נדרים דפים ה' וְ ו' –

1. **פתיחה**

הדיבור הוא אבן יסוד בחיינו, כבר בתיאור בריאת האדם בספר בראשית אנו למדים על חשיבות הדיבור, הוא זה שמאפשר לאדם להביא לידי ביטוי את עולמו הפנימי; מתרגומו של אונקלוס "רוח ממללא"[[1]](#footnote-1) אנו למדים על משמעות 'רוח' זו - היא המבדילה את האדם מן החיה, היא מביאה את האדם לידי הייחודיות, המעלה שכתוצאה ממנה ביכולתנו להיות עובדי ה' ולהעיד על מלכותו של הבורא יתברך, וכלשון הנביא: "וְאַתֶּם עֵדַי נְאֻם ה' וַאֲנִי אֵל"[[2]](#footnote-2).

בנושאים רבים בהלכה יש חשיבות גדולה לדיבור ככלל ולטיבו בפרט - אנו מוצאים טווח התייחסות רחב בנוגע לדיבורים חלקיים או קטועים, ואת האפשרות לפעול הלכתית בעקבות אמירות כאלה. דיבורים אלה הינם שברים של אמירות מלאות שיכלו לתפקד במסגרת הלכתית התואמת דיבור, כמו הלכות נדרים, שבועות וקידושין[[3]](#footnote-3). בהלכות אלה נצרכת אמירה מצד האדם על מנת לכונן מצב הלכתי. אמירה חלקית מעמידה את ההלכה בפני הבעיה הבאה: אמירה חלקית שלמרות מגבלותיה מצליחה להעביר את המידע המקורי של הדיבור המלא - האם תיחשב כפועלת את הפעולה ההלכתית המקורית? כמו כן, האם נדרשת שפה ספציפית או שכל שפה מתאימה לתפקיד, והאם יש חילוק בין תחומים הלכתיים שונים?

לאחר שנסקור בקצרה את סוגיית 'כינויי נדרים', בה נפתח את הדיונים אשר נעסוק בהם בהמשך הדברים, ונעמוד על פשט המחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש - נרצה לנסות ולהעלות אפשרות נוספת להסביר את דבריהם; כלומר, להציע דרך שתאפשר לנו להבין את היחס של אמוראים אלה למשמעות הדיבור ומכך להבין מדוע הם הגדירו בתלמוד את המונח 'כינויים' באופן הנ"ל.

בהמשך הדברים, נבדוק האם ניתן להסביר את בסיס המחלוקות בסוגיות נוספות על ידי ביאור דברי הצדדים השונים כפי האמור בהצעה שנראה להלן בסוגיית 'כינויי נדרים'. נעשה זאת על ידי בחינתן של מספר סוגיות, כיחידות עצמאיות, אשר כולן, באופן כזה או אחר, עוסקות בנושא הדיבור; הנושאים הנוספים אותם נעלה לדיון הם: דברים הנאמרים בלשון הקודש, שיבוש בלשון הקודש, לשון שאינה גמורה (ידות), דברים שבלב, ידים שאינן מוכיחות ואמירה בקידושין.

1. **כינויי נדרים**

פירוש המושג 'כינוי' הוא: "שם לואי, שם נוסף או נרדף"[[4]](#footnote-4); לדוגמא, כשאדם קורא לחברו בשם שאין זה שמו האמיתי. המשנה בנדרים מפרטת כינויים שונים בתחום ההפלאה: "קונם קונח קונס הרי אלו כינויין לקרבן..." [[5]](#footnote-5). בתלמוד ישנה מחלוקת בין שני אמוראים בקשר למוצאם של הכינויים הללו: "איתמר: כינויין - רבי יוחנן אמר: לשון אומות הן, רבי שמעון בן לקיש אמר: לשון שבדו להם חכמים להיות נודר בו..." [[6]](#footnote-6). - לפי רבי יוחנן מדובר בלשון האומות, דהיינו, דיבור בלועזית; ולפי ריש לקיש מדובר בלשון שהיא תוצר תקנתם של חכמים[[7]](#footnote-7).

1. **פשט הסוגיה:**

**דעת רבי יוחנן:**

בדעת רבי יוחנן, נראה לומר שלכולי עלמא מוסכם כי כינויים הם כלשון גמורה - מובן מאליו שתוצאה של הדרת נדר באמצעות כינוי, (כלומר - קבלת נדר, פעולת נדירת הנדר) חיוב הנדר הוא מן התורה; שהלא זהו נדר שנעשה בשפה אחרת, ודין התלמוד הוא שהנדרים נאמרים בכל לשון"[[8]](#footnote-8). זאת ניתן להוכיח משלמדנו: "ותניא נזיר להזיר לעשות כינויי נזירות כנזירות וידות נזירות כנזירות."[[9]](#footnote-9) - כך היא הגרסא בספרים שלנו, אבל רבנו ניסים ורבנו אשר כתבו: "דלא גורסין כינויי נזירות כנזירות, דממאי נפשך לאו מקרא נפקי, דאי לשון נכרים הם לא צריכי קרא ואי לשון חכמים הם היכי נפקא מקרא'."[[10]](#footnote-10), לכאורה, אם כינויים מועילים מדין "לבטא בשפתים"[[11]](#footnote-11) - משום שניתן להסתפק בהפלאה שאינה גמורה, מדוע אנו לא צריכים ראיה מהכתוב לזה, הרי אין אנו מכירים דין שכזה בכול התורה כולה! אלא מכך אנו למדים שרבנו ניסים סובר שכינויים הם כלשון גמורה, ומשום כך אנו לא דורשים ראיה מהכתוב ללימוד בעניין כינויים - מסברה בעלמא אנו יודעים, שאף על גב ששאר הלשונות אינן לשונות מצד העצם[[12]](#footnote-12), מכל מקום הן נחשבות לשונות מצד הסכם המדינה. הוא הדין גם לגבי שיבושי לשון, ויש לומר מסברה שדינם כאותה הלשון שנשתבשה. כלומר, רבנו ניסים הולך לשיטתו במה שכתב שלשונות נכרים דין לשון יש להם מצד הסכמת כל אומה ואומה[[13]](#footnote-13). באופן זה כתבו בעלי התוספות[[14]](#footnote-14) שלא גורסים 'כינויין'; ומכל מקום, בדעת רבי יוחנן משמע, שבעלי התוספות מסכימים שכינויים הם כלשון גמורה, ולכן לא צריכים ראיה מהמקרא - משום שניתן להבין זאת מסברה.

**דעת ריש לקיש:**

בדעת ריש לקיש, אנו מוצאים מחלוקת בין הראשונים - האם כאשר אדם נודר באמצעות כינויים חיוב הנדר הוא מדאורייתא, או מדרבנן:

1. רבנו ניסים[[15]](#footnote-15) מסביר בדעת ריש לקיש שכינויים הם מילים שהמציאו חכמים[[16]](#footnote-16), והנודר באלו הכינויים הרי זה החיל נדר גמור מן התורה - שהרי כל השפות חוץ מלשון הקודש[[17]](#footnote-17) אינן אלה הסכמת כל אומה ואומה לדבר איש אל רעהו באופן מסויים, והסכמת חכמים ז"ל, שמילים מסוימות ישמשו במובן של 'קרבן', לא גרעה מהסכמת האומות. הלכך, נדר שנאמר באחד מלשונות אלו הוא נדר גמור מן התורה, זאת משום שרבנו ניסים הבין שלשונות נכרים נחשבים כלשון גמורה; ומכך שהוא משווה לשון שבדו חכמים ללשונות הללו (=לשון האומות), נראה מכך שלהבנתו גם הן נחשבות כלשון גמורה. שהרי אם נאמר שלשון שבדו להם חכמים מועילה רק משום שבנדרים העיקר הוא כוונת הלב ולא צריך דיבור אלא מדין ל'בטא בשפתים', לכאורה אין צורך להשוות לשון שבדו לשאר לשונות; אלא פשוט הוא שלשון שבדו להם חכמים מועילה, שהרי גם זה נחשב כדיבור ונשאר רק ספק האם דיבור זה פירושו כמו הפירוש הנצרך לשם הדרת נדר.
2. בעלי התוספות מקשים בסוגייתנו: "ולמאן דאמר לשון שבדו חכמים קשה דהכי נמי כנויי דנזיר בדו חכמים והיכי יביא קרבן על לשון חכמים..."[[18]](#footnote-18), איך זה יתכן שלשיטת ריש לקיש מביא אדם קרבן על כינויי נזירות, הרי אין לשון זה אלא מדרבנן[[19]](#footnote-19). תירוץ התוספות בסוף דבריהם: "ועוד יש לומר כיון שתיקנו חכמים הני לישני, כוונת הנודר לנדר גמור, וגמר בלבו לעשותו כעיקר הלשון." ומשמע שהעיקר בנדרים הוא הגמירות דעת בלב, דהיינו כוונתו של הנודר. ודי בדיבור בעלמא אפילו אם הוא לא נחשב כלשון מהתורה.

הסברנו שלשיטת רבי יוחנן נדר באמצעות כינוי הוא בדיוק כמו נדר בלשון זרה, ולכן ניתן להתחייב בנדר על ידי שימוש בכל שפה. בדעת ריש לקיש העלנו שתי אפשרויות בהסברת שיטתו: א. חיובו של נדר בלשון 'כינוי' הוא מדאורייתא משום שכל השפות הן הסכמיות ולכן גם הסכמתם של חכמים היא שפה; ב. לשון 'כינוי' היא מדרבנן, ברם העיקר בהדרת נדר הוא הכוונה - גמירות הדעת, כשאדם נודר בלשון כינוי הוא מתכוון להתחייב בנדר ולכן הנדר חל[[20]](#footnote-20).

1. **הצעה שונה להבנת דברי רבי יוחנן וריש לקיש**

אבקש לבחון את הסוגיה בכיוון שונה - האם תכליתה של השפה היא לשם יצירת גילוי דעת, או שהשפה היא מרכיב עיקרי ביצירת חלות הלכתית-משפטית.

## דעת רבי יוחנן:

לפי רבי יוחנן, שאומר שכינויים הם 'לשון אומות', נראה לומר שהשפה הינה בגדר כלי הנצרך לשם הוצאה מן הכוח אל הפועל, ואין כל הפרש בין שימוש בשפה אחת לשימוש בשפה אחרת, הדרישה היא רק מעשה של דיבור בכדי להחיל נדר מדאורייתא. רבנו ניסים[[21]](#footnote-21) מבין שכינויים אינם לשון מצד עצמן אלא שיבושי לשון שביד האומות. החידוש הוא שניתן להשתמש בשיבושי לשון[[22]](#footnote-22) לשם הדרת נדר, זאת משום שכל השפות הן הסכמה של האומות. אולם יש לסייג, לדברי רבי יוחנן יוכל אדם להשתמש בכינויים רק במקום שהכינוי הוא חלק מהשפה - במקום בו הכינוי אינו חלק מהשפה, אף אם הנודר מבין את פשר דבריו אין זה נחשב 'לשון-דיבור' לעניין נדרים[[23]](#footnote-23). את התיחום אשר הצענו בדברי רבי יוחנן אנו יכולים לראות גם בדברי הרמב"ם: "יש מקומות שאנשיהם עלגין ומפסידים את הלשון... כל כיוצא בזה הולכין אחר לשון כלל העם באותו מקום ובאותו זמן"[[24]](#footnote-24), הרמב"ם הבין שלשון האומות הינה כלשון הקודש כאשר היא מדוברת בפי אנשים הנמצאים במקומות של נכרים שזו היא שפתם.

## דעת ריש לקיש:

לפי ריש לקיש, שאומר שהכינויים הם "לשון שבדו להם חכמים", לשון הנדרים התקנית היא מעין שפת קוד[[25]](#footnote-25), שעל אף הדמיון שיש בינה לבין השפה התקנית (נזיק/ נזיר - קונם/ קרבן) היא איננה כזו. זוהי שפה ייעודית לפעולת ההפלאה, ורק היא החוקית בפעולות של נדר[[26]](#footnote-26) ולכן כינויים בשאר לשונות לא נחשבים כלשון אף על פי שהדיבור בלשונות עצמן (המלאות) הוא כן נחשב כלשון. כשאדם מקבל על עצמו נדר בלשון שבדו להם חכמים, הנדר חל מדאורייתא גם אם אין זו השפה שמדברים בה באותו מקום, משום שחכמים תקנו ששפה זו תועיל בכל מקום וזמן[[27]](#footnote-27) - שהרי כל הלשונות אינן אלא הסכמת אומה ואומה, ולא גרעה הסכמתם של חכמים ז"ל מהסכמתם של האומות.

כלומר, לדעת רבי יוחנן הצורך בדיבור הינו מהדין: "לבטא בשפתיים"[[28]](#footnote-28) - דרישה סתמית ולא מפורשת, מערכת זו אינה תלויה בהגדרה פורמאלית ספציפית, אלא נדרשת מהאדם גמירות דעת מסוימת שבאה לידי ביטוי בדיבור ולכן כל שנדרש הוא מה שמוגדר כדיבור וניתן להבין מדבריו שבכוונתו לנדור. היחס אל השפה והדיבור הוא כאל כלי, זאת משום שהדיבור הוא כסמן המורה על נקודה. דהיינו, תפקיד הדיבור הוא לגלות את דעת האדם באמצעות מוצא שפתיו ולכן נסתפק בכל אשר ביכולתו לעשות זאת.

בשונה מדעת רבי יוחנן, לדעת ריש לקיש הצורך בדיבור הוא עקרוני - לשפה בה נעשה הדיבור יש משמעות עצמית, דהיינו משמעות משפטית. דיבור הלכתי הוא ספציפי, לכן יש צורך בדיבור מסוים דווקא אשר רק הוא התקף מבחינה הלכתית וביכולתו ליצור את המציאות הרצויה. התפיסה של השפה והדיבור היא מהותית, זהו דבר משפטי מוגדר. כלומר, יש צורך בניסוח קונקרטי שרק ביכולתו ליצור חלות דין, זאת משום שאי אפשר להסתפק רק בהעברת הרעיון אותו מייצג הניסוח המשפטי ללא האופי המלא של האמירה. אין תפקיד הדיבור מתמצה בביטוי רצונו הפנימי של האדם, יש לו תפקיד עצמאי ומהותי לנדר ולא ניתן להמיר אותו בלשונות או בביטויים אחרים.

רוצה לומר, מוצעות שתי מערכות אפשריות שביכולתן לכונן מצב הלכתי: מערכת התורה שהיא גמישה-בונה אשר יסודה הוא בדרישה של גמירות דעת האדם; ומערכת אנושית יוצרת מציאות שהיא קשיחה לגמרי, זאת משום שנדרשת כאן שפה מסוימת ומעצם הגדרה של דרישה מסוימת נוצרת התקשחות. דהיינו, בהלכה קיימת דרך פסיקה אשר מורכבת בין השאר מניתוח הנתונים והגעה למסקנה - פעמים שההגדרות ההלכתיות הן מהתורה[[29]](#footnote-29), בעוד שבפעמים אחרות ההגדרות הן תוצאה של התבוננות בדברי התורה ויצירה של הגדרות ספציפיות[[30]](#footnote-30) בהתאם לעומד לנגד עיני החכם. המחלוקת של רבי יוחנן וריש לקיש אינה על האופי של דרכי הלימוד והדרשה בכל התורה כולה, אלא ממוקדת בדין הפלאה, באופיו של הדיבור - האם ההגדרתו רחבה וניתן להכליל בתוך 'דיבור' כל אשר מוכר ככזה, או שהדיבור הנצרך בהפלאה הוא מיוחד לה ולכן כינויים שאינם יוצרים דיבור ספציפי אינם מתאימים.

את אשר העלנו כאן, הבחנה בין שתי השקפות/ דרישות שונות בדיבור, ננסה לראות גם בדיונים בסוגיות הבאות.

1. **דברים הנאמרים בלשון הקודש**

בפרק זה נעסוק במשמעות הדיבור במסגרת של דברים אשר על פי ההלכה יש לאומרם בשפת הקודש דווקא מול דברים אשר ניתן לאומרם גם בשאר השפות. נפתח את הדיון סביב דברי המשנה אשר עוסקת בנושא: ״אלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה ווידוי מעשר קריאת שמע ותפלה וברכת המזון... ואלו נאמרין בלשון הקודש מקרא בכורים וחליצה ברכות וקללות ברכת כהנים..." [[31]](#footnote-31).

1. **הפרדה בין לשון הקודש לשאר לשונות**

הרב ישראל מאיר מראדין חידש שאותם הדברים אשר נאמרים בכל לשון ניתן לאומרם רק בלשון המדוברת באותה המדינה[[32]](#footnote-32), אם רק הוא (=האומר) ועוד מספר יחידים מדברים בלשון זו - אין היא נחשבת כלשון כלל: "דאותן דברים הנאמרים בכל לשון הוא דווקא אם אנשי אותו המדינה מדברין כך..."[[33]](#footnote-33), הטעם שנותן הרב מראדין הוא שלשון הקודש היא לשון "מצד העצם"[[34]](#footnote-34), ואילו שאר לשונות הן רק הסכמה מצד המדינה ומכיוון והם (=רוב תושבי המדינה) לא מדברים בלשון זו היא לא נקראת לשון.

ראיותיו:

האחת מהגמרא: ״האומר חרופתי ביהודה מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה״[[35]](#footnote-35), ומשמע שדווקא ביהודה מקודשת, אבל בשאר מקומות — אף על פי שהאיש והאשה מדברים בלשון זו והבינו שכוונתו לקידושין — אינה מקודשת.

השניה, מעניין כנויי נדרים, על פי מה שכתב רבי יום טוב בן אברהם אשבילי: ״ורבי יוסי[[36]](#footnote-36) סבר לשון גויים שקורין לקרבן קונם ולשבועה שבותה, ואם באותו מקום בלבד נדר או נשבע בשמות אלו הרי זה נדר או שבועה מן התורה, והלכתא כרבי יוחנן, ובמקומות אחרים שאין נוהגים בכינויין אלו לא הוי נדר...״[[37]](#footnote-37), מפורש בדבריו שרק באותו המקום נחשב הדיבור לנדר.

הגדרתו של הרב מראדין את לשון הקודש כ"עצם" מצריכה ביאור, בפשטות הכוונה היא שהמילה בלשון הקודש הינה משמעות מהותו של החפץ, היא מביאה לידי ביטוי את גוף הדבר הנקרא בשמה; מה שאין כן בשאר הלשונות שהן תוצאה של הסכמת כל אומה ואומה. כלומר, המילה 'חיטה' – בלשון הקודש, בדרך מסוימת, מבטאת את מהותו של עשב זה הנקרא כך, בניגוד למילה 'wheat' שהינה רק שם שהוא תוצאה של הסכמה של בני אדם לקרוא באופן זה לאותו העשב, ואין בשם זה כל קשר למהות העשב. פועל יוצא מדברינו הוא שלשון הקודש, שהיא עצם מהותם של הדברים בעולם, ללא כל קשר להבנה של האנשים ביחס בין השם לחפץ המדובר, היא עדיין קיימת ויש לה שם של 'לשון'; בעוד שביחס למילים שהן הסכמה חברתית, במקום בו הסכמה זו אינה קיימת אין משמעות למילים אלו ואינן נקראות 'לשון' כלל[[38]](#footnote-38).

מדברינו כאן, מתקבל על הדעת לומר שהרב מראדין סובר שיש צורך בדיבור רק לשם גמירות דעת - בנוסף, הוא הגדיר ששפה יוצרת גמירות דעת רק כשהיא מדוברת באותו המקום[[39]](#footnote-39) - כלומר, רק שפה אשר עונה להגדרה הזו מביאה לידי גמירות הדעת הנדרשת לשם הדרת נדר.

1. **חיזוק להבחנה בין לשון הקודש לשאר לשונות**

מעין הבחנה זו שראינו, בדברי הרב מראדין, בין לשון הקודש לשאר הלשונות ניתן לראות גם בדברי רבי אברהם בן דוד מפּוֹשְקְיֶרָה בהשגותיו על הרמב"ם; כתב הרמב"ם: ״קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה, וקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שיבוש שבאותו הלשון, כמו שמדקדק בלשון הקודש״[[40]](#footnote-40), על דברים אלה כתב הראב״ד: ״אין זה מקובל על הדעת, לפי שכל הלשונות פירוש הן, ומי ידקדק אחר פירושו״[[41]](#footnote-41); להבנתו יש הבחנה בין לשון הקודש לשאר לשונות, שהן, בלשונו: "פירוש" – לפיכך, בלשון הקודש גם אם הקורא אינו מדקדק, הוא יוצא ידי חובה משום שזו הלשון היא מהות הדיבור, "עצם" הלשון ויש לה צורה קבועה, שהיא כמו דיבור מדויק; אולם, המילים בשאר לשונות שהן רק הסכמה ולא מהות הדיבור אין הוא יכול לצאת באמצעותן ידי חובה כאשר הוא משתמש בשיבוש של אותה השפה - משום שנדרשת שפה מוגדרת, ומעצם כך שהשפה היא הסכמית אז היא נתונה לשינויים בהתאם להסכם הנוכחי בין המדברים בה, ובכך נראים דבריו כהסברנו בדעת ריש לקיש[[42]](#footnote-42); בעוד שהרמב"ם תפס את הדיבור כדבר גמיש, והעיקר שתושג תוצאה של דיבור כפי שהצענו בדעת רבי יוחנן - אולם, דברי הרמב"ם נראים מסויגים משום שהוא עדיין דורש דיבור קרוב ככול האפשר לדיבור רשמי/ תקני (=ללא שיבושי לשון). נראה להסביר את זאת בכך שלא מסתבר לומר שהתורה נתנה כוח לכל אדם להגדיר לשון מדעת עצמו, וממילא יש גבול לגמישות בה ניתן לקרוא להגייה מסוימת בשם 'דיבור'[[43]](#footnote-43).

אם כן, בנוסף לחיזוק החילוק אותו הצענו בדברי הרב מראדין לגבי ההפרדה בין לשון הקודש לשאר לשונות; ניתן אולי לומר שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד נעוצה באופי התפיסה שלהם את משמעות הדיבור ביחס לקריאת שמע: האם יש צורך בדיבור שעיקרו להביא לידי גמירות דעת - שהאדם יאמר את התוכן, ודבר זה יכול להיעשות בכל לשון ולכן גם בשיבושים שלה; או שיש צורך דווקא בדיבור ספציפי אשר רק הוא יוצר חלות ולכן בלשון הקודש יצא בה ובשיבושים שלה[[44]](#footnote-44) (=כינויים שבדו חכמים) - אולם בשיבושים של שאר לשונות לא יצא ידי חובה מכיוון שצריך לשון מדוייקת/ מוחלטת, ובמקרה זה אין אדם יכול לכוון את פירוש השיבוש לשפה זו.

1. **שיבוש בלשון הקודש**

דיון הדומה, ואולי אף ממשיך, לזה האחרון הינו בדבר דיבור משובש בלשון הקודש - מה הדין לגבי דיבור של אדם כאשר הוא נעשה, לכאורה, בעברית (שפת הקודש) אבל לא בצורה התקנית; נאמר בתלמוד: ״אמר רב אסי: חיפני (ובשיני) ובישני לא ישא את כפיו. תניא נמי הכי: אין מורידין לפני התיבה לא אנשי בית שאן, ולא אנשי בית חיפה, ולא אנשי טבעונין, מפני שקורין לאלפין עיינין ולעיינין אלפין.״[[45]](#footnote-45). וכך פסק רבי יוסף קארו להלכה בשולחן ערוך: ״מי שאינו יודע לחתוך את האותיות כגון שאומר לאלפין עיינין... לא ישא כפיו״[[46]](#footnote-46).

1. **משמעותו של השיבוש הוא כשפה חדשה**

טעם הדין שאדם המשבש את הלשון לא ישא את כפיו הוא משום שברכת כהנים צריכה להאמר בלשון הקודש דווקא, והשיבוש גורם לכך שהאדם אינו מדבר בלשון הקודש כי אם בשפה אחרת שנוצרה כתוצאה מהשיבוש. כמו כן, בכל הדברים הנאמרים בלשון הקודש בלבד, הקורא בשיבוש לא יצא, משום שאינה לשון הקודש - קל וחומר אם גדר החיוב הוא לקרוא את הפרשה הכתובה בתורה, פשוט הוא שהקורא בשיבוש אינו נחשב כמי שקורא את הפרשה הכתובה בתורה. באופן דומה כתב גם הרב צבי פרנק בעניין השאלה האם יוצאי ליטא יוצאים ידי חובה בקריאת מגילה במבטא פולני, וזה לשונו: ״נשאלתי על דבר אלא שמבטאים שורוק כחיריק, אם יכולים לצאת על ידם בקריאת התורה ובקריאת המגילה. ויש לעיין, דבקריאת המגילה שיוצאים בכל לשון, יהא כעין סברת הר״ן[[47]](#footnote-47) דהוי לשון שבדו חכמים, אבל בקריאת התורה דבעינן דוקא לשון הקודש, אין יוצאין״[[48]](#footnote-48). כוונתו היא ששיבוש הלשון, השינוי בהגייה, גורם לכך שהלשון אינה עוד שפת הקודש כי אם שפה חדשה - ישנם נושאים שמצד מהותם צריכים להאמר בלשון הקודש ואם לא יעשו כן, אלא יאמרו אותם בשיבושי לשון אז לא יצא האדם ידי חובה באמירה זו, וזאת משום שאין השיבוש חלק מלשון הקודש. לעומת זאת, בנושאים אחרים בהם אין חיוב מהותי לשפה, רוצה לומר, לשפת הקודש - יוצאים ידי חובה גם בשפות אחרות ובכלל זה בשיבושי לשון.

1. **במקום בו משמעותו של השיבוש הינו כשפה המקורית**

רבי דוד הלוי כתב שכהן אשר אינו יודע לבטא, כפי שצריך מבחינה תקנית, את האותיות ושיבוש לשונו נפוץ במקומו - רבים בציבור מדברים כמותו, כהן כזה יכול לעלות לדוכן ולברך ברכת כהנים: ״וברמב״ם הזכיר עוד בין שיבולת לסיבולת, וזה מצוי בינינו, אלא דנראה לי דבארץ רוסיה רגיל זה הרבה מאד, והוי כמו דש בעירו דלעיל, ואין פסול בזה מחמת דאינו יודע להזכיר הש׳ כראוי״[[49]](#footnote-49). רבי יוסף בן רבי מאיר תאומים[[50]](#footnote-50) תמה על דברי רבי דוד הלוי, שהרי יש שני טעמים למנוע מלברך ברכת כהנים בשיבוש: האחד, שהמשבש משנה את הברכה, כגון ״יער״ תחת ״יאר״; והשני: משום שהמשבש מסיח דעת השומעים, וטעם ״דש בעירו״ — דהיינו שאנשי עירו רגילים לשיבושו — מועיל רק לטעם השני שמשום כך לא מסיח שיבוש הכהן את דעת השומעים, אבל אין טעם זה שייך לענין הראשון, שאין לשנות מטבע הברכה.

גם כאן, נראה שיסוד המחלוקת בין רבי יוסף קארו ורבי יוסף בן רבי מאיר תאומים לרבי דוד הלוי טמון בהבנה שלהם את משמעות הדיבור - רבי יוסף קארו ורבי יוסף בן רבי מאיר תאומים סוברים שהכהן שאינו מדבר כשורה לא ישא את כפיו משום שיש צורך בדיבור מוחלט-ספציפי, דיבור אחר שאינו בלשון הקודש אינו עונה להגדרה הנדרשת לברכת כהנים, הדיבור הינו מהותי שהוא הגורם לחלות הברכה וזאת רק כאשר נעשה כפי הנדרש - במטבע שטבעו חכמים[[51]](#footnote-51); מנגד, רבי דוד הלוי סובר שיש צורך בדיבור כלשהו - היוצר הבנה, ממנה התוכן של הברכה יאמר[[52]](#footnote-52).

1. **לשון שאינה גמורה - ידות**

כהמשך לדיון שלנו בו אנו מנסים לראות אם ניתן להציע את ההבחנה שהעלנו, מהדיון בסוגית כינויים, בסוגיות הדנות בתחום הדיבור - נבחן כעת את דין 'ידות'; מדובר על לשונות של הדרת נדר או קבלת נזירות בלשון שאינה גמורה, אמירות אלה נידונות מסביב לשאלה האם הן נחשבות כדיבור שלם/ תקין או לא.

ישנם מספר הסברים לכינוי הלשון בשם 'יד':

* לדעת רוב הראשונים: "הני ידות מיקרו שאינו גומר דבריו אלא מתחיל"[[53]](#footnote-53), הכינוי נובע מכך שהוא **התחלה** ו**פתיחה** של הדיבור, כאדם האוחז בבית יד הכלי, ומטלטל את כולו באחיזה זו.
* יש המדגישים את החלקיות: "ונקראו ידות מפני שאינו שלם אלא יש בו מקצת העניין..."[[54]](#footnote-54) - הידות אינן דיבור שלם אלא 'מקצת הענין', כידות הכלי שהן 'מקצת הכלי'.
* הרמב"ם מגדיר[[55]](#footnote-55) את הידות כ'חלקי הדיבור': "מודר אני ממך מופרש אני ממך מרוחק אני ממך, אינן כנויי נדרים, אלא הם חלוקי סוגי הנדרים והם הנקראים בלשוננו ידות, כלומר חלקים", בהתאמה להבנת[[56]](#footnote-56) הידות כ**כל** **חלק** של דיבור ה**מורה** **על נושא** הנדרים והנזירות.

נקודת המוצא להתייחסות אל דיבור חלקי כאל אמירה מלאה, הוא בדוגמא של אדם האומר לחברו "מודר אני ממך שלא אוכל לך" - ולא השלים דיבורו לומר שאוסר את האוכל "כקרבן". למרות חוסר שלמותו של המשפט, אסור לו לאכול ממזונו של חברו[[57]](#footnote-57).

הדוגמא המפורסמת ביותר, וממנה מתחילים רוב הדיונים בנושא, היא בלשון נזירות מקוצרת: אדם שבמקום לומר "אהא נזיר", אמר רק "אהא" בזמן שחלף על פניו נזיר, הריהו אכן נזיר[[58]](#footnote-58).

כפי שאמרנו בדעת הרמב"ם, הדיבור החלקי מורה על העניין בעוד שהסיבה לדיבור הוא ליצור גמירות דעת. לכן, כאשר יש לנו אפשרות לדעת מה בלבו של האדם אז דיבור חלקי מספיק: "היה נזיר עובר לפניו ואמר הריני כזה הרי זה נזיר..."[[59]](#footnote-59).

רש"י מרחיק לכת ואומר שמתייחסים לאמירתו של אדם שהשתמש בדיבור חלקי, במציאות של 'נזיר עובר לפניו', כאילו הוציא את כל האמירה המלאה (=הנדרשת) בשפתיו: "דידות נזירות כנזירות וכשם שאוחז אדם בבית יד של כלי ומגביה את הכלי עצמו כך זה כיון דאמר אהא [**כמאן דאמר אהא נזיר דמי**[[60]](#footnote-60)]..." [[61]](#footnote-61) - כשאמר האדם את מילת 'אהא', הוא בעצם אמר מילת קיצור ('קוד') של המשפט 'אהא נזיר'. לפי הבנה זו, על מנת שהמילה 'אהא' תתפקד כמילת קיצור, יש צורך שיעבור נזיר לפניו באותו הזמן - מדובר בחלק מהגדרת הדין, ולא רק ביצירת גמירות דעת כפי שהצענו לפני כן ברמב"ם.

גם כאן, בתוך התחום בו ההבנה/ ההסכמה היא שדיבור חלקי עובד, רוצה לומר - מספיק בכדי ליצור חלות, עדיין ניתן לראות שוני עקרוני בדרישתם של הראשונים - האם מדובר בדיבור חלקי אשר מקובל עלינו כשפה ויש לנו צורך בהבנת האמירה, דבר שיכול להיעשות גם באמצעות הוכחה חיצונית כדוגמת 'נזיר עובר לפניו'; או, שמדובר בסוג של 'קוד' - שפה ייעודית שמשמעותה היא אמירה מסוימת באופן מלא.

1. **דברים שבלב**

ישנה שייכות בין דין 'דברים שבלב' לדין, שהזכרנו לעיל, 'ידות' - מדובר בשיטת ניתוח, של אמירה חלקית, המנסה לחלץ את כוונתו של המדבר: אם נתייחס לכל הבעיה של ה'יד' כתלויה בחוסר בהירות כוונת האומר, נוכל לטעון שהצלחה מלאה בהעברת האינפורמציה של המשפט המקורי היא הקובעת את הצלחת הפעולה ההלכתית גם באמירה חלקית. מנקודה זו מתגלעת מחלוקת בין הפוסקים:

1. שיטה אחת: במצב בו ה'דברים שבלב' אינם נוגדים את הדיבור אלא תומכים בו[[62]](#footnote-62), הם יכולים אף לסייע במצב של דיבור חלקי. בתוך דעה זו יש לבדוק האם 'דברים שבלב' יכולים לתמוך באמירה מפוררת לגמרי או שהיא צריכה לשמור על צביון בסיסי של 'לשון נדרים'[[63]](#footnote-63) .
2. שיטה שניה: ב'ידות' כלל לא מדובר בשאלת 'דברים שבלב'. אם 'יד' מצליחה לבצע את פעולתה, הרי זה בגלל שהענין מוכיח על הנאמר[[64]](#footnote-64) - לשון 'קוד', ולמעשה כאילו אמר האדם את כל הדרוש; אין כל קשר ל'דברים שבלב'.

בדרך כלל, מחשבותיו של אדם אינן נושאות ערך הלכתי[[65]](#footnote-65), למשל כשהוא מתנגד בליבו לפעולה שהוא עושה, או אפילו לאמירה שהוא מבטא בפיו. אולם, יש חשיבות להקשר של האמירה - אם מדובר בטעות פשוטה[[66]](#footnote-66), באמירה כמותית שאינה מתחייבת לערך מסוים במקום שזהו הנוהג ואופן הדיבור המקובל[[67]](#footnote-67), או תנאי שידוע שהוא מעוניין בו אך לא מצהיר עליו במפורש בשעת האמירה[[68]](#footnote-68) - אנו נפרש את הדיבור כפי שהיה בכוונתו לומר.

כלומר, המצב הקלאסי של 'דברים שבלב אינם דברים', הוא כשהדברים נאמרים 'אחד בפה ואחד בלב' - האומר מתכוון בפועל לומר דבר אחד בשפתיו ולחשוב דבר אחר ונוגד בליבו - 'דברים שבלב' במצבים אחדים עשויים לסייע לנו להבין דיבור מסוים וליצור את גמירות הדעת הנדרשת לשם החלת דין הלכתי. בעוד שהדעה הנגדית היא שנדרש דיבור ספציפי, ולא ניתן לדמות לדין 'ידות' משום שהוא כדיבור מלא ו'דברים שבלב' אינם נחשבים כדיבור כלל.

1. **ידים שאינן מוכיחות**

מושג ביניים העולה בדיון של האמוראים, הינו 'ידים שאינן מוכיחות'; סוג זה של 'ידים' קשור למושג שראינו לעיל, 'ידות' - האפשרות לחלץ כוונה מקורית משפיעה על מעמד דין 'ידות' כדיבור.

האמוראים נחלקו בהבנת דעת התנאים אם מועילות ה'ידים' דווקא כשהן מוכיחות על הכוונה, או אפילו כשהן אינן מוכיחות:

1. לדעה אחת, ידים אף שאינן - מוכיחות ידים הן. במשל הכלי- הידית, האחיזה בכלי איננה צריכה להיות בעלת המאפיינים של הכלי. מספיק שהיא מחוברת אליו ומאפשרת את אחיזתו. לפי דעה זו, האומר לחברו "מודרני לך", בלי הסיום "שלא אוכל לך", בכל זאת אסור בהנאה. לא מדובר בניתוק מוחלט מן המשפט המקורי. דעת אביי (או רבא- בהתאם לגירסה[[69]](#footnote-69)) היא שאין ממעטים בנדרים אלא 'דברים-שבלב'[[70]](#footnote-70), אבל 'ידים המוכיחות קצת, ידים הן'[[71]](#footnote-71)- כלומר, יש צורך ב'הוכחה קצת' בכדי ליצור גמירות דעת.

לדעה השניה, ידים שאינן מוכיחות אינן ידים[[72]](#footnote-72), שהרי הן (לדעת רבא החולק על אביי, או אביי החולק על רבא- בהתאם לגירסה) דברים שבלב שאינם דברים[[73]](#footnote-73), וכאילו לא הוציא שום דבר בפיו[[74]](#footnote-74), ואם אמר "מודרני לך" ולא סיים ב"שלא אוכל לך", **אינו** נאסר בהנאה, כיון שזו יד שאינה מוכיחה. לפי דעה זו, גם כאשר סיים לומר "שלא אוכל לך", הוא נאסר מדין ידות נדרים, ולא מדין עיקר הלשון, אפילו כשמבחינת כוונת הדברים- היא ברורה חד משמעית בלי מרווח לטעות[[75]](#footnote-75) - כשמדובר ביד שאינה מוכיחה הרי שלא נאמרה הלשון הנצרכת; בשונה מדין 'ידות' בה אומר האדם את מילת הקוד הדרושה וממילא אנו מבינים אותה כדיבור מלא ואז יש חלות של אמירתו.

התפיסה ש'הוכחה קצת' מספיקה בכדי להיחשב כדיבור בוודאי מזכירה את הצורך בדיבור כפעולה הגורמת ליצרת חלות, כפי שהצענו לעיל כאשר ניסינו לומר שיש תפיסה בה אנו מחפשים דיבור כלשהו - כשניתן להבין ביטוי כדיבור, הרי שהכלי הנדרש בכדי להחיל פעולה הלכתית נמצא בידנו; בעוד שלהבנה בה אנו נדרשים לפעולה משפטית, לשפה מוגדרת, אין ל'הוכחה קצת' כל משמעות.

1. **אמירה בקידושין**

באופן כללי, ניתן להבין את תפקיד האמירה במעשה קידושין - "הרי את מקודשת לי[[76]](#footnote-76)" בשתי דרכים[[77]](#footnote-77) :

1. מטרת האמירה היא לצורך 'גילוי דעת' של המקדש בלבד כחלק מתהליך ה**קנין** של הקדושין, ואם נמצא דרך אחרת לגלות את דעתו לא יהיה צורך באמירה מפורשת, דבר אשר מתאים לדרך בה הצגנו את הדרישה לדיבור בשיטתו של רבי יוחנן.
2. האמירה משמשת חלק מתהליך **יצירת קידושי** האישה, ואולי אפילו כעין תהליך של **הפלאה** - כפי שהצענו לעיל בדעתו של ריש לקיש, שהשפה מהותית-יוצרת, היא מביאה לידי הפעלת החלות ההלכתית.
3. **יש יד לקידושין או ספק בדיני עדות**

הגמרא בנדרים[[78]](#footnote-78) דנה בשאלה האם יש יד לקידושין או לא. מקור דין ידות מופיע בנדרים[[79]](#footnote-79) ושם דין זה נלמד מגזרת הכתוב מיוחדת לנזירות ונדרים. בהמשך הסוגיה בנדרים[[80]](#footnote-80) אנו מוצאים דיונים לגבי ידות בתחומים בהם הגמרא מנסה להשוות לדין הקדש, כגון פאה וצדקה, לצד עניינים אשר אינם נראים כשייכים לדיני הפלאה, כגון קריאת שם לבית הכסא ובית המרחץ וכן הפקר. השאלה היא היכן למקם את הדיון לגבי קידושין?[[81]](#footnote-81)

חלק מהראשונים הבינו כי ישנה השוואה בין קידושין להקדש: "ויש לומר דקידושין נמי כיון דאסר לה אכולי עלמא כהקדש לכך מספקא לן דשמא יש יד לקידושין כמו הקדש"[[82]](#footnote-82). מדברי בעלי התוספות משמע כי יש לאמירה בקידושין אופי של הפלאת הקדש ומכאן הדיון לגבי ידות.

אולם, הבנה אחרת לדיון בידות קידושין אנו מוצאים בדברי רבי יצחק בן שמואל הזקן[[83]](#footnote-83) המפרש שהספק של הגמרא בדין 'ידות' אינו אלא ספק בדיני עדות על מעשה הקידושין, עד כמה ניתן לסמוך על עדות נסיבתית; זה ספק מאותו סוג של המקרה הבא: כלה המכוסה בהינומה העשויה מבד אטום והעדים או כל אדם אחר לא רואים את האישה; הדיון לגבי ידות הוא עד כמה 'יד' נחשבת לאמירה ברורה שאפשר להעיד עליה.

1. **גילוי דעת או אמירה מהותית**

הגמרא בקידושין[[84]](#footnote-84) דנה במקרה שהמקדש נתן לאשה את כסף הקידושין ואמרה האשה במקום הבעל "הריני מקודשת לך", למסקנא הגמרא מעלה שתי אפשרויות - או שאינה מקודשת, או שיש כאן ספק קידושין (וחוששים מדרבנן). לכאורה אם אמרה האשה "הריני מקודשת לך" קשה לדבר על בעיה מצד גילוי הדעת שהרי יש כאן גילוי דעת טוב. אופן אחר, כהבנה השניה לעיל, שחלק עקרוני מהתהליך הוא שהבעל יאמר, ואמירת האישה מהווה בעיה בתהליך הקידושין, בכל ניסוח שהוא. הגמרא שם נשארה בספק ועל כן קשה להכריע מכאן, וייתכן אף שהספק של הגמרא דומה לדיוננו כאן - האם ניתן ליצור קידושין כאשר קיימת גמירות דעת, שרק לשם כך היה הצורך בדיבור, כפי שהצענו בדעת רבי יוחנן. או שיש צורך דווקא בדיבור ספציפי, ואולי ניתן ללמוד ממקרה זה שדיבור ספציפי חלקו הוא גם מי האדם אשר ביכולתו לומר זאת כפי שהצענו בדעת ריש לקיש - דהיינו, כאשר הדרישה היא מוגדרת לחלוטין, לדוגמא: רק איש ביכולתו לקדש, האדם הספציפי נעשה כחלק מהגדרת הדיבור.

1. **עסוקים באותו עניין**

באופן דומה ניתן לראות מהמשנה במעשר-שני[[85]](#footnote-85) המביאה מחלוקת: "היה מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש, רבי יוסי אומר דיו, רבי יהודה אומר: צריך לפרש" - הגמרא בקידושין[[86]](#footnote-86) מכריעה כדעתו של רבי יוסי .

לכאורה, "היו עסוקים באותו עניין" ממלא פונקציה של גילוי דעת ולכן לא צריך אמירה מפורשת - ניתן לומר שהדיבור על עסקי הקידושין נחשב כאמירה וממלא את הצורך העקרוני של אמירה מפורשת, וכשם שנפסק כאן במשנה כרבי יוסי, כך נפסק בתלמוד במסכת נדרים כרבי יוחנן. יתכן שיש כאן מחלוקת תנאים עקרונית האם "עסוקים באותו עניין" נחשב כדיבור או שיש צורך בדיבור ממשי ומוגדר.

1. סיכום

פתחנו בחשיבות הדיבור, בין שאר הכוחות הטמונים בנו - הוא זה שמאפשר לאדם להביא לידי ביטוי את עולמו הפנימי. הקשר בין האדם לבורא מתאפיין בין השאר בכך שהאדם מחוייב בקיום מצוותיו יתברך; לשם יישום רבים מן הציווים - הדיבור הכרחי. עסקנו בסוגיות שעניינם הוא באופי הדיבור, ומתוך כך דנו על האפשרויות השימוש השונות שניתן באמצעותן לכונן מצב הלכתי - לדוגמא, שימוש בדיבור חלקי או קטוע.

שאלנו מספר שאלות שמטרתן הייתה לחקור את משמעותו של הדיבור הנדרש בתחומי הלכה שונים וכיצד ניתן להבין את הגישות השונות בנוגע לאופן בו התייחסו רבותינו לדיבור; מתוך עיון במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, במסכת נדרים, אמרנו שכאשר מדובר בתחום הלכתי-פרוצדוראלי, הצד הלשוני מכריע את התוצאות ההלכתיות באחד משני אופנים:

1. '**השפה כגורם**' - ההלכה משתמשת בשפה כסמן המצביע על הרלוונטיות של מציאות הלכתית כזו או אחרת, הדרישה של דיבור היא רק כלי לשם יצירה של גמירות דעת.
2. **'משפט כשפה, שפה כמשפט'**- ההלכה והשפה שלובים זה בזה לגמרי, כך שהמעמד הלשוני וההלכתי הינם בדיוק אותו הדבר (לא בדמיון אלא בזהות) ואינם ניתנים להפרדה בפעילותם, שימוש בביטוי שפתים שלא מוגדר כשפה אינו רלוונטי כלל משום שאין לו את המעמד הדרוש.

הבדיקה ההלכתית מתרכזת במעמדם המשמעי של המילים בתוך המילון של השפה בה התבצעה האמירה. מכאן נובע הדיון בהשוואה שבין אוצר המילים החלופי והמשיק שבין שפות שונות וחשיפת היחס לאופי השפה כהסכמה של האומות (לפחות בנוגע אל השפה של הפלאה). לעומת זאת, אם המשפט כמכלול אינו עובד, או שהוא ניתן להבנה ביותר מכיוון אחד, לא ניתן לפתור את הבעיה בהשוואות כיון שאנו נתונים בתוך תחומי אותה שפה. כלומר, בבעיה של משמעות משפטית הבעייתיות של השפה היא משפטית והמשפט הוא לשוני. יתר על כן, הכשל של אמירה משפטית איננו רק כשל הלכתי-משפטי-פרוצדוראלי ששייך לבתי המשפט, אלא הוא כשל ביצועי - כלומר, התוצאה היא יום-יומית של חוסר בירור מלא בדיבור, אין הוא ממלא את תפקידו.

הדיבור החלקי שבסוגיית קידושין מעניין ביותר, כיוון שהשאלה הנשאלת (=האם היא אומדנא ל'ידים שאינן מוכיחות' בדיני הפלאה) מדגישה את היותה גם משפט לשוני תקין תחבירית, וגם משפט הלכתי לקוי - בעת ובעונה אחת. בעוד שבדיני הפלאה הדיון החל עם ניסיון לחלץ משהו משברים של משפט גם ברמה הלשונית-תחבירית, הרי שבקידושין החילוץ נעשה מאמירה שהיא חלקית רק כל עוד מנסים להבינה כהלכתית. כאן נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן: עצם הספק שמא לראות אותה כנוסחה הלכתית נשענת על הכלים שרכשנו בדיון הלשוני של אמירות חלקיות; אבל הספק ההלכתי הוא ספק מושלם, מן הסוג ההלכתי-משפטי, שעומד במנותק מזה הלשוני אך משום מה בכל זאת תלוי בו.

נראה שביסודן של סוגיות רבות ניתן לראות את אותו הרעיון אשר הצענו בסוגיית 'כינויים' - חילוק בין דיבור שהוא חלק הנצרך לשם יצירת חלות הלכתית, או שהוא עצמו יוצר את הפעולה. כלומר, האם הדרת נדר נעשית באמצעות דיבור ועיקר ההתחייבות הוא במחשבה[[87]](#footnote-87) ולכן כל מה שמוגדר כדיבור מספיק, הדרישה היא לדיבור כאמצעי להשגת המטרה - גמירות דעת; או, שישנו צורך עקרוני בשפה מיוחדת, מעין 'קוד' שהמשמעות שלו היא דיבור מלא, המיועדת להפלאה דווקא - דרישה לדיבור משפטי מוגדר.

הרב ירון בן צבי

תקציר:

1. בראשית, פרק ב, פסוק ז. [↑](#footnote-ref-1)
2. ישעיהו פרק מג, פסוק יב. וראה בדברי הספרי מהי לכאורה המציאות כשאין אנו מעידים על הקב"ה: "... כי שם ה' אקרא כשאני קורא בשמו הוא גדול ואם לאו כביכול וכו' ... ואתם עדי נאם ה' ואני אל כשאתם עדיי אני אל וכשאין אתם עדיי כביכול איני אל", ספרי דברים פרשת וזאת הברכה פיסקא שמו. [↑](#footnote-ref-2)
3. טווח הנושאים רחב ומגוון- הפרשת פאה, מתן צדקה, עשיית רכוש להפקר, זימון לבית-הכסא. בפוטנציאל, כמעט כל תחום הלכתי יכול להיכנס תחת העיסוק בידות (לדוגמה הכיתוב בשטר גט). בניגוד לתחומים הלכתיים אחרים שעקרונית מוגדרים כמבודדים. [↑](#footnote-ref-3)
4. על פי המלון החדש, מאת אברהם אבן שושן, הוצאת קרית ספר, ירושלים. [↑](#footnote-ref-4)
5. פרק א, משנה ב [↑](#footnote-ref-5)
6. בבלי,מסכת נדרים, דף י עמוד א. [↑](#footnote-ref-6)
7. ראה בנדרים, דף י עמוד א, הסיבה בגינה חכמים תיקנו את הכינויים - משום שלא רצו שידרו בלשון 'קרבן'. [↑](#footnote-ref-7)
8. ר"ן מסכת נדרים דף ב עמוד א, ד"ה כל כנויי נדרים. וברמב"ם הלכות שבועות פרק יא הלכה יז: "דיינין שהשביעו את הנשבע בכל לשון שהוא מכיר הרי זו כמצותה...". [↑](#footnote-ref-8)
9. בבלי, נדרים, דף ג, עמוד א. [↑](#footnote-ref-9)
10. ר"ן, נדרים, ג, א ד"ה ה"ג. [↑](#footnote-ref-10)
11. ויקרא, ה, ד: "אוֹ נֶפֶשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב לְכֹל אֲשֶׁר יְבַטֵּא הָאָדָם בִּשְׁבֻעָה וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע וְאָשֵׁם לְאַחַת מֵאֵלֶּה". [↑](#footnote-ref-11)
12. עיין להלן בפרק "דברים הנאמרים בלשון הקודש". [↑](#footnote-ref-12)
13. ר"ן, נדרים, ב, א ד"ה כל כינויי נדרים. [↑](#footnote-ref-13)
14. תוספות, מסכת נדרים, דף ג, עמוד א, ד"ה "לעשות כינויי נזירות כנזירות". [↑](#footnote-ref-14)
15. בבלי, נדרים, דף ב', עמוד א. [↑](#footnote-ref-15)
16. נדרים דף י עמוד א מוסבר שחכמים לא רצו שידרו בלשון 'קרבן'. [↑](#footnote-ref-16)
17. ראה את הנושא בהרחבה בפרק "דברים הנאמרים בלשון הקודש" בדברנו בביאור הלכה. [↑](#footnote-ref-17)
18. ד"ה 'כל כינויי'. [↑](#footnote-ref-18)
19. ואם יביא קרבן על לשון חכמים הרי הוא מביא חולין לעזרה: "אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר, אמרה תורה: שחוט לי בשלי ושלך בשלך, מה שלי בשלך אסור, אף שלך בשלי אסור." תלמוד בבלי, מסכת קידושין, דף נז, עמוד ב. וראה רמב"ם, הלכות שחיטה, פרק ב, הלכה א. [↑](#footnote-ref-19)
20. הטעם לכך שחכמים בדו להם לשון הוא למנוע את האדם מלהזכיר את שמו של ה' לבטלה בשעה שהוא נודר להביא קרבן לה'. אם כן, במציאות שבה אדם נדר להביא קרבן בלשון 'שבדו להם חכמים', ולא בלשון נדר שמועילה מדאורייתא - יצא שהוא לכאורה מתחייב להביא חולין לעזרה. ניתן להסביר זאת בכך שניתנה לחכמים הסמכות להוציא נכסים מידי הבעלים ולהפכם להפקר, מעשה זה של בית הדין נחשב כאילו האדם בעצמו הפקיר את נכסיו – הדין הוא שהפקר בית דין הפקר (בבבלי, גיטין, לו, ב. וראה רמב"ם, סנהדרין, כד, ו.), ומסתבר לומר שבעת שחכמים קבעו את הלשונות שלהם הם תיקנו שלשונות אלו גם יפקיעו את הבעלות של האדם על הקורבנות ויעברו להיות רכוש של הקדש, זאת על מנת שהמקדיש יוכל להביא את קרבנותיו למקדש, ולא יעבור על איסור של הבאת חולין לעזרה. [↑](#footnote-ref-20)
21. חידושי הר"ן על מסכת נדרים, דף ב עמוד א, ד"ה כל. [↑](#footnote-ref-21)
22. כל שכן שניתן להשתמש במילה שמקורה הוא בשפה עצמה. [↑](#footnote-ref-22)
23. ביטוי קולי נקרא שפה רק כאשר יש משמעות אותה מבינים בני אדם - רק במקום שיש הסכמה לקבל זאת כשפה היא תחשב כך, בדומה למה שכתב הר"ן: " שהרי כל הלשונות אינן אלא הסכמת אומה ואומה", וממילא במקום שאין קיבלו עליהם הסכמה זו ביטוי קולי זה אינו נחשב כשפה; ועוד שלא סביר לומר שניתנה לכל אדם היכולת להגדיר לעצמו שפה. [↑](#footnote-ref-23)
24. רמב"ם, הלכות נדרים, פרק א, סעיף טז. [↑](#footnote-ref-24)
25. ראה להלן ,חלק ה, בדעת רש"י. [↑](#footnote-ref-25)
26. עיין בר"ן (ובאשר הסברנו לעיל) אשר מבין את שיטת ריש לקיש באופן שונה. [↑](#footnote-ref-26)
27. חידושי הריטב"א על מסכת נדרים, דף ב עמוד א; רבי אברהם מן ההר; רמב"ם, הלכות נדרים, פרק א הלכה טז; חידושי רבי עקיבא איגר, יורה דעה, רז, א; ועיין עוד תוספות, רמב"ן וריטב"א על מסכת בבא בתרא, דף קסד עמוד א, ד"ה הינא, ובמהרש"ל שם. [↑](#footnote-ref-27)
28. ויקרא, ה, ד. [↑](#footnote-ref-28)
29. כגון: בדגים - סנפיר וקשקשת; בבהמה וחיה- מעלת גרה ופרסותיה סדוקות. ועיין שולחן ערוך יורה דעה הלכות בהמה וחיה טהורה סימן עט סעיף א. [↑](#footnote-ref-29)
30. לדוגמא בעופות, מהתורה ניתנו לנו שמות העופות הטמאים - כל שאינו נמנה ברשימה הזו הוא עוף טהור, מכיוון שאין אנו בקיאים בשמות העופות אז אין אנו יכולים להסתמך על שמות אלה; לכן נפסק שעוף טהור נאכל במסורת (עוף שיש לנו בקבלה שהוא מותר באכילה). ובלשון הרמב"ם: "מי שאינו מכירן ואינו יודע שמותיהן, בודק בסימנין אלו **שנתנו חכמים**: כל עוף שהוא דורס ואוכל - בידוע שהוא מאלו המינין וטמא, ושאינו דורס ואוכל - אם יש בו אחד משלשה סימנין אלו הרי זה עוף טהור, ואלו הן..." מאכלות אסורות, פרק א, הלכה טו. הסימנים שנתנו חכמים הם: "אצבע יתירה, או זפק והיא המוראה, או שיהיה קרקבנו נקלף ביד" שולחן ערוך, יורה דעה, סימן פב, סעיף ב. וראה עוד בתלמוד בבלי, מסכת חולין דף סג עמוד ב; רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פרק א הלכה יז. [↑](#footnote-ref-30)
31. סוטה, ז, משנה א ו ב. [↑](#footnote-ref-31)
32. כעין מה שהצענו מדברי הר"ן בהסברת דעתו של רבי יוחנן. [↑](#footnote-ref-32)
33. משנה ברורה, חלק א, סימן סב, ביאור הלכה, ד"ה יכול לקרותה בכל לשון. [↑](#footnote-ref-33)
34. שם. [↑](#footnote-ref-34)
35. בבלי, מסכת קדושין, דף ו עמוד א. [↑](#footnote-ref-35)
36. (אצלנו בש"ס הגירסא היא 'רבי יוחנן'. [↑](#footnote-ref-36)
37. חידושי הריטב"א, מסכת נדרים, דף ב עמוד א, ד"ה "וכינוי הנדר הוא". ועיין עוד בחידושי הריטב"א על מסכת בבא בתרא דף קסד עמוד ב, ד"ה "תנו רבנן הריני נזיר", ששם הוא כותב שאין צריך להבין את הלשון. [↑](#footnote-ref-37)
38. השפה מיועדת לחבר בין עולם הקדושה, עולם המחשבה המופשט, לבין עולם המעשה. הרב קוק מפרש את היות השפה 'לשון הקודש', בכך שהיא מביעה תפיסת עולם המשקיפה על המציאות מתוך הקדושה: "כל לשון נובע מהשקפה מיוחדת על המציאות. השקפה של קודש על המציאות כולה היא ההשקפה הישראלית וזאת ההשקפה המיוחדת חוללה את הלשון העברית שהיא באמת השפה הקדושה... הטעמים הפרטיים על קדושת השפה מתקבלים הם, אבל כולם אינם אלא כי אם צירופים אל הכלל, שהיא תכונת השקפת עולמה בכללה" (אורות, עמוד קסד). הרב קוק רומז כאן למחלוקת הידועה בין הרמב"ם לרמב"ן (עיין בפירוש הרמב"ן, שמות, ל, יג) על משמעות הביטוי 'לשון הקודש', ומציע שהרעיון הכללי הוא שהשפה היא ציור ושיקוף לעולם האידיאי של העם, ובכך הלשון העברית היא תמונתו של עולם הקדושה. [↑](#footnote-ref-38)
39. ראה לעיל הערה מספר 12. [↑](#footnote-ref-39)
40. הלכות קריאת שמע פרק ב הלכה י. [↑](#footnote-ref-40)
41. שם. [↑](#footnote-ref-41)
42. אם גדר לשון הקודש הוא "לשון בעצם", יתכן שקיימות מילים נוספות שאין אנו מכירים אשר מביאות לידי ביטוי את מהות הדבר וגם הן כלולות בלשון הקודש - כותב הרמב"ם: "אמרם בכל המשנה תרם ותורם ויתרום מקשים עליו הבלשנים החדשים, ואומרים שהעיקר הרים ומרים וירים. ואינו קשה באמת, כיון שהעיקר בכל לשון חוזר למה שדברו בו בעלי אותו הלשון ונשמע מהם, ואלו בלי ספק עבריים בארצם כלומר בארץ ישראל, והנה נשמע מהם תרם וכל מה שהופעל ממנו. וזו ראיה שזה אפשרי בלשון, ושזה מונח מכלל המונחים העבריים. ועל זה הדרך תהיה תשובתך לכל מי שחושב מן החדשים שלשון המשנה אינו צח ושהם עשו פעלים שאינם נכונים באיזו מלה מן המלים. והיסוד הזה שאמרתי לך נכון מאד אצל המלומדים השלמים המדברים על הענינים הכלליים הכוללים כל הלשונות כולם." פירוש המשנה לרמב"ם, מסכת תרומות, פרק א משנה א. [↑](#footnote-ref-42)
43. עדיין ניתן לומר שאין כוונת הרמב"ם לומר שמי שלא דקדק בשאר לשונות לא יצא, אלא שראוי לכתחילה לדקדק - שכן, "קרא ולא דקדק באותיותיה רבי יוסי אומר יצא...." מסכת ברכות, פרק ב משנה ג. ופסק הרמב"ם כרבי יוסי: "...וצריך לדקדק באותיותיו ואם לא דקדק יצא", הלכות קריאת שמע, פרק ב הלכה ח. [↑](#footnote-ref-43)
44. נרחיב על כך בסעיף הבא "שיבוש בלשון הקודש". [↑](#footnote-ref-44)
45. בבלי, מסכת מגילה דף כד עמוד ב. [↑](#footnote-ref-45)
46. אורח חיים, סימן קכח, סעיף לג. [↑](#footnote-ref-46)
47. הר"ן סובר אחרת משהסברנו בשיטת ר"ל, לדעתו אין כל הבדל בין לשון שבדו חכמים ללשון הקודש - " ואפילו לריש לקיש נמי דאמר שהם לשון שבדו להם חכמים הרי הם גם כן כנדר גמור מדאורייתא, שהרי כל הלשונות אינן אלא הסכמת אומה ואומה, ולא גרעה הסכמת חכמים ז"ל מהסכמתם" (חידושי הר"ן, מסכת נדרים, דף י עמוד א). [↑](#footnote-ref-47)
48. מקראי קודש, פורים, קריאת מגילה, סימן יב. [↑](#footnote-ref-48)
49. ט"ז, אורח חיים, סימן קכח סעיף לג, ל. [↑](#footnote-ref-49)
50. פרי מגדים, שם. [↑](#footnote-ref-50)
51. המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, נחלקו תנאים אם יצא: ראה פת ואמר כמה נאה פת זו, ברוך המקום שבראה, ראה תאנה ואמר כמה נאה תאנה זו, ברוך המקום שבראה, יצא, דברי ר' מאיר, ר' יוסי אומר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו (תוספתא ברכות פרק ד, ברכות דף מ, עמוד ב); להלכה נפסק כרבי מאיר (רא"ש ברכות פרק ו סימן כג), ויש שפסקו כרבי יוסי (רמב"ם, הלכות קריאת שמע פרק א, הלכה ז; ועיין בהלכות ברכות פרק א הלכה ה והלכה ו ששם משמע שבדיעבד יצא כשיטת רבי מאיר, ועיין שם בכסף משנה). ולא נחלקו אלא בדיעבד, אבל לכתחילה הכל מודים שאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכות. [↑](#footnote-ref-51)
52. יש לציין שקיימת הגבלה לדברים, יש דרישה שאופן הדיבור של אנשי אותו מקום יהיה כזה (=משובש) של הכהן - מזכיר את שראינו לעיל בדברי הרב מראדין. [↑](#footnote-ref-52)
53. תוספות, רא"ש, ר"ן ומאירי על מסכת נדרים, דף ב עמוד א. [↑](#footnote-ref-53)
54. נימוקי יוסף על הרי"ף, מסכת נדרים, פרק ראשון, דף א, ד"ה כל. [↑](#footnote-ref-54)
55. פירוש המשניות לרמב"ם, מסכת נדרים פרק א משנה א. [↑](#footnote-ref-55)
56. פירוש רבי אברהם מן ההר, תחילת נדרים, החולק על רש"י בשריד מפרש"י על נדרים (הוצאת מכון התלמוד השלם בכרך השלמות לנדרים). [↑](#footnote-ref-56)
57. משנה במסכת נדרים דף ב עמוד א, ר"ן שם, ד"ה האומר פירוש א, וראו בפירוש ב- 'לפי שלא אמר איסור במפורש'. רמב"ם הלכות נדרים, פרק א סעיף כג; טור ושולחן ערוך, יורה דעה, סימן רו, סעיף א. [↑](#footnote-ref-57)
58. משנה במסכת נזיר, דף ב עמוד א (ופירוש המיוחס לרש"י) ובגמרא שם, דף ג עמוד א; רמב"ם הלכות נזירות פרק ב, הלכה ד. [↑](#footnote-ref-58)
59. רמב"ם הלכות נזירות פרק ב, הלכה ד. [↑](#footnote-ref-59)
60. על פי הגירסה של רבינו יהודה בן רבינו נתן. [↑](#footnote-ref-60)
61. רש"י מסכת נזיר דף ב עמוד א [↑](#footnote-ref-61)
62. חידושי הרשב"א על מסכת קדושין דף נ עמוד א, ובאנציקלופדיה התלמודית ערך דברים שבלב (כרך ז עמ' קפב ציון 139). לדעת הנימוקי יוסף בנדרים (ב עמוד ב בדפי הרי"ף) שהחידוש בידות נדרים הוא שאפילו שנאמר בהם "לבטא בשפתים", אלו דברים שבלב. [↑](#footnote-ref-62)
63. ברכת שמואל על מסכת קדושין, סימן א אות ג על פי הגר"ח, מסביר שאם אינה לשון נדרים- אי אפשר להחשיבה אפילו בגדר ידות, שהרי נאמר בהם "לבטא בשפתים" – לא ברור אם זו מחלוקת על דברי הנימוקי יוסף (הערה הקודמת) או חקירה בתוך מסגרת דבריו; בספר דבר אברהם חלק א סימן טז אות ז מורחב הנושא. [↑](#footnote-ref-63)
64. רמב"ן, ר"ן וריטב"א על מסכת קדושין, דף נ עמוד א ד"ה ופשטוה מהא האומר וכו': "שכל זמן שיש הוכחה על מה שנדר שיהא כנדר גמור...". [↑](#footnote-ref-64)
65. בבלי, מסכת קדושין דף נ עמוד א – "לאו כל כמינה דעקרא לה לתנאיה", פירוש הריטב"א בחידושיו שם ד"ה ודילמא. כמו כן תוספות, מסכת שבועות דף כג עמוד א, ד"ה דילמא. [↑](#footnote-ref-65)
66. במצב כזה המחשבה לא 'תתקן' את הדיבור אלא הדיבור יחשב כריק: תוספות מסכת פסחים דף סג עמוד א, ד"ה המתכוין; חידושי ר"ן על מסכת קדושין שם; פירוש הרשב"א בחידושיו שם ד"ה וקמה לה; רא"ש על מסכת שבועות פא סימן יד (בשם הרמב"ן). [↑](#footnote-ref-66)
67. בבלי, מסכת נדרים דף כא עמוד א; פירוש הר"ן שם ד"ה ושניהם רוצין. [↑](#footnote-ref-67)
68. בבלי, מסכת קדושין דף מט עמוד ב; כשקודם הפעולה ההלכתית גילה דעתו שהוא מוכן לעשותה על דעת כך וכך, אבל בשעת המעשה לא הזכיר זאת, ואחר כך אמר שחשב בלבו שהמעשה יהיה קיים רק באותו האופן שגילה דעתו מקודם. [↑](#footnote-ref-68)
69. דקדוקי סופרים השלם נדרים שם (הוצאת מכון התלמוד השלם) ציון 20. [↑](#footnote-ref-69)
70. בבלי, מסכת שבועות דף כו עמוד ב. [↑](#footnote-ref-70)
71. שו"ת הרא"ש כלל לה סימן ה בשם מהר"ם מרוטנבורג. [↑](#footnote-ref-71)
72. דעת שמואל במסכת נדרים דף ד עמוד ב; ה עמוד ב (התנא בסתם משנה שם). פירוש הר"ן שם (בשם איכא מאן דאמר) ותוספות בדף ה עמוד א (בסוף העמוד) בתירוץ הראשון, שכן סבר שמואל אף בדברי הברייתא (שם דף ד עמוד ב) ש"מודרני לך" לבד אינו נאסר;

בברייתא שם דף ו עמוד א (שהאומר הרי זו חטאת, אם לא אמר הרי זו חטאתי, אף על פי שהיה מחוייב חטאת, אינו כלום). כמו כן בספר הישר לרבנו תם (חלק החידושים סימן קמט-א, ורבינו טודרוס נזיר דף ב עמוד ב בשמו), ושו"ת הרא"ש שם (בשם הר"א ממיץ), שאף שמואל עצמו סובר כן.

תוספות מסכת נדרים שם ובבלי במסכת קדושין דף ה עמוד ב, ורא"ש קדושין פא סימן ב, ושו"ת הרא"ש שם (בשם ר"י); ששמואל עצמו סובר כחכמים שהן ידים, ותורי"ד קדושין שם, **שאין להוכיח** מסוגית הגמ' כיצד סובר שמואל. [↑](#footnote-ref-72)
73. ראו בשו"ת הריטב"א סימן רח. [↑](#footnote-ref-73)
74. וזאת מהפסוק: "נָזִיר לְהַזִּיר לה' " (במדבר פרק ו, פסוק ב), בהקשת ידות נזירות לנזירות, מה נזירות בהפלאה (– שהנודר נזירות צריך שיהיה הנדר ברור, ואם היה בו ספק בשעת הנדר, אף על פי שנתברר אחר כך, אינו נזיר, שנאמר בו: כי יפלא) - אף ידות נזירות בהפלאה, שצריכות הידים להיות מפורשות. ההיקש מידות נדרים לידות נזירות, מביא לדין הדעה הזו. וראו בתוספות רי"ד על מסכת קדושין דף ה עמוד ב. [↑](#footnote-ref-74)
75. תוספות, מסכת נדרים דף ו עמוד ב, והר"ן מסביר 'לפי שלא פירש כקרבן'. וראו פירוש הרא"ש שם בביאור ספק הגמרא לענין קדושין, שאם אי אפשר לפרש לשון הקדושין באופן אחר, הרי זו מקודשת אפילו אם אין יד לקדושין! [↑](#footnote-ref-75)
76. ראו בסוגיה, בבלי, קידושין דף ו עמוד א לגבי ביטויים נוספים שניתן לומר במקום הביטוי "מקודשת", וההקבלה לדיון בכינויי נדרים האפשריים במשנה ובגמרא בנדרים דף ב עמוד א. [↑](#footnote-ref-76)
77. ניתן להציע אפשרות שלישית שהיא שילוב בין שתי ההצעות – אומנם אין חיוב באמירה מפורשת (במקום שאנו יודעים דעתו) אלא שאם כבר היתה אמירה מפורשת אזי היא משפיעה על עיצוב הקידושין מעבר לדעה שמאחורי האמירה. [↑](#footnote-ref-77)
78. בבלי, דף ו עמוד א. [↑](#footnote-ref-78)
79. בבלי, דף ג עמוד א. [↑](#footnote-ref-79)
80. בבלי, דף ז עמוד א. [↑](#footnote-ref-80)
81. על כל פנים נראה שהמשותף לכל המקרים הוא שהאמירה כשלעצמה יוצרת הגדרה הלכתית חדשה ולכאורה אם לא מדובר על הפלאה ממש הרי שבכל זאת יש כאן יצירה על ידי הדיבור. [↑](#footnote-ref-81)
82. תוספות, מסכת נדרים, דף ו, עמוד ב, ד"ה 'יש יד'. [↑](#footnote-ref-82)
83. תוספות ר"י הזקן על מסכת קידושין דף ו עמוד א - פירוש זה כנראה לא נכתב ע"י ר"י הזקן, מכיוון שהכותב מזכיר ראשונים שהיו מאוחרים לתקופתו של ר"י הזקן. [↑](#footnote-ref-83)
84. בבלי, דף ה עמוד ב. [↑](#footnote-ref-84)
85. פרק ד משנה ג. [↑](#footnote-ref-85)
86. בבלי, דף ו עמוד א. [↑](#footnote-ref-86)
87. חידושי הריטב"א על מסכת שבועות, דף כו עמוד ב, ד"ה 'משום דהוי תרומה וקדשים שני כתובים הבאים כאחד': " לכך פירשו תרומה ממש שניטלת במחשבה כדכתיב ונחשב לכם תרומתכם, וקדשים קדשי מזבח או קדשי בדק הבית כדכתיב כל נדיב לב...", רוצה לומר, עצם הקדשת הקרבן חל במחשבה גם בלא דיבור; ועיין בשו"ת מהרי"ק, סימן קסא שכותב שהנדר חל גם אם גמר האדם בליבו בלא שהוציא דיבור מפיו. ובשו"ע, יו"ד, סימן רי, סעיף א, שפסק שיש להוציא בשפתיים - דהיינו, להלכה, בכדי שנדר יחול יש צורך בפעולת דיבור, מחשבה אינה מספיקה לשם יצירת נדר; יחד עם זאת נדר בלא כוונת הלב (טעות) אינו נדר (יש לציין שהנדר מתפרש על פי דרך הדיבור המקובלת בפי בני אדם, כפי שנאמר בגמרא במסכת נדרים דף ל עמוד ב: "ובנדרים הלך אחר לשון בני אדם."). [↑](#footnote-ref-87)