

שלום רוזנברג

ידות נדרים

א. כוחה של השפה: הפונקציה הפרפורמטיבית

השפה¹ היא אמצעי תקשורת בין אדם לרעהו, ואף כלי ביטוי בין אדם למקום, שהרי, כפי שהגדרתי זאת במקום אחר, אין ספק שהתפילה איננה עבודה שכלב גרידא, אלא גם עבודה שבשפה. השפה מבטאת רגש ומעבירה מידע. אולם חשיבותה חורגת מעבר לגבולות המידע. השפה היא המקור החשוב ביותר להתחייבויות ולחוזים ככל שטחי החיים, ואין אנו יכולים להיות אדישים לה. מכאן חשיבותה המוסרית וההלכתית של השפה ושל מגוון המצוות הכרוכות בה.²

מה כוחה של השפה? אל מול המעשים השפה זולה וחלשה, עקרה, חסרת אונים. לפעמים ניתן לשפה כוח על לבנות ולהרוס. ביטוייה הקיצוני של השקפה זו מצוי במאגיה, אך היא נשארה במידה זו או אחרת בתודעה הפופולארית, אף בעידנים המדעיים של ההיסטוריה האנושית. אנו יכולים לבטל הבלים אלה, אך השפה "פועלת". היגד יכול להיות בעל תוצאות מעשיות. אנו רוצים ליצור התחייבויות, או לשנות יחסים משפטיים, טרם היות המעשים. יתירה מזו, גם מעשים שונים שאנו עושים, מעשי קניין למשל, הם בעצם מעשים סמליים הכתובים בשפה כלשהי. אך לא נרחיב כאן את מושג השפה, מעבר לגבולות הרגילים של הלשון. השפה הופכת למעין מעשה, במקביל לפעולות האחרות שהאדם עושה. בפעולה משפטית זו, מנסה השפה להידמות לפעולתו של הקב"ה אשר במאמרו בראש חקים ובדברו נהיה הכל. אמנם כן, אין האדם יכול לברוא עולם בכוחן של אותיות. פעולות האדם יכולות לשנות את הטבע, אך דברו עקר. אולם בעולם המשפט, השפה שמרה על היכולת המאגית שלה. דבר זה נכון הוא לגבי השפה הכתובה, אבל גם לגבי השפה

1 כדי להקל על הקורא חילקתי את המאמר לחלקים שונים. הקורא יכול להתעלם בקריאה ראשונה מהחלקים המוזחים המפתחים בפירוט יתר נושאים שונים.

2 לא אציע כאן את כל הביבליוגרפיה השלמה שצריכה להקיף ראשונים ואחרונים שעסקו בנושא. אצביע רק על כמה חיבורים חשובים הדנים בסוגיות שנתייחס אליהן להלן: ספר היובל של ישיבת ראמיילעס, נצח ישראל, ירושלים תשד"מ, ובו מאמרו המקיף של הרב זאב גוסטמן, "כל כינויי נדרים כנדרים"; ר' אברהם ארלנגר, ברטת אברהם, למסכת נדרים, ירושלים, תשמ"ז; כצאן יוסף, בעריכת ידידיה הלוי פרנקל, ירושלים, תש"ן, ובו שיעוריהם של רי"ל בלוך ור"ח רבינוביץ מטלז; רשימות שיעורים שנאמרו על ידי מרן הגר"ד הלוי סלובייצ'יק, בעריכת הרב יוסף רייכמן, ניו יורק, תשנ"ג. מעניין במיוחד הוא ספרו האנגלי של הרב נחמן כהן: *Tractate Nedarim, Commentary and Study*

Guide, Yonkers, New York, 1985-5745

המדוברת. בעולם המשפט השפה בוראת עולמות, לפעמים יש מאין. המלה יוצרת חלות ואף מבטלת אותה, משנה את המציאות, למן הסטאטוס האישי ועד למצב הכלכלי. הנוסחאות יכולות להיות לפעמים חופשיות, אך לפעמים, כמו במאגיה, הן קבועות, וכדי להצליח אתן באמצעותן, יש להקפיד בהן הקפדה קיצונית ואף נאורוטית. גורלות נחתכים על קוצו של ניסוח. אמנם כן, עלינו להודות, שאין דבר זה שרירותי — מאחורי המאגיה מסתתרת חכמה-שלאחר-מעשה של דורות, תבונה הרוצה לסדר את היחסים בין בני-אדם, דעה מפוכחת היודעת שהיציבות הכרחית אף במחיר של עוול שעלינו לעשות לפעמים. כדי להיכנס לסוגיית נדרים, עלינו לשים לב לרב-גוניות הפונקציות שהשפה משרתת. לא ארון כאן בהיבטים הרבים של השפה, אלא רק באלה הנוגעים לסוגיות ההפלאה. ההבחנה החשובה ביותר נידונה במשנותיהם של ר' ישמעאל ור' עקיבא. כפי שאנו לומדים במסכת שבועות, השבועה היא רב-משמעית. מאחורי הזהות בפנייה אל הקב"ה, כוללת שבועת הביטוי שני סוגי שבועה שונים לחלוטין, וביסודם שתי פונקציות שונות של השפה: השבועה האינפורמטיבית, המנסה לאשש מידע כלשהו ("לשעבר" בלשון חכמים), והשבועה הפרפורמאטיבית, היוצרת התחייבות ("על העתיד לבוא" או "להבא"). בפונקציה הפרפורמאטיבית אנו ממש "עושים דברים במלים", כביטוי של הפילוסוף הנודע ג'ון אוסטיין.³ ההבחנה שבין שתי פונקציות אלו של השפה כוללת גם בתחום השטרות. שטרי קניין יוצרים מציאות, ואילו שטרי ראייה מתעדים אותה בלבד. מכאן ההבדל בדינים, המאפיין אותם. הרב מ"א עמיאל הסב את תשומת לבנו להיבט נוסף של השפה, והוא ההיבט האקספרסיבי. השפה מבטאת רגש, היא עדות למצב נפשי מסוים. אין היא יוצרת דבר חדש, שהרי הדבר החדש כבר נוצר על-ידי אותו מצב נפשי. זוהי, ללא ספק, הבהרה נכונה של התחום "שישנו בלב", תחום, שכפי שנראה להלן הוא בעל חשיבות במשנתו של רבא.

הפונקציה הפרפורמאטיבית משמעה, שיש בכוחה של השפה ליצור מציאות משפטית. וכך אמנם מתרחשים הדברים בתחומים רבים. "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט", אולם לא רק בקודשים — גם נדר ושבועה, קידושין, הפקר, צדקה, תרומות ומעשרות, קבלת ערבות, מתנת שכיב מרע ועוד, הן אמירות המשנות את המציאות. זה נכון במידה מסוימת אף לגבי גיטין. שטרות והתחייבויות אחרות הנוצרות בשפה הכתובה. מכל מגוון התחומים נתמקד כאן במצב המשפטי הנוצר בתחום שבו הכוח הפרפורמאטיבי של השפה גדול במיוחד: נדרים, נזירות ושבועות — ושבעקבות הרמב"ם יכולים אנו לכנותו תחום ההפלאה.

ב. שפה ומחשבה

השפה גובלת בתחומים שונים: המעשה והמחשבה. ראינו את כוחה של השפה. השפה היא מעשה. בגבול השני מתנהל מאבק שונה. אנו סומכים על השפה, כנגד מציאות פנימית שאין להתחשב בה: "דברים שכלב אינם דברים". השפה יוצרת מציאות אובייקטיבית, הלשון ניצחה את המחשבה. האדם פועל ונשפט לפי תגובותיו המילוליות, לא לפי כוונה נסתרת ומסתורית, אלא לפי התנהגותו הלשונית במערך חברתי מסובך עד לאין-גבול, מערך שבו

השפה שלטת. זהו הקוטב האובייקטיבי. הפה ניצח את הלב, אולם הלב יכול לצאת להתקפת נגד. חשיבות הלשון היא רק בהיותה מבטאת את עולמו הפנימי של האדם. אין הפה אלא ביטוי הלב. אחרי כוונת הלב הן הן הדברים. קומוניקאציה לבא בעי, ולא רק בין אדם למקום. אף כשהיא יוצרת מציאות, השפה מצליחה לעשות זאת. כי היא מבטאת את רצונו של האדם. ניתן להניח שדווקא גמירת דעת היא המקנה, והיא מקורה האמיתי של כל התחייבות. אותם הביטויים היוצרים מציאות אינם אלא כלים לאורות פנימיים. אם השפה שלטת על העולם, המחשבה שלטת על השפה. טעות, כלומר אותה מציאות שבה לבו ופיו של האדם אינם שווים, בטלה. לעולם, היא חוזרת. יתירה מזו, אין מוכן למליצותיה של הלשון ללא התוכן שהמחשבה מעניקה להן. ועתה על השפה להגן על עצמה בקו האחרון. אם כך הם פני הדברים, השפה הופכת למיותרת. למה שלא ייווצרו חיובים גם ללא תיווכה של השפה? אמנם כן, יש בעיות טכניות שאין להתגבר עליהן, שהרי יוכל האדם להכחיש ולהתחרט. אולם הוכחה לחוד ועצם הקניין לחוד. על-פי לבו האדם נידון. זהו הקוטב הסובייקטיבי. תוקפה וגדלותה של המערכת הדתית איננה בראייה מיסטית של השפה על-פי הדגם של הבורא בדברו עולם. היא נמצאת דווקא באמונה בה' הבוחן כליות ולב, והמאפשר לנו לחשוב על מערכת שבה אנו עומדים לפני הקב"ה ונשפטים לפניו דווקא על כוונת הלב. בקוטב הסובייקטיבי באה לידי ביטוי מגמתה של התורה להדגיש את מרכזיותה של הכוונה. הכוונה היא המבדילה בין שוגג למזיד, והעונש הוא פונקציה של הכוונה. הכוונה היא שמלווה את המעשים ומשקללת אותם. קל וחומר כשאנו מגיעים לעולמה של השפה. אין כאן מעשה הקובע עובדות ומשנה את המציאות. לפנינו עצם הכוונה הבאה לידי ביטוי בשפה. דוגמה בולטת לכוחה של הסובייקטיביות מצויה בתחום, שכדבריו המופלאים של רבא, "ישנו בלב": "שאני מגדף הואיל וישנו בלב" (סנהדרין סה ע"א). כאן מתאפיין תחום שלם שעיקר החטא תלוי בו, לא במעשה אלא בכוונת הלב.⁴ אלה הם, כמובן, תחומים מובהקים שבין אדם למקום. הקב"ה בוחן כליות ולב. מכאן שהמעשה בהם משני, אם כי הוא עדיין בעל משמעות. המוקד מצוי בעצם פנייתו של הלב. השיחה האמיתית עם הקב"ה מתנהלת בלבו של האדם.

נדמה לי שלא אטעה, אם אנסה לתאר את דרכה של ההלכה בסוגיה זו כנסיון למצוא את שיווי-המשקל בין שני הקטבים. אך ללא ספק, נקודת שיווי-המשקל שונה מתחום לתחום. אין דין מסחר כדין צדקה. קביעתה של עמדה בתחום מסוים אינה מחייבת אותנו בתחומים האחרים. ההבדל בין התחומים השונים הופך, לפי זה, לעקרוני וחשוב. במיקום היחסי לקטבים אלה באים לידי ביטוי עמדותיהם של חכמים שונים. כדי ללמוד על תורתם של חז"ל בסוגיה זו, נצטרך לעקוב אחרי דיוניהם בדורות השונים, מראשוני התנאים ועד אחרוני האמוראים, והמוקד המרכזי בדיונים אלה מצוי בהוויות אביי ורבא. אנו נעמוד על הנושאים השונים, בלי שנהיה כפופים יתר על המידה לאילוצי סדר הדורות.

ג. דברים שבפה: עקרונות הקומוניקאציה

לעומת מה שראינו עד עתה, אין אנו יכולים להסכים לגישה סובייקטיבית בתחום המשפט. עלינו לומר באופן אינטואיטיבי כמעט, שאכן הולכים אנו בתחום זה שבין אדם

4 לא נמנה את כל ההקשרים הדומים. כגון בקביעה "שאין אנינות אלא בלב" (סנהדרין מז ע"ב).

לחברו אחרי הביטוי הלשוני. זהו תחום "שישנו בפה". וכל זאת בגלל שתי סיבות עיקריות, המתאימות לשתי פונקציות השפה שדיברנו עליהן. הסיבה הראשונה נוגעת לפונקציה האינפורמטיבית. רק השפה מאפשרת קומוניקציה ופומביות מינימאלית. כיצד מעבירים מידע? כיצד ניתן להעיד ללא שפה? אולם, לא די בכך. המידע חודר להתחייבויות בצורת תנאים. ואכן, אם אין מידע שלם על תנאי ההתחייבות, אין הם יכולים לחייב. כפי שניווכח, זו היא המשמעות הראשונה של הקביעה "דברים שכלב אינם דברים". זה ועוד, הדינאמיות של המצבים מכריחה אותנו לקבוע את ההחלטה. מניין לנו שהמידע שאנו מקבלים עתה על החלטתו הקודמת של האדם הוא אמין? שמא חזר בו האדם והוא מרמה אותנו, או שמא שכח ועכשיו הוא טועה ומטעה? דברים שכלב אינם דברים מפני שאיננו יכולים להוכיח אותם. הסיבה השנייה נוגעת לעצם ההתחייבות. חייו הפנימיים של האדם מצויים בזרימה מתמדת. ולא זו בלבד, האדם אינו שליט על הרבה ממחשבותיו. הן מופיעות לפניו בלי שהוא ידע להסביר את מקורן. איך אנו מבחינים בין הרהור, מחשבה המציעה את עצמה, לבין החלטה? כיצד יודעים אנו מהי החלטתו הסופית של האדם, או בלשון חז"ל גמירת הדעת של אדם? כיצד שוקלים אנו את גמירת הדעת?⁵ כמסקנה מקביעות אלו יכולים אנו לנסח את העקרון הראשון של שמואל.

1. העקרון הראשון של שמואל

א. לבטא בשפתיים

ביטוי יסודי להכרחיותה של השפה מצוי בדבריו של שמואל: "גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו שנאמר (ויק' ה, ד) לבטא בשפתיים" (שבועות כו ע"ב). כדברי הרמב"ם: "מי שנתכוון לשבועה וגמר בלבו... ולא הוציא בשפתיו הרי זה מותר שנאמר 'לבטא בשפתיים'. אין הנשבע חייב עד שיוציא ענין שבועה בשפתיו" (הלכות שבועות פ"ב ה"י).⁶

ב. פיו ולבו שווים

אולם העקרון האובייקטיביסטי איננו יכול לעמוד לבדו. גם בו לא ייפתרו כל הבעיות. במקרים רבים מאוד חייבים אנו, ללא ספק, לפסוק באופן המנוגד לו. הדוגמה הבולטת ביותר היא ה"טעות". האם עלינו לחייב אדם התחייבות שמקורה בטעות? האם נהפוך את השפה לתחום אוטונומי ועצמאי לחלוטין?

התשובה של חז"ל על שאלה זו ניתנת לניסוח בדרישה: "פיו ולבו שווים". במלים

5 וכך כותב הר"ל בלוח מטלז, "דהתורה דנה בכוחות דעתו של האדם שאין אצלו החלט גמור במחשבה לחוד" (כצ"ל יוסף, בהע' 2 לעיל, עמ' ד). כפי שנראה להלן, מסיק מכאן הר"ל בלוח פירוש מסרים בהלכות ידים. אנו נלך בפרשנותנו בכיוון אחר. בדיון על ביטול חמץ כותב הר"ן בפרק הראשון של מסכת פסחים: "לפי שביטול תלי במחשבתן של בני אדם, ואין דעותיהן שוות, ואפשר שיקילו בכך ולא יוציאו מלבן לגמרי". וכך עומד ר"ז גוסטמן (לעיל הע' 2, עמ' 18). על ההבדל היסודי שבין המחשבה לבין ההרהור: המחשבה פירושה גמירת דעת, החלטה סופית של האדם; בהרהור, לעומת זאת, עולות אלטרנטיבות שיכולות להיות מפתות. אך אינן ביטוי להתחייבות האדם.

6 ראה הערתו החשובה של הר"ז גוסטמן (לעיל הע' 2, עמ' 13). המדייק בלשון "ענין" שהרמב"ם משתמש בו. בצדק מפנה אותנו הר"ז גוסטמן לדברי הרמב"ם שם ה"ה: "לשון שמשמעו וענינו שבועה". ההבחנה בין ענין ללשון נפוצה בלוגיקה הקלאסית, ועמדתי עליה במקום אחר.

אחרות, דורשים אנו התאמה בין שני התחומים כדי שההתחייבות תיווצר. וכך קוראים אנו במשנה (תרומות ג, ח): "המתכון לאמר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה, עולה ואמר שלמים, שלמים ואמר עולה, שאיני נכנס לבית זה ואמר לזה שאיני נהנה, לזה ואמר לזה, לא אמר כלום עד שיהו פיו ולבו שוין".

כדי לראות את התמונה בכללותה, עלינו להוסיף למשנה בתרומות את דברי הספרא על ויקרא ה, ד. אלא שמצאנו לה שלושה נוסחים שונים, בתוספת מקור רביעי היכול להוסיף להבנתנו:

[1] ספרא שיא, לויקרא ה, ד (לפי מהד' ווייס):
"בשפתים" ולא בלב.

גמר בלבו מנין? ת"ל "לכל אשר יבטא האדם בשכועה".
[2] ירושלמי נזיר פ"ה ה"א, כ ע"א:
"בשפתים" ולא בלב.

יכול שאני מוציא את הגומר בלב? ת"ל "לבטא".
[3] בבלי שבועות כו ע"ב:

או נפש כי תשבע לבטא בשפתים.
יכול המהרהר בלב יהא חייב? ת"ל "בשפתים" ולא בלב.
או יכול שאני מוציא את הגומר בלב? ת"ל "לבטא".
[4] ירושלמי נזיר פ"ה ה"א, כ ע"א:
"כל נדיב לב" זה הגומר בלב.

אתה אומר זה הגומר בלב, או אינו אלא המוציא בשפתיו?
כשהוא אומר "מוצא שפתיך תשמור ועשית", הרי המוציא בשפתיו אמור, הא מה אני מקיים "כל נדיב לב"? זה הגומר בלב.

הנוסח השלישי היה הבסיס לדיון במסכת שבועות כו ע"ב, והוא יעזור לנו לנסח את החידה הפרשנית. הרישא: "יכול המהרהר בלב יהא חייב ת"ל 'בשפתים' ולא בלב", נראה כמבטא את עקרון שמואל, לפיו דרוש הביטוי בפה. לא כך הסיפא: "או יכול שאני מוציא את הגומר בלב? ת"ל 'לבטא'". מה פירוש הסיפא? אם נקבל אותו כפשוטו, הרי שלכאורה אף מי שרק גמר בלבו, התחייב, ועקרון שמואל אינו תקף. אם כן, לפנינו סתירה מניהיב (הא גופא קשיא). כיצד מתיישבים החלקים השונים? שני פירושים שונים ניתנו לשאלה זו:

[א] לפי הפירוש הראשון של רב ששת, יש להחליש את עקרון שמואל — "גמר בלבו" מספיק לחלוטין לחייב אדם בשכועה: "גמר בלבו מנין? ת"ל 'לכל אשר יבטא האדם'". מה בא "לבטא" להוציא? אותו מקרה שבו האדם מתכוון לבטא בשפתיו, ולא ביטא: "שגמר להוציא משפתיו ולא הוציא". נראה לי שבפירוש זה מבחין רב ששת בין שני מיני מחשבה — גמירת הלב, שהיא החלטה כללית, וההחלטה האופראטיבית לבטא בשפתים את ההחלטה. בפירושו זה קובע רב ששת, שלפנינו בעצם לא שני רבדים — לב (החלטה שבלב) ופה, אלא שלושה: החלטה שבלב ("גמר בלבו"), החלטה להוציא משפתיו, והביטוי הריאלי שיצא מפיו. פירוש זה

סותר, ללא ספק, את עקרון שמואל. כנגד מה שאמרנו לעיל, ניתן לבודד החלטה שהיא בלב, ולסמוך עליה.

[ב] הפירוש השני תואם לעקרון שמואל, אם כי הוא מסייג אותו במקצת. כדי להבין אותו עלינו לשים לב שהטעות, שעליה דיברה המשנה בתרומות, היא רק אחד ממספר מצבים אפשריים, שבהם קיימת אי-התאמה בין הפה והלב. כדי לראות את התמונה בכללותה, עלינו לשים לב שמבע לשוני יכול לסבול מארבעה מצבים שונים של אי-התאמה:

[א] יש בו דיבור ואין בו, בכולו או בחלקו, מחשבה מקבילה.

[ב] יש בו מחשבה ואין בו דיבור מקביל כלל.

[ב₁] יש בו מחשבה, אך הלב עודף על הפה. היה נסיון לבטא משהו נוסף שלא יצא לפועל.

[ג] יש בו סתירה בין הפה והלב: הטעות.

עתה יכולים אנו להבין את הפירוש השני של רב ששת. "בשפתים ולא בלב", פירושו שביטוי שפתיים הסותר את כוונת הלב איננו תקף ובטלים שני הנוסחים, הן נוסח הלב והן נוסח הפה: "ולא שגמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת שעורין". לעומת זאת, אם אין סתירה, אלא שהלב עודף על הפה, הרי שהשבועה חלה אף-על-פי שאין זהות בין הנוסח הלשוני לרצונו של האדם: "גמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם, מניין? ת"ל לכל אשר יבטא האדם". כפי שבעלי התוספות מנסחים זאת (שבועות כו ע"ב, ד"ה גמר בלבו): "דלא מיתסר אלא בפת חטין, דאזלינן בתר דברים שבלב כשאין הפה מכחיש". פירוש זה של רב ששת, מגביל את חומרת עקרונו של שמואל, מקבל מקרים מהסוג השני, שבהן הלב עודף על הפה, ושולל מקרים מהסוג הראשון והשלישי. עובדה זאת, לפיה לפעמים ואולי אף ברוב המקרים, הלב עודף את הפה, היא הבסיס העיקרי לסוגיית ה"ידיים".

למרות מה שאמרנו עד כה עלינו להוסיף, שלא בכל התחומים אנו דורשים את העקרון "לבטא בשפתיים" כדרישה חמורה. בתחומים מסוימים שומרת ההלכה על כוחה של המחשבה. שני המקרים הכולטים הם תרומה והקדש. עליהם יש להוסיף את הצדקה. את זאת אנו לומדים מן המקור הרביעי. את הסתירה לכאורה פותר הירושלמי בהבחינו בין שני תחומים. בתחום הקודשים אין אנו דורשים את הביטוי בשפה.⁸

2. מוגבלות הביטוי

למרות פשטותו וברירותו, חייבים אנו לחזור ולהבהיר ביתר דיוק את הכללים שהגדרנו עד כה. כפי שבעלי התוספות מסבירים לנו (נזיר ב ע"ב, ד"ה מהו דתימא), פירושו המקורי של הכלל "פיו ולבו שווים" הוא, שהתחייבות בפה שאיננה מעוגנת בהתחייבות המקבילה בלב, איננה תקפה. הוא בא להוציא, קודם כל, את הטעות, כאמירת "מעשר" במקום "תרומה" על הפירות שלפניו, כשזו היתה כוונתו. העקרון דורש אכן שוויון בין הפה והלב. אנו דורשים שהפה יבטא רק את הלב, להוציא את הטעות. אולם, האם אנו גם דורשים שהוא יבטא את כל הלב? האם פירוש הדבר שאנו דורשים שהניסוח יבטא במדויק את

8 על מקור ה"נדיב לב" העירו התוספות, שמקורו בדה"א כט. ראה: שבועות כו ע"ב, ד"ה משום דהוו.

הכוונה? דרישה כזאת איננה ריאלית. אסור לנו להיות נוקשים מדי בדרישותינו. השפה מבטאת את המחשבה באמצעים רבים וגמישים, ולא דווקא בצורות נוקשות ונוסחאות קבועות. אלו הן ה"ידיים". כפי שהגמרא מסבירה לנו זאת באחת הסוגיות המוקדשות לשאלת ה"ידיים", "מהו דתימא בעינן פיו ולבו שוין קמ"ל" (נזיר ב ע"ב). אנו דורשים ביטוי שפתיים, אולם אין להבין את הכלל כדורש, בכל המקרים, תרגום מדויק של ה"לב". תרגום כזה לא תמיד נחוץ. דבר זה יעורר בעיות חדשות. הרחבנו את כוחה של השפה, אך דא עקא, לפעמים מתוך כך נפגעת באופן חמור חד-משמעותם של הביטויים, אלו הן ה"ידיים שאינן מוכיחות". "הפה" מורחב כאן עד לקצה אפשרויותיו, והרחבה זאת מעוררת את המחלוקת היסודית שבין אב"י ורבא, שעליה נדון בהמשך.

3. הדיבור בטקסט

ראינו לעיל שאין להכליל את הדרישה "לבטא בשפתיים" על כל התחומים. אין דין מסחר כדין צדקה. קביעתה של עמדה בתחום מסוים, אינה מחייבת אותנו בכל התחומים. ההבדל בין התחומים השונים הוא, לפי זה, עקרוני וחשוב. בתחומים אינטרפרסונאליים, בין אדם לרעהו, העורך שכלב על הפה — דברים שכלב — בעייתי במיוחד. מכאן הצורך להתעלם מדברים אלה בתחומים אלה. נדגים זאת בדוגמה מדיני השליחות. מוסד זה הוא אחת הדוגמאות החשובות לפעולתה של השפה. השפה יוצרת כאן יחס חדש. מתוך כך, פעולתו של השליח מתחברת אל מחשבתו של המשלח, וזאת בכפוף להוראות ולהרשאה שהוא קיבל. התלמוד דן בסוגיה זו בהלכות מעילה כא ע"א, ביחס לדברי המשנה:

אמר לו "הבא לי מן החלון או מן הדלוסקמא" והביא לו, אע"פ שאמר בעל הבית "לא היה בלבי אלא מזה והביא מזה", בעל הבית מעל. אבל אם אמר לו "הבא לי מן החלון והביא לו מן הדלוסקמא...", השליח מעל.

דברו של המשלח הוא כתב מינוי מדויק לפעולתו של השליח. אם השליח מקיים את שליחותו בהקפדה ובדיוק, המשלח מעל; אם הוא חורג ממנה, השליח מעל. המשנה מלמדת אותנו שנוסח השליחות מותיר נתונים מסוימים בלתי קבועים. השליח יכול לברור באופן שרירותי את דרכו בשוליים החופשיים, ולמרות הכל הופכים מעשיו של השליח לפעולת המשלח. נתאר לעצמנו שהיתה קיימת במחשבתו של בעל הבית תכנית מפורטת של שליחותו. תכנית זו אינה מעלה ואינה מורידה לגבי עצם השליחות.

דברים אלה הם עקרון פרשני חשוב במיוחד. טקסט יכול להיות עשיר פחות או יותר, אך תמיד הוא רק שלד, ואנו חייבים להשלים אותו ולהוסיף לו בשר. אנו חייבים לפרש אותו. אך קיימות שתי גישות פרשניות שונות. הגישה האחת היא לחפש את כוונת המחבר. אילו יכלה כוונה זו להתגלות לנו, היתה היא הופכת לפירוש הסמכותי והמחייב. זאת גישה סובייקטיביסטית, הממשיכה לראות את נוכחות המחבר בטקסט. הגישה השנייה, היא גישתו של רבא, רואה בכוונת המחבר "דברים שכלב", אשר אינם יכולים להנחות אותנו. אנו חייבים לפרש את הטקסט לפי כל הנסיבות שלפנינו, אולם טקסט זה הוא הדבר היחיד המחייב אותנו. פרשנות זו היא האומדנא שאנו אומדים. מה שהאומדנא תצליח להציל, יכול להיהפך לחלק מהטקסט — אך מעבר לזה, "דברים שכלב אינם דברים". כדברי הרי"ד סולובייצ'יק: "שיעור האומדנא הנחוץ לגילוי דעת המפקיד, שכלי אומדנא, דברים שכלב אינם דברים".

כך בבכא בתרא קלב ע"א לומדים אנו, שהאומדנא מביאה בחשבון את התנאים שבהם

נמצא האדם: "הרי שהלך בנו למדינת הים ושמע שמת בנו והלך וכתב כל נכסיו לאחרים ואח"כ בא בנו". האומדנא מתוארת בדברי ר' שמעון בן מנסיא: "שאלו היה יודע שבנו קיים לא כתב". ובמקרה של שכיב מרע (שם קמו ע"ב), מאופיינת האומדנא על-ידי דברי הרשב"ם: "שנראים הדברים שמחמת מיתה נתן". תנאי המציאות מוכיחים את הכוונה של המתחייב, ולפיכך אנו מחשיבים אותם כאילו הם היו תנאי במכירה.
דברים אלה יכולים ללמד אותנו על מהות הקביעה הכוללת "דברים שבלב אינם דברים". בשם הצורך בקומוניקאציה חד-משמעית עד כמה שאפשר, אנו מפקיעים את חלותם של דברים שבלב אלה במקרים שונים. וזאת, למרות חשיבותו של הרצון האנושי בקניינים. כפי שנראה, נדמה לי שניתן להגדיר את המושג "דברים שבלב" לא כקטגוריה ראשונית גורפת, אלא כמתייחסת לשארית שאין ההלכה מכירה בה. דברים שבלב אינם ניתנים להגדרה ישירה כסוג בעל מהות. הם אינם אלא שריד, אותו תוכן מחשבתי שאין ההלכה מכירה בו.

ד. דברים שבלב

רמזנו לעיל ש"הפה" הורחב בסוגיית "ידיים". עתה אנסה להראות שגם "הלב" הורחב כמה פעמים. אתחיל מההרחבה הראדיקאלית ביותר, המקשרת אותנו אל מה שראינו עד עתה, ואשר יכולה ללמד אותנו רבות על גישתו של רבא בהבנת הסוגיה כולה. מבוצעת היא בדיון הקלאסי על "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" הנאמר בגט ובקרבן.

הדיון בקידושין נ"ע"א מלמד אותנו שעומדות בפנינו שתי אלטרנאטיבות:

[א] אנו יכולים לבטל לחלוטין כל התייחסות אל הדברים שבלב. האדם מתחייב על-פי הדברים שבפה בלבד. כפי שראינו לעיל, שימוש כזה של הכלל הורס לחלוטין את הבסיס לכלל "פיו ולבו שווים", וממילא לכל העקרונות שקבענו. התלמוד אינו מקבל כאן את יישום הכלל ובוחר באפשרות שנייה.

[ב] עלינו להניח קיומם של מעין "שני לכבות". מאחורי לב₁, הוא הרצון שמתנגד לעשייה הנכונה ואומר "איני רוצה", מסתתר לב₃ — רצון אחר.

1. לב₃: כופין אותו עד שיאמר רוצה אני

במקום אחר כתבתי על גישתו הכללית של רבא בדיני ממונות, ועל עקרון הסברא שלו "ניחא ליה לאיניש", שהוא לדעתי התייחסות לרצון ראשוני הפועל לפי מעין אמנה חברתית ראשונית. רצון האדם הממשי, האמפירי, פועל לפי אינטרסים שהם תוצאה של מעמדנו הנוכחי. אילו היינו מחליטים לפי רצון טהור מאינטרסים, כשאנו מתפשטים ממצבנו הנוכחי, היינו רוצים מה שבאמת "ניחא ליה לאיניש", את הצודק.⁹ האדם מוותר מלכתחילה על השימוש בשפה פרטית. זהו רצון משפטי המסתתר מאחורי לב₁. אך אנו יכולים להפוך את הרצון המשפטי הזה לרצון פסיכולוגי, בלתי מודע, עמוק יותר, שאמנם רוצה הוא בעשיית המצוות. זוהי גישה המתבססת על אותנטיות כמוסה, שעלינו לגלותה, גישה שכיוונים חסידיים שונים אחזו בה. הדוגמה הבולטת מצויה ב"שפת אמת". אך זהו גם הכיוון היסודי של הרמב"ם הכותב בהלכות גירושין פ"ב ה"כ: "מי שהדין נותן לגרש את

9 ראה על זה מאמרי "הוויות אביו ורבא", בתוך: עלי שפר, מחקרים בספרות ההגות היהודית מוגשים לכבוד הרב ד"ר אלכסנדר שפרן, בעריכת משה חלמיש, אוניברסיטת ברא"ל, רמת-גן, תש"ן, עמ' 144-133.

אשתו ולא רצה לגרש, שכופין אותו... עד שיאמר רוצה אני... ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס? שאין אומרים אנוס, אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב בו מן התורה, כגון מי שהכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה הדבר שחייב לעשות, או עד שנתרחק מדבר האסור לעשות, אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה".¹⁰

2. לב₂: הפתח

ההישענות על לב עמוק יותר כדי לבטל לחלוטין את רצונו של האדם, היא פעולה קיצונית ביותר. אולם אנו יכולים להשתמש באותה מתודה באופן מתון יותר ב"פעולת פרשנות מודאלית". כשננסה להשלים את הרצון המודע בזמן ההתחייבות עם אינפורמציה שלא היתה קיימת אז. האדם פועל לפי לב₁, אולם אנו חייבים להתחשב בכל שנוכל בלב₂, אשר בו השלמנו את מגבלות הידיעה שהיו ללב₁. תורת לב₂ היא גם מפתח להבנה מסוימת של מושג ה"פתח" בנדרים. אין אנו טוענים לשינוי הרצון המקורי (חרטה); אנו רק מוסיפים לו את האינפורמציה שלא היתה לו, וכן את הדעת הנכונה היודעת לשקול ולהעריך את כל תוצאות מעשיו (פתח): "אילו היתה ידע דהדין סבא עבד לך הכין נדר היתה? אמר לון לא, ושרון ליה" (יר' מו"ק פ"ג ה"א, יא ע"ב).

3. לב₄: נדרי זירוזין

הכנסת מושגים אלה מאפשרת לפרש באופן רחב ביותר את הנדרים. יש בכוחנו לפרש את לבו של אדם, ולהגדיר רובד חדש: לב₄ — תוצאת הפירוש האנושי. אנו מניחים שרצונו המקורי כולל את התוכן שהתקבל על-ידי פירושנו. זהו עקרון ה"אנן סהדי" (תוס' נדרים כח ע"א, ד"ה דברים שבלב) והאומדנא. לב זה אינו מתקבל כתוצאה של אמנה חברתית ראשונית (לב₃), אלא כפירוש להחלטתו הקונקרטית. מצד שני, יש כאן יותר מאשר בלב₂, שהרי אין אנו מוסיפים אינפורמציה בלבד ומשנים אותה בגין כך, אלא מפרשים את תוכן הנדר. ביטוי לשימוש בלב₄ מצוי, ללא ספק, בנדרי זירוזין שהתירו חכמים (שם כ ע"ב). אנו משנים את הנדר באופן שיתאים לרצונו של האדם כפי שאנו אומדים אותו, וכדברי הר"ן: "ששמו חכמים דעתם שלא נדרו בדוקא" (שם כב ע"א, ד"ה רבא אמר). דברים אלה אמר במפורש רבא בפרשו את נדרי זירוזין: "מי קתני שניהן רצו, שניהן רוצין קתני". אנו מפרשים את רצונם לאור ההקשר המסחרי של נדריהם. כוחו של עקרון זה בא לידי ביטוי בקביעת התנאים: "כאילו התקבלתי". וכך קוראים אנו במשנה נדרים ח, ז: "רבי יהודה אומר: אמר 'קונם' יין שאיני טועם עד שיהא פסח, אינו אסור אלא עד לילי פסח, שלא נתכוון זה אלא עד שעה שדרך בני אדם לשתות יין; אמר 'קונם' בשר שאיני טועם עד הצום,

10 ייתכן שאותו טעם שייך גם לכפיה להקריב קרבן. השווה גם הלכות מעשה הקרבות פ"ד, ה"ז. עקרון זה מתקשר אל המושג "תנאי בית-דין": "ורבי יוסי אומר לא יחשוך מפני שהוא תנאי בית-דין" (דמאי ז, ג), "דתיא, רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר תנאי ב"ד הוא, שיהא זה יורד לתוך שדה חבירו וקוצץ שוכו של חבירו להציל נחיל שלו, ונותן לו דמי שוכו של חבירו" (בבא קמא פא ע"ב, קיד ע"ב, והשווה: בבא בתרא קלא ע"א). תנאי בית-דין מתערב גם בלבו של אדם: "מי שלא היה בלבו לשם אחד מכל אלו כשר, שהוא תנאי בית-דין" (זכחים מו ע"ב). גם המושג החשוב "לב בית-דין" קשור לסוגיה זו. על מושג זה דיברו רבה: "וכי קדושה שבהן להיכן הלכה אמר רבה לב בית דין מתנה עליהן. אם הוצרכו הוצרכו, ואם לאו יהיו לדמיהן" (שבועות יא ע"א, זכחים ו ע"ב), רבי ינאי (מנחות עט ע"ב), ור' אבהו (כתובות קו ע"ב).

אינו אסור אלא עד לילי צום, שלא נתכוון זה אלא עד שעה שדרך בני אדם לוכל בשר. רבי יוסי בנו אומר: אמר 'קונם שום שאיני טועם עד שתהא שבת', אינו אסור אלא עד לילי שבת, שלא נתכוון זה אלא עד שעה שדרך בני אדם לוכל שום. האומר לחבירו 'קונם שאיני נהנה לך אם אין את בא ונוטל לבניך כור אחד של חיטים ושתי חביות של יין', הרי זה יכול להפר את נדרו שלא על פי חכם ויאמר לו כלום אמרתי לך אלא מפני כבודי זהו כבודי. וכן האומר לחבירו 'קונם שאין את נהנה לי אם אין את בא ונותן לבני כור אחד של חיטין ושתי חביות של יין' — רבי מאיר אומר: אסור עד שיתן; וחכמים אומרים: אף זה יכול להפר את נדרו שלא על פי חכם ויאמר לו הריני כאילו התקבלתי". אין ספק בעיני, שהפעלת עקרון זה עמדה במחלוקת בין רבי יהודה לרבי מאיר. רבי יהודה השתמש בו רבות, לפי ניסוחו: "הכל לפי הנדר" (נדר' ז, ג).

4. לב 5: אונס דנפשיה

עלינו להוסיף עתה עוד מושג אל המערכת שזה עתה פיתחנו — לב 5. האדם פועל מתוך החלטה, אולם החלטתו היא לפעמים תוצאה של הכרח ולא של רצון. אל מול לב, המתאר את רצונו המוצהר, עומד עתה לב 5, כלומר הרצון שהיה מועדף על ידי האדם אילו יכול היה לעשות זאת תוך שינוי הנסיבות. אין אנו מסתפקים בפתיחת פתח לאינפורמאציה נוספת, אלא אנו חושפים רצון קודם ומדברים בשמו. דוגמה לרצון זה מצאנו בב"ב מז ע"ב. מושג האונס ידוע לנו, אולם הגמרא שם מבחינה בין "אונסא דנפשיה" לבין "אונסא דאחריני". האונס הרגיל הוא כאשר משתלט על האדם לב זה, רצון אחרים. אולם כאשר הגמרא מדברת על "אונסא דנפשיה", היא מתייחסת לגמירת דעת המתיימרת בתנאים קשים, כגון "שצריך למעות ומתוך כך מוכר חפציו מדעתו" (רשב"ם). דברים אלה קרובים אל דברי הירושלמי המרחיבים את המושג לב 5. על הנזיר שבא לפני שמעון הצדיק וזה קיבל את קרבנותיו, אומר הירושלמי: "סבר שמעון הצדיק בני אדם מתוך הקפדה הם נודרין, מכיון שנודרין מתוך הקפדה סופו לתהות, מכיון שהוא תוהא נעשו קרבנותיו כשוחט חולין בעזרה. וזה מתוך ישוב נדר, ופיו ולבו שוין". בנדרים מתחשבים אנו גם בלב זה, מכאן בטלותם של נדרי אונסין.

עלינו לחלק בין שני סוגי אונסין. אונסא, הוא המתרחש בשעת הנדר וקשור עם עצם כינונו: "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין, שהיא תרומה אע"פ שאינו תרומה, שהן של בית המלך אע"פ שאינן של בית המלך". לעומת זאת, אונסב קושר עם אי-האפשרות למלא את התנאי המעכב את כינונו של הנדר. הנדר בוטא ברצון מלא, אך בגלל אונסב הנדר חל: "נדרי אונסין — הדירו חבירו שיאכל אצלו, וחלה הוא או שחלה בנו, או שעכבו נהר הרי אלו נדרי אונסין". בטלותם של הנדרים שבהם מתרחש אונסב, מוסברים על-ידי התייחסות למושג לב 4 — אנו משלימים את החלטתו הראשונית. לעומת זאת, בטלותם של הנדרים שבהם מתרחש אונסא, מוסברים על-ידי התייחסות למושג לב 5 — אנו מבטלים את החלטתו הראשונה. זהו מצב קשר יותר, והוא מחייב הסתייגות: "היכי נדר? א"ר עמרם אמר רב: באומר 'יאסרו פירות העולם עלי אם אין של בית המלך'. כיון דאמר 'יאסרו', איתסרו עליה כל פירי עלמא?... באומר בלבו היום ומוציא בשפתיו סתם, ואע"ג דסבירא לן דברים שבלב אינם דברים, לגבי אונסין שאני". כדי להדגים את משמעות אונסא, נוכל לעיין

במקרים המתוארים בנדרים כז"ע: "ההוא גברא דאיתפס זכוותא כבי דינא ואמר 'אי לא אחינא עד תלתין יומין ליבטלון הני זכוותאי'. איתניס ולא אתא. אמר רב הונא: בטיל זכוותיה. אמר ליה רבא: אנוס הוא, ואנוס רחמנא פטריה דכתיב 'ולנערה לא תעשה דבר'. וכי תימא קטלא שאני, והתנן נדרי אונסין הדירו חבירו שיאכל אצלו וחלה הוא או שחלה בנו או שערכו נהר הרי אלו נדרי אונסין. ולרבא, מאי שנא מהא דתנן ה"ז גיטיך מעכשיו אם לא באתי מכאן עד י"ב חדש, ומת בתוך י"ב חדש הרי זה גט, אמאי והא מינס איתניס? אמרי דלמא שאני התם, דאי הוה ידע דמית, מן לאלתר הוה גמר ויהיב גיטא. מ"ש מההוא דאמר להו אי לא אחינא מכאן עד תלתין יומין ליהוי גיטא, אתא ופסקיה מעברא, אמר להו חזו דאתאי, חזו דאתאי. ואמר שמואל: לא שמיה מתייא, אמאי והא מינס אניס? דלמא אונסא דמיגליא שאני, ומעברא מיגלי אונסיה". הרא"ש מסביר את נדרי אונסין בשתי גירסאות שונות הקרובות זו לזו: "דמעיקרא לא היה בדעתו שיחול הנדר אם יעכבנו אונס ודברים שבלב כי האי דמוכחי וידיעי לכל הויין דברים" (נדרים כז"ע א). לאחר מכן מסביר הוא את דעת רב הונא: "בנדר בעינן פיו ולבו שוין ולא היה בדעתו לידור אם יעכבנו אונס, אבל בממון לא אזלינן בתר מחשבת לבו אי לא אחינא בפירוש בלא עכבת אונס, אין אונס מבטל התנאי". כאמור, לפנינו כאן שני דגמים שונים: דברים שבלב מול פיו ולבו שווים. הרא"ש משער כאן, כנראה, את משמעות רצונו האורגינאלי, כלומר לב². גם לגבי מקרה הגט הראשון, "ה"ז גיטיך מעכשיו אם לא באתי מכאן עד י"ב חדש, ומת בתוך י"ב חדש הרי זה גט", אנו משערים את רצונו האורגינאלי, לב². "דאי הוה ידע דמית, מן לאלתר הוה גמר ויהיב גיטא". הדיון בגמרא מחלק בין סוגי אונסין — בין אלה אשר מחייבים התייחסות מפורשת (אונסא דמיגליא שאני), לבין אלה אשר נכנסים באומדנא שלנו לגבי הדעת האורגינאלית.

אין הדבר כך באונס מהסוג השני, אונסא — בו אנו חייבים להשתמש בעקרון שונה. ואכן נראה את החכמים עושים זאת כשהם משתמשים בעקרון אחר, הדומה לעקרון השפה הפרטית. אנו ניתן תוקף למחשבותיו של האדם אף-על-פי שאינן מתאימות לאמירה שהוא התחייב בה. דבר זה קשור, כך נראה לי, בפשט דברי הגמרא.

1. העקרון השני של שמואל
ראינו עד עתה את מה שניתן לכנות העקרון הראשון של שמואל: "לבטא בשפתיים" — הפה מיתוסף ללב. לכאורה מצאנו בשפה כלי לבטא באמצעותו את רצוננו. אולם כפי שראינו כבר, אין כלי זה מושלם כלל וכלל. קבלתה של השפה עדיין משאירה בפנינו בעיה סבוכה. פעמים רבות, הביטוי הלשוני הוא רב-משמעי ובלתי ברור. הוא מחייב פירוש, ולפעמים הוא אף מאפשר פירושים שונים וסותרים.
דרישת החד-משמעות נוסחה במה שיכונה העקרון השני של שמואל. מתוך עיון בדבריו של שמואל בסוגיות שונות, נוכל לקבוע, לדעתי, ששמואל הדגיש את חשיבותה של החד-משמעות המשפטית. אמנם כן, אנו משתמשים ברב-משמעות בחיינו היומיומיים, בספרות ובשירה, אך אין הדבר כן ביצירת מציאות משפטית. בעקבות כך ניתן היה לשאול על דעתו

של שמואל במקרים הגבוליים, דוגמת ידיים שאינם מוכיחות. ואכן, אין זה מקרה, לדעתי, שבשלוש הסוגיות השונות הדנות ב"יד" (נדרים ה' ע"ב, נזיר ב' ע"ב, קידושין ה' ע"ב) חוזרת השאלה "לימא קסבר שמואל...". לדעתי, אין דבר זה מקרי כלל וכלל. המקשה מנסה להוכיח, שדעתו של שמואל מגויסת לאחת העמדות: "לימא קסבר שמואל ידיים שאינן מוכיחות לא הויין ידיים" (נדרים, נזיר), "למימרא דסבר שמואל ידיים שאינן מוכיחות הויין ידיים" (שאלתו של רב פפא לאביי בקידושין).

2. יישום העקרון

נסקור עתה בקיצור את הדוגמאות השונות שבהן משתקף העקרון השני של שמואל: [1] "אמר שמואל: ראוהו שרץ אחריהן, אמרו לו 'מה אתה רץ אחרינו שבועה שאין אנו יודעין לך עדות', פטורין עד שישמעו מפיו" (שבועות לא ע"א). הגמרא מקשה מן המשנה המלמדת שעל התובע בעצמו לדרוש "בואו והעידוני". בהמשך שואלת הגמרא: "רץ אחריהם אצטריכ' ליה?", והיא עונה: "סלקא דעתך אמינא כיון דרץ אחריהם כמאן דאמר להו דמי קמ"ל".

[2] "אמר שמואל: אין בית דין חייבין עד שיאמרו להם 'מותרין אתם...', איכא דאמרי אמר שמואל: אין ב"ד חייבין עד שיאמרו להם 'מותרין אתם לעשות'" (הוריות ב' ע"ב).

נוסיף עתה את הדוגמאות הקשורות באופן ישיר אל הלכות הפלאה:

[3] "האומר 'אהא' הרי זה נזיר. דלמא 'אהא בתענית' קאמר? אמר שמואל: כגון שהיה נזיר עובר לפניו" (נזיר ב' ע"ב).¹¹

[4] "האומר לחברו 'מודרני ממך מופרשני ממך מרוחקני ממך שאני אוכל לך שאני טועם לך', אסור... אמר שמואל: בכולן עד שיאמר 'שאני אוכל לך שאני טועם לך'" (נדרים ד' ע"ב). אם נשתמש בסימונים המודרניים נוכל להציע שתי קריאות למשנה, ולהבין את חשיבות פירושו של שמואל. האופציות השונות מוצעות בזו מעל זו, כדיסיונקציה. בדימנסיה השנייה מובאים לפנינו המרכיבים השונים שאנו חייבים למלא אותם, כקוניונקציה:

מודרני ממך מופרשני ממך מרוחקני ממך שאני אוכל לך שאני טועם לך	}	[א] האומר לחברו
---	---	-----------------

11 ייתכן שבשפתה של המשנה בזמנה, "אהא" היה ביטוי שהשתמשו בו בני-אדם כדי לנדור בנזיר. כאשר המשמעות הראשונה של המלה אבדה, לא עמדה אפשרות שונה של פירוש אלא פירושו של שמואל. במינוח שנסביר להלן, ניתן לומר שהכינוי הופך ליד.

בירושלמי מוצאים אנו שוב אמרה זו של שמואל, וכן מקבילה לדבריו משמו של ר' יוחנן: "אהא", שמעון בר בא בשם ר' יוחנן בשראה נזירין עוברין ואמר 'נווה' מהו? וזה מלעיג עליהון אן 'אהא כמותן' ר' יוסי בי ר' בון בשם שמואל הלואי אהא כמותן או אהא נווה נזיר מה אנו קיימין אם כשאמר נווה הדא היא קדמייתא אם בתפוס בשערו והתנינן הריני כזה ומדרכי יוסי בר' חנינא אם בתפוס בשערו והוא אמר הריני כזה אלא כי גן קיימין באומר אין נאה כזה" (נזיר פ"א ה"א, א' ע"ב).

[ב] האומר לחברו } מודרני ממך
מופרשני ממך — — —
מרוחקני ממך } שאני אוכל לך
שאני טועם לך

שמואל מסביר לנו, שאנו חייבים לקרוא את המשנה לפי הקריאה השנייה. נראה לי שהשקפתו זו היא פיתוח העקרון "לצדדין", המביע את הטענה שרשימה מסוימת אינה קוניונקציה אלא דיסיונקציה.

[5] "אמר שמואל: בקידושין נתן לה כסף ושוה כסף, ואמר לה 'הרי את מקודשת', הרי את מאורסת, הרי את [לי?] לאנתו, הרי זו מקודשת. 'הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך', אין כאן בית מיחוש" (קידושין ה ע"ב).¹²

1. ידיים וכינויים

נעבור עתה לבחון קטגוריות לשוניות נוספות. הדיון בנדרים, ובמקביל בנזירות ואף בקידושין, מלווה בדיון בסוגיית הידות והכינויים.

המשנה בנדרים א, מדברת על כינויי נדרים וכו'. כנגד פשטות הניסוח הזה מעמידה לפנינו הגמרא מערכת מורכבת יותר המבחינה בין כינויים לידות, ואף "מתקנת" את נוסח המשנה כדי להתאימה למערכת החדשה.¹³

12 במקרה זה יש שני פירושים שונים אפשריים: אפשר לדייק, "הרי את מקודשת" כשחסרה בנוסח זה המלה "לי"; אפשר גם לפרש שהדיוק היחיד הוא לגבי הסיפא, ולהוסיף "לי" כתשובתו של אביי: "דאמר לי".

מעניין להיווכח שדווקא אביי הוא ה"מגן" על האפשרות ששמואל סובר ש"ידיים שאינן מוכיחות אינן ידיים". אם הנוסח מדויק, הרי שהדבר מוסבר, לפי דעתי, בהבדל בין קידושין לבין נדרים. עד היכן מגיע כוחן של ידיים? זאת היא בדיוק שאלתו של רב פפא במסכת נדרים.

13 הגמרא פותרת את הבעיה על-ידי הרחבת נוסח המשנה: "חסורי מחסרה והכי קתני: כל כינויי נדרים כנדרים וידות נדרים כנדרים". הגמרא בנויה ב"ע"א מוסרת לנו אפילו את שמו של החכם הדין על בעיה זו: "רבא ואיתימא כרי". אולם אין ספק שתהליך הגדרת היד — כשונה מהכינוי — התרחש כבר בסוף ימי התנאים או בימי ראשוני האמוראים בארץ-ישראל. גישה מעין זאת הציע רד"צ הופמן. בעקבותיו כותב רי"ן אפשטיין במבוא לנוסח המשנה, תשכ"ד, ח"ב, עמ' 642: "אביו [של המונח 'יד'] הוא כנראה רבי אושעיא רבא, ירוש' נדרים פ"א, לו ע"ד: שאני אוכל לך, שאני טועם לך. רבי לעזר בשם רבי הושעיה תופשין אותו משום יד לקרבן"; וראה גם בספרו מבוא לספרות התנאים, תשי"ז, עמ' 379; וכן: דוד וייס הלבני, מקורות ומסורות, נשים, תל-אביב, תשכ"ט, עמ' רסג. אותו המונח "יד" מובא בברייתא: "הרי הוא עלי הרי זה עלי אסור מפני שהוא יד לקרבן" (נדרים ו ע"א), וגם בברייתא שבדף ג ע"א: "תניא 'נזיר להזיר' לעשות כנויי נזירות וידות נזירות כנזירות... 'לנזיר נזיר להזיר' לה' מקיש נזירות לנדרים". בהמשך לומדים אנו: "במערכא אמרי אית תנא דמפיק ליה לידות מן 'לנזיר נדר' ואית תנא דמפיק ליה מן 'ככל היוצא מפיו יעשה' (במ' ל)". ייתכן שאת ההיסטוריה של התהליך הלשוני ניתן לתאר כדלקמן: החכמים הראשונים התייחסו לתופעה לשונית, קראו לה בשם ("כינוי"). קבעו את מעמדה ההלכתי, והאירו אותה בדוגמאות שונות. המאוחרים — ואין אנו יכולים לקבוע מי הם — הבחינו באותה תופעה גלובאלית שני מינים שונים. התופעה הגלובאלית הופכת עתה לסוג, בתוכו ניתן להגדיר שני מינים חלקיים ("כינוי" לעומת "יד"). שם הסוג הופך עכשיו לשם מין, ותוך כדי כך הופכת המשנה הראשונה לבלתי מדויקת. דוגמאות השייכות למין השני ("יד") מובאות כמתאימות לשם "כינוי", שהוא עתה מצומצם יותר וממילא בלתי מתאים: "פתח בכינויין ומפרש ידות?" (נזיר ב ע"א).

ההפלאה, הפונקציה הפרפורמאטיבית של השפה, מחייבת קביעת גבולות מדויקים לכוחותיה. "גזירת הכתוב" על ידיים מרחיבה גבולות אלה. באותם המקרים שבהם ה"ידיים" הם בעלי תוקף, אנו מוותרים על הניסוח המדוקדק, ומאפשרים ניסוח שונה, בגבולות רחבים יותר, אם הם מביעים באופן חד-משמעי אמירה השקולה לאמירה המקורית, ל"עיקר".

1. הפלאה

בהקשר זה מעניין להדגיש, כי רבא מעיד שבסוגיית ידיים שאינן מוכיחות "רבי אידו אסברה לי: אמר קרא 'נזיר להזיר לה' מקיש ידות נזירות לנזירות, מה נזירות בהפלאה, אף ידות נזירות בהפלאה" (נדרים ה"ב). כפי שהראשונים הראו, אין ספק שלפנינו הדגשה על אחד הפנים השונים שבמושג ההפלאה.

הפלאה מתארת את האבסולוטיות, כלומר את אי-התלות בתנאי. זו דעתו של ר' טרפון במסכת נזיר (לב ע"ב), שלפיה בשעת ביטוי נדר הנזירות צריך האדם להתחייב באופן חד-משמעי ולדעת במפורש שהוא התחייב להיות נזיר. הנזירות צריכה להיות החלטה קטגוראלית ולא החלטה היפותטית, על תנאי.¹⁴

ר' יהודה מביא את דבריו של ר' טרפון ומסכים להם, אם כי באופן חלקי. אולם מן הראוי לעמוד על ההבדל שבין עמדותיהם. ההפלאה היא דרישה להחלטיות, אלא שההחלטיות שבנזירות יכולה להיות [א] החלטיות אונטולוגית, אם קיומו של התנאי לא הוחלט עדיין, או [ב] החלטיות אפיסטמולוגית, שהרי אפילו לגבי תנאי שכבר עבר ר' טרפון אינו מאפשר שום נזירות התלויה בתנאי. יש כאן, אליבא דרבי טרפון, דרישה להחלטיות אפיסטמולוגית — הנזירות בטלה, אם בשעת הנדר אין ברירות מוחלטת על חלותו. לעומת זאת, ר' יהודה — אשר קיבל קבלות נוספות מר' טרפון בענייני נדרים (ראה משנה נדרים פ"ו, בבלי נב ע"א) — מאפשר קיומו של תנאי הברירות חייבת להתקיים בשעה כלשהי ולא דווקא בשעת ביטוי הנדר. ואכן אלה הם דברי רבי יהודה בתוספתא פ"ב ה"ד: "הריני נזיר נדבה על מנת שיהיה בכרי זה מאה כור והלך ומצאו שנגנב או שאבד, ספק היו בו ספק לא היו בו, רבי יהודה פוטר ששגגת נזירות מותרת, ור"ש מחייב ששגגת נזירות אסורה" (השווה: מהדורת ליברמן, פ"ג, עמ' 66–67, וראה הערתו בעמ' 541). זהו הפן הראשון שבמושג ההפלאה. ההפלאה אינה תכונה של הנדר, אלא של חלותו: שגגת נזיר מותרת.

206

מעניין שהבבלי מצטט את דברי הירושלמי על מקור הידות. בבבלי נדרים ג ע"ב קוראים אנו: "במערכא אמרי אית תנא דמפיק ליה לידות מן 'לנדר נדר', ואית תנא דמפיק ליה מן (כמ' ל) 'ככל היוצא מפיו יעשה'". ואמנם בירושלמי מצאנו את המקור, אך אין הוא מבחין בין כינויים לידות: "כתיב (כמ' ל) 'איש כי ידר', מה ת"ל 'נדר'? אלא מיכן שכינוי נדרים כנדרים. 'או השבע' (שם) מה ת"ל 'שבעה'? אלא מיכן שכינויי שבועות כשבועות. 'אך כל חרם' (ויק' כז) מה ת"ל 'חרים'? אלא מיכן שכינויי חרמים כחרמים. 'נדר נזיר' (כמ' ו) מה ת"ל 'להזיר'? אלא מיכן שכינויי נזירות כנזירות... עד כדון כר' עקיבא דאמר לשונות ריבויין הן. כר' ישמעאל דאמר לשונות כפולין הן והתורה דיברה כדרכה... מנלן 'איש כי ידר נדר לה' או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו".

14

ייתכן שניתן להבין דין זה כדרישה לשמור על מהותה של הנזירות, אשר צריכה להתקבל מתוך שיקול של כובד ראש ולא מתוך היגררות אחרי הנסיבות, במעין מחווה שיש בה משחק של הימור. הדברים אמורים בין שהוא הימור על מצב שטרם נקבע, בין שהוא הימור על עובדה שנקבעה כבר באופן חד-משמעי, אך טרם התבררה לנדר.

עתה יכולים אנו לחזור אל ההפלאה שבסוגיית ידיים, מושג שמשמש בו רבא: "רבי אידי אסברה לי. אמר קרא 'נזיר להזיר לה': מקיש ידות נזירות לנזירות. מה נזירות בהפלאה אף ידות בהפלאה" (נדרים ה"ע"ב). ההיקש מרחיב את ההחלטות ומעביר אותה לתחום חדש, בדרשו שלמות וחד-משמעות מושלמת. את ההבדל שביניהן ניתן לנסח בהבדל שבין "דין בלשון" לבין "דין בקבלה". "דין בקבלה" פירושו שאנו דורשים החלטות סובייקטיבית, כלומר קבלה חד-משמעית של הנזירות. לעומת זאת, "דין בלשון" פירושו חד-משמעות שבלשון קבלת הנזירות.¹⁵ את ההרחבה הזאת מצאנו בסוגיית נדרי זירוזין בפרק השלישי (נדרים כא ע"א). העלינו לעיל את הפירוש של רבא המתבסס על הרחבת מושג הלב. לעומת זאת, משמו של ר' יהודה נשיאה מובא, שהמשנה הקובעת "שניהם רוצין בשלשה דינרים", נשנתה על-ידי ר' יהודה משום רבי טרפון. כדברי הר"ן, יש כאן נדר על תנאי: "אם אני פוחת לך מן הסלע, אם אני מוסיף לך על השקל" וכיו"ב, ולפיכך הוא נדר בטל אליבא דר' טרפון.¹⁶

2. ידות וכינויים

מהו טיב ההבדל בין כינוי ליד? אם כי אין הדברים מקבילים בדיוק נמרץ, מבקש אני להסביר את ההבדל תוך קריאת תשומת-לב להבחנה שהשתרשה במדע הלשון בתקופה החדשה. זו היא ההבחנה הבלשנית בין מטונימיה לבין מטאפורה, הבחנה אשר זכתה להדים עצומים וליישומים רבים בתחומים שונים, מביקורת הספרות ועד לפסיכולוגיה. ההבחנה הזאת מתבססת על עובדה יסודית: כאשר אנו מסתכלים על פסוק כלשהו, יכולים אנו להבחין בו שני ממדים שונים, מעין אורך ורוחב של הביטוי. אנו יכולים להסתכל עליו כעל תבנית (או טופס בלשון חז"ל) ובו רצף של מקומות ריקים, שעלינו למלא, לפי רצוננו, כל אחד ממקומות אלה באחד האיברים שעלינו ללקט מתוך קבוצה התואמת לכל מקום ומקום. המימד האחד קשור במילוי התנאים לאורך, כלומר שיהיו בו כל החלקים הדרושים. כך בנדר עלינו לפרט, למשל, את: [1] מהות האיסור ותוכנו, [2] זיהוי האנשים המקושרים ביחס האיסור, [3] כיוון היחס, כלומר מי אסור על מי. חוסר במילוי תנאי אחד משמעו הכנסת רב-משמעות בפסוק.

המימד השני שם בפני האדם את האפשרויות השונות שיכול הוא להציב ככל אחד מהמקומות העומדים בפניו.

שני ממדים אלה מגדירים את שני ההיבטים שאנו מוצאים בניתוח השפה בהלכות נדרים: כינויים וידיים. הכינויים מצביעים על המימד השני, כלומר על המונחים השונים שאנו יכולים לשים במקומות הריקים.¹⁷ ה"יד" מצביעה על הניסוח הרב-משמעי, שעל-פי-

15 ראה: ברכת אברהם (לעיל ה"ע' 2), דף יב.

16 הבבלי מוסר לנו את השמועה הזאת: "אמר ליה רבי אבא בר ממל לרבי אמי, אמרת לן משמיה דרבי יהודה נשיאה". ואכן בירושלמי מצויה מקבילה: "אמר ר' אמי מאן תני נדרי זירוזין. רבי טרפון (נדרים פ"ג ה"ב, ט ע"א). אולם נראה שגם בירושלמי הדין מתבסס על הרחבת המושג "הפלאה". מצאנו בירושלמי דין חכמים על המישור הסובייקטיבי של נדר מעין זה. מה היתה מחשבתו של מי שנדר "נדרי זירוזין"? האם הוא התכוון למחיר שהוא אמר "דווקא" ("מעמידן" בלשון של ר' זעירא), או שמא כבר בשעת הנדר הסכים הוא להגיע לידי פשרה?

17 מה הם "כינויי כינוין" שעליהם חלקו בית שמאי ובית הלל? בירושלמי (נזיר פ"א ה"א, א ע"ב) מצאנו

רוב הוא תוצאה של חסרון ביסוד כלשהו ברצף היוצר את הפסוק — "שמתחיל במקצת דיבורו של נדר אלא שאינו גומר אותו", כהגדרתו של הר"ן. לסיכום דברים אלו אדגיש שוב, שלאור ההבחנה שניסיתי למתוח, הרי שהשפה נזקקת למטאפורות ולכינויים. אך היא גם מוכרחה להשתמש בידות. הדוגמה הטובה ביותר היא טריביאלית. הכתוב בשלט על דלת: "מנהל", "יציאה" וכד', שונה לחלוטין מן הכיתוב שמתחת לתמונה במילון. על-פירוב, השלט איננו מכיל כינוי אלא "יד". ה"יד" היא בעצם קיצור או סיכום של מכלול טענות, אשר ברובן אנו משתמשים בלי להיות מודעים להן.

ז. ידות והקשר

כי מטא [ר'] יהושע בן חנניה להתם על לבי טבחא, אשכחיה לההוא גברא דקא פשיט חיותא. א"ל: רישך לזבוני? א"ל: אין. א"ל: בכמה? א"ל: בפלגא דזוזא. יהב ליה. לסוף א"ל: הב לי רישך. יהב ליה חד רישא דחיותא. א"ל: אנא רישא דחיותא אמרי לך? אנא רישך אמרי לך! א"ל: אי בעית דאישבקך, סגי אחוי לי פיתחא דבי אתונא (בכורות ח ע"ב).

אגדה זאת מלמדת אותנו על הרב-משמעות הבסיסית המלווה ביטויים רבים בשפה. ידיים הן אכן אותן הנוסחים אשר מאפשרים רב-משמעות, בגלל חוסר במרכיב כלשהו. אולם זוהי תכונה המאפיינת את השפה בכלל. לביטוי בשפה חייבים אנו להוסיף את ההקשר. כאשר ההקשר הוא שלם והוא פותר את הרב-משמעות, אנו נמצאים בפני "ידיים מוכיחות" — וזאת, מתוך הקוֹטֶקְסֵט (cotext): ההקשר הלשוני או הספרותי, ומתוך הקונטקסט: ההקשר הריאלי. "ידיים שאינן מוכיחות" הן אותם הניסוחים אשר משאירים אותנו ברב-המשמעות בלי שתהיה לנו אפשרות לפתור אותה, לא מתוך הקוֹטֶקְסֵט, ולא מתוך הקונטקסט — ההקשר הריאלי. ברב-משמעות זאת שלא באה לידי פתרון, נעוצה הבעייתיות המיוחדת שהביאה למחלוקת שבין אביו ורבא: "ידים שאינן מוכיחות הווין ידיים או לא הווין ידיים?".

הדוגמה הבולטת ביותר לקטגוריה של ידיים מוכיחות, היא, לדעתי, השימוש במלה "אמן": "אמר שמואל: כל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו דמי". כמו מלים אחרות, "כן" ו"לא" למשל, לית לה, למלה זאת, מדגרמיה כלום. אין בה משל עצמה, אך

שהסבר המושג "כינוי כינויין" שנוי במחלוקת בין ר' בא בר זבדא לבין ר' יוסי. ר' יוסי מסביר את המושג, כביטוי המציין שימוש חריג שהאדם עשה בשפה. הדוגמה המובאת, מקורה בהסבר ר' יוחנן ל"הרי עלי ציפורין". אין ספק שהיא בנויה על הדוגמה הנמצאת במפורש בתוספתא נזיר פ"ב ה"ב: "ב"ש אומרים כינויין כיצד? אמר הרני נזיר מן הגרוגרת ומן הדבילה". "כינויין כינויים" שייכים, לפי זה, לקטגוריה של המטונימיה, שעליה דיברנו לעיל. יש כאן החלפה שמקורה בהעתקה מתחום לתחום. לפי מה שנאמר על השימוש במונח "תירוש", ייתכן שיש לפרש את "כינויין כינויים" כמתייחסים למקרים שבהם האדם מכנה בשמו של מין את הסוג כולו — "שמות הנאמרים בכלל וביחוד", לפי המינוח הלוגי העברי בימי הביניים. עד כאן אחת האפשרויות. דרך אחרת מצאנו בנדרים י ע"ב: "היכי דמי כינויין כינויים דנדרים? תני ר' יוסף מקנמנא, מקנחנא, מקנסנא" וכו'. מקבילה לדברים אלה מצויה בירושלמי בשמו של ר' בא בר זבדא: "היי דן אינון כינויין כינויין? אמר ר' בא בר זבדא: מנזקא, מניזקנא, מפחזנא". דוגמאות אלו מתייחסות אכן לשימוש חריג שהיחיד עושה. כאן נושקים אנו בסוגיית השפה הפרטית, ה"אידיאולקט", סוגיה שנדון בה להלן.

אנו מסוגלים להבין אותה באופן מלא ומושלם, אם מכירים אנו את הקורטקסט שלה, את הקשרה הלשוני המלא. ההקשר משמש הוכחה. נוכל להדגים זאת על-פי קביעות שונות של אביי, המשתמש פעמים שונות בעקרון ההקשר. דוגמה אחרת מצויה במסכת שבועות יט ע"ב. מה משמעות השבועה "שבועה שאוכל"? במקורות מצאנו שימושים סותרים — ועל זה עונה אביי: "לעולם דאכילנא משמע, [ולמרות זאת] לא קשיא, כאן במסרבין [=מפצירים] בו לאכול, כאן בשאין מסרבין בו לאכול". כאן בא לעזרתנו ההקשר הריאלי. ביטוי יכול לקבל משמעות הפוכה לפי ההקשר. פירושו של אביי בולט לעומת פירושו של רב אשי, שמפרש את המקרה הלא-סטאנדארטי על-ידי מעין תיקון הנוסח: "שבועה שאי אוכל לך".

ההבחנה שבין קונטקסט לבין קורטקסט מצויה אצל האחרונים.¹⁸ שנויה היא במחלוקת בין המהרי"ט לבין בעל אבני מילואים (הלכות קידושין, ס' כז סע' יד). המהרי"ט מבחין בין יד "שהלשון מוכיח" לבין יד "שיש [לה] הוכחה מדבר אחר". המהרי"ט סובר, שרק כאשר יש הוכחה מתוך הקורטקסט הלשוני הרי זאת "יד מוכיחה". בעל אבני מילואים חולק עליו ומנסה לסתור את הוכחותיו. מחלוקת זו פותחה בישיבות שונות. לא אכנס לניתוח המחלוקת, אולם אנסה להראות שללא ספק מושג ההוכחה מתייחס גם לקונטקסט הריאלי ולא רק לקורטקסט הלשוני. פעמים רבות משתמשים חז"ל במושג ההוכחה כמתייחסת למעשה שיכול להתפרש פירושים שונים, כך למשל:

בית שמאי אומרים: אין מוליכין את הסולם משוכך לשוכך, אבל מטהו מחלון לחלון — ובית הלל מתירין. גמ'. אמר רב חנן בר אמי: מחלוקת ברשות הרבים, דבית שמאי סברי הרואה אומר להטיח גגו הוא צריך, ובית הלל סברי שובכו מוכיח עליו (ביצה ט ע"א).

הדוגמאות הן רבות. דוגמאות שונות מדברות על הוכחה לשונית או טקסטואלית: "רבי יוסי אומר: אינו צריך, מפני שזמנו של שטר מוכיח עליו" (ב"ב קלו ע"א). אולם דוגמאות רבות מדברות על הוכחה אחרת: "מה בין גט למיתה, שהכתב מוכיח" (יבמות כה ע"א) — כאן מדובר על קיומו של גט ולא על תוכנו; "אמר רבה: הרי מת והרי קברו מוכיח עליו" (ב"ב קנג ע"ב). רבות הן הדוגמאות שבהן ההוכחה עוזרת לנו להגדיר פעילות דו-משמעית: "רבא אמר: לעולם שהניח, ושאני הטמנה דמוכחא מלתא דאדעתא דשבתא קעביד" (ביצה כב ע"א); "התם לא מוכחא מלתא, משום דחזי למזגא עליה" (שם יא ע"ב). ייתכן אפילו לפרש את המחלוקת שבין בית הלל לבית שמאי במסכת ביצה, כמתייחסת לפעילות שיכולה לקבל פירושים שונים. אם כי הדברים רחוקים, הרי שיש כאן הקבלה מסוימת למחלוקת ידיים שאינן מוכיחות. דינים אלה סימטריים לנדרים, שהרי בהם יש חשיבות רבה לא לסובייקטיביות של הפועל, אלא לצורה שבה הפעילות נתפסת על-ידי הצופה, לסובייקטיביות של המפרש: "מכתה מוכחת עליה" (שבת סא ע"א); "כיון דאניס מותר, או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא לא" (מועד קטן יד ע"א). אולם יש דוגמאות שבהן ההוכחה מועמדת במפורש מול המחשבה. כך במסכת מנחות (והשווה זבחים ט ע"ב), קוראים

18 חייב אני הבחנה זאת למורי יהושע בריהלל ע"ה. לעניין השלכות הבחנה זו לפרשנות המקרא, ראה במאמרי "בין פשט לדרש, פרקים על פרשנות ואידיאולוגיה", דעות, תשכ"ט, עמ' 91–99.

אנו על מי שקומץ את המנחה לשם מנחה אחרת כאשר במעשיו הוא פועל בדיוק על-פי כללי המנחה הנכונה:

רבי שמעון אומר: כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשירות ועלו לבעלים לשום חובה, לפי שאין המנחות דומות לזבחים, שהקומץ מחבת לשם מרחשת מעשיה מוכיחין עליה שהיא מחבת, חריבה לשם כלולה מעשיה מוכיחין שהיא חריבה, אבל בזבחים אינו כן, שחיטה אחת לכולן, קבלה אחת לכולן, זריקה אחת לכולן... ורמי דר"ש אדר"ש, דתניא: ר' שמעון אומר 'קדש קדשים היא כחטאת וכאשם', יש מהן כחטאת ויש מהן כאשם, מנחת חוטא הרי היא כחטאת, לפיכך קמצה שלא לשמה פסולה כחטאת, מנחת נדבה הרי היא כאשם, לפיכך קמצה שלא לשמה כשירה, וכאשם, מה אשם כשר ואינו מרצה, אף מנחת נדבה כשירה ואינה מרצה. אמר רבה: לא קשיא, כאן בשינוי קודש כאן בשינוי בעלים. אמר ליה אביי: מכדי מחשבה דפסל רחמנא הקישא היא, מה לי שינוי קודש מ"ל שינוי בעלים? א"ל: מעשיה מוכיחין דקאמר ר"ש, סברא היא, דר"ש דריש טעמא דקרא, מחשבה דלא מינכרא פסל רחמנא, מחשבה דמינכרא לא פסל רחמנא.¹⁹

ללא ספק, המקבילה החשובה ביותר לנושא שלנו, מצויה בסוגיית אומדנא דמוכח (ב"ב קמו ע"ב). האומדנא היא בעצם הוכחה:

שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים ושייר קרקע כל שהוא מתנתו קיימת, לא שייר קרקע כל שהוא אין מתנתו קיימת. גמ'. מאן תנא דאזלינן בתר אומדנא? אמר רב נחמן: רבי שמעון בן מנסיא היא, דתניא הרי שהלך בנו למדינת הים, ושמע שמת בנו ועמד וכתב כל נכסיו לאחר, ואחר כך בא בנו מתנתו מתנה, רבי שמעון בן מנסיא אומר אין מתנתו מתנה שאלמלא היה יודע שבנו קיים לא היה כותב. רב ששת אמר: ר' שמעון שזורי היא, דתניא בראשונה היו אומרים היוצא בקולר ואמר כתבו גט לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו, חזרו לומר אף המפרש והיוצא בשיירא, רבי שמעון שזורי אומר אף המסוכן. ורב נחמן מאי טעמא לא מוקים לה כרבי שמעון שזורי? שאני התם, דאמר כתבו. ורב ששת מ"ט לא מוקים לה כרבי שמעון בן מנסיא? אומדנא דמוכח שאני. דוגמה אחרת ליציאה מן הרב-משמעות המלווה לפעמים את הביטויים הלשוניים מצויה בדיני ממונות, אלא ששם משתמשים התנאים בלשון "מודיעין" במקום בלשון "מוכיחות":

מתנ'... מכר את הצמד לא מכר את הבקר, מכר את הבקר לא מכר את הצמד. ר' יהודה אומר: הדמים מודיעין. כיצד? אמר לו מכור לי צימדך במאתים זוז, הדבר ידוע שאין הצמד במאתים זוז. וחכמים אומרים: אין הדמים ראייה... גמ'. דקרו ליה לצימדא צימדא, ולבקר בקר, ואיכא נמי דקרו לבקר צימדא, ר' יהודה סבר הדמים מודיעין, ורבנן סברי אין הדמים ראייה. ואי אין הדמים ראייה, ליהוי ביטול מקח (ב"ב עז ע"ב).²⁰

19 וכך מפרש זאת רש"י: "מחשבה דלא מינכרא אם מכור ואם לא, פסל רחמנא דחשיב לה מחשבה. אבל מחשבה דמינכרא לכל שהוא מכור לא הוי מחשבה". בזבחים ג ע"ב מוצאים אנו את הטענה ההפוכה: "כולהו כרבה לא אמרי, דאדרבה, מחשבה דמינכרא פסל רחמנא".

20 וראה גם בבבא מציעא מ ע"ב. ניסוחו של רש"י (שם, ד"ה וחכמים אומרים) מעניין. בבסיס המחלוקת

ח. ידיים שאינן מוכיחות

לאור מה שראינו עד כה, אפשר להבין את משמעות המחלוקת בין אב"י ורבא בסוגיית "ידיים שאינן מוכיחות". "ידיים מוכיחות" הן גבול הרחבת השפה, תוך כדי מניעת הרב-משמעות ושמירת ערך הקומוניקציה שלה: "ליכא לספוקי במלחא אחרינא" (נזיר ב ע"ב). ב"ידיים שאינן מוכיחות" חסר חלק יסודי שבניסוח, בהתחייבות או בקביעה למשל ("אהא" = אהא נזיר או אהא בתענית; "הרי את מקודשת" = לי או לפלוגי).²¹ כדי לפרש אותן חייבים אנו להיזקק למי שביטא את הנוסח הבעייתי, לבעל ה"ידיים". במלים אחרות, הנוסח שהיה אובייקטיבי הופך עתה לסובייקטיבי.

1. בין אב"י לרבא

מה משמעות השאלה העומדת בפנינו? ניתן לכאורה לשאול שאלה פרשנית: מהי המחשבה המסתתרת מאחורי הניסוח הזה? אנו מועמדים בפני "יד" במצב "סתמי", כלומר בלי שמנסחו יפרש אותו. לשאלה זו מתייחסת המשנה (יח ע"ב) בשאלת "סתם נדרים". אנו מנסים לפרש את הניסוח ולהבין את משמעותו.

עד כאן השאלה הפרשנית. אולם סוגיית ידיים שאינן מוכיחות שואלת שאלה חשובה יותר: האם לניסוח ה"יד" יש תוקף הלכתי? האם נקבע שהוא יוצר חלות משפטית? לפנינו "ידיים שאינן מוכיחות" שבוטאו על-ידי אדם מסוים. נניח ששאלנו אותו וקיבלנו תשובה חיובית. הוא אמנם התכוון להתחייב, או ליצור חלות משפטית. האם אמירתו הצליחה? האם החלות נוצרה? השאלה שלפנינו איננה פרשנית, אלא הלכתית-משפטית. אין אנו תוהים למה התכוון האדם. אנו שואלים את עצמנו: האם ניסוח בעייתי ורב-משמעי מעין זה, שנותן מקום לפרשנויות שונות, יוצר את התוצאות ההלכתיות הנידונות.

אכן ניתן להבין את הסוגיות הדנות בידות בשתי הצורות, הפרשנית והמשפטית. ראה על זה בברכת אברהם בס' "בגדר ידות", עמ' ד-ה. [א] המודל הפרשני מודרך מהרצון לחבר את הדיון על הידות עם מה שניתן לכנות עקרון הסובלנות. אם כל לשון מספקת, מדוע לחייב נוסח נוקשה? מכאן שכל הידיים כשרות הן, ואין אנו מתווכחים אלא על כוונת האדם. אולם אין ספק בעיני, שיש לפרש את המחלוקת בין אב"י ורבא, כפי שעושה זאת הר"ן — לפי [ב] המודל המשפטי-הלכתי. בהמשך נלך בדרך זאת. אמנם כן, יש מקרים שבהם נעמוד לפני שאלות פרשניות, זאת סוגיית הנודר "סתם", ויהא עלינו לפרש את הסוגיה כשואלת את השאלות לא מבחינתו של הנודר, אלא, בין היתר, מבחינתו של המודר. אולם שאלת "ידיים" שונה משאלת "סתם נדרים".

קיימת אפשרות נוספת להבין את המחלוקת: [ג] נניח לפנינו את האפשרות של מצבו של אדם הנודר ומתחייב לפי נוסחה לשונית שאין מבין אותה אל-נכון.

עומדת ההנחה שלפי החכמים, הקונה במחיר בלתי סביר רצה לחת מתנה, וכנגד זה, רבי יהודה "לית ליה שיהא מוחל מן הסתם אלא אם כן פירש". והתוספות (שם, ד"ה ולר"י) משתמשים בלשון הוכחה: "דר" פפא סבר דצמד ובקר איכא הוכחה".

אני מניח ששני מקרים אלה הן דוגמאות של ידיים שאינם מוכיחות. כפי שנראה להלן, קיים פירוש אחר, סבורני, שהפירוש שאני מציע כאן מתאים יותר לפשט הסוגיה.

ותולה את חיובו בפרשנות המשפטית-הלכתית התקנית. דבר מעין זה מצוי בירושלמי בתחילת מסכת נזיר, בכל הנוגע לסוגיית הכינויים: "מה נן קיימין? אם במתכוין ליזור אפילו אמר 'שאזכיר פת, אהא נזיר' — נזיר, אם שאינו מתכוין ליזור אף על גב שהוציא נזירות מפיו — לא יהא נזיר, כך אם היה קורא בתורה והזכיר נזיר נזיק, אלא כי נן קיימין באומר אחד מכל הלשונות הללו נזירי אם תופש אחד מהן נזירות — תחול עליו נזירות, ואם לאו — לא תחול עליו נזירות" (נזיר פ"א ה"א, א, ע"ב). פירוש זה אפשרי, כמובן, רק אם נקבל אפשרות של ההתחייבות מתוך ספק. אין כאן שאלה על כוונתו של הנודר, אלא על תקפותו של הנוסח. על כל פנים, הפירוש הזה אינו מתאים לבבלי, אך גם לא סותר אותו. הנודר בנזיר מפרש כשפתו את הנוסח יוצא הדופן. הנודר "אמר: 'שאזכיר פת'". בעוד שאילו אמר "פת" סתם, אף אם התכוון לנזיר, לא היה הנוסח מחייב כלל.

נראה לי שפתרון המבוכה נמצא במפורש בסוגיה בנזיר:

לימא קסבר שמואל ידיים שאינן מוכיחות לא הויין ידיים? אמרי: בזמן שנזיר עובר לפניו ליכא לספוקא במילתא אחרינא, אבל ודאי אין הנזיר עובר לפניו אמרינן דלמא אהא בתענית קאמר. ודלמא לפוטרו מן קרבנותיו קאמר? דקאמר בלבו. אי הכי, מאי למימרא? מהו דתימא בעינן פיו ולבו שוין, קמ"ל. התחלתה של הסוגיה מנסה להבין את שאלת ה"ידיים" לפי המודל הפרשני. אולם אין דבר זה יכול להתקבל על הדעת. המסקנה של הגמרא היא "דקאמר בלבו", שאמנם מאחורי הנוסח הזה יש רצון להתחייב, ואנו שואלים אם אמנם נוסח כזה מחייב. אנו חייבים להתייחס, ללא ספק, לדגם המשפטי-הלכתי.

הסוגיה בנזיר היא הבסיס לשיטה שנקטתי. אם נעבור עתה לסוגיה בנדרים, הרי שמהוה-אמינא שלה נראה שאליבא דאביי קיימת קטגוריה שלישית — "ידיים שאינן מוכיחות כלל", שאביי מודה שאינן ידיים.

מיתיבי "הרי הוא עלי, הרי זה [עלי] אסור, מפני שהוא יד לקרבן", טעמא דאמר 'עלי' הוא דאסור, אבל לא אמר 'עלי' לא, תיובתא דאביי. אמר לך אביי טעמא דאמר 'עלי' הוא דאסור, אבל אמר 'הרי הוא' ולא אמר 'עלי' הרי הוא דהפקר, הרי הוא דצדקה קאמר. והא מפני שהוא יד לקרבן קתני, אלא אימא טעמא דאמר עלי הוא אסור וחבירו מותר, אבל אמר 'הרי הוא' שניהן אסורין. דדלמא הרי הוא הקדש קאמר.

מיתיבי "הרי זו חטאת, הרי זו אשם, אע"פ שהוא חייב חטאת ואשם לא אמר כלום, הרי זו חטאת, הרי זו אשם", אם היה מחויב דבריו קיימין, תיובתא דאביי. אמר לך אביי הא מני ר' יהודה.

ברם, המפרשים הסוברים שקיימת קטגוריה מעין זאת, לא הסבירו במה מאופיינת אותה קבוצה גרועה. כדי לאפיין אותה נצטרך להגדיר כמה תכונות של הנדר שחסרונן מבטל אותו לחלוטין. מעניין שדווקא החסרון במלות המפתח "קרבן", "קונם", "נזיר" וכד' אינה פוסלת, שהרי יכולה היא להיות מומרת במלה כ"עלי", ואפילו — לפי ראשונים אחרים — בניסוחים זרים, כמו שבועה. מה הם אותם דברים החסרים בידיים הגרועות? נראה לי שקטגוריה שלישית זאת בטלה, לאחר שאביי השלים עם העובדה לפיה מקורות שונים הם מבית מדרשו של רבי יהודה. המכליל את דרישת החד-משמעות מעבר לגיטק.

אולם מצאנו גישות אחרות. נדגיש שהרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל, פיתח רעיון

שמקורו בתוספות (נדרים ה ע"ב, ד"ה ואמאי דחיק; קידושין ה ע"ב, ד"ה הב"ע דאמר ל'), ולפיו מחלקים אנו בין שני סוגי ידיים שאינן מוכיחות: מועילות ופסולות. ההבחנה ביניהן, לפי הרי"ד, היא הסתברות הפירוש האלטרנאטיבי. ידיים שאינן מוכיחות שהן ידיים, אליבא דאביי, הן אותן ידיים שבהן קיים צד ספק בכוונת המביע אותן. אף-על-פי שיש אומדנא מלשוננו שהתכוון לחלות, דהיינו להפוך אותן לפרפורמאטיביות, וליצור באמצעותן התחייבות. ידיים גרועות הן אותן ידיים שיש בהן "ספק השקול". הרי"ד מעמת גישה זאת עם גישתו של הרמב"ם המחלק חלוקה כללית, כלי לכמת את הרב-משמעות שבלשון: "והוציא בשפתו דברים שעניינם שיהיה נזיר אף על פי שהן עניינות רחוקות" (הלכות נזירות פ"א ה"ה); ראה: שיעורים, עמ' קלז-קלח.²²

הגענו, אכן, למוקד המחלוקת שבין אביי ורבא. אביי נאמן כאן למה שנראית גישתו הכללית, משקלל יותר את הצד האינדיבידואליסטי והסובייקטיבי: "ידיים שאינן מוכיחות הוי ידיים". לעומת זאת, רבא דורש שייווצר לפנינו נוסח בעל משמעות אובייקטיבית: "ידיים שאינן מוכיחות לא הוי ידיים".

דוגמה הקרובה ל"יד" מצויה בדרישתו של ר' יהודה בגט: "ודן דיהוי לכי מינאי ספר תירוכין ואגרת שיבוקין" (גיטין פה ע"ב). דוגמה זו היא גבולית, נתפסה פעמים בחינת "ידיים שאינן מוכיחות" (גיטין שם), ופעמים לא (נדרים ה ע"א וע"ב).²³ הבחנה בין גיטין לבין נדרים נוצרת על-פי שיטתו של רבא, בעקבות העובדה ש"אין אדם מגרש את אשת חברו" (נדרים ו ע"ב). אולם הדבר צריך עיון, שהרי לכאורה תשובתו של

22 בעיות שונות כרוכות בנוסח של הטקסטים שלמדנו עד עתה. בעיות אלו קשורות עם הדיון התוכני שהעלינו עד עתה. על הבעיות של חיבור וסגנון מסכת נדרים עמד רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים ות"א, תשכ"ב, עמ' 54 ואילך. בגין ההבדל הגדול שבין גיטין לקידושין, אין ללמוד גזירה שווה בין דעות אביי בתחומים אלה. דוד הלבני מנסה ללמוד מהקפדה זו של אביי, שיש להפוך את המחלוקת שבין אביי ורבא, ולהתאימה לנוסח המובא על-ידי התוספות בנזיר סב ע"א (מקורות ומסורות, עמ' רעא). אי-אפשר להקיש מתחום לתחום, ללא התייחסות להבדל שבין התחומים — וזאת, בייחוד לאור שאלתו של רב פפא על המעבר מתחום לתחום. היפוך המחלוקת שבין אביי ורבא, לדעתי, אינו מתקבל כלל על הדעת. כפי שכבר העירו החוקרים, הביטוי "רב אידי אסברה ליי", הוא באופן מובהק משל רבא; ראה, למשל: קידושין מ ע"א; ב"מ ח ע"ב; שם עד ע"ב. כמו כן נראה לי, שללא ספק אי-אפשר להפוך את דעתו של שמואל. מן השאלה בנדרים: "אמאי דחיק שמואל לאוקומה למתני' כר' יהודה וכו' אמר רבא מתניתין קשיתיה" וכו', נראה היה לרי"ן אפשטיין, ששמואל עצמו סובר שידים שאינן מוכיחות הוי ידיים. כך גם רוצה הלבני לקבוע, שעמדתו של שמואל היא שידים שאינן מוכיחות הוי ידיים. הוא עושה זאת מחוץ היסק תוכני — התבססות על העובדה ששמואל פוסק לא כדברי רבי יהודה, ולא מצריך לכתוב בגיטין "ודין". שאלה זו שאל הרי"ן בדף ה ע"ב, ודן על זה הגר"א באה"ע סי' כ"ז סע' כב; וראה: שיעורי רבינו הגאון הרב פסח שטיין (שנאמרו בישיבת טלו), תשל"ט, עמ' 239. אין ספק שיש לחלק בין תחומים שונים. לעיל עמדתי על העקרון השני של שמואל, ונראה לי שיש ללמוד ממנו על דעתו של שמואל, לפיו אכן ידיים שאינן מוכיחות אינן ידיים.

23 מן הראוי להדגיש שהמונח "ודין" — "זה" — הוא בעל הוראה כפולה. כלשון הבלשנות המודרנית: anaphoric ו-deixistic. במשמעות האחת היא קשורה אל הקונטקסט הריאלי, למשל אל אובייקט שעליו אנו מצביעים. במשמעותו כאן, המונח "ודין" יוצר התייחסות עצמית, והוא מקביל למונח hereby המקובל בתעודות משפטיות רבות. על סוגיה זו במשפט הכללי ובפילוסופיה ראה: Dennis Kurzon, *It is Hereby Performed...*, Amsterdam/Philadelphia, 1986.

רבא אינה עונה באופן מוחלט על השאלה. אמנם "אין אדם מגרש את אשת חברו", אולם סברה זו אינה מוכיחה שהוא מגרש את אשתו בשטר זה. אוראז הגט נתפס כשטר ראיה ולא כשטר קניין. אלא שללא ספק בעיה זו אינה בעיית ידיים. יש כאן דמיון צורני לידיים מוכיחות, ותו לא.²⁴

אביי מעדיף להסתמך בהלכות אלו על הסובייקטיביות של הכוונה האנושית. רבא אינו מסכים עם העמדה הסובייקטיביסטית. רבא חושב שעלינו ללכת אחרי המעמד האובייקטיבי של המעשה.²⁵ ידיים שאינן מוכיחות פירושן ניסוחים רב-משמעיים, שהאדם יכול לפרש אותם לאחר מכן כפי רצונו ובדרכים סותרות. מאחוריהם עומדת כוונת המביע אותם. אל מול כוונה זו מציע רבא את האומדנא המוכחת, המקבילה המשפטית של הקטגוריה "ידיים מוכיחות".

2. נדר בלשון שבועה

שאלת גבולות הידיים קשורה עם השאלה בדבר מהות ה"עיקר". מהו עיקר הנדר? האם יש גרעין יסודי החייב לשרוד כדי שהאמירה תהיה נדר או שבועה? או שמא הניסוח הוא נזיל גם בתחום זה, בעקבות סוגיית ידיים מוכיחות. הגענו עתה למחלוקת הראשונים על נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר. האם לא ייתכן להתגבר על הבעיות הצורניות, ולהכניס מקרים אלה בקטגוריה של ידות?²⁶ הר"ן שולל, ואילו הרמב"ן מחייב. כפי שכותב הר"ן (נדרים ב"ב, ד"ה איידי), הדבר שנוי במחלוקת בירושלמי. אומר רק, כי ייתכן שיש לסוגייה זו מקבילה במחלוקת זו בין התנאים. אם אנו תופסים כך לשון נדר, הרי ייתכן שיהיה נדר חיובי, כלומר כזה היוצר חובת חפצא חיובית, ולא רק איסור.

הנוסח שבירושלמי משובש, ואכן, דברי הר"ן על המחלוקת בירושלמי מבוססים על הלכותיו של הרמב"ן:²⁷

ר' יוסי פתר כולה באיסור: אסור הרי הוא עלי — אסור, הרי הוא עלי אסור — אסור, שבועה הרי הוא עלי — אסור, הרי הוא עלי שבועה — אסור. א"ר יודן: בנדרים אסור ובשבועות מותר, אסור הרי הוא עלי — אסור, הרי הוא עלי אסור — אסור, שבועה הרי הוא עלי — מותר, הרי הוא עלי שבועה — מותר.

24 נראה לי שהדברים תואמים את הרחבת המושג "הפלאה". במקום אחר אעמוד אי"ה על השלכת דברים אלה לגבי פרשנות התחייבויות וחוזים, אך ברור כבר מכאן שהדבר שנוי במחלוקת בין חכמי הגליל. אל מול הפרשנות הסובייקטיביסטית של רבי יוסי, ופרשנות ההרחבה של רבי מאיר, מוצאים אנו אצל רבי יהודה נסיון לפסול התחייבות שאיננה מנוסחת באופן חד-משמעי.

25 לפי פירוש זה, הוויכוח בין אביי ורבא בידיים, הוא דיון בחסרון שבלשון. לעומת גישה זו אפשר להעמיד את גישתו של הר"ל בלון מטלז. לפי דעתו, זו שאלה של גמירת דעת. שימוש בסוג זה של ידיים פירושו שיש פגם בגמירת הדעת: "דבזה שמדבר בדיבור [שאינו] מוכן, רואים אנו שעדיין חסר לו עוד החלטה גמורה" (כצאן יוסף, בהע' 2 לעיל, עמ' 4). פיתוח רעיון זה מביא אותנו להגדרת לב, שאינו מאפשר לאדם לנסח החלטה חד-משמעית ולא-בעייתית. הלשון משקפת עכבות פנימיות שבנפש.

26 על נושא זה ראה כשיעורי הר"ד: "דין גברא וחפצא בשבועות ובנדרים" (שיעורים, בהע' 2 לעיל, עמ' ה); "מעמדה של השבועה בלי הזכרת שם" (שם, עמ' קלח).

27 ראה: זאב וואלף רבינוביץ, שערי תורת ארץ-ישראל, ירושלים, הת"ש, עמ' 399.

א"ר מנא: אסור הרי הוא עלי — מותר, הרי הוא עלי אסור — אסור, שבועה הרי הוא עלי — אסור, הרי הוא עלי שבועה — מותר.
לפנינו שלוש גישות: [א] ר' יוסי הטוען שנדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר, שניהם אסורים; [ב] ר' יודן הקושר באופן חד-משמעי בין נדרים לאיסורי חפצא, ולפיכך הנוסח "הרי הוא עלי" בנדרים אסור ובשבועות מותר; [ג] ר' מנא מאפיין את ההבחנה בתופעה תחבירית שונה: בנדר יש להקדים את החפץ, בשבועה — את נוסח השבועה.²⁸

כפי שמנסח זאת הר"ן (נדרים ב ע"ב) אליבא דהרמב"ן, "מדין ידות הוא דמהני, דנדר שאמרו בלשון שבועה, כיון דפיו ולבו שוין לאסור שבועה על עצמו אע"פ שלא אמרו בלשון מדוקדק, יד מיהא הוי". מעניינת כאן ההרחבה של המושג "פיו ולבו שוין". היא נותנת חופש מוחלט בשפה, אם מאחוריה יש מחשבה שניתן להגן עליה בפרשנות כלשהי. ביטוי המנוסח כנדר, איננו אלא שבועה בלבוש זר. עמדה זו חייבת להיות מסויגת, שהרי אין ספק שיש תנאים שונים, שאם לא יישמרו פוסלים לחלוטין את הנדר, כמו למשל התפסה בדבר האסור.
לאור דברים אלה יכולים אנו לערוך סיכום אחרון של סוגי הידיים. לפנינו נוסחים שיכולים לסבול מפגמים שונים:

א	ב	ג
ניסוח	ניסוח	ניסוח
חלקי	רב-משמעי	בלתי חוקי
"אהא"	"ואת"	נדר בלשון שבועה
		התפסה בדבר האסור

נראה שהר"ן מוציא את הקבוצה השלישית מכלל "ידיים". וללא ספק גם לדברי הכל, בחלקה היא מחוץ לתחום ה"ידיים". כך עלינו להבין את העובדה, שבנוסחאות שונות עלינו להשתמש בכלל "ספק נדרים להחמיר".

3. תחומי הידיים: קידושין

ראינו לעיל ששאלת "ידיים שאינן מוכיחות" איננה פרשנית אלא משפטית. אי לכך, ייתכן שמעמד ה"ידיים" יהיה שונה בתחומים השונים. זאת מהות שאלותיו של רב פפא (נדרים ו ע"ב — ז ע"א): "יש יד לקידושין? יש יד לפאה? יש יד לצדקה? יש יד להפקר?" מבין שאלות אלו יש מעמד מיוחד ביותר לשאלת "יד בקידושין".²⁹

28 דבר זה קשור בקושיה מפורסמת. בנדרים ג ע"ב קוראים אנו: "בשלמא כל יחל דנדרים משכחת לה, כגון דאמר 'ככר זו אוכל' ולא אכלה עובר משום כל יחל דברו". כיצד ייתכן להתייחס למבע "ככר זו אוכל" כאל נדר? בין המפרשים יש כאלה המגיהים את הטקסט, כפי שכותב הבית מאיר: "לענ"ד ברור שהוא טעות סופר וצ"ל כגון דאמר ככר זו לא אוכל ואכל". הרש"ש פותר את הבעיה בצורה עקיפה: הנדר היה "קונם ככר זו [ככר א'] אם לא אוכל זו [ככר ב']" ואכל ככר א' תחילה, ממילא חייב לאכול ככר ב'. אולם מפרשים אחרים מתייחסים למבע מעין זה כאל ידות נדרים.
29 סוגיה זו מעניינת מבחינה ספרותית-היסטורית, שהרי הסוגיה בנדרים מצטטת את הסוגיה בקידושין, ומתייחסת לעמדתו של שמואל בסוגיית הידיים.

מהו טיב השאלה של רב פפא? לפי הר"ן, השאלה היא כללית ונוגעת לכל ה"ידיים", כולל ידיים מוכיחות. אולם, פירוש זה מחייב את הר"ן לפרש את המקרה הנידון פירוש מוזר. על דברי הגמרא: "דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי, ואמר לחברתה 'ואת' מי אמרין 'ואת נמי' אמר לה לחברתה ותפסי בה קידושין לחברתה, או דלמא 'ואת חזאי' אמר לה לחברתה ולא תפסי בה קידושין". על "ואת חזאי" כותב הר"ן (ד"ה או דלמא): "דאע"ג דלא משמע הכי, ויד מוכיח הוא ד'ואת נמי' קאמר, כיון דאין יד לא מהני הנך קידושין ואמרין 'ואת חזאי' קאמר". פירושו של הר"ן מסביר יפה את הקטע המובלע, המתייחס לשאלת רב פפא לאביי בקידושין ה"ע"ב: "מי סבר שמואל ידיים שאינן מוכיחות הווין ידיים, מכלל דס"ל לרב פפא דיש יד לקידושין". כפי שהר"ן מפרש זאת, אם רב פפא שאל על ידיים שאינן מוכיחות, משמע שהוא סובר שידים מוכיחות הווין ידיים.³⁰

אולם, הדוגמה מ"ואת" המקבלת שני פירושים — "ואת נמי" או "ואת חזאי", נראית בעליל דוגמה לידיים שאינן מוכיחות. אילו הפירוש הזה היה נכון, היתה צריכה הגמרא לכתוב: "או דלמא אין יד". ואכן, ניתן לפרש אחרת את הסוגיה. הסוגיה דנה בידיים שאינן מוכיחות. מתוך השאלה לאביי, נראה לכאורה שרב פפא מנסה להוכיח שידים שאינן מוכיחות הוו ידיים. הגמרא עונה: "חדא מגו מאי דסבירא ליה לשמואל א"ל לאביי", כדברי התוספות: "לאחד מן הדברים שיש להסתפק בדברי שמואל הזכיר לו ר"פ לאביי". רב פפא מנסה להעלות אחת האפשרויות לבעייתו, ולהוכיח אותה מדברי שמואל, אך אביי מפריך אותה. ברור מעבר לכל ספק, שאביי סובר שידים שאינן מוכיחות הן ידיים בנדרים, אך הוא משאיר את השאלה פתוחה בנוגע לקידושין. כזה סרו תמיהות רבות שהעלו בסוגיה.

נראה, לסיכום, שאם נקבל שיש ידיים לקידושין, פירוש הדבר שידים מוכיחות מועילות בכל מקרה, ואילו ידיים שאינן מוכיחות תלויות במחלוקת שבין אביי ורבא.³¹

30 בהבנת "ואת חזאי" יש מחלוקת חשובה בין הר"ן לבין הרמב"ם. לפי התיאור בגמרא מסתבר שאחת הופכת שליחה לחברתה. לפי הר"ן, לאשה הראשונה נתנו שתי פרוטות. הבעיה היא עם המשלחת הפוטנציאלית, האשה השנייה, אשר לה נאמר "ואת" בלי שיינתן לה כסף. לפי הרמב"ם, הבעיה עם האשה הראשונה, השליחה, המקבלת פרוטה נוספת, אך לשון הקידושין איננו ברור. פרוטה ראשונה ניתנה לה בתור שליחה של האשה השנייה. הפרוטה השנייה ניתנת לה בצורה דרמטית: ואת [...]. פירושו של הרמב"ם פותר את הקושיות, אך ייתכן שיש כאן דוגמה נוספת ליצירת אבדגם לדיון. למרות הקושי למצאו במציאות.

31 הבנת סוגיית קידושין מביאה אותנו לצורך לנסות ולהבין את משמעות האמירה בקידושין. זהו שימוש בשפה שאינו מדין הפלאה או מדין לשון. כלומר איננה פרפורמאטיבית, אלא היא אינפורמאטיבית: "להוכיח דעת בקידושין" ו"לאומדן דעת ברור" (ראה בשימושי שיעורי הר"ד, כה"פ 2 לעיל, עמ' קלו). כפי שלמדנו מדברי המהדיר (שם, הע' 27), הדבר שנוי במחלוקת בין החכמים. בעל ברכת שמואל הקידושין אינו קניין אלא הבהרה לגמירת דעת, וגם — אתיר לעצמי להוסיף — ההבהרה שפעולת הנתינה היא נתינה לשם קידושין באופן חד-משמעי. לכאורה דבר זה עשוי להביא אותנו לחופש רב יותר בקבלת נוסח ההתחייבות. אולם אין הדבר כן, היות שכאן מיתוספת דרישה שאין אנו יכולים לוותר עליה — דרישה של פומביות בקומניקציה.

4. גיטין: ה"ספר" שבכריתות

עמדנו לעיל על היחס שבין ידיים בנדרים והמחלוקת על נוסח הגט. הגמרא בגיטין העמידה את המחלוקת בין רבי יהודה לבין החכמים בדבר כתיבת ה"ודין", על המחלוקת בדבר ידיים שאינן מוכיחות, אך כבר העירו התוספות שללא ספק אין כאן זהות בין המקרים. אלא דמיון ואנאלוגיה בלבד. מה פשר דמיון זה? ייתכן שניתן להעלות סברה, ולטעון שבשפה הטכנית שבדורות שאחרי אביי ורבא, ההבדלים בין סוגי הידיים ניטשטשו, וכל פגיעה במפורשות של ההיגד נתפסה כידיים שאינן מוכיחות.

אם נחזור לשאלה הכללית, הרי שדרישות החד־משמעות בגט הן חמורות באופן מרבי. כך דורש הרמב"ם חד־משמעות מוחלטת בגט (הלכות גירושין פ"ד ה"א): "היה בו משמעות שני ענינים או שהיה בכתבו עיקום או בלכול עד שאפשר שיקרא ממנו ענין אחר, הואיל ונקרא לענין הגירושין ויש בו משמע לגירושין, הרי זה פסול". דבר זה מסביר את דרישותיו החמורות של אביי בגיטין, למרות טענתו הכללית שידיים שאינן מוכיחות הן ידיים: "האי מאן דכתב גיטא לא לכתוב 'ודין' דמשמע 'ודין' אלא 'ודין', ולא לכתוב 'איגרת' דמשמע איגרא אלא 'אגרת'..." (גיטין פה ע"ב). ונראה לי להסביר שזה מהותו של ה"ספר", התנאי שבכריתות. ה"ספר" הוא אמירה עצמאית שבה נעלם לחלוטין הצורך להיזקק להקשר הריאלי, והיא שלמה, כך שהיא מכילה בתוכה את מלוא ההקשר הלשוני והספרותי הנזקק להבנתו השלמה. ההקשר הריאלי מושם בין סוגריים על־ידי הקביעה החד־משמעית של השם והזמן. לעומת זאת, האמירה בקידושין נאמרת בשפה שהיא זקוקה לשני ההקשרים גם יחד. מכאן החופש הרב שבניסוח אמירה זו.