

שאלות:

1. האם יש דיבור שפועל בעולם?
2. מדוע כשדיני התנאים לא מתקיימים התנאי בטח והמעשה קיים?
3. אופיי ה של לשון הקודש: דיבור פועל.
4. האם יש דיבור פועל שלא בלשון הקודש?
5. מה משמעותו של וידוי ביכורים? האם הוא דין בחפצא או בגברא?

המידות:

וְשַׁמְתֶם אֶת דְּבַר אֱלֹהֵי עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשֵׁיכֶם וְקִשְׁרֹתֶם אֹתָם לְאוֹת עַל יַדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטְפוֹת בֵּין עֵינֵיכֶם: וְלִמְדַתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּכֶם בְּבֵיתְךָ וּבְלַחְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ: וְכִתְבֹתֶם עַל מְזוֹזוֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ: לְמַעַן יִרְבוּ יְמֵיכֶם וְיָמֵי בְנֵיכֶם עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁפַע יְקוֹק לְאַבְתֵיכֶם לְתַתּ לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ: (דברים יא, יח-כא)

ולמדתם אותם את בניכם, בניכם ולא בנותיכם דברי רבי יוסי בן עקיבה [לדבר בס'] מיכן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה ואם אין מדבר עמו בלשון קודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאילו קוברו שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס, אם למדתם אותם את בניכם למען ירבו ימיכם וימי בניכם, ואם לא למען יקצרו ימיכם שכך דברי תורה נדרשים מכלל הן לאו ומכלל לאו הן (ספרי דברים, פיסקא מו, יט)

א. תקציר המאמר משנה שעברה

במדרש שמובא למעלה ישנו חידוש הלכתי, לפיו מוטלת על האב חובה ללמד את בנו את לשון הקודש. בנוסף לכך, בעל המדרש לומד גם עונש על מי שאינו עושה זאת, מתוך העיקרון: 'מכלל הן אתה שומע לאו'. המדרש מוצא לנכון לציין במפורש שזוהי מידת דרש מקובלת בתורה. מסתבר כי הסיבה לכך היא שלפי חלק מן הדעות הכלל הזה משמש גם בפרשנות של לשון בני אדם. המדרש רוצה לחדד שמעבר למשמעות הזו, יש כאן גם כלל פרשני-דרשני לפסוקי התורה. גם פתיחת המדרש נראית כדרשה מן הסוג של 'מכלל הן אתה שומע לאו': "בניכם ולא בנותיכם". שאלנו מדוע ר' יוסי לא משתמש כבר כאן בהנמקה של מידת הדרש 'מכלל הן אתה שומע לאו'? פתחנו את המאמר בדיון קצר אודות החידוש ההלכתי בדבר החובה לדבר עם הברך בלשון הקודש. הצגנו שתי אפשרויות להבין זאת: כהכשר מצווה עבור מצוות תלמוד תורה, או כמצווה עצמאית. במדרש הזה הדברים נראים כאילו יש כאן שני ציוויים בלתי תלויים: האחד נלמד 'ולמדתם אותם את בניכם', והשני מילדבר בס'. וכן ראינו ברמב"ם. לאחר מכן הבאנו מקורות שתופסים זאת כהכשר מצווה בלבד.

הצענו השלכה הלכתית למחלוקת זו, לאור הויכוח בשו"ת הרמ"א סי' ו' בין הרמ"א למהרש"ל אודות החובה לדקדק בדיבור ובכתיבה. מהרש"ל סובר שיש חשיבות לדייק בלשון, גם כאשר כותבים איגרת שלומים, וגם בדבר שאינו נוגע לדינא. זוהי תפיסה של לשון הקודש כרך עצמאי. ואילו הרמ"א סובר שאין חשיבות רבה לדקדוק הלשוני (מעבר לדיוק בתוכן), אם לא בספר תורה שיכול להיפסל בגלל אי דיוק. וזוהי תפיסה של הלשון כאמצעי לתוכן המועבר באמצעותה. בחלקו השני של המאמר עסקנו בכלל 'מכלל לאו אתה שומע הן', אשר מופיע כעיקרון פרשני ללשון בני אדם וכאן הוא מוצג כמידת דרש. הופעתו כעיקרון פרשני עומדת לפי סוגיות הגמרא בשבועות ובקידושין בבסיס המחלוקת אודות תנאי כפול. אך בסוגיית סוטה נראה שהמחלוקת הזו עצמה חלה גם על מידת הדרש המקבילה.

לכאורה המחלוקת בין ר"מ לבין ר' יהודה לגבי תנאי כפול היא מחלוקת לוגית, כיצד יש לפרש משפטי תנאי, לכן אין הבדל לעניין זה בין לשון בני אדם לבין לשון התורה. לפי ר"מ ניתן לדייק מכל אמירה חיובית את ההיפך לגבי המקרה ההופכי, ואילו לפי ר' יהודה – לא. ומכאן שר"מ אמור לחלוק על הדרשה שלנו. הדבר תמוה, שכן הדרשה מופיעה ללא חולק בעוד שלהלכה אנו פוסקים דווקא כר"מ אשר דורש תנאי כפול.

בהמשך עברנו לדון בגרירה הלוגית ('אם...אז...'). ראינו שתי משמעויות אפשריות (מטריאלית ושאינה כזו) לאופרטור הלוגי הזה. עמדנו על ההבחנה בין קשר גרירה לוגי לבין גרימה פסיקלית שהרכיב הלוגי הוא רק חלק ממנה אך בהחלט לא זהה לה.¹

בפ"ג של המאמר עברנו מן הלוגיקה לעיסוק במישור ההלכתי. מתברר שלפחות לשיטת הרמב"ם המחלוקת לגבי הכלל 'מכלל לאו' אתה שומע הן אינה אותה מחלוקת כמו מחלוקת התנאים לגב תנאי כפול. הרמב"ם פוסק כר"מ שצריך תנאי כפול, אך לענייני פרשנות הוא סובר שמכלל לאו אתה שומע הן.

יש מהאחרונים (ראה **קובץ שיעורים** ב"ב סי' תלח ועוד) המבינים שיש שתי סיבות לכך שר"מ דורש תנאי כפול: 1. כי מהלאו אנו לא מבינים את ההן. 2. כי זהו דין מדיני התנאים שנלמד מתנאי בני גד וראובן (אשר לפי ר"י בתוס' כתובות נו ע"א נובע מכך שאמירת התנאי עוקרת מציאות ולכן היא צריכה להיעשות באופנים המוגדרים בפרשת בני גד וראובן). הרמב"ם פוסק כר"מ בהקשר 2 אך לא בהקשר 1. אם כן, להלכה זו אינה קביעה שבסיסה הוא לוגי.

מסקנה אפשרית היא שבפרשנות המקרא, שם לא חלים דיני התנאים, לא חלה המסקנה שמכלל לאו לא שומעים הן. שם כן נלמד את ההן מהלאו. אם כן, המדרש שלנו אינו סותר את פסיקת ההלכה כר"מ.

סיימנו במחלוקת ר"י ור"ת בתוד"ה 'הרי זו' בכתובות נו ע"א לגבי המשמעות של כפילת התנאי. ראינו שלפחות לפי ר"י עדיין יש מקום לראות העיקרון 'מכלל לאו' אתה שומע הן' כמתניח למשמעות הלוגית של האמירה הנדונה.

בחלקו האחרון של המאמר הערנו שלוש הערות: 1. לפי הרמב"ם לא ברור האם הכרחי לקשור בין הכלל 'מכלל לאו' אתה שומע הן לבין הכלל 'מכלל הן אתה שומע לאו'. 2. העלינו אפשרות לחלק בין משפטי תנאי לבין משפטים בצורות לשוניות אחרות. ייתכן שבמשפטים מסויימים שיקול זה עצמו יהיה פשוט מיעוט, ולא יישום של הכלל 'מכלל הן אתה שומע לאו'. 3. המדרש שלנו אינו מבצע שלילה לוגית רגילה. ההיפך מהארכת ימים היא אי הארכת ימים, ולא דווקא קיצורים. אם כן, השיקול של המדרש אינו יכול להימצא כולו במישור הלוגי, ואולי בגלל זה אנו זקוקים למידת הדרש של 'מכלל הן אתה שומע לאו'.

ב. משמעותו של הדיבור בהלכה

מבוא

במאמר משנה שעברה עסקנו בעצם במשמעותו של הדיבור בהלכה. ראינו שם שבעת התניית תנאי האדם צריך לכפול את תנאו גם אם בדרך כלל אנו כן מסיקים את הלאו מההן. כפי שנחזק להלן, הסיבה לכך היא שהדיבור בתנאים הוא דיבור פועל ולא אמצעי קומוניקציה גרידא. על דיבור פועל יש הנחיות טכניות כיצד לדבר כדי שפעולת הדיבור תצא אל הפועל.

את אותו רעיון עצמו ראינו גם בתוכן הדרשה בה עסקנו. הדרשה מלמדת אותנו שיש מצווה לדבר בלשון הקודש. לפחות לפי אותן דעות שהדיבור בלשון הקודש הוא מטרה לעצמה ולא רק אמצעי, די ברור שהלשון הזו אינה נתפסת כאמצעי קומוניקטיבי גרידא. אם היתה כאן רק צורת קומוניקציה, מדוע שלא נשתמש בלשון אחרת, ובלבד שהתכנים יועברו כראוי?

במאמר לפרשת בלק, תשסה, עמדנו על מחלוקת הרמב"ם עם הרמב"ן והראב"ד ביחס לתפיסת לשון הקודש בתורה. ראינו שם שלפי הרמב"ם לשון הקודש היא רק אמצעי הבעה הסכמי, כמו כל הלשונות האחרים. ואילו הרמב"ן והראב"ד סוברים שיש בלשון הקודש משהו עצמותי, ולא רק הסכמי-שרירותי. ישנו קשר בין המילים בלשון הקודש לבין התכנים המובעים בהם (וכל זה הוא מפני שהקב"ה השתמש בלשון הקודש כדי לברוא את המציאות בעולם. ואולי ההיפך הוא הנכון: הקב"ה השתמש בלשון הקודש מפני תכונתה זו).

אם כן, לשון הקודש היא כלי שבאמצעותו ניתן לחולל מציאות ולא רק לתקשר. במאמרנו השנה נרחיב עוד בנקודה זו. הדברים אינם נוגעים ישירות לעולם הדרש, אך מכיון שנגענו בנקודה זו כמה פעמים במאמרנו במהלך השנים, חשבנו לנכון כי יש כאן הזדמנות להרחיב בה יותר.

תנאי בטל ומעשה קיים

כידוע, בהלכה ישנה אפשרות להחיל חלויות באופן מסוייג על ידי תנאי. את עצם העניין ואת דיני התנאים אנו לומדים מפרשת בני גד וראובן. משם אנו לומדים כמה הגבלות והנחיות לאופן שבו עלינו להתנות את התנאי: צריך להקדים הן ללאו ואת התנאי למעשה, ולכפול את התנאי וכדו' (ראה רמב"ם פ"ו מהל' אישות ופ"ט מגירושין ועוד).

ישנה הגבלה נוספת שמוטלת על פעולת ההתנייה, והיא שלא ניתן להתנות על מה שכתוב בתורה, כלומר לא ניתן להחיל חלות באופן שסותר את דין התורה (לדוגמא, לקדש אישה בתנאי שהיא תהיה מותרת גם לשאר העולם). על פי ההלכה, כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל.

¹ ראה על כך בספר **שתי עגלות וכדור פורח** בנספח, ובעיקר בהארה 32 שם.

אולם גם לעיקרון זה ישנה הגבלה, אשר שנויה במחלוקת תנאים. הגמרא במסכת כתובות נו ע"א מביאה את הברייתא הבאה:

ושמענין ליה לר' יהודה דאמר: דבר שבממון תנאו קיים! דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת ותנאו בטל, דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים!

אדם מקדש אישה בתנאי שלא יהיה חייב לה שאר כסות ועונה, שזה עומד בניגוד לדין התורה שמחייב כל בעל לתת לאישתו את שלושת הדברים הללו. והנה, אמנם ר"מ סובר שזוהי התנייה על מה שכתוב בתורה ולכן התנאי הזה בטל, אולם ר' יהודה חולק עליו וסובר שבענייני ממון ניתן להתנות על מה כתוב בתורה, ולכן במקרה זה התנאי קיים. אנו נתמקד דווקא במה שאומר ר"מ. מלשונו של ר"מ ברור שמה שבטל הוא התנאי, אך המעשה קיים. כלומר אם אדם התנה על מה שכתוב בתורה, התנאי הוא שמתבטל אך החלות אכן חלה ללא כל תנאי. ובמקרה שלנו, לפי ר"מ האישה מקודשת ללא כל תנאי והבעל חייב לה את השאר הכסות והעונה.

בתוד"ה 'הרי זו מקודשת ותנאו בטל' שם, מקשים את הקושיא הבאה:

ותימה אם כן אמאי היא מקודשת הרי התנה בפירוש שאם יהא לה עליו שאר כסות ועונה שאינה מקודשת?

אם אכן לא ניתן להתנות על מה שכתוב בתורה, היה עלינו לפסוק שבמקרה זה היא אינה מקודשת כלל, ולא שהיא מקודשת ללא תנאי. הרי הבעל כלל אינו מתכוין לקדש אותה באופן שהוא יתחייב לה את שלושת הדברים? אם כן, כיצד ניתן לומר שהיא מקודשת לו על אף שהתנאי לא מתקיים. לכל היותר, אם אכן לא ניתן להתנות על מה שכתוב בתורה גם בממון, אזי ניתן לבטל את הקידושין לגמרי.

בתוס' עולה אפשרות להסביר שכאן זהו מקרה חריג שכן התנאי אכן התקיים:

ואין לומר דלכך מקודשת לפי שמקדשה ע"מ שתמחול לו והרי מחלה אלא דאין מחילתה מחילה דהא תניא בפרק ב' דנזיר (דף יא. ושם) הריני נזיר ע"מ שאשתה יין ואטמא למתים הרי זה נזיר ואסור בכלן מפני שמתנה על מה שכתוב בתורה והתם לא שייך לשנויי הכי.

אם כן, אפשרות זו נדחית, ומתברר שמדובר בעיקרון כללי: בכל פעם שהתנייה נעשית שלא על פי דיני התנאים (לאו דווקא כשמתנה על מה שכתוב בתורה, אלא גם כשאינו כופל את תנאו וכדו') אזי החלות בכל זאת חלה. רק התנאי הוא שמתבטל. כעת חוזרת הקושיא למקומה: כיצד מחייבים אדם לשאת אישה שהוא אינו רוצה לשאתה ואף כלל לא התכוין לעשות זאת? על הקושיא הזו מציע ר"י את התשובה הבאה:

ואור"י דאי לאו דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן ה"א דשום תנאי אינו מבטל את המעשה ואפילו לא יתקיים בסוף המעשה קיים והשתא דילפינן מהתם דמהני תנאי לבטל המעשה אמרינן דדוקא כשאינו מתנה על מה שכתוב בתורה דומיא דבני גד ובני ראובן שלא התנו על מה שכתוב בתורה.

ר"י מציע הסבר מחודש מאד. ללא פרשת בני גד וראובן היינו חושבים שבכל פעם שאדם מחיל חלות כלשהי בתנאי, החלות תחול ללא כל הגבלה. היכולת שלנו להגביל החלת חלויות בתנאים היא חידוש שנלמד מפרשת בני גד וראובן. אולם החידוש הזה מותנה בכך שהתנייה תיעשה על פי דיני התנאים. התנייה שלא נעשתה על פי דיני התנאים אינה נחשבת כהתנייה תקפה, ולכן המצב חוזר למה שהיה ללא החידוש של דיני תנאים: כלומר החלות חלה ללא כל מגבלה ותנאי.

הסבר שיטת ר"י: שלושה חידושים

מהו ההסבר לגישה תמוהה זו? מדוע שחלות כלשהי תחול כנגד רצונו של המחיל עצמו. הרי החלות הזו חלה מכוחו ומחמת מעשה שהוא עשה. ואם הוא עצמו אינו רוצה בה, ועל דעת כך לא עשה את המעשה הזה, מדוע בכל זאת אנו מחשיבים את החלות כתקפה? ר"י מחדש לנו שלושה חידושים:

1. דין תנאי הוא חידוש של התורה. ללא חידוש התורה לא היתה אפשרות להתנות על מעשים שאנו עושים. זה עצמו חידוש גדול, אך יש כאן חידוש נוסף:

2. ללא החידוש של פרשת תנאים כאשר אדם היה מחיל חלות בתנאי החלות לא היתה בטלה לגמרי, אלא היא היתה חלה ורק התנאי היה בטל. הסיבה לכך היא שילא אתי דיבור ומבטל מעשה. דיבור (=ההתנייה) אינו יכול לעקור את המעשה (=החלות הקיימת), שהיא תוצאת מעשה ההחלה. בדיוק בגלל הבעייה זו קיים החידוש הראשון, שרק גזירת התורה יכולה לאפשר לנו לעקור מעשים באמצעות דיבור. אך גם בזה לא די. תוס' מחדש חידוש שלישי (שמקורו כמובן בגמרא עצמה):

3. לאחר שחודשו דיני תנאים, עדיין לא למדנו מהם שהחלות מותנה ברצונו של המחיל. לדוגמא, אם הוא החיל חלות בתנאי, אך ההתנייה נעשתה שלא על פי דין התורה, החלות קיימת ורק התנאי הוא שבטל.

ענייננו כאן הוא בשני החידושים הראשונים (של תוס' ולא של הגמרא), ובעיקר בשני. מדוע באמת ללא חידוש התורה החלות היתה חלה בכל מקרה? האחרונים מסבירים בדעת ר"י שהמעשה

שאותו מחילים תמיד חל, שכן הוא תוצאה מכנית ואוטומטית של פעולת ההחלה. אם אדם קידש אישה היא מקודשת, ואם הוא קנה חפץ החפץ קנוי. אם הוא מתנה תנאי, אי קיום התנאי אינו מונע את החלת החלות אלא עוקר אותה לאחר שחלה.² כעת נוכל להבין את דברי התוס': המעשה חל בכל מקרה, אלא שאם היתה התנייה אז אי קיום התנאי עוקר את החלות לאחר שהיא חלה (ולא מונע את תחולתה). מה קורה אם ההתנייה לא נעשתה כפי הדין? במצב כזה כאילו לא היתה התנייה, שהרי לא התקיימו התנאים לחידוש 1, כלומר לכך שהדיבור יעקור מעשה. אם כן, במצב כזה אי קיום התנאי אינו יכול לעקור את החלות, ולכן החלות בעינה עומדת ללא כל מגבלה.

'לא אתי דיבור ומבטל מעשה'

הכלל 'לא אתי דיבור מבטל מעשה' יכול להיתפס כעיקרון שקשור לגמירות דעת. כאשר אדם עושה מעשה, כמו החלת קידושין, המעשה מבטא גמירות דעת ברמה גבוהה (לפי רוב הדעות בדיוק בגלל זה נדרש מעשה להחלת חלות ולא די לנו בדיבורים בעלמא). כאשר אדם רוצה לעקור את המעשה הוא צריך לבטא גמירות דעת לא פחות גמורה, ולכן גם לביטול המעשה דרוש דווקא מעשה ולא דיבור.

אולם זה אינו הסבר מספק, לפחות לחלק מהשיטות. ישנן כמה ראיות לכך שהסיבה לכך שדיבור לא יכול לבטל מעשה היא שהמעשה הוא סוג של מציאות, ודיבור אינו יכול לשנות מציאות. רק מעשה יכול להשפיע ולשנות וליצור משהו במציאות.

דוגמא אחת הובאה אצלנו במאמר לפרשת מטות, תשסה, שם ראינו כמה שיטות לפיהן דיבור אינו יכול לעקור נזירות. כלומר דיבור אינו יכול לעקור מציאות, גם אם המציאות הזו נוצרה על ידי דיבור. כאן כבר אי אפשר להיתלות ברמת גמירות הדעת, שכן אם דיבור הוא מספיק כדי ליצור מציאות אז מדוע שהוא לא יספיק כדי לעקור אותה?

אם כן, גם בהקשר של תנאי, דברי התוס' צריכים להתפרש באופן דומה: החלת חלות נעשית ע"י מעשה. מעיקר הדין החלות אינה יכולה להיעקר על ידי דיבור, שכן דיבור אינו יכול לשנות מציאות. אולם התורה חידשה שאם הדיבור נעשה בדפוס מסויים מאד, לפי דיני תנאים, במקרה כזה הוא כן יכול לשנות את המציאות (בדיוק כמו שדיבור יכול להחיל חלות של נזירות או נדר, ללא כל מעשה. מסתבר שלפי ר"י גם זה נובע מחידוש דומה של התורה).

דיבור פועל

אנו פוגשים כאן פונקציה מיוחדת של הדיבור. הדיבור אינו משמש רק כאמצעי קומוניקציה, אלא הוא מכשיר שפועל בעולם ומשנה אותו. ישנם דיבורים שמחילים חלויות הלכתיות, כמו נדר ונזירות, וישנם דיבורים (=התניות) שעוקרים חלויות הלכתיות, גם כאלה שנוצרו על ידי מעשה. במקרים אחרים פגשנו הדיבור יכול היה להיעשות בכל לשון. אולם תכונה זו של הדיבור כפועל מאפיינת בעיקר את לשון הקודש (ראה במאמר לפרשת בלק, תשסה). וכך כותב הרב קוק בתחילת ספרו, **אורות הקודש**, ביחס לחכמת הקודש (=התורה), שבניגוד לשאר החכמות שהן נייטרליות ופסיביות, לימוד התורה הוא אקטיבי. בשאר החכמות הלימוד אוצר אצלנו אינפורמציה, ואנחנו יכולים להשתמש בה כדי לשנות את עצמנו או את העולם. לעומת זאת, בתורה עצם הלימוד הוא המשנה את האדם והעולם.

הרב הנזיר תולה בכך את מאמר חז"ל שהקב"ה ברא את העולם בעשרה מאמרות. הדיבור של הקב"ה היה דיבור פועל. הוא יצר את העולם לא במעשה אלא בדיבור. ועל כך נאמר: "לעולם ה' דברך ניצב בשמים". המציאות קיימת כתלויה על דיבורו של הקב"ה. התורה ולשון הקודש הן כלים שבאמצעותם אנו יכולים להידמות כביכול אליו. באמצעותם גם אנחנו יכולים לפעול באמצעות דיבור.

הסתיוגות כללית

כאמור, בדרך כלל העובדה שדיבור הוא פועל, אינה מעידה בהכרח על כך שהוא אמור להיעשות דווקא בלשון הקודש. תנאים או נדרים הן דוגמאות לדיבור פועל שיכול להיעשות בכל לשון (אמנם גם זה מכוח חידוש התורה. כאן התורה היא הפועלת ולא הלשון). אולם הטענה ההפוכה היא לפעמים כן נכונה, ולפחות יכולה לשמש ככלי עזר להבנת סוגיות שונות. במקרים שבהם נדרש לדבר דווקא בלשון הקודש כדאי תמיד לבדוק את האפשרות שהדבר נובע מכך שהדיבור באותם מקרים אינו רק אמצעי קומוניקציה אלא כלי פעולה שיוצר מציאות. נראה כעת דוגמא, אחת מיני כמה, לכך.

ידידי ביכורים והבאת ביכורים³

² תנאי 'אם' הוא תנאי שפועל מרגע אי קיו התנאי. בתנאי 'על מנת' הפעולה היא למפרע (כלומר החלות כביכול מעולם לא חלה).

³ על המינוח 'ידידי' כבר העיר בעל המנחת חינוך במצווה תרו, ואכמ"ל בזה.

המקום לחפש דוגמא כזו הוא כמובן תחילת פ"ז מסוטה, שם המשנה מגדירה את כל הפעולות ההלכתיות שצריכות להיעשות בלשון הקודש, ואת אלו שיכולות להיעשות בכל לשון. המשנה מביאה שם רשימה די ארוכה, ונבחר לנו את אחת הדוגמאות של פעולת דיבור שביחס אליה דווקא נראה יותר לפרש את הדיבור כאמצעי קומוניקציה ולא כיוצר מציאות: וידוי ביכורים. בתחילת פרשת כי-תבוא אנו מצטווים על הבאת ביכורים:

וְהָיָה כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִקְוֶה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וַיִּשְׁבֶּתָּ בָּהּ: וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תִּבְיָא מֵאֲרֻצְךָ אֲשֶׁר יִקְוֶה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ וְשָׂמַתָּ בְּטָנָא וְהִלַּכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְקֹוֶה אֱלֹהֶיךָ לְשָׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הַגְּדִתִּי הַיּוֹם לַיְקֹוֶה אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְקֹוֶה לְאַבְתָּיִנוּ לָתֵת לָנוּ: וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטָּנָא מִיָּדְךָ וְהִנִּיחוּ לְפָנָי מִזֶּבַח יְקֹוֶה אֱלֹהֶיךָ: וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לְפָנָי יְקֹוֶה אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אָבִד אָבִי וַיִּרֶד מִצְרַיִם וַיְגַר שָׁם בְּמִתֵּי מַעֲטָ וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עַצוֹם וָרֹב: וַיִּרְעוּ אֶתְנוּ הַמִּצְרַיִם וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה: וְנִצַּעְקָ אֶל יְקֹוֶה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע יְקֹוֶה אֶת קִלְנוּ וַיִּרְא אֶת עֲנִינוּ וְאֶת עַמְלָנוּ וְאֶת לַחֲצוֹנוּ: וַיּוֹצֵאֵנוּ יְקֹוֶה מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרַע נְטוּיָה וּבְמִרְא גָדֹל וּבְאִתוֹת וּבְמִפְתָּיִם: וַיְבָאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲרֶץ זָבַת חֶלֶב וָדָבָשׁ: וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי יְקֹוֶה וְהִנַּחְתָּנוּ לְפָנָי יְקֹוֶה אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לְפָנָי יְקֹוֶה אֱלֹהֶיךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְּכָל הַטוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ יְקֹוֶה אֱלֹהֶיךָ וּלְבִיתְךָ אֶתָּה וְהַלְוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ:

בתוך אותה פרשה אנו מצוויים גם על אמירת הנוסח של מקרא (או וידוי) ביכורים. הרמב"ם (עשה קלב) וספר החינוך בעקבותיו מונים את מצוות הבאת הביכורים ואת מצוות מקרא ביכורים כשתי מצוות נפרדות. מאידך, די ברור שמצוות הקריאה וההבאה קשורות זו לזו. הרמב"ם בהוספה טו למצוות העשה (מצוות ברכת התורה) מתייחס לשאלה זו וקובע שאמנם יש קשר בין שתי המצוות אך בכל זאת הן נמנות כשתי מצוות נפרדות (ולא כשני חלקים של מצווה אחת). הרמב"ם מדמה זאת ליחס בין מצוות סיפור יציאת מצרים ואכילת קרבן פסח, וליחס בין ברכת התורה ולימוד תורה.

ובאמת אנו מוצאים בהלכה שוידוי ביכורים לפעמים אינו מעכב את מצוות הבאת הביכורים, כלומר שאם הביא בלי לקרוא יצא יד"ח. וכך כותב הרמב"ם בתחילת פ"ד מביכורים:

כל המביא בכורים טעון קרבן ושיר ותנופה ולינה אבל הוידוי אינו שוה בכל, לפי שיש שחייבין להביא בכורים ואינן קורין עליהם.

זוהי עדות לכך שהקשר בין שתי המצוות הללו אינו הכרחי. וידוי הביכורים אינו חלק מפעולת ההבאה, זאת בניגוד לקרבן, שיר, תנופה ולינה.

מתי הוידוי מעכב: תוס' והרמב"ם

בסוגיית מכות יח ע"ב מובא החילוק הבא:

אמר ר' אלעזר אמר ר' הושעיא: בכורים - הנחה מעכבת בהן, קרייה אין מעכבת בהן. ומי אמר ר' אלעזר הכי? והא אמר רבי אלעזר רבי הושעיא: הפריש בכורים קודם לחג ועבר עליהן החג - ירקבו, מאי לאו משום דלא מצי למיקרי עליהן, ואי ס"ד קרייה אין מעכבת בהן, אמאי ירקבו? כדרכי זירא, דאמר ר' זירא: כל הראוי לבילה - אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה - בילה מעכבת בו.

אם כן, מי שהפריש ביכורים קודם החג והביאם אחרי החג יירקבו שכן הקריאה מעכבת לגביהם. הביכורים לא ראויים לקריאה אחרי החג, כפי שמסביר רש"י שם, לאור המשנה בביכורים פ"א מ"ו:

בכורים - לפני החג בני קרייה נינהו לאחר החג לאו בני קרייה נינהו דכתיב בתר קרייה ושמחת בכל הטוב מעצרת ועד החג שהוא זמן שמחת לקיטת פירות מביא וקורא מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא (בכורים פ"א משנה ו).

אנו רואים שבמקרים מסויימים הקריאה מעכבת את הבאת הביכורים, ואם לא קרא אזי הם יירקבו.

ברמב"ם ישנה סתירה בהלכות אלו. בפ"ד ה"ד הוא כותב:

הקונה שני אילנות בתוך [שדה] של חבירו מביא ואינו קורא לפי שהדבר ספק אם יש לו קרקע או אין לו, וכיצד עושה מקדיש אותם תחלה לבדק הבית מפני שהן ספק חולין ואין מכניסין חולין לעזרה והכהן פודה אותן מיד ההקדש ואח"כ אוכלן, ומפריש מהן תרומה ומעשר מפני שהן ספק חולין ונותן המעשרות שלהן לכהנים שמא בכורים הם ואסורין לזרים, ואינו מביא אותן בעצמו אלא משלחן ביד שליח כדי שלא תעכב אותן הקריאה מלאוכלן, שכל שאינו ראוי לקריאה מפני הספק הקריאה מעכבת בו.

כלומר במצב של ספק (הספק הוא האם מי שקונה שני אילנות קנה גם את הקרקע, שכן מי שאין לו קרקע לא יכול לקרוא מקרא ביכורים. ראה סוגיית ב"ב פא ע"ב) הביכורים יירקבו. לעומת זאת, לגבי הדין של ביכורים אחרי החג הוא פוסק (שם, הי"ג):

המביא בכורים מאחר חג הסכות ועד חנוכה אע"פ שהפרישן קודם החג מביא ואינו קורא שנאמר ושמחת בכל הטוב ואין קריאה אלא בשעת שמחה מחג השבועות עד סוף החג ושאר המביאין חוץ מאלו מביאין וקורין.

הכס"מ בהי"ג שם מרגיש בסתירה בין פסיקה זו לבין מסקנת הגמרא, וכן בין שני פסקי הרמב"ם הללו. הוא מסביר את הדברים כך:

המביא ביכורים כו'. שם מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא ובפרק כל שעה (דף ל"ו) יהיב טעמא לפי שאינו זמן שמחה. ומ"ש רבינו אע"פ שהפרישם קודם החג וכו' יש לתמוה דהא בפרק אלו הן הלוקין אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא הפריש ביכורים קודם לחג ועבר עליהם החג ירקבו ויהיב טעמא בגמרא משום דכל שאינו ראוי לביילה בילה מעכבת בו וצ"ל שדחאה רבינו לזו מהלכה מקמי ההיא דפרק השולח (דף מ"ז):
דאמר ר"י בר חנינא בצרן ושגרן ביד שליח ומת שליח בדרך מביא ואינו קורא שנאמר ולקחת והבאת עד שתהיה לקיחה והבאה כאחד ואע"ג דבירושלמי מוקי לה בשליקטן לשלחן ע"י שליח אבל ליקטן להביאן הוא לא ישלחם ביד אחר שכל הביכורים שנראו להתיר בקריאה אינם נותרים אלא בקריאה מאחר דגמרא דידן מיייתי להא דר"י בר חנינא בפרק הספינה (דף פ"א) ובפרק השולח סתמא ואי הוה סבר גמרא דידן כירושלמי לא הוה שתיק מלפלוגי בהכי וכגמרא דידן נקטינן ועוד דמתניתין דהפריש ביכוריו ואח"כ מכר שדהו ומתניתין דיבש המעיין ונקצץ האילן דמיתנו סתמא אתו כר"י בר חנינא ואע"ג דבירושלמי משני להו שינויא דחיקא ולא סמכינן עליה ולפי זה מ"ש רבינו לעיל בפרק זה גבי הקונה שני אילנות שכל שאינו ראוי לקריאה מפני הספק הקריאה מעכבת בו התם שאני דמחמת ספק הוא:

לגבי הסתירה לגמרא הוא טוען שלפי הרמב"ם יש בזה מחלוקת סוגיות. אולם לגבי הסתירה ברמב"ם הוא אומר משפט סתום למדי: "התם שאני דמחמת ספק הוא". מהו ההבדל בין בעייה של ספק לבין בעייה של אחרי החג. בשני המקרים אי אפשר לקרוא, ולכן הרמב"ם היה צריך לפסוק שיירקבו.

ההסבר לדברים הוא כנראה כזה: במקרה של ספק, הרי יש צד שיש כאן ביכורים שחייבים קריאה כעת (על הצד שיש לו גם קרקע). מאידך, אי אפשר לקרוא כי אולי אין לו קרקע ומחזי כשיקרא. במצב כזה ישנה אפשרות שלא מתקיימת החובה על פירות שיש עליהם חובה, ולכן יירקבו (אלא אם משתמש במכשיר של שליחות, כהצעת הגמרא שם). לעומת זאת, ביכורים שבאים אחרי החג הרי רק בעבר היו טעונים קריאה, וכעת הם בודאי אינם טעונים קריאה. כאן השאלה היא רק לגבי פירות שהיו חייבים בעבר ונדחו כעת, ובזה הרמב"ם פוסק שהקריאה אינה מעכבת. נעיר כי בעלי התוס' (ראה תו"ד"ה 'ובצרן', ב"ב פא ע"ב) פוסקים שגם במצב כזה הקריאה מעכבת.

מסקנות

אם כן, לפי התוס' בכל פעם שהיה דין שהפירות היו טעונים קריאה ולא קראו, הם אינם יכולים להיות מובאים למקדש ויירקבו. לפי הרמב"ם זה נכון רק אם יש כעת צד שהפירות טעונים קריאה ומחמת סיבה צדדית אנו לא יכולים לקרוא.

הצד השווה לשניהם הוא שלפעמים הקריאה מעכבת את הביכורים. הקריאה אינה חלק מתהליך ההבאה בלבד, אלא היא מחילה על הביכורים עצמם חלות כלשהי שמכשירה אותם. היא אינה דין בגברא בלבד, אלא גם דין בחפצא.

ומכאן נבין מדוע המשנה בתחילת פ"ז מסוטה קובעת שוידוי ביכורים נעשה רק בלשון הקודש. הוידוי אינו רק אמירה בעלמא (=דין בגברא), אלא אמירה שאמורה לפעול משהו בפירות עצמם. כפי שראינו, אמירות שפועלות משהו בעולם צריכות להיאמר בלשון הקודש. רק לשם השוואה, ק"ש ותפילה, שהן אמירות מרכזיות ויסודיות בעבודת השם, אינן צריכות להיאמר דווקא בלשון הקודש. לפי דרכנו ברור שזה מפני שהן אינן אלא דיבור של האדם שאמור לבטא משהו (כלפי מעלה או כלפי עצמו), ולא דיבור שפועל בעולם.

ההבדל בין הדברים שטעונים אמירה בלשון הקודש לבין אלו שאינם טעונים אינו הבדל שבחשיבות אלא הבדל שבסוג. אמנם יש להעיר (כפי שכבר הערנו למעלה) כי הבדל זה קיים לכל היותר בכיוון אחד: מה שטעון לשון הקודש הוא כנראה פועל, אך לא כל מה שפועל חייב לשון הקודש (למעלה ראינו שתי דוגמאות: תנאים ונדר).