

**האוניברסיטה העברית בירושלים**

**הפקולטה למדעי הרוח**

**החוג לתלמוד**

**שיטות הגאונים ודיוני הראשונים על תנאי כפול בדיני ממונות**

**מאת: מאיר ליכטנשטיין**

**עבודת גמר לקראת התואר מוסמך למדעי הרוח. M.A.**

**של האוניברסיטה העברית בירושלים**

**בהדרכתו של פרופ' ירחמיאל ברודי**

**טבת תשס"ג**

## הקדמה

לנושא עבודה זו – שיטות הגאונים ודיוני הראשונים על תנאי כפול בדיני ממונות – נתוודעתי לראשונה בזמן שלמדתי בכיתה י"א, עת למדתי בחברותא יחד עם אבי מו"ר את מסכת קידושין. כלי הניתוח שאבא הנחיל לי בכל השנים שלמדתי לפניו היו מבית המדרש של אסכולת בריסק – כלי ניתוח קונצפטואליים. להסבר שיטת הגאונים הוא נזקק לאבחנה קונצפטואלית אותה ציטט בשם סבי מו"ר הרב י"ד סולובייצ'יק זצ"ל, אבחנה המבחינה בין טעות ובין תנאי. סבא ז"ל הסביר כי בדיני ממונות גמירות הדעת לביצוע העיסקה קיימת רק במידה והתנאי מתקיים, ועל כן אם התנאי לא מתקיים העיסקה מתבטלת מאליה משום שהיא מאופיינת כטעות. לכן, אף אם התנאי לא נוסח כפי הדרישות הפורמליות של משפטי התנאים, לא ניתן לקיים מעשה שיסודו בטעות. מה שאין כן בגיטין וקידושין שם אנחנו עוסקים במרחב של מושג התנאי, שכן גמירות הדעת לביצוע החלות קיים בכל מקרה ואף אם התנאי לא מתקיים. לכן, ניתן לדרוש שם דרישות פורמליות לניסוח לשון התנאי, ולקבוע מסמרות להלכה כי במידה והתנאי לא נוסח כפי דרישות ההלכה, שנקבע להלכה כי המעשה קיים.<sup>1</sup> זכורני, כי אבא עצמו העיר על נקודת התורפה של הסבר זה. המושגים הם בהירים, אך יישומם כאבחנה בין דיני ממונות ובין גיטין וקידושין אינו פשוט כל הצורך. זאת משום, שקשה לקבוע באופן קטגורי כי כל תנאי בדיני ממונות הוא מהותי כל כך עד שהעסקה מוגדרת כטעות, כשם שקשה לקבוע באופן נחרץ כי כל תנאי בתחום האישות הינו שולי ולא נוגע לעצם ההחלטה לבצע את החלות. דומה כי אבחנה קונצפטואלית זו יפה יותר לחילוק בין מקרים ולא בין תחומים, הכל לפי תוכן התנאי שהתנה המתנה.

משבאתי בשערי החוג לתלמוד באוניברסיטה העברית בירושלים, רכשתי לי כלי ניתוח ולימוד מבית המדרש של האסכולה הפילולוגית-היסטורית. כלי הלימוד השונים שרכשתי שולבו יחד בשנות ההוראה שלי בישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים, שם אני מלמד מני שנת תשנ"ד. שם, עת למדתי יחד עם תלמידי את מסכת גיטין, חזרתי ולמדתי את נושא התנאים. עמדתי על כך, שניתן להנהיר את שיטת הגאונים תוך הצגת הנושא באופן דיאכרוני והדגשת הפן הפונקציונלי בפרשנות ההלכה, המדגיש מדיניות הלכתית של בעלי הלכה כמעצבי שיטות הלכתיות.

כשבחרתי בנושא זה כנושא לעבודת גמר, סברתי מתחילה כי עיקר חידושה יהיה בהסבר השיטה באמצעות דרכי הניתוח שלה. מורי פרופ' י' ברודי ניאות לקבל על עצמו את הנחיית העבודה, והוא שהאיר את עיני בדבר קיום קטעי גניזה מחיבור דיני התנאים של רבי שמואל בן חפני. לכשעיינתי בהם, גיליתי כי הם שופכים אור חדש על שיטות הגאונים עצמם ועל דיוני הראשונים בני המאה האחת עשרה. ממצאים אלו חזרו והנהירו לי את חשיבות העיון במקורות ראשוניים ועל הפוטנציאל הפרשני הרב הגלום בהם. הפוך בה והפוך בה דכולה בה.

<sup>1</sup>הסבר זה דומה ביסודו להסבר הראב"ד בהשגות להלכות זכיה ומתנה פ"ג ה"ח, שיידון במהלך העבודה.

ברצוני להודות לכל אלו שסייעו בידי במהלך כתיבת עבודה זו.

העבודה נכתבה מכוח כוחו של אבי מו"ר, שממנו רובי תורת. אף שהיא נוקטת במתודות השונות מאלו שהוא אוהז בהן, הקורא יוכל למצוא עקבות ברורים של דרכי הניתוח שהוא הנחיל לי. אני ניזון תדיר מתורה שהנחיל לי, ומצוי בדיאלוג מתמיד עמה.

תודה מיוחדת למורי פרופ' י' ברודי אשר פתח בפני צוהר לתורתם של גאוני בבל, הביא לידיעתי את דבר קיומם של קטעי הגניזה באוסף פירקוביץ, והנחה אותי בשלבי הכתיבה. הוא השכיל למצוא איזון עדין בעבודת המנחה – הוא העניק לי את החופש ליצור כפי הבנתי, בצד דירבון להקפיד לנסח את העבודה בלשון זהירה, הנמנעת מלהסיק מסקנה נחפזת שאינה מבוססת דיה.

אנשים שונים סייעו בידי בפענוח קטעי הגניזה הכתובים בערבית יהודית. את רוב החיבור באוסף פירקוביץ קראתי יחד עם תלמידי איתמר יובל. מורי פרופ' ברודי ועמיתי הרב חנוך גמליאל תירגמו מספר קטעים עבורי. בפענוח הקטע מאוסף אדלר סייע בידי נסים סבתו. התודה והברכה לכולם.

כתיבת עבודה זו, כמו רוב עבודות המחקר הנכתבות כיום, לא היתה מתאפשרת לולי קיומה של הספרייה הלאומית המכנסת תחת כנפיה את אוצרות הרוח של עמנו. אפיקים פרשניים חדשים קיימים היום בזכות אוספי הספרייה. תודה למנהלי הספרייה ולספרניה במכון לתצלומי כתבי יד ובאולם הקריאה למדעי היהדות.

רעייתי מיכל תומכת בי בדרכי התורנית והמחקרית. שלי – שלה הוא.

מעל הכל, תודה לנותן התורה אשר שם חלקי בין יושבי בית המדרש, והעניק לי שכל ובינה להגות בתורתו. "פי ד' יתן חֲכָמָה מִפִּי דַעַת וְתְבוּנָה". "גַּל עֵינַי וְאַבִּיטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרַתְךָ".

## תוכן העניינים

1	מבוא
1	א. פתיחה
1	ב. שחזור שיטת הגאונים
1	המקורות הידועים להכרת השיטה
2	בעלי השיטה
3	תוכן השיטה
4	מקורות חדשים
5	ג. תולדות המחקר
6	ד. שאלות המחקר
7	ה. פרקי העבודה
8	ו. דרך הבאת מקורות
9	<b>תנאי כפול בספרות התנאים</b>
9	א. פתיחה
9	ב. משנה קידושין פרק ג' משנה ד'
9	נוסח המשנה
10	דיון במחלוקת התנאים
11	הרקע למחלוקת האם פרשת בני גד ובני ראובן מהווה מקור לדיני ניסוח תנאי
14	דיון הבבלי בקידושין
17	מכלל לאו אתה שומע הן
18	שיטת הבבלי
24	שיטת הירושלמי
27	הצעת הסבר לשיטת ר' מאיר
37	ג. משנה ב"מ פרק ד' משנה י"א
37	נוסח המשנה:
37	דיוני התלמודים
39	פרשנות הראשונים
41	פרשנות מחקרית
50	<b>משפטי התנאים בספרות האמוראים</b>
50	א. פתיחה
50	ב. בבלי גיטין עה
51	ניתוח הסוגייה

56.....	גיטין דף עד – "כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי"
63.....	סיכום
64.....	<b>משפטי התנאים בספרות הגאונים - פתיחה</b>
65.....	<b>המסגרת הספרותית של דיני תנאים בספרות הגאונים</b>
65.....	ספרות חז"ל
65.....	ספרות הגאונים הקדומה
65.....	שאלתא קנו
68.....	הלכות גדולות
69.....	ספרות הגאונים המאוחרת
69.....	רב שמואל בן חפני - חיבור על דיני תנאים
72.....	ספר על תנאים מאת רב האי
72.....	משפטי התנאים שנדפס בסוף מקח וממכר
73.....	סיכום
74.....	<b>שיטות הגאונים על כפילת התנאי בדיני ממונות</b>
74.....	א. פתיחה
74.....	ב. ספרות הגאונים הקדומה
76.....	ג. דיני התנאים לרשב"ח
83.....	מקורות נוספים בהם מופיעה שיטת רשב"ח
86.....	דיון בנוסח ובפרשנות דברי רשב"ח
89.....	ד. תשובת רב האי בתשובות הגאונים החדשות סימן קנג
94.....	<b>דיוני הראשונים על שיטת הגאונים על תנאי כפול</b>
94.....	אנדלוסיה
94.....	הרי"ף
99.....	ר' יהודה ברצלוני
100.....	רמב"ם
104.....	סיכום
106.....	צרפת
106.....	רשב"ם
114.....	בעלי התוספות
120.....	סיכום
121.....	אשכנז
121.....	מאה אחת עשרה
122.....	ראב"ן

123	רשב"ט ורבנו יואל
125	ראבי"ה
126	אור זרוע
128	סיכום
129	פרובנס
129	רב אב בי"ד
129	ראב"ד
139	רז"ה
141	בעל העיטור
143	המנהיג
144	מאה שלוש עשרה
145	סיכום
147	סיכום ומסקנות
147	א. שיטות הגאונים
148	ב. עיגון השיטות במקורות חז"ל
149	ג. שיטות הראשונים
151	<b>ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים</b>
151	ספרות מקורות
151	משנה
151	תוספתא
151	תלמוד ירושלמי
152	עדי נוסח של התלמוד הבבלי
152	כתבי יד של חיבור דיני התנאים של רשב"ח
153	ספרות גאונים
154	ספרות ראשונים
156	ספרות אחרונים
157	ספרות מחקר

## מבוא

### א. פתיחה

הלכתו של רבי מאיר הנשנית במשנה קידושין פרק ג' משנה ד' קובעת כי יש לכפול את לשון התנאי:

”ר' מאיר אר': כל תניי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן - אינו תניי, שנ': זיאמר משה אליהם אם יעברו בני גד ובני ראובן וגו' ואם לא יעברו חלוצים וגו'”<sup>1</sup>.

בספרות הגאונים התפתחה שיטה המגבילה הלכה זו לגיטין וקידושין בלבד, ומשחררת את דיני ממונות מדרישה זו. שיטה זו מצוטטת רבות בספרות הרבנית וזכתה לדיונים נרחבים על ידי הראשונים. מטרת עבודה זו היא ליבון שיטת הגאונים ודיוני הראשונים.

### ב. שחזור שיטת הגאונים

המקורות הידועים להכרת השיטה

הדיון עד עתה בנושא זה, נעשה על סמך היכרות עם דברי הגאונים מתוך ספרות הראשונים. זאת משום שלא היו ידועים מקורות ראשוניים של גאונים בהם מופיעים הדברים. די לעיין באוצר הגאונים לגיטין וקידושין, במסגרתם רב"מ לויין ליקט את המקורות הנוגעים לשיטת הגאונים, בכדי להתרשם שהוא מצטט רק מקורות משניים המעידים על שיטות אלו. כך, באוצר הגאונים לגיטין חלק התשובות סימנים שצט-תח, כל המקורות הם ציטוטים של ראשונים המביאים את שיטות הגאונים. הרי"ף מצוטט בסימן שצט ובעמ' 173 מובאת תשובה שלו; סימן ת מצטט מחידושי קידושין לאחד הקדמונים; סימנים תא-תב מצטטים את הרמב"ן; סימנים תג-תד מצטטים את הרמב"ם; סימן תה מצטט את המרדכי; סימן תו מצטט את פירוש רב נתן אב הישיבה;<sup>2</sup> סימן תז מצטט את העיטור; סימן תח את הרי" ברצלוני. תמונה דומה מצטיירת באוצר הגאונים לקידושין חלק התשובות סימנים שלא-שלו. סימן שלא = סימן תו בגיטין; סימן שלב = סימן ת בגיטין; סימן שלג מצטט מהמקח והממכר וסימן שלד מצטט מהשאלות, אך אין להם זיקה לשיטות שאנו דנים בהן; סימן שלה = סימן תד בגיטין; סימן שלו = סימן תג בגיטין. מקום נוסף בו לויין מביא ציטוטים בנושאים אלו הוא באוצר התשובות לקידושין סימנים טו-יז. סימנים אלו חופפים לסימנים שהובאו בגיטין: סימן טו = סימן תה בגיטין; סימן טז = סימן תז בגיטין; סימן יז = סימן תח בגיטין.

<sup>1</sup> לשון המשנה מובא על פי כתב יד קויפמן. המשנה מובאת להלן בעמ' 9, ושם נציין לחילופי הנוסח.

<sup>2</sup> רב נתן הוא היחיד שניתן לומר עליו שהוא משתייך לעולם הגאונים. עם זאת, עדיין מדובר במקור המביא את דברי רב שמואל ולא במקור ראשוני של גאוני בבל עצמם בעלי השיטה.

המקורות המובאים באוצר הגאונים משקפים את המקורות עליהם נשען הדיון עד כה. במחקרים שנכתבו עד כה, אין הבאת תיעוד נוסף לשיטת הגאונים.<sup>3</sup> לכשנעמוד על טיב המובאות, נראה שראשונים אלו לא מצטטים את דברי הגאונים אלא מסכמים בלשונם שלהם את דברי הגאונים ודנים בהם.<sup>4</sup> לכן, יכולת השיחזור של שיטות הגאונים ממקורות אלו היא חלקית בלבד, דבר שמנע דיון מלא להבנת הנושא. נשרטט את תמונת המצב המצטיירת ממקורות אלו.

ביכולת שחזור השיטה מתוך המקורות הנ"ל, קיים פער בין היכולת לזהות את בעלי השיטה ובין היכולת לברר במדויק את תוכנה. בעוד, שניתן לשחזר היטב את בעלי השיטה,<sup>5</sup> קשה יותר ללכת באופן מדויק את תוכנה.

בעלי השיטה

ביחס להלכה זו, הרמב"ם ובעל העיטור מציינים לקיום פער בין הגאונים הקדומים ובין הגאונים המאוחרים. הרמב"ם מצייין, שההוראה שאין צורך לכפול את התנאי בדיני ממונות, היא של "מקצת גאונים מאוחרים", אולם "גדולי הגאונים הראשונים" הורו שיש צורך לכפול את התנאי גם בדיני ממונות.<sup>6</sup> על תמונת מצב דומה מעיד בעל העיטור הכותב: "ומסתברא בין בגיטין בין בקידושין בין בממונא בעינן תנאי כפול וכל דקדוקי דתנאי וכן בתשובו רבי משה הגאון<sup>7</sup> ובחדש כן הורו כל הגאונים הראשונים וכן ראוי לעשות".<sup>8</sup> תמונה דומה מצטיירת מדברי המרדכי לסוכה המציין שרב שמואל בן חפני הכהן סבר שאין צורך בתנאי כפול בדיני ממונות ואילו השאלות והבה"ג פסקו שאף בדיני ממונות יש צורך במשפטי התנאים.<sup>9</sup> מדברי המרדכי

---

<sup>3</sup> תיעוד של המחקרים השונים שנכתבו על שיטת הגאונים להלן בסקירה של תולדות המחקר. <sup>4</sup> היחיד שדבריו נראים כציטוט של רב שמואל הם דברי ר' נתן אב הישיבה, המובאים להלן עמ' 3. ברם נעיר, שהציטוט המובא אינו תואם את נוסח החיבור של רב שמואל כפי שהגיע אלינו מאוסף פירקוביץ. לכן, נראה לי שמדובר בפרפרזה ולא בציטוט. עם זאת, לא ניתן לשלול את האפשרות שעמד לפנינו נוסח אחר של החיבור.

<sup>5</sup> ואף ממצא זה משתנה לכשנעייין בחיבור דיני התנאים של רשב"ח, כפי שיובהר להלן עמ' 79. <sup>6</sup> רמב"ם הלכות אישות פ"ו הי"ד. בהלכות זכיה ומתנה פ"ג ה"ח והוא מביא דיעה זו בשם "רבתי", אך לא מציין שם לגאונים. דיון על היחס בין מקורות אלו להלן בפרק על הרמב"ם מעמ' 103 ואילך.

<sup>7</sup> רב משה גאון הוא גאון סורא בשנים 829-839, ראה: אגרת רב שרירא, מה' ב"מ לוין, בעמ' 115 בנוסח הצרפתי; ברודי, 1998, עמ' 344.

<sup>8</sup> עיטור, אות תי"ו – תנאי, מה' רמא"י, לז ע"ד.

<sup>9</sup> עייין במרדכי לסוכה סימן תשנ"ח, במהדורת המרדכי השלם עמ' קמח-קמט. הדברים מובאים באגור סימן אלף י"ט, עמ' 96. לוין באוצר התשובות לגיטין מציין למרדכי, אך אינו מביא את כל המידע הרלוונטי במרדכי ביחס לספרות הגאונים בנדון אלא רק את שיטת רב שמואל.



למדנו גם שם של אחד מבעלי השיטה מהגאונים המאוחרים – רב שמואל בן חפני. אסף אף גילה ציטוט<sup>10</sup> חלקי מדברי רב שמואל בן חפני בפירושו של רב נתן אב הישיבה:

“קאל ר' שמואל בן חפני פי כתאב אלשוט: הדי' יתצ'מן פי שרוט אלגטים אם מתי יהא גט ואם

לא מתי לא יהא גט אם באתי מכאן ועד יום פלוני הרי זה אינו גט ואם לאו הרי זה גט.”<sup>11</sup>

ותרגומו:<sup>12</sup>

“אמר ר' שמואל בן חפני בספר התנאים: זה מדבר<sup>13</sup> בתנאי הגיטים: אם מתי יהא גט ואם לא מתי

לא יהא גט, אם באתי מכאן ועד יום פלוני הרי זה אינו גט ואם לאו הרי זה גט.”

אסף משער בהערותיו: “כונתו, כנראה, דלא בעינן תנאי כפול אלא בגיטין וקדושין ולא בדיני ממונות.”<sup>14</sup> בציינו, 'כנראה', רמז אסף לכך שהמובאה עמומה וכי אין ביטחון מלא שזהו הפירוש שלו. להלן, נציע פירוש שונה במידת מה מזה של אסף.<sup>15</sup> אך גם לפירושנו, המובאה מתקשרת עם צמצום הדרישה לכפול את התנאי. יהא פירוש הדברים אשר יהא, דברי רב נתן הבהירו את התמונה יותר – נתגלה המקור בו הדברים מופיעים וזהו ספר התנאים של רשב”ח.

תוכן השיטה

המקורות הנ”ל אינם אחידים בהבאת השיטה ובדרך הדיון בו. חלקם מציינים לקיום השיטה, וחלקם ממקדים את הדיון בביקורת של השיטה. הצד השווה הוא שהם לא מציינים מתוך ספרות הגאונים עצמה למקור השיטה ולהסברה. מרחב הדיון במקור ובהסבר הוא כולו פרי סברת הראשונים.<sup>16</sup>

אף תוכן השיטה אינו אחיד במקורות השונים. בעוד שחלק מהמובאות מציינות שהשיטה היא ביחס לדרישה לכפול את התנאי, מובאות אחרות מציינות שהשיטה היא ביחס לכל משפטי התנאים.<sup>17</sup> כך, בעוד שהרמב”ם מצטט את השיטה רק ביחס לתנאי כפול,<sup>18</sup> העיטור מצייין

<sup>10</sup>ראה לעיל בפרק זה הערה 4.

<sup>11</sup>אסף, תרצ”ד, עמ’ 528.

<sup>12</sup>התרגום הוא של הרב י’ קאפח במהדורת פירושו של רב נתן למשנה קידושין, שנדפס במהדורת אל המקורות של המשנה בתשט”ז.

<sup>13</sup>במאמרו הנ”ל של אסף מתורגם “כולל” במקום “מדבר”.

<sup>14</sup>אסף, תרצ”ד עמ’ 528 הערה 3.

<sup>15</sup>להלן, עמ’ 84. וראה שם בהערה 99 גם את פירושו של ר”ש אברמסון.

<sup>16</sup>הטענה כולה תתבהר למעיין בחלק העוסק בדיוני הראשונים.

<sup>17</sup>“משפטי התנאים” הוא השם הכולל המקובל לכל דיני ניסוח תנאי. למיטב ידיעתי מונח זה אינו מופיע בספרות חז”ל. הוא מופיע לראשונה בספרות הגאונים ככותרת לחיבור מונוגרפי קצר המסכם את דיני תנאים. חיבור זה נדפס לאחר ספר המקח והממכר לרב האי גאון, וויין תק”ס. המדפיס מצא את החיבור בכתב היד שממנו הדפיס את המקח והממכר, והיה סבור שאף הוא מפרי עטו של רב האי, וכי הינו חלק מהמקח והממכר. ר”ש אברמסון סבור שייחוס זה מוטעה. ראה: אברמסון, תשל”ד, עמ’ 132 ועמ’ 235. אולם המעיין בחיבור ייווכח שהמונח “משפטי התנאים” אינו משמש שם כמונח טרמיני המתייחס לניסוח התנאי בדרכים מסויימות,

שהשיטה נאמרה ביחס ל"תנאי כפול וכל דקדוקי דתנאי".<sup>19</sup> להלן, בסקירה הפרטנית של דברי הראשונים נשוב ונדון בעניין זה.

#### מקורות חדשים

לאחרונה נחשפו ונתגלו מקורות חדשים של כתבי גאונים בהן מתועדות שיטות הגאונים בעניין התחומים בהם יש לכפול את התנאי. מקורות חדשים אלו הם:

- עותק כמעט שלם של חיבור דיני התנאים של רשב"ח נמצא באוסף פירקוביץ.<sup>20</sup> מספרו הקטלוגי הוא II Firk. Yevr.-Arab. I:2938. הדיעה אודות הצורך בכפילת התנאי בגיטין וקידושין מופיעה בכ"י פירקוביץ בעמ' 5ב'.
  - שני דפים מחיבור דיני התנאים מצויים בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק, אוסף אדלר 2572, עמ' 24-25. דפים אלו מצטרפים לעותק שבאוסף פירקוביץ ומשלימים מידע המקוטע בו.<sup>21</sup>
  - תשובת רב האי גאון מכ"י מוסקבה אוסף גינצבורג 566. כ"י חשוב זה, שנעלם מהעין למשך עשרות שנים, חזר ונתגלה מחדש.<sup>22</sup> כתב היד הוהדר ונדפס על ידי ש' עמנואל בקובץ ששמו תשובות הגאונים החדשות. תשובת רב האי בסימן קנג עוסקת בהרחבה במשפטי התנאים בתנאי 'על מנת'. בסוף תשובה ארוכה זו, רב האי אף דן בשאלה האם נדרש לכפול את התנאי בגיטין וקידושין בלבד.
- העיון במקורות הגאונים עצמם שופך אור חדש על שיטות אלו. כפי שנראה במהלך העבודה, הוא שופך אור חדש לא רק על שיטת הגאונים עצמה, אלא אף על דיוני הראשונים. שכן, דברי

---

אלא שם כולל לדיני תנאים. לעומת זאת, ברמב"ם במשנה תורה, המונח משמש כמונח טרמיני המתייחס לניסוח התנאי לפי עקרונות הלכתיים מוגדרים. עיין: הלכות גירושין פרק ח' הלכה א'; שם, שם, פרק ט' הלכה א'; שם, הלכות מכירה פרק י"א הלכה א'.

<sup>18</sup> הרמב"ם בהלכות אישות פ"ו הי"ד מציין רק לתנאי כפול: "יש מקצת גאונים אחרונים שאמרו שאין צריך אדם לכפול תנאו אלא בגיטין וקידושין בלבד, אבל בדיני ממון אין צריך לכפול". לעומת זאת, בהלכות זכיה ומתנה פ"ג ה"ח, הוא מביא את השיטה בשם רבותיו ומציין אף להן קודם ללאו: "ורבותי הורו שאין צריך לכפול התנאי ולהקדים הן ללאו אל אבגיטין ובקידושין בלבד". להסבר הפער בין המקומות, עיין להלן מעמ' 103 ואילך. לאמתו של דבר, עם ויתור הדרישה לכפול את התנאי ממילא גם נופלת הדרישה להקדים הן ללאו. אולם הדרישות הנוספות הכלולות במשפטי התנאים כתנאי קודם למעשה ותנאי ומעשה בדבר אחד עומדות בפני עצמן. ביחס אליהן הרמב"ם לא הזכיר שהדרישות מוגבלות רק לגיטין וקידושין.

<sup>19</sup> עיטור, מה' רמא"י ח"א, ל"ז ע"ד.

<sup>20</sup> לתיאור הידוע על החיבור ועל כתב היד, ראה להלן עמ' 82.

<sup>21</sup> לכל העניין ראה שם.

<sup>22</sup> ראה: תשובות הגאונים החדשות, הקדמה, עמ' ה.

אותם ראשונים שהכירו באופן ישיר את ספרות הגאונים מתבהרים כאשר מתברר מה עמד לפניהם.

גילוי מקורות חדשים אלו בלבד מצדיקים עיון מחודש בשיטת הגאונים. ברם, לא הסתפקנו בזה והצבנו לעצמנו מטרות נוספות, אשר יובהרו לאחר סקירת תולדות המחקר.

### ג. תולדות המחקר

המחקרים שנכתבו על דיני תנאים, הינם ברובם סקירות של דיני תנאי, שנכתבו על ידי חוקרים מהדיסציפלינה של מחקר המשפט העברי. ראש המדברים במחקר המשפט העברי, אשר גולאק, הקדיש דיון לדיני תנאים בספרו הגדול "יסודי המשפט העברי"<sup>23</sup>, שנתפרסם בשנת תרפ"ב. במסגרת זו הוא דן בתנאי כפול ובשיטת הגאונים.<sup>24</sup> בשנת תרפ"ט, נחום וארהמן פרסם מחקר הסוקר את דיני תנאים. במסגרתו, הוא דן בקצרה אף בכפילת התנאי.<sup>25</sup> בשנת תשכ"ה, פרסם בועז כהן מחקר משווה בין דיני תנאים במשפט העברי ובמשפט הרומי.<sup>26</sup> חשיבות מחקר זה לעניין תנאי כפול הוא בציון העובדה כי אין מקבילה לדרישה מעין זו במשפט הרומי.<sup>27</sup> בשנת תשל"ג, פרסם שלום אלבק בכתב העת משפטים, מאמר סקירה על התנאים בדיני התלמוד.<sup>28</sup> עיקרי הסברו למהות התנאים שולב מאוחר יותר בספרו דיני ממונות בתלמוד.<sup>29</sup> באותו כרך של כתב העת משפטים פרסם ברכיהו ליפשיץ מאמר תגובה למאמרו של אלבק.<sup>30</sup> במאמר זה הוא מנתח את היסודי העיוני של התנאי במשפט העברי. עיקרי הדברים שולבו בספרו של ליפשיץ על אסמכתא.<sup>31</sup> בשנת תשל"ו הוגשה בפקולטה למשפטים עבודת גמר על תנאים על ידי נחמיה זלביץ.<sup>32</sup> במסגרת עבודה זו הוא הציג את הנושא באופן דיאכרוני, ואף ייחד את הדיבור לשיטת הגאונים, ולדיוני הראשונים אודותיה.

ישנם דברים מסוימים חופפים בין עבודתי זו ובין חלק מהעבודות הנ"ל, בעיקר עבודתו של זלביץ. אמנם, לא מעט דברים האמורים במחקרים אלו טעונים, לדעתי, תיקון. הערתי על כך

---

<sup>23</sup> גולאק, תרפ"ג, עמ' 77-85.

<sup>24</sup> שם, עמ' 79-80.

<sup>25</sup> וארהמן, תרפ"ט, עמ' 380-381.

<sup>26</sup> כהן, תשכ"ה.

<sup>27</sup> שם, עמ' 207-209. בעמ' 231, כהן מסייג קמעה קביעה זו בציינו כי יש מקרה במשפט הרומי בו לא התחשבו בתנאי היות ולא נכפל. עם זאת, הקביעה היסודית שאין דרישה מעין זה במשפט הרומי לא זזה ממקומה.

<sup>28</sup> אלבק, תשל"ג.

<sup>29</sup> אלבק, תשל"ו, עמ' 333-367. הדיון על תנאי כפול הוא בעמ' 353-363.

<sup>30</sup> ליפשיץ, תשל"ג.

<sup>31</sup> ליפשיץ, תשמ"ח, הפרק השני שכותרתו תנאי ואמנה, מעמ' 118.

<sup>32</sup> זלביץ, תשל"ו.

במקומות שונים במהלך העבודה.<sup>33</sup> עם זאת, לא די היה בתיקון טעויות אלו בכדי להצדיק כתיבת עבודה חדשה בהיקף גדול. ההצדקה טמונה בכך שעבודתי מציבה שאלות חדשות ובוחנת היבטים חשובים של הנושא שטרם נדונו כדבעי. לא הסתפקתי באיסוף חומר ובארגונו בצורה דיאכרונית, אלא הצבתי שאלות של ניתוח אשר ינסו לחדור למשמעות העניין.

#### ד. שאלות המחקר

כאמור לעיל, העבודה בוחנת את שיטת הגאונים מתוך מקורות חדשים אשר טרם נדונו. אלו מפיצים אור חדש הן על שיטת הגאונים והן על דיוני חכמים במאה האחת עשרה אשר מקורות אלו עמדו לנגד עיניהם.

המשימה המרכזית המוטלת על כתפי הגאונים היא סיכום ההלכה תוך הסתמכות על המסורת התלמודית. ברם, שאלה מרכזית אשר העסיקה ראשונים היא שאלת עיגון שיטת הגאונים במקורות חז"ל. בלשון אחרת, אף לאחר שנציע הסבר לדרך בה עיגנו בעלי השיטה את דבריהם במסורת חז"ל, לא מדובר בשיקוף פשוט של האמור בספרות חז"ל, אלא בשיטה שנוסחה על ידי גאונים ואשר תלתה עצמה במקורות חז"ל.

כבר גולאק, הציב הסבר להתפתחות שיטת הגאונים:

"חומר הלכה זו, המצריכה שכל תנאי יהיה כדוגמת בני גד וראובן, עושה את התנאת התנאי לפורמליות קשה, אשר בנקל יכשלו בה בלשונם רוב בני אדם. ביחוד פורמליות זו מכבידה על יחסי המשא ומתן ועסקי הממון, שהנושאים ונותנים לא ידעו ולא ישימו על לב להזהר בדקדוק התנאת התנאי, ונמצא שתנאיהם אינם קיימים.

ועל כן אנו מוצאים בדיני ישראל, ביחוד בדיני ממונות, את הנטייה להקל את דרך התנאת התנאי, ולהסיר את הפורמליות שבלשון של תנאי בני גד ובני ראובן".<sup>34</sup>

משמעות הצעה זו היא כי השיטה אינה שיקוף של מסורת חז"ל, אלא ההפך – תגובה לה. הדברים נראים לי נכוחים. ברם, יש לשוב ולשאול, כיצד מראש נוצר מצב זה? מדוע רבי מאיר ושאר חכמים שאחזו בשיטתו, יצרו מראש מגבלות פורמליות על ניסוח התנאי אשר יצרו את המצב המתואר על ידי גולאק? תשובה מסוימת לזה ניתן על ידי זלביץ. לדעתו, פיתוח חיי המסחר בתקופת הגאונים חידר את הצורך לאפשר חופש התנאה מוחלט בדיני ממונות.<sup>35</sup> אף שהדברים מסתברים, הם רק מסבירים מדוע התגבר בתקופת הגאונים הצורך להפקיע את דיני ממונות מדרישות פורמליות אלו. ברם, עדיין נותרת בעינה השאלה היסודית שהצבנו – מה פשר ההצבה מראש של הדרישות הפורמליות של ניסוח לשון התנאי?

ישנה משמעות נוספת לאימוץ הצעתו של גולאק. לשיטתו, אנו ניצבים בזה מול דוגמה מובהקת של פער בין ההלכה המפורשת בספרות חז"ל ובין קושי יישומו בחיי המעשה. ובכך, נכון להאיר

<sup>33</sup>ראה למשל עמ' 21 הערה 64; עמ' 28 הערה 96; עמ' 96 הערה 3; עמ' 116 הערה 89.

<sup>34</sup>גולאק, תרפ"ב, עמ' 80.

<sup>35</sup>זלביץ, עמ' 108-106.

את הדיון כולו לאור נקודה זו. זאת, הן לגבי מצדדי השיטה והן לגבי מתנגדיה. ביחס למצדדי השיטה נברר את הדרכים השונות בהן הצדיקו את השיטה ועיגנו אותה במסורת ההלכה. האם דרך אחת היתה סלולה לפנייהם או שמא דרכים שונות? נבחן את הזיקה בין הדרכים השונות ובין דרכי הלימוד הנקוטות במרכזי תורה שונים. ביחס למתנגדי השיטה נשאל כיצד הם התגברו על הקושי להתנות בעקבות ריבוי משפטי תנאים. האם הם ויתרו על חופש התנאה היות וכך עולה ממקורות היסוד או שמא בצד שלילת השיטה הם מצאו דרכים אחרות לאפשר את חופש ההתנאה. משמעות הבדיקה היא, האם לפנינו מחלוקת עקרונית בזיקה שבין הלכה ומציאות, או שמא הסכמה עקרונית על הצורך לגבש דרכים המאפשרות את קיום ההלכה במציאות נתונה, ורק מחלוקת לגבי הדרך לאפשר זאת.

### ה. פוקי העבודה

עבודה זו מחולקת לשלושה חלקים. במוקדה עומד ליבון שיטת הגאונים. ברם, אין לעמוד על סוף דעתם בלי ללבן קודם לכן את מקורות היסוד בספרות חז"ל. לכן, בחלק הראשון של העבודה אברר את מקורות היסוד בספרות חז"ל ביחס לתנאי כפול. במסגרת חלק זה אף אנסה להתמודד עם השאלה שהוצעה לעיל – מדוע מראש נוסחו דרישות פורמליות המגבילות את לשון התנאי.

בחלק השני של העבודה אשחזר את שיטת הגאונים על פי המקורות החדשים שצוינו לעיל. אברר מתוך ספרות זו עצמה את תוכן השיטה ואת דרכי עיגונה במקורות חז"ל. בחלק השלישי אלבן את דיוני הראשונים במרכזי התורה השונים בשאלה הנדונה. תשומת הלב תהיה נתונה לפרמטרים שהוצעו לעיל. אציע את השתלשלות הדיון תוך מודעות לזיקה שבין העמדות הננקטות ובין דרכי הלימוד המקובלות במרכזי תורה אלו, איש על מחנהו ואיש על דגלו.

בפרק הסיכום אסכם את העולה מהדיון כולו. בפרק זה אסכם את הממצא ביחס לשאלת ההתמודדות של מתנגדי השיטה עם שאלת חופש ההתנאה.

ברצוני גם להגדיר במה לא תעסוק עבודה זו. אין עניינה במשפט משווה. ברי הדבר כי יש מקום לבחון את השאלה האם יש כאן השפעות של מערכות משפט אחרות אשר חכמי ההלכה באו איתן במגע. ברם, איני מומחה לתחום זה, ואני משאיר בזה מקום לאחרים להתגדר בו. דומני כי גם אם ימצא כי יש השפעה כזו, עדיין יש מקום לניתוחים המוצעים בעבודה באשר לדרך בה השיטה נתקבלה על ידי בעלי ההלכה וכיצד הסבירו אותה. אסתפק בציון למחקרו של כהן אשר ציין כי אין מקבילה לדרישה לכפול את התנאי במשפט הרומי,<sup>36</sup> ולציון לכך שבספרו היסודי של

---

<sup>36</sup>לעיל, עמ' 5.

י' שכט על המשפט המוסלמי,<sup>37</sup> ובערך תנאי באנציקלופדיה של האיסלאם ובספרות המצויינת שם אין הזכרה של מקבילה לדרישה מעין זו במשפט המוסלמי.<sup>38</sup>

### 1. דרך הבאת מקורות

את מקורות חז"ל הבאתי על פי עדי הנוסח המשובחים אשר נקבעו כאבות טקסט על ידי עובדי מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון עברית. את נוסח המשנה צטטתי על פי כתב יד קויפמן ואת הנוסח התוספתא על פי כתב יד וינה כפי שהועתק במהדורת ליברמן. ההבאות השונות מהירושלמי הן על פי כתב יד ליידין. ההבאות השונות מהבבלי הם על פי כתבי יד שונים המפורטים בהערות בסמוך לכל ציטוט.

ביחס לכל טקסט מצוטט ממקורות חז"ל בדקתי את עדי הנוסח השונים שלו העומדים לרשותנו. ברם, היות ומטרת העבודה היא ליבון נושא ולא ההדרת טקסט, הסתפקתי בהבאת טקסט משובח, ובמדור חילופי הנוסח ציינתי לחילופי נוסח עיקריים.<sup>39</sup> בספרות רבנית צטטתי מהמהדורות המקובלות. אלו מפורטות ברשימה הביבליוגרפית. במידה וידוע על כתב יד משובח של החיבור או על מהדורה מדעית, ציטטתי על פיהם. ברשימה הביבליוגרפית רשמתי קיצורים ביבליוגרפיים למחקרים השונים. ההפנייה אליהם נעשתה על ידי ציון קיצורים אלו.

---

<sup>37</sup> שכט, 1964.

<sup>38</sup> אנציקלופדיה, 1997.

<sup>39</sup> יוצא מן הכלל המקור הראשון המצוטט בעבודה – המשנה בקידושין פ"ד מ"ג, ששם ציינתי לכל חילופי הנוסח. דוגמא זו הבהירה לי כמה דבר זה מאריך את הדרך בעוד שאינו ממטרת העבודה. ולכן גיבשתי את דרך העבודה הנ"ל בעיצה אחת עם מורי פרופ' י' ברודי. ברם, ביחס למשנה זו השארתי את הדברים על כנם, ומשנה ראשונה לא זזה ממקומה.

## תנאי כפול בספרות התנאים

### א. פתיחה

הלכתו של ר' מאיר המחייבת לכפול את לשון התנאי מופיעה בשלושה מקורות תנאיים – במשנה קידושין פרק ג' משנה ד', בתוספתא קידושין פרק ג' הלכה 2, ובתוספתא גיטין פרק ה' הלכה 6.<sup>1</sup> נפתח בעיון במקורות אלו ובפרשנות התלמודים למחלוקת התנאים. נשלים את העיון בדיני ניסוח תנאי בספרות התנאים בעיון במשנה בבא מציעא פרק ז' משנה י"א. נבחן את השאלה האם היא עוסקת בהגבלות הלכתיות לניסוח לשון התנאי.

### ב. משנה קידושין פרק ג' משנה ד'

נוסח המשנה<sup>2</sup>

1 "ר' מאיר אר': כל תניי<sup>3</sup> שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן<sup>4</sup> - אינו תניי,

<sup>1</sup>קביעה זו, שהתוספתא עוסקת בכפילת התנאי, תלויה בפרשנותה, ובקביעה מהו נושא המחלוקת בה. על כך, ראה להלן עמ' 28.

<sup>2</sup>המשנה מובאת על פי כתב יד קויפמן. הפיסוק הוא על פי הפיסוק של ח' ילון, שנדפס במשנה מה' ח' אלבק. בדיקה ראשונה לנוסחאות משנה זו ערכתי בעזרת הסינופסיס של מכון התלמוד הישראלי השלם. אני מודה למנהל המכון הרב י' הוטנר ולסגנו הרב א' באט על הרשות לעיין בסינופסיס. חזרתי ובדקתי את הנוסחאות בכתבי היד עצמם, ולפי הקריאה שלי מובא הנוסח. אני מציין רק לחילופי נוסח שנראו לי משמעותיים מהפן התוכני והלשוני, ולא לחילופים הכרוכים בדרכי קיצור של מלים וכדו'.

רשימת סימולי עדי הנוסח:

כתבי יד של משנה: ב=ברלין 567 משנה עם פירוש הרמב"ם בערבית; ג=קטע גניזה אוקספורד – בודלי 2859.29; ג<sup>1</sup>=קטע גניזה אוקספורד בודלי 2666.3; כ=פאריס 328, משנה עם פירוש הרמב"ם בעברית; ל=כת"י קיימברידג' הוצאת לו; נ=דפוס נאפולי רנ"ב, משנה עם פירוש הרמב"ם בעברית; פ=פרמה דה רוסי 138; פ<sup>3</sup>=פרמה דה רוסי 984; ק=קויפמן.

כתבי יד של תלמוד בבלי מסכת קידושין: א=אוקספורד 367, תלמוד בבלי יבמות וקידושין; ג<sup>2</sup>=קטע גניזה קיימברידג' TS NS 172.41; ו=וטיקן 111; מ=מינכן 95; ס=דפוס ספרדי מסכת קידושין טולדו רל"ו?;

<sup>3</sup>רבות נאמר ביחס להבדל בכתוב דיפטונג ay בסוף מלה ב-י או ב-י בענף הארץ ישראל כנגד –אי בענף הבבלי. בקויפמן כאן פעמיים תניי ופעם אחת ב-אי – "כתנאי", וכבר העיר על כך קוטשר, תשכ"ג. בעמ' 252 הוא מציין לתניי בין הדוגמאות לכתוב –יי ומציין שישנם בכ"י קויפמן יותר מעשרים מקרים כאלו. בעמ' 253 הוא מציין למשנת קידושין פ"ג מ"ד כיוצא מן הכלל (המשתייך לכשני אחוזים מהמשנה בקויפמן) בו הכתיב הוא תנאי. קוטשר נוטה לחשוב שלא מדובר בהשפעה בבליית אלא ששתי הצורות היו ידועות בא"י. ראה את דיונו בעמ' 251-255. ב-ג וב-פ<sup>3</sup> יש מצב דומה – פעמיים תניי ופעם אחת תנאי (אם כי לא באותן מלים). עד הנוסח היחיד בו מופיע תניי בכל שלושת הפעמים הוא ג'. לספרות נוספת, ראה: בר אשר, תשמ"ד עמ' 209; נתנאל, תשל"ב, עמ' 31; ברויאר, תשנ"ג, עמ' 75-79.

2 שני': 'ויאמר משה אליהם אם יעברו בני גד ובני ראובן וגו' ואם לא יעברו חלוצים וגו'.<sup>5</sup>

3 ר' חנניה<sup>6</sup> בן גמליאל אומ': צורך היה הדבר לומר,

4 שאילו מלא כן יש במשמע שאף בארץ כנען לא הונח לו".

#### חילופי נוסח:

1 תניי<sup>1</sup> קגג<sup>1</sup>; בכל שאר עדי הנוסח – תנאי / כתנאי<sup>2</sup> כתנאי ל. כתניי גפ<sup>1</sup> / גד<sup>1</sup> ראובן ב / ראובן<sup>2</sup> גד ב / תניי<sup>2</sup> קגג<sup>1</sup>פ<sup>1</sup>; בכל שאר עדי הנוסח – תנאי

2 וגו'<sup>1</sup> הפסוק מצוטט בשלמותו **אוכנס** / וגו'<sup>2</sup> אתכם ונוחזו בתוככם בארץ כנען ל

3 חנניה<sup>1</sup> חנינה פ. חנינ' מ. חנינא **אונס**. נחמיה ג / צורך<sup>1</sup> צריך **וכמנ** / לומר<sup>2</sup> לאמרו **למ** לאמרו **גכנפ**. לאמר פ<sup>1</sup>. הזה לאמרו ו

4 שאילו מלא<sup>1</sup> שאלמלא **כנ**. שאלמלי ל. שאילמלא פ. שאילו לא אמר **ת**. שאילו מני כן ג / כנען<sup>1</sup> יש פ. יש' מ. / הונח לו<sup>1</sup> הנחלו ל. ינחלו **וכמנפ**. הונחלו **גפ**<sup>1</sup>

#### דיון במחלוקת התנאים

משנה זו משובצת כאן מפאת זיקתה למשניות שם בפרק ב' ובפרק ג' העוסקות במקדש אשה על תנאי.<sup>7</sup> מקרים אלו הם מקרים שבהם לשון התנאי הוא "על מנת ש...". מסתבר שרבי מאיר בא

---

<sup>4</sup> ברוב עדי הנוסח הסדר הוא גד ובני ראובן. ב-ב הסדר הפוך: בני ראובן ובני גד. בפרשה בבמדבר ל"ב, מופיעים בכל הפרק בני גד לפני בני ראובן למעט פסוק א' בו הסדר הוא הפוך – בני ראובן לפני בני גד. וכבר העירו על כך פרשני המקרא. עיין בפירושי האבן עזרא והרמב"ן לבמדבר ל"ב, א-ב.

<sup>5</sup> ישנם הבדלים משמעותיים בין עדי הנוסח השונים ביחס לגדול היקף הציטוט של הפסוק: יש המצטטים את הפסוק בשלמותו; יש המצטטים חלקים ונבדלו זה מזה בגודל הציטוט; חלקם מציינים וגו' וחלקם ללא ציון וגו'. לא הבאתי בשלמות את הממצא הטקסטואלי בעניין זה.

<sup>6</sup> בכתיב היד של התלמוד הבבלי אוס הנוסח הוא חנינא. כפי שכבר צויין במחקר, כתיבת התנועה הסופית a על פי רוב בה"א בענף הא"י ובענף הבבלי באל"ף. ראה: בר-אשר, תשמ"ד, עמ' 209; נאה, תשמ"ט עמ' 11.

<sup>7</sup> סגנון משנה זו חריג בנוף היחידה שהוא משתייך אליה. היחידה כולה מנוסחת בסגנון קזואיסטי המתאר מקרי תנאי שונים וקובע את דינם, ואילו משנה זו מנוסחת בסגנון נורמטיבי מופשט. לעומת זאת בתוספתא קידושין פ"ג ה"ב ובתוספתא גיטין פ"ה ה"ו (מצוטטים להלן בעמ' 28) דברי ר' מאיר מובאים בסגנון הדומה לסגנון הפרק כולו, במסגרת סגנון קזואיסטי (אני מקבל את הפרשנות המפרשת שהתוספתא דנה בתנאי כפול, ראה שם בעמ' 28 ובהערות שם). המקבילה למקרה המובא שם בתוספתא קידושין הוא במשנה קידושין פ"ג מ"ו, הקובעת: "האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאדבר עליך לשלטון ואעשה עמך כפועל דבר עליה לשלטון ועשה עמה כפועל מקודשת ואם לאו אינה מקודשת". הקושי העיקרי במשנה זו הוא העובדה שלכאורה אינה מחדשת דבר. יתכן ושאלה זו כבר עומדת בבסיס דיון סוגיית הבבלי למשנה זו בבבלי קידושין סג ע"א, ראה: הלבני, תשכ"ט, עמ' תרצג. וראה את נסיונו של הר"ש ליברמן לייחס חידוש למשנה זו בתוספתא כפשוטה לקידושין עמ' 940, הערות לשו' 9-11. נראה לי להציע הסבר למשניות אלו שיצרף יחדיו את שתי ההערות שהערנו. וזאת, אם נניח שבמקרה זה המקור הגולמי יותר נשתמר בתוספתא ואילו במשנה יש עריכה של מקור זה (הדגשתי שההצעה מתייחסת למקרה זה בלבד כדי לא לקבוע מסמרות בויכוח הנרקם במחקר בשנים האחרונות בנוגע ליחס משנה-תוספתא). ההצעה היא כי במקור דברי ר' מאיר ביחס לתנאי כפול נשנו כסגנון הפרק כולו בזיקה למקרה של דיבור לשלטון ועשייה כפועל המתואר בתוספתא. במסגרת זו החידוש בהלכה זו



לחלוק על משניות אלו, ולקבוע שיש צורך לכפול בהם את התנאי.<sup>8</sup> רבי מאיר קובע שיש לנסח את לשון התנאי כדרך שמשה ניסח את התנאי שהתנה עם בני גד ובני ראובן.<sup>9</sup> פרשת התנאי, אותו מתנה משה עם בני גד ובני ראובן, המתוארת בכמדבר פרק ל"ב, משמשת אצל רבי מאיר כתקדים המלמד כיצד יש לנסח תנאים. תנאו של משה המציין במפורש את שתי האפשרויות העתידיות – "אם יעברו", "ואם לא יעברו", מהווה תקדים ממנו מתחייב לנסח תנאים באופן דומה<sup>10</sup> (אם  $x$  אז  $y$ , ואם לא  $x$  אז לא  $y$ ). ר' חנניה בן גמליאל חולק, וסובר שאין לראות בניסוח הכפול של התנאי על ידי משה תקדים אותו יש לחקות באופן נורמטיבי בתנאי. מפני, שאין כאן כפילת התנאי לאמרו גם בלשון שלילה (אם לא  $x$  אז לא  $y$ ), אלא יש כאן התחייבות אחרת (אם לא  $x$  אז  $z$ ): אם לא יעברו יקבלו בכל זאת את חלקם בארץ כנען. דבר זה אינו משתמע משלילת התנאי החיובי, שכן שלילתו מלמדת רק שלא יטלו חלק בעבר הירדן המזרחי. נתינת חלק בארץ כנען היא התחייבות אחרת, ולכן "צורך היה הדבר לומר".<sup>11</sup> לכן, אין ללמוד מכאן על הצורך לכפול את לשון התנאי.

הרקע למחלוקת האם פרשת בני גד ובני ראובן מהווה מקור לדיני ניסוח תנאי מחלוקת רבי מאיר ורבי חנניה היא פועל יוצא מכך שאין בתורה פרשה הכתובה בסגנון נורמטיבי המציינת וקובעת את דיני תנאי. יחד עם זאת, מוסד התנאי הוא מוסד מוכר וקיים

---

אינו מתייחס למשהו מיוחד במקרי תנאי אלו אלא לתנאי כפול. עורך המשנה ניתק את דברי ר' מאיר מהמקרה וניסח אותם כאמירה נורמטיבית "כל תנאי", המתייחסת למכלול המקרים המובאים בפרק. את המקרים של דיבור לשלטון ועשייה כפועל הביא העורך בהמשך הפרק אך כמנותק מההקשר המקורי שדן בתנאי כפול ביחס למקרים אלו. לכן, התעוררה השאלה מה חידוש יש במקרים אלו המובאים במשנה. ועוד ייתכן להציע שיש לפרש את משנה ר' כפי שהיא מתפרשת בתוספתא – היא חולקת על דינו של ר' מאיר, ומציינת שאם נתקיים התנאי מקודשת, וזאת על אף שלא נכפל לשון התנאי. על הפער בין סדר ההלכות בין המשנה והתוספתא בקידושין, ראה: אפשטיין, תשי"ז, עמ' 415. אוסיף, שסוברני כי שימת הלב להשוואת משנה ותוספתא בפרקים אלו וליחס ביניהן יכולה להנהיר דברים רבים. אלא שאין מקומו כאן.

<sup>8</sup> כן פירש הרמב"ם בפירושו המשנה על אתר: "אלא שאם אמר על מנת כמו באלו הבבות שקדמו, אומר ר' מאיר שגם בהן צריך תנאי כפול" (מובא על פי תרגומו של הרב י' קאפח), וכן כתב הרמב"ן בחידושו לקידושין על אתר: "ומשמע דרבי מאיר ארישא דמתני' קאי דתנן הרי את מקודשת לי על מנת וכו' וקאמר רבי מאיר תנאי זה אינו כלום עד שיכפול". לאור זאת, מסתבר שרבי מאיר דרש לכפול את התנאי בתנאי "על מנת ש...", וכן משמע

ממקורות תנאיים נוספים. לסיכום, ראה: תוספתא כפשוטה לגיטין עמ' 876 הערות לשו' 38-36.

<sup>9</sup> התנאי נעשה אף עם חצי שבט מנשה, שלא הוזכרו בדברי רבי מאיר. יש להניח שהם לא הוזכרו מפאת שהם רק חצי שבט, והאריכות שתיווצר בהבאתם. אף אנו נהגה כרבי מאיר ונדון בבני גד ובני ראובן ולא נוסיף את חצי שבט מנשה.

<sup>10</sup> חוקרים דנו מדוע הביא רבי מאיר ראייה מהתנאי בפסוקים כט-ל, ולא מהתנאי בפסוקים כג-כז. ראה: פלק,

תשכ"ט; אור, תשמ"א, עמ' 122-123.

<sup>11</sup> הצגה זו של המשנה מבוססת על דברי מ' אור. ראה: אור, תשמ"א, עמ' 118.

בתורה.<sup>12</sup> התורה עצמה משתמשת רבות בלשון "אם". לשון זו משקפת ביסודה הסתעפויות של מקרים ומציינת לקיום אפשרויות אלטרנטיביות.<sup>13</sup> בפרשיות שונות בתורה משמשת המילה "אם" לציון מקרה מסויים שאירע. בפרשיות הציווי הכתובות בסגנון קזואיסטי המילה "אם" מציינת הסתעפות של המקרה,<sup>14</sup> או לציון היקרויות שונות.<sup>15</sup> השימוש בלשון "אם" נעשה גם בפרשיות תוכחה, בהן המוכיח מציין לדרכי התנהגות שונים בהם יכול לבחור מי שמוכיחים אותו.<sup>16</sup>

בצד שימושה של התורה ב"אם", היא מציינת מקרים רבים בהם דמויות מקראיות מתנות תנאים. השימוש בתנאי "אם" נעשה ביחס לסיטואציה עתידית שטרם התבררה.<sup>17</sup> בני אדם נתקלים רבות במצבים בהם הם נדרשים להתייחס לעתיד מעורפל. אף דמויות במקרא נתקלו במצבים מעין אלו והשתמשו רבות בתנאי "אם". תנאים אלו נאמרו במצבים ובסיטואציות מגוונות: בנדר בשעת צרה,<sup>18</sup> בהשבעה,<sup>19</sup> בהתקשרויות בין אנשים,<sup>20</sup> בהסכמה בין צדדים להיפרד,<sup>21</sup> ועוד

---

<sup>12</sup> אין כוונתי למצות במסגרת זו את הדיון בתנאי במקרא. הדיון מתמקד בתנאי בספרות חז"ל, והחומר המקראי משורטט כחומר רקע. לדיון על התנאי במקרא, ראה: זלביץ, תשל"ו, עמ' 26-6; פלק, תשכ"ט; אור, תשמ"א, עמ' 126-122.

<sup>13</sup> ראה: אבן שושן, קורקודנציה, עמ' 80 ערך אם. אבן שושן מציין למעל אלף הופעות של המילה אם במקרא. הוא מציין לשבעה שימושים במילה. ישנו מכנה משותף לשבעת המשמעויות של המילה אותן הוא מציין. בכלן, יש אפשרויות אחרות והמילה אם מציינת להתפתחותה של אופציה מסויימת.

<sup>14</sup> לדוגמא, עיין בשמות פרק כ"א, שם המילה הפותחת את המקרים היא "וכי", והמילה המציינת הסתעפות של המקרה היא "אם". ראה את פרשת אדם המכה את עבדו (שמות כ"א, כ-כא): "וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם: אך אם יום או יומים יעמד לא יקם כי כספו הוא". וכן עוד רבות בפרק שם.

<sup>15</sup> ראה למשל את הציווי על עולה בתחלת ספר ויקרא: "אם עלה קרבנו מן הבקר" (ויקרא א', ג); "ואם מן הצאן קרבנו" (שם, שם, י); "ואם מן העוף עלה קרבנו" (שם, שם, יד). וכן עוד רבות במקרא.

<sup>16</sup> כבדברי התוכחה של ד' לקין (בראשית ד', ז): "הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רבץ ואלריך תשוקתו ואתה תמשל בו"; כבדברי התוכחה בשלהי ספר ויקרא: "אם בחקתי תלכו" (ויקרא כ"ו, ג), כנגד – "ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצות האלה: ואם בחקתי תמאסו ואם את משפטי תגעל נפשכם לבלתי עשות את כל מצותי להפרכם את בריתי" (שם, שם, יד-טו).

<sup>17</sup> השימוש של הדמויות המקראיות הנתונות בזמן ומקום מוגדרים מתייחס, על הרוב, לעתיד שהוא אינו ברור להם. זאת, בשונה מהשימוש של המצווה במקרא המשתמש ב"אם" לציון היקרויות שונות, אך לאו דווקא עתידיות.

<sup>18</sup> כנדרו של יעקב (בראשית כ"ח, כ): "וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלהים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבוש". וראה: בנוביץ, תשנ"ה, עמ' 204-203, ובהערה 2.

<sup>19</sup> כבדברי אברהם בהשביעו את עבדו (בראשית כ"ד, ח): "ואם לא תאבה האשה ללכת אחריך ונקית משבעתי זאת רק את בני לא תשב שמה".

מצבים רבים ומגוונים. רק במיעוטם, התנאי הינו תנאי בעל אופי משפטי – תנאי המתנה תוקף של הסכם שיוצרים אותו. מצב מעין זה יש בתנאי שהתנה משה עם בני גד ובני ראובן.<sup>22</sup> בהעדר פרשה נורמטיבית המצווה את דיני ניסוח תנאי, התעוררה השאלה האם ניתן לראות במקרי התנאי המקראיים תקדימים שמהם יילמדו דיני תנאי.<sup>23</sup> זוהי השאלה העומדת במוקד מחלוקת התנאים. רבי מאיר בחר בפרשת התנאי שהתנה משה עם בני גד ובני ראובן, והציב את דרך ניסוח התנאי על ידי משה כתקדים הראוי לחיקוי. ר' חנניה, לעומתו, סבר שאין לראות בצורת התנאי של משה מודל מחייב לחיקוי היות ולאותו מקרה היו מאפיינים מיוחדים שאינם קיימים במקרי תנאי אחרים.

הסבר זה להתנגדותו של רבי חנניה ללימוד מבני גד ובני ראובן, דומה למה שכללו בכלל בברייתא המופיעה בבבלי בבא בתרא: "אין למדין הלכה ממעשה".<sup>24</sup> הרעיון העומד בשורש קביעה זו הוא שיייתכן ולמעשה יהיו מאפיינים ייחודיים שעיצבו את הפסיקה באותו מקרה, ולכן לא ניתן לקובעו כתקדים ממנו יילמדו הלכות נורמטיביות.<sup>25</sup> כך טען רבי חנניה כנגד רבי מאיר: אין ללמוד מבני גד ובני ראובן משום "צורך היה הדבר לומר".

---

<sup>20</sup> כבדברי העבד למשפחתה של רבקה (בראשית כ"ד, מט): "ועתה אם ישכם עשים חסד ואמת את אדני הגידו לי ואם לא הגידו לי ואפנה על ימין או על שמאל".

<sup>21</sup> ככהסכם שבין לבן ליעקב (בראשית ל"א, נב): "עד הגל הזה ועדה המצבה אם אני לא אעבר אליך את הגל הזה ואם אתה לא תעבר אלי את הגל הזה ואת המצבה הזאת לרעה".

<sup>22</sup> נראה שכך המצב גם בהסכם שבין בני שכם ובין בני יעקב המתואר בבראשית ל"ד.

<sup>23</sup> דוגמאות נוספות מובהקות למצב מעין זה יש ביחס לתפילה ואבילות. המקרא מלא בדמויות המתפללות, ועם זאת אין פרשה נורמטיבית המצווה באופן מפורש להתפלל. לכן נאחזו חז"ל כשציינו את מקור התפילה ברמז עמום, וציינו כמקור את הפסוק "ולעבדו בכל לבבכם". את דיני תפילה הם למדו מתוך חיקוי דמויות מקראיות שהתפללו, ושדרך תפילתם נראית כרצויה. למשל, גופי הלכה ביחס לתפילה נלמדו מחנה. ראה בבלי ברכות לא. כמו כן, ביחס לחובת האבילות. בעוד שהמקרא מלא בתיאור אנשים מתאבלים, אין בו ציווי להתאבל. מחלוקת הגאונים והראשונים האם חובת האבילות היא מדאורייתא, סובבת סביב הציר האם ניתן ללמוד חובה זו מפרשיות בעלות אופי מעין זה. לסיכום השיטות, ראה: אנציקלופדיה תלמודית, א', ערך אבילות.

<sup>24</sup> תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף קל עמוד ב: "תנו רבנן: אין למדין הלכה לא מפי משנה ולא מפי תלמוד ולא מפי מעשה - עד שיאמרו לו הלכה למעשה. שאל ואמרו לו הלכה למעשה - ילך ויעשה מעשה, ובלבד שלא ידמה". נוסח הברייתא הובא על פי כ"י וטיקן 115. לסקירת הנוסחאות וספרות הפרשנות והמחקר על ברייתא זו, ראה: דנציג, תשנ"ג, עמ' 133-135, ובמיוחד בהערות 84 ו-85; תא שמע, תשנ"ב, במבוא לספר, עמ' 105-13, ובמיוחד עמ' 74-70.

<sup>25</sup> ראה את הסברו של הרשב"ם שם: "אם יראה רבו עושה מעשה אל יקבע הלכה בכך, דשמה טעה בטעם של פסק דין של אותו המעשה, דהרבה טועין בדבר הלמוד, כדאמר' והא דפלוני לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר וטעה בסברא".

הסבר זה אף מבהיר את הרקע להבנת טיב הראיות המובאות במהלך דיון הבבלי על מחלוקת רבי מאיר ורבי חנניה בן גמליאל בקידושין סא-סב. הסוגייה לא מביאה ראיות מפסוקים נורמטיביים, היות ואין פסוקים מעין זה. תחת זאת, היא מביאה מהמקרא מקרים בהם נוסחו דברים בלשון "אם", ובוחנת האם נוסח גם ציון המקרה ההפוך – "אם לא", והאם ניתן ללמוד מכאן על הניסוח הנורמטיבי של תנאי. כך, מביאה הסוגייה שורה של מקרי "אם" מהמקרא:<sup>26</sup>

1. דברי הקב"ה לקין "הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובך"<sup>27</sup>.
2. הדגש שהדגיש אברהם לעבדו בהשביעו לשאת אשה ליצחק בחרן – "ואם לא תאבה האשה ללכת אחריך ונקית משבעתי זאת רק את בני לא תשב שמה"<sup>28</sup>.
3. הסגנון הכפול של התוכחה – "אם בחקותי תלכו", וכנגדם – "ואם בחקותי תמאסו"<sup>29</sup>.
4. דברי הנביא ישעיהו "אם תאבו ושמעתם", וכנגדם – "ואם תמאנו ומריתם"<sup>30</sup>.
5. הציון החד צדדי בהשבעת הכהן את האשה הסוטה – "אם לא שכב איש אותך ואם לא שטית טומאה תחת אישך הנקי"<sup>31</sup> – מבלי לציין מה גורלה במידה ואיש שכב אותה.
6. סגנון ציווי התורה על הזאת מי חטאת – "הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי יטהר ואם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי לא יטהר"<sup>32 33</sup>.

ראיות הסוגייה הן מלשונות ניסוח של לשון "אם" במקרא, וזאת אף ממקרים שאינם מקרי תנאי. כבר העירו על כך ראשונים.<sup>34</sup> משמעות הדבר הוא כי סוגייה זו לא רואה בדינו של ר' מאיר

---

<sup>26</sup> ארבעת הראיות הראשונות, מובאות כסדר הבאתם במקרא. הראיה החמישית חוזרת אחורה מישעיהו א' לבמדבר ה'. הראיה השישית היא מפרשת הזאת מי חטאת בבמדבר י"ט המאוחרת לראיה החמישית מסוטה. באם קריטריון הסדר במקרא הוא שקבע את סדר הבאת הראיות בסוגייה, האם יש כאן רמז לקיום שתי סוגיות שהביאו ראיות ושצורפו יחד? ועיין להלן הערה 36.

<sup>27</sup> בראשית ד', ז.

<sup>28</sup> בראשית כ"ד, ח.

<sup>29</sup> ויקרא כ"ו, ג, יד-טו.

<sup>30</sup> ישעיהו א', יט-כ.

<sup>31</sup> במדבר ה', יט.

<sup>32</sup> במדבר י"ט, יב.

<sup>33</sup> ציינתי לקיומן של שש ראיות. ברם, לאחר שהסוגייה מהפכת את כיוון הראיה מהשבעת סוטה, ניתן לומר שעלו בידה שבע ראיות. כבר העירו חוקרים על שימוש עורכי הבבלי בהרמוניה מספרית – שלש, שבע עשר.

ראה: פרידמן, תשל"ח, עמ' 319-316. הדיון על שבע הוא בעמ' 319.

<sup>34</sup> ביחס לראיה 2, ראה שם סא ע"ב תד"ה בשלמא. ביחס לראיה 6, ראה שם סב ע"א תד"ה בשלמא. ביחס לראיה 5 ראה סב ע"א תד"ה בשלמא לרבי חנינא. בעלי התוספות נטו להחיל על שבעת הכהן את כל משפטי

דרישה הנדרשת בתנאים בלבד אלא הלכה שקבע ביחס למשפטי הלשון שתנאי הוא אחד מהמקרים הנכללים תחת קורת גג רחבה זו.<sup>35</sup>

הראיות מובאות ברובן המכריע כתמיכה לעמדת רבי מאיר.<sup>36</sup> ניתן לומר, שהסוגייה סוברת שהרושם מעיון במקרי "אם" במקרא הוא שהם מנוסחים בלשון כפולה.<sup>37</sup> כבר קודם ביטא עמדה זו במפורש רבן שמעון בן גמליאל בתוספתא – "אין תניי בכתובין שאינו כפול".<sup>38</sup> ועם זאת, היות ואין פרשה נורמטיבית אלא רק מקרים רבים בהם משתמשים במשפטי "אם", נוצרה מחלוקת תנאים האם ניתן להסיק ממקרים אלו על קיום הלכה נורמטיבית הדורשת לנסח לשונות תנאי בצורה כפולה.

ברם, נראה שהרקע למחלוקת מושרש גם בחולשת הראיה מפרשת בני גד ובני ראובן. הסוגייה עצמה מצביעה על כך. בצד עיסוקה בהבאת ראיות מהמקרא, הסוגייה עוסקת בפתיחתה במחלוקת התנאים, וקובעת: "שפיר קאמר ליה ר' חנינא בן גמליאל לר' מאיר!". פשר הערה זו, לכשמצרפים אותה לכל דיון הסוגייה, הוא שהסוגייה מצביעה על קיומו של פער בין ריבוי ניסוחי מקרי "אם" במקרא המנוסחים בלשון כפולה, לבין היכולת ללמוד מהם את החובה לנסח תנאים באופן דומה. בעוד ש"אין תניי בכתובין שאינו כפול", פרשת בני גד ובני ראובן אינה מהווה מקור ברור וחד משמעי לדרישה לכפול את התנאי.

---

התנאים. אולם כבר העיר הרמב"ן בחידושו שם בד"ה אמר רבי תנחום, ששבועת הכהן אינה תנאי ולכן אינה כפופה למשפטי התנאים, למעט תנאי כפול שאינו דין המתייחס לתנאים אלא ללשונות "אם".

<sup>35</sup> ראה את הניסוח המובא על ידי ר' צבי שטרב"ש ב"שם ר' חיים סולובייצ'יק: ארץ הצבי, עמ' קנ.

<sup>36</sup> ראיות 1-4, 6 הן לרבי מאיר. הראיה היחידה שהובאה כתמיכה ברבי חנניה בן גמליאל היא ראיה 5 ואף היא מתהפכת על ידי הסוגייה לראיה לרבי מאיר. לאחר הבאת תירוצו של רבי תנחום "הנקי כתיב", הסוגייה טוענת שאף פסוק זה מהווה ראיה לרבי מאיר ולכן היא שואלת ממנה על רבי חנניה בן גמליאל. סיכומו של דבר, באופן ברור ניכרת העדפה של סתם התלמוד את שיטת רבי מאיר, ולכן היא מנסה לפרוך את עמדתו של רבי חנניה בן גמליאל. (ושמא אף חריגה זו של אופי ראיה 5 היא סימן נוסף לכך שמקורה בקובץ אחר, ראה לעיל הערה 26).

<sup>37</sup> עם זאת, יש לשאול מדוע מתוך המקרים הרבים במקרא בהם משמשת לשון "אם" נבחרו דווקא שש הבאות אלו כראיות בסוגייה. השאלה מתעצמת לכששמים לב לכך שחלק מהמקרים שהובאו אינם מקרי תנאי מובהקים, ראה לעיל הערה 34. בצד זה, יש מקרי תנאי אחרים במקרא שלא הובאו בסוגייה כראיה, אף שהסוגייה יכלה להביאם. ייתכן ויש לצרף לכאן את מה שהערת בהערה 33 על שימוש הסוגייה במספר שבע, אשר הגביל את מספר הראיות. ועדיין צריך עיון.

<sup>38</sup> תוספתא גיטין פ"ה ה"ו ותוספתא קידושין פ"ג ה"ב. וראה את הדיון בסמוך בברייתות אלו. הבבלי בגיטין ע"ו ע"א אומר שדברי רשב"ג ניתנים להתפרש לכיוונים הפוכים. ניתן לפרש שהוא בא לתמוך בר' מאיר, וניתן לפרש ההפך שהוא סבור שעובדה זו מביאה לידי כך שמדובר בשני כתובים הבאים כאחד שאינם מלמדים. ברם, אף לפירוש זה, העובדה היסודית המצויינת על ידי רשב"ג בעינה עומדת. לדיון נוסף בשאלה האם כל מקרי התנאי במקרא הם תנאי כפול, ראה: זלביץ, עמ' 20-26; אור, תשמ"א, עמ' 122-126.

ייתכן, ואף פער זה הוא העומד בשורש מחלוקת התנאים. דהיינו, ניתן להציע שהכיוון המסתמן מתוך דיון הבבלי בפרשנות המחלוקת הוא שפרשת בני גד ובני ראובן אינה מהווה את המקור הבלעדי לשיטת ר' מאיר. זו לבדה אינה מקור משכנע לגיבוש שיטת ר' מאיר, שכן "שפיר קאמר ליה ר' חנינא בן גמליאל לר' מאיר!". תשובת הסוגייה שר' מאיר למד כן מייתור לשון הכתוב, רק אומרת שניתן ללמוד את שיטת ר' מאיר מבני גד ובני ראובן, אך שאין הדבר הכרחי. ובכן, עלינו לשאול את עצמנו, מדוע כמד ר' מאיר לומר כן? ייתכן ור' מאיר סבר כן לא רק מפאת פרשת בני גד ובני ראובן לבדה, אלא אף מפאת ריבוי ניסוח מקרי "אם" בלשון כפולה. הוא ציטט דווקא את פרשת בני גד ובני ראובן משום שרצה להיתלות במקרה של התנייה על חלות. ברם, השיכנוע שיש לכפול את התנאי נגזר גם מהמקורות האחרים.<sup>39</sup>

כאמור לעיל, נראה שרבי מאיר חלק על המקרים המובאים במשניות שם בקידושין.<sup>40</sup> מקרים אלו מנוסחים בניסוח "על מנת ש...". הרושם שלי מהמקורות התנאיים הוא שמקרי תנאי אלו של "על מנת ש..." נוסחו ללא הכפלת התנאי. רושם זה מבוסס על כך שלא נזכר בשום מקרה הכפלת התנאי. זו נזכרת רק בפי רבי מאיר כתגובה למקרי התנאי המובאים במקורות.<sup>41</sup> זאת ועוד, הכפלת התנאי ביחס למקרי "על מנת ש..." היא בעלת ממד מלאכותי. שכן, בניגוד לתנאי "אם" בהם הכפלת התנאי היא ניסוח חוזר של המשפט הקודם בתוספת שלילה, בתנאי "על מנת ש..." הכפלת התנאי נעשית באמצעות הוספת משפט נוסף שהוא הפוך בתכנון למשפט הקודם אך לא בניסוחו. נראה שלשון בני אדם היתה להתנות ללא הכפלת התנאי. נוהג זה מושרש בכך, שבני אדם אינם מוציאים דבריהם לבטלה. היות והתנאי נאמר במפורש, יש להבין ממנו שהם לא מעוניינים בקיום המעשה אם התנאי לא יתקיים. מסתבר, שכך היה הנוהג הקיים. כנגד נוהג זה יצא רבי מאיר ודרש לכפול את התנאי.

אלא, שאם כך פני הדברים, קשה להסתפק במה שהוצע לעיל בהסבר שיטתו. משמעות הניתוח שהוצע הוא שקיים פער בין לשון בני אדם המתנים ובין לשון המקרא. בעוד שבלשון המקרא "אין לך תניי בכתובים שאינו כפול", בלשון בני אדם המצב הוא אחרת (לפחות בתנאי 'על מנת'). ובכן, על רקע המודעות לחולשת המקור מפרשת בני גד ובני ראובן, יש לשים לב לכך ששיטת רבי מאיר אינה מתבקשת מאליה. רבי מאיר כמד לעצב שיטה זו ולציין למקורה מבני גד

---

<sup>39</sup> אני מודע לחולשה המתודולוגית בהתייחסות למה שלא נאמר בסוגייה. עם זאת, אני מציע את הדברים בהיסוס על שום חולשת דברי ר' מאיר עצמם מחד, ועל שום הערת רחב"ג והסוגייה מאידך.  
<sup>40</sup> ראה עמ' 10.

<sup>41</sup> ראה את דברי הרמב"ן בחידושיו לקידושין ס"א ע"א: "ומשמע דרבי מאיר ארישא דמתני' קאי דתנן הרי את מקודשת לי על מנת וכו' וקאמר רבי מאיר תנאי זה אינו כלום עד שיכפול, ושמע מינה דר' מאיר בתנאי כפול יחידאה הוא". קביעה זו של הרמב"ן שרבי מאיר 'יחידאה הוא' נסמכת בין היתר על כך שניסוח מקרי 'על מנת' אינם כוללים את כפילת התנאי.

ובני ראובן. ובכן, יש לשאול מה הניע אותו לעשות כן. נשוב ונדון בעניין זה לאחר ניתוח פרשנות התלמודים למח' ר' מאיר ור' חנינה.<sup>42</sup>

לשון ההפשטה האמוראית לדברי רבי מאיר קרובה בסגנונה ללשון רשב"ג שהובאה לעיל.<sup>43</sup> בתלמוד הבבלי שיטת רבי מאיר נוסחה על ידי אביו ורבא: "רבי מאיר היא שאמר בעיני תנאי כפול".<sup>44</sup> הביטוי "תנאי כפול" אינו מופיע, למיטב ידיעתי, בספרות התנאים בפי רבי מאיר.<sup>45</sup> אביו ורבא ניסחו בניסוח הקרוב לניסוחו של רשב"ג את עמדת רבי מאיר - "בעיני תנאי כפול".<sup>46</sup>

### מכלל לאו אתה שומע הן

ניסוח מופשט נוסף נוסח בשני התלמודים ביחס לשיטת רבי מאיר, בזיקה לשאלה האם "מכלל לאו אתה שומע הן".<sup>47</sup> אלא שנחלקו התלמודים מהי עמדת רבי מאיר בשאלה זו. הרקע להיווצרות המחלוקת נובע מצירוף של שני גורמים. ראשית, הניסוח "מכלל לאו אתה שומע הן" הינו ניסוח אמוראי שנאמר כהפשטה לשיטות תנאים שלא התנסחו בלשון ובסגנון מופשט זה.<sup>48</sup> לזה יש לצרף גורם שני, והוא שיש מקורות נוספים בהם רבי מאיר הביע עמדה שלאור ההפשטה תנוסח כעמדה ביחס לשאלת "מכלל לאו אתה שומע הן". ברם, העמדה שלכאורה עולה מתוך ההפשטה מצביעה על אי עקיבות בעמדה המיוחסת לרבי מאיר.<sup>49</sup> אי עקיבות זו היא העומדת

---

<sup>42</sup> להלן, עמ' 27.

<sup>43</sup> לעיל עמ' 15.

<sup>44</sup> דברי אביו הם בבבלי גיטין עה ע"א; דברי רבא הם בבבלי גיטין מו ע"ב. אני נוטה לחשוב שהקביעה שרבי מאיר אומר שצריך תנאי כפול הינה מדברי אביו ורבא ולא מדברי סתם התלמוד. בפי סתם התלמוד קביעה זו מצויה בבבלי קידושין סא ע"א בדיונו במחלוקת התנאים במשנה שם.

<sup>45</sup> על פי בדיקה בפרוייקט השו"ת.

<sup>46</sup> אני לא יודע האם אביו ורבא הכירו את הברייתא, ולכן אני מציין רק להקבלה בין דבריהם ובין דברי רשב"ג. ברם, אני לא יודע האם הם הכירו את דברי רשב"ג וניסוחו את שיטת רבי מאיר באמצעות דבריו. נעיר, שהיחס בין רבי מאיר ובין רשב"ג נדון בבבלי גיטין עו ע"א, בה יש בזה שתי הצעות בסוגייה. ליברמן נוקט בפשטות בפרוש הקצר לתוספתא גיטין עמ' 266 שורה 39: "רשב"ג בא לסייע לדברי ר"מ".

<sup>47</sup> זהו הניסוח של הבבלי. בירושלמי הניסוח קצת שונה – "ממשמע לאו אתה שומע הן". ראה את המקורות המובאים להלן.

<sup>48</sup> ישנם מקרים רבים דומים בתלמוד בהם אמוראים מנסחים הלכות מופשטות כניסוח מחודש להלכות בפי תנאים שנאמרו בסגנון קזואיסטי. על התופעה, ראה: דה פריס, תשכ"ב, עמ' 141-129; אורבך, תשמ"ד, עמ' 123-138. עתה, יצא לאור ספר חדש המוקדש כולו להתפתחות החשיבה הקונצפטואלית בספרות חז"ל –

מוסקוביץ, תשס"ב. הספר יצא לאור לאחר סיום כתיבת העבודה, ולכן לא יכולתי להתייחס אליו במסגרת זו.

<sup>49</sup> ביחס להפשטות אמוראיות אלו, יש לשאול האם הן רק ביטאו באופן מופשט את מה שהתנאים אמרו בלשון אחרת או האם הם יצרו עמדה חדשה שלא נכללה קודם לכן בניסוח המקורי של רבי מאיר. וראה בעניין זה את דברי דה פריס שצויין להם בהערה הקודמת. לשאלה זו יש השלכות לדיון בשאלה נוספת. הזיקה והקישור בין המקורות השונים בהם מופיע רבי מאיר, נעשה רק בעקבות ההפשטה. ההפשטה מביאה לידי כך שהמקורות דנו

בבסיס הדיון בשני התלמודים בקביעת עמדתו של רבי מאיר בשאלת "מכלל לאו אתה שומע הן". ממנה הסתעף ייחוס עמדות שונות לרבי מאיר על ידי התלמודים.<sup>50</sup>

שיטת הבבלי

הבבלי נוקט כדבר פשוט במספר מקומות שיש להסיק מכך שרבי מאיר דורש תנאי כפול שהוא שולל את הכלל "מכלל לאו אתה שומע הן".<sup>51</sup> על רקע זה הגמרא בשבועות מתקשה בהבנת שיטת רבי מאיר במשנה שם ביחס לְאֵלָהּ.

שנינו במשנה שבועות פ"ד מי"ג:

"אל יככה יברכך וייטיב לך ר' מאיר מחייב ר' יהודה פוטר".<sup>52</sup>

---

באותו נושא. ובמצב זה הסתירה ביניהם בולטת ודורשת התייחסות. ברם, יש מקום לשאול האם הסתירה בדברי רבי מאיר נוצרה רק בעקבות ההפשטה האמוראית או האם טרום ההפשטה המקורות דנו בנושאים אחרים, וממילא לא היתה סתירה פנימית בדברי רבי מאיר.

<sup>50</sup>לניתוח מפורט של ההבדל בין התלמודים בעניין זה, ראה: אפשטיין, תש"ס, עמ' 150-149, 624-622; ליפשיץ, תשמ"ח, עמ' 122-120. הסבר שונה לחלוטין למחלוקת הבבלי והירושלמי הציע שלום אלבק בשני מקומות: אלבק, תשל"ג, עמ' 94-95; אלבק, תשל"ו, עמ' 356. אלבק מציע לראות בלשון בני אדם בזמן ומקום נתונים את הציר שסביבו סובבים דיני ניסוח תנאים. לאור זאת, הוא מציע שמחלוקת הבבלי והירושלמי נובע מהבדלי ניסוח שהתקיימו בזמן התלמוד בין בבל ובין ארץ ישראל. חוקרים אחדים ערערו על הסבר זה: ליפשיץ, תשל"ג, עמ' 637-638; ליפשיץ, תשמ"ח, עמ' 122 הערה 19; זלביץ, עמ' 203-198; אור, תשמ"א, עמ' 141 הערה 8. אני מסכים עם הביקורת על התזה של אלבק. כדי להוכיח טיעון בדבר קיום הבדל ריאלי בדרכי ההתנסחות בארצות שונות יש להביא תיעוד המוכיח זאת. אולם, לבד מהסוגיות העוסקות ב"מכלל לאו אתה שומע הן", אלבק לא מציין לשום תיעוד נוסף המעיד על קיום הבדלי ניסוח בין בבל ובין ארץ ישראל. ואילו המקורות עצמם העוסקים ב"מכלל לאו אתה שומע הן", ניתנים להתפרש ברווח באופן אחר לחלוטין, כפי שיבאר למעלה בגוף הדברים.

<sup>51</sup>ראה: נדרים יא ע"א; שם, שם ע"ב; שם יג ע"ב; סוטה יז ע"א. אף בשבועות לו ע"א הסוגייה נוקטת בפשטות שרבי מאיר שולל את "מכלל לאו אתה שומע הן".

<sup>52</sup>"ור' יהודה פוטר" – כך נוסח המשנה בעדי הנוסח הבאים: קויפמן, פרמא, קיימברידג' (מה' לו), המשנה בכ"י לידן של הירושלמי, פרמא ג', דפוס נפולי רנ"ב. לעומת זאת בעדי נוסח אחרים הנוסח הוא: "וחכמים פוטרין". להלן הרשימה שלהם: בעדי נוסח של הבבלי – מינכן 95, פירנצה 9, וטיקן 140, וטיקן 156, קטע גניזה של הבבלי המזיאון הבריטי, OR. 5523, 443; בדפוס משנה – יוסטיניאן ש"ו, פראג, סביוטינה; בכתבי יד של פירוש המשנה של הרמב"ם – אוקספורד 404, לונדון 456, פריז 328, פריז 330. רישום חילופי הנוסח מבוסס על רוזנטל, 1983, עמ' 296 (ראה שם הערה 79). חילוף זה מתפלג בין ענפי הנוסח השונים של המשנה. הענף הא"י גורס "ור' יהודה פוטר" ואילו הענף הבבלי גורס "וחכמים פוטרין". לספרות על החלוקה לענפים, ראה: רוזנטל, תשמ"א; רוזנטל, תשמ"ג. חוקרים התלבטו בשאלה מה טיב הרקע לחילוף זה – האם כך היה הנוסח לפני האמוראים בבבל, או שמא נוצר נוסח זה מאוחר יותר בעקבות הסוגייה בבבלי (מה שד' רוזנטל הציע במחקריו לכנות נוסח הבבלי). ראה: אפשטיין, תש"ס, עמ' 150, שם לאחר דיון ביחס בין נוסח המשנה ובין מקבילתה



### על כך מעירה הגמרא:<sup>53</sup>

- 1 "והא לית ליה לר' מאיר מכלל לאו אתה שומע הין?!
- 2 איפוך!
- 3 כי אתא ר' יצחק, (הין) תני כדתנן.
- 4 אמ' רב יוסף: השתא דאנן תנן במתניתין [הכי], וכן כי אתא ר' יצחק תני הכי - ש"מ דווקא קתני.
- 5 אלא קשיא!
- 6 כי לית לר' מאיר - אממונא, אבל איסורא אית ליה.
- 7 והא סוטה, דאיסורא היא - ואמ' ר' תנחום 'הנקי כת'.
- 8 טעמ' דכת' 'ה(י)נקי', הא <לא> כת' "הינקי" - מכלל לאו ליכא למשמע הן!
- 9 אלא איפוך, אפילו באיסור לית ליה.
- 10 מתקיף ליה רבינא: ו[א]איסורא לית ליה? אלא מעתה, שתויי יין ופרועי ראש דבמיתה,
- 11 [ה"נ] לר' מאיר לית ליה? והתנן, ואילו שבמיתה. שתויי יין ופרועי ראש!
- 12 אלא לעולם איפוך, ואאיסורא אית ליה, אממונא לית ליה
- 13 ושני סוטה דאיסורא דאית בה ממונא הוא."

### חילופי נוסח:

- 1 מכלל] מקלל פ
- 3 (הין) חסר מפד
- 4 במתניתין] כמתנית' פ, חסר ד [הכי] גליון בין השורות בכתב יד אחר, חסר פמ תני] תנא פמ
- 12 איפוך] לא תיפוך פ תיפוך ד

בניגוד לסוגיות האחרות שהניחו כדבר פשוט שרבי מאיר שולל את הקביעה "מכלל לאו אתה שומע הין", סוגייה זו בוחנת מחדש את עמדתו תוך בדיקת מכלול של מקורות. בצד מקורות בהם מופיעות הלכות בשם רבי מאיר, הסוגייה גם דנה במקורות שמהם עולה לדעתה באופן נחרץ ש"מכלל לאו אתה שומע הין".

הסוגייה מציינת לסתירה בין שיטת רבי מאיר הידועה משאר הש"ס שיש לשלול את "מכלל לאו אתה שומע הין"<sup>54</sup> ובין עמדתו במשנה בשבועות המחייבת עדים שהושבעו שבועת העדות

---

בתוספתא שבועות פ"ב ה"טו, הוא מציע: "ואפשר שכן היה נוסח הבבלי והתוספתא במשנתם" (הכוונה לנוסח "ור' יהודה פוטר"); רוזנטל, 1983, עמ' 298-299.

<sup>53</sup> שבועות לו ע"א-ע"ב. אני מביא את נוסח הסוגייה לפי כתב יד וטיקן 140, שנקבע על ידי האקדמיה ללשון העברית כאב הטקסט של בבלי שבועות. את ההעתיקה שלי מכתב היד השוויתי לזו של עובדי האקדמיה כפי שהוא מופיע בתקליטור של המילון ההיסטורי. להלן רישום סימני עדי הנוסח: מ=מינכן 95; ו=וטיקן 140; פ=פירנצה 9; ד=דפוס ונציה רפ"א.

<sup>54</sup> בסוגייה לא מצויין במפורש שעמדה זו נוסחה על בסיס המשנה בקידושין. ברם, מסתבר שכך פני הדברים וכפי שביאר שם רש"י ד"ה והא לית ליה.

בשימוש בלשון "אל יכך יברכך וייטיב לך".<sup>55</sup> הסוגייה מציעה לתרץ סתירה זו בשתי דרכים. דרך אחת היא להפוך את השיטות במשנה בשבועות, כך שאף במשנה זו עמדת רבי מאיר תהיה שבמקרה האמור בה פטורים העדים שנשבעו. ובכך, אף כאן עמדתו תהיה שיש לשלול את "מכלל לאו אתה שומע הן". עמדה זו מקבלת את האמור בסוגיות האחרות ביחס לשיטת רבי מאיר כמוחלטת, עד כדי כך שלא מצאה מזור למשנה בשבועות אלא בהגהה שלה. ברם רב יוסף ציין לחולשת הגהה זו, שכן הנוסח המייחס לרבי מאיר את הדיעה שחייבים מקויימת על ידי מוסר דייקן – רבי יצחק.<sup>56</sup> לכן, הסוגייה מציעה תירוץ אחר והוא שיש לחלק בין תחומים שונים – בין ממונא לאיסורא.<sup>57</sup> שבועת העדות מאופיינת כאיסורא ושם "מכלל לאו אתה שומע הן" ואילו תנאים מאופיינים כממונא, ולכן יש צורך לכפול את התנאי.

מהסתירה הפנימית בדברי רבי מאיר הסוגייה עוברת לראיות משתי פרשיות בתורה. דברי רבי תנחום ביחס לפרשת סוטה מלמדים שאף באיסורא (בשלב זה הסוגייה סוברת שסוטה הינה איסורא) לא אומרים "מכלל לאו אתה שומע הן". לכן, הסוגייה חוזרת בה מההסבר המחלק בין איסורא ובין ממונא וחוזרת להצעת ההגהה, וזאת למרות הציון לעדויות על נוסח המשנה. על אף קביעה זו, הסוגייה מביאה את דברי רבינא שבאיסורא לא ייתכן לשלול את "מכלל לאו אתה שומע הן", שכן התורה ניסחה בדרך זו את העונש של שתויי יין ופרועי ראש הנכנסים למקדש. לכן, חזרה הסוגייה ואימצה את הקביעה שרבי מאיר מחלק בין איסורא ובין ממונא, אלא שהיא מגדירה מחדש את מעמדה של סוטה. בניגוד למה שהיא סברה קודם שסוטה היא איסורא, היא מציעה בשלב זה שיש להעניק לה מעמד של ממונא, היות וסוטה היא "איסורא דאית ביה ממונא".

הסוגייה הגדירה מחדש את מעמדה של סוטה. האם היא גם בוחנת מחדש את מעמדה של שבועה? נראה ששאלה זו תלויה בשאלת הנוסח שבשלהי הסוגייה – האם למסקנה הופכים את הנוסח במשנה. בפירנצה 9 הנוסח הוא "אלא לעול' לא תיפוך". וכן גרס רבנו חננאל.<sup>58</sup> גרסה זו אף עמדה לפני רש"י אלא שהוא התקשה בה<sup>59</sup> ולכן הציע להגיה "אלא לעולם איפוך", וציין

---

<sup>55</sup> לשון רש"י בפירושו למשנה שבועות לה ע"א: "אל יכך - אם תעידוני אי יברכך אם תעידוני וכפרו: ר' מאיר

מחייב - מכלל לאו אתה שומע הן אל יככה אם תעידוני ואם לא תעידוני יכך:"

<sup>56</sup> אפשטיין, תש"ס, עמ' 149 הערה 5 העיר שלנוסח כ"י פירנצה הגורס "דאנן תנן כמתניתין", הפירוש הוא שרבי יצחק שנה בברייתא כמו המשנה. ברם, אפשטיין מעיר שהערת רב יוסף "דאנן תנן הכי" מתפרשת כהערה על נוסח המשנה. ברם, אפשטיין סותר את עצמו, שם בעמ' 425, שם הוא מציין שרב יוסף בירר את נוסח המשנה על פי ברייתא שהובאה מארץ ישראל.

<sup>57</sup> החילוק בין איסורא ובין ממונא מופיע במקומות רבים בש"ס. בדיקה בפרוייקט השו"ת מעלה שהחילוק מופיע ב-22 סוגיות בש"ס.

<sup>58</sup> ראה: רוזנטל, 1983, עמ' 297 הערה 81.

<sup>59</sup> וכן עמדה לפני בעלי התוספות אלא שהם קיימוה. ראה: שבועות לו ע"ב תד"ה ה"ג בקונטרס.

"וכן מצאתי לשון בבלי <פירוש> בספרים ישנים: לא איתמר לא תיפוך משום קושיא דשתויי יין לרבנן".<sup>60</sup> וכן בוטיקן 140 הנוסח הוא "אלא לעולם איפוך".<sup>61</sup> לגרסה זו מסקנת הסוגייה היא שבשבועה רבי מאיר פוטר, ואם כן, אף שבועה מוגדרת בסיום הסוגייה כממונא (וזאת בניגוד לאמור לעיל שבבועה היא איסורא). הסיבה לכך היא שבבועת העדות מתחייבת רק במקום שהעדות נוגעת לממון.<sup>62</sup> לעומת זאת, לנוסח המקורי בסוגייה "לא תיפוך", שבועת העדות הינה איסורא ולכן רבי מאיר מחייב.<sup>63</sup>

מהפכים אלו בהגדרת תחומי הלכה אלו, האם לסווגם כממונא או כאיסורא, מלמדים על מוצא החילוקים ודרכי השימוש בהם בסוגייה. סבורני שלא מדובר בחילוקים קונצפטואליים המונחים על ידי מערכת שיקולים מובנית ביחס לשאלה מתי נאמר "מכלל לאו אתה שומע הן". לו כך היו פני הדברים, לא היו ההגדרות מתהפכות כל כך בקלות. נראה יותר שהיות וחילוק בין איסורא וממונא הוא חילוק המאפשר תירוץ של הסתירה בין הטקסטים, סיווג המקרים כממונא או כאיסורא נקבע בהתאם להתאמה לתירוץ הסתירה.<sup>64</sup>

כפי שהעירו בעלי התוספות, הסוגייה בשבועות חריגה בנוף הסוגיות העוסקות במעמד "מכלל לאו אתה שומע הן".<sup>65</sup> הקביעה שאף לרבי מאיר אומרים באיסורא "מכלל לאו אתה שומע הן" אינה משתקפת כלל בסוגיות האחרות בהם נאמר באופן מוחלט שרבי מאיר שולל כלל זה. הדוגמאות המובאות בסוגיות האחרות נראות כאיסורא, ועדיין נאמר שם שלרבי מאיר לא אומרים "מכלל לאו אתה שומע הן". התוספות, מתוך גישתם ההרמונית לסתירות בש"ס, הציעו להגדיר מחדש מקרים אלו כממונא (או כאיסורא דאית ביה ממונא) ואף הציעו חילוק חדש שלא נאמר בסוגייה בשבועות. בצד הצעתם להגדיר את התוכחה, הזאת מי חטאת ושבועת עבדו של אברהם כממונא, הם מציעים שרק באיסור חמור אומרים "מכלל לאו אתה שומע הן", אך באיסור שאינו חמור לא אומרים כלל זה.<sup>66</sup> הצעתם זו רק ממחישה יותר את האמור לעיל.

---

<sup>60</sup> שבועות לו ע"ב רש"י ד"ה ה"ג אלא לעולם איפוך וד"ה שאני סוטה. הרא"ש רזונטל הציע להגיה במקום "בבלי", בכל' שפירושו בכלה. לשון זו היא איזכור של לישנא דכלה. הרמב"ן בחידושו שם ציין להגיה זו בשם רב יהודאי גאון. על כל העניין, ראה: רזונטל, 1983, עמ' 299-295.

<sup>61</sup> בדפוס ונציה הנוסח הוא "אלא לעולם תיפוך". על לשון זו ראה: רזונטל, 1983, עמ' 297.

<sup>62</sup> שם, רש"י ד"ה שאני סוטה.

<sup>63</sup> שבועות לו ע"ב תד"ה ה"ג בקונטרס.

<sup>64</sup> וזה שלא כדברי אלבק, תשל"ו, עמ' 356 שרצה לטעון להבדלים בלשון בני אדם בין תחומי ממונא ואיסורא. היפוך ההגדרות מורה בעליל שלא לשון בני אדם עומדת לנגד עיני הסוגייה אלא פתרון סתירה. וראה: אור, תשמ"א, עמ' 141 הערה 8.

<sup>65</sup> שבועות לו ע"ב תוס' ד"ה ה"ג בקונטרס.

<sup>66</sup> שם. ראשונים נוספים דנו בשאלות אלו. הדין שלהם מבוסס ביסודו על הכיוון שהתוו בעלי התוספות. ראה: חידושי הרמב"ן לשבועות לו ע"ב ד"ה ה"ג לעולם איפוך; חידושי הרשב"א לשבועות לו ע"ב ד"ה גירסת הספרים שלנו; חידושי הריטב"א על הסוגייה.

מסתבר שהזיהוי של תחום כממונא או כאיסורא אינו מונחה על ידי תפיסה מושגית המבחינה באופן ברור בין התחומים, אלא נקבעת מתוך הצרכים הבוקעים מתוך סתירת המקורות והצורך ליישבם כך שיעלו בקנה אחד.

לעומתם, הרמב"ן בחידושו לקידושיין נוקט בעמדה אחרת. אף הוא מצביע על כך שראיות הסוגייה הינם גם ממקרי איסורא, שלדעת הסוגייה בשבועות אף ר' מאיר מודה שאומרים בהם "מכלל לאו אתה שומע הן". וכך הוא מתרץ:

"ואפשר דכיון דסבר רבי מאיר דאין אדם שומע בכל מקום מכלל לאו הן, ובתנאי ממון צריך לכפול, אף באיסורין פעמים שכופל אותן תורה שלא ליתן מקום לטועה לטעות. אלא אי אמרת בכל מקום מכלל לאו יש לשמוע הן ואפי' בתנאי ממון, למה כפל כלל בשום מקום. עוד י"ל דמצוי למימר ליה וליטעמך לרבי מאיר גופיה מי ניהא, וכבר אמרתי לך שאין דרכן בתלמוד בכל מקום לומר כן כ"ש בכאן דדילמא לא קיימא ליה ההיא מסקנא דמסכת שבועות".<sup>67</sup>

תירוצו השני של הרמב"ן מפקפק האם מסקנת הסוגייה בשבועות אכן מקובלת בסוגיות האחרות. תירוץ זה נבדל לחלוטין מדרכם של בעלי התוספות שהניחו שיש לפרש את כל הסוגיות בעניין על פי הפרמטרים של הסוגייה בשבועות. לעומת זאת, בתירוץ הראשון, הרמב"ן מנסה ליישב בין הסוגיות מבלי לדחות אחת מהן. הרמב"ן מגדיר שלדעת ר' מאיר פעמים שכופלים לשון "אם" ופעמים שלא כופלים, ואילו לדעת ר' חנינה "בכל מקום מכלל לאו יש לשמוע הן". אבי מורי הרב א' ליכטנשטיין ביאר תירוץ זה של הרמב"ן בצורה הבאה.<sup>68</sup> משמעות הדיעה שאומרים "מכלל לאו אתה שומע הן" בכל מקום, הוא כי באמירת הלאו כאילו נאמר ההן במפורש. היפוך המשפט נכלל בתוכו וכאילו נאמר באופן מפורש. על כן, טענה הסוגייה שלמאן דאמר זה אין צורך וטעם לכפול בשום מקום מה שכבר נאמר. אף ר' מאיר לא מתכחש ליכולת לדייק את ההן מכלל הלאו. אלא, שלדעתו מדובר ביכולת של דיוק בלבד אך לא נחשב כאילו הצד השני נאמר במפורש. על כן, ניתן לומר במקרים מסוימים של איסורא "מכלל לאו אתה שומע הן", אך במקרים אחרים של איסורא עדיין ניתן לדרוש לכפול את הלשון, ולא נראה בזה כפל לשון של דבר שכבר נאמר במפורש.

ההסברים נבדלים ביניהם בשרטוט גיבוש שיטת ר' מאיר. להסבר השני, הרי שר' מאיר אוהז בשיטה השוללת באופן מוחלט את הקביעה "מכלל לאו אתה שומע הן". הדרישה לכפול את התנאי היא נגזרת של תפיסה זו. כפי שהגדרנו לעיל, ר' מאיר קובע הלכה ביחס למשפטי הלשון. ברם להסבר הראשון, תמונת הדברים היא שונה ומצטרפת לניתוח שיטת ר' מאיר שהצענו לעיל. להסבר זה, ר' מאיר מודה בקיומם של מקרים בהם אומרים "מכלל לאו אתה שומע הן". ובכך, ר' מאיר עצמו היה יכול לסבור שאין צורך לכפול את התנאי. היוצא מזה הוא שהדרישה לכפול את התנאי אינה מסקנה הכרחית הנגזרת מכח תפיסה ביחס ל"מכלל לאו אתה שומע הן" אלא

<sup>67</sup> חידושי הרמב"ן על מסכת קידושיין ס"ב ע"א, ד"ה בשלמא לרבי מאיר.

<sup>68</sup> את הדברים שמעתי ממנו בעל פה.

החלטה ביחס לתנאים. אמירה מעין זו מצויה בסוגיית הירושלמי, אף שהיא מנתחת את שיטת ר' מאיר באופן שונה לחלוטין.

הבנה שונה לחלוטין את שיטת רבי מאיר מוצגת בסוגיות הירושלמי. בעוד שהבבלי ניסח את עמדתו של רבי מאיר מתוך המשנה בקידושין ולאורה דן בשיטת רבי מאיר, הירושלמי ניסח את עמדתו של רבי מאיר מתוך המשנה בשבועות. לכן, הוא הגיע למסקנה שרבי מאיר הוא בעל העמדה "ממשמע לאו אתה שומע היין".

ביחס לדינו של רבי מאיר, שנינו בירושלמי שבועות:

"ר' יסא בשם ר' יוחנן: ר' מאיר היא, דאמ' ממשמע לאו אתה שומע היין. אל יככה - אם תבוא ותעידיני, הא אם לא תבוא ותעידיני - יככה".<sup>69</sup>

את לשון האלה המופיעה במשנה בפי רבי מאיר – "אל יכך ויברכך וייטב לך", מסביר רבי יוחנן - "אל יככה - אם תבוא ותעידיני, הא אם לא תבוא ותעידיני - יככה". את עמדת רבי מאיר המחייב באלה זו, מנסח רבי יוחנן: "ממשמע לאו אתה שומע היין".

דברים אלו של רבי יוחנן חוזרים ומופיעים בירושלמי בתחלת פרק שביעי בשבועות, כאשר הירושלמי שם מוסיף את דברי ר' חנינה:

"אמ' ר' חנינה הכל מודין בלשון תורה ממשמע לאו אתה שומע היין. מה פליגיין? בלשון בני אדם".<sup>70</sup>

דברים אלו של רבי חנינה שונים מהאמור בבבלי, הן בסוגייה בקידושין והן בסוגייה בשבועות. בשתי סוגיות אלו אין הפרדה בין לשון בני אדם ובין לשון תורה, שהרי שתיהן הביאו ראיות ביחס לשאלת "מכלל לאו אתה שומע היין" מפסוקים בתורה. כל ראיות הסוגייה בקידושין הן מפסוקים בתורה.<sup>71</sup> רבינא בסוגייה בשבועות הוכיח מפרשת שתויי יין ופרועי ראש שבאיסורא

<sup>69</sup>ירושלמי שבועות פ"ד הי"ד, לה ע"ד. לשון הירושלמי מובא על פי כ"י לידן.

<sup>70</sup>הסתפקתי בהבאת החלק הרלוונטי לדינו ולא הבאתי את לשון הסוגייה כולה, לא רק מפני שאינה נוגעת ישירות לדין אלא אף מפני עמימותה. פרשני הירושלמי השונים נלאו מלפרשה כפשוטה ונזקקו להצעות הגהה שונות, ראה שם את פירושיהם של בעל 'נועם ירושלמי' ושל רז"ו רבינוביץ בשערי תורת ארץ ישראל. ה'פני משה' פירש את הסוגייה ללא הצעת הגהה אלא שפירושו דחוק מאד. דיון במכלול הסוגייה אינו משפיע על פרשנות החלק שצוטט וסבורני כי הוא חורג מגבולות עבודה זו.

<sup>71</sup>העירו על כך פרשני הירושלמי שם בפירושם לסוגייה. בעל הפני משה העיר במראה הפנים שם: "ובענין מה דאמר ר' חנינה הכא הכל מודים בלשון תורה דאמרינן ממשמע לאו וכו' לא משמע הכי מסוגית הבבלי דפרק האומר דף ס"ב דפריך התם אליבא דר"מ ורשב"ג מקראי". בעל נועם ירושלמי הפנה לדברי התוספות בקידושין סב ע"א ד"ה בשלמא לרבי מאיר: "תימה מה ענין זה למחלוקת אפילו לר"מ למה לי והלא בהרבה מקומות כתיב (ויקרא יד) ורחץ במים וטהר ולא הוצרך לומר ואם לא ירחץ לא יטהר וי"ל דלא דמי ההתם מילתא דפשיטא כיון דמצוה הוא שצוה הקב"ה אם לא עשה לא יצא אבל הכא משמע קצת שהוא לשון תנאי מדכתיב הוא יתחטא והוי כאילו כתיב אם יתחטא בו יטהר ולא כתיב ויתחטא ויטהר ואז הוי ציווי כמו ורחץ וטהר". בעקבות דבריהם הוא מציע לצמצם את דברי רבי חנינה למקרים של ציווי שאין להם שייכות ללשון תנאי. אולם המחלוקת נוגעת גם ללשון תורה אם מופיע בה לשון תנאי.

אומרים "מכלל לאו אתה שומע הן". והנה לדברי הירושלמי כאן, יש להפריד בין לשון תורה ובין לשון בני אדם. לפי זה, אין אנו נזקקים לחלק בין איסורא ובין ממונא, ולא נזקקים לכל הדחקים שצויינו לעיל בסוגייה בבבלי שבועות.<sup>72</sup>

ברם נעיר, שלכאורה תפיסת הבבלי מעוגנת בעצם דברי רבי מאיר במשנה בקידושין. הרי רבי מאיר לומד את הצורך בתנאי כפול מבני גד ובני ראובן, ואם כן רבי מאיר עצמו לא הבחין בין לשון בני אדם ובין לשון תורה, שלא כדברי רבי חנינה. כנראה, שרבי חנינה (בירושלמי) יצטרך לומר שעיקר שיטת רבי מאיר נוסחה מתוך שיקולי לשון בני אדם, וזו עוגנה לאחר מכן בלשון המקרא בכמעין אסמכתא. ברם, לשון פרשת בני גד ובני ראובן לבדה, לא היתה מהווה מקור לשיטתו.<sup>73</sup>

הבנה דומה בשיטת רבי מאיר מצויה בירושלמי בנדרים. על המשנה שם בפ"א מ"ד השונה: "לא קרבן לא אוכל לך רבי מאיר אוסר",<sup>74</sup> מעירה הסוגייה בירושלמי:

"ר' יסא בשם ר' יוחנן: דברי ר' מאיר ממשמע לאו את שומע הין. לא קרבן מזה<sup>75</sup> דל נא<sup>76</sup> אכיל מן דילך, הא מה דנא אכיל מן דידך חולין<sup>77</sup> הוא, לית הוא קרבן<sup>78</sup>."

רבי יוחנן מסביר שהיפוך המשפט "לא קרבן לא אוכל לך" הוא "מה שאוכל לך יהיה קרבן". לפיכך, הוא מסיק שרבי מאיר שאוסר, סובר "ממשמע לאו אתה שומע הין".<sup>79</sup> הסבר זה שונה מהסבר הבבלי בנדרים, שאף הוא הבין כך את המשנה ולפיכך הקשה:<sup>80</sup>

---

<sup>72</sup> ראה: אפשטיין, תש"ס, עמ' 150-149.

<sup>73</sup> דברים אלו מצטרפים לניתוח שלנו לעיל ביחס ללשון בני אדם ולשון המקרא, לעיל עמ' 16.

<sup>74</sup> "לא קרבן" - כך נוסח המשנה בכ"י קויפמן, פרמה ולו. לרישום מלא של עדי הנוסח הגורסים כך, ראה: דקדוקי סופרים נדרים, עמ' ק'. כפי שהעירו שם המהדירים בהערה 47, בכתבי היד של הבבלי הנוסח הוא "לקרבן", וכך גם מוכח בבירור מסוגיית הבבלי טז ע"א. חילוף זה הוא מהחילופים שבין ענף הנוסח הא"י של המשנה ובין ענף הנוסח הבבלי. הוא עונה על דרישתו של אפשטיין, לבסס את ההבחנה בין ענפי הנוסח על סמך נתונים 'פנימיים'. ראה: אפשטיין, תרפ"ה, עמ' 5-8. על התופעה של הבלעת אותיות בתיבות זעירות, כולל ציון לדוגמא של "לא קרבן" לעומת "לקרבן", ראה: אפשטיין, תש"ס, עמ' 1213. שאלה דומה מתעוררת במשנת נדרים פ"א מ"ג בנוגע לנוסח 'לא חולין' (או 'לא חולים') מול 'לחולין'. לרישום של עדי הנוסח, ראה: דקדוקי סופרים נדרים, עמ' עז-עח ובהערות המהדיר שם. אף בתוספתא נדרים פ"א הלכה 3 יש חילופי נוסח בין 'לחולין' ובין 'לא חולין'. עיין במהדורת תוספתא נשים של ליברמן עמ' 102, ובמדור חילופי הנוסחאות שם. וראה: אפשטיין, תש"ס, עמ' 622-624; ליברמן, תשמ"ג, עמ' 330 ובהערה 7; בנוביץ, תשנ"ו, עמ' 21-23.

<sup>75</sup> אפשטיין, תש"ס, עמ' 622 מגיה: מה.

<sup>76</sup> אפשטיין שם מגיה: דלינא.

<sup>77</sup> אפשטיין שם מגיה: קרבן.

<sup>78</sup> אפשטיין שם מגיה: חולין.

<sup>79</sup> ירושלמי נדרים פ"א ה"ד, לז ע"א. מובא על פי כ"י ליידין.

"והא לית ליה לרבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הן!"

ועל זה בא תירוצו של רבי אבא:

"אמר רבי אבא: נעשה כאומר לקרבן יהא לפיכך לא אוכל לך".<sup>81</sup>

להצעת רבי אבא יש לנקד את הלמ"ד בשווא לקרבן, ופירושו לקרבן יהא ולפיכך אוכל לך.

פירוש זה ניטרל את הזיקה לשאלת "מכלל לאו אתה שומע הן".<sup>82</sup>

לאור תפיסה זו של הירושלמי, שרבי מאיר הוא בעל העמדה "ממשמע לאו אתה שומע הן",

הוא דן בדינו של רבי מאיר שיש לכפול את התנאי. דין זה, נראה לכאורה, כמושרש בתפיסה

השוללת את "ממשמע לאו אתה שומע הן" (כפי שהבין הבבלי). לכן העיר ר' יוסי בי רבי בון:

"אמ' ר' יוסי ביר' בון: בכל אתר אית לר' מאיר ממשמע לאו את שומע הין, והכא לית ליה. אמ'

ר' מתנייה: חומר הוא בעריות".<sup>83</sup>

במסגרת סוגייה רחבה הדנה שם בזיהוי התנא של משנה עירובין פ"ג מ"ה הדנה באדם המניח

עירוב תחומין ומתנה את הכיוון שיקנה שביתו לפי התפתחויות שייוודעו בשבת, עוסק

הירושלמי בדיני תנאי כפול. בשולי אותה סוגייה באה הערה זו של ר' יוסי בר בון. פרשני

הירושלמי והחוקרים ביארו אותה לאור הסוגיות האחרות בירושלמי שצוטטו לעיל. "בכל אתר

אית ליה לר' מאיר ממשמע לאו את שומע הין" – פירושו במשניות בשבועות ובנדריים, כפי

שנתבאר בסוגיות הירושלמי שם. "והכא לית ליה" – הכוונה למשנה בקידושין. על כך באה

תשובת רבי מתנייה: "חומר הוא בעריות". דהיינו, הדרישה לכפול את התנאי אינה מושרשת

בעמדה כללית הגורסת שיש לשלול את "ממשמע לאו אתה שומע הין", אלא היא חומר

בעריות.<sup>84</sup>

קשה לעמוד על הפרשנות המדוייקת של דברי הירושלמי. פשטות הדברים מורה כי ר' מאיר

הגביל את הדרישה לכפול את התנאי לתחום העריות בלבד. האם ניתן ללמוד מכאן שכבר

הירושלמי לא דרש לכפול את התנאי בדיני ממונות? או האם יש למונח 'עריות' בהקשר זה

פרשנות רחבה יותר הכוללת בתוכה אף מקרי תנאי נוספים?<sup>85</sup> בנוסף, הירושלמי לא מסביר

מדוע החמירו בעריות. האם החמרה זו היא מהותית וקשורה באופן מהותי בסיטואציית התנאי

<sup>80</sup>מהדיר בדקדוקי סופרים נדרים עמ' ק הערה 47 מציע שיתכן והסוגייה גרסה במשנה "לא חולין", וכי הסברו

של רבי אבא אינו רק הצעת פירוש אלא הצעת נוסח. אם כי הצעה זו תיתכן, אין לה הוכחה. כפי שראינו לעיל

הערה 74 ניתן להסביר שאף אם הנוסח של הבבלי היה 'לקרבן', שהוא התפרש כלא קרבן.

<sup>81</sup>נדרים יג ע"ב. לרישום מלא של עדי הנוסח ראה דקדוקי סופרים לנדרים עמ' קב.

<sup>82</sup>ראה: אפשטיין, תש"ס, עמ' 149-150; 623.

<sup>83</sup>ירושלמי קידושין פ"ג ה"ג, סד ע"א; ירושלמי עירובין פ"ג ה"ה, כא ע"ב. לשון הירושלמי הובא על פי

ירושלמי קידושין כתב יד ליידין. בירושלמי עירובין כתב יד ליידין ובקטע גניזה שנדפס בשרידי הירושלמי עמ'

99 הנוסח הוא "ר' יוסה" במקום "ר' יוסי"; בדברי ר' מתנייה, הם גורסים: "על שם חומר היא בעריות".

<sup>84</sup>ראה את פירושי הפני משה וקרובין העדה בשתי הסוגיות בעירובין ובקידושין; אפשטיין, תש"ס, עמ' 149, 623

<sup>85</sup>ראה: זלביץ, תשל"ו, עמ' 88-95.



בעריות או שמא פרי מדיניות החמרה בעריות ללא זיקה מהותית? קשה לעמוד על הביאור המדוייק של הדברים. בין כה וכה, דברי הירושלמי שונים לחלוטין מדברי הבבלי בקידושין. לפי ר' מתניה הדרשה לכפול את התנאי אינה מושרשת כלל במשפטי הלשון, שכן 'ממשמע לאו אתה שומע הין', אלא בחומרה בעריות.<sup>86</sup>

הצעת הסבר לשיטת ר' מאיר

ניתוח דיוני התלמודים אודות פרשנות דברי ר' מאיר מצטרף לניתוח שלנו למשנה.<sup>87</sup> הצבענו לעיל על כך ששיטת ר' מאיר אינה מעוגנת בהכרח בפרשת בני גד ובני ראובן אלא נתלית בו. ניתוח סוגיית בבלי קידושין הראה שכך ניתן להבין את הערת הפתיחה של הסוגייה.<sup>88</sup> לפי האמור בסוגייה זו דברי ר' מאיר הם כלל במשפטי הלשון. לתפיסה זו, אין לחפש את הסבר שיטתו במאפיינים של תחום התנאים. ברם, מסקנת הגמרא בשבועות היא שרק במקרים מסויימים ר' מאיר דורש לכפול את התנאי, ומסקנת הירושלמי שחומר הוא בעריות. התלמודים נבדלים זה מזה בנקיטת עמדה על גישתו של ר' מאיר ביחס ל"מכלל לאו אתה שומע הין". הבבלי עיגן את הסבר שיטת ר' מאיר בשלילת הכלל "מכלל לאו אתה שומע הין". דהיינו, הלכתו מושרשת בצורך לומר את לשון התנאי באופן מפורש ולא להסתפק בדיוק השלילה.<sup>89</sup> הירושלמי אומר אמירה עמומה יותר והוא שמדובר בחומר בעריות. על אף הבדל זה, סוגיית בבלי שבועות וסוגית הירושלמי בקידושין תמימי דעים שמדובר בהלכה שנאמרה ספציפית ביחס לתנאים. ובכן, נברר מדוע בחר ר' מאיר להיתלות בפרשת בני גד ובני ראובן ולדרוש את כפילת התנאי.<sup>90</sup>

מטבע הדברים, כל הצעת הסבר שתוצע הינה השערה בלבד. עם זאת, עם הזוהרות הראויה, נראה להציע, ששיטת רבי מאיר היא פרי מדיניות הלכתית שמגמתה היא הגבלת יכולת ההתנאה. הגבלה זו נגזרת משיטתו, שמי שלא כפל את תנאו מתעלמים מהתנאי והמעשה חל מיד. דבר זה אינו מפורש במשנה עצמה, אולם מתבאר מהתוספתא. במשנה בקידושין ר' מאיר אומר "כל תניי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תניי". ברם, לא מבואר משמעותה של הקביעה "אינו תניי".

---

<sup>86</sup>ירושלמי זה נזכר לראשונה בדיון על הצורך לכפול את התנאי בדיני ממונות על ידי ר' שמשון מפלייזא. הוא עצמו זיהה בין דברי ר' מתניה בירושלמי ובין שיטת הגאונים, וסבר שהירושלמי דרש לכפול את התנאי רק בגיטין וקידושין. בעלי התוספות שלאחריו פירשו את הירושלמי באופן אחר מתוך רצון ליצור הרמוניזציה בינו ובין פרשנותם לסוגיות הבבלי. לתיאור מפורט של הפירושים השונים לירושלמי זה ראה להלן עמ' 116, 121, 128.

<sup>87</sup>לעיל עמ' 16.

<sup>88</sup>לעיל עמ' 13, וזאת אף שהיא סבורה שמדובר בכלל במשפטי הלשון.

<sup>89</sup>לעיל עמ' 22.

<sup>90</sup>הלומדים וחוקרי המשפט העברי נתייגעו רבות בהסבר משפטי התנאים השונים. אני מבקש כאן לשרטט קוים הקשורים בתנאי כפול לבדו והעולים מתוך מה שנדון עד כה.

מה מעמד המעשה לדעת רבי מאיר – האם המעשה קיים מיד אף אם התנאי לא מתקיים, או שמא כשלון ניסוח התנאי גורר יחד אתו את ביטול המעשה? כאמור, הדבר מבואר במפורש בתוספתא גיטין, שם שנינו:

“על מנת שתשמשי אבא, ועל מנת שתניקי את בני, הרי זו מגורשת מיד, עד שיאמר אם לא תשמשי, ואם לא תניקי, דברי ר' מאיר. וחכמים אומ' אם נתקיים התניי מגורשת, ואם לאו, אינה מגורשת. רבן שמעון בן גמליאל אומ' אין תניי בכתובין שאינו כפול”<sup>91</sup>.

וכן בתוספתא קידושין:

“האומ' לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאדבר עליך לשלטון, ואעשה עמך בפועל, ונתן לה שוה פרוטה הרי זו מקודשת מיד, עד שיאמר לא דברתי ולא עשיתי”<sup>92</sup> דברי ר' מאיר. וחכמים אומ' נתקיים התניי מקודשת, ואם לאו, אינה מקודשת. רבן שמעון בן גמליאל אומ' אין תניי בכתובין שאינו כפול”<sup>93</sup>.

סוגיית הבבלי בגיטין עו ע”א הבינה ששיטת רבי מאיר בברייתא הראשונה מבוססת על העמדה שמתחשבים בתנאי רק במידה ואדם כפל את תנאו.<sup>94</sup> וכך פירשו רוב הראשונים<sup>95</sup> וכן ביאר בספרות המחקר הר”ש ליברמן.<sup>96</sup> אם כן, ברייתות אלו שופכות אור על פירוש דברי רבי מאיר.

---

<sup>91</sup> תוספתא גיטין פ”ה ה”ו. (מהדורת ליברמן עמ' 266). וראה מקבילה לברייתא זו בבבלי גיטין עו ע”א.  
<sup>92</sup> בקטע גניזה T. S. 329.585 המובא על ידי ר”ש ליברמן במהדורת התוספתא שלו (צילום שלו מובא בתחלת המהדורה), הנוסח הוא “ואם לא עשיתי”. הקטע עצמו קרוע ואין בו את החלק הקודם ל’לא דברתי’, ולכן אף שמסתבר שנוסחו היה ‘אם לא דברתי’, אין דרך לדעת מה היה נוסחו. ליברמן סבור שנוסח קטע הגניזה הוא הנוסח המקורי של התוספתא, המלה ‘אם’ מופיע בנוסח התוספתא המובא על ידי ראשונים, ראה: תוספתא כפשוטה לקידושין עמ' 939, הערות לשו' 8-5.

<sup>93</sup> תוספתא קידושין פ”ג ה”ב (מהדורת ליברמן עמ' 285).

<sup>94</sup> כך עולה מתירוץ הגמרא לסתירה בין ברייתא זו ובין ברייתא אחרת, בקבעה ביחס לברייתא זו “התם בדלא כפליה לתנאיה”.

<sup>95</sup> ראה רשימה אצל ר”ש ליברמן בתוספתא כפשוטה שם (לעיל הערה 92), למעט הרא”ש (דבריו הובאו על ידי ליברמן, שם).

<sup>96</sup> ראה: תוספתא גיטין עמ' 266, בפרוש הקצר לשורה 37: “כלומר, עד שיכפול תנאו, וסובר ר”מ שאם לא כפל תנאו המעשה קיים והתנאי בטל”. וראה: תוספתא כפשוטה לגיטין עמ' 876 הערות לשורות 38-36; תוספתא כפשוטה לקידושין עמ' 939 הערות לשורות 8-5. בדרך אחרת לחלוטין ביאר ליפשיץ, תשמ”ח, עמ' 144-147. הוא מבאר כדרך שביאר הרא”ש בביאורו הראשון, כי דברי רבי מאיר אינם קשורים בשאלת הצורך בתנאי כפול אלא בשאלה מתי חל המעשה – האם מיד או האם רק לאחר שיתקיים התנאי. ברם, בעוד שהרא”ש הציע כן לנוסח שאינו גורס ‘אם’, ליפשיץ מציע כן אף לנוסח קטע גניזה והראשונים הגורסים ‘אם’. אולם, אני לא מבין כיצד הצעתו משתלבת בלשון התוספתא. כמו כן, להלן נצביע על כך שהשאלה מתי חל המעשה מתעורר רק אצל האמוראים, ואילו פשטות המקורות התנאיים היא שהמעשה מתקיים מיד, כמובן במידה והתנאי יתקיים. סוף דבר, דבריו של ליפשיץ לא נראים לי.

משמעות האמירה "אינו תניי", הינו שהמעשה מתקיים ללא התחשבות בקיום התנאי, ולכן מגורשת או מקודשת מיד. לימים, בספרות הרבנית עמדה זו תנוסח: "תנאי בטל ומעשה קיים".<sup>97</sup>

קולמוסים רבים נשתברו בכדי להסביר הלכה זו שבמקרה של כשלון ניסוח התנאי "תנאי בטל ומעשה קיים".<sup>98</sup> הרי כל כולה של הלכה זו מתמיהה. הרי האומדנא הברורה והמוכחת היא שהמתנה אינו מעוניין בקיום החלות אלא אם יתקיים תנאו.<sup>99</sup> ובכן, יש ללכך על מה מבוססת הלכתו של ר' מאיר.<sup>100</sup>

ציר מרכזי בהסברים השונים הוא הקביעה שמוסד התנאים הינו מוסד מחודש, שלולי המקור מפרשת בני גד ובני ראובן לא היינו מכירים בקיומו כלל, ועל כן תפקודו מוגבל להתאמתו למסגרת הקיימת באותה פרשה.<sup>101</sup>

ניסוח קיצוני לעמדה זו נמצא בדברי הראב"ד שכתב:

---

<sup>97</sup>ראה רש"י בבא מציעא צד ע"א ד"ה וכל תנאי שאפשר לו לקיימו.

<sup>98</sup> ראה: כתובות נו ע"א תד"ה הרי זו מקודשת ותנאו בטל; חידושי הרמב"ן למסכת בבא בתרא קכו ע"ב ד"ה הרי זו מקודשת. בספרות המחקר, ראה: ליפשיץ, תשמ"ח, עמ' 148-118, ובמיוחד עמ' 148-140.

<sup>99</sup> עניין זה מודגם היטב בתשובת רב האי על הצורך בכפילת התנאי בתנאי על מנת, שנדפסה בתשובות הגאונים החדשות סימן קנג. וזה לשון השואלים: "ראובן ארש בתו לבנו של שמעון והקנה לה מנכסיו בשעת קדושין חמש מאות זהובים על מנת שלא תזכה בהן אלא אם יהיה לה בן או בת ממנו, ואם לא יהיה לה ממנו זרע כלל ותמות בתו של ראובן בלא זרע שיחזור אליו הזהובים הללו. וכיון שעמד להכניס את בתו אמר לשמעון ולבנו כתבו כתב באילו התנאים שבינינו כדי שיהיו בידו לאחר היום לזכות ולראייה, ושמעון זה ובנו הם סופרי הקהל ומביניהם, והלכו וכתבו ונתנו לראובן. ונכנסה בתו לבן שמעון ושהתה עמו כמה שנים ולא זכתה לזרע ונפטרה בלא זרע. ועמד ראובן ותבע הממון של בתו שיחזור אליו כחוק התנאי שהיה ביניהם, ועמדו שמעון ובנו בפניו ואמרו לו כי השטר שבידך מופסד, הוצא אותו (הוציא אותו) שיעיינו בו חכמים. והוציא ראובן שטרו ולא מצאו בו תנאי כפול בהן קודם ללאו כתנאי בני גד ובני ראובן. ואמרו לו שמעון ובנו אנו הטעינוך מאותו העת שכתבנו אותו השטר וידענו כי לא יתקיים בידך וכי הוא מופסד, וכבר זכתה בתך בנכסים מאותו העת ואני (היורש) [היורש] לאשתי ואין לך כלום. ורבו ביניהם הדברים והחלוקות, וראובן צועק כי אני בתנאי מקויים מפורסם הקניתי ואתם שקלקלתם ועשיתם מרמה עלי". מקרה זה מדגים היטב את הפער בין האומדנא ובין לשון ניסוח התנאי.

<sup>100</sup> התמיהה מתגברת לנוכח הקביעה כי אין מקבילה להלכה זו במשפט הרומי בן הזמן. ראה לעיל עמ' 5.

<sup>101</sup> ראה את לשון הר"י בתוספות בכתובות נו ע"א ד"ה הרי זו מקודשת: "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". וראה את דברי ליפשיץ, תשמ"ח, עמ' 142: "מכיוון שהמעשה התחיל מעכשיו, הרי שהוא היה גם מסתיים עכשיו אלמלי נעשה התנאי כמשפטו. זהו החידוש שחידשה התורה בתנאים של בני גד ובני ראובן, ולפיכך נלמדים כל משפטי התנאים מתנאי זה. ומכיוון שחידוש הוא, אין לך בו אלא חידושו, ואם לא נעשה התנאי כמשפטו הרי זו מקודשת מייד".

“א”א אע”פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר וטעם גדול יש לדבר ואיך יתכן דזה מוכר קרקע או נותנו ואומר איני נותנו או מוכרו א”כ יעשה לי כך וכך ונוציא אותו מידו ולא עשה בו מה שהתנה עליו אבל גיטין וקדושין אומדן דעתא הוא מכיון שנתן דעתו לגרש או לקדש אינו אלא כמפליג בדברים וקירוב הדעת וריחוק הדעת אין תנאי מועיל בו לרחק ולקרב א”כ חזקו בכפילו ובכל העניינים שנתפרשו בו כי כולם חזוק התנאי הם...”<sup>102</sup>

לעצם החילוק שמחלק הראב”ד בין דיני ממונות ובין גיטין וקדושין, נזדקק בהמשך.<sup>103</sup> לעת עתה, נצביע רק על הבנת הראב”ד את המסגרת הריאלית של תנאי והזדקקות לניסוח על פי בני גד ובני ראובן. לדעתו, יש להזדקק לניסוח על פי בני גד ובני ראובן רק במקום בו אומדן הדעת הוא שהמתנה מעוניין בקיום החלות בכל מקרה, אף אם התנאי לא יתקיים. על כן הוא רואה במתנה אדם המפליג בדברים, ולכן נתחשב בתנאו רק אם יכפול אותו. החידוש הוא שבאמצעות תנאי ניתן לבטל מעשה אף שיש רצון בסיסי לקיומו אף אם התנאי לא מתקיים. לדעתו, אכן במקום בו אומדן הדעת הוא שהמתנה אינו מעוניין בקיום החלות אם התנאי לא מתקיים, הרי שאין לדרוש את כפילת התנאי. סיכומו של דבר, הצמדת מוסד התנאים לפרשת בני גד ובני ראובן נעשית על פי הראב”ד רק למקרים בהם ההנחה היא כי קיום התנאי אינו מהותי עבור המתנה החשוד בהפלגה בדברים.

ברם, נראה לי שתמונת הדברים היא הפוכה. שכן, פרשת בני גד ובני ראובן עצמה מעידה כאלף עדים על הצורך ביכולת התנייה. כמו כן, ברור שבמידה ובני גד ובני ראובן לא יקיימו את התנאי, שמשה לא מעוניין לתת להם נחלה בעבר הירדן המזרחי. נראה לי יותר שאותו צורך עצמו שהתקיים באותה פרשה הוא העומד בבסיס הורתו של מוסד התנאים בכללו. כמוסדות הלכתיים רבים – שליחות,<sup>104</sup> שטרות<sup>105</sup> ועוד – נראה שהורתו ולידתו, גיבושו ועיצובו של מוסד

---

<sup>102</sup> השגת הראב”ד על הרמב”ם, הלכות זכיה ומתנה פרק ג’ הלכה ח’.

<sup>103</sup> להלן, בפרק על פרובנס.

<sup>104</sup> בעוד שבתסריט המקראי הבעל מגרש את אשתו הנוכחת, מציאות חיים מורכבת יותר יכולה ליצור מצב בו ירצה לגרש את אשתו הרחוקה ממנו. מוסד השליחות בא לעולם כדי לגשר על מרחקים ולאפשר לאנשים לגרש גם ממרחק. לאחר ההכרה בצורך לעצב את מוסד השליחות, חז”ל עיצבו אותו ועיגנו את קיומו בדרשת הכתוב. הקושי של סוגיית הבבלי בתחלת פרק שני בקידושין למצוא מקור ברור לשליחות הוא משום שהמוסד לא נולד מתוך דרשת הכתוב, אלא ההפך, כפי שנתבאר.

<sup>105</sup> השימוש בשטרות נועד כל כולו להקל על חיי הכלכלה ולאפשר העברות ממוניות תוך התפסת ראייה מוצקת. דברי ריש לקיש - “עדים החתומים בשטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין” – מבטאים היטב עמדה זו. ואף כאן עיגון מוסד השטרות בכתובים אינו פשוט כל עיקר ונתון במחלוקת גדולה בין ראשונים - רמב”ם בהלכות עדות פרק ג’ הלכה ד’, ובהשגות הרמב”ן לספר המצוות של הרמב”ם, שורש שני.

התנאים הוא על שום הצורך שבו.<sup>106</sup> הצורך שבדבר הוא דווקא משום שהמתנה אינו מפליג בדברים אלא מתנה תנאים אשר רק עם קיומם הוא מעוניין בקיום החלות. טענה זו מקבלת חיזוק מניתוח מקרי התנאי המוצעים במשנה גיטין וקידושין. שכן, ניתוח המקרים מלמד שלא מדובר במקרים הבאים להדגים באופן מופשט את דיני תנאים, אלא במקרים המעוגנים היטב בקרקע המציאות של המתנים. נפתח בניתוח מקרי התנאי במשנה גיטין פרק שביעי. שני מקרים של גט הניתן "אם", מובאים בפרק זה.<sup>107</sup> מקרה התנאי במשנה ג' הוא "אם מתי". הרקע לשימוש בתנאי הוא ברור. מדובר באדם הנוטה למות, והחושש שאשתו תפול לפני יבם. לכן, מרוב אהבתו אליה, הוא מעדיף שתהיה גרושה מאשר אלמנה, בכדי לפטרה מן הייבום ומן החליצה. ברם, היות והוא חפץ בקיום האישות במידה ויבריא, לכן הוא מתנה את חלות הגט. אף הגט הניתן שם במשנה ח' – "אם לא באתי" – מושרש ברקע דומה. הגט ניתן למקרה שהבעל לא יבוא. במצב זה האשה תהיה עגונה, ולכן ניתן הגט כדי למנוע עגינות אפשרית זו.<sup>108</sup> ברי הדבר שמתנה זה אינו מפליג בדברים, וכי במידה והתנאי לא יתקיים שהוא מעוניין בכל ליבו בהמשך קיום האישות. אף מקרי התנאי של "על מנת" המובאים באותו פרק מעוגנים במציאות ריאלית של גירושין. הרקע למקרה התנאי – "על מנת שתתני לי מאתים זוז" – הוא פשוט. מאתים זוז הינו סכום הכתובה. פשר התנאי הוא שהבעל מוכן לגרש את האשה בתנאי שהיא מוותרת על סכום הכתובה. התניית הגירושין "על מנת שתתני לי איסטלית", נובעת מרצונו של הבעל להבטיח שפירוק האישות לא יגרום להשהיית רכושו אצל האשה. התניית הגירושין "על מנת שתשתמשי את אבא ועל מנת שתניקי את בני", נובע מרצונו של הבעל לא לאבד את טיפול האשה בבנו ובאביו בעקבות הגירושין.<sup>109 110</sup>

<sup>106</sup> אף כאן, בדומה לשליחות ושטרות, פרשת גירושין המקראית הינה מוחלטת ואין בה מקום לתנאי, ועל כן רבי מאיר הוצרך להביא לחמו ממרחק – מפרשת בני גד ובני ראובן.

<sup>107</sup> שאר המקרים שבפרק הם הסתעפויות של שני מקרי יסוד אלו.

<sup>108</sup> ראה להלן דיון רחב בזה בעמ' 89.

<sup>109</sup> מה עוד שהנקת הבן היא מהמלאכות שאשה עושה לבעלה. ראה משנה כתובות פ"ה מ"ה.

<sup>110</sup> על רקע הניתוח הנ"ל תוסבר שיטת רב האי גאון בתשובות הגאונים החדשות סימן קנג שאין צורך לכפול את התנאי במקרי "על מנת", משום ש"כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי". פשר הדברים הוא כי תנאי מאפיין מקרה בו יש למתנה ספק בדבר התפתחות העתיד. כך פני הדברים במקרה של "אם מתי" ובמקרה של "אם לא באתי". אין המתנה יודע כיצד יתפתח העתיד ולכן הוא מתנה. ברם, במקרה של "על מנת", אין בפני המתנה ספק בדבר רצונו ושאפיותו ביחס למקרה זה. לכן, הוא לא מתנה את עצם החלות (conditional) אלא הוא מעוניין בקיום הגירושין ורק מכתוב תנאים (conditions). תובנה זו מגולמת לדעת רב האי בקביעה "כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי". פשרו הוא כי תנאי מאפיין בקביעת חלותו בהתפתחות העתיד ולכן חל רק לכשיתקיים התנאי. ברם, על מנת חל מיד, ומשמעות הדבר כי אין ספק ועל כן אינו מכונה תנאי.

עיון במקרי התנאי במשנה בקידושין פרק שלישי מעלה תמונה דומה. מקרי התנאי הנזכרים שם מעוגנים במציאות של קידושין. עיון משווה בין פרק זה ובין משנת גיטין אף מלמד על הקבלה בין יחידות אלו במשנה, תוך התאמת המקרה לפרמטרים המאפיינים והמייחדים כל תחום לעומת חברו. כך, מקרה התנאי של "מאתים זוז", מובא בקידושין בכיוון הפוך – "על מנת שאתן ליך מאתים זוז". משמעות האמירה היא ברורה – הוא מציע להעניק לה את סכום הכתובה מיד עם הנישואין ולא להשהות את הסכום למקרה של פירוק האישות.<sup>111</sup> מקרה התנאי הקשור באבא מוצג בפנים אחרות הקשורות בהווי של יצירת אישות – "על מנת שירצה אבא". שאר מקרי התנאי שם קשורים בקביעת זהותו של החתן או ברווח המגיע לאשה מההתקשרות עמו בקשר של אישות – "על מנת שיש לי בית כור עפר", "על מנת שאדבר עליך לשלטון ואעשה עמיך בפועל".

אף מקרי תנאי נוספים נראים כמשקפים מציאות ריאלית. מקרי התנאי שאי אפשר לקיימו – "על מנת שתפרחי באויר ועל מנת שתעברי הים הגדול ברגליך"<sup>112</sup> – נראה כנאמרים במקרה בו יש מריבה בין בני הזוג, ברם הבעל לא בא לכדי החלטה לגרש את האשה. לכן, אף שהוא נותן גט מתוך עוצמת המריבה, הוא דואג לנטרלו באמצעות תנאי שאי אפשר לקיימו. בכך הוא משתמש בתנאי למטרה אחרת מזו שלמענו נתקן מוסד התנאים. על הרקע האפשרי לתנאי "על מנת שתנשיא לפלוני", כבר העמידה סוגיית הבבלי – "יאמרו נשיהם נותנים במתנה".<sup>113</sup> אף ניתן להציע שהמקרה של "המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני"<sup>114</sup>, מתרחש על רקע חשד של הבעל שאשתו מזנה עם אותו פלוני, מעין המקרה של פרשת סוטה המקראית. בהיעדר היכולת לברר את החשד, עלו הנישואין על שרטון, ועל כן הגירושין. המגבלה שהוטלה "אלא לפלוני", נועדה למנוע ממנה להנשא לאותו פלוני, מעין ניסיון של הבעל להביא לידי ההלכה שאשה שזינתה אסורה לבעל.<sup>115</sup>

סוף דבר, הניתוח הנ"ל מצביע על המושרשות של מקרי התנאי בקרקע המציאות הריאלית של מסגרת האישות. יש בזה בכדי לחזק את מה שטענתי לעיל, כי הצורך מוליד את השימוש בתנאי ולא היתלות בפרשה בתורה, שלולא קיומה לא היינו יודעים כלל על מוסד התנאים. ניתוח המקרים מצביע בעליל שהמתנה במקרים הנ"ל אינו מפליג בדברים. ואף על פי כן ר' מאיר דרש ביחס למקרים אלו לנסח את התנאי בדומה לבני גד ובני ראובן. ובכן, יש לבחון מה פשר

---

<sup>111</sup> בכך יש חזרה מסוימת להלכה הקדומה בברייתת "בראשונה" בכתובות פב ע"ב.

<sup>112</sup> תוספתא גיטין פ"ה ה"ב, ובמקבילות הרשומות שם ע"י הר"ש ליברמן.

<sup>113</sup> גיטין פד ע"א.

<sup>114</sup> משנה גיטין פ"ט מ"א.

<sup>115</sup> אני לא בא לשלול את האפשרות שישנם מקרי תנאי שנוסחו באופן מופשט כדי לבחון את גבולות הדין. לכאורה יש לשייך לזה את מקרי התנאי "על מנת שלא תשתי יין לעולם" (תוספתא גיטין פ"ה ה"א). אך גם אם ישנם מקרים מעין אלו, סבורני כי הניתוח למעלה משכנע שמקרי תנאי רבים מעוגנים במציאות ריאלית.

הסתמכותו של רבי מאיר על פרשת בני גד ובני ראובן לקביעה שגט שלא נכפל תנאו, תנאי בטל ומעשה קיים, אף שהאומדנא סותרת קביעה זו.

אם עדיין נרצה לקיים את דברי ההסבר המצביע על החידוש שבעולם התנאים, הרי שלאור דברינו נצטרך להגדירו מחדש – החידוש הינו במנגנון ההלכתי המאפשר לתנאים לחול ולהתקיים. אמנם, עצם ההזדקקות לתנאים נובעת מהצורך להעניק למחילי חלות מרחב תמרון וגמישות. ברם, היענות חכמים לצורך עדיין לא העניקה להם את ניסוח והגדרת המנגנון ההלכתי של מסגרת התנאי. במנגנון זה ישנו חידוש, שעליו ניתן להאמר שלולי פרשת בני גד ובני ראובן, לא היינו יודעים שהוא אפשרי מהפך ההלכתי. לולי פרשה זו היינו אומרים כי מעשה שנעשה חל מיד, וכי אין יכולת לאדם להתנות את חלותו. וזאת, אף שהאומדנא הברורה היא שהוא מעוניין בקיום המעשה רק אם יתקיים התנאי. למרות זאת, כיוון שנעשה מעשה על ידו, לא היינו יודעים שיש מנגנון המונע ממנו לחול. ייתכן וזאת משום שהדגש על חשיבות הדעת בקיום של חלויות טרם היה מגובש בשלב קדום. ייתכן, שזאת רק במקרה של תנאי שכך כאן המתנה לוקח בחשבון אפשרות שהמעשה יתקיים, ואולי היינו מסתפקים בדעת כזאת כדי שהמעשה יחול בכל מקרה. נחיד את הדברים בהצגת בעייתיות היחס בין צורך המוליד מנגנון הלכתי ובין ניסוחו ההלכתי של דרך פעולתו של אותו מנגנון. אף שחכמים נענים לצרכי בני אדם ומנסחים עבורם מנגנונים הלכתיים, אין זאת אומרת בהכרח שיש חפיפה מוחלטת בין ההיענות לצורך ובין המנגנון. נדגים את הדבר ביחס לתנאים עצמם, באמצעות ניתוח משנת גיטין פרק ז' משנה ג'. שנינו:

1 "זה גטך אם מתי, זה גטך אם מתי מחולי זה, זה גיטך לאחר מיתה - לא אמר כלום.

2 מהיום אם מתי, מעכשיו אם מתי - הרי זה גט.

3 מהיום ולאחר מיתה - אינו גט, אם מת חולצת ולא מתיבמת".<sup>116</sup>

הניסוחים השונים בשורה 1 משקפים את רצונו של המתנה. היות ומדובר בגט אהבה, הוא מעוניין בקיום האישות כל עוד שנשמת רוח חיים באפיו, ועל כן הוא מנסח את תנאו כך שהגט יחול רק עם מותו. ברם, הדין האמור במשנה הוא שהמנגנון ההלכתי של תנאים לא יכול לספק את רצונו זה, שכן אין גט לאחר מיתה. הניסוחים השונים בשו' 2-3 הם נסיונות ברורים לנסח מחדש את התנאי כך שיחול. בכדי שהגט יחול מחיים, המתנה הוסיף "מהיום". ברם, בכך הוא מקדים את חלות הגט יותר ממה שהוא מעוניין, שכן דבר זה אוסר עליהן ייחוד כבר מעתה.<sup>117</sup> הכתוב השלישי המכריע, המביא לידי זיהוי בין רצון המתנה ובין דיני תנאים נמצא רק בפרשנות רבה בבבלי, שפירש "באומר מעת שאני בעולם", וכפי שפירשן הר"ח. פירושו מובא שם בתוס' ד"ה אמר רבה מעת שאני בעולם:

<sup>116</sup> המשנה מובאת על פי כתב יד קויפמן. בשו' 3, נוסח המשניות מענף הנוסח הא"י הוא "אינו גט", ואילו

הבבלי גורס במשנתנו "גט ואינו גט". ראה: תוספתא כפשוטה לסדר נשים, עמ' 867, הערה לשו' 9-11.

<sup>117</sup> עיין שם במשנה ד'.

“ונראה לר”ת כמו שכתב בפ” רבינו חננאל נעשה כאומר בכ”ף מעת שאני בעולם כלומר מהיום דקאמר היינו מחיים שדעתו לאחר הגט כל מה שיוכל רק שיחול מחיים שעה אחת סמוך למיתתו”<sup>118</sup>.

סבורני כי יש בדוגמה זו בכדי להדגים היטב את בעייתיות היחס בין צרכי המתנים ורצונותיהם, ובין גדריו ההלכתיים של המנגנון בו הם משתמשים. ובכך, ייתכן והחידוש הינו בדרך פעולתו של המנגנון ההלכתי של תנאים, דבר שחייב להיצמד למנגנון של בני גד ובני ראובן.

ברצוני להציע הצעת הסבר אלטרנטיבית. סבורני, שדברי ר’ מאיר יוארו אם נשער שהלכתו לא באה לעצב את ההלכה תוך שיקוף של האומדנא, אלא שהיא מונעת על ידי מגמה אשר מטרתה להגביל ולרסן את השימוש בתנאים. נראה, שהוא לא נרתע מעיצוב הלכות תנאי הסותרות את רצון המתנה, וזאת על שום הפרובלומטיקה הקיימת בשימוש בתנאי. מצד אחד, הדגשנו לעיל את הצורך בקיומה של מערכת תנאים המאפשרת גמישות לאדם היוצר חלות. היא מאפשרת לו ליצור חלות בהווה ולקבוע אם תחול לפי התפתחויות עתידיות. חכמים רואים בעין יפה מתן אפשרויות הגמשה ליוצרי חלויות ומאפשרים להתנות. אך מצד שני, חלות הנוצרת על תנאי יוצרת מצב חדש הדורש התייחסות – הסטטוס של החלות בזמן הביניים, מרגע ביצוע המעשה ועד קיום התנאי. אי בהירות שוררת ביחס לחלות זו – התחולל אם לאו? ביטוי לאי בהירות זו יש במשנה בגיטין פ”ז מ”ד – “מה היא באותן הימים? רבי יהודה אומר כאשת איש לכל דבריה רבי יוסי אומר מגורשת ואינה מגורשת”<sup>119</sup>. נראה, שאי בהירות ביחס למעמד האישי – האם אישה זו היא אשת איש או פנויה – הינו מצב פרובלומטי. הרי יש לזכור, שמצב מעין זה יכול להימשך שנים, הכל בהתאם לתנאי שהותנה. מצב זה, של סטטוס אישי לא ברור הינו מצב לא רצוי. אחד הדרכים להתמודד עם בעייה זו הוא למזער את קיומם של מצבים בהם קיים סטטוס לא ברור. נראה להציע שמצב אימננטי זה של סיטואציית התנאי הוא שעומד בבסיס גיבוש עמדתו של ר’ מאיר. מצד אחד, אף ר’ מאיר חפץ בקיומו של מוסד התנאים; אך, מאידך מצא לנכון להגבילו. הצבת דרישה לכפול את התנאי מאפשרת להתנות ומעניקה לאדם מרחב תמרון וגמישות ביצירת חלויות, אך בו זמנית מרסנת את גבולות מוסד התנאים. הדרישה לכפול את התנאי מביאה לידי כך שחלק מהמתנים יתנו שלא לפי משפטי התנאים, ובכך המעשה שעשו יתקיים ותנאים יתבטלו. בכך, מצטמצמים מצבי הערפל על בהירות המעמד האישי של האישה שיכולים להיווצר בעקבות מתן חופש בלתי מוגבל להתניית תנאי.

לפי זה, הפנייה לפרשת בני גד ובני ראובן על ידי ר’ מאיר, אינה כדי ללמוד את עצם היכולת להתנות אלא ההפך. מטרתה ומגמתה היא כדי לרסן את חופש ההתנאה הבלתי מוגבל. הפרשה

<sup>118</sup> עיין בתוספתא כפשוטה לסדר נשים, עמ’ 869 הערה לשו’ 14-15.

<sup>119</sup> ראה גם תוספתא גיטין פ”ה ה”ד.



אינה משמשת כמקור אלא כתקדים מגביל.<sup>120</sup> אי ההתחשבות בתנאי שלא נכפל אינו מפאת החידוש שבדבר אלא מפאת מדיניות הלכתית המבקשת למנוע עירפול של סטטוס הלכתי. מדיניות זו נשענה על התקדים המקראי והציבה דרישה להידמות לה בניסוח התנאי. הסבר זה מסביר את ההישענות על התקדים, ברם, עדיין יש מקום לנסח את המנגנון ההלכתי המכשיל את קיום התנאי במקרה שחרג מהתקדים ולא נכפל התנאי. ביחס לנקודה זו ניכר פער בין התלמודים. הבבלי מעגן את כשלון התנאי בכך שהדברים לא נאמרו בצורה בהירה, ואילו הירושלמי מסתפק באמירה העמומה: "חומר הוא בעריות".

נראה להציע ששיקול מעין זה הוא אף מה שעומד בבסיס שיטתו של רבן שמעון בן גמליאל ביחס לקיום התנאי.<sup>121</sup> בפרק שביעי בגיטין נשנו מספר מחלוקות בין רשב"ג ובין חכמים:

1. משנה גיטין פ"ז מ"ה: "אמ' רבן שמעון בן גמליאל מעשה בציידן באחד שאמר לאשתו הרי זה גיטין]ך על מנת שתתני לי איסטליתי ואבדה אסטלתו אמ' חכמ' [תתן] לו את דמיה":

2. שם מ"ו: "על מנת שתשמישי את אבא שתי שנים ועל מנת שתניקי את בני שתי שנים מת הבן או שא' האב [אי] אפשי שתשמישיני שלא בהקפדא אינו גט רבן שמעון בן גמליאל או' כזה גט כלל אמ' רבן שמעון בן גמליאל כל עכבא שאינה ממנה הרי זה גט":

3. תוספתא מסכת גיטין פרק ה הלכה ה: "הרי זה גיטין על מנת שתתני לי מאתים זוז, ומת, אם נתנה אין זקוקה ליבם, ואם לאו, זקוקה ליבם. רבן שמעון בן גמליאל אומ' תתן לאביו, או לאחיו, או לאחד מן היורשין".

המכנה המשותף לכל המחלוקות הוא שבכולן יש התפתחות שלכאורה מונעת מהתנאי להתקיים, אם מחמת שהאצטלית אבדה או מחמת מוות או חוסר רצון של הבן או האב. אף על פי כן, כפי שהעיר הרי"ן אפשטיין, עמדת רשב"ג היא שתמיד ניתן לקיים את התנאי.<sup>122</sup> לדעתו, אין עכבה המסוגלת למנוע מהתנאי להתקיים: אם האצטלית אבדה הרי שניתן לתת את דמיה; כל עכבה שאינה הימנה הרי זה גט; ניתן לתת לאחד מן היורשים. ייתכן והסבר שיטת רשב"ג היא על בסיס מה שנאמר לעיל. תנאי שמרחפת עליו סכנה שלא יוכל להתקיים הינו מצב מאיים על בהירות המעמד האישי. עמדת רשב"ג מונעת על ידי מגמה לאפשר לכל תנאי להתקיים בכל

<sup>120</sup> על מקום התקדים בניסוח ההלכה, ראה: אורבך, תשמ"ד, עמ' 65-59.

<sup>121</sup> העיסוק במכלול הסוגיות שם העוסקות בקיום התנאי ובניתוח שיטת רשב"ג חורג מגבולות עבודה זו.

<sup>122</sup> ראה אפשטיין, תש"ב, עמ' 258 שכתב: "יוצא שכך דעתו של רשב"ג, שבשעה שאי אפשר לו לקיים תנאו בלשונו ממש ("ומת") הרי הוא מתקיים בכל צורה שאפשר לקיימה ("נותנת לאביו" וכו'). והוא הדין באצטלית, שאם אבדה "תתן לו את דמיה". אפשטיין חזר והביא את הדברים בהשמטה מסויימת במבוא לנוסח המשנה. ראה: אפשטיין, תש"ס, עמ' 1150.

מצב שהוא. בכך, הודאות המצויה באמירה הברורה של המשנה: "ותתן" מקבלת גיבוי המעניק ביטחון שאכן תתן ותהיה מגורשת.

ובכן, מגמות שונות משמשות יחד בעולם התנאים. מחד, מגמת ההגמשה והרחבת מרחב התמרון של האדם היוצר את החלות. מאידך, ריסון יכולת זו בכדי שמעמד הסטוטס האישי לא יצא מכלל שליטה. הצעתי היא שזהו יסוד שיטת ר' מאיר.

נוסח המשנה:<sup>123</sup>

- 1 "כל המתנה על הכתוב שבתורה תניו בטל
- 2 וכל תניי שהוא מעשה מתחילתו תניו בטל
- 3 וכל שאפשר לו לקיימו בסופו והיתנה עליו מתחילתו תניו קיים".

חילופי נוסח:

- 1 [הכתוב] משכתוב ל. מה שכתוב **נת** / שבתורה] בתורה **כ** / תניו] תנאו **כלנת**
  - 2 [וכל] כל **ל** תניי] תנאי **כלנת** / שהוא] שיש **ת** / מתחילתו] מתחלתו **כנ**. בתחלתו **ת** / תניו] תנאו **כלנת**
  - 3 [שאפשר] שאפשר **כלפ** / לקיימו] לקימו **פ** / והיתנה] והתנה **כנת** / מתחילתו] מתחלתו **כנת** / תניו] תנאו **כלנת**
- משנה זו נכללה בקובץ המשניות העוסקות בדיני שומרים מפאת זיקתה למשנה הקודמת המאפשרת לשומרים להתנות את דיניהם – "מתנה שומר חנם להיות פטור משבועה והשואל להיות פטור מלשלם נושא שכר והשוכר להיות פטורין משבועה ומלשלם".<sup>124</sup>
- כאמור, עבודה זו לא מתמקדת בכל דיני תנאים אלא בכללים לניסוח של לשון התנאי, מה שמכונה "משפטי התנאים".<sup>125</sup> חלק מההלכות המופיעות במשנה זו נכללו בספרות הרבנית תחת קטגוריה זו.<sup>126</sup> עיון במשנה זו תנהיר לנו את היקף משפטי התנאים בתורתם של התנאים. המשנה נתפרשה בצורות שונות הן בספרות הפרשנות המסורתית והן בספרות המחקר. שאלה שתעסיק אותנו היא האם יסוד הדרישה של משפטי תנאי אלו מושרשת באותה תפיסה שהצענו לשיטת ר' מאיר או שמא היא מעוגנת ביסודות אחרים.

דיוני התלמודים

סוגיות התלמוד שעסקו במשנה זו, התמקדו בהבאת ברייתות מקבילות לבבות השונות במשנה. הבאת הברייתות המקבילות משמשת עבור סוגיית הבבלי בבבא מציעא צד ע"א דרך לפתרון

<sup>123</sup> נוסח המשנה מובא על פי כ"י קויפמן. להלן רשימת עדי הנוסח של המשנה שנוסחם נבדק: כ=פאריס 328, משנה עם פירוש הרמב"ם בעברית; ל=קיימברידג' המעותק ע"י לו; נ=דפוס נאפולי רנ"ב, משנה עם פירוש הרמב"ם בעברית; ק=קויפמן; פ=פרמא דה רוסי 138; ת=משנה כתב יד לפי מסורת תימן, כ"י ירושלים Heb 4<sup>0</sup>; 1336;

<sup>124</sup> משנה בבא מציעא פ"ז מ"י. אף נוסח משנה זו הובא על פי כתב יד קויפמן. סוגיית הבבלי בבבא מציעא צד ע"א עסקה ביחס בינה ובין המשנה הבאה הקובעת "כל המתנה על הכתוב שבתורה תניו בטל", עיין שם.  
<sup>125</sup> ראה לעיל במבוא הערה 17.

<sup>126</sup> ראה רמב"ם הלכות אישות פ"ו ה"ב.

השאלה המרכזית בה הסוגייה עוסקת – זיהוי התנא של משנתנו.<sup>127</sup> התמונה העולה בסוגייה שם היא כדלקמן. שני המקרים במשנה שביחס אליהם נקבע שהתנאי בטל – מתנה על מה שכתוב בתורה ותנאי שהוא מעשה בתחלתו (שו' 1-2), נשנו כשיטת רבי מאיר שהובאה שם בברייתות.<sup>128</sup> הסיפא העוסקת ב"אפשר לו לקיימו" מתפרשת כעוסקת בתנאי שאי אפשר לקיימו מתוך הקביעה שתנאי שאפשר לקיימו תנאו קיים, אנו למדים שמתנה תנאי שאי אפשר לקיימו שתנאו בטל. בבא זו נשנית כשיטת רבי יהודה בן תימא המובאת שם בברייתא.<sup>129</sup> בנוסף, הבבלי עוסק בפסיקה וקובע שהלכה כרבי יהודה בן תימא.<sup>130</sup>

בבסיס דרך דיון סוגיית הבבלי ללימוד משנה זו מונחות התפיסות הבאות:

- הפרדה בין החלקים השונים במשנה - הקביעה שחלקים שונים במשנה נשנו על ידי תנאים שונים מפרידה בין היחידות השונות במשנה. היא לא לומדת אותם כיחידה אחת בעלת צלעות שונות אלא כבבות עצמאיות.<sup>131</sup>

- לימוד המשנה מתוך השוואה למקבילותיה בברייתות.

כפי שנראה להלן, תפיסות דומות עומדות בבסיס הפרשנות המחקרית למשנה זו.<sup>132</sup>

אף הירושלמי מביא בזיקה למשנה זו ברייתות העוסקות באותם נושאים – ברייתא העוסקת במתנה על מה שכתוב בתורה וברייתת רבי יהודה בן תימא.<sup>133</sup> ברם, מעבר להבאת הברייתות,

---

<sup>127</sup>ראוי לציין כי העיסוק בשאלה זו כרוך גם בפתרון קושייה חמורה במשנה, בדבר היחס בין ההלכה ששומר יכול להתנות ובין הקביעה הסמוכה לה כי לא ניתן להתנות על מה שכתוב בתורה. הסוגייה בודקת האם שתי הלכות אלו נשנו על ידי תנאים שונים, או האם ניתן לקיים את שתייהן אליבא דרבי מאיר.

<sup>128</sup>לרישום מלא של המקבילות לברייתא על מתנה על מה שכתוב בתורה, ראה בתוספתא נשים מה' ליברמן, עמ' 87 במסורת התוספתא לשורה 10. לברייתא של אבא חלפתא איש כפר חנניא בשם רבי מאיר על תנאי קודם למעשה, אין למיטב ידיעתי מקבילה. כמו כן, נעיר, שבעוד שבמשנה הביטוי הוא "תניי שהוא מעשה מתחילתו", בברייתא הניסוח הוא "מעשה קודם לתנאי". ניסוח זה דומה לדברי רב אדא בר אהבה בגיטין עה ע"א, ראה להלן עמ' 50.

<sup>129</sup>מקבילות לברייתא זו: תוספתא גיטין פ"ה הי"ב (מה' ליברמן עמ' 268); ירושלמי נזיר פ"ב ה"ג, נב ע"א; ירושלמי ב"מ פ"ז ה"ז י"א ע"ג; בבלי גיטין פד ע"א. לדיון על היחס בין המקבילות, ראה: פרידמן, תש"ס, עמ' 169-171.

<sup>130</sup>על היחס בין שני חלקי הסוגייה הדנה בזיקת הסיפא לרבי יהודה בן תימא, ראה: אפשטיין, תש"ס, עמ' 1214.

<sup>131</sup>ביחס למתנה על מה שכתוב בתורה וזיקתה להלכה שנשנתה לפני ששומר יכול להתנות את דיניו, הסוגייה בוחנת את האפשרות שכולה רבי מאיר ושוללת את ההכרח לומר שיש לפצל בין ההלכות. ההסבר לכך ברור, היות ושתי הלכות אלו נראות כסותרות האחת את רעותה. ברם, הסוגייה לא ראתה כל בעייה בקביעה שהדין הנשנה בסיפא ביחס לאי אפשר לקיימו נשנה לפי תנאי שלישי.

<sup>132</sup>ראה להלן את פירושיהם של הר"ש ליברמן, הר"ח אלבק וב' ליפשיץ.

אין בסוגיית הירושלמי כל דיון אמוראי. משום כך, אפשטיין מתלבט בהבנת כוונת הירושלמי: "ועדיין הדבר בספק, אם הירושלמי כיוון (כדעת כמה מן הראשונים, ועיין או"ז ב"מ שם) לקשר את הכלל האחרון, וכל שאיפשר וכו', עם הכלל הראשון, כל המתנה וכו', או שהם כללים כללים, ומילי מילי קתני, ולא כיוון הירושלמי לפרש כך משנת ב"מ".<sup>134</sup>

פרשנות הראשונים

מסוגיות התלמודים נעבור לפרשנות הראשונים. עיקר הדיון הוא אודות פרשנות שו' 2 – "תני שהוא מעשה מתחילתו". וזה לשון פירוש רש"י:

"שהקדים מעשה שעליו לעשות לתנאי שהוא שואל ממנו, כגון: הרי מעשה זה שלך אם תעשה דבר פלוני, דלא דמי לתנאי בני גד ובני ראובן אם יעברו ונתתם (במדבר לב) - היינו תנאי קודם למעשה, אם תעשה לי הדבר הזה אשוכה ארעה צאנך (בראשית ל) - היינו תנאי ששואל ממנו קודם למעשה שעליו לעשות".<sup>135</sup>

בדברי רש"י מתבארים שני דברים:

1. מדובר בהלכה הנוגעת לדרך ניסוח התנאי – במשפט התנאי יש להקדים את הזכרת התנאי לפני הזכרת המעשה.

2. אף כאן, כבתנאי כפול, המקור להלכה זו הוא פרשת בני גד ובני ראובן. כשם שמשם הקדים שם את התנאי למעשה – "אם יעברו ונתתם", כך יש לנסח כל תנאי.

והנה שני דברים אלו אינם מבוארים במפורש בסוגייה. נראה שרש"י זיהה את דין המשנה עם דברי רבא בגיטין עה ע"א:

"מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן להו? מתנאי בני גד ובני ראובן, מה התם תנאי קודם למעשה, אף כל תנאי קודם למעשה, לאפוקי הכא דמעשה קודם לתנאי!".<sup>136</sup>

רש"י זיהה את "תניי שהוא מעשה מתחילתו" עם "מעשה קודם לתנאי". אם אנחנו מקבלים זיהוי זה הרי שאף מקור ההלכה מבואר באותה סוגייה – בני גד ובני ראובן. אף לשון הברייתא, המובאת בסוגיית הבבלי בבא מציעא צד ע"א שזוהתה ע"י הגמרא עם המשנה, היא "תנאי קודם

---

<sup>133</sup>המקבילה הברורה של ברייתת מתנה על מה שכתוב בתורה בירושלמי היא תוספתא קידושין פ"ג הל' ז-ח (מה' ליברמן עמ' 287). למקבילות לברייתת רבי יהודה בן תימא, ראה לעיל הערה 129. בכתב יד ליידין אין ציון בתחלת הברייתא השניה, ולכן העיר אפשטיין, תש"ס, עמ' 1215: "והשניה – אפשר ואפשר שהיא ברייתא בלא ציון (הרגיל בירו') אל "וכל שאיפשר", סיפא של משנתנו". מאז אפשטיין כתב את הדברים, זכינו לכ"י אסקוריאל של ירושלמי נזיקין, ובו מופיע לפני הברייתא השניה "תני". עיין בירושלמי נזיקין, מה' רוזנטל-ליברמן, עמ' 71 שורה 51.

<sup>134</sup>אפשטיין, תש"ס, עמ' 1215.

<sup>135</sup>בבא מציעא צד ע"א רש"י ד"ה כל תנאי שיש בו מעשה בתחילתו.

<sup>136</sup>עוד נשוב ונעיין בהרחבה בסוגייה זו להלן עמ' 50.

למעשה<sup>137</sup>. אלא, כפי שהעיר ח' אלבק, מלשון הסוגייה בגיטין נראה שמשפט תנאי זה "תנאי קודם למעשה" הינו חידושו של רבא. רבא אינו מזכיר את משנתנו כמקור להלכה זו, כדרך שאביי - קודמו באותה סוגייה - מצטט את המשנה בקידושין כמקור לתנאי כפול. נראה, שרבא עצמו לא זיהה את דינו עם דין המשנה.<sup>138</sup> להערה זו השלכות נוספות לגבי היקף הלימוד של משפטי התנאים מבני גד ובני ראובן. למיטב ידיעתי, המקור התנאי היחיד הקושר את משפטי התנאים עם בני גד ובני ראובן הוא המשנה בקידושין שם הוא מובא כמקור לתנאי כפול. ראיית תנאי בני גד ובני ראובן באותה סוגייה בגיטין כמקור למשפטי תנאי נוספים, הינו חידוש אמוראי.

בדרך אחרת פירש הרמב"ם, בפירוש המשנה שם:

"וכל תנאי שמעשה מתחלתו, הוא שיקדם המעשה שבא עליו התנאי קודם התנאי, כגון שנתן גט

לאשתו ואמר לה הרי זה גטיך ואחר כך חזר ואמר לה יהא כך וכך, הרי התנאי הזה אינו חל".<sup>139</sup>

לפירושו של הרמב"ם, הלכה זו אינה עוסקת כלל בדיני ניסוח תנאי. היא קובעת הלכה לגבי הזמן בו על המתנה להתנות את התנאי. עליו להתנות את התנאי קודם עשיית המעשה. ברם, לאחר עשיית המעשה, לא יכול האדם שיצר אותה להתנות את חלותה. לפירוש זה מסתבר כי יש לנתק כליל בין דברי המשנה ובין דברי רבא בגיטין עה. בעוד שהמשנה עסקה בזמן התניית התנאי, רבא עסק בניסוח לשון התנאי. הטלת הגבלה זו של תנאי קודם למעשה אינה מתורתם של התנאים אלא מתורתו של רבא.<sup>140</sup>

<sup>137</sup> כפי שצויין לעיל הערה 128 אין לברייתא זו מקבילה. הביטוי "תנאי קודם למעשה" אינו מופיע במקום אחר בספרות התנאים אלא בלשונו של רבא האמוראי. וכאמור להלן בסמוך, נראה שהלכה זו נתחדשה על ידי רבא עצמו. אם כן, יש לעמוד על הדמיון בין לשונו של רבא בגיטין ובין לשון ברייתא זו. האם לשון הברייתא מושפעת מהתפסות ההלכתיות האמוראיות? אם כן, אין ללמוד מכאן ביחס לפירושה המקורי של המשנה. על הגורמים המעצבים לשון של ברייתות בכבלי, ראה: פרידמן, תש"ס.

<sup>138</sup> ראה: השלמות הר"ח אלבק לפירושו למשנה סדר נזיקין עמ' 428.

<sup>139</sup> פירוש המשנה של הרמב"ם בבא מציעא פ"ז מי"א, מובא על פי תרגומו של הרב י' קאפח במהדורת משנה עם פירוש הרמב"ם, סדר נזיקין, ירושלים תשכ"ה.

<sup>140</sup> הרמב"ם במשנה תורה, הלכות אישות פ"ו ה"ד פסק באופן הדומה לפירושו בפירוש המשנה: "אבל אם אמר לה הרי את מקודשת לי בדינר זה, ונתן הדינר בידה והשלים התנאי, ואמר: אם תתני לי מאתים וזו תהי מקודשת ואם לא תתני לי לא תהי מקודשת - הרי התנאי בטל, מפני שהקדים המעשה ונתן בידה ואחר כך התנה, ואע"פ שהכל בתוך כדי דיבור, והרי זו מקודשת מיד ואינה צריכה ליתן לו כלום". המגיד משנה שם בפ"ו ה"ב ציין כמקור להלכה זו את משנת בבא מציעא, והוסיף כי הרמב"ם אינו מביא להלכה את סוגיית בבלי גיטין עה.

ברם, בעוד שפירוש ההלכה דומה לפירושו בפירוש המשנה, הטרימינולוגיה בה משתמש הרמב"ם - "תנאי קודם למעשה" - אינה של משנת ב"מ אלא של רבא. זאת ועוד, הרמב"ם עצמו שם בה"ד כותב: "שכפילת התנאי עם שאר הארבעה דברים מתנאי בני גד ובני ראובן למדו אותן חכמים". הרי שמפורש בלשון הרמב"ם כי אף תנאי קודם למעשה נלמד מבני גד ובני ראובן. לכן, סבורני כי יש להפריד בזה בין פירוש המשנה ובין משנה תורה.

בפרשנות המחקרית ניתנו פירושים שונים ל"תניי שהוא מעשה מתחילתו". השיקולים המנחים את בעלי הפירושים מושתתים במידה רבה על יסודות שהונחו על ידי הפרשנות המסורתית.<sup>141</sup>

הר"ש ליברמן אימץ את פירושו של רש"י, על בסיס דברי התוספתא קידושין פ"ג ה"ז:<sup>142</sup>

- 1 "כל תניי שיש בו מעשה מתחלתו תנאו בטל.
- 2 כיצד? הריני חולצך על מנת שירצה אבא, אע"פ שלא רצה האב [הרי זו מגורשת].<sup>143</sup>
- 3 הריני בועלך על מנת שירצה אבא, אף על פי שלא רצה האב<sup>144</sup> מקודשת.
- 4 ר' שמעון בן אלעזר אומ' משם ר' מאיר<sup>145</sup> רצה האב – מקודשת, לא רצה – אינה מקודשת,

בפירוש המשנה אין רושם כי הרמב"ם פירש את משנת בבא מציעא בזיקה לסוגיית גיטין, ולכן לא הזכיר את בני גד ובני ראובן כמקור להלכה זו. אולם במשנה תורה הוא צירף יחד את המשנה ב"מ עם הסוגייה בגיטין, וכך עלה בידו הצירוף של הטרימינולוגיה של רבא המתפרש כפירוש של משנת ב"מ, יחד עם ציון בני גד ובני ראובן כמקור להלכה זו. ברם, צירוף זה קשה להולמו במסגרת סוגיית גיטין עצמה, ולא ברור כל הצורך כיצד בני גד ובני ראובן מהוים מקור להלכה זו.

ניסיון להסבר הזיקה בין דינו של הרמב"ם ובין הסוגייה בגיטין ובני גד ובני ראובן מצוי בכתביו של ר' חיים סולובייצ'יק. ראה: חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם הלכות אישות פ"ו ה"ד; שיעורי רבנו חיים הלוי, ב"מ צד ע"א, ד"ה כל תנאי (עמ' סב בספר). ברם, המעיין יזכור, כי ר' חיים סולובייצ'יק נזקק לדחקים גדולים, בהסיקו כי יש לקרב את שיטת הרמב"ם לשיטת שאר ראשונים. וראה עוד: השלמות הר"ח אלבך לפירושו למשנה סדר נזיקין עמ' 428.

<sup>141</sup> ראה מה שכתב הר"ש ליברמן בפתח תוספתא כפשוטה לזרעים: "ואנו מסיימים בפרדוכסוס שלמרות כל הכללים שהצענו לעיל הרוב המכריע של הפירושים המצויים בספר זה אינו מיוסד לא על נוסחאות והגהות אלא על הבסיס שקבעו רבותינו ז"ל הראשונים והאחרונים, והיינו התאמצות והשתדלות להבין את העניין מתוך הספר עצמו ומתוך שאר ספרי חז"ל...".

<sup>142</sup> לשון התוספתא מובא על פי מהדורת ליברמן עמ' 287. לרישום מלא של חילופי הנוסח עיין שם. אני מציין בהערות להלן לחילופי הנוסח הנראים לי משמעותיים.

<sup>143</sup> כך הנוסח ברפוס. בכ"י ערפורט הנוסח הוא מקודשת, ובקטע גניזה הנוסח הוא חלוצה. לדיון בחילוף זה ראה תוספתא כפשוטה לנשים, עמ' 946.

<sup>144</sup> משפט זה חסר בכ"י וינה והושלם ע"י ליברמן על פי הדפוס. נראה שהוא נשמט מפני הדומות.

<sup>145</sup> בכ"י ערפורט הנוסח הוא: "ר' שמעון בן יהודה אומר משום ר' שמעון". נוסח זה מתאים לנוסח הברייתא במקבילה בבבלי כתובות עב ע"ב וגיטין כה ע"ב. ליברמן שם בעמ' 946 מעדיף נוסח זה. נימוקו הוא, היות ובבבלי ב"מ צד ע"א מובא בשם רבי מאיר שהוא דורש תנאי קודם למעשה ואילו לאמור כאן בשם ר' מאיר הוא לא דורש תנאי קודם למעשה. לנוסח של כ"י ערפורט הלכה זו בתוספתא נשנית בשם ר' שמעון. נוסח זה מקויים גם בירושלמי קידושין פ"ב ה"ו, סב ע"ד, ראה את דברי ליברמן שם. אעיר, כי ליברמן עצמו העיר במקומות שונים בתוספתא כפשוטה כי כ"י ערפורט 'מתוקן' במקומות שונים על פי נוסח הבבלי. ראה: זוסמן, תשנ"ו, עמ' 61 הערה 166. ובכן, אין לשלול שאף במקרה זה מדובר בהתאמה של נוסח התוספתא לנוסח הבבלי ולא בנוסח

- 5 שלא היתה בעילה אלא מחמת קידושין הראשונים.<sup>146</sup>
- 6 כלל אמר ר' שמעון בן אלעזר: כל תניי שאיפשר ליעשות בה ובשלוחה והתנה עמה – תנאו קיים. וכל תנאי שאי אפשר ליעשות אלא בגופה והתנה עמה – תנאו בטל.
- 7 כיצד? הריני מגרשך על מנת שירצה אבא, רצה האב – מגורשת, לא רצה – אינה מגורשת.
- 8 הריני מקדשך על מנת שירצה אבא, רצה האב – מקודשת, לא רצה – אינה מקודשת.
- 9 על מנת שאם מתי לא תהא זקוקה ליבם – הרי זו מקודשת ובטל תנאו,
- 10 שהתנה על מה שכת' בתורה, וכל המתנה על מה שכת' בתורה תנאו בטל.
- 11 על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה – הרי זו מקודשת ותנאו בטל.
- 12 זה הכלל: כל המתנה על מה שכת' בתורה, בדבר של ממון – תנאו קיים; בדבר שאינו של ממון
- 14 תנאו בטל."

ליברמן מציין שברייתא זו מפרשת מקור תנאי שהיו בו את ההלכות המופיעות במשנה בב"מ פ"ז מ"א. שתי כבות המופיעות במשנה בב"מ מבוארות בהלכה זו בתוספתא – "כל תניי שיש בו מעשה מתחלתו תנאו בטל", ו"כל המתנה על הכתוב שבתורה תניו בטל".<sup>147</sup> וכך מתפרש, לדעתו, "כל תניי שיש בו מעשה מתחלתו":

"לפי פשוטה של לשון משמע שהכוונה שהזכיר את המעשה לפני שהזכיר את התנאי, כלומר שהקדים אמירת המעשה לאמירת התנאי, כפירש"י בב"מ צ"ד ע"א, הראב"ד בפ"ו מה' אישות, הרמ"ך שם, עמ' פז, ועוד כמה מן הראשונים, עיין בב"ש אה"ע סי' ל"ח ס"ק ב', וכמו שמוכח מן הבבלי גיטין ע"ה ב'.<sup>148</sup> וכן משמע גם מלשון הירושלמי פ"ב ה"ו, ס"ב ע"ד".<sup>149</sup>

לדעת ליברמן, החיסרון ב"הריני חולצך על מנת שירצה אבא" (שו' 2) הוא שהקדים בניסוח התנאי את המעשה לתנאי. היות וניסח בצורה לא תקנית, נקבעה ההלכה – "אע"פ שלא רצה האב הרי זו מגורשת".<sup>150</sup> וכן ביחס ל"הריני בועלך על מנת שירצה אבא" (שו' 3). ר' שמעון בן אלעזר בשם רבי מאיר<sup>151</sup> חולק על הלכה זו וסובר שאין מגבלה בדבר סדר הזכרת התנאי

מקורי. לאחרונה, ערער ע' שרמר על דברי זוסמן, הן על הדרך בה הוא מציג את עמדת ליברמן והן על העמדה ביחס לטיבו של כ"י ערפורט. ראה: שרמר, תשס"ב, במיוחד בהערה 10 ובנספח.

<sup>146</sup> בכ"י ערפורט – "שלא היתה בעילה אלא על תנאו הראשון".

<sup>147</sup> ראה את דבריו בתוספתא כפשוטה לקידושין עמ' 947: "נראה יותר שלפני מסדר התוספתא היתה כאן משנה מעין משנת ב"מ ספ"ז הנ"ל, ומפרש מתחילה כיצד תנאו בטל בתנאי שיש בו מעשה מתחלתו, וכאן מפרש כיצד המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל". ליברמן דייק בלשונו ולא כתב שהתוספתא מבארת את המשנה עצמה בב"מ אלא "מעין משנת ב"מ". ככל הנראה הוא כתב כך, בגלל שהתוספתא נמצאת בקידושין ולא בתוספתא ב"מ בצמוד למשנה. הפרדה זו ניכרת גם משינוי סדר הבבות בתוספתא. וראה מה שכתבנו להלן עמ' 45.

<sup>148</sup> ראה מה שכתבנו לעיל עמ' 40 בשם הר"ח אלבק.

<sup>149</sup> שם, עמ' 946. ליברמן סבור שסוגיית הירושלמי תומכת בהסברו. אך ראה: ליפשיץ, תשמ"ח, עמ' 126.

<sup>150</sup> ראה לעיל הערה 143.

<sup>151</sup> ראה לעיל הערה 145.



והמעשה בניסוח התנאי (שו' 4).<sup>152</sup> את הבבא הבאה – הכלל של ר' שמעון בן אלעזר (שו' 7-6) – ליברמן מסביר שהיא חולקת על כל הנאמר לעיל. ר' שמעון בן אלעזר עצמו<sup>153</sup> סובר שלא ניתן להתנות על חליצה וביאה כלל מפני שאי אפשר לעשותן על ידי שליח.<sup>154</sup> את הבבא הבאה – "כיצד הריני מגרשך" (שו' 8-10) – ליברמן מנתק מהכלל של ר' שמעון בן אלעזר. לדעתו, "כיצד" זה מתחיל את הסבר המתנה על מה שכתוב בתורה (שו' 14-11).<sup>155</sup>

הר"ח אלבק פירש את המשנה בדרך אחרת – בעקבות פירושו של הרמב"ם. כך הוא מפרש: "וכל תנאי שיש מעשה בתחילתו – שהקדים את המעשה לתנאי, כגון שקידש אשה והתנה עמה לאחר שנתן לה את כסף קידושיה שתיתן לו מאה דינרים, נמצא שהקדים מעשה הקידושין לתנאי הממוין".<sup>156</sup>

בהשלמות לפירוש הוא מסביר את השיקולים שהנחו אותו בבחירת פירוש זה.<sup>157</sup> הדבר העיקרי עליו הוא מצביע הוא התוספתא בקידושין. לדעתו, תוספתא זו מתפרשת אחרת מכפי שפירשה הר"ש ליברמן.<sup>158</sup> לדעת אלבק, בדוגמא שהתוספתא נותנת ל"תניי שהוא מעשה מתחילתו" בשו" 2-3, הסיבה ש"אע"פ שלא רצה האב הרי זו מקודשת", הוא משום שכבר עשה מעשה. רבי שמעון בן יהודה משום רבי שמעון<sup>159</sup> בשו" 5-4 סובר שניתן להתנות אף לאחר שהתחיל במעשה, היות והמעשה נעשה מראש על דעת התנאי.<sup>160</sup> הכלל של רבי שמעון בן אלעזר בשו" 6-7 נאמר כמגבלה בתוך דברי תנא קמא – התנאי בטל רק במעשה הנעשה בגופה. ברם, במעשה

---

<sup>152</sup> הסיום, "שלא היתה בעילה אלא מחמת קידושין הראשונים" (שו' 5), הוא לדעת ליברמן אשגרה מתוספתא קידושין פ"ד ה"ד.

<sup>153</sup> לנוסח וינה הגורס קודם ר' שמעון בן אלעזר בשם רבי מאיר, יש לומר שכאן מובאת שיטת רשב"א עצמו בניגוד לרבו שבשמו הביא את ההלכה קודם. לנוסח "ר' שמעון בן יהודה" אין כל סתירה.

<sup>154</sup> ליברמן, שם עמ' 947. שיטה זו היא כשיטת הבבלי כתובות עד ע"א.

<sup>155</sup> שם. ליברמן מודע לכך שפשטות הגירסה "כיצד" מורה שיש כאן דוגמה לכלל שנאמר קודם לכן. ואף על פי כן הוא מציע את הסברו. הסבר זה מתאפשר לאור תפיסתו של ליברמן כי הלכה זו בתוספתא היא ביאור למשנה הדומה למשנת בבא מציעא. לכן, יש לקרוא ביחס ללשון המשנה ולא ביחס למשפטים הקודמים בתוספתא.

<sup>156</sup> פירוש הר"ח אלבק למשנה ב"מ פ"ז מ"א, עמ' 96.

<sup>157</sup> השלמות הר"ח אלבק לפירושו למשנה סדר נזיקין עמ' 427.

<sup>158</sup> רק אציין שפירושו של אלבק נדפס לראשונה בתשי"ג, קודם שיצא לאור התוספתא במהדורת ליברמן ופירושו תוספתא כפשוטה שנדפסו למסכת קידושין בתשל"ג. דהיינו, דברי אלבק עמדו לפני ליברמן.

<sup>159</sup> אלבק מביא את נוסח כ"י ערפורט שהוא נוסח הפנים במהדורת צוקרמנדל שעמדה לפניו. במדור חילופי הנוסח צוקרמנדל מצייין לנוסח של כ"י וינה.

<sup>160</sup> אף כאן, אלבק דן בנוסח כ"י ערפורט בו הנוסח הוא "שלא היתה בעילה אלא על תנאו הראשון". אלבק מציע שהמילה "הראשון היא אשגרה" מפ"ד ה"ד. כאמור, ליברמן ביאר את נוסח כ"י וינה "שלא היתה בעילה אלא מחמת קידושין הראשונים", ולגבי המשפט כולו ציין שהוא אשגרה. ראה לעיל הערה 152.

שאינו נעשה בגופה כקידושי כסף וגיטין אין התנאי בטל.<sup>161</sup> "כיצד" בשו' 8-9 – מתפרשת כהמשך לכלל של רבי שמעון בן אלעזר. הדיון במתנה על מה שכתוב בתורה מתחיל בשו' 10.

הצד השווה בפירושיהם של ליברמן ואלבק הוא ביאור המשנה על סמך האמור בתוספתא בקידושין.<sup>162</sup> עם זאת, על אף ששניהם הסתמכו על אותה הלכה בתוספתא, ביאוריהם לתוספתא שונים מאד, וממילא גם ביאוריהם למשנה. זאת משום שדברי התוספתא עצמה אינם חד משמעיים, וכך נוצרה מחלוקת פרשנית זו. אעיר מספר הערות על דבריהם:

1. הבבא הראשונה בשו' 1-3 - בהצעתו של ליברמן מובן הקשר בין "תני שהוא מעשה מתחילתו" ובין הדוגמה. בדוגמאות אלו ניסוח המעשה הוא קודם ניסוח התנאי. ברם, לא נאמר בדוגמאות המובאות כאן שהתנאי נאמר לאחר עשיית המעשה. אדרבא, סגנון הצעת המקרים דומה למקרים אחרים הנזכרים בספרות חז"ל, ואין שום רמז במקרים אלו שהתנאי נאמר לאחר עשיית המעשה. לכן, דברי אלבק נראים לי קשים. נראה שאלבק פירש את הדוגמאות כך מפאת הכותרת, אך בדוגמאות עצמן אין אחיזה לפירושו. כמו כן, קשה להסכים עם הסברו של אלבק לדברי ר' שמעון בן יהודה בשם ר' שמעון. להסברו, ניתן להתנות לאחר עשיית המעשה, משום "שלא עשה המעשה אלא על תנאי שהתנה בשעת המעשה".<sup>163</sup> ברם, לא מבואר איזה תנאי התנה בשעת המעשה. סוף דבר, הסברו של אלבק לא משתלב כלל בדברי התוספתא.

2. אך גם דברי ליברמן מוקשים. הפרק שם כולו מביא דוגמאות של תנאי על מנת, כאשר כולם המעשה נזכר קודם התנאי. הלכה ב' באותו פרק פותח במקרה של "האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת...", כאשר ההלכות הבאות מפרטות אמירות שונות שנאמרו כהמשך לאותו "על מנת". הפרק דן במעמד מקרים שונים, אך לא נראה שיש בעייה עקרונית עם עצם המבנה של מעשה קודם התנאי בניסוח. נראה תמוה שבה"ז בפרק זה יהיה ערעור על מבנה התנאי בפרק כולו. מסתבר יותר שהחיסרון בה"ז יהיה משום ייחוד במקרים שהובאו כאן, דהיינו "הריני חולצך" ו"הריני בועלך" לעומת "הרי את מקודשת לי".<sup>164</sup>

3. "כיצד" בשו' 8-9 – אלבק פירש אמירה זו כרצף לכלל של ר' שמעון בן אלעזר, בעוד שליברמן ראה בו בבא חדשה הנאמרת בזיקה למשנה בב"מ. ברצוני להעיר על הקבלה בין דברי תנא קמא בשו' 2-3 ובין ה"כיצד" בשו' 8-9. בדברי תנא קמא ישנן שתי דוגמאות – חליצה בשו' 2 ובעילה בשו' 3. גם בדברי ה"כיצד" ישנן שתי דוגמאות – גירושין בשו' 8

<sup>161</sup> אלבק מציין שאין לזה קשר לכלל בבבלי כתובות עד ע"א. והשווה לדברי ליברמן, לעיל הערה 154.

<sup>162</sup> כאמור, לעיל עמ' 38 דרך זו בלימוד המשנה הותווה על ידי סוגיות התלמוד.

<sup>163</sup> לשונו של אלבק שם.

<sup>164</sup> העיר על כך ליפשיץ, תשמ"ח, עמ' 127 הערה 46.

וקידושין בשו' 9. נראה, שישנה הקבלה בין שתי צלעות אלו בתוספתא. גירושין מונגד לחליצה וקידושין מונגד לבעילה. בחליצה ובבעילה לא מתחשבים בתנאי, ואילו בגירושין ובקידושין מתחשבים בתנאי. אם כך, מסתבר יותר לקרוא את ה"כיצד" כרצף וכהמשך לאמור למעלה ולא לראות בו התחלת הדיון בנושא הבא בעניין מתנה על מה שכתוב בתורה.

4. ליברמן העיר על הזיקה בין תוספתא זו ובין המשנה בבבא מציעא פ"ז מי"א. הוא לא התייחס במפורש לשאלה מדוע נשנתה הלכה זו בתוספתא בקידושין ולא במקומה המתבקש יותר בתוספתא בבא מציעא. ברם, נראה שהיה מודע לשאלה זו, ולכן ציין בזהירות שהתוספתא נאמרה בזיקה למשנה מעין משנת ב"מ ספ"ז.<sup>165</sup> יש לציין שהמיקום בקידושין הוא ברור. הדוגמאות בשו' 2-3, 8-9 הן מקרים בהם התנאי הוא "על מנת שירצה אבא", ולכן בעלות קשר הדוק למשנה קידושין פ"ג מ"ו: "האומ' לאשה: הרי את מקודשת לי... על מנת שירצה אבא - רצה האב, מקודשת; ואם לאו - אינה מקודשת. מת האב - הרי זו מקודשת. מת הבן - מלמדים את האב שיאמר איני רוצה".

5. למחלוקת התנאים בשו' 3-4 בתוספתא יש מקבילה בבבלי כתובות עג ע"ב. הסוגייה שם מפרשת את הברייתא בצורה שאין שום זיקה בינה ובין "תניי שהוא מעשה מתחילתו". הברייתא מובאת כראיה בדיון הסוגייה שם במחלוקת רב ושמואל על אדם המקדש אשה על תנאי וכונס אותה סתם.<sup>166</sup> הסוגייה מציעה שם את הפירוש הבא למחלוקת התנאים: "התם בהא קמיפלגי, מ"ס: על מנת שירצה האב - ע"מ שישתוק האב, והא שתיק ליה; ומ"ס: ע"מ שיאמר אבא הן, והא לא אמר אבא הן". אני מציין לסוגייה זו, היות והיא מדגימה שכאשר מחלוקת התנאים בשו' 3-4 מובאת ללא הכותרת בשו' 1, היא יכולה להתפרש באופן בו אין כל קשר לכותרת בתוספתא – "תניי שהוא מעשה מתחילתו".

נראה שיש קשר בין שתי ההערות האחרונות. הן מצביעות על כך שהדוגמאות בשו' 2-4 לא נשנו בהכרח בזיקה ישירה למשנה מעין המשנה בב"מ. הערה 4 מצביעה על כך שבתוספתא נשנו כאן הלכות באופן עצמאי כחלק מקובץ תנאי העוסק בתנאים שנערך במסגרת מסכת קידושין. לזה יש להוסיף את הערה 5. המחלוקת בהלכה זו ניתנת להתפרש בדרכים שונות, ולאו דווקא מתוך זיקה ברורה לכותרת בשו' 1. נראה, אפוא, להציע שאכן הברייתא בעריכתה הסופית כפי שהיא נשנית בתוספתא, נשנית בזיקה למשנה מעין המשנה בב"מ, כפי שהעיר ליברמן. אולם, היא לא נשנתה מראש ברצף אלא היא מורכבת מהכלאה של יחידות שונות שכל אחת מהן

<sup>165</sup>ראה לעיל הערה 147.

<sup>166</sup>מהלך הסוגייה המלא שם אינו נוגע במישרין באמור כאן. לכן, אני מסתפק בהבאת הנוגע לפרשנות הברייתא.

נאמרה במקור בנפרד. משום כך, אין מעבר "חלק" מיחידה ליחידה, דבר העומד בבסיס היוצרות המחלוקת הפרשנית בהסבר הברייתא.

הקו שינחה אותנו בפירוש ברייתא זו תואר קודם לכן בשלושת ההערות הראשונות. לא נעמיס אינפורמציה שלא כתובה בטקסט (הערה 1); נחפש ייחוד במקרה של בעילה וחליצה לעומת קידושין (הערה 2); נראה את "כיצד" בבבא השלישית כרצף והמשך לאמור קודם (הערה 3).

הביאור בתוספתא שנראה לי שעונה על קריטריונים אלו ולכן נאמץ אותו, הוא ביאורו של ב' ליפשיץ.<sup>167</sup> הוא הציע לפרש ש"מעשה" פירושו מעשה פיזי בניגוד למעשה משפטי. הלכה זו בתוספתא קובעת שתנאי יכול לקיים או לבטל חלות של מעשה משפטי. ברם, מעשה פיזי שנעשה אין להשיבו אחר, ולכן לא ניתן להתנות עליו. ביאור המונח "תניי שהוא מעשה מתחילתו" בשו' 1 הוא שלא ניתן להתנות על דבר שהוא מעשה. הדוגמאות לכך בשו' 2-3 הן חליצה ובעילה שהן מעשים פיזיים.<sup>168</sup> לא ניתן להתנות עליהם בגלל המאפיין המיוחד שיש למקרים אלו. ר' שמעון בן אלעזר בשם רבי מאיר<sup>169</sup> בשו' 4 חולק וסובר שהיות ובעילה נעשית מחמת קידושין, לכן יש לדונה לא כמעשה אלא כחלות משפטית והרי זה כאילו אמר "הריני מקדשך בבעילה". הכלל של ר' שמעון בן אלעזר בשו' 6-7 מקיים את העיקרון שנאמר כאן. "תנאי שאי אפשר ליעשות אלא בגופה" הוא מעשה פיזי שלא ניתן להתנות עליו. לעומת זאת, תנאי שאפשר לעשותו ע"י שליח הוא מעשה משפטי וניתן להתנות עליו. הדוגמאות המובאות למעשה שניתן ליעשות ע"י שליח הן גירושין וקידושין המובאים בשו' 8-9 כהנגדה לחליצה ובעילה.

אלא שאף הסבר זה אינו נקי מתהיות, ובמיוחד ההסבר ביחס לכלל של ר' שמעון בן אלעזר בשו' 6-7. להסברו של ליפשיץ, הכלל מקיים את העיקרון שנאמר קודם לכן בשו' 1-3 ע"י חכמים. הסבר זה אומר דרשני שכן לא כל כך מסתבר שרשב"א יחזור על אותו כלל ורק בניסוח אחר. זאת ועוד, רשב"א עצמו חולק על אותו עיקרון בשו' 4, ויתר מסתבר לצפות לתאימות בין דבריו בשו' 4 ובשו' 7 מאשר לטעון שהם חולקים.

בנוסף, לא נחה דעתי ביחס לפרשנות הביטוי "מתחילתו" במשפט "תניי שהוא מעשה מתחילתו". אף שמהלך דברי התוספתא מקיים פירוש זה, הוא לא מבאר את פירוש המונח "מתחילתו". לאור הצעתנו, שהתוספתא ערוכה מיחידות שונות, נראה לומר ש"תניי שהוא מעשה מתחילתו" מתבאר בצורה האמורה על ידי עורך התוספתא ע"י הצמדת המקורות זה לזה.

<sup>167</sup> ליפשיץ, תשמ"ח, עמ' 125-127.

<sup>168</sup> הגדרת חליצה כמעשה פיזי ולא משפטי מזכירה את דיונו של ר' חיים סולובייצ'יק מבריסק בחידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם הלכות יבום וחליצה פ"ד הט"ז, שם הוא מבחין בין חליצה ובין קידושין.

<sup>169</sup> או ר' שמעון בן יהודה בשם ר' שמעון, ראה לעיל הערה 145.

ברם, התוספתא לא משקפת את הפירוש המקורי של המונח אלא פירוש שניתן לו באמצעות פעולת עריכה. אי ההתאמה בין המונח כולו המופיע במשנה ובין ביאורו בתוספתא הוא פועל יוצא מכך שהדוגמא בתוספתא לא נשנתה מראש כביאור למונח. ייתכן ויש לבאר באופן דומה את הפערים בדברי ר' שמעון בן אלעזר. סוף דבר דברי התוספתא מוקשים, אך נראה שאין הכרח לראות בזה את ההסבר המקורי למונח המופיע בתחלתו – "כל תניי שיש בו מעשה מתחלתו".

נראה, שבניגוד למתודה האמורה, את ביאור המונח במשנה ניתן ללמוד בהקשרה המקורי במשנה ומתוכה. לזה נגיע, לכשנעיין במשנה כולה כיחידה ספרותית בעלת זיקה בין חלקיה השונים. זאת, בניגוד לפרשנות שנסקרה שלמדה כל חלק של המשנה בפני עצמה ולא הדגישה את הזיקה בין החלקים השונים במשנה.<sup>170</sup> העדפתי מתודה זו על פני חברתה נסמכת על התוכנה שעדיף לבאר מקור מתוך עצמו מאשר לבארו על פי מקבילות, אף אם הן משתייכות לאותו רובד כרונולוגי.

כבר בעלי התוספות הצביעו על כך כי משנה זו בנויה משני חלקים המקבילים זה לזה.<sup>171</sup> בכך היא דומה למשניות רבות הבנויות על הצגה של הנגדות.<sup>172</sup> דוגמאות בולטות לכך:

- משנה ברכות פ"ז מ"א – הרשימה של "אכל דמאי... – מזמנין עליהם" מוצגת מול הרשימה של "אכל טבל... אין מזמנין עליהם", מקרה מול מקרה בהקבלה מליאה.
- משנה בבא מציעא פ"ב – משנה א' מורכבת מרשימה של מציאות שהן שלו, ומשנה ב' מורכבת מרשימה שחייב להכריז, כאשר הרשימות מנוגדות אחת לשניה.
- משנה בבא בתרא פ"ד – הרשימה במ"ח של דברים הכלולים עם מכירת הבית, מוצגת מול הרשימה במ"ט הכוללת בהקבלה דברים שאינם כלולים עם מכירת הבית.

יש וחלקים מסוימים במשנה הם בעלי משמעות רק כאשר הם נלמדים מתוך זיקה להקבלה או הנגדה שלהם. הנטייה של התלמוד הוא ללמוד כל יחידה בפני עצמה ולצפות שהיא תאמר

---

<sup>170</sup> כבר אפשטיין רמז בדיונו בירושלמי לאפשרות כזו, ראה לעיל עמ' 39. ברם, אף הוא כאחרים לא ייחס לזה משקל והפריד בין החלקים השונים במשנה ופירשה באמצעות השוואה לתוספתא. אפשטיין האריך בביאור "כל תנאי שאפשר לו לקיימו בסופו". להצעתו, יש לאמץ את הנוסח המופיע בכמה עדי נוסח והמקויים בירושלמי "שאיפשר", ופירושו, שאי אפשר לקיימו. הדין אינו נוגע כלל לר' יהודה בן תימא כפי שנתבאר בבבלי אלא לדין הנדון בתוספתא קידושין פ"ב ה"ד הנוגעת בפרשנות תנאים באיזה זמן בוחנים האם התנאי התקיים. ראה: אפשטיין, תש"ס, עמ' 1214-1216.

<sup>171</sup> בבא מציעא צד ע"א תד"ה אמר רב נחמן. הדברים מופיעים בתוספות שנין, המובאים שם בשיטה מקובצת ד"ה אמר רב נחמן בר יצחק. לפירוש שהם מציעים, עניין זה עומד במוקד דיון הסוגייה האם משנה זו נשנית כרבי יהודה בן תימא.

<sup>172</sup> אני לא מתכוון רק להעמדת רשימת "מותר" מול רשימת "אסור", דבר השכיח במשניות. הכוונה לרשימות מנוגדות בהן יש הקבלה בין הצלעות של הרשימות.

אמירה משמעותית. דוגמא בולטת לזה יש בסוגיית הבבלי על אותה משנה בברכות פ"ז. הבבלי בברכות דף מז ע"א מתקשה להבין מה חידוש יש בכך שמזמנים על מי שאכל מעשר ראשון שניטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפרד, והרי הם היתר גמור.<sup>173</sup> נראה, שאכן אין חידוש במקרים אלו כאשר הם נאמרים בפני עצמם; הם הובאו במשנה כהנגדה למי שאכל מעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפרד המופיעים ברשימה שלאחריה כאנשים שאין מזמנים עליהם.

נראה, שכך פני הדברים אף במשנה בב"מ. המשנה מנגידה מקרים בהם התנאי בטל לעומת מקרים בהם התנאי קיים: "המתנה על הכתוב שבתורה" מוצג כניגוד ל"כל שאפשר לו לקיימו בסופו", "כל תניי שהוא מעשה מתחילתו" הוא הניגוד של "היתנה עליו מתחילתו". ברישא שני המקרים הופרדו שכן במידה ומתקיים אחד מהמקרים המתוארים התנאי בטל. בסיפא הם צורפו יחד כיוון שהתנאי קיים רק במידה ומתקיימים שני הדברים יחד – גם "כל שאפשר לו לקיימו בסופו" וגם "היתנה עליו מתחילתו".

התוספות העירו על מבנה המשנה בדיון על ביאור הסיפא – "כל שאפשר לו לקיימו".<sup>174</sup> הצעת היא להתחשב בהערה על מבנה המשנה, בכדי לפרש את הרישא. אם כנים דברינו, נמצאנו למדים מתוך המשנה עצמה את ביאור המונח "תניי שהוא מעשה מתחילתו". מונח זה הוא ניגודו של "היתנה עליו מתחילתו". ניתן, אפוא, לנסח משפט זה בצורה הבאה – "לא התנה עליו מתחילתו". הדגש, אם כן, אינו על מעשה (כפי שהמונח מתבאר בתוספתא) אלא על זמן התניית התנאי. ביאור זה נראה לי כביאורו של הרמב"ם שתואר לעיל.

לסיכום, אני מציע להפריד בין פירוש המשנה ובין פירוש התוספתא. את המשנה יש ללמוד באופן עצמאי ושם נראה לי לאמץ את הסברו של הרמב"ם. נראה שהתוספתא ביארה אחרת את "תניי שהוא מעשה מתחילתו". בצרפה אליו את ה"כיצד" העוסק בחליצה ובבעילה נראה שפירשה אחרת, כפי שפירש ליפשיץ – מעשה פיזי.

עם זאת, אין לשלול את האפשרות שכשם שהתוספתא נוצרה מהכלאת יחידות שונות, כך אף המשנה מורכבת מיחידות שונות שנשנו בנפרד ושנשנו יחד על ידי עורך המשנה. ייתכן ולפני עורכי המשנה והתוספתא עמדו מקורות תנאיים קדומים שנתפרשו על ידם באופנים שונים. הביאורים השונים הביאו לצירוף מקורות שונים למשפט "כל תניי שיש בו מעשה מתחילתו". אם

---

<sup>173</sup> עיין בסוגייה שם שהעמידה אוקימתות כדי להציג מקרים אלו כחידוש.

<sup>174</sup> לדעת הר"י, הסוגייה דחתה הסבר זה משום שאין כל צורך שהסיפא יפרש את הרישא. בכך, הוא מבאר את הסוגייה בדומה למה שהתבאר על נטיית סוגיות בבבלי ללמוד כל צלע בפני עצמה, ולא לייחס משקל למבנה הספורות. ברם, בפשט דברי המשנה נראה לי כמו שמבואר למעלה.

כן, אין לעמוד על ביאורו המקורי של המונח מתוך עיון במשנה ובתוספתא. נכון יותר ללמוד את ביאורי המונח כפי שהם במקורות התנאיים השונים. ובכן, זהיר יותר להבחין בין פרשנות המשנה ובין פרשנות התוספתא להלכה זו.

לדיון לעיל, השלכות חשובות להבנת טיב ואופי משפטי התנאים במשנתם של התנאים. להסבר שאימצנו הן במסגרת המשנה והן במסגרת התוספתא לא מדובר בהגבלות פורמליות המוטלות על ניסוח תנאים. מדובר בהלכות הדורשות דרישות מהותיות - להתנות לפני עשיית המעשה, להתנות תנאי שאפשר לקיימו, והגבלה את היכולת להתנות לחלויות הלכתיות. היוצא מכל האמור, שלבד מתנאי כפול לשיטת רבי מאיר, משפטי התנאים בתורתם של התנאים לא באו להערים קשיים על מתני תנאים מהסיבות שתיארתי לעיל. לעומת זאת, ההסברים הסבורים שמגבלה פורמלית על ניסוח נשנתה כאן, יצרפו משנה זו לשיטת ר' מאיר בקידושין. מסתבר שיש לפרשה באופן דומה. גם אם אין הדבר כך בספרות התנאים, המגמה שהסתמנה אצל ר' מאיר הלכה והשתרשה והתגברה בספרות האמוראים שם נוסחו משפטי תנאי נוספים.

## משפטי התנאים בספרות האמוראים

### א. פתיחה

בפרק הקודם סקרנו את פרשנות האמוראים למשניות העוסקות במשפטי התנאים. בנוסף, בבבלי גיטין דף עה, במסגרת דיון הסוגייה שם בפרשנותה של ברייתא, אמוראים הציעו משפטי תנאי נוספים.

### ב. בבלי גיטין עה<sup>175</sup>

- 1 תנו רבנן:
- 2 הרי זה גיטיך והנייר שלי - אינה מגורשת,
- 3 על מנת שתחזירי לי את הנייר - הרי זו מגורשת.
- 4 מאי {שנא רישא} ומאי שנא סיפה?
- 5 א' רב חיסדא: הא מני? רבן שמ' בן גמ' היא, דאמ': תתן לו את דמיה, הכא נמי איפשר דמפייסא ליה בדמי.
- 6 מתקיף ליה אביי: אימור דאמ' רבן שמ' בן גמ' - [היכא ד]ליתה בעייניה, היכא דאיתה בעיניה מי אמר?
- 7 אלא אמ' אביי: הא מני? ר' מאיר [היא, דאמר בעי]נן תנאיי כפול, והכא לא כפליה לתנאיי.
- 8 מתקיף ליה רבא: טעמא דלא כפליה לתנאיה, הא כפליה לתנאיה לא הוי גיטה, מיכדי כל תנאיי
- 9 דעלמא מהיכא גמרינן להו? מתנאיי בני גד ובני ראובן, מה התם תנאי קודם למעשה, אף כל
- 10 תנאי קודם למעשה, לאפוקי הכא [דמעשה] קודם לתנאי!
- 11 {אלא אמר ר' אבה: משום דהוה מעשה} קודם לתנאי.
- 12 [מתקיף לה] רב אדא בר אהבה: וטעמא דמעשה קודם לתנאי, {תנאי קודם למעשה לא הוי}
- 13 גיטה, מיכדי כל תנאי מהיכא גמרינן {להו? מתנאיי בני גד ובני ראובן}, מה התם תנאי בדבר
- 14 אחד ומעשה בדבר אחר, אף כל, לאפוקי הכא דתנאי ומעשה בדבר אחד!
- 15 אילא רב אדא בר אהבה: משום דהוה תנאי ומעשה [בדבר] אחד.
- 16 אמר רב אשי: [הא מני? רבי] היא, דא' רב חנא אמ' ר': כל האומר על מנת כאומר {מעכשו}

---

<sup>175</sup>נוסח הסוגייה מובא על פי קטע גניזה קיימברידג' T-S F 6.6. במקום שכתב היד מטושטש (סומן באמצעות { }) או קרוע (סומן באמצעות [ ] ) השלמתי על פי כ"י וטיקן 130 שנקבע על ידי האקדמיה ללשון העברית כאב טקסט למסכת גיטין. על טיבו המשובח של קטע גניזה זה, ראה: מורג, תשל"ג, עמ' 61-62. לתיאור קטע הגניזה, ראה: תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם על מסכת גיטין, א', מכון התלמוד הישראלי, ירושלים תש"ס, עמ' 49-50.



נקודת המוצא של הסוגייה היא ברייתא העוסקת באדם הנותן גט לאשתו ומעוניין שהנייר שעליו נכתב הגט יישאר בבעלותו. הברייתא מחלקת בין ניסוחים שונים: במקרה שאמר "והנייר שלי" – אינה מגורשת; אולם אם אמר "על מנת שתחזירי לי את הנייר" – הרי זו מגורשת. הסוגייה מתקשה להבין מהו הטעם לחלק בין הרישא ובין הסיפא (שו' 4). כפי שביאר רש"י, הקושי הוא משום שהסוגייה מניחה ש"כל האומר על מנת לאו כאומר מעכשיו דמי".<sup>176</sup> לכן, גם במקרה בו המגרש אומר "על מנת שתחזירי לי את הנייר", הגט חל רק בשעה שהיא מחזירה לו את הנייר. הסוגייה התקשתה בביאור הברייתא, משום שסברה שאין הבדל משמעותי בין המקרים, שכן בשניהם הגט חל רק כאשר הנייר הוא ברשות המגרש. לזה הוצעו על ידי אמוראים מספר תירוצים,<sup>177</sup> אשר ניתן למינם לשני סוגי תירוצים.

סוג תירוץ אחד הוא אימוץ הנחות היסוד של הקושייה והצעת דרכים שונות להעמיד את "על מנת שתחזירי לי את הנייר" כך שאין צורך להחזיר את הנייר עצמו, ובכך נבדלים הרישא והסיפא זה מזה. אך לגישה זו, במידה והאשה צריכה להחזיר את הנייר, באמת אינה מגורשת גם בסיפא. יש שני סוגים לדרך האוקימתא בסוגייה:

1. רב חסדא (שו' 5) תירץ שב"על מנת שתחזירי לי את הנייר" ניתן להחזיר את דמיו ולהשאיר את הנייר עצמו אצלה. אפשרות זו היא לשיטת רשב"ג שבמקרה בו התנה על מנת שתחזירי לי את איצטליתי והוא אבד שיכולה להשיב לו את דמיו.<sup>178</sup> ובכן, הגט חל בעל מנת שתחזירי לי את הנייר משום שהוא נשאר ברשותה של האשה.
  2. סדרה של תירוצים (שו' 7-15) הנפתחת בתירוץ של אביי המסבירה שיש להעמיד את הברייתא במקרה בו המגרש ניסח את תנאו שלא לפי משפטי התנאים. היות וההלכה היא שבמקרה מעין זה תנאי בטל ומעשה קיים, כשלון הניסוח הנאות מוביל לכך שהאשה אינה צריכה להחזיר את הנייר ולכן היא מגורשת. האמוראים השונים - אביי (שו' 7), רבא (שו' 11) ורב אדא בר אהבה (שו' 15) – נבדלים זה מזה בהצעת איזה משפטי תנאי לא לקח בחשבון המגרש ובכך נכשל בניסוח תנאו.
- דרך אחרת לחלוטין מציע רב אשי (שו' 16). הוא מקיים את הברייתא כפשוטה ומערער על הנחת היסוד של המקשה. ברייתא זו סוברת ש"כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי". בכך,

<sup>176</sup>ראה להלן עמ' 55 דיון רחב בעניין. רש"י גיטין עה ע"א ד"ה מאי שנא רישא כו': "קא סלקא דעתיה על מנת לאו מעכשיו הוא כרבנן דפליגי עליה דרבי והוי כמו לכשתחזירי לי הנייר ליהוי גט וא"כ אמאי מגורשת הא בשעת גירושין לאו מידי נקיטא". ביאור זה של רש"י מוכח מתירוץ של רב אשי שתירץ שהברייתא היא בשיטת רבי הסובר "כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי".

<sup>177</sup>התירוצים מובאים על ידי הסוגייה לפי סדר כרונולוגי של האמוראים.

<sup>178</sup>משנה גיטין פ"ז מ"ה. וראה את הדיון בשיטת רשב"ג לעיל בפרק הקודם עמ' 35.

נשמטת ההנחה שעמדה בבסיס השאלה, וניתן לקיים את הברייתא כפשוטה. אכן, היא מחזירה את הנייר והגירושין חלים למפרע, ובאותה שעה הרי הגט היה ברשותה.<sup>179</sup>

אביי הוא שהתווה את דרך התירוץ המעמידה את הברייתא במקרה בו המגרש ניסח את תנאו שלא לפי משפטי התנאים. הוא הצביע על כך שבניסוח המקרה בברייתא המגרש לא כפל את תנאו, ולכן לדעת רבי מאיר התנאי בטל. רבא ורב אדא בר אהבה אימצו את התבנית של תירוץ של אביי אלא שהציעו משפטי תנאי נוספים. רבא הציע שיש צורך להקדים תנאי למעשה, והיות והמגרש כאן הקדים בניסוחו את המעשה לתנאי, לכן התנאי בטל.<sup>180</sup> רב אדא בר אהבה הציע שהחיסרון הוא שהתנאי והמעשה הם בדבר אחד, ולכן אין תנאו תנאי.

תבנית התירוץ אינה משקפת קריאה פשוטה את המקרה של "על מנת שתחזירי לי את הנייר".<sup>181</sup> התבנית לא נוצרה אלא מתוך השוואת הסיפא לרישא. אביי עצמו התמקד בעיצוב התבנית לתוכו הוא יצק את משפט התנאי של ר' מאיר – תנאי כפול. האמוראים הפועלים בעקבותיו אימצו את תבנית התירוץ הנתונה להם על ידי אביי, והתמקדו בשימוש בו – הצעות לשלב בתוכה משפטי תנאי נוספים.<sup>182</sup> עצם השוני בניסוח בינם ובין אביי מלמד על כך, שמשפטי התנאי שהם מציעים הינם חידוש אמוראי. בעוד שאביי מצטט את רבי מאיר מהמשנה בקידושין, הן אביי והן רב אדא בר אהבה לא מצטטים כל מקור תנאי.<sup>183</sup>

---

<sup>179</sup> רב האי גאון ורש"י נחלקו בביאור תשובת הגמרא. לדעת רש"י אף תנאי 'על מנת' הינו תנאי אלא שהתירוץ נסמך על כך שברגע שהגט חל הוא היה ברשות האשה. רב האי גאון בתשובתו שנתפרסמה בתשובות הגאונים החדשות סימן קנג, הרחיק לכת יותר וביאר שלדעת רבי 'על מנת' אינו תנאי כלל.

<sup>180</sup> ביארתי את דברי רבא כפי פירוש רש"י שהכוונה לצורך להקדים בניסוח התנאי את המעשה לתנאי. ברם, ראוי להעיר כי ניתן להציע ביאור אחר והוא שרבא מתייחס לצורך לבצע את התנאי לפני ביצוע המעשה. ברם, ביחס למקרה של "על מנת שתחזירי לי את הנייר", המעשה (נתינת הגט) מתבצע לפני התנאי (החזרת הנייר).

<sup>181</sup> לולא ההשוואה לסיפא, אין למראית עין למקרה זה כל מאפיין שונה משאר מקרי התנאי המובאים במקומות אחרים בספרות חז"ל. אף בהם אין הבאה של לשון של כפל התנאי. ראה לעיל עמ' 16.

<sup>182</sup> דוגמא לסוגייה נוספת בה אביי עיצב תבנית של תירוץ המעמידה אוקימתא חיצונית המתרחקת בכך מפשט המקור התנאי, ואמוראים שבאו בעקבותיו התעסקו בהצעת פרטים שישולבו בתבנית היא סוגיית מוציא שם רע בסנהדרין דף ח ע"ב. אביי שם מציע להעמיד את מחלוקת התנאים בעניין הרכב בית הדין של מוציא שם רע כמוסברת באמצעות העמדת המחלוקת במקרה בו היה כשלון מצד סדרי הדין. מחלוקת התנאים היא לא מחלוקת הקשורה בהבנת מוציא שם רע, אלא מחלוקת ביחס לאותם סדרי דין. אביי עצמו מציע שמדובר שהתרו בו סתם והמחלוקת היא האם ניתן להסתפק בהתראה כזו. בעקבותיו מציעים אמוראים אחרים מחלוקת אחרות: רב פפא מעמיד באשה חבירה והמחלוקת היא האם חבר צריך התראה; רב אשי מציע שהתרו בו למלקות אך לא לקטלא והמחלוקת היא האם התראה כזו תקיפה; רבינא מציע שמדובר במקרה בו אחד מהעדים נמצא קרוב או פסול והמחלוקת היא בדין מקרה מעין זה.

<sup>183</sup> ראה לעיל בפרק הקודם, עמ' 39, שם דנו באריכות בשאלה האם יש לזהות את דברי רבא עם המשנה בב"מ על "תני שהוא מעשה מתחילתו".

תוספת משפטי תנאי אלו הובאו במסגרת סוגייה פרשנית אשר מגמתה הוכתבה על ידי אביי - הצגת מקרה של תנאי כתנאי שאינו תקף. הדינמיקה שהתפתחה בסוגייה היא הצעת הצעות נוספות למשפטי תנאי, אשר כל מטרתן היא הערמת קשיים על המתנה שיגרמו לכישלון ניסוח תנאי.

ברם, במידה ומשפטי תנאי אלו נוסחו תוך כדי הדיון בסוגייה זו, קשה לדעת מדוע לא הסתפקו רבא ורב אדא בר אהבה בתירוצו של אביי, ועל מה ראו לנסח משפטי תנאי נוספים. לכן, מסתבר שמשפטי תנאי נוספים אלו כבר נוסחו קודם לכן, ולכן האמוראים מתעקשים לפרש את הברייתא בצורה שתקח בחשבון משפטי תנאי אלו. להצעה זו המגמה לרבות משפטי תנאי התפתחה כהמשך (אולי מתבקש) להלכתו של ר' מאיר. גם אם כך פני הדברים, משפטי תנאי אלו לא נזכרים בספרות התנאים, אלא הוצגו לראשונה במסגרת סוגייה שמטרתה הכשלת תנאים, ומוצגים בה כחידוש אמוראי.

בין כך ובין כך, נראה ברור, שמשפטי התנאי החדשים נוסחו בזיקה למקורות התנאיים. הן רבא והן רב אדא מציינים לכך שמשפטי התנאים נלמדים מבני גד ובני ראובן. אמירה זו היא בזיקה ברורה למשנה בקידושין פ"ג מ"ד. כשם שרבי מאיר למד מבני גד ובני ראובן את הצורך בתנאי כפול, כך האמוראים לומדים מבני גד ובני ראובן משפטי תנאי נוספים. בכך, פרשת בני גד ובני ראובן שהוזכרה בספרות התנאים רק על ידי רבי מאיר, מוצבת על ידם במוקד לימוד דיני תנאים. בכך, על ידי הצעת המקור למשפט התנאי המוצע, גם הצעותיהם החדשות מתענגות במסורת ההלכה. בכך, דברי ר' מאיר המוגבלים בהיקפם, מהווים בסיס להתרחבות ולניסוח משפטי תנאי נוספים. עם זאת, משפטי התנאי המובאים בסוגייה הם מתוך זיקה לברייתת "הנייר שלי". לאור התבנית של אביי, הם מחפשים דרך לשלול את תוקף התנאי במקרה של "על מנת שתחזירי לי את הנייר". ההצעות השונות שלהם הם משפטים הניתנים לניסוח ביחס למקרה הנתון בברייתא. בברייתא ניסוח המעשה קודם לניסוח התנאי והתנאי והמעשה הם בדבר אחד.<sup>184</sup>

משפט תנאי נוסף נוסח על ידי רבא והוא מובא בהמשך הסוגייה שם בגיטין. כך שנינו שם<sup>185</sup>:

---

<sup>184</sup> התוספות בכתובות דף עד ע"א ד"ה תנאי דאפשר לקיומיה העירו משפטי תנאי נלמדים מבני גד ובני ראובן לא באופן שרירותי אלא רק אם יש סברא העומדת בבסיס משפט התנאי. מעין זה העירו בגיטין דף עה ע"א תד"ה לאפוקי הכא המציינים שתכונות של בני גד ובני ראובן שניתן לומר עליהם "דהכי הוה מעשה" לא נלמד מהם לדורות (כגון, לא נלמד שיכול להתנות רק מי ששמו משה). לכן, הם מציינים שיש צורך לברר ביחס לכל משפט תנאי את הסברו. לזה נוסף, את מה שמה שנכתב למעלה - האמור בסוגייה כאן עוצב ונאמר בראש ובראשונה מתוך זיקה לברייתת הנייר שלי תוך נסיון לחשוף צורת ניסוח כושלת. מובן, שאף אם זהו הקטליזטור של עיצוב דברי האמוראים שעדיין עומד הצורך להסביר את משפטי התנאי שגיבשו.

<sup>185</sup> גיטין עה ע"ב.

- 1 "אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע : אם לא מתי לא יהא גט, ואם מתי יהא גט.
- 2 ולימא : אם מתי יהא גט, ואם לא מתי לא יהא גט ! לא מקדים איניש פורענותא, לנפשיה.
- 3 ולימא : לא יהא גט אם לא מתי ! בעינן תנאי קודם למעשה.
- 4 מתקיף לה רבא : מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן ? מתנאי בני גר ובני ראובן, מה התם הן קודם
- 5 ללאו, אף כל, לאפוקי הכא דלאו קודם להן !
- 6 אלא אמר רבא : אם לא מתי לא יהא גט, אם מתי יהא גט אם לא מתי לא יהא גט, אם לא מתי
- 7 לא יהא גט - לא מקדים איניש פורענותא לנפשיה, אם מתי יהא גט אם לא מתי לא יהא גט -
- 8 בעינן הן קודם ללאו.

תקנתו של שמואל נאמרה ביחס לגיטו של שכיב מרע המנסח את תנאו בלשון כפולה, אלא שמפאת החשש מהקדמת הפורענות היא מנוסחת בסדר החורג מהסדר הרגיל - הקדמת שלילת התנאי להצגתו בלשון חיוב. רבא, שנתלה אף כאן בתקדים של בני גר ובני ראובן, קובע משפט תנאי נוסף – "הן קודם ללאו".<sup>186</sup> לאור ניסוח משפט תנאי חדש זה על ידי רבא יש צורך לעדכן את תקנתו של שמואל ולדרוש להזכיר את שלילת התנאי פעמיים ; בפעם הראשונה כדי לא להקדים פורענות ובפעם השניה בשביל מתן תוקף חוקי לתנאי.<sup>187</sup>

האמוראים בסוגיות אלו אימצו את התבנית הבסיסית שיצק אותה ר' מאיר והרחיבו את גבולותיה. בכך, שיטת ר' מאיר יצאה מבדידותה כדעת יחיד והפכה לדרך המלך בספרות האמוראים. אותה מגמה שהצענו לעיל ביחס לשיטת ר' מאיר, מגמה המבקשת להגביל את יכולת ההתנאה באמצעות דרישה לחקות את התקדים של בני גר ובני ראובן, ניכרת היטב אצל אמוראים אלו. שכן, ניתוח הדברים לעיל הצביע על מגמת האמוראים בסוגייה זו להגביל את יכולת ההתנאה ולגרום לכשלון ניסוח תנאים באמצעות ריבוי משפטי תנאי. משפטי תנאי אלו נושאים אופי של פורמליזם משפטי הדורשים ניסוח בצורה מסוימת. ריבוי משפטי התנאי ואופיים הפורמליסטי מערימים קשיים על מתנה פוטנציאלית. יש להניח שלא כל מתנה ידע את כל משפטי התנאי. בכך, לפי הכלל של תנאי בטל ומעשה קיים, הוגברה הגבלת חופש ההתנאה. ובכך, משמעות ניסוח משפטי תנאי חדשים על ידי האמוראים מתבטאת בתוספת כמותית של משפטי תנאי המגבירה באופן מהותי את הגבלת חופש ההתנאה הנגזרת ממצב זה.

אימוץ מגמתו של ר' מאיר על ידי האמוראים בסוגייה ניכרת אף מנקודת המוצא שלה – אימוץ התפיסה ש"כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי", שגרם לה להתקשות בפרשנותה של ברייתא זו.

<sup>186</sup> אף מכאן נראה חיזוק לעמדה שנקטנו בעמוד הקודם שמשפטי תנאי נוספים אלו נוסחו מחוץ למסגרת הסוגייה, שהרי אין כאן שום הכרח ממהלך הסוגייה לחדש משפט תנאי נוסף.

<sup>187</sup> על היחס בין דברי שמואל ודברי רבא, ראה : אורבך, תשמ"ד, עמ' 212 ובהערה 40 בעמ' 317.

הסוגייה פותחת בהערה – "מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא". נכון הדבר, כי מבחינה חיצונית שני המקרים דומים. בשניהם הגט חל רק במידה והנייר חוזר לבעל. ייתכן ולכן הסוגייה התקשתה בהבנת הדין השונה בשני מקרים. ברם, לכאורה, טעם החילוק בין שני המקרים נראה פשוט. במקרה של "הנייר שלי" הרי שהנייר לא ניתן מעולם לאשה. לכן, המקרה נדון כאילו הגט לא ניתן לה ולכן אינה מגורשת. לעומת זאת, במקרה של "על מנת שתחזירי לי את הנייר" מדובר בתנאי; הנייר ניתן לאשה והרי הוא שלה, אלא שחלות הגט מותנית בכך שהיא תחזיר את הנייר לאחר שהוא ניתן לה. היות והנייר ניתן לה, לכן הרי זו מגורשת.<sup>188</sup>

הברייתא מופיעה בתוספתא גיטין פ"ב ה"ד, במסגרת יחידה העוסקת בדיני כתיבת הגט ונתינתו. אף בשני התלמודים הוא מצוטט במסגרת דומה – בפרק שני בגיטין.<sup>189</sup> והנה, בניגוד לסוגייה בדף עה, סוגיית הבבלי בפרק שני לא ראתה כל קושי בברייתא ולא ציינה לקיום סתירה פנימית בתוכו. נראה, שהמסגרת הספרותית בה הברייתא משובצת השפיעה על ראייתה כמובנת או כמוקשית. כל עוד שהברייתא נלמדה במסגרת של דיני נתינת הגט – לא ראו בה כל קושי. הקושי התעורר כאשר הברייתא שובצה במקום חדש - בפרק שביעי במסגרת דיני תנאי. כפי שראינו לעיל, הקושי בברייתא הוא מפאת ההנחה שמניחה הסוגייה והיא ש"כל האומר על מנת לאו כאומר מעכשיו דמי".<sup>190</sup> הנחה זו שאובה מתחום דיני תנאים והתעוררה כאשר הברייתא שובצה בפרק שביעי. אולם, ברגע שהנחה זו מסולקת, אין כל קושי לבאר את הברייתא.

ברם, נראה שלא רק שיבוץ במסגרת חדשה גרם לראיית הברייתא כמוקשית. גם במסגרת דיני תנאים הברייתא המקורית היתה מובנת. שכן, עיון בסוגייה אחרת באותו הפרק ילמד אותנו על זמנה של הדיעה "כל האומר על מנת לאו כאומר מעכשיו דמי". ניתוח הסוגייה בגיטין דף עד מלמד שבספרות התנאים מתועדת במפורש רק הדיעה הסוברת "כל האומר על מנת כאומר

---

<sup>188</sup> מעין פתיחת הסוגייה כאן, מצינו קודם לכן באותו פרק בסוגייה בגיטין דף עג ע"א. הסוגייה מביאה את ברייתת "נחש" ומציינת לגביה "מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא", כאשר לכאורה טעם ההבדל ביניהם הוא ברור, ושם אף מפורש במקורות ארץ ישראל. כהנא, תשנ"ג, עמ' 234-239 הציע ששאלת הסוגייה היא פרי מגמתיות של הסוגייה הנובעת משיקולי פסיקה, ואילו שרמר, תשנ"ו, חלק עליו והציע שמדובר בקושי פרשני הטמון בברייתא. דברינו למעלה דומים בכיוונם לדבריו של כהנא.

<sup>189</sup> בבלי גיטין כ ע"ב; ירושלמי גיטין פ"ב ה"ג, מ"ד ע"ב. להבאת לשון הירושלמי ולדיון על נוסחו ופירושו, ראה: תוספתא כפשוטה לגיטין עמ' 804 הערות לשו' 25-26. לירושלמי נוסח שונה בברייתא: "הרי זה גיטך על מנת שתתנהו לי פסול, על מנת שתחזיריהו לי כשר". הר"ש ליברמן שם בעמ' 805, סבור שהמלים "על מנת (בפעם השניה) הן אשגרה, וכי לשון הסוגייה שם מוכיח שיש להשמיט אותן. אף הירושלמי התקשה בפרשנותה של ברייתא זו, אך היות ונוסחה שונה הקושי הוא אחר. הוא נובע מתפיסת הירושלמי שמתנה על מנת להחזיר אינה מתנה בשום מקום. לכן, הירושלמי מפרש "שתחזיריהו לי" אינו תנאי אלא בקשה, ולכן כשר. על כל העניין ראה שם בתוספתא כפשוטה.

<sup>190</sup> ראה לעיל עמ' 51.

מעכשיו דמי".<sup>191</sup> הדיעה הסוברת ש"לאו מעכשיו דמי" נוסחה על ידי אמוראים. עמדה מאוחרת זו אומצה על ידי האמוראים בסוגייה בדף עה ולכן התקשו בהבנת הברייתא. ברם, יש להניח בפשטות שהברייתא סברה ש"כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי", ולכן אין בה כל קושי.

גיטין דף עד – "כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי"

שנינו במשנה בגיטין פ"ז מ"ג:

"הרי זה גיטין על מנת שתתני לי מאתים זוז – הרי זו מגורשת ותתן".<sup>192</sup>

ובסוגיית הבבלי שם דף עד ע"א:<sup>193</sup>

- 1 מאי והיא תתן?
- 2 רב הונא א': היא תתן,
- 3 רב {יהוד'} א': לכשתתן.
- 4 אמרי מאי ביניהו?
- 5 כגון, שנתקרע הגט או שאבד,
- 6 [רב הונא א' וה' י] א תתן - אינה צריכה הימנו גט שני,
- 7 רב יהודה א' לכשתיתן – {צריכא} הימנו גט {שי} ני.
- 8 ותנן נמי גבי קידושין כי האי גוונא,
- 9 האר' לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאתן ליך מאתים זוז - הרי היא מקודשת והוא יתן,
- 10 מאי והוא יתן?
- 11 איתמר רב הונא א': והוא יתן,
- 12 ורב יהודה א': לכשתיתן.
- 13 מאי ביניהו?
- 14 איכא ביניהו, כגון שפשטה ידה וקבלה קידושין מאחר,
- 15 רב הונא א' והוא יתן, תנאה בעלמא הארי, ומוקים תנאיה ואזיל;
- 16 רב יהוד' [אמ'] לכשתיתן, לכי יהב לה זוזי הוא דהאוי קידושין, השתא מיהו [לא הוו קידושין].
- 17 וצריכא;
- 18 דאי אשמע' גבי קידוש', בהא קאמ' רב חונא והו יתן, משום דליקרובא קאתי, אבל גבי
- 19 גרושין דלרחוקה קאתי - אימא מודי ליה לרב יהודה;
- 20 ואי אשמ' גבי גירו', בהא קאמ' רב הונא והי תתן, משום דאיהו לא כסיף למיתבעה, אבל גבי

<sup>191</sup>ראה את ניתוח הסוגייה מיד להלן.

<sup>192</sup>נוסח המשנה מובא על פי כ"י קויפמן. הנוסח "ותתן" מקויים על ידי רוב עדי הנוסח – פרמא, לו, דפוס נפולי. ברי"ף הנוסח הוא "והיא תתן". לסקירת הממצא הטקסטואלי, ראה: אפשטיין, תש"ס, עמ' 315-316.

אפשטיין סבור שהנוסח המקורי הוא "ותתן", וכי נוסח הרי"ף הוא תיקון על פי דברי רב הונא בבבלי. <sup>193</sup>קטע גניזה קיימברידג' T-S F 6.6 (לעיל הערה 175) כולל סוגייה זו. אולם, הקריאה בו קשה והוא חסר.

הבאתי את נוסח הסוגייה על פי העקרונות שתוארו לעיל, הערה 175.

- 21 קידרו' דאימא כסיפא ליה למיתבעיה - אימא מודי ליה לרב יהודה ;
- 22 ואי אשמ' גבי קיד', בהא קאמ' רב יהוד' לכשיתן, משום דאיהוא די כסיפא ליה למיתבעיה,
- 23 אבל גבי גירור' דלא כסיף ליה למיתבעיה - אימא מו' ליה לרב הונא ;
- 24 ואי אשמ' גבי גרוש', בהא קאמ' רב יהוד' לכשתתן, משום דלרחוקה קאתי, אבל גבי
- 25 קיד' דלקרובה קאתי – אימ' מודי ליה לרב הונא, צריכא.
- 26 מיתבי: הרי גיטך על מנת שתיתני לי מאתים זוז, אף ע"פ שנתקרע הגט או שאבד – הרי זו
- 27 מגורשת, ולאחר לא תנשא עד שתתן ר' זוז ;
- 28 ועוד תניא: הרי זה גיטך על מנת שתיתני לי ר' זוז ומת, נתנה - אינה זקוקה ליבם, לא נתנה –
- 29 זקוקה ליבם, רבן שמע' ב' ג' או': נותנת לאביו או לאחיו או לאחד מן הקרובים ;
- 30 עד כאן לא פליגי - אלא דמר סבר: לו - ולא ליורשיו, ומר סבר: לו - ואפילו ליורשיו, דכול'
- 31 על' מיהא תנאה הוי, תיובתא דרב יהודה !
- 32 א' לך [רב יהוד']ה: הא מני? ר' היא, דא' רב חונא א' ר': האו' על מנת כאו'
- 33 מעכשיו דא', ופ[ליגי] רבנן [עליה, ואנא] דאמרי כרבנן.
- 34 א' ר' זירא: כי הוינן בבבל, אמרינן, הא [דאמ' ר]ב הונא [א"ר: כל האו'] על מנת כאומר
- 35 מעכשיו דאמי - פליגי רבנן עליה,
- 36 [וכי סלקי, אשכחיתיה לר'] אסי דיתבי וקא א' משמא דר' יונתן<sup>194</sup>: הכל מודין ב[או'] על מנת
- 37 כאו[מר] מ[עכשיו] דאמי, לא נחל[קן] אילא במהיום ולאחר מיתה ;
- 38 והא דתנייא: מהיום ולאחר מיתה – גט ואינו גט, דברי [חכמים], ר' אומר: בזה גט.
- 39 ולרב יהודה דא': בעל מנת פליגי, אדקא מיפליגי במהיום ולאחר מיתה, ליפליגי בעל מנת
- 40 להודיעך כחו דר', ואפילו במהיום ולאחר מיתה שארי והאוי גט,
- 41 וליפליגי בעל מנת ולהודיעך כוח דרבנן !
- 42 כוח דהיתירא עדיף ליה.

הסוגייה פותחת בהבאת מחלוקת רב הונא ורב יהודה מתי חל הגט בתנאי של "על מנת שתתני לי מאתים זוז": לדעת רב הונא הוא חל מיד עם נתינתו ולדעת רב יהודה רק לכשתתן את הכסף (שו' 1-3). לאחר מכן סתם התלמוד מבהיר את הנפקותא ביניהם (שו' 4-7), מביא יחידה מקידושין שאף שם נחלקו רב הונא ורב יהודה (שו' 8-12), מצייין לנפקותא ביניהם (שו' 13-16), ועורך צריכותא בין שתי היחידות (17-25). משו' 26 ואילך הסוגייה עוברת להבאת ראיות מבריייתות (שו' 26-31). שתי ברייתות אלו הינן בתוספתא גיטין פ"ה ה"ה. הברייתא הראשונה (שו' 26-27) קובעת שאע"פ שהגט נתקרע או נאבד קודם שהתנאי התקיים – מגורשת. במקבילה לברייתא זו בתוספתא פ"ה ה"ה בנוסח של כתב יד וינה אף מובא הנימוק להלכה זו: "הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז ונתקרע הגט או שאבד הרי זה גט שהאומ' על מנת כאומ'

<sup>194</sup> שאר עדי הנוסח, וטיקן 130, אוקספורד 368, פירקוביץ 187, וטיקן 140 ומינכן 95, גורסים: יוחנן.

מעכשיו דמי", אלא שבכ"י ערפורט משפט הנימוק - "שהאומר... דמי" – חסר, ובדפוס חסרה המילה "דמי". ומסתברים מאד דבריו של הר"ש ליברמן שציין שזו הוספה על פי הבבלי.<sup>195</sup> הברייתא השניה (שו' 28-29), בה יש מחלוקת בין התנאים ביחס למקרה בו המגרש מת לפני שנתנה, מתפרשת על ידי הסוגייה כך שהמחלוקת אינה ביחס לזמן חלות גט שניתן על תנאי אלא בשאלה אחרת האם נתינה ליורשים נחשבת קיום התנאי. לזה יש להוסיף שפשט המשנה אף הוא נוטה כדברי רב הונא, שכן דברי רב הונא "והיא תתן" משקפים בפשטות את לשון המשנה "ותתן", בעוד שרב יהודה נדחק בלשון.<sup>196</sup> סוף דבר, כל המקורות התנאיים מורים בעליל שגט הניתן על תנאי "על מנת ש..." חל ברגע שניתן (כמובן אם התקיים התנאי). לכן, מסיימת הסוגייה: "תיובתא דרב יהודה"!

התשובה שהסוגייה מציעה לשיטת רב יהודה בשו' 32-33 היא שעניין זה נתון במחלוקת התנאים:

"א' לך רב יהודה: הא מני? ר' היא, דא' רב הונא א' ר': האו' על מנת כאו' מעכשיו דא', ופליגי רבנן עליה, ואנא דאמרי כרבנן."

והנה, כבר רב האי גאון ובעלי התוספות<sup>197</sup> העירו שרבנן אלה אינם מתועדים במקור תנאי כל שהוא.<sup>198</sup> רב האי אף טען שטענה מעין זו נשמעת כבר בפני אביו בשלהי הפרק. וזה לשונו של רב האי בספר המקח והממכר:

"ומה שאמר רב יהודה ורצה לתרץ רבי היא דאמר רב הונא א"ר כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי ופליגי רבנן עליה ואנא דאמרי כרבנן, כבר נתבטלו דברי רב יהודה דמעולם לא חלקו רבנן

<sup>195</sup>ראה: תוספתא כפשוטה לגיטין עמ' 874 הערות לשו' 28. אלא שלא ברור כל הצורך האם ליברמן סובר שכל המשפט הוא הוספה על פי הבבלי או רק המילה "דמי" שהיא בארמית. ברייתא זו חוזרת על עצמה בהמשך הפרק שם בתוספתא בפ"ה ה"ו: "על מנת שתשמישי את אבא שתי שנים ועל מנת שתניקי את בני שתי שנים ונתקרקע הגט או שאבד אפילו בתוך שתי שנים הרי זה גט שכל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי". בהלכה זו, כל עדי הנוסח גורסים את משפט הנימוק, אך אף כאן המילה "דמי" חסרה בחלק מעדי הנוסח – בכ"י ערפורט ובדפוס. ראה את דברי ליברמן לעיל.

<sup>196</sup>אפשטיין, תש"ס, עמ' 316, מעיר: "אבל גם רב הונא גם רב יהודה אינם באים אלא לפרש ולא להגיה". אפשר שייך לא מביע דיעה בעניין איזה פירוש הוא פשוט יותר. לי נראה, כאמור למעלה, שפירושו של רב הונא הוא פשוט יותר.

<sup>197</sup>ראה גיטין עד ע"ב תד"ה אדמיפלגי במהיום שכתבו: "דאינה שנויה בשום דוכתא". לדעתם, שאלת הגמרא בשו' 39, "ולרב יהודה דאמר: בעל מנת פליגי, אדמיפלגי במהיום ולאחר מיתה, ליפלגי בעל מנת", מבוססת על עניין זה שמחלוקת התנאים אינה מפורשת בשום מקור ומכאן התמיהה – "וליפלגי בעל מנת". וראה להלן עמ' 62.

<sup>198</sup>הרא"ש בהלכות לקידושין פ"ג ה"ד, באחד מהסבריו לתוספתא קידושין פרק ב' הלכה ג', הציע שר' מאיר וחכמים נחלקו בשאלת זמן חלות תנאי של על מנת. אלא שכבר הערנו שלדעתנו יש לקבל את פירוש הראשונים כי נחלקו בעניין כפילת התנאי. ראה לעיל הערה 96.



עליה דרבי בלשון ע"מ, המודים הם דכמעכשיו דמי. דאמר אביי הכל מודים... על מנת שתצא  
חמה מנתיקה מעכשיו קאמר וה"ל גט מחיים דאמר רב הונא כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו.<sup>199</sup>  
דברי אביי בסוגייה שם "הכל מודים", מתפרשים על ידי רב האי כמערערים על הקביעה בסוגייה  
דף ע"ד שיש רבנן הסוברים "לאו מעכשיו דמי".

ובכן, הסוגייה אומרת שרב יהודה יטען לקיומם של רבנן אלה, ברם מקור מפורש בו הם  
מופיעים אינו קיים. לכן, לא לחנם עומדת עדותו של רבי זירא בשו" 34-37 שהעיד שבניגוד  
למה שלמד בישיבות בכל שיש מחלוקת תנאים בעניין "כל האומר מעכשיו", כאשר עלה לארץ  
ישראל למד משמו של רבי יוחנן<sup>200</sup>: "הכל מודים באומר על מנת כאומר מעכשיו דמי". רבי  
יוחנן פשוט שיקף את פשט המקורות התנאיים, כפי שנתבאר לעיל. הוא לא מכיר דיעה הסוברת  
ש"לאו מעכשיו דמי" משום שדיעה כזו לא מופיעה במקור תנאי.  
אך אם כך פני הדברים, מניין למדו בבבל על קיומם של רבנן הסוברים כך? ברצוני להציע שני  
הסברים אפשריים לזה.

הסבר אפשרי ראשון הוא, שאמנם לא עמד לרשות חכמי בבל מקור תנאי כזה. רב יהודה מסברת  
עצמו סבר ש"כל האומר על מנת לאו כאומר מעכשיו דמי". לפי הסוגייה, השכנוע של רב יהודה  
בשיטתו היא כה עמוקה, עד שאף לכשהעיון במקורות התנאיים מגלה שעולה מהם ש"כל  
האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי", הסוגייה מציעה שעדיין רב יהודה ידבק בשיטתו. היות  
ורב יהודה לא יחלוק על תנאים, המוצא מתיובתא זו היא לטעון לקיומם של רבנן דפליגי, אף  
שאינן מקור לטענה זו. להסבר זה, הקביעה שרבנן חולקים נקבעה כתגובה לקושייה שהקשו על  
רב יהודה, והתירוץ כבר היה מוכר לרבי זירא. להסבר זה תיארוך התירוץ צריך להיות סמוך מאד  
לזמנו של רב יהודה.<sup>201</sup>

נראה שיש דוגמא נוספת להסבר מעין זה בבבלי סנהדרין ה ע"ב. הגמרא שם דנה בשיטת  
שמואל הסובר ששנים שדנו דיניהם דין אלא שנקראו בית דין חצוף. הסוגייה מביאה ראיות  
מברייתות בהן מפורש שאין דיניהן דין, ואינה מוצאת מזור לשמואל אלא בקביעה ש"פליגי  
רבנן עליה דרבן שמעון בן גמליאל". הסוגייה מציינת שקביעה זו היא בניגוד לדברי רבי אבהו  
שאמר שאין תנא החולק על כך ששנים שדנו אין דיניהם דין. אף בסוגייה זו אין שום מקור תנאי  
המתעד רבנן החולקים על רשב"ג. דברי רבי אבהו משקפים את פשט המקורות. המקור לקביעה  
שרבנן חולקים הוא השכנוע העמוק שיש לקבל את דברי שמואל, ולכן כדי לא לסתור את  
המקורות התנאיים הסוגייה טוענת לקיום רבנן החולקים.

---

<sup>199</sup> רב האי גאון במקח וממכר שער יז. להצעה לביאור הסוגייה שם, כך שאינה מערערת כליל על קביעה זו, ראה  
גיטין עה ע"א תד"ה אלא אמר רבא.

<sup>200</sup> ראה לעיל הערה 194.

<sup>201</sup> רב יהודה הוא אמורא מדור שני ורבי זירא מדור שלישי.

הסבר זה מעמיד על המורכבות והאימביוולנטיות של האמוראים בקבלם ללא עוררין את סמכות התנאים. אמנם כן, האמוראים קבעו לעצמם שאינם חולקים על התנאים.<sup>202</sup> לכן, מקור תנאי הסותר דברי אמורא מהוה תיובתא. אולם, הסמכות לקבוע מה אמרו התנאים הוא בידי האמוראים. ובכן, אמורא אינו חולק על תנא, אולם הוא יכול לטעון לקיומה של שיטת תנאים התומכת בדבריו אף שאין תיעוד מוכח לטעון זה.

הסבר אפשרי שני הוא, שאמנם אין מקור מפורש המתעד מחלוקת מעין זו, אולם האמוראים בכבל דייקו כך מתוך ברייתא אחרת. יש לשים לב לחריגה בסדר המוסרים "אמר רב הונא אמר רבי". רב שמואל בן חפני בפרק קמ"א ממבוא התלמוד, בציינו את המסורות של האמוראים, ציין על פי גמרא זו שרב הונא מסר מרבנו הקדוש.<sup>203</sup> אך סדר מוסרים זה הוא קשה מהבחינה ההיסטורית. מימרה זו היא היחידה אותה מציין רשב"ח שרב הונא מוסר בשם רבי.<sup>204</sup> קשה להניח על סמך זה שרב הונא למד לפני רבי. נראה שקושי זה בסדר המוסרים הוא העומד בבסיס שינויי הנוסח השונים לשרשרת מסירת מימרה זו. בסוגייתנו הנוסח בשם רבי מקויים בכל עדי הנוסח,<sup>205</sup> וכן במקבילה בקידושין ס ע"ב.<sup>206</sup> אולם, בסוגיות האחרות עדי הנוסח מתפלגים. בסוגייה להלן בגיטין עז ע"א בכ"י פירקוביץ 187 ובוטיקן 140 הנוסח הוא "אמר רב הונא א"ר", אולם בכ"י מינכן 95 הנוסח הוא "אמר רב הונא אמר רב".<sup>207</sup> בסוגייה בעבודה זרה לז ע"א: בכ"י ספרדי הנוסח הוא "רב הונא אמר ר", בכ"י מינכן 95 הנוסח הוא "רב הונא א' רב", ובכ"י פריז 1337 ובונציה רפ"א הנוסח הוא "רב הונא" בלבד בלי לציין בשם מי.<sup>208</sup> בסוגייה בקידושין ח ע"א: באוקספורד 367 ובונציה רפ"א הנוסח הוא "אמר רב הונא אמר רב", במינכן 95 ווטיקן 111 "רב הונא" לבדו בלי לציין בשם מי מוסר, ורק בדפוס ספרדי "ואמ' רב הונא אמ' ר". נראה לי, שהנוסח "רבי" הוא המקורי, שכן נוסח זה נראה מוכרח מתוך הסוגייה עצמה בגיטין עד ע"א ובקידושין ס ע"ב. שכן, הסוגייה רוצה לטעון לקיומה של מחלוקת תנאים בעניין

<sup>202</sup>על כל העניין, ראה: הבלין, תשמ"ג, עמ' 162-183.

<sup>203</sup>ראה: פרקים מן מבוא התלמוד לר' שמואל בן חפני, מהדורת ש' אברמסון, ירושלים תש"ן, עמ' 83.

<sup>204</sup>ישנן שתי סוגיות נוספות בהן רב הונא מצטט את רבי: שבת נא עמוד א וכתובות סח עמוד ב. בדיקת הנוסח בדקדוקי סופרים מעלה בשניהם שהנוסח מקויים בעדי הנוסח השונים. אך גם יחד עמם, מדובר על מימרות בודדות, ויש לבחון אף ביחס אליהן את האפשרויות המוצעות ביחס לסוגייתנו.

<sup>205</sup>בדקתי את עדי הנוסח הבאים: קטע גניזה TS F 6; אוקספורד 368; פירקוביץ 187; וטיקן 140; מינכן 95.

הנוסח מקויים גם במקח וממכר שער יז וגם במבוא התלמוד עמ' 83.

<sup>206</sup>בדקתי שם את עדי הנוסח הבאים: וטיקן 111; מינכן 95; דפוס ספרדי; דפוס ונציה רפ"א. פלדבלום ציין בדקדוקי סופרים לגיטין עד ע"א הערה לשו' 54 שבקידושין הנוסח הוא "אמר רב". ברם, זה רק בדפוס, אולם בעדי הנוסח הישירים שצינתי הנוסח הוא רבי או ר'.

<sup>207</sup>דף זה של סוף פרק שביעי בגיטין חסר בכ"י אוקספורד 368.

<sup>208</sup>אף כאן פלדבלום לא דייק בהערותיו בדק"ס לגיטין עד ע"א, הערה לשו' 54, שם ציין שבמסכת ע"ז חסר בשם מי רב הונא מוסר.

זה. ובכן, רק אם גורסים "רבי" יש בידינו טענה על קיומה של מחלוקת תנאים. ייתכן שנוסח מקורי זה היה כתוב בראשי תיבות 'א'ר' ונפתח מאליו בסוגיות אחרות כ"אמר רב", או שהוגה מתוך שחשו בקושי שלו. ועדיין השאלה עומדת – מה פשר מסורת הנמסרת בשם רבי על ידי רב הונא?<sup>209</sup>

נראה להציע שלא היתה לרב הונא מסורת מפורשת מעין זו אלא שהוא דייק את הדברים מתוך ברייתא בה מופיע רבי.<sup>210</sup> הכוונה לברייתא המצוטטת בשלהי הסוגייה (שו' 37-36):

"מהיום ולאחר מיתה - גט ואינו גט, דברי חכמים, רבי אומר: כזה גט".<sup>211</sup>

ברייתא זו מובאת לאחר דברי רבי יוחנן כראיה שרבי וחכמים נחלקו במקרה זה בלבד ולא במקרה של "על מנת ש...".<sup>212</sup> על זיקה אפשרית בין ברייתא זו ובין האפשרות שהתנאים נחלקו ביחס לזמן חלותו של תנאי "על מנת ש..." מלמדת קושית הגמרא שם בשו' 38:

"ולרב יהודה דאמר: בעל מנת פליגי, אדמיפליגי במהיום ולאחר מיתה, ליפליגי בעל מנת"

שאלה זו מניחה שקיים קשר בין המחלוקת, ולכן הציעה הסוגייה שלרב יהודה היה עדיף לשנות את המחלוקת ביחס ל"על מנת ש..." ולא ביחס למהיום ולאחר מיתה. אלא שטיבו של הקשר אינו ברור כל הצורך, וכבר ראשונים תמהו על קושייה זו של הגמרא.<sup>213</sup> הרי לכאורה אין שום קשר וזיקה בין מהיום ולאחר מיתה ובין שאלת "כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי", ומדוע שיעדיפו לחלוק בתחום שונה. זאת ועוד, הדין בשני המקרים שונה – במהיום ולאחר מיתה דעת חכמים היא גט ואינו גט, ואילו ב"על מנת" הסוגייה אומרת שרב יהודה יטען ששיטתם היא שאינו גט עד שתתן.<sup>214</sup> בעלי התוס' הציעו לזה מספר תירוצים.<sup>215</sup> תירוץ אחד הוא שאכן אין קשר מהותי בין המחלוקת, ושאלת הגמרא היא שהיות ודין מהיום ולאחר מיתה נשנה

---

<sup>209</sup>אין לשלול את האפשרות שמוסר מתווך (רב או הדומה לו) מסר את הדברים לרב הונא. ברם, נראה לי יותר מה שרשום להלן בגוף העבודה.

<sup>210</sup>הסבר זה הוא בניגוד לדברי הר"ח אלבק שסבר שלפנינו מסורת אוטנטית. בנספח ח' לספרו מבוא למשנה, אלבק עוסק במה שהוא מכנה "התלמוד של רבי". במסגרת נספח זה הוא מציין להלכות המובאות בפי רבי בבבלי, ומציין בין היתר למאמר רבי בגיטין עד ע"א. ראה: אלבק, תשי"ט, עמ' 288 הערה 33.

<sup>211</sup>לברייתא זו מקבילה בתוספתא גיטין פ"ה ה"ג. הנוסח בתוספתא בדברי חכמים שונה מהנוסח בבבלי – "וחכמים אומ' אינו גט". חילוף זה בין נוסח הברייתא בבבלי ובין נוסח בתוספתא חופף להבדל בנוסח משנה גיטין פ"ז מ"ג בין נוסח בבל ונוסח א", כפי שהעיר שם הר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה לגיטין עמ' 867 הערות לשו' 9-11.

<sup>212</sup>והתניא בשו' 38 הוא סיוע לדברי רבי יוחנן, ראה רש"י ד"ה והתניא.

<sup>213</sup>ראה: גיטין עד ע"ב תד"ה אדמיפליגי; חידושי הרשב"א לגיטין עד ע"ב ד"ה הכי גרסינן ולרב יהודה.

<sup>214</sup>לנוסח התוספתא בדברי חכמים "אינו גט" (לעיל הערה 211) יש התאמה בין הדין ב"על מנת ש..." ובין מהיום ולאחר מיתה. ברם, נוסח זה מתועד רק במקורות א"י ולא בבבלי. הסבירות שהוא עמד לפני הסוגייה כאן היא נמוכה.

<sup>215</sup>גיטין עד ע"ב תד"ה אדמיפליגי.

במפורש במשנה, היה עדיף לשנות בברייתא עניין חדש שלא נשנה כבר. אולם בשם הר"י בעל התוספות הם מציעים לקיום זיקה בין המקרים. כשם שבמהיום ולאחר מיתה גט ואינו גט, כך גם בעל מנת לחכמים הדין הוא גט ואינו גט כל עוד שלא התקיים התנאי. דהיינו, כל מקרה של על מנת מתפרש כאילו נאמר גם מעכשיו. בדומה למהיום ולאחר מיתה הוא מתפרש כמעכשיו ולאחר קיום התנאי. לכן, שאלה הגמרא שיחלקו בעל מנת ולא במהיום ולאחר מיתה.

להסבר זה של הר"י יוצא שיש זיקה וקשר בין האמור בברייתא ובין שאלת זמן חלות תנאי על מנת. הם דנים בשאלה דומה. ממילא, ניתן להציע שברייתא זו היא שעמדה לפני רב הונא וממנה הוא הסיק שלדעת רבי "כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי". את מה שהוא הסיק מברייתא זו הוא ניסח בצורת מימרה בשם רבי "אמר רב הונא אמר רבי כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי".<sup>216</sup> אם כנים דברינו, הרי שאותם חכמים החולקים על רבי בברייתא חולקים גם על הדין ביחס לעל מנת וסוברים ש"לאו מעכשיו דמי". להסבר זה, הקביעה שחכמים חולקים על רבי יכולה להתנסח לא רק כדי לתרץ את הקושייה מהמקורות התנאיים על רב יהודה אלא נוסחה יחד עם דיוקו של רב הונא. ממילא מובן שהיא היתה מוכרת לרבי זירא.

בצד הסבר זה, יהא מקורו של רב הונא בשם רבי אשר יהא, ניתן להציע שניסוח דבריו של רב הונא בשם חכם בודד – רבי, הביא לכך שדייקו מלשון זה שחכמים חולקים עליו.

היוצא מניתוח הסוגייה בדף עד שפשטות המקורות התנאיים היא ש"כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי". הדיעה הסוברת ש"לאו מעכשיו דמי" היא דיעה שגובשה ונוסחה על ידי אמוראים. גם להסבר השני שהצענו שרב הונא דייק כן מתוך הברייתא, יש להדגיש שמדובר בדיוק ובניסוח מחודש. ברם הוא אינו מפורש בדברי תנאים, ואף כפי שראינו ראשונים הצביעו על כך שהוא אינו מוכרח. ובכן, לכשנחזור ונעיין בברייתת "הנייר שלי", יש לומר בפשטות שהברייתא סברה ש"כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי", ולכן אין כל קושי בברייתא המקורית. הסוגייה שאימצה את הנחתו של רב יהודה היא שהתקשתה בביאורה של הברייתא.

לאור הניתוח שערכנו, יש לשאול מדוע גיבש רב יהודה עמדה זו, אם אינה עולה מפשט המקורות התנאיים. עמדה זו של רב יהודה התקבלה על ידי סוגייתנו כנקודת מוצא, דבר המלמד על קליטתה בבית המדרש של האמוראים.<sup>217</sup> מה עומד מאחורי זה?

---

<sup>216</sup> מעין "לא בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר".

<sup>217</sup> סוגייתנו מניחה בפשטות ש"כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי". ברם, עיין בגמרא בשלהי הפרק בגיטין ע"ב, "אמר אביי הכל מודים... על מנת שתצא חמה מנרתיקה מעכשיו קאמר לה דאמר רב הונא אמר רב כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי". מכאן הסיק רב האי גאון שכן הלכה. ראה: ספר המקח והממכר לרב האי גאון שער יז. וראה גיטין ע"א תד"ה אלא אמר רבא.

נראה להציע שאף עמדת רב יהודה גובשה כהמשך למגמה עליה הצבענו ביחס לגיבוש שיטת ר' מאיר. אמנם, פשט המשנה הוא שבמקרה של "הרי זה גיטיך על מנת שתתני לי מאתים זוז" הוא שמגורשת מיד ותתן.<sup>218</sup> רב יהודה התנגד לקריאה זו של המשנה משום שכל עוד שלא נתנה את מאתים הזוז, מרחפת בחלל האויר האפשרות שלא תתן. במידה ולא תתן הרי שאינה מגורשת. הקביעה "לכשתתן" גורמת לכך שזמן הביניים נמוג. אין זמן שלגביו אנו מצהירים עליה כעל מגורשת ושעדיין לוטה בערפל האם התנאי יתקיים. ברגע קיום התנאי הגט חל ואז אין שום פקפוק. ובכן, לא קריאה פשוטה של המקורות עומדת בבסיס שיטתו של רב יהודה אלא תגובה לנאמר בהם. בבסיס דברי רב יהודה עומדת העצמת מגמת ר' מאיר ונסיון לקרוא לאורה את מכלול המקורות התנאיים, ואף אלו שאיפשרו חופש התנאה. בעוד שפשט המקורות התנאיים מאפשר חופש התנאה מוחלט, רב יהודה איזן את תמונת המצב המורכבת של תנאים באמצעות הקביעה ש"לאו מעכשיו דמי". קביעה זו הביאה בכנפיה קריאה מחודשת של המקורות התנאיים: טיעון ביחס למחלוקת תנאים בעניין "כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי", וראיית הברייתא של "הנייר שלי" כקשה.

## סיכום

סוף דבר, מתח אימננטי בין הרצון לאפשר חופש התנאה ובין הדאגה מתוצאותיה המפזרת ערפל על הסטטוס האישי, הוא הכוח המניע את הדיון של חז"ל על משפטי התנאים. בעוד שמקורות תנאיים רבים מורים על חופש התנאה מוחלט, ר' מאיר נאחז בתקדים של תנאי בני גד ובני ראובן בכדי להגביל את חופש ההתנאה. מגמתו זו של ר' מאיר נקלטה בעולם האמוראים, ולכן הם ניסחו משפטי תנאי נוספים. המשמעות המעשית של מציאות הלכתית זו – מכוח ההלכה שמי שאינו מנסח את תנאו כפי משפטי התנאים שתנאי בטל ומעשה קיים – הוא הגבלת חופש ההתנאה וצמצום מקרים לא ברורים ביחס לסטטוס אישי.

בניתוח שהצענו, אף ניתן מענה לשאלה שהצבנו במבוא. הבאנו שם את הערתו של גולאק ש"חומר הלכה זו, המצריכה שכל תנאי יהיה כדוגמת תנאי בני גד וראובן, עושה את התנאת התנאי לפורמליות קשה, אשר בנקל יכשלו בה בלשונם רוב בני אדם".<sup>219</sup> ברם, גולאק לא דן בשאלה, על מה ולמה נוצרה מציאות הלכתית זו. בניתוח שערכנו הוצע כי מדובר בפרי מדיניות מכוונת אשר מטרתה היא באופן מודע להקשות על התנאת התנאי, מהסיבות שבארנו. עם זאת, ישנם תחומים מסויימים אשר בהם גובר הצורך בחופש התנאה. הצעתי היא שזהו הרקע לגיבוש לשיטת הגאונים, ועל כך בפרקים הבאים.

<sup>218</sup>אף ניתוח הסיטואציה של מקרה תנאי זה מלמד שמסתבר יחול מיד. שכן, כפי שניתחנו לעיל עמ' 31, ושם בהערה 110, אין המגרש מסתפק במקרה זה האם ברצונו לגרש את האשה, אלא מנסה להכתיב תנאים. ובכן, מסתבר שהגט יחול מיד.

<sup>219</sup>גולאק, תרפ"ב, עמ' 80.

## משפטי התנאים בספרות הגאונים - פתיחה

על רקע תיאורנו את משפטי התנאים בספרות חז"ל, ניגש לנתח את הדיונים אודות משפטי התנאים בספרות הרבנית.

המשימה המרכזית המוטלת על כתפי מחברים אלו הוא סיכום ההלכה תוך הסתמכות על המסורת התלמודית. דיני תנאים סוכמו בספרי ההלכה השונים. הפרק הראשון במסגרת דיוננו על ספרות הגאונים יתאר את המסגרות ההלכתיות של דיני תנאים בספרות זו. נצביע על שוני בדרכי האירגון של דיני תנאים בין ספרות הגאונים הקדומה ובין ספרות הגאונים המאוחרת.

הדיון הגאוני נשען על כתפי הדיון התלמודי. עם זאת, הוטל על הגאונים גם לבחון בעצמם את שאלת חופש ההתנאה ולגבש עמדה הלכתית אשר אף תענה על צרכי המתנים במסגרת החברה בה הם חיו ופעלו. התוצאה של התמודדות כפולה זו היתה ניסוח עמדה חדשה תוך נסיון לעגנה במקורות חז"ל – עמדה אשר תבחין בין תחומים. רס"ג ניסח הבחנה בין תחום דיני ממונות אשר חופש ההתנאה בו הכרחי ועל כן לא נדרש בו לכפול את התנאי ובין תחום האישות אשר ביחס אליו הצורך לצמצם את אי הבהירות ביחס לסטטוס האישי התגבר על חופש ההתנאה, ועל כן יש לדרוש בו כפילת התנאי. את הפרק השני במסגרת דיוננו על ספרות הגאונים נקדיש לשחזור מדוייק ככל שניתן של שיטות הגאונים בנדון. השיחזור נעשה על סמך קטעים חדשים שטרם נדונו בספרות המחקר.

הפרקים שלאחריהם ידונו בדיונים בספרות הראשונים, אשר בחנו את שיטות הגאונים בנדון. נסקור את הדיון במרכזי תורה שונים – ספרד, צרפת, אשכנז ופרובנס. מסגרת הדיון תכלול התייחסות לדרכי הלימוד בארצות אלו, והזיקה ההדדית בינה ובין תכני הדיון.

## המסגרת הספרותית של דיני תנאים בספרות הגאונים

### ספרות חז"ל

בספרות חז"ל אין מסגרת ספרותית נפרדת העוסקת במשפטי התנאים. אלו מפוזרים בבמות שונות בספרות חז"ל - במסכתות שונות כחלק מיחידות גדולות יותר העוסקות בנושאים מגוונים. בספרות התנאים משפטי התנאים נדונים במשנה בקידושין פרק ג', במשנה בבבא מציעא פרק ז', בתוספתא בגיטין פרק ה' ובתוספתא בקידושין פרק ג'. בספרות האמוראים, בנוסף לאותם מקומות, העיסוק במשפטי התנאים הוא במסכתות נוספות – בבבלי גיטין דף ע"ה ובשני התלמודים במקומות השונים העוסקים במכלול לאו אתה שומע הן.<sup>1</sup> הפועל היוצא ממסגרת ספרותית זו הוא שמשפטי התנאים אינם מלוכדים יחד במקום אחד וממילא אינם מגובשים גיבוש ברור. נראה, שאין זה מקרה שהביטוי "משפטי התנאים" אינו מופיע בספרות חז"ל.<sup>2</sup> טיב הדיון בספרות זו הביא לכך שדינים שונים ביחס לתנאים מפוזרים במסגרתה אך ניסוח בהיר של "משפטי התנאים" לא מצוי בה. ניתן לומר, שדיני התנאים נדונו במסגרת מקרי תנאי שונים אך אינם מהווים נושא עצמאי בספרות חז"ל.<sup>3</sup>

### ספרות הגאונים הקדומה

ספרות הגאונים הקדומה נמשכה במידה רבה אחרי צורת סידור הדברים בספרות חז"ל ואחרי טיב הדיון. דיני תנאים נדונים בשאלות ובהלכות גדולות.<sup>4</sup> עיון בדבריהם מלמד, שאין כאן שינוי מהותי ממסגרת הדיון בספרות חז"ל, הן ביחס למסגרת הספרותית והן בנוגע לליבון וגיבוש הנושא.<sup>5</sup> עיקר הדיון שלהם מתמקד בהבאת הלכות שונות הנוגעות לתנאים, אך אף הם אינם מדברים על משפטי תנאים מגובשים.

שאלתא קנו

בעל השאלות ייחד שאלתא שלימה לדיני תנאים בפרשת מטות - הפרשה בה מופיע תנאי בני גד ובני ראובן – שאלתא קנו.<sup>6</sup> בשאלתא זו רב אחאי מביא מקורות שונים מספרות חז"ל תוך הצבתן במסגרת הספרותית של השאלתא – חלקם מובאים בפתחה, חלקם מוצגים כבעיא

<sup>1</sup> ראה לעיל עמ' 17.

<sup>2</sup> ראה לעיל, במבוא הערה 17.

<sup>3</sup> התיאור בפרק זה של טיב מקורות חז"ל בצד תיאור גיבוש הנושא של תנאים על ידי הגאונים, תואם במידה רבה את דברי ברודי, 1998, עמ' 161.

<sup>4</sup> למיטב ידיעתי אין דיון בדיני תנאים בהלכות פסוקות.

<sup>5</sup> דברים אלו מאפיינים, באופן כללי, ספרות זו. ראה: ברודי, תשנ"ח עמ' 112, 147; ברודי, 1998, עמ' 216-217, 249-250.

<sup>6</sup> שאלתא קנו במהדרת מירסקי.

וחלק מהמקורות מוצגים כתשובה לבעיא.<sup>7</sup> אף, שדיני תנאים זכו אצל רב אחאי למסגרת ספרותית נפרדת, הוא אינו מרכז בשאלתא זו את כל הסוגיות העוסקות בתנאים. המסגרת הנפרדת, נראית כנגזרת מאופיו של החיבור כמאורגן על פי יחידות קטנות. אולם אין בשאלתא זו, מעבר להבאת מקורות מסוימים מחז"ל ופסיקת ההלכה כרבי מאיר, גיבוש של דיני תנאים כיחידה מגובשת שלימה ומקיפה.

עיון מפורט בתוכן שאלתא זו ובמקורותיו התלמודיים יעמידנו על טיב הדיון של רב אחאי.

שם היחידה בשאלתא	מספר עמוד במהדורת מירסקי	סיכום תוכן היחידה	מקור תלמודי
פתיחה	צט	ניתן להתנות על חלויות במכר ובגיטין ובקידושין.	רב אחאי מציין כמקור לכך את פרשת התנאי עם בני גד ובני ראובן, ולא מציין מקור מספרות חז"ל. <sup>8</sup> מסתבר שהסתמך על המשנה בקידושין פ"ג מ"ד אותה הוא מביא בסמוך.
	צט-קא	יש צורך לכפול את התנאי. פסיקת ההלכה היא כרבי מאיר והראיה לכך היא תקנת שמואל ביחס לגט שכיב מרע. <sup>9</sup>	1. המשנה בקידושין פ"ג מ"ד 2. בבלי גיטין ע"ה ע"ב – הסוגייה העוסקת בתקנת שמואל בגט שכיב מרע

<sup>7</sup>לסקירה קצרה על חלקי השאלתא, ראה: ברודי, תשנ"ח, עמ' 88; ברודי, 1998, עמ' 204. סדר חלקי שאלתא זו אינם במתכונת המקורית אלא בצורה שבה נשתיירו רוב השאלות: הדרשה הושמטה והתשובה הובאה בסמוך לבעיא. ראה את דברי ברודי שם.

<sup>8</sup>מירסקי מעיר שם שמקביעה זו משתמע שלולי פרשת בני גד ובני ראובן לא היינו מתחשבים כלל בתנאים. קביעה זו דומה למובא בשם הר"י בכתובות נ"ו ע"א ד"ה הרי.

<sup>9</sup>אף הבה"ג מפרש את תקנת שמואל כהכרעה כשיטת רבי מאיר. לעומת זאת, רב שמואל בן חפני ורב האי ראו בתקנת שמואל תקנה הדורשת תנאי כפול רק בגט אך לא בשאר תחומים. לכל העניין ראה להלן.



	מתי זמן החלות של מעשה מותנה – האם מיד או האם רק בשעה שהתנאי מתקיים? הנפקא מינה הוא למקרה שקבלה קידושין מאחר או שנתקרע הגט קודם קיום התנאי.	קא	בעיא
קידושין ס ע"א. <sup>10</sup>	השאלה נתונה במחלוקת בין האמוראים רב הונא ורב יהודה. ההלכה היא כרב הונא שהגט חל מיד. <sup>11</sup>	קא-קג	תשובה
1. משנה גיטין פ"ז מ"ה. 2. בבלי גיטין עה ע"א – פסיקת ההלכה שלא כרשב"ג.	במקרה בו התנה על מנת שתני לי איצטליתי והוא אבד – אין יכולת לקיים את התנאי - כשיטת חכמים במשנה גיטין פ"ז מ"ה.	קג-קד	הצעה אלטרנטיבית להמשך הפתיחה המוצג באמצעות אי נמי <sup>12</sup>
בבלי גיטין עד ע"ב.	אמר לה הרי זה גיטך על מנת שתני לי מאתים וזו וחזר ואמר מחולין לך, מהו?	קד	המשך אי נמי – הצעה אחרת לבעיא
גיטין עד ע"ב.	אינה מגורשת	קד-קה	תשובה
משנה בבא בתרא פ"ח מ"ה.	רק הכותרת שרדה בכתבי היד	קה	דרשה

כאמור, עיון בטבלה מלמד על אופי הדיון בשאלתא זו. השאלתא מורכבת כולה ממקורות מספרות חז"ל – ממסכתות גיטין וקידושין. אלו מוצגים, כדרך השאלתות במסגרת של פתיחה, בעיא ותשובה. שתי הבעיות אותן מציע רב אחאי הן סוגיות ערוכות בש"ס. הצגתן כבעיא היא משיקולים ספרותיים ולא מדובר כלל בהצבת בעיות חדשות.<sup>13</sup> כאמור, על אף שרב אחאי ייחד

<sup>10</sup> אף כי סוגייה זו מופיעה גם בגיטין עד ע"א, רב אחאי מצטט את סוגיית קידושין המקבילה. וכן בהלכות גדולות, ראה להלן בסמוך להערה 15.

<sup>11</sup> בשולי התשובה, מביא רב אחאי בשם רבא הלכה שאין צורך במשפטי התנאים כאשר שליח מתנה עבור משלחו. קטע זה עורר תמיהה אצל מפרשי השאלתות שכן הוא אינו מופיע בנוסחאות התלמוד שלפנינו. לסיכום הצעות הפרשנים ראה את הערת מירסקי בעמ' קב-קג. מירסקי עצמו סבור שמדובר בהוספה מאוחרת לשאלתות.

<sup>12</sup> על דרכו של בעל השאלתות להציע מספר הצעות לבעיות במסגרת אותה שאלתא באמצעות מלת ההצעה 'אי נמי', ראה: ברודי, תשנ"ח, עמ' 87, 92.

<sup>13</sup> הדבר בולט במיוחד לאור העובדה שמסגרת ההצעות השונות לבעיות באמצעות 'אי נמי', מציעה שמה שבהצעה אחת מוצג בפתיחה, מוצג בהצעה אחרת כבעיא. ראה: ברודי, תשנ"ח, עמ' 92-93.

שאלתא נפרדת לדיני תנאים, אין בשאלתא זו ליכוד ואיסוף של כל הסוגיות העוסקות בתנאים, אלא הצעה להצגות שונות של דינים הקשורים בתחום התנאים. האמירה היחידה העצמאית המופיעה בשאלתא זו היא פסיקת ההלכה כרבי מאיר על סמך תקנת שמואל בגט שכיב מרע.

הלכות גדולות

התלות במסגרת הספרותית של חז"ל בולטת בהלכות גדולות יותר מאשר בשאלתות. בחיבור זה, המאורגן לרוב בזיקה לסדר מסכתות הש"ס,<sup>14</sup> דיני תנאים הובאו בחלקם במסגרת הלכות גיטין וחלקם במסגרת הלכות קידושין. דיני תנאים לא זכו אצל ר' שמעון קיירא למסגרת ספרותית נפרדת אלא הובלעו בתוך אותן יחידות ספרותיות המקבילות למסגרת הספרותית בהן הובאו בספרות חז"ל – גיטין וקידושין. ואף כאן, לא כל הסוגיות העוסקות בדיני תנאי הובאו. אף כאן נביא את תמצית דברי בעל ההלכות במסגרת טבלה. עיון מפורט בדבריו ילמד יותר על טיב הדיון.

מספר עמוד במהדורת הילדסהימר ח"ב	סיכום תוכן ההלכה	מקור תלמודי
הלכות גדולות הלכות גיטין		
152	גט שניתן על תנאי חל ויש לקיים את התנאי.	המשנה בקידושין פ"ג מ"ד
153	יש צורך לכפול את התנאי, להקדים תנאי למעשה ולקדים הן ללאו. הלכה כרבי מאיר	בבלי גיטין עה ע"ב – תקנת שמואל בגט שכיב מרע.
153	דיני תנאי שלא ניתן לקיימו לפני מותה	בבלי גיטין פג ע"ב
154	תנאי שאין בידה לקיימו	בבלי גיטין פד ע"א
154-155	תנאי שאי אפשר לקיימו	בבלי גיטין פד ע"א
155	מתנה על מה שכתוב בתורה	בבלי גיטין פד ע"א
הלכות גדולות הלכות קידושין		
193	גט שניתן בתנאי על מנת חל מיד	בבלי קידושין ס ע"א
193-194	יש צורך לכפול את התנאי, להקדים תנאי למעשה ולקדים הן ללאו. הלכה כרבי מאיר	משנה קידושין פ"ג מ"ד בבלי גיטין עה ע"ב

עיון בטבלה זו מלמד על טיב הדיון בהלכות גדולות. הפיצול בין הלכות גיטין ובין הלכות קידושין הוא בעקבות הפיצול בספרות חז"ל. הלכות שמקורן במסכת גיטין הובאו בהלכות גיטין, והלכות שמקורן במסכת קידושין הובאו בהלכות קידושין. נעיר, שהדיון על זמן חלותו

<sup>14</sup> ברודי, תשנ"ח עמ' 121.

של גט שניתן בתנאי על מנת נמצא בשתי סוגיות מקבילות – בבבלי גיטין עד ע"א ובבבלי קידושין ס ע"א. הבה"ג הביא את הסוגייה ממסכת קידושין, ולכן הביאו בהלכות קידושין.<sup>15</sup> ההלכה היחידה שהובאה הן בהלכות גיטין והן בהלכות קידושין היא ההלכה הדורשת לכפול את לשון התנאי. נראה, שאף זה על שום מקור הדין. הבה"ג מציין כמקור לפסיקתו בעניין זה למשנה בקידושין ולתקנת שמואל בגט שכיב מרע המופיעה בבבלי גיטין עה ע"ב. היות ומקורות הלכה זו נסמכים על אדני מקורות ממסכתות גיטין וקידושין, לכן הובאו הן בהלכות גיטין והן בהלכות קידושין.<sup>16</sup>

לסיכום, ספרות הגאונים הקדומה נמשכה במידה רבה אחרי צורת סידור הדברים בספרות חז"ל ואחרי טיב הדיון. אין בספרות זו שינוי מהותי ממסגרת הדיון בספרות חז"ל, הן ביחס למסגרת הספרותית והן בנוגע לליבון וגיבוש הנושא. עיקר הדיון שלהם מתמקד בהבאת הלכות שונות הנוגעות לתנאים, אך אף הם אינם מדברים על משפטי תנאים מגובשים. כדרכה של ספרות הגאונים, רב אחאי והבה"ג עוסקים בפסיקה. הם פוסקים הלכה כר' מאיר שיש צורך לכפול את התנאי, ומציינים כמקור לפסק זה את תקנת שמואל ביחס לגט שכיב מרע.

#### **ספרות הגאונים המאוחרת**

עם המעבר לכתיבה מונוגרפית בספרות הגאונים המאוחרת, זכו לראשונה דיני תנאים לגיבוש שיטתי מקיף ומסכם ביחידה ספרותית עצמאית.<sup>17</sup> מסגרות אלו נבדלות מקודמותיהן בהצבת מטרה לאסוף את כל דיני תנאים מכל קצוות התלמוד ולסדרן בתבנית שיטתית.

נסקור את החיבורים המונוגרפיים הידועים לנו על דיני תנאים:

רב שמואל בן חפני – חיבור על דיני תנאים

כמו שאר חיבוריו המונוגרפיים ההלכתיים הרבים של רב שמואל בן חפני, הידיעות על קיומו של ספר התנאים מפרי עטו נודעו בספרות המחקר טיפין טיפין.<sup>18</sup> העיר לראשונה על קיומו א"א

---

<sup>15</sup> וכבר הערנו לעיל הערה 10 שאף רב אחאי הביאו מקידושין.

<sup>16</sup> יש לקחת בחשבון גם את המקורות הבתר תלמודיים מהם שואב הבה"ג, ולדון בהשפעתם על בחירתו הספרותית. כפי שהילדסהימר העיר, הקטע הדין בצורך לכפול את התנאי בהלכות קידושין עמ' 193 קרוב מאד ללשון השאלתות. הערה זו מחייבת לקחת בחשבון הבאה כפולה לא רק בגלל מיקום המקורות בספרות חז"ל אלא גם מפאת מקורותיו הבתר תלמודיים של הבה"ג.

<sup>17</sup> על חיבורי ההלכה המונוגרפיים ומאפייני ההבדל בינם ובין ספרות ההלכה הגאונית הקדומה, ראה: ברודי, תשנ"ח, עמ' 146-150.

<sup>18</sup> לתיאור העממות על יצירתו של רב שמואל עד גילוי הגניזה הקהירית, ולתיאור תולדות גילוי חיבוריו ומצב המחקר, ראה: ליבון, תשנ"ט.

הרכבי בחיבורו החלוצי על רב שמואל בן חפני וחיבוריו, שנדפס בתר"ם, עוד קודם גילוי הגניזה.<sup>19</sup> בתוך רשימה ראשונה של חיבורי ההלכה של רב שמואל "אשר בא זכרם בספרי הקדמונים ונאבדו מאתנו מכל וכל",<sup>20</sup> הרכבי מציין: "ספר התנאים, נזכר בתשובה לרב האי גאון חתנו".<sup>21</sup> בהערה לקביעה זו,<sup>22</sup> הרכבי מציין כמקור את תשובת רב האי גאון בשערי צדק ח"ד ש"ז סימן כ"א.<sup>23</sup> רב האי נשאל: "הא דאמור רבנן והילכתא אסמכתא קניא והוא דקנו מיניה בב"ד חשוב, דחזינן בה פלוגתא לרשיאתא זק"ל, אית מאן דאמר בעינן לכלהו ולא קניא עד דהויא בית דין חשוב (הערת המהדירים - נראה שחסר וכן צריך לומר: ובמעכשיו, ואית דאמרי דבבית דין חשוב קניא) ולא צריכא מעכשיו, או דהויא במעכשיו קניא ולא צריכה קנין ב"ד חשוב, וכן אמר רב שמואל גאון נ"ע בספר התנאים והביא ראייה משיקול הדעת על דבריו. והוצרכנו להכרעת גאוננו ברב חסדיו". רב האי בדברי תשובתו פוסק שאסמכתא קונה רק במקרה והקניין נעשה בב"ד גם במקרה של מעכשיו. בסיום התשובה הוא כותב: "ודחזיתון למר רב שמואל גאון ז"ל, לא תסמכו עליה, וכבר אמרנא ליה בחייה דההוא ממרא בההיא שמעתא בלחוד הוא. ודכתבתון דחזיתון בהא מילתא פלוגתא לרבוותא אנחנא לא חזי לנא בה פלוגתא מן אדם לבד מן מר רב שמואל ואהדרניה מינה. עד הנה".<sup>24</sup>

הרכבי אף מצא דפים מהחיבור באוספים בפרטסבורג,<sup>25</sup> והודיע על כך בשנת תרנ"ז במבוא לספר הירושות בהוצאת מילר, ואף ציטט ממנו קטע קצר:

"ובספרו הנקרא כתאב אלשוט (ס' התנאים) שמצאתי זה לא כביר (!) יאמר: 'וקד קיל אלמתיבה אלפיומי זצ"ל אנה קאל לנחחאג אלי תנאי כפול אלא פי גיטין וקידושין פקט וכו'. וברצות ד' אדבר מזה בפרטות במהדורא ב' מזכרון ר"ש י' חפני".<sup>26</sup>

אלא, שהרכבי לא זכה להוציא מהדורה שניה של ספרו על רשב"ח, ולכן גם לא שב לדון בזה בפרטות.

<sup>19</sup> הרכבי תר"מ, עמ' 6.

<sup>20</sup> שם, עמ' 5.

<sup>21</sup> שם, עמ' 6.

<sup>22</sup> עמ' 36 הערה 95.

<sup>23</sup> מה' סלוניקי עמ' פח; מה' ירושלים עמ' 195.

<sup>24</sup> הרכבי מוסיף שם בעמ' 36 הערה 95 ומשער: "ובאגור דיני אתרוג כתב: 'פי' רשב"ם דלא בעינן תנאי כפול אלא בגיטין וקדושין כו'. אבל לגבי דינא לא בעינן תנאי כפול. וכן פירש רבינו שמואל בן חפני; ואולי דין זה לקוח גם כן מס' התנאים". עתה עם גילוי דפים מהחיבור באוסף פירקוביץ מתאששת השערתו של הרכבי. עם זאת, נציין כי ההפנייה לדברי רשב"ח כבר מצויה בספרות אשכנזית בת המאה השלוש עשרה – ההגהות מיימוניות והמרדכי, ואף האגור עצמו מציין לכך שמקור דבריו הוא במרדכי. דברי ההגהות מיימוניות והמרדכי הובאו להלן עמ' 129.

<sup>25</sup> על מקור האוספים, ראה: בן ששון, תשנ"א.

<sup>26</sup> הרכבי, תרנ"ז, עמ' xxxviii. דפים אלו שבו ונתגלו, ועוד נשוב ונדון באריכות בקטע זה להלן.

סמוך לזמן גילוי הגניזה, נתפרסמו מתוכה רשימות ספרים שנזכר בהם חיבור של רשב"ח דיני תנאים. ברשימה של ספרים של רב שמואל שפירסם מרגליות בתרס"ב נזכר "כתאב אחאכם אלשרוט".<sup>27</sup> ברשימות שפירסם י' מאן בתרצ"א בשתי רשימות שונות של ספרים נזכר "כתאב אלשרוט".<sup>28</sup> סמוך לכך, בשנת תרצ"ד, פירסם ש' אסף קטעים מפירושו של רב נתן אב הישיבה לששה סדרי משנה.<sup>29</sup> בפירוש למשנה קידושין פרק ג', רב נתן מצטט מספר התנאים של רב שמואל: "קאל ר' שמואל בן חפני פי כתאב אלשרוט".<sup>30</sup> בשנות הששים והשבעים פורסמו ע"י נ' אלוני רשימות ספרים נוספות בהן החיבור מוזכר.<sup>31</sup> דבר קיומו של חיבור על דיני תנאים אושש, והוזכר בסקירות של חוקרים על יצירתו של רשב"ח.<sup>32</sup> ברם, היות ודבר קיום החיבור נודע רק משברי ציטוטים שלו ומהזכרתו ברשימות ספרים,<sup>33</sup> החוקרים לא ראו את החיבור וממילא לא עמדו על טיבו.<sup>34</sup>

ש' אברמסון ציין לקיומם של הקטעים באוסף בפטרסבורג, עליהם הודיע הרכבי.<sup>35</sup> אלא, שבזמן שהוא כתב את הדברים, האוספים שם היו חתומים בפני החוקרים, ולכן ציין: "כתב יד זה אין כל אפשרות לבדוק".<sup>36</sup> אברמסון מוסיף: "ושמחתי כשמצאתי בספרייה שני דפים מתוך הספר הזה. הדפים הם מאמצע הספר".<sup>37</sup> כוונתו, ככל הנראה, לשני דפים המצויים בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק, אוסף אדלר 2572, עמ' 24-25.<sup>38</sup>

---

<sup>27</sup> מרגליות, תרס"ב, עמ' 311. אברמסון, תשנ"ה<sup>1</sup> עמ' 65 הערה 30 ציין בטעות לאותו כרך ב-J.Q.R. לרשימה של הירשפלד בעמ' 113. אך הפניה זו היא מוטעית. נתחלף לו לאברמסון עמ' 311 בעמ' 113, ושמו של מרגליות התחלף לו בהירשפלד.

<sup>28</sup> ראה: מאן, תרצ"א, עמ' 648 שו' 91 ובעמ' 665 הערה 42; עמ' 655 שו' 108; עמ' 656 שו' 128. אף כאן מספור השורות אצל אברמסון, שם, בהפניות לשו' 655, 656, אינן מדויקות.

<sup>29</sup> אסף, תרצ"ד.

<sup>30</sup> ראה: אסף, תרצ"ד, עמ' 528. הדברים חזרו ונדפסו במהדורה השלימה של פירוש רב נתן אב הישיבה שתורגם על ידי הרב קאפח, ואשר פורסם על ידי הרב מי"ל זק"ש במהדורת המשנה של 'אל המקורות' בשנת תשט"ו.

<sup>31</sup> אלוני, תשכ"ח, עמ' 132 שו' 60 – "ואלשרוט"; אלוני, תשל"ט, עמ' 39 שו' 44 – "אלשרוט".

<sup>32</sup> החיבור נזכר במחקרים הבאים: הרכבי, תר"מ, עמ' 6; מאן, תרצ"א, עמ' 665 הערה 42; אסף, תרצ"ד, עמ' 528 הערה 2; ב"מ לוין, אוצר הגאונים לגיטין, עמ' 173; אסף, תשכ"ז, עמ' קצו; אברמסון, תשל"ד, עמ' 234; אברמסון, תשנ"ה<sup>1</sup>, עמ' 65 הערה 30; סקליר, 1996, עמ' 22 ובהערה 85, עמ' 94 הערה 89; גיל, תשנ"ז, עמ' 362-368, ובמיוחד עמ' 363; ליבזון, תשנ"ט, עמ' 192.

<sup>33</sup> למעט אברמסון, החוקרים האחרים אף לא ציינו לדברי הרכבי שצוטטו לעיל, בהם הוא מודיע שהוא מצא דפים מהחיבור. הרושם מרוב המחקרים הוא שנעלם מהם דברי הרכבי, ולכן בסקירות החוקרים מצוין שדבר קיום החיבור ידוע רק מרשימות ספרים ומהציטוט של רב נתן.

<sup>34</sup> אף הרכבי לא הספיק לפרסם דבר מכתב היד, למעט שורה אחת.

<sup>35</sup> בהרצאה שנשא בשנת תשי"א, ושנתפרסמה באברמסון, תשל"ד, עמ' 230-237.

<sup>36</sup> שם, עמ' 234.

<sup>37</sup> שם.

מאז שאברמסון כתב את הדברים, נפלו חומות הברזל ואוצרות הספרייה בפטרסבורג נפתחו בפני קהל החוקרים במדעי היהדות. כיום ניתן לעיין בכתב יד של רוב החיבור המצוי באוסף פירקוביץ. מספרו הקטלוגי הוא II Firk. Yevr.-Arab. I:2938. צילום של כתב היד נמצא במכון לתצלומי כתבי יד עבריים, ומספר הסיגנטורה שלו הוא 56465. למיטב ידיעתי, החוקרים היחידים שציינו במחקריהם שהם עיינו בחיבור, הם א"א הרכבי,<sup>39</sup> ש' אברמסון שעייין בקטעים מאוסף אדלר,<sup>40</sup> וד' סקליר שאף עייין בקטעים מאוסף פירקוביץ.<sup>41</sup> הרכבי ציטט שורה אחת והודיע שהוא מקווה לדון בחיבור באריכות. אך, כאמור, לא עלה הדבר בידו.<sup>42</sup> אברמסון ציטט קטע קצר מאד מהחיבור.<sup>43</sup> סקליר, לעת עתה, ציין לקיום החיבור בכתב יד, אך טרם פירסם מחקר מקיף עליו. בעבודה זו עשינו, אפוא, שימוש ראשון בחיבור מכתב היד, ובזה זכינו להגשים את משאלתו של הרכבי.

ספר על תנאים מאת רב האי

רב האי ייחד את שער י"ז בספר המקח והממכר לדיון בדיני תנאי. הנושא בו הוא דן באותו השער הוא ההבחנה בין תנאי שתקף ובין אסמכתא שלגביה נקבע שהיא לא קונה.<sup>44</sup> בשלהי השער, רב האי כותב: "וענין התנאים ומשפט באורם אין זה מקומו להאריך עד שנפרשם בחיבור התנאים ברחמי שמים". כפי שהעיר ש' אסף, משפט זה אינו נמצא בכתב יד ברלין של המקח והממכר.<sup>45</sup> אין לדעת האם רב האי כתב חיבור זה או האם לא עלה בידו להגשים את משאלתו. ש' אברמסון ציין: "ספרו של רב האי לא נמצא עד עכשיו".<sup>46</sup>

משפטי התנאים שנדפס בסוף מקח וממכר

חיבור מונוגרפי בשם משפטי התנאים נדפס לאחר ספר המקח והממכר לרב האי גאון, וזין תק"ס. בדומה לשער י"ז במקח וממכר, החיבור עוסק ביחס שבין תנאי ובין אסמכתא. המדפיס

---

<sup>38</sup>לתיאור כתב היד, ראה: דנציג, תשנ"ח, עמ' 79. אברמסון, תשנ"ה<sup>1</sup>, עמ' 65 הערה 30, ציין לקיומם של קטעים אלו, ואף מציין לכך שהוא כתב הקדמה לקטעים אלו. אלא שהדברים טרם נתפרסמו.

<sup>39</sup>ראה הערה 26.

<sup>40</sup>אברמסון, תשל"ד, עמ' 234; אברמסון, תשנ"ה<sup>1</sup>, עמ' 65 הערה 30.

<sup>41</sup>ראה מה שצויין לעיל בשמו בהערה 32.

<sup>42</sup>ראה לעיל עמ' 71.

<sup>43</sup>אברמסון, תשנ"ה<sup>1</sup>, עמ' 65 הערה 30.

<sup>44</sup>זכור, זהו גם נושא הדיון בתשובה בה הוא חולק על רב שמואל בן חפני, לעיל עמ' 71. לדיון רחב בכל הנושא, עיין ליפשיץ, תשמ"ח.

<sup>45</sup>ראה: אסף, תרפ"ג, עמ' 284; אסף, תשכ"ז, עמ' רא; גרונר, תשל"ד, עמ' 28.

<sup>46</sup>אברמסון, תשל"ד, עמ' 235. מאז שנתפרסמו הדברים לא ידוע לי שנשתנה משהו במצב הידיעות שלנו בעניין זה.

מצא את החיבור בכתב היד שממנו הדפיס את המקח והממכר, והיה סבור שאף הוא מפרי עטו של רב האי, וכי הינו חלק מהמקח והממכר. ש' אברמסון סבור שייחוס זה מוטעה, וכי החיבור אינו מפרי עטו של רב האי.<sup>47</sup>

#### סיכום

השינויים הניכרים בין דרכי הכתיבה ההלכתית של ספרות הגאונים הקדומה ובין ספרות הגאונים המאוחרת נותנים את אותותיהם גם בדיני תנאים. המעבר מספרות המצטטת סוגיות מספרות חז"ל לכתיבה מונוגרפית גרם למהפיכה ביחס למשפטי התנאים. המעבר הביא ליצירת הנושא – מנושא הנדון אגב מקרים שהתנו עליהם הוא הפך לנושא עצמאי הקובע מסגרת לעצמו. מסגרת חדשה זו הציבה לעצמה יעדים שלא עמדו בפני המחברים הקדומים. מיעד של הבאת סוגיות ופסיקה ביחס למחלוקת מרכזית בעניין הצורך בתנאי כפול, הוסט היעד לגיבוש מלא של נושא וליבון מלא שלו. עם זאת, אף שניכר בכתבי הגאונים המאוחרים שראו בדיני תנאים נושא הקובע ברכה לעצמו, איננו משופעים בחיבורים מונוגרפיים המקיפים את הנושא. החיבור היחיד הידוע שניתן לעיין בו, הוא חיבור בדיני התנאים של רב שמואל בן חפני.

יש להוסיף, שמסתבר שקיימת זיקה בין ייחוד מונוגרפיה עצמאית המלבנת את דיני תנאים על ידי רב שמואל בן חפני ובין העובדה שבספרות ההלכה המוסלמית בת הזמן נתייחד לדיני תנאים כתיבה מונוגרפית. כבר העירו מספר חוקרים על העובדה שרשימת חיבורי רשב"ח בנויה לפי הדפוס המוסלמי.<sup>48</sup> דיני תנאים זכו לכתיבה מונוגרפית עצמאית על ידי מחברים מוסלמיים מאסכולות המשפט השונות.<sup>49</sup> ובכן, רגלים לדבר שכתובה עצמאית על הנושא על ידי רב שמואל היתה בהשראת הספרות המוסלמית.

---

<sup>47</sup>ראה: אברמסון, תשל"ד, עמ' 132 ועמ' 235.

<sup>48</sup>ראה: מרגליות, תרס"ב, עמ' 311; כהן, תרצ"ה, עמ' 525-527; ברודי, תשנ"ח עמ' 156; ליבון, תשנ"ט, עמ' 200, ובעמ' 221-222, ובספרות בהערה 171. לדיון על זיקתו של רשב"ח לתרבות המוסלמית, ראה: סקליר, 1996, עמ' 38, 67-47; ברודי, 1998, עמ' 294-298; מיטשם, תשנ"ט, עמ' 66-70. ברודי, תש"ס סבור כי מיטשם מפריזה בעוצמת ההשפעה של התרבות המוסלמית על רשב"ח.

<sup>49</sup>ראה: שכט, 1964, עמ' 114; חלק, 1995, עמ' 114; חלק, 1997, עמ' 359.

## שיטות הגאונים על כפילת התנאי בדיני ממונות

### א. פתיחה

בפרק הקודם תיארנו את מסגרות הדיון של הגאונים בדיני תנאים ואת התגבשותו לכלל נושא העומד בפני עצמו. מספרות המביאה לקט של מקורות התבצע מעבר לספרות מארגנת וקובעת באופן מסודר את מושגי היסוד של דיני תנאים. במסגרת זו גובשו לראשונה יחדיו ההלכות הנוגעות לניסוח התנאי.

לאחר שפרסנו את היריעה אודות המסגרת הספרותית בה דנו הגאונים בדיני תנאים, נעבור לדון בשיטת הגאונים שאין צורך לכפול את התנאי בדיני ממונות. במבוא, ליקטנו את הידוע עד עתה בעניין זה.<sup>50</sup> כפי ששחזרנו שם, השיטה מיוחסת לרב שמואל בן חפני אשר כתב את הדברים בחיבור מונוגרפי העוסק בדיני תנאים. אולם, הרמב"ם ובעל העיטור העירו שהגאונים הראשונים הורו שאין להבדיל בין התחומים. לדעתם, יש צורך לכפול את התנאי גם בדיני ממונות. בפרק זה נבחן את ספרות הגאונים עצמה. נפתח בעיון בספרות הגאונים הקדומה. לאחר מכן, נבחן את המקורות הראשוניים שנתגלו – דיני התנאים לרשב"ח ותשובת רב האי.

### ב. ספרות הגאונים הקדומה

שאלתא קנו פותחת בלשון זו:

“דאילו מאן דמזבין זבינתא לחבריה ורמי תנאה, אי נמי קדיש איתתא ורמי תנאה בקידושי, אי נמי גריש איתתא ורמי תנאה בגירושי תנאיה תנאה.”

ובהמשך דבריו:

“ובעינן עד דכפיל תנאיה, דתנן ר' מאיר אומר כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי... והלכתא כר' מאיר בתנאי, דאתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע, אם לא מתי לא יהא גט ואם מתי יהא גט...”

בעל השאלות פוסק שהלכה כרבי מאיר שיש לכפול את התנאי. הוכחתו היא מתקנת שמואל בגט שכיב מרע בבבלי גיטין ע"ה ע"ב. מתקנת שמואל ומדיונו של רבא המציע ניסוח חדש לדברי שמואל, מסיק רב אחאי שהלכה כרבי מאיר. בלשון הפתיחה של השאלתא המזכירה במפורש שמדובר הן במכר והן בקידושין וגיטין, נראה כי רב אחאי לא הבחין בין התחומים. שיטתו היא שיש לכפול את התנאי הן בגיטין ובקידושין והן בדיני ממונות.<sup>51</sup>

<sup>50</sup>ראה לעיל עמ' 1.

<sup>51</sup>עייין בהערת מירסקי שם, עמ' צט ד"ה ובעינן.



אף בה"ג פוסק כרבי מאיר שיש לכפול את התנאי, ומכוח אותה ראייה – תקנת שמואל בגט שכיב מרע. הדברים מופיעים בהלכות גדולות פעמיים – בהלכות גיטין ובהלכות קידושין.<sup>52</sup> אלא שלגבי השאלה האם יש דרישה לכפול את התנאי בדיני ממונות, הדברים פחות חד משמעיים מאשר בשאלות. אמנם, נכון הדבר שהוא לא מזכיר בשום מקום במפורש את השיטה הסוברת שאין צורך לכפול את התנאי בדיני ממונות. עם זאת, הוא גם לא מזכיר במפורש את שלילת השיטה. את הדרישה לכפול את התנאי הוא מזכיר בהלכות גיטין בקטע העוסק בגט:

"והיכא דיהב לה גיטא על תנאי דאמ' לה ליהוי האי גיטא על מנת דעבדת הא מילתא הוי גיטא ומיבעי ליה לקיומי לתנאיה, דגמרינן מתנאיי דבני גד ובני ראובן, דתנן ר' מאיר אומ' כל תנאי... והני מילי היכא דכפליה לתנאיה דאמ' לה אי עבדת הכי ליהוי גט ואי לא לא ליהוי גט, והוא דמקדים תנאי למעשה, והוא דמקדים הין ללאו. וקיימא לן הילכת' כר' מאיר כי התקין שמואל בגיטא דשכיב מרע...".<sup>53</sup>

את הדרישה לכפול את התנאי הוא מזכיר בהלכות קידושין בקטע העוסק בקידושין:

"והיכא דקדיש בתנאה אי כפליה לתנאיה הוי תנאיה תנאה ואי לא לא הוי תנאיה תנאה".<sup>54</sup>

מצב זה הוא פועל יוצא ממה שתואר לעיל, שאין יחידה ספרותית עצמאית לדיני תנאי בספרות הגאונים הקדומה אלא היא בלועזת במסגרת הלכות גיטין וקידושין.<sup>55</sup> לכן, בכל גוש הלכות הוא עסק במקרה של תנאי המשתייך אליו. ברם, הוא לא מתייחס במפורש למקרי תנאי שאינם משתייכים לגושי הלכות אלו – דיני ממונות. המצב הוא, אפוא, שבה"ג אינו מציין במפורש שיש צורך לכפול את התנאי בדיני ממונות, אך עם זאת אינו מזכיר שלא צריך לכפול את התנאי בדיני ממונות. נראה לי, שנכון יותר לומר שהשיטה לא משתקפת בדבריו, אך היא גם לא נשללת מדבריו.<sup>56</sup>

לאמתו של דבר, מצב זה משקף את העולה מעיון בספרות חז"ל עצמה. אף שם, מקרי תנאי כפול הם מקרים של גיטין וקידושין, אולם לא נאמר בשום מקום שיש להגביל את הדינים האמורים בהם רק למקרי גיטין וקידושין. אי התייחסותו של הבה"ג היא, אפוא, שיקוף של אי התייחסותם המפורשת של חז"ל.

---

<sup>52</sup>הלכות גדולות, מה' הילדסהימר ירושלים, ב', הלכות גיטין עמ' 152 שו' 61-53; הלכות קידושין עמ' 193 שו' 52-65.

<sup>53</sup>שם, עמ' 152 שו' 60-53.

<sup>54</sup>שם, עמ' 193 שו' 52.

<sup>55</sup>ראה לעיל עמ' 69.

<sup>56</sup>הילדסהימר שם בעמ' 194 הערה 7 טוען שלדעת הבה"ג "יש צורך בתנאי כפול לא רק לגבי גיטין וקידושין כי אם לגבי דיני ממונות". נראה שהילדסהימר הושפע מהעדויות שהגאונים הראשונים לא הבדילו בין דיני ממונות ובין גו"ק, ולכן ייחס עמדה זו אף לבה"ג. ברם, סבורני שהפריז על מידתו, וכי הדברים אינם מפורשים בדברי הבה"ג.

נראה להציע כי אי התייחסותו של בה"ג לדיני ממונות היא התעלמות הנובעת מכך שהאפשרות לחלק בין דיני ממונות ובין גו"ק טרם עלתה במפורש על סדר יומם של גאוני בבל.<sup>57</sup> ההתנגדות לרעיון נולדת רק יחד עם הרעיון אך לא לפניו. בלשון אחרת, רק לאחר שיוצע במפורש החילוק בין דיני ממונות ובין גו"ק יתעורר הצורך אצל המחברים לנקוט עמדה ביחס לעמדה זו – אם לחיוב ואם לשלילה. ספרות הגאונים הקדומה משקפת מצב בו השיטה המחלקת אינה מותרת עדיין את רישומה הגלוי. לכן, בה"ג יכול להתעלם מאפשרות זו או לא לציין במפורש את הצורך לכפול בדיני ממונות. הערתו של המרדכי כי הבה"ג פסק שיש צורך לכפול את התנאי אף בדיני ממונות,<sup>58</sup> מתבארת לא שמפורש בדבריו שיש צורך לכפול בדיני ממונות אלא שהוא לא מציע בחיבורו את האפשרות לחלק. אף בשאלות בה מצויין במפורש שיש לכפול בדיני ממונות, נראה שהדברים נאמרו יותר כמשיח לפי תומו ולא מתוך התנגדות לשיטה ידועה שכבר בזמנו חילקה בין התחומים. השיטה עצמה מוזכרת לראשונה במפורש רק בכתבי גאונים מאוחרים.

### ג. דיני התנאים לרשב"ח

לראשונה, נזכרת השיטה בחיבור דיני התנאים של רשב"ח:<sup>59</sup>

"וקד קיל אן ראס אלמתיבה אלפיומי זצ"ל אנה קאל לנחתאג אלי תנאי כפול אלא פי גטין וקידושין פקט ואל אעתבאר יכ"רג לנא אנהם לא יחוגו אלי תנאי כפול אלא פי אמור מכ'צוצה פי גטין ומה כאן פי חכמהא ודאך כגט שכיב מרע והו אן כאן עלילא פאכ'תאר אן יכתב לזוגתה גט חתי אן מאת תכ'לצת מן אליבום ואן ברא לם תחרם עליה אן כאן כהן פליכתבה ויסלמה אליהא עלי אלשוט אלתי וצפהא אתקין שמואל בגטא דשכיב מרע אם לא באתי(!) לא יהא גט<sup>60</sup> ואם מתתי יהא גט וטאל אלכוך' פי ד'לך וחרר רבא אלכלאם בקולהם אלא אמ' רבא הכי קאמ' אם לא באתי לא יהא גט<sup>61</sup> ואם מתתי יהא גט ואם מתתי<sup>62</sup> לא יהא גט ואם מתתי יהא גט(!) ותקנת מר

<sup>57</sup> אני נוקט בלשון זו אף שאני מודע שהבה"ג עצמו אינו מכהן כגאון. הכוונה בביטוי לעולם הלומדים בישיבות בבל.

<sup>58</sup> ראה לעיל, עמ' 2.

<sup>59</sup> ראה לעיל עמ' 70 תיאור של הידוע על החיבור. הקטע האמור מופיע בכ"י פירקוביץ בדף 5 ע"ב.

<sup>60</sup> נוסח הגאון "אם לא באתי לא יהא גט" הוא נוסח קשה וטעון ליבון. לפנינו, בעדי הנוסח השונים של בבלי גיטין (פירקוביץ 187, אוקספורד 368, וטיקן 130, וטיקן 140, מינכן 95) הנוסח בדברי שמואל הוא "אם לא מתי לא יהא גט". לנוסח של רשב"ח לא ברור על שום מה התנגד רבא לנוסח המקורי של דברי שמואל. לנוסח שלפנינו ההתנגדות היא להקדמת הפורענות "אם מתי" ברישא. אולם, טיב ההתנגדות לא ברורה לנוסח הגאון.

וראה להלן עמ' 84 את הדיון בנוסח של דברי רשב"ח כפי שהם מצוטטים על ידי רב נתן אב הישיבה.

<sup>61</sup> אף בנוסח דברי רבא כפי שמובא על ידי רב שמואל, חוזר הביטוי "אם לא באתי". אף כאן, הנוסח חורג מנוסח כל עדי הנוסח (הנזכרים בהערה הקודמת), שם הנוסח בדברי רבא הוא: "אם לא מתי לא יהא גט, ואם מתי יהא גט, אם לא מתי לא יהא גט". האפשרות של "אם לא באתי" לא נזכרת כלל בדברי רבא, לפי נוסח אותם עדים. אף כאן, נוסח רשב"ח נראה זר. בהמשך מובא ניסוח משולש ללשון התנאי ביחס ל"אם מתי", ולא ברור מה תפקיד הצלע הרביעית העוסקת ב"אם לא באתי". וצ"ע.

שמואל דלך מע תחריר רבא לא ידל עלי אן אל הלכה כאנת ענדהמא כר' מאיר פי תנאי כפול  
וצורה אלשרוט אלמד'כרוה פי הדה אלשמעת הו אן ין [ אלשרט בקולה אם מתתי יהא ] [ ]  
וזזה תרגום הקטע לעברית:<sup>63</sup>

"נאמר (=יש אומרים) שראש הישיבה הפיומי זצ"ל אמר שלא נזדקק לתנאי כפול אלא בגיטין  
ובקידושין בלבד, והעיון מגלה לנו שהם לא הצריכו תנאי כפול אלא בדברים מסוימים בגיטין  
ומה שדומה להם בדין, וזה כגט שכיב מרע, והוא: אם היה חולה ובחר לכתוב לאשתו גט, כך  
שאם ימות תינצל מן היבום ואם יבריא לא תיאסר עליו אם היה כהן, יכתוב אותו וימסרנו לה על  
פי התנאים שתיאר: 'אתקין שמואל בגטא דשכיב מרע אם לא באתי לא יהא גט ואם מתתי יהא  
גט' והצריכו החכמים (?) בזה והבהיר רבא את הדיבור, באמרם 'אלא אמ' רבא הכי קאמ' אם לא  
באתי לא יהא גט ואם מתתי יהא גט ואם מתתי לא יהא גט ואם מתתי יהא גט'.<sup>64</sup> ותקנת מר  
שמואל זאת, עם ההבהרה של רבא, אינו מצביע על כך שההלכה לדעתם כר' מאיר בתנאי כפול.  
וצורת התנאים המוזכרת בשמועות האלו היא שי' [ התנאי באומרם אם מתתי יהא ] [ ]

רשב"ח חוזר ודן בשיטה זו בהמשך החיבור. הדברים מקוטעים בכ"י פירקוביץ, אולם נשתמרו  
בכ"י אדלר, שממנו מובאים הדברים:<sup>65</sup>

וקד תקדם פי כלאמנא אנה מסתעמל פי שרוט אל גיטין ומא גרי מגריהא ודאך מא דלת אלדלא  
עליה בגט שכב מרע ואשבאהה:  
פאן קאל קאיל אן ליס קד קאלו רב מאיר אומ' כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי  
והו מקול בלפט' אל עמוס: פלם [??] תמוה במא דכרתמוה דון גירה קיל לה אנה יגב תכ'ציץ  
אלעמוס פי אל נצוץ<sup>66</sup> ואלאכבאר אדא צחת אלדלאלה אלתי קדמנאהא בתכציץ ר' מאיר וגב אן  
נחכם בתכציצה ואן יתרא אלקול בעמומה:  
וזזה תרגום הקטע לעברית:<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup>נוסח רשב"ח ביחס למקרי תנאי המתייחסים למות הבעל שונה מנוסח עדי הנוסח של הסוגייה (ראה בהערה  
הקודמת), ואינו מובן. לנוסח כפי שהוא לפנינו אין שום קיום, שכן שלושת המקרים הם של "אם מתתי", אך  
ביחס לשניים מהם נאמר "יהא גט", וביחס למקרה האמצעי נאמר "לא יהא גט". התיקון הנדרש הוא הגהה של  
תוספת המילה "לא" במקומות הנדרשים, וככל הנראה השמטת "לא" במקרה האמצעי.  
<sup>63</sup>התרגום נעשה על ידי מורי פרופ' י' ברודי. תודתי נתונה לו על כך.  
<sup>64</sup>על הנוסח הקשה של רשב"ח בדברי שמואל ורבא, הערנו לעיל בהערות למקור הערבי.  
<sup>65</sup>עגול מעל אות מצייין קריאה מסופקת. הדברים נמצאים בכ"י פירקוביץ בעמ' 8 ב'9 א', אלא שהדפים קרועים  
בחלקים שונים. כמו כן, סדר הדפים בכ"י פירקוביץ אינו לפי הסדר, ולא ברור (גם בגלל הקרע), מידת הרציפות  
בין העמודים הנ"ל. הקטע נמצא במלואו בכ"י אדלר. החפיפה הברורה בין שני הקטעים הוא עם 9 א' אך לא עם  
8 ב'. בדברים מסויימים ישנם הבדלי נוסח בין שני המקורות, אלא שתוכן הדברים הוא אחד בשניהם.  
<sup>66</sup>בפירקוביץ, הנוסח מכאן ואילך הוא: "דלאלה פי תכ'ציצה ואד'א צח אן קול ר' מאיר ליס הו עאם לאן  
חכמנא בתכציצה". תרגום (על ידי ח' גמליאל): הוכחה בדבר הספציפיות שלו ולכן נכון שדברי ר' מאיר אינם  
כלליים שהרי קבענו את הספציפיות שלהם. כאמור, הדברים דומים לאמור בנוסח כ"י אדלר.  
<sup>67</sup>התרגום נעשה על ידי ידידי מר חנוך גמליאל. תודתי נתונה לו על כך.

וכבר קדם בדברנו שהוא משמש בתנאי גיטין והדומה להן וזה מה שהראתה הראיה בגט שכיב מרע והדומה לו.

ואם תאמר האם לא אמרו רב מאיר אומ' כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי וזה נאמר בלשון כללית. ולמה [הגבל]ת אותו במה שהזכרת חלק ממנו מלבד זולתו? אמור לו: שצריך להגביל את הדברים הכלליים בפסוקים ובמסורות, {ו} אם נכונות ההוכחות שהקדמנו להגבלת (דברי) ר' מאיר צריך לדון בהגבלתו, אף שהאמר בא בכלליות.

העיון בקטעים מקוריים אלו מגלה כמה דברים חדשים. חלק מהדברים המעורפלים בקטע הראשון מפירקוביץ מתבהרים באמצעות העיון בקטע השני מאדלר.<sup>68</sup>

עד כה היה ידוע כי השיטה מיוחסת לרשב"ח.<sup>69</sup> ואכן, השיטה מתועדת לראשונה בחיבור של רב שמואל, אולם מתברר שהוא אינו מחדש השיטה. הגאון שחידש את השיטה המצמצמת את הדרישה לכפול את התנאי לגיטין וקידושין הוא ראש הישיבה הפיומי – רב סעדיה גאון.<sup>70</sup> ברם, יש לעמוד על היחס בין דברי רס"ג הפותחים את הקטע ובין דברי רשב"ח הבאים מיד לאחריהם. יש לשקול את האפשרות שמדובר באותה שיטה. לביאור זה, הביטוי "ומה שדומה להם בדין" הנספח ל"דברים מסוימים בגיטין", מוסב על קידושין. לפי זה, רס"ג הוא שחידש את השיטה, ורשב"ח אימץ אותה משום שנראתה לו מסכרה ("והעיון מגלה לנו"), ואף טרח לציין את מקורה התלמודי – תקנת שמואל בגט שכיב מרע. כך גם משמע בתחלת קטע ב', שם רשב"ח כתב שתנאי כפול "משמש בתנאי גיטין והדומה להן". מסתבר שהדומה לו הוא קידושין. אולם, נראה לי יותר מעיון בקטע א', שרשב"ח גיבש שיטה עצמאית השונה מזו של רס"ג. בעוד שרס"ג דרש לכפול את התנאי בגיטין ובקידושין, רשב"ח צמצם את הדרישה רק "בדברים מסוימים בגיטין ומה שדומה להם בדין, וזה כגט שכיב מרע".<sup>71</sup> העיון העצמאי של רשב"ח, בעקבות דברי רס"ג, הוביל אותו לגיבוש שיטה המצמצמת אף יותר מרס"ג את הדרישה לכפול את התנאי. אף בקטע ב' שוברו בצידו, שכן כתב בהמשך הדברים "וזה מה שהראתה הראיה בגט שכיב מרע והדומה לו". הרי שתנאי כפול נדרש בגט שכיב מרע והדומה לו, ולא בכל תחום גיטין וקידושין. ובכך, דברי רשב"ח בקטע ב' משתמעים לשני פנים. לכן, אין בו כדי להכריע את

---

<sup>68</sup> כך יכונה קטעים אלו מכאן ואילך – הציטוט הראשון מפירקוביץ יכונה קטע א'; הציטוט השני מאדלר יכונה קטע ב'.

<sup>69</sup> ראה עמ' 2.

<sup>70</sup> כבר הרכבי ואברמסון שמו לב לקטע זה המעיד שמחדש השיטה הוא רס"ג. ראה הרכבי, תרנ"ז, עמ' XXXVIII; אברמסון, תשנ"ה<sup>1</sup>, עמ' 65 הערה 30. אלא, שלא הושם לב לזה במחקר.  
<sup>71</sup> בהמשך נעסוק בפרשנות של דברי רשב"ח.

האמור בקטע א', ממנו נראה יותר ששיטת רשב"ח נבדלת מזו של רס"ג.<sup>72</sup> מתברר, אפוא, שישנם שתי שיטות גאונים בנדרון – שיטת רב סעדיה ושיטת רשב"ח.

ישנו הבדל גדול בין שתי האפשרויות הנ"ל ביחס להבנת שיטת רס"ג – מהו מקור שיטה זו, הסברה ועיגונה במקורות. להסבר הראשון שהצענו, הרי שרשב"ח עצמו התייחס בדבריו לעניין זה. דברי רשב"ח מצביעים על עיגון השיטה בתקנת שמואל. ברם, להסבר השני, דברי רשב"ח מכוונים כלפי שיטתו שלו, ויש להתלבט האם הם מכוונים אף כלפי דברי רס"ג. בכל מקרה, בין כך ובין כך, חוץ מציון קצר של שורה אחת המציינת לשיטת רס"ג, אין לנו תיעוד על הדרך בה רס"ג עצמו הסביר את שיטתו.

ישנה אי בהירות בקטע א' ביחס לשאלה האם ההלכה נפסקת כרבי מאיר. בקטע א' שהבאנו, רשב"ח מסיק "ותקנת מר שמואל זאת, עם ההבהרה של רבא, אינו מצביע על כך שההלכה לדעתם כר' מאיר בתנאי כפול". ברם, בקטע הקודם לקטע שצוטט לעיל מהחיבור, רשב"ח פוסק הלכה כרבי מאיר. וזה לשונו:

"ואל שרט אל ד' הו אן יכון אלשרט מולפא מן אל אתבאת ואל נפי והו אל מסמי תנאי כפול והו כקול ראובן לשמע' אן פעלת לי כדי וכדי פלך עלי כדי וכדי ואן לם תפעלה פלים לך דלך עךי וכך' ר' מאיר או' כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי שנ' ויאמר משה אלהם אם יעברו ואם לא יעברו ר' חנניה בן גמל' או' צריך היה הדבר לאומרו שאלמלא כן היה במשמע שאף בארץ כנען לא הונחלו. והלכה כר' מאיר".

וזוהו תרגום הקטע לעברית:<sup>73</sup>

"מאפיין רביעי הוא, שהתנאי מורכב מחיוב ושליה, והוא המכונה תנאי כפול. כאמירת ראובן לשמעון אם תעשה לי כך וכך הרי שיש לך אצלי כך וכך, ואם לא תעשנו, הרי שאין לך אצלי. ואמר: "ר' מאיר או' כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי שנ' ויאמר משה אלהם אם יעברו ואם לא יעברו ר' חנניה בן גמל' או' צריך היה הדבר לאומרו שאלמלא כן היה במשמע שאף בארץ כנען לא הונחלו". והלכה כר' מאיר".

הסתירה בדברי רשב"ח גלויה – הקביעה "והלכה כר' מאיר" סותרת את מה שצוטט לעיל בו נאמר "ותקנת מר שמואל זאת, עם ההבהרה של רבא, אינו מצביע על כך שההלכה לדעתם כר' מאיר בתנאי כפול". קטע זה חסר בסופו, ואין לדעת את המשך הדברים. אולם ממה שהגיע לדינו נראה שרשב"ח סבר שאין ראייה שהלכה כרבי מאיר.

עמדתו של רשב"ח מתבהרת מקטע ב'. מהאמור שם מתבהר, שתורף שיטתו של רשב"ח היא שהלכה כרבי מאיר, אלא שמתקנת שמואל בגט שכיב מרע הוא למד שיש לצמצם את דין

<sup>72</sup>חיזוק נוסף להסבר השני אני מוצא בכך שיש רמזים לקיום שיטה זו הנבדלת משיטת רס"ג בספרות המאה האחת עשרה. ראה על כך להלן.

<sup>73</sup>התרגום נעשה על ידי ידידי חנוך גמליאל. תודתי נתונה לו על כך.

המשנה בקידושין רק למקרים ספציפיים, על אף שהיא נשנית בלשון כללית.<sup>74</sup> תקנת שמואל מתבארת כמלמדת אותנו על פירוש המשנה בקידושין המוגבלת רק למקרים מסוימים. לאור זאת, יש לשוב ולדון בטיב הסתירה בקטע א'. ייתכן, וטעות סופר נפלה בדברי רשב"ח.<sup>75</sup> וכי יש להשמיט בקטע השני את המילה "לא". להצעה זו מסקנת רשב"ח מהעיון בתקנת שמואל היא "ותקנת מר שמואל זאת, עם ההבהרה של רבא, מצביע על כך שההלכה לדעתם כר' מאיר". אלא שלא די בכך, שכן מקטע ב' עולה שמתקנת שמואל אכן עולה כי הלכה כרבי מאיר, אלא שרבי מאיר עצמו מוגבל רק למקרים מסוימים. מידע זה חסר בקטע א', ויש לשער על סמך קטע ב' שדברים מעין אלו הופיעו בהמשך החסר של קטע א'. מסתבר שבהמשך הקטע נכללו דברים אשר אמרו שאין הלכה כרבי מאיר אלא במקרים מסוימים. אם כך היו הדברים, הרי שייתכן לקיים את הדברים גם ללא הגהה.

לאור זאת מתבאר שרשב"ח לא סטה ממסורת הפסיקה הקדומה בשאלות ובה"ג שפסקה כרבי מאיר, ונימקה פסק זה בהישענות על תקנת שמואל ביחס לגט שכיב מרע. כמותם, אף הוא פסק כרבי מאיר. אלא שבניגוד להם הוא חידש שתקנת שמואל מלמדת על היקף הדין שנשנה במשנה בקידושין ועל הגבלתו למקרים ספציפיים.<sup>76</sup>

ההגדרה המדויקת של שיטת רשב"ח הינה עמומה. הוא מציין לצורך לכפול את התנאי ב- "דברים מסוימים בגיטין ומה שדומה להם בדין". הדוגמה היחידה לה הוא מציין במפורש היא "כגט שכיב מרע". ברור על שום מה בחירה זו - על שום תקנת שמואל. אולם, ביחס לזהותן של המקרים הדומים, הדברים סתומים וחתומים. סתם ולא פירש.<sup>77</sup> ברור הדבר שרצה לומר שיש צורך לכפול את התנאי במקרים נוספים. אולם, רשב"ח לא הבהיר למה כוונתו. האם למקרים מסוימים בגט או שמה הכוונה לכל גט הניתן על תנאי.<sup>78</sup> נשוב ונדון בעניין זה בסמוך.<sup>79</sup> נתייחס עתה רק למה שנתפרש - גט שכיב מרע. יש להבין מהו ייחודו של מקרה זה אשר דורש לכפול

---

<sup>74</sup> כמובן, שאם נסבור כי דברי רשב"ח לא נשנו על קידושין אלא רק "בדברים מסוימים בגיטין ומה שדומה להם בדין, וזה כגט שכיב מרע", הרי שיוצא שהמשנה בקידושין אינה עוסקת בקידושין! הדברים מוקשים, אולם זה מה שכתוב במקור שלפנינו, וכך עולה אף מדברי רב נתן אב הישיבה, המובאים להלן, עמ' 84.

<sup>75</sup> מורי פרופ' ברודי העלה אפשרות זו בפני.

<sup>76</sup> ברם נעיר, שבדברי השואלים את רב האי (להלן עמ' 85) נראה שהם ראו את שיטת רשב"ח כסותרת את הפסיקה כר' מאיר. שכן הם מציגים בדבריהם את ההישענות על תקנת שמואל בגט כאלטרנטיבה לפסיקה כר' מאיר.

<sup>77</sup> כך גם בקטע ב', רשב"ח כותב בחלקו השני: "בגט שכיב מרע והדומה לו". הרי שאף כאן הזכיר במפורש את גט שכיב מרע, ציין במפורש להרחבת הדרישה לדומה לו, אך סתם ולא פירש ביחס לזהות מקרים אלו.

<sup>78</sup> כאמור לעיל, אף קיימת האפשרות שרשב"ח מתכוון בזה לקידושין. אלא, שאני נוטה שלא לקבל הצעה זו, כפי שנימקתי שם.

<sup>79</sup> ראה להלן עמ' 88.

בו את התנאי. נראה שההסבר מצוי בהמשך דבריו של רשב"ח: "והוא: אם היה חולה ובחר לכתוב לאשתו גט, כך שאם ימות תינצל מן היבום ואם יבריא לא תיאסר עליו אם היה כהן". בדברים אלו של רשב"ח משמע כי תקנת שמואל בגט שכיב מרע נאמרה ביחס לשכיב מרע כהן. והנה יש בידינו שתי עדויות נוספות מספרות הגאונים על קיום נוסח מעין זה בתקנת שמואל.<sup>80</sup> שנינו במרדכי לגיטין סימן קעח: <sup>81</sup>

"וכהן המסוכן שנתן גט לאשתו על תנאי, אם לא מתי לא יהא גט ואם מתי יהא גט ואם לא מתי לא יהא גט ועמד מחוליו, וששאלתם אם פסיל אותו הגט בכהונה משום ריח הגט או לאו. הכי חזינא דודאי לא פסיל לא משום ריח הגט ולא משום גט עצמו, ומותרת לו, דעיקר תקנתא משום כהנים הוות, כי היכי דלא ליתסרן עליהו. וכן מצינו בשאלתות, אתקין שמואל בגיטא דכהני אם לא מתי כו'. וכהן דאזל לאורחא ויהב גיטא על תנאי, כי הדר [בתוך] הזמן לא פסיל בכהונה. כך פי' מר דניאל גאון<sup>82</sup>."

מקור זה מעיד כי בנוסח השאלתות נגרס בתקנת שמואל – "אתקין שמואל בגיטא דכהני". השאלתות מביא את תקנת שמואל בשאלתא קנו במה' מירסקי, אולם אין תיעוד בעדי הנוסח השונים המפורטים על ידי מירסקי לנוסח אשר גרס בדברי שמואל "דכהני".<sup>83</sup> נוסף עוד כי את נוסח המרדכי הבאתי לעיל על פי נוסח הפנים שקבע רבינוביץ שהוא על פי כתב יד בודפסט.<sup>84</sup> יש להעיר כי במדור חילופי הנוסח, רבינוביץ מציין כי בכ"י פריז 407<sup>85</sup>, נגרס במקום "בשאלתות" – "גדולות".<sup>86</sup> לנוסח זה, המרדכי מציין לנוסח מעין זה בדברי שמואל בהלכות גדולות. והנה בהלכות גדולות שבידינו לא מצינו נוסח מעין זה,<sup>87</sup> ברם רמז לנוסח מעין זה ישנו בהלכות פסוקות כתב יד ששון, בהלכות גיטין. שנינו שם:

"כהן דימסכן ודחיל דילמא יהיב גיטא לאיתתיה ומיתסרא עליה היכי לעביד, ליתני ולימר לה אה לשליח דממטי לה גיטא אם לא מתי לא יהא גט ואם מתי יהא גט ואם לא מתי לא יהא גט".<sup>88</sup>

מדברי בעל הלכות פסוקות נראה כי אף הוא פירש (או שמא אפילו גרס בלשון הגמרא) כי תקנת שמואל נתקנה עבור כהן.

---

<sup>80</sup> או לפחות שפירשו את תקנת שמואל כמתייחסת לכהן, גם אם לא גרסו כך בלשון הגמרא.

<sup>81</sup> מרדכי לגיטין, מה' רבינוביץ, עמ' 747-748.

<sup>82</sup> על זהותו של מר דניאל, ראה את דברי רבינוביץ שם, עמ' 749.

<sup>83</sup> ראה אצל רבינוביץ, עמ' 748 הערה לשו' 282.

<sup>84</sup> תיאור שלו במבוא של רבינוביץ, אשר נדפס בספר המרדכי למסכת קידושין, בתוך: מחקרים ומקורות ב', עורך ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן, עמ' 42, 67.

<sup>85</sup> תיאור שלו שם, עמ' 53.

<sup>86</sup> רבינוביץ, עמ' 748, חילופי נוסח לשו' 282.

<sup>87</sup> תקנת שמואל נזכרת בהלכות גדולות, הלכות גיטין, מה' הילדסהימר, ירושלים, ב', עמ' 153. הילדסהימר לא מציין לעדי נוסח הגורסים "כהני" בנוסח הלכות גדולות.

<sup>88</sup> הלכות פסוקות, מה' ששון השניה, הוצאת אהבת שלום, ירושלים תשנ"ט, עמ' שלט.

שלושת עדויות אלו מצטרפות יחדיו בכדי לשחזר נוסח של גאונים בתקנת שמואל, נוסח אשר גרס כי התקנה נתקנה עבור כהן (או – פרשנות שפירשה שהתקנה נועדה עבור כהנים). עם כל הדוחק שבדבר, מדבריהם נראה, כי עצם נתינת גט על תנאי יכולה לאסור אשה על בעלה הכהן, גם במקרה בו הגט לא חל, מעין ריח הגט.<sup>89</sup> תנאי כפול מתמודד עם איסור זה. הניסוח הכפול של התנאי מנטרל את ריח הגט ומאפשר לה לחיות עם בעלה במידה ומבריא. לאמתו של דבר, הנושא נתון במחלוקת בית שמאי ובית הלל. שנינו במשנה בגיטין פרק ח משנה ח: "כתב לגרש את אשתו ונימלך בית שמי [אומר] פסלה מן הכהונה ובית הלל אוף על פי שנתנו לה על תנאי ולא נעשה תנאי לא פסלה מן הכהונה". הרי ששיטה מעין זו, הסוברת שנתנת גט על תנאי אוסרת אשה לבעלה הכהן גם אם לא נתקיים התנאי, נשנתה בדברי בית שמאי. מסתבר כי יש להבין את דברי רשב"ח שכפילות התנאי היא הפותרת אליבא דהלכתא את החשש שהעלו בית שמאי. הדברים מחודשים מאד, ומידי ספק לא יצאנו.<sup>90</sup> באם הסבר זה נכון, הרי שהוא מסביר את הצורך לכפול את התנאי בגיטין בלבד אך לא בקידושין. ברם, לכאורה הוא מהווה הסבר לכל גט הניתן על תנאי ולא רק לגט שכיב מרע. ובכך, נשאר השאלה שהעלינו בדבר פרשנות דברי רשב"ח. והדברים עדיין צריכים עיון.

עיון פסיקתו של רשב"ח בתקנת שמואל מלמדת על המקור התלמודי שלו לשיטתו. אולם, הטקסט לא מסביר את ההצדקה לשיטת רס"ג – על מה ולמה ביסס את דבריו.<sup>91</sup> בשלב זה של הדיון נסתפק בכך שנצביע על מה שכבר ציינו לעיל. המקורות המפורשים בחז"ל הדורשים לכפול את התנאי נאמרו ביחס לגיטין וקידושין. המשנה בקידושין עוסקת בקידושין, ודיון הבבלי בגיטין ע"ה ע"א וע"ב עוסק בגיטין. אין מקור תלמודי מפורש הדורש לכפול את התנאי במקרה אחר.<sup>92</sup> בבואה מעין זו של מקורות חז"ל ראינו לעיל ביחס לבה"ג. ציינו, שהוא מציין לצורך לכפול את התנאי רק ביחס למקרי גיטין וקידושין והצבענו על הזיקה למסגרת הספרותית בבה"ג שהיא בעקבות המסגרת שבספרות חז"ל. ייתכן שרס"ג מצא במצב זה, את האפשרות לטעון שהדרישה לכפול את התנאי היא רק במקרים שביחס אליהם הוא נאמר במפורש - בגיטין

<sup>89</sup> לריכוז המקורות על ריח הגט, ראה: אנציקלופדיה תלמודית, ר' ערך גרושה לכהן, עמ' שנא-שנד.

<sup>90</sup> ייתכן ואין מקום לייחס משקל ומשמעות לצמצום תקנת שמואל לכהן במקורות אלו. ייתכן וגאונים אלו דיברו בהווה, ועיקר הצורך בכתיבת גט שכיב מרע הוא במקרה של כהן, אך ההלכה אינה תלויה בנסיבות אלו. ברם, אם כך פני הדברים, מדוע נחשב המקרה של אשת כהן כמקרה השכיח? הרי השימוש בתנאי אינו נעשה כדי למנוע איסור אשת כהן לבעלה במידה והגט לא יחול, אלא כדי למנוע הזקקה לייבום במידה ותאלמן. חשש זה אחיד הן ביחס לאשת כהן והן ביחס לאשת ישראל. מדוע, אפוא, יהיה שימוש מרובה יותר בגט שכיב מרע על ידי כהנים?

<sup>91</sup> ייתכן ואף הוא עיגן את שיטתו בתקנת שמואל, אלא שסבר שהדומה לו הוא קידושין. ברם, מדברי רשב"ח נראה שהוא מכוח עיונו שילב בדיון את תקנת שמואל, וכי רס"ג לא סמך יתדותיו עליו.

<sup>92</sup> ראה להלן בפרק הבא שם מובאים דברי הרי"ף בתשובה שמציין להסבר מעין זה.



ובקידושין. ברם, נעיר כי אף שמצב זה של המקורות מאפשר לומר את דברי רס"ג, אולם המגבלה עצמה לגיטין וקידושין בלבד אינה מצויינת במקורות. פירושו של דבר, שאין להסתפק במה שנאמר אלא יש לשאול מדוע בחר רס"ג לומר כן. הטקסט כאן אינו אומר דבר בנדון. נשוב ונזדקק לעניין זה לכשנעייין בתשובת רב האי.

מקורות נוספים בהם מופיעה שיטת רשב"ח

שיטת רס"ג הדורשת לכפול את התנאי בגיטין וקידושין היא שנדונה בספרות הרבנית, ואילו שיטת רשב"ח המגבילה את הדרישה יותר, אבד זכרה. ברם, לאחר חשיפתה מחדש בדיני התנאים של רשב"ח, נראה כי עיון מחודש במקורות הקרובים לזמנו של רשב"ח, מלמד ששיטת רשב"ח היא שעמדה לנגד עיניהם. זאת, גם בישנים וגם בחדשים. דהיינו, גם במקורות שכבר נדונו אולם החוקרים סברו ששיטת רס"ג היא הנדונה, וגם בתשובת רב האי שנתפרסמה זה מקרוב וטרם נדונה.

כבר הזכרנו במבוא את הציטוט של קטע מדיני התנאים בפירושו של רב נתן אב הישיבה למשנה בקידושין. נשוב ונציטט אותה:

"קאל ר' שמואל בן חפני פי כתאב אלשווט: הד'י יתצ'מן פי שרוט אלגטים אם מתי יהא גט ואם

לא מתי לא יהא גט אם באתי מכאן ועד יום פלוני הרי זה אינו גט ואם לאו הרי זה גט".<sup>93</sup>

ותרגומו:<sup>94</sup>

"אמר ר' שמואל בן חפני בספר התנאים: זה מדבר<sup>95</sup> בתנאי הגיטים: אם מתי יהא גט ואם לא מתי

לא יהא גט, אם באתי מכאן ועד יום פלוני הרי זה אינו גט ואם לאו הרי זה גט".

אסף משער בהערותיו, שמובאה זו בפירוש למשנה קידושין פ"ג מ"ד, עוסקת בקביעת התחומים שדרוש בהם לכפול את התנאי. אסף כותב: "כונתו, כנראה, דלא בעינן תנאי כפול אלא בגיטין וקדושין ולא בדיני ממונות".<sup>96</sup> בציינו, 'כנראה', רמז אסף לכך שהמובאה עמומה וכי אין ביטחון מלא שזהו הפירוש שלו. ואכן, נראה, שיש לבאר את הציטוט אחרת. נראה שלא שיטת רס"ג מצוטטת כאן אלא שיטת רשב"ח המצמצמת את הדרישה לכפול את התנאי לגיטין בלבד.<sup>97</sup> שכן, דברי רשב"ח הובאו על ידי רב נתן בפירושו למשנה קידושין פ"ג מ"ד, בה מובאים דברי רבי מאיר הדורשים לכפול את התנאי. כפי שהערנו לעיל, מהקשר משנה זה נראה פשוט שהיא

<sup>93</sup> אסף, תרצ"ד, עמ' 528.

<sup>94</sup> התרגום הוא של הרב י' קאפח במהדורת פירושו של רב נתן למשנה קידושין, שנרפס במהדורת המשנה של הוצאת אל המקורות בתשט"ז.

<sup>95</sup> במאמרו הנ"ל של אסף מתורגם "כולל" במקום "מדבר".

<sup>96</sup> אסף, תרצ"ד עמ' 528 הערה 3.

<sup>97</sup> זהו הניסוח של רב נתן. וראה להלן עמ' 88.

עוסקת במקרי תנאי בקידושין המובאים במשניות שם.<sup>98</sup> רב נתן מדגיש בדבריו שדינו של רבי מאיר הוא "בתנאי הגיטים". נראה מדבריו שבהעמדה זו של המשנה בתנאי הגט, הוא בא להפקיע דין זה האמור במשנה קידושין לא רק מדיני ממונות אלא אף מקידושין. רב נתן המצטט מספר דיני התנאים של רשב"ח, מצטט את שיטת רב שמואל עצמו המבאר שהמשנה עוסקת עוסקת במקרי תנאי בגט. נראה שאסף, לא עמד על פירוש הדברים משום שלא הכיר את שיטת רשב"ח. ברם, עתה משזכינו להכיר את דבריו, יכולנו לחזור ולהעמיד דברים על דיוקם.<sup>99</sup>

מקום נוסף בו שיטת רשב"ח נזכרת הוא בדברי השואלים את רב האי בתשובתו שנתפרסמה בתשובות הגאונים החדשות סימן קנג. בהמשך נעסוק בהרחבה בתשובה זו. כאן נסתפק רק בציטוט מדברי השואלים:

"למדנו אדוננו הדין מה, כי יש מי שאומ' כי אין אדם צריך לכפול תנאו אלא בגט שכיב מרע בלבד כי דאתקין שמואל אבל לגבי עלמ' לא צריך והשטר (מקדים) [מקוים] והנכסים לאב, ויש מי שאומ' כי הנכסים לבעל כי הלכה כר' מאיר שאומ' כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי, יפרש לנו אדונינו היאך חוק התנאים דעלמ' אם הם כחוק הגט או לא".<sup>100</sup>

נראה, ששואלים אלו מתייחסים לשיטת רשב"ח, שכן, הם מציינים לדיעה הסוברת שיש צורך לכפול את התנאי רק בגט שכיב מרע.<sup>101</sup> הדיעה המנוגדת המצוטטת על ידם היא מסורת הפסיקה הגאוונית הקדומה. על רקע זה ניתן להציע את המסגרת ההיסטורית שבמסגרתה הוצעה השאלה. הפסיקה המקובלת בספרות הקדומה היתה כרבי מאיר שיש לכפול את התנאי בכל מקרי תנאי. שיטת רשב"ח היתה בזמן השואל שיטה חדשה שטרם נקלטה בחוגי הלומדים. הדיעות החולקות היו האם לקבל את חידושו ההלכתי של רב שמואל.

---

<sup>98</sup> ראה לעיל עמ' 10.

<sup>99</sup> אברמסון, תשנ"ה<sup>1</sup>, עמ' 65 הערה 30 הציע ביאור אחר לדברי רשב"ח. הצעתו היא שהקטע "עוסק בדין הן קודם ללאו, ולא כהערה שם". ביאור הדברים הוא, שמטרת הבאת שני מקרי תנאי אלו בהם הלשון החיובית של התנאי מנוסחת קודם לשלילתו, היא להדגים את העיקרון של הן קודם ללאו. אני לא מקבל את הסברו של אברמסון משום שביאורו אינו מתייחס כלל לחלק האומר "זה כולל בתנאי הגיטים". ואילו להסבר שלנו, משפט זה מתבאר היטב. זאת ועוד, אנחנו יכולים להצביע על ההתאמה בין דברי רשב"ח בחיבור ובין המובאה. התאמה זו מלמדת על נושא הדין – המקומות הדורשים תנאי כפול. אולם, אין בחיבור מקום בו מובאים מקרים אלו כדי להדגים את העיקרון של הן קודם ללאו. אברמסון עצמו לא ראה את כ"י פירקוביץ, ולכן לא היה יכול למצוא את המקום בגוף חיבורו של רשב"ח.

<sup>100</sup> תשובות הגאונים החדשות, עמ' 210.

<sup>101</sup> הדוגמא היחידה שרשב"ח מזכיר היא של גט שכיב מרע, אם כי הוא מציין שגם במקרים דומים יש צורך בכפילת התנאי. ברם, כאמור לעיל, הוא לא מציין לזהות אותם מקרים.

מקום שלישי בו שיטת רשב"ח נזכרת היא בתשובת הרי"ף על משפטי התנאים בדיני ממונות. נסתפק כאן בהבאת מה שנוגע לשיטת רשב"ח - לשון השאלה ותחלת התשובה:<sup>102</sup>

1 "ושאלת בדין התנאים הנמצאים בגיטין הנצרכים להיות תנאי כפול והין קודם ללאו ומעשה

2 קודם לתנאי וכו'. החלוק בתנאים אלו בין הגיטין וזולתם.

3 דין התנאים בגט מפורש בפרק מי שאחזו קורדיקוס הלכה הרי זה גיטך על מנת שתתני לי

מאתים זוז.

נשים לב ללשון השואלים: "החלוק בתנאים אלו בין הגיטין וזולתם" (שו' 2). ב'גיטין' הכוונה לגט הניתן על תנאי.<sup>103</sup> הרושם הוא, אפוא, שהשואלים מצטטים את שיטת רשב"ח שדרשה לכפול את התנאי בגיטין בלבד. שאלתם היא מהו הדין ב'זולתם', דהיינו בתחומי הלכה נוספים. שהשואלים עסקו בשיטת רשב"ח עולה גם מתחלת לשון התשובה של הרי"ף: "דין התנאים בגט מפורש בפרק מי שאחזו קורדיקוס"<sup>104</sup> (שו' 3). הרי שנקודת המוצא של התשובה היא עמדה המגבילה את הצורך לנסח כפי משפטי התנאים לגט בלבד.<sup>105</sup>

נמצינו למדים, ששיטת רב שמואל המקורית משוקעת בכתבים בני המאה האחת עשרה הקרובים לו בזמן – רב נתן אב הישיבה המצטט מתוך ספר דיני התנאים, שואלים את רב האי, הרי"ף והשואלים אותו. ברם, במקורות מאוחרים יותר אבד זכרה של שיטה זו. השיטה שאליה מתייחסים הראשונים היא שיטת רס"ג, אשר בחלק מהמקורות נקראה על שמו של רשב"ח ואילו שמו של רס"ג אבד כליל מהדיון. מסתבר שהרקע להיווצרות מצב זה הוא העובדה שהכתבים המקוריים של הגאונים לא עמדו לנגד עיני הלומדים. הם שאבו את ידיעותיהם מכתבי ראשונים הקדומים להם, שהעיון בהם החליף את העיון הישיר בספרות הגאונים. הרי"ף, שהוא אבן פינה שממנו שאבו הרבה ראשונים, אימץ את שיטת רס"ג, וכך אבד זכרה של שיטת רשב"ח אף שהיא נרמזת בדבריו.<sup>106</sup> אף למעט הרמזים לשיטת רשב"ח שנשתירו בספרות לא הושמה תשומת הלב. עתה משזכינו לעיין בדברי רשב"ח במקור, ניתן להעמיד דברים רבים על דיוקם.

---

<sup>102</sup> התשובה תובא בשלימותה בפרק הבא בדיוננו על דיוני חכמי אנדלוסיה, ושם גם נציין לעדי הנוסח השונים.

כאן, הבאתי את נוסח התשובה מתוך תשובות הגאונים הרכבי סימן קנז, על פי תרגומו של הרכבי.

<sup>103</sup> בשו' 1 נאמר "בדין התנאים הנמצאים בגיטין". ניתן להבין שהכוונה לתנאים הנמצאים במסכת גיטין. ברם,

לאור שו' 2, אני נוטה לפרש שאף כאן הכוונה לגיטין הניתנים על תנאי.

<sup>104</sup> אציין, שהיכולת לשחזר שהשואלים את הרי"ף שואלים על שיטת רשב"ח נשענת על המקור הערבי ותרגומו

של הרכבי. ברם, לוי העיון היה מבוסס על עדי הנוסח האחרים, לא היה נוצר רושם שכזה. ראה להלן עמ' 96.

<sup>105</sup> הרי"ף עצמו מאמץ בתשובתו את שיטת רס"ג. ראה להלן עמ' 96.

<sup>106</sup> לכל העניין ראה להלן בפרק העוסק בדיוני הראשונים.

המובאה בפירושו של רב נתן אב הישיבה מאפשרת תיקון של נוסח חיבור דיני תנאים כפי שהוא בכ"י פירקוביץ. לשון הבאת הסוגייה שם בגיטין ע"ה ע"ב נראה משובש בעליל. זהו לשון הסוגייה כפי שהוא בכ"י פירקוביץ: "אתקין שמואל בגטא דשכיב מרע אם לא באתי לא יהא גט ואם מתתי יהא גט". ודברי רבא בהמשך: "אלא אמ' רבא הכי קאמ' אם לא באתי לא יהא גט ואם מתתי יהא גט ואם מתתי לא יהא גט ואם מתתי יהא גט". הן בדברי שמואל והן בדברי רבא נזכר בפתיחת לשון גט שכיב מרע "אם לא באתי לא יהא גט". השתרבות לשון זו לכאן אינה ברורה, שהרי לשון גט שכיב מרע מתייחסת למקרה של מוות ולא למקרה של נסיעה. בכל עדי הנוסח של הבבלי לא מופיע עניין "אם לא באתי" אלא רק עניין "אם מתתי".<sup>107</sup> והנה בנוסח המובאה של רשב"ח על ידי רב נתן הלשון היא אחרת: "אם מתתי יהא גט ואם לא מתתי לא יהא גט, אם באתי מכאן ועד יום פלוני הרי זה אינו גט ואם לאו הרי זה גט".<sup>108</sup> בנוסח זה, "אם באתי" לא מצטרף למקרה של גט שכיב מרע אלא מהווה מקרה נוסף של גט על תנאי.<sup>109</sup> ובכן, לא מקרה אחד לפנינו אלא שני מקרים. מקרה של גט שכיב מרע בו התנאי מתייחס ל"אם מתתי", ומקרה של גט על תנאי "אם לא באתי".<sup>110</sup> בכ"י פירקוביץ שני המקרים התמזגו למקרה אחד וכך נוצר השיבוש.<sup>111</sup>

לעיל הצבענו על עמימות ניסוח דבריו של רשב"ח ביחס לזהות "המקרים הדומים". לשון המקורות הנ"ל שופך אור על הדרכים בהם נתפרשו על ידם דברי רשב"ח.<sup>112</sup> במובאה בפירושו רב נתן אב הישיבה, רשב"ח מציין, בנוסף לגט שכיב מרע, מקרה נוסף הדורש לכפול את התנאי – תנאי של "אם לא באתי". מסתבר שיש לכלול מקרה זה תחת מה שרשב"ח ציין כ"דברים מסוימים בגיטין ומה שדומה להם בדין". ככל הנראה, רשב"ח ראה אף מקרה זה

<sup>107</sup> ראה לעיל הערה 60-62.

<sup>108</sup> המובאה הקצרה בפירושו רב נתן אינה מצטטת באופן מדויק את סדר החלקים בדברי שמואל שהקדים את "אם לא מתתי", ולא את ההרכב המשולש של לשון התנאי שהציע רבא. מסתבר שרב נתן הסתפק בפרפרזה של עיקר לשון התנאי.

<sup>109</sup> המקרה של גט על תנאי "אם לא באתי" מופיע במשנה גיטין פ"ז משניות ח-ט, ונדון בבבלי בדה"ע ע"ו.

<sup>110</sup> אין הכוונה שרשב"ח שילב את המקרה של "אם באתי" במסגרת דברי שמואל או רבא, אלא שהוא יישם את תקנת שמואל אף ביחס למקרה זה. הרקע ליישום הדין למקרה נוסף הוא קביעת רשב"ח שיש מקרים נוספים הדומים לגט שכיב מרע. מקרה "אם באתי", הוא אחד מאותם מקרים דומים.

<sup>111</sup> ישנו שיבוש נוסף בנוסח כ"י פירקוביץ והוא ביחס ללשון תנאי "אם מתתי" בלשונו של רבא. ראה לעיל הערה 60-62.

<sup>112</sup> אני מכנה את הבאת הדברים על ידי רב נתן והשוואים את רב האי כפרשנות, שכן הם לא מצטטים את דברי רשב"ח באופן מילולי אלא מביאים אותם בפרפרזה. ראה לעיל עמ' 84.

כדורש כפילת התנאי, בדומה לגט שכיב מרע. ברם, לא מבואר במה הם דומים. אולם, נשוב ונשים לב שבכותרת הדברים משמע אחרת. רב נתן מביא בשם רשב"ח: "זה מדבר בתנאי הגיטים". פשטות דבריו היא שיש צורך לכפול את התנאי בכל גט הניתן על תנאי.

אף אצל השואלים את רב האי הדברים עמומים בנקודה זו. שכן, בעוד שבתחלת הדברים שצוטטו לעיל, הם מציינים "כי אין אדם צריך לכפול תנאו אלא בגט שכיב מרע בלבד", בסיכום השאלה הם מסכמים: "היאך חוק התנאים דעלמ' אם הם כחוק הגט". לשון זו משתמעת לשני פנים. ניתן לפרשה כחוק גט שכיב מרע, אך היא גם ניתנת להתפרש שדרוש לכפול את התנאי בגיטין הניתנים על תנאי. אם פירוש זה מתקבל, הרי שהוא דומה לאמור אצל רב נתן אב הישיבה.

אף בתשובת הרי"ף, השיטה מוצגת כדורשת כפילת התנאי בכל גט הניתן על תנאי. שכן, זהו לשון השואלים: "החלוק בתנאים אלו בין הגיטין וזולתם". ב'גיטין' הכוונה לגט הניתן על תנאי. הם אינם מחלקים בין סוגי גיטין שונים ומסתבר שכוונתם לכל הגיטין. שאלתם היא מהו הדין ב'זולתם', דהיינו בתחומי הלכה נוספים. אף תחלת לשון התשובה של הרי"ף מורה כן: "דין התנאים בגט מפורש בפרק מי שאחזו קורדיקוס". הרי שנקודת המוצא של התשובה היא עמדה המגבילה את הצורך לנסח כפי משפטי התנאים לגט, בלי לציין להגבלה לחלק מסוגי הגיטין.

המקור לריבוי פרשנויות אלו של דברי רשב"ח מושרש בעמימות וברו משמעיות הקיימת בגוף דבריו של רשב"ח עצמו. המקור האמוראי היחיד המפורש הפוסק שיש לכפול את התנאי הוא תקנת שמואל בגט שכיב מרע. לכן, רשב"ח מיקד את דיונו המפורש בגט שכיב מרע. רשב"ח ציין שהוא הדין במה שדומה לגט זה, ברם הוא עצמו לא ביאר למה כוונתו. הוא אף התנסח בקטע ב' בתחלתו בלשון ממנה משתמע שלא רק בגט אלא אף במה שדומה לגט. שלושת המקורות שונים בכך שהם לא מזכירים את קידושין אלא רק מקרים של גט. אלא שהם מתפלגים לגבי היקף השיטה ביחס לגט. לשון השואלים את רב האי התמקדה במה שמפורש בדברי רשב"ח – גט שכיב מרע, והתעלמה מהמקרים הדומים. לשון הכותרת של רב נתן (ואולי הסיכום של השואלים את רב האי) מניחה שמה שדומה לו הינו כל הגיטין. הסבר הדברים חוזר להסבר שהוצע לעיל. הסיבה המיוחדת את גיטין לעומת קידושין ותחומים אחרים הוא איסור גרושה לכהן וריח הגט. רשב"ח סבר שגט שניתן על תנאי יאסור אשת כהן לבעלה אף אם לא נתקיים התנאי והגט לא חל. כדי למנוע מצב זה יש לכפול את התנאי, ואז במידה והתנאי לא נתקיים, אשת כהן מותרת לבעלה. מקור העמימות היא בדבריו של רשב"ח, והניסוחים המאוחרים של שיטתו סיכמו אותו בדרכים שונות.

אם נרצה עדיין לצמצם את הדרישה לכפול את התנאי לא לכל הגיטין אלא רק לסוג מסוים של גיטין, הרי שבדברי רב נתן מתפרש מקרה נוסף והוא גט הניתן בתנאי "אם לא באתי". לגט זה

יש מכנה המשותף לו ולגט שכיב מרע. ייתכן ומכנה משותף זה הינו הנסיבות בו הגט ניתן, והוא ששניהם הינם גיטין הניתנים מתוך אהבה. שני גיטין אלו ניתנים על ידי בעל המעוניין בהמשך האישות ואינו חפץ בפירוקה.<sup>113</sup>

המקרה המקראי של גירושין הינו של גט הניתן מתוך שנאה שנפלה בין הבעל ובין אשתו. נסיבות הגירושין מתוארות בדרכים הבאות: "והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר",<sup>114</sup> "ושנאה האיש האחרון".<sup>115</sup> אף מחלוקת התנאים הנזכרת במשנה בשלהי מסכת גיטין עוסקת בנסיבות גירושין הצמודות למקרה המקראי – פירוד מתוך שנאה או אי מציאת חן.<sup>116</sup> הקשר המחבר את בני הזוג יחדיו נפרם. הפירוד מוחלט ולכן גט זה מתואר כניתן ללא לבטים וללא תנאים מגבילים.

לא כן פני הדברים בגט שכיב מרע. שכיב מרע מגרש את אשתו לא משום שהוא שונאה אלא דווקא משום שהוא אוהבה. הבעל אינו מעוניין בפירוק האישות. זו נכפית עליו משום שמותו הקרוב יפרק ממילא אף הוא את האישות. הגט ניתן, משום שהבעל מעדיף פירוק של גירושים מאשר פירוק של מוות. זאת משום, שמא הבתו אליה הוא מבקש להקל עליה את אלמנותה - לשחררה מזיקת ייבום. הגט ניתן כי ההערכה שלו היא שעדיף להיות גרושה מאשר אלמנה. ברם, הגט ניתן רק מתוך הנחה שפירוק האישות קרב ובא בכל מקרה. אך במידה והוא יזכה להבריאה הוא מעוניין להמשיך את קשר האישות. לכן, בניגוד לתסריט המקראי בו הגט ניתן ללא תנאי, הגט כאן ניתן על תנאי.

בדומה לכך, אף גט הניתן בתנאי של "אם לא באתי" ניתן מתוך אהבה. לשון התנאי כאן נבדל מגט שכיב מרע בכך שהוא נוקט בלשון שלילית "אם לא יקרה כך וכך", בניגוד ללשון גט שכיב מרע הנוקט בלשון חיובית "אם יקרה כך וכך". החילוק בין הלשונות הוא, כפי שהציע ע' שרמר, ביחס להנחה האם הדבר המצופה עומד להתממש.<sup>117</sup> בעוד שהמנסח את תנאו בלשון חיובית - "אם יקרה כך וכך" - מניח שהדבר המצופה יתממש והתנאי יתקיים, המנסח את תנאו בלשון שלילית - "אם לא יקרה כך וכך" - מניח שהתנאי לא יתממש. ההבדל בין גט שכיב מרע ובין "אם לא באתי" הוא, אפוא, בקביעת "ברירת המחדל" על ידי המתנה. שכיב מרע נותן גט משום שהוא מניח שהוא עומד למות. לעומת זאת, הנותן גט בתנאי "אם לא באתי", מניח שהוא עומד לבוא. את הגט הוא נותן למקרה של תקלה בו יבצר ממנו להגיע. ניתוח זה מלמד אף על נסיבות נתינת גט זה. הבעל מעוניין במקרה זה לבוא וממילא הוא מעוניין בהמשך קיום האישות. הגט

<sup>113</sup>ראה לעיל עמ' 31.

<sup>114</sup>דברים כ"ד, א.

<sup>115</sup>שם, שם, ג.

<sup>116</sup>משנה גיטין פ"ט מ"י.

<sup>117</sup>שרמר, תשנ"ו, עמ' 447.

ניתן לא משום ששנאה נפלה ביניהם, אלא למקרה שהוא לא יבוא ואז אשתו תיעגן. מתוך נסיונו למנוע עיגון לאשתו הוא נותן לה גט על תנאי.<sup>118</sup> ובכן, הצבענו על מכנה משותף בין גט שכיב מרע ובין גט הניתן בתנאי "אם לא באתי". ייתכן ולמכנה משותף זה התכוון רשב"ח בדברו על דמיון בין המקרים. דהיינו, יש צורך לכפול את התנאי ביחס לגט שהבעל אינו מעוניין שהוא יחול. ניטרול גט זה, כך שלא יאסור אשת כהן לבעלה, נעשה באמצעות תנאי כפול. ברם, על אף מציאת מכנה משותף זה, מידי השערה לא יצאנו. לא מתבאר כל הצורך מדוע נדרוש לכפול את התנאי דווקא בגיטין מסוג זה. המקורות שבידינו חתומים ואינם מאפשרים לעת עתה פיתרון המניח את הדעת.

#### ד. תשובת רב האי בתשובות הגאונים החדשות סימן קנג

השואלים את רב האי בשאלה הנ"ל, תיארו את המקרה שאירע ואת הויכוח שהתנהל בין הצדדים. המקרה מתואר על ידם כמקרה בו נעשה תנאי שלא כפלו את לשונו. השואלים עצמם הניחו שהשאלה כולה תלויה ועומדת בשאלת הפסיקה בנושא האם יש צורך לכפול את התנאי בדיני ממונות.<sup>119</sup> בניגוד להם, רב האי היטה את הדיון לכיוון אחר והוא הצורך לכפול את התנאי בתנאי 'על מנת'. רב האי עצמו כמעט ולא מתייחס בדיונו הארוך לשאלת הצורך לכפול את התנאי בדיני ממונות. עם זאת, בסיכום התשובה, בה הכריע שיש להתחשב במקרה זה בתנאי, ציין רב האי אף לעניין דיני ממונות:

"כי הכל לפי תנאו, וקיימ' לן כל דבר שבממון תנאו קיים".<sup>120</sup>

הלכה זו מופיעה בספרות חז"ל ביחס למתנה על מה שכתוב בתורה.<sup>121</sup> פירושה, שבדבר שבממון ניתן להתנות על מה שכתוב בתורה. והנה, רב האי לוקח הלכה זו שנאמרה בהקשר הנ"ל, ומסביר באמצעותה את היותו על הדרישה לכפול את התנאי בדיני ממונות. הסברו הוא, שבדבר שבממון תנאו קיים. ביאור הדברים, בהקשר המקורי בו נאמרו הדברים ביחס ליכולת להתנות על הכתוב בתורה, הוא שהאופי היסודי של דיני ממונות הוא היותו חוזה והסכם הנערך בין צדדים. ביכולתם של הצדדים לעצב כרצונם את תנאי ההסכם הנערך ביניהם. על רקע תפיסה

<sup>118</sup> אין זאת אומרת שהדברים לא יכולים להשתבש ולהתפתח לתסריטים אחרים מזה שחשב עליהם הבעל. דוגמא בולטת לכך יש בסיפור בבלי כתובות ג ע"א וגיטין לד ע"א, על "ההוא דאמר להו אי לא אתינא מכאן ועד שלשים יום ליהוי גיטא; אתא בסוף תלתין יומין ופסקיה מברא, ואמר להו: "חזו דאתאי חזו דאתי".<sup>119</sup> לשון השאלה הובאה לעיל עמ' 29, הערה 99.

<sup>120</sup> תשובות הגאונים החדשות עמ' 215.

<sup>121</sup> ראה תוספתא קידושין פ"ג הל' 8. הביטוי מופיע בתלמודים במקומות הבאים: בבלי קידושין יט ע"ב; בבלי כתובות נו ע"א; בבלי ב"מ נא ע"א; בבלי ב"מ צד ע"א; בבלי ב"ב קכו ע"ב; ירושלמי ב"מ סוף פ"ז, י"א ע"ג; ירושלמי כתובות פ"ט ה"א, ל"ב ע"ד; ירושלמי ב"ב פ"ח ה"ו, ט"ז ע"ב. במקורות ארץ ישראל הנ"ל הלכה זו נזכרת בסתם, ואילו בבבלי דיעה זו מצוינת כדעת רבי יהודה הסובר שבדבר שבממון ניתן להתנות על הכתוב בתורה בניגוד לדעתו של רבי מאיר הסובר שלא ניתן להתנות אף בדבר שבממון.

זו, פרטי החלויית המצוינים בהלכה נתפסים כהצעה לפרטי החוזה, אך אינם נתפסים כמחייבים. לכן, רשאים הצדדים לשנות מהמתכונת המוצעת בתורה, ולעצב את פרטי החוזה ביניהם כפי הנראה להם.

כאשר רב האי 'העביר' הסבר זה לשאלת הצורך לכפול את התנאי בדיני ממונות, נראה ששמר על המשמעות המקורית של משפט זה. מפרטי המקרה שהובאו לפני רב האי בשאלה הנ"ל, עולה בעליל שהיתה הבנה והסכמה של הצדדים שהמתנה שניתנה הותנתה בתנאי מסוים. תנאי זה לא נוסח באמצעות תנאי כפול, ועל כן טען מקבל המתנה שהתנאי בטל ומעשה קיים. באותו מקרה, מקבל המתנה עצמו ניסח את השטר, ולטענתו הוא לא כפל את התנאי כדי שלא יתחשבו בתנאי. אין ויכוח, אפוא, בין הצדדים על האומדנא, אלא על השאלה האם מתעלמים מתנאי שלא כפלו אותו אף שברור שהנותן נתן את המתנה רק על דעת אותו התנאי. במקרה זה הדרישה לכפול את התנאי אינה דרישה העולה בקנה אחד עם האומדנא אלא דרישה הסותרת אותה. המאבק הוא בין עמדה הטוענת להיצמדות פורמלית ללשונות ניסוח מסוימים לבין עמדה המתחשבת באומדנא. עמדה זו אומצה על ידי רב האי, שביטא אותה באמצעות הכלל שנשנה ביחס למתנה על מה שכתוב בתורה – "כל דבר שבממון תנאו קיים". כלל זה קובע שבממון מתחשבים בדעת הצדדים. היות והאומדנא הברורה היא שיש להתחשב בתנאי, על כן פסק רב האי שלא אומרים במקרה זה תנאי בטל ומעשה קיים.<sup>122</sup>

בנקודה יסודית זו שונים דיני ממונות מגיטין וקידושין הנוגעים למעמד אישי. אפשרות ההתנאה הרי קיימת בכדי להגמיש את היכולת ליצור חלות. היא באה להקנות לאדם יכולת לבצע את המעשה היוצר את החלות אף קודם שהתברר לו שהוא מעוניין בקיומה. יכולת הגמשה זו נדרשת במיוחד במקרים בהם לא יוכל ליצור את החלות לכשיתבהר העתיד ותוכרע דעתו בדבר.<sup>123</sup> יכולת הגמשה זו תואמת את רוח דיני ממונות, בהם הקו המנחה הוא "כל דבר שבממון תנאו קיים". כל הטלת מגבלות פורמליות על לשון הניסוח של התנאי נוגד את האופי היסודי של דיני ממונות.

לא כן הדברים ביחס למעמד אישי. אמנם, אף ביחס למעמד אישי מקורות חז"ל מציעים את האפשרות להתנות. ברם, מדובר במעין שטר ושוברו עמו. בצד מתן האפשרות להגמיש את היכולת ליצור חלות, עומד בגו"ק גורם נוסף והוא אי הבהירות הנוצרת ביחס למעמד אישי. ישנם מוסדות הלכתיים שבאו לעולם כדי לפתור בעיה. ברם, יחד עם פתרון הבעיה האמורה

---

<sup>122</sup> לעיל, הערנו על כך שבדברי השואלים מנוסחת עמדתו של רשב"ח. ברם, דברי רב האי תואמים את עמדתו של רס"ג. אך דבריו אינם מסבירים את דבריו של רשב"ח. וראה, להלן.

<sup>123</sup> כגון, שכיב מרע הנותן גט משום שהוא סבור שהוא עומד למות. אדם זה מעוניין לגרש את אשתו רק במידה וימות. אולם, לכשימות אינו יכול לגרש. מצד שני, הוא לא מעוניין לגרש עתה באופן מוחלט משום האפשרות שהוא יחלים. היכולת להתנות מאפשרת לו לתת את הגט עתה ולמנוע ממנו מלחולל במידה ויבריא.



יכולות להיווצר בעיות חדשות.<sup>124</sup> בצד מתן האפשרות להתנות, נולדה בעיה חדשה והיא האפשרות שנוצרה שכל עוד לא נתקיים התנאי, מעמדה האישי של אשה כאשת איש יהיה עמום. מצב זה הינו מצב לא רצוי, וכבר הערנו לעיל על עניין זה.<sup>125</sup> כאן, ההתעקשות לדרוש את ניסוח התנאי באופן מסוים, לא רק שאינה נוגדת את הקו המנחה ביחס לגו"ק, אלא שהיא אף מתמודדת עם המצב שתואר. הדרישה לכפול את התנאי בגו"ק, אכן מקשה על היכולת להתנות. היא אף יכולה ליצור מצב בו ההיצמדות לדרישה לניסוחים פורמליים תוביל למצב בו נתעלם מרצונו של אדם שכשל בניסוחיו. ברם, דרישה זו מגבילה את מצבי הביניים, ובכך מקטינה את אי הבהירות ביחס למעמד אישי.

דבריו של רב האי מאירים נקודה שלא עולה בדיני התנאים של רשב"ח, ומסייעים להשלים את תמונת הדיון הגאוני. דברי רשב"ח ציינו לעצם קיום השיטות ולעיגון שיטתו שלו במימרה תלמודית – תקנת שמואל בגט שכיב מרע. ברם, דבריו לא מבארים את הסברה העומדת בשורש גיבוש השיטה. הדבר נחוץ במיוחד על רקע מה שהערנו לעיל ביחס לעיגון שיטת רס"ג במקורות חז"ל.<sup>126</sup> הערנו על כך שכפילת התנאי נזכר במקורות חז"ל ביחס לגו"ק, ברם, החילוק עצמו בין גו"ק ובין דיני ממונות אינו מפורש במקורות. זוהי גם הסיבה לכך שהשיטה לא משתקפת בספרות הגאונים הקדומה.<sup>127</sup> דהיינו, מדובר בשיטה שנתחדשה על ידי גאונים מאוחרים, ולא בשיטה שניתן היה לומר עליה שהיא משתקפת באופן ברור במקורות חז"ל. ובכך, רס"ג ורשב"ח מציעים קריאה אפשרית למקורות. ברם, היות ומדובר, ככל הנראה, בקריאה שנתחדשה, יש לברר מה דחף להיווצרות קריאה זו. דבר זה מתבאר בדברי רב האי, כפי שנתבאר לעיל. גיבוש השיטה המגבילה את הדרישה לכפול את התנאי מוסברת על ידי רב האי כמונעת על ידי סברה. סברה זו עוגנה במסורת חז"ל על ידי קריאה מסוימת של מקורות חז"ל.

---

<sup>124</sup> נדגים את דברינו באמצעות שתי דוגמאות. כבר ציינו לעיל עמ' 30 ושם בהערות 104 - 105, כי מוסד השליות והשטרות באו לעולם מפני הצורך. ועם זאת ניסוח מוסדות הלכתיים אלו שנועד לפתור בעיה קיימת יצר בעיות חדשות. אפרט את הטענה. מוסד השליחות בא לעולם כדי לגשר על מרחקים ולאפשר לאנשים לגרש גם ממרחק. ברם, בעוד שמתן האפשרות לגרש באמצעות שליח פותרת את בעיית המרחק, היא יוצרת בעיות חדשות. משנה גיטין כולה רצופה בבעיות חדשות אלו – השאלה בדבר אותנטיות הגט המתבטא בדיונים אודות בפני נכתב ובפני נחתם; השאלה האם הבעל חי בזמן נתינת הגט ועוד. בדומה לכך – שטרות. השימוש בשטרות נועד כל כולו להקל על חיי הכלכלה ולאפשר העברות ממוניות תוך התפסת ראייה מוצקת. דברי ריש לקיש - "עדים החתומים בשטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין" – מבטאים היטב עמדה זו. ברם, יחד עם התפסת ראייה מוצקה ניידת בידי בני אדם, נולדה בעיה חדשה והיא שאלת האותנטיות של השטר. כל דיני קיום שטרות הנדונים במשנה בכתובות פ"ב הם התמודדות עם אותה בעיה חדשה.

<sup>125</sup> לעיל עמ' 34

<sup>126</sup> ראה לעיל עמ' 83.

<sup>127</sup> ראה לעיל עמ' 75.

נעיר, שהסברו של רב האי הינו לשיטת רס"ג. ברם, את שיטת רשב"ח עצמו שלא דרש לכפול את התנאי אלא בגט<sup>128</sup>, לא ניתן להסביר באותו אופן. שכן, לדעת רשב"ח אף בקידושין אין צורך לכפול את התנאי. ובכך, לא ניתן להסביר את החילוק בפער בין אופיים היסודי של דיני ממונות ובין האופי של גו"ק הנוגעים למעמד אישי. בהסבר דבריו אנו מגששים באפילה, היות ורשב"ח עצמו לא הציע הסבר לדבריו. האם נכון לומר שישנו מאפיין בסיסי ויסודי המבדיל בין גיטין ובין קידושין, הגורם לכך שדווקא בגיטין נדרשת הדרישה לכפול את התנאי? אם כן, מהי אותה הדרישה? האם מה שהוצע לעיל בזיקה לאיסור אשת כהן שנתגרשה על תנאי לבעלה?<sup>129</sup> איני יודע באופן ברור את התשובה לשאלות אלו. נעיר רק, שלאור דברי רב האי, מסתבר שישנו פער מהותי בין שיטות רשב"ח ורס"ג. דברים אלו מצטרפים למה שנאמר לעיל ביחס לפער ביניהם בעיגון שיטותיהם במסורת חז"ל. התמונה העולה היא שעל אף הדמיון הבסיסי בין השיטות, ובכך שבמבט ראשון דברי רשב"ח הם פיתוח של דברי רס"ג, שמדובר בשיטות השונות אחת מרעותה באופן מהותי.

משמעות הניתוח שהוצע הוא שהחידוש של הגאונים מצא כתוב שלישי המכריע בין המגמות הסותרות בדיני תנאי. בספרות חז"ל עצמה קיים מתח בין חופש התנאה ובין ריסון אי הבהירות הנוצרת בעקבות השימוש בתנאים. כפי שראינו, המגמה לרסן את יכולת ההתנאה מקורה בר' מאיר והיא התרחבה בספרות האמוראים. ההלכה החז"לית לא הבחינה בין תחומים שונים. אמנם, נכון הדבר כי המקרים הנדונים ע"י חז"ל הם רק בגו"ק; ברם, לא נאמר במפורש שיש להגביל הלכות אלו רק לגו"ק. החידוש של הגאונים לקח בחשבון את המגמות השונות הנ"ל והציע שיטה מפשרת – הבחנה בין תחומי הלכה שונים. בדיני ממונות ניתן חופש התנאה מוחלט שכן הוא תואם את טיבו של תחום זה. בתחום זה חופש התנאה גובר על ריסון הספק. ואילו את הדרישה לכפול את התנאי יש להגביל דווקא לתחום אשר ביחס אליו יש צורך בבהירות – מעמד אישי הכרוך בגו"ק. ההלכה הגאונית מצאה, אפוא, נוסחה שתקיים את המגמות השונות ותגיע לאיזון הרצוי ביניהן. מחקרים קודמים הדגישו שפיתוח חיי המסחר בתקופת הגאונים הגביר את הצורך לאפשר חופש התנאה בדיני ממונות.<sup>130</sup> מסתבר שאף דבר זה עומד ברקע גיבוש שיטתם. רק נציין שהפוטנציאל לחלק כך כבר קיים קודם לכן, ושמא הצורך דחף לגבש את ההבחנה. אוסיף שיש מקום אף לבחון את האפשרות כי גיבוש דיני תנאים כנושא עצמאי אפשר ניסוח הגדרות חדשות. התמונה המשורטטת על ידי צירוף כל הנאמר הוא ששיטת הגאונים חידדה נקודות יסודיות אשר שימשו בבסיס הדיון החז"לי. המטולטלת

<sup>128</sup>או במקרים מסוימים בגט – ראה לעיל.

<sup>129</sup>ראה לעיל עמ' 82.

<sup>130</sup>זלביץ, עמ' 108-105.

ההלכתית בין מגמות קוטביות אשר הניעו אותה מקצה לקצה מצאה את האיזון בחידוש של הגאונים ביצירת ההבחנה בין התחומים.

## דיוני הראשונים על שיטת הגאונים על תנאי כפול

### אנדלוסיה

הרי"ף

הרי"ף דן באחת מתשובותיו בצורך לכפול את התנאי בגו"ק. זו מצויה בשני מקורות שונים: נוסח מקוצר של התשובה נמצא בשו"ת הרי"ף מה' ליורנו סימן לא<sup>1</sup> ובספר השטרות של הרי" ברצלוני<sup>2</sup>, ונוסח מלא בתשובות הגאונים הרכבי סימן קנז<sup>3</sup>. אצל הרכבי התשובה מצויה במקור הערבי<sup>4</sup> והוא תרגמה לעברית<sup>5</sup>. לשון תרגומו של הרכבי מובא כאן תוך ציון להבדלים בלשון התשובה במה' ליורנו ובספר השטרות<sup>6</sup>.

וזה לשון השאלה והתשובה:

1 "ושאלת בדין התנאים הנמצאים בגיטין הנצרכים להיות תנאי כפול והין קודם ללאו

---

<sup>1</sup> ומשם הותעקה ונדפסה במהדורות נוספות. המהדורה הרווחת בתוספת הערות היא מהדורת ז"ו לייטער, פיטסבורג, תשי"ד.

<sup>2</sup> הברצלוני מצטט את תשובת הרי"ף במסגרת דיונו על שטר ע' הוא שטר תנאי, במהדורת האלברשטאם עמ' 124. לשון התשובה זהה לנוסח התשובה במה' ליורנו סימן ל"א הן בלשון התשובה (למעט שינויים מזעריים) והן בהיקפה [שתיהן מסתיימות באותו מקום בדיוק (שו' 12), בעוד בנוסח התשובה אצל הרכבי יש המשך לתשובה]. הימצאות לשון תרגום זה של התשובה מלמדת על הזיקה שבין הנוסח בנדפסות ובין חיבורו של הברצלוני. אלא שטיבו המדויק של קשר זה לוטה בערפל. כפי שמורי פרופ' י' ברודי מסר לי, במסגרת המחקר שהוא עורך יחד עם פרופ' מ' בן ששון על ספר השטרות של רס"ג התברר להם כי נוסחי שטרות המצויים בספר העיטור בארמית, נמצאים בספר השטרות של הברצלוני בנוסח עברי. יש רגלים לסברה שהברצלוני עצמו תירגם את השטרות לעברית. אם כך דרך עבודתו של הברצלוני, ייתכן שהוא עצמו תירגם את תשובת הרי"ף לעברית, וכי עורך קובץ התשובות ליקט את התשובה מתוך חיבורו של הברצלוני. עם זאת, ייתכן שהתרגום קודם לזמנו של הברצלוני, וכי התשובה נתגלגלה באופן בלתי תלוי לקובץ התשובות ולספר השטרות. גלצר, תשד"מ, עמ' 26 סבור לעומת זאת, שיתכן והתרגום מאוחר לזמנו של הברצלוני. גלצר מציע שבספר השטרות במקור השטרות הופיעו בארמית, וכי התרגום נעשה בשלבי העתקת החיבור. למיטב ידיעתי, טרם נעשה מחקר מקיף על קבצי התשובות של הרי"ף ועל מקורותיהם.

<sup>3</sup> זלביץ, תשל"ו, עמ' 99 חשב בטעות שמדובר בתשובה של אחד מהגאונים ולא שם לב שמדובר בתשובת הרי"ף.

<sup>4</sup> עמ' 70-71.

<sup>5</sup> שם, עמ' 230-299.

<sup>6</sup> הדמיון הרב בין התשובות מלמדת שמדובר באותה תשובה המועתקת בשני קבצים שונים. אולם, היות ומדובר בתרגומים, נראה לי שאין זה נכון לערוך מדור של חילופי נוסח ביניהם. לכן הבאתי את לשון התשובה של הרכבי וצינתי בהערות להבדלים משמעותיים בין שני הנוסחים. וראה להלן עמ' 98 דיון ביחס לתוספת המופיעה רק אצל הרכבי.

- 2 ומעשה קודם לתנאי וכו'.<sup>7</sup> החלוק בתנאים אלו בין הגיטין וזולתם.<sup>8</sup>
- 3 דין התנאים בגט<sup>9</sup> מפורש בפרק מי שאחזו קורדיקוס הלכה הרי זה גיטך על מנת שתתני
- 4 לי מאתים זוז.<sup>10</sup> ושם תמצא תנאי כפול ופירושו אם תעשה [או תעשי] כן וכן אתן לך  
כך
- 5 וכך ואם לא תעשה לא אתן כלום. ותנאי קודם למעשה הוא כמו שפירשנו אם יהא כן
- 6 וכן יהי כך וכך. ומעשה בדבר אחר הוא כמו תנאי בני ראובן ובני גד שהתנאי אם לא
- 7 יעברו והמעשה ונתתם להם. ותנאי ומעשה בדבר אחד הוא כאמרם הרי זה גיטך והנייר
- 8 שלי כי התנאי בגט והמעשה בו [בגט] בעצמו. והיין קודם ללאו אם מתי יהא גט ואם לא
- 9 מתי לא יהא גט.
- 10 וכל אלו הפנים לא נצרכו אלא בגיטין וקידושין שהם איסורא.
- 11 וזה אם היו בלשון אם אבל על מנת נוהג בין באיסורא בין בממונא שכל האומר על
- 12 מנת כאומר מעכשיו דאמי ואין צריכין עמו מכל הדברים האלו כלום:<sup>11</sup>
- 13 ולמה נתפרשו כל הדברים הללו בגיטין וקידושין. לזה לא מצאתי טעם. אבל לא מצאתי
- 14 לרבותינו שיזכרום אלא בהן. הלא תראה כי כשאמרה המשנה מתנה שומר חנם להיות
- 15 פטור משבועה ומתנה שומר שכר להיות פטור משבועה ומלשלם אמרה אחר כך כל
- 16 המתנה על הכתוב שבתורה תנאו בטל וכל שאפשר לו לקיימו בסופו והתנה עליו
- 17 מתחלתו תנאו קיים. ואמרו [על זה] הא אי אפשר לו לקיימו בסופו והתנה עליו
- 18 מתחלתו תנאו בטל. והוכיחו זה מדברי הברייתא הרי זה גיטך על מנת שתעלי לרקיע
- 19 וכו' ר' יהודה בן תימא אומר כזה גט כלל אמר ר' יהודה בן תימא כל שאי אפשר לו
- 20 לקיימו בסופו והתנה עליו מתחלתו אינו אלא כמפליגה בדברים וכשר. וזה יוכיח כי אין
- 21 הדבר הזה שייך אלא בגיטין וקידושין כמו שאמרנו. והתורה לא כתבה לנו תנאי דבני
- 22 ראובן ובני גד אלא כדי שנעשה כדוגמתו בדיני [איסורא] אבל לא בדיני ממונות
- 23 ומתנות. וזהו מה שנתברר לי בשאלה הזאת."

<sup>7</sup> בנוסח מה' ליורנו, במקום וכו': "ומי שאמר על מנת ומעכשיו". בדומה לכך בספר השטרות: "ומה שאמ' על מנת או מעכשיו".

<sup>8</sup> בנוסח מה' ליורנו, במקום "החלוק... וזולתם", הנוסח הוא: "אם צריך לאלו התנאים". בספר השטרות: "צריך לאלו התנאים או לא".

<sup>9</sup> בנוסח מה' ליורנו, במקום "בגט", הנוסח הוא: "בגיטין". לנוסח זה הכוונה היא, ככל הנראה, למסכת גיטין. ואילו לנוסח של הרכבי (במקור הערבי הנוסח הוא: "אלגט") הכוונה אינה למסכת אלא לגט הניתן על תנאי. וראה על כך להלן הערה 104. בספר השטרות מלה זו נשמטה לגמרי, והנוסח הוא: "דין אלו התנאים הרי הוא מפורש בפרק' מי שאחזו".

<sup>10</sup> במה' ליורנו ובספר השטרות, חסר: "הלכה... זוז". הרכבי בהערה ח' ציין שכוונת הרי"ף היא לציין למשנה בגיטין שבזיקה אליה מצוי הדיון שם בבבלי על משפטי התנאים.

<sup>11</sup> כאן מסתיימת התשובה במה' ליורנו ובספר השטרות.

הרי"ף בתשובה זו עוסק בשאלת התחומים שבהם נדרש לכפול את התנאי. ברם, הוא לא מזכיר מי בעלי השיטה. בכל התשובה אין הזכרה של גאונים שהם בעלי השיטה. עם זאת, נראה מהשאלה והתשובה ששיטות הגאונים מוכרות לשואלים ולרי"ף, והן אלו שנדונות כאן. נשים לב ללשון השואלים: "החלוק בתנאים אלו בין הגיטין וזולתם" (שו' 2). ב'גיטין' הכוונה לגט הניתן על תנאי.<sup>12</sup> הרושם הוא, אפוא, שהשואלים מצטטים את שיטת רשב"ח שדרשה לכפול את התנאי בגיטין בלבד.<sup>13</sup> שאלתם היא מהו הדין ב'זולתם', דהיינו בתחומי הלכה נוספים. שהשואלים עסקו בשיטת רשב"ח עולה גם מתחלת לשון התשובה של הרי"ף: "דין התנאים בגט מפורש בפרק מי שאחזו קורדיקוס"<sup>14</sup> (שו' 3). הרי שנקודת המוצא של התשובה היא עמדה המגבילה את הצורך לנסח כפי משפטי התנאים לגט בלבד.

הרי"ף עצמו קובע: "וכל אלו הפנים לא נצרכו אלא בגיטין וקידושין שהם איסורא" (שו' 10). הרי שבניגוד לשואלים, הרי"ף עצמו מאמץ את שיטת רס"ג שדרש לכפול את התנאי בגיטין וקידושין. בדבריו "שהם איסורא" (שו' 10), הוא אף מרמז לסיבת העדפתו את שיטת רס"ג. לגיטין וקידושין מאפיינים דומים – שניהם איסורא – ועל כן יש להשוות ביניהם. סיכומו של דבר, ניתוח הדברים מראה ששיטות הגאונים רס"ג ורשב"ח מוכרות לרי"ף ולשואליו. מסתבר שהרי"ף הכיר את הדברים מתוך חיבור דיני התנאים של רשב"ח.

עד כאן לשון התשובה המשותף למקורות השונים. מכאן, יש דיון ארוך ויסודי המלבן נקודות יסודיות הנמצא רק אצל הרכבי. בעוד שהיחידה הראשונה (שו' 1-12) מציגה את עצם השיטה המגבילה את השימוש במשפטי התנאים לגו"ק בלבד, יחידה זו (שו' 13-23) מלבנת ומבררת אותה. כך, שמדובר ביחידות בעלות אופי שונה של דיון. כתוצאה מכך, אין למעיין בתשובה בקובץ התשובות ובספר השטרות תחושה שהתשובה חסרה. מעיון מהתייחסויות של ראשונים לשיטה ולתשובת הרי"ף, נראה שהנוסח המקוצר הוא זה שעמד בפניהם. שכן, ראשונים מעירים על השיטה הערות שהרי"ף עצמו ליבן אותם. היות ואין בדבריהם התייחסות להסבריו של הרי"ף, נראה שהקטע כולו לא עמד בפניהם. א"א אורבך סבר שיש בעובדה זו בכדי להוכיח

---

<sup>12</sup> בשו' 1 נאמר "בדין התנאים הנמצאים בגיטין". ניתן להבין שהכוונה לתנאים הנמצאים במסכת גיטין. ברם, לאור שו' 2, אני נוטה לפרש שאף כאן הכוונה לגיטין הניתנים על תנאי.

<sup>13</sup> ולפי הפרשנות שרשב"ח דרש משפטי תנאים בגיטין ולא רק במקרים מסוימים של גט. ראה את הדיון לעיל עמ' 89.

<sup>14</sup> ראה לעיל הערה 9. אציין, שהיכולת לשחזר שהשואלים את הרי"ף שואלים על שיטת רשב"ח נשענת על המקור הערבי ותרגומו של הרכבי. ברם, לוי העיון היה רק בנוסח המתורגם בנדפסות ובספר השטרות לא היה נוצר רושם שכזה. שכן, הסימנים הברורים ביותר לשיטת רשב"ח התעממו שם - השמטת שו' 2 ותרגום של שו' 3 "בגיטין" או השמטתו בספר השטרות. ייתכן ונוסח התרגום הוא מזמן שכבר אבד הרושם של שיטת רשב"ח, ועל כן אי הדיוק ביחס לפרטים אלו שכבר לא נראו משמעותיים.

שקטע זה אינו מקורי אלא תוספת שנוספה לתשובת הרי"ף.<sup>15</sup> ברם, נראה לי שמדי ספק לא יצאנו. הימצאותה אצל הרכבי, עדיין מותרת מקום לסבור כי קטע זה מקורי, וכי במקורות האחרים הסתפקו בהבאת החלק הראשון של התשובה העומד בפני עצמו.<sup>16</sup> היות וכך, מצאתי לנכון לדון בחלק זה של התשובה תוך מודעות לאפשרות שאינה מגוף דברי הרי"ף עצמו.<sup>17</sup> ביחידה זו של התשובה, הרי"ף עוסק בבירור שתי נקודות ביחס לשיטה המגבילה את הצורך להשתמש במשפטי התנאים רק בגו"ק: עיגון השיטה במקור תלמודי ודיון על כך שתנאי בני גד ובני ראובן עצמו היה בדיני ממונות.<sup>18</sup>

אם השערנו נכונה כי דיני התנאים של רשב"ח הוא המקור שממנו שואב הרי"ף, הרי שנבין את הרקע ללבטים שלו ביחס לחילוק בין גו"ק ובין דיני ממונות. רשב"ח מסתפק בציון עצם קיומה של שיטת רס"ג, אך אינו מספק כל מידע מעבר לכך. רשב"ח לא מציין לא להסבר השיטה ולא לדרך עיגונה במקורות חז"ל. על כן, הרי"ף מציין: "ולמה נתפרשו כל הדברים הללו בגיטין וקידושין. לזה לא מצאתי טעם" (שו' 13). תיאור זה הולם את המידע בדיני התנאים לרשב"ח ביחס לשיטת רס"ג האמורה שיש לכפול את התנאי רק בגו"ק.

הרי"ף עצמו מתמקד בעיגון הדברים במקורות חז"ל. ראשית הוא מציין: "אבל לא מצאתי לרבותינו שיזכרום אלא בהן" (שו' 14). דברים אלו דומים למה שצינו בפרק הקודם – החילוק עצמו לא נזכר במפורש בדברי חז"ל, אך משפטי התנאים נזכרים כולם במקרים של גו"ק.<sup>19</sup> הרי"ף לא הסתפק בכך, וחיפש סוגייה תלמודית שבמסגרתה יוכל לעגן את השיטה. הוא מציין לסוגיית בבא מציעא צד ע"א (שו' 21-14). תורף דבריו הוא שבעוד שהמשנה שם מציינת ליכולת של שומרים להתנות על מעמדם ההלכתי ללא כל מגבלה, המגבלות המוטלות במשנה שם על תנאים מתבארות בגמרא ביחס למקרה של גט. אין הדבר מפורש בדבריו, אך אני משער כי הרי"ף נשען בדבריו על הסתירה המצויה באותה משנה בין הרישא הקובעת ששומרים יכולים להתנות על דיניהם ובין המשך המשנה הקובעת שלא ניתן להתנות על הכתוב בתורה. הסוגייה עצמה דנה בזה תוך דיון בשאלת זיהוי התנא של המשנה, אך מבלי לדון כלל ביחס בין הסיפא העוסקת בתנאי שאפשר לקיימו ובין הרישא בעניין מתנה על מה שכתוב בתורה. טענת הרי"ף

<sup>15</sup>ראה: אורבך, תשל"ה, עמ' 49 הערה 97.

<sup>16</sup>אם כי ייתכן שמעתיק מאוחר הוסיף קטע זה לרי"ף.

<sup>17</sup>במהלך ניתוח הקטע אני נוקט בלשון המייחסת את הדברים לרי"ף. אך אין בזה בכדי להכריע בדבר ייחוס הקטע אליו.

<sup>18</sup>ראשונים רבים דנו בשאלה זו וחלקם ראו אותה כמכריעה נגד שיטת הגאונים. מכך שתשובתו של הרי"ף לא נדונה על ידם כלל, נראה לי כהוכחה שהם לא הכירו יחידה זו.

<sup>19</sup>אני נוטה לפרש שב'רבותינו' הכוונה לחז"ל שלא פירשו את משפטי התנאים אלא בגו"ק. אני מודע גם לקיומה של האפשרות לפרש שב'רבותינו' הכוונה לרס"ג שהזכיר את הצורך במשפטי התנאים רק בגו"ק. אני נוטה יותר להסבר הראשון.

היא כי העמדת הסיפא ביחס לתנאי שאי אפשר לקיימו כר' יהודה בן תימא, מלמדת על מוצא מן הסתירה – המגבלות מוטלות על תנאי בגט, אך ניתן להתנות בדבר שבממון על מה שכתוב בתורה. נציין, כי הדברים מחודשים מאד ואינם עולים מתוך העיון הפשוט בסוגייה.

אם זהו ביאור דברי הרי"ף, הרי שדבריו דומים לדברי רב האי גאון שהשתית את דינו של רס"ג על ההלכה שבדבר שבממון תנאו קיים. ההבדל ביניהם הוא שרב האי אמר זאת כהסבר לסברת רס"ג, ואילו הרי"ף מציין לסוגייה אותה הוא רואה מקור לשיטה.

בשלהי דבריו הרי"ף מתייחס לשאלה שלא נדונה בספרות הגאונים, והיא העובדה שתנאים של בני גד ובני ראובן היה במקרה של ממון. ובכך, אם המקור למשפטי התנאים הוא תנאי בני גד ובני ראובן, הרי שהיות ותנאים היה במקרה של ממון אזי יש לדרוש את משפטי התנאים אף במקרה של דיני ממונות. שאלה זו זכתה לדיון רחב בספרות הראשונים, בעוד שהגאונים עצמם התעלמו ממנה. תשובתו של הרי"ף היא: "והתורה לא כתבה לנו תנאי דבני ראובן ובני גד אלא כדי שנעשה כדוגמתו בדיני [איסורא] אבל לא בדיני ממונות ומתנות". להסבר זה, תנאי בני גד ובני ראובן אינו משמש כמקור ישיר לדיני תנאי. משפטי התנאי עוצבו על ידי חז"ל עצמם תוך חיקוי המודל המקראי של בני גד ובני ראובן. אולם משפטי התנאי הוטלו על התחומים שהיה נראה לחז"ל שהם דורשים משפטי תנאי – גו"ק.<sup>20</sup>

נעיר, שאצל הרי"ף ישנו פער בין הזדהותו עם הסברה שביסוד השיטה ובין עיגונו במקורות חז"ל. הוא מציין לקיום החילוק בין איסורא ובין ממונא, חילוק שנראה לו קביל. דיונו בחלק השני של התשובה מוקדש כולו לשאלת מקור השיטה – הן מצד הצבעה על סוגייה בה הדברים נזכרים והן מצד העיסוק בשאלה שתנאי בני גד ובני ראובן היה בממון. הערה זו מצטרפת לאמור בפרק הקודם בו ניתחנו את דברי הגאונים והצבענו על סברה שכנראה עמדה בבסיס גיבוש השיטה אך על העדר מקור מפורש בתלמוד. סדר היום שהנחה את הרי"ף בדיונו נקבע על פי מצב זה.

הרי"ף מציין בתשובה לארבעה משפטי תנאי אשר כולם נזכרים בגיטין דף עה – תנאי כפול, תנאי קודם למעשה, תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר והן קודם ללאו. ביחס לארבעתם הוא מציין: "וכל אלו הפנים לא נצרכו אלא בגיטין וקידושין שהם איסורא" (שו' 10). הרי שלדעת הרי"ף החילוק בין דיני ממונות ובין גו"ק הוא ביחס לארבעת משפטי התנאי אותם הוא מונה. אולם נעיר שבחיבורו של רשב"ח ובתשובת רב האי שהובאו בפרק הקודם, הדיון הינו ביחס לתנאי כפול.<sup>21</sup> אני מעיר על כך משום שיש מי שהעיר שייכתן ויש לצמצם את שיטת הרי"ף רק

<sup>20</sup> אף הניתוח שלי את מקורות חז"ל, העלתה הצעה הדומה לדברי הרי"ף. ראה עמ' 35.

<sup>21</sup> זה לשונו של רשב"ח: "נאמר (=יש אומרים) שראש הישיבה הפיומי זצ"ל אמר שלא נזדקק לתנאי כפול אלא בגיטין ובקידושין בלבד, והעיון מגלה לנו שהם לא הצריכו תנאי כפול אלא בדברים מסוימים בגיטין ומה שדומה להם בדין, וזה כגט שכיב מרע". אף לשון השאלה שנשאל רב האי מציינת רק תנאי כפול: "כי יש מי שאומ' כי אין אדם צריך לכפול תנאו אלא בגט שכיב מרע בלבד".



לתנאי כפול ולא לשאר משפטי התנאי.<sup>22</sup> בשלב זה נאמר שבנקודה זו ניכר הבדל בין מה שמפורש בספרות הגאונים ובין מה שנאמר על ידי הרי"ף. עניין זה משמעותי לגבי היכולת לקבוע איזה מקור עמד בפני הראשונים שדנו בנדון. שכן, נראה שניתן לעמוד על מקור הדברים שהם עיינו בו לפי הניסוח אותו הם מציינים בנקודה זו.<sup>23</sup>

לסיכום:

מדברי השואלים את הרי"ף נראה שהם הביאו להכרעתו את שיטת רשב"ח. הרי"ף עצמו אימץ את שיטת רס"ג, תוך ציון המכנה המשותף המלכד את גיטין וקידושין יחדיו – "איסורא". הרי"ף מבאר את המקור התלמודי בו ניתן לעגן שיטה זו והיא סוגיית בבא מציעא צד ע"א. ייתכן ובכך אף רמז להסברו של רב האי לחילוק – "בדבר שבממון תנאו קיים". הרי"ף מתייחס לכך שתנאי בני גד ובני ראובן היה מקרה של ממון, ומסביר שאף על פי כן הפרשה מהווה מודל לחיקוי לגו"ק בלבד. בעוד שדברי רס"ג נאמרו ביחס לתנאי כפול הרי"ף מרחיב את השיטה לארבעת משפטי התנאי אותם הוא מצייין.

ר' יהודה ברצלוני<sup>24</sup>

הרי"ף ברצלוני דן במשפטי התנאים בדיני ממונות במסגרת ספר השטרות בדיונו על שטר ע' הוא שטר תנאי.<sup>25</sup> הרי"ף ברצלוני פותח את דיונו בקביעה: "ולא בעינן כל הני דקדוקי דתנאי אלא

---

<sup>22</sup> עיין בשו"ת התשב"ץ ח"א סימן צה שכתב: "אני אומר שזהו טעות שהרי"ף ז"ל אינו אומר כן אלא בתנאי כפול ובהן קודם ללאו אבל בתנאי קודם למעשה אפילו בממונות ס"ל דבעינן ל" ומפני כך כתב בפ' השוכר את הפועלי' סתם מתניתין דהתם דכל תנאי שיש מעשה בתחלתו תנאי בטל וכן הסכימו האחרונים ז"ל שהרי"ף ז"ל לא אמרה אלא בתנאי כפול ובהן קודם ללאו אבל לא בשאר דקדוקי תנאין וכ"כ הרמ"בם ז"ל ויש בזה דקדוקי דברי' אלא שאין להאריך". דברי הרי"ף כאן בתשובה מפריכים את דברי התשב"ץ.  
<sup>23</sup> ראה להלן את הדיון על הרמב"ם.

<sup>24</sup> כפי שלמדתי ממורי פרופ' י' זוסמן, ספרד היהודית במובנה המקורי הינה אנדלוסיה. ועתה, ראה: זוסמן, תשס"א, עמ' 157 הערה 101. והנה, הרי"ף ברצלוני, פעל בקטלונה (ברצלונה) ולא באנדלוסיה. למרות זאת, בחרתי לכלול בפרק על אנדלוסיה היות ובתורתו הוא כרוך אחרי הרי"ף. השלד של חיבורי הברצלוני בנוי על הלכות הרי"ף, להם הוא מוסיף את דברי הגאונים אותם השמיט הרי"ף. על כך, ראה את מה שהביא דודי פרופ' ח' סולובייצק בשם הרי"ף אברמסון במאמרו: סולובייצק, תש"ם, עמ' 12 הערה 9. וראה את דברי אברמסון עצמו: אברמסון, תשנ"ה<sup>1</sup>, עמ' 21 ובהערה 11. סבורני, שהקביעה את מי לכלול תחת אנדלוסיה צריכה להיגזר מזיקתו התרבותית של החכם לאנדלוסיה ולא דוקא ממיקומו הגיאוגרפי. כך אף ביחס לרמב"ם. אף כי רוב ימיו הוא חי מחוץ לגבולות אנדלוסיה הוא ראה את עצמו כאחד מחכמיה. ראה: הכהן, תשנ"ד, עמ' 135-134. אף א' גרוסמן בסקירה שכתב על היצירה ההלכתית בספרד, מזכיר את הברצלוני יחד עם חכמי אנדלוסיה. ראה: גרוסמן, תשנ"ב, עמ' 155-154.

<sup>25</sup> ספר השטרות לרבינו יהודה בר' ברזילי הברצלוני, מהדיר שז"ח האלברשטאם, ברלין 1898, עמ' 125-123.

בגטין וקידושין דאסורין אבל בתנאי דממונא לא".<sup>26</sup> לשון זו מזכירה מאד את לשונו של הרי"ף, ואכן, בהמשך הוא מצטט את תשובת הרי"ף כמקור העיקרי לדברים.<sup>27</sup> לאחר מכן הרי"ף ברצלוני מצטט נוסח של שטר תנאי. נוסח זה, אף שנכתב לדיני ממונות, נכתב לפי דרישות משפטי התנאים. על כך מעיר הרי"ף ברצלוני:

"ומה שכתו' בהאי נוסחא דלעיל הכין כתו' בנוסחי עתיקי, וה(ו)א<sup>28</sup> דכתו' בה תנאי כפול תנאי בפני עצמו תנאי כבני גד ובני ראובן הן קודם ללאו ומעשה קודם לתנאי וכו' - לישנא יתירא הוא; אי נמי משום דסבירא ליה דאפי' בממונא בעינן אלו תנאין כולן, כולן מפני שיש מן הגאונים שסברו כך. וליתא למילתא, כדכתבינן לעיל בדברי גאון ז"ל<sup>29</sup> ואלו התנאין כולן אין צריכין אלא בגיטין וקידושין שהן איסורא אבל ע"מ נוהג בין באיסור' בין בממונא כולו'. וגם רבי' האי גאון ז"ל פי' אלו העניינים כולן בתשובה דילן מפורש,<sup>30</sup> ואנו עתידין לכותבה בסיעתא דשמיא בהלכות התנאין ואסמכתא ומשלשי את שטרותיו.<sup>31</sup> מיהו מאי דכתו' בהאי נוסחא עתיק' דלעיל הני לישני, כולהי יפה לכותבן ואין בכך כלום, דשופרא דשטרא אינון. ואי אפשר לומ' דסבר מי שכתו' האי נוסחא שגם בממונא בעינן אלו התנאין, מפני שאין בלשון תנאין כתו' בהן תנאי קודם למעשה ושאר הני דקדוקי כולהו. אלא משמע, דסבירא ליה דלא בעי כל הני ענייני בממונא והיה כתו' בנוסחא דיליה טעות שלא היה מזכיר בלשון המעשה והזכייה מעכשו לולי שכתבנוהו בו אנו. לפי שכך צריך להיות בכל מעשה של התנאין ואפי' בממונא מעכשו, וע"מ נמי כמוהו שכל האומ' ע"מ כאומ' מעכשו דמי".

נוסחאות עתיקות אלו של שטרי תנאי, אינן משקפות את שיטות הגאונים, כפי שציין הברצלוני. אם אכן מדובר בשיטה שנתחדשה במאה העשירית, ונוסחאות אלו הן עתיקות וקודמות לניסוח החידוש, אין להתפלא על כך. המעניין הוא, שאף שהברצלוני מזכיר את קיומה של תשובת רב האי בנדון, אין הוא מצטטה. דהיינו, בידינו עומדת האפשרות לעיין בדברי הגאונים במקור. היכרותו עם ספרות הגאונים ניכרת גם באמירתו שיש גאונים החולקים על השיטה כולה. למרות זאת, הוא מציב את הרי"ף במרכז. אנו עדים כאן לתופעה בה חכם מדור שני באנדלוסיה מציב במרכז הדיון את דברי חכמי אנדלוסיה הקודמים לו ולא את דברי הגאונים במקור. כאמור, זאת אף במקום בו היתה אפשרות לעיין בדברי הגאונים. תופעה קרובה לזה יש גם בדיונו של הרמב"ם, מיד בסמוך.

רמב"ם

<sup>26</sup> שם, עמ' 123.

<sup>27</sup> שם, עמ' 124. וראה לעיל, הערה 2.

<sup>28</sup> זאת הצעת הגהה שלי, במקום "והוא", לגרוס "והא".

<sup>29</sup> כוונתו לרי"ף אותו הוא מכנה שם לעיל "הגאון ר' יצחק ז"ל". המובאה הבאה היא ציטוט מתשובת הרי"ף הנ"ל. על הכינוי גאון ביחס לחכם ספרדי, ראה את דברי טברסקי להלן בהערה 38.

<sup>30</sup> יש להניח שהכוונה לתשובת רב האי אותה הבאנו לעיל מתשובות הגאונים החדשות. ראה עמ' 91.

<sup>31</sup> למיטב ידיעתי, חיבור זה לא הגיע לידינו, ואיני יודע אם הברצלוני הספיק לכתבו.

הרמב"ם הביא את דיני תנאים בשני ספרים במשנה תורה: בספר נשים - בהלכות אישות פרק ו' ובהלכות גיטין פרקים ח'-ט', ובספר קנין - בהלכות זכיה ומתנה פרק ג'. הדיון המרכזי במשפטי התנאים הוא בהלכות אישות, ואילו בהלכות זכיה ומתנה הוא מתבסס על מה שכבר נאמר בהלכות אישות.<sup>32</sup> בזה, בניגוד לרשב"ח שקבע את דיני תנאים במסגרת מונוגרפית עצמאית, חזר הרמב"ם למסגרת הספרותית של דיני תנאים בספרות חז"ל בה דיני תנאים בלועים בתוך מסכתות הדנות על מקרי קידושין וגירושין על תנאי. הדיון בהלכות זכיה ומתנה נשען על מה שלובן בהלכות אישות. בזאת, העביר הרמב"ם את אותם הלכות לדיני ממונות, דבר שאינו מבואר בספרות חז"ל. ככל הנראה, הרמב"ם לא חשב שהנושא גדול דיו בכדי לקבוע ברכה לעצמו.<sup>33</sup>

הרמב"ם דן בצורך במשפטי התנאים בדיני ממונות בהלכות אישות ובהלכות זכיה ומתנה.<sup>34</sup> "יש מקצת גאונים אחרונים שאמרו אין אדם צריך לכפול תנאו אלא בגטין וקדושין בלבד, אבל בדיני ממון אינו צריך לכפול. ואין ראוי לסמוך על דבר זה. שכפילת התנאי עם שאר הארבעה דברים מתנאי בני גד ובני ראובן למדו אותן חכמים 'אם יעברו בני גד וגו' ואם לא יעברו, ותנאי זה לא היה בגטין ולא בקדושין. וכזה הורו גדולי הגאונים הראשונים, וכן ראוי לעשות".<sup>35</sup> "ורבותי הורו שאין צריך לכפול את התנאי ולהקדים הין ללאו אלא קידושין וגטין בלבד, ואין לדבר זה ראייה".<sup>36</sup>

בשני המקומות הרמב"ם דן בשיטה הדומה בתכניה לשיטת רס"ג הסוברת שבגו"ק בלבד יש צורך לכפול את התנאי. ברם, ישנם מספר הבדלים דקים בין דברי הרמב"ם בשני המקומות. נפרוס תחילה את ההבדלים, ולאחר מכן נדון במשמעותם:

- בהלכות אישות הרמב"ם מזהה את בעלי השיטה כ"מקצת גאונים אחרונים" ומציין ש"גדולי הגאונים הראשונים" לא הבדילו בין דיני ממונות ובין גו"ק. לעומת זאת בהלכות זכיה ומתנה הוא מציין לרבותיו כבעלי השיטה – "ורבותי הורו".
- בשני המקומות, הרמב"ם לא מתייחס להפקעת הצורך בכל משפטי התנאים בדיני ממונות אלא דן רק בהפקעת הדרישה לכפול את התנאי. אולם, בהבדל אחד; בהלכות אישות הוא מדבר רק על כפילת התנאי, ובהלכות זכיה ומתנה הוא מצרף גם את הקדמת הן ללאו.

---

<sup>32</sup> ראה את לשונו שם בפ"ג ה"ז: "כבר ביארנו שכל תנאין שיש במתנות או במקח וממכר צריך שיהיה תנאי כפול, והן קודם ללאו, ותנאי קודם למעשה, ויהיה תנאי שאפשר לקיימו, ואם חסר אחד מאלו התנאים בטל וכאילו אין שם תנאי".

<sup>33</sup> על מיון ההלכות במשנה תורה, ראה: טברסקי, תשנ"א, הפרק על מיון, עמ' 240-182. אחד הדברים אותם הוא מציין בעמ' 221 הוא רצונו של הרמב"ם שלא להרבות בחלוקות משנה עד בלי די. ייתכן והרמב"ם סבר שדיני תנאים לא קובעים ברכה לעצמם ולכן הבליעם במסגרת יחידות גדולות יותר.

<sup>34</sup> אני מביא את לשון הרמב"ם על פי כתבי היד התימניים כפי שנדפס במהדורת היד החזקה של הר"י קאפח.

<sup>35</sup> הלכות אישות פ"ו הי"ד.

<sup>36</sup> הלכות זכיה ומתנה פ"ג ה"ח.

משפט תנאי זה כרוך בכפילות התנאי ואחוז בו, שכן ניתן לדרוש הקדמת הן ללאו רק במידה והתנאי נכפל. ובכך, דמיון בסיסי יש, אף כי יש סטיה מסוימת.<sup>37</sup>

• טיב וצורת התנגדותו לשיטה שונה בשני המקומות. בהלכות אישות הוא מקשה על השיטה מכך שתנאי בני גר ובני ראובן היה "לא בגיטין ולא בקידושין", ומציין: ואין ראוי לסמוך על דבר זה". לעומת זאת, בהלכות זכיה הוא רק מציין "ואין לדבר זה ראייה", אך אינו מציין לקושייה הסותרת שיטה זו.

חוקרי ופרשני רמב"ם נטו שלא לייחס משקל להבדלים אלו, ולפיכך זיהו בין דברי הרמב"ם בשני המקומות. כך, דודי פרופ' י' טברסקי, זיהה את אותם "מקצת הגאונים האחרונים" עם "רבותי". טברסקי מציין לכך שהרמב"ם השתמש בכינוי גאונים לא רק ככינוי המתייחס לגאוני בכל אלא ככינוי לכלל החכמים הבתר תלמודיים בכל מקום. עם זאת, הוא מציין: "למרות ההגדרה המחודשת של התואר 'גאון', עדיין מתייחס המונח גם בפיו לראשי השיבות של בבל. עם זה נמצא, כמובן, גם שימושים יוצאים מן הכלל. כגון: הל' אישות ד: יד והל' זכיה ומתנה ג:ח".<sup>38</sup> כוונתו היא, שהרמב"ם במקומות אלו משתמש בכינוי גאונים בהתייחסו לרבותיו. הרי שלדעתו, יש לזהות את "מקצת הגאונים האחרונים" עם "רבותי". בדומה לכך, הרב נ"א רבינוביץ בביאורו 'יד פשוטה', כותב "השווה הלכות זכיה ומתנה ג, ח", ואז הוא מציין לתשובת הרי"ף סימן לא.<sup>39</sup> אף הוא, ככל הנראה, זיהה בין הדברים. הרב י' קאפח כתב בפירושו לרמב"ם: "וכוונתו כאן כנראה על הרי"ף בתשובה סי' לא... ורשב"ח הובא בהגמ"י...". עם שהרב קאפח מציין לרשב"ח, הוא סבור שהביטוי "מקצת הגאונים האחרונים" מתייחס אף לרי"ף. מסתבר שזאת בכדי לזהות בין דברי הרמב"ם בשני המקומות.

לעומתם, אני סבור שאין לזהות בין "מקצת גאונים אחרונים" ובין "רבותי". ההבדלים בין המקומות, אף שהם דקים, מצביעים על כך שהדברים לא חופפים. שיקול מכריע בעיני הוא השוואת הדברים המצוטטים על ידי הרמב"ם עם הידוע לנו מכתבי גאוני בכל ומכתבי רבותיו של הרמב"ם. הדברים המובאים על ידי הרמב"ם בהלכות אישות עוסקים בתנאי כפול בלבד. אלו מתאימים לשיטת רס"ג המוכרת לנו מחיבורו של רשב"ח, אך אינם חופפים לדברי הרי"ף באותה תשובה, שהרי הרי"ף מתייחס בתשובתו לארבעת משפטי תנאי ואינו מגביל את שיטתו לתנאי כפול בלבד. נקודה זו נראית לי מכריעה להצדיק את הסברה שבהלכות אישות הרמב"ם מתייחס לשיטת רס"ג ובהלכות זכיה ומתנה לרבותיו.

<sup>37</sup>ראה להלן עמ' 106.

<sup>38</sup>ראה: טברסקי, תשנ"א, עמ' 64 הערה 153.

<sup>39</sup>ראה: פירוש יד פשוטה על הלכות אישות, עמ' קלט.

אלא, שלא ברור באופן מוחלט למי כוונתו באמרו "ורבותי". הביטוי הולם את הר"י מיגאש אותו הרמב"ם מכנה תדיר כרבו,<sup>40</sup> אך הוא יכול גם להלום את הר"י"ף, שאף הוא מכונה על ידי הרמב"ם בכינוי "רבותי".<sup>41</sup> היות וידועה לנו תשובת הר"י"ף, יש לשקול שאליו התכוון הרמב"ם. אולם, אותה הערה שהערנו לעיל ביחס להלכות אישות על הפער בין דברי הר"י"ף ובין הדברים המובאים על ידי הרמב"ם, נכונה אף כאן. הרמב"ם דן בהלכות זכיה ומתנה על תנאי כפול והן קודם ללאו, בעוד שהר"י"ף עצמו דן בארבעה משפטי תנאי. הדבר אינו מכריע באופן מוחלט, אך נראה ממנו שהרמב"ם לא מתייחס לדברי הר"י"ף אלא לשיטה אחרת שאחז בה אחד מרבותיו - ייתכן שהכוונה לרבו הר"י מיגאש. שיטה זו אמרה את הדברים רק ביחס לתנאי כפול והן קודם ללאו.<sup>42</sup> שיטה זו דומה ביסודה לשיטת הגאונים, שכן הן קודם ללאו אינו מתקיים אלא במקום בו כפלו את התנאי.

מסתבר, שההבדל בין הלכות אישות ובין הלכות זכיה ומתנה ביחסו של הרמב"ם לשיטה, נגזרת לא רק מבדיקה עניינית שלה אלא גם מיחסו של הרמב"ם לסמכותו ומעמדו של בעל השיטה. בשני המקומות הרמב"ם חולק על הדברים, אך הטון וציון הנימוק להסתייגותו נבדלות האחת מרעותה. במקום בו בעלי השיטה הם הגאונים, הרמב"ם נקט עמדה עצמאית והצביע על הקשיים שבדברים.<sup>43</sup> לעומת זאת, במקום בו השיטה מיוחסת לרבותיו, הרמב"ם אמנם ציין לכך שאין ראייה לדבר, אך לא הורה שיש לנהוג אחרת מהוראתם.

ייתכן והפער בין הדיון בשני המקומות יוסבר בכך שמקורות שונים עמדו לפני הרמב"ם כאשר כתב את הדברים. ההשערה המוצעת היא כי בכתבו את הלכות אישות, הרמב"ם התייחס לספרות הגאונים שהיתה מונחת לפניו,<sup>44</sup> ואילו בכתבו את הלכות זכיה ומתנה הוא התייחס להוראה שידע עליה במסורת אורלית בשם הר"י מיגאש (או לתשובת הר"י"ף). איני יודע על שום מה התחלפו לו לרמב"ם מקורותיו. תהא הסיבה אשר תהא, חותם השינוי ניכר בכתביתו.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> על יחסו של הרמב"ם לר"י מיגאש, ראה: טברסקי, תשנ"א עמ' 8-9.

<sup>41</sup> במקום אחד הרמב"ם כולל בביטוי "רבותי" הן את הר"י"ף והן את הר"י מיגאש, והוא בהלכות שאלה ופקדון פרק ה הלכה ו: "וכזה הורו רבותי הרב ר' יוסף הלוי ורבו ז"ל". במקומות אחרים ניתן לציין בחלק מהם למקור בדברי הר"י מיגאש, אך התרשמתי היא שלא בכלם. והדבר דורש מחקר נפרד.

<sup>42</sup> ראה להלן בסמוך עוד על פער אפשרי בין הר"י"ף ובין הר"י מיגאש.

<sup>43</sup> על הפער בין יחסו של הרמב"ם לגאונים ובין יחסו לרבותיו, ראה: טברסקי, תשנ"א, עמ' 9.

<sup>44</sup> לפי בדיקה בפרוייקט השו"ת, הביטוי גאונים אחרונים מופיע בסך הכל עוד פעם אחת במשנה תורה, בהלכות מלוה ולוה פי"א הי"א ביחס לתקנה שבעל חוב גובה ממטלטלין. לא ידוע לי על משמעות טרמינית קבועה למונח בכתבי הרמב"ם. על תקנת גאונים זו וזיהוי הגאונים המתקנים, ראה: ברודי, תשמ"ו, עמ' 314-304.

<sup>45</sup> טברסקי לשיטתו בהערה 38 יסביר שבשני המקומות הרמב"ם מתייחס לאותו מקור, וממילא יהיה פטור מתהייתנו. אך, כפי שצינתי שם, כמות ההבדלים בין המקומות והתאמתם לספרות הגאונים נראית לי מכריעה לכיוון המחלק בין המקומות. נצטרך, אפוא, לדון במקום זה לאור כיווני הדיון ביחס לסתירות במשנה תורה (אם

לאור האמור, ייתכן אף להסביר את הפער בין הלכות אישות והלכות זכיה ומתנה ביחס להזכרת הקדמת הן ללאו. בהלכות אישות הוזכר רק כפילת התנאי משום שהגאונים הזכירו בכתביהם את השיטה רק ביחס לכפילת התנאי. אולם, בהלכות זכיה ומתנה הדיון הוא מתוך התייחסות לכתבי רבותיו. נראה להציע, כי לאחר שהרי"ף הרחיב את היריעה לארבעת משפטי התנאי, חלק עליו הר"י מיגאש ומצא לנכון לחזור לשיטת רס"ג המקורית ולצמצם את השיטה רק לכפילת התנאי, ברם, מתוך שהרי"ף הרחיב את היריעה לכל משפטי התנאים, הר"י מיגאש בחן אף הוא את השיטה ביחס לכל משפטי התנאי. מתוך כך, הוא הגיע למסקנה, שאף כי יש לחזור באופן בסיסי לשיטת רס"ג, אך יש לצרף לכפילת התנאי את הקדמת הן ללאו. כך, נוצרה שיטה חדשה המיישמת את שיטת הגאונים ביחס לכפילת התנאי והקדמת הן ללאו, ואליה התייחס הרמב"ם בהלכות זכיה ומתנה.

כאמור, הרמזים בכתבי הרמב"ם הם דקים, ולא ניתן לשחזר על פיהם באופן ודאי את השתלשלות הדיון באנדלוסיה בנדון. לכן, ההצעה שהעליתי הינה בגדר השערה הנשענת על סמך אותם רמזים. עם זאת, אני סבור שראוי להתייחס בכובד ראש לרמזים אלו, וכי הם בעלי משקל, לפחות בכדי לשער שתמונת הדיון באנדלוסיה היתה מורכבת יותר ממה שנדמה במבט ראשון.

#### סיכום

אם כנים הדברים, שהרמב"ם מתייחס לרבותיו (ר"י מיגאש?) ושיטה זו שונה משיטת הרי"ף ביחס להיקפה, הרי שנמצינו למדים שבאנדלוסיה היו דיעות שונות בעניין משפטי התנאים בדיני ממונות, תוך זיקה לעמדות השונות בספרות הגאונים. הדיעות המגוונות אצל הגאונים המשיכו להתקיים אצל חכמי אנדלוסיה. השואלים את הרי"ף שאלוהו על שיטת רשב"ח, ואילו הרי"ף עצמו אימץ את שיטת רס"ג אך תוך הרחבתה לכלל משפטי התנאים. בדור שלאחריו, נתפלגו הדיעות. בעוד שר"י ברצלוני אימץ את שיטת הרי"ף, רבו של הרמב"ם (ר"י מיגאש?) חזר באופן בסיסי לשיטת רס"ג המקורית תוך ויתור על ההרחבה של הרי"ף. אך הרחבתו של הרי"ף גרמה לו לכלול את הקדמת הן ללאו יחד עם כפילת התנאי. ובכך נתנסחה שיטת רס"ג בשינוי קל – גם ביחס להקדמת הן ללאו. תלמיד תלמידו של הרי"ף, הרמב"ם, דחה את השיטה כולה, תוך ציון שהוא חוזר לאמץ את שיטת "גדולי הגאונים הראשונים". בכך, חזר הרמב"ם לפשט המסורת התלמודית ודחה שיטה שהתגבשה כמאתים שנה לפניו והתקבלה בחוגי הלומדים. הדיון זרם

---

כי לא מדובר בסתירה במלוא מובן המושג). לסיכום קצר על כיווני המחקר בעניין הסתירות, ראה: טברסקי, תשנ"א, עמ' 232-238.

תוך תנועה מעגלית, עד שהחזיר הרמב"ם את הדברים לנקודת המוצא שלהם. הדחייה שלו את השיטה אינה משום שאינה מסתברת אלא משום שהיא סותרת את מקורות חז"ל.<sup>46</sup> הדיון באנדלוסיה נעשה תוך היכרות ישירה עם ספרות הגאונים עצמה. אין בזה בכדי להפתיע, שכן היכרותה של אנדלוסיה עם תורת הגאונים וזיקתם אליה היא מן הדברים שהוכחו במחקר.<sup>47</sup> עם זאת, עם המעבר למאה השתים עשרה הדיון עובר מהתמקדות בכתבי הגאונים להתמקדות בכתבי הרי"ף ותלמידיו. הדבר בולט אצל הברצלוני הדין בעיקר בדברי הרי"ף אף כי הוא מכיר את כתבי הגאונים בנדון, אך הם נדחו לשולים כהד לשיטה. אצל הרמב"ם המגמות משמשות בערבוביה - הגיוון שהצבענו עליו ביחס למקורותיו של הרמב"ם, מלמד שבהלכות אישות הוא דן בנושא ביחס לספרות הגאונים אך שבהלכות זכיה ומתנה הוא העביר את מרכז כובד הדיון מהגאונים מחדשי השיטה לחכמי אנדלוסיה מאמצי השיטה.

---

<sup>46</sup>קושיית הרמב"ם שתנאי בני גד ובני ראובן היה מקרה של ממון טוען לכך שהשיטה סותרת את התלמוד, אך לא מתייחס לשאלת ההסבר של השיטה.

<sup>47</sup>ראה: רודנטל, תשמ"ו, עמ' 609-603.

האפשרות להגביל את הצורך לכפול את התנאי לגו"ק בלבד, נזכרת לראשונה בצרפת בפירושו של הרשב"ם למסכת בבא בתרא דף קלז עמוד ב, במסגרת פירושו לדיון הסוגייה על מתנה על מנת להחזיר:

"ואע"ג דלגבי גיטין קי"ל כר"מ דבעי תנאי כפול כדאמר בפרק מי שאחזו (גיטין דף עה:) אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע כו', הני מילי לענין גיטין וקדושין הוא דבעינן תנאי כפול לכתחלה לרווחא דמילתא, דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן. מיהא, לגבי דיני ממונות לא בעינן תנאי כפול אלא גלויי דעתא בעלמא. וכיון דאמר ע"מ שתחזירנהו לי, ואע"ג דלא כפליה למימר ואם לא תחזירנהו לא תהא מתנה, אפ"ה לא הוי מתנה אא"כ נתקיים התנאי, דהא אפילו היכא דלא פירש כלום ואיכא למיתלי באומדן דעתא, אזלינן בתר אומדן דעתא בפירקין לעיל גבי דינים הרבה. כגון, הכותב נכסיו לאשתו / בבא בתרא / (דף קלא:), ולקמן בפרק מי שמת / בבא בתרא / (דף קמח:) גבי שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים וגבי מי ששמע שמת בנו וכתב נכסיו לאחרים ואח"כ בא בנו דאמר בפרק מי שמת (לקמן / בבא בתרא / דף קמו:) דלא הויא מתנה".<sup>48</sup>

השיטה הנזכרת כאן דומה בתוכנה היסודי לשיטות הגאונים על כפילת התנאי בדיני ממונות, הן ביחס לתוכן השיטה והן ביחס להסבר עיגונה במקורות חז"ל. דברי הרשב"ם מצרפים יחד את שיטת רס"ג יחד עם הסבריו של רשב"ח. השיטה היסודית הנזכרת דומה לשיטת רס"ג – יש צורך לכפול את התנאי רק בגו"ק. ההסבר המעגן פסיקה זו בתקנת שמואל דומה לדברי רשב"ח, שראה בתקנת שמואל פסיקה כר' מאיר רק במקרה של גט שכיב מרע והדומה לו. היות והרשב"ם מאמץ את שיטת רס"ג, הוא מתאר את תקנת שמואל כמכריעה שיש לכפול את התנאי בגו"ק.<sup>49</sup>

הדמיון לדברי הגאונים בולט, ברם, איני יודע האם דברי הגאונים עצמם היו מוכרים לו לרשב"ם. הרשב"ם עצמו לא מציין למקור לדבריו, ולכן אין לדעת האם הוא גיבש שיטה זו באופן עצמאי או האם שאב את הדברים ממקור שהוא אינו מציין לזהותו. אמנם, ידוע במחקר ספרות הראשונים שלרשב"ם עצמו היתה היכרות עם ספרות לא צרפתית. א"א אורבך העיר: "הרשב"ם הוא כנראה הראשון בין חכמי צרפת הצפונית, שהירבה להשתמש בספר ההלכות של ר' יצחק אלפסי".<sup>50</sup> י"מ תא שמע העיר כי הרשב"ם הוא החכם הראשון בצרפת המזכיר את

<sup>48</sup> פירוש הרשב"ם לבבא בתרא, קלז ע"ב, ד"ה ואם לאו.

<sup>49</sup> בתחלת דברי הרשב"ם אף יש רמז לשיטת רשב"ח, שכן כתב: "דלגבי גיטין קי"ל כר"מ". דברים אלו מזכירים רק את גיטין ולא את קידושין, ממש כשיטת רשב"ח ותוך הישענות על תקנת שמואל שעסקה בגט. ברם, בהמשך דבריו, כותב הרשב"ם: "הני מילי לענין גיטין וקדושין", ובוזא אימץ את שיטת רס"ג.

<sup>50</sup> אורבך, תש"מ, עמ' 56.



הר"ח בשמו.<sup>51</sup> הרשב"ם עצמו מצטט מספרות הגאונים, כשם שעשו שאר בעלי התוספות הצרפתים.<sup>52</sup> אולם, אין בכלל זה בכדי לענות על השאלה האם במקרה זה השתמש הרשב"ם בכתבי גאונים שעמדו לפניו ומהם שאב את הדברים, או שמא ממקור אחר שעמד לפניו (תשובת הרי"ף?).<sup>53</sup> כאמור, ייתכן והוא גיבש את הדברים באופן עצמאי. בין כך ובין כך, הדברים הנזכרים על ידי הרשב"ם, גם אם מקורם מספרות הגאונים, מעוצבים בתבניות הסבר של חכמי צרפת. דבר זה ניכר בכמה דברים. נפתח בהסבר החילוק בין גו"ק ובין דיני ממונות. ההסבר שהרשב"ם נותן הינו שבדיני ממונות מסתפקים בגלויי דעתא בעלמא, ואילו בגו"ק 'לכתחלה לרווחא דמילתא' דורשים לכפול את התנאי. להסבר זה, אף בגו"ק דורשים רק לכתחילה לכפול את התנאי, אך בדיעבד מתחשבים בתנאי אף אם לא נכפל. משמעות הדברים היא שתקנת שמואל מתפרשת כך שהפסיקה אינה כר' מאיר, ורק בגו"ק שמואל תיקן לכתחילה לכפול את התנאי ל'רווחא דמילתא'.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> תא שמע, תשמ"א, עמ' 196. ניתן לעמוד על מידת השוני שבין הרשב"ם ובין רש"י מתוך עיון בפירושיהם לר"ם. רש"י עצמו לא מזכיר את הר"ח בשמו בפירושו לר"ם (אם כי י. פרנקל סבור כי רש"י הכיר פירושים שלו אך לא ידע את שמו – ראה: פרנקל, תשל"ה, עמ' 2 הערה 5). לעומתו, הרשב"ם מזכיר בפירושו לבבא בתרא את הר"ח 94 פעמים! (בתוספת שלושת ההגהות לפירושו של רש"י לפרק ראשון (ראה להלן) – 97 פעמים). ניתן אף לעקוב אחרי השוני מעיון בהגהות המציינות לר"ח בפירושו של רש"י לפרק ראשון בבבא בתרא, ראה: פירוש רש"י לבבא בתרא ד ע"א ד"ה פשיטא; שם, ד ע"ב ד"ה הג"ה יריכי; שם, שם ד"ה הג"ה וכן בפירוש ר"ח; שם, ה ע"א ד"ה הגה"ה ואי לא. בשלוש מהגהות אלו מצוינת זהותו של בעל ההגהה. בד ע"ב בהגהה הראשונה ובה ע"א מצויין "תמ"ש", ובד ע"ב בהגהה השנייה מצויין "ת' מו' שמ". כפי שרייפמן, תרמ"ו, עמ' 58 הראה, פשר ראשי תיבות אלו הוא "תוספת מרבנו שמואל". מסתבר שפשר התופעה הוא שהרשב"ם השווה את פירושו של רש"י לפרק זה לפירושו של הר"ח, וציין בהגהות לדברי הר"ח. הנתונים עליהם אני מתבסס בהערה זו הם על פי בדיקה באמצעות פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן.

<sup>52</sup> על פי בדיקה בפרוייקט השו"ת, הרשב"ם מצטט גאונים בפירושו לבבא בתרא 7 פעמים. וראה: אורבך, תשמ"מ, עמ' 738.

<sup>53</sup> דברי הרשב"ם קרובים יותר לדברי רשב"ח מאשר לדברי הרי"ף בתשובה. שכן, הרי"ף לא מתייחס שם לתקנת שמואל.

<sup>54</sup> כך נתבאר דברי הרשב"ם על ידי הרמב"ן בחידושו שם לבבא בתרא: "וה"ר שמואל ז"ל כתב דלא בעינן תנאי כפול בממונא אלא באיסורא לכתחלה לרווחא דמילתא, וכן השיב רבינו הגדול ז"ל בתשובה, והרבה בני אדם טעו בדבר שהקשו והא עיקר תנאי כפול כי כתיב בממון כתיב, אבל כך הם עיקרן של דברים דלא קיי"ל כר"מ דיחידאה הוא אלא דגבי גיטין וקידושין חיישינן לדר"מ להחמיר מתקנת שמואל בגיטין דאיתא בפרק מי שאחזו (ע"ה ב), ומיהו ר"מ לא אמרה אלא בדיני ממונות וכדמפורש בגמ' במס' שבועות (ל"ו א') ושם אפשר בסייעתא דשמיא". לגבי הקביעה של הרמב"ן שיש לזהות את דברי הרי"ף עם דברי הרשב"ם, ראה להלן עמ' 111.

רעיון מעין זה, שבגיטין מתקנים לרווחא דמילתא לנסח את הגט לכתחילה בצורה שתחשוש אף לשיטה שלא נפסק כמותה, נמצא אצל הרשב"ם עצמו ביחס לתקנת רב לכתוב בגט "מיומא דנן ולעלם". הגמרא בגיטין פה ע"ב אומרת:<sup>55</sup>

"דאתקין רב בגיטין: אי' פלניא בר פלני' פטרית פלניתא בת פלונית אינתתיה דהות אינתתיה מן קדמת דנא מן יומא דנן ולעלם".

הסוגייה שם מסבירה:

"מן יומא דנן - לאפוקי מדר' יוסי, דאמ': זמנו של שטר מוכיח עליו".

רש"י שם מעיר:

"ואע"ג דקיימא לן כר' יוסי בעינן לאפוקי נפשינן מפלוגתא שיצא הדבר בהיתר ולא יצא שם פסול אמשפחות ישראל".<sup>56</sup>

מעין דברי רש"י כתב הרשב"ם בפירושו לב"ב קלו ע"א:

"והכי הלכתא כרבי יוסי דאם כתב לאחר מיתה קנה אע"ג דלא כתב מהיום, דהא אמר רב הלכה כר' יוסי. ואע"ג דאמר בפרק המגרש (גיטין דף פה:): אתקין רב בגיטין מן יומא דנן לאפוקי מדר' יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו, הואיל ולא איתמר בהדיא התם בגיטין הדר ביה רב מהא דאמר הלכה כרבי יוסי אלא אתקין, אית לן למימר לגבי גט אשה הואיל ואין בו דבר קנין משום הכי הוא דאתקין לרווחא דמילתא משום חומרא דערייות, אבל גבי ממונא הלכה כר' יוסי כי י"ל כי לא אמר רב הלכה כר' יוסי אלא בשטר שיש בו קנין".<sup>57</sup>

וכן כתבו מעין זה בעלי התוספות:<sup>58</sup>

"והא דאמרין בפרק בתרא (לקמן פה:): התקין רב בגיטא מן יומא דנן ולעלם ולאפוקי מדרבי יוסי, אין זה אלא לשופרא בעלמא, דהא כרבי יוסי ס"ל כדאמר הכא. ואית דגריס לקמן רבא. לפי זה, צריך לומר נמי דלשופרא דשטרא תקן, דהא אמר בסמוך דלרבא פשיטא ליה דהלכה כרבי יוסי אפילו בעל פה, וכן פירש בקונטרס לקמן".<sup>59</sup>

הרי שהרשב"ם קובע כאן כלל, שהלשון "אתקין" אינה משקפת פסיקה והכרעה במחלוקת תנאים אלא רצון שניסוח הגט יהיה לכתחילה לכל הדיעות בכדי למנוע לעז. מעין זה, הוא

---

<sup>55</sup> נוסח הסוגייה מבוא על פי כ"י וטיקן 130. לרישום חילופי הנוסח ראה בדקדוקי סופרים לגיטין מה' מ"ש פלדבלום.

<sup>56</sup> רש"י גיטין פה ע"ב ד"ה מן יומא דנן. הפסיקה כרבי יוסי, אליה מתייחס רש"י, היא שם בגיטין עב ע"א, ובב"ב קלו ע"א.

<sup>57</sup> בהמשך, הרשב"ם מצטט את שיטת הגאונים בנדון. שיטה זו מופיעה שם בהלכות הרי"ף, וייתכן שמשם הוא שאב את הדברים.

<sup>58</sup> גיטין עב ע"א תוס' ד"ה הכי אמר רב.

<sup>59</sup> עיין באור זרוע בפסקי בבא בתרא סימן קל"ח, שם הוא מצטט בשם הר"י בעל התוספות: "אלא מאי דתקין בגיטין היינו לשופרא דשטרא ולרווחא דמילתא בעלמא הוא דתקין הכי".

מסביר גם את תקנת שמואל. וכבר הרמב"ן בחידושו למסכת שבועות עמד על הזיקה בין ההסברים לתקנות שמואל ורב.<sup>60</sup>

הרמב"ן זיהה את דברי הרשב"ם עם דברי הרי"ף בתשובה.<sup>61</sup> ואכן, לא רק שישנו דמיון ביחס להגבלת הדרישה לכפול את התנאי לגו"ק בלבד, אלא שאף ברי"ף מופיע החילוק בין גט ובין ממון ביחס לפסיקה בעניין זמנו של שטר מוכיח עליו.<sup>62</sup> אולם, קביעת הרמב"ן שהסבר הרשב"ם הוא ההסבר המקורי של דברי הרי"ף, אינה ברורה כל עיקר. הרי"ף בתשובה ביחס למשפטי התנאים בדיני ממונות מציין לחילוק בין איסורא לממונא.<sup>63</sup> הוא נוקט במטבע לשון דומה בהלכותיו לב"ב שם הוא כותב:

"וחזינן למקצת רבואתא דשני לא דאמי מתנה לגט דהכא ממונא והכא איסורא וטעמא דמיסתבר הוא כי היכי דלא תיקשי דרב אדרב. ורב נחשון גאון פליג ואמ' הכין נהיגי במתיבתא כר' יהודה כתקנת רב בגטין".<sup>64</sup>

דברי רב נחשון הסובר כי תקנת רב מהווה ראייה שההלכה נפסקה שלא כר' יוסי ואפילו בדיני ממונות, מצטרפים לדברי השאלות והבה"ג שסברו שתקנת שמואל בגט מלמדת על פסיקת ההלכה כר' מאיר. בשני מקומות אלו, הרי"ף מציין להבדל בין איסורא ובין ממונא. ברם, הוא לא מזכיר כלל את המונחים הנזכרים אצל חכמי צרפת - רווחא דמילתא ושופרא דשטרא. סריקה באמצעות המאגר הממחושב של פרויקט השו"ת מעלה כי בעוד שהשימוש במונחים אלו רווח אצל חכמי צרפת, הרי"ף כמעט ואינו משתמש בהם.<sup>65</sup> נתוני הסריקה הם כדלהלן. שני ביטויים

---

<sup>60</sup> חידושי הרמב"ן לשבועות לו ע"ב: "דאנן לא קי"ל כרבי מאיר דבעי תנאי כפול משום דיחידאה הוא ולא סבירא לן כותיה, אלא מיהו בגיטין וקידושין חיישינן לדרכי מאיר לחומרא מתקנת שמואל בגיטין, ומיהו ודאי רבי מאיר כי אמרה למילתיה בממונא או באיסורא דאית ביה ממונא קאמר אבל אנן לא קי"ל כותיה אלא דחיישינן למילתא באיסורא דאית ביה ממונא ולחומרא, וכדאמרינן התם אתקין רב בגיטין מיומא דנן ולעלם לאפוקי מדרכי יוסי ואיהו גופיה פסק כוותיה בבבא בתרא, וכבר כתבה רבינו ז"ל בהלכותיו, כנ"ל". כוונת הרמב"ן היא לדברי הרי"ף בהלכות הרב אלפס לבבא בתרא סב ע"ב, שם הרי"ף מחלק בין איסורא ובין ממונא ביחס לפסיקה בשאלת זמנו של שטר מוכיח עליו.

<sup>61</sup> ראה את דברי הרמב"ן שצוטטו בהערה 54, ובחידושו שם לשבועות.

<sup>62</sup> כאמור בהערה 60, החילוק מופיע בהלכות הרי"ף בבבא בתרא.

<sup>63</sup> ראה לעיל בפרק המנתח את תשובת הרי"ף.

<sup>64</sup> הלכות הרי"ף לב"ב, סב ע"ב ברב אלפס. הנוסח מובא על פי כתב יד ניו יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה Rab.692, מה' פקסימיליה ירושלים תשל"ד, עמ' 280 ע"ב. לגבי זהות אותם 'מקצת רבואתא' נעיר, כי האור זרוע בפסקי בבא בתרא סימן קל"ז מצטט דברים מעין אלו בשם רבנו חננאל. (הובא בליקוטי פירושי רבינו חננאל באוצר הגאונים לגיטין, עמ' 53 סימן רפא). ככל הנראה, הרי"ף מתייחס לדברי הר"ח. ראה: אברמסון, תשנ"ה<sup>2</sup>, עמ' 100. על היחס בין הר"ח והרי"ף, ראה שם עמ' 27-23. רב נחשון הוא גאון סורא במחצית שניה של מאה תשיעית. ראה: ברודי, 1998, עמ' 344.

<sup>65</sup> עם כל המודעות למגבלות של מאגר ממוחשב זה, במיוחד משום שהנוסח הנמצא בו הוא נוסח הדפוס, בכל זאת התוצאות הברורות מדברות בעד עצמן, גם אם הן טעונות תיקון.

אלו מופיעים - כל אחד מהם - רק פעם אחת בש"ס. "רווחא דמילתא" מופיע בבבא קמא קטז ע"א, ו"שופרא דשטרא" מופיע בבבא בתרא סט ע"ב. שני ביטויים אלו מופיעים בהלכות הרי"ף רק פעם אחת – בהלכותיו על אותם סוגיות, כאשר הוא מצטט את לשון הסוגייה.<sup>66</sup> משמעות נתון זה הוא כי הרי"ף עצמו לא משתמש במטבע לשון זה באופן עצמאי כמטבע לשון השגורה על לשונו. ממצא דומה עולה מסריקת שו"ת הרי"ף.<sup>67</sup> סריקת שו"ת הרי"ף מיגאש והרמב"ם מעלה כי אף חכמי אנדלוסיה אלו אינם משתמשים במטבעות לשון אלו,<sup>68</sup> למעט מקום אחד בשו"ת הרי"ף מיגאש.<sup>69</sup> לעומת זאת, נתוני הבדיקה ביחס לחכמי צרפת מעלה כי הם מרבים להשתמש במטבעות לשון אלו. "רווחא דמילתא" מופיע בפירושו של רש"י לש"ס ארבע פעמים,<sup>70</sup> בפירוש הרשב"ם לבבא בתרא הביטוי מופיע שלוש פעמים,<sup>71</sup> ומופיע בתוספות עשרים ואחד פעמים.<sup>72</sup> תוצאות דומות יש ביחס לביטוי "שופרא דשטרא". הוא מופיע בפירוש הרשב"ם לבבא בתרא פעמיים,<sup>73</sup> ובתוספות על הש"ס הוא מופיע תשע פעמים.<sup>74</sup> נוסף, שאף

---

<sup>66</sup> "רווחא דמילתא" מופיע בהלכות הרי"ף לבבא קמא מב ע"ב ברב אלפס; "שופרא דשטרא" מופיע בהלכות הרי"ף לבבא בתרא, לו ע"ב ברב אלפס.

<sup>67</sup> מסריקה בשו"ת הרי"ף עולה כי ביטויים אלו לא מופיעים בפי הרי"ף עצמו. בפי שואלים מופיע הביטוי 'שופרא דשטרא' בסימן ר"ג.

<sup>68</sup> יש לקחת בחשבון שספרות השו"ת של חכמי אנדלוסיה נכתבה ערבית, וכי החיבורים נסרקו בתרגום עברי שלהם.

<sup>69</sup> הסריקה בשו"ת הרי"ף מיגאש ושו"ת הרמב"ם מעלה שהביטוי 'שופרא דשטרא' לא מופיע בהם כלל. הביטוי 'רווחא דמילתא' מופיע בשו"ת הרי"ף מיגאש בסימן קס"א.

<sup>70</sup> רש"י פסחים מו ע"ב ד"ה לא דכולי; רש"י קידושין מה ע"ב ד"ה בפירוש שמעתי; רש"י סנהדרין נד ע"ב ד"ה לא יהיה קדש; רש"י שבועות מו ע"ב ד"ה מיתמי. לא החשבתי את פירוש רש"י לב"ק קטז ע"א שם הוא מתייחס ללשון הסוגייה.

<sup>71</sup> רשב"ם לבבא בתרא סד ע"א ד"ה בזמן שאמר; רשב"ם לבבא בתרא קלו ע"א ד"ה מוכיח עליו; רשב"ם לב"ב קלז ע"ב ד"ה ואם לאו.

<sup>72</sup> שבת כו ע"ב תד"ה אתי בק"ו; שם תד"ה ואימא כי; שם קכה ע"א תד"ה מחצלת גופה; יומא ט ע"א תד"ה ולא שמשו; כתובות נו ע"ב תד"ה הרי זו; נדרים מח ע"א תד"ה והכותב חלקו; נזיר מא ע"ב תד"ה ור"א דאתי; שם מז ע"ב תד"ה אי ברחוקים; שם מח ע"א תד"ה ואין לי; קידושין טו ע"א תד"ה ואידך; שם מה ע"א תד"ה צריכה מיאון; שם מה ע"ב תד"ה בפירוש אמר; בבא קמא מא ע"א תד"ה כדרכי אבהו; שם, סד ע"א תד"ה יאמר גניבה; שם פח ע"א תד"ה ועבר נפקא; בבא בתרא קסב ע"ב תד"ה דאמר חזקיה; שבועות יג ע"ב תד"ה דעבר סמוך; עבודה זרה כב ע"ב תד"ה אי איתא; חולין כה ע"א תד"ה ומה כל; ערכין כח ע"ב תד"ה כמאן דלא; תמורה לא ע"א תד"ה אלא באדם.

<sup>73</sup> רשב"ם לבבא בתרא סט ע"ב ד"ה הכי גרסינן; שם, ע ע"א ד"ה חוץ מחרוב.

<sup>74</sup> כתובת נח ע"א תד"ה הנהו קלא; גיטין מ ע"א תד"ה משום דהוה; גיטין עב ע"א תד"ה הכי אמר; גיטין פד ע"א תד"ה מסתברא; גיטין פה ע"ב תד"ה אע"ג דלא; בבא בתרא מ ע"ב תד"ה איכא דאמרי; בבא בתרא סט ע"ב תד"ה ארעא ודיקלי; בבא בתרא צג ע"ב תד"ה לסטים מזויין; בבא בתרא קסא ע"ב תד"ה אמר רבי.

הרמב"ן מרבה להשתמש במטבעות לשון אלו. הביטוי "רווחא דמילתא" מופיע בחידושו של ש"ס עשרים ושבע פעמים,<sup>75</sup> ו"שופרא דשטרא" מופיע שש פעמים.<sup>76</sup> ובכן, היות ובפי הרמב"ן עצמו שגור השימוש ב"רווחא דמילתא" וב"שופרא דשטרא", הוא נטה לזהות את הסבר דברי הרי"ף עם הסבר זה המופיע ברשב"ם. ברם, כפי שראינו, הרי"ף עצמו לא משתמש כלל במטבעות לשון אלו, אלא מסתפק בציון ההבדל בין איסורא ובין ממונא. ייתכן, שהסבר שיטתו הוא אחר. וכבר הצענו, לעיל, הסבר לשיטת הגאונים המגבילה את הצורך לכפול את התנאי לגוף בלבד שאינו נשען על אדני התפיסה של "רווחא דמילתא", אלא מניח הבדל מהותי ביניהם.<sup>77</sup>

אני מעיר על כך, משום שאני סבור שהפער בשימוש בביטויים אלו איננו מקרי. ההנחה העומדת בבסיס ביטויים אלו היא שאין לפרש את הנאמר בסוגייה כפשוטו. הנחה זו מתעצמת בעקבות השיטה הדיאלקטית שבעלי התוספות אמונים עליה. לכן, דווקא אצלם מתעצם השימוש במונחים אלו. אף הרמב"ן, המושפע בדרך לימודו מבעלי התוספות, משתמש בביטויים אלו.<sup>78</sup> ברם, אי שימושו של הרי"ף בביטויים אלו הוא על שום שדרך לימודו יותר לנאמר בסוגייה במפורש. על כן, סבורני שהזיהוי בין הסבר הרשב"ם ובין הסבר שיטת הרי"ף אינה מוכחת.

אם אני מפקפק לגבי הזיהוי בין הסבר הרשב"ם ובין הסבר הרי"ף, הרי שדברי הרשב"ם ודאי שונים מדברי רשב"ח. שכן, לעיל ראינו שבקטע אדלר הרשב"ח מציין במפורש שהוא פוסק כר'

---

<sup>75</sup> להלן רשימת המקומות בחידושי הרמב"ן: שבת מה ע"ב ד"ה והאר"נ למאן; שם עד ע"א ד"ה והתניא חייב; שם פב ע"ב ד"ה ולר"ע מאי; עירובין יז ע"ב ד"ה וכבר ראיתי; יבמות נה ע"ב ד"ה הא דאמרינן; שם סה ע"א ד"ה מדקתני הך; כתובות כט ע"ב ד"ה והא דאקשינן; גיטין סג ע"ב ד"ה הא דאמרינן; שם עה ע"ב ד"ה אתקין שמואל ובר"ה וכן כתב; שם פב ע"א ד"ה הא דאמרינן; קידושין לא ע"א ד"ה ומשמע דרב; שם מה ע"א ד"ה והא דאמרינן; שם נא ע"א ד"ה אילימא דאמר; בבא מציעא ל ע"א ד"ה ומיהו אכתי וד"ה ואיכא מקצת; בבר בתרא יד ע"ב ד"ה והא דאקשינן; שם קלז ע"ב ד"ה והר' שמואל; שבועות ט ע"ב ד"ה ונכפר ראש; שם לו ע"ב ד"ה ומצאתי לרב; עבודה זרה מז ע"ב ד"ה המשתחוה לבית; חולין כד ע"א ד"ה והא גבי; שם כח ע"ב ד"ה ואי קשיא; שם צח ע"ב ד"ה ושמעין מינה; נדה לג ע"א ד"ה וראיתי מי; שם מב ע"א ד"ה ויש מחכמי.

<sup>76</sup> להלן רשימת המקומות בחידושי הרמב"ן: יבמות לא ע"ב ד"ה הא דאמרינן; גיטין עה ע"ב ד"ה אתקין שמואל; שם פה ע"ב ד"ה וצריך למיכתב; בבא מציעא ז ע"ב ד"ה וכן השמועה; בבא בתרא צב ע"ב ד"ה ואיכא דקשיא; שם קסב ע"א ד"ה ואכתוב בכאן.

<sup>77</sup> בדומה לכך, יש לבחון את מהות החילוק של הרי"ף בין איסורא ובין ממונא ביחס לזמנו של שטר מוכיח עליו. ואכן, החילוק המובא בשם הר"ח על ידי האור זרוע (הערה 64) מנוסח במטבע לשון של חילוק מהותי. הנימוק המוצע על ידי הר"ח לדחיית ר' יוסי בגיטין מנוסח כנימוק מהותי: "ומשום דצריך שיגיע גט לידה מחיים דבעל". ואין כאן מקומו להאריך בזה.

<sup>78</sup> את הערצתו וזיקתו לבעלי התוספות הצרפתים, ביטא הרמב"ן בפתיחתו לקונטרס דינא דגרמי: "אבל יש אשר קולמוס הראשונים סתמן. ועתה נעלם טעמן מעיני תלמידי הזמן. וחכמי הצרפתים אספו רובן אל עמן. הם המורים הם המלמדים הם המגלים לנו נטמן". וראה: תא שמע, תש"ס, עמ' 38-41.

מאיר לפי הפרשנות המצמצמת של שמואל,<sup>79</sup> בעוד שהרשב"ם מבאר את תקנת שמואל באופן אחר. הבדל זה ביניהם ניכר גם ביחס להסבר החילוק. בעוד שהרשב"ם מבאר את השיטה בנימוק של "לרווחא דמילתא" הנגזר מפרשנותו לתקנת שמואל, לא מצינו הסבר מעין זה בספרות הגאונים. בחיבור דיני התנאים של הרשב"ם לא נזכר כל הסבר לחילוק. ההסבר שראינו בתשובת רב האי בנוי על חילוק מהותי בין דיני ממונות ובין איסורא, על סמך "כל שבמזון תנאו קיים".<sup>80</sup>

לפום ריהטא, אין בהעדר הסבר זה בספרות הגאונים בכדי להפגיע. בדומה למה שהערנו לעיל ביחס לרי"ף,<sup>81</sup> נראה ששימוש בסוג הסבר מעין זה אינו רווח בתפיסתם ההלכתית של הגאונים. סריקה בפרוייקט השו"ת הדומה לזו שערכנו לעיל ביחס לרי"ף, מעלה כי בספרי הגאונים המצויים במאגר,<sup>82</sup> הביטוי 'רווחא דמילתא' מופיע רק פעם אחת בתשובה של רב שרירא גאון בתשובות הגאונים שערי צדק ח"ג ש"ב סימן ל. אולם דווקא טיבו של השימוש בביטוי במקום זה מלמד כי השימוש בו ביחס לשטרות אינו זר לגאון בן זמנו של רשב"ם – מחותנו רב שרירא גאון. וזה לשון התשובה:

"ומן הדין נהגו לרווחא דמילתא לאיסתלוקי מספיקא דלא ליהוי ערער ולא פגם במילתא והכי הרבה מתקנות חכמים בשטרות שאין עושין לכתחילה אלא לרווחא דמילתא ולאיסתלוקי ממחלוקת".

ניתן להתלבט ביחס לזהותן של 'תקנות חכמים בשטרות' שאליהן מתייחס רב שרירא. התשובה עצמה עוסקת בנוהג המתועד בספרי רס"ג והוא שבעל הממנה שליח לגרש את אשתו, אומר לו נוסח המרשה אותו למנות שליח תחתיו וכן הלאה עד שיגיע הגט לידי האשה. תקנה מעין זו אינה מופיעה בספרות התלמוד. ובכן, ייתכן ויש להגביל את דברי רב שרירא לתקנות גאונים בלבד. אך מסתבר לי יותר שרב שרירא התייחס באופן כללי לתקנות חכמים בשטרות, ואף לתקנות המופיעות בתלמוד. עמדתו זו של רב שרירא מצטרפת לעמדת רשב"ם שתקנת שמואל בגיטין מלמדת על פרשנות מצמצמת לדברי ר' מאיר. עמדה זו של גאונים מאוחרים, היא, כאמור, בניגוד לאמור בספרות הגאונים הקדומה. האם יש קשר בין דברי רשב"ם ובין דברי רב שרירא? האם דברי אחד מהם שימשו השראה לשני? אם יש קשר, האם ייתכן שלאור דברי רב שרירא שנכון לומר שכבר בעולם הגאונים תקנת שמואל התבארה באופן דומה? אם אכן כך, הרי שהסבר הרשב"ם דומה להסבר אפשרי בספרות הגאונים. ברם, הדברים לא מתועדים במפורש

<sup>79</sup> לעיל, עמ' 80.

<sup>80</sup> כפי שציינו, הדברים 'מיובאים' ממתנה על מה שכתוב בתורה. החילוק שם אינו מושתת על תפיסה של 'רווחא דמילתא' אלא על תפיסה עקרונית.

<sup>81</sup> לעיל עמ' 113.

<sup>82</sup> היקף ספרות הגאונים המצוי במאגר של פרוייקט השו"ת מוגבל, ולכן אינו נותן מידגם מייצג מקיף של ספרות זו.

ומידי השערה לא יצאנו. אולם, בין כך ובין כך, הסבר הרשב"ם משתלב במהלך כללי יותר שמצינו אצל חכמי צרפת ביחס לפרשנות של תקנות ביחס לנוסח הגט.

חותם צרפתי מובהק נוסף מצוי בשיבוץ הסבר זה במסגרת דיאלקטית. הרי כל הזדקקותו של הרשב"ם לשיטה זו היא על שום שהיא פותרת סתירה בין סוגיות לה הוא מציין. הסתירה היסודית היא שניסוח המקרה של מתנה על מנת להחזיר בתלמוד, אינו עולה בקנה אחד עם דרישות משפטי התנאים. בצד זה, הרשב"ם מציין לרשימה של סוגיות סותרות ביחס לצורך לכפול את התנאי. בעוד שתקנת שמואל מורה על הצורך לכפול את התנאי, הוא מציין לרשימה של סוגיות מהם משתמע אחרת. ובלשון הרשב"ם:

"דהא אפילו היכא דלא פירש כלום ואיכא למיתלי באומדן דעתא, אזלינן בתר אומדן דעתא בפירקין לעיל גבי דינים הרבה. כגון, הכותב נכסיו לאשתו / בבא בתרא / (דף קלא:), ולקמן בפרק מי שמת / בבא בתרא / (דף קמח:), גבי שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים וגבי מי ששמע שמת בנו וכתב נכסיו לאחרים ואח"כ בא בנו דאמר בפרק מי שמת (לקמן / בבא בתרא / דף קמו:), דלא הויה מתנה".

את הפיתרון לסתירה בין הסוגיות מוצא הרשב"ם בחילוק שבין דיני ממונות ובין גו"ק: בגו"ק זקוקים למשפטי התנאים, ואילו אותן סוגיות המתחשבות באומדנא עוסקות בדיני ממונות. לכן, אין צורך, לדעת הרשב"ם, במשפטי התנאים במתנה על מנת להחזיר, משום שהוא מקרה של דיני ממונות.

מצינו כאן אצל הרשב"ם שיבוץ במסגרת שלא מצאנו כמותה עד כה במסגרת הדיון הגאוני ובאנדלוסיה – ציון לסתירה בין סוגיות, כאשר החילוק המוצע הוא פיתרון לאותה סתירה.<sup>83</sup> השיטה נתלשה מהקונטקסט הריאלי שהצמיח אותה בתורתם של גאוני בבל, והיא משמשת אצל הרשב"ם כתירוץ לסתירה בין סוגיות בש"ס. שיבוץ מחודש זה נכרך בהרחבת מעגל המקורות. בעוד שהגאוני וחכמי אנדלוסיה התייחסו למספר מצומצם של מקורות,<sup>84</sup> מעגל זה התרחב אצל הרשב"ם.

לסיכום, בדברי הרשב"ם נזכרת שיטה הדומה לשיטת הגאוני. אלא, שאיני יודע האם שאב אותה מכתבי גאוני. השיטה מעוצבת בתבניות הסבר צרפתיות. דבר זה ניכר בהסבר לתקנת

---

<sup>83</sup> פיתורנו של הר"י לסתירה זו תידון להלן. נעיר, שיש בספרות הראשונים פתרונות נוספים לסתירה זו. ראה: אור זרוע ח"ג, בבא בתרא סימן קפ; תוס' רי"ד לקידושין מט ע"ב ד"ה אמר רבה הוי דברים שבלב. ראשונים אלו מחלקים בין מכר ובין מתנה. כפי ששמעתי מאבי מורי הרב אהרן ליכטנשטיין, חילוק זה אף משתקף במשנה תורה לרמב"ם. שכן, בהלכות מכירה פי"א ה"ט הוא קובע שדברים שבלב אינם דברים, ואילו בהלכות זכיה ומתנה פ"ו ה"א הוא קובע שלעולם אומדין את דעת הנותן. מסתבר, שהוא חילק בין מכר ובין מתנה.

<sup>84</sup> רשב"ח בספר התנאים מצטט בהקשר זה את המקורות הבאים: המשנה בקידושין פ"ג מ"ד; תקנת שמואל ביחס לגט שכיב מרע בבבלי גיטין עה ע"ב. הרי"ף הוסיף בתשובתו את בבלי בבא מציעא צד ע"א.

שמואל ובקביעה שהתקנה היא רק "לרווחא דמילתא", ובשיבוץ ההסבר במסגרת דיאלקטית, כך שהיא פותרת סתירה בין סוגיות.

בעלי התוספות

השיטה המגבילה את הדרישה לכפול את התנאי רק בגו"ק לא הייתה שרשים בתורתם של חכמי צרפת. אמנם, סמוך לזמנו של הרשב"ם, השיטה אומצה אף על ידי ר' שמשון מפלייזא, אשר אף הביא לה ראייה מירושלמי. ברם, החל מר"ת והר"י, נדחו דבריו של הרשב"ם, ולא היכו שורש בצרפת. שדה פעולתם העיקרי של ארזי לבנון ואדירי תורה אלו היה במישור הדיאלקטי. תהליך הרחבת מעגל המקורות שהחל בה הרשב"ם, התעצם בימיהם. הם חשפו והצביעו על סתירות נוספות בתוך ים התלמוד ביחס לצורך להשתמש במשפטי התנאים. דברי הרשב"ם נזכרו על ידי אחיינו – הר"י הזקן – כפיתרון אפשרי לסתירות אלו. דבריו נבחנו מתוך השיח הדיאלקטי ולאור מעגל המקורות הרחב. טיבו של השיח הדיאלקטי הוא ביכולת להציע מספר פתרונות לבעייה המוצעת. מתוך אותו עיון, הר"י דחה את השיטה והציע לסתירה הנדונה הסבר אלטרנטיבי. הסבר זה הופך עם הזמן לדומיננטי בצרפת, ואילו דברי הרשב"ם נדחו.

עמדת הרשב"ם התקבלה סמוך לזמנו, על ידי ר' שמשון מפלייזא.<sup>85</sup> כך נשמר במסורת בידי שני חכמים אשכנזים משלהי המאה השלוש עשרה – מהר"ח אור זרוע והרא"ש<sup>86</sup> – שציינו שר' שמשון מפלייזא אימץ את עמדת הרשב"ם, ואף הביא לה סימוכין מירושלמי בקידושין:<sup>87</sup>

"בכל אתר אית ליה לרבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הן והכא לית ליה? אמר רבי מתנה חומר הוא בעריות".<sup>88</sup>

ר' שמשון זיהה את 'עריות' שבירושלמי עם גו"ק, וכלל את דיני ממונות תחת 'בכל אתר'. הוא ציין שמכאן סימוכין לשיטה המגבילה את הצורך לכפול את התנאי לגו"ק בלבד. לכן, ניסוח מתנה על מנת להחזיר בתלמוד הבבלי אינו כולל את כפילת לשון התנאי.

ר' שמשון הוא החכם הראשון המצטט ירושלמי זה בהקשר הדיון אודות כפילת התנאי בדיני ממונות.<sup>89</sup> הזכרתו בדיון, הוא שלב נוסף בהרחבת מעגל המקורות. משעלה ירושלמי זה על

---

<sup>85</sup> על ר' שמשון, ראה: אפסוביצר, תרצ"ח, עמ' 420; אורבך, תשמ"מ, עמ' 118-120; ריינר, תשנ"ז, עמ' 58-62. כפי שעולה מסקירות אלו, ר' שמשון היה גיסו של ר"ת, אשר התייחס אליו ביחס של כבוד וכינהו רבו. משמעויות הדבר לגבי זמנו של ר' שמשון הוא שהוא ככל הנראה מבוגר יותר מר"ת. אם כן, הוא קרוב יותר בזמן לרשב"ם.

<sup>86</sup> שני חכמים אלו הם תלמידי האור זרוע, ויש להניח שהם יונקים מצינור מסירה משותף. האור זרוע עצמו דן בכפילת התנאי בדיני ממונות בח"ד בבא מציעא סימן ש"א, אך אינו מזכיר שם את דברי הר"ש מפלייזא. הדברים מובאים בשו"ת מהר"ח אור זרוע סימן רלג; הלכות הרא"ש לבבא בתרא פרק ח סימן מ"ח.

<sup>87</sup> ר' שמשון מצטט ירושלמי גם בתשובתו לרבנו תם המובאת בספר הישר חלק התשובות, מה' רוזנטל, סימן ג' אות ב', עמ' 7. אני מודה למר רמי ריינר שהפנה אותי למקור זה.

<sup>88</sup> לעיל, עמ' 26.



שולחנם של בעלי התוספות הצרפתים, שוב לא ירד ממנו. מתנגדי השיטה שינסו את מתניהם לעיון מחודש בירושלמי זה, והציעו לו פירושים שונים, כך שלא יתמוך בשיטה הנדחית.<sup>90</sup> מתשובת רבנו תם העוסקת במשפטי התנאים בתנאי על מנת, אנו למדים כי הוא חלק על הרשב"ם וסבר כי יש צורך לנסח מתנה על מנת להחזיר על פי משפטי התנאים. וזה לשון תשובתו:

"ואין לך דוחק גדול ממתנה ע"מ להחזיר שצריך (פייסות) תנאי כפול ושאר דיני תנאים".<sup>91</sup> הרי שלדעת ר"ת יש לנסח מתנה על מנת להחזיר כפי משפטי התנאים.<sup>92</sup> עם זאת, בשלהי התשובה, רבנו תם מודע לכך שהנוהג היה כדברי הרשב"ם שלא לנסח כפי משפטי התנאים. לשיטת ר"ת, הרי שהדין האמור להיות הוא תנאי בטל ומעשה קיים, ואין צורך להחזיר את האתרוג. לכן, הוא מציין:

"וא"ת כ"ש שהאתרוג נתון, על זה ועל כיוצא בו אמ' רבן יוחנן בן זכאי אוי לי אם אומרה, דקמי שמיא גליא, והמעמיד דינו על דין תורה בזה ראוי לו ליחריב כחנניות בית היני".<sup>93</sup> מדברי ר"ת בתשובה זו, הדורש מעיקר הדין לנסח מתנה ע"מ להחזיר כפי משפטי התנאים, עולה כי הוא סבור שיש לנסח כמשפטי התנאים אף בדיני ממונות. מעדויות של חכמים מהמאה השלוש עשרה, אנו לומדים שר"ת הציע לירושלמי הנ"ל פירוש חדש. לאור שיטתו של ר"ת, הדבר מתבקש. כך כותב הסמ"ג:

"והא דאמרינן בירושלמי דפרק האומר בקידושין: 'אמר רבי יוסף בר' בון בכל אתר אית ליה לרבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הן, והכא לית ליה. ואמר רבי מתניא חומר הוא בעריות'. ואומר רבינו יעקב ד'חומר הוא בעריות' - לאו דווקא, דהא לרבי מאיר בעינן תנאי כפול אפילו במידי דלאו עריות בסוף פרק שבועת העדות ובפרק קמא דנדירים. אלא כגון שאר דברים שחמורין כעריות כגון קידושין וגירושין ושבועת סוטה דשייך בהן ממון, ולא בא להוציא אלא שתויי יין ופרועי ראש שאנו אומרים בהן בפרק שבועת העדות לרבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הן, דהווי איסורא בעלמא ולא ממונא".<sup>94</sup>

---

<sup>89</sup> לכן, טעות היא לחשוב כי שיטת הגאונים בנויה על אדני הירושלמי, כפי שחשב זלבסקי, תשל"ו, עמ' 105-106. אף אם דברי הירושלמי חופפים לתוכן שיטת הגאונים, אין לנו שום מידע כי הוא עמד לנגד עיניהם וכי הם הסתמכו עליו.

<sup>90</sup> סקירת דבריהם מיד בסמוך.

<sup>91</sup> תשובת ר"ת נדפסה על ידי הרב י' קאפח בקובץ על יד סדרה חדשה ז, עמ' 87. תשובה זו עמדה לפני חכמים בפרובנס - הראב"ד דן בה בתשובות הראב"ד (מה' קאפח) סימנים כה-כו; בעל העיטור באות ת"ו תנאי, במה' רמ"א לח ע"א.

<sup>92</sup> שיטה זו מובאת בתוספות במספר מקומות בסתם, ללא ציון שמו של ר"ת. ראה: סוכה מא ע"ב תד"ה הילך אתרוג; גיטין עה ע"א תד"ה לאפוקי הכא.

<sup>93</sup> שם, עמ' 88.

<sup>94</sup> סמ"ג, עשה נ', הלכות גירושין, קל"א ע"ג בדפוס ונציה. הסבר ר"ת מובא גם באור זרוע, פסקי בבא מציעא סימן שא.

לפירושו של ר"ת, דיני ממונות נכללים תחת 'ערייות', ואילו 'בכל אתר' כולל רק את שתויי יין ופרועי ראש. ביאור זה מבוסס על נסיון להתאים את דברי הירושלמי לאמור בסוגיית הבבלי בשבועות לו ע"ב.<sup>95</sup>

אף תלמידו של רבנו תם, ר' אליעזר ממיץ, אחז בעמדתו של ר"ת. ר' אליעזר קובע כך במסגרת דיון רחב על דברים שבלב בספר יראים:

"...שהרי תנאי שלא נעשה כדינו מטעם שאינו כפול או מעשה קודם לתנאי או לאו להיזן שלא נעשה כתנאי בני גד ובני ראובן אינו מבטל מעשה בין בגט בין בקדושין בין בדיני ממונות התנאי בטל והמעשה קיים".<sup>96</sup>

בבית מדרשו של הר"י חזרו ובחנו את דברי הרשב"ם ביסודיות, תוך הרחבה נוספת של מעגל המקורות. הם הוסיפו לדיון את סוגיית קידושין מ"ט ע"ב הקובעת "דברים שבלב אינם דברים". הדיון נסב סביב סתירה בין סוגייה זו ובין משפטי התנאים. השאלה שהעסיקה אותם היא שמקביעת הסוגייה שדברים שבלב אינם דברים, נראה שנתחשב ברצונו של המוכר במידה ויגלה דעתו במפורש, וזאת אף אם לא ניסח את דבריו כפי משפטי התנאים.

בבית מדרשו של הר"י הוצע שדברי הרשב"ם יכולים לפתור סתירה זו.<sup>97</sup> שכן, הסוגייה בקידושין עוסקת במקרה של דיני ממונות. ובכן, היות ואין צורך לנסח כפי משפטי התנאים בדיני ממונות, על כן שללה הסוגייה בקידושין את התוקף של דברים שבלב, אך תתחשב באדם שגילה דעתו.

מתוך 'יבוא' זה של הרשב"ם מפירושו לבבא בתרא לתוספות קידושין, בחנו הר"י ותלמידיו את דבריו. המקור הקדום ביותר לדיון הוא בקובץ של תוספות לקידושין מכ"י אוקספורד 836 אשר נדפס ע"י מ"י בלוי.<sup>98</sup> לדעתו של בלוי מדובר בקובץ של תלמיד הר"י – רבנו שמואל ב"ר יצחק, ואילו א"א אורבך סובר כי מדובר בקובץ מעשה ידי הר"י עצמו.<sup>99</sup> לעומתם, א"צ שינפלד סבור שיש לאתר את זמן הקובץ, וכי זהות הקובץ הינה תוספות טוך לקידושין.<sup>100</sup> וכך הקשו על הרשב"ם:

<sup>95</sup> המהר"ח אור זרוע בתשובתו הנ"ל (הערה 86) מציין להסבר אחר של ר"ת לירושלמי המובא בסמ"ג, אך אינו מצטטו. ההסבר מובא גם ברא"ש (הפניה בהערה הנ"ל).

<sup>96</sup> יראים השלם, מה' א"א שיף, סימן ז, עמ' יא ע"א.

<sup>97</sup> ראה הפניה למקור הדברים, מיד בסמוך.

<sup>98</sup> בתוך: שיטת הקדמונים על מסכת קידושין, מהדיר מ"י בלוי, ניו יורק תש"ל. הדברים נמצאים גם בקבצים נוספים של תוספות, המאוחרים יותר: התוספות הנדפסים ד"ה דברים שבלב (אורבך, תש"מ, עמ' 630-633, מזהה קובץ זה כתוספות איברא); תוספות הרא"ש לקידושין מט ע"ב ד"ה ובעידנא.

<sup>99</sup> ראה את המבוא של בלוי שם בעמ' יג-יד, ואת אורבך, תש"מ, עמ' 248.

<sup>100</sup> ראה: תוספות טוך – קידושין, מהדיר א"צ שינפלד, ירושלים תשמ"ב, במבוא עמ' ג-יא. שינפלד צירף לכ"י אוקספורד 836 עוד שלושה כתבי יד, וחולק על הזיהויים שצינתי לעיל.

"ואי אפשר לומר כן דעיקר תנאי כפול בממון כתוב בתנאי בני גד ובני ראובן, ובפ"ק נדרים (יא, א) בעיני תנאי כפול לענין נדרים, ואזלינן נמי בתר אומדן דעתא, בארבעה נדרים שהתירו חכמים (שם כ, ב), ונדרי שגגות ושבועות שגגות (שם כה, ב), ובפ' מרובה (ב"ק פ' א) גבי קפצה ונשבעה כל מי שיבא איני מחזירתו ואמרו חכמים דלא נתכוונה זו אלא להגון לה".<sup>101</sup>

הקושיה הראשונה נשאלה באנדלוסיה על ידי הרי"ף ועל ידי הרמב"ם,<sup>102</sup> והיא הקושייה היחידה שנדונה שם. ההערה השניה,<sup>103</sup> שנוספה בצרפת, היא בעלת מרכיבים דיאלקטיים מובהקים. ההערה משווה בין תחומים, תוך ציון לסתירה דומה בין מקורות בתחום נוסף. תורף ההערה הוא שבתחום הנדרים מצינו סתירה פנימית דומה לזו הקיימת כאן. מצד אחד, בבלי נדרים יא ע"א סובר כי אף בתחום הנדרים ר' מאיר שולל את הכלל 'מכלל לאו אתה שומע הן', אך מצד שני מצינו שמתחשבים בתחום הנדרים באומדן דעתא. היוצא מזה, שיש תחום שיכול להכיל בו זמנית גם את שיטת ר' מאיר וגם את ההתחשבות באומדנא. על כן, אין הכרח לתרץ את הסתירה באמצעות חילוק בין תחומים אלא באמצעות אבחנה פנימית.<sup>104</sup>

לאור הנ"ל, הרי"ף הציע הצעה אחרת שאינה מבחינה בין תחומים אלא בין מצבים:

"וג' עניינים יש, דיש דבר שצריך תנאי כפול, ויש דבר דלא בעי אלא גילוי דעת בשעת מעשה, כי הך דהכא... ויש דסגי באומדן דעתא".<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> מובא משיטת הקדמונים הנ"ל עמ' קכט. הנוסח הזה לחלוטין לזה שבמהדורת תוספות טוך של שינפלד.

<sup>102</sup> ראה את הדיון לעיל בפרק על אנדלוסיה.

<sup>103</sup> ציינתי 'הערה', משום שלאמתו של דבר אין כאן קושייה. הרי ייתכן שיש אבחנה פנימית בתוך תחום נדרים, ועדיין שביחס לסוגיות האחרות שיש אבחנה בין תחומים. הערה זו של הרי"ף אינה דוחה את דברי הרשב"ם אלא מכשירה את הקרקע להצעתו של הרי"ף.

<sup>104</sup> בקבצים המאוחרים של התוספות יש דפוסי עריכה שונים להערה זו. בתוספות הנדפסים הערה זו הושמטה, והובאה רק הקושייה מבני גד ובני ראובן. מסתבר שהעורך הסתפק בהבאת קושייה ולא ראה צורך להביא הערה המכשירה את הקרקע להסבר הבא. לעומתו, הרא"ש בתוספותיו בחר להרחיב את ההערה ולהפכה לקושייה. הרא"ש ציין לקיום מצב בגיטין הדומה לזה שבנדרים: "ואי אפשר לומר כן דהא לענין גיטין נמי אשכחן דאזלינן בתר אומדנא בפ' השולח דאמר רבא גלווי דעתא בגיטא מילתא היא ואע"ג דלא קי"ל כוותיה מ"מ לרבא תיקשי ליה היכי מהני, והכי נמי אשכחן לענין איסורא דאזלינן בתר אומדן דעתא בשבועות ובנדרים... (כאן הוא מצטט את האמור למעלה). הרא"ש אף הוסיף להקשות קושיות נוספות: "ועוד אשכחן לענין ממון דבעינן תנאי כפול בפ' מי שאחזו גבי הרי זה גיטך ע"מ שתחזירי לי את הנייר הרי זה מגורשת אפי' לא החזירה לו כר"מ דאמר דבעינן תנאי כפול, ועוד תניא התם ע"מ שתשמשי את אבא שתי שנים ע"מ שתניקי את בני שתי שנים הרי זה גט אע"פ שלא נתקיים התנאי לפי שלא אמר לה אם תשמשי אם לא תשמשי, אם תניקי אם לא תניקי". קושייה זו טעונה ליבון, שכן המקרה הוא של נתינת גט על תנאי. מסתבר, שהקביעה מהו דיני ממונות ומהו גו"ק תלוי בזהות החלות הנוצרת ולא בזהות התנאי. לכן, אף שהתנאי במקרים אלו הוא בדיני ממונות, יש להתייחס למקרים אלו כגו"ק משום שהחלות הנוצרת היא גירושין. וצ"ע.

<sup>105</sup> שיטת הקדמונים לקידושין עמ' קכט.

הסברים מעין אלו מופיעים אצל הר"י גם במקומות נוספים – באונס בגיטין ובאסמכתא.<sup>106</sup> הסברו זה של הר"י הופך להיות הדומיננטי, והוא התופס את הבכורה בספרות הצרפתית המאוחרת יותר.<sup>107</sup>

יחד עם דחיית דברי הרשב"ם בבית מדרשו של הר"י, נבחנה מחדש שאלת הפסיקה בעניין הצורך בתנאי כפול. כאמור לעיל, הרשב"ם סבר שאין הלכה כר' מאיר, וכי תקנת שמואל חששה לדבריו רק 'לרווחא דמילתא'. לעומת זאת, תלמידי הר"י סברו שמשמעות תקנת שמואל היא שהלכה כר' מאיר. המהר"ח אור זרוע מצטט קטע מתוספות ר' שמשון משנץ לגיטין עה ע"א:

"כתב רבינו שמשון<sup>108</sup> פ' מי שאחזו (ע"ה ב') וזה לשונו: 'אלא אמר רבא אם לא מתי כר'. משמע הכא דהלכה כר' מאיר דבעינן תנאי כפול. וכן פוסקים ה"ג. והא דאמר פ' איזהו נשך (שם) דאמר אי קיימא דידך אנא פטומי מילי. לאו לר' מאיר איצטרך דהא בעי תנאי כפול. אלא אתא למימר דאפילו לרבנן לא מהני. וכן בעל מנת דבע"מ עסקינן בשמעתתא. ולקמן נמי אמר בע"מ שתשמישי את אבא ותניקי את בני מילתא דר' מאיר נמי מתני' פ' האומר גבי ע"מ. ואין לומר נמי דשמואל ורב<sup>109</sup> שתקי<sup>110</sup> הכי לשופרא דשטרא? דא"כ נפיק מיניה חורבה היכא דלא כפל לתנאיה. לפיכך צריך לזהר בכל תנאי שיהא תנאי כפול. והן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה דאי לאו הכי תנאי בטל ומעשה קיים."<sup>111</sup>

הר"ש עצמו מציין לכך שפסיקתו עולה בקנה אחד עם פסק הלכות גדולות. ברם, הבדל גדול יש בין הדברים בהלכות גדולות ובין דברי הר"ש, באשר להיקף הדיון. בעל הלכות גדולות הסתפק בקביעה קצרה ופשוטה שהלכה כר"מ על סמך תקנת שמואל.<sup>112</sup> בזמן שהוא כתב את הדברים

---

<sup>106</sup> על אונס בגיטין, ראה גיטין עג. תד"ה איתיביה רבינא: "ואור"י דאיכא שלושה גווני אונס". לשיטת הר"י על אסמכתא, ראה סנהדרין כד ע"ב תד"ה כל כי האי גוונא. וראה: ליפשיץ, תשמ"ח, עמ' 24.

<sup>107</sup> דברי הר"י מוזכרים במקומות הבאים: בקבצי התוספות הנ"ל בהערה 98; גיטין עה ע"א תד"ה לאפוקי הכא; תוספות הרא"ש לגיטין עה ע"ב ד"ה אלא אמר רבא; תוספות חכמי אנגליה לקידושין מט: ד"ה בעידנא דזבין; סמ"ג עשה נ', הלכות גירושין קל"א ע"ד; הגהות מיימוניות, הלכות אישות פ"ו ס"ק ב; הלכות הרא"ש ב"ב פ"ח סימן מח; הדברים גם נרמזים בסמ"ק במצוה קצ"ג. בחלק מהמקורות הנ"ל ההסבר מובא בשם הר"י ובחלק מהם נשמט שמו ממנו והוא מובא בסתם.

<sup>108</sup> בהמשך התשובה מצוטט ר' שמשון הזקן. אני סבור כי ר' שמשון כאן הינו נכדו – הר"ש משנץ. המהר"ח הקפיד על הבחנה ביניהם, ואיני רואה סיבה לפקפק בזה. הדברים למעלה מצטטים דברים שנכתבו במסגרת פירוש לגיטין. זה תואם את הידוע על תוספות של הר"ש משנץ לגיטין אך לא ידוע על חיבור דומה של ר' שמשון הזקן. עם זאת, אני שולל את האפשרות ש'הזקן' נוסף בטעות, וכי מביא הירושלמי הוא הר"ש משנץ. זאת משום שר"ת התייחס לירושלמי זה, וזה תואם את זמנו של ר' שמשון הזקן.

<sup>109</sup> אני מתקשה להאמין שכוונתו לתקנת רב בגיטין פה ע"ב, ולכן אני מציע להגיה 'רבא'.

<sup>110</sup> צ"ל 'שתקנו'.

<sup>111</sup> שו"ת מהר"ח אור זרוע סימן רלג. יש להוסיף מקום זה לרשימת ההזכרות של תוספות שאנץ לגיטין שהביא אורבך, תשמ"מ, עמ' 290. הדברים מובאים בסתם בגיטין עה ע"א תד"ה לאפוקי הכא; תוס' הרא"ש לגיטין עה ע"ב ד"ה אלא אמר רבא; סמ"ג עשה נ', קל"א ע"ג.

<sup>112</sup> ראה עמ' 69.

לא היה צורך ביותר מזה, שכן טרם נתגבשה דיעה שסברה שאין הלכה כר' מאיר. שונה ממנו תכלית השוני הר"ש אשר דבריו נכתבים לאחר שהתגבשה עמדה הגורסת שאין הלכה כר' מאיר וכי תקנת שמואל היא רק 'לרווחא דמילתא'. לכן, התייחס הר"ש לדברי הרשב"ם ושלל אותם בטענה שטיעון מעין זה לא מתקבל "דא"כ נפיק מיניה חורבה היכא דלא כפל לתנאיה". הבדל נוסף הוא בהתייחסותו של הר"ש לבבלי בבא מציעא סו ע"א ממנו משמע שאין הלכה כר' מאיר. בתוס' בגיטין נאמר שהשאלה מהסוגייה בבא מציעא נשאלה על ידי ר' אלחנן וכי התשובה היא של אביו הר"י.<sup>113</sup> לפי זה, דברי הר"ש מסכמים את הדיון שהיה בבית מדרשו של הר"י. שוב פעם מזדקר ההבדל בין מרכזי הלימוד – הפסיקה הגאונית נשענה על מקור אחד, ואילו דברי הר"ש מתמודדים עם היקף מקורות מגוון ומלוקט ממקומות שונים.

אף הירושלמי שציטט ר' שמשון מפלייזא כראיה לרשב"ם, נבחן מחדש על ידי תלמידי הר"י הדוחים את דברי הרשב"ם. לפי המובא הם הציעו הצעת הגהה לירושלמי. המקורות המאוחרים חלוקים ביחס לזהותו של בעל ההגהה. האור זרוע ייחסו לר' אלחנן בנו של הר"י,<sup>114</sup> ואילו בנו המהר"ח אור זרוע<sup>115</sup> ייחסו לר' שמשון משנץ.<sup>116</sup>

וזה לשון הר"ש המובא במהר"ח אור זרוע:

"פ"י רבינו שמשון שהיפך הגירסא בכל אתר לית ליה והכא אית ליה. ושמא ר"ל חומר הוא בעריות דכי לא כפל תנאו אין הקידושין והגרשון /צ"ל והגרשין/ בטלים לגמרי אלא חלים מספק".

הרא"ש אף הציע הסבר כיצד מראש נוצרה הטעות בנוסח הירושלמי:

"ובירושלמי היה כתוב 'אית ליה' בשניהן, ועל כרחך האחד מהן טעות, והוגה באחרון 'לית ליה'. ונראה דגרסי' איפכא 'בכל אתר לית ליה לר"מ מכלל לאו אתה שומע הן והכא אית ליה'. וקאמר 'חומר הוא בעריות' דאי לא כפיל נמי תנאיה הקדושין והגירושין אינם בטלין לגמרי אלא חולץ מספק".<sup>117</sup>

להצעה זו היו מספר שלבים בהתפתחות נוסח הירושלמי. במקור היה כתוב פעם 'אית ליה' ופעם 'לית ליה'. בשלב שני בטעות הועתק פעמים 'אית ליה'. בשלב שלישי הוגה הטקסט כך שבפעם השניה היה כתוב 'לית ליה'. הגהתם מהפכת את ההגהה הקודמת שהיתה בטעות. נעיר רק, שאין קושי פנימי בנוסח הירושלמי כפי שהוא לפנינו, וכי הצעת הגהתם היא רק מפני קשיי התאמה למסורת הבבלי. מדובר בנדבך נוסף בבבליזציה של הירושלמי על ידי ראשונים.

<sup>113</sup> גיטין עה ע"א תד"ה לאפוקי הכא.

<sup>114</sup> וכן בתוספות גיטין עה ע"א תד"ה לאפוקי הכא.

<sup>115</sup> שו"ת מהר"ח אור זרוע סימן רלג.

<sup>116</sup> אף כאן, בדומה לאמור למעלה, ייתכן והצעת הגההה היא של ר' אלחנן, אך היא מובאת בסתם בתוספות הר"ש משנץ.

<sup>117</sup> הלכות הרא"ש בבא בתרא פ"ח סימן מח.

פעילות ענפה זו של הר"י ותלמידיו הורידה את המסך על דברי הרשב"ם בצרפת. בספרות המאה השלוש עשרה השיטה הדומיננטית המובאת היא דברי הר"י, ושוב אין דברי הרשב"ם עושים רושם. כך, הסמ"ג העוסק בתנאים במספר מקומות בחיבורו, מביא את דברי הר"י אך אינו מצטט כלל את שיטת הרשב"ם.<sup>118</sup>

סיכום

דודי פרופ' ח' סולובייצ'יק אפיין את מסורת הלימוד הצרפתית כך:

"בצרפת היתה המסורת בית מדרשית בעיקרה, וחותמו של בית המדרש ניכר בה היטב. התורות העיוניות, הדיונים הדיאלקטיים והפסקים שנבעו מתוך המשא-והמתן בסוגיה, הם שנלמדו בין כותלי בית המדרש והם שנמסרו מדור לדור".<sup>119</sup>

תיאור זה תואם להפליא את מאפייני הדיון הצרפתי על כפילת התנאי בדיני ממונות. הדיון מתאפיין כולו בחותם דיאלקטי מובהק הבא לידי ביטוי בשיבוץ השיטה במסגרת הדיאלקטית. השיטה נוסחה כפיתרון לסתירה בין סוגיות והוליך להרחבת מעגל המקורות. הרחבה זו כללה אף ציטוט ראשון של ירושלמי במסגרת הדיון. סופו של דבר, המסגרת הדיאלקטית הביאה לכך שתירוצי הר"י החליף את דברי הרשב"ם, והוא זה שנקלט במסורת הצרפתית.

עם זאת, יש להדגיש שהמסורת הצרפתית לא התעלמה מהאיום שמשפטי התנאים מאיימים על חופש התנאה. אף שהדיון הוא ביסודו דיאלקטי שמקומו בין כתלי בית המדרש במשא ומתן שבין תלמידי חכמים, עם זאת הוא נתן מענה ופתרון למצוקת המתנים בשוק ובבית הכנסת. הדבר בלט בסקירת הדיון ביחס למתנה על מנת להחזיר; הוא הדין אף ביחס לדברי הר"י. שכן, אף שדבריו נאמרו כפתרון סתירה, המשמעות הנגזרת מהם היא כי ישנם תחומים רבים בהם לא דורשים לנסח כפי משפטי התנאים – שהרי הר"י הגביל דרישה זו רק למקרים מאד מוגבלים. בנוסף לכך, הסמ"ג מביא בשם הר"י את ההצעה הבאה:

"אמנם אומ' רבינו יצחק כי שמא אם אומר סתם שיהא תנאי זה כתנאי בני גד ובני ראובן יכול להיות שיתעיל בלא כפילות התנאי".<sup>120</sup>

הרי לך שאף הר"י חיפש פתרון למצוקת חופש ההתנאה בעקבות דרישות משפטי התנאים.

---

<sup>118</sup> ראה: סמ"ג עשה נ', קל"א ע"ג. בעשה מ"ד, קכ"א ע"ד, הסמ"ג פוסק כ' מאיר ודורש לנסח מתנה על מנת להחזיר על פי העקרונות של משפטי התנאים; בעשה מ"ח, קכ"ד ע"ב, הוא פוסק שיש לנסח כפי משפטי התנאים אף בדיני ממונות, שכן כתב: "ואם חסר התנאי אחד מארבעה דברים אלו הרי התנאי בטל וכאילו אין שם תנאי כלל אלא תהיה מגורשת או מקודשת ויתקיים המקח או המתנה וכאילו לא התנה כלל".

<sup>119</sup> סולובייצ'יק, תשמ"ה, עמ' 83. וראה גם סולובייצ'יק, תשנ"ח, עמ' 77-78.

<sup>120</sup> סמ"ג, עשה נ', קל"א ע"ג. וראה הגהות מיימוניות הלכות אישות פ"ו ס"ק ב'.

הדיון הקדום ביותר המתועד מאשכנז אודות ניסוח תנאים הוא מהמאה האחת עשרה. המקור נשתמר בספר התשב"ץ שמחברו הוא ר' שמשון בר' צדוק, תלמידו של המהר"ם מרוטנברג. וזה לשונו:

"רבינו שלמה סיפר: מעשה בשנים שבאו לדין לפני רבינו יצחק הלוי בבחירתו ומינה אחר עמו והפליגו בדין. רבינו יצחק מחייב ושכנגדו מזכה שלא היה שם תנאי כפול. וכתב רבינו יצחק ראיותיו לפני הגאון רבינו ליאונטי"ן רבו של רבינו גרשום מאור הגולה ושמנו רבינו יהודה בר מאיר הכהן הזקן והוא היה אב ב"ד בימיו. ושכנגדו לא כתב כי אם יעברו אם לא יעברו והשיב המורה בקצרה הלכה כמקרא":<sup>121</sup>

מקור זה הוא בעל מאפיינים ייחודיים של הספרות האשכנזית הקדומה. הוא מתעד מעשה שאירע, ואת דעות החכמים שנטלו בו חלק.<sup>122</sup> החכמים הנוטלים חלק בדיון הם ר' יצחק הלוי שדן יחד עם חכם אנונימי לפני ר' ליאונטי"ן, רבו של רגמ"ה.<sup>123</sup> בכדי לאפשר לחכמים אלו להזדמן יחד לפונדק אחד, גרוסמן משער כי הסיפור אירע סביבות 1010.<sup>124</sup> אלא שישנם סימני שאלה ביחס לאמינות המקור עצמו. המקור עצמו אינו חלק מספר התשב"ץ אלא משתייך לתוספת שנוספה לו, כמצויין שם אחרי סימן תקס"ב: "חסל התשב"ץ. וזהו תוספת על התשב"ץ". אף בכתבי היד של החיבור, קטע זה אינו מופיע.<sup>125</sup> ובכן, לא ברור לחלוטין מהו מקור עדות זו. אף ביחס לזהות החכמים הנוטלים חלק בדיון ישנם סימני שאלה. על אף האמור למעלה ביחס לתיארוך הסיפור, סדר הזמנים הידוע של חכמי אשכנז הראשונים מטיל בספק את האפשרות של דיון בין ר' יצחק הלוי ובין ר' ליאונטי"ן. על כן, גרוסמן לא שולל את האפשרות כי נפלה טעות וכי המעשה אירע לפני ר' יהודה השני, הוא ר' יהודה בעל ספר הדינים.<sup>126</sup> למרות זאת, גרוסמן נוטה לקיים את המסורת, ולפרשה כך שר' יצחק הלוי היה צעיר לימים וטרם כיהן בתפקיד רשמי, אך כבר הופיע לפני חכם הותיק ממנו.<sup>127</sup>

מתיאור המקרה עולה שמדובר בשנים שבאו לדין אודות מקרה בו התנו בלי לכפול את התנאי. בר הפלוגתא של ר' יצחק הלוי סבר שיש צורך לכפול את התנאי תוך שציטט את הפסוק שהוא

<sup>121</sup> ספר תשב"ץ מן רבינו שמשון בר' צדוק, מהדיר מ"ב מסוחאווליע, וורשא תרס"א, סימן תקע"ב.

<sup>122</sup> המעיין בספרו של גרוסמן, תשמ"ט, יבחין כי כל העדויות על מסורות ההלכה הקדומות מוצאן מסיפורים על אודות ניהוגי הלכה של אותם חכמים.

<sup>123</sup> על ר' יצחק הלוי, ראה: גרוסמן, תשמ"ט, עמ' 266-292; על ר' ליאונטי"ן, ראה: שם, עמ' 86-80.

<sup>124</sup> גרוסמן, תשמ"ט, עמ' 85.

<sup>125</sup> לפי עדותו של גרוסמן, תשמ"ט, עמ' 85 הערה 31.

<sup>126</sup> על ר' יהודה בעל ספר הדינים, ראה: שם, עמ' 210-175.

<sup>127</sup> שם, עמ' 85.

המקור לדברי ר' מאיר במשנה בקידושין, וכך הכריע ר' ליאונטין באמרו: "הלכה כמקרא".<sup>128</sup> ברם, לא ברור כל הצורך מה היו ראיותיו של ר' יצחק הלוי שטען שיש להתחשב בתנאי למרות שלא נכפל. האם סבר שאין הלכה כר' מאיר וכי אין צורך לכפול את התנאי? או שמא הפירוש הוא כפי שסבר המהדיר שם בביאורו 'שבעת הנרות', כי ר' יצחק הלוי סבר שרק בדיני ממונות אין צורך לכפול את התנאי? איני רואה דרך להכריע בזה. ברם, נציין כי כבר במעשה זה נקבע מאפיין שיאפיין גם את הדיון המאוחר יותר, והוא ההקשר שבו נערך הדיון. בשונה מהדיון בצרפת, הדיון באשכנז אינו דיון אקדמי הנערך בין כתלי בית המדרש, אלא דיון הנערך על רקע מעשים של תנאים. ברקע עומדת המציאות של מקרי תנאי אשר לא הקפידו לכפול את התנאי. מסגרת הדיון הינה, אפוא, מסגרת של המפגש בין האמור במקורות ובין הנוהג המקובל.

ראב"ן

החכם האשכנזי הראשון אשר לו מיוחסת במפורש העמדה המגבילה את הצורך לכפול את התנאי לגו"ק בלבד הוא הראב"ן. הדברים מיוחסים לו בהגהות מיימוניות, שם מצויין שכן כתב הראב"ן בשם זקינו הראב"ן.<sup>129</sup> אמירה קרובה לזה נמצאת בספר הראב"ן עצמו, בו נאמר: "ועל תנאי כפול מקובלני מרבתיי דלא צריך אלא בגיטין וקידושין".<sup>130</sup> אלא שאיני יודע את זהותם של 'רבתיי' אלה, ואין לדעת האם יש לכלול בהם אף את הראב"ן. מסורת זו היא מפי אחרים; ברם, בספר הראב"ן עצמו, הדברים לא מופיעים במפורש.<sup>131</sup> דיוני הראב"ן על משפטי התנאים הם בחלק השלישי של חיבורו 'אבן העזר', אשר כולל חיבור הלכות של שלושה סדרים.<sup>132</sup> מסגרת זו, גרמה לכך שהדיון על משפטי התנאים התפזר למקומות שונים, כפי הפיזור אשר בש"ס.<sup>133</sup> תכני הדיון נקבעו לפי המופיע בסוגיות הש"ס באותם מקומות. על כן הדיון במסכת קידושין וגיטין עוסק במקרי גו"ק משום שהסוגיות עוסקות במקרים אלו. ברם, לא נכתב שם במפורש שיש להגביל את הדרישה לכפול את התנאי לגו"ק בלבד.<sup>134</sup> לעומת זאת, הדיון במסכת שבועות סובב כולו סביב קביעת הסוגייה בבבלי דף לו ע"א, שר' מאיר שולל את הכלל

<sup>128</sup> על סגנון זה שלא ציטט את המשנה בקידושין אלא את הפסוק, ראה את דיונו של גרוסמן, תשמ"ט, עמ' 430.

<sup>129</sup> הגהות מיימוניות, הלכות אישות, פרק ו' ס"ק ה'.

<sup>130</sup> ראב"ן סימן אלף ו"ג, מהדורת דבליצקי, עמ' רעא.

<sup>131</sup> המהדירים של המרדכי לסוכה, במסגרת מהדורת 'ספר מרדכי השלם', ציינו בעמ' קמח הערה 171, שהדברים מופיעים בראב"ן מסכת גיטין ד"ה כללא. ברם, הדברים האמורים לא מופיעים באותו מקום.

<sup>132</sup> ראה את דברי הראב"ן בפתחת החיבור, מה' אלבק, עמ' טו.

<sup>133</sup> להלן רשימת המקומות בהם הראב"ן דן במשפטי התנאים (ציון העמודים הוא לפי מהדורת רשקעס): מסכת קידושין, מ"א ע"ג; מסכת גיטין מ"ו ע"ד; מסכת שבועות סימן י"ז, ו' ע"א. סימן זה מופיע גם בראב"ן סימן אלף ומ"ו, מה' דבליצקי, עמ' שנב-שנג.

<sup>134</sup> הערה זו מזכירה את מה שנכתב לעיל בעניין היחס בין הבה"ג ובין סוגיות הש"ס, ראה לעיל עמ' 76.



של 'מכלל' לאו אתה שומע הן' רק בממונא אך לא באיסורא. מרהיטת הדיון נראה כי זוהי גם המסקנה, ואם כן יש צורך לכפול את התנאי בדיני ממונות.

בהלכות גיטין, הראב"ן מסיק מתקנת שמואל כי ההלכה נפסקת כר' מאיר:

"ומדאתקין שמואל כר' מאיר, ש"מ הילכ' כר"מ וכל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי, ואפי' כהן דמגרש בכה"ג אין בו אפי' ריח הגט".<sup>135</sup>

וכן כתב בהלכות שבועות:

"משום דקיימא לן כר' מאיר דלא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן ומדקדק בעל התלמוד בדידיה ולא חייש אדרבנן... כדאמרינן בכמה דוכתי מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן, מה התם תנאי קודם למעשה והן קודם ללאו, אלמא דהכי עיקר כר' מאיר".<sup>136</sup>

דברים אלו שוללים את דברי הרשב"ם, אשר כתב שתקנת שמואל הינה רק ל'רווחא דמילתא'.<sup>137</sup> ובכן, יש לבחון האם ייתכן שהראב"ן פסק כר' מאיר, ועם זאת לקיים את העדות הנזכרת בשם הראב"ה שהוא הגביל את הדרישה לכפול את התנאי לגו"ק בלבד.<sup>138</sup>

רשב"ט ורבנו יואל

אם לגבי הראב"ן עצמו, הדברים עמומים, הרי שהם ברורים יותר לגבי חתניו ונכדו. שני חתניו של הראב"ן – הרשב"ט ורבנו יואל, וכן נכדו הראב"ה אימצו את השיטה המגבילה את כפילת התנאי לגו"ק בלבד. על הרשב"ט נכתב בהגהות מיימוניות:

"וכ"נ לרבינו שב"ט משום דמעשים בכל יום שאין מקפידין לתנאי כפול במקח וממכר וקיי"ל בכמה דוכתי שהמנהג עוקר הלכה".<sup>139</sup>

הנימוק הניתן על ידי הרשב"ט לאימוץ השיטה, מעבירה את מרכז כובד הדיון מעיון בסוגיות הש"ס להויה המעשית של התניית תנאים. הרשב"ט אף מודע לכך שמסוגיות הש"ס עולה אחרת, ולכן הוא מציין לכלל "מנהג עוקר הלכה".<sup>140</sup> משמעות השימוש בכלל זה היא שאכן ההלכה היסודית דורשת לכפול את התנאי, אך שהנהגה בפועל הוא שמעצב, בסופו של דבר, את דיני ניסוח תנאים.

בכל הספרות שסקרנו עד כה, לא מצאנו נימוק מעין זה שמועלה באופן ישיר על ידי אחד מבעלי ההלכה. אף ששיערנו שהרצון לאפשר חופש התנאה הוא שעומד ברקע גיבוש ועיצוב השיטה, מאמצי הגאונים, חכמי אנדלוסיה ואף ראשוני צרפת הופנו כולם לעיגון הדברים במסגרת סוגיות

<sup>135</sup> ראב"ן, ח"ג, מ"ד ע"א.

<sup>136</sup> ראב"ן, ח"ג, ו' ע"א.

<sup>137</sup> הראב"ן עצמו התכתב עם הרשב"ם. ראה: אורבך, תש"מ, עמ' 173, 180. דברי הראב"ן אף שוללים את הפירוש לירושלמי שינוסח על ידי תלמידי הר"י, שיש לחוש מספק, ולפי זה יהיה ריח הגט באשת כהן.

<sup>138</sup> לעיל נבחנו אפשרות מעין זו ביחס לפסיקתו של רשב"ח. ראה עמ' 80.

<sup>139</sup> הגהות מיימוניות, הלכות אישות, פרק ו' ס"ק ה'.

<sup>140</sup> על כלל זה, ראה: הנשקה, תשנ"ג-תשנ"ד, ובספרות המצוינת בהערות שלו.

הש"ס. איש איש ודרכו בזה. רק כאן, אצל הרשב"ט מופיע נימוק זה כצידוק ההלכתי לדין. תמונת מצב זו מצטרפת למה שכבר תואר רבות בספרות המחקר, אודות היחס בין מנהג והלכה באשכנז.<sup>141</sup>

אף גיסו של הרשב"ט – רבינו יואל הלוי – נזקק לנימוק מעין זה, אלא שהדיון אצלו נכרך גם בעיון בסוגיות הש"ס. כך, חברו אצל רבינו יואל יחד, זיקתו למנהג עם זיקתו למסגרת הדיאלקטית של בעלי התוספות.<sup>142</sup> השאלה אשר נשאל רבינו יואל הגיעה אלינו במקוטע:

"מה ששאלתם אם השטר בטל התנאים שהתנה למכור מפני דוחקו מפני שלא היה כתוב בשטר תנאי כפול והקניין קיים".<sup>143</sup>

הנימוק הפותח את תשובתו הוא:

"דעתי נוטה שאין לחוש והתנאי והשטר כולו קיים וכשר. הרי מעשים בכל יום שאין כותבין...".

ובהמשך התשובה:

"ואני יואל הלוי אומר כי כל אדם המתנה אומר לשון זה ע"מ כן אני נותן בפ"י ועל זה סומכין העולם ולא חיישי' לכתוב הכפל בתוך השטר...".<sup>144</sup>

ובשלהי התשובה:

"ותו כיון שפירש בשטר שאם יהי' לו דוחק יש לילך אחר המשמע, ולפי דברי הסותרים (שלוצים) <שרוצים><sup>145</sup> תנאי כפול אם כן כדברים אפי' כפול נמי<sup>146</sup> הא מעשה קודם לתנאי ותנאי ומעשה בדבר אחד הוא שנותן על מנת להחזיר המתנה וא"כ לא שבקת חיי לכל ברי' המתנה ועל דוחקו, ותו הא הוי כמתנה על מנת להחזיר והוה מתנה כל זמן שאינו דחוק ואינו חוזר ותו לא מידי. אבי מורי".<sup>147</sup>

הרי שאף רבנו יואל חוזר ומשמיע נימוקים המתבססים על 'מעשים שבכל יום', על הנוהג – ועל זה סומכין העולם', ועל 'לא שבקת חיי לכל בריה'. אולם, בניגוד לרשב"ט, הוא לא מסתפק בזה אלא אף מצרף דיון בסוגיות בש"ס בכדי לבסס את הדברים:

"ואו' אני שבמקום קניין אין צריך כי אם גילוי דעת על איזה דעת הוא מוכר או נותן ומקנה ואין מתקיים הקניין כי אם במי שנתגלה דעתו בתחילה, כדאמרינן בפ' איזה נשך כל...<sup>148</sup> (ועולה אמר) <ועלה אמרינן><sup>149</sup> סמכי' דעתי' ולא גמר ומקני, והתם לא כפלי' אי הוה לי' זוזי אי לא הוי לי' זוזי ולא לישתמיט תלמודא ולימא. וכל תנאה כפולים לר' מאיר ולרבנן פליגי ליתנה במקום

<sup>141</sup> ראה את פרק המבוא אצל תא שמע, תשנ"ב.

<sup>142</sup> תשובת רבינו יואל נדפסה בספר הראבי"ה, חלק ד', סימן תקי"ג, עמ' רכו-רכח.

<sup>143</sup> שם, עמ' רכו.

<sup>144</sup> שם, עמ' רכז.

<sup>145</sup> הצעת הגהה של המהדירים.

<sup>146</sup> הלשון משובשת. וראה את הצעת ההגהה של המהדירים שם בהערה 27.

<sup>147</sup> שם, עמ' רכח.

<sup>148</sup> הלשון חסירה, ראה את הערת המהדירים הערה 16.

<sup>149</sup> ראה, שם, שם.

שיש קניין בדבר כי אם במקום שאין קניין כגון גיטן וקידושין ואם יעברו ואם לא יעברו, ואמרינן בקדושין ההוא גברא דזבין ארעא אדעתיה למיסק לארעא דישאל ומשמע דאזלינן בתר גילוי דעתיה אע"ג דלא כפלי' לתנאה, וכי מעינת בפ"א דנדרים איכא תנאי כפול דפליגי אליבא דר' מאיר בתנאי כפול כדמתרץ רב אשי הא דאמר לחולין והא דאמר לחולין משמע לא דהוה חולין".<sup>150</sup>

רבינו יואל מעגן את השיטה מתוך הצבעה על סתירות בין סוגיות הש"ס, כדרכו של הרשב"ם. אלא, שהוא מצביע על מקורות אחרים, מקורות שבצרפת צורפו לדיון בבית מדרשו של הר"י. הוא מחלק בין מקום 'שיש קניין בדבר', ובין 'מקום שאין קניין'. גר"ק, לדעתו, הם מקרה בו אין קניין. מדברי רבינו יואל נראה שהוא סבר שלא מדובר בחילוק 'לרווחא דמילתא' אלא בחילוק יסודי בין התחומים.

ראבי"ה

השיטה התקבלה גם על ידי בנו של רבנו יואל – הראבי"ה – שכתב:

"ועל תנאי כפול מקובלני מרבתיי דלא צריך אלא בגיטין וקידושין".<sup>151</sup>

הראבי"ה אף צירף באשכנז למעגל הדיון את הירושלמי בעירובין, אשר כאמור נדון בצרפת מימיו של ר' שמשון הזקן. הוא מציין לקשיים פנימיים בירושלמי ולסתירה בינו ובין סוגיית בבלי שבועות לו:

" ועל הירושלמי של פרק בכל מערבין לא עמדתי כי כתוב בשיבוש... ותו הא מסקינן במסכת שבועות (לו ע"א) כי לית ליה בממונא באיסורא אית ליה. ואם בא חכם ואם לא בא היינו איסורא. ואע"ג דהך דשבועות מחו ליה מאה עוכלי בעוכלא ופתרי בה פתרי, מכל מקום המסקנא דבאיסורא אית ליה. ותו גרסינן התם בירושלמי א"ר יוסי בר' אבין בכל אתר אית ליה לר' מאיר מכלל לאו אתה שומע הן וכה לית ליה א"ר מתניה על שם חומר היא בעריות. ולא ידע' פתרון הירושלמי דהא לית ליה מכלל לאו אתה שומע הן. ותו דקאמר (ובה) [וכה] לית ליה ולעיל מינה העמיד המשנה דאם בא או לא בא כר' מאיר. הילכך לא מסקינן מינה כדמסיק תעלא מבי כרבא. ואם הירושלמי שלכם חלוק בלשונו על שלנו תודיענו ואף אם תמצאו פתרון בו. כי עליהם לעליית בן גרון, ולכם השלחן והארון, ואני בא אחר אחרון. אבי העזרי"י".<sup>152</sup>

תהליך הרחבת מעגל המקורות אשר עקבנו אחריו בצרפת, מתרחש אף בבית מדרשם של בעלי התוספות האשכנזים. אלא, שבניגוד להם, אצל הראבי"ה נקודת המוצא של הדיון היא נאמנות למסורת פסיקה אשר התקבלה, והעיון הדיאלקטי מתנהל לצידו. ברם, אין תמונת הדברים באשכנז מוניליטית. חברו של הראבי"ה - רבנו שמחה, התנגד לשיטה. דבריו לא הגיעו אלינו במקור, אלא באמצעות ההגהות מיימוניות:

<sup>150</sup> שם, עמ' רכז.

<sup>151</sup> ראבי"ה סימן אלף וכו"ג, מהדורת דבליצקי, עמ' רעא.

<sup>152</sup> שם, עמ' ערב.

"וכן רבינו שמחה כתב דאי קי"ל כר"מ בגיטין קי"ל נמי כוותיה בממון, בספרו בסוף הלכות לולב".<sup>153</sup>

הרי שבדורו של הראב"ה נחלקו בזה הדעות – הראב"ה אחז בדעת רבותיו, ואילו רבנו שמחה חלק וסבר שאין לחלק בין דיני ממונות ובין גו"ק.

אור זרוע

בדור הבא, הקדיש ר' יצחק אור זרוע דיון נרחב לשאלת הצורך בכפילת התנאי בדיני ממונות בפסקי בבא מציעא סימן שא. נקודת המוצא של הדיון דומה לזו של חכמי אשכנז שקדמו לו: "הילכך איתברר לן דהלכה כר' מאיר דבעינן תנאי כפול. ותימה על מה אנו סומכין דלא כפלינן האידינא לתנאים".

ברם, מהלך הדיון של האור זרוע שונה מאד מזה של קודמיו. רוב דיונו מתמקד בהבאת תורתם של חכמי צרפת בנדון. הוא פותח בציטוט דברי הרשב"ם בבבא בתרא, ממשיך בניתוח של דבריו, ולאחר מכן ממשיך בהבאת דברי ר"ת ורבי אלחנן תוך דיון רחב בדברי הירושלמי בעירובין. ר' יצחק אור זרוע עצמו מציע הצעת הגהה נוספת לירושלמי:

"אי נמי נ"ל לגרוס חומר הוא בעירובין ולא גרסי' בעריות, והכי פירושא לענין עירוב אית ליה שמועיל התנאי מספק לענין שהוא מחר גמל. ומתריך חומר בעירובין דלענין שביטה לקנות מספק מחמיר ר' מאיר".<sup>154</sup>

סופו של דבר, האור זרוע מאמץ את שיטת הרשב"ם, ובכך מעלה ארוכה למנהג הרווח שלא לכפול את התנאי.

ניתוח זה שלפנינו, מדגים יפה את השינוי שחל בימי האור זרוע בספרות ההלכה האשכנזית. על היחס בין בעלי התוספות בצרפת אשכנז, הרחיב את היריעה מורי פרופ' י' זוסמן,<sup>155</sup> וכן חוקרים נוספים.<sup>156</sup> זוסמן הדגיש את ההבחנה בין בתי מדרש אלו, תוך ציון למפנה המתרחש במאה השלוש עשרה:

"קווי הייחוד קיימים מקדמת דנא, אך הם מתחדדים ביותר, כנראה, דווקא במפנה המאות השתים עשרה והשלוש עשרה.<sup>157</sup> ... רק לקראת אמצע המאה השלוש-עשרה, כאשר תלמידים אשכנזים נוסעים בהמוניהם ללמוד תורה בישיבות צרפת המהוללות בחריפותן ואופנת הלימוד

---

<sup>153</sup> הגהות מיימוניות, הלכות אישות פ"ו ס"ק ו'. על רבנו שמחה, ראה: אורבך, תש"מ, עמ' 420-411, ועל ספרו במיוחד בעמ' 418-415; עמנואל, תשנ"ג, עמ' 215-211 (הוא מזכיר מובאה זו בעמ' 214).

<sup>154</sup> אור זרוע, פסקי בבא מציעא, סימן שא. אני סבור כי הצעת הגהה זו היא פרי הצעתו של האור זרוע עצמו ולא המשך ציטוט של תורתו של ר' אלחנן.

<sup>155</sup> זוסמן, תשנ"ג, עמ' 53-48.

<sup>156</sup> ראה הערה 160.

<sup>157</sup> בהערה 83 שם, זוסמן מציין: "התקופה שבין הראב"ן... לאור זרוע היא התקופה האשכנזית המובהקת במלוא פריחתה, והיא עומדת איתנה בפני האופנה הצרפתית וכיבושיה, במשך כשנים – שלושה דורות".

הצרפתית כובשת את אשכנז כולה, הולכים ומיטשטשים ההבדלים בין אשכנז לצרפת. כעת אנו שומעים על ר' יצחק אור זרוע הבוהמי-אשכנזי, שלמד גם בפריס אצל גדולי זמנו...".  
דברים אלו מתאשרים מהסוגייה בה אנו אוחזים. השוני הניכר אינו רק בהכרת תורתם של חכמי צרפת אלא אף באימוץ דרכי לימודם. כך, בעוד שהראב"ה מתלבט ביחס לפרשנות הירושלמי בעירובין ומיחל להסבר או למציאת נוסח אחר, האור זרוע בעקבות חכמי צרפת שקדמו לו בזה, נוקט במתודה שהם אחזו בה, ומגיה את לשון הירושלמי.

בדור הבא, בספרי הסיכום של תלמידי המהר"ם מרוטנברג, נפרסת יריעה רחבה של קשת של מקורות בנדון. בדברי סיכום קצרים הם סיכמו את העולה בספרות האשכנזית, הצרפתית ואף צירפו לזה את הידוע להם מספרות הגאונים. זה לשון ההגהות מיימוניות:

"פרשב"ם בפרק יש נוחלין, וכ"כ רבינו שמואל בן חפני הכהן דאין הלכה כר"מ אלא בגירושין וקידושין. וכ"נ לרבינו שב"ט משום דמעשים בכל יום שאין מקפידין לתנאי כפול במקח וממכר וקיי"ל בכמה דוכתי שהמנהג עוקר הלכה, ע"כ. וכ"כ ראב"ה בשם זקינו ראב"ן עד כאן.  
שאלתו פ' מטות ובה"ג פסק גם כן דהלכה כר"מ. וכ"פ סה"מ כבעמוד ורא"ם בסי"ז. וכן רבינו שמחה כתב דאי קי"ל כר"מ בגיטין קי"ל נמי כוותיה בממון, בספרו בסוף הלכות לולב. וכן התוספות פרק האיש מקדש גבי דברים שבלב ע"כ.

וזה לשון המרדכי בסוכה:

"פירש רשב"ם דלא בעינן תנאי כפול אלא בגט ובקידושין לרוחא דמילתא, אבל גבי דינא לא בעינן תנאי כפול, וה"ה הכא גבי אתרוג, וכ"פ רבינו שמואל בן חפני הכהן, וכן עמא דבר, וכן כתב ראב"ה. ובספר המצוות כתב דכל התנאים שבעולם, בין בקידושין בין בגירושין בין בכל דיני ממונות צריך שיהא בתנאי ד' דברים, תנאי כפול כר' מאיר דפרק מי שאחזו, והן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה ותנאי שאפשר לקיימו בסופו כדאיתא פרק השוכר את הפועלים, א"כ ה"נ צריך שיאמר ע"מ שתחזירהו לי הרי הוא שלך במתנה, ואם לאו לא יהא שלך, ובכמה מקומות בתלמוד אינו חושש להאריך בדבר זה. וכן פסק בשאלתות ובה"ג, וכ"כ המיימוני בפ"ו דאישות, משום דתנאי בני גד ובני ראובן דיני ממונות היה, וכתב דעל זה ראוי לסמוך".<sup>158</sup>

השוואת שני מקורות אלו מלמדת על הזיקה ביניהם. אף שהם לא חופפים באופן מלא, באופן יסודי הם דומים. שניהם פורסים את מגוון המקורות ממרכזי התורה השונים: צרפת – רשב"ם, סמ"ג; אשכנז – רשב"ט, ראב"ה ורבנו שמחה; גאונים ורמב"ם. עושר ביבליוגרפי זה בתורתה של אשכנז, הינו אופייני לספרות ההלכה האשכנזית, אשר מתאפיינת במאפיינים אנצקלופדיסטיים, האוספים ומארגנים את כל הידוע להם בנושא הנדון, ואף מתורתם של חכמים ממרכזי תורה אחרים.<sup>159</sup>

<sup>158</sup>מרדכי לסוכה, רמז תשנ"ח, מה' מרדכי השלם, עמ' קמח. עיין שם לרישום חילופי הנוסח.

<sup>159</sup>ראה: זוסמן, תשנ"ג, עמ' 51 הערה 87; סולובייצ'יק, תשנ"ח, עמ' 77-78.

השיטה המגבילה את הניסוח כפי משפטי התנאים לגו"ק בלבד, נדונה בספרות חכמי אשכנז לדורותיהם. בניגוד לצרפת, בה השיטה נדחתה, באשכנז השיטה מתקבלת וההלכה נפסקת כמותה על ידי גדולי חכמיה. ההבדל היסודי בין צרפת ובין אשכנז מתגלה לא רק בהתקבלותה של השיטה אלא בעיקר בדרך הדיון ובשיקולים המנחים את הפוסקים. בעוד שהדיון הצרפתי הוא ביסודו דיון אקדמי בבית המדרש והוא מאופיין כולו על ידי מאפיינים דיאלקטיים, הדיון האשכנזי נעשה על רקע מציאות של התניית תנאים שלא הקפידה לכפול את התנאי. הכוח המניע את הדיון אינו פתרון סתירות בין סוגיות הש"ס אלא הכשרת הנוהג שאינו עולה בקנה אחד עם שיטת ר' מאיר. הבדל נוסף בולט הוא ביחס להיקף המקורות המשתתפים בדיון ולמידת ההיכרות עם ספרות לא צרפתית. הדיון הצרפתי מוגבל בהיקפו – הוא מתמקד בעיקר במה שאמרו חכמי צרפת עצמם בפתרון הסתירות. לעומתם, היקף הספרות המצוטטת בדיון האשכנזי הוא רחב – מספרות הגאונים, דרך ספרות צרפתית, וכמובן מסורות הלכה אשכנזיות. הבחנות אלו בין צרפת ובין אשכנז עולות בקנה אחד עם מה שנכתב בשנים האחרונות על ידי מספר חוקרים באפיון ההבחנה בין צרפת ובין אשכנז.<sup>160</sup>

<sup>160</sup> ראה: סולובייצ'יק, תשמ"ה, עמ' 83-84; זוסמן, תשנ"ג, עמ' 49-53, ובהערה 81, 87-88; עמנואל, תשנ"ג, בפרק המבוא; סולובייצ'יק, תשנ"ח, עמ' 72-78.

רב אב ב"ד

הפקעת הדרישה לכפול את התנאי מדיני ממונות, נזכרת לראשונה בספרות ההלכה הפרובנסלית בפירושו לתלמוד של הראב"י אב ב"ד נרבונה.<sup>161</sup> בפירושו לבבא בתרא קלז ע"ב כתב הראב"י:

"ואע"ג דגבי גיטין בעינן תנאי כפול, הני מילי גיטין אבל בממונא [אזלינן] בתר אומדן דעתא  
אע"ג דלא כפליה. כדאמרינן בשמע שמת בנו".<sup>162</sup>

מקור דברי הראב"י הוא ללא כל ספק, פירוש הרשב"ם לבבא בתרא.<sup>163</sup> סימנים רבים מעידים על כך – המיקום הדומה של הלכה זו בשני הפירושים, הקבלה לשונית, ויישום החילוק ליחס בין משפטי התנאים ובין ההלכה שאזלינן בתר אומדנא. השיטה מתקבלת ללא עוררין וללא בדיקה.

ראב"ד

בניגוד להזכרה בודדת של השיטה על ידי הראב"י, יש בידינו לא פחות משה מקורות בהם דן בשיטה חתנו של הראב"י - הראב"ד השלישי. מקורות אלו הם – השגותיו על הלכות רב אלפס לגיטין; פירוש הראב"ד על מסכת קידושין; שני מקומות בהשגות על משנה תורה; שתי תשובות של הראב"ד. דיוני הראב"ד החוזרים בשיטה מאופיינים באפיונים המיוחדים אשר אפיינו חוקרים שונים אותו ואת דרכו הלימודית המיוחדת.<sup>164</sup>

ריבוי הדיונים של הראב"ד ושינוי העמדה שהוא נוקט בהם, מחייב העמדה כרונולוגית של סדר הדיונים. ניסיון לתארך את סדר כתיבת חיבורי הראב"ד נעשה על ידי חוקרי הראב"ד, אם כי לא העלו בזה מסקנות מוחלטות.<sup>165</sup> על סמך התארוך המקובל, נציע במידת האפשר תארוך למקורות.

נפתח את עיוננו בהשגה על הרי"ף, שכן הדיעה המוסכמת במחקר היא שחיבור זה נכתב בצעירותו של הראב"ד.<sup>166</sup> חיזוק לכך יש בנדון דידן, שכן הראב"ד בתשובה שתדון להלן,<sup>167</sup> מציין "וזו הקושיא היינו מקשים אותה מנעורינו", ודברים אלו מופיעים בהשגותיו לרי"ף.<sup>168</sup> את העיון נחתום בעיון בהשגות למשנה תורה שהם מהחיבורים המאוחרים של הראב"ד, שכן משנה

<sup>161</sup> על הראב"י ראה: תא שמע, תשנ"ג, עמ' 7-10, 38-50; תא שמע, תשנ"ט, עמ' 193-195.

<sup>162</sup> מובא על פי שיטת הקדמונים לבבא בתרא, חלק שני, מהדיר מ"י בלוי, עמ' רצ.

<sup>163</sup> על שימושו של הראב"י בפירוש הרשב"ם, עיין תא שמע, תשנ"ט, עמ' 193; תא שמע, תשנ"ג, עמ' 41-42.

<sup>164</sup> על כך, ראה להלן בסיכום.

<sup>165</sup> ראה: בנדיקט, תש"ט, עמ' 171 הערה 9; טברסקי, תש"מ, עמ' 68-127.

<sup>166</sup> ראה: בנדיקט, שם; טברסקי, תש"מ, עמ' 117-121.

<sup>167</sup> תשובות ופסקים סימן כו.

<sup>168</sup> במקום המצויין להלן הערה 174.

תורה הגיע לפרובנס רק לאחר שנת 1193,<sup>169</sup> סמוך לפטירתו של הראב"ד.<sup>170</sup> בתווך נציב את העיון בפירוש לקידושין ובתשובות. פירושי התלמוד של הראב"ד, נכתבו ככל הנראה, במהלך חייו.<sup>171</sup> למעט מסכתות בודדות שניתן לתארכם על סמך סימנים מסוימים,<sup>172</sup> אין תארוך מוחלט לשאר פירושו. בחינת תוכן הדברים מלמדת שיש לאחר את דבריו בפירוש לקידושין לדבריו בהשגה על הרי"ף, שכן העמדה המובעת שם היא חזרה מהעמדה שמובעת בהשגה.<sup>173</sup> העמדה המובעת שם תואמת את האמור בתשובות, ועל כן על אף חוסר היכולת לתארכם, נדון בהם יחד עם דבריו בפירוש.

דיונו של הראב"ד בשאלת הצורך לכפול את התנאי בדיני ממונות, נפתח בהשגתו לרב אלפס בגיטין פרק שביעי:<sup>174</sup>

"ושמעתי דאיכא מרבנותא דאמרי דכי בעינן תנאי כפול הני מילי בגטין וקידושין אבל בממונא לא. וזה תימה כי עיקר בני גד ובני ראובן בממונא הוא, ואי ילפינן מינה כל שכן דבממונא ליפינן [צ"ל – ילפינן] ליה. ואם יטעון טוען ויאמר היינו טעמא דבממונא [לא]<sup>175</sup> בעינן תנאי כפול משום דתנאי ממון הוא, הא אמרי' כל דאי לא קני.<sup>176</sup> מאי דאיכא? איכא דאמרי מעכשו, ומעכשו לא בעינן תנאי כפול, דתנאי בני גד ובני ראובן לא הוה מעכשו, ודמיא לההוא טעמא דאמרי' בעל מנת. איברא מעשה בני גד ובני ראובן מעכשו הוה דהא כתיב ויתן להם משה לבני גד ולבני ראובן וגו'. ויתן משה את הגלע' למכיר וגו'. ונראה לי דההי' מימר' לאו [דסמכא]<sup>177</sup> היא".

דברי הראב"ד הם חלק מהשגה על דברי הרי"ף הפוסק שאין צורך לנסח תנאי "על מנת" כפי דרישות משפטי התנאים.<sup>178</sup> יצויין כי הרי"ף עצמו, אף שהביא בתשובותיו את השיטה שאין צורך לנסח תנאי בדיני ממונות כפי משפטי התנאים, לא הזכיר שיטה זו בהלכותיו. הראב"ד כלל

---

<sup>169</sup> זהו התאריך המקובל במחקר, ראה טברסקי, תש"מ, עמ' 125, ובמקורות שציין בהערה 35. לדיון מחודש בעניין, ראה: דויד, תשל"ט, עמ' 200 הערה 10; שילת, תשנ"ה, עמ' תעד הערה 3.

<sup>170</sup> ראה: דויד, תשל"ט, עמ' 199.

<sup>171</sup> טברסקי, תש"מ, עמ' 79-78.

<sup>172</sup> ראה שם את דברי טברסקי ביחס לתארוך של הפירוש לכתובות ולבבא קמא.

<sup>173</sup> לכל העניין ראה להלן.

<sup>174</sup> נוסח ההשגה מובא על פי דפוס ראשון של ההשגות, תמת ישרים, ונציה 1622. הבאתי את הצעות ההגהה של מהדורת רב אלפס הוצאת האחים ראם בוילנה, תוך ציון למקומות אלו.

<sup>175</sup> חסר בתמת ישרים ונוסף על ידי המגיה בדפוס וילנה.

<sup>176</sup> בבא מציעא ס"ו ע"ב.

<sup>177</sup> עיין בהערה הקודמת.

<sup>178</sup> התייעוד הקדום ביותר לשיטה הוא בתשובת רב האי שנדפסה זה מקרוב מתוך כ"י מוסקבה 566, בתשובות הגאונים החדשות סימן קנג.



בהשגתו דיון אף ביחס לדיני ממונות, שכן ההסבר המוצע על ידו קושר בין שתי השיטות. למיטב ידיעתי, זהו קישור ראשון בין שתי השיטות.<sup>179</sup>

הראב"ד מציין, "ושמעתי דאיכא מרבוותא", אך אינו מציין את זהותם.<sup>180</sup> תמיהתו ודיונו בהשגה זו הם אודות השאלה שנשאלה גם בבתי מדרש אחרים – הרי בני גד ובני ראובן הם ממון. כפי שראינו לעיל, שאלה זו נשאלה בחלק השני של תשובת הרי"ף<sup>181</sup>, היא נשאלה על ידי הרמב"ם<sup>182</sup>, ועל ידי בעלי התוספות.<sup>183</sup> דברי הרי"ף והרמב"ם לא עמדו לנגד עיניו בשעה שכתב את הדברים.<sup>184</sup> היות והשאלה גובשה בצרפת רק בבית מדרשו של הרי"ף<sup>185</sup>, מסתבר כי הראב"ד עיצב שאלה זו באופן עצמאי. אין בזה בכדי להפתיע, שכן שאלה זו היא מתבקשת מאליה. המייחד את דברי הראב"ד הוא הדרך בה הוא מנסה לדרך שאלה זו. הוא מציע הסבר אשר מנסח מחדש את יסודה העיוני של כל השיטה. הצעתו, כי תיתכן דיעה כי אין צורך בכפילת התנאי במקרי תנאי בממון שנוסחו בלשון מעכשיו כדי שלא יהיה אסמכתא, משנה את עיקר החילוק מחילוק בין דיני ממונות ובין גיטין וקידושין לחילוק בין מעכשיו ובין תנאי שיחול לאחר זמן. החילוק המוצע בין דיני ממונות ובין גיטין וקידושין הינו רק יישום של חילוק יסודי זה. בכך, נבדלת הצעתו של הראב"ד מכל הצעות הפרשנות שהוצעו עד כה. הצד השווה של שאר ההצעות היא ההנחה כי יש הבדל בין התחומים. ואילו לראב"ד, לא קיים באופן יסודי שום חילוק שכזה.

על אף חריפותה של הצעה זו, היא נדחתה בשלב זה על ידי הראב"ד, שכן הוא מציין "איברא מעשה בני גד ובני ראובן מעכשו הוה", ולכן הוא מסיק: "ונראה לי דההי' מימר' לאו [דסמכא] היא".

---

<sup>179</sup> רב האי עצמו בתשובה הנ"ל מזכיר בסופה שאין צורך לכפול תנאי בדיני ממונות, אך לא מעגנה בהלכה של על מנת. הוא מסביר אותה על רקע "כל דבר שבממון תנאו קיים". ראה לעיל עמ' 91.

<sup>180</sup> העלמת שמות פרשנים אותם הוא מצטט היא אופיינית לראב"ד. ראה: תא שמע, תשנ"ט, עמ' 203, 206. הספק הוא הן על זהות הרבוותא בעלי השיטה, והן אודות השאלה האם הראב"ד שאב את הקושייה על השיטה ממקור אחר או שגיבשה בעצמו.

<sup>181</sup> לעיל עמ' 96, וראה את הפקפוקים בדבר ייחוס חלק זה לרי"ף.

<sup>182</sup> לעיל עמ' 103.

<sup>183</sup> לעיל עמ' 119.

<sup>184</sup> דברי הרמב"ם לא יכלו לעמוד לנגד עיניו בשעת כתיבת הדברים. תשובת הרי"ף יכלה כמובן לעמוד לנגד עיניו, ברם מהתשובה שפורסמה על ידי א"א אורבך (ראה להלן), נראה שחלק זה של התשובה לא עמד לנגד עיני הראב"ד. ראה: אורבך, תשל"ה, עמ' 49, ובהערה 97.

<sup>185</sup> על היכרותו עם כתביהם של בעלי התוספות, ראה: טברסקי, תש"מ, עמ' 232-235. לפי האמור שם, בזמן הראב"ד, היו ידועים בצרפת רק הרשב"ם והר"ת.

הראב"ד, הנודע בבחינה המחודשת והחוזרת שלו את נושאי למודו,<sup>186</sup> חזר והפך בעניין זה, וסופו שאימץ את השיטה, תוך הצעות תירוץ שונות לקשיים שהערים עליה. בכל חמשת המקורות הנוספים בהם דן הראב"ד בשיטה, הוא מאמצה, כאשר בחלק מהמקורות הוא מציע הצעות חוזרות של הסברים שונים ומגוונים.

בציטוט מפירוש הראב"ד לקידושין, המצוטט על ידי הרמב"ן, מובא שהראב"ד מצא ראייה לשיטה:<sup>187</sup>

"וכבר ראיתי לה"ר אברהם עצמו ז"ל, שכתב כן בפי' מסכת קידושין שלו, בהוא גברא דזבנינהו לנכסיה דבעי למיסק לא"י ובעידנא דובין לא אמר. ואיסתפק לן בגמ' דברים שבלב אי הוי דברים אי לא, ש"מ דאי הוו דברים בטל מקח, ואע"פ שאין כאן תנאי כפול, דלא בעינן תנאי כפול בד"מ אלא בגיטין וקידושין. אלו דבריו ז"ל."<sup>188</sup>

"כתב הראב"ד ז"ל מהא שמעינן דלא בעינן תנאי כפול בדיני ממונות אלא בגיטין וקידושין בלחוד, דאמרינן דברים שבלב אינן דברים, הא אי הוו דברים בטל מקח, ואע"פ שאין כאן תנאי כפול."<sup>189</sup>

דברים אלו דומים למה שהוצע בצרפת בעקבות דברי הרשב"ם.<sup>190</sup> אף כאן, אין לדעת האם הראב"ד שאב את הדברים מתורתם של חכמי צרפת הצפונית או שמא גיבש את הדברים באופן עצמאי. בין כך ובין כך, הערה זו היא חלק מתפנית שהראב"ד עורך ביחסו לשיטה, ויש להניח כי היא תרמה לדרבון שדרבן את הראב"ד לפתור את הקושי הנ"ל.<sup>191</sup>

בתשובות של הראב"ד הוא מתמודד מחדש עם פרשנותה של השיטה. א"א אורבך פירסם את תשובות הרא"ש מתוך כ"י ירושלים.<sup>192</sup> במסגרתה ישנן אף תשובות של חכמים אחרים.<sup>193</sup> בעמ' 49-51, אורבך פירסם תשובה העוסקת בכפילת התנאי בדיני ממונות. בגוף כתב היד ראש התשובה קטוע ולא מצויין מי בעליה. אורבך הציע שמתוך סגנון הדברים יש לייחס תשובה זו לראב"ד.<sup>194</sup> ואכן, סגנונה דומה לסגנון הכתיבה של הראב"ד. אישור להצעתו של אורבך יש

<sup>186</sup> ראה את תיאורו של תא שמע, תשנ"ט, עמ' 203-207.

<sup>187</sup> על אובדן פירושי הראב"ד, ועל ציטוטם בבית מדרשו של הרמב"ן, ראה: סולובייצ'יק, תש"ם, עמ' 16-17.

<sup>188</sup> ספר הזכות לרמב"ן, לז ע"ב ברב אלפס לגיטין.

<sup>189</sup> חידושי הרמב"ן על מסכת קידושין, נ ע"א ד"ה דברים שבלב אינן דברים.

<sup>190</sup> לעיל עמ' 108.

<sup>191</sup> כאמור, אני לא יודע לתארך את זמנו של הפירוש, ולכן אני מציין בזהירות הראויה שהיא חלק מתפנית, ואיני מציין את הסדר הכרונולוגי של הדברים. אין בידי להכריע האם מציאת הראייה דרבנה את הראב"ד לפתור את הקושי או שהאתגר שבפתרון הקושייה דרבן את הראב"ד וחלק מהעיון המחודש היה גיוס של ראייה.

<sup>192</sup> אורבך תשל"ה.

<sup>193</sup> שם, עמ' 40.

<sup>194</sup> שם, עמ' 49 הערה 96.

למצוא בתורתם של חכמי פרובנס בני המאה השלוש עשרה, המצטטים בשם הראב"ד דברים התואמים תשובה זו.<sup>195</sup> עם זאת, אין לשכוח שמדובר בהצעת זיהוי ולא בקביעה בגוף כתב היד.

הראב"ד פותח את התשובה בציון התמיהה הגדולה על השיטה:

"ובני דורנו משתבשין בדבריו ומשוו לה כהילכתא בלא טעמא משום דקשיא להו אי כר' מאיר

סבירא לן דבעי כתנאי בני ראובן ובני גד אפי' בממונא נמי, דהא תנאי בני גד ממונא הוה".<sup>196</sup>

לזה הראב"ד מצרף את התמיהה מסוגיית בבלי שבועות לו, שם מצויין שר' מאיר סובר שלא אומרים מכלל לאו אתה שומע הן בממונא אלא באיסורא.

הראב"ד מציע:

"וא"ת יחיד ורבים הלכה כרבים. ובגיטין הוא דעבדינן כותיה כדאתקין שמואל בגיטא דשכיב

מרע".

הסבר זה הוא הסברו של הרשב"ם בפירושו לב"ב, שכפי שראינו לעיל, הראב"י הסתמך על דבריו בפירושו לבבא בתרא.

אלא שהראב"ד דוחה הסבר זה:

"השת' יראה לי ומה גיטין דקולא הוא דמקילינן באיסור אשת איש ומאי<sup>197</sup> לא כפול בתנאי

אמרי' אע"פ שלא נתקיים התנאי הוי גט משום דלאו תנאי הוא, גבי ממונא לא כ"ש".

הראב"ד מסכם:

"ומכל הני אנפי לא נחתי בני הדור לטעמי' והר'<sup>198</sup> יצחק בעל הלכות. ואנא בסייעתא דשמיא

אשכחית טעמ' למילתיה ומיניה ידידיה אפיקת טעמ' דמילת'".

קו ההסבר הננקט בתשובה זו דומה לאותו הסבר אשר הוצע בהשגות על הרי"ף:

"כיון דרוב הקנאות ממון לחבירו אינן אלא בקנין וקנין הוה לי' כמהיום, משום הכי לא בעי' תנאי

כפול משום דע"מ כמעכשיו דמי".

ההסבר דומה להסבר המופיע בהשגה, אלא שהראב"ד לא מתייחס במסגרת התשובה לשאלה אשר בגינה הוא דחה את הדברים בהשגה על הרי"ף – הטענה כי תנאי בני גד ובני ראובן היה מעכשיו.

---

<sup>195</sup> ראה להלן את הדיון אודות דברי ההשלמה, המכתם והמאירי. כאמור, הסבר דומה לזה שבתשובה זו מופיעה אף בהשגת הראב"ד על הרי"ף בגיטין. אך נראה לי יותר שהם מצטטים תשובה זו היות ושלושה חכמים אלו מצטטים אף את דברי הגמרא בבבא בתרא ביחס לכותב נכסיו לבניו, וציטוט זה נמצא בתשובה ולא בהשגה. חיזוק נוסף לזה, מכך שהמאירי מצטט את דברי הראב"ד בכנותו גדולי המפרשים, כינוי בו הוא מכנה אותו כאשר הוא מצטט מחידושו על הש"ס (ראה תא שמע, תש"ס, עמ' 163). לו היה המאירי מצטט מהשגת הראב"ד על הרי"ף היה מכנהו גדולי המגיהים.

<sup>196</sup> הביטוי "בני דורנו", מופיע בשתי תשובות של הראב"ד. ראה: תשובות ופסקים לראב"ד, סימן קמא וסימן קצד.

<sup>197</sup> אורבך מציע להגיה – "ואם".

<sup>198</sup> אורבך מציע להגיה – "דהר'".

כאמור, התשובה לא מיוחסת בכתב היד לראב"ד. ברם, סגנונה מעיד עליה כי היא שלו. אלא שאיני יודע את יחסה להשגה. מחד, יש דמיון רב בין תכני הדיון. ההסבר הניתן הוא יוצא דופן ומוכר מתורת הראב"ד. מאידך, בעוד שבתשובה הראב"ד מאמץ את שיטת הרי"ף, בהשגה הוא דוחה אותה. מפאת הדמיון בין המקורות, מסתבר שיש לשייכם לתקופה קרובה.<sup>199</sup> אלא שאין לדעת את סדר הזמנים ביניהם – האם התשובה קדומה יותר ובהשגה הוא חזר בו, או שמא מצב הדברים הפוך.

הראב"ד חזר והפך בדברים בשתי תשובות נוספות, שנדפסו בתשובות ופסקים של הראב"ד, מהדורת הרב י' קאפח. עניינן המרכזי של שתי תשובות אלו הוא ליבון שאלת הצורך בתנאי כפול בתנאי על מנת. אגב הילוך הדברים, הראב"ד אף עוסק בשאלת הצורך לכפול את התנאי בדיני ממונות.

תשובה כ"ה פותחת כך:

"שלשה תלמידי חכמים אמצוני להתוכח האמת בין הגאון רב אלפסי צ"ל ובין רבינו יעקב, ובין האלהים האדירים האלה אשר חלקו עם הרב שהוא מופלג בחכמה ובזקנה וביראת שמים, ואולי יקרה האלהים לקראתי להצילו מידם".

הרב קאפח התקשה בזיהויו של החכם המכונה "האלהים האדירים האלה". הוא נטה לזהותו עם אחד החכמים הנזכרים - רבנו תם או עם הרי"ף, ובעקבות כך התקשה מאד בפרשנות המשפט.<sup>200</sup> ישראל תא שמע הציע, על סמך שיקולים שונים כי תשובה זו יוחסה בטעות לראב"ד. לדעתו, מחברה הוא הרז"ה.<sup>201</sup> השיקול המרכזי שלו הוא הסתירה בינה ובין תשובה כו, אשר מוסברת על ידי תא שמע כפרוטוקול של ויכוח בין הרז"ה והראב"ד. את "האלהים האדירים האלה" מבקש תא שמע לזהות עם חכם שלישי – "כנראה הראב"ד ותלמידיו ות"ח אחרים שעיומו".<sup>202</sup> עם שאני נוטה לקבל את הצעתו של תא שמע שהכינוי רומז לתלמיד חכם שלישי, אני סבור כי אין די בטענתו בדבר הסתירה בכדי להפקיע את בעלותו של הראב"ד מתשובה זו ולייחסה לרז"ה. הרי התכונה הבולטת של הראב"ד היא בחינתו המחודשת של כל נושא, וממילא ריבוי של חזרות. די לעיין בחומר המגוון המובא כאן בנדון דידן בכדי להתרשם כך. אם כן, לא ניתן מכוח הסתירה בין התשובות לשכנע ששתיהן לא יצאו מתחת ידי אותו מחבר – הראב"ד. מה עוד שלא מסתבר כי הרז"ה יציין את מגמת תשובתו כנכתבת על מנת להגן על הרי"ף. ידידי מר רמי ריינר הכותב דיסרטציה על תשובות רבנו תם, הציע בפני שהכינוי רומז לחכם שלישי, הוא בעל העיטור.<sup>203</sup> תשובת ר"ת שצוטטה לעיל,<sup>204</sup> נזכרת הן בספר

<sup>199</sup> המעיין יווכח בהמשך, שבמקורות המאוחרים יותר, הראב"ד סלל דרכים חדשות ואחרות.

<sup>200</sup> ראה: תשובות ופסקים לראב"ד, מהדיר י' קאפח, ירושלים תשכ"ד, עמ' פו, תשובה כה הערה 1.

<sup>201</sup> תא שמע, תשנ"ג, עמ' 26-27.

<sup>202</sup> תא שמע, תשנ"ג, עמ' 27.

<sup>203</sup> הדברים מצויים בדיסרטציה שלו שהוגשה זה מכבר באוניברסיטה העברית, אך טרם אושרה.

העיטור<sup>205</sup> והן בתשובה זו. לדעתו, מסתבר כי לנגד עיני הראב"ד עמדו דברי הרי"ף, תשובת ר"ת ודברי העיטור. בתשובה זו הוא בא לדון בדברי שלשתם.<sup>206</sup>

בדברינו להלן נתייחס רק למה שנוגע לכפילת התנאי בדיני ממונות. בשלהי תשובה כה כותב הראב"ד:

ואם ישיב המשיב והא קי"ל בפ' האיש מקדש ובפ' אלמנה ובפ' חזקת הבתים דגלוי דעתא במתנה מבטלה, והכא היכי אמרינן דבעינן תנאי כפול ושאר דיני תנאי לא סגי בגלוי דעתא. תשובה בדממונא לא בעי אלא גלוי דעתא אבל לענין גיטין וקידושין דאיסורא לא מתבטל מעשה אלא בכולהו דיני תנאי. ואם ישיב אם כן מתנה ע"מ להחזיר דאמרינן באתרוג לא אמרינן בכולהו דיני תנאי דהא איסורא היא ולא איפשר למהוי ביה דיני תנאי ומשום [דמעשה ותנאי] בדבר אחד הוא וה"ל המתנה קיימת (דאע"פ) [ואע"פ] שלא נתקיים התנאי ואיך סגי לה בחזרה לחודה הא קנויה לגמרי וחזרה לא הוי חזרה עד שיתנהו לו במתנה, ועל זה השיב רבי יעקב על זו וכיוצא אמר רבן יוחנן בן זכאי הוי אם אומרה דקמי שמיא גליא, והמעמיד דינו על דין תורה כזה ראוי ליחרב כחנניות בית היני וצור ישראל יראו בבניינו בקרוב פרו ומעונו".

דברי הראב"ד בתשובה זו עולים בקנה אחד עם המצוטט ממנו לעיל מפירושו לקידושין. סוגיות הש"ס המצוטטות מוכיחות שאין צורך במקרים אלו בכפילת התנאי. הסבר הסתירה בין הסוגיות מוסבר באמצעות החילוק בין דיני ממונות ובין גיטין וקידושין שהן איסורא, ורק בהן נדרש לכפול את התנאי. עם זאת, יחסו של הראב"ד למתנה על מנת להחזיר היא מעניינת. בעוד שבעלי התוספות שאימצו את שיטת הרשב"ם, נטו להסביר את אי כפילת ניסוח התנאי של מתנה על מנת להחזיר כמוסברת משום שמדובר בממונא, הראב"ד סבור שמתנה על מנת להחזיר במקרה של אתרוג מוגדר כאיסורא. לכן, הוא נזקק לדברי רבנו תם בתשובתו, שאמנם מעיקר הדין יש לדרוש כפילת התנאי במתנה על מנת להחזיר, אולם אין להעמיד את הדין על דין תורה.

לעומת האמור בתשובה זו, יש פריצת דרך ושינוי כיוון בתשובה כו:

"יש עוד מן הגאונים שאמרו שאין הלכה כר"מ אלא בגיטין וקידושין אבל בממונא לא, וכאשכחן /וכדאשכחן/ תקנתא (דשמיא) [דשמואל] בגיטין בלחוד. ואע"ג דבבא /דבבא/ מציעאה פרק השוכר סתם לן (תנאה) [תנא] כר"מ בתנאי שיש מעשה בתחלתו שתנאו בטל והתם בממונא קא מיירי, דכיון דלאו בהדיא אסתמא בממונא אנן לא נקיטין מינה לעובדא אלא לענין איסורא, אבל לענין אפוקי ממונא כיון דגלי דעתיה דלא מקני ליה אלא אדעתא דהכי והכי אנן לא מפקינן ליה מיניה, (אאפי") [ואפילו] איתמסר לידיה דמקבל פקדון [כאלון] הוא בידיה עד דמקיים תנאיה בתנאי כל דהו, וסברא מעליאתא היא טובא והשכל נותנה והדעת מקבלה. וא"ת תנאי בני ראובן ובני גד ממונא הוא ומיניה גמרינן, התם לאו לאפוקי ממונא הוא דאינהו נמי זכותא הוה להו בגוה וחליפין בעלמא עבדו בהדיהו והחליפו ארץ טמאה בקדושה, אלא שהיו להוטים אחר מקניהם וקניינם, וזכות היתה להם לשאר השבטים בבחירתם בארץ ההיא, שאלמלא כן היו

<sup>204</sup> עמ' 117.

<sup>205</sup> עמ' 145.

<sup>206</sup> ועדיין, לכל הצעות הזיהוי, יש לתמוה על השימוש בביטוי "אלהים אדירים" ביחס לחכם זה או אחר.

השבטים מחוצים בחלקיהם חלק כאן וחלק כאן, הילכך לאו אפוקי ממונא הוא וכגיטין וקידושין דמיא כנ"ל.

וברוך אברם לאל עליון שמעמיד דברי הגאונים והחכמים עמודי העולם, וכל הדוחה ידחה ומלאך יי' דוחה, וכמה משניות פשוטן והליכתן שכל תנאי בע"מ צריך לקיימו אע"פ שאינו כפול, ואם לא קיימו המעשה בטל והיינו כר', והיינו דאמ"ר זירא כי הוינן בבבל הוינא אמרינן הא דאמר רב הונא א"ר כל האומר (בע"מ) [ע"מ] כאומר מעכשו דמי פליגי רבנן עליה דר' [כי סלקי אשכחתי לר' אסי דיתיב וקאמר משמיה דר"י הכל מודים באומר ע"מ כאומר מעכשו דמי לא נחלקן] אלא במהיום ולאחר מיתה, ומפני כי המשניות כולן כפשוטן כך הן ואין תנא חולק עליהן אלא ר"מ לבדו דאפילו בע"מ בעי תנאי כפול ותו לא מיד"י.

בתשובה זו, הראב"ד שב ובוחרן את שיטת הגאונים, ומציע לה הסבר חדש, השונה ממה שהוצע על ידו עד כה. הניסוח המחודש של הראב"ד מצמצם את החילוק – החילוק אינו בין ממונא ובין איסורא, אלא בין "אפוקי ממונא" ובין שאר המקרים. היות והאומדנא היא שהמתנה מעוניין בקיום החלות רק אם התנאי יתקיים, על כן אין להוציא ממון בניגוד לאומדנא. על סמך הגדרה מחודשת זו, הראב"ד אף פותר את הקושייה הנשאלת על ידי ראשונים רבים – הרי בני גד ובני ראובן הם ממון. תשובת הראב"ד היא כי תנאי בני גד ובני ראובן אינו "לאפוקי ממונא", משום שלכל השבטים יש זכות בסיסית לנטילת חלק בכל חלקי ארץ ישראל. לכן, מדובר בהחלפת חלקים ולא ב"אפוקי ממונא". הראב"ד מביע רעיון זה גם בהשגותיו על המאור למסכת ביצה. במסגרת פריסת חידושו שניסוח על פי כללי משפטי התנאים נדרש רק במעשה הנעשה מיד, הראב"ד מעיר:

"ואם תאמר תנאי בני גד ובני ראובן נמי הכי הוא, לא דמי דאינהו זכיה הוו להו בגויה ובתורת נחלה נחיתו לה, ובחליפין היתה וברידתה לנחלה נגמרה עשייתה, וכן נראה לי כדרך היושר".

הראב"ד מאפיין את הסברו: "וסברא מעליאתא היא טובא והשכל נותנה והדעת מקבלה". דגש זה על הסברה והשכל כמדד לקבלת הסבר מאפיינים מאד את הראב"ד, ומהווים מוטיב החוזר בכתביו השונים.<sup>207</sup> אף התפעלותו של הראב"ד מכוח חידושו – "וברוך אברם לאל עליון שמעמיד דברי הגאונים והחכמים עמודי העולם, וכל הדוחה ידחה ומלאך יי' דוחה" – היא אופיינית. כחכם המתאפיין בלמדנות עצמאית מחדשת, הראב"ד מדגיש את חידושו כקניינו ומטיל מרה באלו המתהדרים, לדעתו, בחידושו שלו.<sup>208</sup>

---

<sup>207</sup>ראה למשל, בפתיחה להלכות לולב: "ואנן ברחמי שמיא נתבררו אצלנו הדברים מן התוספתא ומן הירושלמי ומקצתם מן הגמרא, ובראש השכל הברור האמיתי הוא הבורר הזורה הוא המדקדק, וראש על כל הראשים הוא הבורר יתעלה המלמד לאדם דעת, בשמו אהל, ועזרו איחל". עניין זה כרוך בטבורו בעצמאותו הלמדנית של הראב"ד. ראה: סולובייצ'יק, תש"ם, עמ' 14-12; תא שמע, תשנ"ט, עמ' 202-203.

<sup>208</sup>ראה למשל ציטוט, הממחיש את הדגשת הראב"ד את עצמו כמחדש, בכתוב שם לביצה, עמ' צ במה' מכון חתם סופר: "עתה אגלה את הסוד הנעלם מבני אדם, שהראשונים לא פירשוהו"; ציטוט מכתוב שם לסוכה, עמ' פב במה' מכון חתם סופר, ממחיש את הטלת המרה באלו המתהדרים בחידושו: "בחושך שמו יכוסה ולמה כיסה מי הוא המפרש וכבר נודע מכמה שנים כי אני הוא המפרש".

ברם, דבר אחד לא נתברר בדברי הראב"ד בתשובה זו. אם, אכן, יש להתחשב באומדנא שהמתנה אינו מעוניין בקיום החלות אלא אם כן נתקיים התנאי, מדוע יש בזה חילוק בין איסורא ובין "לאפוקי ממונא". האם ב"לאפוקי ממונא", האומדנא שונה? הדברים לא נתבארו על ידי הראב"ד בתשובה זו, אך שבו ונדונו על ידו בהשגותיו למשנה תורה.

הראב"ד משיג על הרמב"ם בשני המקומות בהם הוא מצטט את שיטת הגאונים.<sup>209</sup> בהלכות אישות, שם הרמב"ם קובע – "ואין ראוי לסמוך על דבר זה" – הראב"ד מציין:

"א"א: כבר כתבנו הטעם בספר משפטים כדברי האחרונים".<sup>210</sup>

הראב"ד מפנה כאן להשגתו בהלכות זכיה ומתנה, שתידון להלן. המגיד משנה התקשה בנוסח ההשגה, שכן הלכות זכיה ומתנה הן בספר קנין, ולכן כתב:

"וטעות סופרים הוא, וראוי להיות בספר קנין והוא פרק ג' מהלכות זכיה ומתנה".

ברם, ייתכן ולא מדובר בטעות סופרים אלא במהדורה אחרת של משנה תורה, בה השתמש הראב"ד.<sup>211</sup> א' הורביץ פירסם עמוד טיוטה בכתב ידו של הרמב"ם, של עמוד השער של ספר משפטים. וזהו נוסחו:

"ספר אחד עשר והוא ספר משפטים

הלכותיו ארבע עשרה וזה הוא סדרן... כתב...

נמצאו כל המצוות בו (?)

נזקי ממון  
הלכות נזיקים –<sup>212</sup>

על עמוד זה מעיר הורביץ:

"מתוך הדף הזה שלפנינו מוכח שבמהדורא קמא של רבינו היה ספר משפטים ערוך באופן אחר מאשר שהוא לפנינו כיום, כולל כל כתבי היד והדפוסים. הלכות נזקי ממון פותחים כאן את ספר משפטים, אבל כיום הם בתחילתו של ספר נזיקין. מתוך שורה ד' כאן מוכח שלראשונה התכוון רבינו לקרוא להלכות אלו "הלכות נזיקים", כך שבוודאי היו כוללים בחטיבה אחת את הלכות נזקי ממון, גנבה, גולה ואבדה, חובל ומזיק ורוצח ושמירת נפש. ואח"כ העביר קולמוס על תיבת "נזיקים" ותיקן "נזקי ממון", כך שחילק את ספר נזיקין לרשימת הלכות הנ"ל. ועדיין נשאלת השאלה מה היה תוכנו של ספר משפטים זה שהתחיל בהלכות נזקי ממון. מתוך שורה ב' שכתב רבינו שספר משפטים "הלכותיו ארבע עשרה" נראה מיד שהוא כלל לא רק את ספר נזיקין בלבד, שהרי ספר נזיקין כיום הלכותיו חמש! אלא מכאן שספר משפטים במהדורא קמא היה ספר גדול

<sup>209</sup> לעיל עמ' 103.

<sup>210</sup> השגת הראב"ד על הרמב"ם, הלכות אישות פ"ו הי"ד. כוונת הראב"ד בביטוי "כדברי האחרונים", היא לגאונים האחרונים הנזכרים על ידי הרמב"ם כבעלי השיטה.

<sup>211</sup> ידידי הרב ד"ר א' אדלר הפנה את תשומת לבי למאמרו של הורביץ, ולקשר בינה ובין נוסח השגה זו של הראב"ד.

<sup>212</sup> הורביץ, תשל"ד, צילום כתב היד בעמ' 38, תעתיק שלו בעמ' 22.

וענקי שהכיל את הלכות נזיקין, קנין ומשפטים כאחת, אשר הלכותיו מסתכמות כיום לחמש עשרה (בהלכה אחת יותר)<sup>213</sup>.

אם נכונה השערתו של הורביץ, הרי שבמהדורא קמא של משנה תורה, הלכות זכייה ומתנה נכללו בספר משפטים. ייתכן ומהדורה זו היא שעמדה לנגד עיני הראב"ד, ולכן בהפנתו להלכות זכייה ומתנה, ציין: "כבר כתבנו הטעם בספר משפטים"<sup>214</sup>.  
וזה לשון השגת הראב"ד בהלכות זכייה ומתנה:

"א"א: אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר וטעם גדול יש לדבר, ואיך יתכן דזה מוכר קרקע או נותנו ואומר איני נותנו או מוכרו אא"כ יעשה לי כך וכך ונוציא אותו מידו ולא עשה בו מה שהתנה עליו. אבל גיטין וקדושין אומדן דעתא הוא מכיון שנתן דעתו לגרש או לקדש אינו אלא כמפליג בדברים, וקירוב הדעת וריחוק הדעת אין תנאי מועיל בו לרחק ולקרב אא"כ חזקו בכפילו ובכל העניינים שנתפרשו בו, כי כולם חזקו התנאי הם. ובין תבין ונחלת בני גר ובני ראובן לא היתה מוחזקת ביד ישראל ואינו דומה לקרקע המוחזקת לו לאדם מירושתו או ממקחו".

השוואת דברי הרמב"ם והראב"ד מלמדת על הפער ביניהם בדרכי חשיבתם ההלכתית. בעוד שהרמב"ם מדגיש את שאלת המקור התלמודי ואת עיגון השיטה במסורת ההלכה – "ואין לדבר זה ראיה", הראב"ד מדגיש יותר את טעמה והסברה של ההלכה – "אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר וטעם גדול יש לדבר"<sup>215</sup>.

ההסבר שניתן כאן על ידי הראב"ד דומה ביסודו להסבר בתשובות ופסקים סימן כו, שנדון לעיל. להסבר זה, לא ניתן להוציא ממון מאדם שלא כפל את תנאו, משום שהאומדנא הברורה היא שהוא מעוניין בחלות המעשה רק עם קיום התנאי. מה שנוסף כאן בדברי הראב"ד היא הצלע החסרה באותה תשובה – מדוע לא נאמר כן אף באיסורא. הסבר הראב"ד הוא כי בגיטין וקידושין יש אומדנא שונה. שם, אומדן הדעת הוא כי האדם מעוניין בכל מקרה לקדש או לגרש, ואין החלטה זו תלויה ועומדת בקיום התנאי אשר הוא "כמפליג בדברים". לכן, רק בגיטין וקידושין יש צורך לכפול את התנאי, אשר תפקידו הוא "חזוק התנאי"<sup>216</sup>.  
הראב"ד מתייחס כאן גם לפתרון הקושייה מבני גר ובני ראובן, אשר נראה כמקרה של ממונא. אף כאן, הוא נזקק להסבר הדומה לזה שניתן בתשובה – היות ונחלת בני גר ובני ראובן לא היתה מוחזקת ביד ישראל, הרי שלא מדובר בהוצאת ממון מחזקת בעליו.

<sup>213</sup>שם, עמ' 32.

<sup>214</sup>א' אדלר (הנזכר בהערה 211), ציין בפני שהוא עורך מחקר על השאלה איזה נוסח של משנה תורה עמד בפני הראב"ד. לפי מה שהוא דיווח לי עד כה, יש לדעתו ראיות נוספות שמהדורא קמא היא זו שעליה השיג הראב"ד.  
<sup>215</sup>דברים אלו עולים בקנה אחד עם מה שנכתב לעיל על הראב"ד כלמדן עצמאי מחדש המדגיש את השכל ואת הסברה.

<sup>216</sup>לעיל עמ' 29 בקרנו הסבר זה של הראב"ד.



סיכומו של דבר, הראב"ד שב והפך בשיטת הגאונים בכתביו השונים. ניכר כבר מהדיון הראשון שלו בהשגתו לרי"ף, שהוא היה מודע לקשייה של השיטה. ברם, בניגוד לרמב"ם אשר הקשיים שמצא בשיטה גרמו לו לא לאמצה, נראה שקשיים אלו דרבנו את הראב"ד לתור אחר הסבר לשיטה. כחכם המאופייין בדרך לימוד חדשה ועצמאית, קשיים הפכו נושא לאתגר. הראב"ד נענה לאתגר שהציבה השיטה, והציע לה מספר הסברים. כוחו רב בתחום של מציאת טעם וסברה ופחות בתחום של מציאת ראייה או עיגון בסוגייה תלמודית, אשר היה נראה משני בעיניו. אך גם מתחום זה הוא לא משך את ידיו. בכתביו המוקדמים של הראב"ד, הוא הציע לקשור בין שאלת כפל התנאי בדיני ממונות ובין שיטת הגאונים בדבר אי הצורך לכפול את התנאי בעל מנת. הסבר זה התקבל על דעתו בתשבה שבכתב יד ירושלים של תשובות הרא"ש, אך נדחה על ידו בהשגתו לרי"ף. בפירושו לקידושין הראב"ד מצא ראייה לשיטה מכך שסוגיית דברים שבלב מתעלמת מהצורך לכפול את התנאי. דברים דומים כתב בתשובה כה בתשובות ופסקים. הראב"ד שב והפך בהסבר השיטה והציע הסבר חדש – אין להוציא ממון כנגד האומדנא. בהשגתו לרמב"ם הוא משלים ומסביר שבגיטין וקידושין האומדנא היא שהמתנה מעונייין בקיום החלות בכל מקרה. סוף דבר, שיטה קשה ודחוייה נתלבנה ונתחווה, עד שתוארה "וטעם גדול יש לדבר".

זוהי דרך לימודו של הראב"ד. ברם, היא ייחודית לפרובנס במאה השתים עשרה. בני זמנו הפרובנסליים המצטטים את השיטה, דחו אותה מפאת הקשיים שמצאו בה.

רו"ה

רבי זרחיה הלוי מצטט את השיטה במאור הקטן לביצה:

"... יש הרבה מן החכמים שאמרו דלא בעי' תנאי כפול ותנאי קודם למעשה בממון אלא באיסורא בלחוד כגון גיטין וקידושין שהרי אנו הולכין בממון אחר אומדן דעתא ומה לנו לדקדק בכל לשון שהוציא בו תנאו לא יהא אלא שיהא גלויי דעתא בעלמא".<sup>217</sup>

הרו"ה לא מציין מי הם אותם חכמים. ברם, מהצגת הנימוק להוכחת השיטה נראה בעליל שאינו מצטט רק את ספרות הגאונים עצמה או את הרי"ף, שכן הנימוק הנ"ל אינו מופיע בכתביהם. נימוק זה מופיע בפירושו של הרשב"ם לבבא בתרא, בפירוש הרב אב"ד לבבא בתרא ובתשובת הראב"ד בתשובות ופסקים סימן כה ובפירושו לקידושין. אין לדעת בבירור למי התכוון הרו"ה, אך ייתכן שבקביעה – "יש הרבה מן החכמים" – שהרו"ה התכוון לחכמים הנ"ל או לחלקם, וייתכן שלחכמים נוספים.<sup>218</sup>

הרו"ה עצמו חולק עליהם:

<sup>217</sup>המאור הקטן לביצה, י"א ברב אלפס לביצה.

<sup>218</sup>על יחסו של הרו"ה לרשב"ם, ראה אצל תא שמע, תשנ"ג, עמ' 106; על יחסו לראב"י, ראה שם עמ' 111-

"ולוי לא נראה כן, דשאני היכא דהוציא התנאי בשפתיו ממי שלא הוציאו בשפתיו וגלה בדעתו, שזה שגלה בו דעתו יש לומר אם היה מוציאו בשפתיו היה מוציאו כהלכה וזה הוציאו בשפתיו ולא הוציאו כהלכה כמו שאנו למדין מתנאי בני גד ובני ראובן אין תנאו כלום והמעשה מקיים והתנאי בטל, ומשנה שלימה היא לענין ממון בבבא מציעא בפרק השוכר כל תנאי שמעשה בתחילתו אינו תנאי".<sup>219</sup>

הסתייגותו של הרז"ה נסמכת על המשנה בבבא מציעא פרק ז' משנה י"א, שנדונה בפרק על ספרות התנאים. משנה זו אינה עוסקת בתנאי כפול. ברם, היות והרז"ה ציטט את בעלי השיטה כמיישמים אותה אף ביחס לתנאי קודם למעשה, והיות והוא זיהה דרישה זו עם האמור במשנה,<sup>220</sup> לכן הוא ראה אותה כמלמדת שדרישות משפטי התנאים תקיפות גם בדיני ממונות. אף הראב"ד בתשובה כ"ו בתשובות ופסקים ציין למשנה זו, אלא שבניגוד לרז"ה הוא לא דחה את השיטה. וזה לשון הראב"ד:

"ואע"ג דבבא / דבבא / מציעאה פרק השוכר סתם לן (תנאה) [תנא] כר"מ בתנאי שיש מעשה בתחלתו שתנאו בטל והתם בממונא קא מיירי, דכיון דלאו בהדיא אסתמא בממונא אגן לא נקיטין מנה לעובדא אלא לענין איסורא".<sup>221</sup>

קו הסבר זה דומה לזה של הרשב"ם בעניין הפסיקה כרבי מאיר. דהיינו הוא מכיר באפשרות שיש פער בין הפירוש הראשוני של המקורות ובין המסקנות אותן אנו לומדים מהן. ברם, הדברים אינם חופפים, שכן בעוד שהרשב"ם מצייין שדברי רבי מאיר נאמרו בודאי אף ביחס לממון, הראב"ד מצייין שלא מפורש במשנה בבבא מציעא שהיא נשנתה בממון. מעניין הדבר שהראב"ד ראה דברים אלו של הרז"ה, ולא העיר על כך שהוא חולק עליהם. שכן, בכתוב שם בכיצה הראב"ד השיג על דברים אלו של הרז"ה, ברם לא העיר דבר על דבריו בעניין כפילת התנאי בדיני ממונות. הדבר מעורר השתאות, שכן מדובר בנושא שהעסיק את הראב"ד שנים רבות ושחזר והפך בו. עם זאת, נראה שהדבר דווקא אופייני לגבי הראב"ד, שלא מצא לנכון להעיר בספרי השגותיו על כל הסתייגותיו מהאמור בטקסט המושג. דודי ח' סולובייצ'יק העיר על כך ביחס להשגות הראב"ד על משנה תורה.<sup>222</sup> ייתכן והדברים נכונים גם בשאר ספרי השגותיו.

---

<sup>219</sup>לעיל הערה 217.

<sup>220</sup>ראה לעיל עמ' 39, דיון האם יש לזהות את האמור במשנה זו עם תנאי קודם למעשה.

<sup>221</sup>תשובות ופסקים לראב"ד, מה' הרב י' קאפח, סימן כ"ו.

<sup>222</sup>ראה: סולובייצ'יק, תש"מ, עמ' 21-23.

בעל העיטור דן בכפילת התנאי בספר העיטור אות תי"ו – תנאי.<sup>223</sup> אף הוא כרוז"ה, דוחה את השיטה:

"ומסתבר' בין בגיטין בין בקידושין בין בממוני' בעינן תנאי כפול [וכל] <sup>224</sup> דקדוקי התנאי, וכן בתשובו' רבי משה גאון, ובחדש (!) <sup>225</sup> כן הורו כל הגאונים' הראשונים, וכן ראוי לעשות. ותשובה לרבי אלפסי שאומ' דוק' בגיטין וקדושין אבל בממונא לא, לא בריר לן".<sup>226</sup>

העיטור הוא החכם הראשון בפרובנס המצטט את ספרות הגאונים בנדון. כפי שניתוחנו הראה עד כה, הדיון של קודמו ובני זמנו – הראב"י, הראב"ד והרז"ה – נשען בעיקרו על אדני הדיון בצרפת. דברי הרז"ה והראב"ד היו צמודים להלכות הרי"ף. ברם, העיטור הוא הראשון המזכיר את ספרות הגאונים ואת תשובת הרי"ף. מעגל הספרות הקדומה מתרחב אצלו גם בהמשך הדיון בו הוא מצטט את ספר מתיבות. עם זאת, בהמשך הדיון הוא מצטט את הרשב"ם. בשונה מהראב"ד והרז"ה המזכירים את בעלי השיטה באופן אנונימי<sup>227</sup>, העיטור מזכיר את כל מקורותיו בשם.

הסתייגותו מהשיטה נסמכת על טענות מגוונות:

"דהא כל תנאי מתנאי בני גד ובני ראובן ילפי' והתם ממונא הוא, ואדרבה בממונא הוא דבעינן, באיסורא לחודה לא, כדגרסי' בסוף פרק שבועת העדות אל יככה יברכך וייטיב לך ר' מאיר מחייב וחכמים פוטרין. ומקשי' בגמ': והא לית לר' מאיר מכלל לאו אתה שומע הן, כי לית ליה בממונא באסורא אית ליה. אסיקנ' דאסורא דאית ביה ממונא. ש"מ דבממונא פשיט' לן דלית ליה מכלל לאו אתה שומע הן. ורבנו חננאל ורב אלפסי פסקו הלכה כסתם דהשוכר הפועלים בכל תנאי בעולם אמרו ולא אוקמוה בגיטין וקדושין. ורבואתי קמאי בנוסחי דתנאי כלהו דקדוקי דתנאי כתבי וכן הילכתא".<sup>228</sup>

שתיים מטענותיו, מוכרות לנו מספרות חכמי פרובנס המקבילה לו. הטענה הראשונה – כי בני גד ובני ראובן הם ממונא – חוזרת ונשנית בכתבי חכמים שונים, ובפרובנס בהשגת הראב"ד לרי"ף.<sup>229</sup> הטענה השלישית מהמשנה בהשוכר את הפועלים נזכרת במאור הקטן לביצה.<sup>230</sup> הטענה השנייה – מסוגיית שבועות לו – למיטב ידיעתי נזכרת לראשונה בדברי בעל העיטור.

<sup>223</sup> נוסח המובאות של העיטור הוא על פי כתב יד וטיקן 143, אשר נבחר על ידי מ' גלצר כעד הנוסח המהימן ביותר של העיטור. ראה: גלצר, תשד"מ, עמ' 82.

<sup>224</sup> נוסף במה' רמא"י אך חסר בכ"י וטיקן.

<sup>225</sup> איני יודע את משמעותה של מילה זו. היא חסרה במה' רמא"י.

<sup>226</sup> ספר העיטור, מה' רמא"י, אות תי"ו, תנאי, ל"ז ע"ד.

<sup>227</sup> על הראב"ד, ראה לעיל עמ' 132; על הרז"ה, ראה עמ' 141.

<sup>228</sup> עיטור, שם.

<sup>229</sup> לעיל, עמ' 132.

<sup>230</sup> לעיל, עמ' 142.

סוגייה זו נדונה בהקשר של תנאי כפול אף בצרפת. אלא שהדיון שם שיבצה במסגרת הדיון הדיאלקטי, ולכן הדיון נסוב על יחסה לסוגיות האחרות.<sup>231</sup> ברם, העמדתה באופן ישיר כמנוגדת לשיטת הגאונים נזכרת רק בדברי העיטור. העמדה זו אף גוררת בעקבותיה את המשך הדיון בעיטור:

"וגיטין וקדושי' אע"ג דאסורא הוא' לא אמרינן בהו מכלל לאו אתה שומע הן ואזלינן לחומרא, דגרסי' בקדושי' ירושלמי פרק { קדושי' פ' האומר }<sup>232</sup> ואיתא בעירובין נמי פרק<sup>233</sup> להאי לישנא כליד (!)<sup>234</sup> ירדו לסמפון כשיטת ר' מאיר בקדושי'. ר' חנינא חברו דרבנן בעי למה לי כר' מאיר אפי' כרבנן, לא כן אמ' ר' אבהו בשם ר' יודן<sup>235</sup> סדר סימפון כך הוא אנא פלוני בן פלו' מקדש לך אנת פלוני' בת פלו' ומכניסך ביום פלו', ואי אתא יום פלו' ולא כניס לך לא יהוי לך עלי<sup>236</sup> כלום. ויאמר על מנת שלא לכפול תנאו. אילו לא כפל תנאו מעקר קדושי'. אמ' ר' יוסי בר' בון בכל אתר אית ליה לר' מאיר מכלל לאו אתה שומע הן<sup>237</sup> וכה לית ליה. אמ' ר' מתניא חומר הוא בעריות. וה' פ'. ויאמר על מנת שלא לכפול תנאו, ומכלל לאו אתה שומע הן. אלו לא כפל תנאו מעקר קדושי', שאם בא אחר וקדשה קודם קיום התנאי אינה מקודשת אלא<sup>238</sup> לראשון ולא לשני, דלחומרא אמריה ר' מאיר, כדאמ' התם הרי את מקודשת לי על מנת שירדו גשמים היום ולא ירדו, לראשון אינה מקודשת שהרי לא ירדו גשמים וכיון דלא ירדו תפסי קידושי שני, ולשני אינה מקודשת שהרי לא כפל את הראשון, וכיון דלא כפל תפסי קידושי הראשון. אמ' ר' יוסי בר' בון בכל אתר אית ליה לר' מאיר מכלל לאו אתה שומע הן' - כלומ' באסורא, כדאמרי' בשבועות אל יככה יברכך ויטיב לך ר' מאיר מחייב ותנן נמי אלו הן שבמיתה שתויי יין ופרועי ראש וסתמ' כר' מאיר, 'והכא', דהוא אסורא, 'לית ליה', דאי אית ליה קדושי ראשון גמורי'. ומשני 'חומר הוא באיסורי עריות' מאסור אחר, והילכך בממונא - אי לא כפליה לתנאיה המעשה קיים והתנאי בטל; באסור שאינו אסור ערוה - אין המעשה קיים עד שיתקיים התנאי, דאית ליה מכלל לאו אתה שומע הן; בגיטי' ובקדושי' דאסור ערוה - אם לא כפל התנאי מקודשת לחומרא, ומשו' חומרא הוא דבעי' תנאי כפול. וכן הלכתא. ובעל מתיבות איתי להאי ירושלמי".<sup>239</sup>

<sup>231</sup>ראה עמ' 21.

<sup>232</sup>לשון גליון בכתב היד.

<sup>233</sup>חסר בכתב היד שם הפרק. בגליון נכתב: "גיטין פ' הניזקין". איני יודע את פירושו.

<sup>234</sup>קריאה מסופקת. במה' רמא"י - "כלום".

<sup>235</sup>בכ"י ליידין, הנוסח הוא "יוחנן".

<sup>236</sup>בכ"י ליידין - "לי עלייך", וכך מסתבר יותר.

<sup>237</sup>המשפט - "מכלל לאו אתה שומע הן" - הינו לשון ההפשטה לדברי ר' מאיר בבבלי. יש בלשון הירושלמי בעיטור בבבליזציה של המושג. ברם, בכ"י ליידין נשתמר הלשון המקורית של מונחי הירושלמי - "ממשמע לאו את שומע הין".

<sup>238</sup>במה' רמא"י - "לא", וכך מסתבר.

<sup>239</sup>עיטור, שם.

העיטור מפרש מחדש את הירושלמי, כך שמסקנתו תעלה בקנה אחד עם סוגיית הבבלי בשבועות.<sup>240</sup> העיטור מפרש את דברי הירושלמי – “בכל אתר אית ליה לרבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הין” – שהכוונה לאיסורא בלבד. להסבר זה דיון הירושלמי הוא, מדוע ר' מאיר דורש לכפול את התנאי בגיטין וקידושין, אם באיסורא אומרים מכלל לאו אתה שומע הין. תשובת הירושלמי, להסברו, היא כי מדובר בחומרא בלבד. בפרק על צרפת ואשכנז לעיל, סקרנו את הפירושים השונים שניתנו שם לירושלמי זה. הצד השווה הוא כי שילוב הדיון בירושלמי במסגרת הדיון על תנאי כפול נעשה רק באירופה במאה השתים עשרה. כל הראשונים שעסקו בפירוש ירושלמי זה פירשוהו כך שיעלה בקנה אחד עם סוגיות הבבלי. הם נבדלים זה מזה בפירושים אותם הם מציעים.

העיטור ממשיך:

ורבי' שמואל בפ' יש נוחלין כתב כרבי' אלפס דבגיט' בעינן תנאי כפול לרוחא דמילתא. אבל בממונא אזלינן בתר אומדן דעתא כר' שמעון שזורי. וגבי אתרוג לא בעינן תנאי כפול. ורבי יעקב אחיו חלק עליו בתשובה.<sup>241</sup>

תשובה זו של רבנו תם אף נזכרה קודם לכן בדיון של העיטור על כפילת תנאי על מנת:

“ולעולם בין באם בין בעל מנת בעי' תנאי כפול, וליכא בינייהו אלא בעל מנת כשנתקים התנאי נתקים המעשה למפרע, ובאם בשעה שיתקים התנאי נתקים המעשה. וכן מצאתי בתשובת הרב ר' יעקב ז"ל.”<sup>242</sup>

תשובה זו אף מצוטטת בעיטור בהלכות לולב:

“ואמר הר"ר יעקב וכן סברתינו ואפי' בע"מ צריך תנאי כפול וצריך ליתנו לו בתנאי כפול והר' שמואל אחיו חלק עליו בב"ב.”<sup>243</sup>

תשובה זו נדפסה על ידי הרב י' קאפח מכתב יד שהיה ברשותו, ונדונה לעיל בפרק על רבנו תם.<sup>244</sup>

המנהיג

הראב"ן הירחי<sup>245</sup> דן בספר המנהיג בצורך לכפול את התנאי במתנה על מנת להחזיר:

“דאמ' רבא הילך אתרוג זה במתנה על מנת להחזירו לי, נטלו והחזירו יצא, לא החזירו לא יצא, פי' ובדכפליה לתנאיה, ובתנאי קודם למעשה, כתנאי בני גד ובני ראובן, שיאמ' כך על מנת

---

<sup>240</sup> הר"ש ליברמן העיר על פרשנות העיטור לירושלמי. ראה ליברמן, תרצ"ה, עמ' 271.

<sup>241</sup> עיטור, שם, ל"ח ע"א.

<sup>242</sup> עיטור, שם, ל"ז ע"ד.

<sup>243</sup> עיטור, עשרת הדברות, מה' רמ"א, צ"ב ע"א.

<sup>244</sup> ראה עמ' 117.

<sup>245</sup> ראה עליו במבוא של י' רפאל למהדורת ספר המנהיג שהוציא לאור. על תולדותיו ראה שם עמ' 11 ואילך, ובספרות המצויינת בעמ' 12 הערה 10. ההערכה היא שהראב"ן חי בשנים 1155 לערך עד 1215.

שתחזיר לי אתרוג זה הילך במתנה, ואם לא תחזירו לי אינו אצלך במתנה כדכתי' אם יעברו ונתתם, ואם לא יעברו ונאחזו בתוכי".<sup>246</sup>

שיטה זו היא כדעת רבנו תם והעיטור ושלא כדעת הרשב"ם. אלא שיש לציין שראינו לעיל בדברי הראב"ד בתשובה, שאף שנקט שאין צורך לכפול את התנאי בדיני ממונות, אחז בדעת רבנו תם ביחס למתנה על מנת להחזיר.<sup>247</sup> ובכן, אין לשלול את האפשרות שכך סבר גם המנהיג. לכן, אין לדייק משיטתו ביחס למתנה על מנת להחזיר על שיטתו בעניין כפילת התנאי בדיני ממונות.

מאה שלוש עשרה

הספרות הרבנית בפרובנס במאה השלוש עשרה, נשענה בעיקר על תורתם של חכמי המאה השתים עשרה, ותורתם היא, בעיקר, כהגדרת י"מ תא שמע – אכילת פירותיה של תורת קדמוניהם.<sup>248</sup> בנוסף, ניכרת בתורתם השפעת הרמב"ם.<sup>249</sup> אפיון זה ניכר אף בבחינת דיוני חכמי המאה השלוש עשרה בפרובנס בצורך לכפול את התנאי בדיני ממונות.

רבנו משולם דן בשאלה זו בספר ההשלמה למסכת ביצה.<sup>250</sup> אין בדבריו הוספת הסבר חדש או התייחסות מזווית חדשה, אלא סקירת הקיים בספרות הקודמת ונקיטת עמדה. הוא מציין לתשובת הרי"ף ולהסתייגות ממנה משום שבני גד ובני ראובן הם דיני ממונות. הוא מציין להסבר הדומה להסבר הרשב"ם, בציון "ואנו רגילין לתת טעם לדברי הרב אלפס". הוא מסיים: "והוא נכון". לאחר מכן הוא מצטט את הסבר הראב"ד הדומה להסבר שבתשובה שפירסם אורבך.<sup>251</sup>

ר' דוד ב"ר לוי מנרבונה<sup>252</sup> דן בשאלה זו בספר המכתם במסכת ביצה,<sup>253</sup> בצמוד למקום בהלכות הרי"ף בו דן בזה הרי"ף.<sup>254</sup> בעל המכתם פותח את דיונו בציטוט של תשובת הרי"ף, עובר לציין הסתייגותו של הרמב"ם במשנה תורה, וממשיך בציטוט של הראב"ד התואם את דבריו בתשובה

---

<sup>246</sup>המנהיג, הלכות אתרוג, מה' רפאל, עמ' שצב-שצג.

<sup>247</sup>לעיל, עמ' 137.

<sup>248</sup>תא שמע, תש"ס, עמ' 145.

<sup>249</sup>שם, עמ' 146.

<sup>250</sup>על רבנו משולם, ראה: שם, עמ' 154-150. ההערכה שם היא כי שנות חייו הם בערך 1160-1240. אני מתייחס כאן לדבריו כפי שהובאו בבית הבחירה לביצה, מה' י"ש לנגה וק' שלזינגר, עמ' 112 הערה 137.

<sup>251</sup>ראה לעיל, עמ' 134, ושם בהערה 195. ההשלמה מציין לגמרא בפרק מי שמת. ברם, גמרא זו הינה בבבא בתרא קלו ע"א, בפרק יש נוחלין. יש לציין שקושי זה נכון אף לגבי המכתם שיצויין בסמוך, ואף לגבי המאירי בכתביו השונים. מסתבר שהטעות המשותפת מלמדת על מקור משותף לשלושה חכמים אלו שממנו הם שאבו.

<sup>252</sup>פעל בשליש השני של המאה השלוש עשרה. ראה: שם, עמ' 157-156.

<sup>253</sup>ספר המכתם על מסכתות סוכה, ביצה, מועד קטן ופסחים, מה' א' סופר, עמ' 216-214.

<sup>254</sup>ראה לעיל, עמ' 141.

אשר פירסם אורבך ושיער שמחברה הוא הראב"ד.<sup>255</sup> המכתם מסיים את דיונו בציטוט של השגת הראב"ד על הרז"ה שם בביצה. המעיין ייווכח כי דיונו של המכתם קרוב לזה של בעל ההשלמה, אם כי נבדל ממנו במספר דברים. שניהם נשענים על אותם אדנים – הרי"ף והראב"ד. ברם, בניגוד לבעל ההשלמה, אין בעל המכתם מחווה את דעתו. זאת ועוד, הוא מציין במפורש לרמב"ם בניגוד להשלמה המציין באופן אנונימי לחכמים שונים.

ר' מנחם המאירי דן בכפילת התנאי בדיני ממונות במספר מקומות בכתביו השונים.<sup>256</sup> הדיונים החוזרים דומים זה לזה. נסקור את דיונו המרכזי בבית הבחירה לקידושין, אשר דומה לדיונו בכתביו האחרים.

המאירי מציב בדינו את גדולי הפוסקים (הרי"ף) וגדולי המפרשים (הראב"ד) המפרש את טעם הדין כנגד גדולי המחברים (הרמב"ם). הוא מציין ברמז (ויש שפירשו) אף להסבר הרשב"ם. הוא מרחיב את הדיון אף ליחס בין העמדות הנקטות בעניין זה ובין סוגיית דברים שבלב. הוא עצמו מאמץ את השיטה הפוטרת מהצורך לכפול את התנאי בדיני ממונות. ברם, הוא לא נמנע מניסיון ליישב את הסוגיות אף לדעת הרמב"ם החולק עליו. תופעה מעין זו לא מצאנו בספרות המאה השתים עשרה הפרובנסלית. נראה ששורש ההבדל טמון בשוני שבין ספרות אלו. ספרות המאה השתים עשרה הינה ספרות מקורית. המחברים מתמודדים עם הנושא עצמו תוך אימוץ או דחייה של השיטה. ברם, ספרות המאה השלוש עשרה מתאפיינת במגמת סכמנית. מגמה זו מעצם טיבה ואופייה פתוחה יותר לכלול ניסיון של יישוב העמדות הקיימות. זאת, אף במקום שהמסכם מאמץ את אחת מהשיטות אותן הוא סיכם.

#### סיכום

עקבנו בפרק זה אחר גלגולי הדיון בפרובנס במאות השתים עשרה והשלוש עשרה אודות הצורך לכפול את התנאי בדיני ממונות. סקירת הדיון העלתה כי הדיון במאה השתים עשרה נשען מעיקרו על דברי הרשב"ם בפירושו לבבא בתרא, בצד תשובת הרי"ף. למעט בעל העיטור, אין דברי הגאונים במקור מצוטטים על ידי חכמים אלו.<sup>257</sup> במהלך המאה השתים עשרה היו חלוקות הדעות בדבר אימוץ השיטה. לעומת זאת, דיוני חכמי המאה השלוש עשרה נשענו בעיקר על

---

<sup>255</sup> המהדיר שם בעמ' 215 ציין בהערה יא: "אינני יודע איפה, ע' בהשגות הראב"ד על הרי"ף גיטין עה, ב". ואמנם, דברים אלו מופיעים באותה השגה, אלא שהראב"ד דחה את שיטת הרי"ף בסיום אותה השגה. לכן, מסתבר כי בעל המכתם מצטט אתתשובת הראב"ד, אם כי אין לקבוע כן בודאות. לכן, השערת אורבך מתחזקת שיש לייחס את התשובה לראב"ד. ברם, לא נראה לי שניתן לאשש השערה זו באופן מוחלט.

<sup>256</sup> בית הבחירה לקידושין, מה' א' סופר, עמ' 294-295; בית הבחירה לבבא מציעא, מה' ק' שלזינגר, עמ' 344; בית הבחירה לביצה, מה' י"ש לנגה וק' שלזינגר, עמ' 111-112; חידושי המאירי לביצה, מה' נ"א גאלדבערג, דף לט עמודים ב'-ג'.

<sup>257</sup> ש' אסף ערך מפתח לתשובות הגאונים המובאות בספר העיטור, ועמד על דרכו של המחבר להרבות בציטוטים מתורת הגאונים. ראה: אסף, תרפ"ב.

אדני הדיון של המאה השתים עשרה, כאשר דברי הראב"ד מצוטטים רבות. בצד דבריו, צוטטו אף דברי הרמב"ם. סופו של דבר שהשיטה התקבלה על ידי חכמי פרובנס בני המאה השלוש עשרה.

התמונה המשורטטת בזה, נוגעת אף לשאלת האוריינטציה התרבותית של הספרות הרבנית בפרובנס, שאלה שחזר והפך בה לאחרונה מורי י' זוסמן. זוסמן עמד על קשרים אפשריים בין יהדות פרובנס המקורית ובין חוגי חכמי אשכנז, כאשר במהלך המאה הי"ב חל מהפך גמור כאשר פרובנס נשטפה במסורת ההלכתית של יהדות אנדלוס.<sup>258</sup> בנדון דידן בולטת הזיקה של הדיון הראשוני בפרובנס לדיון הצרפתי, אשר התווה את כיוון הדיון הראשוני בפרובנס. לזה צורפה תשובת הרי"ף, וכך בולטת כאן הצירוף של העיון בשתי מסורות הלכתיות אלו. הממד הפרובנסלי המיוחד בא לידי ביטוי מובהק בדיונו של הראב"ד, דיון אשר במאה השתים עשרה היה קול בין קולות אחרים, אך אשר הכה שרשים אצל חכמי המאה השלוש עשרה.

---

<sup>258</sup> זוסמן, תשס"א, עמ' 156-161.



## סיכום ומסקנות

### א. שיטות הגאונים

בעבודה זו שיחזרתי את שיטות הגאונים אודות הדרישה לכפול את התנאי בדיני ממונות. בשונה מהידוע עד כה שדן בשיטה אחת המצמצמת דרישה זו לגיטין וקידושין בלבד, השיחזור הצביע על קיומן של שתי שיטות גאונים בני המאה העשירית בנדון. הניתוח העלה כי רס"ג חידש שיטה המצמצמת את הדרישה לכפול את לשון התנאי לגיטין וקידושין בלבד. בעקבותיו, צמצם רשב"ח דרישה זו עוד יותר, וצמצמה ל"גט שכיב מרע והדומה לו". הדים לשיטתו של רשב"ח נמצא בספרות המאה האחת עשרה – בפירוש רב נתן אב הישיבה למשנה קידושין, בשאלה שהופנתה לרב האי ובשאלה שנשאל הרי"ף. גדריה המדוייקים של שיטת רשב"ח אינה ברורים כל הצורך. העמימות מצויה כבר בגוף דבריו שלו. היא נובעת מהמקור התלמודי לשיטה אשר ציין לה רשב"ח – תקנת שמואל בגט שכיב מרע. לשיטתו, התקנה מפרשת שדינו של ר' מאיר נאמר רק במקרה זה בלבד ו"בדומה לו". ברם, זהות אותם מקרים דומים אינה ברורה כל הצורך. העמימות נמשכת בכתיבה של אותם חכמים המציינים לה (הנזכרים לעיל), אשר פירשוה בדרכים שונות. השיטה בצורתה המצומצמת ביותר צוטטה כמגבילה את הצורך לכפול את התנאי לגט שכיב מרע בלבד, תוך התעלמות מזיהוי אותם מקרים דומים. בצורתה הרחבה ביותר השיטה צוטטה כמגבילה את הצורך לכפול את התנאי לכל גט הניתן על תנאי. בניסוחי ביניים היא מתמקדת בגט שכיב מרע וגט של תנאי של "אם לא באתי".

אף ביחס להסבר השיטה, נראה שהם נבדלים זה מזה. הסבר אפשרי לשיטת רס"ג ניתן למצוא בדברי רב האי גאון אשר ציין לכלל התלמודי, "כל דבר שבממון תנאו קיים". ואילו מדברי הרשב"ח עצמו נראה כי תנאי כפול דרוש בגט באשת כהן בכדי שלא תיאסר לבעלה במידה והתנאי לא מתקיים. ברם, הדברים אינם ברורים כל הצורך.

סופו של דבר, שהרי"ף אימץ את שיטת רס"ג. מכאן ואילך, עיקר העיון בגדרי השיטה לא נעשה באמצעות עיון ישיר בספרות הגאונים אלא בדברי הרי"ף. באנדלוסיה עקבנו אחרי חכמי מאה שנים עשרה אשר עדיין עיינו גם בדברי הגאונים וגם בדברי הרי"ף. ברם, במרכזי התורה האחרים נקודת המוצא של הדיון היתה השיטה של רס"ג (או שיטה הדומה לשיטתו, שכן אין לדעת ביחס לחלק ממרכזי התורה אם גוף דברי גאונים עמדו לפנייהם) שאינה מבחינה בין גיטין ובין קידושין. כך, אבד זכרה של שיטת רשב"ח. אף מעט המקורות שנשתמר בהם הד לשיטת רשב"ח לא הובנו כך, מפאת חוסר הידיעה אודות קיום שיטה מעין זו. אף שמו של רס"ג אבד משיטתו, וכך עלה שבמקורות אשכנזיים נזכר רק שמו של רשב"ח, אף כי נשכחו הפרטים המדוייקים של שיטתו שלו.

## ב. עיגון השיטות במקורות חז"ל

תשובות שונות ניתנו באשר לדרך עיגון השיטות במקורות חז"ל. רשב"ח עצמו עיגנה בתקנת שמואל בגט שכיב מרע, אשר נתפרשה על ידו כמפרשת שר' מאיר אמר את שיטתו רק ביחס למקרה זה והדומים לו. אף הרשב"ם הצביע על תקנת שמואל, אלא שזו נתפרשה על ידו באופן אחר – ההלכה נפסקה שלא כר' מאיר, ורק בגו"ק חששו לשיטתו לרווחא דמילתא. החלק השני של תשובת הרי"ף עיגנה את השיטה בסוגיית בבא מציעא צד ע"א. בצרפת ובפרובנס נמצא עיגון לשיטה במסגרת הדיאלקטית – סתירות מסוימות בש"ס תורצו באמצעות החילוק בין דיני ממונות ובין גו"ק. בכך, לא רק שנמצא מזוור לקושיות הנ"ל, אלא אף נמצא עיגון לשיטה. באשכנז היו שאימצו את השיטה בלי למצוא לה עיגון ברור במקורות, בנימוק שמנהג עוקר הלכה.

בצד מאמצי השיטה, נמצאו לה מתנגדים אשר דחוה על רקע הקושייה שתנאי בני גד ובני ראובן עצמו היה בממון. השאלה לא נדונה כלל בספרות הגאונים עצמה, אלא רק בספרות הראשונים. הסברים שונים ניתנו לזה. החלק השני של תשובת הרי"ף הצביע על בני גד ובני ראובן כפרשה אשר מהווה תקדים עבור מקרי איסורא בלבד. הראב"ד בכוח עיונו ושכלו הציע לזה מספר הסברים – הסבר אחד התולה את השיטה בחילוק בין על מנת לאם; הסבר שני המבחין בין הוצאת ממון ובין החזקתו.

לכל השיטות והדיעות ברור כי שיטות הגאונים אינם שיקוף פשוט של האמור במקורות חז"ל. השיטה ניתנת לעיגון ולהסבר; ברם, איננה שיקוף ברור של האמור במקורות עצמם. לכן, מסתברת מאד הערתו של גולאק שצוטטה במבוא, כי השיטה אינה סיכום של המפורש במקורות חז"ל אלא תגובה לה. הפורמליות של לשון התנאי ואי התמצאות חלק מהמתנים בהלכות ניסוח התנאי, יגררו כשלון ניסוח אשר יגרמו לאי התחשבות ברצון המתנה. שיטות הגאונים נתנו מענה למצב זה, על ידי הגבלת הלכה זו.

מה שלא נתבאר על ידי גולאק הוא מדוע מראש נוצרה מציאות הלכתית זו. בחלק העוסק בניתוח מקורות חז"ל הוצע כי מקור הדרשה נובע ממתח פנימי אימננטי המתקיים בעולם התנאים. מחד, כל מערכת התנאים נועדה בכדי לאפשר הגמשה ליוצרי חלוציות ולהיענות לצרכיהם. מאידך, שימוש בתנאים יוצר בעיות של אי בהירות באשר לגורל החלות הנוצרת. החיוב שיצק ר' מאיר להידמות לפרשת בני גד ובני ראובן מתפרשת כתקדים מגביל. מגמה זו של ר' מאיר, אשר היתה מינורית יחסית בתקופת התנאים, התעצמה יותר בתקופת האמוראים עם ניסוח משפטי תנאי נוספים על בסיס העקרונות של ר' מאיר.

שיטות הגאונים יצרו כתוב שלישי אשר הכריע בין המגמות ומצא את האיזון הנדרש ביניהם. תחום של דיני ממונות אשר בו חופש ההתנאה הוא מאשיות התחום, שוחרר מחובת הניסוח הפורמלי. הלכתו של ר' מאיר צומצמה רק לתחום של סטטוס אישי, אשר דווקא בו מעיקה ביותר בעיית אי בהירות. משמעות הדברים כי מסירת ההלכה מתבצעת לעתים בדרך של תגובה

לחוליה הקודמת. מעין תנועת מטולטלת, אשר הניסוח הסופי של הלכה נמצא רק לאחר מציאת איזון בין קטבים שונים.

### ג. שיטות הראשונים

העבודה סקרה ביסודיות את דיוני הראשונים אודות השיטה. השיטה נתקבלה באנדלוסיה על ידי הרי"ף והר"י ברצלוני, אך סופה שנדחתה על ידי הרמב"ם. בצרפת היא נתקבלה על ידי הרשב"ם אך סופה שנדחתה על ידי הר"י ותלמידיו. באשכנז היו חילוקי דיעות ביחס אליה, אך רוב חכמיה אימצוה. בפרובנס היו חילוקי דיעות במהלך המאה השתים עשרה, אך סופה שעמדת הראב"ד נתקבלה על ידי חכמי המאה השלוש עשרה, והשיטה נתקבלה. דרך הדיון בכל מרכז תורה נעשה על פי המאפיינים המיוחדים אותו. הדיון הצרפתי שיבץ את השיטה במסגרת דיאלקטית; באשכנז גברה ידו של המנהג; בפרובנס ניכרה עצמאותו הלמדנית של הראב"ד בצד חכמי פרובנס האחרים אשר דרך לימודם היה שונה.

באם נכונה השערתו של גולאק, הרי שיש לברר את יחסם של ראשונים לשאלת חופש התנאה. המרכז היחיד בו צויין במפורש, שיש לאמץ את השיטה מפאת שהיא מאפשרת חופש התנאה, היה באשכנז. מסתבר, כי אף במרכזי התורה האחרים עומד עניין זה ברקע, אלא שהמתודה באמצעותה הצדיקו את חופש ההתנאה התגוון בין מרכז למרכז, כל מרכז ודרכו הלימודית.

ברם, יש להפנות את השאלה בעיקר כנגד מתנגדי השיטה. כיצד הם התמודדו עם חופש התנאה? האם הם ויתרו על אימוץ השיטה על אף יתרונותיה הברורים, משום הקשיים שמצאו בה, או שמא מצאו דרך אחרת לאפשר חופש התנאה?

איחד את הדיבור כאן לשנים ממתנגדי השיטה – הרמב"ם והר"י. במסגרת עבודה זו לא סקרתי את הדיונים אודות הדרישה לנסח תנאי "על מנת" כפי משפטי התנאים. רק נציין, כי ברור כי מי שמשחרר תנאי "על מנת" מממשפטי התנאים, מאפשר אף הוא חופש התנאה רחב יותר. והנה הרמב"ם לא רק ששיחרר את "על מנת" מממשפטי התנאים, אלא שאף שיחרר מדרישה זו תנאי "אם" שנעשו מעכשיו:

"כל האומר מעכשיו אינו צריך לכפול תנאו ולא להקדים התנאי למעשה אלא אף על פי שהקדים המעשה תנאו קיים, אבל צריך להתנות בדבר שאפשר לקיימו, ואם התנה בדבר שאי אפשר לקיימו הרי זה כמפליג בדברים ואין שם תנאי, וכל האומר על מנת כאומר מעכשיו ואינו צריך לכפול התנאי ולא להקדימו למעשה".<sup>259</sup>

והנה הרמב"ן העיר כי שיטת הרמב"ם רחבה יותר מזו שמצינו אצל הרי"ף. לדעתו, הרי"ף שחרר מהדרישה לנסח כמשפטי התנאים רק תנאי "על מנת", ולא תנאי "אם" שנעשה מעכשיו.<sup>260</sup> לא כאן המקום ללבן את הנושא בכללו. אסתפק בהצגת שאלה – הייתכן והיות והרמב"ם לא אימץ

<sup>259</sup>רמב"ם הלכות אישות פ"ו הי"ז.

<sup>260</sup>ראה: חידושי הרמב"ן לגיטין עה ע"ב.

את שיטת הגאונים ביחס לדיני ממונות, שלכן הרחיב את גבולות השיטה האחרת ביחס ל"על מנת" ויישמה אף ביחס לתנאי "אם" מעכשיו בכדי לאפשר יותר חופש התנאה?  
ביחס לר"י אעיר כי, אכן מסתבר כי הוא השיג חופש התנאה בדרכים אחרות. המשמעות המעשית של שיטת הר"י כי יש שלושה חילוקי דינים, וכי רק באחד מהם יש צורך לנסח כפי משפטי התנאים, היא כי במירב המקרים אין צורך לנסח כמשפטי התנאים. בלשון אחרת, הר"י השיג את חופש ההתנאה לא באמצעות חילוק בין תחומים אלא באמצעות חילוק בין מקרים. ברם, חופש התנאה זה עלה בידו בדרך זו. לזאת יש להוסיף את מה שמביא הסמ"ג בשם הר"י:  
"אמנם אומ' רבינו יצחק כי שמא אם אומר סתם שיהא תנאי זה כתנאי בני גד ובני ראובן יכול להיות שיועיל בלא כפילות התנאי".<sup>261</sup>  
הרי לך שהר"י חיפש פתרון נוסף למצוקת חופש ההתנאה בעקבות דרישות משפטי התנאים.

סוף דבר, נראה לי כי דרך המלך של חכמי ההלכה היתה למצוא איזון בין מה שנראה להם כעולה מתוך ספרות חז"ל ובין הצורך לאפשר חופש התנאה. ביחס לתנאים, סבורני כי אין מחלוקת עקרונית על הצורך למצוא איזון זה אלא ויכוח על הדרך הראויה. ובזה נמצאו דרכים שונות, איש על מחנהו ואיש על דגלו.

---

<sup>261</sup> סמ"ג, עשה נ', קל"א ע"ג. וראה הגהות מיימוניות הלכות אישות פ"ו ס"ק ב'.

## ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים

### ספרות מקורות

#### משנה

משנה אלבק ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבקומנוקדים בידי חנוך ילון, ירושלים – תל אביב תשי"ט. (ציון ההפניות הוא על פי מהדורה זו).

משנה כ"י ברלין משנה כ"י ברלין 567, משנה עם פירוש הרמב"ם בערבית

משנה כ"י קויפמן משנה, כ"י קויפמן 50, מהדורה פקסימילית, ירושלים תשכ"ח.

משנה כ"י פארמה משנה כ"י פארמה דה-רוסי 138, מהדורה פקסימילית בהוצאת 'קדם', ירושלים תש"ל.

משנה כ"י לו מתניתא דתלמודא דבני מערבא, על פי כ"י קמברידג', מה' ויליאם הנרי לו, קמברידג' 1883.

משנה כ"י פאריס משנה כ"י פאריס 328, משנה עם פירוש הרמב"ם בעברית.

משנה דפוס נאפולי משנה דפוס נאפולי רנ"ב, משנה עם פירוש הרמב"ם בעברית.

קטעי גניזה קטעי גניזה אוקספורד – בודלי 2859.29.

קטעי גניזה אוקספורד בודלי 2666.3.

#### תוספתא

תוספתא על פי כתב יד וינה, מהדיר ש' ליברמן, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח.

#### תלמוד ירושלמי

ירושלמי, אקדמיה תלמוד ירושלמי יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 שבספריית האוניברסיטה של ליידן עם השלמות ותיקונים, האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א.

ירושלמי כ"י ליידן תלמוד ירושלמי כתב יד ליידן 3. COD. SCAL., צילום פקסימילי של כתב היד המקורי, הוצאת 'קדם', ירושלים תשל"א.

ירושלמי נזיקין ירושלמי נזיקין יוצא לאור על פי כתב יד אסקוריאל בצירוף מבוא על ידי א"ש

רוזנטל, הוסיף מבוא ופירוש ש' ליברמן, ירושלים תשמ"ד.

### עדי נוסח של התלמוד הבבלי

עדי נוסח שלמים שנוסחיהם נבדקו לכל המובאות :

דפוס ונציה דפוס ראשון תלמוד בבלי, ויניציאה תר"פ-תרפ"ג.

מינכן 95 תלמוד בבלי, כתב יד מינכן 95, מה' פקסימילית, א-ג, ירושלים תשל"א (על פי מה' שטארק, ליידין תרע"ב).

בנוסף לעדי הנוסח השלמים, עדי נוסח שנבדקו למסכתות השונות :

- גיטין • אוקספורד 368 (סימנו במכון 18349)
- וטיקן 130 – אוסף כתבי היד של התלמוד הבבלי בספריית הוטיקן ברומא, מה' פקסימילית א-ג, ירושלים תשל"ב.
- וטיקן 140 (סימנו במכון 8614)
- פירקוביץ 187 (סימנו במכון 10581)
- קטע גניזה קיימברידג' T-S F 6.6 (סימנו במכון 18917)
- קידושין • אוקספורד 367 (סימנו במכון 18348).
- דפוס ספרדי מסכת קידושין טולדו רל"ו?
- וטיקן 111 – אוסף כתבי היד של התלמוד הבבלי בספריית הוטיקן ברומא, מה' פקסימילית ד-ו, ירושלים תשל"ד.
- עבודה זרה • כתב יד ספרדי – מסכת עבודה זרה כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק, מהדיר ש' אברמסון, ניו יורק תשי"ז.
- פריז 1337 (סימנו במכון 15635)
- שבועות • וטיקן 140 (סימנו במכון 8614)
- פירנצה 9 - תלמוד בבלי כתב יד פירנצה, מה' פקסימילית, בצירוף הקדמה מאת ד' רוזנטל, א-ג, ירושלים תשל"ב.

### כתבי יד של חיבור דיני התנאים של רשב"ח

- II Firk. Yevr.-Arab. I:2938 (סימנו במכון 56465)

**ספרות גאונים**

אגרת רב שרירא גאון, מהדיר ב"מ לויז, מה' צילום, הוצאת מקור, ירושלים תשל"ב.	אגרת רב שרירא
אוצר הגאונים על מסכת גיטין, עורך ב"מ לויז, ירושלים תש"א.	אוצר הגאונים, גיטין
אוצר הגאונים על מסכת קדושין, עורך ב"מ לויז, ירושלים ת"ש.	אוצר הגאונים, קידושין
הלכות גדולות, מהדיר ע' הילדסהימר, ב', ירושלים תש"ם.	הלכות גדולות
הלכות פסוקות לרב יהודאי גאון, יוצא לאור על פי כתב יד יחיד בעולם עם מבוא והערות ע"י הצעיר סלימאן ששון, נדפס לראשונה בהוצאת מקיצי נרדמים בירושלים תש"א, ועתה יוצא לאור מחדש עם תשלום הלכות פסוקות מגניזת קאהיר על פי מהדורת הרב נחמן דנציג, ירושלים תשנ"ט.	הלכות פסוקות
פרקים מן מבוא התלמוד לר' שמואל בן חפני, מהדורת ש' אברמסון, ירושלים תש"ן.	מבוא התלמוד, רשב"ח
ספר המקח והממכר לרבינו האי גאון, וויז תק"ס.	מקח וממכר
פירוש ששה סדרי משנה שפירש רב נתן אב הישיבה [בארץ ישראל], תירגם י' קאפח, בתוך: ששה סדרי משנה, הוצאת 'אל המקורות', ירושלים תשט"ז (ראה גם להלן – אסף, תרצ"ד).	פירוש רב נתן אב הישיבה
שאלות דרב אחאי גאון – במדבר ודברים, מהדיר ש"ק מירסקי, ירושלים תשל"ז.	שאלות
תשובות הגאונים החדשות, מהדיר ש' עמנואל, ירושלים תשנ"ה.	תשובות הגאונים החדשות
תשובות הגאונים הרכבי – זכרון לראשונים וגם לאחרונים, חלק ראשון זכרון לראשונים, מחברת רביעית: זכרון כמה גאונים וביחוד רב שרירא ורב האי בנו והרב ר' יצחק אלפאסי, מהדיר א"א הרכבי, ברלין תרמ"ז.	תשובות הגאונים הרכבי
תשובות הגאונים – שערי צדק, סלוניקי תקנ"ב; נדפס במהדורה חדשה בירושלים תשכ"ו.	תשובות הגאונים שערי צדק

## ספרות ראשונים

אגור	ספר האגור, פיעטרקוב תרמ"ד.
אור זרוע	אור זרוע חברו רבינו יצחק בר' משה, חלק שלישי, ירושלים תרמ"ז.
בית הבחירה על בבא מציעא	בית הבחירה על מסכת בבא מציעא, מהדיר ק' שלזינגר, ירושלים תשכ"ג.
בית הבחירה על ביצה	בית הבחירה על מסכת ביצה, מהדירים י"ש לנגה וק' שלזינגר, ירושלים תשכ"ט.
בית הבחירה על קידושין	בית הבחירה על מסכת קידושין, מהדיר א' סופר, ירושלים תשכ"ג. <sup>3</sup>
הגהות מיימוניות	הגהות מיימוניות, בתוך: משנה תורה הוא היד החזקה לרמב"ם, מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים-בני ברק תשל"ז.
הלכות הרי"ף	הלכות רבתי לרבינו יצחק אלפסי, כתב יד ניו יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה Rab. 692, מה' פקסימיליה, ירושלים תשל"ד. ציון העמודים בהפניות הוא על פי דפוס וילנה.
המכתם	המכתם – פירוש על הרי"ף לרבינו דוד ב"ר לוי זצ"ל מנרבונו על מסכתות סוכה, ביצה, מועד קטן ופסחים, מהדיר א' סופר, ירושלים תשי"ט.
השגות הראב"ד על הרז"ה	כתוב שם – השגות הראב"ד על בעל המאור, הוצאת מכון לחקר כתבי יד על שם מרן החתם סופר, ירושלים תש"ן.
השגות הראב"ד על הרי"ף	השגות הראב"ד על הרי"ף, בתוך: תמת ישרים, ונציה 1622.
חידושי המאירי לביצה	חידושי הרב המאירי על מסכת ביצה, מהדיר נ"א גאלדבערג, בערלין תרי"ט.
חידושי הרמב"ן לכבא בתרא	חידושי הרמב"ן על מסכת בבא בתרא, בתוך: חידושי הרמב"ן השלם, ג', הוצאת מכון מערבא, ירושלים תשנ"ג.
חידושי הרמב"ן לקידושין	חידושי הרמב"ן על מסכת קידושין, בתוך: חידושי הרמב"ן השלם, ב', הוצאת מכון מערבא, ירושלים תשנ"ג.
חידושי הרמב"ן לשבועות	חידושי הרמב"ן על מסכת שבועות, מהדיר א' ליכטנשטיין, הוצאת מכון



התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ו.

ספר יראים לרבינו אליעזר ממייץ, מהדיר א"א שיף, וילנא תרנ"ב.	יראים
ספר המנהיג לרבי אברהם ברבי נתן הירחי, מהדיר י' רפאל, ירושלים תשל"ח.	מנהיג
מרדכי למסכת גיטין, מהדיר מ"א רבינוביץ, נדפס בתוך: מחקרים ומקורות – מאסף למדעי היהדות, ב', עורך ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן.	מרדכי, גיטין
מרדכי השלם על מסכת סוכה, מהדירים י' הורוביץ, א"צ הכהן וי' פפא, ירושלים תשמ"ט.	מרדכי, סוכה
משנה תורה לרמב"ם, מהדיר י' קאפח, הוצאת מכון מש"ה, תשמ"ד-תשנ"ו.	משנה תורה לרמב"ם
ספר מצוות גדול, מצוות עשה, חיברו הרב משה מקוצי, ויניציא ש"ז.	סמ"ג
ספר הישר לרבנו תם – חלק השאלות והתשובות, מהדיר ש' ראזענטהאל, ברלין תרנ"ח.	ספר הישר חלק השו"ת
ספר השטרות להרב הנשיא רבינו יהודה בר' ברזילי הברצלוני ז"ל, מהדיר שז"ח האלברשטאם, ברלין 1898.	ספר השטרות
הנוסח – כ"י וטיקן 143 (סימנו במכון 8697) ההפניות על פי מהדורת הדפוס - ספר העיטור, מהדיר ר' מאיר יונה, ווארשא תרמ"ג.	עיטור
שיטת הקדמונים על מסכת בבא בתרא, מהדיר מ"י בלוי, ניו יורק תשמ"ב.	פירוש הראב"י לבבא בתרא
ספר ראב"ה סימנים תתצד-תתקיט, כרך רביעי, מהדירים א' פריסמן וש"י כהן, ירושלים תשכ"ה.	ראב"ה
ספר ראב"ה הוא אבי העזרי לרבינו אליעזר בן יואל הלוי – תשובות ובאורי סוגיות בענינים שונים, סימנים תתקס"ט – אלף ומ"ז, מהדיר ד' דבליצקי, בני ברק תש"ס.	
ספר ראב"ן הוא ספר אבן העזר, חלק ראשון, מהדיר ש' אלבק, ורשה תרס"ה. ספר ראב"ן הוא ספר אבן העזר, חלק שלישי, מהדיר א"ל רשקעס, תרע"ה.	ראב"ן
משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון – סדר נשים וסדר נזיקין, תירגם	רמב"ם, פירוש המשנה

מערבית וההדיר ' קאפח, ירושלים תשכ"ה.

שאלות ותשובות מהר"ח אור זרוע, מהדיר ' ראזענברג, בלפסיא תר"ך.	שו"ת מהר"ח אור זרוע
שאלות ותשובות למרנא ורבנא הגאון רבינו יצחק אלפאסי, ליורנו תקמ"א. שאלות ותשובות רבנו יצחק אלפאסי, מהדיר ז"ו לייטער, פיטסבורג תשי"ד.	שו"ת הרי"ף
שיטה מקובצת לרבינו בצלאל אשכנזי, הוצאת עמותת מכון מירב, ירושלים [חסרה שנת הוצאה].	שיטה מקובצת
שיטת הקדמונים על מסכת קידושין, מהדיר מ"י בלוי, ניו יורק תש"ל.	שיטת הקדמונים, קידושין
תוספות חכמי אנגליה על מסכתות ביצה, מגילה, קידושין, מהדיר א' סופר, ירושלים תש"ל.	תוספות חכמי אנגליה לקידושין
תוספות טוך לקידושין, לרבנו אליעזר מטוך, מהדיר א"צ שינפלד, ירושלים תשמ"ב.	תוספות טוך לקידושין
תוספי הרא"ש למסכת קידושין, מהדיר מ"ש שפירא, תל אביב תשכ"ט.	תוספות רא"ש לקידושין
תוספות ופסקי רי"ד לרבינו ישעיה בן מלי דטראני הראשון על מס' קידושין, מהדיר א' חיטריק, ברוקלין ניו יורק תשכ"ח.	תוספות רי"ד לקידושין
תשבץ מן רבנו שמעון בר צמח, חלק ראשון, לעמבערג תרנ"א.	תשבץ
תשבץ מן רבינו שמשון ב' צדוק, מהדיר מ"ב מסוחאווליע, ווארשא תרס"א.	תשבץ קטן
תשובות ופסקים לראב"ד, מהדיר ' קאפח, ירושלים תשכ"ד.	תשובות ופסקים לראב"ד
תשובות רבינו יעקב מרומרוג [רבינו תם], מהדיר ' קאפח, בתוך: קובץ על יד, סדרה חדשה ז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 83-100.	תשובות רבנו תם

### ספרות אחרונים

צ' שכטר, ארץ הצבי – ביאורי סוגיות, ירושלים תשנ"ג. <sup>2</sup>	ארץ הצבי
חידושי רבנו חיים הלוי – חדושים וביאורים על הרמב"ם, מאת הרב חיים הלוי סאלאווייצקי, בריסק תרצ"ו.	חידושי רבנו חיים הלוי

יד פשוטה נ"א רבינוביץ, פירוש יד פשוטה על ספר נשים במשנה תורה לרמב"ם, מעלה אדומים תשנ"ז.

נועם ירושלמי י"א שפירא, נועם ירושלמי, ירושלים תשכ"ח.<sup>2</sup>

שיעורי רבנו חיים הלוי שיעורי רבנו חיים הלוי על מסכתות בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא, מאת הרב חיים הלוי סאלאווייציק, ירושלים תשנ"ח.

### ספרות מחקר

אבן שושן, קונקורדנציה קונקורדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים, עורך א' אבן שושן, ירושלים תשמ"ח.

אברמסון, תשל"ד ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד.

אברמסון, תשנ"ה<sup>1</sup> ש' אברמסון, "רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי", בר אילן כ"ו-כ"ז (תשנ"ה), עמ' 115-17.

אברמסון, תשנ"ה<sup>2</sup> ש' אברמסון, פירוש רבנו חננאל לתלמוד, ירושלים תשנ"ה.

אורבך, תשל"ה א"א אורבך, "שאלות ותשובות הרא"ש בכתבי יד ובדפוסים", שנתון המשפט העברי ב' (תשל"ה), עמ' 153-1.

אורבך, תש"מ א"א אורבך, בעלי התוספות – תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ירושלים תש"מ<sup>4</sup>.

אורבך, תשמ"ד א"א אורבך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד.

אזר, תשמ"א מ' אזר, לשונות התחייבות במקרא ובמשנה, חיפה תשמ"א.

אלבק, תשי"ט ח' אלבק, מבוא למשנה, תל אביב תשי"ט.

אלבק, תשל"ג ש' אלבק, "התנאים בדיני התלמוד", משפטים כרך ד' (1972-1973), עמ' 104-77.

אלבק, תשל"ו ש' אלבק, דיני הממונות בתלמוד, תל אביב תשל"ו.

אלוני, תשכ"ח נ' אלוני, "ארבע רשימות ספרים מהמאה הי"ב", קרית ספר מ"ג (תשכ"ח), עמ' 157

אלוני, תשל"ט	נ' אלוני, "כתבי רס"ג, רה"ג ורשב"ח ברשימות ספרים מהמאה הי"א", עלי ספר ו-ז (תשל"ט), עמ' 28-49.
אנציקלופדיה, 1997	The Encyclopaedia of Islam – New Edition, Volume IX, Leiden 1997, s. v. SHART, pp. 358-359.
אסף, תרפ"ב	ש' אסף, "מפתח לתשובות הגאונים המובאות בספר ה'עטור' לר' יצחק ב"ר אבר מארי", הצופה לחכמת ישראל, ו', תרפ"ב, עמ' 289-309.
אסף, תרפ"ג	ש' אסף, "לחקר ספריו ההלכיים של רב האי גאון", הצופה לחכמת ישראל, ז, תרפ"ג, עמ' 277-287.
אסף, תרצ"ד	ש' אסף, "פירוש ששה סדרי משנה לרבינו נתן אב הישיבה", קרית ספר י' (תרצ"ג-תרצ"ד), עמ' 381-388, 525-545 (= ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשכ"ז <sup>3</sup> , עמ' רצד-שכב).
אסף, תשכ"ז	ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשכ"ז <sup>3</sup> .
אפטוביצר, תרצ"ח	א' אפטוביצר, מבוא לספר ראבי"ה, ירושלים תפרי"ח.
אפשטיין, תרפ"ה	י"נ אפשטיין, "המדע התלמודי וצרכיו" (הרצאת פתיחה), ידיעות המכון למדעי היהדות חוברת ב', אב תרפ"ה, עמ' 5-22 (= הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב', ירושלים תשמ"ח, עמ' 1-18).
אפשטיין, תש"ב	י"נ אפשטיין, "אמרו חכמים", ספר זכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין ז"ל, ירושלים תש"ב, עמ' 252-261 (= הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות השמיות, ב', ירושלים תשמ"ח, עמ' 34-43).
אפשטיין, תשי"ז	י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים-תל אביב תשי"ז.
אפשטיין, תש"ס	י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס <sup>3</sup> .
בן ששון, תשנ"א	מ' בן ששון, "לשאלת מקור האוסף השני של פירקוביץ': הערות על מקורות היסטוריים והלכתיים", מדעי היהדות 31 (תשנ"א), עמ' 47-67.
בנדיקט, תש"ט	ב"ז בנדיקט, "טשרנוביץ, ח. תולדות הפוסקים, קרית ספר כ"ה (תש"ט), עמ'

- בנוביץ, תשנ"ה מ' בנוביץ, "נדרר האיסור בתקופת הבית השני ובספרות התנאים: מוצאו ומשמעו", תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 202-228.
- בנוביץ, תשנ"ו מ' בנוביץ, "כל כינויי נדרים", סידרא י"ב (תשנ"ו), עמ' 5-25.
- בר אשר, תשמ"ד מ' בר-אשר, "הטיפוסים השונים של לשון המשנה", תרביץ נ"ג (תשמ"ד), עמ' 187-220.
- ברודי, תשמ"ו י' ברודי, "כלום היו הגאונים מחוקקים?", שנתון המשפט העברי יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 279-315.
- ברודי, תשנ"ח י' ברודי, צוהר לספרות הגאונים, ספריית הילל בן חיים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1998.
- ברודי, 1998 R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven and London 1998.
- ברודי, תש"ס י' ברודי, "תהליך ההתבגרות בספרות הגאונים", פעמים 81 (תש"ס), עמ' 157-160.
- ברויאר, תשנ"ג י' ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי על פי כתבי היד של מסכת פסחים, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ג.
- גולאק, תרפ"ב א' גולאק, יסודי המשפט העברי, ברלין, תרפ"ב.
- גיל, תשנ"ז מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, א', מחקרים, ירושלים-תל אביב תשנ"ז.
- גלצר, תשד"מ מ' גלצר, עטור סופרים (ספר העיטור) לרב יצחק בן רב אבא מארי – פרקי מבוא, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשד"מ.
- גרונר, תשל"ד צ' גרונר, רב האי גאון ודרכו בהלכה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ד.
- גרוסמן, תשמ"ט א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"ט.<sup>2</sup>

<p>א' גרוסמן, "יצירתם ההלכתית של חכמי ספרד", מורשת ספרד, עורך ח' ביינארט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 150-173.</p>	<p>גרוסמן, תשנ"ב</p>
<p>ב' דה פריס, תולדות ההלכה התלמודית, תל אביב תשכ"ב.</p>	<p>דה פריס, תשכ"ב</p>
<p>א' דויד, "שריד מכרוניקה עברית", עלי ספר ו-ז (תשל"ט), עמ' 198-200.</p>	<p>דויד, תשל"ט</p>
<p>נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ"ג.</p>	<p>דנציג, תשנ"ג</p>
<p>נ' דנציג, קטלוג של שרידי הלכה מגניזת-קאהיר באוסף א"נ אדלר שבספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק וירושלים תשנ"ח.</p>	<p>דנציג, תשנ"ח</p>
<p>מסכת גיטין עם שינויי נוסחאות מתוך כתבי היד של התלמוד ועם השוואות להבאות מהגמרא בחז"ל, גאונים וראשונים, עורך הרב ה' פרוש, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תש"ס.</p>	<p>דקדוקי סופרים, גיטין</p>
<p>מסכת נדרים עם שינויי נוסחאות מתוך כתבי היד של התלמוד ועם השוואות להבאות מהגמרא בחז"ל, גאונים וראשונים, עורך הרב מ' הרשלר, הוצאת יד הרב הרצוג, ירושלים תשמ"ה.</p>	<p>דקדוקי סופרים, נדרים</p>
<p>ש"ז הבלין, "על 'החתומה הספרותית' כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה", מחקרים בספרות התלמודית – יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 148-192.</p>	<p>הבלין, תשמ"ג</p>
<p>א' הורביץ, "שרידים נוספים מספר משנה תורה כתובים בעצם כ"י קדשו של הרמב"ם (מגניזת קאהיר)", הדרום ל"ח (תשל"ד), עמ' 4-38.</p>	<p>הורביץ, תשל"ד</p>
<p>א' הכהן, "התלמוד הירושלמי בתורת חכמי ספרד הראשונים", שנתון המשפט העברי יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), ירושלים תשנ"ב-תשנ"ד, עמ' 113-176.</p>	<p>הכהן, תשנ"ד</p>
<p>ד' הלבני, מקורות ומסורות – ביאורים בתלמוד לסדר נשים, תל אביב תשכ"ט.</p>	<p>הלבני, תשכ"ט</p>
<p>ד' הנשקה, "מנהג מבטל הלכה? (לאישושה של השערה)", דיני ישראל י"ז, (תשנ"ג-תשנ"ד), עמ' קלה-קנד.</p>	<p>הנשקה, תשנ"ג-תשנ"ד</p>
<p>א"א הרכבי, זכרון לראשונים וגם לאחרונים – חלק ראשון: זכרון לראשונים, מחברת שלישית: זכרון הגאון רב שמואל בן חפני וספריו, פטברורג התר"ם</p>	<p>הרכבי, תר"ם</p>

- (נדפס לראשונה בהמשכים ב"מאסף נדחים" בכתבי העת "המליץ" ו"השחר", תרל"ח-תרל"ט, דפוס צילום ירושלים תש"ל).
- הרכבי, תרנ"ז א"א הרכבי, "הקדמה", בתוך: ספרי רבינו סעדיה גאון בן יוסף הפיומי, חלק תשיעי, ספר הירושות, מהדיר י' מיללער, פאריס תרנ"ז, עמ' I-LXIV.
- וארהמן, תרפ"ט N. Wahrmann, "Die Entwicklung der Bedingungsformen im Biblisch=talmudischen Recht", Festschrift zum 75 Jahrigen Bestehen des Judisch Theologischen Seminars, Band II, Breslau, 1929, pp.377-391.
- זוסמן, תשנ"ג י' זוסמן, "אפרים אלימלך אורבך ביו-ביבליוגרפיה מחקרית", מוסף מדעי היהדות, במת האיגוד העולמי למדעי היהדות 1, תשנ"ג.
- זוסמן, תשנ"ו י' זוסמן, "ירושלמי כתב-יד אשכנזי ו'ספר ירושלמי'", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 37-63.
- זוסמן, תשס"א י' זוסמן, "פירוש הראב"ד למס' שקלים?: חידה ביבליוגרפית – בעיה היסטורית", מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, עורכים ע' פליישר, י' בלידשטיין, כ' הורוביץ, ד' ספטימוס, ירושלים תשס"א, עמ' 131-170.
- זלביץ, תשל"ו נ' זלביץ, התפתחות עקרונות ויסודות התנאי דיניי ממונות שבמשפט העברי, עבודת גמר בפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ו.
- חלק, 1995 W. Hallaq, "Model *Shurut* Works and the Dialectic of Doctrine and Practice", *Islamic Law and Society* II (1995), pp. 109-134.
- חלק, 1997 W. Hallaq, s. v. Shart, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden 1997.
- טברסקי, תש"מ I. Twersky, *Rabad of Posquieres – A Twelfth Century Talmudist*, Revised Edition, Philadelphia 1980.
- טברסקי, תשנ"א י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגם מאנגלית מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"א.
- כהן, תרצ"ה B. Cohen, "The Classification of the Law in the Mishneh Torah", *J. Q. R. N.S. XXV* (1935), pp. 519-540.

- B. Cohen, "Conditions in Jewish and Roman Law", Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume, English Section, Volume I, Jerusalem 1965, pp. 203-232. כהן, תשכ"ה
- מ' כהנא, "גילוי דעת ואונס בגיטין – לחקר השתלשלות המסורות המוחלפות בעריכתן המגמתית של סוגיות מאוחרות", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 225-263. כהנא, תשנ"ג
- ג' ליבזון, "תרומת הגניזה לחקר המונוגרפיות ההלכתיות של רב שמואל בן חפני – מבנן, היקפן והתפתחותן, תעודה טו – חקר הגניזה לאחר מאה שנה, עורך מ"ע פרידמן, תל אביב תשנ"ט, עמ' 189-239. ליבזון, תשנ"ט
- ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה. ליברמן, תרצ"ה
- ש' ליברמן, "חשבון אותיות", מחקרי לשון – מוגשים לזאב בן חיים בהגיעו לשיבה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 329-335 (= הנ"ל, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 522-528). ליברמן, תשמ"ג
- ב' ליפשיץ, "היסוד העיוני של התנאי במשפט העברי", משפטים כרך ד' (1972-1973), עמ' 636-652. ליפשיץ, תשל"ג
- ב' ליפשיץ, אסמכתא – חיוב וקניין במשפט העברי, ירושלים תשמ"ח. ליפשיץ, תשמ"ח
- J. Mann, Texts and Studies in Jewish History and Literature, Cincinnati 1931. מאן, תרצ"א
- L. Moscovitz, Talmudic Reasoning – From Casuistics to Conceptualization, Tubingen: Mohr Siebeck 2002. מוסקוביץ, תשס"ב
- ש' מורג, "מחקר הארמית הבבלית וכתבי היד של הגניזה", תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 60-78. מורג, תשל"ג
- ספר הבגרות לרב שמואל בן חפני וספר השנים לרב יהודה הכהן ראש הסדר, ההדירה ת' מיטשם, ירושלים תשנ"ט. מיטשם, תשנ"ט
- G. Margoliouth, "Some British Museum Genizah Texts", JQR XIV (1902), pp. 303-320. מרגליות, תרס"ב
- ש' נאה, לשון התנאים בספרא על פי כתב יד וטיקאן 66, דיסרטציה, נאה, תשמ"ט



האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ט.

- נתנאל, תשל"ב א' נתנאל, לשונו של כתב יד אנטונין, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ב.
- סולובייצ'יק, תש"ם H. Soloveitchik, "Rabad of Posquieres: A Programmatic Essay", in: פרקים החדשה, מוקדשים לפרופסור בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת יעקב כ"ץ, עורכים ע' אטקס וי' שלמון, ירושלים תש"ם, חלק אנגלי, עמ' 7-40
- סולובייצ'יק, תשמ"ה ח' סולובייצ'יק, הלכה, כלכלה, ודימוי-עצמי, ירושלים תשמ"ה.
- סולובייצ'יק, תשנ"ח H. Soloveitchik, "Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz – 1096, 1242, 1306 and 1298", Jewish History, Volume 12, No. 1 (1998), pp. 71-85.
- סקליר, 1996 D. Sklare, Samuel Ben Hofni Gaon And His Cultural World, Leiden New York Koln 1996.
- עמנואל, תשנ"ג ש' עמנואל, ספרי הלכה אבודים של בעלי התוספות, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ג.
- פלק, תשכ"ט ז' פלק, "התנאי במשפט המקראי", תרביץ ל"ח (תשכ"ט), עמ' 318-321.
- פרידמן, תשל"ח ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", בתוך: מחקרים ומקורות – מאסף למדעי היהדות, ספר א', עורך ח"ז דימיטרובסקי, ניו יורק תשל"ח, עמ' 277-441.
- פרידמן, תש"ס ש"י פרידמן, "הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא", בתוך: עטרה לחיים – מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, עורכים ד' בוירין, מ' הירשמן, ש"י פרידמן, מ' שמלצר, י"מ תא שמע, ירושלים תש"ס, עמ' 163-201.
- פרנקל, תשל"ה י' פרנקל, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, ירושלים תשל"ה.
- קוטשר, תשכ"ג י' קוטשר, "לשון חז"ל", ספר היובל לחנוך ילון, עורכים ש' ליברמן, ש' אברמסון, י' קוטשר וש' אש, ירושלים תשכ"ג, עמ' 246-280 (= הנ"ל, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' עג-קז).

רבינוביץ, ת"ש	ז"ו רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל, ירושלים ת"ש.
רוזנטל, תשמ"א	ד' רוזנטל, משנת עבודה זרה – מהדורה ביקורתית, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"א.
רוזנטל, 1983	ד' רוזנטל, "לישנא דכלה", תרביץ נ"ב (תשמ"ג), עמ' 273-308.
רוזנטל, תשמ"ג	ד' רוזנטל, "נוסח ארץ ישראל ונוסח 'בבל' במשנת עבודה זרה", מחקרים בספרות התלמודית – יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 79-92.
רוזנטל, תשמ"ו	ד' רוזנטל, "לתולדות רב פלטוי גאון ומקומו במסורת ההלכה", שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), ירושלים תשמ"ד-תשמ"ו, עמ' 589-653.
ריינר, תשנ"ז	ר' ריינר, רבינו תם: רבותיו (הצרפתים) ותלמידיו בני אשכנז, עבודת גמר לקבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ז.
רייפמן, תרמ"ו	י' רייפמן, "הערות בפ"י רש"י", בית תלמוד ה' (תרמ"ו), עורכים א"ה ווייס ומ' איש שלום, עמ' 55-59.
שילת, תשנ"ה	י' שילת, איגרות הרמב"ם, ירושלים תשנ"ה <sup>3</sup> .
שכט, 1964	J. Schacht, Introduction to Islamic Law, Oxford 1964.
שרמר, תשנ"ו	ע' שרמר, "אם מתי[...]] אם לא אעמוד': לשונות תנאי עתידי ופשרה של סוגיה אחת בבבלי גיטין", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 439-449.
שרמר, תשס"ב	ע' שרמר, "למסורת נוסח התוספתא: עיון ראשוני בעקבות שאול ליברמן", בתוך: Jewish Studies, an Internet Journal (JSIJ) I (2002), <a href="http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/1-2002/Schremer.pdf">http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/1-2002/Schremer.pdf</a>
תא שמע, תשמ"א	י"מ תא שמע, "קליטתם של ספרי הרי"ף, הר"ח ו"הלכות גדולות" בצרפת ובאשכנז במאות הי"א-י"ב", קרית ספר נ"ה (תשמ"א), עמ' 191-201.
תא שמע, תשנ"ב	י"מ תא שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב.
תא שמע, תשנ"ג	י"מ תא שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו – לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים תשנ"ג.

י"מ תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה – קורות, אישים ושיטות, חלק ראשון: 1000-1200, ירושלים תשנ"ט.	תא שמע, תשנ"ט
י"מ תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה – קורות, אישים ושיטות, חלק שני: 1200-1400, ירושלים תש"ס.	תא שמע, תש"ס
ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה – באור ארוך לתוספתא, חלק ח' סדר נשים, ניו יורק תשל"ג.	תוספתא כפשוטה