

## דן אלינר

יסודות דין תוך כדי דיבור כדיבור

מקור הדין: א. גישות שונות לגבי רמת מקור דין תוכ"ד.

1. גישת תוס' והר"ן.

2. גישת ה"ר אליעזר ור"ת.

3. גישת נ"י.

שתי שיטות יסודיות בשאלת מקור הדין.

ב. היחס בין שתי השיטות בדין תוכ"ד, לשאלת התוקף

ההלכתי הניתן לדברי האדם:

1. החידוש בדין תוכ"ד ע"פ שתי השיטות היסודיות

הנ"ל.

2. ביאור שיטת רבנן, ר"מ ור"י לאור הנ"ל.

3. שני דינים בתוכ"ד.

4. בירור שיטות ר"מ ור"י לאור החילוק הנ"ל.

היקף הדין: א. בקנין

ב. בהקדשות.

ג. בתפילה וברכות.

ד. בעדות והודאת בע"ד.

שיעור אמירת תוכ"ד.

היחס בין דין הפה שאסר הוא הפה שהתיר לדין תוכ"ד.

## מקור הדין

א. גישות שונות לגבי רמת מקור דין תוכ"ד.

1. גישת תוס' והר"ן.

הגמ' במס' נדרים (פז.) פוסקת: "והלכתא תוך כדי דיבור כדיבור

דמי, בר ממגדף ועובד עכו"ם ומקדש ומגרש". התוס' (על אתר ד"ה

והלכתא) מביא מחלוקת ראשונים בשאלת המקור להלכה זו וז"ל התוס'

'פירש ה"ר אליעזר דמדרבנן הוא כדי ששייב אדם וישאל בהפסק ממכרו

ולא יפסיד. וקשה דהא גבי דינין דאורייתא הוא, כגון גבי מנחת

חיטין מן השעורין, וגבי שבועת העדות אמרינן ליה? וצ"ל דהוי

דאורייתא". לכאורה, שיטת תוס' תמוהה ביותר, שכן, לדבריו, מקור

דין תוכ"ד הוא מדאורייתא. והרי לא מצינו שום פסוק, במפורש או

כמרומוז, העוסק בדין תוכ"ד. ע"כ נלענ"ד לומר, שובדאי לא התכוון תוס' בדבריו לחדש שישנו פסוק העוסק בדין תוכ"ד, אלא כוונתו היא, שדין תוכ"ד מיוסד על סברא, שהיא נכונה כבר במישור דאורייתא. ונראה, שאת הסברא עצמה לדין הנ"ל ניתן ללמוד מדברי הר"ן בנדרים (שם ד"ה והלכתא) הכותב: "...דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי, כשאדם עושה אותם, לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיוכל לחזור בו תוכ"ד". דהיינו, כל עוד לא עבר זמן של תוכ"ד יש חסרון בהגדרת הקנין, שכן הגדרת גמירות דעת מדאורייתא בקנין, היא דווקא לאחר כ"ד.

ע"פ דברי הר"ן מתבארים היטב דברי התוס', שכתב "וצ"ל דהוי דאורייתא", שכוונתו שכבר מדאורייתא התברר לנו, שיש צורך בגמירות דעת כדי להחיל קנין, ושיעור גמירות הדעת מדאורייתא הוא רק לאחר כדי הדיבור הראשון. דברי התוס' מתבארים ביתר ביאור בדברי הריטב"א בחידושו לנדרים (שם ד"ה גמרא), הכותב: "אלא שחכמים אמרו, שכדי שיעור זה מרחשן שפוותיה דיבור ראשון, וכאילו הוא מדבר עדיין". אם נדקדק בלשונו של הריטב"א נמצא, שהוא כותב "אמרו חכמים ולא "תיקנו חכמים", וע"פ דברינו דלעיל יש לבאר זאת בכך, שגם הריטב"א הבין שמקור הדין מיוסד על סברא של חוסר גמירות דעת, ודבר זה הינו במישור דאורייתא. וא"כ חכמים לא תקנו כלום, אלא רק "אמרו" מה שכבר התחדש בדברי התורה, אלא שלא היה ידוע.

2. גישת ה"ר אליעזר ור"ת.

ברם כאמור לעיל, ה"ר אליעזר בתוס' הנ"ל חולק על גישה זו, ולדידו מקור דין תוכ"ד הינו מדרבנן. גם ר"ת הולך בגישה זו. כפי שמוכח מדברי ר"ת עצמו (תוס' ב"ק עג:): המבאר את טעם שיעור תוכ"ד גדול - "כדי שאילת שלום תלמיד לרב" - וז"ל: "ומפרש ר"ת, דהיינו טעמא, דכשאדם מעיד עדות או עוסק במקח וממכר, וחבירו נותן לו שלום או רבו, ע"כ יש לו להפסיק... ולכך תיקנו חכמים שלא יהא חשוב זה הפסק". וכן מוכח מדברי הר"ן (נדרים פז.), שמביא את הרמב"ן על ב"ב (קכט:): שמביא בשם ר"ת - "דתוך כדי דיבור כדיבור תקנתא הוא דתקון רבנן משום תלמיד הלוקח מקח ופגע בו רבו, שיוכל ליתן לו שלום...".

כיוון דאיתנן להכי, נלענ"ד, שניתן לדלות הכנה מחודשת, המשלבת בין שתי הגישות דלעיל. הנימוקי יוסף בנדרים (שם, ד"ה ומקדש) כותב בהסבר השיטה הסוברת שכאן זו תקנת חכמים, "...הוא נכון בעיני, דאפשר לי לומר דלא מיקרי קום עשה. כל האי דרשה - כעין

אסמכתא היא, ותקנותיהם ודרך אסמכתות הכל ענין אחד, והם אמרו". מדברי הנ"י מוכח בעליל, שלדידו יסוד דין תוכ"ד כדיבור דמי הוא מדרכנן. ברם, אעפ"כ הוא כותב בפירוש על תקנה זו, "כל האי דרשה כעין אסמכתא היא", וע"פ דברינו דלעיל, יש לבאר בכוונתו, כי חכמים נזקקו לתקנתם לא מתוך הכנתם בניגוד להבנת התורה, אלא שחכמים שיערו שדין תוכ"ד נכון גם בכוונת התורה, וע"פ זה סמכו את תקנתם.

### 3. גישת הנימוקי יוסף.

אם כנים דברינו, נוכל להמשיך ולבאר את המשך דברי הנ"י, שכותב "ותקנותיהם ודרך אסמכתות הכל ענין אחד", וממשיך וכותב שם "והם אמרו". חכמים המשיכו, למעשה, בתקנתם את מחשבתה של תורה, והם רק "אמרו", ושיערו שזוהי כוונת התורה, ותלו דבריהם בתקנת השוק "שלא יפסיד תלמיד מקחו", למרות שודאי יסוד דין תוכ"ד לא נולד מתקנת השוק, אלא כבר היה מונח במחשבתה של תורה. ובכך הדמיון הגדול לאסמכתא, שכן גם אסמכתא אינה מהווה את מקור הדין האמיתי, אלא שחכמים מסיבות שלהם החליטו להסמיך דין דרבנן על אסמכתא.

לסיכום: מצינו שלש גישות בראשונים בהבנת מקור דין "תוך כדי דיבור כדיבור":

א. שיטת תוס' והר"ן - יסוד הדין הוא מדאורייתא, והוא בנוי על טעם של חוסר גמירות דעת.

ב. שיטת ה"ר אליעזר ור"ת - יסוד הדין הוא מתקנת חכמים שהפקיעו את דין התורה, וסוברים בניגוד לסברת התורה, וטעם הדין בנוי על תקנת השוק שלא יפסיד תלמיד ממקחו. (עיין נספח 1 בסוף המאמר.)

ג. שיטת הנימוקי יוסף - יסוד הדין הוא מדרכנן. ברם, הסברא שבדין זה, קימת כבר מדין תורה, וחכמים הסכימו לדעת התורה, אלא שהסמיכו את טעם הדין בתקנת השוק - "שלא יפסיד תלמיד ממקחו", כעין אסמכתא.

שתי שיטות יסודיות בשאלת מקור הדין.

אם ניטיב להתבונן נמצא, שאמנם ישנן שלש גישות שונות בשאלת מקור הדין. ברם, למעשה, המחלוקת היא בין שתי תפיסות שונות בלבד. שכן, כפי שכבר נכתב לעיל, שיטת הנימוקי יוסף אינה שיטה חדשה, אלא שילוב של שתי התפיסות.

לאחר הצגת שתי הגישות היסודיות בביאור שאלת מקור דין תוכ"ד כדיבור דמי, והסברות העומדות מאחריהן, יש לבאר כעת, מה יסוד המחלוקת בין שתי הגישות הנ"ל, ומהן ההשלכות הנובעות ממחלוקת זו

כהבנת דין תוכ"ד .

ב. היחס בין שתי השיטות בדין תוכ"ד, לשאלת התוקף ההלכתי הניתן לדברי האדם:

נלענ"ד לומר, שיסוד המחלוקת בין שתי הגישות היסודיות בסוגיתנו, קשור בקשר אמיץ לשאלת התוקף ההלכתי, הניתן לאדם המוציא דברים מפיו. בשאלה זו מצינו שלש דעות בגמ':

א. "אדם מוציא דבריו לבטלה" - דעת רבנן ( בגמ' ערכין ה. )

ב. "אין אדם מוציא דבריו לבטלה" - דעת ר"מ (שם)

ג. "בגמר דבריו אדם נתפס" - דעת ר' יוסי (נזיר ט. ) (עיין נספח 2)  
 "אף בגמר דבריו אדם נתפס" - דעת ר' יוסי (ב"ק עג:)

1. החידוש בדין תוכ"ד ע"פ שתי השיטות היסודיות הנ"ל.

כדי לבחון כל דעה בפ"ע, ולבדוק האם דעה זו יכולה להוות את הבסיס ההלכתי לדין תוכ"ד, יש להקדים ולומר, כי אחת ההשלכות המרכזיות בשאלת רמת מקור דין תוכ"ד, היא בשאלה - מה החידוש שנתחדש לנו בדין תוכ"ד. אם ננקוט בדינו, שיסוד דין תוכ"ד כדיבור דמי הוא מדאורייתא, הרי שבעצם החזרה אין כל חידוש, שהרי כבר בסברת התורה נתחדש לנו, שיש חוסר גמירות דעת בדברי האדם הראשונים, וע"כ ברור, שצריך לתת לו זמן לחזור מדבריו. החידוש, לשיטה זו, הוא במשך זמן החזרה. להשמיענו, שכל עוד לא עבר זמן של יותר מכ"ד, הרי שאפשר לראות את שני הדיבורים כאחד, וממילא הוא יכול לחזור. ברם, כאשר עבר זמן של יותר מכ"ד, אין באפשרותו של האדם לחזור, שכן ישנם כאן שני דיבורים נפרדים. וע"כ גם אם יש חוסר גמירות דעת בדברי האדם, ברגע שדבריו השניים מנותקים מהדיבור הראשון, א"א לשייך אליהם את דיבורו הראשון.

לעומת זאת, אם נגדיר שיסוד דין תוכ"ד הוא מתקנת חכמים, אזי החידוש בדין תוכ"ד הוא בעצם החזרה, שכן לולא החידוש של חכמים לא היינו מאפשרים חזרה כלל, שהרי לשיטה זו יש גמירות דעת מוחלטת בדברי האדם, אלא שחידשו חכמים שאע"כ יוכל אדם לחזור בו בתוך כדי דיבורו הראשון, משום תקנת השוק.

2. ביאור שיטת רבנן, ר"מ ור"י לאור הנ"ל.

ע"פ הקדמה זו יש לבחון כעת, האם החידוש בשיטות היסודיות בדין תוכ"ד מתישב עם הדעות הנ"ל ביחס לתוקף דברי האדם הראשונים. ביחס לדעה הראשונה "אדם מוציא דבריו לבטלה", נראה, שאם נאמר שיסוד הדין הוא מדרבנן הרי שא"א לישב את שתי השיטות הנ"ל גם יחד. לפי

דברינו דלעיל, החידוש לדעה הסוברת שיסוד הדין הוא מדרבנן, הוא, שאע"פ שמדאורייתא יש גמירות דעת בדברי האדם ואין לאפשר לו חזרה כלל, באו חכמים ותיקנו חזרה בתוך כדי דיבורו הראשון. ברם, לפי הדעה הסוברת ש"אדם מוציא דבריו לבטלה" אין צורך כלל להגיע לכך, שהרי אם "אדם מוציא דבריו לבטלה", ממילא, ברור מסברא, שיש לקבל גם את דבריו השניים, וזאת גם בלי חידוש דין מיוחד שתוכ"ד כדיבור דמי.

ברם, אם נאמר לשיטה זו, שיסוד דין תוכ"ד כדיבור דמי הוא מדאורייתא, הרי נוכל לישב את שתי השיטות יחד, שאע"פ שאין כל חידוש בעצם החזרה בדברי האדם שהרי "אדם מוציא דבריו לבטלה", החידוש הוא במשך זמן החזרה, שדווקא תוכ"ד יכול לחזור ולא יותר מכך.

בניגוד לשיטת רבנן הנ"ל, נראה שר"מ הסובר ש"אין אדם מוציא דבריו לבטלה", וכן ר' יוסי הסובר ש"בגמר דבריו אדם נתפס", רואים חידוש בדין תוכ"ד אפילו בעצם החזרה. לשיטות אלו, לולא דין תוכ"ד כדיבור דמי לא היינו מקבלים רק את הדיבור השני, שהרי לדיבור הראשון יש משמעות מוחלטת - לדעת ר"מ, או לכל הפחות מסוימת - לדעת ר' יוסי.

מדברים אלה נראה, לכאורה, ששתי שיטות אלו מקבלות, כל אחת בדרכה, את השיטה הסוברת שיסוד דין תוכ"ד הוא מדרבנן, והחידוש הוא בעצם החזרה. דהיינו, אע"פ שמהתורה אין סיבה לאפשר לאדם לחזור, נתחדש לנו מדרבנן שאדם יוכל לחזור בתוכ"ד, והרי, כפי שהוכח לעיל, זהו בדיוק החידוש גם לשיטת ר"מ ור"י.

אולם נלענ"ד, כי שיטת ר"מ הסובר ש"אין אדם מוציא דבריו לבטלה", אינה עולה בקנה אחד עם השיטה הסוברת שיסוד דין תוכ"ד הוא מדרבנן, ורק שיטתו של ר' יוסי, הסובר ש"בגמר דבריו אדם נתפס", תואמת שיטה זו.

### 3. שני דינים בתוכ"ד.

כדי להוכיח טענה זו, יש להקדים ולומר, כי בדין "תוך כדי דיבור כדיבור דמי" קיימים שני דינים:

א. משמעות קבלת הדיבור השני היא, שאנו אומרים שהדיבור השני מפרש את הדיבור הראשון. דהיינו, מתברר למפרע שזו היתה כוונתו מתחילה כדיבורו הראשון.

ב. שהדיבור השני סותר את הדיבור הראשון, ואעפ"כ מקבלים את הדיבור השני, שזהו בדיוק החידוש של דין תוכ"ד, שיש להתעלם

לחלוטין מהדיבור הראשון.

את קיומם של שני דינים אלו, ניתן להוכיח, למשל, מהסוגיא בב"ק (עג:). בסוגיא הנ"ל הגמ' מחלקת בין תוכ"ד קטן (כדי שאילת רב לתלמיד), אותו פוסקת הגמ' שם להלכה, לבין תוכ"ד גדול (כדי שאילת תלמיד לרב), אותו לא מקבלת הגמ' שם להלכה. עפ"ז מוסברת המשנה שם – "הרי זו תמורת עולה, תמורת שלמים...ר' יוסי אומר אם לכך נתכוין מתחילה, הואיל ואי אפשר לקרות שני שמות כאחד – דבריו קימין", שהמדובר בדבריו נאמרו דווקא בתוכ"ד קטן. וכותב שם התוס' (ד"ה תרי) בהסבר המשנה: "וה"פ דברייתא: אם לכך נתכוין תחילה, כלומר שאומר תוך כדי דיבור קטן שדומה לנתכוין תחילה, דבריו קימין", וממשיך מיד התוס', "ואפילו לא התכוין נמי". א"כ מוכח מדברי התוס', שאין צורך להגיע לכך שהדיבור השני מפרש את הדיבור הראשון, שהרי תוס' כותב בפירוש "ואפילו לא נתכוין נמי", דהיינו, גם אם הדיבור השני סותר את הדיבור הראשון, אנו אומרים תוכ"ד כדיבור דמי (בתנאי שיהא תוכ"ד קטן).

4. בירור שיטות ר"מ ור"י לאור החילוק הנ"ל.

אם אכן כך, שישנם בתוך כדי דיבור שני ענינים שונים, הרי שכעת יש לבחון את שיטות ר' מאיר ור' יוסי, כל אחד בנפרד, ולבדוק האם שיטתם אכן תואמת את שני הענינים הללו. כדי לבחון שאלה זו נעניין בסוגיא בנזיר (ט.) המעמתת בין שתי גישות אלו:

אומרת המשנה בריש פ"ב דנזיר: "הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה בש"א נזיר ובה"א אינו נזיר". ובגמ' שם מבואר שורש המחלוקת: "ב"ש סברי לה כרבי מאיר, דאמר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, וכיוון דאמר הריני נזיר הוה ליה נזיר, כי קאמר מן הגרוגרות ומן הדבילה לאיתשולי הוא דקאתי, וב"ש לטעמיהו דאמרי אין שאלה בהקדש". ואילו בשיטת ב"ה נאמר "וב"ה סברי לה כרבי יוסי דאמר בגמר דבריו אדם נתפס".

בירור שיטת ר"מ – "אין אדם מוציא דבריו לבטלה". כאמור לעיל דברי ב"ש מבוססים על דעת ר"מ. בהסתכלות ראשונה נראה, שדינו של ר"מ סותר את דין תוכ"ד כדיבור דמי, שהרי אין אדם מוציא דבריו לבטלה, וא"כ מדוע ניתן לו שהות לחזור בו או לפרש דבריו?! ברם, בהסתכלות מעמיקה יותר נובח, שדין זה תואם את דין תוכ"ד. הנחה זו מאוששת בדברי הגמ' עצמה, המנמקת את הטעם לאי קבלת חזרת האומר "הריני נזיר", משום "דאין שאלה להקדש". לכאורה דברי הגמ' תמוהים שכן אם "אין אדם מוציא דבריו לבטלה", מדוע יש צורך להגיע לדין "שאין

חזרה להקדש"? והלא מעיקר הדין אין הוא יכול לחזור בדבריו, שהרי אין אדם מוציא דבריו לבטלה?! אלא, על כרחך, ודאי גם לשיטה זו אומרים אנו תוכ"ד כדיבור דמי, ומה שנאמר ש"אין אדם מוציא דבריו לבטלה" זה דווקא לאחר כ"ד, אבל בתוך כ"ד גם אם נקבל את הדיבור השני, אין זה נחשב כאילו הוציא את דיבורו הראשון לבטלה, שהרי הכל נחשב כדיבור אחד (וכמו שראינו לעיל בריטב"א שכתב "מרחשן שפוותיה"). עם זאת, נלענ"ד, שגישה זו מקבלת את דין תוכ"ד כשיטה הסוברת שיסוד הדין הוא מדרבנן, רק אם נאמר שמשמעות קבלת הדיבור השני הוא ביטול וחזרה מוחלטת מהדיבור הראשון, שכן אז אם עבר זמן רב יותר מכ"ד בין הדיבורים א"א לקבל את הדיבור השני, שהרי אם נקבלו, הדבר מעיד, למעשה, שבדיבור הראשון האדם הוציא דבריו לבטלה, והלא "אין אדם מוציא דבריו לבטלה". וע"כ יש הכרח שההפרש בין הדיבורים יהיה דווקא תוכ"ד.

ברם, אם נאמר שמשמעות קבלת הדיבור השני היא, שהוא מפרש את הדיבור הראשון, ומכרר לנו שזו היתה כוונתו האמיתית מתחילה, אזי אם החידוש בדין תוכ"ד הוא בעצם אפשרות החזרה (כפי שטוענת הגישה הסוברת שיסוד הדין הוא דרבנן), הרי אין כל סיבה שההפרש בין הדיבורים יהיה דווקא בכ"ד, שכן, כל הבעיה לשיטה זו היא דווקא אם ע"י קבלת הדיבור השני מתבטל למעשה הדיבור הראשון, ואזי למעשה, האדם הוציא דבריו לבטלה. ברם, אם ע"י קבלת הדיבור השני, עדיין קיים הדיבור הראשון, אלא שכעת הוא מפורש בצורה אמיתית ובכוונה ע"י הדיבור השני, הרי שאז לא קיימת כלל הבעיה של "אין אדם מוציא דבריו לבטלה" (אם נאמר שחידוש דין תוכ"ד הוא בעצם אפשרות החזרה), ולכאורה ההפרש בין הדיבורים יכול לעלות על כ"ד. אולם נלענ"ד, שללא ספק גם ר"מ סובר, שכאשר הדיבור השני מפרש את הדיבור הראשון, ההפרש לא יכול לעלות על כ"ד, שכן אמנם אין חידוש בעצם אפשרות החזרה כאשר הדיבור השני מפרש, אבל מ"מ בזמן שעולה על כ"ד אבד הקשר בין שני הדיבורים, וע"כ אין יכול לחזור, אא"כ חזר בו תוכ"ד שאז עדין "מרחשן שפוותיה".

העולה מדברינו אלה, שלמעשה שיטת ר"מ היא שיטת בניינים, המשלבת בתוכה את שתי גישות היסוד בהכנת מקור דין תוכ"ד, שכן אם אנו באים לדון בשיטת ר"מ בנושא דין תוכ"ד, מצד שהדיבור השני מהווה חזרה מהדיבור הראשון, אזי שיטת ר"מ יכולה להוות בסיס נאמן לגישה הסוברת שיסוד הדין הוא דרבנן, וכפי שנתבאר לעיל. ברם, אם הדיון בשיטת ר"מ הוא מצד שהדיבור השני מפרש את הדיבור הראשון, ומכרר

שכך היתה כוונתו מתחילה, אזי שיטת ר"מ תואמת דווקא את הגישה השניה בדין תוכ"ד, הסוברת שיסוד דין תוכ"ד כדיבור דמי הוא מדאוריתא.

מסיכום ענין זה עולה, כי שיטת ר"מ, ש"אין אדם מוציא דבריו לבטלה", אינה יכולה להוות מקור מוחלט לשיטה הסוברת שמקור דין תוכ"ד הוא מדרכנן.

בירור שיטת ר' יוסי - בגמר דבריו אדם נתפס, או אף בגמר דבריו אדם נתפס. כאמור לעיל, הגמ' בנזיר הביאה את שיטת ר' יוסי ככסיס לשיטת ב"ה, ש"האומר הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה - אינו נזיר". וע"כ מסבירה הגמ', שב"ה "סברי לה כרבי יוסי דאמר בגמר דבריו אדם נתפס".

גם רש"י וגם תוס' נזקקים לקושי בדברי הגמ', המתעלמת משיטת ר' יוסי כפי שמופיעה בב"ק, שם נכתב, שלדעת ר' יוסי "אף בגמר דבריו אדם נתפס". וא"כ גם בגמרא דידן מן הראוי היה להתחשב גם בדבריו הראשונים, וממילא "מדקאמר אף, ליהוי נזיר" !?

בתירוץ סוגית הגמ' נראה, בהסתכלות ראשונית, כי תוס' הבין הפוך לחלוטין את שיטת ר' יוסי, שכן על המקרה בתמורה הוא כותב: "היכא דדבריו סותרין זא"ז וליכא למימר דסיפא לפרושי תחילת דבריו קאתי", ואילו רש"י כתב על מקרה זה: "שכן היתה כוונתו מתחילה לכך, לשם עולה ולשם שלמים, אלא שלא היה יכול להוציא את שניהם מפיו בבת אחת". ואולם נראה שפשט זה הינו בלתי אפשרי בשיטת תוס', שכן התוס' בב"ב (קה. ד"ה ובא) כותב על המקרה הנ"ל בתמורה: "... אבל בתמורה ובמרוכה להכי קאמר ר' יוסי תפוס לשון שניהם דאין סותר זא"ז", הרי שלהדיא מפורש, שגם התוס' הבין, שבמקרה בתמורה ניתן לסדר את שתי הלשונות בכפיפה אחת. אלא שא"כ יש לבאר, מה כונת התוס' בנזיר שכותב "היכא דדבריו סותרין זא"ז". ונראה להסביר ששני התוס' דיברו על שני מישורים שונים. התוס' בב"ב דיבר על המשמעות ההלכתית של שני הדיבורים, וע"כ כתב שמכחינת ההלכה אין שתי הלשונות סותרות זא"ז בהכרח. ואילו התוס' בנזיר הנ"ל דיבר על המשמעות המציאותית של הדיבורים, שאכן אין הם בעלי אותה משמעות. ברם, אה"נ, גם לדעת התוס' בנזיר, על אף ששני הדיבורים "סותרין זא"ז", הרי שמכחינת ההלכה הדיבור השני "אין סותר" את הדיבור הראשון. ע"פ הבנה זו מתחדש, שביחס לדין המופיע בתמורה לא נחלקו כלל רש"י ותוס', ואילו מחלוקתם היחידה היא ביחס למקרה

בנזיר. לדעת רש"י, בנזיר, בניגוד לדין בתמורה, א"א להסביר את הלשון השניה יחד עם הלשון הראשונה, והיא בהכרח סותרת אותה, וע"כ קובע רש"י שרק הדיבור השני חל. גם תוס' מסכים שיש להחיל את הלשון השניה בלבד, כרס, לדבריו, הסיבה הפוכה לחלוטין, שכן במקרה בנזיר ניתן לפרש ש"סיפא לפרושי רישא", כלומר שהלשון השניה מפרשת את הראשונה, וע"כ רק היא חלה.

לכאורה נראה שא"א להכריע בשיטת ר' יוסי, בין לפי הסבר רש"י ובין לתוס'. אם נסביר שיסוד דין תוכ"ד הוא מדאורייתא, דהיינו, בנוי על סברא של חוסר גמירות דעת, אזי ברור מדוע בתמורה חלים שני הדיבורים גם יחד, שכן מעולם לא סתר האדם את דבריו וגילה בדעתו על חוסר גמירות דעת, וע"כ אין סיבה שהדיבור השני בלבד יחול. עפ"ז מסביר רש"י, שבנזיר כאשר האדם סתר את דבריו, אזי ברור מדוע נחיל דווקא את הדיבור השני, שכן היה כאן חוסר גמירות דעת. ואילו תוס' יסביר, שהדיבור השני בלבד חל, שכן התברר, שמעולם לא היה כאן דיבור ראשון, שהרי הדיבור השני מכרר מהי המשמעות האמיתית של הדיבור הראשון. ואולם גם אם נסביר שיסוד דין תוכ"ד הוא מדרכנן, ניתן להסביר את שיטת ר' יוסי, שאע"פ שהחידוש הוא בעצם החזרה, במקרה של תמורה, בו אין סתירה בין הדיבורים, אין סיבה שנחיל רק את הדיבור השני.

### סיכום שאלת מקור הדין

ניתן להבחין בין שתי תפיסות יסודיות בשאלת מקור דין תוכ"ד.

- א. מקור הדין הוא דאורייתא, ומבוסס על סברא של חוסר גמירות דעת.
- ב. מקור הדין הוא מדרכנן, ומבוסס על תקנת חכמים שלא יפסיד תלמיד ממקחו. ניסינו לבאר שניתן לזהות את התפיסה הסוברת שיסוד הדין מדאורייתא עם השיטה הגורסת ש"אדם מוציא דבריו לבטלה", מאידך גיסא, לא הוכחנו, שניתן לזהות את התפיסה הסוברת שיסוד הדין מדרכנן, עם אחת השיטות. ביחס לשיטה השניה במשמעות דברי האדם - "אין אדם מוציא דבריו לבטלה", ניסינו להוכיח, שניתן לזהות בה את שני הענינים, ולמעשה גישה זו משלבת בתוכה את שתי התפיסות היסודיות העוסקות בשאלת מקור דין תוכ"ד.

## היקף הדין

## א. דין תוכ"ד בקנין .

את המקור הראשון בשאלה זו, מצינו כבר בשאלת מקור הדין, שם ביארנו, שלדעת ר"ת ור"א בתוס', מקור דין תוכ"ד כדיבור דמי הוא מתקנת חכמים, "שלא יפסיד תלמיד ממקחו". מתוך דברים אלו עולה בפשטות, שלא רק שיש דין תוכ"ד בקנין, אלא אפילו, שקנין מהווה את היסוד לדין תוכ"ד. וכן לדעה הסוברת שיסוד הדין הוא דאורייתא, אין סיבה לומר שלא קיים דין תוכ"ד בקנין.

ברם, נראה שאין הדברים כה ברורים, שהרי בגמ' בב"ב (קיד.) שנינו: "קנין, עד אימתי חוזר - רבה אמר כל זמן שיושבין. רב יוסף אמר - כל זמן שעוסקין באותו ענין". וא"כ מגמ' זו עולה, לכאורה, מסקנה הפוכה לחלוטין מדברינו הקודמים. מגמ' זו מוכח, לכאורה, שדיני קנין מופקעים מדיני תוכ"ד, שהרי בין לרבה ובין לרב יוסף זמן החזרה מהקנין עולה בהרבה על זמן של תוכ"ד?!

בתירוץ שאלה זו נראה שניתן ללכת בכמה אופנים שונים, המשמעותיים בהבדלם, להבנת היקף דין תוכ"ד בדיני קנין.

א. דעת ה"ש מי שאומר "בדברי הר"י אלכרגילוני - המובא בחידושי הר"ן (ב"ב על אתר ד"ה קנין), וז"ל: "...דדוקא בקנין של מתנת שכיב מרע במקצת לפי שהוא עשוי לחזור כל זמן שעסוק באותו ענין, אבל בריא אינו יכול לחזור בו אלא תוכ"ד". או כפי שמופיע חילוק זה ברשב"א ש"שכיב מרע עשוי לימלך ולחזור בו, פעמים במקצת ופעמים בכל". ע"פ דעה זו נוכל לתרץ, שדין תוכ"ד נתקן דווקא בבריא, ולא בשכ"מ שדעתו משתנה תכופות, וע"כ הגמ' בב"ב, העוסקת בשכ"מ, מופקעת מדיני תוכ"ד כדיבור דמי. אבל לעולם בבריא קיימים דיני תוכ"ד. דא עקא, שדעה זו הינה דעת יחיד בסוגיא, וכנגדה ניצבים כל הראשונים (ראה רמב"ן, רשב"א, ר"ן, רמב"ם, ריטב"א), המסבירים, שהסוגיא בב"ב עוסקת בין בבריא בין בשכ"מ, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא - כיצד מתישב דין תוכ"ד עם דין קנין. גם הראשונים הנ"ל אינם חטיבה אחידה, וניתן להבחין בדבריהם, בכמה מחלוקות יסודיות בהבנת היקף דין תוכ"ד בקנין. ראשית, יש לחלק בין סיעת ראשונים, הסוברת שהגמ' בב"ב הנ"ל מתיחסת רק לענין קנין סודר, לבין סיעת ראשונים שניה, הסוברת שהגמ' בב"ב מתיחסת לכל סוגי הקנינים. לסיעה השניה משתייכים ר"ת (ספר הישר חלק החידושים סי'

תרפ"ח) ובעל ההשלמה (כ"ב על אתר). הרשב"א עצמו בתשובותיו מעיד על קיומה של גישה זו, כפי שכותב שם: "ויש שהרבו להפריז על המידה ואמרו שאפילו בשאר הקנינים בין בהקנאה דהגבהה וחזקה ומשיכה". ויש להקשות על שיטת ר"ת הנ"ל. לעיל למדנו, שדעת ר"ת, שמקור דין תוכ"ד כדיבור דמי הוא מצד תקנת השוק "שלא יפסיד תלמיד ממקחו", דהיינו, שפלוני שעשה מעשה קנין בחפץ, יוכל לחזור בו תוכ"ד, ולא יחשב הפסק לשני דיבורים שונים. דא עקא, שע"פ דברי ר"ת בספר הישר לא שייך כלל דין תוכ"ד בקנין, וא"כ קשה על ר"ת ממה נפשך, כיצד הוא סובר שיסוד תקנת דין תוכ"ד היא בקנין, והלא בדין קנין סובר הוא שלא קיים כלל דין תוכ"ד. ולולי דמסתפינא היה נלענ"ד לחדש, שאין כוונת המשפט - "יכול לחזור בו תוכ"ד" - בקנין, שדווקא בזמן זה יכול לחזור ותו לא. אלא באמת, בקנין אפשרי לחזור ע"פ הזמן שהוגדר בגמ' כ"ב (לרבה-כל זמן שיושבין, ולרב יוסף כל זמן שעסוקין באותו ענין), אלא שהחידוש בדין תוכ"ד הוא שגם אם במשך הזמן הנ"ל חל הפסק של תוכ"ד אין הפסק זה חשוב כדיבור חדש, אלא הכל כדיבור אחד ויכול לחזור בו כפי הזמן שמגדירה הגמ' כ"ב הנ"ל. ואולם עדין צריך הדבר אצלי עיון גדול. כנגד סיעת ראשונים זו מתייצבים רוב הראשונים האחרים, וסוברים, שאמנם הגמ' כ"ב הנ"ל עוסקת גם כביא, אך היקף דבריה מצטמצם דווקא לענין קנין סודר, ואילו בשאר הקנינים לא עוסקת הגמ' הנ"ל כלל. בהבנת ההבדל בין קנין סודר לשאר קנינים מצינו שני טעמים, הנראים, לענ"ד, משמעותיים לעניננו: רבינו יונה (על אתר, ד"ה אַתמר) מסביר, שדווקא בקנין סודר שייך הזמן הגדול של הגמ' כ"ב, משום שדווקא בקנין זה "כיוון שלא החזיק בגוף המקח ולא נתן בו דמים; אלא שקנאו מידו כדי לקיים המקח, שלא יוכל אחד מהם לחזור בו, נתנו חכמים שהות כדבר, שתתישב בדעתו ותגמר בהסכמתו...". ואילו בשאר סוגי הקנינים, כגון משיכה כמטלטלין, וכסף ושטר וחזקה בקרקעות, אינו יכול לחזור בו, שכן בקנינים אלו "גמר מוכר והקנה".

אם נדקדק בדברי רבינו יונה נמצא, שהחילוק הנ"ל, בין קנין סודר לשאר קנינים לגבי גמירות דעת, שפיר רק למ"ד שיסוד דין תוכ"ד כדיבור דמי הוא מדרבנן. דווקא לשיטה זו ניתן לחלק, שבשאר קנינים "גמר מוכר והקנה", ולכן יכול לחזור בו דווקא תוכ"ד, ואילו בקנין סודר שמעיקרא אין גמירות דעת, יכול לחזור אפילו לאחר כ"ד, ע"פ הזמן שהוגדר בגמ' כ"ב הנ"ל.

ברם, למ"ד שיסוד הדין הוא דאורייתא, הרי כבר בשאלת מקור הדין הוכח, שתורף דעה זו הוא, שכבר מדאורייתא יש חוסר גמירות דעת בכל הקנינים, וא"כ תירוצו של רבינו יונה הנ"ל לא מועיל, והדרא קושיא לדוכתא - מה יסוד החילוק בין קנין סודר לשאר קנינים. ע"כ נלענ"ד לתרץ קושיא זו ע"פ טעם אחר, המופיע בדברי הרא"ש בכ"ב (על אתר, ד"ה איתמר), הכותב, שדווקא בקנין סודר "כי כן לקיים כל דבר פתאום, מקיימין אותה בקנין סודר שלא יחזרו בהן, לכך נתנו לו שעה להתכוננות". ונראה לבאר דבריו, שלעולם בין בקנין סודר ובין בשאר קנינים קיים חוסר גמירות דעת, וחוסר גמירות דעת זה מקנה זכות חזרה שלא עולה על כ"ד. ברם, עקב האופי השונה של קנין סודר משאר הקנינים, נתנו חכמים זכות חזרה העולה על כדי דיבור, וכפי שמוגדר בגמ' בכ"ב הנ"ל. הסבר הדברים - בשאר הקנינים (כגון: משיכה, הגבהה, מסירה וכו'), עצם פעולת הקנין משמעותה העברת בעלות מבעלות אחת לחברתה, וכיוון שכן, ודאי שאין אדם עושה פעולה שכזו בחוסר גמירות דעת העולה על כ"ד. משא"כ לענין קנין סודר, השונה באופן עקרוני משאר הקנינים. בקנין סודר אין העברת בעלות מאחד לחברו, אלא כל משמעות קנין זה היא, שאחד מהצדדים לא יוכל לחזור בו (וכמו שמפורש בנ"י בכ"ב (על אתר ד"ה קנין) וע"ש ואכמ"ל). א"כ, היות וקנין זה אינו כה משמעותי מבחינה הלכתית, יתכן שיש בו חוסר גמירות דעת כל זמן שעסוקין באותו ענין או כל זמן שיושבין, וע"כ "נתנו לו חכמים שעה קלה להתכונן", כפי שכותב הרא"ש.

אולם גם סיעה זו, המצמצמת את עסק הגמ' בכ"ב לענין קנין סודר בלבד, חלוקה בהגדרת שאר הקנינים, כפי שמפורש כבר בנ"י (שם על אתר) לשני הצדדים: "ונראה דכיוון שכן, אפילו במשיכה וחזקה היה הדין כן, שיכול לחזור תוך כדי דיבור", אך מאידך גיסא הוא כותב, "אלא שיש לבעל דין המחזיק בקניה לחלוק... דכיוון שמשך או החזיק בקרקע לא מצי למהדר" - אפילו בתוכ"ד. ובהלכה מצינו ביטוי לשתי הגישות הללו. מחד גיסא מפורש בשו"ע (חו"מ סי' קצה ס"ז), שבשאר קנינים יכול לחזור בו בתוכ"ד, וז"ל "בשאר דרכי הקניה אין שום אחד מהם יכול לחזור בו לאחר כדי דיבור", וכן הסכים האבנ"מ (סי' כה סק"ט ד"ה והנה). אולם מאידך גיסא, מביא האבנ"מ הנ"ל את דעת ההפלאה, הכותב "...דלא מצינו בשום מקום במוכר או נותן לחבירו וקנה במשיכה או בקנין שיוכל לחזור בו תוכ"ד, ...ונראה לי הטעם בזה משום דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, כדאיתא ר"פ האומר, דלכו"ע

אין דיבור מבטל מעשה". ומביא לכך בעל ההפלאה דוגמא, "כדאיתא בתמורה, משום דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי, משמע להדיא דלאחר מסירה להדיוט אינו יכול לחזור אפילו תוכ"ד". וראיתי בספר "פרי משה" (סי' א סק"ז) שמבאר את המחלוקת הנ"ל בחקירת העולם בחלות הלכתית של קניין. דהיינו, לדעת השו"ע ואבנ"מ הנ"ל עיקר חלות הקניין הוא בגמירות הדעת ע"י דיבור, ואילו המעשה רק מוכיח שאכן היתה גמירות דעת, וע"כ לשיטתם שייך לומר שאפשר לחזור בשאר קנינים בתוכ"ד, שהרי "שפיר שייך לומר דאתי דיבור ומבטל דיבור". ברם, לדעת ההפלאה עיקר חלות הקניין הוא במעשה, ואילו גמירות הדעת ע"י הדיבור היא רק היכי תימצי להחלת המעשה בפועל, וע"כ לשיטתו א"א לחזור בשאר הקנינים אף בתוכ"ד שכן, "אין דיבור מבטל מעשה". עד כאן תורף דבריו.

ברם, לא הצלחתי להבין דבריו, שכן דבריו בנויים על הנחה, שהדיבור השני מבטל את מעשה הקניין. אך נראה שניתן לבאר בצורה שונה, שלמעשה הדיבור השני אינו מתיחס כלל לפעולת מעשה הקניין, ובאמת המעשה מצד עצמו חל גם לאחר אמירת הדיבור השני, אלא היות שכתוצאה מהדיבור השני אין למעשה הקניין על מה לחול, ממילא מתבטל מעשה הקניין. ע"כ נלענ"ד לבאר את שורש המחלוקת בין שתי הגישות בצורה שונה - כמחלוקת בהכנת הכלל של "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט". ניתן להעלות שתי גישות שונות בהכנת כלל זה<sup>1</sup> ניתן לבאר, שלמעשה אין הבדל עקרוני בין מעשה הקניין של הקדש למעשה הקניין של הדיוט, אלא שהתחדש לנו בכלל הנ"ל, שבהקדש הקניין חל ע"י אמירה ואין צורך במעשה ממשי. אולם גם לאחר חידוש זה ישנה זהות בפרטי הדינים בין שני סוגי הקנינים.

לאור זה מובנת דעת ההפלאה, שלדבריו, מזה שבהקדש אין כלל זכות חזרה אפילו בתוכ"ד, לומדים שגם בקניין הדיוט לא תהיה זכות חזרה אפילו בתוכ"ד. אולם ניתן לבאר את הכלל הנ"ל בצורה שונה לחלוטין, והיא, שאופן הביצוע השונה של שני סוגי הקנינים הנ"ל גילה לנו שאין לדמות כלל וכלל ביניהם, וממילא אין לגזור מדין הקדש לדין הדיוט ולהיפך. לאור זה מובנת דעת השו"ע והאבנ"מ הנ"ל, שלשיטתם

1. על קיומם והוכחתם ש"שתי גישות אלו, עיין בספר "עיון כלומדות" המאריך בהוכחה ממקומות

גם אם למדנו שבהקדש א"א לחזור אפילו בתוכ"ד, אין זה מחייב שכך יהיה הדין גם ביחס לקנין, ובאמת לשיטתם, בקנין אפשר לחזור בתוך כ"ד.

### ב. דין תוכ"ד בהקדשות

בשאלה זו מצינו שתי סוגיות הנראות סותרות זא"ז לחלוטין: הגמ' בב"ק (עג:) מביאה את המשנה בתמורה (כה:): "האומר תמורת עולה ויחזר ואמר תמורת שלמים, ה"ז תמורת שלמים" ומסיקה, שלשיטת ר' יוסי, אם ההפרש בין שני הדיבורים הוא פחות מכ"ד, מקבלים אף את הדיבור השני. תוס' (ד"ה תרי) מפרש את מסקנת הגמ': "כלומר: שאומר תוך כדי דיבור קטן, שדומה לנתכוין תחילה, לכך דבריו קיימין", וממשיך מיד התוס' - "ואפילו לא נתכוין נמי". מתוך דברי תוס' אלג נראה, שהבין במסקנת הסוגיא בב"ק, שלעולם קיים דין תוכ"ד כדיבור דמי בקדשים, בין אם הדיבור השני מפרש את הדיבור הראשון, ובין אם הוא סותרו. מאידך גיסא, נדמה שהסוגיא בתמורה, המהווה את המקור לסוגיא בב"ק, סותרת לחלוטין את הסוגיא בב"ק. אומרת שם המשנה: "אם משאמר תמורת שלמים, נמלך ואמר ולדה עולה, הרי זו ולדה שלמים", וע"כ מקשה הגמ': "פשיטא ולדן שלמים, אלא כל אימת דבעי מימלך?" ומתרצת הגמ': "אמר רב פפא: לא נצרכא אלא שאמר בתוך כדי דיבור, מהו דתימא תוכ"ד כדיבור דמי, והאי עיוני הוא דקא מעיין, קמ"ל". א"כ מתוך פשט הסוגיא עולה, שאמנם היתה הו"א שבדיני קדשים קיים דין תוכ"ד, אך למסקנא "קמ"ל", שלא קיים דין תוכ"ד בקדשים. התוס' בתמורה (על אתר, ד"ה לא) מאחד בין שתי הסוגיות הנ"ל, ע"כ שהוא משנה את הגירסא, וגורס: "מהו דתימא תוכ"ד כדיבור, קמ"ל". הסבר הגמ' לשיטת תוס' הוא, שכמשנה מדובר שההפרש בין הדיבורים היה תוך כדי דיבור גדול - "כדי שאילת שלום תלמיד לרב - שלום עליך רבי", והו"א שתוכ"ד כזה כדיבור דמי, קמ"ל שלא כדיבור דמי. אולם עד כאן הדיון בתוכ"ד גדול, שלא כדיבור דמי, אך לגבי תוכ"ד קטן - "כדי שאילת רב לתלמיד - שלום עליך", שווה סוגייתנו לסוגיא בב"ק שכדיבור דמי, וא"כ קיים דין תוכ"ד בקדשים כבשאר התחומים. ברם, רוב הראשונים אינם משנים את הגירסא, ורואים הפרש בין שתי הסוגיות הנ"ל. הרמב"ם (פט"ו ממעשה הקרבנות ה"א) פוסק כמסקנת הסוגיא בתמורה, והמל"מ (על אתר, ד"ה האומר) מסביר ש"רבינו דחה סוגיא דמרובה להלכה". משמע מדבריו ששתי הסוגיות הנ"ל חלוקות זו מזו לחלוטין.

ברם, נלענ"ד, שההפרש בין שתי הסוגיות הנ"ל אינו מוחלט, שכן, כפי

שכבר הוכח לעיל, בדין תוכ"ד קיימים שני דינים: א. הדיבור השני  
 סותר את הדיבור הראשון. ב. הדיבור השני מפרש את הדיבור הראשון.  
 ועפ"ז נראה להסביר את מחלוקת הסוגיות. לדעת הסוגיא בב"ק גם  
 כדיני קדשים קיימים שני דינים הנ"ל, ואילו לדעת הסוגיא בתמורה,  
 אכן קיים דין תוכ"ד בקדשים, ברם, זאת רק כאשר הדיבור השני מפרש  
 את הדיבור הראשון. אולם כאשר הדיבור השני סותר את הדיבור הראשון  
 - אין חזרה בהקדש, אפילו בתוכ"ד - ובכך חלוקת הסוגיות בב"ק  
 ובתמורה. הסבר זה ניתן לדייקו, לכאורה, מפשט הסוגיא בתמורה, שכן  
 בה"א אמרה הגמ': "מהו דתימא עיוני הוא דקא מעיין", דהינו, משמע  
 שאם אכן היינו מגיעים למסקנה שהדיבור השני מפרש את הדיבור  
 הראשון, והשהות בין שני הדיבורים נובעת רק עקב העיון בדבריו  
 הראשונים, אזי, אה"נ, שהיה נאמר דין תוכ"ד בקדשים. ברם, "קמ"ל",  
 שהדיבור השני סותר את הדיבור הראשון, והשהות בין שני הדיבורים  
 מעידה על חזרתו מהדיבור הראשון. וע"כ לא קיים בסוגיא הנ"ל דין  
 תוכ"ד. ואכן, אם נעיין ברמב"ם הנ"ל, נמצא שהוא מנמק את הדין  
 שאין תוכ"ד בקדשים, בכך "דאין חזרה להקדש", אבל גם הרמב"ם לא  
 שולל, שכאשר הדיבור השני מפרש את הדיבור הראשון, אכן יש דין  
 תוכ"ד, אף בקדשים.

הכנה זו ניתן להוכיחה, לענ"ד, גם מפשט הסוגיא במנחות (פא:), שם  
 פוסקת הגמ', שהאומר הרי עלי תודה בלא לחם כופין אותו להביא תודה  
 ולחם. ומקשה ע"כ הגמ': "ואמאי נדר ופתחו עמו". ומבאר זאת רש"י  
 שם (על אתר, כת"י, ד"ה נדר ופתחו עמו) - "הוא עם הנדר פתח  
 בחרטה, כיוון דאמר בתוך כדי דיבור בלא לחם, ודאי חוזר בו מן  
 התודה, ויודע הוא דאין תודה בלא לחם... ולא בעי לאתויי מידי",  
 על קושיא זו מתרצת הגמ': "אמר חזקיה הא מני ב"ש היא דאמרי תפוס  
 לשון ראשון, דתנן הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה, ב"ש  
 אומרים נזיר וב"ה אומרים אינו נזיר", מקור דברי חזקיה מצוי בגמ'  
 נזיר (ט). שם מסקנת הגמ' היא, שיסוד הסברא בשיטת ב"ש היא -  
 ש"כיוון דאמר הריני נזיר, הוה ליה נזיר, כי קאמר מן הגרוגרות  
 ומן הדבילה לאיתשולי הוא דקאתי, וב"ש לטעמיהו דאמרי אין שאלה  
 בהקדש". העולה מהגמ' במנחות, שהטעם שאין אנו אומרים דין תוכ"ד  
 באומר תודה בלא לחם, הוא משום שדיבורו השני סותר את הדיבור  
 הראשון, והרי "אין שאלה בהקדש". ברם אם הדיבור השני היה מפרש את  
 הדיבור הראשון, לא היתה מניעה לומר דין תוכ"ד בהקדשות. כיוון

דאתינן להכי, יש לדון מה משמעות הטעם של "אין חזרה להקדש", ומדוע טעם זה מונע חזרה אפילו בתוכ"ד. התוס' במנחות (פג: ד"ה תודה) מסביר, שבמקרה הנ"ל במנחות "לא מצי הדר ביה, ואפילו תוך כדי דיבור, ולא מיבעיא לכית שמאי דאמרי בגמ', גבי הריני נזיר מן הגרוגרות, תפוס לשון ראשון, אלא אפילו לבית הלל דחשבינן ליה נדר ופתחו עמו... ולא מצי מיהדר, דאמירה לגבוה כמסירתו להדיוט". יש להעיר שבנושא זה, בין לדעת בעל ההפלאה ובין לדעת האבנ"מ (עי' לעיל מחלוקתם ביחס להיקף דין תוכ"ד בקנין), אין חזרה להקדש אפילו בתוכ"ד, שכן כל מחלוקתם היא דווקא ביחס לקנין הדיוט, ברם, ביחס לקנין הקדש כ"ע לא פליגי שאין חזרה בתוכ"ד. קצוה"ח (סי' רכ"ה סק"ב), הוא האבנ"מ, מבאר ענין זה בכך ש"בהקדש אמירה דידיה מעשה הוא, כמסירה, מש"ה אינו יכול לחזור בו".

יש עוד טעמים אחרים להסביר את ענין "אין חזרה להקדש", אולם אין זה מעניננו כאן, ואכמ"ל.

### ג. דין תוכ"ד בתפילה ובברכות.

הגמ' בברכות (יב.) מסתפקת במציאות של "קא נקיט כסא דשכרא כידיה וקסבר דחמרא הוא ופתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא, מאי? בתר עיקר ברכה אזלינן, או בתר חתימה אזלינן". ובעיא זו אינה נפשטת בגמ'.

בהסבר פשוט הסתפקות הגמ' נחלקו הראשונים. שיטת רש"י (ד"ה אלא) ש"כשהגיע למלת העולם, נזכר שהוא שכר, וסיים שהכל". דהיינו, לשיטת רש"י הטעות התבטאה רק במחשבה, ולא היה כל ביטוי בפה לטעות. לעומתו, גורסים בסוגיא זו הגאונים, שאמר - "ברוך אתה... מלך העולם בפה"ג, שהכל נהיה בדברו". דהיינו, שהיה ביטוי בפה ממש לטעות, ולא רק במחשבה.

הרשב"א בתשובותיו (סי' לה) רוצה לקשור מחלוקת זו למחלוקת בעניני תפילה. על השאלה: "...ואמר האל הקדוש בעשרת הימים שבין ר"ה ליוה"כ, וחתר בו תוכ"ד ואמר המלך הקדוש, מאי - חוזר או אינו חוזר" - עונה הרשב"א, שהדין תלוי במחלוקת הנ"ל, שכן לפי שיטת הגאונים, גם אם ניתן ביטוי בפה לטעות, יש אפשרות לתקן בכ"ד, וע"כ גם בנידון דידן התיקון מועיל וא"צ לחזור. ברם, לפי שיטת רש"י, כל התיקון מועיל רק אם הטעות היתה במחשבה, וע"כ בענינינו כיוון שכבר אמר "האל הקדוש" לא יועיל כל תיקון, ואפילו שיאמר בתוכ"ד.

אולם נראה שהאיחוד של הרשב"א בין שתי המחלוקות, אינו מתקבל להלכה, כפי שיוכח אי"ה להלן:

בשו"ע (סי' תפ"ז ס"א) בהלכות "סדר תפילת ערבית של פסח", נפסק - "... וחותם מקדש ישראל והזמנים, ואם אמר מקדש השבת וחזר בו תוכ"ד יצא, אחרי שהוא יודע שהוא יו"ט". מתוך דברים אלו משמע, שהחזרה בתוכ"ד מועילה, דווקא אם ידע שהיום יו"ט אלא שלשונו הכשילתו. ברם, בהלכות "סדר תפילת עשי"ת ור"ה" (סי' תקפ"ב ס"ב), פוסק המחבר - "אם אמר האל הקדוש ותוך כדי דיבור נזכר ואמר המלך הקדוש, א"צ לחזור, וכן הדין בהמלך המשפט". מדברים אלו משמע, שהאפשרות לחזור בתוכ"ד היא אפשרות מוחלטת, שאינה תלויה כלל במחשבתו, וזה בניגוד להלכה דלעיל.

ה"ישועות יעקב" (שם) מחלק חילוק עקרוני בין שני המקרים: "לפמ"ש הר"ן לחלק... דמתעסק הוא ג"כ מצוה, וכשמכוין להתעסק הוי כמו מכוין למצוה זו ומונע מצוה הראוי לחול...". עפ"ז גם בעניננו - אם בשעת אמירת הברכה חשב שהיום שבת, וע"כ סיים "מקדש השבת", אזי אין כל אפשרות לתיקון, שכן כונתו למצוות שבת מונעת את מצוות יו"ט לחול. ע"כ הדגיש המחבר, שהאפשרות לחזור במקרה הנ"ל היא דווקא אם ידע שהיום יו"ט, אלא שלשונו הכשילתו וע"כ סיים "מקדש השבת", שאז אין מניעה להחיל את הסיומת הראויה ליו"ט.

אבל כאשר אמר "האל הקדוש", לא היתה כונתו להחיל דוקא אמירה זו ולמנוע אמירת ה"מלך הקדוש", שכן שתי האמירות ענין אחד הם אלא שבעשי"ת הקב"ה מכונה בשם "המלך", וע"כ החזרה בכ"ד מועילה אפילו אם היתה כוונתו לומר אמירה של חול, שהרי אין הוא מוגדר כמתעסק<sup>2</sup>. מדברים אלו למדנו, ראשית, שהשוואת הרשב"א בין שתי המחלוקות אינה מתקבלת להלכה, שהרי גם בשיטת רש"י, אם תיקן ואמר המלך הקדוש בתוכ"ד, התיקון מועיל, שהרי זו רק הוספת שבח, ולא תחילת ענין חדש.

אולם החידוש העקרוני בדברים הנ"ל הוא, שכתפילה ישנו גדר מחודש בדין תוכ"ד, שמצינו כמותו רק לענין קדשים. והוא שלעולם בתפילה לא מועילה חזרה מהדיבור הראשון כאשר משמעות החזרה היא ביטול הדיבור הראשון, וזאת משום שכתפילה קיים ענין מיוחד של מתעסק

2. החילוק העקרוני בין שני סוגי מצוות, מופיע כבר ברכינו יונה על אתר בדברי רבינו שמואל

ע"ש בד"ה ורכינו שמואל ז"ל

סבור שלא תאמר לחזור תוכ"ד בכ"מ, אלא כשעוקרים דבורם הראשון, אבל זה שאינו עוקר לשון הראשון ואינו מכויין לסתור את דבריו, אדרבה, שסבור לעשות הכל דבור אחד, ונמצא דבורו סותר סופו את ראשו, הייתי סובר שלא יהא יכול לחזור בראשון" - קמ"ל, שתוכ"ד כדיבור. ונלענ"ד, שדברי המאירי הללו משלימים ממש את דבריו בכ"ב, שהרי בכ"ב דיבר המאירי על מצב בו הדיבור השני סותר את הדיבור הראשון, ואזי כתב המאירי, שרק אם הדיבור השני נאמר דרך חזרה קיים דין תוכ"ד. ואילו כאן, כאשר מדבר המאירי על מצב שהדיבור השני מפרש את הדיבור הראשון, מחדש המאירי, שבמקרה זה אין צורך שהדיבור השני יאמר דרך חזרה כדי שנאמר תוכ"ד כדיבור, ולא רק זאת, אלא זה בדיוק החידוש של סוגיתנו, שגם "אם אינו מכויין לסתור דבריו הראשונים, אדרבה, שסבור לעשות הכל דבור אחד, ונמצא ראשו סותר את סופו", מ"מ קיים דין תוכ"ד בכל מקרה. והרי זוהי בדיוק שיטת הרשב"ם וכן"ל.

ואולם, נלענ"ד להוכיח, שדווקא אם לטענה הראשונה יש גדר של עדות, אזי אין אפשרות חזרה, כאשר הטענה השניה מכחישה את הראשונה ואפילו בתוכ"ד. ברם, אם לטענה הראשונה יש גדר נאמנות מדין הודאת בע"ד, אזי ניתן יהיה לחזור בתוכ"ד, ואפילו אם הטענה השניה סותרת את הראשונה.

הגמ' בכ"ב (ל"א.) פוסקת: "והלכתא טוען וחוזר וטוען". בגמ' מבואר, שאפשרות הטענה השניה היא דוקא אם בטענתו השניה הוא מפרש את דבריו הראשונים, ברם, אם הוא סותר את דבריו, אזי אין יכול לחזור ולטוען. הרשב"ם (ל: ד"ה אמר רבא, בסופו) מסביר את הסברא, "שאילו היה חוזר וטוען להכחיש דברים הראשונים, אפילו כי מייתי סהדי כהני אחרונים אינו כלום, דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, ואחר טענות הראשונות נלך".

ולכאורה היה נראה לומר, שהגדר בסוגיא זו זהה לגדר של סוגית "האומר בני וחזר ואמר עבדי אינו נאמן" (קכז:), שהרי בשתי הסוגיות נמצא החילוק בין טענה שמשמעותה חזרה מהדיבור הראשון, לבין טענה שמשמעותה פירוש דברים. ולכאורה, מתבקשת המסקנה שכשם שב"אומר בני" אין כלל אפשרות חזרה כאשר הטענה השניה מכחישה את הראשונה ואפילו בתוכ"ד, גם כאן לא נאפשר כלל אפשרות טענה שניה כאשר היא סותרת את הראשונה.

ברם, נלענ"ד להבחין בין שתי הסוגיות. דווקא כשאומר בני וחוזר ואומר עבדי אינו נאמן כלל בטענתו השניה, ואפילו בתוכ"ד, משום

שלטענתו הראשונה היה גדר של עדות, וע"כ קיים הכלל של "כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", שמשמעותו שאין כלל אפשרות חזרה, ואפילו בתוכ"ד (וכמו שפורש לעיל). ברם, בסוגיתנו מדובר, שהנאמנות על הטענה הראשונה נובעת מכח הודאת בע"ד, ולא מכח עדות, וע"כ אין כל מניעה שנאפשר חזרה בתוכ"ד, שהרי לא קיים כאן הכלל של "כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". ואכן כך פוסק בשו"ע (חו"מ סימן פא סכ"ב): "הודה בפני בית דין של ג', בין שהודה מעצמו, בין שתבעו אחר והודה, אינו יכול לחזור אלא תוך כדי דיבור".

והנה האחרונים חקרו כמשמעות חזרת העדים בתוכ"ד. מחד גיסא ניתן לבאר, שלמעשה, בעדות, מיד לאחר ההגדה הראשונה נסתיימה זכות הדיבור, ו"כיוון שהגיד וכו'", אלא שנתחדש בדין תוכ"ד, שבזמן מועט זה יש זכות הגדה נוספת. מאידך גיסא ניתן לבאר, שדין תוכ"ד משמעותו שטרם נסתיימה ההגדה הראשונה, וכל עוד לא עבר זמן של תוכ"ד לא חל הכלל של "כיוון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד".<sup>3</sup>

#### שיעור אמירת תוכ"ד

בגמ' בב"ק (עג:): מובאות שתי דעות ביחס לדין תוכ"ד. מחד - שיטת חכמים, השוללים לחלוטין דין זה, ומאידך שיטת ר' יוסי המקבל את דין תוכ"ד, אך מסיטו דווקא לשיעור קטן (שלום עליך - כדי שאלת רב לתלמיד), ולא שיעור גדול (שלום עליך רבי [ומורי] - כדי שאילת תלמיד לרב).

התוס' (על אתר ד"ה כי לית) פוסק, שלדינא אין אנו מקבלים אף אחת מהשיטות, אלא פוסקים כרב אחא מדיפתי, ששיטתו היא שדין תוכ"ד קיים אפילו בכדי דיבור גדול. התוס' מבססים את דברי רב אחא מדיפתי על הבריתא בנזיר (כא.), שם נכתב: "מי שאמר הריני נזיר ושמע חבירו ושהה כדי דיבור ואמר ואני, הוא אסור (דהינו, זה שאמר "הריני נזיר") וחבירו מותר" (דהינו, זה שאמר "ואני"). וממשיכה הבריתא - "וכמה כדי דיבור כדי שאלת שלום תלמיד לרב". הרי מוכח להדיא, שזמן תוכ"ד הוא בכדי אמירת שלום תלמיד לרב, דהינו: שיעור אמירת "שלום עליך רבי".

3. ועי' עור בחקירה זו בחידושי הגרש"ש לכתובות סימן נב וכן

בראשונים מועלות שתי אפשרויות שונות להבנת דין זה. מחד גיסא ניתן לבאר, שבשיעור של ג' המילים צריך כבר להאמר הדיבור השני, ולאחר שיעור זה אין כל אפשרות לתקן את דיבורו, גם אם הדיבור השני נאמר מיד לאחר ג' המילים. אולם מאידך גיסא, ניתן לבאר בצורה שונה, ששיעור ג' התיבות הוא השיעור המגדיר את משך ההשות הניתנת לאדם, ואילו הדיבור השני עצמו צריך להאמר רק לאחר ג' התיבות.

שתי גישות אלו נלמדות מפשט הסוגיא הנ"ל בנזיר, וז"ל: "יתיב ר"ל קמיה דר"י נשיאה ויתיב וקאמר והוא שהתפיסו כולן בתוכ"ד, וכמה תוכ"ד? כדי שאלת שלום, כדי שאומר שלום תלמיד לרב, א"ל, תוב, לא שבקת רווחא לתלמידא". ומסכמת הגמ' כשיטת ר"ל, ש"תניא נמי הכי - מי שאמר הריני נזיר, ושמע חבירו ושהה כדי דיבור ואמר ואני, הוא אסור וחבירו מותר".

רש"י (ד"ה תוב) קובע, שאין כל מחלוקת בין ר"ל לר"י נשיאה, ולכו"ע אפשרות ההתפסה היא דווקא בכדי ג' מילים, אלא שר"י נשיאה "מילתא בעלמא קמ"ל", "ולאו משום דאית ליה לר"י נשיאה דלימא ליה טפי".

אולם התוס' (על אתר, ד"ה אמר) מבין, שישנה מחלוקת בין האמוראים. לשיטת ר"ל, רק אם הדיבור השני נאמר בשיעור של תוך ג' מילים, אזי אנו מחילים את הכלל של תוכ"ד כדיבור דמי. ברם, אם הדיבור השני נאמר רק לאחר ג' מילים, אזי הדיבור השני לא חל. ואילו לדעת ר"י נשיאה, הדיבור השני חל גם אם הוא נאמר מיד לאחר שיעור ג' מילים. גם התוס' (מובא בשיטמ"ק על אתר ד"ה והוא), מבין, שיש מחלוקת בין האמוראים, אלא שלדידו המחלוקת היא אחרת. לכו"ע בתוך שיעור של ג' מילים אפשר להתפיס, אלא שלדעת ר"ל הדיבור השני חל רק אם הוא נאמר מיד לאחר שיעור ג' מילים, ואילו לדעת ר"י נשיאה הדיבור השני חל גם אם היתה שהות קצרה לאחר השיעור של ג' מילים, שאל"כ "לא שבקת רווחא לתלמידא".

ויש לברר, מהו שורש המחלוקת בין שני ההסברים האחרונים. ונלענ"ד לבאר, בשיטת התוס' רא"ש, שלכו"ע מקור דין תוכ"ד כדיבור דמי הוא מתקנת חכמים - שלא יפסיד תלמיד ממקחו, וע"כ יש לנו לאפשר חזרה לפחות בכדי אמירת "שלום עליך רבי", שכן בפחות משיעור זה לא מתקיימת כלל סברת התקנה, אלא שהמחלוקת בין האמוראים היא מה כלול ביסוד התקנה. לדעת ר"י נשיאה, לא יתכן שהתקנה חייבה, שהדיבור השני יאמר ברציפות לאמירת השלום - "שלום עליך רבי",

שהרי אדם לא יכול לצמצם את דבריו ולומר "שלום עליך רבי", ומיד בלי הפסק לומר את הדיבור השני, אלא ודאי, שביסוד התקנה תוקנה כבר שהות נוספת בין שיעור אמירת שלום לבין אמירת הדיבור השני, וא"כ שיעור תוכ"ד הוא ה' מילים. ואילו ר"ל סובר, שמכיון שאדם יכול באופן עקרוני לצמצם דבריו ולומר את הדיבור השני מיד ללא הפסק, הרי שחכמים לא נתנו לו אפשרות להשהות דבריו מעבר לד' מילים.

ואילו בשיטת תוס' הנ"ל יש להסביר (ע"פ ה"תפארת-ציון" לנזיר על אתר) שמחלוקת האמוראים היא עקרונית. בהבנת מקור דין תוכ"ד. לפי ר"ל, יסוד הדין נובע מחוסר גמירות דעת, ששיערו חכמים שזמנה נמשך כדי ג' תיבות, וע"כ מאחר זמן זה אין לאפשר חזרה, שהרי כבר נגמרה דעתו, וזאת אפילו אם התיבה מחוברת מידית לשלש התיבות הראשונות. ואילו לדעת ר"י נשיאה יסוד הדין הוא מתקנת חכמים, שלא יפסיד תלמיד ממקחו, וא"כ יש לנו לאפשר חזרה בשהות של לפחות ג' תיבות. היוצא עפ"ז, שלדעת ר"י נשיאה שיעור תוכ"ד הוא ד' מילים, ואילו לדעת ר"ל ג' מילים ותו לא.

בשיטת רש"י הנ"ל י"ל, שלכו"ע יסוד דין תוכ"ד הוא מדאורייתא, דהיינו מצד חוסר גמירות דעת, וע"כ דווקא בתוך שיעור של ג' מילים יוכל להתפייס ותו לא, אלא ש"הטרוניא" של ר"י נשיאה כלפי ר"ל היא, שהתלמיד יצטרך להסתפק בתואר "רבי" כלפי רבו, ולא להוסיף ביטויים נוספים כגון "שלום עליך רבי ומורי החכם, הגאון...".<sup>4</sup>

המשותף בין כל ג' השיטות דלעיל הוא, שכין לר"ל ובין לר"י נשיאה, שיעור תוכ"ד הוא בכדי אמירת שלום תלמיד לרב, אלא שהמחלוקת בין האמוראים היא כפירוש שיעור זה.

שיטה שונה לחלוטין בהסבר פשט הסוגיא מופיעה בנוסחת הריב"ן (על אתר אות ד), ולשיטה זו מחלוקת האמוראים היא בשיעור תוכ"ד. לדעת ר"ל שיעור האמירה הוא בכדי אמירת שלום רב לתלמיד, "ובדין הוא דאיבעי ליה למכתב כדי שאלת רב לתלמיד... אלא משום דברייתא לקמן כדי שאלת תלמיד לרב נקט איהו נמי כדי שאלת תלמיד לרב, ולעולם שאלת תלמיד לרב - "שלום עליך". וע"כ חולק ר"י נשיאה ואומר ששיעור תוכ"ד הוא כדי אמירת שלום תלמיד לרב, דהינו ג' מילים

4. ועי' בספר "הפלאה נזירות" סימן מז.

אלו.

היוצא עפ"ז, שבין ר"ל ובין ר"י נשיאה סוברים שיסוד הדין הוא דאוריתא, שהרי גם לפי ר"י נשיאה ההתפסה צריכה להעשות בתוך ג' המילים, ואם יסוד הדין היה דרבנן היה צורך לאפשר חזרה לפחות תוך ד' מילים, וכנ"ל.

מחלוקת נוספת קיימת בענין השיעור של תוכ"ד:

הגמ' בב"ק (עג:) גורסת: "תרי תוכ"ד הוי, כי לית ליה לר' יוסי כדי שאילת תלמיד לרב - שלום עליך רבי זמורי דנפיש" וכו'. מתוך דברי הגמ' נראה בעליל כי שיעור תוכ"ד הינו ד' תיבות, אולם הרא"ש (על אתר סי' ז ד"ה אמרי) לא גרס "ומורי", וכן מפורש ברש"י בשבועות (לכ. ד"ה תלמיד לרב),<sup>5</sup> ששיעור תוכ"ד הוא רק ג' תיבות. ברם מאידך גיסא מובא בשיטמ"ק בנזיר (שם) שהגירסא המופיעה בגמ' בב"ק הנ"ל היא הנכונה.<sup>6</sup>

המשנה ברורה בסימן קכד (סקל"ד) פוסק: "ושיעור תוך כ"ד הוא מחלוקת הפוסקים, י"א שלשה תיבות, וי"א ארבעה תיבות". ואיננו נוקט עמדה.

ואולם בסימן רו (סק"ט) מכריע המ"ב, וז"ל: "היינו כדי שאילת תלמיד לרב שהוא שלום עליך רבי", ובשעה"צ שם (סק"ו) "רוב אחרונים, דלא כט"ז שכתב שלום עליך רבי ומורי". וכך גם פסק בסי' תפז (סק"ד), ובשעה"צ שם (סקי"ג) תמה על פמ"ג שפסק ששיעור תוכ"ד הוא ד' מילים.

ואולם בסימן רסז (סק"ט) סותר לכאורה המ"ב את דבריו, שכן שם פוסק השו"ע שיש לסיים תפילת ערבית של שבת ב"פורש סכת שלום" וכו', וע"כ כותב המ"ב ז"ל: "ואם שכח ואמר שומר עמו ישראל לעד, תחת הפורש סכת שלום, אם נזכר תוכ"ד ואמר מיד אחרת... ואם שהה כדי דיבור, הוא כדי שיאמר שלום עליך רבי ומורי". הרי מפורש להדיא, ששיעור ההפסק הוא ד' תיבות, ובניגוד מפורש לדבריו דלעיל.

ולולי דמסתפינא היה נלענ"ד לתרץ, ע"פ מה שנאמר לעיל בשיטת תוס', שהמחלוקת בין ר"ל לר"י נשיאה היא בשאלת פירוש המשפט "שלום עליך רבי", שלשיטת ר"ל הדיבור השני צריך להאמר בתוך הפרש זה, ואילו

5. ועי' באוצר מפרשי התלמוד בב"ק על אתר, עוד מקורות נוספים.

6. ועי' באוצר מפרשי התלמוד הנ"ל, שם מובאים עוד מקורות לכך ששיעור תוכ"ד הוא ד' תיבות.

לדעת ר"י נשיאה הדיבור השני יכול להאמר רק לאחר זמן ההפרש. וא"כ, גם כאן, אולי י"ל, שלעולם דעת המ"ב שהדיבור השני צריך להאמר מיד לאחר ג' תיבות, ויותר מכך הוי הפסק (כפי שמוכח מפסקיו בסי' ר"ו ובסי' תפז). אלא שבסימנים הנ"ל נקט המ"ב לשון של עד ולא עד בכלל (כפי שנוקט ר"י נשיאה להסבר התוס' דלעיל), ואילו בסימן רפז נקט המ"ב לשון של עד ועד בכלל (כפי שנוקט ר"ל להסבר התוס' דלעיל). העולה מדברינו אלה, שאין כל סתירה במ"ב, והשיעור חד הוא, אלא שנוקט הוא בשתי לשונות שונות.

עם זאת, גם המ"ב הבין שישנה מחלוקת עקרונית בין הראשונים בשאלת שיעור כ"ד, כפי שמוכח מסי' קכד.

אם כנים דברינו, הרי שנוכל עפ"ז לקיים הגירסא בכ"ק, הגורסת "שלום עליך רבי ומורי", ולא להגיה לג' תיבות. לעולם גם הגמ' בכ"ק סוברת, שהדיבור השני צריך להאמר לאחר הפרש של ג' תיבות בלבד. אלא שבדבריה היא נוקטת לשון של עד ועד בכלל, דהינו, שהדיבור השני צריך להאמר בתוך הזמן של ד' תיבות. או במילים אחרות, לאחר ג' תיבות, וכמו הבריתא השניה.

היחס בין דין הפה שאסר הוא הפה שהתיר לדין תוכ"ד

שנינו בגמ' בכתובות (קט:): "ההוא דעשאה סימן לאחר, ערער ושכיב ואוקים אפוטרופא, אתא אפוטרופוס לקמיה דאביי, א"ל עשאה סימן לאחר איכד את זכותו... אמר אי הוה אכוהון דיתמי קיים הוה טעין ואמר חזרתי ולקחתי ממנו, א"ל שפיר קאמרת, דא"ר יוחנן אם טעין ואמר חזרתי ולקחתי ממנו, נאמן".

וברש"י שם (ד"ה נאמן) כתב "דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, דמאחר שיש עדים שהיתה שלו ונגזלה הימנו, אין לזה זכות באותו תלם אלא על פיו של זה שעשאה סימן לאחר, והרי חזר ואמר לקחתי". והקשה עליו הרמב"ן (על אתר): "ולא נהירא, אטו מי שאמר לחבירו, זו של איך היתה, ולאחר זמן מרובה אמר לו חזרתי ולקחתי ממך לאחר שהודיתי לך, מי מהימן... דהא השתא לית ליה מיגו", וכעין קושיא זו הקשו שאר הראשונים על אתר, שדין הפה שאסר הוא הפה שהתיר נאמר דוקא בתוכ"ד.

ובשיטמ"ק (על אתר, ד"ה הוה, בסופו) תירץ את דברי רש"י, שמה שעשה המת סימן לאחר באותה שדה לא מיקרי הודאה, עד שידונו ע"כ בכ"ד, וא"כ בזמן שדנים בכ"ד, הרי שההודאה (עשאה סימן לאחר) והטענה (חזרתי ולקחתי ממנו) באים כאחד, וע"כ שפיר שייך למימר מיגו,

דהפה שאסר הוא הפה שהתיר. בריטכ"א (על אתר, ד"ה תלם) מופיע תירוץ נוסף בשם הרא"ה. תורף תירוץ הרא"ה הינו, שהמערער אכן מודה שהשטר נכתב ע"ש המחזיק, אלא שלטענתו אין בכך ראייה על בעלות המחזיק, שכן השטר נכתב על שמו רק כדי לתת משנה תוקף לשטר, שכן השדה מוכרת כשדהו של המחזיק, שכן פעם היתה שלו, אולם מ"מ הבעלים האמיתיים של השדה לטענתו, הוא המערער ולא המחזיק. ונלענ"ד שיסוד דברי הרא"ה הנ"ל הוא שכל דין הפה שאסר הוא הפה שהתיר שצריך להאמר דווקא בתוכ"ד, זה רק כאשר הדיבור השני סותר את הדיבור הראשון, ואזי כדי לקבל את הדיבור השני יש צורך במיגו (ומיגו שיין לומר דווקא בכ"ד, שאל"כ זהו מיגו למפרע, ומיגו למפרע לא אמרינן).<sup>7</sup> אבל כאשר הדיבור השני מפרש ומכרר את כונת האומר בעת אמירת הדיבור הראשון, אזי אין צורך להגיע כלל לנאמנות מטעם מיגו. אם כנים דברינו, הרי שמתוך היסוד הנ"ל, יש לבחון סוגיא נוספת המופיעה במס' כתובות. במשנה בכתובות (כב.) נכתב: "האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר". הרמב"ם (פי"ב מגירושין ה"א) פסק את המשנה כלשונה, והגיה עליו הרמ"ך (על אתר) בזה"ל: "היה לו לרבינו לפרש: והוא שאומרת תוך כדי דיבור אבל לאחר זמן מרובה לא מהימנא".

וכתב ע"כ המ"מ (על אתר): "לולי שהם אמרו כן, הייתי אומר, דודאי משנתנו בכל גוונא היא, דלא אמרינן תוכ"ד כדיבור אלא לחזרת דיבור ממש, שמהפך דבריו, אבל כל שעומד בדיבורו הראשון, אלא שפוטר את עצמו מצד אחר והכל אפשר שהוא אמת, כיוון שאין לנו איסור אלא מפיה, ודאי אפילו לאחר כ"ד נאמנת".

וע"פ דברינו דלעיל, היה נראה להסביר כאן, שהמ"מ הולך בשיטת הרא"ה, שכאשר הדיבור השני אינו סותר את הדיבור הראשון אזי אין צורך במיגו, ואילו הרמ"ך הולך בשיטת שאר הראשונים, החולקים על רש"י.

ברם, בעיון מחודש נראה, שהמ"מ אינו תואם כלל את שיטת הרא"ה, ונראה להוכיח זאת ע"פ הבנת שיטת התוס':

התוס' (שם, ד"ה מנין) כותב: "ואומר ר"י דבענין זה שאינו סותר דבריו הראשונים, ולא בא אלא לפרש דבריו הראשונים, מהימן אע"ג דליכא מיגו". ולכאורה דברים אלו עולים בקנה אחד עם יסוד פירושו

7. כפי שמבואר בתוס' כתובות פה. ד"ה אית, ובתוס' בכ"כ ל. ד"ה לאו.

של הרא"ה.

דא עקא, שהתוס' בב"ב (ל. ד"ה לאו) הביא את פירוש רש"י לסוגיא הנ"ל בכתובות, וכתב עליו: "ואין נראה לר"י, דבכה"ג לא אמרינן מיגו כדפרישית, דע"י מה שהיה יכול לטעון תחילה, אינו נאמן עכשיו". וא"כ מוכח שר"י לא קיבל את פירושו של רש"י, ויש להבין כיצד מתישבים שני המקורות בתוס' כאחד.

ונלענ"ד להסביר שלכו"ע כאשר הדיבור השני מפרש את הדיבור הראשון, אזי אין צורך במיגו ואף לאחר כ"ד יהיה נאמן, כי פליגי, כאשר השני אינו מפרש את הדיבור הראשון, ומאידך גיסא גם אינו סותרו, אלא מוסיף על הדיבור הראשון. לדעת ר"י, כה"ג לא כלול בגדר של פירוש דברים, וע"כ הדיבור השני חייב להאמר בהפרש של תוכ"ד כדי שיהיה מיגו. ונראה שגם הרא"ה לא נחלק על ר"י בהגדרה זו, אלא שחלוקים הם בפרוש המציאות בגמ' בדף קט. הרא"ה הבין, שטענת המערער השניה משמעותה ביטול ההכנה הראשונת בטענה הראשונה, שהרי כעת מסביר המערער, שבכך ש"עשאה סימן לאחר" אין כל ראייה לבעלותו. ואם אכן כך, הרי שהטענה השניה עונה על ההגדרה של פירוש דברים, וע"כ הדיבור השני יכול להאמר גם לאחר כ"ד. ואילו ר"י הבין, שטענת המערער השניה איננה מבטלת את משמעות הדיבור הראשון, שעשיית הסימן משמעותה בעלות, אלא שכעת מוסיף המערער טענה חדשה בכך שטוען שחזר ולקח את השדה. ואם אכן כך, הרי שהטענה השניה לא עונה על ההגדרה של פירוש דברים, שהרי הדיבור השני מוסיף ולא מפרש, וע"כ הדיבור השני צריך להאמר דווקא בהפרש של כ"ד.

ואולם נראה שהמ"מ חלוק באופן עקרוני על הגדרת פירוש דברים כפי שהבינו זאת הר"י והרא"ה, שהרי המ"מ הנ"ל כתב "...אבל כל שעומד בדבריו הראשונים, אלא שפוטר את עצמו מצד אחר, והכל אפשר שהוא אמת, כיוון שאין לנו האיסור אלא מפיה, ודאי אפילו לאחר כ"ד נאמנת". מדברים אלו עולה, כי אין הכרח, שהדיבור השני יפרש את הדיבור הראשון, כדי שנאפשר זמן חזרה העולה על כ"ד, אלא אפילו אם הדיבור הראשון נשאר במקומו, אלא שהדיבור השני מוסיף עליו עובדה חדשה, גם אז, ההפרש בין הדיבורים יכול לעלות על כ"ד.

וא"כ לפי שיטת המ"מ אין צורך להגיע לתרוצו של הרא"ה בשיטת רש"י, אלא אפשר להסביר בפשטות, שאכן בכך ש"עשאה סימן לאחר" הדבר הוכיח על בעלות המחזיק, אלא שכעת מוסיף הוא טענה נוספת ש"חזר ולקחה ממנו". וע"פ המ"מ היות וטענה זו איננה סותרת ומהפכת את הדיבור הראשון, הרי שההפרש בין הדיבורים יכול לעלות על כ"ד.

אם כנים דבריניו, הרי שנוכל לזהות את שתי הגישות היסודיות הנ"ל כשאלת הגדרת "פירוש דברים", כמחלוקת המופיעה בהלכה. בשו"ע (אה"ע סי' קכ"ט) נפסק: "האשה שכאה ואמרה אשת איש הייתי וגרושה אני, נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, וי"א דוקא כשאומרת כך בתוכ"ד, אא"כ נתנה אמתלא לדבריה".

הגר"א על אתר מסביר את שורש המחלוקת. לדעה הראשונה כיון שאיננה עוקרת דבריה הראשונים, אלא מוסיפה עליהם לומר שעתה נתגרשה, וכיוון שלא ידענו שהיתה אשת איש אלא ע"פ דבריה, נאמנת. ואילו לדעת הי"א, רק אב נאמן להתיר את ביתו לאיש מסוים לאחר כ"ד, מכיון שדבריו האחרונים הינם פירוש לדבריו שבתחילה, שבתחילה אמר "את בתי נתתי וכו'", ואח"כ מפרש למי נתנה, ומש"ה נאמן אף לאחר כ"ד, משא"כ באומרת אשת איש הייתי וגרושה אני, שאין דבריה האחרונים פירוש לדבריה הראשונים אלא תוספת, בכה"ג בעינין דווקא תוכ"ד.

וע"פ דבריניו דלעיל, י"ל ששיטת תוס' היא כשיטת הי"א בשו"ע הנ"ל, שהרי בסוגיא בכתובות (קט:), כאשר הדיבור השני מוסיף על הדיבור הראשון, פוסק ר"י שבעינין דוקא תוכ"ד, ואילו בסוגיא בכתובות כב., כאשר הדיבור השני מפרש את הדיבור הראשון, פוסק ר"י שהדיבור השני יכול להאמר לאחר כ"ד.

כמו"כ נלענ"ד להוכיח, שגם הרמב"ן הולך בשיטה זו, שכן כאשר הרמב"ן מקשה על פירוש רש"י לסוגיא בכתובות קט:, הוא כותב: "...ולא נהירא, אטו מי שאמר לחבירו, זו של אביך היתה, ולאחר זמן מרובה אמר לו, חזרתי ולקחתי ממך אחר שהודיתי לך, מי מהימן... דהא השתא לית ליה מיגו". הדוגמא אותה מביא הרמב"ן היא דוגמא של תוספת דברים, ולא של פירוש דברים, וע"כ כותב הרמב"ן בפירוש, שהדיבור השני צריך להגמר דוקא בכדי דיבור, וזה כשיטת ר"י דלעיל. ומאידך גיסא י"ל, שהשיטה הראשונה המובאת בשו"ע היא שיטתו של המ"מ, שהרי האומרת אשת איש הייתי וחזרה ואמרה גרושה אני, הוסיפה בדיבורה השני על דיבורה הראשון ולא פירשתו, וע"כ נפסק לדעה זו שהדיבור השני יכול להאמר לאחר כ"ד. וא"כ הרי זו בדיוק שיטת המ"מ כפי שכאה לידי ביטוי בהלכות גירושין, וכנ"ל.

## 1. בירור שיטת רבנו תם.

יש לברר מהי כוונת ר"ת הסובר שיסוד הדין הוא דאורייתא, שכן בשיטה זו ניתן להעלות שתי אפשרויות שונות:

כאמור לעיל, הגמ' בנדריים (פז.) קבעה כי בארבעה דברים לא נאמר דין תוכ"ד, והם "מגדף ועובד עכו"ם ומקדש ומגרש". ניתן להסביר בשיטת ר"ת, שכונת הגמ' להשמיענו, שאע"פ שכבר מהתורה קיימת הסברא של חוסר גמירות דעת, הרי שישנם ארבעה דברים שבהם יש גמירות דעת מוחלטת ברגע שאדם עושה אותם, וע"כ גם מהתורה אין סיבה שנאפשר לאדם לחזור בו בתוכ"ד. ע"פ גישה זו אין תפקיד כלל לחכמים בדין תוכ"ד, שכן אפילו ארבעת המקרים שבהם לא אומרים תוכ"ד כדיבור דמי נתחדשו לנו כבר בדעת התורה.

ברם, ניתן להסביר בשיטת ר"ת הסבר אחר, והוא, שלמעשה סברת התורה של חוסר גמירות דעת משמעותה, שבכל המקרים בלי יוצא מהכלל נאפשר חזרה בתוכ"ד, אלא שחכמים קבעו, שישנם ארבעה מקרים שבהם לא נאפשר חזרה בתוכ"ד משום החומרא היתרה שבהם. ע"פ גישה זו אמנם יסוד דין תוכ"ד הוא מדאורייתא, ברם, גם לחכמים ישנו תפקיד בדין זה בכך שהם תיקנו שבארבעה מקרים לא נחיל את דין התורה.

ונלענ"ד להוכיח, שרק הגישה הסוברת שלחכמים לא היה כל תפקיד בדין תוכ"ד, היא הנכונה בשיטת ר"ת, הסובר שיסוד דין תוכ"ד כדיבור דמי הוא מדאורייתא, וזאת עקב שני טעמים:

כאמור, ע"פ הגישה השניה הסברא נתנה שגם במגדף, עובד עכו"ם וכו' יש להחיל את דין תוכ"ד, אלא שחכמים חידשו שבארבעת הדינים הללו אין לומר דין תוכ"ד. ברם, אם אכן כך, הרי שכל הוכחת שיטה זו, כנגד השיטה הסוברת שתוכ"ד הוא מדרכבנן, נופלת. שכן, קושית הר"ן בנדריים על השיטה הסוברת, שיסוד דין תוכ"ד הוא מדרכבנן, היתה: "וכי ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה בקום עשה". אולם ע"פ הגישה הנ"ל, קושיא זו קשה גם על השיטה הסוברת שדין זה הוא מדאורייתא, שכן לשיטתם, בארבעה דינים עקרו חכמים את דין תורה, וא"כ מה החילוק בין ארבעה דינים ליותר מכך?! הוכחה נוספת כנגד שיטה זו היא, שלפי דבריהם מדאורייתא אפשר לחזור בתוכ"ד גם במגדף, עובד עכו"ם וכו', אלא שתיקנו חכמים שא"א לחזור. אם אכן כך, ודאי שאין בכח תקנת חכמים לחייב מיתה, מי שאינו חייב מהתורה. דהיינו, כל הנפק"מ בכך שמגדף או עובד עכו"ם אינם יכולים לחזור בהם, אינה

לגבי מיתה כלל, אלא דוקא לענין אחר שאין בו חיוב מיתה. ברם, נראה שהבנה זו היא בלתי אפשרית, שכן התוס' בנדרים (ד"ה והלכתא), שלגבי שאלת מקור הדין כותב: "צ"ל דהוי דאורייתא", כותב מיד לאחר מכן (בד"ה מגדף): "מגדף ועובד עכו"ם - אפילו חוזר בו תוך כדי דיבור קטלינן ליה". א"כ מפורש בעליל בדבריו, שהנפק"מ בכך שאין אומרים דין תוכ"ד כדיבור דמי במגדף או עובד עכו"ם, היא לענין מיתה.

אלא שמכח שתי הוכחות אלו, על כרחך י"ל, שלמ"ד שיסוד דין תוכ"ד הוא מדאורייתא, יש לבאר, שהסברא של חוסר גמירות דעת לא שייכת במגדף, עובד עכו"ם, מקדש ומגרש. שבהם עשית האדם נעשית מתוך גמירות דעת מוחלטת, וע"כ אין לאפשר לו חזרה כלל, אפילו בתוך כדי דיבורו הראשון. וכן מבואר בפירוש בדברי הר"ן בנדרים (שם ד"ה והלכתא), הכותב: "דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי, כשאדם עושה אותם, לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיכול לחזור בו תוכ"ד, אבל הני כיון דחמירי כולי האי, אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, ומשו"ה חזרה אפילו תוכ"ד לא מהני". והכנת הר"ן מוכרחת כפי שהוכח, בס"ד, לעיל.

## 2. בירור שיטת רבי יוסי.

יש להעיר כי אמנם ר' יוסי לא נזכר בגמ' בערכין הנ"ל יחד עם ר"מ ורבנן, והדבר לכאורה מעיד שאין זו שיטה בפ"ע. אולם נלענ"ד להוכיח, שאכן ר' יוסי חולק בהכנתו הן על ר"מ והן על רבנן, וזאת מהגמ' בנזיר (ט.): התוס' שם, (ד"ה אין) תמה, מדוע נדחקה הגמ' להעמיד את שיטת ב"ה, הסוברים ש"האומר הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה אינו נזיר", כר' יוסי הסובר ש"בגמר דבריו אדם נתפס", והלא ניתן היה להעמיד את דברי ב"ה כשיטת רבנן, הסוברים ש"אדם מוציא דבריו לבטלה". ומתרץ תוס', שאכן דברי ב"ה מסתדרים היטב עם שיטת רבנן, אלא שאם נזהה את ב"ה כרבנן, יוצא, שר"מ דערכין, הסובר ש"אין אדם מוציא דבריו לבטלה", סובר כב"ש, וזהו דוחק. ולכאורה דברי תוס' קשים ביותר, שהרי הגמ' בעצמה אומרת "ב"ש סברי לה כר"מ דאמר אין אדם מוציא דבריו לבטלה", וא"כ כיצד תוס' רוצה לנתק את שיטת ב"ש משיטת ר"מ?!

אלא שבע"כ י"ל, שלדעת תוס' ישנה מחלוקת סוגיות בהכנת שיטת ר"מ. לפי הסוגיא בערכין, סובר ר"מ ש"אין אדם מוציא דבריו לבטלה", רק כאשר ישנה משמעות מסוימת לשני הדיבורים יחד, גם בהכנה פשוטה.

ברם, בנידון דידן, כמשנה בנזיר, שא"א להסביר כלל את שני הדיבורים בכפיפה אחת, מודה ר"מ ש"בגמר דבריו אדם נתפס". ואילו לפי הסוגיא בנזיר, ב"ש הבינו את שיטת ר"מ בצורה קיצונית, שלעולם "אין אדם מוציא דבריו לבטלה", ואפילו אם אין כל משמעות לחיבור של שני הדיבורים יחד.

לאור דברים אלו עולה, שהנפק"מ בין שתי הסוגיות, בערכין ובנזיר, היא בהבנת היקף מחלוקת ר"מ ור"י. לפי הסוגיא בערכין, לא נחלקו ר"מ ור"י כאשר הדיבור השני סותר מבחינה אמיתית את הדיבור הראשון, שאנו מקבלים רק את הדיבור השני, אלא נחלקו כאשר הדיבור השני אינו סותר, אך גם אינו מפרש, את הדיבור הראשון. לשיטת ר"מ מקבלים דוקא את הדיבור הראשון, ואילו לשיטת ר"י מחילים את שני הדיבורים.<sup>8</sup>

ואילו לפי הבנת הסוגיא בנזיר, חולקים ר"מ ור"י, לא רק כאשר הדיבור השני אינו סותר את הראשון, אלא אף כאשר הוא עומד בסתירה מוחלטת. לשיטת ר"מ מקבלים דוקא את הדיבור הראשון, ואילו לפי ר"י מחילים דוקא את הדיבור השני, שהרי "בגמר דבריו אדם נתפס".

---

8. כפי שמוכח ממחלוקתם לגבי האומר הרי עלי תמורת עולה תמורת שלמים, ה"ז תמורת עולה-דברי

ר"מ, ר"י אומר: דבריו קיימין - תרעה עד שתסתאב.