

הגדרת ידיים / ב.

תוכן:

פתיחה

- א. מחלוקת הראשונים בהסברת הדיוק מהמשנה
- ב. מחלוקת הראשונים בהסברת הברייתות
- ג. שיטות הראשונים בהגדרת ידות
- ד. מחלוקת הר"ן והרשב"א בדין אומדנא חיצונית
- ה. יסוד מחלוקת הראשונים בדין הפצרה
- ו. האומר אהא
- ז. משמעות ההפצרה למ"ד ידיים שאינם מוכיחות הוויין ידיים
- ח. ביאור מחלוקת הראשונים בידיים שאין מוכיחות
- ט. הספק ביד לקידושין
- י. ההבדל בין גיטין לקידושין
- יא. יד בקידושין עפ"י שיטת הרשב"א
- יב. סיכום

פתיחה

אומרת המשנה (ב.): "האומר לחברו מודרני ממך, מופרשני ממך מרוחקני ממך שאני אוכל לך שאני טועם לך אסור", ומפרש שמואל בגמ' (ד.): "בכולן עד שיאמר שאני אוכל לך שאני טועם לך", שמה שנאמר במשנה שאדם שאומר מודרני ממך אסור זה דווקא כשסיים את דבריו ואמר: "שאני אוכל לך" או "שאני טועם לך". הגמרא מקשה מברייתות שמוכח מהן שהאומר "מודרני ממך" לבדו אסור בהנאה מחברו וכן האומר "שאני אוכל לך" לבדו אסור באכילה מנכסי חברו, ומעלה מספר אפשרויות לפרש את דברי שמואל ודוחה אותן. למסקנה מסבירה הגמרא שכוונת שמואל היא שהאומר מודרני ממך ללא שאני אוכל לך "לא משמע איסורא כלל", כיון שיש אפשרות לפרש את דבריו כמניעת הדיבור עם חברו בלבד (וכן את מופרשני ממך יש אפשרות לפרש כמניעת משא ומתן, ואת מרוחקני כמניעת כניסה לארבע אמותיו), ולכן זו יד שאינה מוכיחה ושמואל סובר שיד שאין מוכיחה (להלן שא"מ) אינה נחשבת יד. הגמ' אומרת שדין זה תלוי במחלוקת ר' יהודה ורבנן בדין כתיבת גופו של הגט, לר"י צריך לכתוב בו גם: "ודין דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין" וכו' ולרבנן מספיק לכתוב בו "הרי את מותרת לכל אדם", לרבנן ידיים שא"מ הוויין ידיים, ולר"י לא הוויין ידיים, ושמואל העמיד את המשנה כר"י. הר"ן (ה:סד"ה (בעמוד הקודם) אלא הכי איתמר) מבאר שע"פ הסבר זה מתורצת הקושיה מהברייתות הנ"ל, שמכיוון שיש מחלוקת תנאים ידועה בדין זה, יש להעמיד את הברייתות כרבנן ושמואל פוסק כר"י ומפרש את המשנה כשיטתו. הר"ן מביא פירוש נוסף שאע"פ שהאומר מודרני ממך אינו נאסר בהנאה הוא נאסר בדיבור והברייתות שאמרו שבאמירת מודרני ממך אסור דיברו על האיסור בדיבור עם חברו.

מחלוקת הראשונים בהסברת הדיוק מהמשנה

הגמ' תמהה מדוע שמואל העמיד את המשנה כר"א ע"פ שדעתו היא דעת יחיד, ומבאר רבא שיש הכרח להבנה זו מכך שהמשנה אומרת שאני אוכל לך, ואם ידיים שא"מ הוויין ידיים אין צורך במילה "לך". הרא"ש נ"ה מתניתין קשיתיה) והתוס' (ר"ה ליתני) מבארים שכוונת רבא היא שכל אחת מהלשונות במשנה היתה עומדת בפני עצמה והאומר "שאני אוכל" לבדו היה נאסר באכילה, ואומרים הרא"ש והתוס' שמדובר במקרה שאדם אחד היה מפציר בו לאכול אצלו ועי"ז אנחנו יודעים שהוא נדר ממנו.

הר"ן מבאר שכוונת רבא היא שהיינו קוראים את המשנה כאמירה אחת "מודרני ממך שאני אוכל" וזו היתה יד שאינה מוכיחה כיוון שאפשר לפרש את דבריו ש"שאני אוכל" זה תנאי ל"מודרני ממך", כלומר שיאסר בדיבור עם חברו אם יאכל מנכסיו (נראה שההבנה שהמשנה היא אמירה אחת ולא שתי אמירות "מודרני ממך" ו"שאני אוכל לך", שמכחה רבא דקדק, נובעת מהעיקרון שהסביר הר"ן באוקימתא השניה של הגמ' בביאור דבריו שמואל (ד: ד"ה אלא ה"ק), שכיוון שכתוב במשנה פעם אחת את המילה אסור משמע שהמשנה אינה מדברת על שני איסורים שונים. ואם נגיד שהמשנה מדברת על שתי אמירות שונות יהיו בהכרח כלולים בה שני איסורים שונים, שהרי "מודרני ממך" משמע איסור הנאה ואילו "שאני אוכל לך" משמע איסור אכילה). והרשב"א (ה: ד"ה אמר רבא) מבאר שהדיוק הוא מכך שהמשנה לא אמרה שאני אוכל ושאיני טועם ללא "לך" שהם ידיים שאינם מוכיחות, ואינו אומר שמדובר במקרה שחברו מפציר בו לאכול אצלו.¹

מחלוקת הראשונים בהסברת הברייתות

בהמשך הסוגיה מובאת מחלוקת אביי ורבא בדין ידיים שא"מ, לאביי הוויין ידיים ולרבא לא הוויין ידיים. הגמ' מעלה אפשרות לתלות את מחלוקתם במחלוקתם של ר"י ורבנן שהובאה לעיל ודוחה שניתן לומר שגם רבנן סוברים כדעת רבא אך בגט "לא בעינן ידיים מוכיחות" מכיוון שאין אדם מגרש את אשת חברו. ומקשים הראשונים (רשב"א ה. ד"ה אבל אמר, תוס' ה: ד"ה ע"כ, תורא"ש ו. ד"ה אבל) כיצד רבא יסביר את הברייתות שהובאו בתחילת הסוגיה שמוכח מהן שהאומר "מודרני ממך" ללא תוספת, אסור.

הרשב"א מבאר שלפי רבא הברייתות מדברות במקרה שחברו מפציר בו לאכול אצלו ולכן מודרני ממך זה ידיים מוכיחות לאיסור אכילה מנכסיו חברו. התורא"ש מתרץ שרבא חולק על שמואל וסובר ש"מודרני ממך" לבדו הוא יד מוכיחה. התוס' אומרים שרבא מודה שהברייתות סוברות שידים שאינם מוכיחות הוויין ידיים

¹ בתחילת דבריו (ה: ד"ה לימא קסבר) הוא כותב שאין לומר שדעת רבא שאם אמר "מודרני ממך שאני אוכל" בלא "לך" הוי יד שא"מ, שהרי כשביארנו את הסיבה לכך ששמואל סובר שמודרני ממך הוי יד שא"מ הוצרכנו לומר שזה מפני שאפשר לפרש את דבריו כאיסור דיבור עם חברו, כיון שלא ציין בפירושו במה נאסר, אבל האומר מודרני ממך שאני אוכל פירש שכוונתו לאיסור אכילה ולכ"ע הוי יד מוכיח. אלא שאם המשנה היתה כותבת כך לא היינו יודעים אם יד שא"מ הוי יד או לא, כי ישנם שתי סיבות אפשריות מפני מה לא כתבה המשנה מודרני ממך אסור לבד גם אם המשנה סוברת שיד שא"מ הוי יד, אפשר לומר שכוונתה שדווקא כשאמר גם שאני אוכל הוי איסור אכילה אבל אם לא אמר שאני אוכל משמע מדבריו איסור הנאה, ואפשר לומר שכתבה כן מפני שמודרני ממך לבד אינו אפילו יד שא"מ ולכן אינו אסור כלל. ודיוקו של רבא הוא שמכל מקום האומר מודרני ממך שאני אוכל ודאי אסור ולא הוצרכה המשנה לכתוב "לך" אלא ללמדנו מן היתור שידים שא"מ לא הוויין ידיים. לעומת זאת, בהמשך דבריו (ד"ה אמר רבא) כותב הרשב"א שהדיוק הוא מכך שאם המשנה היתה סוברת שידים שא"מ הוויין ידיים היה לה ללמדנו זאת בכך שהיתה שונה שאני אוכל ושאיני טועם ללא "לך" שהם ידיים שא"מ, ולכאורה הסברים אלו סותרים, לפי ההסבר הראשון יש לקרוא את המשנה כאמירה אחת והדקדוק הוא מיתור הלשון ולפי ההסבר השני יש לקרוא את המשנה כשתי אמירות שונות והדקדוק האמיתי של נאמר במשנה שאני אוכל לבדו שהיה מלמדנו שהוויין ידיים. ונראה לבאר שהרשב"א מעדיף שהדיוק יהיה ע"י משמעות המשנה ולכן הוא מבאר שהיתור גורם לנו לקרוא את המשנה כשתי אמירות שונות וממילא יש דיוק ממשמעות הדברים.

אך זה לא קשה על רבא כיוון שלמסקנה הגמ' חוזרת בה ואומרת שמחלוקתם של רבא ואבבי תלויה במחלוקתם של ר"י ורבנן.

לשיטת הר"ן קושיא זו קשה עוד יותר שהרי הר"ן (ד"ה רבי יהודה) כתב את סברתו של רבא כחלק מההסברה בדברי שמואל. הר"ן הקשה מגמרא בגיטין (כו.) שנראה ממנה ששמואל לא מצריך "ודין" בגט, ותיריך כסברתו של רבא שבגיטין אין צורך בידיים מוכיחות כיוון שאין אדם מגרש את אשת חברו. וא"כ לדעת הר"ן שמואל עצמו סובר שדין גיטין שונה מדין נדרים, וממילא ר' יהודה ורבנן לא נחלקו בידיים שאין מוכיחות בנדרים, והצורך להסביר את דעת הברייתא קיים גם לפי שמואל, ואעפ"כ הר"ן לא הזכיר את הסברו של הרשב"א וא"כ לא נראה שהוא סובר כרשב"א. מדברי הר"ן (ה. ד"ה אלא מעיקרא) שביאר שהסברה בדברי הגמ' באוקימתא השלישית שמודרני ממך אסור בהנאה, היא בגלל שידיים שא"מ הוויין ידיים, מוכח שלדעת הר"ן פשוט ש"מודרני ממך" זה ידיים שא"מ (שהרי אם לדעתו היתה אפשרות לומר ש"מודרני ממך" זה ידיים שא"מ היה יכול לבאר שאוקימתא זו סוברת כך ולא היה צריך לומר שהיא נחלקת על האוקימתא האחרונה בהבנת דעת שמואל בדין ידיים שא"מ) ואינו יכול לתריך כתירוצו של התורא"ש שלדעת רבא מודרני ממך זה ידיים מוכיחות.

עפ"ז מוכרח שלדעת הר"ן גם אליבא דרבא יש מחלוקת בין הברייתא למשנה אע"פ שאינה תלויה במחלוקת תנאים ידועה (אמנם בתחילה לא רצתה הגמ' לתריך כך בלי מקור למחלוקת בדין זה אך לאחר שהוכח שהמשנה סוברת שידיים שא"מ לא הוויין ידיים אנו מעדיפים שלא להעמיד את המשנה כיחידאה, ולכן אנו מסבירים שיתכן שרבנן גם סוברים כך אע"פ שנצטרך לומר שהתנא של הברייתא הוא תנא אחר שאינו ידוע (ע"פ שעה"מ גירושין א, ח)). האמירה שיש מחלוקת תנאים חדשה שאינה תלויה במחלוקת שידועה לנו זו אמירה דחוקה, ומכך שהר"ן לא נמנע ממנה ע"י שימוש בהעמדתו של הרשב"א נראה שהוא סובר שהיא לא תועיל ע"מ להפוך את מודרני ממך לידיים מוכיחות. גם מדברי הרא"ש שיצר מחלוקת חדשה שאינה מוזכרת בגמ' (האם מודרני ממך זה ידיים מוכיחות) ולא תריך כהעמדתו של הרשב"א, נראה שסובר שאינה מועילה, ויותר מכך בתוס' שטענו שבשלב זה של הסוגיה הברייתא אינה מוסברת כלל לדעת רבא. ויש לבאר במה נחלקו.

שיטות הראשונים בהגדרת ידות

הגמ' בקידושין (טו:) אומרת שדברים שבלב אינם דברים, ומקשים הראשונים מהגמ' בתחילת מסכת נזיר (ב:) שהסבירה שדין המשנה (שם) שהאומר אהא הרי זה נזיר מדבר במקרה שנזיר עובר לפניו באותו זמן כיוון שבסתמא ניתן לפרש שכוונתו אהא בתענית, שאע"פ שבפיו לא נדר נזירות בפירוש, ע"י שיש לנו הוכחה חיצונית מה חשב בליבו חלה עליו נזירות. הרמב"ן (שם ד"ה אמאי הא בלביה) מתריך שכיוון שאמר אהא כאילו אמר בפירוש אהא כזה שזהו דין ידות שריבתה התורה, ולכן אין בזה בעיה של דברים שבלב. הרשב"א (שם ד"ה ואסיקנא) מביא הסבר זה ודוחה אותו שסוף סוף האדם לא הוציא מילים אלו בפיו ויש אפשרות לפרש את דבריו כ"אהא בתענית" וא"כ זה דברים שבלב, וגם אם יש לימוד מהתורה שזה מועיל למה לא לומדים מפה לכל התורה. ומחדש הרשב"א שדין דברים שבלב אינם דברים נאמר רק במקום שהדברים שבלב סותרים או מגבילים את הדברים שבפה, כגון שהאדם מכר קרקע ובלבו חשב שהמכר הוא על דעת שיעלה לירושלים ואם לא יעלה אינו רוצה למכור אך במקום שהם מסייעים להם ומשלימים אותם כגון שאמר אהא וכוונתו היתה אהא כזה שעובר לפני, הם מועילים.

נראה שזו גם דעת הרשב"א בהבנת עצם הדין של ידיים, שע"י דיבור חלקי שמעיד על הנדר מתקיים הדין של ביטוי שפתיים שנצרך בנדרים (עי' שבועות כו: בדברי שמואל ונדרים ושבועות הוקשו זה לזה (עי' רא"ש נדרים ב. ד"ה האומר לחברו)) והנודר משלים את דיבורו ע"י מחשבתו והיא זו שפועלת את הנדר. ע"מ לתרץ את קושיית הרשב"א על הרמב"ן נראה לבאר שכוונתו היא שגזירת הכתוב בדין ידות היא שכשאמר דיבור חלקי שמעיד על הנדר משלימים את דבריו, ומתייחסים לדבריו כאילו הוציא בשפתיו את כל המילים של הנדר, וממילא זו הלכה מיוחדת בדיני נדרים ואין ללמוד ממנה שדברים שבלב יועילו. ונראה לבאר שהסיבה לכך שחז"ל הבינו את דין ידיים כך היא כיוון שבנדרים יש דין שצריך ביטוי שפתיים כפי שנאמר בגמ' בשבועות (כו:): "אמר שמואל גמר בלבו צריך שיצא בשפתיו שנאמר "לבטא בשפתים". וממילא לא נראה לומר שתהיה מציאות שמחשבה תהיה זו שתחיל את הנדר, ולכן גם כשהתורה חידשה דין של ידות לא נראה שהוא יהיה מבוסס בעיקרו על המחשבה והדיבור יהיה רק דין צדדי (כסברת הרא"ש בנדרים (ב. ד"ה האומר לחברו)). ובמקרה של הסוגיה בנזיר שאמר אהא, כיוון שיש גזה"כ כאילו הוציא בפיו אהא כזה ויש נזיר לפניו שעליו הוא אומר כזה, זה לא דברים שבלב אלא כדיבור מפורש.

הר"ן (קידושין כ: -כא. מדפי הרי"ף) כותב: "דכל שהענין מוכיח מתוך דבריו אע"פ שלא השלים דיבורו מהני מדין ידות דאתרבו מקרא בהדיא". מתוך שאינו מזכיר את המושג של השלמת המילים שהזכיר הרמב"ן "הרי הוא כמי שאמר כזה" לא נראה לומר שכוונתו להסביר כשיטת הרמב"ן אלא נראה לומר שכוונתו היא שהתורה הגדירה בנדרים שדיבור שמוכיח על הנדר הוא הדיבור הנדרש והוא שמחיל את הנדר. וכן נראה מדברי הר"ן בנדרים (ב. ד"ה כל כינויי נדרים): "ואותו מקצת הדבור [הוא כאילו] נודר כל השלמות הדבור... ומש"ה חייל נדרא", מכך שהר"ן לא אמר דהוי כאילו אמר כל השלמת הדיבור אלא כאילו נדר כל השלמת הדיבור, משמע שאין כוונתו שאנו מתייחסים לדבריו כאילו הוציא את כל מילות הנדר משפתיו אלא שהמילים שאמר הן שמחילות את הנדר בשלמותו.

מחלוקת הר"ן והרשב"א בדין אומדנא חיצונית

ע"פ מחלוקת זו בהגדרת ידות נראה לבאר את מחלוקתם של הר"ן והרשב"א בהמשך הסוגיה בנדרים. הגמ' (ה:ו.) אומרת שניתן להסביר את דברי רבנן גם לשיטת רבא שידיים שא"מ לא הוויין ידיים כיוון ש"עד כאן לא אמרי רבנן דלא בעינן ידיים מוכיחות אלא גבי גט דאין אדם מגרש את אשת חברו" ואומר הרשב"א (ו. ד"ה ורבא) שלשון הגמ' אינה מדוקדקת וגם בגט יש צורך בידיים מוכיחות, אלא שבגלל האומדנא שאין אדם מגרש את אשת חברו, גם בלי שכתב "ודין דיהוי ליכי מינאי" יש ידיים מוכיחות. הר"ן חולק על הרשב"א ואומר ש"הידיים בעצמן אינן מוכיחות לפי שהלשון אינו מוכיח שיהא הוא מגרשה אלא שהענין מוכיח מצד עצמו שהוא מגרשה משום דאין אדם מגרש אשת חברו ולפיכך אע"פ שהלשון אינו מוכיח מהני"². וא"כ מוכח מפה שיש מחלוקת בין הר"ן לרשב"א האם אומדנא שנוצרת ע"י המציאות יכולה לשנות את ההגדרה של הדיבור מידיים שא"מ לידיים מוכיחות, או שצריך שהעניין יהיה מוכח מתוך הדיבור עצמו.

² עי' שו"ת מהרי"ט (ח"א סי' קלח) שלמד מדברים אלו של הר"ן שאומדנא מציאותית לא מועילה ע"מ ליצור ידיים מוכיחות לעניין קידושין ואף האבנ"מ (כו, יא) שחלק עליו לגבי קידושין ואמר שמדברי הר"ן מוכח להפך, שאומדנא מציאותית מועילה ע"מ ליצור ידיים מוכיחות לעניין גיטין וקידושין, אפשר לומר שאמר את דבריו רק בגיטין וקידושין שאפשר לומר שאין בהם דין של ביטוי שפתיים אך בנדרים שיש דין של ביטוי שפתיים אפשר לומר שיודה להבנת המהרי"ט בר"ן.

נראה לבאר שיסוד המחלוקת הוא שלדעת הרשב"א, שדין ידיים הוא שמחשבתו של הנודר מחילה את הנדר במקרה שיש עימה דיבור חלקי, גם ההגדרה של ידיים שא"מ וידיים מוכיחות היא ע"פ רמת ההוכחה שיש על מחשבתו, וא"כ אין בעיה אם המחשבה אינה מוכחת מתוך הדיבור עצמו אלא ע"י אומדנא חיצונית. אך לשיטת הר"ן שההגדרה של ידיים היא שדיבור שמוכיח על העניין הוא המחיל את הנדר כדיבור גמור, א"כ גם ההגדרה של ידיים מוכיחות וידיים שא"מ היא ע"פ רמת ההוכחה שהדיבור יוצר על משמעות הנדר, וא"כ יש צורך שההוכחה תהיה מתוך הדיבור ולא מאומדנא חיצונית. אך בגיטין שהצורך אינו דווקא בדיבור גם הוכחה זו יכולה להועיל ע"מ להחיל את הגט.

יסוד מחלוקת הראשונים בדין הפצרה

נראה שזה גם ההסבר במחלוקת הראשונים שהוזכרה לעיל בדין המפציר בחברו לאכול ואמר חברו מודרני ממך, שלדעת הרשב"א אע"פ שבסתמא "מודרני ממך" זה ידיים שא"מ ההפצרה מועילה להפכו לידיים מוכיחות, ואילו לדעת הר"ן, התורא"ש והתוס' ההפצרה אינה מועילה לשנות את הגדרתו של הביטוי "מודרני ממך" לידיים מוכיחות, ולכן הם לא הסבירו לפי רבא את הברייתות כהסברתו של הרשב"א. שכן גם ההפצרה של חברו אינה הוכחה מתוך דיבורו אלא הוכחה חיצונית. הרשב"א סובר שדין ידיים הוא שהנדר חל ע"י מחשבתו של הנודר והדיבור החלקי הוא רק ע"מ שיהיה ביטוי שפתיים כחלק מהנדר, וממילא גם ההפצרה יכולה לשמש כעדות על המחשבה ולהפוך את הידיים למוכיחות, ואילו הר"ן סובר שדין ידיים הוא שדיבור חלקי שעניין הנדר מוכח מתוכו מספיק ע"מ להחיל את הנדר, וממילא ע"מ להגדיר את הידיים יש צורך שההוכחה תהיה מתוך הדיבור עצמו וההפצרה שהיא הוכחה חיצונית אינה מועילה. בדברי התורא"ש והתוס' במחלוקת זאת נראה להסביר שהסיבה לכך שאינם מקבלים את העמדתו של הרשב"א אף היא מתוך שהם חולקים עליו בהגדרתו העקרונית של דין ידיים. בדברי הרא"ש בתחילת המסכת (ב. ד"ה האומר לחברו) מצינו שהוא מגדיר את דין ידיים כך:

"אינו גומר דבריו לפרש הנדר אלא התחלה בעלמא ומתוכה ניכר שדעתו לידור ומחשבינן ליה כאילו גמר דבריו ובגמרא מפיך להו מקראי, ואע"ג דגמר בלבו לדור אי לאו דחשבינן להו כאילו הוציא בשפתיו לא הוי נדר כדאמרין בפרק ג' דשבועות (כו): אמר שמואל גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו".

מפורש בדברי הרא"ש שדין ידיים אינו שהנדר חל ע"י מחשבתו והדיבור הוא רק דין צדדי, כדברי הרשב"א. הרא"ש מגדיר שדין ידיים הוא שע"י שאמר את התחלת הדברים ומתוכה מוכח שכוונתו לידור ואנחנו מחשיבים כאילו הוציא בשפתיו את שאר הנדר. מכיוון שהרא"ש אינו מדבר על התייחסות למחשבה בפני עצמה אלא על שימוש בכוונה הניכרת מתוך דבריו, לשיטתו גם הגדרת היד כמוכיחה היא ע"פ רמת ההוכחה הקיימת מתוך דבריו, וממילא לדעתו אי אפשר לומר שהברייתות שאומרות שהאומר "מודרני ממך" אסור, מדברות במקרה שחברו מפציר בו לאכול וע"י זה "מודרני ממך" מוגדר כיד מוכיחה, כהעמדתו של הרשב"א.

האומר אהא

נראה שיש להביא קצת ראיה להסברה זו במחלוקת הראשונים מדברי הראשונים בקידושין (הרמב"ן, הרשב"א והר"ן) שהזכירו לעיל. הראשונים בקידושין לא הקשו על דין דברים שבלב אינם דברים מעצם דין ידות אלא מהגמ' בקידושין (ה): שאומרת שהאומר אהא ונזיר עובר לפניו חלה עליו נזירות רק בגלל שהנזיר עובר לפניו,

שבסתמא אהא זה ידיים שא"מ וע"י שהנזיר עובר לפניו זה ידיים מוכיחות. ונראה להסביר שהסיבה לכך שלא הקשו מעצם דין ידות היא מכיוון שההבנה הראשונית שלהם בדין ידות היתה כמו שביארנו בשיטת הר"ן, שהתורה הגדירה שדיבור חלקי שמעיד על כוונת הנודר הוא מחיל את הנדר כדיבור שלם, וממילא לא שייך להקשות מדין ידות על דין "דברים שבלב אינם דברים", כיוון שהנדר לא חל על "י" הדברים שבלבו אלא על "י" הדיבור. אך מהגמ' בקידושין שאומרת שהמציאות החיצונית, שהנזיר עובר לפניו מועילה ע"מ להגדיר את דיבורו כידיים מוכיחות לנזירות, אע"פ שמתוך דיבורו לא מוכח שהתכוון לנזירות, קשה על הגדרתו של הר"ן בדין ידות, כמו שנתבאר לעיל שלפי הגדרתו של הר"ן ההוכחה צריכה להיות מתוך הדיבור עצמו ולא ע"י אומדנא חיצונית, ונראה שדין ידות פועל ע"י הדברים שבלבו של הנודר. וממילא הקשו הראשונים מדין זה על הדין שדברים שבלב אינם דברים. וא"כ נראה מכך שהגדרת הידיים כמוכיחות ע"י מציאות חיצונית קשה לשיטת הר"ן ובפשטות היא גורמת להגדיר את דין ידיים כדברים שבלב, כשיטת הרשב"א.

הרשב"א אכן הוכיח מכח קושיה זו שדין ידות מועיל ע"י הדברים שבלב וחדש מכח זה גרר בדין דברים שבלב (שכשאינם סותרים את הדיבור הם מועילים), הרמב"ן תירץ שכיוון שחידשה התורה בדין ידות שההתייחסות לדבריו היא כאילו הוציא בשפתיו את המילים שמסלימות את הנדר אף במקרה זה כשאמר אהא ההתייחסות היא כאילו אמר אהא כזה וממילא כשנזיר עובר לפניו אין זה דברים שבלב אלא דברים מפורשים שנודר בהם נזירות.

לכאורה דברי הרמב"ן סותרים את המהלך שהתבאר לעיל, שאם ההסתמכות אינה על הדברים שבלב אלא על הגדרת מילות הנדר המוכח מדיבורו כאילו הוציאן בשפתיו, יש צורך שההוכחה על כוונתו תהיה מתוך דיבורו ולא ע"י אומדנא חיצונית. שכן הרמב"ן סובר שהגדרת דין ידות היא ההתייחסות למילות הנדר המוכח מדיבורו כאילו הוציאן בשפתיו, ואע"פ כמסתמך לכאורה על אומדנא חיצונית (הנזיר העובר לפניו) ע"מ להוכיח מה אמר, שהרי המילה אהא מצד עצמה אינה מחייבת את ההמשך של אהא כמוהו, ואם הכוונה היא אהא בתענית המילה כמוהו אינה קיימת. ונראה לבאר שכוונת הרמב"ן היא שההתייחסות לדבריו כאילו אמר אהא כזה אינה נוצרת ע"י שהנזיר עובר לפניו אלא קיימת גם במציאות סתמית אע"פ שיש גם אפשרות לפרש את דבריו ללא שיכללו את המילה כזה כיוון שזו אמירה סתמית בדומה למילה אהא והיא אינה אמירה שמחילה את הנדר מצד עצמה אלא רק נותנת מקום להתייחסות אל המציאות. הבנה זו קצת מוכחת מלשונו של הרמב"ן שאמר שע"י דין ידות כאילו אמר אהא כזה ורק אח"כ הוסיף ש"הואיל והדבר מוכיח (שהנזיר עובר לפניו)...הרי הוא נדר גמור", וכן שכתב שהוא כאילו אמר "הרי הוא כמי שאמר כזה" שזו אמירה סתמית ולא כמי שאמר "אהא נזיר".

בשיטת הר"ן עדיין יקשה, שהרי לשיטתו גזיה"כ אינה שאנו משלימים את דבריו אלא שאנו מפרשים את כוונתו, וכל עוד הפרשנות אינה נובעת מתוך דבריו עצמם אלא מאומדנות חיצוניות, אין כאן יד מוכיח לשיטת הר"ן, כפי שנתבאר לעיל, וא"כ צריך לבאר שהיד מועילה ע"י הדברים שבלב. הר"ן כותב במענה לשאלה זו "דכל שהעניין מוכיח מתוך דבריו אע"פ שלא השלים דיבורו מהני מדין ידות" ונראה שכוונתו שלמרות שלא מוכח מדבריו עצמם שכוונתו לנזירות, מוכח שכוונתו להחיל איזו חלות והמילה שהשתמש בה היא מילה סתמית שלא ניתן להתייחס אליה בלי לפרשה, ולכן האומדנא הנובעת מכך שנזיר עובר לפניו נחשבת כחלק מדבריו אע"פ שהיא חיצונית, כי דבריו מכריחים את ההתייחסות אליה.

משמעות ההפצרה למ"ד ידיים שאינם מוכיחות הוויין ידיים

יש להקשות על הבנתנו בדברי הרא"ש, שהרי לגבי דיוקו של רבא שהמשנה סוברת שידיים שאינם מוכיחות לא הוויין ידיים מכך שהמשנה דיברה על מקרה שהנודר אמר "שאני אוכל לך" ולא רק "שאני אוכל", הרא"ש (ד"ה מתני' קשיתה) כתב שהידיעה ממי אסר את עצמו באכילה נוצרת ע"י שחברו מפציר בו לאכול אצלו, וא"כ נראה לכאורה שגם הרא"ש סובר שהוכחה מהמציאות יכולה להועיל ע"מ להגדיר את השלמת דיבורו של האדם מדין ידיים. ונראה לבאר שיש לחלק בין הצורך שבשבילו הרא"ש כתב שהפצרתו של חברו מועילה ע"מ להגדיר את השלמת דיבורו של הנודר, לגבי דיוקו של רבא, לבין הצורך שבשבילו הרשב"א כתב שהפצרתו של חברו מועילה ע"מ להגדיר את דיבורו של הנודר כיד מוכיחה.

ע"מ להסביר חילוק זה יש להקדים שדין יד הוא להתייחס לדיבור חלקי כדיבור משמעותי. ונראה לומר שלמ"ד ידיים שא"מ לא הוויין ידיים ע"מ להגדיר את הדיבור החלקי כדיבור משמעותי יש צורך שתהיה הוכחה על השלמתו וכל עוד אינו מוכיח על השלמתו (ידיים שא"מ) לא רק שאינו מחיל את הנדר אלא אינו נחשב כלל כדיבור משמעותי.

ועוד יש להקדים את דברי הרא"ש בפסקיו (פ"א ס"ב, ובדומה לזה בפירושו ה. ד"ה אבל אמר) בדין "מודרני ממך":

"וכיון דמספקא לן אי לאיסור הנאה קאמר או להנך מילי דפרישנא הלכך אינו אסור לא בזה ולא בזה דאין הלשון מוכח לזה יותר מלזה והוי לתרוויהו ידיים שא"מ וקסבר שמואל ידיים שא"מ לא הוויין ידיים. ואין לומר דמודרני ממך מוכח טפי לחד מהנך מילי כדמוכח לאיסור הנאה דאדרבא איפכא משמע מדקאמר ליה רב פפא לאבבי לימא קסבר שמואל ידיים שא"מ לא הוויין ידיים משמע דאי סבירא ליה דהוויין ידיים הוה אסור בהנאה אע"ג דלא אמר שאני טועם לך אלמא דיותר נוטה לשון מודרני לאיסור הנאה מלשאר מילי הלכך אם לא אמר שאני טועם לך מותר לגמרי".

מתחילת דברי הרא"ש משמע שכאשר יש לדבריו שני פירושים שקולים שניהם נחשבים יד שא"מ, ואילו בסוף דבריו אומר הרא"ש שכיוון שנאמר בגמרא שיש לאסור את האומר מודרני ממך בהנאה אם ידיים שא"מ הוויין ידיים, בהכרח שמודרני ממך יותר משמע איסור הנאה מאיסור דיבור וא"כ משמע שידיים שא"מ זה דווקא כשמשמעות דיבורו נוטה יותר למשמעות שרוצה לאסור. ונראה ליישב שגם במציאות שאין נטיה יותר לאחד הצדדים הרא"ש סובר שהדיבור מוגדר כיד ונחשב כדיבור משמעותי למ"ד ידיים שא"מ הוויין ידיים, אך האיסור מכח דיבור זה הוא ע"י שאנו מתייחסים להשלמת המשפט שכוונתו לומר כאילו הוציאה בשפתיו ולא ניתן לומר כאילו הוציאה בשפתיו שני דיבורים שונים בו זמנית וממילא יש צורך שתהיה ידיעה מה כוונתו, ולכן אומר הרא"ש שע"מ לאסור מדין ידיים יש צורך שתהיה יותר נטיה לצד שהנודר רוצה לאסור.³

ועפ"י יש לבאר שבמקרה שבו הרשב"א אמר את דבריו, שההפצרה נועדה ע"מ להגדיר את "מודרני ממך" שהוא מצד עצמו ידיים שא"מ כידים מוכיחות, הצורך הוא ליצור את עצם ההגדרה של הדיבור החלקי כדיבור משמעותי וממילא סובר הרא"ש שפעולה זו אינה יכולה להעשות ע"י הוכחה חיצונית אלא דווקא ע"י הוכחה מתוך הדיבור עצמו, וכפי שנתבאר לעיל. אבל לגבי דיוקו של רבא מהמשנה ששם הצורך בהפצרה אינו בשביל להגדיר את הידיים כמוכיחות אלא רק ע"מ לדעת ממי נדר, הצורך בזה אינו לעצם הגדרת דיבורו כדיבור

³ ועי' בקו"ג (אות ה) שביאר באופן אחר אלא שקצת קשה שלפי דבריו יוצא שהרא"ש אומר דברים שאינם נכונים לשיטתו בלי להבהיר זאת

משמעותי אלא רק ע"מ ליצור נטיה במשמעות דבריו ממי התכוון להאסר, הוכחה זו סובר גם הרא"ש שיכולה להעשות גם ע"י אומדנא חיצונית.

ביאור מחלוקת הראשונים בידיים שאין מוכיחות

הר"ן (ה: ד"ה אלא הכי איתמר) חולק על דינו של הרא"ש שיש צורך שתהיה נטיה לאחד הצדדים ע"מ להגדיר דיבור חלקי כנדר מדין ידות גם למ"ד שידיים שא"מ הוויין ידיים וכותב שמשמעות מודרני ממך שקולה בין איסור הנאה לאיסור דיבור ואעפ"כ למ"ד ידיים שא"מ הוויין ידיים נאסר בהנאה. ונראה לבאר שגם מחלוקת זו תלויה בהבדל בין הבנותיהם ביסודו של דין ידיים, לשיטת הרא"ש שדין ידיים הוא שמתייחסים למילות הנדר שמוכח מדבריו שכוונתו לידור כאילו הוציאן בשפתי, לא שייך להשלים שני דיבורים שונים בו זמנית ולכן יש צורך שתהיה לנו ידיעה מה כוונתו ואז נשלים את דיבורו בצורה שאליה נוטה משמעותו ונאסור אותו בדבר זה, וא"א להסתמך על כוונתו שאינה ידועה לשומעים. ולשיטת הר"ן שדין ידיים הוא שהדיבור החלקי שמוכיח על הנדר מספיק ע"מ להחיל את הנדר, למ"ד ידיים שאינם מוכיחות הוויין ידיים אין צורך שהדיבור יוכיח איזה נדר נודר אלא מספיק שיוכיח שכוונתו לידור ואח"כ יפרש לנו למה כוונתו, או כפי שכתב הר"ן בהמשך הסוגיה ו. (ד"ה אלא אימא) שמחמירים מספק. (אך אצלנו לא נראה לבאר שכוונתו שמחמירים מספק שהרי לכאורה אין איסור הדיבור אינו כלול באיסור הנאה (כך משמע ברשב"א ה. ד"ה אבל אמר) וא"כ אין זה הכרעה לחומרה אלא יש חומרות שונות בשני הצדדים ולכן יותר נראה שכוונתו שאוסרים את הנודר ע"פ פרשנותו. גם בשיטת הרמב"ן נראה כהבנה זו במחלוקתם, שכן כפי שהובא לעיל הוא סובר שהגדרת דין ידיים הוא השלמת המילים, ובתחילת קידושין (ה: ד"ה ואמר שמואל) כתב שב"אהא" כשאין נזיר עובר לפניו אם מצד המילים עצמם אין נטיה מה כוונתו אינם ידיים כלל גם למ"ד ידיים שא"מ הוויין ידיים. בכך שהרשב"א לא כתב לגבי דיוקו של רבא שמדובר כשחברו מפציר בו נראה להסביר שגם זה תלוי בשיטתו בדין ידיים שחלות ע"י מחשבת הלב וממילא אין צורך שתהיה הוכחה כלפי השומעים מה כוונתו, ומספיק שהתכוון בליבו. מכך שלתוס' (ה: ד"ה ליתני) היה קשה על האמירה "שאני אוכל" הוי ידיים שאינם מוכיחות, שא"כ איננו יודעים ממי נאסר והוצרכו להעמיד במקרה שחברו מפציר בו לאכול, משמע שהתוס' אינם סוברים כשיטת הר"ן בהבנת ידיים אלא כשיטת הרא"ש.

הספק ביד לקידושין

בהמשך הסוגיה (ו:): הגמרא מסתפקת האם יש יד לקידושין או לא:

"בעי רב פפא יש יד לקידושין או לא היכי דמי אילימא דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לחבירתה ואת נמי פשיטא היינו קידושין עצמן אלא כגון דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לה לחבירתה ואת מי אמרינן ואת נמי אמר לה לחבירתה ותפסי בה קידושין לחבירתה או דלמא ואת חזאי אמר לה לחבירתה ולא תפסי בה קידושין בחבירתה."

נחלקו הראשונים מה יסוד הספק, הר"ן (ד"ה בעי ר"פ) מפרש שהספק הוא האם לומדים בבנין אב מנדרים שתועיל יד בקידושין או שלא לומדים מנדרים, כיוון שנדרים הם דין חמור שהם חלים ע"י דיבור לחודיה ללא צורך במעשה ואילו בקידושין יש צורך במעשה (נתינת כסף, שטר או ביאה) ע"מ שיחולו ולכן א"א ללמוד מנדרים שידיים יועילו ואפילו בידיים מוכיחות. הרא"ש (ד"ה יש יד לקידושין) מבאר שהספק הוא האם ניתן

ללמוד יד לקידושין מנדרים כיוון ששניהם לשון הקדש, בנדרים יש צורך בהתפסה בדברים הנדורים שהשורש של כל ההתפסה היא בהקדש (שהוא הנדר היחיד שניתן לעשותו ללא התפסה), וכן קידושין אומרת הגמ' בקידושין (ב:) שמקורה של לשון זו הוא "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש", או שלא ניתן ללמוד כיוון ש"קדושין ונדרים תרי מילי נינהו וחידוש הוא בנדרים ולא ילפינן מינייהו" ואף לנזירות למדנו רק כי יש היקש. התוס' (ד"ה יש יד) אומרים שא"ל ללמוד את דין ידות מנדרים אלא ע"י היקש, והספק הוא האם זה שבקידושין "אסר לה אכו"ע כהקדש" גורם שקידושין יהיו כהקדש וכפי שבהקדש מועילה יד תועיל גם בקידושין.

נראה לומר שגם שגם מחלוקת זו תלויה במחלוקת היסודית בהגדרת ידיים. לשיטת הר"ן שדין ידיים הוא הגדרה שגם דיבור חלקי מוגדר כדיבור ומחיל את הנדר, ממילא ניתן ללמוד דין זה מנדרים לקידושין בבנין אב בצורה פשוטה גם בלי להכנס לדימויים ספיציפיים בין נדרים לקידושין, והאפשרות שלא ללמוד היא רק כי יש חומרה כללית בנדרים לעומת קידושין. ואילו לשיטת הרא"ש והתוס' שהגדרת דין ידיים זה חידוש שכשיש דיבור חלקי שמוכיח אנו מתייחסים כאילו הוציא בשפתיו את שאר מילות הנדר, א"ל ללמוד חידוש זה ע"י בניין אב סתמי, כיוון שאינו חידוש בהגדרת דיבור אלא חידוש בדיני נדרים ויש צורך להסביר את הקשר בין נדרים לקידושין בהקשר זה.

במחלוקת בין הרא"ש לתוס' נראה לבאר שהבנת הרא"ש בדין ידות אינה זהה להבנתו של הרמב"ן בדין זה. הרמב"ן מדבר רק על השלמת מילות הנדר כאילו הוציאן בשפתיו ואינו מזכיר כלל את מחשבתו של הנודר, ואילו בדברי הרא"ש רואים התייחסות מאוד משמעותית לדעתו של הנודר: "ומתוכה ניכר שדעתו לידור ומחשבינן ליה כאילו גמר דבריו", "ואע"ג דגמר בלבו לדור אי לאו דחשבינן להו כאילו הוציא בשפתיו". נראה לבאר שלדעת הרא"ש גזירת הכתוב אינה שמשלימים את מילות הנדר בצורה סתמית ע"פ מה שנראה מדבריו, אלא שמתייחסים לדברים שבלבו הניכרים מתוך התחלת הדיבור שאמר כאילו הוציאם בשפתיו, וכך מדויק מדבריו "שדעתו לידור ומחשבינן ליה כאילו הוציאן בשפתיו". אך עכ"פ לשיטתו אומדנא חיצונית אינה מועילה כפי שנתבאר לעיל, (ושלא כשיטת הרשב"א) כיוון שאין גזרת הכתוב אומרת שמתייחסים לדברים שבלב כאילו הוציאם בשפתיו מצד עצמם אלא רק מכיוון שאמר "התחלה בעלמא ומתוכה ניכר שדעתו לידור" וממילא אם אין ההוכחה מתוך מה שאמר אינה מועילה להגדרת דיבורו כמשמעותו.

נראה לומר שהבנה זו גרמה לכך שלדעת הרא"ש יש מקום לומר שאפשר ללמוד את דין ידות בבנין אב ולא רק בהיקש. מכיוון שדין זה אינו גזירת הכתוב ללא הסברה אלא מתבטא בו עיקרון מסוים, שהאדם פועל דבר מסוים (מחשבה) והתורה מחילה על גבי זה חלויות משמעותיות יותר (כאילו דיבר). וממילא יש מקום ללמוד דין זה בין מקומות ששייכים למושג של הקדש, שגם בו מצינו את העיקרון הזה, שהאדם הופך את החפץ להקדש ע"י דיבורו והתורה מחילה על החפץ את איסור המעילה. והסביר הרא"ש שנדרים שייכים למושג זה כיוון שהם נעשים בהכרח ע"י התפסה בהקדש (לשיטת הרא"ש (ב. ד"ה כל כינויי)) וממילא חלותם היא באותה צורה של הקדש, וכן בקידושין, האדם עושה מעשה קניין באשתו והתורה מחילה על זה איסור אשת איש (והוא עיקר משמעות הקידושין "דאסר לה אכו"ע כהקדש").

הרא"ש לשיטתו ביאר שהספק של הגמרא הוא האם דימוי זה נכון או שההגדרה של דין ידות נשארת כחידוש ולא ניתן ללמודו אף ע"י דימוי עקרוני. לעומת זאת תוס' סוברים שניתן ללמוד את דין ידות רק ע"י היקש או דימוי מוחלט ולא ע"י בנין אב (גם כזה שמתבסס על דימוי ששייך סברתית לדין ידות) ומסבירים שהצד לומר שלומדים קידושין מנדרים היא כי הם כהקדש "דאסר לה אכו"ע כהקדש" ומשמעות התוס' שהספק הוא עד כמה דימוי זה מוחלט. נראה לבאר שהסיבה לכך שהתוס' סוברים שניתן ללמוד את דין ידות רק ע"י היקש היא

שהם סוברים כהבנת הרמב"ן בדין ידות. שזו גזירת הכתוב כשאמר דיבור חלקי שמעיד על נדר מתייחסים לכך כאילו הוציא בשפתיו את כל מילות הנדר, לא מחמת התייחסות למחשבת ליבו והחלתה אלא כפעולה עצמאית, וממילא דין זה אינו מבטא עיקרון בכח פעולת המחשבה, אלא חידוש של התורה בדיני נדרים שניתן להשלים את דיבורו, וממילא לא ניתן ללמוד דין זה בבניין אב אלא רק בהיקש. האפשרות שהגמרא מעלה שניתן ללמוד את דין יד מנדרים לקידושין, הוא שקידושין הם סוג של הקדש, שבהקדש האדם מייחד את החפץ ומפרישו מהעולם לצורך הקדשתו, ובקידושין האדם מייחד ומפריש את האשה מן העולם לצורכו. הצד השני של הספק לשיטת הרא"ש הוא ש"קדושין ונדרים תרי מיילי נינהו וחידוש הוא בנדרים ולא ילפינן מינייהו", אין הכרח לומר שכונת הרא"ש היא שלפי הצד השני של הספק ההבנה בדין ידות היא כשיטת הרמב"ן בצורה מוחלטת, אלא נראה לומר שהצד השני סובר שאע"פ שדין ידות נשען על מחשבתו של הנדר, המחשבה אינה עיקר הדבר שמחיל את הנדר ורק יש צורך בגזירת הכתוב שההתייחסות למחשבה היא כאילו הוציא בשפתיו, אלא עיקר הדין הוא שכיוון שבדיבורו יש הוכחה מה רצונו, ההתייחסות היא כאילו אמר את מילות הנדר בפיו, אלא שלא נראה לומר שמגדירים כאילו הוציא בשפתיו מבלי להתבסס על השלמה קיימת ולכן משתמשים במחשבה כבסיס מסוים להשלמת המילים.

ההבדל בין גיטין לקידושין

הראשונים מקשים מדוע לגבי קידושין הגמרא מסתפקת האם יש יד או לא ואילו לגבי גיטין היה פשוט לגמרא שיש יד, שהרי הגמ' בדף הקודם (ה:) ניסתה לתלות את הדיון בדין ידיים שא"מ בנדרים במחלוקת ר"י ורבנן בדין זה בגיטין. התוס' (ד"ה יש יד) כתבו שבגיטין הדיון אינו בדין ידיים אלא בדין דיבור מוכיח ור"י ורבנן נחלקו האם ע"מ להתיחס לדיבור כדיבור, יש צורך שהוא יהיה מוכיח או לא, והגמרא למדה מכך שגם בחידוש התורה בדין ידיים שע"י דיבור חלקי מגדירים שיש דיבור, יחלקו ר"י ורבנן האם יש צורך שהדיבור יהיה מוכיח או לא. לעומת זאת הר"ן (סד"ה מגו) והרא"ש (בתוספותיו, ד"ה יש יד) אומרים שגם לגבי גיטין מדובר על דין יד אלא שניתן לומר את דין ידיים בגיטין בשונה מבקידושין כיוון שבגיטין יש הוכחה משמעותית יותר לכוונתו, ע"י מעשה הנתינה ולא רק ע"י דיבורו כבקידושין.

נראה לומר שגם מחלוקת זו תלויה במחלוקת היסודית בהבנת דין ידיים, כפי שנתבאר לעיל, התוס' סוברים כשיטת הרמב"ן וממילא לא ניתן ללמוד דין זה ללא היקש, ואם אין יד לקידושין, גיטין לא הוקשו לשום דין שקיים בו דין ידות, ולכן התוס' הוכרחו להסביר שלא קיים בגיטין דין ידיים והדימוי של הגמ' הוא מרמת ההוכחה הנצרכת בדיבור. ואילו הר"ן סובר שדין יד הוא הגדרה של דיבור חלקי שמוכיח על העניין כפועל כמו דיבור שלם, וממילא ניתן לאומרו גם בדינים אחרים, ולכן גם אם בקידושין לא לומדים מנדרים, בגיטין ניתן לומר שמסברא ידיים מועילות כיוון שההוכחה אינה מדיבורו בלבד אלא מהמציאות שממשיכה את הדיבור, במקרה שלא כתב בגט שהגירושו באמצעותו ושהבעל הוא המגרש, ועל ידי שמוסר את הגט לאישה יש ראייה לפרטים אלו.

לשון הר"ן בתירוצו היא כך: "י"ל דשאני גט כיון דאיכא מעשה דהיינו נתינת הגט לידה הוי טפי מיד ועיקר מוכיח מקרי". ולכאורה דבריו סותרים לדברים שאמר לעיל (ו. ד"ה ורבא) שאומדנא מציאותית אינה יכולה להשפיע על הגדרת הדיבור כידיים. ונראה לתרץ ששם מדובר על אומדנא מציאותית כללית שהיא חיצונית

לחלוטין לדיבור, ואילו כאן מדובר על הוכחה מנתנית הגט שהיא מציאות שממשיכה את הדיבור של כתיבת הגט.

לא נראה לומר שכוונת הר"ן היא שזו הוכחה יותר מוחלטת, (בכמות האחוזים של הראיה) שהרי א"כ קשה כיצד הגמרא דימתה את המחלוקת בדין זה למחלוקת בדין ידיים שא"מ בנדרים, שהרי גם בגיטין וגם בנדרים לשיטת הר"ן מדובר על התייחסות לדיבור חלקי בצורה שווה לדיבור שלם, וממילא קשה לומר שרמת ההוכחה הנצרכת בשניהם שונה והגמרא מתבססת על הקבלה בין רמות ההוכחה שבהם נחלקו ר"י ורבנן לרמות ההוכחה שבהם נחלקו בדין ידיים בנדרים. ומסתבר לומר שכוונת הר"ן היא שמכיוון שההוכחה היא ממעשה ולא מדיבור היא יותר מבוססת ויותר ברורה שמתייחסים אליה. אמנם, לא ניתן ללמוד דין זה מנדרים, שהרי יתרון זה אינו מבטל את החומרה של נדרים שהם חלים יותר בקלות (ע"י דיבור בלבד בלא מעשה) וממילא לא ניתן ללמוד מהם, ונראה לומר שדין זה מועיל בגיטין מסברא עצמאית בגיטין, שמקבילה לגזירת הכתוב של ידות בנדרים. אמנם, בנדרים יש צורך בגזירת הכתוב ע"מ שזה יועיל מכיוון שיש בהם דין של ביטוי שפתיים אבל בגיטין שאין צורך בביטוי שפתיים אלא יש צורך בעיקר בהוכחה (גם אם יש דין מסוים של דיבור) ניתן לומר דין זה מסברא.

בדברי הרא"ש לכאורה קשה, כיצד ניתן ללמוד מנדרים לגיטין לפי הצד שלא ניתן ללמוד לקידושין כיוון שבנדרים זה חידוש ולא ניתן ללמודו שלא ע"י היקש. ונראה לתרץ ע"פ הדברים שנתבאר לעיל בשיטת הרא"ש שישנם שני שלבים בדין ידיים, הידיעה מתוך הדיבור החלקי שאמר על מחשבתו, שממנה ניתן ללמוד שיש מקום להתייחס למחשבתו כמשפיעה על הדיבור, וההתייחסות למחשבתו כאילו הוציאה בשפתו. וא"כ לגבי גיטין ניתן ללמוד מהשלב הראשוני בדין ידיים, שיש הוכחה מדיבורו על מחשבת ליבו והיא משפיעה על הדיבור, כמו שכתב התורא"ש: "גבי גט דיהיב גיטא בידה ומוכח שהוא מגרשה... הויה הוכחה", אע"פ שלא ניתן ללמוד את השלב השני, שמתייחסים למחשבתו כאילו הוציאה בשפתו, זה מועיל בגיטין מכיוון שאין בהם דין של ביטוי שפתיים כבנדרים. אך היכולת להסתפק בשלב זה היא דווקא בגיטין מכיוון שבהם ההוכחה חזקה יותר מבקידושין, כיוון שיש גם מעשה שמוכיח על כוונתו ולא רק דיבור, אך בקידושין שבהם ההוכחה חלשה יותר אי אפשר להסתפק בשלב הראשון של הדין, שיש התייחסות למחשבתו כמשפיעה על הדיבור. אבל גם בקידושין אם ניתן ללמוד את דין ידיים בשלמותו מנדרים, שכשאמר דיבור חלקי שמעיד על מחשבתו מתייחסים למחשבתו כאילו הוציאה בשפתו ממש, ניתן להסתפק ברמת ההוכחה הנמוכה יחסית שיש בקידושין, כיוון שיש דין שכאשר היד מוכיחה משלימים את הדיבור וגם במקרה זה יש הוכחה, ואחר שאנו אומרים שהדיבור מושלם אין מניעה שיחיל את הקידושין.

יד בקידושין ע"פ שיטת הרשב"א

הרשב"א מבאר את הספק בצורה זהה לר"ן, ולגבי החילוק בין גיטין לקידושין מבאר שבגיטין כיוון שיש מעשה זה לא ידיים אלא עיקר מוכיח ולכן פשוט שזה מועיל, אבל לגבי קידושין כיוון שאין מעשה אלא אמירה בעלמא "לא אמרינן ידיים מוכיחות אי לא כתיב בהו ידות בהדיא". ונראה להסביר שהרשב"א הסביר שהצד ללמוד הוא ע"י בניין אב סתמי כיוון שלשיטתו הגדרת דין ידות היא שדברים שבלב שאינם סותרים את הדיבור מועילים ע"מ להחיל את הנדר, וממילא אין סיבה לומר שזה גזירת הכתוב ספציפית בדיני נדרים, ומסתבר

יותר שזו הגדרה בהתייחסות לדברים שבלב, וניתן ללמדה לכל דיני התורה, אא"כ מתייחסים לחומרת חלותם של הנדרים, שהיא יכולה להעשות ע"י דיבור בעלמא.

בחילוק בין גיטין לקידושין נראה להסביר שכוונת הרשב"א בדומה למה שנתבאר בדעת הר"ן שהוכחה שמתבססת על מעשה אע"פ שאינה יוצרת ראייה מוחלטת יותר ההתייחסות אליה יותר משמעותית.

יש להקשות מסוגייתנו על דברי הרשב"א בקידושין (נ. ד"ה ואסיקנא) שלמד מנדרים לכל דיני התורה שדברים שבלב שאינם סותרים או מגבילים את הדיבור אלא תרומה מקיימים אותו מועילים. ואילו בסוגייתנו הגמרא מסתפקת האם ניתן ללמוד את דין ידות מנדרים לדינים אחרים (קידושין, פאה, צדקה, הפקר ובה"כ), ואינה פושטת את ספקותיה. ויתר מכן הרשב"א עצמו בחלק מהספקות (בה"כ) פוסק בפירוש שיד אינה מועילה, ואף בספקות שהוא פוסק לחומרא זה רק מדיני ספקות כיוון שאלו ספקות בדיני דאורייתא, ובקידושין הרשב"א מדבר בצורה כללית ואינו תולה את דינו בדיני ספקות.

ונראה לתרץ קושיא זו ע"פ ביאורו של האחיעזר בדברי הרשב"א. האחיעזר (ח"ב סי"ט ס"ק ג') מביא את דברי הרשב"א בקידושין שהובאו לעיל, ומביא ראייה נוספת שהביא הרשב"א שם מכך שמחשבה מועילה ע"מ להפריש תרומה. ומקשה, קושיה ראשונה, לפי תירוצו של הרשב"א מדוע יש צורך בכך שנזיר יעבור לפניו ע"מ שיהיה נזיר הרי כוונתו אהא נזיר יכולה להיות קיימת גם כשאין נזיר לפניו. ועוד כיצד הרשב"א לומד מתרומה לשאר דיני התורה שמחשבה מועילה, הרי הגמ' במסכת שבועות (כז:) אמרה שלא ניתן ללמוד דין זה מקדשים ותרומה לכל התורה כולה.

מתרץ האחיעזר שאין כוונת הרשב"א לומר שדינים אלו חלים מדין דברים שבלב שמועילים, אלא שע"מ להגיע לדינים אלו יש צורך לומר שבמקרים אלו דברים שבלב נחשבים דברים. לגבי נדרים מבאר האחיעזר שבנדרים יש דין נוסף על כך הדין הקיים בכל התורה שדברים שבלב אינם דברים, שיש צורך בביטוי שפתיים. והרשב"א הבין את דין ידות כדברי הרא"ש שהתורה חידשה שמתייחסים למילים הנצרכות להשלמת הנדר כאילו הוציאן בשפתיו, ואם במקרה זה ובמקרים שמקבילים לו דברים שבלב לא היו דברים לגבי דיני קנינים, לא מסתבר שהתורה היתה אומרת שניתן להתייחס לדברים שבלב כאילו הוציאם בשפתיו. ולגבי ראיית הרשב"א מתרומה מתרץ האחיעזר שכוונת הרשב"א להביא ראייה מכך שחז"ל למדו מהפסוק שמלמד שניתן להפריש תרומה ע"י מחשבה, שגם במציאות שאין אומדנא מוכיחה על מחשבתו התרומה חלה, ואם במקרה זה ובמקרים המקבילים לו בשאר דיני התורה דברים שבלב אינם דברים כיצד למדו חז"ל שריבוי זה בפסוק מלמד שאין צורך באומדנא דמוכח על מחשבתו, הרי אפשר לומר שהפס' בא רק לחדש שאין בתרומה צורך בדיבור כבנדרים, אבל אעפ"כ צריך אומדנא דמוכח על מחשבתו.

מדברי האחיעזר נראה שהבין בשיטת הרשב"א בדין ידות בדומה להגדרה שנתבארה לעיל בשיטת הרא"ש, שהעיקר הוא שע"י דיבור ידוע לנו על מחשבתו והיא המחילה את הנדר אלא שע"מ שיתקיים דין ביטוי שפתיים שנאמר בנדרים התורה הגדירה שמתייחסים למילים שחשב בליבו כאילו הוציאם בשפתיו. וא"כ לא קשה כלל מדברי הרשב"א בקידושין, שכן הרשב"א שם למד לכל התורה רק שהמחשבה במקרה זה היא משמעותית, ואילו בקידושין נראה לומר שלדעתו יש צורך מסוים בדיבור וממילא יש צורך בלימוד מיוחד ע"י בניין אב, ויש מקום לדון האם כוחם היתר של הנדרים, שהם חלים ע"י דיבור בלבד, ימנע את הלימוד מהדין שנאמר בהם לקידושין או לא.

ע"פ ביאורו של האחיעזר לכאורה קשה על המהלך שהוסבר לעיל לגבי המחלוקת בין הר"ן לרא"ש לגבי הסברת האפשרות ללמוד מדין ידות בנדרים לקידושין. שכן לעיל הוסבר שלשיטת הרא"ש שיש בדין ידות

חידוש מיוחד שמתחסים לדברים שבליבו כאילו הוציאם בשפתיו, לא ניתן ללמוד דין זה מנדרים לקידושין ע"י בניין אב סתמי אלא רק ע"י בניין אב שמתחסם לדימוי שמצינו בין נדרים לקידושין בעניין שקשור לדין ידות. ואילו הרשב"א מסביר שהאפשרות ללמוד את דין ידות מנדרים לקידושין היא ע"י בניין אב סתמי, אע"פ שביאר האחיעזר שהוא סובר כרא"ש. נראה לתרץ שאע"פ שהוכח שהבנת הרשב"א בדין ידות דומה להבנתו של הרא"ש, אינה זהה לה, ומשמעותה של המחשבה כעיקר פעולתן של הידות לשיטת הרשב"א היא יותר עיקרית מאשר לשיטת הרא"ש, וממילא יש מקום לשיטתו ללמוד את דין ידות מנדרים לקידושין ע"י בניין אב סתמי, אע"פ שלשיטת הרא"ש א"א ללמוד כך.

הקושי בהסברה זו הוא שביאורו של האחיעזר בהוכחת הרשב"א מתרומה צריך עיון לענ"ד, שכן האחיעזר כתב שראייתו של הרשב"א אינה מעצם דין התורה שמחשבה מועילה בתרומה אלא מהצורה שהרשב"א למד אותו ואילו הרשב"א הביא ניסיון לדחות קושיה זו על הדין שדברים שבלב אינם דברים: "שאי הכא דרחמנא רבייה" וא"כ משמע שקושייתו של הרשב"א אינה מהבנת חז"ל את דין זה אלא מעצם הדין הנלמד מהפסוק. ועוד שהאחיעזר ביאר שראיית הרשב"א היא מכך שחז"ל למדו את דין זה גם למקרה שבו אין אומדנא מוכחת על מחשבתו ואילו היתה במקרה זה בעיה של "דברים שבלב אינם דברים", חז"ל היו אומרים שדין זה קיים רק במציאות שיש אומדנא מוכחת על מחשבתו, כגון נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר. ואילו הדוגמה שהרשב"א מביא לדין הזה בראייתו היא מהמקרה ש"נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר" שאותו הגדיר האחיעזר כמקרה שיש בו אומדנא דמוכח, ולא פי' שכתב האחיעזר שראייתו היא מכך שמחשבה מועילה בתרומה גם במציאות שאין אומדנא מוכיחה על מחשבתו.

סיכום

נחלקו הראשונים בהגדרתו של דין ידות שחידשה התורה בנדרים. לדעת הרמב"ן חידושה של התורה הוא כשאמר דיבור חלקי שמעיד על נדרו מתחסים לשאר מילות הנדר כאילו הוציאן בפיו. הרא"ש מבאר שגדרתו של דין ידות היא שכשאדם אמר דיבור חלקי שמעיד על מחשבתו מתייחסים למחשבתו כאילו הוציאה בשפתיו. הרשב"א מסביר שחידושה של התורה הוא שדברים שבלב שאינם סותרים את דיבורו של האדם נחשבים כדברים ומועילים להחיל חלויות, האחיעזר מסביר שכוונת הרשב"א היא בדומה לדברי הרא"ש ודבריו במסכת קידושין עוסקים בשלב הקודם לעצם דין ידות, שיש מקום להתייחס למחשבתו. ולשיטת הר"ן משמעותו של דין ידיים היא שדיבור חלקי שמעיד על הנדר מספק ע"מ להחיל את הנדר כמו דיבור שלם. עפ"י מחלוקת זו ביסוד הדין ניתן לבאר מספר מחלוקות בין הראשונים בדיני ידיים. נחלקו הראשונים האם הוכחות חצוניות מועילות ע"מ להגדיר את הידיים כמוכחות ונראה לומר שהרשב"א סובר שמועילות ע"פ שיטתו שדין ידות הוא שהמחשבה מועילה ולכן הוכחה על מחשבתו מספיקה אע"פ שאינה מהדיבור עצמו, ואילו הר"ן, הרא"ש והתוס' סבורים שאינן מועילות ע"פ הבנתם בדין ידות שעיקרו הוא הגדרת ההתייחסות אל דיבורו של הנודר ולא ניתן ליצור את ההגדרה של דיבורו כדיבור משמעותי ע"י הוכחות חיצוניות. מחלוקת נוספת שנראה לתלות במחלוקת זו היא מחלוקת הראשונים בהבנת האפשרות ללמוד מנדרים לקידושין. הר"ן והרשב"א ביארו שהלימוד הוא ע"י בניין אב סתמי מכיוון שלשיטתם החידוש של ידיים הוא בהגדרת ההתייחסות לדבריו או למחשבתו של האדם. התוס' ביארו שניתן ללמוד רק ע"י היקף או דימוי מוחלט מכיון שהם סוברים כשיטת הרמב"ן ולהבנתו דין ידות הוא חידוש שאינו בעצם ההתייחסות לדיבור

אלא בנוסף אליה. ואילו הרא"ש הסביר שיש צורך בבנין אב ע"פ דימוי בעניין שקשור להגדרת ידות מכיוון שלשיטתו יש בדין ידות מרכיב של חידוש שאינו בעצם ההתייחסות לדיבור אלא בנוסף אליה, אך עכ"פ מכיוון שגם מרכיב זה מתייחס למחשבתו של האדם נראה להסבירו כהגדרה עקרונית ויש מקום ללמודה למקומות הקשורים לעיקרון זה.