

אומדנא ומשפטי התנאים

ראשי פרקים

- א. משפטי התנאים
- ב. אומדנא
- ג. כונת המתנה תנאי יחסרי
 1. תנאי כפול
 2. בשאר משפטי התנאים
- ד. אומדנא כתחליף לתנאי
 1. תוספות - חסר באומדנא
 2. רשב"ם - אומדנא אינה מבטלת מעשה
 3. רשב"א - בתנאי שלא כהלכתו אין אומדנא דמוכח
 4. שער המלך - אומדנא מכח דבריו ואומדנא מתוך המציאות
 5. רא"ם - דברים שבלב אינם מבטלים דברים שבפה
- ה. סיכום

א. משפטי התנאים

מובא בגיטין סא,א במשנה :

ר' מאיר אומר כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי. שנאמר "ויאמר אליהם אם יעברו בני גד ובני ראובן וכתוב "ואם לא יעברו חלוצים" (במדבר לב). רבי חנינא בן גמליאל אומר צריך הדבר לאומרו שאלמלא כן יש במשמע שאפי' בארץ כנען לא ינחלו.

נמצא שלר"מ כל תנאי צריך שיהיה דומה לתנאי בני גד ובני ראובן, ואם לא התנה כראוי כאילו לא התנה - "תנאי בטל במעשה קיים". ולר' חנינא יכול להתנות ללא גדרים אלו. נקודת מחלוקתם היא האם יתרה תורה והאם כפל משה את תנאו ע"מ להשמיע שכך יש להתנות או שכפילות זו בתנאי בני גד ובני ראובן נצרכה לענינה. כי לולי שהיה משה כופל היינו חושבים שאם לא יעברו חלוצים לא רק שלא יקבלו מה שביקשו אלא לא יקבלו דבר. ר' חנינא סובר שנצרכה לענינה וע"כ איך מקור ללמוד כפילות התנאי ור"מ סובר שאם היה כתוב "ונאחזו בתוכם" כשלא יעברו די בכך להבין שלא יקנסו ויקבלו

נחלה ובכ"ז הוסיפה התורה "בארץ כנען" יתור ולדרשה - ללמד על כל התנאים שבעולם שיהיו כתנאי זה.

"משפטי התנאים" אותם למד ר"מ מתנאי בני גד ובני ראובן מבוארים בסוגיה בגיטין עה,א ובמפרשים במקום :

א. תנאי כפול - כלומר צריך לבטא בתנאי את קיום המעשה אם יתקיים התנאי ואת ביטולו אם יתבטל התנאי כפי שמשא כפל "אם יעברו... ונתתם... אם לא יעברו... ונאחזו בתוככם..." ולא אמרינן "מכלל הן אתה שומע לאו" שאם מתנה צד אחד ממילא יובן הפכו, אלא יש להתנות בפירוש.

ב. תנאי קודם למעשה - שיזכיר קודם התנאי ואח"כ המעשה "אם יעברו" ואח"כ "ונתתם" (ישנם שיטות נוספות בהבנת גדר זה).

ג. הן קודם ללאו - שיפתח תחילה בקיום התנאי ואח"כ יזכיר ביטולו, ואם רוצה בכל זאת להתחיל בביטולו יקפיד לכותבו גם לבסוף כגון "אם לא מתי לא יהא גט, אם מתי יהא גט. אם לא מתי לא יהא גט".

ד. שלא יהיה תנאי ומעשה בדבר אחד - כמו בתנאי דבני גד ובני ראובן. התנאי היה במעבר החלוצים והמעשה - נתינת קרקע.

ה. אפשר לקיימו ע"י שליח - כמו נתינת קרקע שאפשר ע"י שליח.

ו. תנאי שאפשר לקיימו - להוציא תנאי שא"א לקיים כגון "הרי זה גיטך ע"מ שתעלי לרקיע".

יש ממשפטי התנאים שגם החולקים על ר"מ מודים להם כגון תנאי שאפשר ע"י שליח ותנאי שאפשר לקיימו, אבל בשאר הגדרים נחלקו.

נחלקו הפוסקים האם הלכה כר"מ או לא.

הרמב"ם אישות (א,א) פוסק כר"מ וז"ל "... צריך להיות בתנאי ארבעה דברים" ושם (ב) "ואלו הן ארבעה דברים של כל תנאי, שיהיה כפול ושיהיה הן שלו קודם ללאו ושיהיה התנאי קודם למעשה, ושיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו. ואם חסר התנאי אחד מהם הרי התנאי בטל וכאילו אין שם תנאי כלל אלא תהיה זו מקודשת או מגורשת מיד..."

מקורו של הרמב"ם מגיטין עה,א "אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע אם לא מתי לא יהא גט ואם מתי יהא גט..." - מכאן שפסק שמואל כר"מ שצריך לכפול התנאי. וכן הובא בתוספות (גיטין עה,א ד"ה לאפוקי) שהלכה כר"מ והביאו ראיות נוספות לכך, ע"ש.

אמנם בתנאי דמעכשיו שהמעשה חל מעכשיו בתנאי, פסק הרמב"ם (אישות פ"ו עפ"י דברי הגאונים) שא"צ לכפול התנאי ולא לשאר משפטי התנאים. גם מקור דבר זה בסוגיא בגיטין עה,ב בדברי ר' אשי ע"ש. וכן מסתימת לשון המשניות שמביאות תנאים רבים בנוסח זה ולא הביאו כפילות וכמו "האומר לאשה הרי זה גיטך ע"מ שתשמי את אבא וכדו"ו וכהנה רבות.

אמנם יש חולקים וסוברים שאין הלכה כר"מ אלא בגיטין וקידושין - וע"כ אתקין שמואל בגיטא כר"מ; יש המחלקים באופן עקרוני בין גיטין וקידושין לבין ממון (תורי"ד גיטין עה,ב) ויש הסוברים שמעיקרא דדינא אין הלכה כר"מ. ורק בגיטין וקידושין חששו לשיטת ר"מ לחומרא (רשב"ם ב"ב קלז,ב) וע"כ אשה שנתקדשה או נתגרשה בתנאי לא כפול מחזיקים אותה למגורשת ואינה מגורשת או למקודשת ואינה מקודשת. וכן שיטת ראשונים נוספים כראב"ד, רמב"ן ורשב"א.

בשו"ע (אבן העזר סי' לח) הביא להלכה כרמב"ם בסתמא, והוסיף ש"א שגם בתנאים דמעכשיו צריך כל משפטי התנאים. ועוד י"א שמה שצריך אלו התנאים הוא לחומרא ולא לקולא.

תנאי חסר

כשאדם מתנה תנאי שלא כהלכתו הרי שתנאי בטל ומעשה קיים וכאילו לא התנה כלל. והקשו התוספות בכתובות (נו,א ד"ה ה"ז מקודשת ותנאי בטל). מדוע שהמעשה יהיה קיים, הרי אף שלא התנה כהלכה מ"מ הרי גילה דעתו שאינו חפץ בקיום המעשה או הקידושין אלא באופן זה. ותירץ ר"י - שללא חידוש התורה היינו אומרים שלעולם אי אפשר לבטל מעשה בתנאי. אדם רשאי להתלבט לפני שעושה מעשים אם לעשותם או לא. אבל מרגע שהחליט לעשות ועשה קנין או קידש או גרש המעשה הוא מציאות והוא חל בכל אופן. אלא שחידשה תורה בפרשת בני גד ובני ראובן שאפשר להתנות ולתלות חלות המעשה בתנאי, והגדירה האופן שבו יש להתנות. ממילא אם לא מתנה כהלכה נמצא דינו כלא התנה וכקודם שחידשה תורה ומעשה קיים בכל מקרה.

וע"כ נמצא שלר"מ אם אדם מתנה תנאי ולא כופלו או מחסר אחד משאר משפטי התנאים, אף שבפועל אינו רוצה בקיום המעשה ללא קיום התנאי - המעשה קיים כי סו"ס עשהו.

ב. אומדנא

מאיך גיסא למדנו בקידושין (יב) "אמר רבא מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה. הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי החזירו יצא לא החזירו לא יצא" כלומר אם מקבל האתרוג החזירו לבעליו לאחר שבירך עליו, וקיים תנאי - נמצאת המתנה קיימת אף שהיא ע"מ להחזיר. אולם אם לא החזירו, ביטל תנאו ובטלה מתנה למפרע ונמצא שלעולם לא בירך על אתרוג שלו - ולא יצא.

והקשו שם בתוספות (ד"ה לא החזירו) מדוע צריך המקבל לקיים את התנאי, הרי לא כפל תנאו? (ותוספות הרי פוסקים כר' מאיר), וא"כ תנאי בטל ומתנה קיימת בכל מקרה. ותירצו "שיש תנאי שלא בעינן כפול כגון שהיה דעתו שיברך על אתרוג שלו" וממשיך שם תוספות שגדולה מזו אמרו שאפי' המוכר נכסיו על דעת לעלות לארץ ישראל ולא יכול לעלות שאמרנו שהמכר לא בטל דהו דברים שבלב - כי לא פירש. משמע שאם פירש שזו כוונתו, אף שלא כפל - מבטל המכר - כי אן סהדי שלכך מכר כל נכסיו.

תוספות (קידושין מט, ב ד"ה דברים שבלב) הרחיבו¹ וחילקו לשלוש דרגות:

א. יש דברים שצריך לכפול תנאו - וזה רוב התנאים בעלמא.

ב. במקום שאן סהדי שזו כוונתו, רק אינו מוכח כ"כ - די בגילוי דעתו, כמו באתרוג.

ג. במקרה שמוכח מה שבלבו אז אמרינן שהדברים הם בגדר "בלבו ובלב כל אדם" וא"צ לפרש דבר ובלא שום התנאה או פירוש יכול לבטל המקח. כגון הכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן שאן סהדי שכתב רק מחמת שסבר שאין לו בן.

נמצאנו למדים שאפשר לבטל המעשה לא רק ע"י תנאי אלא גם ע"י אומדנא מוכחת.

ר' שמואל (בשיעוריו לקידושין מט, ב) חוקר כיצד פועלת האומדנא. האם אומדנא הוי כאלו התנה, ואף שלא פירש היות וידוע שזה מה שבלבו, ה"ז כאילו אמר, או שהיא אופן אחר להפקעת המעשה ולא מדין תנאי.

ר' שמואל מוכיח מהתוספות (בקידושין יב, ד"ה לא החזירו) שאומדנא מועילה כתנאי. שכן לאחר שתוספות מיישב שבאתרוג לא בעינן תנאי כפול כי

¹ יש להשוות לדברי התוס' בכתובות צז, א ד"ה זבין (הערת עורך).

אמדינן דעתו שלכך נתכוון, מקשים התוספות סו"ס הרי הוי תנאי ומעשה בדבר אחד. התנאי הוא באתרוג והאתרוג הוא עצם המתנה (וע"ש מה שתרוז), ואם נימא שאומדנא מועילה בפ"ע ולא מדין תנאי מה אכפת לן שתנאי ומעשה בדבר אחד הלא זה דין בדיני תנאים ולא מדיני אומדנא. אלא ע"כ שתוספות מבינים שהיכא שאמדינן דעתו בכך הרי הוא כמתנה במפורש. וע"כ צריך להקפיד על גדרי תנאים.

ובין לצד זה בהבנת פעולת האומדנא בין לצד השני יקשה לן בדעת ר"מ (וכמובא לעיל דעתו נפסקה להלכה) מדוע כשאדם מתנה תנאי שלא כהלכתו כגון שלא כפל או שהקדים מעשה לתנאי, אמרינן תנאי בטל ומעשה קיים, הרי אף שמחמת התנאי אי אפשר לבטל המעשה מ"מ הרי איכא אומדנא שזו דעתו. וכי בגלל שהקדים מעשה לתנאי איננו מבינים מה שבלבו? כגון אדם שאומר לאשה "הרי זה גיטך אם תתני לי מאתים זוז" וכי יש ספק שאין רצונו בקיום הגט אם לא תתן לו מאתיים זוז? האם יש להסתפק בכוונתו בגלל שהקדים המעשה - "תרי זה גיטך" לתנאי - "אם תתני לי מאתיים זוז". הרי בפשטות כוונתו מובנת היטב ואף שהתנאי אינו כנדרש מ"מ מדוע שלא נבטל המעשה מחמת אומדנא.

ג. כונת המתנה תנאי 'חסר'

יש להתבונן בגדרי משפטי התנאים שהצריכה תורה לדעת ר"מ, האם חידוש התורה בפרשת בני גד ובני ראובן הוא גדר של גזירת הכתוב בתנאי ותו לא, אבל אה"נ אין ספק בכוונתו גם ללא משפטי התנאים או שמא חידשה תורה שרק ע"י משפטי התנאים יש ביטוי שלם של כוונת המתנה, ובהעדרם חסר בהבנת דבריו (וממילא חסרה האומדנא בדעתו ג"כ וא"א לבטל המעשה מחמתה) וייתכן שיש לחלק בין משפטי התנאים עצמם, שמא חלקם מבטאים רצונו וחלקם הם גזירת הכתוב בעלמא.

1. תנאי כפול

הגמ' במסכת קידושין סא,א מביאה מחלוקת ר"מ ור' חנינא בן גמליאל הנזכרת לעיל, האם יש לכפול כל תנאי דומיא דתנאי בני גד ובני ראובן או לא. ומובא בגמ' שנקודת המחלוקת היא האם אייתר קרא "בארץ כנען" ללמד על כפילות התנאי או שנצרך לענינו ואין לימוד לתנאי כפול. בהמשך הגמרא שם מובא שלר' מאיר לית ליה מכלל לאו אתה שומע הן ולר' חנינא אית ליה. כלומר לר' מאיר כשאדם אומר צד אחד בתנאי כמו "אם יעברו...

ונתתם" לא ברור עדיין הצד השני ש"אם לא יעברו... ונאחזו בתוככם" ולא יקבלו נחלתם בעבר הירדן. וע"כ צריך לפרש. ור' חנינא סובר שכן שמעינן שהרי התנה במפורש שרק אם יעברו יקבלו אז ודאי מובן שאם לא יעברו לא יקבלו.

ובאמת מסברא היה נראה כר' חנינא, שבאופן פשוט כשאדם מתנה כוונתו לקיים המעשה רק בתנאי זה. ואם תאמר שלא כן הוא - עליך להביא ראיה, שודאי פשטות כוונתו להקפיד על התנאי. ואפשר להוסיף שאפילו אם יש מקום להטיל ספק קל בכוונתו, מ"מ הרי יותר מכך לא עשה, הוא לא גרש אא"כ יקבל מאתיים זוז. וגם אם אין ראיה לביטול באופן מוחלט, הרי יותר מכך הוא לא עשה.

וע"כ היה מקום לומר שתנאי כפול לר"מ הוא גזה"כ בתנאי בעלמא, אף שכוונתו ברורה גם ללא הכפילות. אלא שאי אפשר לומר כן. דאם כן, דעת ר' מאיר שייכת בתנאים בלבד שגורה בהם תורה, ואילו הגמרא מביאה את דברי ר' מאיר בהקשרים נוספים. בסוגיא עצמה הגמרא מנסה להביא ראיה לאחד מן הצדדים במחלוקת הנ"ל ממגוון נושאים:

א. מדברי הקב"ה לקין "אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ" שהוצרך לכפול כי מכלל לאו לא נשמע הן, וזו ראיה לר"מ.

ב. מדברי אברהם אבינו לאליעזר עבדו "ואם לא יתנו לך והיית נקי משבועתי זאת" - שהוצרך אברהם לציין במפורש שהשבועה בטלה אם לא יתנו ולא הובן מאליו מתחילת דבריו. וזו ראיה נוספת לר"מ.

ג. "אם בחוקותי תלכו... ואם בחוקותי תמאסו" - ראיה לצורך לכפול.

ד. "פרשת סוטה" הכהן משביע את האשה אם לא שכב איש איתך הנקי... ואינו כפול - ואם שכב - תמותי (כך בהו"א שם). וזו ראיה לר' חנינא שמכלל לאו שומעין הן.

ה. מובא במשנה בנדירים (יב,א): "לחולין שאוכל לך" - כלומר האדם האומר לחבירו "לא תולין שאוכל לך" (במקום הלשון הפשוטה "כקרבן מה שאוכל לך") האם יחשב כאילו אמר "כקרבן" או לא? הגמ' תולה זאת בדברי ר' מאיר האם מכלל לאו שמעינן הן. האם "לא חולין" מתבאר כ"קרבן" או לא (כך הוא בהבנתה הראשונה של הגמרא שם).

מוכח מכל הנ"ל שא"א לומר שתנאי כפול הוא גזה"כ בעלמא בתנאי. גם בתחומים אחרים לומד ר' מאיר שמכלל לאו לא נשמע הן. ונראה מפשט הסוגיות הנ"ל שאכן יש חיסרון מסוים בהבנת דבריו, כלומר אדם המתנה

והזכיר צד אחד, חידשה תורה שיש מקום להסתפק בכוונתו שלא כפל וע"כ בעינין לכפול וא"כ מובן שלא תועיל אומדנא, כי אם לא כפל ליכא אומדנא ברורה בכוונתו, וזה גופא מה שחידשה תורה בתנאי כפול. ואכן ר' שמואל מביא הבנה זו בדעת התוספות.

ויתכן שבכל זאת ניתן לומר צד נוסף. הגמרא בשבועות לו, ב מביאה ראייה שמכלל לאו שמעינן הן מפרשת שתוי יין. קיי"ל שאדם הנכנס שתוי יין למקדש חייב מיתה בידי שמים. אבל בתורה דבר זה לא נאמר במפורש אלא באופן שלילי "אל תשת... ולא תמותו" ומכאן שאם תשתו תמותו. וזה קשה לר' מאיר. מחדשת הגמ' שהאיסורא מודה ר' מאיר שמכלל לאו שמעינן הן. אמנם בסוטה הבאנו שר"מ סובר שכן צריך לכפול כמובא בקידושין סב, א מסבירה הגמ' שזה איסורא דאית ביה ממונא, הואיל ומפסדת כתובה. תוספות שם (בד"ה ה"ג וכו') מביאים ראיות לחילוק נוסף - רק באיסור חמור (חיוב מיתה בידי שמים) כמו שתויי יין וכן בשבועות סובר ר' מאיר מכלל לאו אתה שומע הן. אבל באיסור קל אוחז בשיטתו שיש לכפול ומכלל לאו לא נשמע הן. נמצא שלר"מ יש דברים שאמרינן מכלל לאו אתה שומע הן - כמו איסור חמור ויש דברים שלא, כגון ממון, איסור קל ואיסור שיש בו ממון.

ולכאורה אם הנידון הוא הבנת כוונתו, מה שמשנה הנידון האם הוא איסור או ממון (ויש עדיין סברא מסויימת לחלק. שאף שפשטות הדברים היא לשמע הן מכלל לאו, יש עדיין מקום להסתפק בכוונתו שמא כוונתו שיחול המעשה בכל מקרה. אבל בדברים חמורים הדרך היא להתבטא בברור, וע"כ אם לא פירט במיוחד - נבין שכוונתו לכוונה הפשוטה והישרה של הדברים. משא"כ בדברים קלים ובממונות ייתכן ואינו מדקדק וע"כ אפילו שהבנה הפשוטה היא כאילו כפל, יש מקום להסתפק ולומר אולי לא, ולא דק בדבריו).

וע"כ נוכל לומר אפשרות נוספת בכלל זה של "מכלל לאו אתה שומע הן" - באמת כשאדם אומר צד אחד, ממילא מובן הצד ההפכי, אפילו לר"מ, כך בתנאי וכך בשאר מקומות. אלא שחידשה התורה שבתנאי יש צורך בדיבור שלם, יש צורך לשזור את התנאי במעשה מכל צדדיו, ורק באופן זה יבטל התנאי את המעשה. והמחלוקת בין ר"מ לרחבי"ג אינה בהבנת כוונתו, אלא האם כוונתו נתפרשה בדיבור.

ולפי"ז נאמר שר' מאיר למד מפרשת בני גדמ ובני ראובן שני חידושים:

א. בתנאי יש צורך לומר את שני הצדדים.

ב. אמירת צד אחד אינה כאמירת הצד השני ג"כ, אף שהדבר מובן.

ניתן להביא ראיה לכך מלשון התוספות בקידושין סא,ב (ד"ה - בשלמא) - "לר"מ... אעפ"י שהוא סברא שלא השביעו אלא על מנת שיתנו הוצרך לפרש אם לא יתנו... ולר' חנינא אזיל בתר סברא לפי דעת בעלי התנאים למה פירש..."

ונמצא שלר"מ הצורך לפרש קיים רק במקום שיש הקפדה על שלימות הדיבור, כמו בהתנאה. ולפי"ז הגמ' בנדרי' שתולה את כשרות הלשון "לא חולין" בר"מ, אף שודאי מובן שכוונתו לקרבן לפי מ"ש מ"מ י"ל שבנדרי' בעינן ביטוי שפתיים וצריך דיבור שלם.

וכן בכל שאר הדוגמאות שמביאה הגמרא בסוגיא בקידושין, צ"ל שאיירי או בהתנאה או בדבר שהוא כהתנאה. וזה מובן בדיבור הקב"ה לקין "אם תיטיב... ואם לא תיטיב", דיבור הקב"ה צריך להיות באופן אלים וחזק. או מחמת שהוא דומיא דתנאי - כמו "אם בחוקתי וכו'".

וכעין זה נמצא בתוס' קידושין סב,א (בד"ה בשלמא). הגמרא מביאה ראיה לר' מאיר מפרשת טהרה מטומאת מת ע"י אפר פרה, דכתיב "הוא יתחטא בו ביום השלישי, וביום השביעי יטהר ואם לא יתחטא לא יטהר", והקשה תוס' הרי גם לר"מ ישנם הרבה פסוקים כאלו שאין בהם כפילות כמו "ורחץ בשרו במים וטהר" ברור גם לר"מ שאם לא יטבול במקווה לא יטהר אף שלא נאמר בפירוש. ומה הראיה מהזאת אפר פרה לכאן שהוא מצווה בעלמא ולא קשור בתנאי. ותרץ התוספות שהיות ונאמר בלשון "הוא יתחטא" ונשמע כמו "אם יתחטא" הוי כתנאי ולא סתם כמצווה וע"כ שייך למחלוקת ר' מאיר ור' חנינא.

ר' שמואל (בשיעוריו לקידושין מט,ב) רוצה לתלות שני הצדדים הנ"ל במחלוקת ראשונים:

הר"ן (בחידושו לגיטין מה,ב) מביא שבתנאי לשעבר אף לר"מ אין צורך במשפטי התנאים כלומר אם אדם מקדש אשה ע"מ שירדו גשמים אתמול במקום פלוני, התנאי תופס אף לר"מ, אלא שבכל אופן בעי' לכפול התנאי כי מכלל לאו לא נשמע הן לר"מ בכל דבר. מוכח מהר"ן כצד הראשון שאמרנו שהוא חיסרון אמיתי בהבנתו והוא שייך בכ"מ, לא רק בתנאי, ואפי' במקום שא"צ כלל למשפטי התנאים. אולם הרמב"ם פוסק בתנאי "דאם" כר' מאיר ובתנאי "דמעכשיו" לא כר"מ (ומפרש דבריו בפ"י המשניות למשנה הנ"ל בקידושין סא,א - שר' מאיר סובר בכל תנאים שצריך להקפיד על משפטי התנאים. גם בתנאי של "על מנת", אבל אין לא פוסקים כמותו בזה). וא"כ הרי פסק שמכלל הן לא נשמע לאו "בתנאי דאם" ואם נאמר שיש חיסרון

אמיתי בהבנתו מדוע שלא נצריך זאת גם בתנאי ד"מעכשיו" שאין צורך למשפטי התנאים. וכדוגמת הר"ן בתנאי לשעבר. אלא ע"כ הרמב"ם הבין ש"מכלל לאו אתה שומע הן" הוא דין בדיבור התנאי, ורק במקום שיש צורך במשפטי התנאים.

לסיכום –

הצורך לכפול התנאי - אי"א לומר שזה גזה"כ בעלמא בתנאים, דא"כ מה שייך להביאו בשאר דברים כמו נדרים וכדו'. וע"כ מצינו ב' אפשרויות:

- א. בתנאי לא כפול יש חיסרון בהבנת כוונת המתנה, וכך נראה בדעת הר"ן.
- ב. אין חיסרון בהבנת, רק בשלימות הדיבור שדרשה התורה בתנאי כחלק ממשפטי התנאים, וכך נראה מהרמב"ם.

2. בשאר משפטי התנאים

נחלקו ראשונים בהבנת מחלוקת ר' מאיר ור' חנינא בן גמליאל במשנה קידושין סא, א. רש"י (שם בד"ה ר"ח אמר) כותב שמחלוקתם היא רק בתנאי כפול, אבל בשאר משפטי התנאים כמו תנאי קודם למעשה וכו' מודה ר' חנינא. ותוספות (בד"ה כל תנאי) חולק ומביא ראיות שחלקו על ר' מאיר בכל משפטי התנאים וע"כ מסביר שר' חנינא פליג אכלהו.

הפני יהושע מסביר שגם רש"י מודה שיש שנחלקו על ר"מ גם בשאר משפטי התנאים, אלא שר' חנינא חולק רק בתנאי כפול, ונמצא שלשיטתו קיימות ג' שיטות. ר' מאיר המצריך את כל משפטי התנאים, ר' חנינא שסובר שא"צ תנאי כפול ואחרים שחולקים על כל משפטי התנאים.

וצריך להבין מהיכן יצא לרש"י שיטה שלישית זו.

ונראה שהוקשה לרש"י מדוע שר' חנינא יחלוק על ר' מאיר בכל משפטי התנאים, הרי הייתור שבמשנה נאמר בתנאי כפול בלבד. וע"כ שהלימוד לשאר משפטי התנאים אינו ענין כלל למשנה זו. ואת זאת לומד ר' מאיר בלימודים אחרים מקראי. וכן מורה פשט הסוגיא כולה שדנה רק בתנאי כפול.

ולפי"ז קשה בשיטת תוס', מדוע ר' חנינא יחלוק בכל משפטי התנאים, הרי הייתור הוא בתנאי כפול בלבד.

בתוספות הרא"ש, שם (שסובר כתוספות שר' חנינא חולק בכל משפטי התנאים) מובא שמכך שיתרה התורה תיבות "בארץ כנען" למדנו לא רק על

תנאי כפול אלא על כל משפטי התנאים, שכל תנאי שבעולם יהיה בדיוק כמו תנאי בני גד ובני ראובן.

אלא שיש להקשות הרי בתוספות בכתובות (עד, א בד"ה תנאי וכו') מביאים שלא לומדים מתנאי בני גד ובני ראובן אלא דברים שיש בהם סברא, ועיי"כ לא נלמד משם שתנאי עושים רק בקרקעות.

וא"כ לגבי שאר משפטי התנאים - אם יש לימוד מיוחד להם - ניחא. אבל אם לא, וכמבואר בתוספות הרא"ש, נצטרך לומר שיש בהם שום סברא - או מחמת חיסרון בהבנתו או מחמת חיסרון בדיבורו. ואפשר להבין בהם סברא (וכמו בתנאי קודם למעשה מובא בב"ש אבה"ע (לח, ד), שאף שלא ילפינו לכל דבר מתנאי ב"ג וב"ר, דבר שבסברא ילפינו ועיי"כ אפילו בתנאי דמעכשיו שא"צ למשפטי התנאים צריך תנאי קודם למעשה. ובס"ק ג מובאת סברא בהן קודם ללאו שאדם מתפיס בסוף דבריו).

הפרש זה בין רש"י ותוספות מתבטא גם בהמשך הסוגיא. הגמרא מנסה להביא מפרשת סוטה כנגד ר' מאיר, מכך שהכהן מזכיר לסוטה בשבועתה צד אחד בלבד - "אם לא שכב איש אותך הנקי" ולא מזכיר שאם שכב - תמותי. ותירץ ר' מאיר שכתוב "והנקי" מלשון "חנקי" לרמז על הצד השני ואכן הכהן נמצא כופל. מסביר רש"י שלמדים מהמסורת למימר "תנקי ואת כי שטית". וכהמשך הפסוק שם וכאילו אומר אם שטית - תתחנקי כלומר תמותי. הקשה תוספות הרי הוי מעשה קודם לתנאי - חנקי - ואח"כ ואת כי שטית. ותירץ המקראות באופן אחר. ומ"מ לרש"י קשה שלא חש לזה.

ברמב"ן שם מובא בתי"ק קושיא זו (אחרי שהביא ישובים אחרים למקראות) - "ולפי דעתי אין צורך כלל לדברים הללו שאין זה תנאי כדי שיהא צריך להן קודם ללאו ולתנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר שהן גזירות הכתוב בתנאין... ולא דימו אותם אלו לענין כפל בלבד... מכלל לאו אתה שומע הן בכל דבר ראוי לומר כן, אבל שאר דיני תנאין לא שייכי הכא כלל".

ואפשר להבין המח' כך: לרש"י ולרמב"ן - כל משפטי התנאים הם גזירות הכתוב בתנאים בלבד, ולא שייך להחילם בדברים אחרים כמו פרשת סוטה, כיוון שאינם מבטאים שלמות הבנה או דיבור. אולם בתוספות ובתוספות רא"ש מוכח שיש בהם סברא, כי אחרת איך נלמד אותם מייתור דתנאי כפול, ועיי"כ סוברים תוספות שגם בפרשת סוטה יש צורך בהם.

סיכום -

שיטת רש"י ורמב"ן - שאר משפטי התנאים (פרט לתנאי כפול) הם מגזרת הכתוב בעלמא בתנאים בלבד. וצ"ל שיש להם לימודים ממקראות ולא פורשו וכן משמע ברמב"ן גיטין עה, ב ד"ה אתקין שמואל.

תוספות ותוס' רא"ש - ניתן לומר שיש סברא בכל משפטי התנאים וע"כ אין צורך בלימוד מיוחד ובמקור לכ"א מהם וסברא זו היא או לשלמות ההבנה או לשלמות הדיבור ובענין מ"ש בצדדי "תנאי כפול".

נחזור לישב הקושיא שהזכרנו, מדוע בתנאי חסר לא יתבטל המעשה מכח שאנו אומדין דעתו לכך, אחרי שראינו שיש בכח אומדנא לבטל מעשה.

ד. אומדנא כתחליף לתנאי

1. תוספות – חסר באומדנא

לאחר שביררנו שבתנאי שנאמר שלא כהלכתו יש צד לומר שחסר בהבנת המתנה, ובפרט כשלא כפל התנאי. נוכל ליישב באופן פשוט שבתנאי חסר א"א לבטל המעשה מחמת דאיכא אומדנא דמוכח בדעתו משום שבאמת ליכא אומדנא דמוכח, שהרי לא גילה דעתו באופן שלם. וכך רוצה לומר ר' שמואל בשיטת תוס' שחסר באומדנא.

אבל לצדדים האחרים שהבאנו וכך נראה מדברי הרמב"ם תחזור הקושיא מדוע שלא יתבטל המעשה בתנאי חסר מכח שאמדין דעתו להכי.

2. רשב"ם - אומדנא אינה מבטלת מעשה

הרשב"ם בבי"ב קלז, ב (בד"ה ואם לאו) ביחס לקושית התוספות באתרוג (שהבאנו לעיל) מדוע צריך לקיים התנאי ולהחזיר האתרוג הרי בעל האתרוג לא כפל תנאו ותנאי בטל ומעשה קיים. כתב "ואע"ג דלגבי גיטין קיי"ל כ"י מאיר דבעי תנאי כפול... מיהא לגבי דינו ממונות לא בעינן תנאי כפול אלא גילוי דעתא בעלמא... דהא אפי"י היכא שלא פירש כלום ואיכא למיתלי באומדן דעתא אזלינן בתר אומדן דעתא... גבי שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים...". כלומר הרשב"ם סובר שבדיני ממונות א"צ לכפול וע"כ התנאי באתרוג הוא תנאי טוב, כי בממונות לא פסקנו כר"מ (ורק בגיטין וקידושין פסקנו לחומר) והראיה - שאומדן דעת מועיל. כלי לרשב"ם כל המקומות שמובאים בגמרא שאזלינן בתר אומדנא הם לא כר"מ. כי לר"מ ע"מ לבטל

מעשה בעיני תנאי גמור לכל דבר ושום אומדנא לא תועיל, אפי' דמוכח כמו הכותב כל נכסיו ושמע שיש לו בן. והיות ולהלכה קיי"ל שבממון אזלין בתר אומדנא - משמע שבממון אין הלכה כר' מאיר.

אמנם הראשונים דחו ראייתו מאומדנא, דקשה לומר שכל המקומות הרבים שהובאו דאזלין בתר אומדנא אינם כר"מ. וברמב"ם ודאי שא"א לומר כן שכן הוא פוסק גם כר"מ וגם שאזלין בתר אומדנא. ומ"מ לרשב"ם אה"נ ולר' מאיר לעולם לא מבטלים מעשה ע"י אומדנא. ובתוספות בקידושין ו, יב ומטב, מפורש ששילבו בין תנאי כפול שנפסק להלכה לבין מקומות שדי באומדנא דמוכח, דלא כרשב"ם.

3. רשב"א - בתנאי שלא כהלכתו אין אומדנא דמוכח

הרשב"א בגיטין עה,ב (בד"ה אתקין שמואל) הביא שגילוי דעת עדיף מתנאי שלא כהלכתו. הואיל והתנה ולא התנה כהלכה גילה דעתו שאינו חושש לקיום התנאי. וזו סברה מחודשת מאוד, כי ניחא אם הוא תלמיד חכם שיודע הלכות תנאים ולא מתנה כהלכה י"ל שלא מקפיד בכך ולכן לא חשש להתנות כהלכה, ולמה התנה? אולי רצה שישתדלו לקיים התנאי וכדו' (וכן הקשה ר' שמואל). ועוד הקשה הרשב"א לעצמו שזה ניחא ברוב משפטי התנאים אבל בתנאי ומעשה בדבר אחד מאי הוה ליה למעבד? הרי זה התנאי שהוא חפץ בו ואין היכי תימצי להתנות כהלכה. א"כ אם יתנה כך אין ראייה שאינו חושש בקיומו.

בהבנת הרשב"א מביא החזו"א (נו ס"ק ה) שבאמת אין חיסרון בהבנת כוונת המתנה אלא שהרשב"א למד שהחידוש בתנאים אינו כבתוספות בכתובות נו,א שהבאנו לעיל שלולי החידוש היה המעשה קיים בכ"מ וע"כ כשהתנאי לא כהלכה חזרנו למצב הראשוני שמעשה קיים. אלא הבין שמסברא אדם יכול להתנות, אלא שחידשה תורה משפטי התנאים והם גזירת מלך לומר שסתם אדם אפי' שעושה בתנאי הוא קרוב לגמירות דעת על המעשה אפי' ללא התנאי, וכן רוב המעשים בתנאי מתקיימים לבסוף. רק היכא שמתנה כהלכתו – התנאי חל אבל אם מתנה שלא כהלכה ולא הלך לחכם שילמדנו, נימא שגמר בדעתו שיתקיים המעשה כפי הדין בתנאו. והיות והדין אומר שהתנאי פסול - אז כוונתו לגמור המעשה - וזו האומדנא שלו מכח גזירת הכתוב בתנאים. ובזה מיושבת קושית ר' שמואל.

אמנם הקושיא השניה שהקשה לעצמו לא תורצה.

כדברי הרשב"א הנ"ל כתב גם הר"ן בקידושין פרק האיש מקדיש כא, וז"ל "ועוד י"ל דכי בעי ר"מ תנאי כפול - הני מילי כשהתנה דכיון שלא כפל יש במשמע שאפילו לא יתקיים התנאי יהא המעשה קיים, אבל גילוי הדעת בלא תנאי הרי היא כמו שהתנה וכפל תנאו".

אמנם הריטב"א בקידושין נ,א כותב "ולכא למימר דאומדנא דמוכח בלא שום ביטוי בשפתיים עדיף לר"מ ממתנה בפירוש ולא כפל תנאו שזה אין הדעת סובלתו..."

נמצא שתי הרשב"א הוא גם ת"י אחד בר"ן, אלא שהריטב"א טוען שזה אין הדעת סובלתו ולא מסתבר שתנאי חסר מגרע.

4. שער המלך - אומדנא מכח דבריו ואומדנא מתוך המציאות

שער המלך (אישות י,ב) מתדש חידוש בענין אומדנא.

הטור (או"ח, תרנח) דן באופן הקנאת ד' מינים, וז"ל: "אבל לפי מה שכתבתי דאפי' בסתמא צריך להחזיר לו כל שכן אם התנה ולא כפלי". וכן הביא בב"י "פשוט הוא דהא ודאי ליכא למימר דטפי עדיף כי לא אתני כלל מכי אתני ולא כפליה לתנאיה דכיון דמשום דאזלין בתר אומדן דעתא... כשהזכירו ודאי לא מגרע גרע". כלומר היות ואדם המוסר אתרוג לחברו מסתמא דעתו שיחזירו לו ע"כ פשוט שגם אם יזכיר זאת בתנאי לא כפול - לא גרע. והוקשה לשער המלך שהרי זה סותר למה שהביא הרב המגיד (אישות ו,יד) "ודע שלדעת הגאונים ורבינו יותר הוא מועיל בדיני ממון גילוי דעת או אומדנא דמוכח מתנאי שלא נעשה כהלכתו וכן כתבו בתוס'...". נמצא שה"ה מבין ברמב"ם שהיכא שהתנה גרע וכמובא ברשב"א. וא"כ איך אמר הב"י באופן פשוט שלא גרע הרי מפורש שיש חולקים.

שער המלך תירץ שיש שני אופנים באומדנא. היכא שהאומדנא הוא מצד עצם המעשה, שמתוך המעשה אנו יודעים מה שבדעתו - זו הוי אומדנא מעליא. אבל היכא שאנו יודעים מה שבלבו מתוך דבריו - זה לא הוי אומדנא טובה דאלי"כ באמת מה צורך לכל דיני התנאים. מקור החילוק הוא בכתובות צז,א. הגמרא דנה במי שמכר ולבסוף התברר שלא נצרך למעות. האם חוזר המקח או לא. הגמרא מביאה שחוזר המקח. רש"י מביא שאיירי שידוע שמכר ע"מ לקנות בדמים אלו חפץ פלוני ולסוף לא נצרך דאלי"ה הוו דברים שבלב. אולם תוספות לא מסתפקים בכך ומסבירים שגילה בדעתו בשעת המכר שמוכר ע"מ לקבל הדמים ולקנות תורי ולבסוף לא נצרך לו. ומוסיפים תוספות שיש דברים שגילוי דעת ל"מ בהם, כגון המוכר מלבושיו ע"מ לעלות לארץ ישראל

היות ואין רגילות בזה, אף שגלה דעתו לא יועיל עד שיתנה כהלכה. וברא"ש שם סימן ט: "ויש דברים שאין מועיל בהם גילוי דעת עד שיתנה בפירוש כגון היכא שאין הענין מוכיח על דעתו".

מבואר ברא"ש ובתוס' שאם הענין מוכיח אזי מועיל גילוי דעת ואם לאו אז גילוי דעת ל"מ וזהו לכאורה החלוק של שער המלך.

(אמנם יש לדחות שכוונת התוספות שם היכא שאין הענין מוכיח, גילוי דעתו ג"כ לא מהווה ראייה מוחלטת לביטול המקח כ"ז שלא מתנה כהלכתו דחסרה האומדנא ואז מתבאר כתי' הראשון שאמרנו שגילוי דעת פשוט לא מגלה מספיק דעתו. אבל אם נאמר שתנאי חסר הוי אומדנא טובה אז אין ראייה מתוספות ורא"ש. מלשונו של שער המלך נראה שסובר שאפי' במקום דאמדין דעתו היטב אם זה מחמת תנאו לא הולכים בתר אומדנא).

ובזה יישב את הבי"י. שהבי"י מדבר באופן שיש אומדנא דמוכח. ואז לא גרע אם יתנה (אמנם ברשב"א מפורש לכאורה שתנאי גורע בכ"מ). הרב המגיד ברמב"ם לא סותר זאת שהוא גופא אומר חילוק זה שלרמב"ם עדיף אומדנא דמוכח (מתוך עצם המעשה) מתנאי שלא כהלכה (ואף שאיכא אומדנא עפ"י התנאי לא מהני).

לפי החילוק הני"ל יתיישב הכל, שאפילו שיש אומדנא דמוכח, מ"מ זו אומדנא מתוך תנאו ואינה דומה לשאר האומדנות המופיעות בש"ס. וגם מה שהביא תוס' בקידושין ובכתובות צ"א, שגילוי דעתו מועיל הוא במקרה שעצם הענין מוכיח כן רק לא באופן מוחלט וע"כ בעי גילוי דעתו. אבל במקום שהענין לא מוכיח כמו מוכר בגדיו ע"מ לעלות לא"י - לא תועיל אומדנא. ולפי"ז בכל תנאים דעלמא שהאדם הוא המקשר בין התנאי לבין המעשה ואינו מתחייב מעצם הענין כמו "הרי זה גיטין ע"מ שתתני לי מאתיים זו"ז" שאין שום קשר בין הגט למאתים זו"ז. אף שאמדין שדעתו כן - אין זה מועיל בתורת אומדנא.

ובסברת הענין נראה שכל ידיעה שנדע עפ"י דעתו אף שאין ספק בכוונתו עפ"י דיבורו מ"מ תמיד נוכל להטיל ספק שמא בליבו נתרצה לתת הגט בכל מקרה וכדו'. וכמו שאומר החזו"א שהובא לעיל שדעת המתנה לגמור המעשה אפילו שלא יתקיימו התנאים במקרים רבים.

וע"כ אפילו במקום שביטא עצמו היטב עדין יש לומר שמא נתרצה לגמור המעשה אפילו לא יתקיים התנאי. אבל באומדנא דמוכח שעצם הענין מוכיח - ודאי שלא נתרצה, וכמו אדם שכתב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן - ברור שכל אדם בר דעת לא היה עושה כך אילו ידע שיש לו בן.

5. רא"ם - דברים שבלב אינם מבטלים דברים שבפה

הרא"ם המובא במרדכי (כתובות רנד) מביא סברא מחודשת. אדם שאיכא אומדנא מוכיחת בכוונתו - אזלינן בתר האומדנא, אולם אם יאמר תנאי חסר, בזה יגרע מעמדו, ונראה בכוונתו שאפי' באומדנא דמוכח אמרינן כן. שהוא סובר שדברים שבלב אינם דברים להכחיש דברי פיו, והיות והוא התנה שלא כהלכה, אז מכח הדיבור שלו, המעשה לא צריך להתבטל ואף שמצד המחשבה, ברור לנו ואין ספק בכוונתו, מ"מ אין כח בדברים שבלבו לבטל מה שאמר בפיו וע"כ תנאי בטל ומעשה קיים. ומפורש בדבריו שזה נכון גם לגבי תנאים שלא כהלכה כגון אינם כפולים או תנאי לא קודם למעשה וכדו', שאף שאין מקום לספק בכוונתו מ"מ מה שבפיו גובר וע"כ תנאי בטל ומעשה קיים.

נראה שהרא"ם חולק בזה על תוספות שסוברים שגילוי דעת מהני כשיש אומדנא דמוכח קצת מתוך הענין והוא סבור שבכה"ג אם יפרש בגילוי דעת ללא גדר תנאים יגרע מעמדו. וע"כ מפרש הסוגיא שם שמוכר בלי גלות דעתו אלא היות והדרך למכור ע"מ לקבל מעות הוי סתמו כפירושו אבל אם יפרש - יגרע. וגם באתרוג תרא"ם יחלוק על תוספות ויסיביר ששם ככל תנאו (הרשב"א ג"כ הביא אפשרות כזו בגיטין עה), או כרמב"ם שבתנאי דעל מנת אי"צ לכפול.

ה. סיכום

לשאלה מדוע תנאי שלא נעשה כמשפטי התנאים אינו מועיל בתורת אומדנא, מצינו מספר תירוצים:

- א. חיסרון באומדנא כשלא מפרש כדינו (תוספות, עפ"י ר' שמואל).
- ב. אכן יש כאן אומדנא, וע"כ צ"ל שר' מאיר חולק על כל ענין האומדנא וסובר שרק תנאי כדינו בכחו לבטל מעשה (רשב"ם).
- ג. עצם התנאת תנאי חסר מגלה שאינו חושש לקיום התנאי (רשב"א ור"ן).
- ד. אומדנא הוי אומדנא טובה רק כשמוכחת מהענין עצמו ולא מתוך תנאו (שער המלך).
- ה. אומדנא אינה מועילה כנגד מה שעשה בפועל, והתנאי אינו מועיל כי לא היתנה כדין (רא"ם).