שהיה לו פשוט דבכולהו נקטו כרש"י ותוס' דלמ"ד יש קנין מותר, דאל"כ היה יכול לדחות דיתכן דכולהו אסרו משום דלענין עבודת קרקע אין צד להתיר גם למ"ד אין קנין.

וכן מוכרח מהמהרי"ט [יו"ד סימן נ"ב] שהוכיח מהסוגי' דגיטין [ס"ב] דאין עודרין עם הנכרי בשביעית, דלמ"ד אין קנין אמרינן אין קנין גם היכא שהקרקע עדיין תחת יד הנכרי, ודלא כהכס"מ<sup>127</sup>, עכ"פ גם מהמהרי"ט מבואר דלמ"ד יש קנין היה מותר.

ולכא' מכאן מוכרח נגד סברת הגר"ח ונגד סברת החזו"א, דהגר"ח נקט דא"א להשוותו לחו"ל אלא לענין הפירות והכא לענין גוף הקרקע אנו דנים, ולפי סברת החזו"א נמי קשה שהרי הכא אינו ענין למצוות, וצ"ע.

וכבר עמד בכל זה החזו"א [סימן א' ס"ק ג' – בסוגריים] וחדש דצ"ל דגם הכא זה שייך למצוות, דשורש דינא דעבודת קרקע מצד מצוות שביתת הארץ אתינן עלה, ודו"ק, אלא דפשוט דכל זה לפי דרכו של החזו"א שהכל תלוי בזיקה לבר חיובא, וזה דווקא במצוות,

אולם לפי הגר"ח אכתי תמוה דמה שייך הפקעה בגוף הקרקע עצמה, ומה היתירא דעבודת קרקע בשדה עכו"ם, וצ"ע"ג.

וכפשוטו היה נראה דמכאן איכא הוכחה לשיטת הגר"א שבדין יש קנין נתחדש שזה נהיתה לחו"ל, ולכן מותר בעבודת קרקע, ודו"ק.

ובישוב שיטת הגר"ח ברמב"ם נקדים, שהחזו"א [שם] הוסיף "שאין הכרע לזה מהגמרא ואפשר דלכו"ע אין קנין לענין שביעית", וכוונתו דכל ההוכחות הנ"ל הם רק מהראשונים מהתוס' ורש"י

<sup>127</sup> ויעיין בתורת הארץ [פרק ז' ס"ק ו'] שהביא שתירצו שהכס"מ לומד שהקרקע היתה בשכירות אצל העכו"ם, אולם בתורת הארץ [שם] כבר דחו שאינו כן.

ומהרי"ט, אבל אין ראיות מהגמרא, דיתכן דלפי האמת הסוגי' בגיטין שאוסר היינו לכו"ע דלא נהיתה לחו"ל, ופשוט.

ולפי"ז היה נראה דאדרבה, דלעולם שיטת הגר"ח א"ש ברמב"ם, דלדעת הרמב"ם שיש נידון לאשוויי לחו"ל, לדידיה ע"כ מוכרח שהנידון הוא מצד ירושה וישיבה, ופשוט דלא שייך להפקיע את גוף הירושה וישיבה אם אין לו קנין לחפור בו בורות, וכדהוכיח כל זה הגר"ח, וע"כ דכל הנידון הוא רק כלפי הפירות והגידולין, ולפי"ז היה נראה דדווקא לשיטת הרמב"ם מוכרח דהך דאין עוודין הוא מעיקר הדין לכו"ע דאינה שנויה במחלוקת דיש קנין ואין קנין, ורש"י לשיטתו אזיל שסובר שהכל מצד הזיקה והשייכות לבר חיובא, ולשיטתו שפיר נקט שלמ"ד יש קנין מותר לעבוד ובזה"ז כו"ע מודי דמותר לעבוד.

[ויש להעיר שהחזו"א מיירי בערלה כלאים ועבודת קרקע בשביעית, ומחלק ביניהם כנ"ל דבשביעית זה מצווה, ולא הזכיר מאומה מקדושת פירות שביעית [שם] וכנראה שזה היה פשוט דמצוות נינהו, וכדברינו לעיל].

### פרק ב'

**בשיטת הכס"מ ברמב"ם דכו"ע מודי שיש קנין,  
בעודה תחת יד העכו"ם, ושיטת רש"י בדין זה.**

**מביא מהכס"מ ומאירי דאף למ"ד אין קנין בא"י אבל יש קנין כל זמן שזה תחת יד העכו"ם.**

יש חידוש גדול של הכס"מ בדין אין קנין לעכו"ם בא"י, דכו"ע מודי דכל זמן שהקרקע היא תחת יד העכו"ם דאמרין יש קנין לעכו"ם, וכן מבואר נמי במאירי, ולפני שנבאר את הגדרים בחידוש זה, נביא את המקורות לחידוש זה.

דהנה, זה לשון הרמב"ם בתרומות [פ"א ה"י] "נכרי שקנה קרקע בארץ ישראל לא הפקיעה מן המצות אלא הרי היא בקדושתה, לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד אלא מפריש תרומות ומעשרות ומביא ביכורים והכל מן התורה כאילו לא נמכרה לגוי מעולם, ויש קנין לנכרי בסוריא להפקיע מן המעשרות וכו'" עכ"ל.

ודייק הכס"מ להלן [ביכורים פ"ב הלכה ט"ו] דכל זמן שהוא לא לקחו הרי יש קנין לעכו"ם, וז"ל, "וכתב הר"י קורקוס ז"ל - ונראה דרבינו לטעמיה אזיל שהוא מפרש מה שכתב אין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע היינו אם חזר ישראל וקנה השדה כמה שכתב בפרק א' מהלכות תרומות [ה"י] ולכך כתב כאן וחזר ולקחה ממנו שסובר רבינו דברייתא בהכי מיירי, וכוונתו שם דכל זמן שהוא לא קנה הרי יש קנין.

וכ"כ הכס"מ להלן על הרמב"ם [שמיטה ויובל פ"ד הלכה כ"ט] שכתב, "עכו"ם שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית פירותיה מותרין", והביא הכס"מ את קושי' הכפתור ופרח "אבל מה שהוא אסור מן התורה מפני שבת הארץ וקדושתה לא הופקע אותו איסור בקנינו מטעם שאין קנין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר ושביעית שהרי אינם חייבים במעשר ואפילו הכי פירותיהם חייבים ה"נ אינם חייבים בשביעית אבל בפירותיהם נוהג שביעית", ויישב בזה הכס"מ, "ומ"ש לא נפקע אותו איסור בקנינו מטעם שאין קנין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר ושביעית אשתמיטתיה מה שכתב רבינו בפ"א מהלכות תרומות שמה שאמרו אין קנין לעכו"ם בארץ להפקיע מן המצות היינו לענין שאם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד אלא הרי היא כאילו לא נמכרה לעכו"ם מעולם אבל בעודה ביד עכו"ם מופקעת היא ומה שפירותיהם חייבים במעשר אינו אלא כשמירחם ישראל דוקא", עכ"ל.

וחידוש זה של הכס"מ מבואר נמי בדבריו לעיל תרומות [פ"א ה"א והי"ג], עיי"ש היטב, וכן כתב הכס"מ בשו"ת אבקת רוכל [סימן כ"ד].

ועיקר חידוש זה מפורש בלשון המאירי בבא מציעא [ק"א]. "הגוי אין לו קנין בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר ר"ל שאם קנה גוי שדה מישראל לא הופקעה מקדושתה עד שאם יחזור ישראל ויקחנה תחשב ככבוש יחיד ליפטר מן המעשרות, אלא שאין לו קנין, וכל שיחזור ישראל ויקח חזרה לקדושתה", הרי דאז חוזרת לקדושתה ומפורש שהופקעה מקדושתה לשעתו, וכן מדוקדק במאירי בשאר דוכתא, ועיין בהערה <sup>128</sup>.

ועיין להלן [פרק ד'] מה שהוספנו בשיטת המאירי לשיטתו בע"ז [כ:]: בישוב שיטת ר"מ דא"צ לומר שנחלקו הבבלי וירושלמי בשיטת ר"מ, ודלא כהתוס' ור"ש.

ויש חולקים על חידוש זה של הכס"מ ומאירי, ועיין בזה בשו"ת מבי"ט [ח"א סי' י"א, כ"א, רי"ז, של"ו, וח"ג סי' מ"ה]; ושו"ת מהרי"ט [סי' מ"ג], ובהמשך יבואר דתלוי בפלוגתת רש"י והרמב"ם, ולהלן [פרק ד'] הוכחנו דגם הר"ש והתוס' חולקים בחידוש זה, ושם ביארנו שלפי רש"י יש בזה מחלוקת הסוגיות.

**הוכחה של הגר"א דרש"י חולק על חידושו של הכס"מ דבעודה תח"י כו"ע מודי שיש קנין, ומבאר דרש"י לשיטתו אזיל ואין ראיה בשיטת הרמב"ם.**

והנה יש הוכחה של הגר"א [של"א ס"ק ח'] דרש"י חולק על חידושו של הכס"מ דבעודה תח"י כו"ע מודי שיש קנין, והיינו דלא יתכן שיש פטור בעודה תחת יד העכו"ם אם מצאנו דלרש"י הוא מחוייב לקנות פירותיו של העכו"ם כדי להביא ביכורים, ופשוט.

וז"ל הגר"א שם "ועבה"ג ס"ק ח' [שבעודה תח"י כו"ע מודי שיש קנין] והוא מדברי כ"מ והוא שגגה גדולה דבלא לקחה ממנו ודאי הישראל פטור לכ"ע וערש"י שם בגטין ב' ד"ה מדאורייתא לא כו' ולא דמי למעשר כו' ובלקח מהעובד כוכבים אפי' פירות פסק הרמב"ם כמ"ד אין קנין כמש"ל".

אולם נראה דאין זו ראיה שדברי הכס"מ שגגה, שהרי הוכחת הגר"א מרש"י היא דווקא מרש"י ולפי דברינו פשיטא דלשיטתו אזיל, והיינו דלפי הרמב"ם שהנידון ביש קנין ואין קנין הוא האם זה חו"ל או א"י, לדידיה חידוש הכס"מ שגם למ"ד שזה לא חו"ל אבל בעודה תחת ידי יש פטור בגוף הפירות עצמן, אכן לפי רש"י שאין נידון כלל האם זה חו"ל או א"י רק האם לענין קדושתה זה עומד אצל המוכר או לא, ולמ"ד אין קנין אמרינן שלענין הקדושה זה עומד תחת יד הישראל, שוב פשיטא דלא יתכן שום פטור מצד דגנך ולא דגן עכו"ם אפילו בפירות עצמן, שהרי אין זה דגן עכו"ם, רק דגן ישראל שהרי לענין קדושתה הרי זה כלא נמכר כלל, ופשוט.

**הוכחה שהר"ש והתוס' חלקים על החידוש של הכס"מ, והרמב"ם בפירוש המשנה אזיל לשיטתו וכתבאר בכס"מ.**

לכאן יש להוכיח שיש עוד ראשונים דחולקים על החידוש של הכס"מ, דהנה שיטת ר"מ בדמאי [פ"ה משנה ט'] דמעשרין מן של עכו"ם על של ישראל וכן איפכא, וזה משום שאין קנין לעכו"ם והוי ליה מן החיוב על החיוב, וכן מבואר בירושלמי שם, מובא ברמב"ם [פירוש המשנה שם] ובר"ש [שם] ובתוס' מנחות [ס"ז], והקשו התוס' ובר"ש דר"מ סותר משנתו דבפ"ק דע"ז סובר שאין מוכרים שדות לעכו"ם, והוא מטעם שהוא מפקיע ממנו דיני מעשרות, וכמבואר בגמרא [שם כ:], ומפורש א"כ שר"מ סובר יש קנין לעכו"ם, וסותר משנתו מהמשנה בדמאי.

וביארנו הר"ש והתוס' דהבבלי וירושלמי חולקים בשיטת ר"מ, דהירושלמי בע"ז ביאר טעם אחר למה לא מוכרים להם שדות שזה משום דשדה עשוי להתברך מתוכה, ולעולם ר"מ סובר דאין קנין, וכשיטת הירושלמי בדמאי, אבל הבבלי במנחות פירש טעם אחר בר"מ למה מעשרין משל

<sup>128</sup> והיינו דכנראה שדיוק הכס"מ ברמב"ם הוא מהלשון של הרמב"ם שמעמיד בחזר ולקח, ומוסיף "כאילו לא נמכרה לגוי מעולם", וכונתו דאף דבשעה שהיא היתה תחת יד העכו"ם דאז לא היתה בקדושתה, אבל עכשיו שחזר וקנאה הרי כאילו לא נמכרה, ודו"ק, ולשון זה נמצא גם במאירי בגיטין [מ"ז] "זה שאמרו אין קנין לגוי בארץ להפקיע מיד מעשר פירוש הענין שאם לקח ישראל מגוי קרקע בארץ ישראל אף בגדלו הפירות ונתבשלו ביד גוי שחייב ישראל בהם בתרומות ומעשרות ובכורים מן התורה 'כאלו לא היתה של גוי מעולם' ואין אומרים כשלקחה ישראל מן הגוי שיהא דינה ככבוש יחיד".



עכו"ם על של ישראל דלאו מטעם אין קנין אלא מטעם שמירוח עכו"ם חייב, ומיירי בגדלו אצל ישראל ומירוח עכו"ם וקמ"ל מתני' דחייבים, אבל אה"נ בגדלו אצל עכו"ם מודה ר"מ דפטור, הרי לנו שהבבלי וירושלמי חולקים בשיטת ר"מ.

איברא דהמאירי חולק, דיעויין שם במאירי בע"ז שמבאר שלפי ר"מ אין קנין לעכו"ם, אבל כל זה אחרי שלקחו ישראל ממנו אבל בעודן תחת יד העכו"ם פטור לכו"ע, ומה"ט אין מוכרים לעכו"ם דכעת תחת ידו הוא מופקע ממעשרות, ולפי"ז א"צ לומר דנחלקו הבבלי וירושלמי בשיטת ר"מ, ודו"ק.

והערוני דכן מבואר נמי ברמב"ם, דבפירוש המשנה בדמאי למד כירושלמי דדעת ר"מ דאין קנין, ובע"ז למד כהבבלי שהוא מפקיע ממעשרות, וסותר משנתו בשיטת ר"מ, וע"כ כנ"ל וכדעת הכס"מ בשיטת ר"מ, ודו"ק.

ולפי"ז היה נראה להוכיח שהתוס' והר"ש שלא תירצו כן חולקים על חידושו של הכס"מ ומאירי, ולדידהו גם בעודה תחת יד העכו"ם חייב.

ועיין להלן [סימן הבא פרק ה'] שהבאנו דפולגת הר"ש והרמב"ם בביאור המשנה בתרומות אי יש קנין לעכו"ם ברבעי הוא דווקא בסורי' או בכל מקום, ותלוי בפולגתא זו.

**מביא כמה נפ"מ בדין זה לגבי ביכורים ושביעית וגזירת בעלי כיסין מטבל עכו"ם, [ומעורר דאיכא נפ"מ בין סברת הכס"מ לסברת הגר"ח בעיקר חידוש זה, ויש לדון לגבי שביעית ולגבי גזירת בעלי כיסין].**

והנה, הנפ"מ בהאי חידוש מבוארים בכס"מ, דמבואר בכס"מ דמה שהוא מתחייב אח"כ כשקנה ישראל בחזרה הוא מחמת המירוח ישראל שחוזר ומחייבו בתרו"מ דמירוח הוא חלק מהמחייב של תרו"מ, ורק למ"ד יש קנין לא מהני להתחייב אח"כ במירוח, [ולהלן יבואר הגדר בזה].

וממילא דיהיה בזה נפ"מ בשביעית דליכא מחייב של מירוח דהתם יהיה הדין דגם אי קנאו אח"כ מהעכו"ם דלא חיילא ביה דין קדושת שביעית לעולם, וכל זה מדוקדק נמי בכס"מ שם, ועוד נפ"מ מבואר בכס"מ בביכורים, וביאר הגר"ח [ביכורים שם] דכוונתו כנ"ל דכיון דבביכורים ליכא מחייב מצד מירוח והכל תלוי בשליש, א"כ שוב ליכא לחייבו בהבאת ביכורים בלקחו הישראל, ורק בלקחו הישראל לפני ביכור חייב.

ונפ"מ שלישית לגבי גזירת בעלי כיסין, דגזרו מדרבנן לחייב טבל של עכו"ם בחיוב הפרשת תרומה, ומבואר ברמב"ם בהלכה י"ג דכל זה במירוח עכו"ם ושליש ביד ישראל אבל במירוח ושליש ביד עכו"ם התם לא גזרו, וכבר תמה הראב"ד דמה החילוק דהא ממילא אין כלום בדין שליש ביד עכו"ם כיון דקיי"ל אין קנין לעכו"ם בא"י.

ועיי"ש בכס"מ שכתב "אבל אם גם באו לעונת המעשרות דהיינו הבאת שליש ביד עכו"ם פטורים לגמרי כיון שהעכו"ם מירוחן", והיינו דהיכא דאיכא תרומיהו, גם שליש ביד עכו"ם וגם בסוף העכו"ם מירוחן דאז לא נתחייב, והיינו דהרמב"ם אזיל לשיטתו, דבשליש ביד עכו"ם אמרינן יש קנין כל זמן שלא חזר לישראל למירוח, ובכה"ג מיירי הרמב"ם דבסוף לא היה מירוח, וחידש דלכן ליכא דין גזירת בעלי כיסין לחייבו מדרבנן.

ויש להעיר שעיקר חידושו של הכס"מ מוסבר ומבואר נמי בגר"ח הנ"ל, אלא שיש ביניהם נפ"מ גדולה לגבי קדושת פירות שביעית בלקחם ישראל, ועיין בכל זה בהערה <sup>129</sup>.

<sup>129</sup> והיינו דבכס"מ מבואר דאף שיש פטור בשליש אבל הוא מתחייב אח"כ במירוח ישראל, ומשמע שבלקחו ישראל בשעת מירוח ומירוחו עכו"ם דלא יתחייב, דרק מתחייב ע"י מירוח ישראל, אכן בכל דברי הגר"ח מבואר דא"צ להתחייב דווקא ע"י מירוח ישראל, דסגי בבעלות של ישראל בשעת מירוח, ויסוד הדבר בזה, דגם למ"ד שאין קנין אכתי דריש דגנך וגם דיגונך, אלא דפטור של 'דיגון' עכו"ם היינו מעשה מירוח של עכו"ם, ופטור של 'דגן עכו"ם' בא למעט בעלות של עכו"ם גם בשליש וגם במירוח, וממילא דכבר מהני מה שהישראל קנאו שוב אח"כ להתחייב גם בלי שיעשה בה מעשה מירוח.

**ביאור עיקר דברי הכס"מ – מבאר את שורש הנפ"מ בגדר המיעוט ובכח הקנין של העכו"ם למ"ד אין קנין בעודה תחת ידו לקנין עכו"ם למ"ד יש קנין.**

עד כאן נתבאר כמה פרטים בחידושו של הכס"מ, אולם עיקר החידוש של הכס"מ שכולם מודים שיש קנין בעודה תחת יד העכו"ם תמוה, ויש בזה כמה תמיהות, וכבר עמד עליהם הגר"ח.

א] מה המקור לדין זה הרי בסוגי' מבואר דפליגי בדרשה דדגנך, ולמ"ד אין קנין ליכא דרשה כזו, ומה המקור דבעודה תח"י דפטור, וצ"ע.

ב] עוד צריכים לבאר דמאי שנא הנך שני דינים של קנין עכו"ם בשעת שלישי, דאי אמרינן יש קנין לכו"ע כל זמן שזה תחת ידו, א"כ למה למ"ד אין קנין מהני מירוח ישראל להתחייב אחרי הפטור ולמ"ד אין קנין לא מהני מירוח ישראל להתחייב אח"כ, וצ"ע.

ג] עוד צריכים לעיין דמה שייך לחזור ולהתחייב בשעת מירוח, הא הכלל הוא דבשעת חובתה היתה פטור דשוב לא מתחייב, והאיך מתחייב אח"כ בחזר וקנאו למ"ד שאין קנין, דאם בעודה תחת יד העכו"ם הוא פטור, האיך מתחייב אח"כ בשעת מירוח.

וביאר הגר"ח, דבאמת כו"ע מודי דילפינן מדגנך ולא דגן עכו"ם, דגם למ"ד אין קנין יש מיעוט של דגנך היכא שהיה כל הזמן תחת יד העכו"ם, ומדויק בלשון הרמב"ם שכתב "פירות העכו"ם שגדלו בקרקע שקנה בא"י, אם נגמרה מלאכתם ביד עכו"ם ומרחן העכו"ם פטורין מכלום שנאמר דגנך ולא דגן עכו"ם", הרי דהכא איכא דרשה דדגנך מחמת השלישי ביד עכו"ם.

ואף דכו"ע דרשי דרשה דדגנך, אכן אכתי נחלקו בגדר המיעוט, שיש מיעוטא דדגן עכו"ם בתורת 'פטור' בעלמא על הפירות וזה למ"ד אין קנין, ויש מיעוטא בתורת 'הפקעה' מעיקר המחייב וזה למ"ד יש קנין, והנפ"מ ביניהם האם אפשר להתחייב אח"כ ע"י מירוח, דרק בפטור בעלמא מתחייב אח"כ מה שאין כן בהפקעה מעיקר הפרשה דלא מתחייב אח"כ, ולכן שני הדינים תלויים בספק האם יש קנין או אין קנין, דבתורת הפקעה מהני רק אם יש לעכו"ם קנין בגוף הארץ, אבל בתורת פטור סגי בבעלות העכו"ם על הפירות.

וביאר הגר"ח, דיסוד הדין דבשעת חובתה היתה פטור היינו דהיכא דחיילא 'פטור' בשעת ה'חוב' שוב לא מתחייב אח"כ, אבל בזה חלוק מירוח משליש, דשליש הוא רק הכשר לחיוב, דבאמת מעולם לא מתחייב בשליש ורק שאז מהני הפרשה לחול קודם המחייב, אבל המחייב העיקרי הוא המירוח, וממילא דכל פטור דחיילא בשעת מירוח לא פקע מיניה, אבל בשליש דליכא מחייב כלל לא אכפת לן מה שחל פטור כיון דממילא פטור הלכך ליכא בזה דין בשעת חובתה היתה פטור, ודווקא הפקעה מכל הפרשה שחל בשליש הוא דאמרינן ביה דינא דבשעת חובתה היתה פטור, ולכן דווקא למ"ד שיש קנין הוא דמהני ביה לומר בשעת חובתה היתה פטור, דאז איכא הפקעה מעיקר חיובא דתרומה.

---

אולם העירני בזה הגאון ר' גרשון כהן שליט"א דלפי"ז בפירות שביעית דליכא מירוח, א"כ אם הישראל יקנה את הפירות אח"כ שוב יחול בהם קדושת שביעית, ונמצא דלפי רבינו הגר"ח כבר ליכא מקור למנהג ירושלים להקל בפירות שביעית של עכו"ם, אלא דשוב צידד דיתכן דלא חיילא קדושת שביעית על פירות שביעית שלא היה להם קדושה מתחילתם.

וכל זה לגבי פירות שביעית, אבל לגבי ביכורים א"ש הגר"ח שכיון שהביכור הוא זמן המחייב והוי כמו מירוח לגבי חיובא דתרו"מ שהרי אין מחייב אח"כ, א"כ שוב לא יהני מה שהישראל יקנה אח"כ דבשעת חיובא היה פטור, ורק בשביעית שאין מחייב לא שייך בשעת חובתה היתה פטור.

עוד העירני בזה הגאון ר' גרשון כהן שליט"א דלפי דברי הגר"ח מה יהיה הדין בשליש ביד עכו"ם ומעשה מירוח ע"י עכו"ם אלא שלקחו הישראל לפני המעשה המירוח, דלמה לא יתחייב ע"י הקנין של הישראל לפני המירוח, דאז בטלה הפטור הנוסף של דגנך, וממילא דשוב איכא גזירת בעלי כיסין, אבל ברמב"ם מבואר דגם בכה"ג ליכא גזירת בעלי כיסין, והיינו כהכס"מ, דרק פקע מיניה דין דגנך ע"י מעשה מירוח של ישראל, ודו"ק.

**בדברי המנחת שלמה בגדר הדין דמבואר דהכא הרמב"ם יודה לרש"י, ויתחדש דבדין זה מודה הרמב"ם דאיכא חילוק בין כלאים לתרו"ם וקדושת פירות שביעית, ומביא מקור מהתוספתא בתרומות.**

בגר"ח מבואר דחלוקין נינהו הנך תרי מיעוטים – חד בתורת הפקעה וחד בתורת פטור – ומצאתי במנחת שלמה תוספת הגדרה בחילוק בין הנך תרי מיעוטים.

דיעויין במנחת שלמה [שביעית סימן ד'] שביאר למה גם למ"ד אין קנין הוא מודה דכל זמן שהוא תח"י העכו"ם דיש קנין, והיינו טעמא דשורש דין זה הוא משום דקדושת הארץ צריכה שייכות לבר חיובא, ובעלות העכו"ם מפקיע ומבטלת את השייכות הזה גם למ"ד אין קנין, דכל זמן שיש בעלות העכו"ם חסר בשייכות וזיקה לבר חיובא.

ולפי דברינו דלעיל מתבאר דאף דנחלקו הרמב"ם ורש"י בגדר הדין יש קנין, אי מצד דקנין הנכרי משווהו לחו"ל או מצד זה שקנין הנכרי מנתק את הזיקה לבר חיובא, אכן בגדר הדין נוסף שנתחדש הכא בכס"מ נתחדש שהרמב"ם מודה לרש"י דמצד ניתוק הזיקה לבר חיובא אתינן עלה.

אלא דחלוקין נינהו בתרתי, דניתוק הזיקה לרש"י חל בקרקע מחמת הבעלות של העכו"ם בקרקע, שהקרקע מנותק מהזיקה לבר חיובא ולכן היא 'מפקיע' את הפירות מחובתם בתורת 'הפקעה', [ולכן לא שייך להתחייב אח"כ], אבל לרמב"ם זה דין בפירות עצמם, דבעלות העכו"ם בפירות 'מעכבת' את החיוב וקדושה מלחול בפירות מכח הקרקע, אבל אינה 'הפקעה' והוא רק 'חסרון חיוב' ע"י עיכוב חלות הקדושה, ולכן שפיר מתחייב אח"כ במירוח.

ועפ"ז חידש דבערלה וכלאים וכל האיסורים ליתא לדין זה, ורק בתרו"ם ביכורים איכא דין זה, והסברא עפ"י הנ"ל, דרק מצוות צריכות להיות שייכות לבר חיובא, אבל איסורים לא צריכים להיות שייכים והיינו ממש כסברת החזו"א לעיל.

והמנחת שלמה הוכיח גדר הנ"ל מהכס"מ [כלאים פ"א ה"ג] דמבואר שם דגם בשל עכו"ם אסור כלאים וביאר הכס"מ דקיי"ל אין קנין לעכו"ם בארץ ישראל, ומבואר בדבריו תרתי, א' דין כלאים שייכא לפלוגתא דיש קנין ואין קנין וזה כמבואר בירושלמי כלאים [פ"ז ה"ה], ב' החידוש של הכס"מ דכו"ע מודי שיש קנין כל זמן שזה ביד העכו"ם לא נאמר בכלאים, והביאור כנ"ל דרק במצוות שייכא דין זה.

וכל זה דלא כהמנ"ח [מצווה רמ"ו ס"ק ו'] דנקט דגם לענין ערלה נאמר חידוש זה של הכס"מ דכל זמן שהעץ תחת יד הנכרי אמרינן יש קנין להתירו בערלה, ולשיטתו אזיל לעיל מיניה [מצווה רמ"ה ס"ק ט"ז] לגבי כלאים דתמה למה לא התירו כלאים אצל עכו"ם גם למ"ד יש קנין כל עוד שהוא תחת יד העכו"ם, ומפורש ברמב"ם [ריש כלאים פ"א ה"ג] שאסור, ודו"ק.

והוסיף עוד דא"כ ה"ה לגבי קדושת שביעית נאמר דין זה וכמבואר בכס"מ, דדיני ניהוג קדושה צריכים להיות שייכים לבר חיובא בהנך דיני ניהוג, וכל זמן שהם תח"י העכו"ם לא שייך דיני ניהוג.

ונראה שיש מקור גדול לכל הנ"ל מהתוספתא בתרומות [פ"ב ה"ג] "אבל ערלה וכלה"כ שוין בשל נכרי", ומדויק דכוונתו לאפוקי מתרו"ם, וכן דייק המנחת ביכורים בכוונת התוספתא, ולכא' כוונתו דלמ"ד יש קנין פטור מתרו"ם ואעפ"כ אסור בכלאים, ובשלמא לנתבאר לעיל דחלוקין איסורים ממצוות בעיקר דינא דיש קנין, שוב א"ש, אבל לנתבאר ברמב"ם דגם באיסורים נאמר דין יש קנין, דמהני לאשוויי לחו"ל כלפי הגידולין והפירות, א"כ מה נתחדש בערלה וכלאים יותר מתרו"ם, ונראה לחדש דקאי בעודה תחת יד העכו"ם, דלגבי תרו"ם נתחדש מיעוט חדש גם למ"ד אין קנין דתחת יד העכו"ם אמרינן יש קנין, אבל לגבי כלאים וערלה ליכא חידוש זה.

**סיוע לדברי הגר"ח מדברי התוס' הרא"ש בדרשה של אדמתך בב"ב [פ"א], ומיושב קושי' האחרונים על סוגי' זו.**

ונראה להוסיף ביאור בדברי הגר"ח עפ"י דברי התוס' הרא"ש בסוגיין, והוא, דבתוס' בב"ב [פ"א. – בסוף] הביא את הדרשה של אדמתך למיעוטא אדמת עכו"ם, וחידשו בתירוץ אחד שזה המקור

לדין יש קנין לעכו"ם, ולכא' תמוה מסוגיין דיליף מדגנך, וכבר תמה בזה באחיעזר [ח"ב סימן ל"ט] ובאבי עזרי.

ומצאתי ישוב לזה בתוס' הרא"ש בסוגי' דגיטין, דאף דלא הקשה קושי' זו אלא דבתוך דבריו הוא ביאר דסוגי' דידן דדרשינן 'דגנך' הכוונה בזה לסמוך על הסוגי' דב"ב דיליף מדרשה ד'אדמתך', ודו"ק, וכבר הבאנו לעיל מהגר"ח דנקט בכל דבריו דתרת' בעינן, דגנך בתרומה ואדמתך בביכורים.

ונראה לומר דשיטת הכס"מ הנ"ל דבזה גופא נחלקו, דדווקא למ"ד יש קנין סמכינן על אדמתך, ולמ"ד אין קנין דרשינן מדגנך גרידא, והנפ"מ, דהדין הפקעה היא בקרקע כלפי הפירות והדין פטור הוא בפירות עצמן, וזה החילוק בין דרשה דדגנך היכא דסמכינן על דרשה דאדמתך דהגדר הוא ד'אדמה" כלפי הדגן הופקעה, לעומת הדרשה של 'דגנך' גרידא, שזה פטור בעלמא בפירות עצמן בלי שייכות לקרקע, וא"ש.

**מחלוקת בעיקר שיטת הכס"מ מתי מתחייבים, בקנה קרקע או רק בקנה פירות, ונפ"מ לגבי ערלה.**

מצאנו מחלוקת בעיקר שיטת הכס"מ דלמ"ד אין קנין היכא דקנה הישראל לאחר שליש דנתחייב שוב, דבאיזה גוונא איירי, האם בקנה קרקע או דסגי רק בקנה פירות, דבלשון התוס' יו"ט [סופ"ד דגיטין] מפורש דקנה שדה ותבואה, וכן מפורש במהרי"ט [ח"א סימן מ"ג] שלמד שזו כוונת הכס"מ וכלשונו "שסברת הרב דלא נחלקו אי יש קנין או אין קנין אלא בשחזר ישראל ולקחה הקרקע מן הנכרי אבל אם עדין הקרקע ביד הנכרי מודה דיש לו קנין", וכל הקושיות של המהרי"ט על הכס"מ מתבססות על הבנה זו דאיירי מצד הקרקע.

ועיין במעדני ארץ [שביעית סימן ט' סוס"ק ג' וס"ק ד'] שהאריך בכל זה וחולק, ולדידיה הכל תלוי אך ורק בקניית הפירות למירווח, ועוד, דכל הדין שנתחדש בכס"מ דבעודן תחתיו פטור היינו רק לענין הפירות ולא לענין גוף הקרקע עצמה.

ולדרכו של הגר"ח הדברים מוכרחים, דלהך מ"ד כל הדרשה של 'דגנך' הוא רק פטור ביחס לפירות, ומה"ט מהני להתחייב אח"כ במירווח, וברור, ואין זה ענין לקרקע כלל וכלל, ופשוט.

ויש בזה נפ"מ לגבי ערלה, דכבר הבאנו מהשו"ת הרא"ש [כלל ב' סי' א'] ותוס' קידושין [ל"ו: ד"ה כל מצווה] וברא"ש [שם] בשם ר"ת דכולהו מודי דלא מהני קנין עכו"ם בערלה גם למ"ד יש קנין, וביארנו את הדברים בב' אופנים, או דחלוק מצוות מאיסורים, או דלא שייך להשוות את א"י לחו"ל כלפי ערלה דלא תלויה בכיבוש, אלא דהבאנו מהמשכנות יעקב [חיו"ד סי' ס"ד] דנקט דשפיר שייך פלוגתא דיש קנין ואין קנין גם בערלה.

והמנ"ח [מצווה רמ"ו ס"ק ו'] אזיל עפ"י דרכו של המשכנות יעקב, וחידש חידוש נוסף לענין ערלה עפ"י הכס"מ דידן, דרצה לומר דאפילו אם אין קנין לנכרי, מכל מקום כיון שהבאנו מהכס"מ שבשעה שהקרקע הוא ביד הנכרי נפקעה קדושתה גם למ"ד יש קנין, א"כ אין אילונתיו של הנכרי חייבים בערלה מן התורה, כמו בארץ ישראל, אלא מהלכה כמו בחוץ לארץ, אולם כבר תמה בזה בתורת הארץ [פרק ט' ס"ק ל"ז] דכל דברי הכס"מ אינם אלא כלפי הפירות ולא כלפי גוף הקרקע, הלכך לגבי ערלה ליכא למימר שזה כמו חו"ל, והיינו כהגר"ח, וברור.

## פרק ג'

פלוגתת הבבלי וירושלמי  
בגדר הדין יש קנין לעכו"ם בא"י,  
וביאור הסוגי' בב"מ [ק"א].

הערה גדולה מהחזו"א לענין כלאים דמטעם אחר תלוי בפלוגתא דיש קנין ואין קנין, ומעורר דלשיטת רש"י ליכא לפרש כן, ומביא את קושי' המלבושי יו"ט על הרא"ש מכלאים.

הבאנו לעיל [פרק א'] שיש הערה גדולה בדין כלאים בנידון של יש קנין ואין קנין, והיא, דכפשוטו נקט החזו"א דדינו כערלה ובכלל איסורים הוא ואינו תלוי במחלוקת אי יש קנין או אין קנין, והיינו כסברתו שמצוות צריכות זיקה ושייכות לבר חיובא, ואיסורים לא צריכים שייכות, וממילא דבערלה וכלאים פשיטא שאין קנין לכו"ע.

אולם הבאנו מהחזו"א להלן [סוף סימן ו'] שחזר בו וכתב שדבריו טעות, דמפורש בתוס' בע"ז [ס"ד. ד"ה אין] דכלאים של עכו"ם תלוי בפלוגתא דיש קנין ואין קנין, והביא עוד דגם מהירושלמי [כלאים פ"ז ה"ג] מפורש כן.

ובישוב שיטתו יצא לחדש דאף דעיקר הסברא בזה נכונה היא, דדווקא מצוות תלויות בבעלים בר חיובא ולא איסורים אכן גם בכלאים איכא דין של בעלים בר חיובא אבל מטעם אחר, והוא משום דבעינן זרועה לדעת בעלים וסערתו הרוח לאו כלאים הוא, הלכך למ"ד יש קנין זרועה לדעת בעלים נכרי לאו כלאים הוא, עיי"ש.

אולם יש כאן הערה גדולה בשיטת רש"י, דזה א"ש אי נימא כפשוטו דעיקר דינא דיש קנין תלוי במצוות, דתלוי בזיקה של הבעלים למצוות, ושורש המחלוקת הוא האם הקנין של העכו"ם עוקרת את זיקת הישראל למצוותיה של הקרקע תחת קנינו של העכו"ם, ולדרך זו א"ש מה שחידש החזו"א שגם כלאים תלוי בבעלים.

אכן ברש"י איכא תוספת דברים, שרש"י מבאר דלמ"ד אין קנין אין הפשט כפשוטו שאין בכחו של קנינו של העכו"ם לעקור את זיקת הישראל, אלא יתירא מזה, שהזיקה של המוכר עצמו קיימת עד כדי כך שדנים שלענין מצוותיה אין כאן מכירה, והיינו דכאילו לא נמכרה כלפי מצוותיה עד כדי כך ששייכת חובת גברא בביכורים על המוכר, ופשוט שלשיטת רש"י לא שייך סברת החזו"א בכלאים, שהרי פשוט דכל האופנים של כלאים אצל נכרי איירי בזריעה של העכו"ם ובכרם של עכו"ם ובניחותא של העכו"ם שהרי היום הוא הבעלים בפועל, וכבר מכרו לו הישראל וכבר נסתלק מכאן ומה לי ולניחותא ידידה, והרי ממילא אין לו שייכות לממונות של הכרם כלל וכלל, הרי לנו דלשיטת רש"י הדרא קושי' לדוכתיה.

ובאמת דכבר תמה המלבושי יו"ט [חובת קרקע סימן ח'] על הרא"ש שלמד דכל הדין יש קנין רק שייך היכא דכתיב דגנך והיינו בתרו"מ, הא בירושלמי מפורש דגם בכלאים אנו דנים מצד יש קנין ואין קנין.

**מחדש שרש"י והרא"ש למדו בירושלמי כהגר"ח ברמב"ם שהנידון הוא האם להשוותו לחזו"ל או לא, ורק הבבלי חולק, והוכחה מביאורו של הגר"ח בשיטת הירושלמי.**

ונראה לחדש שרש"י והרא"ש למדו בבבלי דבכלאים ליכא דיון של יש קנין, ולכו"ע נקטינן שאין קנין, ומה שהביאו המלבושי יו"ט וחזו"א מהירושלמי שתלוי ביש קנין ואין קנין, ס"ל לרש"י ולרא"ש דדווקא הירושלמי סובר שזה תלוי ביש קנין, והירושלמי לשיטתו אזיל דלמד שהנידון של יש קנין ואין קנין תלוי האם מהני לאשוויי לחזו"ל או לא, וכל זה דלא כתוס' בע"ז הנ"ל.

והמקור לכל זה הוא, שהרי הגר"ח [תרומות פ"א ה"י בסוף דבריו] הביא את ביאורו של הגאון ר' שמחה זליג בירושלמי בדמאי, דהא דאין קנין היינו משום שלא שייך מכירה לצמיתות, ומבואר שהנידון הוא האם כחו של העכו"ם להפקיע את הירושה וישיבה או לא, דמצד השייכות לבר

חיובא האם הקדושה בכלל המכירה או לא, בזה אינו תלוי דווקא במכירה לצמיתות, והגר"ח הביאו כהוכחה לדרכו ברמב"ם, ונראה דרש"י מודה בשיטת הירושלמי שכן הוא, אבל רש"י סובר שהבבלי חולק, ולכן הירושלמי תלה כלאים של עכו"ם בפלוגתא דיש קנין ואין קנין, אבל הבבלי חולק.

### שיטת הירושלמי – מובא בר"ש - בגדר של יש קנין לעכו"ם.

ונראה שיש להביא מקור לכל הנ"ל מהירושלמי בדמאי [פרק ה' משנה ט'] – מובא בר"ש [שם] - דנראה דמצאנו בירושלמי הנך ב' צדדים [דפליגי בהם רש"י והרמב"ם] בגדר הדין יש קנין. וז"ל הר"ש "מתני' דר' מאיר דאמר אין קנין לנכרי בארץ ישראל לפוטרו מן המעשרות רבי יהודה ורבי שמעון אומרים יש קנין, רבי אמי בשם ריש לקיש טעמא דרבי מאיר [ויקרא כה] והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה הקיש אחוזה לעבדים מה עבדים אתם קונין מהן ואין הם קונין מכם אף אחוזה אתם קונין מהם והם אין קונין מכם, אמר רבי אליעזר ברבי יוסי קומי רבי יסא ודא מסייע לרבי מאיר [שם] והארץ לא תמכר לצמיתות לחולטנית". הרי שיש יש ב' מקורות בשיטת ר"מ שאין קנין, א' הוקשו לעבדים שבהם ליכא קנין לעכו"ם, ב' למדנו גם מהפסוק שלא תמכר לצמיתות.

ונראה שיש בזה ב' סברות שונות, והם ב' הסברות של הרמב"ם ושל רש"י וכדיבואר, דמצד הילפוטא מעבדים, נאמר בזה שאין לעכו"ם שייכות לדינים של ישראל לקבוע בו דינים ולשנות את הדינים להשוותו לעבד, ועיין היטב בלשון הר"ש סיריליאן שפירש כן, והיינו שהדינים ואיסורים וחובים של א"י הם כעין קנין איסור בעבדים, שכמו שאין לו שייכות לקנין איסור של עבדים כמו כן אין לו שייכות לקנין איסור של ארץ ישראל, וזה משמע ע"ד רש"י בהשולח שהדין קדושה של א"י במקומם קאי אצל ישראל המוכר שאין לא נגיעה בהנך דינים, ובאמת שהחזו"א [שביעית סימן א' סוס"ק ג'] תמה על רש"י, דאטו קדושה מידי דמשא היא דנימא בזה שישאר בעלים על הקדושה ולא על גוף השדה, וצ"ע, ולהנ"ל אדרבה, זה דומה ממש לקנין איסור והן הן דברי הירושלמי, דכאילו שהממון מכר לעכו"ם והקנין איסור אצלו.

כל זה מצד הילפוטא לעבדים, אכן יש עוד נידון האם אפשר להשוות א"י לחו"ל ואז אף אי אין לעכו"ם נגיעה בדיני הקדושה של א"י, הא סו"ס הוא מפקיע את הירושה וישיבה והוי ליה כחו"ל ושוב ליכא דין א"י, וממילא פקע הקדושה, והיינו דלו יצויר ויכולנו להשוות את העבד לעכו"ם, שוב ממילא לא היה נוגע לנו הדין שאין לעכו"ם נגיעה לשנות קנין איסור שהרי הפקיע את כל הסיבה לקדושתו, והשווהו לגוי, וה"ה בא"י, והדין השני באמת למדנו מהפסוק של לא תמכר לצמיתות, דלמדנו מהכא דליכא הפקעה של ירושה וישיבה, והיינו ע"ד סברת הגר"ח הרמב"ם דלמ"ד יש קנין יש כאן הפקעה של הירושה וישיבה להשוותה לחו"ל, ומסברא זו באו לאפוקי בדרשה זו.

### מבאר היטב את השו"ט בירושלמי בהנך ב' טעמים למה אין קנין לעכו"ם בא"י.

וכד נדייק בדברי הירושלמי נראה שיש חילוק בין הטעמים, דמתחילה אמרו "טעמא דר"מ" מצד הוקשו לעבדים, ושוב הוסיפו "אמר ר' אלעזר - ודא מסייע וכו'", והיינו שיש טעם ויש סיוע. והיינו כנ"ל, דטעמא דלא תמכר לצמיתות אינו טעמא, דאף אי נודה שאינו חו"ל, אכן אכתי יתכן שהוא שינה את הדינים של א"י, שהקנין איסור מתייחס לעכו"ם, ויתבטלו הדינים, וע"כ צריכים לחדש את החידוש של רש"י שהקדושה במקומה עומדת אצל ישראל, ולכן עדיין צריך 'טעמא' דעבדים, אלא דגם אחרי 'טעמא' דעבדים אכתי צריכים 'סיוע' כדי שה'טעם' יעמוד, והיינו כנתבאר דלו יצויר ויכולנו להשוות את העבד לעכו"ם, שוב ממילא לא היה נוגע לנו הדין שאין לעכו"ם נגיעה לשנות קנין איסור שהרי הפקיע את כל הסיבה לקדושתו, והשווהו לגוי, וה"ה א"י, דעד כמה שהיה יכול להשוותה לחו"ל ממש שוב לא היה מהני ההיקש לעבדים, ולכן צריכים גם סיוע וגם טעם, וראיתי שהגרי"ז גוסטמן זצ"ל [קונטרסי השיעורים ב"מ שיעור כ"ד ס"ק ב'] מעצמו

דימה את שיטת רש"י בהשולח לקנין איסור של עבדים, ונראה שהדברים מפורשים בירושלמי כאן.

והנה כל זה למ"ד שאין קנין לעכו"ם בא"י, אבל למ"ד יש קנין צריכים לדון מה שיטתו, האם כהרמב"ם או כרש"י, ויש הוכחה לזה מהמשך הירושלמי, דהנה - מסקנת הירושלמי – "אמר ליה כל גרמא אמרה והיא מסייע לרבי שמעון לא תמכר הא אם נמכרה חלוטה היא" והיינו שהפסוק של לא תמכר הוא ראיה שלו יצוייר והיה מוכר באמת היה נמכר לצמיתות אלא שיש בזה לאו, ומכאן יליף שיש קנין, ומבואר א"כ דלמ"ד יש קנין לעכו"ם היינו כהרמב"ם דלמדנו מהך פסוק שנהפכה לחו"ל, ומפורש ששיטת הירושלמי כהרמב"ם.

וכל זה מתאים למה שמבואר כאן דבכמה מקומות בירושלמי מבואר כשיטת הרמב"ם ולא כשיטת רש"י, והביאור דלרש"י בזה נחלקו הבבלי ירושלמי, והמקור בירושלמי הוא מהכא.

ונראה שרש"י והרא"ש למדו שהמקור שהבבלי חולק הוא משום שהילפותא ליש קנין הוא מצד דגנך ומבואר שכל הנידון הוא ביחס למצוות תרו"מ ולא האם זה חו"ל או א"י, ורק בירושלמי מפורש שהנידון הוא לענין צמיתות או לא, והיינו יש קנין לאשוויי לחו"ל ממש, ודו"ק.

#### **מקור נוסף מפלוגתת הבבלי וירושלמי סוף השולח, ומתמה טובא בכל הירושלמי שם.**

ויש להוסיף דבאמת יש לרש"י מקור נוסף מהבבלי דע"כ הדיון אינו מצד חו"ל וא"י, ומהתם מוכרח שהירושלמי חולק, דהנה, הגירסא במשנה בסוף השולח לדעת רש"י היא "לוקח ומביא", ובשיטתו מבואר דמחוייבים לקנות פירות ולהביא ביכורים גם בעודה תחת יד העכו"ם, וכפשוטו זה רק תיקון העולם כמפורש במשנה, אבל הבבלי הקשה על זה דלמ"ד אין קנין מעיקר הדין הוא מחוייב לעשות כן, ומכאן הוכיח רש"י את שיטתו, שכל הנידון הוא האם הקדושה היא בכלל המכירה או לא, ולכן אכתי שייך חובת גברא בביכורים אף שהממונות של הפירות ביכורים שייכי לעכו"ם דכלפי הקדושה דיינינן ליה דכאילו לא נמכרה.

איברא דכשנענין היטב בדברי הירושלמי בגיטין יבואר דהירושלמי אזיל גם התם לשיטתו, איפכא מסוגי' דידן בבבלי בסוף השולח.

דתחילת דברי הירושלמי שהמשנה אזלא לר"מ דסובר למ"ד אין קנין, איפכא מסוגיין בבבלי שהוכיחה מהכא שיש קנין מדלא מחייבין ליה רק מדרבנן מפני תיקון העולם, והקרנן עדה שינה את הגירסא מחמת קושי' זו וגרס שהמשנה "אינה כר' מאיר", אכן גירסא דידן שהמשנה כר"מ.

הירושלמי ממשיך להביא את המקור לאין קנין, דכמו דעבדים שאינם נמכרים לעכו"ם, ה"ה קרקע של א"י לא נמכר לעכו"ם, ומוסיף הירושלמי להביא מקור נוסף מצמיתות, וכנ"ל מהירושלמי בדמאי.

שוב מוסיף הירושלמי דעכ"פ יש לו לעכו"ם קנין פירות בא"י, וביארו המפרשים דכוונתו, דכמו שאין לו קנין בעבד אבל יש לו קנין למעש"י בעבד, כמו כן בארץ ישראל יש לו קנין לפירות ולא לגוף.

אחרי כל השו"ט ממשיך הירושלמי עוד: "והתנינן הלוקח מביא ביכורים מפני תיקון העולם – ויביא ביכורים דבר תורה", הרי דבסוף הסוגי' הביאו את המשנה, ולא איתברר כוונת הירושלמי בזה.

וביאר המפרשים דכוונת הירושלמי כעת להקשות על מה שאמרו לעיל שהמשנה כר"מ שאין קנין, והקשו שיש קנין דאי אין קנין יתחייב מה"ת.

ודרכם בירושלמי תמוה, דמתחילה מה חשבו, ולמה מעיקרא נקטו שזה ר"מ ולמסקנה מקשים שזה איפכא, וצע"ג, ואי נימא שצריכים לשנות את הגירסא וכדרכו של הקרבן עדה, א"כ למה מתחילה אמרה הירושלמי שזה לא ר"מ ורק אחרי שביארו את כל המקורות וחילוקי דינים לר"מ אז מבארים למה זה באמת לא ר"מ, וכל דבריהם תמוהים וכל סדר דברי הירושלמי לא מובן, ומה שורש הנפ"מ בין הבבלי לירושלמי בסוגי' זו.

עוד יש להעיר, דבבלי מבואר שיישבו את הקושי' דלמה לא מתחייב מה"ת למ"ד אין קנין וביארו ששתי תקנות היו ובירושלמי לא יישבו כן, וכפשוטו היה נראה שיש משנה נגד השיטה שאין קנין לירושלמי, וקשה דבמה נחלקו הבבלי וירושלמי.

**ביאור דברי הירושלמי עפ"י כל הנ"ל דהירושלמי ובבלי פליגי לשיטתייהו בעיקר הגדר של אין קנין ויש קנין.**

ואשר נראה בזה, ונקדים בהערה גדולה של השיירי הקרבן שהעיר דלא צריכים לשנות את הגירסא בתחילת הסוגי' בירושלמי לפי מה שחידש הכס"מ בשיטת הרמב"ם שבעודן תחת יד העכו"ם כו"ע מודי שיש קנין לעכו"ם, וממילא דבעודן תחת יד העכו"ם אינו אלא תיקון העולם וא"ש גם לר"מ, עכתו"ד.

אולם קשה דא"כ כש"כ דלמ"ד יש קנין שזה תיקון העולם, ולמה צריכים להכריע דווקא למ"ד אין קנין שמודה שבעודן תחת יד העכו"ם שיש קנין, הרי למ"ד יש קנין א"ש טובא, ויתכן דכוונת הירושלמי דאה"נ, דבאמת פשיטא דא"ש למ"ד שיש קנין אלא דכוונת הירושלמי דאף למ"ד אין קנין א"ש דאכתי חשיב תיקון העולם מחמת סברת הכס"מ.

עוד הוסיף השיירי קרבן דכל זה נתחדש בסוגי' שם, דרק אחרי שנתחדש ששייך קנין פירות לעכו"ם, ויכול לקנות את הפירות אף שאינו יכול לקנות את הגוף כעבד שקונים מעש"י ולא גוף, אז י"ל שהבעלות של העכו"ם מעכב ופוסט וכסברת הכס"מ, אבל אם אין לעכו"ם קנין פירות שוב אינו מעכב כלום.

ונראה להוסיף, דלדרכו של רש"י בבבלי דמחוייב מה"ת לקנות ולהביא דלענין הקדושה דיינינן ליה כאילו שהקדושה עומדת אצל העכו"ם, א"כ לא שייך כל דינו של הכס"מ, וכבר הבאנו לעיל מהגר"א שדייק מרש"י שחולק על הכס"מ וביארנו שזה לשיטתו, דלשיטת רש"י בבבלי הקדושה אצל הישראל המוכר ולא שייכא הכא פטור לומר שלעת עתה הקדושה אצל העכו"ם, שהרי זה באמת לא נמצא אצל העכו"ם.

הרי דהירושלמי אזיל לשיטתו נגד דרכו של רש"י בגדר הדין יש קנין לעכו"ם, דבירושלמי מפורש מיניה וביה מהילפותא מעבד וצמיתות שהנידון הוא מצד קנין לאשוויי לחו"ל ולא מצד הקדושה האם נכלל במכירה או לא כרש"י, וממילא דנתחדש עוד דשייך הפטור של הכס"מ, דכבר נתבאר דתרי הנך דינים תלויים זב"ז.

ונראה דבזה א"ש כל סדר דברי הירושלמי, דמתחילה חידשו דאזלינן גם למ"ד אין קנין, ושוב ביארו שזה תלוי בב' חידושים, א] שהפסוקים מצד צמיתות ועבד, ב] שיש לו קנין בפירות והוא יכול לקנות את הפירות עצמן לפוטרים.

וממילא נראה דבסוף דברי הירושלמי ליכא קושי' רק הוכחה, והיינו דבאו לומר שלו יצויר ועכו"ם לא היה יכול לקנות את הפירות, אז הפירות עצמן גם בממונות היו של הישראל כל זמן שהם מחוברים, דפירות מחוברים כגוף דמי וכמו שאין לו קנין בעבד אין לו קנין בא"י לא בגוף ולא בפירות מחוברים, והישראל מחוייב מה"ת לקנות הפירות שהרי המכירה לא חיילא עליהו עד התלישה ולעת עתה שלו הם, ומהמשנה מבואר שזה רק מדרבנן וזה ע"כ משום שיש לעכו"ם קנין בפירות מחוברים ושפיר פוטרים וכסברת הכס"מ, וממילא א"ש דמה שצריך לקנות את הפירות הוא רק תיקון העולם, וכוונת הירושלמי להוכיח שהנידון של קנין העכו"ם הוא האם לאשוויי לחו"ל או לא, ודלא כרש"י.

ויש להוסיף עוד, דא"כ יתכן דאין כוונת הירושלמי 'גם' למ"ד אין קנין אלא 'רק' למ"ד אין קנין דסברת הירושלמי היא שלא עשו תיקון העולם על מי שהפקיע לגמרי את קדושת א"י להשוותו לחו"ל, ולמ"ד יש קנין הרי השווהו לחו"ל ממש, ורק למ"ד אין קנין אינו לחו"ל אלא שהפירות פטורים כעת שהם תחת יד העכו"ם וכסברת הכס"מ, ורק על פירות כאלו שהם פירות א"י אלא דרמי עליהו פטור בזה עשו תיקון העולם, וא"ש הכל.



## פרק ד'

מחלוקת סוגי' דב"מ וסוגי' דגיטין וסוגי' דע"ז,  
בגדר הדין יש קנין לעכו"ם.

## הקדמה:

הבאנו לעיל [פרק ב'] את חידושו של הכס"מ בדעת הרמב"ם ושיטת המאירי דלכו"ע יש קנין לעכו"ם בעודה תחת ידו, והוכחנו שרש"י חולק, ולשיטתו אזיל, ונראה להוכיח שיש עוד ראשונים דחולקים על החידוש של הכס"מ, ומיניה וביה להוכיח שרש"י סותר משנתו בזה.

**הוכחה שהר"ש והתוס' חלקים על החידוש של הכס"מ, והרמב"ם בפירוש המשנה אזיל לשיטתו וכתבאר בכס"מ.**

דהנה, דהנה שיטת ר"מ בדמאי [פ"ה משנה ט'] דמעשרין מן של עכו"ם על של ישראל וכן איפכא, וזה משום שאין קנין לעכו"ם והוי ליה מן החיוב על החיוב, וכן מבואר בירושלמי שם, מובא ברמב"ם [פירוש המשנה שם] ובר"ש [שם] ובתוס' מנחות [ס"ז], והקשו התוס' ובר"ש דר"מ סותר משנתו דבפ"ק דע"ז סובר שאין מוכרים שדות לעכו"ם, והוא מטעם שהוא מפקיע ממנו דיני מעשרות, וכמבואר בגמרא [שם כ:], ומפורש א"כ שר"מ סובר יש קנין לעכו"ם, וסותר משנתו מהמשנה בדמאי.

וביאר הר"ש והתוס' דהבבלי וירושלמי חולקים בשיטת ר"מ, דהירושלמי בע"ז ביאר טעם אחר למה לא מוכרים להם שדות שזו משום דשדה עשוי להתברך מתוכה, ולעולם ר"מ סובר דאין קנין, וכשיטת הירושלמי בדמאי, אבל הבבלי במנחות פירש טעם אחר בר"מ למה מעשרין משל עכו"ם על של ישראל דלאו מטעם אין קנין אלא מטעם שמירוח עכו"ם חייב, ומיירי בגדלו אצל ישראל ומירוח עכו"ם וקמ"ל מתני' דחייבים, אבל אה"נ בגדלו אצל עכו"ם מודה ר"מ דפטור, הרי לנו שהבבלי וירושלמי חולקים בשיטת ר"מ.

איברא דהמאירי חולק, דיעויין שם במאירי בע"ז שמבאר שלפי ר"מ אין קנין לעכו"ם, אבל כל זה אחרי שלקחו הישראל ממנו אבל בעודן תחת יד העכו"ם פטור לכו"ע, ומה"ט אין מוכרים לעכו"ם דכעת תחת ידו הוא מופקע ממעשרות, ולפי"ז א"צ לומר דנחלקו הבבלי וירושלמי בשיטת ר"מ, ודו"ק.

והערוני דכן מבואר נמי ברמב"ם, דבפירוש המשנה בדמאי למד כירושלמי דדעת ר"מ דאין קנין, ובע"ז למד כהבבלי שהוא מפקיע ממעשרות, וסותר משנתו בשיטת ר"מ, וע"כ כנ"ל וכדעת הכס"מ בשיטת ר"מ, ודו"ק.

ולפי"ז היה נראה להוכיח שהתוס' והר"ש שלא תירצו כן חולקים על חידושו של הכס"מ ומאירי, ולדידהו גם בעודה תחת יד העכו"ם חייב.

אלא דמיניה וביה שיטת רש"י תמוה, דרש"י במנחות [ס"ו:] פירש את טעמו של ר"מ בדמאי דאין קנין לעכו"ם להפקיע, והיינו כהירושלמי ולא כהבבלי בע"ז, וצריכים לפרש בשיטתו כהמאירי ורמב"ם, דבעודה תחת ידו יש קנין, אולם לפי"ז איכא סתירה, דכבר הבאנו את הוכחת הגר"א דלדעת רש"י בגיטין אין קנין לעכו"ם גם בעודה תחת ידו, וצ"ע.

**מביא את קושי' האחרונים על הסוגי' בב"מ [ק"א] דאמרינן יש קנין לעכו"ם גם כשגוף הפירות שייכי לישראל.**

עוד יש לתמוה בעיקר הסוגי' דב"מ [ק"א] בחוכר מן העכו"ם דמבואר דלמ"ד יש קנין פטור אף דפירות עצמן של ישראל נינהו, וע"כ שההפקעה של יש קנין היא דין בקרקע, וכן הוכיח הגר"ח וכדהבאנו לעיל [סימן ל פרק א'], ומשמע כפשוטו שיש הפקעה בעיקר קדושתה להשוותה לחו"ל, וקשה דמסוגי' דגיטין משמע דהכל תלוי בדרשה דדגנך, וחזינן דכל הך הפקעת קדושה הוא רק משום דינא דדגנך ולא דגן נכרי שזה דין מסויים בתרומות ומעשרות ובכורים וכדומה, אבל לא דין הפקעת עיקר קדושת ארץ ישראל שבה, וכן הקשה הגר"ח.

**מבאר עפ"י הנ"ל שיש גם מחלוקת הסוגיות בבבלי, מסוגי' דסוף השולח דהכל תלוי בפירות כדרשה דדגנך לסוגי' בב"מ [ק"א] שהכל תלוי בקרקע, ומיישב בזה את שיטת התוס' בב"ב [פ"א] שהמקור ליש קנין הוא מ'אדמתך'.**

ובישוב שיטת רש"י נקדים: הנה, לעיל [פרק ג'] נתבאר לנו דלפי שיטת רש"י יש מחלוקת בבלי וירושלמי בגדר הדין יש קנין ואין קנין, א' לפי הבבלי הנידון הוא מצד הקדושה האם היא עדיין אצל המוכר והקדושה שייכא לבר חיובא, או שהנכרי ניתק את הזיקה הזו מהמוכר, ב' לפי הירושלמי הנידון הוא האם נהיה לחו"ל או לא.

ובשיטת רש"י יתכן לומר דאין להקשות מסוגי' דגיטין לסוגי' דב"מ, דיתכן שיש בזה מחלוקת הסוגיות, שהרי בב"מ לא הוזכרה דגנך ולא הוזכרה כל המחלוקת שמצאנו בסוף השולח האם יש לו קנין לחפור בו שיחין ומעורות וי"ל א"כ שהסוגי' בב"מ קאי לפי השיטה שמדין יש קנין מהני לאשוויי לחו"ל ולכן לא אכפת לן מה שהפירות עצמן שייכי לישראל דסו"ס גדלי בחו"ל, וסוברת הסוגי' שלמ"ד שיש קנין להפקיע קדושה ויש גם קנין לחפור בו בורות, ותלויים זב"ז, [ומה שהקשה הגר"ח משליש י"ל כהגר"א, וכדהבאנו לעיל בסוף פרק א'].

כל זה לפי הסוגי' בב"מ דהכל תלוי בקרקע ולא בפירות, אבל לפי הסוגי' בסוף השולח הכל תלוי בפירות עצמן.

ובמשנת ר' אהרון ראיתי ע"ד זה שיש מחלוקת הסוגיות, ולמד שהסוגי' בב"מ מתבססת על שיטת הירושלמי, ודו"ק.

אולם נראה להוסיף בזה עוד, שבאמת יש עוד מקור בבבלי למחלוקת זה, דהנה, יעויין בתוס' ב"ב [סוף פ"א]. דמבואר שהפסוק של אדמתך הוא המקור לדין יש קנין, וכבר הבאנו שהקשו האחרונים מסוגי' דידן דיליף מדגנך, ובתוס' הרא"ש בסוגיין מבואר דסובר דתרי הילפותות כהדדי נינהו, והבאנו מהגר"ח דלמד דחד לביכורים וחד לתרו"מ, אכן מסתימת לשון התוס' היה משמע שזה כל המקור לכל מקום, וצ"ע.

ונראה דכד נדייק היטב בלשונו משמע ששיטת ר"מ היא שזה המקור לכל מקום ולא שכולהו ס"ל כן, עיי"ש היטב, ונראה דיתכן שר"מ חולק וס"ל לר"מ שזה ממש כחו"ל, ובזה חלוקין דרשה דאדמתך [ב"ב] מדרשה דדגנך [גיטין] דדרשה דאדמתך קאי על גוף הקרקע להשוותה לחו"ל ודרשה דדגנך קאי על הפירות עצמן ונפ"מ בפירות ישראל בקרקע עכו"ם, וי"ל שיש כבר מקור בבבלי שיש כזו שיטה, וכוונת הגמרא בב"מ [ק"א]. אינו למ"ד יש קנין מהסוגי' בגיטין דיליף מדגנך אלא למ"ד בב"ב דיליף מאדמתך, הרי שהירושלמי יליף מצמיתות והבבלי מאדמתך, ודו"ק.

**ישוב שיטת רש"י דנחלקו הסוגיות בחידושו של הכס"מ, וסוגי' דע"ז כהסוגי' בב"מ ובשיטת ר"מ מודי שיש קנין לעכו"ם בעודה תחת ידו.**

ונראה דבזה מיושב הסתירה ברש"י כלפי חידושו של הכס"מ, דכבר נתבאר לעיל [פרק ב'] דכל מה שרש"י חולק על הכס"מ הוא לשיטתו דלמ"ד אין קנין היינו שהקרקע עדיין אצל המוכר לענין קדושתה, ולענין הקדושה אינה אצל העכו"ם כלל, וממילא דלא משכחת לה חידושו של הכס"מ דאין זה תחת יד העכו"ם, אבל לפי הרמב"ם שהנידון הוא האם לאשוויי לחו"ל או לא, שוב י"ל דלכו"ע הקדושה קיימת אצל העכו"ם, ורק נחלקו האם כחו לאשוויי כחו"ל, וכיון שהקדושה נמצאת אצל העכו"ם יש מקום לחידושו של הכס"מ שלעת עתה הפירות פטורים.

ונראה דלפי"ז אי נימא דרש"י מודה דבשיטת הירושלמי יש קנין לאשוויי לחו"ל, וממילא שיש גם את חידושו של הכס"מ, וכתבאר בירושלמי בגיטין, א"כ ה"ה דלפי הסוגי' בב"מ דהרא לן חידושו של הכס"מ דגם סוגי' זו אזיל כהירושלמי, וממילא דאיכא למימר דכן הוא שיטת ר"מ בבבלי, שהוא סובר "אין קנין" אבל אין הקדושה אצל הישראל ושפיר י"ל שיש קנין בעודה תחת ידו.

ומעתה א"ש הסוגי' בע"ז דלפי ר"מ אין מוכרים להם שדות כיון שמפקיעים מהמעשרות, וזה א"ש לר"מ אף דשיטת ר"מ בדמאי שאין קנין, וכתבאר ברש"י במנחות [ס"ו:], והיינו דרש"י למד את הסוגי' בע"ז כהמאירי ורמב"ם דבעודה תחת ידו יש קנין, ודו"ק.

**ישוב סתירת הרשב"א האם מהני הדין יש קנין גם לגבי ערלה או דרך נאמר במצוות.**

ונראה דבזה יתיישב סתירת הרשב"א, דנתבאר לעיל [סימן ל'] דדעת הרשב"א בב"ב דגם אדמת גר פטור, והיינו כסברת רש"י דהכל תלוי בבר חיור ואינו ענין לאשוויי לחו"ל, ומאי דך מצאנו ברשב"א בב"ק [ס"ט] דלמד בדעת רבי יהודה במשנה בתרומות דמהני דינא דיש קנין אף לאפוקי מדין ערלה ורבעי, ורק מדרבנן אסור בערלה, וקשה שהרי ערלה הוא איסורים וזה סתירה, והעירני בזה הרב ר' זאב לוי שליט"א.

ולפי הנ"ל א"ש, דיעויין היטב ברשב"א בב"ק [ס"ט] שהביא דווקא את הסוגי' בב"מ, והביא שזה רבי יהודה לשיטתו מב"מ לתרומות, ולא הביא את הסוגי' בהשולח, והוסיף הרשב"א בביאור הדבר דהא דעכו"ם מפקיע הוא משום "דכנכסיו גמורין הן", ורצונו לפרש דלפי סוגי' זו יש לו קנין לחפור בו בורות שיחין וממילא דלפי סוגי' זו הרי כחו"ל ממש, ולכן מהני ביה נמי לענין ערלה.

**דברי הגר"ח בישוב הסוגי' בב"מ [ק"א] שיש לו לעכו"ם קנין בקרקע לענין הפירות, ופקע הקדושה אף אי גוף הפירות של ישראל, ותמיהת החזו"א ומשנת ר"א בזה דגם לישראל יש גוף לפירות.**

איברא דבעיקר הקושי מהסוגי' בב"מ [ק"א] דסו"ס גוף הפירות עצמן שייכי לישראל, כבר הבאנו לעיל [סימן יד פרק א'] מהגר"ח שביאר באופן זה שיש שני דינים שונים בקרקע, הפקעת קדושתה כלפי הפירות לענין תרו"מ וביכורים, והפקעת עיקר קדושתה להשוותה לחו"ל, ותרתי נינהו, ואף דמוכרח מדרשה דדגנך שכל הנידון הוא כלפי הפירות אכן אכתי לא בעינן שהפירות עצמן יהיו של עכו"ם, וסגי בקרקע של עכו"ם להפקיע את קדושת הקרקע לענין הפירות אף שגוף הפירות של ישראל הם, ועל זה קאי דרשה דדגנך, ודו"ק.

איברא דכבר תמה בזה החזו"א [שביעית סימן א' ס"ק א' סוד"ה] דאף אי איכא לעכו"ם קנין בגוף לפירות הא מיירי התם שהפירות הם של ישראל שהוא חכר שדה העכו"ם, הרי שכמו שיש לעכו"ם קנין בקרקע של א"י לגבי גוף הפירות, שהרי אין לו קנין הגוף ממש שהרי אינו יכול לחפור בו שיחין ומערות, וע"כ דכל קניינו של העכו"ם הוא גוף לפירות, הא כמו כן יש לישראל גוף לפירות ככל שוכר, ומה אולמי' קניינו של העכו"ם מקניינו של ישראל וצ"ע, ומכאן הוכיח החזו"א דע"כ שיש לעכו"ם קנין בגופו ממש.

[ויתכן דכוונת החזו"א דאעפ"י שאין לעכו"ם גוף ממש שהרי אינו חופר בורות, אכן אין זה אלא בגדר שיור בקנינו של העכו"ם, והיינו שכל הגוף הוא שלו רק שיש שיור כלפי חפירת בורות, ודלא כשכירות של ישראל שלכתחילה יש לו קנין בגוף לפירות].

וע"ד זה תמה גם במשנת ר"א, מה"ט למד שיש מחלוקת הסוגיות, דסוגי' דב"מ לא הביא הך דאין חופר בה שיחין ומערות, דס"ל דהכל יליף מצמיתות, וגם לדרכינו י"ל דהכל יליף מאדמתך.

ובישוב הגר"ח צריכים לומר שבאמת גם לעכו"ם יש רק קנין הגוף לפירות, אבל שכירות אינה כקנין הגוף לפירות ממש, דאף דכתבו כן הראשונים דשכירות הוא כגוף לפירות, ומוכרח כן ממה דתמהו האחרונים [חזו"א קוה"ע ובאבי עזרי] מהמשנה בריש ביכורים שאין ביכורים לשוכר אף דבכל קנין הגוף לפירות נחלקו ר"י ור"ל אי קנין פירות כקנין הגוף לגבי ביכורים, והארכנו במק"א לבאר במה שכירות פחותה מקנין הגוף לפירות.

## פרק ה'

### סיכום של כל הגדרים השונים

**בדין פטור של קנין עכו"ם בארץ ישראל לפטור תרו"מ.**

נתבארו בדברינו בשני הסימנים האחרונים שיש כמה וכמה גדרים בפטור דקנין עכו"ם, וכאן נסכם את הגדרים השונים בכל הנ"ל.

א] לפי דעת הגר"א קנין העכו"ם מהני להשוותו לחו"ל ממש, וכן למד הגר"ח למ"ד אין קנין שהוא סובר שלולי הגזה"כ דלי קדושת הארץ היה חו"ל ממש.

ב] לפי הגר"ח בדעת הרמב"ם למ"ד יש קנין נקטינן שקנינו של העכו"ם מפקיע את הארץ מקדושתה רק כלפי הפירות וקדושתם, והרי זה כחו"ל רק לענין הפירות, אבל סו"ס הרי זה הפקעה גמורה ולכן נאמר בזה דין דבשעת חובתה היתה פטור ושוב לא מתחייב אח"כ במירות ישראל.

ג] לדעת הכס"מ בחו"ל ממש חסר בעיקר סיבת המחייב, ושפיר מתחייב אח"כ במירחן בא"י וליכא בזה דין דבשעת חובתה היתה פטור.

ד] בשיטת רש"י מבואר דלמ"ד יש קנין נתחדש שהקדושה היא בכלל המכירה, ולא קיימא אצל המוכר רק אצל הלוקח, ולמדנו שקדושה שמופקע מהזיקה לבר חיובא בטלה לגמרי, ולדידיה מבואר דלאו מצד חו"ל וא"י אתינן עלה, רק מצד המצות עצמם, ונפ"מ יהיה דלפי רש"י שאני איסורים ממצוות דבאיסורים ליתא לסברא זו.

ה] בעודה תחת יד העכו"ם סברת הכס"מ ברמב"ם דמודי כו"ע שיש פטור בעלמא על גוף הפירות עצמן, גם למ"ד אין קנין, אבל אינו אלא פוטר זמני ולא הפקעה, ולכן ליכא בזה דין דבשעת חובתה היתה פטור, והמנחת שלמה הוכיח שהרמב"ם מחלק הכא בין איסורים למצוות, וביארנו דע"כ שהגדר בפטור הזה הוא כעין מה שנתבאר בדברינו בעיקר שיטת רש"י למ"ד יש קנין, והיינו דכמו דרש"י סובר דבעינן זיקה לבר חיובא במצוות ולא באיסורים ואל"כ בטלה כל הקדושה [למ"ד יש קנין], כך ס"ל נמי לרמב"ם כל עוד שזה רק תחת יד העכו"ם, וממילא דדין זה הוא רק במצוות ולא באיסורים.

ו] שיטת הירושלמי לכו"ע דאיכא הפקעה בעיקר השם א"י והוי ליה כחו"ל גם לדעת רש"י, ויתכן דזו סברת הגמרא בב"מ [ק"י].

ז] להלן [סימן לב] נתבאר בשיטת הרמב"ם דרבעי למ"ד דשל עכו"ם פטור דזה גם למ"ד אין קנין, והיינו טעמא דדינו כמעש"ש ובמעש"ש תחילת דין קדושתה מתחיל מהמצוות, ולכן כשיש בעלים לאו בר חיובא פקע כל המצווה של מעש"ש ורבעי, ואף שהרמב"ם חולק על עיקר סברא זו, אולם הכא שאני דדווקא במצוות שתחילת דינם בפירות ובגידולין התם חולק הרמב"ם על סברת רש"י, אבל במעש"ש ורבעי דתחילת קדושתה בבעלים ובמצוות אכילת בעלים בירושלים, התם מודה הרמב"ם דבעלים עכו"ם נפטר עיקר החיוב.

## סימן לב בגדר דין ערלה ורבעי, ובדין יש קנין לעכו"ם להפקיע מערלה ורבעי, [סוף פרק ג דתרומות].

**פרק א'** < פלוגתת הראשונים בעיקר גדרי ערלה בא"י ובחו"ל, ובשייכות בין ערלה לרבעי. > הקדמה: ב' ספיקות בערלה ורבעי. < פלוגתת הראשונים האם ערלת חו"ל הוא דין חדש בפני עצמו או דאיכלל בעיקר דינא דערלה. > ספק ביסוד דינא דרבעי, האם אסור בהנאה והאם הוא המשך לדין ערלה או איסור חדש, ובפלוגתת הרמב"ם וראשונים בזה, וסתירת הרע"ב בכל הנ"ל. < תוספת ביאור בהנך ב' צדדים - איסור כערלה או מצווה כמעש"ש. > מבאר את שיטת הרמב"ם דלא פודין במחובר דומי' דמעש"ש וישוב קושי' האור שמח, וכל זה עפ"י חידושו של הצפנת פענח שיש איסור בלי קדושה בבוסר ולא שייך פדיון. < ביאור ברמב"ם שחל קדושה ברבעי מכה הדין מעש"ש שבו, והחלות קדושה הזו היא המתיר באיסור ערלה שנמשך ברבעי. > מיושב הירושלמי דיקבר ומיושב סתירת הרע"ב בהיתר הנאה ואכילה [ומעורר בסתירת הרע"ב בטעם היתירא דקליפות בערלה]. < ביאורו של הגר"ח בדברי הרמב"ם דב' טעמים נאמרו למה אין רבעי בחו"ל, ומבאר למה איצטריך ליה תרי טעמים. >

**פרק ב'** < ביאור שיטת הר"ש והגר"א לחלק בין ערלה לרבעי ביש קנין לנכרי. > מביא את המהלך של הר"ש והגר"א בביאור פלוגתת ר"י וחכמים אי יש קנין לעכו"ם להפקיע מידי רבעי. < מקדים שיש ב' דרכים בעיקר הנידון של יש קנין לעכו"ם להפקיע, ולפי הדרך דמהני להשוותו לחו"ל איכא ב' דרכים בביאור פלוגתת רבי יהודה וחכמים ובביאור החילוק בין רבעי לערלה, ותחילת הדברים שבערלה יש הלכה שאסורה בחו"ל. > מהלך שלישי דלא אכפת לן ההלכה כלפי קנינו של העכו"ם, ומבאר דהחילוק בערלה הוא משום שאינו תלוי בירושה ושיבה, וזה הספק ברבעי. < מדקדק בדברי הגר"א דשורש הספק האם מדמינן רבעי לערלה או למעש"ש, ומדקדק דהוסיף עוד להתספק האם מדמינן לכלאים. > לפי הדרך דיש קנין לא מהני להשוותו לחו"ל אלא דמהני לנתק את השייכות בין המצווה לבעלים בר חיובא, ולפי דרך זו יש דרך בביאור דברי הגר"א בשנו"א בביאור פלוגתת רבי יהודה וחכמים ובביאור החילוק בין רבעי לערלה. >

**פרק ג'** < דרכם של אחרונים בביאור שיטת הרמב"ם בפלוגתא זו > דרכו של התורת זרעים שרמב"ם למד דגם אי אין קנין אכתי יש מקום להפקיע דין רבעי, ושורש פלוגתת רבנן ור"י האם הנכרי שייך למצוות רבעי, ונפ"מ אי קעקע הקדושה או לא. < נתחדש דגם הרמב"ם מודה דמשכחת לה דקנין העכו"ם מבטל מצוות הארץ. > מיושב סדר המשנה בתרומות בדין רבעי. < ב' דרכים בביאור לשון הרמב"ם "אם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדוש" וכישוב הסתירה מהלכה ה' להלכה ו', ומעורר על כל המהלך דלמה לא פליגי גם במעש"ש. >

**פרק ד'** < דרכו של המשכנות יעקב ברמב"ם דסובר יש קנין בערלה ופליגי ברבעי, עפ"י הר"ש סיריליא דעכו"ם מפריש תרומה גם בתבואה פטורה. > דרך חדש של המשכנות יעקב ברמב"ם שחידש חידוש גדול שיש קנין לעכו"ם להתיר ערלה, ואעפ"כ יש רבעי. < דיוק סדר המשנה ריש ערלה דאירי בהלכות נטיעה ולא בהלכות יש קנין לעכו"ם. > תמימה המלבושי יו"ט בחידוש של המשכנות יעקב דמה שייך רבעי לרצונו של העכו"ם אי פטור מצד יש קנין. < דברי הר"ש סיריליא דהעכו"ם יכול להפריש תרומה גם בלי שיש טבל, ומהא מקור למשכנות יעקב ברמב"ם, וכמבאר במלאכת שלמה. >

**פרק ה'** < מהלך חדש בשיטת הרמב"ם ברבעי של עכו"ם, ובפלוגתת הר"ש והרמב"ם בזה, דפליגי בחידושו של הכס"מ ביש קנין לעכו"ם. > ביאור חדש בשיטת הרמב"ם בדעת רבי יהודה דדעתו דיש קנין לעכו"ם בעודה תחת ידו כסכרת הכס"מ בביכורים וקדושת שביעית, והתם לא מהני מה שהישראל לוקח מהעכו"ם. < ביאור סברת חכמים שכאן יש לעכו"ם שכר ותורת מצווה הלכך לא אמרינן יש קנין גם לכס"מ, ומתמה דמאי שנא מכל המצוות, ומיישב עפ"י מה שנתחדש דרבעי תחילתה ערלה [במחובר] וסופה מעש"ש [בתלוש]. > מבאר שהר"ש חולק לשיטתו דלית ליה האי חידוש של הכס"מ דבעודה תחת ידו דכו"ע מודי שיש קנין, ונחלקו במשנה בתרומות בשיטת ר"י כמו שנחלקו במשנה בע"ז בשיטת ר"מ. < פרק ו' > המקור של הרמב"ם בירושלמי דאין רבעי לעכו"ם אפילו בא"י, ובדברי הרמב"ם וירושלמי על מעש"ש ורבעי בסורי' דפטורים גם מדרבנן אפילו של ישראל. < מקור מהירושלמי דגם עכו"ם בארץ ישראל פטור מרבעי, ונתחדש עוד בירושלמי דכמו דלרבי יהודה נכרי בא"י פטור מרבעי כמו כן ישראל בסורי' פטור, ומתמה דמה שייכי הנך תרי דינים כהדדי. > ביאורו של התורת זרעים דאין מעש"ש בסורי' כיון דכל הקדושה תלויה במצוות הבאתן, וכן ברבעי, ופליגי אי רבעי דין איסור הוא כערלה או לא, ובדברי הגר"ח בזה. >

## פרק א'

### פלוגתת הראשונים בעיקר גדרי ערלה בא"י ובחו"ל, ובשייכות בין ערלה לרבעי.

#### הקדמה: ב' ספיקות בערלה ורבעי.

דין רבעי של עכו"ם מבואר במשנה סוף פרק ג' דתרומות, ושם לא הוזכר דין ערלה, ומכאן דיין הראשונים והפוסקים דחלוק דין רבעי מערלה בזה, וכדיבואר בהמשך, אולם לפני שנעיין בדין יש קנין לנכרי בדין ערלה ורבעי נקדים כמה הקדמות בדיני ערלה ורבעי ובשיטות הראשונים בזה.

א[ בגדר ההלכה למשה מסיני שאוסר ערלת חו"ל האם זו הלכה בפני עצמה בלי שייכות לעיקר פרשת ערלה או לא, ויש בזה כמה נפ"מ, ב] בגדר הדין רבעי אי הוי המשך לערלה או פרשה חדשה, וגם בזה יש כמה נפ"מ.

#### פלוגתת הראשונים האם ערלת חו"ל הוא דין חדש בפני עצמו או דאיכלל בעיקר דינא דערלה.

הנה כבר נחלקו הראשונים האם איכא מלקות על ערלת חו"ל או לא, דמדוייק ברמב"ם [מאכלות אסורות פ"י ה"ט] דליכא מלקות וכן מדוייק עוד להלן [שם הלכה כ"א], וכן הוא בסמ"ג [לאוין קמ"ו], אולם הגר"ח על הרמב"ם [מאכלות אסורות פ"י ה"ט] והמלבושי יו"ט [חובת קרקע ריש סימן א'] דיין מהשאלות דר' אחאי [קדושים] ומהבה"ג דחולקים וס"ל דליכא חילוק ביניהם ולקי גם בחו"ל, ולמדו דשורש פלוגתתם הוא האם 'הלכה' של ערלת חו"ל הוי גילוי בעיקר הדין

ערלה של א"י וממילא דאיכא גם מלקות או שזה דין חדש בפני עצמו, והמלבושי יו"ט הביא גם מרש"י ומהרא"ש דאזלי בדרכו של הרמב"ם, והוסיף שם עוד [סוף סימן א'] לדון בדין שריפת ערלת חו"ל, ותלה בספק ובפלוגתא הנ"ל.

והוסיפו בזה הגר"ח [שם] והמלבושי יו"ט [חובת קרקע סימן ה'], שהרמב"ם לשיטתו אזיל דאי הוי גילוי א"כ ה"ה דאיכלל בזה דין רבעי דחזר דינא הוא בהדי' ערלה, ואי הוי דין בפני עצמו א"כ לא איכלל בזה רבעי, ודייקו כן מלשון הרמב"ם [מאכלות אסורות פ"י הט"ו] שכתב "יראה לי שאין דין נטע רבעי נוהג בחוצה לארץ וכו' שלא אמרו אלא הערלה", וכוונת הרמב"ם שה'הלכה' של ערלת חו"ל רק נאמרה בערלה, והיינו שזה דין בפני עצמו, הלכך לא איכלל בזה דיני רבעי, וליכא רבעי בחו"ל, והגאונים חולקים דס"ל דהכל הלכה אחת ופרשה אחת.

ועיין בביאור ההלכה [סוף פ"ט דמעש"ש ד"ה אסורין בערלה] שהביא צל"ח שחידש שאין ריבוי של שומר לפני [קליפות ועוד] באיסור ערלת חו"ל, והגר"ח ק שליט"א רצה לתלות חידוש זה בספק הנ"ל.

**ספק ביסוד דינא דרבעי, האם אסור בהנאה והאם הוא המשך לדין ערלה או איסור חדש, ובפלוגתא הרמב"ם וראשונים בזה, וסתירת הרע"ב בכל הנ"ל.**

עוד יש להסתפק בעיקר הגדר של רבעי, דיעויין בזרע אברהם [סימן י"ד ס"ק כ"ב] ובדרך אמונה [ריש פ"ט דמש"ש בביאור ההלכה] דנסתפקו האם רבעי וערלה חד דינא להו דרבעי הוא המשך של האיסור ערלה בשנה הרביעית, אלא שיש בו היתר מיוחד ע"י פדיון ואכילה בירושלים כדיני מעש"ש, או שדין חדש ואיסור חדש בפני עצמו הוא.

ולכא' אם נחלקינן בחו"ל בין ערלה לרבעי ע"כ דהיינו טעמא דרבעי וערלה תרתי דאי רבעי הוא המשך של ערלה א"כ אף אי ערלה כתוב אכן ערלה כולל רבעי, ויש לדחות.

ובעיקר הספק עיין בדרך אמונה [שם] שהביא בזה חילוק בין הרמב"ם לבה"ג במנין המצוות אי הוי מצווה א' [בה"ג] או ב' מצוות [רמב"ם], והבה"ג פירש שמצוות רבעי בכלל ערלה היא, וברמב"ם אינו מוכרח דתמיד מביא את עשה ול"ת בנפרד, והביא מהרמב"ן [ר"ה י'] דמבואר דתרתי נינהו.

ובזרע אברהם כבר הביא מהשער המלך [פ"י מאכלות אסורות הט"ז] שחקר האם יש איסור הנאה ברבעי או רק איסור אכילה ותלה בספק הנ"ל דרך מצד המשך לערלה אית ליה איסור הנאה, והשער המלך תלה בזה עוד האם בעינן ביטול של א' ממאתיים כערלה [במקום שאין לו מתירין] או לא, דשיעור דא' ממאתיים הוא רק משום שכפל התורה איסורו אכילה והנאה כמבואר ברמב"ם ור"ש לגבי כלאים וערלה, ועיין בהערה <sup>130</sup>.

וברא"ש בערלה [ריש פ"ב דערלה] מבואר דמה שמבואר במשנה ערלה מעלה את הערלה במאתיים דהכוונה בזה לרבעי, וכבר תמה בזה החזו"א [ערלה סימן ד' ס"ק ד'] דמאי שנא מעש"ש דעולה ברוב מרבעי דעולה במאתיים, ותירץ בדרך אמונה דע"כ שהרא"ש למד דרבעי בכלל ערלה היא ואסור בהנאה, וכן מבואר בשער המלך שם בדעת הרע"ב דכתב נמי כהרא"ש, ויתירא מזה הרי עצם זה שהמשנה קורא לזה ערלה ולא רבעי משמע שהטעם שיש לו ביטול של מאתיים הוא מצד היותו המשך לערלה ודין ערלה עליו.

ובשער המלך [פ"י מאכלות אסורות] דייק בלשון הרמב"ם במאכלות אסורות וכן בפירוש המשנה [פ"א מ"ח] דאסור רק באכילה ושם בפירוש המשנה כתב הרמב"ם בהדי' דדינו כמעש"ש שאוסר רק באכילה, ומאידך הביא את לשון התוס' בקידושין [ל"ה]. בשם ר"ת, דערלה בשנה רביעית יש לו היתר לאיסורו, ומבואר דהכל איסור אחד וכפשוטו אסור גם בהנאה, ועיין בלשון החינוך

<sup>130</sup> ובדרך אמונה [שם] כתב שנפ"מ נוספת לפי מה שמבואר בחזו"א באילן שאינו עומד ג' שנים, והיינו שהגזע קיים שנתיים ושוב כלה והשורש קיים ושוב עולה גזע אחר מחדש דלא מסתבר שיהיה אסור לעולם, ויש לעיין האם השיעור בזה ג' שנים או ד' שנים ותלוי אם רבעי וערלה חדא נינהו או לא.

דערלה יש לו היתר לאיסורו בשנה הרביעית, ובביאור הלכה הביא דכן מבואר ברבינו יונה בשערי תשובה [ש"ג] דאסור גם בהנאה.

ונראה שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו, שבמשנה [שם ריש פ"ב] הוא חולק על הרא"ש שלמד ערלה מעלה ערלה דהיינו רבעי, דבשיטת הרא"ש מוכרח שיש איסור הנאה מדבעינן מאתיים, וכנ"ל, אכן הר"ש והרמב"ם למדו דמיירי שכבר בטלה הערלה ראשונה במאתיים ונהיה להיתר ושוב מצטרף לבטל ערלה שניה והחידוש דאינו חוזר וניעור ולדידהו נמצא דלא מוקמינן ליה ברבעי, וא"ש דלשיטתו אין לפרש כהרא"ש.

והעולה מכל הנ"ל דמהרמב"ם משמע שרבעי הוא דין בפני עצמו ולכן אינו אסור בהנאה, וכמשמעות ברמב"ן בר"ה, ובה"ג הרא"ש ורבינו יונה ור"ת והחינוך למדו שזה המשך לדין ערלה. אולם תמה השער המלך בסתירת הרע"ב, דמצד אחד כתב כהרמב"ם בפירוש המשנה דרק אסור באכילה ומאידך פירש כפירוש הרא"ש שערלה וערלה היינו רבעי דבעי נמי מאתיים, וע"כ דאסור נמי בהנאה, וצ"ע ולהלן יבואר.

### תוספת ביאור בהנך ב' צדדים - איסור כערלה או מצווה כמעש"ש.

ונראה להוסיף בהנך ב' צדדים עוד: דנראה שלפי הרמב"ם דאיכא איסור החדש כעין מעש"ש דאסור באכילה ומותר בהנאה, ונראה דיסוד החילוק אינו רק אי הוי איסור כהמשך לערלה או איסור חדש דומי' דמעש"ש אלא דלפי הרמב"ם יסוד האיסור אכילה מתחיל מצד זה שיש בה מצוות אכילה כמעש"ש והמצווה היא סיבת האיסור, לעומת ר"ת דמדמה לערלה ויסודו איסור בלי שייכות למצווה.

וזה מפורש ברמב"ם, דהרמב"ם בפירוש המשנה [פ"א מ"ח] שמשם דייק השער המלך דמותר בהנאה מבאר דהכל כעין מעש"ש דיסודו מחמת המצוות אכילה, שהרמב"ם בא לחלק בין מין הצובעין דאסור בערלה ולא ברבעי, וז"ל הרמב"ם "ונאסרו בערלה קלפי רמון והנץ שלו, לא מפני שהן פרי, אלא מפני שהן ראויין לצביעה ואסור לצבוע בערלה, אמרו בספרא לא יאכל, אין לי אלא שלא יאכל, מנין שלא יצבע ושלא יהנה, תלמוד לומר וערלתם ערלתו לרבות את כולם, ומותרין בנטע רבעי, מפני שאין נטע רבעי אסור בהנאה, אלא הוא כמעשר שני נאכל לבעליו כמו שביארנו במסכת מעשר שני, ולפיכך אין מתקדש בו אלא פרי הראוי לאכילה", הרי לנו דברים מפורשים דכל מה שנתקדש הפרי הוא מצד זה שהוא ראוי לאכילה כמעשר שני שנאכל לבעליו ועומד למצוותו.

והגרי"ז בכתבים לנזיר [ל"ד - בדברי רש"י] פירש דהיינו טעמא נמי למה ענבים שלקו לא הוי רבעי דאינו עומד לאכילה ויסוד דינא דמעש"ש מצד זה שעומד למצוותו.

וע"ד זה מבואר נמי בתורת זרעים [תרומות פ"ג מ"ט] דבמעש"ש נפסק ברמב"ם [פ"ג מעש"ש הי"א] ומקורו בירושלמי שפת שעפישה ושמן שנפסל מאכילת אדם פקע מנה קדושתה, והיינו משום שתחילת קדושתה מחמת זה שעומד למצווה, וחידוש התורת זרעים דכן דין הרבעי, ודו"ק.

**מבאר את שיטת הרמב"ם דלא פודין במחובר דומי' דמעש"ש וישוב קושי' האור שמח, וכל זה עפ"י חידושו של הצפנת פענח שיש איסור בלי קדושה בבוסר ולא שייך פדיון.**

והנה, עיין ברשב"א בתשובה [מיוחסות - סימן קנ"ו] שהביא פלוגתת הרמב"ם [פ"ט מעש"ש ה"ב] ור"ש אי פודין במחובר או לא, דלפי הר"ש רק מדרבנן לא פודין אבל בזה"ז ובמקום תקנה פודין ולפי הרמב"ם דומי' דמעש"ש דליתא במחובר מה"ת, ועיין בהערה <sup>131</sup> שהבאנו לשונו.

<sup>131</sup> וז"ל "ולענין פדיון אם יש במחובר ואם לאו תניא בתוספתא דמע"ש כרם רבעי ב"ש אומרים אין פודין אותם ענבים אלא יין וב"ה אומרים יין וענבים הכל מודים שאין פודין אותו במחובר, והרמב"ם ז"ל כן כתב ונתן טעם לדבריו מפני שהוא כמע"ש ואין מעשר במחובר, ורבינו שמשון ז"ל כתב בפירוש המשנה שלו אי אפשר לפרש דהוי טעמא משום דילפינן קדש ממעשר ואין מעשר במחובר משום דבפ' מרובה [ס"ט] משמע דפדיון במחובר מועיל דבר תורה דאמרינן התם א"ר יוחנן גזל ולא נתיימשו הבעלים וכו' הצנועין מניחים המעות ואומר כל הנלקט וכו' כלומר דקודם לקיטה היו הצנועים פודין ולא אחר לקיטה שכבר זכו בהם אחרים וכו' ומכאן קשה לדברי הרמב"ם ז"ל וכו' ומ"מ לענין מחובר קשה לן שמעתתא דמרובה אמאי דתניא

ותמה האור שמח [רמב"ם שם] דמאן יימר דאין פדיון מעש"ש במחובר, הא משכחת לה מעש"ש במחובר במעש"ש דקרא עליו שם במחובר ושתלה דלא פקע ממנו שם מעש"ש, וכמבואר ברמב"ם [פי"א מתרומות הכ"ו] לגבי תרומה כה"ג, ולמה לא יהני בזה פדיון, ועיין בהערה <sup>132</sup> שהבאנו דבריו בזה.

ונראה בביאור שיטת הרמב"ם ונקדים בחידושו של הצפנת פענח [לולב פ"ה ה"ב] שחידש שיש איסור רבעי בלי קדושה בבוסר ופגין, דלמדנו בירושלמי [סופ"ק דערלה] דפגי תמרה צריך לקוברן ואין בהם פדיון, והגדר בזה תמוה דאי קדשי למה לא מהני בהם פדיון וחידש דע"כ שיש בהם איסור בלי קדושה ולכן אין להם דין פדיון וצריכים לקוברם, וע"ד זה ביאר בדעת הרמב"ם [פ"ט ה"ב] דבוסר מצי ליתנו במתנה אף דדינו כרבעי וע"כ משום שיש בו איסור בלי קדושה ולכן אינו ממון גבוה ושפיר מצי נותן במתנה.

הדרנא לדברי הרמב"ם, דנראה דבמחובר הרבעי אסור בלי קדושה מדין ערלה כעין בוסר, דהדין מעש"ש לא חיילא ברבעי אלא לאחר תלישה כמו בכל מעש"ש, ואף דבמעש"ש לא חיילא מצד דאכתי לא הוי טבל אכן סו"ס יליף מהתם, ושוב מה דלא פודין הוא משום דהאיסור שבו לא פודין דרק לאחר שחל בו דין מעש"ש והיינו הקדושה שבו אז מהני פדיון.

והשתא אין להקשות דסו"ס מעש"ש באופן דמשכחת לה במחובר שפיר פודין והיינו בשתלה, דאה"נ דליכא הלכה במעשה פדיון במחובר רק הלכה בעצם חלות הקדושה במחובר, וברבעי לא למדנו על עצם המעשה פדיון דלא משכחת לה במחובר רק דלמדנו דבמחובר אין קדושת רבעי כמו דליכא קדושת מעש"ש וממילא דליכא פדיון, שיש בו איסור בלי קדושת רבעי, והיינו כנתיב בצ"פ בבוסר דאינו פרי ואין בו קדושת רבעי רק איסור בעלמא, ולכן אין בו פדיון דלא משכחת לה פדיון אלא בקדושה.

**ביאור ברמב"ם שחל קדושה ברבעי מכח הדין מעש"ש שבו, והחלות קדושה הזו היא היא המתיר באיסור ערלה שנמשך ברבעי.**

ונראה להגדיר את עומק חידושו של הצפנת פענח, דהנה, כבר ביארנו את הצדדים, האם תחילתו איסור או דתחילתו מצווה והאיסור הוא תוצאה מהמצווה כמו במעש"ש, ונראה דבצפנת פענח למדנו חידוש, דגם לרמב"ם שרבעי הוא איסור חדש כעין מעש"ש, והוא רק אסור באכילה ולא בהנאה כמעש"ש, ואיסורו הוא מצד הקדושה והמצווה כעין מעש"ש, אכן אעפ"כ יש בזה גם איסור בלי קדושה וזה מצד ההמשך לערלה דלרמב"ם איכא תרתין, גם המשך לערלה וגם מתיר של מעש"ש.

והגדר כך, דבעצם גם הרמב"ם מודה לחינוך ולר"ת שיש מתיר לאיסור ערלה בשנה הרביעית ע"י רבעי, אלא דבזה חלוקין, דלר"ת האיסור של רבעי הוא איסור ערלה ממש אלא שחל בו היתר בניהוג דין רבעי ע"י אכילה כשאוכלו בירושלים או ע"י פדיון, [דומי' דמעש"ש], אבל הרמב"ם למד שהמתיר באיסור ערלה של השנה הרביעית הוא בזה שחל באיסור ערלה קדושת מעש"ש במקום האיסור, והיינו דחלות קדושה כעין מעש"ש מתיר את האיסור, דאף דכעת אכתי אסור מצד הקדושה שבו אבל זה עצמו המתיר, שבקדושה שייכא פדיון ושייך אכילה בירושלים ובאיסור

בתוספתא ומעשים בכל יום דפודין אפילו במחובר ועם מה שפירש רבינו שמשון ז"ל נתיישב לי הכל שהוא ז"ל פירש דהא דאין פודין במחובר טעמא לפי שאינם בקיאים בשומא בעודו במחובר מידי דהוה אענבים לב"ש והא דמחללין במחובר גבי צנועים התם תקנתא עביד שלא יכשלו וזה נכון, ומכלל דבריו בזמן הזה שאין מדקדקים בשויו אלא כשמואל דאמר אם חללו על שוה פרוטה מחול הלכך מוקמינן ליה אדיניה דאורייתא ואפילו במחובר שפיר דמי".

<sup>132</sup> וז"ל: "והא דאין פודין מע"ש במחובר צ"ע, דאי משום דחיובא דמעשר אינו בא רק לאחר מירוח, הא במנחות [ע']. בעי ר' אבובי שכולת שמרחה בכרי, ושתלה, וקרא עליה שם במחובר מהו, כיון דמרחה טבלה, כי קרא שם קדשה לה, או דילמא כיון דשתלה פקע ליה טבלה מיניה כו', א"כ מצאנו תרומה במחובר לקרקע, ורבינו כתב בפ"א מהלכות תרומות דאם עשאה תרומה קודם שיזרענה דה"ז תרומה ודאית, א"כ במעשר שני משכחת בכה"ג, וא"כ משכחת דפודין במחובר למע"ש ונ"ר, דהקדושה חלה במחובר לקרקע צ"ל דפודין, ואפשר דאיכא בזה טעמי אחרוני, דכי לא תוכל שאת, וזהו מחמת טומאה, ובעי שיהי' באפשרי לקבל טומאה וכיו"ב עוד טעמים, ואכמ"ל בזה, ועיין ביאורי הגר"א ליו"ד [סימן של"א], ודו"ק בכ"ז".



ליכא פדיון וליכא אכילה בירושלים, וההיתר של באיסור ערלה הוא בזה שחל קדושת רבעי באיסור ערלה.

ובזה יבואר הדין איסור במחובר והדין איסור בפגין דנתחדש בצ"פ, דלעולם גם לרמב"ם רבעי הוא המשך של הג' שנים של ערלה, וזה יסוד האיסור במחובר ובבוטר שהוא איסור בלי פדיון, דאז אכתי לא חיילא ביה קדושת מעש"ש, וכשנתלש או כשהוא כבר אינו בוטר אז ילפינן ממעש"ש דחיילא ביה קדושת מעש"ש, וזה המתיר, מה דפקע האיסור וחיילא הקדושה במקומו, ומדיני הקדושה שיש בה מתיר ע"י אכילה בירושלים ופדיון, ודו"ק.

**מיושב הירושלמי דיקבר ומיושב סתירת הרע"ב בהיתר הנאה ואכילה [ומעורר בסתירת הרע"ב בטעם היתירא דקליפות בערלה].**

ונראה הוכחה גמורה לזה מהירושלמי דקשה לפי הרמב"ם דלמה יקבר הא אי רבעי אינו איסור הנאה רק איסור אכילה בעלמא, אז למה יקבר, דיהנה בו בשאר הנאות ולמה יקבר, וזו ראיה ברורה לספיקת השער המלך ואין מדויקים בראשונים שמותר בהנאה אי מפורש בירושלמי דכשאין בו פדיון דיקבר, וע"כ דהאיסור בלי קדושה הוא המשך לערלה גם לדעת הרמב"ם

בזה יש מקום ליישב את קושי' השער המלך על הרע"ב דסותר משנתו אי הוי איסור אכילה או איסור הנאה, דתלוי דבפגין זה איסור הנאה ובפרי זה אסור באכילה, וא"ש.

[והנה יש כאן סתירה אחרת ברע"ב, דכתב [פ"א מ"ח] בטעמא דקליפי רימונים דאסור בערלה מצד "את לרבות את הטפל לפרי" והיינו כטעמו של הר"ש, ולפי"ז ברבעי היה צריך להתיר מצד דלא מרבינן את הטפל לפרי כמו שכתב הר"ש שם, ומאידך כשבא לבאר למה ליכא רבעי לא כתב מצד דלא מרבינן אלא דכתב כהרמב"ם דלא איתרבי איסור הנאה ברבעי דבעינן דומי' דמעש"ש דעומד למצוותו, וכבר תמה בזה בתוס' אנשי שם דסותר משנתו בזה.

והביאור בזה דבאמת יש כאן שני דינים, דכל רבעי הוא המשך של ערלה ומצד זה היה צריך להיות אסור בקליפות מצד הריבוי של הטפל לפרי ואה"נ שרבעי אינו בכלל ריבוי זה, אכן אכתי קשה דסו"ס ערלה אסור מצד דראוי לצביעה בלי שייכות לריבוי של טפל לפרי ולמה ליכא דין זה ברבעי ועל זה הוצרך ליישב כנ"ל דרבעי אינו איסור הנאה רק דתלוי כולו במצוותו כעין מעש"ש.

ויש להעיר דלפי הדברים הנ"ל מבואר דשני הנך טעמים אינם כאחד, דכל זמן שזה מחובר או פגין אז באמת אסור בהנאה מצד שצביעה איתרבי בכלל ערלה בתורת איסורי הנאה וזה הדין תקבר בפגין של רבעי דסו"ס לא איתרבי בתורת טפל לפרי, ואז ליכא סברא דהוי כעין מעש"ש ולכן תקבר, ורק אחרי פגין ובתלוש אז הוא דאיכא היתירא דמעש"ש, ודו"ק].

**ביאורו של הגר"ח בדברי הרמב"ם דב' טעמים נאמרו למה אין רבעי בחו"ל, ומבאר למה איצטריך ליה תרי טעמים.**

ונראה להוכיח עיקר הך יסוד שיש ב' דינים ברבעי, ושהם מתחלקים זמ"ז.

דהנה מצאנו ברמב"ם תרי טעמים למה ליכא רבעי בחו"ל, וז"ל הרמב"ם [מאכלות אסורות פרק י' הלכה ט"ו] "יראה לי שאין דין נטע רבעי נוהג בחוצה לארץ אלא אוכל פירות שנה רביעית בלא פדיון כלל שלא אמרו אלא הערלה", וכוונת הרמב"ם שמהלכה של ערלת חו"ל רק נאמרה בערלה וממילא דאין מקור לרבעי.

וממשיך הרמב"ם, "וקל וחומר הדברים ומה סוריא שהיא חייבת במעשרות ובשביעית מדבריהם אינה חייבת בנטע רבעי כמו שיתבאר בהלכות מעשר שני, חוצה לארץ לא כל שכן שלא יהיה נטע רבעי נוהג בה, אבל בארץ ישראל נוהג בה בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, והורו מקצת גאונים שכרם רבעי לבדו פודין אותו בחוצה לארץ ואחר כך יהיה מותר באכילה ואין לדבר זה עיקר".

וגוף סברת הרמב"ם דלא שייך קדושת מעש"ש בחו"ל וכן בסורי' מחמת קדושת הבאתן, כן מפורש ברמב"ם עצמו בסוף פ"ק דהלכות מעשר שני, וז"ל, "מעשר שני הואיל וטעון הבאת מקום אין מביאין אותו מחו"ל כבכור בהמה, לפיכך לא חייבו להפריש מעשר שני בסוריא".

ביאור דברי הרמב"ם לגבי סורי' נתבארו בגר"ח [שם] וביאר בזה, דילפינן מדרבנן לדאורייתא, והיינו דבסורי' שיש תרו"מ מדרבנן ואעפ"כ לא חייבו מעש"ש בסורי', דרק לענין מצוות התלויות בארץ עשאוהו לא"י אבל מעש"ש דתלויים בקדושת הבאתן שאני דזה פטור אחר, דאין קדושת הבאת מקום מגידולי חו"ל, ולכן בפטור זה לא מצאנו שתיקנו לחייב, הרי לנו דהדין דרבנן בסורי' מוכרח שיש דין נוסף במעש"ש דקדושתו תלויה במצוות הבאתן ואין מצוות הבאתן מחו"ל, ומזה כבר ילפינן לדאורייתא לגבי רבעי בחו"ל, שכשיש נידון האם רבעי חייב מה"ת בחו"ל דאיתרבי בהלכה של ערלה, אז ילפינן מסורי' שיש ע"כ סברא נוספת במעש"ש וגם ברבעי דתרווייהו קדשי מחמת מצוות הבאתן, וליכא קדושה מצד מצוות הבאתן מגידולי חו"ל, וממילא דחלוקין בזה ערלה ורבעי בחו"ל.

וביאר שם הגר"ח דלפי"ז מבואר שיש שני טעמים נפרדים למה ליכא רבעי בחו"ל, א] נתמעטו מעיקר ההלכה של ערלת חו"ל, וזה כנתבאר לעיל דעיקר ההלכה היא פרשה חדשה ואינו גילוי בפרשת ערלה, והגאונים נחלקו בזה, וס"ל שזה גילוי בפרשה, וכבר הבאנו דבזה תלוי פלוגתת הגאונים והרמב"ם לגבי מלקות בערלת חו"ל, ב] מטעם אחר ליכא קדושת רבעי, דס"ל לרמב"ם דדומין למעש"ש דקדושתן מצד מצוות הבאתן וזה לא שייך בגידולי חו"ל, ולכן לא יחול עליהם קדושה.

ועיין בכס"מ [שם] דגם בזה חולקים על הרמב"ם, וז"ל: "והרשב"א כתב בתשובה שטעמו של רבינו מפני שלמדו בקידושין רבעי ממעשר שני בג"ש דקדש קדש, וסבור הרב ז"ל דמה מעשר שני אינו נוהג בחוצה לארץ אף הרבעי אינו נוהג בה, והתוספות וה"ר יונה והרשב"א והרא"ש בר"פ כיצד מברכין חולקים על דברי רבינו וסוברים דאף בחו"ל נוהג נטע רבעי אלא שכתבו שאינו נוהג אלא בכרם ולא בשאר אילנות. וכן דעת רב אחא גאון וכסברת מקצת הגאונים שדחה רבינו".

הרי לנו תרי טעמים, והנפ"מ ביניהם שהטעם השני שייך גם אי ננקוט דההלכה היא גילוי בפרשת ערלה, והטעם הראשון חידש עוד נפ"מ לגבי מלקות וכדומה.

איברא דלדברינו יתכן עוד, דאחרי דנתבאר דבמחבר ובפגין איכא איסור בלי קדושה, שוב מוכרח שיש שני מחייבים שונים ברבעי, גם מצד האיסור כהמשך של ערלה וגם מצד הקדושה כעין מעש"ש, והרמב"ם היה צריך לבאר למה ליתא לשני הטעמים, והיינו דגם אי ההלכה רק קבעה את ערלה עצמה ולא רבעי, היינו אומרים שכל זה מצד האיסור אכן כמו שחל קדושת רבעי בפירות שהיה בהם ערלה א"כ ה"ה בחו"ל נימא כן אף שזה פרשה חדשה, ולזה בעינן סברא מיוחדת מצד קדושתן דתלויים במצוות הבאתן, וכן לאידך גיסא, גם אי היה דין שאין קדושה דתלוי במצוות הבאתן, אכתי היינו אומרים שיחול בו איסור ערלה כעין מחובר ופגין ודו"ק.

אולם אכתי קשה לומר ששני הטעמים איצטריכא ליה, א] לכא' נראה פשוט שפירות שלא היה עליהם דין ערלה דלא יחולו עליהם קדושת רבעי אף שזה דין אחר בגדר אחר, וא"כ אחרי שרבעי נתמעט מההלכה של חו"ל שוב היה נראה דגם מצד הקדושה דיליף ממעש"ש דלא יחול, וסגי לן בטעם הראשון, ב] פרי בשנה הרביעית שאינו בפרשה של היתירא דרבעי, שאינו עומד לחול עליו קדושת הפרי לאוכלו בהיתר בירושלים, לא נראה דלכתחילה יחול האיסור של ערלה בשנה הרביעית, וכן נקטנו להלן לענין עכו"ם, ורק בפגין ומחבר שבעיקר קדושתה היה שייך להגיע לקדושת רבעי אז חיילא מעיקרא ההמשך של האיסור ערלה בשנה הרביעית, ולפי"ז אחרי שיש את הטעם השני למה לי הטעם הראשון.

אכן סו"ס אף דלא בעינן לשניה טעמים אכן שני הטעמים נכונים, אלא דלדברינו נתחדש ששני הטעמים דנים מצד שני מחייבים שונים אף דשני הטעמים תלויים זב"ז.

## פרק ב'

ביאור שיטת הר"ש והגר"א  
לחלק בין ערלה לרבעי ביש קנין לנכרי.

מביא את המהלך של הר"ש והגר"א בביאור פלוגתת ר"י וחכמים אי יש קנין לעכו"ם להפקיע מידי רבעי.

שנינו במשנה בתרומות [פרק ג' משנה ט']: "העובד כוכבים והכותי תרומתן תרומה ומעשרותן מעשר והקדשן הקדש ר' יהודה אומר אין לעובד כוכבים כרם רבעי וחכמים אומרים יש לו תרומת העובד כוכבים מדמעת וחייבים עליה חומש ור' שמעון פוטר", הרי דנחלקו ר"י ורבנן אי עכו"ם מפקיע מידי רבעי או לא, ודייק הר"ש בסוף ערלה דמדהושמט ערלה מוכרח שרק כלפי רבעי נחלקו אי יש קנין או לא, אבל כלפי ערלה פשיטא שאין קנין, וע"ע בר"ש בתרומות שם שכתב דאף דרבי יהודה עצמו סובר דאין קנין אכן הכא סובר יש קנין דאיירי בסורי, ובסורי מודי כו"ע שיש קנין, אלא דא"כ לא נתברר שורש פלוגתת ר"י וחכמים.

ועיין בשנות אליהו במשנה בתרומות שם דמבואר כהר"ש דנחלקו בסורי ששם יש קנין בתרו"מ, והמחלוקת בין ר"י לחכמים היא האם רבעי דומה למעש"ש שבזה יש קנין בסורי או דדמי לערלה וכלאים דאין קנין גם בסורי, ולמדנו מדבריו כדברי הר"ש דבערלה כו"ע מודי דדומה לכלאים ובתרווייהו אין קנין, ורק ברבעי מספקא לן אי הוי כמעש"ש או לא.

מקדים שיש ב' דרכים בעיקר הנידון של יש קנין לעכו"ם להפקיע, ולפי הדרך דמהני להשוותו לחו"ל איכא ב' דרכים בביאור פלוגתת רבי יהודה וחכמים ובביאור החילוק בין רבעי לערלה, ותחילת הדברים שבערלה יש הלכה שאסורה בחו"ל.

ובביאור פלוגתא זו ובביאור החילוק בין ערלה לרבעי בזה נראה שיש בזה כמה וכמה דרכים, ונקדים שיש ב' דרכים עיקריים ביסוד דינא דיש קנין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע מידי מעשרות, וזה כנתבאר לעיל בסימנים הקודמים, א] מצד זה דמהני קנינו להשוותו לחו"ל דנעקר הירושה וישיבה, ונתבאר בגר"ח בביאור שיטת הרמב"ם, ב] שהקנין של העכו"ם מנתק את המצווה מה'בר חיובא' וממילא דמתבטלת קדושת הארץ כלפי המצוות, ונתבאר ברש"י בסוף השולח.

ונקדים בכמה דרכים לפי המהלך של הגר"ח ברמב"ם שהנידון של יש קנין מהני להשוותו לחו"ל, וסביב זה הולך הצדדים בר"ש ובגר"א.

המהלך הראשון בזה הוא שכיון שיש איסור ערלה בחו"ל מהלכה, שוב לא אכפת לן מה דמהני קנינו של העכו"ם להשוותו לחו"ל, אבל ברבעי כבר הבאנו דנחלקו הרמב"ם והגאונים אי הוי בכלל ההלכה, דתלוי אי גדר ההלכה הוא להכניס חו"ל לפרשת ערלת א"י או לא, ולפי הגאונים י"ל דזו פלוגתת ר"י ורבנן וקיי"ל כרבנן שיש רבעי בחו"ל.

אולם דרך זו קשה מתרי טעמי, א] נמצא דעיקר פלוגתתם הוא בדין ערלת חו"ל האם הוי ככל ערלה או לא ונפ"מ לגבי מלקות ושומר לפרי, ורבעי הוא תוצאה מפלוגתא זו, וא"כ למה נחלקו ברבעי ולא בערלת חו"ל עצמו, ב] גם ברבעי עצמו קשה דה"ה דהוי מצי ר"י וחכמים לחלוק ברבעי בחו"ל, וזה באמת שורש הפלוגתא, דרק אי חו"ל פטור שייך יש קנין ונמצא דפלוגתתם לגבי נכרי הוא תוצאה ונפ"מ מעיקר הפלוגתא.

המהלך השני בזה הוא דנראה לבאר באופן אחר את שורש הספק האם רבעי הוא בכלל ההלכה של ערלת חו"ל או לא, די"ל דאין שורש הספק כדהבאנו מהגר"ח ומלבושי יו"ט בגדר ה'הלכה' אלא בגדר 'רבעי', והיינו דאין תחילת הספק אי ההלכה היא גילוי בעיקר הפרשה וכדהבאנו דנחלקו הגאונים והרמב"ם בזה לענין מלקות ונשרפין ועוד ונתבאר לעיל, אלא דאיכא למימר דתלוי בשורש דינא דרבעי, והיינו האם ערלה ורבעי חדא נינהו או דרבעי הוא דין חדש דיליף ממע"ש, וכבר הבאנו דנחלקו הרמב"ם והראשונים בזה, ואיכא בזה כמה נפ"מ.

ומעתה יש מקום לומר דרבעי הוא איסור חדש ולכן אינו בכלל ההלכה, ושורש פלוגתת רבי יהודה ורבנן הוא בגדר רבעי האם רבעי זה ערלה שיש בו היתר וביסודו איסור הוא, או דבשנה הרביעית אין ערלה כלל רק דין חדש של רבעי שיסודו מצווה וקדושתה כבר תלויה במצווה וכמעש"ש הוא, לדרך זו לא קשה מה ששאלנו דלמה לא פליגי בהלכות ערלה דבערלה עצמו ליכא חילוקים, ומה דאיכא חילוקים אחרים ברבעי לא אכפת לן, דנקטו חילוק אחד כלפי עכו"ם וה"ה לאידך חילוקים, אולם אכתי קשה הקושי' השניה דלעיל, דנמצא דה"ה דהוי מצי ר"י וחכמים לחלוק ברבעי בחו"ל, וזה באמת שורש הפלוגתא, דרק אי חו"ל פטור שייך יש קנין ונמצא דפלוגתתם לגבי נכרי הוא תוצאה ונפ"מ מעיקר הפלוגתא, ולמה לא נחלקו ברבעי של חו"ל.

**מהלך שלישי דלא אכפת לן ההלכה כלפי קנינו של העכו"ם, ומבאר דהחילוק בערלה הוא משום שאינו תלוי בירושה וישיבה, וזה הספק ברבעי.**

לדרך השלישי נצטרך להקדים דיש מקום לומר שלא שייך ההלכה של חו"ל בא"י שנהיה לחו"ל ע"י קנינו של העכו"ם דרק בחו"ל ממש נאמרה ההלכה של ערלת חו"ל, והסברא בזה עפ"י מה שנתבאר לעיל [סימן יד] דכבר ביאר הגר"ח שאין בכחו של העכו"ם להשוותו לחו"ל ממש, דלמ"ד יש קנין לעכו"ם אכתי אין לו קנין לחפור בו בורות שיחין ומערות, ולא שייך שקנינו בממונות יהיה פחות מקנינו בקדושה, וע"כ דכל קנינו בקדושה אינו להשוותו לחו"ל ממש אלא דחל דין חו"ל בקרקע ביחס לגידולין, דכאילו גדלו בחו"ל, והיינו דבתורת הפקעה חיילא דין על הארץ לענין גידוליה ולא שהקרקע הוא באמת חו"ל.

ולפי"ז י"ל דרק בחו"ל נאמרה הלכה שערלת חו"ל אסור, אבל הכא ערלת ארץ ישראל היא אלא שיש ערלת א"י דחל ביה הפקעה לדונו כערלת חו"ל, ובזה לא נאמרה ההלכה, והיינו דכמו דלעיל נתחדש ברמב"ם דלא נאמרה ההלכה ברבעי רק בערלה אף אי רבעי היא המשך של ערלה דכך כתוב בהלכה, כמו"כ נימא בדין דרק בחו"ל נאמרה ההלכה.

ומעתה יש לדון כאן במהלך חדש, דקנינו של העכו"ם שפיר יכול להפקיע ולא אכפת לן מההלכה, אכן יש כאן דיון נוסף, וזה עפ"י מה שהבאנו לעיל [סימן טו] מהמלבושי יו"ט דלמה גרע ערלה מכל מצוות הארץ דלא נעקר ע"י קנין העכו"ם, וביאר דלא תלוי בירושה וישיבה, וקנינו רק אהני לן לעקור את הירושה וישיבה וזה לא אכפת לן בערלה.

וממילא י"ל דכל זה כלפי ערלה אבל ברבעי אינו כן דשפיר תלוי בירושה וישיבה, והיינו כמבואר בירושלמי במעש"ש [פ"ה ה"ב] דבי"ד שנה לא נהג רבעי, וממילא דנפ"מ בין רבעי לערלה בקנין העכו"ם האם יש קנין לעקור או לא.

ומעתה י"ל עוד דשורש פלוגתתם בחידוש הירושלמי הנ"ל דיתכן דרבעי בכלל החידוש של ירושה וישיבה, ובזה גופא נחלקו, אלא דאין בזה שום נפ"מ, וכל הנפ"מ הוא כלפי קנין העכו"ם האם כחו לעקור את קדושת הארץ כלפי רבעי או לא, ודו"ק, ע"ע בהערה <sup>133</sup> בזה.

וי"ל דשורש ספק זה נמי תלוי האם רבעי הוא דין חדש כדיני מעש"ש או המשך לדין ערלה, דאי הוי המשך לדין ערלה א"כ שפיר היה בי"ד שנים של כיבוש, ואי הוי דין חדש כמעש"ש אז דומה למעש"ש שתלוי בירושה וישיבה, ועיין בהערה <sup>134</sup> שהבאנו מקור לעיקר סברא זו ברבנן ור"י דנחלקו כלפי הי"ד שנה.

<sup>133</sup> ובאמת יש מקום לומר ששני הדרכים חדא, דמצאתי בצפנת פענח דשורש שיטת הרמב"ם לחלק בין ערלה לרבעי הוא משום שהדין ערלה לפני ירושה וישיבה הוא מההלכה של ערלה בחו"ל, דא"י היינו לאחר ירושה וישיבה, וממילא דרבעי שהוא רק לאחר ירושה וישיבה אינה בכלל ההלכה, ונמצא דהא דאין קנין העכו"ם מפקיע בין מחמת זה שאכתי קיימא ההלכה של חו"ל ובין מחמת זה שעכו"ם רק מפקיע ירושה וישיבה והכא ליכא ירושה וישיבה, תרי הנך טעמי חדא נינהו.

<sup>134</sup> והנה לדברי רבי יהודה וחכמים פליגי בזה, ויש מקור גדול לזה מהירושלמי במעש"ש [פ"ה ה"ב] הנ"ל כלפי דין ירושה וישיבה ברבעי והביאו שם את רבי יהודה דסורי, וזו שיטת רבי יהודה דידן דבסורי' בעכו"ם ליכא רבעי מצד יש קנין, וזה משום דיליף ממעש"ש וכדהבאנו מהגר"א, ושם אמרו דזה נמי הטעם דרבעי לא נוהג אלא לאחר ירושה וישיבה והיינו דומי' דמעש"ש, הרי דהירושלמי תלה שני הדינים אהדדי, וא"ש.

**מדקדק בדברי הגר"א דשורש הספק האם מדמינן רבעי לערלה או למעש"ש, ומדקדק דהוסיף עוד להתספק האם מדמינן לכלאים.**

והנה, מלשון הגר"א משמע שהמחלוקת היא אי לדמות רבעי למעש"ש ויש קנין במעשרות או לערלה ואין קנין בזה להפקיע, ונראה דהספק הוא אי יסודו מצוה כמעש"ש או יסודו איסור, ונראה דזה נמי מתפרש ע"ד הנ"ל, והיינו דלדרכינו הנ"ל שורש הספק אי כבר היה בי"ד שנה או לא תלוי ממש בגדר דין רבעי, וכנ"ל וא"ש.

אולם כד נדקדק בדברי הגר"א יבואר דאין זו כוונתו דא"כ קשה דלמה הוסיף הגר"א לדמות לערלה ולכלאים, דמה שייטא להכא כלאים, דאי כל הספק הוא בגדרי רבעי אי הוי המשך לערלה או דין חדש א"כ לא הוי ליה להוסיף כלאים, וצ"ע.

**לפי הדרך דיש קנין לא מהני להשוותו לחו"ל אלא דמהני לנתק את השייכות בין המצווה לבעלים בר חיובא, ולפי דרך זו יש דרך בביאור דברי הגר"א בשנו"א בביאור פלוגתת רבי יהודה וחכמים ובביאור החילוק בין רבעי לערלה.**

הלכך נראה לפרש את דברי הגר"א באופן אחר לגמרי, דמזה דהגר"א כתב דומי' לערלה וכלאים משמע דאין שורש הצדדים לדמות רבעי לאיסור של ערלה משום דרבעי וערלה חדא נינהו וכנתבאר, אלא שיש ספק כללית האם רבעי הוא איסור ככל איסורים דעלמא ככלאים וכערלה או שישודו הוא מצווה כעין מעש"ש, והיינו שהדין של יש קנין ואין קנין נאמר במצוות ולא נאמר בכל האיסורים כולל כלאים, והספק ברבעי הוא ספק כללי בלי שייכות לערלה עצמה.

ועיקר הסברא בזה לחלק בין מצוות לאיסורים מובנת עפ"י מה שנתבאר לעיל [סימן ל] ברש"י סוף השולח שהנידון של קנין העכו"ם אינו נידון להשוותו לחו"ל וכדהבאנו מהגר"ח ברמב"ם, רק הנידון הוא שהקנין של העכו"ם מנתק את המצווה מה'בר חיובא' וממילא דמתבטלת קדושת הארץ כלפי המצוות דמצווה צריכה שייכות לבר חיובא במצווה, אבל באיסורים א"צ שייכות לבר חיובא, והבאנו [סימן לא פרק א] דעפ"י סברא זו חילק החזו"א בין מצוות לאיסורים דמצוות צריכות להיות שייכות לבר חיובא ולכן בהם מהני קנין העכו"ם, ולדרך זו א"ש החילוק בין רבעי לערלה ושורש פלוגתת רבי יהודה וחכמים ומדויק טפי מה שאמר הגר"א כלאים וערלה שזה ספק כללי האם זה איסור או מצווה.

אולם בעיקר הדבר קשה מה שהוסיף הגר"א כלאים, שהרי כבר הבאנו [סימן לא פרק א] דבכלאים מבואר בתוס' ובירושלמי שיש נידון של קנין העכו"ם אף שזה איסורים וזו קושי' על החזו"א, והבאנו שכבר ביאר החזו"א דחלוק איסור כלאים משאר איסורים דבעי ניהותא דבעלים, ולמה הביאו הגר"א, ויש ליישב ודו"ק.

### פרק ג'

#### דרכם של אחרונים

#### בביאור שיטת הרמב"ם בפלוגתא זו

**דרכו של התורת זרעים שרמב"ם למד דגם אי אין קנין אכתי יש מקום להפקיע דין רבעי, ושורש פלוגתת רבנן ור"י האם הנכרי שייך למצוות רבעי, ונפ"מ אי פקע הקדושה או לא.**

עד כאן ביארנו את דרכם של הר"ש ודרכם של הגר"א בביאור חילוק בין רבעי לערלה, ולדרכם שורש פלוגתתם ביש קנין ואין קנין ולכן למדו דרבי יהודה קאי דווקא בסורי' אבל בא"י מודה רבי יהודה שיש רבעי לעכו"ם ששם לכו"ע אין קנין.

אולם יש דרך נוספת בביאור פלוגתתם, וזו שיטת הרמב"ם, ונקדים בדבריו בפירוש המשנה בתרומות שם, וז"ל: "אף על פי שאין הגוים חייבין במצות, אם קיימו מהם משהו מקבלים עליהן מקצת שכר. וזה מן הכללים אצלינו, והואיל ומקבלים עליהם שכר, מעשיהם בהם קיימים כמו שאתה רואה, והלכה כחכמים", והיינו שמעשיהם קיימים במצוות.

עוד כתב הרמב"ם [בהלכות מעשר שני ונטע רבעי פרק י' הלכה י'], "עכו"ם שהרכיב וכו' ויש לעכו"ם נטע רבעי, שאם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדש כנטע רבעי של ישראל", ומבואר דתלוי ברצונו של העכו"ם לקיים המצווה וזה כעין דבריו בפירוש המשנה שמעשיו קיימים במצוות כיון שיש לו שחר, ומכאן סברא זו איכא רבעי.

וביאר בזה התורת זרעים [תרומות פ"ג מ"ט], דע"כ דלרמב"ם היה מהלך אחר בביאור המשנה ולדידה א"צ לתלות את הספק בפלוגתא הרגילה של יש קנין ואין קנין, וא"ש גם לירושלמי דהפשטות בירושלמי היא דרבי יהודה קאי גם בארץ ישראל, ודלא כהר"ש והגר"א שלמדו דרבי יהודה איירי דווקא בסורי', וכבר כתב הרשב"א בב"ק [ס"ט] שהפשטות במשנה דלא מיירי בסורי'.

[ובאמת שהתורת זרעים כבר הוכיח מהרמב"ם דגרס בירושלמי דרבי יהודה לא קאי בעכו"ם בסורי' אלא דסורי' ועכו"ם הם שני פטורים נפרדים, סורי' בישראל ועכו"ם בארץ ישראל, ודלא כהגר"א דאיירי בעכו"ם בסורי', הרי דהרמב"ם אזיל לשיטתו, ועיין להלן בזה פרק ו'].

והיסוד בזה דלעולם ס"ל לרבי יהודה שאין קנין, ולענין ערלה פשיטא שחייבים בערלה בשל עכו"ם גם לדעת הרמב"ם, ומה דנקט התנא דין רבעי הוא משום שגם אחרי שיש דין ערלה על הפירות אכתי שייך דבשל עכו"ם ליכא רבעי.

והיינו דיסוד דינא דרבעי תלוי במצוות הבאתו לאכילה בירושלים, וממילא דכל קדושת הפירות נמי תלויה בזה, ודומה בזה למעש"ש, וכתוב בהם "קודש הילולים לה" שזה עיקר קדושתם - לאוכלם לפני ה', וכמו שהבאנו כבר ממה דמצאנו בירושלמי וברמב"ם דבמעש"ש דנפסלו מאכילת אדם דפקע קדושתם דקדושתם מיתלי ותלי במצוות אכילתו, כמו כן הדין ברבעי.

ויש בזה תוספת חידוש, דלא רק דקדושתם תלויה במצוות אכילה, אלא דתלוי באכילה של הבעלים, והנפ"מ בזה דלכן לא קונים אוכל שאינו ראוי לבעלים זה במעות מעש"ש, ומה"ט לא קונים חטאות ואשמות שרק ראויים לכהנים, וכמו כן לענין רבעי.

ואחרי חידוש זה פשוט דברבעי של עכו"ם אין בו קדושה כיון שהוא מופקע ממצוות אכילתו, וזו שיטת רבי יהודה דאין לעכו"ם רבעי.

וע"כ דפלוגתת רבי יהודה ורבנן היא האם עכו"ם שייכא למצוות רבעי לגבי הקיום מצווה או לא, דאי שייך למצווה זו שוב י"ל ששייך בזה קדושה, והן הן דברי הרמב"ם בהלכה י' שכתב "ויש לעכו"ם נטע רבעי, שאם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדש כנטע רבעי של ישראל", ומה"ט הביא התנא דין זה בהדי' תרומה לומר שיש לו קצת שחר במצוות, והן הן דברי הרמב"ם בפירוש המשנה שם, ולעולם ס"ל לרמב"ם אין קנין, וחידוש לנו הרמב"ם שהנכרי שייך למצווה זו.

ונראה דכל זה לשיטת הרמב"ם דנתבאר לעיל בשיטתו דשורש דינא דרבעי כדין מעש"ש ומותר בהנאה ותחילת האיסור אכילה מצד מצוות אכילה בירושלים אתינן עלה, ולשיטתו אזיל ברבעי של עכו"ם.

### **נתחדש דגם הרמב"ם מודה דמשכחת לה דקנין העכו"ם מבטל מצוות הארץ.**

[ונראה דהכא נתחדש חידוש בעיקר המהלך של יש קנין לעכו"ם, דהנה, לעיל [סימן יד] הבאנו דנחלקו הרמב"ם ורש"י בדין יש קנין האם מהני לאשוויי לחז"ל [רמב"ם] או דמהני לנתק את התבואה מבעלים בר חיובא ובזה פקע מצוותו מהארץ וגידוליה [רש"י], ונתבאר דלפי רש"י יש חילוק בין איסורים למצוות, וכסברת החזו"א דרק מצוות בעי זיקה לבר חיובא, עוד נתבאר שהרמב"ם מודה לעיקר סברת רש"י כל זמן שהקרקע היא תחת יד העכו"ם, דאז נתחדש דמודי כו"ע שיש קנין לעכו"ם אבל זה רק במידי דמצוות ולא באיסורים, והיינו דדין זה אינה 'הפקעה' מעיקר החיוב רק פטור זמני, ולענין זה מודה הרמב"ם דאי התנתק המצווה מבר חיובא דאז פטור.

אולם הכא נתחדש דכל זה במצוות שתחילת דינם בפירות ובגידולין, אבל במעש"ש דתחילת קדושתה בבעלים ובמצוות אכילתו בירושלים, דאז מודה הרמב"ם דבבעלים עכו"ם נפטר עיקר החיוב].

**מיושב סדר המשנה בתרומות בדין רבעי.**

וא"ש נמי מה שהקשה המשכנות יעקב, דהנה, המשכנות יעקב [חיו"ד סי' ס"ז עמוד רע"ד ד"ה והרא"ש] העיר כאן הערה גדולה, דלמה משנה זו דפ"ג דתרומות [דפליגי רבי יהודה ורבנן ברבעי] לא נמצאת במסכת ערלה, ולמה הוזכר דין רבעי בשל עכו"ם דווקא במסכת תרומות, ויתירא מזה, הרי סדר המשנה תמוה, דקודם למדנו דעובד כוכבים והכותי "תרומתן תרומה ומעשרותן מעשר והקדשן הקדש", ושוב הביאו את פלוגתת ר' יהודה וחכמים אי יש או אין לעובד כוכבים כרם רבעי, ושוב המשיכו בדין הקודם של "תרומת העובד כוכבים מדמעת וחייבים עליה חומש ור' שמעון פוטר", וקשה דמה שייטא להכא דינא דרבעי בין כל הנך דינים.

ולפי הנ"ל א"ש דיסוד הדין אינו דין של יש קנין ואין קנין אלא שכל המשנה מיירי בחידוש שעכו"ם אינו מופקע לגמרי מהפרשה של מצוות ואף אי אין לו קיום ממש אבל אין לו הפקעה 'מהמעשים', והיינו מעשה הקדש ומעשה הפרשת תרומה, ומזה למדנו שאינו מופקע נמי מניהוג רבעי וממילא שיש לדון האם זה סגי שפירותיו לא יהיו בכלל רבעי, ודו"ק.

**ב' דרכים בביאור לשון הרמב"ם "אם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדוש" ובישוב הסתירה מהלכה ה' להלכה י', ומעורר על כל המהלך דלמה לא פליגי גם במעש"ש.**

אולם אכתי לא איתברר לשון הרמב"ם בהלכה י' "אם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדוש", ויעויין במלבושי יו"ט במפתחות [סימן ו'] בהוספה מנכד המחבר שג"כ למד ע"ד התורה זרעים ודקדק לשון זה, ודייק עוד דלעיל בהלכה ה' כתב הרמב"ם כפשוטו שיש רבעי בשל נכרי ולא הוסיף הוספה זו "אם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדוש", ויצא לחדש דבאמת כיון שרבעי תלוי במצוות אכילה בירושלים, א"כ רק באופן שהעכו"ם יחליט לקיים מצווה זו אז יחול עליו הקדושה ואז אסור לישראל לאוכלו וכשישראל קונה ממנו אז חיילא נמי הקדושה עליו, וכל זה בכלל הלכה י', ובהלכה ה' כתוב שישראל קנה לפני שלישי וגדל אצלו ואז באמת חייב להביא ולא תלוי על החלטתו של העכו"ם.

וצריכים להוסיף דלכא' תמוה דהאיך תחול הקדושה מעצמה ע"י החלטת העכו"ם לקיים את המצווה, ונראה בביאור כוונתו דלעולם חיילא בפירות דין רבעי אלא שיש בהם הפקעה כל זמן שרשות העכו"ם רכיב עליו ואז ליכא קדושה כיון שהעכו"ם פטור ממצוות אכילה ולכן רשותו מעכבת את הקדושה אבל כשמחליט אז ממילא ליכא עיכובא, ואכתי חידוש הוא.

ויותר נראה דכוונתו בלשון זה "אם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדוש" שהכוונה בזה שכיון שאם הוא ירצה הוא יכול לקיים את המצווה, לכן הפירות הם תמיד בקדושתם, והיינו דאין בעלותו סיבה להפקעת הקדושה כיון שיש צד קיום במצווה זו, ודו"ק.

אלא שיש להעיר בעיקר מהלך זה, דלפי"ז גם במעש"ש היה צריך להיות מחלוקת בין רבי יהודה לרבנן, והיכן מצאנו דגם למ"ד אין קנין אבל כלפי מעש"ש יש קנין, ויש לחלק דכלפי מעש"ש אכתי מחוסר הפרשה.

**פרק ד'**

**דרכו של המשכנות יעקב ברמב"ם דסובר יש קנין בערלה ופליגי ברבעי, עפ"י הר"ש סיריליא דעכו"ם מפריש תרומה גם בתבואה פטורה.**

**דרך חדש של המשכנות יעקב ברמב"ם שחידש חידוש גדול שיש קנין לעכו"ם להתיר ערלה, ואעפ"י כ יש רבעי.**

ויש דרך נוספת ברמב"ם שג"כ בנוי על כל הדיוקים ברמב"ם בהלכותיו ובפירוש המשנה, וגם מבואר בדרך זו דלא שייך לדיני יש קנין ואין קנין, ודרך זו מבואר במשכנות יעקב [חיו"ד סי' ס"ז עמוד רע"ד ד"ה והרא"ש], ועיקר חידושו בערלה, דלעולם דיוקו של הר"ש נכון דלמה התנא מיירי ברבעי ולא בערלה ומוכרח שלא חולקים בערלה אלא שהר"ש נקט דכו"ע מודי דערלה של עכו"ם אסור והמשכנות יעקב נקט דמותר, וכפשטות דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, שהרי

מבואר במשנה בערלה [פ"א מ"ב] שהנוטע ברשות הרבים והכנעני שנטע וכו', חייבין בערלה, ומכאן הוכיח הר"ש סוף ערלה והרא"ש בתשובה שאין קנין לעכו"ם, אכן הרמב"ם בפירוש המשנה [שם] וברע"ב פירשו דמיירי בגוי שנוטע בשדה ישראל, ומבואר דבשדה עכו"ם ליכא ערלה דיש קנין.

אולם הפשטות היא שהרמב"ם בהלכותיו חזר בו, דעיין בדבריו בהלכות מעש"ש [פ"י ה"ה וה"י] דמבואר דערלה שייכא גם בשל נכרי, ועיי"ש במהר"י קורקוס וכס"מ ובתוס' יו"ט ריש ערלה שכולם נקטו שהרמב"ם באמת חזר בו.

אולם המשכנות יעקב נקט שהרמב"ם לא חזר בו בהלכותיו מעיקר הך דין שיש קנין להפקיע ערלה, ולמד דכוונת הרמב"ם בהלכותיו שנטע הגוי לעצמו אבל אח"כ קנאו ישראל וגדל ברשות ישראל, ולא שגם גדל בשל עכו"ם דעל גידול שליש סובר הרמב"ם שיש קנין.

ולמד דהמקור לרמב"ם הוא מזה שהתנא הביא את דיני רבעי של עכו"ם בתרומות וגם דייקנו את סדר המשנה בתרומות, ומכל זה פירש הרמב"ם שיש לעכו"ם שכר במצוות ומעשיהם במצוות קיימים, וכוונתו שיש דין מיוחד ברבעי שיש לו מצוות אכילת רבעי בירושלים כשירצה.

וכמו דבתרומה של עכו"ם אף דפטור אבל אם רצה לנהוג במצווה זו מקבלים הימנו, וכן בהקדש שיכולים להקדיש, כמו כן ברבעי שיכולים להביא אבל אה"נ שיש קנין ובאמת דפטורים, וכל זה ברבעי אבל בערלה שזה לא ענין של מצווה פשיטא דלא משכחת לה בשל עכו"ם.

ובזה יישב את סתירת דברי הרמב"ם [מעשר שני ונטע רבעי פרק י'], דהנה בהלכה ה' כתב "הנוטע ברשות הרבים או בספינה, והעולה מאליו ברשות היחיד, ועכו"ם שנטע בין לישראל בין לעצמו וכו' חייבין בערלה וברבעי", ולהלן שם בהלכה י' "עכו"ם שהרכיב וכו' ויש לעכו"ם נטע רבעי, שאם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדש כנטע רבעי של ישראל", ותמהו בזה המשכנות יעקב והמלבושי יו"ט [חובת קרקע ריש סימן ו'] דבהלכה י' משמע דתלוי ברצון העכו"ם ובהלכה ה' משמע דדינו כערלה וכמו דערלה אינו תלוי ברצונו דאיסורים נינהו כמו כן רבעי, וצ"ע.

ותירץ בזה המשכנות יעקב [שם] דע"כ דבהלכה ה' מיירי כלפי הפירות שחל בהם חיובא דרבעי, והיינו באופן שישראל לקח את השדה מהעכו"ם וגדלו אצלו, ובהלכה י' מיירי כלפי העכו"ם עצמו שאם הוא רוצה לקיים בהם מצוות אכילה בירושלים דשפיר מקיים מצווה זו, אף בגדלו אצלו.

וגם לדרך זו שורש פלוגתת ר"י וכחמים הוא כמה העכו"ם מופקע ממצוות רבעי, והיינו דמה שיש בו קצת מצווה ומעשיהם קיימים האם זה מהני לאשוויי לפירותיו כפירות שהם עומדים למצווה או לא, זה ע"ד התורת זרעים ונכד המלבושי יו"ט אלא שהם למדו דרך אחרי שזה ממילא ערלה אז שייך דין רבעי ואז שייך הנידון האם שייכי למצווה או לא אבל המשכנות יעקב למד שהכל תלוי בשייכותו למצוות רבעי עצמו.

### **דיוק סדר המשנה ריש ערלה דאיירי בהלכות נטיעה ולא בהלכות יש קנין לעכו"ם.**

[ויש להוסיף על דברי המשכנות יעקב דאין זה דוחק כלל להעמיד את דברי הרמב"ם בלוקח מהעכו"ם אחרי שנטע לעצמו, דדרשינן סמוכין ברמב"ם וסמך ליה לדין נכרי שנטע דין "והעולה מאליו ברשות היחיד", ופשוט שכמו שהדין "והעולה מאליו ברשות היחיד" הוא חידוש בדין 'נטיעה' דגם 'נטיעה' מאליו בכלל "ונטעתם", כמו כן בעכו"ם נתחדש שנטיעתו בכלל נטיעה המחייבת, אבל לא איירי הכא כלל מדיני יש קנין ואין קנין להפקיע מידי מצוות הארץ, דאיירי שהישראל הוא בעלים על הגידול והפירות כמו בעולה מאליו.

ולכא"פ פירשו של הרמב"ם במשנה ריש ערלה הוא דוחק, שהרא"ש והר"ש נקטו דמיירי בשדה עכו"ם ומכאן הוכיחו שאין קנין לעכו"ם להפקיע מידי ערלה, וזה הפשטות, והרמב"ם נדחק דמיירי בשדה ישראל וכפשוטו היה נראה שהרמב"ם דוחק.

אולם אינו כן, שהרי בתחילת מסכת ערלה נשנו כמה הלכות שכולם הם הלכות ותנאים בגוף הנטיעה דאיזה נטיעה היא נטיעה בפרשת ערלה ואיזה לא, ונאמר דין נטיעה לסייג ולקורות והיינו נטיעה שלא לשם אכילה, נטיעה בתוך שלו עבור הרבים ונטיעה ברשה"ר ונטיעת גזלן ועולה



מאליו, וביניהם מביא התנא נטיעה של נכרי, הרי דודאי דבהלכות נטיעה קעסקינן, וכל זה לא שייך להלכות הפקעה מחיובא דערלה ע"י קנין העכו"ם, וכבר הבאנו שהרא"ש הביא את דרשת הירושלמי בנטיעת עכו"ם והרי הדרשה לא קאי מצד הלכות יש קנין אלא מצד נטיעת עכו"ם דזה כל הסוגי' שם, רק שהר"ש והרא"ש דייקו דסתם נטיעה של עכו"ם בשל, ומוכרח שאין קנין לעכו"ם, אבל אינו ראייה מוכרחת, דיתכן כהרמב"ם ורע"ב דמיירי בשל ישראל, דעיקר המשנה לא קאי בקנין כלל, ודו"ק].

**תמיהת המלבושי יו"ט בחידוש של המשכנות יעקב דמה שייך רבעי לרצונו של העכו"ם אי פטור מצד יש קנין.**

ובמלבושי יו"ט [שם] תמה טובא ודחה את דברי המשכנות יעקב, דמה שייך דע"י רצונו של העכו"ם לקיים מצוות רבעי דנתקיים מצוותו ומה זה שייך לתרומה, הרי בתרומה עצמו אין העכו"ם מקיים מצוות הפרשה מרצונו בלי שחיילא חיוב הפרשה בתבואה, והיינו דרק למ"ד אין קנין לעכו"ם מצי העכו"ם לתרום או למ"ד יש קנין בלקחו עכו"ם לאחר שליש ונעשה בו מירוח המחייב אז מצי תורם, אבל תבואה שפטורה מהפרשה לא שייך בה הפרשה של עכו"ם, ואי רבעי אינו קדוש בגדל אצל עכו"ם א"כ מה מהני אח"כ מה שירצה להביאו לירושלים, הא אין בו שום דין רבעי, וצ"ע.

ועוד דמה שייך להקדיש רבעי, הא כמו שלא שייך להקדיש פירות בקדושת מעש"ש ולהביאם מרצונו לאכילה בירושלים כמו כן ברבעי לא שייך כן, שהרי רבעי נתקדשה מעצמה, ועיי"ש שנשאר בצ"ע בביאור דברי הרמב"ם.

**דברי הר"ש סיריליאן דהעכו"ם יכול להפריש תרומה גם בלי שיש טבל, ומהכא מקור למשכנות יעקב ברמב"ם, וכמבואר במלאכת שלמה.**

אולם נראה שיש מקור גדול למשכנות יעקב מהר"ש סיריליאן, דהנה הר"ש סיריליאן בירושלמי [סוף פ"ג דתרומות] למד שתרומת עכו"ם אינו בטבל גמור כמו שלמדו הראשונים [או דאין קנין – רש"י – או דיש קנין אלא שגדל שליש ביד ישראל ולקחו עכו"ם ומירחו ומירוח עכו"ם חייב – תוס'], ולמד דמיירי בשל עכו"ם ופטור, ובתבואה זו מיירי שיכול להפריש תרומה, ודקדק כן מהירושלמי ועיין בהערה <sup>135</sup>, ובמעדני ארץ [תרומות פ"ד הט"ו אות ב'] דייק דמשמע הכא כעין חידושו של הראב"ד [כתוב שם – מובא בכפתור ופרח פ"ג] דממינים הפטורים שפיר מצי תורם ותרומתו תרומה, ויש גם אחרונים שסוברים שבזה"ז שתרומות ומעשרות מדרבנן אבל היכא דתרם הרי תרומתו תרומה מה"ת.

ועיין במלאכת שלמה במשניות [תרומות סוף פ"ג] שהביא את הר"ש סיריליאן, והוסיף דכנראה שהרמב"ם בפירוש המשנה למד ע"ד זה, וכוונתו פשוט עפ"י המשכנות יעקב, דליכא ערלה ואין שום דין על הפירות ואעפ"כ שפיר מצי עביד להו לרבעי, וזה ממש כתרומה שאין בה שום דין ואעפ"כ מצי משווהו לתרומה.

<sup>135</sup> דגרס עדיין היא במחלוקת עיי"ש, אכן הר"ב אשכנזי בתשובה גרס היא מחלוקת ולמד דאדרבה דהכא לא פליגי, וליכא מקור לחידוש זה.

## פרק ה

## מהלך חדש

בשיטת הרמב"ם ברבעי של עכו"ם,  
ובפלוגת הר"ש והרמב"ם בזה,  
דפליגי בחידושו של הכס"מ ביש קנין לעכו"ם.

**ביאור חדש בשיטת הרמב"ם בדעת רבי יהודה דדעתו דיש קנין לעכו"ם בעודה תחת ידו כסברת הכס"מ בביכורים וקדושת שביעית, והתם לא מהני מה שהישראל לוקח מהעכו"ם.**

הזרנא לעיקר פלוגת הרמב"ם והר"ש בפלוגת ר"י ורבנן, דפליגי בסברת רבי יהודה שיש בזה ב' דרכים, א] סברת ר"י שיש קנין עכ"פ בסורי' וכן נקטו הר"ש והגר"א, ב] סברת רבי יהודה דלעולם אין קנין ומיירי אפילו בארץ ישראל, ומטעם אחר אין רבעי וזה משום שהקדושה תלויה במצווה, ומי שמופקע מהמצווה מופקע מכל קדושת רבעי ופרותיו פטורים מרבעי ומותרים, וזה דרכם של האחרונים ברמב"ם.

ונראה לבאר את הדברים באופן אחר קצת, ובזה נבא לשורש פלוגתתם, דהנה, יש כאן תמיהא רבתי בשיטת הרמב"ם, דכבר הבאנו לעיל [סימן טו] את שיטת הכס"מ ברמב"ם דאף דס"ל לרמב"ם דאין לעכו"ם להפקיע מתרו"מ אבל כו"ע מודי שיש קנין לעכו"ם בעודה תחת ידו, ואח"כ כשהתבואה חוזרת לישראל שוב מתחייב.

אולם רק בתרומה מהני מה שהישראל לוקח את התרומה אח"כ כיון שיש מירוח של הישראל המחייב בתרו"מ אבל בביכורים ובקדושת שביעית בפירות אינו כן, דהתם ליכא מחייב חדש לאחר קנין הישראל, והפטור של עכו"ם קיימא ביה גם לאחר שחזר לישראל, ופטורים מביכורים ומקדושת פירות שביעית.

ולכאנ"י יש לעיין דמה הדין ברבעי כלפי חידוש זה של הכס"מ בשיטת הרמב"ם, ולכאנ"י היה נראה פשוט שרבעי דומה לביכורים ולקדושת שביעית דליכא מחייב חדש מצד מירוח, וא"כ מה מהני קנינו של הישראל אח"כ, ולמה חל קדושת רבעי בישראל שלקח, והיינו דבאמת שיטת הרמב"ם קשה דאיך פוסק הרמב"ם שרבעי של עכו"ם חייב, הרי אף לפי מה דקיי"ל דאין קנין לעכו"ם הא מיהת דהכא כו"ע מודי דיש קנין, וצ"ע.

ועוד דמבואר ברמב"ם דגם בעודו תחת ידו ולא מכרו לישראל עדיין אכתי מצי מקיים מצוות רבעי כיון שיש להם שכר במצוות, וזו תימא גדולה דהא כעת הרבעי הוא תחת ידו והרי כעת נקטינן דיש קנין, ועיין בהערה <sup>136</sup> מה שיש לדון בזה לדמות לערלה וכלאים.

ונראה דאדרבה דהן הן דברי הרמב"ם וזו כל קושי' הרמב"ם, דלרמב"ם היה קשה בשיטת חכמים דר"י דרבעי של עכו"ם חייב, הרי כיון שנתחדש שבעודה תחת ידו יש קנין, א"כ למה חייב רבעי של עכו"ם, הא רבעי מצווה היא כביכורים וקדושת שביעית.

זו קושי' הרמב"ם, וזו גם סברת רבי יהודה למה ליכא רבעי בעכו"ם, וזה המקור לכל דברי הרמב"ם בביכורים וקדושת שביעית דלא מהני מה שאין קנין לעכו"ם, דלמד כן מרבעי, ויתירא מזה, כמו דכו"ע מודי הכא שיש קנין א"כ אמרינן יש קנין גם בארץ ישראל ולא רק בסורי', והיינו כמו שהבאנו מהירושלמי וכמו שדייקו בשיטת הרמב"ם.

<sup>136</sup> והנה כבר הבאנו [סימן לא פרק ב'] דמצאנו בכלאים וערלה דגם תחת יד העכו"ם חייב ולייתא לחידוש זה של הכס"מ, והבאנו מהמנחת שלמה שהביאור בזה הוא שבאיסורים ליתא לחידוש זה, וא"כ יתכן דרבעי הוא איסורים כמו ערלה ולכן שייך דין זה.

אולם זה אינו דבהדי' מבאר הרמב"ם שיש כאן מצווה ויש כאן שכר וממילא דשפיר שייכא הכא דינו של הכס"מ והדרא קושי' לדוכתא, ועוד, דכבר נתבאר בשיטת הרמב"ם שרבעי אינו המשך בעלמא של ערלה אלא שדין בפני עצמו הוא כמעש"ש ומה"ט תלויה בבעלים.

**ביאור סברת חכמים שכאן יש לעכו"ם שכר ותורת מצווה הלכך לא אמרינן יש קנין גם לכס"מ, ומתמה דמאי שנא מכל המצוות, ומיישב עפ"י מה שנתחדש דרבעי תחילתה ערלה [במחבר] וסופה מעש"ש [בתלוש].**

והיה קשה לרמב"ם דמה שיטת חכמים, וחידש בזה הרמב"ם דכיון שהעכו"ם עצמו מצי מקיים ומצי נוהג במצווה זו ויש לו שכר ומעשיהם במצוות קיימים, דשוב לא מופקע ע"י הבעלות של העכו"ם, שהרי כל הדין שחידש הכס"מ שיש קנין בעודה תחת ידו הוא משום שיש כאן מצווה והבעלים שהוא העכו"ם מופקע מהמצווה ולכן לא חיילא המצווה בפירות, אבל הכא אינו כן דהכא הנכרי עצמו שהוא הבעלים לא מופקע מהמצווה ושייך ביה מקצת שכר ולכן לא נאמר הכא כלל זה.

איברא דאכתי לא איתברר לן דמאי שנא קדושת פירות שביעית ומאי שנא ביכורים ומאי שנא תרומה דבכולהו איכא כלל דבעודה תחת ידו דיש קנין ולא חיילא המצוות ולא אמרינן שיש לנכרי שכר ולכן מעשי במצוות קיימים, ומאי שנא רבעי מכולהו דברבעי נתחדש שקנין הנכרי לא מעכב כיון שהנכרי שייך במצווה, וצ"ע, והיינו דלמה לא נימא דכמו שיש ניהוג של עכו"ם ברבעי לאוכלו בירושלים ולכן אינו מופקע מהמצווה ודין המצווה עדיין עליו, כמו כן נימא דהפרשת ביכורים שלו היא הפרשה כיון שיכול לקיים מצוות ביכורים בהבאתו למקדש [בלי קריאת הפרשה] ויכול לנהוג ניהוג של קדושת שביעית בפירות ולכן יחול קדושה מעצמן, וכן הפרשת תרומה תחול גם בעודה תחת ידו בלי המירוח של הישראל דנימא דאכתי שייך למצוות ומאי שנא ניהוג רבעי מכולהו.

ונראה עפ"י מה שהבאנו לעיל בעיקר הגדר של רבעי, שהבאנו שני צדדים, או שהוא המשך של ערלה [רא"ש ור"ת ורבינו יונה] או שהוא דין חדש כמעש"ש [רמב"ם ורע"ב], אכן עפ"י הצפנת פענח רצינו לחדש אופן שלישי, והוא, שגם לפי הרמב"ם תחילתו ערלה והיינו שבשנה הרביעית יש המשך של איסור ערלה בפירות, רק שההיתר של ערלה הוא שחל בו קדושת מעש"ש ואז הותר כדין מעש"ש, ובמחבר עדיין שם ערלה עליו, וכן בפגין ולכן יקבר ולכן אין לו פדיון.

ונראה דבביכורים ותרומה וקדושת פירות שביעית ליכא שום דין בפירות לפני הניהוג והקיום מצווה של העכו"ם, ובכה"ג לא מהני מה שיש שכר ותורת מצווה לעכו"ם בניהוג קדושת שביעית והבאת ביכורים דאין כלום בפירות, אבל ברבעי הרי דין רבעי עליהם גם בלי שחל קדושת מעש"ש על הרבעי דשם רבעי עליו לענין איסור בלי שייכות לקדושה, והכא ע"י ניהוג מצוות רבעי חל קדושת רבעי על פירות שכבר חל עליהם תורת רבעי, וזו שיטת חכמים דמהני מה שיש להם שכר ותורת מצווה, ודו"ק.

איברא דלפי"ז קשה שיטת ר"י, דאי איכא קדושה ואיסור וכדמחלקינן בפגין ובמחבר, א"כ למה לא חיילא האיסור לפי ר"י, דכל ההפקעה של העכו"ם הוא רק מצד הקדושה ומר"י משמע שאין רבעי בעכו"ם והיינו דקיל טפי מרבעי של ישראל ולהנ"ל חמיר טפי שיש בו איסור בלי היתירא דלא חיילא עליו הקדושה.

ונראה דסו"ס פרשה אחת היא, גם האיסור גם הקדושה, ותלויים זב"ז, דאיסורא דרבעי הוא איסור שיש בו היתר, והיינו היתירא מחמת הקדושה ומעיקרא לא חיילא האיסור בעכו"ם באופן שאין בו היתר, ורק בפגין ובמחבר דחיילא באופן שיגיע להיתירא אז הוא דחיילא האיסור בליה קדושה, ומה שבפגין כבר א"א להגיע להיתירא אינו סיבה שיפרע האיסור, ופשוט.

[ולעיל ביארנו את דברי הגר"ח ברמב"ם במאכלות אסורות כלפי רבעי בחו"ל, דבעינן תרי טעמים לתרי סיבות של איסור, גם מצד איסור וגם מצד קדושה, אכן הכא נתבאר שתלויים זב"ז, ונמצא דלא בעינן תרי טעמי אכן סו"ס שני הטעמים נכונים].

מבאר שהר"ש חולק לשיטתו דלית ליה האי חידוש של הכס"מ דבעודה תחת ידו דכו"ע מודי שיש קנין, ונחלקו במשנה בתרומות בשיטת ר"י כמו שנחלקו במשנה בע"ז בשיטת ר"מ.

ומעתה זכינו להבין עומק פלוגתת הר"ש והגר"א נגד הרמב"ם, שהר"ש והגר"א למדו שכל הסוגי' היא סוגי' של יש קנין ואין קנין, ולכן רק קאי בסורי' דרבי יהודה בעלמא ס"ל אין קנין, אכן הרמב"ם למד דגם בארץ ישראל שייך סברת רבי יהודה מצד הדין שחידש הכס"מ ברמב"ם דכו"ע מודי דבעודה תחת ידו שיש קנין, ושורש פלוגתתם דפליגי לשיטתייהו בעיקר האי דין שחידש הכס"מ שיש קנין לעכו"ם בעודה תחת ידו.

דהנה יעויין בדברינו לעיל [סימן לא פרק ב'] דנתבאר שהר"ש והרמב"ם חולקים בחידושו של הכס"מ, דהנה, שיטת ר"מ בדמאי [פ"ה משנה ט'] דמעשרין מן של עכו"ם על של ישראל וכן איפכא, וזה משום שאין קנין לעכו"ם והוי ליה מן החיוב על החיוב, וכן מבואר בירושלמי שם, מובא ברמב"ם [פירוש המשנה שם] ובר"ש [שם] ובתוס' מנחות [ס"ז], והקשו התוס' ובר"ש דר"מ סותר משנתו דבפ"ק דע"ז סובר שאין מוכרים שדות לעכו"ם, והוא מטעם שהוא מפקיע ממנו דיני מעשרות, וכמבואר בגמרא [שם כ:'], ומפורש א"כ שר"מ סובר יש קנין לעכו"ם, וסותר משנתו מהמשנה בדמאי.

וביאר הר"ש והתוס' דהבבלי וירושלמי חולקים בשיטת ר"מ, דהירושלמי בע"ז ביאר טעם אחר למה לא מוכרים להם שדות שזה משום דשדה עשוי' להתברך מתוכה, ולעולם ר"מ סובר דאין קנין, וכשיטת הירושלמי בדמאי, אבל הבבלי במנחות פירש טעם אחר בר"מ למה מעשרין משל עכו"ם על של ישראל דלאו מטעם אין קנין אלא מטעם שמירוח עכו"ם חייב, ומיירי בגדלו אצל ישראל ומירוח עכו"ם וקמ"ל מתני' דחייבים, אבל אה"נ בגדלו אצל עכו"ם מודה ר"מ דפטור, הרי לנו שהבבלי וירושלמי חולקים בשיטת ר"מ.

איברא דהמאירי חולק, דיעויין שם במאירי בע"ז שמבאר שלפי ר"מ אין קנין לעכו"ם, אבל כל זה אחרי שלקחו הישראל ממנו אבל בעודן תחת יד העכו"ם פטור לכו"ע, ומה"ט אין מוכרים לעכו"ם דכעת תחת ידו הוא מופקע ממעשרות, ולפי"ז א"צ לומר דנחלקו הבבלי וירושלמי בשיטת ר"מ, ודו"ק.

וכן מבואר נמי ברמב"ם, דבפירוש המשנה בדמאי למד כירושלמי דדעת ר"מ דאין קנין, ובע"ז למד כהבבלי שהוא מפקיע ממעשרות, וסותר משנתו בשיטת ר"מ, וע"כ כנ"ל וכדעת הכס"מ בשיטת ר"מ, ודו"ק.

ולפי"ז מוכרח שהתוס' והר"ש שלא תירצו כן חולקים על חידושו של הכס"מ ומאירי, ולדידהו גם בעודה תחת יד העכו"ם חייב.

ומעתה א"ש דכמו דבשיטת ר"מ ס"ל להרמב"ם דבע"ז איירי למ"ד אין קנין אבל יש קנין בעודה תחת ידו, כמו כן ביאר הרמב"ם הכא בתרומות את שיטת ר"י לגבי רבעי, ופלוגתת חכמים ור"י בנקודה זו, ולא מיירי דווקא בסורי' כשיטת ר"י בעלמא ביש קנין, וכמוש הר"ש לא למד כן בר"מ בע"ז כמו כן לא למד כן ברבי יהודה בתרומות לגבי רבעי, ולשיטתייהו אזלי.

## פרק ו'

המקור של הרמב"ם בירושלמי

דאין רבעי לעכו"ם אפילו בא"י,

ובדברי הרמב"ם וירושלמי על מעש"ש ורבעי בסורי'

דפטורים גם מדרבנן אפילו של ישראל.

מקור מהירושלמי דגם עכו"ם בארץ ישראל פטור מרבעי, ונתחדש עוד בירושלמי דכמו דלרבי יהודה נכרי בא"י פטור מרבעי כמו כן ישראל בסורי' פטור, ומתמה דמה שייכי הנך תרי דינים כהדדי.

הבאנו מהר"ש והגר"א דאירי בסורי' וכן הביאו מהתוספתא, אכן התורת זרעים הביא מקור לדרכו של הרמב"ם מהירושלמי [פרק ז' פאה ה"ה ופרק ה' מעש"ש ה"ב] דמבואר דלא מחלקינן בזה, ועפ"י דרכו נתבאר כל המהלך הנ"ל ברמב"ם, וברשב"א במרובה [ב"ק ס"ט] מבואר דפשטיה דמתני' לא איירי בסורי'.

וכעת נעיין בדברי הירושלמי.

דהנה, מפורש בירושלמי שני חידושים:

א] לפי רבי יהודה גם בארץ ישראל אין לנכרי רבעי, וע"כ דהסברא כנ"ל, דלאו מצד יש קנין אתינן עלה, וכנתבאר ברמב"ם.

ב] עוד מפורש בירושלמי דלרבי יהודה ליכא רבעי בסורי' כלל, גם בשדה של ישראל, ודין זה תמוה דהיכן מרומז ברבי יהודה דין סורי' כלפי בעלים ישראל, והגר"א גרס שם בירושלמי דאירי בעכו"ם בסורי', והיינו ע"ד הר"ש וע"ד התוספתא, דקנין נכרי הוא רק בסורי' ולא בארץ ישראל, אכן מוכרח שגירסת הרמב"ם בירושלמי דשני דינים שונים נאמרו, דין סורי' אצל ישראל ודין עכו"ם בארץ ישראל, שהרי הרמב"ם בסוף פ"ק דמעש"ש פסק בהדי' דאין מעש"ש בסורי', והמהר"י קורקוס כבר הביא את הירושלמי הנ"ל כמקור, וע"כ דכך הדין בלי שייכות לנכרי, ומוכרח דנכרי הוא דין נוסף אפילו בארץ ישראל.

ועיין בביאור הגר"א בשו"ע [סימן של"א ס"ק קצ"ג – קצ"ז] שכתב על הרמב"ם הנ"ל דדבריו תמוהין דכל דברי הירושלמי רק בשל עכו"ם, והביא כן מהרשב"א בב"ק [ס"ט], דג"כ גרס בירושלמי נכי בסורי', והיינו ע"ד הר"ש, אלא שהרשב"א פירש דיתכן דרבי יהודה סתמא קאמר ולא דווקא בסורי' דסובר יש קנין אפילו בארץ ישראל וכן דעת רב כהנא בב"מ [ק"א] בדעת רבי יהודה, אבל הירושלמי סובר דדעת רבי יהודה דדווקא בסורי' אמרינן כן.

עכ"פ שיטת הרמב"ם תמוה דמה שייך פירות ישראל בסורי' לשיטת רבי יהודה בפירות עכו"ם בארץ ישראל, הרי שני דינים שונים דלא שייכי כלל אהדדי.

**ביאורו של התורת זרעים דאין מעש"ש בסורי' כיון דכל הקדושה תלויה במצוות הבאתן, וכן ברבעי, ופליגי אי רבעי דין איסור הוא כערלה או לא, ובדברי הגר"ח בזה.**

וביאר בזה התורת זרעים דתרי הנך מילתא תלויים זב"ז, ויסוד הדברים עפ"י דברי הגר"ח שהבאנו לעיל שהרמב"ם הביא ב' טעמים למה אין רבעי בחו"ל, והטעם השני הוא משום שקדושה שתלויה במצוות הבאה לא חיילא בגידולי חו"ל, וזה ילפינן ממה דלא חייבוהו מדרבנן במעש"ש בסורי' אף דחייבוהו בכל תרו"מ מדרבנן בסורי', וגם התורת זרעים למד כן [בלי להביא את דברי הגר"ח].

ועפ"י ביאר התורת זרעים דזו כוונת הירושלמי בשיטת רבי יהודה, דכמו דלפי רבי יהודה ראינו דרבעי תלוי בקדושת הבאה, ולכן בבעלים עכו"ם דפקע מצוות הבאתן דאז פקע נמי הקדושה, כמו כן רבעי בסורי' לא נתחייב מדרבנן, דרק תיקנו בסורי' כלפי קדושת המצוות התלויות בארץ, ולא כלפי דינים שקדושתם תלויים בהבאת מקום ובמצוות הבעלים, ודו"ק.

הרי לנו שהמקור של הרמב"ם לדין שהוא חידש דליכא מעש"ש ורבעי בסורי' הוא מהירושלמי הזה, ומהדמיון של הירושלמי לשיטת רבי יהודה בעכו"ם מוכרח דזה נמי הסברא בעכו"ם.

## מפתח המפורט

## סימן א &lt; גדר שליחות, וביטול שליחות. &gt;

פרק א < הוכחות דגדר ביטול שליחות, מדין אתי דיבור ומבטל דיבור. > < הקדמה לסוגי'. > < כמה הוכחות דלא מהני התנגדות לשליחות ולחלות שתהיה נתינה בע"כ - אלא שצריכים עשייה וחלות ביטול לשליח. > < סיכום הדברים. >

פרק ב < ב' סוגים של שליחות, מעשה וחלות. > < דברי רבותינו שמחלקים בין שליחות מעשה לשליחות חלות. > < מוכיח כדברי רבותינו שלא שייך שליחות מעשה בחלויות - כיון שאין שליחות על פעולות מציאותיות - ורק על מעשה שיש למעשה תוקף דיני שייך שליחות. > < בחלוקה בין חלות התורה לחלות האדם. > < מה שיש לדון במעשה מצוה ועבירה שאין השליח מחוייב או מוזהר בהם. > < ב' פרשיות של שליחות - ונפ"מ גם לגבי ביטול שליחות. >

פרק ג < פלוגת הרמב"ם וטור בנשתטה המשלח. > < מביא את ביאורו של הקצוה"ח בפלוגת הרמב"ם והטור. > < מבאר גם לדעת הטור שייך מסירת כחות. > < דרך אחרת בפלוגת הרמב"ם וטור - על פי הירושלמי דמדמה למעשה לאחר ל' ונשתטה. > < תוספת ביאור - 'שליח' אינו 'אחר מן הצד' שבמקרה יש לו כח לפעול - אלא ששמו 'שליח'. > < תוספת דברים. > < סברא לחלק בין גירושין לקנינים בדעת הטור. >

פרק ד < בטעמא דבעי ביטול שליחות, ולא מהני מה שאינו רוצה במעשה. > < בטעמא דבעי דווקא ביטול שליחות - דזה משום שהשליח הוא המגרש - הלכך הכל נקבע כדעתו. > < דרכו של הברכ"ש - שזה גופא דינא דשליחות. >

## סימן ב &lt; עוד בגדרי ביטול שליחות, ובגדר לצייעורי' קמכווין, וחידוש בדין ביטול שליחות בתרומה. &gt;

פרק א < כמה קושיות בסוגי' דלצייעורי' ובעיקר הדין ביטול שליחות. > < קושי' הרשב"א על רש"י בלצייעורי'. > < ג' נפ"מ מרעק"א בין הנך ב' דינים. > < יסוד האחרונים לבאר את התוס' בקידושין [נ"ט] בביטול בפניו - שמעשה שליח הוא מעשה שנעשה 'על פי המשלח' - וזה הביאור בלצייעורי'. > < מוכיח שיש חולקים בזה ומתמה טובא דאיך אפשר לחלוק על עיקר סברא זו. > < דן בדברי הברכ"ש בדין ביטול של חודש או חודשיים > < דן במעלת דבור אלים במינוי דלכן נשתנו דיני ביטול, ודן למה שליחות מיקרי דיבור. >

פרק ב < חידוש ביסוד דינא דשליחות, שהמהות של שליח - היינו 'עושה דבר'. > < יסוד דינא דשליחות - לעשותו 'למצווה' - ובכך הכחות נמסרים אליו לקיים שליחותו. > < מחדש שהדין 'מצווה' שעושה על פיו הוא 'דין' שחל בעיקר החלות שם שליח, ואינו דבר מציאותי בעלמא, ומבאר למה לא שייך ביטול בפניו מצד ביטול המצווה. > < תוספת ביאור - בחילוק בין ביטול בשליחות מעשה לשליחות חלות. > < מבאר עפ"י למה שליחות מיקרי דיבור. > < מבאר דמה"ט שייך ביטול זמני של השליחות, ומבאר את גדר האלימות במינוי או ביטול בפניו. > < ג' נפ"מ של רעק"א - ומבאר למה ביטול זה שהוא ביטול זמני לא מיקרי חלות בדבשב"ע > < מקור לכל הנ"ל משליחות בתרומה - ומקור נוסף ממה ששייך שליחות א' על הרבה שלוחים. >

פרק ג < בגדר שליחות וביטול שליחות בתרומה. > < מביא כמה חילוקים בין שליחות בתרומה לשאר שליחות דעלמא. > < מבאר את יסוד החילוק בין שליחות בתרומה לכל שליחות, דבשליחות דתרומה אינו 'במקומי', ולא בעינן להשוותו 'למצווה'. > < שאני עשייה של שליחות מכל עשייה דעלמא שרק מפריש ומוציא את מה שכבר נמצא בתוך הטבל, וקס"ד דלא בעינן בעלים כלל. > < עפ"י הנ"ל מתבארים כל החילוקים בין שליחות דתרומה לשליחות דעלמא. >

## סימן ג &lt; לא אלימא שליחותי' דבתרא, ובגדרי ביטול - עשייה או לא עשייה. &gt;

פרק א < ביאור הסברא בלא אלימא שליחותא דבתרא, וחוקר בגדר ביטול אי הוי עשייה או לא ומביא סתירות בזה. > < מה שיש להעיר ולתמוה בסוגי' דלא אלימא שליחותי' וכו' > < ביאור בסוגי' דלא אלימא שליחותי' וכו' - 'דיבור אלים'. > < מתמה על הדברים. > < סתירה במה שיש לחקור בעיקר גדרי ביטול שליחות - עשייה או לא עשייה. > < מביא כמה דוכתי שיש נפ"מ בין עשייה ללא עשייה לגבי מזיק וברכת המצוות ושליחות, לגבי הפרשת פאה, וספירת נדה, ביטול חמץ, והפקר וניחותא בכלאים. > < בעשייה שייכת שליחות, ובלי עשייה מהני מדין גילוי דעת בלי השליחות עצמה - וכדמצאנו בנתה"מ בשליחות במתנה. > < ראייה מגילוי מילתא דליכא דין עשייה, וראייה משליחות שיש דין עשייה, ומקשה מביטול על ידי הכתב. > < בדברי החת"ס להלן [ל"ד] דלמה לי שליחות - הא תיפוק ליה מצד גילוי מילתא. > < תוספת דברים בביאור הקושי'. >

פרק ב < ב' דינים של ביטול, מדין ביטול ומדין חזרה. > < קושי' החת"ס דפלוגתא אביי ורבא בגילוי דעתא אי מילתא היא לא - סותרת לחידוש התוס' בקידושין [נ"ט] בשיטת ר"ל - דבפניו מהני מדין חזרה ולא מדין ביטול. > < מוכיח עוד שיש ב' דינים, והנפ"מ ביניהם. > < מחדש דחזרה בפניו לא מדין עשייה, וביטול שלא בפניו מדין ביטול אתינן עלה - ורק בביטול מהני שליחות. > < מיושב הסתירה - דלכן מהני שליחות ובעי שליחות במשנה - דהכא לאו מדין חזרה דהוי שלא בפניו, ומבאר למה לא בעינן עוד לקיים הדבר בפניו - ובמה שיש לדון מדין בי עשרה

למישלפ'. < כמה תמיהות על עיקר המהלך בזה. < קושי' מהר"ן דמהני על ידי הכתב. < קושי' רעק"א מרב ששת. <

**סימן ד < בדין מילי לא ממסרן לשליח ואומר אמרו, ובגדרי שליחות על מינוי שליחות ועל ביטול שליחות.**

עיקר דין מילי - ובדין שליחות בקידושין אי הוי מילי. < בדברי רעק"א באומר אמרו - ובמה שיש להקשות לפי שיטה זו. < דרכו של רעק"א - שגדרי מילי שונים למ"ד אומר אמרו לא מהני. < בגדר החיסרון של מילי, דמבואר ברש"י ששליח ראשון נעשה שלוחו של הבעלים אבל לא נעשה "כמותו" - ובדברי הריב"ש בלפותא דשליח עושה שליח. < ביאור יסוד דינא ד'כמותו' דנצרך לשליח עושה שליח - וביאור החסרון של מילי לא ממסרן לשליח. < ביאור דיקדוק לשון הש"ס "מילי לא ממסרן לשליח". < חידוש ביסוד דינא דשליח על 'מינוי שליחות'. < ביאור החסרון של אומר אמרו - והנפ"מ בין מילי לא ממסרן לשליח לאומר אמרו. < מה שיש להעיר ולתמוה בסוגי' דלא אלימא שליחות דבתרא וכו' < דן בכח של ה'כמותו' לענין ביטול שליחות למה בעי 'יותר כמותו' מהשליח ראשון. <

**סימן ה < דין דברים שבלב לא הוי דברים.**

פרק א < ב' דינים בדברים שבלב, בג' סוגיות. < שיטת הרשב"א בדין דברים שבלב לא הוי דברים. < בדברי הברכ"ש שיש ב' דינים בדברים שבלב לא הוי דברים. < תוספת דברים בזה מרבינו הגר"ט דליכא חסרון של גמ"ד בדברים שבלב. < דברי הגר"ח בהוכחה מידות נזירות לדין דברים שבלב. < סיכום - ג' סוגיות בדברים שבלב. <

פרק ב < בדין אומדנא להחיל חלות, וסיכום ז' חילוקי דינים בדין דברים שבלב. < דן אי מהני דברים שבלב כל אדם לעשיית חלות, ודן בזה במחילה והפקר, ודן בחלויות בלי עשייה. < חלות הפקר בלב כל אדם. < יסוד דינא דביטוי שפתיים בגדרים. < במה שיש לתמוה בדין דיבור בקידושין מסוגי' דידות בקידושין. < ביאור הסוגי' דיד לקידושין לפי הפנ"י ואבנ"מ דסברי דמהני אומדנא בקידושין ולדידהו דין דיבור בקידושין הוא רק להוציא מדברים שבלב, וביאור בדברי הגרש"ק בזה. < הקמה בלב ושתיקה ביום שמעו. < חידוש בגדר הקמה בלב. < סיכום ז' הלכות בדין דברים שבלב. < דין דברים שבלב בגילוי דעתא בגיטא. <

**סימן ו < גילוי דעתא בגיטא.**

פרק א < שיטת הרשב"א ותוס' רי"ד בגילוי דעתא בגיטא, ודן דאיזה חסרון של דברים שבלב נאמר כאן. < דברי התוס' רי"ד בביאור המחלוקת בגילוי דעתא בגיטא - דפליגי אי חשיב כדברים שבלב. < ביאור שיטת רבא דמהני גילוי דעת אף דלא חשיב כאומדנא בלב כל אדם, וכעין זה מצאנו בידות בקידושין. < ברשב"א מבואר כדרכו של התוס' רי"ד - ומתמה דמה שייך כאן הלכה של דברים שבלב כנגד מעשה [ברכ"ש]. < מבאר בזה שביטול תמיד מתייחס לציווי שיש בשליחות. < מבאר באופן אחר - דהכא מדין חזרה אתינן עלה ולא מדין חלות עשייה של ביטול. <

פרק ב < שיטת התוס', בדין גילוי דעתא בגיטא. < מדייק שלפי התוס' אין פלוגתתם בהלכות דברים שבלב. < ביאור אחר בפלוגתת אביי ורבא. < ב' חידושים מכח פלוגתת התוס' נגד התוס' רי"ד והרשב"א. <

**סימן ז < דברים שבלב, אומדנא, ותנאי, מעשה על כל הצדדים או מעשה על הצד, [ביאורים בלשון התוס']. <**

פרק א < דברים שבלב, דין של נאמנות או דין בפני עצמו שאינם דברים, וביאור בדברי התוס' "שרוצה שיתקיים הדבר בכל ענין". < הקדמה לביאורים בדברי התוס'. < הוכחות ומקורות מהראשונים שבדברים שבלב הוא נאמן - ואעפ"כ אינם דברים. < דן בשיטת התוס' אי הוי נידון של נאמנות או לא. < הוכחה מהתוס' דג"כ מודה בזה - דמוכרח מהתוס' שגילוי דברים בדברים שבלב צריך להיות דווקא לבעלי דינים - לאשה ושליח ולבי"ד - וביאור דברי התוס' בזה. < יסוד דינא שבדברים שבלב לא אכפת לן במה שאינו רוצה את עיקר החלות - וסגי בדעת במעשה - וזו כוונת התוס' "שרוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין". < במה שיש לתמוה על הביאור בזה בלשון התוס'. < דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בביאור דברי התוס'. <

פרק ב < בגדר דברים שבלב שאין בכחם להגדיר את גוף המעשה, ועומדים כדברים מן הצד שמתנגדים לחלות. < מתמה בעיקר ההלכה של דברים שבלב - דסו"ס היכן הגמ"ד לקנין. < יסוד דינא שבדברים שבלב לא אכפת לן במה שאינו רוצה את עיקר החלות - וסגי בדעת במעשה. < על פי הנ"ל מבאר את הוכחת הגמרא לדין דברים שבלב מהדין בקרבן שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני. < הוכחה לעצם היסוד - דאל"כ מה כל הנידון אי דברים שבלב הוי דברים או לא. < מוכיח כן מאתי דיבור ומבטל דיבור בלאחר ל'. < בדברי האחרונים דליכא דין דברים שבלב בהלכות לשמה ובמחשבה לחלות צדקה. < יסוד הגר"ח לחלק בין אומדנא ותנאי דאומדנא הוא מעשה על הצד ותנאי הוא מעשה על כל הצדדים. < מבאר שדעת האדם לא קובעת אי הוי מעשה על הצד או לא אלא שהתורה קובעת גברי כל מעשה וגדרי הגמ"ד במעשים. < ביאור עצם הגדר של דברים שבלב לא הוי דברים - והיינו שאין בכחם לפרש את המעשה ולעשותו למעשה על הצד. < מתמה דבכופין עד שיאמר רוצה אני איכא אומדנא ומה זה שייך לדין דברים שבלב. < מתמה בדברי התוס' הרא"ש דמדמה אומדנא נגד דיבור לדברים שבלב נגד סתמא. < כל מה שנתחדש בסוגי' היא שדבריו אינם דברים להגדיר את המעשה - ובחידוש הזה שוה אומדנא לדברים שבלב. < אומדנא נגד דיבור בכפייה במתנה. < מבאר למה בכל תנאי ליכא אומדנא. <



### סימן ח' < בגדר ציווי הבעל בלשמה, ובגדר הביטול של ציווי הבעל בגיטין ובשטרות >

פרק א < דרכו של התורה גיטין בביטול הגט, וחידוש הגדר הדין ציווי הבעל בדין לשמה > מביא כמה צדדים בדין ביטול הגט - ובלשונות של הראשונים דמהני למפרע. < דברי התורה גיטין דמהני ביטול למפרע על השליחות, ולמ"ד דליכא שליחות אין הציווי אלא מצד 'סתם אשה לאו לגירושין עומדת' - ובה לא מהני ביטול. > במה שיש לתמוה בדבריו בביטול השליחות למפרע. < מבאר את החידוש של התורה גיטין שהציווי עושה את האשה כעומדת לגירושין. > מבאר למה לא מהני בסתמא אחרי שציווי הבעל מעמיד אותה לעומדת לגירושין, ומתמה דא"כ למה לי דיבור לשמה. < מוכיח שאינו היכי תימצא להעמידה לעומדת לגירושין אלא שיש דין ציווי הבעל - ודוחה את דברי התורה גיטין. >

פרק ב < יסוד הגר"ח דכח הלשמה מכח ציווי הבעל קאתי. > הקדמה - יבאר דברי הראשונים בביטול ציווי הבעל בגט. < מביא מהברכ"ש בשם הגר"ח שהדין ציווי הבעל הוא עצם הכח שמחיל חלות לשמה בגט. > דין שליחות בכתיבה הוא דין בלשמה. < בדברי האור שמח ביסוד זה דלכן הוי תולה בדעת עצמו. > כמה הוכחות נוספות ליסוד זה. < ביאור בדין ביטול בציווי הבעל ללשמה. >

פרק ג < ביאור כח הציווי בגיטין ושטרות, מכאן ולהבא - וההתייחסות היא לדיבור הקודם. > מעורר שהמשמעות בראשונים הוא למפרע, ומביא מהאבי עזרי דביטול גט וביטול שטרות חדא נינהו. < הקדמה - כמה קושיות בדין ציווי הבעל ובדין ביטול ציווי הבעל. > יסוד דינא דשטר - דברי המגרש ודברי המקנה - ואין כאן עדות של עדים אלא שמחתימים אותם על דבריו לתת תוקף לדברי המוכר ודברי המגרש. < מבאר שדין ציווי הבעל הוא להעמיד את דברי המגרש בגט, וכל החילוק בין שטרות לגט הוא האם הם עומדים בתור דברי מגרש משעת הכתיבה או משעת החתימה. > בגדר הדין ביטול שטרות וביטול גט שבוזה הוא מבטל את הציווי של הבעל והמוכר - ובביטול מכאן ולהבא יש התייחסות לציווי של המלפרע - וכעין זה מצאנו בביטול שליחות שמבטל את הציווי של המשלח שנמצא בגט. < תוספת ביאור על פי היסוד של נאמנות של בעל השטר. > ביאור דברי מרן בעל האבי עזרי שכוונת הראשונים לכל השטרות ואין כוונתם ללמפרע כפשוטו >

פרק ד < בגדר ביטול הלשמה מכח הציווי, מכאן ולהבא, וההתייחסות היא לדיבור הקודם של הציווי. > דרך הפשוטה דכוונתם ללשמה ולא לביטול של כל השטרות. < ב' תמיהות על עיקר יסוד רבותינו למה צריכים כח הבעל בלשמה - ומאי שנא מכל הדינים של לשמה בכל התורה כולה. > ביאור בדברי האור שמח דמדמה חתימות לכתב של הסופר ששניהם 'כמכונה בידו' של בעל, שעל ידו נעשה הכתיבה ועל ידו נעשית החתימה". < ביאור האור שמח שהכתיבה עצמה היא מכח הבעל וממילא שגם הלשמה שבכתיבה היא מכח הבעל, ומבאר בזה את הסוגי' בזבחים. > מבאר את השייכות בין הסופר לבעל בהחלת חלות לשמה בגט. < הערה בדברי הגר"ח שדין ציווי לסופר וציווי לעדים כתובים במשנה אחת. > חידוש של התוס' הרא"ש ונתה"מ בדין כתיבה בשטר דבעי שליחות ובני שטרא. >

### סימן ט < חלות התייחדות לשמה בחפצא, לעומת כוונה במעשה. >

פרק א < חילוק האחרונים, בדין כוונה בגברא וחלות יחוד בחפצא. > חקירה בעיקר הדין לשמה אי הוי כוונה במעשה או חלות בחפצא. < חידוש הגר"ח דמצאנו ב' דינים של לשמה בס"ת ובאזכרות, דין כונה במעשה ודין חלות בחפצא, ונפ"מ אי בעי דיבור. > הוכחה לחילוק זה ממצוות צריכות כוונה. < חילוק כעין זה בין מילה לגט לגבי עכו"ם - ובדברי הגר"ח דבעכו"ם איכא הפקעה מעיקר החלות לשמה. > הוכחה נוספת דעכו"ם כשר בעו"ג לגבי אזכרות ולא לגבי חלות לשמה בס"ת. < חילוק הגר"ח והקובש"ע מב' כוונות ומהדין סתמא לשמה. > מוכיח כן עוד מהתוס' במנחות שהחסרון של ב' כוונות אינו מתייחס לגוף הכוונה עצמה אלא לחלות התייחדות שחלה בחפצא. < חילוק הגר"ח לגבי חסרון ברירה בחלות לשמה, ואינו חסרון בכוונה במעשה. > חילוק נוסף דמתחלקים הדין לשמה מגוף הכתיבה לגבי השליחות במקום הבעל. < בדין ביטול לשמה שזה בנוי על היסוד שחלות לשמה היא חלות שחל בגט. > מבאר למה צריכים לבא לדין אתי דיבור ומבטל דיבור. < הבהרה - שגם הראשונים שלמדו שיש ביטול לשמה מצד ביטול הציווי לשמה של הבעל - דלא נחלקו בכל הנ"ל. > מקורות נוספים לדין ביטול חלות לשמה. < סיכום הנפ"מ. >

פרק ב < הוכחות דבגט הוי חלות לשמה בחפצא, ובחילוק בין לשם האיש ללשם האשה, ובדין כוונה במצה. > מוכיח מעיקר הנידון של נתינה לשמה לר"א שהדין לשמה לא שייך לכתיבה עצמה אלא לחלות יחוד באשוויי שטרא של הגט. < כמה הוכחות שגם בגט הדין לשמה הוא בגדר חלות לשמה, ומחלק בין לשם האיש ללשם האשה בכל הנ"ל. > ראה לחילוק הנ"ל ממה שחידש הברכ"ש בדין לשמה במצה דליכא חסרון של ברירה. < ראה להנ"ל ממה דלא בעינן דיבור בלשמה של מצה. > ישוב לקושי' האחרונים בב' כוונות במצה גט וציצית. < ישוב לקושי' על לשמה בסוכה. > סיכום החידושים שמצאנו בלשמה במצה. >

### סימן י < הערות בסוגי' דביטול הגט, וביטול לשמה בגט ס"ת וציצית. >

פרק א < ביטול לשמה תלוי אי הוי חלות האדם או חלות התורה. > ביאור השו"ט בגמרא - ואי מהני ביטול הגט. < דרכו של הקוה"ע שיש לחקור אי הוי חלות התורה או חלות האדם. > פלוגתא רב ששת ור"נ. < נפ"מ בגדול עו"ג, ונחלקו לשיטתיהו. > פלוגתא כעין זה בתרומה. < במה שיש לדון בכל החידושים בדברי הקוה"ע. >

פרק ב < ביאור הצדדים למה ליכא ביטול בגט, אי מעיקרא חייל כל הלשמה, או שהלשמה נמשך בו כסדר. < בגדר הביטול מכאן ולהבא בחלות יחוד לשמה שממשיך בגט. < ביטול לשמה בס"ת על ידי מעשה. < ביאור ב' צדדים אי יחוד כלי הוי דיבור או מעשה, ומבאר שיש בזה צד שלישי - שא"צ שהיחוד כלי יתייחס להמשך הכלי. < ביחוד כלי הוי כדיבור, אכן ביחוד לשמה של גט איכא ג' צדדים, וזה הביאור בכל המחלוקות. < ביטול לשמה בספר תורה. < בדברי האור שמח שהגט נהיה לגט בנתינה. < ביטול הלשמה של הציצית בין טויה לקשירה, וכן בגט לפני גמר הכתיבה. >

**סימן יא < ביטול שליחות בלשון ביטול הגט, שמינוי שליחות וביטול שליחות מתייחסים לגוף הגט עצמו, ובגדר שליחות בנתינה שכולל גם את הכתיבה.**

מתמה דמה שייך ביטול הגט לביטול שליחות. < כמה מקורות שהשליח הוא בע"ד בגט, ומסירת הגט הוא חלק ממינוי השליחות. < ביאור הדברים שכל כחו של שליח הוא שהוא מקבל כח להפעיל את הגט. < ביאור ביטול הגט שמתייחס לשליחות. < דן בשליח על ב' גיטין, ומחדש שאחרי ביטול השליחות בגט זה עדיין לא פקע ממנו דין שליח לגבי גיטין אחרים עתידיים שיכולים להיות לו. < קושי' הנתינה"מ - דהא"ך חל שליח על נתינת גט בלי שיש גט בעולם. < מבאר דכח הגירושין נמצא בגט וממילא השליחות מתייחס לגט - ככח בתוך כח. < בדין מי שממנה ב' שליחים, שליח על נתינה ושליח אחר על הכתיבה. < מחדש שיש שהשליחות עדיין קיימת גם אחרי שביטל אתהשליחות לגבי הגט הזה. < חידוש מתורתו של הצפנת פענח. < חידוש שמתבסס על תורתו של הצפנת פענח. >

**סימן יב < דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בביאור שיטת רש"י בסוגי'.**

דברי הראשונים בביאור השו"ט מקידושין לאחר ל'. < דרכו של רש"י בכל הנ"ל - דכוונת הגמרא דאיכא ביטול מחודש מכאן ולהבא. < מקור לכל הנ"ל מהריב"ש. < דרכו של רש"י בתירוצי הגמרא. < בדברי רש"י בהמשך - "ומיהו המעות לא בטלו שאם חזר וקדשה בהן מדעתה מקודשת". >

**סימן י"ג < בפני כמה הוא מבטל >**

פרק א < שיטות הראשונים בסוגי' דפני כמה הוא מבטל. < הקדמה - גוף הסוגי'. < ג' שיטות בפלוגתא ר"נ ור"ש - ופלוגתאם תלויה אי מדין ב"ד או דהוי תקנה בעלמא או דהוי מדין עדות. < מה שיש לדון אי השנים מדין עדות לבירורי או עדות לקיומי. < שיטת רש"י. < סתירה בריטב"א מדין שליח מתנה, ודן בעיקר דין שליחות במתנה. < דרך חדשה בריטב"א שיש סברא בהלכות אתי דיבור ומבטל דיבור דבעינן דיבור שיכול להתברר. < מעורר דנחלקו הראשונים הכא בעדות לקיום הדבר במינוי ובטול שליחות. < חידוש גדול בדין עדות לקיום הדבר בביטול הלשמה של הגט, וכן בחלות לשמה של הגט. < במה שיש לדון בגדרי דיבור אלים בשיטת הרמב"ן. >

פרק ב < בסתירה בין התוס' בעמוד א' דמדין דברים שבלב אתינן עלה, להתוס' הכא דמצד ממזרות אתינן עלה. < מעורר דלפי התוס' א"צ דיינים כשרים, ולפי הרמב"ן בעינן דיינים כשרים. < מביא מהאבני מילואים דהתוס' בעמוד א' למד מצד דברים שבלב והתוס' בעמוד ב' למד מצד תקנת ממזרות. < מבאר דמה"ת ליכא בעלי דינים חוץ ממנו, ומדרכנן הוא כולם בעלי דינים והבי"ד מצד דיבור אלים. < דרכו של הגר"נ פרצוביץ זצ"ל - שלא נחלקו - אלא דאיכא 'גדר' בתקנה [תוס' עמוד א'] ואיכא 'סיבה' לתקנה [תוס' עמוד ב']. < קושי' רעק"א דלא נתקיימה התקנה - ולמה לי טעמא דעשאום לדברים שבלב. < תירוצו של התורת גיטין. < דרך חדשה בזה - שגדר התקנה הוא שהדיבור של הביטול יהיה דיבור אל השליח ואל האשה ואל הבי"ד. < מתמה מסוף דברי התוס'. < סתירת התוס' - האם בביטול שלא בפני ב"ד נפקר מצד אפקעינהו או מצד עקירת חכמים מה"ת. >

**סימן י"ד < סוגי' דפני כמה מבטל לדעת רב ששת שהביטול הוא בגט.**

כמה קושיות בשיטת רב ששת דמבטלים את הגט ולא את השליח. < מה שיש לדון דבעינן ביטול אלים כיון שהציווי לסופר הוי דיבור אלים. < דרכו של האבני נזר דבעינן ביטול שליחות גם לרב ששת דאל"כ לא יתבטל הלשמה של הגט. < מה שיש לדון בדרכו של האבני נזר דבטל הלשמה גם באופן שיש שליח שעומד לגרשה - דהעומד לגרשה לא תלוי ב'בפועל' של העומד לגירושין אלא על מה שהגט מצד עצמו לא עומד לגירושין. < מייסד דלא שייך ביטול הגט בלי ביטול השליחות כיון שהשליח הוא בעל דין בגט. < במה שיש לדון בביטול הלשמה על ידי הסופר - דחלוק מביטול הלשמה מכח הבעל והכא לא מעכב השליחות. >

**סימן טו < הערות בדין פרוזבול בסוגי'.** < במה שיש לדון האם הפרוזבול מפקיע את השמיטה או לא, ובדברי הרמב"ן בזה. < בדברי הקצוה"ח במפי כתבם בפרוזבול. < דרכו של התורת זרעים בביאור שיטת רש"י בגדר הדין מוסר שטרותיו, שנאמרו שני דינים, חדא בהפקעת החוב וחדא בלא יגוש. < מוכיח מרש"י בשאר דוכתי דאין כאן שני דינים. < מתמה כמה תמיהות בעיקר דינא דמוסר שטרות לבי"ד. < מבאר את גדר הדין מוסר שטרותיו עפ"י דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, ועפ"י כל הנ"ל דכל הדין שמיטה חיילא רק בתביעה, וגם מסירת שטרות היא בתביעה, ועל זה בעי הפקר ב"ד. < מביא הוכחה לכל הנ"ל מרא"ש בתשובה. >

**סימן טז < פלוגתא הראשונים בדין אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה.**

פרק א < שיטות הראשונים דמצד אומדנא ותנאי אתינן עלה < בדברי הראשונים דמהני מדין תנאי. < מבאר דלא שייך ביטול התנאי אי הוי מעשה על הצד. < ביאור החילוק בין קידושי כסף לקידושי ביאה. < דברי התוס' בכתובות בחילוק בין כסף לביאה. < תוספת דברים בדברי התוס' שיש לדון האם הביאה מסורה להם. >

פרק ב < שיטת רש"י שחז"ל הגדירו את המעשה, כ'לא מעשה קידושין'. < בדברי רש"י מבואר ע"ד הראשונים שתולה בדעתם, ומאידך יש ב' חידושים, א' שהם עוקרים על ידי הגט דדבריהם, ב' חכמים מגדירים את הכסף ל'כסף מתנה'. < מבואר ברש"י שהוא מוסר את גוף המעשה עצמו לפירושן של חכמים. < מקורות שביאת קידושין היא ביאה אחרת - ולא ביאת זנות - וחז"ל קבעו את המעשה ביאה כביאת זנות. < שורש פלוגת רש"י והראשונים בשו"ט בביאה. < דברי רש"י אכתי תמוהין מהרבה נקודות. <

**סימן יז < שיטת רש"י < דאפקעינהו רבנן דווקא על ידי גט דרבנן, וביחס בין הדרבנן לדאורייתא בכל דיני התורה. <**

פרק א < בגדר היחס בין דינים דרבנן, לדינים דאורייתא - בכל דיני התורה. < ברש"י מבואר דלולי הגט דדבריהם ליכא דין אפקעינהו. < דברי המשך חכמה בגדר מצוה דרבנן ביחס למצוה דאורייתא, שה'לא תסור' אינו גוף המצוה עצמה. < ביאור שיטת הרמב"ן שאין לאו של 'לא תסור' ואעפ"כ יש מקור מ'לא תסור' שיש מצוות דרבנן. < הגדר בקנין דרבנן דהוי קנין רק ביחס לדינים דרבנן ולא ביחס לדינים מה"ת. < פסול דרבנן במצווה ובחלות דין דאורייתא. < כמה דרכים בביאור דברי התוס' בסוכה [ג.]. בגזירת שמא ימשך. < מצאנו בכמה דוכתי דמתחלקים הדרבנן מהדאורייתא. < מצאנו בג' דוכתי שמה שמצאנו מדרבנן קיים גם בדגא מה"ת. < ב' המערכות - דרבנן בתוך הדאורייתא. <

פרק ב < שיטת רש"י באפקעינהו במקדש באיסורי הנאה דרבנן, שהדין בזה מורכב מהדאורייתא והדרבנן כהדדי. < פלוגת הראשונים בטעם דלא מהני קידושין באיסור"נ דרבנן, ונפ"מ בפסולי עדות מדרבנן. < מתמה מהסוגי' לשיטת רש"י דמצד אפקעינהו אתינן עלה, ומביא בזה את ביאורו של השערי יוסף ומשך חכמה בעיקר הגדר באיסורים דרבנן, ומבאר בזה את שיטת רש"י ואת פלוגת הראשונים. < מדרבנן הכסף אינו כסף - ולכן שייך כאן הלכה של אפקעינהו. < חידוש נוסף שיש תרי גוויי איסורי הנאה דרבנן - ותרי גוויי באיסורים דרבנן. < הערה בברכת המצוות על פי הנ"ל. <

פרק ג < אפקעינהו לקידושין על ידי גט מדרבנן או ע"א מדרבנן < במה שיש לתמוה בדברי רש"י בגט דדבריהם. < בג' מקומות מצאנו שהדין אפקעינהו תלוי בדין מוקדם מדרבנן. < מבאר שהתלייה בדעת חכמים היא שהאישות שהוא עושה תהיה כפופה גם למערכת של דינים דרבנן, והוא לא רוצה שהאישות שקיימת מכח המעשה קידושין שלו מה"ת תסתור להנהגה באישות שנקבע כפי דיני חז"ל. < מבאר את לשון רש"י שמשמע שהגט מהני למפרע - ומהני מחמת דעתו. < צ"ע מהלשון הפקר בי"ד הפקר, ועוד קשה דלמה בעינן מעות מתנה. <

פרק ד < ביאור שיטת רש"י למה בעי הפקר בי"ד וגם גט דדבריהם שפועל באישות דרבנן מכאן ולהבא, ובעי גם דעת המקדש וגם כח עקירה של חכמים, ועל פי דרכו של השטמ"ק. < סיכום כל הקושיות ברש"י. < מתמה בדרכו של השטמ"ק בכתובות בביאור שיטת רש"י שלמד דמהני מכאן ולהבא. < מבאר דהכא איכא כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת מכח זה שהוא עושה על דעתם - כעין אשה הנודרת ע"ד בעלה. < מבאר למה בעינן גט דדבריהם וגם דעת המקדש. < מבאר עוד דהאיך האישות עדיין קיימת מדרבנן והגט פועל מדרבנן אחרי העקירה של חז"ל לאישות עצמה. < ד' כחות ביחד - כח של הפקר בי"ד, כח עקירה של חכמים, גט דדבריהם, ודעת המקדש. < בזה א"ש למה הוי מכאן ולהבא וגם למפרע וגם א"ש החילוק בין כסף לביאה. < דרך אחרת - שהעקירה היא מעכשיו אלא שסיבת העקירה היא למפרע. <

פרק ה < בגדר איסורים דרבנן, שיש בהם מקצת מהאיסור תורה. < ג' קושיות בגדר איסורים דרבנן דדינים כדאורייתא. < מתמה דמה שייך חיוב מיתה באיסור דרבנן < מתמה בטעמא דמי שנשטמא טומאה דרבנן ונכנס למקדש אינו חייב כרת. < מתמה בדין מחלל שבת בפרהסיא באיסורי שבת דרבנן אם מדרבנן יש לו דין מומר לכל התורה. < בדין בשניות דרבנן מדרבנן לא תפסי קידושין, ובדין עבר עבירה שיש בה מלקות הוי רשע ונפסל לעדות. < מחדש שכל האיסורים דרבנן שורשם הם דין דאורייתא, וכל איסור דרבנן יש בו את המעשה איסור דאורייתא, אלא שהוא בדרגה פחותה מאד שלא אסרתו תורה. < מקור מהריטב"א ליסוד הנ"ל. < עבירה דרבנן שיש בה מלקות. < מיישב ג' קושיות - בטומאה ועריות. <

**סימן יח < עדות ושליחות שבטלה מקצתה <**

פרק א < בגדר הדין בשליחות, שבטלה מקצתה בטלה כולה, ואי בטל ממילא או באומדנא. < מבאר דלא איירי בדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה שבכל התורה אלא דין מסויים בשליחות. < מביא שיש שפירשו דבטל כולם ע"י אומדנא. < מביא שיש שפירשו דהוי ביטול דממילא על כולם. < כמה נפ"מ בין הצדדים. < ביאור הא דהוי ביטול על הכל - דהכל מינוי אחד של שליחות. < גם לדרך דמצד אומדנא אתינן עלה צ"ל דהוי שליחות חדא. <

פרק ב < במה שיש לדון אי הוי שליחות א', או כמה שליחות. < במה שיש לעיין דמה שייך לומר כאן שיש שליחות א' לכולם. < מביא את דברי האחרונים דמלבד הדין מסירת כחות איכא נמי דין ציווי המשלח. < מבאר שיש כמה גדרים בציווי המשלח משותף לכולם, ומעורר שכל זה מבטל לפניו. < מתמה בכל המהלך בזה. < יסוד דינא דשליחות - לעשותו 'למצווה' - ובכך הכחות נמסרים אליו לקיים שליחותו. < מחדש שהדין 'למצווה' שעושה על פיו הוא 'דין' שחל בעיקר החלות שם שליח, ואינו דבר מציאותי בעלמא. < מבאר למה מיקרי שליחות אחד וממילא דבביטול חלק מהשליחות מתבטל כולו. < במה שיש לדון בביטול זמני בלעזרי לחודש וחודשיים. <

פרק ג < שיטת הרמב"ם דמחלק בין שליחות דנתינה לשליחות דכתיבה וחתומה. < שיטת הרמב"ם דמחלק בין כתבו ותנו לתנו אי הוי שליחות א' או לא. < מעורר דנמצא דאיכא ג' שיטות אי הוי שליחות א' או לא או דמחלקין ביניהם. < מבאר דלפי רשב"ג הכל תלוי בגדרי הציווי - ולפי רבי הכל תלוי באפשרות של קיום השליחות. < שיטת הרמב"ם שהשלמת המינוי הוא במסירת הגט לשליח.

**סימן יט < שיטת רשב"ג שאין מבטלים זה שלא בפני בזה.**

פלוגתת רש"י ותוס' אי סוגיין קאי בתקנה של ר"ג או בתקנה הראשונה. < רש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו - ותלוי בפלוגתת תוס' והרמב"ן, ובמה שיש להעיר בשיטתם. < נחלקו עוד לשיטתייהו אי רבי לכתחילה קאמר או בדיעבד קאמר. < במה שיש לדון האם חיילא הביטול כלפי הך שליח שהיה בפניו או לא < הנידון הנ"ל תלוי בעיקר הנידון אי בטלה כולה ממילא או על ידי אומדנא - ורש"י סותר משנתו. < מבאר דגם אי הוי ביטול מהאומדנא אכן אין כאן כמה חליות שונות של ביטול.

**סימן כ < עדות לקיום הדבר בביטול שליחות, [בדברי התוס']. <**

פרק א < ביאור הדין עדות לקיום הדבר בביטול שליחות, ובדין ביטול בפניו בתירוץ הראשון של התוס' < ביאור דברי התוס' במה שהביאו בזה דין של אין דבשב"ע פחות משנים. < בנידון של רעק"א כשחלק מהביטול בעי עדות לקיום הדבר - דאז כולה לא חלה בלי העדות. < בדברי רעק"א דמצד עדות לבירורי אתינן עלה הלכך מהני בשליח, ומבאר שיש הלכה בהלכות דיבור ומבטל דיבור דבעינן דיבור שיכול להתברר. < דרכם של רבותינו דבביטול בפניו ליכא חלות ועשייה של ביטול. < במה שיש לדון האם שכח מהציווי וביטול הציווי תרתי נינהו - ונפ"מ בעדות לקיום הדבר. < תוספת עומק בזה. < מה שיש להעיר בעיקר המהלך של האחרונים. < מבאר שיש ב' סוגים של ביטול - בעשייה ובלי עשייה מדין חזרה. < מתמה דלמה בעינן דיבור אלים בעשרה למישלפי' בחזרה, ומבאר שורש המחלוקת בין הנך ב' לישנות. < פלוגתת הראשונים בגדר הדין עשרה למישלפי'. < סיכום גדר הדין בביטול בפניו. < יש לדון דמה הדין בפני האשה.

פרק ב < ביאור הדין "שיכול לבטל בפני ב' זה שלא בפני זה" בתירוץ השני של התוס' ובעדות מיוחדת בעדות לקיום הדבר. < בתירוץ השני - "אי נמי אפילו לא מהני בלא שנים מ"מ יכול לבטל בפני ב' זה שלא בפני זה" - ומתמה דהאיך מצטרפי בעדות לקיום הדבר. < דרכו של הדברי יחזקאל שב'חזרה' אין כאן 'עשייה'. < דרכו של הגרש"ש"ק בדין עדות לקיום הדבר. < מה שיש לתמוה בתוס' הרא"ש דמירי בביטול כל אחד לפניו < מחדש שיש ביטול אריכתא גם לרבי בבא לבטל שנים מהשלושים בזה אחר זה.

פרק ג < ישוב סתירת התוס' בדין עדות לקיום הדבר בביטול שליחות < ישובו של רעק"א לסתירה התוס' אי בעי עדות לקיום הדבר או לא. < דרכו של הקרני ראם בזה. < בעיקר הנידון למה בעינן עדות לקיום הדבר בביטול שליחות. < במה שיש לדון בעדות לקיום הדבר בביטול השליחות על הכתיבה.

**סימן כא < בי עשרה למישלפי'.**

ב' דרכים - האם גדר הדין הוא שצריך לבטל בפני העשרה או שצריך לבטל את כל העשרה. < דרכו של המהרש"א בביאור דברי התוס'. < דרך חדשה בקרני ראם - דבעינן לבטל את כולם - והביאור בדברי התוס'. < סברת האחרונים היא סברא אחרת - וזה איפכא מעיקר הדין של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. < התוס' אזיל לשיטתו בדין של ביטול בפניו. < מאי שנא בלציעורי מחודש או חודשיים.

**סימן כג < קונטרס בגדר הדין שמיטת כספים.**

פרק א' < גדר ביטול החוב בשמיטת כספים, האם פקע גוף החוב או רק הזכות גוביינא ותביעה. < בחידוש הגר"נ פרצוביץ דלא פקע גוף החוב אלא דחל בו דין שמיטה דא"צ לשלם, מבאר את הדברים בג' אופנים, ויש ביניהם כמה נפ"מ. < מבאר דאין זה סתירה למבואר שכשהוא נותן לו הוא נותן בתורת מתנה, וביאור לשון המאירי שזה 'כעין מתנה'. < הוכחה מהר"ש ליסוד זה, והוכחה מרש"י דהמלוה כופה ללוה אחרי אמירת משמט אני.

פרק ב' < דן האם איכא גזילה בגביית חוב שהושמט, והאם מיקרי מיגו וטענינן 'להוציא'. < דן האם איכא גזילה כשתופס חוב שנשמט, ודן למה א"א למכור חוב שהושמט לעכו"ם. < כמה ראיות ליסוד זה מחזקה ומיגו וטענינן להוציא. < ביאור השו"ט באביי ורבא מצד הפקר בי"ד בתקנת שמיטת כספים מדרבנן עפ"י יסוד הנ"ל, וחילוק בין ההפקר בי"ד הכא לכל מקום. < שו"ט בדברי הרשב"א האם ההפקר בי"ד בפרובול חשיב להקנות לחבירו או לא, ודן האם הרשב"א מודה לכל האי יסוד.

פרק ג < בגדר שמיטת כספים בקנסות וביסוד דינא דקנס לפני העמדה בדין. < מביא מהרא"ש דליכא שמיטה בקנסות כיון שאין כאן ממון לפני העמדה בדין, ומתמה מהירושלמי דמטעם אחר נגעו בה. < מביא כמה הוכחות דנחלקו אי איכא חיוב בקנס לפני העמדה בדין. < מביא שלפני העמב"ד יש לו דין תביעה ודין בע"ד, ומה"ט שייך ירושה ומחילה ולצאת יד"ש. < מבאר למה שייך דין השמטת כספים על תביעה גרידא, דכל הדין שמיטת כספים לא חיילא בעיקר החוב, דהממוני גבך קיים גם אח"כ, ורק הזכות תביעה הושמט, ובקנסות איכא זכות תביעה עוד לפני העמב"ד. < תוספת דברים בעיקר יסוד זה.

**סימן כד < בגדר פרובול ומוסר שטרותיו לבי"ד <**

פרק א < שיטת רש"י במסירת שטרותיו לבי"ד. > דרכו של התורה זרעים בביאור שיטת רש"י בגדר הדין מוסר שטרותיו, שנאמרו שני דינים, חדא בהפקעת החוב וחדא בלא יגוש. < מוכיח מרש"י בשאר דוכתי דאין כאן שני דינים. > מתמה כמה תמיהות בעיקר דינא דמוסר שטרות לבי"ד. < מבאר את גדר הדין מוסר שטרותיו עפ"י דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, ועפ"י כל הנ"ל דכל הדין שמיטה חיילא רק בתביעה, וגם מסירת שטרות היא בתביעה, ועל זה בעי הפקר בי"ד. > מביא הוכחה לכל הנ"ל מרא"ש בתשובה. <

פרק ב < הערות בעניני פרוזבול > שיטות הראשונים בדין בי"ד חשוב. < פלוגתת הראשונים אי בעי דווקא כתוב או סגי באמירה. > בפלוגתת רש"י ותוס' אי מסירת שטרות ופרוזבול חדא נינהו או לא. < למה צריך תקנת פרוזבול. > פרוזבול, שטר ראיה או שטר קנין, ובפלוגתת ראשונים אי פרוזבול מהני דווקא בזה"ז ששמיטת כספים הוא מדרבנן < הערה על הקצוה"ח בתנאי דע"מ שלא תשמיטנו שביעית. >

**סימן כה < השמטת כספים - איסור או ממון, ובדין שיאמר משמט אני ובביאור שיטת היראים.**

זמן כתיבת הפרוזבול עד מוצאי שביעית או בערב שביעית, ודעת הרא"ש דמתחלקים הלאו והשמטת גוף החוב. < תמיהת הקצוה"ח דלפי העיטור והרא"ש ע"מ שלא תשמיטני שביעית הוי תנאי באיסורים ולא תנאי בממון. > < פרוזבול מוקדם כשר ומאוחר פסול. > ביאור חדש במוקדם. < בביאור הדין שיאמר לו המלוה 'משמט אני'. > המקור לדין זה מהפסוק - "זה דבר השמטה" - ונחלקו רש"י ותוס' הרא"ש מה חידש הפסוק. < שיטת היראים שהחוב אינו נפקע ממילא ע"י שביעית, אלא שהמלוה מצווה להשמיט. > חידוש גדול מהגר"נ פרצוביץ זצ"ל בשיטת היראים שעל ידי המשמט אני ליכא מחילה אלא דחיילא הדין שמיטה בחוב. < עוד יש להעיר אי שמיטת כספים הוי ממון או איסור. >

**סימן כו < קונטרס בפלוגתא דרבוותא אי נאמר דין 'מלוה' בשמיטת כספים או דכל חוב נשמט, וכמה נפ"מ בזה, א] בטעמא דקנסות, ב] בטעמא דהקפת חנות, ג] בגדר זקיפת מלוה, ד] בדין שוחט את הפרה, ה] בפלוגתת רבי יהודה.**

פרק א < הערות בסוגים השונים של חוב ממון אי איכא בהם דין שביעית או לא. > דינים המבוארים במשנה באיזה חוב ממון נוהג דיני שמיטת כספים. < בדין שביעית משמטת את המלוה בשטר ושלא בשטר. > בדין שכר שכיר ובדין שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף. < תמיהת רבתי בשיטת הרמב"ם בהקפת חנות. > < ב' תמיהות בשיטת רבי יהודה. > < בפלוגתת רבי יוסי ורבנן בדין שכר שכיר. > < בדין גזילה פקדון בשמיטה. >

פרק ב < בפלוגתא דרבוותא אי נאמר דין 'מלוה' בשמיטת כספים או דכל חוב נשמט, והמסתעף בזה לגבי טעמא דקנסות, וטעמא דהקפת חנות, ובגדר זקיפת מלוה. > < פלוגתת התוס' והרמב"ם האם איכא גזה"כ דבעינן מלוה או דאיכא סברא מיוחדת בהקפת חנות ושכר שכיר, ונפ"מ בשוחט את הפרה וחילקה, ובכל חוב מחמת מקח שלא בדרך הקפה. > < מביא נפ"מ נוספת בגדר זקיפת מלוה, האם הוא זוקף ממש כפרעון והלואה חדשה או שהוא רק קובע זמן. > < ביאור דברי הספרי עפ"י הר"ש סיריליא דבכל מלוה איכא זקיפה, דזקיפה היינו "כך וכך אתה חייב לי", ובה חלוק מלוה מגזילה ופקדון. > < מבאר את הזקיפה בספרי בהקפת חנות ע"ד הרמב"ם, ונמצא דכל חוב מחמת מקח חשיב כזקופה מתחילתו אם אינו ע"ד הקפת חנות. > < מבאר עפ"י דברי הר"ש סיריליא בספרי את דברי הרמ"א והמרדכי בגדר דין זקיפה בשביעית דכותב מעות ולא פירות. > < דברי הירושלמי על קנסות, דמכאן מוכרח כהתוס' דבעינן דוקא מלוה. > < סתירות בשיטת הרא"ש, האם סובר כהרמב"ם או כתוס'. > < הערה גדולה מהב"י נגד השיטות דהכל תלוי במלוה. >

פרק ג < פלוגתת רבי יהודה ורבי יוסי בדין זקיפה ובשוחט את הפרה. > < שיטת רבי יהודה ורבי יוסי, דלכו"ע הם סוברים שלא צריך זקיפת מלוה ממש, וע"כ דלדידהו אין דין מלוה דוקא, ובגדר הדין זקיפה ביו"ט. > < שני מהלכים בירושלמי על שוחט פרה וחילקה ליישב שיטת הרמב"ם. >

**סימן כז < קונטרס סברת הרמב"ם בהקפת חנות דהוי כשכירות אינה אלא בסוף, ובחילוקי הגדרים בין שכירות אינה אלא בסוף, למלוה לאחר י' שנים, ובגדר הדין הלואה ע"מ שלא אתבענו, ושורש פלוגתת ת"ק רבי יהודה ורבי יוסי, בהקפת חנות ושכר שכיר, [שביעית פרק י' משנה א' וב']. >**

פרק ב < דין שכירות אינה אלא בסוף, ודין מלוה לאחר י' שנים, ודין ע"מ שלא אתבענו. > < ביאור החילוק בין דין שכירות אינה אלא בסוף לדין שכירות משתלמת בסוף. > < ביאור החילוק בין שכירות אינה אלא לבסוף לדין מלוה לאחר י' שנים. > < ביאור החילוק בין דין מלוה לאחר י' שנים למלוה ע"מ שלא אתבענו ולסתם מלוה ל' יום. >

פרק ב' < ביאור שיטת הרמב"ם בהקפת חנות דדומה לשכירות דאינה משתלמת אלא בסוף. > < תמיהות על שיטת הרמב"ם בדין הקפת חנות, דאין לדמות לא לשכירות בסוף ולא למלוה לאחר י' שנים. > < מקשה עוד, דבמלוה ובמקח לא מתחלקים הממוני גבך מהזכות גוביינא, דרך בשכירות נתחדש כן מגזה"כ. > < מבאר דהרמב"ם מדמה הקפת החנות לשכירות משתלמת בסוף, דנתחדש צורה חדשה של מקח וממכר בתורת הקפת חנות דדינו כמקח אריכתא, ואעפ"כ מהני תפיסה כיון ד'סוף' המקח הוא בשעת התביעה. >

פרק ג' < ביאור פלוגתת רבי יהודה ות"ק האם בהקפה שניה איכא זקיפה להקפה ראשונה, וביאור דברי רבי בתוספתא דמחלק בין כתוב במעות וכתוב בפירות בפלוגתא זו. > < מביא דשיטת רבי יהודה דבהקפה השניה נעשית ראשונה למלוה ונשמטת, וע"כ דאין זה זקיפה ממש ולדידה ע"כ דא"צ הלואה מגזה"כ. > < ב' תמיהות בשיטת רבי

יהודה. < מתמה על סברת התוספתא והמרדכי דהכל תלוי אם החוב כתוב כסכום פירות או כתוב בסכום מעות.  
< מבאר את המהלך בשיטת רבי יהודה ובתוספתא עפ"י היסוד דלעיל דהרמב"ם למד דהקפת החנות דומה לשכירות משתלמת בסוף, דנתחדש צורה חדשה של מקח וממכר בתורת הקפת חנות דדינו כמקח אריכתא, ו'סוף' המקח הוא בשעת התביעה. <

פרק ד' < ביאור פלוגתת רבי יוסי ורבנן בדין שכר שכיר היכא דנגמרה מלאכתו בשביעית, וביאור סברת הרמב"ם בשכר שכיר. < ביאור שיטת הרמב"ם בשכר שכיר, ודברי הב"י בזה דהדרך כמו הקפה להמתין מלתבוע, ותמיהת החת"ס בזה נגד גמרא מפורשת דמבואר דשכיר אינו ממתין לתבוע שכרו. < מבאר דרבנן מיירי בכל גווני דשכר שכיר, ותמוה דלמה ליה להמתין כשרק שכרו למלאכה אחת שנגמר. < מביא מהמלכי צדק דשורש פלוגתת רבי יהודה ורבי יוסי דלרבי יהודה לא חשיב כזקיפה לאחר עבודה אחת כיון דאין שכירות משתלמת אלא בסוף, ומתמה דא"כ מה שורש פלוגתתם, הא מיניה וביה מוכרח ברי ביוסי דג"כ מודה לדין אין משתלמת אלא בסוף. < מבאר דשורש פלוגתת רבי יהודה ורבי יוסי הוא האם אמרינן דראוי לזקפן כזקפן דמי גם בשכירות או לא, וכעין סברת פלוגתת רבי יהודה ורבנן בהקפה שניה. < הדרינן לפלוגתת רבנן ורבי יוסי דכל סברת רבנן מצד אין שכירות משתלמת אלא בסוף, ולא פליגי כלל באופן ששכרו למלאכה מסוימת, דהכא תמיד חשיב כזקיפה מתחילתו, ועפ"י הספרי דלעיל, וכל זה דלא כהכס"מ, ומיושב קושי' החת"ס. <

#### סימן כ"ח < בגדר 'תשלומין דשבועה', לגבי שמיטה ולגבי מיגו. <

פרק א' < בגדר תשלומין דשבועה, לגבי מיגו ולגבי שמיטה < הקדמה: < בקושי' הרא"ש למה לא מהני מיגו לאפסורי משבועה, הא שבועה ממון היא. < מבאר את שיטת הר"י מיגאש ד'שבועה היא תשלומין' ומביא הרבה מקורות לחידוש זה, ומתמה בעיקר הגדר בזה. < בדברי הגרש"ש"ק – ומתמה בזה, ודברי הגר"ש בזה. < דן בזה עוד – דסו"ס שבועה היא בירור. < דרכו של האבי עזרי בזה. <

פרק ב' < דרך חדשה בגדר 'תשלומין דשבועה', ומה דלא מהני בזה מיגו. < מבאר ששבועה אינה בירור בעלמא אלא בירור בתוך הטענה של הבע"ד. < מבאר את החילוק בין מיגו של שבועה למיגו של ממון, שבמיגו של שבועה וכן בשבועה יש בירור בתוך הטענה ולא בעובדות < התורה לא קיבלה בירורים לאמת את הגברא אלא לאמת עובדות, והבירור של שבועה וכן ה'מה לי לשקר' של מיגו מצטרפים לטענות. < שיטת הר"י מיגאש דכיון ששבועה היא בירור בגברא – הרי היא רק מתקבלת אצל הבעל דין בתור זכות שלו לתבוע כזה בירור, ולא שייך לזה ענינו של מיגו שהיא בטוען ונטען. <

#### סימן כט < קונטרס בדין הפקר בי"ד הפקר. <

פרק א' < בגדרי הפקר בי"ד הפקר, ובדין הפקר לעניים, < א' מביא סוגי' הירושלמי בפלוגתת ר"ל ור' יוסי בהפקר בי"ד אי מהני בהפקר לעניים לפי ב"ה דהפקר לעניים אינו הפקר, ותמה טובא בשו"ט בירושלמי. < ב' מביא מדברי הראשונים דמחלקים בין שני הפסוקים שממנו לומדים דין הפקר בי"ד הפקר, דנפ"מ אי מהני רק להפקיר או גם להקנות. < ג' מבאר במהלך חדש את שני הדינים דנתחדשו בהפקר בי"ד, דהדין הפקר [בלי הקנאה] דילפינן מקרא ד"יחרם כל רכוש" לא שייך להקנאות וקנינים או הפקר דכל דיני ממונות, אלא הוא דין הפקר מחודש מכוח בי"ד כעין דין נידוי ועונשים וכו' שבי"ד "מחרים" רכוש. < ד' מביא ראיות לדברים מהרמב"ם ומרבינו יונה ומהרא"ש בפירושו לתמיד ומהמאירי ביבמות [פ"ח]. < ה' מוכיח כהנ"ל מדברי האבני מילואים, ומביא דמתוך דבריו מתברר שאין כאן שום הקנאה רק היתר השתמשות כמו גזל עכו"ם לדעת היראים. < ו' מבאר דאיכא נפ"מ בין ב' הדינים של הפקר בי"ד לענין הפקר לעניים, וזה פלוגתת ר"י ור"ל בירושלמי, ומבאר דלכן לא הביאו בתחילת הסוגי' קרא ד"יחרם" אף דפשוט דכבר מתחילת הסוגי' אתינן עלה מצד הפקר בי"ד. <

פרק ב' < עוד בגדרי הפקר בי"ד הפקר, [בתוס' ריש אלו נערות]. < א' מביא נפ"מ בין הנד' ב' דינים בהפקר בי"ד, דנפ"מ אי מהני נגד רצונו. < ב' עפ"י הנ"ל מיישב גם את דברי המשנה למלך דרך בצורך גדול אמרינן הפקר בי"ד, וזה נגד משמעות הגמ' בגיטין, והמשנה למלך אזיל בשיטת הרמב"ם דפסק כקרא ד"יחרם". < ג' עפ"י מיישב את קושי' השטמ"ק על דברי התוס' בריש אלו נערות בהיתירא דנתינים מדין הפקר בי"ד, דיש נפ"מ בין הפקר בי"ד על נכסי הקדש והדיוט אי בעי בזה צורך גדול. < ד' מיישב עפ"י הנ"ל את קושי' הקרני ראם על המהרש"א [שם] בדרך זו, ומחלק אי מהני הפקר בי"ד לגבי קנין איסור. < ה' מבאר עפ"י הנ"ל את דברי התוס' ר"ש משאנץ בריש אלו נערות, ומיישב את קושי' המג"א על דברי התוס' ביבמות [ע"ט]. <

פרק ג' < עוד בגדרי הפקר בי"ד לעניים, ובפטור מעשרות ככה"ג, [ירושלמי ריש פרק ה' דפאה]. < א' מביא סוגי' הירושלמי דשייך הפקר לעניים בהפקר בי"ד הפקר גם לב"ה, ומביא את דברי רעק"א בזה ומה שיש לתמוה עליו, ומביא מביאורו של הגר"א שבאמת ההפקר היה גם לעשירים, ותמה עליו. < ב' מביא שיש שנקטו דבאמת לא הוי הפקר לעניים גרידא אלא הקנו לעניים [הר"ש סיריליאן], ומקשה על דבריהם, דבראשונים מבואר דאיכא תרי קראי בהפקר בי"ד, חד קרא להפקר וחד קרא להקנאה, ובקרא דהביאו בירושלמי ליכא כח הקנאה. < ג' מביא עוד דרך מחודש [מהגאון ר' אליעזר משה], ומקשה עליו, ומסיק דעל כרחק צ"ל כרעק"א שהיה הפקר בי"ד רק לעניים, ומהני לב"ה, וזה צ"ע, דמאי שנא משאר הפקר. < ד' מקשה כמה קושיות על השו"ט בירושלמי בין ר"ל ור' יוסי אי מעמידים את המשנה כב"ה בהפקר בי"ד או דוקא כב"ש. < ה' מביא את מה שביארנו לעיל דשני דינים ושני גדרים שונים נאמרו בהפקר בי"ד, חדא מדיני הקנאות וחו"מ כאפטורפוס, וחדא מדין מחודש של בי"ד

כעין נידוי ועונשים, ומביא את הנפ"מ ביניהם, ומבאר דאיכא נפ"מ לענין פטור הפקר ממעשרות, ומבאר בזה את דברי הרא"ש בנדרים [מ"ד] בדין פטור מעשר בהפקר ב"ד, ומיישב בזה את דברי הר"ן [שם]. < ו [מבאר למה טענת הירושלמי על ב"ה הוא דלשיטתם ליכא ככה"ג פטור מעשרות, ולא פריך דלשיטתם לא מהני עצם החלות הפקר, ומבאר יסוד דינא דמתנו"ע שמצד א' הוא בגדר "הפקר", ומאידך איכא זכויות לעניים בהך הפקר לזכות בו, ורק ככה"ג שייך פטור מעשרות. < ז [מבאר דלא שייך הפקר ב"ד מקרא ד"אלה הנחלות" באופן שמתחילה יפקירו ואח"כ יקנו לעניים. < ח [מבאר את הוכחת הירושלמי מבי"ד שמעברין את השנה בשביעית, דאף דהתם אינו מדין הפקר ב"ד אלא מדין עקירת דבר מן התורה, אפי"ה שייך לדמותו לדין "יחרם", ומוכיח מכאן כעיקר דברינו בגדר דין הפקר ב"ד מדין "יחרם". <

פרק ד' < קנין דרבנן מהני לדאורייתא בקטן בקנין עבד ולולב. < א [מביא קושי' הקצוה"ח על הרשב"א דנימא קנין דרבנן מהני לדאורייתא בהקנאה לקטן, ומביא דברי הגרעק"א בשיטת הרשב"א דלא אמרינן הפקר ב"ד הפקר בהקנאה מגדול לקטן, ורק בהקנאה מקטן לגדול אמרינן כן. < ב [תמה בעיקר סברת רעק"א דמחלק בין הקנאת קטן לגדול לבין הקנאת גדול לקטן, ומקשה עוד מסוגי' דסוכה [מ"ו] דלא ליקני לולב לינוקא, שזה סותר לדברי הרשב"א בקידושין הנ"ל. < ג [מוכיח מהריטב"א ומהקצוה"ח שבהקנאה לקטן איכא חילוק בין היציאה מרשות הגדול, שהיא מה"ת, לבין הכניסה לרשות הגדול, שהיא רק מדרבנן, ומוכיח דכולהו סברי כעיקר סברת רעק"א הנ"ל, אלא שיש לתמוה דמה הסברא בזה. < ד [מבאר דשני דינים נאמרו ב"הפקר ב"ד הפקר", וחלוקים הם ביסודם: א [מקרא ד"אלה נחלות" למדנו כח ב"ד בגדרי חו"מ הרגילים, ב [מקרא ד"יחרם" למדנו כח "איבוד ממון" כשאר כח ב"ד להעניש ולהחרים. <

פרק ה' < קנין דרבנן מהני לדאורייתא במעמד שלשתן וביאוש בגזילה. < א [מביא סתירה בדברי הב"י בדין קנין דרבנן מהני מה"ת, וישוב הב"ש לחלק בין שני המקרים, וקושי' האבני מילואים על הב"ש. < ב [מבאר דהיש"ש והב"י פליגי בפלוגתת הקצוה"ח והתוס' אי חיוב השבת הגזילה הוי מצוה בעלמא או חיוב ממון. < ג [מבאר דאין חכמים יכולים להקנות את החפץ לגזולן, עפ"י דברי רעק"א בדין הפקר ב"ד הפקר דלא מהני בקטן. <

#### סימן ל < פלוגתת הרמב"ם ורש"י בגדר הדין דאין קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשרות. <

פרק א' < בשיטת הרמב"ם אי בדין "יש קנין לעכו"ם בא"י להפקיע" נתחדש דהוי כחול"ל, ובדברי הגר"ח תרומות [פ"א ה"י] ושם [פ"א הכ"ב – השני] ובהלכות ביכורים [פ"ב הט"ו]. < שורש פלוגתתם בדגנך ולא דגן עכו"ם למיעוטי שליש ביד עכו"ם תלוי ביש קנין או אין קנין, וע"כ שיש הפקעה בארץ לגבי הפירות, וכדוהוכיח הגר"ח. < בדברי הרמב"ם דלקנין לעכו"ם משווהו לחול"ל, ומביא כמה הוכחות דדינו כחול"ל, ומבאר את הסברא בזה, ומבאר מאי שנא כיבוש העכו"ם דעקר קדושת הארץ בקדושה ראשונה. < תמיהת הגר"ח – הוכחות דלא חשיב כחול"ל ממש, ומבאר דלמ"ד יש קנין מטעם אחר אינו כחול"ל, דאין לו קנין ממון בגוף רק בפירות. < הוכחות הגר"ח והחזו"א דלמ"ד יש קנין אכתי ליכא קנין להשוות לחול"ל ממש, ושיטת הגר"א שזה חול"ל. < תוספת ביאור והגדרה בדברי הגר"ח תרומות [פ"א ה"י] עפ"י דברי הגר"ח תרומות [פ"א הכ"ב – השני], שהקשה מפירות שגדלו שליש בחול"ל ומירחן בא"י דלדעת הכס"מ מתחייבים בחיוב דתרו"מ, ומוסיף עוד עפ"י דברי הגר"ח בהלכות ביכורים [פ"ב הט"ו] בחילוק בין הדין "יש קנין" בעודה תחת ידו דלדעת הכס"מ כו"ע מודי בזה. < ישובו של האחיעזר וחזו"א לקושי' הגר"ח מפירות חול"ל דמירחן בא"י, וחדוש האחיעזר ופלוגתת האחרונים בדין פירות עכו"ם בחוץ לארץ. <

פרק ב' < פלוגתת רש"י והראשונים בגדר הדין שאין קנין לעכו"ם, ופלוגתתם בדין חובת הבאת ביכורים למ"ד אין קנין לעכו"ם להפקיע. < פלוגתת הראשונים בדין "המוכר את שדהו לעובד כוכבים לוקח ומביא ממנו בכורים". < ביאור פלוגתת הראשונים בביכורים חובת הגוף או חובת פירות, ובחילוק בין תרו"מ לביכורים. < פלוגתת הראשונים בגדר אין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מידי תרו"מ, אי הקדושה קיימא אצל המוכר או לא, ומבאר דלרש"י יש תנאי בקדושה שתהיה לה זיקה לבר חיובא, וביאור סברת רש"י דלא שייך בקנין גוי להשוותה לחול"ל. < מבאר דעפ"י הסברות הנ"ל מצאנו ו' חילוקים ונפ"מ בין רש"י לרמב"ם בגדר הדין יש קנין. < ג' סברות ברש"י למה לא מהני קנין עכו"ם להשוותה לחול"ל. <

פרק ג' < שיטת הראשונים בדין אדמת גר בביכורים, ושיטת הראשונים בדין יש קנין בזה"ז. < מביא את דברי הראשונים בב"ב [פ"א] בדין ביכורים בקרקע של גוי וגר ובגדר הילפותא מקרא דאדמתך, דמדמי סברת יש קנין לאדמת גר שפטור כמו שהגר עצמו פטור. < מבאר מדבריהם דשורש דין דיש קנין לעכו"ם בא"י מצד דבבעלים לאו בר חיובא חיילא פטור בקרקע, והיינו כסברת רש"י. < פלוגתת הראשונים בדין תרומה בזה"ז, האם כו"ע מודי שיש קנין, וכעין סורי, ומביא דפליגי בזה הרמב"ם ורש"י, ואזלי לשיטתייהו. <

פרק ד' < הערות בפשט הסוגי' בסוף פרק השולח ובדרשות, לפי הרמב"ם ולפי רש"י. < עפ"י דרכו של הגר"ח מיושב תמיהא רבתי בסוגי' מה הסברא הפשוטה, ולמה בעינן קראי גם למ"ד יש קנין [דגנך ולא דגן עכו"ם] וגם למ"ד אין קנין [כי לי קדושת הארץ]. < מבאר דלפי רש"י תרי קראי איצטריך, חד לומר שאין קנין להפקיע קדושה והקדושה קיימת אצל המוכר, והמ"ד שחולק ס"ל שיש קנין להפקיע קדושה מסברא, והיינו דלא קיים אצל המוכר, אבל לפטור את התבואה אכתי בעין קרא דגנך. < דרך שלישית בזה עפ"י חידושו של האחיעזר לפי הכס"מ שפירות חול"ל שמירחן בא"י חייבים. <

**סימן לא** < הרחבת דברים בחידוש של הכס"מ דכו"ע מודי שיש קנין בעודה תחת יד העכו"ם, ובדין יש קנין לעכו"ם בכלאים ערלה שביעית, ופלוגתא הבבלי וירושלמי בסוגי' זו. >

פרק א' < בדין יש קנין ואין קנין לגבי ערלה וכלאים ושביעית. > מביא דפליגי הראשונים בדין יש קנין ואין קנין לגבי ערלה, ומבאר דתלוי בפלוגתא רש"י והרמב"ם. < מתמה דמבואר בכמה דוכתי דפשיטא דבערלה אין קנין לכו"ע. > מביא סברא חדשה בערלה מהמלבושי יו"ט, דלכו"ע לא שייך להשוותו לחו"ל כלפי ערלה דלא תלוי בירושה ושיבה. < הערה גדולה מהחזו"א לענין כלאים דמטעם אחר תלוי בפלוגתא דיש קנין ואין קנין. > הערה: יתכן דלפי הגר"ח בענן דווקא גזה"כ, וכל הדין הפקעה בקרקע כלפי הפירות היא רק היכא דנתמעטו בגזה"כ, ומדוקדק כן בגר"ח. < דין יש קנין בשדה עכו"ם בשביעית כלפי קדושת הפירות. > בדין יש קנין בשדה עכו"ם בשביעית כלפי עבודת הקרקע, ומתמה על הגר"ח, ומביא סברת החזו"א שהכל תלוי במצוות שביית הארץ, ומבאר שהרמב"ם ורש"י נחלקו לשיטתיהו האם הנידון של יש קנין ואין קנין שייך לעבודת קרקע בשביעית. >

פרק ב' < בשיטת הכס"מ ברמב"ם דכו"ע מודי שיש קנין, בעודה תחת יד העכו"ם, ושיטת רש"י בדין זה. > מביא מהכס"מ ומאירי דאף למ"ד אין קנין בא"י אבל יש קנין כל זמן שזה תחת יד העכו"ם. < הוכחה של הגר"א דרש"י חולק על חידושו של הכס"מ דבעודה תח"י כו"ע מודי שיש קנין, ומבאר דרש"י לשיטתו אזיל ואין ראייה בשיטת הרמב"ם. > הוכחה שהר"ש והתוס' חלקים על החידוש של הכס"מ, והרמב"ם בפירוש המשנה אזיל לשיטתו וכתבאר בכס"מ. < מביא כמה נפ"מ בדין זה לגבי ביכורים ושביעית וגזירת בעלי כיסין מטבל עכו"ם, [ומעורר דאיכא נפ"מ בין סברת הכס"מ לסברת הגר"ח בעיקר חידוש זה, ויש לדון לגבי שביעית ולגבי גזירת בעלי כיסין]. > ביאור עיקר דברי הכס"מ – מבאר את שורש הנפ"מ בגדר המיעוט ובכח הקנין של העכו"ם למ"ד אין קנין בעודה תחת ידו לקנין עכו"ם למ"ד יש קנין. < בדברי המנחת שלמה בגדר הדין דמבואר דהכא הרמב"ם יודה לרש"י, ויתחדש דבדין זה מודה הרמב"ם דאיכא חילוק בין כלאים לתרו"ם וקדושת פירות שביעית, ומביא מקור מהתוספתא בתרומות. > סיוע לדברי הגר"ח מדברי התוס' הרא"ש בדרשה של אדמתך בב"ב [פ"א], ומיושב קושי' האחרונים על סוגי' זו. < מחלוקת בעיקר שיטת הכס"מ מתי מתחייבים, בקנה קרקע או רק בקנה פירות, ונפ"מ לגבי ערלה. >

פרק ג' < פלוגתא הבבלי וירושלמי בגדר הדין יש קנין לעכו"ם בא"י, וביאור הסוגי' בב"מ [ק"א]. > הערה גדולה מהחזו"א לענין כלאים דמטעם אחר תלוי בפלוגתא דיש קנין ואין קנין, ומעורר דלשיטת רש"י ליכא לפרש כן, ומביא את קושי' המלבושי יו"ט על הרא"ש מכלאים. < מחדש שרש"י והרא"ש למדו בירושלמי כהגר"ח ברמב"ם שהנידון הוא האם להשוותו לחו"ל או לא, ורק הבבלי חולק, והוכחה מביאורו של הגר"ח בשיטת הירושלמי. > שיטת הירושלמי – מובא בר"ש - בגדר של יש קנין לעכו"ם. < מבאר היטב את השו"ט בירושלמי בהנך ב' טעמים למה אין קנין לעכו"ם בא"י. > מקור נוסף מפלוגתא הבבלי וירושלמי סוף השולח, ומתמה טובא בכל הירושלמי שם. < ביאור דברי הירושלמי עפ"י כל הנ"ל דהירושלמי ובבלי פליגי לשיטתיהו בעיקר הגדר של אין קנין ויש קנין. >

פרק ד' < מחלוקת סוגי' דב"מ וסוגי' דגיטין וסוגי' דע"ז, בגדר הדין יש קנין לעכו"ם. > הקדמה: < הוכחה שהר"ש והתוס' חלקים על החידוש של הכס"מ, והרמב"ם בפירוש המשנה אזיל לשיטתו וכתבאר בכס"מ. > מביא את קושי' האחרונים על הסוגי' בב"מ [ק"א] דאמרינן יש קנין לעכו"ם גם כשגוף הפירות שייכי לישראל. < מבאר עפ"י הנ"ל שיש גם מחלוקת הסוגיות בבבלי, מסוגי' דסוף השולח דהכל תלוי בפירות כדרשה דדגנך לסוגי' בב"מ [ק"א] שהכל תלוי בקרקע, ומיישב בזה את שיטת התוס' בב"ב [פ"א] שהמקור ליש קנין הוא מ'אדמתך'. > ישוב שיטת רש"י דנחלקו הסוגיות בחידושו של הכס"מ, וסוגי' דע"ז כהסוגי' בב"מ ובשיטת ר"מ מודי שיש קנין לעכו"ם בעודה תחת ידו. < ישוב סתירת הרשב"א האם מהני הדין יש קנין גם לגבי ערלה או דרק נאמר במצוות. > דברי הגר"ח ביישוב הסוגי' בב"מ [ק"א] שיש לו לעכו"ם קנין בקרקע לענין הפירות, ופקע הקדושה אף אי גוף הפירות של הישראל, ותמיהת החזו"א ומשנת ר"א בזה דגם לישראל יש גוף לפירות. >

פרק ה' < סיכום של כל הגדרים השונים בדין פטור של קנין עכו"ם בארץ ישראל לפטור תרו"ם. >

**סימן לב** < בגדר דין ערלה ורבעי, ובדין יש קנין לעכו"ם להפקיע מערלה ורבעי, [סוף פרק ג דתרומות]. >

פרק א' < פלוגתא הראשונים בעיקר גדרי ערלה בא"י ובחו"ל, ובשייכות בין ערלה לרבעי. > הקדמה: ב' ספיקות בערלה ורבעי. < פלוגתא הראשונים האם ערלת חו"ל הוא דין חדש בפני עצמו או דאיכלל בעיקר דינא דערלה. > ספק ביסוד דינא דרבעי, האם אסור בהנאה והאם הוא המשך לדין ערלה או איסור חדש, ובפלוגתא הרמב"ם וראשונים בזה, וסתירת הרע"ב בכל הנ"ל. < תוספת ביאור בהנך ב' צדדים - איסור כערלה או מצווה כמעש"ש. > מבאר את שיטת הרמב"ם דלא פודין במחובר דומי' דמעש"ש ויישוב קושי' האור שמח, וכל זה עפ"י חידושו של הצפנת פענח שיש איסור בלי קדושה בבוסר ולא שייך פדיון. < ביאור ברמב"ם שחל קדושה ברבעי מכת הדין מעש"ש שבו, והחלות קדושה הזו היא המתיר באיסור ערלה שנמשך ברבעי. > מיושב הירושלמי דיקבר ומיושב סתירת הרע"ב בהיתר הנאה ואכילה [ומעורר בסתירת הרע"ב בטעם היתירא דקליפות בערלה]. < ביאורו של הגר"ח בדברי הרמב"ם דב' טעמים נאמרו למה אין רבעי בחו"ל, ומבאר למה איצטריך ליה תרי טעמים. >



פרק ב' < ביאור שיטת הר"ש והגר"א לחלק בין ערלה לרבעי ביש קנין לנכרי. < מביא את המהלך של הר"ש והגר"א בביאור פלוגתת ר"י וחכמים אי יש קנין לעכו"ם להפקיע מידי רבעי. < מקדים שיש ב' דרכים בעיקר הנידון של יש קנין לעכו"ם להפקיע, ולפי הדרך דמהני להשוותו לחו"ל איכא ב' דרכים בביאור פלוגתת רבי יהודה וחכמים ובביאור החילוק בין רבעי לערלה, ותחילת הדברים שבערלה יש הלכה שאסורה בחו"ל. < מהלך שלישי דלא אכפת לן ההלכה כלפי קנינו של העכו"ם, ומבאר דהחילוק בערלה הוא משום שאינו תלוי בירושה וישיבה, וזה הספק ברבעי. < מדקדק בדברי הגר"א דשורש הספק האם מדמינן רבעי לערלה או למעש"ש, ומדקדק דהוסיף עוד להתספק האם מדמינן לכלאים. < לפי הדרך דיש קנין לא מהני להשוותו לחו"ל אלא דמהני לנתק את השייכות בין המצווה לבעלים בר חיובא, ולפי דרך זו יש דרך בביאור דברי הגר"א בשנו"א בביאור פלוגתת רבי יהודה וחכמים ובביאור החילוק בין רבעי לערלה. <

פרק ג' < דרכם של אחרונים בביאור שיטת הרמב"ם בפלוגתא זו < דרכו של התורת זרעים שרמב"ם למד דגם אי אין קנין אכתי יש מקום להפקיע דין רבעי, ושורש פלוגתת רבנן ור"י האם הנכרי שייך למצוות רבעי, ונפ"מ אי פקע הקדושה או לא. < נתחדש דגם הרמב"ם מודה דמשכחת לה דקנין העכו"ם מבטל מצוות הארץ. < מיושב סדר המשנה בתרומות בדין רבעי. < ב' דרכים בביאור לשון הרמב"ם "אם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדוש" ובישוב הסתירה מהלכה ה' להלכה י', ומעורר על כל המהלך דלמה לא פליגי גם במעש"ש. <

פרק ד' < דרכו של המשכנות יעקב ברמב"ם דסובר יש קנין בערלה ופליגי ברבעי, עפ"י הר"ש סיריליא דעכו"ם מפריש תרומה גם בתבואה פטורה. < דרך חדש של המשכנות יעקב ברמב"ם שחידש חידוש גדול שיש קנין לעכו"ם להתיר ערלה, ואעפ"כ יש רבעי. < דיוק סדר המשנה ריש ערלה דאיירי בהלכות נטיעה ולא בהלכות יש קנין לעכו"ם. < תמיהת המלבושי יו"ט בחידוש של המשכנות יעקב דמה שייך רבעי לרצונו של העכו"ם אי פטור מצד יש קנין. < דברי הר"ש סיריליא דהעכו"ם יכול להפריש תרומה גם בלי שיש טבל, ומהכא מקור למשכנות יעקב ברמב"ם, וכמבואר במלאכת שלמה. <

פרק ה' < מהלך חדש בשיטת הרמב"ם ברבעי של עכו"ם, ובפלוגתת הר"ש והרמב"ם בזה, דפליגי בחידושו של הכס"מ ביש קנין לעכו"ם. < ביאור חדש בשיטת הרמב"ם בדעת רבי יהודה דדעתו דיש קנין לעכו"ם בעודה תחת ידו כסברת הכס"מ בביכורים וקדושת שביעית, והתם לא מהני מה שהישראל לוקח מהעכו"ם. < ביאור סברת חכמים שכאן יש לעכו"ם שכר ותורת מצווה הלכך לא אמרינן יש קנין גם לכס"מ, ומתמה דמאי שנא מכל המצוות, ומיישב עפ"י מה שנתחדש דרבעי תחילתה ערלה [במחובר] וסופה מעש"ש [בתלוש]. < מבאר שהר"ש חולק לשיטתו דלית ליה האי חידוש של הכס"מ דבעודה תחת ידו דכו"ע מודי שיש קנין, ונחלקו במשנה בתרומות בשיטת ר"י כמו שנחלקו במשנה בע"ז בשיטת ר"מ. <

פרק ו' < המקור של הרמב"ם בירושלמי דאין רבעי לעכו"ם אפילו בא"י, ובדברי הרמב"ם וירושלמי על מעש"ש ורבעי בסורי' דפטורים גם מדרבנן אפילו של ישראל. < מקור מהירושלמי דגם עכו"ם בארץ ישראל פטור מרבעי, ונתחדש עוד בירושלמי דכמו דלרבי יהודה נכרי בא"י פטור מרבעי כמו כן ישראל בסורי' פטור, ומתמה דמה שייכי הנך תרי דינים כהדדי. < ביאורו של התורת זרעים דאין מעש"ש בסורי' כיון דכל הקדושה תלויה במצוות הבאתן, וכן ברבעי, ופליגי אי רבעי דין איסור הוא כערלה או לא, ובדברי הגר"ח בזה.