

מחשבה, דיבור ומעשה בקידושין | הרב אלחנן שרלו

פתיחה

לימוד הסוגיות העיוניות בש"ס עלול לתת תחושה של עיסוק טכני. פרטי הדינים, ההלכות והסברות, הופכים בכך לעניינים פרטיים, "צו לצו קו לקו, זעיר שם זעיר שם". על כך כתב הרא"ה:

כשהלב בריא מתפשט, בחוזק כח הלחץ, זרם הדם בכל העורקים הדקים והרחוקים, וכשהשכל חזק להבין יסודה של תורה וכלליה, ואיך פרטיה הרבים מתחייבים מתוך כללה, ההשקפה נעשית בהירה ומקפת ובאה אהבה רבה ורגשי כבוד והדרת קדושה לכל דבר ודקדוק קל שבתורה [...] מבלעדי הידיעה האמיתית הכללית הרי כל דבר מן התורה הוא ענין מיוחד בפני עצמו, וזה מטיל שבוש ביסוד הכרת התורה [...] "והיה להם דבר ד' צו לצו קו לקו". כי צריך שיהיו דברי תורה ניכרים לחקה אחת ומצוה אחת.¹

אחת הדרכים "לגאול" את הלימוד מפרטיותו ומהטכניות שבו, היא ההכרה והמודעות לכך שהסוגיות עוסקות בחיים. הסוגיה איננה מידע תיאורטי, מופשט. היא מדברת תמיד על אנשים, על מעשיהם, מחשבותיהם, ביתם, השדה והכרם שלהם, ילדיהם, החגים והמועדים שלהם, נכסיהם ועוד. המודעות הזו, מגשרת על פערי הזמן והשפה שבין העולם בו התעצבו המקורות (תנאים, אמוראים, גאונים, ראשונים ואחרונים) לבין העולם שבו אנו חיים.

¹ אורות התורה, פרק ג, פסקאות ג-ד.



ברצוני לעסוק בסוגיית האמירה בקידושין, מתוך מודעות זו. מודעות לכך שאמירה, לפני היותה "דין הלכתי", היא תנועה אנושית. תנועת הדיבור ומקומה בחייו של האדם, יכולה להאיר ולחשוף את הלשד הפנימי המחולל את דיני האמירה בקידושין. באור חוזר, יכולים דיני האמירה בקידושין ללמד ולהזמין אותנו לשינוי ביחס לדיבור שלנו.

מחשבה דיבור ומעשה

ראיית הקידושין כהתרחשות המשלבת מחשבה, דיבור ומעשה, עולה מהסתכלות על מכלול הסוגיות. הצורך במעשה פשוט וברור - האשה נקנית בשלוש דרכים: בכסף, בשטר ובביאה. ללא מעשה קידושין, הסיפור לא מתחיל בכלל. גם עולם המחשבה והרצון מבואר בסוגיות, לפחות מצד דעתה של האשה:

[...] תנא האשה נקנית, דמדעתה אין, שלא מדעתה לא.²

בנוסף, דיונים רבים במסכת עוסקים באמירה ובמשמעותה, וכדברי התוספתא:

בכסף כיצד? נתן לה כסף [...] אמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאיתא הרי זו מקודשת.³

שלושת מימדי הקידושין – המחשבה, הדיבור והמעשה, הם שלושה מישורי קיום בהם מתנהלים חיי האדם. עולם המחשבה פנימי וכמוס, ומשפיע על העולם באופן נגלה דרך התגשמותו במעשה – "סוף מעשה במחשבה תחילה".⁴ עולם המעשה מחולל תנועות ושינויים בתוך הממשות, משפיע לא רק על עולמי הפנימי והאישי אלא גם על הזולת. מערכת היחסים בין עולם המחשבה לעולם המעשה נידונה רבות בחז"ל ובספרי המחשבה והחסידות. היכן נמצא המרכז המשמעותי יותר? בשפה ההלכתית – האם נכון הכלל "דברים שבלב אינם דברים", המבטל את כוחה של המחשבה הכמוסה בלב האדם? או שמא בתחומים שונים, יש משמעות גם

² בבלי קידושין, ב.ב.

³ תוספתא קידושין א,א. וכן בבבלי קידושין, ה,ב: "ת"ר כיצד בכסף? נתן לה כסף או שוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתו - הרי זו מקודשת; אבל היא שנתנה, ואמרה היא הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאינתו - אינה מקודשת".

⁴ באופן סמוי יותר, יש גם למחשבה לבדה השפעה על העולם, בבחינת "מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה".

למחשבה ללא דיבור או מעשה? ⁵ גם בעולם הרוחני יש לשאול, האם אדם נמדד לפי מעשיו, בבחינת "והכל לפי רוב המעשה" ⁶ או "מחשבה טובה מצרפה למעשה" ⁷, או חלילה בעבירה – "הרהורי עבירה קשים מעבירה" ⁸? מלבד מערכת היחסים בין המעשה למחשבה, קיים גם עולם הדיבור. מחד, הדיבור הוא כלי לבטא מחשבה, לצקת אותה בתוך קול וחיתוך מילים. מאידך, הדיבור שייך גם לעולם המעשה, הוא יכול להפעיל אנשים ולחולל שינוי בעולם החיצוני והממשי, וכן יכול להעניק פרשנות הקובעת את אופי המעשה. מורכבותו של עולם הדיבור, יוצרת התייחסויות שונות אליו, וכן מחלוקות הלכתיות על כוחו של הדיבור ועל הצורך בו במצוות שונות. ⁹

מחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה

נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה, האם ניתן לקדש אשה ללא דיבור:

היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקדושיה, ונתן לה גיטה וקדושיה ולא פירש. רבי יוסי אומר: דיו, רבי יהודה אומר: צריך לפירש. ¹⁰

לדעת רבי יוסי, ההקשר מלמד על המעשה שהוא מכונן לקידושין, ודי בכך, אין צורך בדיבור. לעומתו, סובר רבי יהודה, שגם במקרה כזה יש צורך בדיבור. מחלוקת זו, בין רבי יוסי לרבי יהודה, אינה המקום היחיד בו הם חולקים על

⁵ כדוגמת מחשבת פיגול בעולם הקודשים, או הפרשת תרומות ומעשרות שאפשרית במחשבה בלבד. בראשונים, הרחיב תפיסה זו הרשב"א בקידושין, שטען שהכלל 'דברים שבלב אינם דברים' נכון רק כאשר מחשבות לבו סותרות את מעשיו. אך באופן עקרוני, לדברי הרשב"א, הדברים שבלב משפיעים וקובעים בתחומים הלכתיים רבים: [...] דכי אמרי' דברים שבלב אינן דברים היינו שאינן דברים לבטל מה שאמר בפיו [...] אבל כל שהדברים שבלבו אינן מבטלין מעשיו אלא מקיימין כנוזיר שאמר בלבי הי' להיות כזה שהי' עובר, או מחשב בתרומה שאין דברי לבו מבטלין שום דבר, הו' דברים, ואין זה בכלל דברי רבא כלל" (חידושי הרשב"א, קידושין, נ ע"א).

⁶ אבות, פרק ג, משנה טו.

⁷ בבלי קידושין, מ, א.

⁸ מחלוקות רבות מתבארות מתוך השקפות שונות אלו, כגון האם מצוות צריכות כוונה? האם המעשה זקוק למחשבה? ועוד.

⁹ למעשה, ניתן להתבונן באמצעות חלוקה זו על עולם המצוות בכללו: מצוות שמתקיימות במחשבה (לדוגמא "לא תחמוד", "לא תשנא את אחיך בלבבך", "ואהבת לרעך כמוך") מצוות המתקיימות בדיבור (לדוגמא קריאת שמע, תפילה, וידוי ביכורים וידידי מעשרות ועוד) ומצוות שעיקרן במעשה עצמו (לדוגמא צדקה, ציצית, ועשית מעקה לגגך ועוד). חלוקה זו אינה מדוייקת, שכן מצוות רבות מכילות בתוכן את שלושת המרכיבים (ואהבת לרעך כמוך לדוגמא, היא מצווה המתרחשת בלב, אך משפיעה בודאי על הדיבור ועל המעשה). אולם, יש בה בכדי להעשיר את ההתבוננות על מוקד המצווה, ועל המקום המרכזי בנו דרכו היא פועלת את פעולתה.

¹⁰ מעשר שני, פרק ד, משנה ז.



מקומה של האמירה. המחלוקת מופיעה גם לגבי הצורך בדיבור מפורש במעשר שני:

הפודה מעשר שני ולא קרא שם, רבי יוסי אומר: דין, רבי יהודה אומר צריך לפרש.¹¹

וגם לגבי הצורך לדקדק באותיותיה של קריאת שמע:

קרא ולא דקדק באותיותיה, רבי יוסי אומר: יצא, רבי יהודה אומר: לא יצא.¹²

באופן עמוק יותר, נראה שמחלוקת זו כרוכה בהבדלי תפיסה לגבי מקומו של הדיבור. רבי יהודה מכונה "ראש המדברים בכל מקום", ורואה את הפה כמוקד ההתרחשות האנושית. כך עולה מדבריו על מיתת אסכרא:

תא שמע, כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היה שם רבי יהודה ורבי אלעזר ברבי יוסי ורבי שמעון. נשאלה שאלה זו בפניהם: מכה זו מפני מה מתחלת בבני מעיים וגומרת בפה? נענה רבי יהודה ברבי אלעאי ראש המדברים בכל מקום ואמר: אף על פי שכליות יועצות, ולב מבין, ולשון מחתך - פה גומר.¹³

הפה והדיבור הם המפילים את האדם.¹⁴ לעומת רבי יהודה, הנקרא "ראש המדברים בכל מקום", רבי יוסי העדיף את עולם השתיקה. כך עולה מן הויכוח על מעשיהם של הרומאים:

ואמאי קרו ליה ראש המדברים בכל מקום? דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויתיב יהודה בן גרים גביהו. פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. **רבי יוסי שתק** [...] הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם, ונשמעו למלכות. אמרו: יהודה שעילה - יתעלה, יוסי **ששתק** - יגלה לציפורי, שמעון שגינה - יהרג.¹⁵

¹¹ שם.

¹² בבלי ברכות, טו, א.

¹³ בבלי שבת, לג, ב.

¹⁴ דעתו של רבי יוסי אינה מופיעה בשאלה זו אך אולי ניתן ללמוד עליה מדברי בנו: נענה רבי אלעזר ברבי יוסי ואמר: מפני שאוכלין בה דברים טמאין". הפגם בפה איננו פגם של אמירה כי אם של מעשה - אכילת דברים שאינם מתוקנים.

¹⁵ שם.

רבי יוסי שותק אל מול המציאות. הוא אינו מגנה, וגם אינו משבח. תכונת השתיקה מיוחסת לרבי יוסי בעוד מקומות בש"ס.¹⁶ מעניין לקשר אותה לעובדה שהלכה כרבי יוסי בכל מקום:

אמר רבי: הלכה כרבי יוסי דאמר: מילי לא מימסרן לשליח. אמר לפניו ר"ש ברבי: מאחר שר"מ וחנינא איש אונן חולקין על רבי יוסי, מה ראה רבי לומר הלכה כר' יוסי? אמר לו: **שתוק, בני, שתוק**, לא ראית את ר' יוסי, אילמלי ראיתו **נמוקו עמו**; דתניא, איסי בן יהודה היה מונה שבחן של חכמים [...] ר' יוסי - נמוקו עמו.¹⁷

ייתכן שהביטוי "רבי יוסי - נמוקו עמו" מתקשר אף הוא לשתיקתו של רבי יוסי, שאינו בהכרח מרבה בדברים, אך ישנו טעם – נימוק מחשבתי – הכמוס עמו לכל מעשיו. כעין ראייה לדבר דברי רבי לבנו, "שתוק בני שתוק, לא ראית את רבי יוסי". השתיקה היא התגובה הנכונה כאשר עוסקים ברבי יוסי, שאינו מרבה בדברים, אלא שומר את נמוקו עמו.

למה לשתוק? למה לדבר?

לדיבור יתרונות רבים, ללא קריאת שמות, ללא מילים, המציאות המעשית נותרת דוממת, זרה. נתינת כסף יכולה להיחשב כצדקה, מתנה, קנייה ועוד, אך כאשר אני אומר "הרי את מקודשת לי", המילים שלי מעניקות לעולם המעשה כיוון אחר לחלוטין. האמירה לוקחת את המעשה ומרוממת אותו, מ"דומם" ל"מְדַבֵּר". לכן – אולי – מצריך רבי יהודה לקרוא שם למעשר שני, ולומר "הרי את מקודשת לי" בקידושין. לקיחת המעשר מתוך התבואה היא מעשה משמעותי, אך רק הדיבור יעניק לו את משמעותו העמוקה. נתינת הכסף לאשה מחוללת קידושין, אך רק האמירה תעניק להם את פשרם המלא. כל עוד הדברים לא נאמרו, הם שייכים

¹⁶ שתיקתו בולטת דווקא נוכח המקומות הספורים בהם הוא מחליט שלא לשתוק, כמו לדוגמא במתח שהתגלה לאחר מותו של רבי מאיר בין תלמידי רבי מאיר לבין רבי יהודה: "תנו רבנן: לאחר פטירתו של ר' מאיר, אמר להם רבי יהודה לתלמידיו: אל יכנסו תלמידי רבי מאיר לכאן, מפני שקנתרנים הם, ולא ללמוד תורה הם באים, אלא לקפחני בהלכות הם באים. דחק סומכוס ונכנס, אמר להם, כך שנה לי ר' מאיר: המְקַדֵּשׁ בחלקו, בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים - לא קידש. כעס ר' יהודה עליהם, אמר להם, לא כך אמרתי לכם: אל יכנסו מתלמידי ר"מ לכאן, מפני שקנתרנים הם, ולא ללמוד תורה הם באים, אלא לקפחני בהלכות הם באים? וכי אשה בעורה מנין! אמר ר' יוסי, יאמרו: מאיר שכב, יהודה כעס, **יוסי שתק**, דברי תורה מה תהא עליה!" (בבלי קידושין, נב,ב).

¹⁷ בבלי גיטין, סז,א.



לעולם כמוס, שאין לו השפעה על העולם, כדברי רבי יהודה "ראש המדברים בכל מקום":

"אף על פי שכליות יועצות, ולב מבין, ולשון מחתך - פה גומר".¹⁸

מה אם כן עומד בבסיס שיטתו של רבי יוסי? מדוע לשתוק? השתיקה יכולה להיתפס כחוסר תגובה, חוסר אמירה על המציאות. אך באופן עמוק יותר, לעיתים השתיקה מאפשרת חיבור לעולם מחשבה עמוק יותר, "שתוק, כך עלה במחשבה".¹⁹ השתיקה מתעלה מעל הדיבור, ומחברת את העולם המעשי אל עומקי המחשבה – "סוף מעשה במחשבה תחילה". ההערכה הגדולה של רבי יוסי לשתקה, איננה אילמות, אלא התעמקות. בהקשר של מעשה הקידושין, הדיבור איננו הכרחי, ולעיתים אף מזיק. כאשר אני חושב לקדש, ונותן כסף לאשה בתוך הקשר המעיד על כך שזהו כסף קידושין, הרי המעשה שלי מבטא באופן הישיר ביותר את מחשבתי.

הלשונות המסופקות

הסבר זה מתיישב על דברי הגמרא לגבי לשונות הקידושין המסופקות:
איבעיא להו:

מיוחדת לי, מהו? מיועדת לי, מהו? עזרתי, מהו? נגדתי, מהו? עצורתי, מהו? צלעתי, מהו?

סגורת, מהו? תחתי, מהו? תפושתי, מהו? לקוחתי, מהו?²⁰

¹⁸ להלכה נפסק כרבי יוסי, שניתן לקדש גם בשתיקה. אולם, יש מן הראשונים והאחרונים שנראה מדבריהם שלמרות הפסיקה כרבי יוסי, הצריכו אמירה בקידושין. את דין "היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה", בו ניתן לקדש גם ללא דיבור, הם הבינו אחרת: הדיבור המקדים מהווה תחליף לדיבור הקידושין. אך בכל אופן, ללא דיבור בכלל אין אפשרות לקדש. כך נראה מדברי הריטב"א: "ואע"ג דקיימא לן (לעיל ו' א') היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושיה ונתן לה ולא פירש דיו, התם כיון דמדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה כמאן דפריש דמי ולא חשיבא מחשבה" (חידושי הריטב"א, קידושין, מא, ב).

¹⁹ בבלי מנחות, כט, ב.

²⁰ בבלי קידושין, ו, א. עיצובה הספרותי של גמרא זו מרתק. יש כאן עשר לשונות לגביהן מסתפקת הגמרא. את הלשון העשירית הגמרא פושטת, וכך נוצרת מערכת של תשע לשונות – בהן לא ברור שמקודשת, ועשירית – בה ברור שמקודשת, בבחינת "והעשירי יהיה קודש". אולם, בכך לא תמה העריכה: הראשונים עמדו על כך שלשונות אלו לקוחות ברובן מפרק ב' של בראשית – "עזרתי נגדתי" – עזר כנגדו, "צלעתי" – ויקח אחת מצלעותיו, "סגורת" – ויסגור בשר תחתונה ועוד. הלשון העשירית, לקוחתי, גם היא מפרק ב' של בראשית – "לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת". אלא שבניגוד ללשונות האחרות מפרק ב' של בראשית, לשון זו מופיעה גם בתיאור הקידושין של התורה – "כי יקח איש ואשה", ולכן למסקנה אין לגביה התלבטות ופשוט שהנוקט בה קידושיו קידושין. הלשונות האחרות בעייתיות, שכן למרות שהן לקוחות מסיפור בריאת האיש

הגמרא מסתפקת אם לשונות אלו תקפות בקידושין או לא. אך בהמשך, מעמתת הגמרא שאלה זו עם דברי רבי יוסי – הרי לדעת רבי יוסי, שהלכה כמותו, ניתן לקדש גם ללא דיבור כלל (כאשר היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה). אם כן, ודאי שלשונות אלו לא גרועות יותר משתיקה! תשובת הגמרא מפתיעה:

[...] אי דיהיב לה ושתיק הכי נמי, הכא במאי עסקינן - דיהיב לה **ואמר לה בהני לישני**, והכי קא מיבעי ליה: הני לישני לקידושי קאמר לה, או דילמא למלאכה קאמר לה? תיקו.²¹

כלומר, אכן אילו היה המקדש שותק, היו קידושיו חלים. אלא שדיבורו בלשונות אלו פגע בשתיקה, והעלה את השאלה האם לשונות אלו אכן מכוונות לקידושין או שמא ליחסים של מלאכה. הנה דוגמא אפוא לדיבור הגורע מן השתיקה. השתיקה היתה יוצרת רצף ברור בין המחשבה למעשה – רציתי לקדש, והנה קידשתי. אך הדיבור מכניס כבר לעולם מסופק, עולם בו ישנה יותר מאפשרות אחת כיצד להבין אותי. "מכאן אמרו חכמים: יפה שתיקה לחכמים, קל וחומר לטפשים".²²

כך נפסק למעשה בשולחן ערוך. מצד אחד:

...אם היה מדבר עמה תחלה על עסקי קדושין, ונתן לה אפילו בשתיקה, הוי קדושין.²³

ומצד שני:

אמר לה: הרי את מיועדת לי, מיוחדת לי, עזרתי, נגדי, צלעתי, סגורתי, תחתי, עצורתי, תפוסתי, הרי זו מקודשת בספק.²⁴

והאשה, הרי שיתכן שהן מצביעות על מערכת יחסים בין איש לאשה המבוססת על חיוב מלאכה, על קשר "נמוך" הנובע מצרכי החיים, כפי שמציינת הגמרא – "דילמא למלאכה קאמר לה". מעניין לציין, שמתוך עשרת הלשונות לגביהן שאלה הגמרא, 7 לקוחות מסיפור הבריאה, ושלוש הנוספות קשורות באמת לקשר "נמוך" שאין בו קידושין – "מיועדת לי" (לקוח משפחה, "אשר לו ייעדה"), וכנראה גם "תפוסתי" ו"עצורתי", המסמנות יחס של שליטה.

²¹ בבלי קידושין, ו, א.

²² בבלי פסחים, צט, א.

²³ שולחן ערוך אבן העזר, סימן כז.

²⁴ שם.



נסכם: לדברי רבי יהודה, ראש המדברים בכל מקום, לא ניתן לקדש ללא דיבור.²⁵ לעומתו, סובר רבי יוסי שהדיבור נצרך בקידושין רק כאשר כוונת המעשה אינה ברורה.

דין "ידות"

מקומה של האמירה בקידושין מתברר גם בדין "ידות". מקורו של דין ידות נמצא בעולם הנדרים והנזירות. מן הפסוקים למדה הגמרא, שלא רק דיבור שלם וודאי מחיל על האדם נדר או נזירות, אלא גם דיבור חלקי, שאינו מבטא את כוונת האומר עד תום. לדוגמא, האומר "אהא" נהיה נזיר, אפילו אם לא אמר את הביטוי המלא – "אהא נזיר".²⁶ לכאורה, דין זה ייחודי לנדרים ולנזירות, בהם יש מקום מיוחד לעולם הדיבור. אין מעשה שהופך את האדם לנזיר או שמחיל את נדרו. כל מהותם של הנדר והנזירות חלה בביטוי השפתיים. מתוך כך מתחדש דין ייחודי, שגם דיבור חלקי נחשב כדיבור מלא. לא היינו מצפים למצוא דין זה באמירת הקידושין. אך בגמרא בנדרים מופיע, שרב פפא עוסק בדיוק בשאלה זו:

בעי רב פפא: יש יד לקידושין או לא?²⁷

ראשונים ואחרונים התחבטו בשאלה זו. למעשה, ניתן להעלות כאן שתי שאלות:

1. מדוע שיהיה דין ידות בקידושין?
2. מהו בכלל הצורך בדין ידות בקידושין? הרי מעולם לא שמענו שיש נוסח אחד ויחיד שאיתו אפשר לקדש – הרי אפשר לקדש גם בשתיקה. כך ניסחו בעלי התוספות את השאלה הראשונה:

יש יד לקידושין - תימה מהיכא תיתי יד לקידושין? והלא בנדרים לא ידעינן יד אלא מדאתקוש נדרים לנזירות כדאמר ר' לעיל וא"כ אמרינן היכא דגלי גלי היכא דלא גלי לא.²⁸

²⁵ דברים אלו נכונים לפי גירסת המשנה במעשר שני, שהיא גם גירסת הבבלי אצלנו. אמנם, בירושלמי מעשר שני ובתוספתא כפי שגרס אותה הרשב"א, מופיעה גרסה אחרת, לפיה גם רבי יהודה מודה שאם עדיין עסוקין בעניין הקידושין ניתן לקדש בלא דיבור, וכל מחלוקתו היא רק אם כבר הפליגו בדעתן לעניינים אחרים.

²⁶ למסקנת הגמרא דין זה נכון רק אם היה נזיר עובר לפניו באותה עת, שאם לא כן אין דיבורו מוכיח שחפץ בנזירות, ושמה כוונתו "אהא בתענית". עיין בבבלי נזיר ב,ב, וכן תוספות, קידושין ה,ב.

²⁷ בבלי נדרים, ו ע"ב.

²⁸ תוספות, נדרים, ו,ב ד"ה "יש יד לקידושין".

מדוע בכלל שיהיה דין יד בקידושין? בנדרים למדנו דין יד מהיקש לנזירות, אך מעבר לשני תחומים אלו, מהיכן יכול לנבוע דין יד? על כך עונים בעלי התוספות:

וי"ל דקידושין נמי כיון דאסר לה אכ"ע כהקדש לכך מספקא לן דשמא יש יד לקידושין כמו הקדש.²⁹

תשובתם של בעלי התוספות מתבססת על הגמרא בסוגיית הפתיחה של קידושין. הגמרא שם מציינת, שישנו מעבר שפה בין הקידושין בלשון התורה, הנקראים "קניין", לבין לשון חז"ל בהם נקראים "קידושין". שינוי זה אינו סתמי – יכולה להיות לו משמעות הלכתית. הדמיון להקדש מביא את רב פפא להציע, שיהיה בקידושין דין "יד". בעלי התוספות לא עוסקים במהות הקשר בין עולם הקודש (נדרים, נזירות, קודשים, ערכים וכו') לבין דין "יד". אך במבט עומק, נראה שקשר כזה מתבקש: ככל שאנו עולים לעולמות גבוהים יותר, הדיבור משפיע יותר. כך קובע הכלל ההלכתי "אמירתו לגבוה – כמסירתו להדיוט". בקנייני הדיוט יש צורך במסירה, מעשה ממשי. ב"גבוה", בעולם הקודש, הדיבור פועל באופן ממשי.³⁰ מתוך זויות מבט זו, דין ידות בקידושין מחדש את כוחו של הדיבור: לא רק דיבור מלא ומפורט משפיע. לא ניתן להתעלם גם מדיבור חלקי, שכבר פעל במציאות.³¹

²⁹ בראשונים מופיעות תשובות נוספות לשאלה זו: המאירי תלה את השאלה אם יש ידות בקידושין בשאלה האם עיקר הקידושין הוא הקניין או האיסור: "[...] וענין השאלה אם מדמין אותה לנדרים אחר שעל ידיהם נאסרה לכל העולם כדבר הנדור או שמא לקנין בעלמא כשאר קנינים שאין בהם תורת יד כלל" (בית הבחירה למאירי, נדרים ו, ב). בכיוון אחר הסביר הר"ן, שהשאלה היא אם ניתן ללמוד דיני דיבור מנדרים לקידושין, או שיש ביניהם הבדל מהותי: בנדרים הדיבור הוא המחיל את הנדר, בניגוד לקידושין שהמרכז שלהם הוא המעשה: "שכן נהי דלא אתרכו להו ידות בהדיא גמרינן במה מצינו מנדרים, או אין יד ואפי' מוכיח דנדרים שאני דחמירי דאפי' בדבורא בעלמא חיילי משא"כ בקדושין שהן צריכין איזה מעשה כסף או שטר או ביאה" (ר"ן, שם).

³⁰ במקדש עצמו, ניתן לפגל קרבן במחשבה בלבד, ללא מעשה וללא אמירה – "שלש מחשבות הן שפוסלין את הקרבנות, ואלו הן: מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן" (רמב"ם, הלכות פסולי המוקדשין פרק יג).

³¹ **האחרונים** עסקו הרבה בהסבר דין ידות בקידושין. עיין בברכת שמואל א א, ועיין בחידושי הגרנ"ט סימן מט המעלה במהלך דבריו רעיון דומה לביאורינו כאן. הגרי"ד סולבייצי'יק בחידושו לנדרים ביאר שיש בדין ידות שני דינים: **אומדנא** שלכך התכוון, ודין נוסף של **יד המועילה מעצם כוחו של הדיבור**. לדבריו, דין ידות מועיל בקידושין מכח האומדנא שלכך התכוון, אך אין כח מיוחד לדיבור. אך לדרכנו כאן, היד בקידושין זהה ליד בנדרים. שתיהן פועלות מכוחו של הדיבור בעולם הקדושה, המחשיב גם דיבור חלקי כדיבור מלא. הגרי"ד הוכיח את דבריו מכח שכאשר יש יד מוכיחה, בה אין פגם **בהבנת דעתו** של האדם אלא רק פגם **בדיבורו שאינו שלם**, אין ספק שתועיל יד כזו בקידושין. אולם מדברי הר"ן מפורש להיפך – שאפילו ביד מוכיחה לא ברור לרב פפא שתועיל בקידושין, שכן שמא אין שם כח לדיבור: אפי' ביד מוכיח קמיבעיא ליה... דנדרים שאני דחמירי דאפי' בדבורא בעלמא חיילי משא"כ בקדושין שהן צריכין איזה מעשה". ר"ן, שם.



כוחו העצמאי של הדיבור

כאמור לעיל, ניתן לראות את הדיבור כ"כלי המחשבה". הדיבור מבטא את הכמוס שבלב האדם, והוא כלי דרכו מבטא האדם את מחשבותיו ורצונותיו. בהקשר זה, טעות בדיבור ("לישנא איתקיל ליה" בלשון הגמרא) או דיבור שאינו מביע דיו את המחשבה – הינם חסרי ערך. לדיבור כזה אין השפעה, שכן כל כוחו הוא בהיותו ביטוי נאמן של המחשבה. ניתן לראות את דין ידות כקשור להתבוננות אחרת על הדיבור. התנועות הפנימיות שיש באדם, רצונו ומחשבותיו, משפיעים על העולם שמחוץ לו. כח השפעתם כה גדול, עד שכל ביטוי היוצא מפנימיותו של האדם אל העולם, מחולל תנועות בעולם ומשפיע עליו. כח זה חל גם על הדיבור, ומטעין אותו ביכולת השפעה על העולם:

רצונו של האדם הוא קשור ברצון הא-להים, והוא נובע מזיו אורו [...] כל מה שהאדם משים אל לבו לדעת, שאין לנו שום רצון אחר כי אם התגלות מאור הרצון הא-להי, לפי מדת הגילוי הזה מתגלה כח הסגולה ברצונו להיות פועל, מהוה, מחדש וגוזר. ולפי אותה המדה [...] בא גם כן **הביטוי הרגיל ועושה נפלאות, ולפעמים גם שלא בכונה, כמו ברכת חכם וקללתו על תנאי, אף על פי שלא נתקיים התנאי, ושגגה היוצאת מלפני השליט, לטוב ולמוטב [...]**³²

ברכת החכם וקללתו מתקיימות אף על פי שהיו על תנאי והתנאי לא נתממש. כלומר, מחשבתו של החכם לא הייתה לקלל, אלא שדיבורו היוצא מפיו ביטא קללה. ולמבטא שפתיים זה, היוצא מפיו של חכם – שבמחשבתו ובדיבורו מתגלה "מאור הרצון הא-להי [...] סגולה [...] להיות פועל, מהוה, מחדש וגוזר" – ישנה השפעה על המציאות.³³

רבי נחמן מברסלב במספר מקומות האיר מאפיין אחר של הדיבור: הדיבור אינו משמש תמיד רק ככלי להופעת המחשבה, אלא לעיתים להיפך – הוא הוא המחולל את המחשבה:

אמר שצריך לזהר מאד לבלי להוציא מפיו דבור של רשעות חס ושלום אפלו בדרך לצנות, דהינו שלא לומר חס ושלום על עצמו שיהיה רשע חס ושלום או שיעשה עברה זאת חס ושלום, אף שאומר זאת בדרך לצנות

³² הרב קוק, שמונה קבצים, קובץ ח, פסקה רלג.

³³ מקור הדברים בבבלי מכות דף יא, א: א"ר אבהו: קללת חכם אפילו על תנאי היא באה. מנלן? מעלי, דקאמר ליה [עלי] לשמואל: (שמואל א' ג') כה יעשה לך א-להים וכה יוסיף אם תכחד ממני דבר, ואף על גב דכתיב: ויגד לו שמואל את כל הדברים ולא כחד ממנו, [ואפ"ה] כתיב: (שמואל א' ח') ולא הלכו בניו בדרכיו וגו'.

ואין בלבו כלל לעשות זאת, אף על פי כן זה הדבור מזיק לו מאד ויכול להכריחו חס ושלום אחר כך לעשות זאת שהוציא מפיו אף על פי שלא אמרה מלבו רק בדרך לצנות. ועל ידי זה נכשל יהוא המלך, על ידי שהוציא מפיו ואמר יהוא יעבדנו הרבה אף על פי שבלבו היה לבלי לעבדו רק אמר זאת בדרך לצנות כדי להטעות את עובדי הבעל כמבאר שם במקרא, אף על פי כן נכשל אחר כך על ידי זה עד שעבד בעצמו עבודה זרה, כמו שאמרו חכמינו זיכרונם לברכה. על כן צריכין לזהר מזה מאד כי ברית כרותה לשפתיים וכו', כמו שאמרו חכמינו זיכרונם לברכה [...]³⁴

הדיבור אם כן הוא עולם, שדה התרחשות, בפני עצמו. השפעתו על האדם והמציאות שהוא יוצר, אינן נמדדות דווקא בכך שהוא מבטא היטב את הדעת, או שהוא משפיע על הסביבה. עצם המילים הנחתכות מן הפה ומופיעות בעולם, מחוללות מציאות.

³⁴ שיחות הר"ן, לז.