

סימן ה

## ביטול בלי כוונה

### א. שיטת רס"ג והכלבו

#### דברי הרמ"א בדרכי משה

כתב הדרכי משה (סימן תלד אות ב) וז"ל: "כתב הכלבו (הל' חמץ ומצה סי' מח, בהנד"מ ח"ג עמ' ח): בכל לשון שיאמר הביטול מועיל. ומה"ר ישראל ברי"ן כתב דעדיף טפי לומר בלשון שמבין. ונראה להביא ראיה לדבריו דהא בירושלמי [פרק כל שעה (ה"ב)] איכא נוסח זה בלשון הקודש והפוסקים כתבו בלשון תרגום כי לקחוהו מדברי הגאונים שתיקנוהו בבבל משום עמי הארץ והוא הדין בכל לשון ולשון יאמרו כל אדם בלשון שמבין, עכ"ל. וכוונתו בראייתו היא שלפני הפוסקים היתה מונחת נוסחת הירושלמי בלשון הקודש ונוסחת הגאונים בלשון תרגום, והם נטשו את נוסחת הירושלמי הבלתי מובנת וכתבו בלשון תרגום המובנת לעמי הארץ. ומוכח שהלשון המובנת עדיפה על לשון הקודש הבלתי מובנת.

#### אין ראיה מדברי הכלבו שאפשר לבטל כשאינו מבין מה אומר

והנה, ממה שהביא בתחילה את דברי הכלבו ואחר כך את דברי המהר"י ברונא היה מקום להסיק שהוא מבין בדעת הכלבו שיכול לומר בכל לשון גם אם אינו מבין. דעל זה לכאורה הוא כותב שלפי המהר"י ברונא אין זה נכון לבטל בכל לשון אלא עדיף טפי בלשון שמבין. ואולם במקור הדברים בכלבו נאמר: "וכתב רבינו סעדיה גאון ז"ל (ה"ד בשר"ת הגאונים שערי תשובה סי' פז) דמאן דבריך ובדיק חמץ לא לישתעי עד דכלה כל בדיקותיה, ומבטל ואומר כל חמירא, או בכל לשון שיאמר יצא", עכ"ל. ונראה שכוונתו היא שאין צורך לומר דווקא בארמית, דאין עניין לומר דווקא בנוסח המסוים הזה, אלא בכל לשון שיאמר יצא. אבל נראה דהיינו כשמבין מה הוא אומר, ועכ"פ אין מקום להבין בהכרח שבא להתיר לומר בכל לשון ואפילו כשאינו מבין.

### כן מוכח גם מדברי רס"ג בסידורו

ואמנם הדרכי משה כנראה הבין שאין הוה אמינא לומר שצריך לומר בדווקא כל חמירא. ואם בכל זאת משמיע רב סעדיה שיוצא בלשונות אחרות, ע"כ היינו משום שבא להשמיע שלא צריך להבין את מה שהוא אומר. אבל לכאורה אין זה מוכרח, דיותר מסתבר לומר שרב סעדיה גאון משמיע שאין כאן תקנת חכמים לומר בלשון זאת ושאסור לשנותה. ובאמת בסידור רב סעדיה גאון (עמ' קלב) כתב וז"ל: "וכשגמר לבדוק יבטל את החמץ מרשותו במחשבה ובדיבור ויאמר: כל חמץ שנשאר ברשותי ואינני יודע עליו, בטלתיו מרשותי והוא אצלי כמו אבק. ואם אמר בלשון ארמית, הרי זה עדיף", עכ"ל. ולכאורה צריך להבין מדוע אם אמר בארמית הרי זה עדיף. ונראה שרס"ג ראה בביטול בארמית תקנה מקורית של חכמים, ולכן סבר שעדיף להשאיר את הדברים כתקנתם המקורית. ויתכן גם שחשש שאם יאמרו את הדברים בלשון אחרת, יכולים לחול שיבושים שונים בתרגום לשפה האחרת, ויושמטו מילים כאלה ואחרות שיכולות לגרום לכך שהביטול לא יהיה כדבעי. ועל כל פנים בגלל הבנתו זו של רס"ג מובן שהוצרך לחדש שאפשר אף בכל לשון. ויתירה מזו, דבריו שצריך לבטל את החמץ מרשותו "במחשבה ובדיבור" מורים על כך שאין אפשרות להסתפק בדיבור בלבד, ובלי מחשבה לא יועיל הביטול. ושמה אף הדרכ"מ הבין כך, ומה שהביא בשם מהר"י ברונא אינו בהנגדה למה שהביא בשם הכלבו אלא בתוספת לו. דהכלבו רק קבע שארמית לאו דווקא, ועל גבי זה באה ההבהרה בשם מהר"י ברונא שעדיף לומר בלשון שמבין.

### מדין ביטול על ידי אשתו נראה שצריך להבין את ענין הביטול

ובהמשך (שם עמ' יד) כותב הכלבו וז"ל: "ומי שבדק בית שאינו שלו, הסכימו כל החכמים שאינו יכול לבטל אם לא בשליחות בעל החמץ. ולפיכך אם אין האיש בביתו יכול לבטל במקום שהוא בו. ואם אינו עושה כן מוטב שתבטל אשתו, שהבטול בכל לשון. וראוי להזכירה בזה כדי לצאת ידי ספק", עכ"ל. ומקור דבריו במכתם (פסחים ו' ע"ב סוד"ה אמר). ולכאורה מדוע הקביעה "שהביטול בכל לשון" מהווה נימוק לכך שמוטב שתבטל אשתו. ועל כרחק כוונתו לומר שמכיון שהביטול הוא בכל לשון, והיא אמנם אינה מבינה לשון הקודש וגם אינה מבינה ארמית, אבל הלא היא מבינה את השפה שהיא מורגלת לדבר בחיי היום יום, וכיון שהיא יכולה לבטל בשפה זאת, לכן אין מניעה שהיא תבטל. ומזה מוכח שקביעתו שיש לבטל בכל לשון אין כוונתה בכל לשון ואפילו שאינה מבינה אותה כלל. דאם זו היתה

1. מתורגם מערבית. ובמקור תרגם רב סעדיה לערבית גם את נוסח הביטול עצמו.

הכוונה, היא היתה יכולה לבטל בארמית מבלי להבין, וכבר לא היינו צריכים לכך שהביטול יכול להיות בכל לשון. ואולי יש לדחות שהיא גם אינה יודעת לקרוא. ולכן היא לא תדע לקרוא את הארמית. אבל קשה להניח שהכלבו הניח בפשיטות ובסתמא דמילתא שהאישה אינה יודעת לקרוא. ויותר מסתבר לומר שהוא הניח בפשיטות שהיא אינה מבינה את הלשון הארמית.

### **כך נראה מוכרח גם מעצם עיקר עניינו של הביטול כפי שמבארו**

ואת עיקר עניינו של הביטול ביאר הכלבו (שם עמ' יג) וז"ל: "וענין הביטול הוא שמשים אותו כדבר שאינו חשוב לכלום ודבר בטל לגמרי, ולפיכך מועיל שאינו נחשב אחר כך להתחייב עליו בבל יראה", עכ"ל. ואם נאמר שאפשר היה להסתפק באמירה בעלמא שהוא אינו מבין אותה, לא היה מתקיים בזה "ענין הביטול", דהא אם יאמר כך אבל לא יבין כלל מה הוא אומר, לא תתקיים המציאות שבה ישים אותו כדבר שאינו חשוב לכלום וכו'.

### **את מה שמביא בשם המהר"י ברונא יש להבין רק אם נוקט כתוספות**

ומקורו של הדרכי משה בדברי המהר"י ברונא אינו ידוע. דבשו"ת שלו המצוי בידינו לכאורה לא נזכר דבר זה. ומהלשון שציטט הדרכי משה: "דעדיף טפי לומר בלשון שמבין" וכו' משמע שגם אם על כל פנים הוא אומר את הדברים שלא בלשון שמבין הוא יוצא, אלא שרק עדיף יותר לומר בלשון שמבין. ולכאורה קשה מאוד להבין כיצד יכול להועיל ביטול כזה. ועד כאן לא מצאנו דברים שבלב אינם דברים אלא רק כשההנחה הפשוטה היתה שהאדם מסתמא מתכוון למה שהוא אומר. ולכן אם הוא יאמר ביטול בפיו, יש להניח שהוא גם התכוון לכך, אפילו שכרגע הוא עומד וצווח שהוא לא התכוון לכך. אבל כשברור לנו שהוא אינו מבין כלל מה שהוא אומר, לכאורה לא שייך לומר שבכל זאת יועיל. אמנם אם נוקטים שהביטול מועיל מצד שהוא הפקר, יש מקום לומר שלא איכפת לנו מה הוא הבין ומה הוא התכוון, דאדם שיפקיר בפני שלושה ואחר כך יאמר שהוא לא התכוון ולא הבין מה הוא אמר, לא יתקבלו דבריו, ועל זה באמת חל הדין דדברים שבלב אינם דברים.

### **הבנה אחרת בדעת המהר"י ברונא שלפיה צריך להבין את הביטול**

ואולי יש להבין בדעת המהר"י ברונא שאמנם זה ברור שהוא צריך להבין מה שהוא אומר. אבל אם הוא אומר את הדברים שלא בלשון שהוא מבין, אלא רק

מסבירים לו מה הוא אמר בדברים שלא הבינם כשאמרם, מתקיימת בנפרד מציאות של ביטול בלב שלא נאמרת בפה יחד עם אמירה בפה שלא מתקיימת בלב. דיוצא שהוא אומר מלים שהוא לא מבין, אלא שקודם לכן או אולי אפילו לאחר מכן מסבירים לו מה הוא אמר מבלי להבין. ועל זה אומר המהר"י ברונא שעדיף שתוך כדי שהוא אומר את הדברים הוא יבין את מה שהוא אומר, דבאופן כזה הדיבור יהווה ביטוי למחשבות לבו, ולא יהיה ניתוק בין מחשבת הלב ובין דיבור הפה. וזה יכול להתקיים רק במציאות שהוא אומר את הדברים בלשון שהוא מבין, שאז כל מלה ומלה שהוא אומר, הוא מבין מה הוא אומר. ויתכן שאף הרמ"א הבין כך.

## ב. שיטת האגודה

### הקושי בדברי האגודה ודחיית האפשרות לומר שארמית היא לשון הקודש

והנה, כתב האגודה (פסחים פ"א סי' ח) וז"ל: "אמר רב יהודה: הבודק צריך שיבטל. וכן יאמר בלילה אחר שיגמור לבדוק: כל חמירא וחמיעה דאיכא ברשותי דלא חמיתיה ודלא חזיתיה, ליבטל ולהוי הפקר כעפרא דארעא. ולמחרת בשעת הביעור יאמר: כל חמירא וחמיעא דאיכא ברשותי דחמיתיה ודלא חמיתיה דחזיתיה ודלא חזיתיה ליבטל וכו'." ואם אינו יודע לומר בלשון הקודש, יאמר בלשון אשכנז או בכל לשון שמבין, "עכ"ל. ולכאורה יש לתמוה, דפתח האגודה בביטול בלשון ארמית, וסיים: "ואם אינו יודע לומר בלשון הקודש" וכו'. ולכאורה מאן דכר לשון הקודש עד השתא. ולכאורה קשה מאוד לומר שארמית נחשבת לשון הקודש. דבמשנה (סוטה לב ע"א) נאמר: "אלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה, ויודי מעשר, קרית שמע ותפלה וכו'." ואלו נאמרין בלשון הקודש: מקרא ביכורים" וכו', ע"כ. ובגמרא (שם לג ע"א) נאמר: "ותפילה בכל לשון, והאמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית, דאמר רבי יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי", ע"כ. הרי שלשון ארמית מוגדרת להדיא כלשון שאינה לשון הקודש. וגם האגודה עצמו (ברכות פ"ב סי' לד וסוטה פ"ז סי' כג) הביא את הגמרא הזאת. ויתירה מזו כתב האגודה (מגילה פ"א סי' ח) וז"ל: "אין בין תפלין לספרים אלא שהספרים נכתבים בכל לשון. רבי שמעון בן גמליאל אומר: אף ספרים לא התירו אלא כתב יונית ולשון יוני או כתב אשורי ולשון הקודש, ולא שאר לשונות. מכאן אסר רבינו יואל הלוי (ראב"ה מגילה סי' תקמט) לגר להעתיק חומש בלשון גלחות. והא דכתבינן תרגום, משום דאונקלוס ויונתן אמרום", עכ"ל. הרי

שלשון תרגום היתה אמורה להיחשב כשאר לשונות ולא כלשון הקודש. ודוקא התרגומים המסוימים של אונקלוס ויונתן הותר לכותבם כיון שהם אלה שאמרום בקדושתם ומפי נביאים (מגילה ג' ע"א). אבל שאר לשון ארמית שאינה כלולה בתרגומים שלהם, אמורה להיחשב כשאר לשון ולא כלשון הקודש.

### קושי זה מתחזק לפי דברי הרא"ש

וקושי זה גדל ביתר שאת לפי מה שתירץ הרא"ש (ברכות פ"ב ס' ב) את קושיית תלמיד רבינו יונה (ברכות ז' ע"א ד"ה גמ' אבל ביחיד) שכתבו וז"ל: "אמר רב הונא אמר רב: אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית וכו'. כיון דאסיקנא דתפלה ביחיד אינה נאמרת אלא בלשון הקודש, תימה הוא על המנהג שנהגו בכל העולם שהנשים מתפללות בשאר לשונות. שכיון שחייבות בתפלה (ברכות כ' ע"ב), לא היה להן להתפלל אלא בלשון הקודש", עכ"ל. והרא"ש (שם) כתב על דבריהם וז"ל: "ולי נראה דאינו קשה, דדוקא לשון זה קאמר רב יהודה דלא ישאל אדם צרכיו. וכן הקשו בתוספות (שבת יב ע"ב ד"ה שאין) אהא דקאמר שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי, והלא אפילו מחשבות לב האדם הם יודעים ומכירין. אלא לשון זה מגונה בעיניהן להזקק לו", עכ"ל. הרי שלשון הארמית היא אפילו מגונה יותר משאר לשונות?<sup>2</sup>

### אפשרות להבין בדבריו שיש דין מיוחד בלשון הקודש כק"ש ומגילה

והיה מקום לבאר את דבריו שסבר שדין הביטול הוא כמו בקריאת המגילה, דקיי"ל (מגילה יז ע"א) שאם אינו מבין כלל מה שנאמר, אבל שומע את המגילה בלשון הקודש, יוצא, ואילו אם קורא בלעז יוצא רק אם שומע בלשון שמבין בה (שם יח ע"א). וכן פסק האגודה עצמו (מגילה פ"ב ס' יד). וכן הוא גם בקריאת שמע, דיכול לקרוא בכל לשון שהוא שומע (ברכות יג ע"א). ולכן אם הוא קורא בלשון לעז, יוצא דוקא אם מבין אותה, וכמו שכתב הרמב"ם (הל' ק"ש פ"ב ה"י) שיוצא "בכל לשון

---

2. במלא הרועים (על הרא"ש שם) הקשה על הרא"ש שבסוטה (שם) תירצו שהדיבור בקודש הקודשים שהיה בארמית היה על ידי גבריאל דאמר מר בא גבריאל ולימדו (את יוסף) שבעים לשון, ודייק מזה ששאר המלאכים לא מכירים את כל הלשונות, ולא רק ארמית. אבל לכאורה לא קשיא מידי, דהיה ברור לגמרא שבעים לשון כולל גם את לשון הארמית. ובכל מקום מוזכר "שבעים לשון" וברור שהכוונה לכלל הלשונות כולל ארמית, כמו שהסנהדרין חייבים לדעת שבעים לשון (סנהדרין יז ע"א), וכן שכתבו את התורה בשבעים לשון (סוטה לב ע"א) ופשוט שזה כולל גם ארמית. ולכן אם גבריאל לימד את כל השבעים לשון, מוכח שהוא ידע ארמית.

שהוא מכירה", ולא בלשון שאינו מכירה<sup>3</sup>. ורק אם הוא קורא בלשון הקודש יוצא גם אם אינו מבין אותה<sup>4</sup>. ואם נאמר שהאגודה נקט כשיטת התוס' שמהות הביטול היא הפקרה של החמץ (יעוין לעיל עמ' מג), וכפי שבאמת משמע מלשונו שכתב "ולהוי הפקר", אפשר יהיה לומר שגם אם אדם אינו מבין כלל מה שהוא אומר, אבל הוא אומר את תוכן הביטול בלשון הקודש, יוצא, כמו שיוצא בקריאת שמע ובמקרא מגילה אע"פ שאינו מבין. ולכן לא יועיל שיאמר את הביטול בלשון ארמית אם אינו מבין אותה, כמו שלא יועיל בקריאת שמע ומגילה.

### הבדל מהותי בין נידון דין ובין הנידונים הללו

ואולם נראה שאין לדמות מילתא למילתא. דבאמת נראה שגם בקריאת שמע, אם אדם אינו מבין את המשמעות של קבלת עול מלכות שמים שאמורה להיות בקריאה, הוא לא יוצא, אפילו שהוא קורא בלשון הקודש. וזהו הדין הבסיסי (ברכות שם ע"ב) שצריך לכוון את לבו בקריאת הפסוק הראשון. ובקריאת מגילה עיקר המצוה הוא פרסום הנס, ולכן גם אם הוא אינו מבין את הנאמר, סוף סוף יש פרסומי ניסא כשהוא קורא אותה, הן מצד שמסתמא יש בציבור השומעים אנשים שמבינים והן מצד עצם המעמד של קריאת המגילה. אבל בנידון דידן, אם הוא אינו מבין כלל מה שהוא אומר, אין כאן בפועל מציאות של ביטול והפקר.

### דחיית האפשרות שמתקיים דין הפקר מצד דברים שבלב אינם דברים

ואמנם היה אפשר לומר שדברים שבלב אינם דברים, ואם הוא אומר, יש תוקף לאמירה שלו גם אם הוא אינו מבין אותה. אבל נראה שקשה מאוד לומר כן משתי סיבות: האחת, משום שלפי זה היה מקום לתת תוקף לביטול הזה גם אם יאמר בלשון ארמית שאינו מבינה, דהעיקר שאמר בפיו ולא איכפת לנו מלבו. ולפי זה גם אם הוא לא יבין את לשון הלעז המסוימת שהוא אומר אבל האנשים שמסביבו מבינים, היה צריך להועיל על פי אותה סברה. והשניה, משום שנראה בפשיטות שאם ברור שהאדם אינו יודע כלל מה הוא אומר, אנו סהדי שהוא לא מפקיר. והא

3. כן הוא בכתבי היד. וברוב הדפוסים: בכל לשון שהוא מבינה.

4. דחכמים דרשו מלשון שמע לרבות כל לשון שאתה שומע, ושומע היינו מבין (דהא אם מדובר על שמיעת האוזן, לא משנה איזו לשון זאת). ומיניה וביה שבלשון הקודש יוצא ידי חובה אף אם אינו מבין. ואמנם הכוונה בקריאת שמע מעכבת (ברכות יג ע"ב), אך הכוונה המעכבת אינה פירוש המילתא אלא הכוונה לקבל עול מלכות שמים. ואכמ"ל.

דאמרינן דדברים שבלב אינם דברים, היינו כשהדיבור הוא ברור ואין אנו יודעים מה היה בלבו, דאתי דיבור ומבטל ספק מחשבה.

### ביאור דברי האגודה

ולכן נראה שהאגודה שכתב שהביטול מתקיים בכך שהאדם אומר כל חמירא וכו', לא התכוון לומר שהאדם יאמר זאת בפיו דווקא, אלא כמו שהתבאר לעיל (עמ' קכב) בשיטת רש"י וסיעתו, כוונתו היתה שהוא יאמר כן בלבו. ולפי זה בתחילת דבריו הוא עוסק בביאור התוכן של הביטול והוא מביא את נוסח הביטול שהובא בראשונים בשביל ללמד על תוכן הביטול, ורק בהמשך דבריו הוא עוסק בלשון שבה האדם אומר בפועל את הדברים. ולכן אין זה קשה שקודם לכן הוא ביאר את תוכן הביטול בארמית ולאחר מכן עבר לדבר על לשון הקודש. וההנחה הפשוטה שלו היתה שסתם אדם מסוגל לומר את תוכן הביטול בלבו רק בשפה שהוא מבין אותה, בין אם זו לשון הקודש כשהוא מבין אותה ובין אם זו לשון לועזית שהוא רגיל לדבר בה. והוא גם הניח כדבר פשוט לגבי זמנו (ודבר זה נכון גם לגבי זמננו), שאם אדם אינו מבין לשון הקודש הוא ודאי גם אינו מבין לשון ארמית. דמי שהיה אמור להיות בקיא בזמנו בארמית היה בהכרח מי שלמד גמרא. ואם הוא אדם כזה שאינו מבין לשון הקודש, בהכרח שהוא גם אינו מצוי אצל משנה וגמרא. אבל יכול להיות אדם שמבין לשון הקודש ואינו מבין לשון ארמית, וכגון אדם שקרא ושנה ולא למד תלמוד וכן נשים שיודעות תפילות וברכות ופשטי התורה. וכן היא גם המציאות בזמננו שנשים וכן אנשים רבים יודעים לשון הקודש אבל אינם יודעים ארמית. ולכן האגודה מתייחס דווקא למי שמבין או אינו מבין לשון הקודש, דזו המציאות העיקרית שעליה היה מקום לדון. ובאמת מאוד מסתבר לומר שלא מדובר על אדם שאינו יודע לקרוא לשון הקודש או להגות מלים בלשון הקודש. וברור שכוונת האגודה היא שהוא "אינו יודע לומר" ולהבין מה שהוא אומר, ונידון דבריו הוא האמירה עם ההבנה<sup>5</sup>.

### ביאור דברי המהר"ל לפי דרכו של האגודה

והמהר"ל (מנהגים, הל' בדיקת חמץ עמ' לט סי' ז) כתב וז"ל: "מיד כשגמר הבדיקה צריך שיבטל ויאמר: כל חמירא וחמיעא דאיכא ברשותי דלא חמיתיה ודלא בערתיה,

5. וגם בלישנא דקרא (נחמיה יג, כד): "ואינם מכירים לדבר יהודית", המשמעות של "מכירים לדבר" היא כמו "יודע לומר" והיינו שהם מבינים את השפה.

ליבטל וליהוי כעפרא. ויש מסיימין כעפרא דארעא, וכן הוא בספר אגודה. ומי שאינו יודע, יכול לומר בכל לשון אפילו בלשון אשכנז ודיו. וכן הבודק לאלמנה היא מבטלת בעצמה, אם אינה יודעת בלשון הקודש תאמר בלשון אשכנז כך וכו', עכ"ל. ומביא שם את הנוסח שצריך לומר בלשון אשכנז. ובעל כרחנו צריך לומר שכוונתו באומר: "ומי שאינו יודע" היינו כפי שהתבאר בדברי האגודה (שהם היסוד לדבריו), מי שאינו מבין את מה שהוא אומר. דאם הכוונה שהוא אינו יודע לקרוא, מה הועיל המהר"ל בתקנתו שכתב את הנוסח שצריך לומר בלשון אשכנז, הלא עדיין הכתיבה הזאת היא בכתב עברי. ואם הכוונה שעומד אדם אחר ואומר לו מילה במילה מה צריך לומר והוא חוזר אחריו מבלי להבין, מדוע תקנתו היא שיאמר בלשון אשכנז, הרי אפשר שיאמר לו בלשון עברי או ארמי, וגם אז הוא יוכל לחזור מילה במילה מבלי להבין. ועל כרחנו הנידון הוא על ידיעה עם הבנה. "ומי שאינו יודע" היינו שאינו מבין מה שהוא אומר, וכפי שהתבאר בדברי האגודה, ולכן תקנתו היא לומר בלשון שבה הוא מבין מה שהוא אומר. ולכן הועיל המהר"ל בתקנתו נוסח בלשון אשכנז שאם יאמרו אותו לאלמנה, או שהאלמנה תקרא אותו בעצמה, היא תוכל להבין מה שהיא אומרת. והסיבה שמהר"ל מתייחס לאפשרות שהיא אינה יודעת בלשון הקודש דווקא, היא כפי שהתבאר בדברי האגודה, דזו היתה המציאות השכיחה שנשים היו מבינות לשון הקודש ולא היו מבינות את הלשון הארמית. ולמציאות הזאת הוא מתייחס ואומר שאם היא אינה מבינה לשון הקודש, שתאמר בלשון אשכנז<sup>6</sup>.

## ג. שיטת תרומת הדשן

### הבדל בין הראשונים בעניין הזכרת השאור בנוסח הביטול

והנה, הכלבו (הל' חמץ ומצה ס' מח עמ' י) כתב וז"ל: "צריך לומר כל חמירא וכל חמיע לפי שחמץ ושאור שני דברים", עכ"ל. וכן כתבו הראב"ה (פסחים ס' תלא), המכתם (פסחים ו' ע"ב) והמאירי (פסחים ז' ע"א ד"ה בטול). וכן הוא בליקוטי אמרכל (כו ע"ב) בשם רבינו פרץ שכתב כן בשם חמיו, וכן הוא במהר"ל (שם). וכן כתב בהגהות

6. ומצאנו במהר"ל (הל' עירובי תבשילין אות א) שהביא את נוסח העירוב בארמית, ובהמשך (אות ט) התייחס למי ש"אינו יודע לומר בלשון הקודש", וכתב שיכול לומר בלשון אשכנז. ואולי מה שכתב לשון הקודש, מוסב על הנוסח בלשון הקודש שנזכר לפני כן (שם אות ב) בשם מהרא"ק.



לספר מנהגים של ר' אברהם קלויזנר (סי' צד אות י) בשם המהר"ם מרוטנבורג וז"ל: "ומהר"ם ז"ל אומר שצריך לומר כל חמירא וחמיעא כי חמירא אינו אלא שאור וחמיעא הוא חמץ", עכ"ל. ולאידך גיסא לשון ביטול ללא המילה חמיעא הובאה בשאלתות (צו סי' עד, במהד' מיר' סי' פח), בה"ג (הל' פסח סי' יא עמ' קעב), ברוקח (סי' רסו), ברמב"ן (פסחים ד' ע"ב ד"ה ענין ביטול) ובריטב"א (פסחים ו' ע"ב ד"ה אמר) בשם הגאונים.

### טענת תרומת הדשן כנגד המהר"ם מרוטנבורג שחמירא כולל חמץ

ובתרומת הדשן (סי' קלד) כתב וז"ל: "שאלה: הא דנמצא כתוב בשם מהר"ם, שצריך לומר בנוסח הביטול, כל חמירא וחמיעא משום דחמירא תרגום דשאור, וחמיעא תרגום דחמץ. צריך לנהוג הכי או לאו. תשובה: יראה דלא צריך לנהוג הכי, דאין סברא לשבש כל המחזורים שכתוב בהן נוסח הביטול, ולא כתב אלא כל חמירא לחוד. וכן רש"י ואלפס ואשירי שכתבו נוסח הביטול [פ"ק דפסחים], לא כתבו אלא כל חמירא לחוד. וכן רבינו יוסף טוב עלם בסדרו, וסמ"ק לא דקדק עליו בזה כמו שדקדק עליו כאן ובהדא דירושלמי דכתב עליו דלא דקדק. ויראה דלשון תלמודא בבלי הוא לכלול כל חמץ ושאור בלשון חמירא", עכ"ל, והביא שם כמה ראיות מהתלמוד שנוקטו לשון חמירא בפשיטות, ולא מסתבר שהתייחסו דווקא לשאור, אלא משמע שלשון חמירא כוללת גם חמץ רגיל. ולשון חמיע נאמרה רק כשמדובר על פעולת החימוץ וההחמצה ולא על החפצא של החמץ עצמו. ולאחר מכן העלה אפשרות שהתלמוד נוקט לשון חמירא על חמץ בגלל שרוב חמץ מתחמץ על ידי שאור ולכן הוא נקרא על שם השאור. אבל אם הוא התחמץ מאליו הוא אינו כלול בלשון חמירא, ולכן צריך לומר חמיע כדי לכלול גם חמץ שנתחמץ מאליו. ודחה את האפשרות הזאת וז"ל: "הא ליתא, דהתם [פרק כל שעה (פסחים כח ע"ב תוס' ד"ה מחמת)] הוכיחו [מפרק כל המנחות באות מצה (מנחות נב ע"ב)], דחמץ שנתחמץ על ידי שאור קרי טפי חמץ בלשון עברי מהנתחמץ מאליו. ואם כן איך יתכן דבלשון התלמוד יהא בהפך אחרי דתרגום דחמץ חמיע הוא. לא לדחות דברי מהר"ם באתי אלא כדי ליישב המנהג ונוסחאות הקדמונים", עכ"ל.

### קשיים בדבריו

והנה, מה שהביא ראיה מנוסחאותיהם של הקדמונים שלא גרסו "חמיעא" הוא מובן, דחזקה עליהם שנהגו כדין. ואולם לכאורה קשה על מה שדחה בסוף דבריו לגופו של עניין, וטענת המהר"ם קמה וגם ניצבה. דמה שהוכיחו שם התוס': "דעל ידי שאור מיקרי חמץ טפי משנתחמץ מאליו", לא היה אמור אלא כשדנים על

האפשרות שדבר שהתחמץ על ידי שאור לא יוגדר בכלל כחמץ, ולא יחול בו בכלל איסור חמץ. וכנגד זה טענו התוס' שרואים שאם מחמיצים את המנחה על ידי שאור היא מתחמצת יותר טוב מאשר מציאות שבה היא מתחמצת מאליה. ולכן כאשר התורה אוסרת חמץ יש מקום לומר שאם נאסר נתחמץ מאליו, כל שכן שיש לאסור כשנתחמץ על ידי שאור. אבל אין זה קשור לעניין הלשון. דכאשר יש לקבוע מה נכלל בפשיטות יותר במלת שאור ומה נכלל בפשיטות יותר במלת חמץ, הסברה נותנת שחמץ שנתחמץ מאליו יהיה שייך יותר לחמץ ואילו חמץ שהתחמץ על ידי שאור יהיה שייך יותר לשאור, דהא בין כך ובין כך שניהם נאסרים.

ועיקר טענתו אינה מובנת גם מצד עצמה. מה שהוכיח שחמץ שהחמיץ על ידי שאור יותר ראוי להיקרא חמץ מאשר חמץ שהחמיץ מאליו, אינו מלמד על כך שחמץ שהחמיץ מאליו אמור להיות כלול בכלל שאור. ואם האדם אומר רק שאור ולא אומר חמץ, מסתבר שחמץ שהחמיץ מאליו אינו כלול בכלל שאור, וממילא אינו כלול בביטול שעשה. ולכן גם אין זו מציאות "דבלשון התלמוד יהא בהפך" מהתרגום. דהא דתרגום דחמץ חמיע הוא היינו כדי לכלול את החמץ שנתחמץ מאליו, שאינו כלול בחמירא.

ומלבד זאת קשה לשיטתו, דהא כתבו התוס' (שם) שאם נתחמץ על ידי דבר אחר, הוא באמת קל יותר לעניין פסח מאשר נתחמץ מאליו או על ידי מינו. ואם כן, אכתי יש מקום לומר שאם נתחמץ על ידי דבר אחר הוא לא יהיה כלול בשאור, ויהיה כלול רק בחמץ. ואם הוא לא יאמר חמץ, הוא לא יכלול בזה את המציאות הזאת של נתחמץ על ידי דבר אחר שאינו שאור.

ועוד קשה לשיטתו, מדוע אליבא דאמת תרגם אונקלוס את השאור בכל מקום כחמיר ותרגם בכל מקום את החמץ כחמיע. הלא לפי מה שהוא אומר חמיע היינו רק פעולה ולא שם העצם של חמץ. וכל חמץ אמור להיות כלול בחמירא. דהא בפסוקי התורה מדובר להדיא על החמץ עצמו ולא על פעולת ההחמצה. ולמשל, "כי כל אכל חמץ" (שמות יב, טו) הוא שם העצם. וכן "ולא יאכל חמץ" (שם יג, ג), וכן "ולא יראה לך חמץ" (שם ש, ז) ועוד. ובכל הפסוקים הללו מתרגם אונקלוס בעקביות חמיע ולא חמירא.

### ההבדל בנוסחאות תלוי בשינויי הלשון הארמית שבין אונקלוס והתלמוד

אמנם אליבא דאמת נראה שאין התאמה גמורה בין לשון תרגום אונקלוס ובין לשון התלמוד הבבלי. ולמשל המלה מצה, שאונקלוס מתרגם תמיד פטיר ואילו בתלמוד הבבלי המצה נקראת מצה כמו בלשון הקודש. דהא אונקלוס היה תנא

בארץ ישראל, וקיבל מר' אליעזר ור' יהושע (מגילה ג' ע"א), ושפתו היתה שונה במקצת מזו של בני בבל. וכבר כתבו התוס' (ב"ק פג ע"א ד"ה לשון) וז"ל: "והא דנקט הכא בארץ ישראל לשון סורסי ובבבל נקט לשון ארמי, אומר ר"ת לפי שמעט משתנה, כעין לשון לעז שמדברים אותו לשון צח במדינה אחת יותר מבאחרת. כי אונקלוס הגר תירגם עד הגל הזה (בראשית לא, נב) – סהיד דגורא הדין, ולבן קרא ליה יגר שהדותא (שם, מז), עכ"ל. וישנן דוגמאות רבות שבהן אונקלוס מתרגם בארמית שונה במעט מהארמית של התלמוד הבבלי<sup>7</sup>. ובלשון תרגום אונקלוס אכן יש הבדל בין חמירא לחמיעא, שחמירא הוא שאור וחמיעא הוא סתם חמץ, ואילו בלשון הארמית שבגמרא חמירא כולל הן את החמץ והן את השאור. והדיון אם לומר חמירא וחמיעא או שחמץ כלול בחמירא הוא בעצם תלוי בשאלה אם תופסים כעיקר את לשון התרגום או את לשון הארמית המדוברת של הגמרא. ובזמן הגאונים שהביאו נוסח זה, היתה הארמית השפה המדוברת, ובשפתם לא היה מקום לחלק בין חמירא ובין חמיעא, כי גם לחמץ קראו חמירא, וכפי שמוכח בגמרא בכמה מקומות, וכפי שהביא התרומת הדשן עצמו. אבל בזמן המהר"ם והכלבו, שהארמית לא היתה שפה מדוברת, התבססו על דיוקי לשון התרגום אונקלוס, ולפי התרגום הזה אכן יש מקום לחלק ביניהם. והראשונים שלא חילקו ביניהם, והמחזורים שהזכירם התרומת הדשן שגם בהם לא הוזכר החילוק של חמירא וחמיעא, כולם התבססו על לשון הגמרא והגאונים. והיה מקום להבין כך גם את דברי תרוה"ד, ובכך ליישב את כל הקושיות שהוקשו עליו. אך ממה שכתב: "איך יתכן דבלשון התלמוד יהא בהפך אחרי דתרגום דחמץ חמיע הוא", מוכח להדיא שלא חילק בין לשון התלמוד ללשון התרגום. ומהראיה שהביא מהתוס' בפסחים עולה שהוא אף לא חילק בין לשונות שונות לעניין היחס בין חמץ לשאור.

## ד. פסיקת הרמ"א

### שתי הגרסאות בדברי הרמ"א

והב"י (סי' תלד אות ב) הביא את דברי הכלבו הנ"ל ואת תחילת דברי תרומת הדשן הנ"ל. ובדרכי משה כתב על זה (אות ד) וז"ל: "ונראה לי דאם אמרו בשאר לשון

---

7. ולמשל אונקלוס מתרגם בכל מקום עוגות בלשון גריצן ובתלמוד הבבלי הוא חררה, וכן בצק שאונקלוס מתרגם בכל מקום לישא ובתלמוד הוא בצק או גובלא, וכן צפרדע שאונקלוס מתרגם עורדעניא ובתלמוד הוא קרוקתא, וכן עוד דוגמאות לרוב.

שיש לכל אחד שם בפני עצמו, צריך שיזכיר שתיהן. וכן מצאתי בנוסח הביטול שכתב מהרי"ל (מנהגים, הל' בדיקת חמץ עמ' לט סי' ז) בלשון אשכנז, "עכ"ל. ויש להעיר שההסתמכות על מהרי"ל אינה מובנת לכאורה, דמבואר בדברי מהרי"ל שגם בלשון ארמית צריך לומר כל חמירא וחמיעא וכנ"ל (עמ' קלא) ודלא כתרודה"ד. ובהגהה בשו"ע (שם ס"ב) ישנן שתי גרסאות בדברי הרמ"א: האחת, והיא הכתובה ברוב הספרים: "ויאמר הביטול בלשון שמבין. ואם אמרו בלשון הקודש, כל חמירא כולל חמץ ושאר, אבל בשאר לשונות צריך להזכיר כל אחד בפני עצמו", ע"כ. וכן נקטו החק יעקב (סק"א) וגיסו האליה רבה (סק"ח) והגר"א (סק"ה וסק"ו) והמשנ"ב (סק"ז). והשניה, והיא הכתובה במקצת ספרים: "ויאמר הביטול בלשון שמבין, ואם אמרו בלשון הקודש יצא. כל חמירא כולל חמץ ושאר" וכו', ע"כ. וכן נקט העולת שבת (סק"ב) והביא נוסחה זאת גם המג"א (סק"ו). ואולם האליה רבה (שם) מעיד וז"ל: "שוב עיינתי בכל ספרי שולחן ערוך ישנים וחדשים וליתא כלל תיבת יצא", עכ"ל. וכתב שם שתלמיד הגיה בדברי הרמ"א כדי ליישב בזה את הקושיה דלקמן על הגרסה הראשונה.

#### הבדלי המשמעויות שבין הגרסאות

לפי הגירסה הראשונה יוצא שהרמ"א קורא ללשון הארמית לשון הקודש. וכן יוצא לפי גרסה זאת שלא מתחדש שבלשון הקודש<sup>8</sup> יוצא ידי חובה אפילו אם אינו מבין. וכן יוצא שבלשון הקודש<sup>9</sup> אם אומר חמץ הוא כולל בזה גם שאור. דזה לכאורה פשוט שהרמ"א לא העלה בדעתו לומר שרק ארמית היא לשון הקודש ולא לשון הקודש האמיתית, ח"ו. ואם כן כשכתב: "בלשון הקודש וכו' אבל בשאר לשונות" וכו', הוא ודאי כלל את לשון הקודש האמיתית ברישא ולא בסיפא. ולפי הגירסה השניה יוצא שבלשון הקודש האמיתית אם אומר חמץ הוא לא כולל בזה שאור, דהתחדש דבר זה שחמירא כולל חמץ ושאר רק בלשון חמירא אבל "בשאר לשונות" הכוללות גם את לשון הקודש האמיתית לא כלול שאור בחמץ. וכן יוצא לפי גרסה זו שלא קרא הרמ"א לשון הקודש ללשון הארמית, והתחדש לפיה שיוצא ידי חובה כשאמר בלשון הקודש ולא הבין מה אמר. וקצת מסייעות לגרסה זו המלים: "ואם אמרו", דלכאורה לפי האפשרות הראשונה המלים הללו מיותרות, והיה אפשר לומר בפשיטות: "ויאמר הביטול בלשון שמבין. ובלשון הקודש כל חמירא כולל חמץ

8. שהיא באמת לשון הקודש, ולאפוקי לשון הארמית שקראה הרמ"א לשון הקודש.

9. כנ"ל.

ושאור אבל בשאר לשונות צריך" וכו'. אבל לפי האפשרות השניה מובן, דבאמת יש כאן דין מסוים שאם אמר בלשון הקודש – יצא. אבל אין זה מוכרח, דמלבד מה שהרמ"א לא דקדק עד כדי כך בלשונו, יתכן גם שהרמ"א לא בא לומר שלשון חמירא מצד עצמה כוללת גם חמץ וגם שאור, אלא כוונתו שאם האדם אומר חמירא, בסתמא כוונתו גם לחמץ וגם לשאור, משום שכך מורגל אצל האנשים, למרות שאין זה כלול במשמעותה המקורית של המילה חמירא.

### קושי גדול באפשרות הראשונה

והנה, האפשרות הראשונה היא לכאורה קשה מאוד. דמלבד מה שמוכח מלשונות המשנה והגמרא שארמית אינה בכלל "לשון הקודש" וכפי שהתבאר לעיל, יש בזה לכאורה צד של חילול הקודש, כשם שנראה שודאי אין לומר על אחת מארצות חוץ לארץ הטמאות שהיא ארץ הקודש או על ספר חול שהוא ספר קודש. והדרכי משה עצמו (שם אות ב, ה"ד לעיל עמ' קכה) כתב וז"ל: "דהא בירושלמי [פרק כל שעה] איכא נוסח זה בלשון הקודש והפוסקים כתבו בלשון תרגום כי לקחוהו מדברי הגאונים שתיקנוהו בבבל", עכ"ל. הרי שהוא עצמו רואה בארמית לשון תרגום המונגדת ללשון הקודש. ובאליה רבה (שם) כתב וז"ל: "דרמ"א אגב שיטפא כתב לשון הקודש ורצה לומר לשון הש"ס", עכ"ל. ולכאורה יש בזה דוחק גדול.

### קושי גדול באפשרות השניה

וגם האפשרות השניה היא לכאורה קשה מאוד: כיצד אפשר להכשיר ביטול כשאין המבטל יודע מה הוא אומר, אף אם הוא אומר בלשון הקודש. והמג"א (שם) כתב: "ונראה לי דהיינו דוקא כשיודע לפחות עניין הביטול, שיודע שמפקיר חמצו. אבל אותם שאין מבינים כלל וסוברים שאומרים איזה תחינה, פשיטא דלא יצאו, דהא ביטול מדין הפקר ובעינן שיהא פיו ולבו שוין. וכן כתבו מהר"ל ומהר"י שהבודק לאשה תבטל בלשון שמבינה", עכ"ל. וכן נקטו החק יעקב (שם סק"ב) והמשנ"ב (שם סק"ט) ועוד אחרונים דמדובר בכגון שמבין באופן כללי את תוכן הביטול אלא שאינו מבין כל מילה ומילה. אבל זה דוחק גדול מאוד, דלא מבואר דבר זה בדברי הרמ"א. וגם לכאורה כל מילה ומילה נצרכת והכרחית לביטול. והראשונים דנים על מילים שונות אם אפשר לוותר עליהן. ועצם הדיון על חמירא וחמיעא מוכיח שכל מילה נשקלת בפלס אם היא הכרחית לקיומו של הביטול, ולא הכניסו מילים להפלגה ולמליצה. ואם אדם אינו מבין חלק מהמשפט הזה של

הביטול, הוא בהכרח אינו מבין את עיקרו של הביטול. ומיהו יתכן ליישב שלכתחילה יש צורך להבין את מה שאומר, ועל זה נאמרו דיוני הראשונים, ולא היקל הרמ"א אלא בדיעבד.

### **דווקא אם ביטול הוא מדין הפקר יש צד לומר שדיבור יועיל בלי הבנה**

יש להעיר שמדברי המג"א נראה שדווקא בגלל ש"ביטול מדין הפקר" לכן יש צורך בכך שיהיו פיו ולבו שוים, ולכן יש צורך שיבין מה הוא אומר. ומשמע מדבריו שאם ביטול היה מצד מה שהתבאר בדעת הרמב"ם או בדעת רש"י, שביטול הוא קיום של השבתה בלב שציוותה עליו התורה, היה אפשר לצאת בביטול כשהאדם אינו מבין כלל מה שאומר. ואולם לכאורה נראה דאיפכא מסתברא. אם הביטול הוא מחשבה מסוימת שרצתה התורה שהאדם יחשוב בלבו, אזי בפועל לא היתה מחשבה כזאת. וכפי שהתבאר לעיל, לדיבור מצד עצמו אין שום חשיבות בנידון זה, דהקפידא של התורה היא על המחשבה ולא על הדיבור. ולא איכפת לן מה הוא אומר, דהעיקר הוא מה הוא יחשוב. ודווקא אם הביטול מועיל מצד הפקר, יש מקום להבין שבפועל חל ההפקר, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' קכז).

### **נראה מדברי הדרכי משה שגם בלשון הקודש צריך להבין**

ולכאורה מוכח מיניה וביה בדברי הדרכי משה שהוא סבר שגם בלשון הקודש צריך להבין מה שאומר, ואין להסתפק בעצם זה שאמר את הדברים בלשון הקודש. דהא הוא מבאר (דרכ"מ שם) שבירושלמי נאמרו הדברים בלשון הקודש והגאונים ובעקבותיהם הפוסקים אמרו את הדברים בלשון תרגום. והוא גם מבאר את הטעם: "שתיקונוהו בבבל משום עמי הארץ והוא הדין בכל לשון ולשון יאמרו כל אדם בלשון שמבין", עכ"ל. הרי שבתחילה היו הדברים נאמרים בלשון הקודש, ולא רצו להתבסס על האמירה בלשון הזאת כיון שעמי הארץ לא הבינו לשון זאת. ומוכח שגם בלשון הקודש יש צורך שעמי הארץ יבינו את מה שהם אומרים. ואמנם אפשר לומר שמדובר על לכתחילה, והיכולת לסמוך על לשון הקודש אף שאינו מבין הוא רק בדיעבד. אבל הרי זהו המקור לדבריו בהגהותיו על השו"ע. ולא מסתבר כלל שדווקא מקור שממנו יש ללמוד שצריך להשתדל להקפיד על הבנת הדברים אף בלשון הקודש, יהווה מקור ללימוד שגם אם אינו מבין את לשון הקודש יוצא בדיעבד. ואין מקור אחר בדבריו שממנו אפשר ללמוד דבר זה שיוצא בדיעבד חוץ מדבריו אלה שמהם עולה כיוון הפוך.

### הרמ"א נוקט שארמית נחשבת לשון הקודש בגלל שניתנה מסיני

אמנם הרמ"א נקט להדיא בתשובה (שו"ת סי' קכח ד"ה אך אמנם) שארמית היא לשון הקודש וכאפשרות הראשונה הנ"ל. הוא ושאר ר' שמואל יהודה קצנלבוגן בן המהר"ם מפאדובה דנו באריכות בכמה תשובות (שם סי' קכז-קל) בנידון השאלה כיצד הותר לכתוב גיטין שרוב כתבם הוא בארמית ומקצתו בלשון הקודש. ועיקר סברתם ליישב את הקושי הוא שגם הלשון הארמית נחשבת לשון הקודש, אלא שר' שמואל יהודה רצה לומר שארמית היא לשון קודש משובשת, ואילו הרמ"א טען כנגדו שהיא ממש לשון קודש ואין להחשיבה כלשון קודש משובשת. וז"ל: "מעלתך כתב שלשון ארמי הוא לשון הקודש משובש על כן לא נקרא לשון אחר, ואני כתבתי שנקרא לשון קדש מאחר ששניהם קרובים בלשון ושניהם ניתנו בסיני וכו'. ועוד, איך נחשב על לשון הניתן בסיני שהוא לשון קודש משובש", עכ"ל. וכן הוא כתב בדרכי משה (אה"ע סי' קכו אות א) וז"ל: "ועיין לקמן (סי' קל) אם כתב מקצת הגט בלשון אחד ומקצתו בלשון אחרת. וצ"ע על נוסח גיטין שלנו שכולו בלשון תרגום וקצת מלות בו בלשון הקודש. ואפשר לחלק בין ב' לשונות אלו ששניהם ניתנו בסיני וקרובים בלשון וכלשון אחת דמיא", עכ"ל. וכן כתב בהגהתו בשו"ע (שם סי' קכו ס"א) והוסיף עוד נימוקים להיתרא. ועכ"פ העולה מדבריו שראה בלשון הארמית לשון קודש בגלל שניתנה בסיני, ועד כדי כך שלא הסכים להחשיבה כלשון קודש משובשת. ולפי זה אזיל הרמ"א בעניין זה לשיטתו ביחסו ללשון הארמית כלשון הקודש.

### קושי על דבריו ודחיית הכרחו ותירוץ קושייתו

ואליבא דאמת נראה שיש להקשות טובא על דבריו, דמה שניתן בסיני לא היה הלשון אלא תוכן התרגום עצמו שתרגם אונקלוס, והרי זה כמו כל חידושי התורה המכוונים לאמיתותה של תורה שגם הם ניתנו למשה בסיני (ויקרא רבה כב, א; ועוד), דתרגום זה מפרש את המקראות תרגום אמיתי ומכוון. אבל הלשון מצד עצמה היא לשון חול ואין בה שום קדושה, וכמו שאין קדושה בלשונות אחרות למרות שגם בהן נכתבו חידושים לאמיתתה של תורה על ידי חכמי ישראל שחיו בארצות השונות, וחידושיהם נאמרו למשה מסיני. וכאמור לעיל, הדבר מוכח להדיא במשנה ובגמרא בכמה מקומות. ועיקרו של הקושי שהתלבטו בו הנך תרי גאוני, לכאורה יש לפותרו בפשיטות, דלשון הארמית עצמה היא במהותה כזאת שסובלת פעמים רבות שימוש של לשונות מלשונות הקודש בתוכה. וכפי שאנו רואים ששכיח טובא בתלמודא דידן שנכתב בארמית ומעורבות בו מילים רבות מלשון הקודש. ולכן אין זה נחשב

שתי שפות, דזו גופא עניינה ומהותה של שפת הארמית שנהוג לערב בתוכה גם מלים מלשון הקודש. וכן כתב הערך לחם (אה"ע שם ד"ה בלשון אחר, הר"ד בגט פשוט אה"ע שם סק"ז) וז"ל: "ומה שנהגו לכתוב בו איזו מילות בלשון הקודש, כך היה לשונם בזמן התלמוד מעורב עברי ותרגום כלשון התלמוד, והוי לשון אחד". ומעין זה כתב גם הט"ז (אה"ע סי' קכו סק"א).

### **ברמ"א מבואר שקדושת הארמית נובעת מהתרגום ולא מהחלקים הארמיים בתנ"ך**

והיה מקום לומר שהארמית נקראת לשון הקודש משום שחלקים מכתבי הקודש נכתבו בה, ובעיקר בספרי עזרא ודניאל. ואף שאין זה ברור שעצם הציטוט של לשון מסוימת בתנ"ך כבר מחיל עליה קדושה, מכל מקום היה מקום לומר כן. ואולם בדברי הרמ"א מבואר שלא הלך בדרך זו, דהוא תולה את קדושת הארמית בכך שהתרגום ניתן בסיני ולא בכך שחלקים מהתנ"ך נכתבו בארמית. וגם בדברי האגודה הנ"ל לא ניתן להבין כך, אחר שהוא מבין בסתמא שלשון הקודש אינה כוללת את הארמית, ונאלץ להתיר את כתיבת התרגום רק משום שהוא עצמו ניתן בסיני. וצ"ע.

### **קושיית הגר"א על הרמ"א וקושיה על הבנתו בדברי הרמ"א**

והגר"א (או"ח שם סק"ו) הקשה על הרמ"א וז"ל: "אבל בשאר כו'. שכל בו (שם) כתב לומר חמירא וחמיעא, שחמץ ושאור ב' דברים הן. וכתב תרומת הדשן (שם) דלשון חמירא כולל אף חמץ כמ"ש [בפרק קמא (פסחים ה' ע"ב)] בעירו חמירא דבני חילא, דחמירא דידיה הוא (שם ד' ע"א), [ובפרק ב' (שם ל' ע"א)] זבינו חמירא דבני חילא, וזהו שכתב בהג"ה אבל בשאר כו'. אבל בירושלמי הנ"ל (פסחים פ"ב ה"ב, הר"ד לעיל עמ' קכה) לא משמע כן, שהרי בלשון הקודש ודאי חמץ ושאור ב' דברים הן כמו שכתוב בתורה, ואף על פי כן לא אמר בירושלמי רק כל חמץ שיש כו", עכ"ל. וקושייתו מבוססת על כך שמבין בדעת הרמ"א שרק בארמית יש מקום לומר מילה אחת, אבל בלשון הקודש יש צורך בשתי מלים כמו בשאר הלשונות. ועל זה הקשה מהירושלמי שמוכח שנקטו מלה אחת. והגר"א אזיל בזה לשיטתו שכתב (סק"ה) וז"ל: "ואם אמרו. ר"ל בלשון תרגום", עכ"ל. דהיינו, שמה שכתב הרמ"א "ואם אמרו בלשון הקודש", היינו רק לשון תרגום ולא לשון הקודש. ולכן הקשה עליו דמוכח מהירושלמי שגם בלשון הקודש הסתפקו במילה אחת. אבל נראה שקשה טובא להבין כך בדברי הרמ"א. דאף אם אפשר לקבל בדוחק גדול את הסברה שלשון ארמית תיחשב ללשון



הקודש, אבל לכאורה לא יכול להיות שלשון הקודש עצמה לא תיחשב לשון קודש. דלא תהיה כהנת כפונדקית. ועל כרחק צריך לומר בדעת הרמ"א שהתכוון לכלול בדבריו בין את לשון הקודש באמת ובין את לשון הארמית שראה גם אותה כלשון הקודש, אבל לא התכוון להוציא את לשון הקודש ולכלול רק את לשון הארמית.

### קושי בעיקר דברי הרמ"א

ואולם יש להקשות על עיקר דברי הרמ"א דווקא לאידך גיסא. דממה נפשך, אם הוא סבור שכאשר יש בשפה מסויימת שתי מלים שונות לשאור ולחמץ, צריך לנקוט בשתי המלים הללו, אזי גם בלשון הקודש היה צריך לנקוט בשתי המלים הללו, כיון שגם בלשון הקודש יש הבדל בין המושגים. ולפי האפשרות הראשונה שהיא הנכונה בדעתו וכנ"ל, הרי יוצא שצריך לנקוט רק במלה אחת. ובאמת כך הוא בירושלמי הנ"ל (שם) שנקטו לשון חמץ בלבד ולא אמרו חמץ ושאור.

### יישוב הקושיה

אמנם לכאורה אפשר ליישב את דברי הרמ"א אם נבין בדעתו שסבר שכאשר מילה אחת כוללת את שתי המשמעויות, אין צורך לנקוט את שתי המלים השונות, אף על פי שיש מילה שונה לכל מושג. ולכן לא קשיא מלשון התורה, דאמנם יש לחמץ שם בפני עצמו ולשאור שם בפני עצמו, אבל סוף סוף אפשר לכלול את החמץ והשאור בשם אחד של חמץ. ובפרט אם נאמר שחמץ הוא השם של האיסור ולא שם של המאכל עצמו. ולכן הוא כולל גם את השאור, דהא גם השאור אסור משום חמץ. ואולם בלשון הדרכי משה (שם) קשה לפרש כן, דהוא כתב: "ונראה לי דאם אמרו בשאר לשון שיש לכל אחד שם בפני עצמו, צריך שיזכיר שתיהן", עכ"ל. הרי שעצם זה שיש לכל אחד שם בפני עצמו מצריך להזכיר שתיהן, ולא אכפת לנו שיכול להיות שבכל זאת יש שם אחד שכולל את שתיהן. אבל בלשונו בהגהת השו"ע לכאורה אפשר להסבירו כנ"ל.

### בסתמא דמילתא לא אמורה להיות בלשונות הגויים מלה כוללת לחמץ ושאור

ואולם גם זה לכאורה עדיין קשה, דהא הרמ"א נוקט באופן מוחלט שבכל שאר הלשונות צריך לומר שתי מילים שונות, והרי יתכן שגם בלשונות הללו ישנה מילה שכוללת את שתי המשמעויות. ואם נאמר שכאשר ישנה מילה כזאת, אין צורך לומר

בשתי מילים, מדוע הוא נוקט בפשיטות שבכל הלשונות צריך לומר בשתי מילים. ונראה שבסתמא דמילתא אין שום סיבה שחמץ ושאור יהיו כלולים בשם אחד, דלכאורה אלו שני דברים שונים לגמרי. שאור הוא דבר שאינו ראוי לאכילה ונועד רק להחמצה, והחמץ הוא אוכל. ולכן בכל לשונות הגויים אין שום סיבה להניח שתהיה מילה אחת שתכלול את שתיהן. ורק בלשונות היהודים שמכירים ומחשיבים את איסור החמץ, יש מקום לכלול את שני הדברים בשם אחד בגלל האיסור המשותף שקיים בשניהם. ולכן כך הוא בלשון הקודש ובלשון הארמית שיש מושג אחד הכולל את שניהם. ואמנם היהודים בארצות שפסקו כרמ"א דיברו גם בלשון אשכנז מיוחדת להם (אידיש), ועקרונית היה יכול להיות שבשפה הזאת יהיה מושג כזה, אבל הרמ"א ידע שבפועל אין זה כך, ויש שתי מילים שונות לחמץ ולשאור. ולכן הוא היה יכול לנקוט בפשיטות שבכל השפות צריך שתי מילים שונות.

## ה. שיטת המג"א והגר"א במקור הדין שצריך להבין את הביטול

### המג"א והגר"א תלו את זה שצריך להבין בהא דבעינן פיו ולבו שוים

והנה, המג"א (סי' תלד סק"ו הנ"ל) נימק שביטול מבלי להבין אינו מועיל ד"בעינן שיהא פיו ולבו שוין". וכן כתב הגר"א (שם סק"ד) וז"ל: "ויאמר. כמו שכתוב [בתרומות (פ"ג מ"ח) ובשבועות (כו ע"ב)] שיהא פיו ולבו שוין, ועיין מג"א [סק"ו], עכ"ל. ובמשנה (תרומות שם) נאמר: "המתכוין לומר 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 שיהיו פיו ולבו שוין", ע"כ. והובאה משנה זו בגמרא (פסחים סג ע"א), וכתבו התוס' (שם ד"ה המתכון לומר) וז"ל: "המתכוין לומר תרומה כו' – אפילו אי דברים שבלב לא הוו דברים גבי ההוא דזבין לניכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל ובעידנא דזבין לא אמר (קידושין מט ע"ב), התם אינו טועה בדיבורו, אבל הכא דברים שבלב הם, ומה שהוציא בשפתיו אינו כלום לפי שטעה בדיבורו", עכ"ל.

### צריך להבין את חילוק התוס'

וצריך להבין את הגדרת וסברת החילוק שכתבו. דאם כוונתם לחלק ולומר שבנידון דתרומה יש טעות ובמוכר נכסיו אין טעות, אין זה מובן ולכאורה אין זה נכון. דהא גם כאשר אדם מתכוון למכור את נכסיו על דעת לעלות לארץ ישראל,

יש לו טעות בזה שהוא לא אמר את כוונתו במפורש. דלכאורה אנחנו לא אמורים להניח שהוא בהכרח משקר לנו, אלא שבכל זאת אין אנו מתחשבים במה שחשב, משום שבפועל הוא לא אמר את כוונתו ומחשבותיו. ואין לך אלא דיבור אשר יהיה לפניך, ואין אנו יכולים לתלות את כל הקניינים וההתחייבויות בין איש לרעהו על בסיס כוונות ומחשבות הלב, דאין אנו בוחנים כליות ולב, ואין עוד נביא ולא איתנו יודע עד מה. ועל כל פנים מבחינתו הוא טעה, דהיה לו לומר שכוונתו למכור על דעת לעלות לארץ ישראל, והוא לא אמר, ומכיון שהוא טעה הוא הפסיד. ואם כן לכאורה בשני המקרים זו טעות, ומדוע במוכר נכסיו הוא מפסיד ואילו בנידון דתרומה הוא אינו מפסיד, והרי גם כאשר נכשל בלשונו ונוקש בשינונו, סוף סוף לכאורה אי אפשר ללכת אחר מחשבות לבו.

### התוס' אינם מחלקים בין אדם לחבירו ובין אדם למקום

והיה מקום לומר שהחילוק תלוי בזה שבנידון דדברים שבלב מדובר על דיני ממונות בין איש לרעהו ואילו בנידון דפיו ולבו שוים מדובר על תרומה ועולה ונדירים שהם דברים שבין האדם ובין קונו. והיה מקום לומר שבדברים שבין אדם לקונו, הרי כלפי שמיא גליא שהוא טעה בדיבורו, ולכן אפשר להתחשב במה שבלבו. אבל בדברי ריבות שבשעריך אי אפשר להתחשב בדברים שבלב, כיון שהדבר מסור להכרעת בית דין, ואין הם בוחנים כליות ולב. וכיון שהתחשבות כזאת תהיה חוב לאחריים, אין מנוס מללכת אחר מה שנאמר בפועל ולא אחר מסתרי לבו. וחילוק מעין זה כתב המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת ד"פ סי' תקכ; והובא במרדכי קידושין סי' תקכא), ואף המאירי (קידושין מט ע"ב ד"ה אע"פ שפסקנו) העלה אפשרות לחלק כן. ואולם התוס' לא מחלקים בין דברים שבין אדם לחבירו ובין דברים שבין אדם למקום, אלא נראה מתוך לשונם שהם תולים את ההבדל בכך שכאן מדובר על "טועה בדיבור" וכאן אין הוא טועה בדיבורו. ואם כן צריך להבין מהי ההגדרה ומהי הסברה.

### התוספות אינם מחלקים בין דיבור לשתיקה

ועוד היה מקום להבין שבמקרה של דיבור שסותר למחשבת הלב, הדיבור חסר תוקף משום שאין פיו וליבו שוים, ואילו בטעות של השמטה הדיבור נאה ומתקבל ואינו סותר למחשבת הלב, אלא שחסר דיבור נוסף, כגון אמירת תנאי שהמכירה תלויה בעלייה לארץ ישראל. ואולם נראה שאין להבין כן, דסוף סוף בשני המקרים יש סתירה בין מכלול הדיבור למחשבה, ומאי אכפת לן אם הסתירה נובעת ממילות

שסותרות במפורש את המחשבה או ממילים שאמירתן ללא הוספות סותרת את המחשבה. ועוד, שאם הדיבור מתבטל כשהוא סותר את מחשבה, כל שכן שיש לבטל את משמעות הדיבור כשהיא סותרת את המחשבה. ומלבד כל זאת הדבר גם חסר בלשון התוס', דאין בדבריהם רמז לחילוק שבין שתיקה לדיבור.

### ביאור דברי התוספות

אמנם מבואר בדברי התוס' שהם נוקטים לגבי הנידון של פיו ולבו שוים: "אבל הכא דברים שבלב הם", וזה בהנגדה למה שכתבו קודם "לא הוו דברים". ונראה שהבינו שבנידון דתרומה ועולה יש לאדם מחשבות מסוימות בלבו, אלא שבפיו הוא אמר דבר אחר, והוא טעה בדיבורו. ודיבור מוטעה אינו יכול להוציא מידי מחשבה ממשית מסוימת הקיימת בלב. אבל בנידון דההוא דזבין ניכסיה, אם הוא לא אמר במפורש, אנחנו תולים שלא היה חשוב לו לומר, דאמנם הוא רצה לעלות לארץ ישראל ומכר את נכסיו רק בשביל זה, ואם היה יודע שלא יעלה לארץ לא היה מוכר, אך הוא לא התכוון להתנות את המכירה בכך, שהרי אם היה מתכוון לא היה מונע שמנע ממנו לומר זאת. וכיון שכך, אין המכירה תלויה ברצונו. ואמנם אין אנו אומרים שהוא משקר לנו במה שעכשיו הוא אומר שלכך היתה כוונתו, אלא אנו תולים שהיתה לו מחשבה קלושה שבשעת אמירה ומעשה הוא לא החשיבה כדבעי, ולכן הוא לא טרח לאומרה להדיא. ולכן במקרה של תרומה ועולה "דברים שבלב הם", דההנחה שלנו היא שהמחשבה שלו היתה קיימת באופן מובהק, אלא שהוא נכשל בלשונו. ואילו בההוא דזבין ניכסיה אנחנו מתייחסים אל המחשבות שלו כ"אינם דברים". וכן עולה מדברי ר"ת (ספר הישר, חלק החידושים סי' קנז). וכן נראה מדברי הר"ש משאנץ (בתוספותיו לפסחים סג ע"א ד"ה המתכוין), שכתב בביאור החילוק שבזבין ניכסיה על מנת לעלות לארץ ישראל, "לא היה בדעתו להוציא בשפתו יותר, שאילולי הוה ידע שלא יעלה לארץ ישראל לא היה מדברם, הלכך אינם דברים שבלב אבל הכא דברים שבלב הם", עכ"ל. וכן מבואר ברמב"ן (קידושין נ' ע"א ד"ה אמאי) ובר"ן (על הר"ף קידושין כ' ע"ב ד"ה אמר רבא).

### כך הוא גם בעניין נזיר שאמר אהא ובעניין גמר בלבו להוציא פת חיטין

וכך מצינו גם בעניין נזיר שאמר אהא והיה נזיר הולך לפניו (נזיר ב' ע"ב), והוא גם אומר אחר כך שדעתו היתה לקבל נזירות ולכן אמר אהא, דנאמר בגמרא שנזירותו חלה. והקשתה הגמרא דפשיטא שבכה"ג הוא יהיה נזיר, ותירצה: "מהו

דתימא בעינן פיו ולבו שוין, קא משמע לך, ע"כ. וגם בנידון זה מחשבת הלב היתה ברורה לגמרי, והוא גם אומר להדיא שזו היתה כוונתו. אלא שהיה צד לומר שבגלל שהדבר לא התבטא בדיבור מבורר, לא תועיל מחשבת הלב, וחידשה הגמרא שבכהאי גוונא אין זה מהווה חיסרון, ומחשבת הלב מועילה לעשותו נזיר. ועל כל פנים הנידון הוא שמחשבת הלב היא ברורה ומוגדרת, והחיסרון הוא בדיבור פיו. וכן הוא הנידון שהזכיר הגר"א בדין שבועה (שבועות כו ע"ב הנ"ל), שאם גמר בלבו להוציא פת חיטין והוציא פת שעורין, אינו נאסר בפת שעורין. וגם שם היינו שמחשבת לבו ברורה ומוגדרת, שהוא רוצה לאסור על עצמו דווקא פת חיטים, אלא שהוא הוציא בשפתיו דבר אחר ממה שהוא גמר בלבו. ועל זה מתחדש שמה שפיו הכשילו אינו יכול לחייבו כשהוא בניגוד למחשבת הלב הברורה והקיימת בדעתו.

#### **לפי הבנה זאת אין לתלות את הנידון דידן בדין פיו ולבו שוים**

ולפי זה לכאורה נראה שנידון דידן אינו קשור כלל לסוגיה של "פיו ולבו שוים", והוא דווקא דומה לנידון של דברים שבלב שאינם דברים. הקביעה דבעינן פיו ולבו שווים נאמרה במקרה שבו יש לאדם מחשבות ברורות, ובכל זאת פיו מכשילו לומר דבר שאינו כרצון לבו. וזו קביעה שבאה להמעיט בתוקפו של פיו כשהוא מכשילו וסותר את הקיים בלבו. אבל בנידון דידן המציאות היא הפוכה. במחשבתו לא קיימת מחשבה ברורה, דאין הוא יודע כלום ולא מבין כלום, ודווקא פיו מועילו ומסייעו לומר דברים שהוא יודע שנכון לאומרם אף שהוא אינו מבינם. ולפי מה שהתבאר, המקרה הזה דווקא דומה לנידון של דברים שבלב שהם אינם דברים, דמחשבתו האחרת היא קלושה טובא, עוד יותר מההוא דזבין ניכסיה, ואין לנו אלא הדיבור שלפנינו, ודווקא עליו צריך היה להתבסס.

#### **הדברים אמורים רק אם ביטול הוא מדין הפקר**

אמנם כל דברי המג"א והגר"א אמורים לפי האפשרות שהדיבור אמור להועיל מצד עצמו, וכשיטת התוס' (לעיל עמ' מג) שהביטול מועיל מצד שהוא מהווה הפקר. אבל לפי שיטת הרמב"ם (לעיל עמ' נח) שהביטול אינו מדין הפקר, הדיבור הוא חסר חשיבות, והדבר היחיד הקובע הוא מחשבתו אשר חשב על החמץ, אזי לא איכפת לנו כלל מזה שהוא אמר את הדברים הנכונים והמתאימים. דכל עוד בפיו ובשפתיו ביטל את החמץ וליבו רחק ממנו, לא מתקיים הדבר העיקרי שציוותה עליו התורה, בדפועל לא היתה כאן פעולה של השבתת הלב, והאיסור נשאר כפי שהיה.

## ו. דברי התוס' בעניין היחס שבין המחשבה לדיבור

### קושי בדברי התוס' בעניין המעריך פחות מכן חודש

ובגמרא (ערכין ה' ע"א) נאמר: "תנו רבנן, המעריך פחות מכן חדש – ר' מאיר אומר: נותן דמיו, וחכמים אומרים: לא אמר כלום. במאי קמיפלגי – ר' מאיר סבר: אין אדם מוציא דבריו לבטלה, יודע שאין ערכין לפחות מכן חדש וגמר ואמר לשם דמים. ורבנן סברי: אדם מוציא את דבריו לבטלה", ע"כ. וכתבו התוס' (שם ד"ה אדם יודע) וז"ל: "אדם יודע שאין ערך לפחות מכן חדש – ואפילו אינו יודע, מכל מקום דעתו על פי שתקנו חכמים הלשון", עכ"ל. ולכאורה לא ברור מדוע התוספות נקטו דאפילו אם אינו יודע מכל מקום כך דעתו. דהא הגמרא אומרת להדיא: "אדם וכו' יודע שאין ערכין לפחות מכן חודש", ונראה מדבריה שהיא דווקא תולה את הדין בכך שהוא יודע. וכבר עמד על כך השפת אמת (שם ד"ה אדם). ובאמת זה לכאורה גם פשוט בקרא (ויקרא כז, ו), שהערכין שאמרה התורה היינו רק מכן חודש ומעלה. וכנראה שהבינו זאת מהמשך הסוגיה שאמרה: "התם הוא דטעי, סבר כי היכי דאיכא ערכין לבן חודש איכא נמי לפחות מכן חודש". אבל לכאורה נראה שהגמרא אומרת את הדברים האלה דווקא כביאור ההוה אמינא, ושדבר זה נדחה במסקנה. דאיתא התם: "כמאן אזלא הא דאמר רב גידל אמר רב: האומר ערך כלי עלי – נותן דמים, כר' מאיר. פשיטא דכר' מאיר אתיא. מהו דתימא אפילו כרבנן, התם הוא דטעי, סבר: כי היכי דאיכא ערכין לבן חודש איכא נמי לפחות מכן חודש, אבל הכא דליכא למיטעי, ודאי אדם יודע שאין ערך לכלי וגמר ואמר לשם דמים, קמשמע לן", ע"כ. וביאר שם רש"י (ד"ה התם) דקמשמע לן שלא זה טעמם של חכמים אלא דווקא "משום דאדם מוציא דבריו לבטלה, ואפילו הוא יודע שדבריו בטילין", עכ"ל. ובאמת אם הוא לא היה יודע שדבריו בטלים בזה, היו גם חכמים מודים לכך שדבריו קיימים. דאף שאדם מוציא דבריו לבטלה, סוף סוף כאן הוא סובר שדבריו קיימים, וצ"ע.

### קושיית התוס' מדין מתכוון לומר תרומה על דין ערכין

ולאחר שקבעו התוס' את קביעתם הנ"ל, כתבו וז"ל: "ואם תאמר, מאי שנא מדאמר [פרק תמיד נשחט (פסחים שם)] המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה, לא אמר כלום. ויש לומר דלא אמר כלום ממה שמוציא בפיו אבל מה שבלבו הוי קיים. ועוד יש לומר דהתם שאני, שמה שאמר בפיו אינו רוצה ובמה שאמר בלבו טעה", עכ"ל. ודבריהם אמורים בדעת ר' מאיר, אך הם נכונים גם לחכמים

במקרה שבו יודעים שהאדם מתכוון לדבר שונה ממה שאמר. וכוונתם בקושייתם שלכאורה אדם זה אמר ערכין והתכוון לדמים, בין אם הוא ידע שאין ערך לפחות מבן חודש וגמר לשם דמים ובין אם לא ידע ותלה עצמו במה שקבעו חכמים. וגם בנידון של מתכוון לומר תרומה ואמר מעשר, הוא אמר דבר אחד והתכוון למשהו אחר. ובנידון דתרומה ומעשר הסתירה מבטלת לגמרי את כל מה שחשב ואמר, ואילו בנידון דערכין נשאר האמירה שלו מחייבת לפי הכוונה שלו. והתוס' יצאו מתוך הנחה שאין אפשרות לכלול במשמעות של לשון ההערכה שאמר את הכוונה לשם דמים, דערכין לחוד ודמים לחוד. ולכן זו סתירה מובהקת בין האמירה לדיבור.

### לכאורה היה אפשר להבין אחרת וליישב קושייתם

אמנם לכאורה היה מקום לדון בדבריהם, דהיה אפשר לומר שערך של דבר שאינו בר ערכין מקבל משמעות של דמים, וכמו שמצינו (ערכין כ' ע"א) שלדעת ר' מאיר האומר ערך ידי או רגלי עלי צריך לתת את שווי היד או הרגל, מכיון שבלישנא דבני אדם הלשון ערך יכולה לסבול גם שווי<sup>10</sup>. ולפי הבנה זו לא קשה כלל מהתכוון לתרומה ואמר מעשר, וכן כל הדוגמאות האחרות. דהתם תרומה לחוד ומעשר לחוד, עולה לחוד ושלמים לחוד, בית זה לחוד ובית זה לחוד. אבל בנידון דערכין, אם לא מתקיימת תורת ערכין, יכולה להתקיים תורת דמים, ולכן הוא חייב דמים. אבל מבואר מדברי התוס' שלא נקטו כך, אלא היה פשוט להם שכל נקיטת לשון ערך משייכתו בהכרח דווקא לתורת ערכין, ואם בטלה תורת ערכין, דבריו היו אמורים להיות בטלים לגמרי. ואם בכל זאת מקיימים את דבריו, על כרחנו דהוא משום שרואים אותו כאילו אמר משהו אחר שהתכוון אליו. ולכן הוקשה להם מתרומה ומעשר.

### תירוצם הראשון מבוסס על כך שאפשר להחיל תרומה וקדשים במחשבה

והנה, תירוצם הראשון מבוסס על ההלכה דהפרשת תרומה ומעשרות במחשבה בלבד מועילה, דילפינן מהפסוק ונחשב לכם תרומתכם (במדבר יח, כז) דבמחשבה בלבד חלה תרומה, וכמבואר בגמרא (ביצה יג ע"ב) וברמב"ם (הל' תרומות

10. וכבר בתורה עצמה מצאנו שימוש בלשון ערכין במובן של שווי לגבי מקדיש בהמתו וביתו (ויקרא כז, יב-טו), שהכהן קובע את שווי הכספי והתורה מתארת זאת בלשון הערכה. ויעוין עוד בישיעה (מ, יח) ובתהלים (נה, יד) ובאיוב (כח, יג) ובמצודת ציון על הפסוקים הללו. וראה גם מלבי"ם (ויקרא א, נא; ישעיה שם; תהלים פט, ז).

פ"ד הט"ז). וכן התחדש דין זה בעניין הקדשת עולה או שלמים. דלמדנו מהפסוק "כל נדיב לב" (שמות לה, כב) שגם כאשר התנדב בלבו בלבד הוא מתחייב להביא את הקרבן (שבועות כו ע"ב ורמב"ם הל' מעה"ק פ"ד ה"ב). ולכן אף אם התכוון לתרומה או מעשר ולא אמר זאת בפיו אלא אמר דברים אחרים וכו"ל, בכל זאת יחול שם של תרומה או מעשר לפי מה שהתכוון. וכן אם התכוון לעולה או שלמים ולא אמר עולה או שלמים אלא אמר משהו אחר, בכל זאת יחול שם עולה או שלמים לפי מה שהתכוון. דמה שאמר בטל ומבוטל ואין לו שום תוקף, ולא נותרה אלא מחשבתו בלבד.

### קושי גדול בתירוץ זה

ואולם לכאורה יש בזה קושי גדול, דבפשטות נראה שלא אמר כלום ולא חל כלום. דעד כאן לא שמענו חידוש זה שתרומה וקדשים יכולים לחול במחשבה בלבד אלא דווקא משום שהתחדש בהם הלימוד מהפסוקים הנ"ל. אבל אדם שאסר עצמו מכניסה לבית פלוני או מאדם פלוני, אינו נאסר אם לא הוציא בפיו. דכמבואר בגמרא (שבועות שם), תרומה וקדשים הם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין, וגם מ"ד מלמדין מודה דחולין מקדשים לא גמרינן. ולכן בשבועה ובנדריים אינו נאסר אף אם גמר בלבו, עד שיבטא בשפתיו. וכן נאמר להדיא בקרא בעניין שבועה: "לבטא בשפתים" (ויקרא ה, ד), ובעניין נדר: "או מבטא שפתיה" (במדבר ל, ז). וכן כתב הרמב"ם (פיהמ"ש תרומות פ"ג מ"ח) וז"ל: "והכלל אצלנו גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו", עכ"ל. וכן כתב (הל' שבועות פ"ב ה"י): "מי שנתכון לשבועה, וגמר בלבו שלא יאכל היום או שלא ישתה, ושדבר זה אסור עליו בשבועה, ולא הוציא בשפתיו – הרי זה מותר, שנאמר: 'לבטא בשפתים', אין הנשבע חייב עד שיוציא ענין שבועה בשפתיו", עכ"ל. וכן כתב להדיא בנידון דידן (שם ה"א) וז"ל: "וכן אם גמר בלבו להשבע, וטעה והוציא בשפתיו דבר שלא היה בלבו – הרי זה מותר. כיצד, המתכון להשבע שלא יאכל אצל ראובן, וכשבא להוציא שבועה, נשבע שלא יאכל אצל שמעון – הרי זה מותר לאכול עם ראובן, שהרי לא הוציא בשפתיו, ועם שמעון, שהרי לא היה שמעון בלבו", עכ"ל. וכן כתב להדיא גם בנידון דנדרים (הל' נדרים פ"ב ה"ב). והרי כל הדינים הללו דתרומה ומעשר, עולה ושלמים, מודר מבית זה ומפלוני, הוזכרו במשנה (תרומות שם) בחדא מחתא. ואם אנו צריכים לומר בעל כרחנו שלגבי מודר מבית פלוני, אין הוא נאסר כלל, דמחשבה אינה מועילה לאסור, ודיבור אין כאן, על כרחנו צריכים אנו לומר שכך הוא הדין גם בעולה ושלמים ותרומה ומעשר, שלמרות שהמחשבה היתה יכולה להועיל מצד עצמה, מכיון שבפועל הוא אמר משהו אחר, היא מתבטלת לדיבור, ודיבור גם אין כאן, ולא נותר שום דבר שיכול לחייב אותו, וצ"ע.



### קושי בתירוצם השני

וגם תירוצם השני לכאורה אינו מובן. דאמנם לגבי מה שאמר בפיו נכון הדבר שהוא אינו רוצה, אבל לגבי מה שאמר בלבו לכאורה הוא לא טעה כלל. דמחשבתו לתרומה או מעשר או בית פלוני היא מחשבה נכונה לפי דעתו, ואין בה שום טעות. והטעות מתבטאת רק במה שלא אמר את מה שחשב, אבל זה לכאורה כבר כלול במה שאמרו התוס' שהוא אינו רוצה את מה שאמר בפיו. ועל כרחנו צריך לומר שהטעות גם היא מתייחסת למה שאמר, וכוונתם שאין דבריו שאמר בפיו מבטאים נכון את מה שחשב. אלא שלפי זה לא מובן מדוע בנידון דערכין אין הדבר כן. הלא אם נתייחס ללשון ערכין שהוציא מפיו, וננקוט שלשון ערכין לחוד ולשון דמים לחוד, יוצא שמה שאמר ערכין הוא אינו רוצה, והוא גם טועה ביחס למה שהוא גמר בלבו. דמה שהוא גמר בלבו היה לשם דמים והוא אמר לשם ערכין. ואם נאמר שלשון ערכין יכולה להכיל גם משמעות דמים, וכפי שהועלתה אפשרות זאת לעיל, אם כן אין כאן לא טעות ולא דבר שאמר בניגוד לרצונו. דזה מה שהוא רצה, וזה מה שהוא חשב, וזה מה שהוא אמר, ואין מקום לקושיה מעיקרא, וכנ"ל. ואם התוס' אכן התכוונו לדחות בזה את ההנחה שהניחו בקושייתם, היה להם לומר את עיקר העניין שערכין ודמים הם עניין אחד ואילו תרומה ומעשר הם עניינים שונים, וצ"ע.

### ביאור דבריהם על פי הרא"ש

ובשטמ"ק (ערכין שם אות יט) כתב בשם הרא"ש ש"ז"ל: "אבל הכא פיו ולבו שוין אלא שהוציא דמים בלשון ערך וסבור שעולין לסגנון אחד", עכ"ל. ונראה מלשון "וסבור" שכוונתו היא שאמנם יש כאן טעות, דדמים וערך אינם אמורים לעלות לסגנון אחד. ואולם הטעות של האדם אינה קשורה לפער שבין לבו ופיו, דשניהם היו מכוונים למקום אחד. אלא שפיו ולבו גם יחד טעו טעות משותפת בזה שהחשיבו את הדמים כסגנון אחד עם ערכין. ומכיון שאזלינן בזה בתר לשון בני אדם, לכן נחשב שאמר בלשון דמים ומתחייב. ורק כאשר יש פער בין לבו ופיו, אמרינן שדיבור אין כאן ומחשבה אין כאן ופטור מכלום.

### קושי בדברי הרא"ש

אמנם דברי הרא"ש אינם מובנים לכאורה. דאכתי קשה ממה נפשך, אם אכן זו טעות, ולשון דמים לחוד ולשון ערכין לחוד, ואין זה נכון שדמים יכולים לעלות בסגנון אחד עם ערכין, אם כן אין כאן אלא מחשבה בלבד, ואין כאן דיבור. דלשון ערכין שהוציא מפיו אינה קשורה כלל למה שהוא אמר היה להתחייב בו, וכמאן

דליתא דמיא. ואם כן התוקף של ההתחייבות על הדמים הוא רק משום שעסקינן בזה בקדשי בדק הבית, והתחדש שבקדשים אפשר להתחייב במחשבה בלבד<sup>11</sup>. ואולם הרי החידוש הזה שמחשבה בלבד יכולה לחייב בקדשים אמור רק כאשר אין היא סותרת לדיבור. אבל אם היא סותרת לדיבור, הדרינן לכך דבעינן שיהיו פיו ולבו שוין, ואין הם שוים. דבלבו הוא רצה דמים ובפיו הוא אמר ערכין. ואם נאמר דלשון דמים יכולה לעלות בסגנון אחד עם ערכין, שוב הדרינן למה שהתבאר לעיל, שאין כאן שום טעות כלל, וצ"ע.

### ביאור סברת הרא"ש

וצריך לומר שגם כאשר יש סתירה אמיתית בין פיו ללבו, אם מבחינתו אין סתירה, המחשבה עדיין מחייבת אותו. ולכן בנידון דידן שאמנם יש סתירה אמיתית בין פיו ללבו, דבפיו הוא אמר ערכין ובלבו הוא חשב על דמים, מחשבתו תחייב אותו, כיון שמבחינתו על כל פנים לא היתה סתירה. ובטעם הדבר נראה שצריך לומר דהא דבעינן פיו ולבו שוים אין זה מצד דאתי דיבור ומדחי למחשבה ואתי מחשבה ומדחיא לדיבור והווי שני כוחות המכחישים זה את זה, אלא החיסרון הוא מצד חולשת כוח הלב כשרואה שהפה סותר אותו. ולכן כשמבחינת האדם אין סתירה, אזי אף שאליבא דאמת הדיבור סותר את המחשבה, והווי שני כוחות המכחישים זה את זה, לא מתבטל כוח מחשבת הלב, דהא הלב מצד עצמו אינו נחלש בראותו את הפה אומר לשון של ערכין, דמצדו של הלב מה שאומר הפה הוא דבר המסייע לו ואינו מכחישו. ולכן אין הלב נחלש, ושפיר מחשבת הלב יכולה לחייב.

### דברי הרא"ש אינם יכולים להתאים להנחת התוספות בתחילת דבריהם

ואולם מלבד מה שהסבר הזה קצת רחוק מהסברה וההבנה הפשוטה, יש לכאורה הכרח לומר שהרא"ש לא נקט כהנחת התוספות בתחילת דבריהם שאפילו

11. הקצה"ח (סי' יב סק"א) הבין שרק בקדשי מזבח חל הכלל דבמחשבתו נגמר הדבר ואין צורך בדיבור. אבל בשאר הקדשות אין הדבר כן. ואולם לכאורה נגמרא (שבועות שם) לא חילקו בין קדשי בדק הבית ובין קדשי מזבח, ונראה שבשניהם נגמר הדבר בלבד. וגם הרמב"ם (הל' מעה"ק שם) סתם: "בנדיבת הלב יתחייב להביא, וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבותם", עכ"ל. ואת זה הוא כתב אחר שכבר ציין שכך הוא הדין בנדרים ונדבות. ונראה מפשטות ומסתימת לשונו שמדובר על כל נדרי קדשים ולא דוקא על קדשי מזבח. וכן נראה מוכח בסמ"ג (עשין סו"ס קפו). וביותר יש להקשות, דהא הפסוק כל נדיב לב שהגמרא מביאה כמקור לכך שמספיק גמירות הלב, נאמר בתרומת המשכן, והרי זה קדשי בדק הבית ולא קדשי מזבח.

כשאינו ידוע שאין ערכין לפחות מבן חודש, תופסת קדושת דמים. דלכאורה בדעת הרא"ש לא ניתן כלל לומר שהאדם חושב על דבר אחד, כגון ערכין, ובגלל שחכמים סבורים שדבריו מתאימים לדבר אחר, כגון דמים, הוא ייחשב כחושב על הדבר השני, אבל מה שהוא אומר לשון ערך שמתאימה דווקא לדבר הראשון, לא ייחשב כסותר לדבר השני, כי גם מחשיבים אותו כאומר את הדבר השני. דזה דבר בלתי הגיוני כלל. ואם נאמר שלא מעתיקים גם את הדיבור, יוצא שהוא נחשב לחושב על הדבר השני ואומר את הדבר הראשון. ועל כרחנו צריך לומר שהרא"ש לא קיבל את הנחת התוספות, ולכן אם אכן האדם לא ידע שאין ערכין לפחות מבן חודש, הוא לא יתחייב. ורק בגלל שהוא ידוע שאין ערכין, והוא גמר לשם דמים, אלא שטעותו היתה רק בזה שהוא אמר דבר שאינו מתאים למה שהוא התכוון, הוא מתחייב, כי סוף סוף הוא התכוון לשם דמים, ופיו לא סתר את לבו לפי טעותו.

#### **לכאורה יועיל הביטול כשאינו מבין בגלל שאומר ומסתמך על חכמים**

ולכאורה לפי הנחת התוספות בתחילת דבריהם שאפילו כשאנו ידוע שאין ערכין לפחות מן חודש, תופסת קדושת דמים משום ש"דעתו על פי שתקנו חכמים הלשון", היה אפשר להסיק שאם אדם אומר את נוסח ביטול החמץ ואינו יודע מה הוא אומר, אבל הוא תולה דעתו בדעת חכמים, אפשר יהיה להחשיב את דעתו כאילו התכוון למה שאמר. ואפילו אם הוא חושב שהוא אומר תחינה, דעתו היא לפי דעתם של חכמים שיש כאן ביטול של החמץ, והיה צריך להועיל. ואמנם לפי האפשרות שהועלתה לעיל (עמ' קמז) ביישוב קושייתם מדין המתכוון לומר תרומה ואמר מעשר, יש לומר דתחינה לחוד וביטול לחוד. ועד כאן לא שמענו שמועיל דיבור שאינו מתאים למחשבה אלא רק בערכין ודמים שהם מעניין אחד וכו"ל. אבל תרומה ומעשר שהם שני עניינים שונים, לא מועיל דיבור שאינו מתאים למחשבה. ונידון דידן דומה בעניין זה לתרומה ומעשר, ולכן לא יועיל הדיבור. אבל לפי הבנת התוספות שגם ערכין ודמים נחשבים כשני עניינים שונים כמו תרומה ומעשר, הדברים אמורים להיות נכונים גם בנידון דומה למתכוון לתחינה ואמר ביטול, ושפיר היה אפשר להחשיב את דיבור הביטול כביטול גמור.

#### **רק כשיש מחשבה ניתן להסתמך על חכמים שהם מגדירים אותה**

ואולם נראה שאין לדמות מילתא למילתא. בנידון דערכין הוא רוצה לתרום לבדק הבית אלא שאין הוא יודע בדיוק איך לעשות זאת. הוא חושב שנוסח מסוים

שיאמר יחייב אותו בתורת ערכין, והוא טועה ואותו נוסח אינו יכול לחייבו בתורת ערכין אלא רק בתורת דמים. דהיינו, הרצון הבסיסי המחייב קיים בכל מקרה, ורק הלשון אינה מתאימה. ורק על זה מתחדש שהוא תולה את דבריו "על פי שתקנו חכמים הלשון". אבל כאשר הוא רוצה וחושב על דברים אחרים לגמרי, ואין בלבו כלל מחשבה לביטול החמץ, בזה לא מסתבר כלל שסמיכתו על חכמים תיצור יש מאין מחשבה של ביטול שאינה קיימת. דאי לא תימא הכי, יצא שכל אדם מישראל ייחשב כמי שביטל את החמץ בערב פסח, דכל אדם מישראל סומך על דעתם של חכמים, כמו אותו אדם שנודר בערכין שסומך על דעתם של חכמים, וכיון שכבר התבאר לעיל (סי' ד) שלרוב הראשונים אין צורך שיאמר נוסח של ביטול בפיו, הרי שגם אם הוא יאמר תחינות או לא יאמר כלום, ייחשב לו כאילו שחשב מה שתקנו חכמים שיחשוב. אלא ברור שאם הוא אינו חושב בעצמו, לא יועיל לו מה שהוא סומך על חכמים, דאין סמיכה על חכמים יוצרת מחשבה יש מאין. ורק אם הוא חושב בעצמו, אלא שאינו אומר את דבריו על פי תיקוני הלשון הנכונים, בזה מועילה סמיכתו על חכמים לשוותו כאילו שאמר את הדברים כתיקון חכמים. וכן נראה שאם הוא יודע את המשמעות של אמירתו שהיא הפקרת החמץ או החשבתו כעפר הארץ, אלא שאין הוא מקשר בין המלים שהוא אומר ובין מחשבת לבו כיון שאין הוא מבין את המלים שהוא אומר, בזה שפיר תועיל סמיכתו על חכמים להחשיבו כמי שמבטל כדבעי את החמץ. דהמחשבה במהותה קיימת, ורק התאמתה המדויקת לכל מלה ומלה היא זו שחסרה, ובזה הוא אפילו עדיף על מי שחושב שנודר בערכין וסומך על חכמים שקובעים שנדר בדמים.

### הדברים אמורים כשעיקר הדבר הפועל הוא המחשבה

אמנם הדברים הללו אמורים רק לפי ההבנה שמהות הביטול היא ההשבתה במחשבה וכגון לשיטת הרמב"ם וסיעתו (לעיל עמ' נח). וכן אם הוא אמור לחשוב בדעתו שלא להכניס לרשותו את מה שהתורה מכניסה לרשותו אחרי השעה השישית, וכשיטת הר"ן (לעיל עמ' לח). אבל אם עיקר הדבר הוא פעולה רגילה של הפקר, וכשיטת התוס' (לעיל עמ' מג), יש מקום להבין שמספיקה אמירה בלבד, ולא אכפת לנו שהוא אינו חושב על משמעותה. דאף שחכמים אינם מייצרים מחשבה יש מאין, אין לנו צורך במחשבה זאת. דהעיקר הוא רק שייאמרו הדברים, ולא תהיה סתירה גלויה בין מחשבתו לאמירתו, ותו לא מידי. ואמנם כאמור לעיל (עמ' קלא), במקרה שברור שהאדם לא התכוון לדברים שאמר אין להם ערך. אך דברי התוס' אמורים על אדם שתולה דעתו "על פי שתקנו חכמים הלשון".

### **כשאומר דבר ששוויו נמוך ממה שמתחייב מכוון לאפשרות שיתחייב יותר**

ולכאורה יש להקשות, דאם המציאות היא שדמי קטן מבין חודש מרובים מחמישה שקלים שהוא שיעור ערך קטן בן חודש, ואדם התכוון ואמר ערך של קטן מבין חודש, ודעתו היתה על חמישה שקלים, ואולי על פחות, יוצא שהקביעה שהוא מתחייב לפי דמי קטן גורמת לחיוב שלא היה בדעתו קודם לכן. ולפי מה שהתבאר שחכמים אינם מחדשים מחשבה יש מאין, הוא לא היה אמור להתחייב לשיעור שלא התכוון אליו, דהא סוף סוף על הסכום הנוסף שהוא לא התכוון אליו, לא היתה לו מחשבה. ואפשר לומר שההסתמכות שלו על חכמים כוללת גם את שיעור ההתחייבות שלו. דברור לו שהוא רוצה להתחייב, אבל את השיעור המדויק של החיוב שלו הוא אינו מגדיר, והוא סומך על כל מה שיאמרו חכמים שהוא אמור להתחייב על פי מה שנובע מתוך מה שאמר. אבל מסתבר יותר לומר שאכן שיעור דמי עבד תינוק פחות מבין חודש שצריך עוד לגדלו ולהאכילו עד שבעתיד יוכל לעבוד הוא שיעור קטן יותר מדמי חמישה שקלים.

### **הלכה למעשה**

ולהלכה נראה שמוכרחים להבין את מהותו של הביטול, ובלי שיבין לא יועיל, אפילו אם יאמר את נוסח הביטול, ואפילו אם יאמר בלשון הקודש. ואמנם אם נוקטים שהביטול מועיל מכוח הפקר, יש צד לומר שיועיל, אף אם לא יבין את תוכן הביטול, ורק ידע שעושה דברים שתקנו לו חכמים לעשותם כדי להיפטר מאיסורי חמץ. ואולם נראה שבראשונים אין לאפשרות זאת שום יסוד, ואין אפשרות להקל ולסמוך על כך כלל, וחייב להבין היטב, ולכן יש ללמד לכולם את נוסח הביטול ומשמעותו, כדי שידעו לאומרו כהלכתו ויבינוהו.