

לעילוי נשמת  
דודתי מושה מרים בת הרב נח ע"ה  
תנצב"ה

## מחילת תנאי וביטול תנאי

### א. פתיחה

יש לדון מה קורה כאשר אדם תלה את מעשיו בתנאי, ואח"כ רוצה לוותר על התנאי. האם התנאי קבוע באבן, ובכך התנאי והמעשה קשורים לעולם, או האם בעל התנאי יכול למחול את תנאו ולשחרר את מעשיו ממנו? שאלה זו מופיעה בכתובות (עב-:עג.) ובגיטין (עד:), ונתחיל את דיוננו בסוגיות הללו.

### סוגיה בכתובות

הסוגיה בכתובות עוסקת באדם המקדש אישה בתנאי שאין עליה נדרים קשים או מומים, אך אינו מזכיר את התנאי פעם שניה בשעת הנישואין, ואח"כ מצא שאמנם היו עליה נדרים או מומים. נחלקו רב ושמואל האם האדם חייב לתת גט לאישה מחמת ספק קידושין (רב) או לא (שמואל).

במבט ראשון שיטת שמואל נראית יותר מסתברת – התנאי נעשה, התנאי נכשל, ולכן הקידושין צריכים להיכשל, וזהו. העובדה שלאחר מכן האיש נישאה בלי להזכיר שוב את התנאי לא אמורה להיות רלוונטית בכלל. אזי, אביי בא ומצפה שהסבר אפשרי לשיטת רב הוא שחוששים שמא בינתיים האיש מחל את תנאו ולכן לא הזכירו שוב בשעת נישואין.

אמנם, אביי דוחה הצעה זו בלי הסבר, אבל הוא מניח לנו שאלות קשות: כשאביי דחה את יישום 'מחילת תנאי' לפסקו של רב, האם זה כי הוא דוחה את כל המושג, או שמא הוא מקבלו ברמה עקרונית, אלא מפני איזו שהיא סיבה חיצונית הוא מחליט שאינו סברת רב?

בנוסף, איך ייתכן ליישם מחילת תנאי כאן בכלל? הניסיון המקורי לקדש את האישה נכשל מיד מחמת התנאי, אז איך אפשר להחיותו ע"י מחילת

התנאי חודשים אחרי העובדה בשעת נישואין? ניתן לבטא זאת כשאלה פשוטה ורחבה: איך מחילת תנאי יכולה לפעול על תנאי על העבר?

### סוגיה בגיטין

הגמ' שם מתאמצת לפתור סתירה בין שני פסקים. פסק הראשון הוא במשנה בנדריים (סג: וע"ע כד.): "קונם שאת נהנית לי אם אין את בא ונותן לבני כור של חטין ושתי חביות של יין: ר' מאיר אומר אסור עד שיתן, וחכמים אומרים אף זה יכול להפר את נדרו שלא על פי חכם ויאמר לו: 'הרי אני כאילו נתקבלתי'".<sup>1</sup>

כאן, החכמים משתמשים בטענה של "כאילו התקבלתי" כסוג של מחילת תנאי. אבל, משנה זו יוצרת בעיות, כי כנראה היא סותרת את שיטת רבי יוחנן. הוא פוסק שאם אדם גרש אישה ע"מ שתתן לו מאתים זוז, אינו יכול למחול את התנאי, ולכן היא חייבת לתת לו את הכסף כדי להפעיל את הגט. מקשה הגמרא: למה לא ניתן לומר גם כאן "כאילו התקבלתי" ולמחול את התנאי, כמו שראינו במשנה בנדריים? רבי יוחנן מתרץ שמחילת תנאי תלויה בכוונת המתנה בשעת יצירת התנאי. אם כיוון להרווחתו, ניתן למחלו, אבל אם כיוון לפגוע באדם אחר, לא ניתן למחלו. אזי, מכיוון שהאיש בנדריים כיוון להציל כסף, הוא יכול למחול את תנאו, משא"כ לגבי האיש בגיטין שכיוון לסחוט את אשתו בסוף נישואים נכשלים.

כאן יש להתייחס לשתי נקודות: נראה מוכרח מכאן שאמנם קיים מושג כמחילת תנאי, וכעת יש לשאול שאלה שונה: האם אביי סובר שא"א ליישם מחילת תנאי לסוג של תנאי בו רב עוסק, או שאפשר אבל יש לו הסבר עדיף לשיטת רב?

שנית, החילוק בגיטין בין תנאי להרווחה ותנאי לפגוע נראה מעורפל בשלוש חזיתות: מה הבסיס לחלק כך – איך כוונת המתנה שייכת ליכולת למחול אח"כ? מה הגדרת "הרווחה" ו"פגיעה"? ומה זאת אומרת לנו ביחס להיקף של מחילת תנאי?

<sup>1</sup> הר"ן (שם כד. ד"ה הריני כאילו התקבלתי) מציין שמדובר בבנים הסומכים על שולחן אביהם, ולכן הוא אומר להרוויח כי לא יצטרך לתת חיטה ואוכל לבניו.

ביחס לשאלה השלישית, ניתן ללכת בשני כיוונים שונים. אחד הוא להרחיב את הקיף מחילת תנאי: בדרך כלל ניתן למחול תנאים, אך רבי יוחנן בא להגביל קצת בתנאים לפגוע בזולת. מאידך גיסא, ייתכן לצמצם את הקיפו: בדרך כלל לא ניתן למחול תנאים, אך רבי יוחנן מסביר ע"פ החכמים שניתן למחול תנאים להרחוה.

נפק"מ פשוטה היא תנאים ניטראליים, וגם סוגים אחרים של "הרווחה" ו"פגיעה" שלא נמצאים בגמרא.

אפשר לסכם את כל זה כשתי שאלות מפתח. ראשית, איך מחילת תנאי יכולה לפעול על תנאי שכבר כשל? שנית, מה ההיקף של מחילת תנאי? איך חילוקו של ר' יוחנן רלוונטי ואיך נגדיר אותו?

## ב. מנגנון: מחילה או ביטול

קודם כל, צריכים לשאול עוד שאלת מפתח: איך מחילת תנאי פועלת? אפרירית, אם המעשה תלוי בתנאי, יש שתי דרכים אפשריות שהמעשה יחול: קיום התנאי וביטול התנאי.

לכאורה, דרך הפשוטה להבין את מחילת תנאי היא שאני מבטלו – אני מסיר מהתנאי את היכולת לעכב את המעשה. נתאר את מנגנון זה כ"ביטול תנאי".

אך, יש אפשרות בסיסית אחרת: אפילו אם א"א להחליש את כוח התנאי, ייתכן שנוכל לשנות את הרף של "קיום התנאי", ואז מקרה שלפני כן היה מוגדר ככישלון לקיים התנאי יוגדר כהצלחה לקיימו אחרי הפעלת דין של מחילת תנאי, וממילא גם המעשה יחול. נתאר את מנגנון זה כ"מחילת תנאי".<sup>2</sup>

## א. מחילת תנאי

אם לא נכיר במושג של "ביטול תנאי", אנו יכולים להגיד או שיש איזה מושג של מחילת תנאי שצריכים ללבן, או שלא, ואז צריכים להסביר את המקרה של "כאילו התקבלתי" בנדרים, ושיטת ר' יוחנן.

<sup>2</sup> יש ראשונים ואחרונים שמחליפים בין הביטויים הללו, אבל אנחנו ננסה להבחין ביניהם בעקביות.

## תנאי מקויים באופן סובייקטיבי

הראב"ד<sup>3</sup> (מצוטט ברשב"א כתובות עג. ד"ה הא), רבנו קרשקש<sup>4</sup> (שם ד"ה איתמר), והר"ן (שם לג: בדפי אלפס ד"ה גרסינן), סוברים כאופציה הראשונה. על פיהם, כל אדם המתנה להרווחתו מכוון להרחיב את ההזדמנות שלו להרוויח ככל שהוא יכול, ולכן הוא רק מכוון שהתנאי יעכב את המעשה אם הוא יחליט שכישלון התנאי הוא מספיק חמור להטרידו. אז לדוגמה, המקדש אישה "ע"מ שאין עליה נדרים" באמת מתכוון: "ע"מ שאין עליה נדרים שאחליט שהם מטרידים אותי כאשר אמצא אותם." לכן, אם יוצא שהיו על האישה נדרים, ואעפ"כ האיש מחליט שהוא רוצה לישאה, התנאי מוגדר כ'מקויים', והקידושין חלים למפרע – כאילו אין עליה נדרים. אמנם מבחינה אובייקטיבית התנאי נכשל, אבל מבחינה סובייקטיבית הוא מקויים, ולפי ראשונים אלו זה כל מה שאכפת לנו.

רבנו קרשקש והר"ן מוסיפים שתפיסה זאת מסבירה את חילוקו של רבי יוחנן. לעומת אדם המתנה להרווחתו, אדם המתנה לפגיעה אינו נכנס לחשבונות מסובכים. הוא כועס על הזולת וממהר לגרום לה להיפגע, ואינו חושב בצורה מחושבת כאשר מנסח את תנאו. אלא, פשוטו של תנאו כמשמעו, ולכן רבי יוחנן קובע שא"א למחלו, משא"כ לגבי התנאים בנדרים ובכתובות.

הזכרנו שיש סוג שלישי של תנאי: תנאי שאינו עשוי בכוונה להרווחה או לפגיעה. האם ניתן למחול תנאי כזה? הר"ן כותב שמחילת תנאי שייכת אך ורק לתנאים העשויים להרווחת עצמו. אך, יש לציין שהראב"ד אינו מזכיר "הנאה" או "הרווחה" אף פעם, לעומת רבינו קרשקש והר"ן. ואמנם, הם טוענים שהראב"ד מסכים עימם, אבל אולי יש לדייק שבאמת הוא מיישם את המנגנון של מחילת תנאי אף לתנאים ניטראליים.

<sup>3</sup> כנראה זאת שיטה שונה ממה שכתוב בהשגות הראב"ד על הרמב"ם, שנראה בע"ה בהמשך.

<sup>4</sup> ר' קרשקש כותב את זה כפירוש לדברי רבו, הרא"ה. לשון הרא"ה עצמו על אתר לא ברור, ור' קרשקש מודה שהוא רק מציע פירוש אפשרי לכוונת רבו. נראה בהמשך בע"ה שגם ניתן להסביר את דברי הרא"ה ע"פ תלמידו האחר, הריטב"א, ועיין הערה 21.

## כאילו התנאי באמת מקויים

הרשב"א (שם) מסכים עם סיעה זו שאין מושג של ביטול תנאי, אבל הוא אפילו יותר שמרני ביחס למחילת תנאי. הוא מבין שאבוי אמנם כיוון לשלול את כל המושג של מחילת תנאי! כאמור, שיטה כזו נדרשת להיאבק עם המשנה בנדרים, ולכן טוען הרשב"א שניתן לומר "כאילו התקבלתי" דווקא במקרה כמו המקרה שם. הרשב"א קובע שתי הגבלות מפתח ע"י תפיסה זאת: אחת היא שרק ניתן למחול "תנאי לקיום המעשה", כגון ע"מ שיתן חיטה ויין. אם אדם קידש אישה ע"מ שלא תלך לבית אביה, זה לא תנאי לקיום המעשה, וא"א למחלו. בנוסף, התנאי חייב להיות להרווחת ממון, ולא להנאה סתמית כפי שטוענים הר"ן וסיעתו. לכן ניתן למחול את התנאי בנדרים אבל לא את התנאי בכתובות.

הרשב"א נותן שתי סיבות להגבלות אלו. בכתובות הוא מציע אותה הצעה שראינו בר"ן; אדם המתנה להרווחה באמת מכוון שהתנאי רק יעכב את המעשה אם הוא רוצה בכך. בנדרים הוא מציין שניתן לקיים תנאי להרווחת ממון ע"י הצגה, שהרי אפשר לקבל את הממון ואז להחזירו מיד. לכן, התוצאה אם התנאי ייכשל יכולה להיות אותו תוצאה אחרי שהתנאי יקויים. וא"כ, מחילת תנאי כאן אינו אלא דילוג ההצגה, ואפילו הרשב"א מודה שניתן לעשות כן.

נראה שהרשב"א דורש שתי דרישות אלו כי הוא מקפיד גם על כוונת המתנה וגם על משמעותו המילולית של התנאי. לעומת הר"ן וסיעתו, הרשב"א מסרב להגדיר תנאי כ'מקויים' אם רק כוונה גרידא של המתנה מקויימת – לא זורקים את פשר דברי התנאי לפח! אלא יש דרישה נוספת: התוצאה אחרי הפעלת "כאילו התקבלתי" צריכה להיות תוצאה אפשרית אחרי קיום אמיתי של התנאי.

עכשיו ניתן להבין את ההגבלות של הרשב"א. התנאי צריך להיות להנאה מפני אותה סיבה שהציעו הר"ן וסיעתו. אבל, צריכים לצמצם את ההיקף עוד יותר מחמת דרישתו השנייה. לכן צריכים דווקא תנאי של ממון וגם תנאי לקיים המעשה – פשוט שא"א לדמיין שהאישה לא הלכה לבית אביה אם עכשיו היא ממש עומדת שם – הרי שור שחוט לפניך!

לכאורה יש למחילת תנאי רמה גבוהה יותר של קיום בתוך המערכת של הרשב"א מאשר במערכת של הר"ן. הר"ן מודה שרק כוונת המתנה מקויימת,

ולא עצם הטקסט של התנאי. לעומת זאת, הרשב"א כנראה מתייחס למחילת תנאי כסוג של 'מיגר' – מיגו שהיו יכולים לקיים את התנאי ע"י הצגה גרידא בלי יצירת תוצאות אמיתיות, אנו יכולים לדלג על כל התהליך לראות את התנאי כמקויים. אז המודל של הרשב"א הוא יותר מצומצם בהיקפו, אבל ייתכן שהוא יותר חזק בפועל.

נסיים בהערה שלכאורה אפשר לשלול את הנחת הר"ן והרשב"א שכוונת המתנה חשובה, ולבסס מחילת תנאי רק על המיגו. כלומר, נגיד שרק אכפת לנו אם עצם הטקסט של התנאי מקויים<sup>5</sup>.

## ב. ביטול תנאי

כאמור, הדרך הפשוטה להבין את הסוגיה היא לטעון שהמתנה פשוט יכול לבטל את תנאו, ואז לא חשוב אם יכשל או יצליח, כי אינו קשור לגורל המעשה. ה'ראשון' הראשוני שטען כך הוא הרא"ש (שו"ת רא"ש לה: ט; מו: ב). הרא"ש מסביר שע"פ סברה צרופה, לא היינו אומרים שתנאי יכול לבטל מעשה. הרי תנאי אינו אלא דברים, וידוע דלא אתי דיבור ומבטל מעשה (קידושין נט.), ולכן לולא שתנאי מופיע במפורש בתורה לגבי תנאי בני גד ובני ראובן (במדבר לב: כ-כג), לא היינו מצפים שיכול להיות מושג כזה! הנחה זו של הרא"ש שכל

---

<sup>5</sup> אולם לפי גישה זאת אנו חייבים להסביר למה כוונת המתנה היא כ"כ חשובה לרבי יוחנן! דא עקא, ש'מיגר' אמור להיות בתמונה שם, שהרי האדם יכול להחזיר את הממון לאשתו (לשעבר) מיד, בדיוק כמו שמצאנו בנדרים! ויותר מזה, נראה מלשון הרשב"א שזוהי הסיבה שהוא נאלץ לקבל את הנחת הר"ן. אבל ניתן להציל את הגישה שלנו אם נחלק בין שני תרחישים אפשריים בהם התוצאה סותרת את כוונת המתנה: א. כאשר התנאי אינו מקויים; ב. כאשר התנאי מקויים, אבל בצורה שונה מכוונתו המקורית של המתנה.

אולי אפ"ל שכוונת המתנה היא חשובה דווקא בתרחיש הראשון, אבל לא בתרחיש השני. אז במקרה בגיטין, אפילו אם האיש מיהר להחזיר את הממון לאישה, כוונתו עדיין בוצעה, כי בינתיים האישה אכן סבלה. היא הייתה צריכה לאסוף בקושי את הממון הנדרש, אולי לעבוד עבדו או לבייש עצמה ולשאול מחברה. לכן מקרה זה שייך לתרחיש הראשון, כי א"א לקיים את התנאי בצורה שונה מכוונתו המקורית של המתנה. לעומת זאת, במקרה בנדרים, כוונת המדיר הייתה להרוויח מתנאו. אך, אם הוא יחזיר מיד את הממון, לא ירוויח בכלל אע"פ שדברי התנאי מקויימים לגמרי! לכן מקרה זה שייך לתרחיש השני – העובדה שהיה אפשר לקיים תנאי זו בצורה שונה מכוונתו המקורית של המתנה מעידה שכוונתו לא חשובה, ולכן ניתן להתעלם ממנה בהפעלת מיגו.

המושג של תנאי נובע מהתקדים בתורה בלבד מביאה אותו לשתי תוצאות עיקריות.

ביחס למקורו של תנאי, הרא"ש הסיק שהוא חידוש התורה. רק קיים מושג של תנאי כי חידשה התורה שניתן לתלות מעשים על תנאים. אבל דין זה מוגבל; תנאי צריך לדבוק לכל דיני תנאי בגוב"ר<sup>6</sup> – "חידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו". לכן כל תנאי דורש את רשימה הארוכה של משפטי תנאים פורמאליים, כגון תנאי כפול, תנאי קודם למעשה, וכו'.

בנוסף, טוען הרא"ש שמעשה ותנאי הם שני דברים נפרדים: בעיקרון המעשה אמור לחול, אבל חידשה התורה שאפשר לקשרו לתנאי נפרד ולכאורה לא רלוונטי. אך, קשר זה הוא חלש ומלאכותי. אמנם יש לו די כוח לאפשר את התנאי לעכב את המעשה, אבל מכיוון שברמה עקרונית הם נפרדים, וגם מכיוון שתנאי אינו אלא דיבור, ניתן להשתמש בכלל "אתי דיבור ומבטל דיבור" כדי להתיר את הקשר החלש בין מעשה לתנאי ולהשאיר את המעשה עומד בפני עצמו.

### ג. יחס בין מעשה לתנאי

הדרך הכי פשוטה לחלוק על שיטת הרא"ש היא להגדיר את התנאי והמעשה כחבילה אחת. א"כ, תנאי אינו מוגדר כ"דיבור" גרידא, אלא כחלק ממש של המעשה, ולכן "אתי דיבור ומבטל דיבור" אינו שייך, וממילא אין מושג כביטול תנאי.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> הרא"ש בתוספותיו (גיטין עה: ד"ה מה) הסביר איך הגיע למסקנתו, ועיי"ש. ע"ע בתוס' ובתוס' הרא"ש (כתובות עד. ד"ה תנאי) המציינים שצריכים להגביל שיטה זו קצת; א"א להשתמש בתנאי בגוב"ר כתבנית אבסולוטית, כי זה יוביל למסקנות מנוגדות להגיון (לדוגמה, אין מ"ד שרק ניתן לעשות תנאי על נתינת קרקע, כמו תנאי בגוב"ר!).

<sup>7</sup> אמת היא שנושא זה כבר עלה בגמרא (כתובות יט.), ועיי"ש. הגמ' שם דנה באפשרות לעדי שטר מכירה לנטרל את היכולת לגבות ממנו. מקרה אחד הוא "תנאי היו דברינו" – אמנם קיים המכירה הנזכר בשטר, אך כעת העדים מוסיפים שהיא הייתה על תנאי, ושאלת הגמרא היא אם יש כאן בעיה של "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". הגמ' מסופקת אם הוספה זו היא כמו עקירת השטר (דהיינו חזרה) או "מילתא אחריתי", ולכאורה הדרך הפשוטה להבין את הסוגיה היא שעצם ספק הגמרא הוא איך להבין את היחס בין תנאי ומעשה. ברם, הגמרא קובעת למסקנה שתנאי הוא מילתא אחריתי ואין בעיה של 'כיון שהגיד', וא"כ הרא"ש ישיש על זה, אבל הרשב"א וסיעתו

האפשרות לבטל תנאי תלויה בחקירה זו. על פי הבנת הרא"ש, מעשה ותנאי הם נפרדים ברמה עקרונית, ולכן אפשר לבטל את התנאי ולהשאיר את המעשה. אבל, אם נאמר שהם חבילה אחת, לא יהיה אפשר להבחין ביניהם, וממילא כישלון התנאי יגרום לכישלון המעשה, כי א"א לבטל את התנאי.

מלבד הדין של ביטול תנאי, ישנן עוד נפק"מ אפשריות לחקירה זו, ונזכיר שתיים. נפק"מ אחת היא שינוי התנאי: בעצם זה הרחבת ההיקף של ביטול תנאי. האבני מילואים (לח: כא) דן במקרה של איש שקידש אישה ע"מ שהקידושין יחולו למפרע אם הוא יחזור ממדינת הים לפני סוף י"ב חודש, ואחר כמה זמן הזוג החליט להרחיב את זמנו של התנאי. כותב האבני מילואים שלפי שיטת הרא"ש, ניתן להשתמש בדין "אתי דיבור ומבטל דיבור" לשנות או להוסיף על תנאו<sup>8</sup>. אבל כל זה רק נכון אם נניח שתנאי ומעשה הם נפרדים; אם נצמידם, יצא שא"א ליישם 'אתי דיבור ומבטל דיבור' כמו שאמרנו, ולכן הרשב"א, הר"ן, וסיעתם לא יכירו במושג של "שינוי התנאי" בדיוק כמו שלא הכירו במושג של "ביטול תנאי".

עוד נפק"מ יכולה להיות מקרה שבו המעשה והתנאי חייבים להיות קשורים בקירוב כדי לאפשר את המעשה לחול. לו יצויר שהיינו יכולים למצוא מקרה כזה, מסתבר לפי דברינו שהרא"ש ישלול אותו אבל הר"ן והרשב"א יכולים לקבלו.

ונ"ל שיש מקרה כזה בקידושין (מד:). יש בגמרא מקרה מוזר: קטנה שקיבלה כסף קידושין שלא לדעת אביה, וע"פ רב ושמואל היא צריכה גט מספק שמא אביה הסכים לקידושין כששמע אודות מעשה בתו. ברם, קיימות שתי בעיות

צריכים להסביר איך ייתכן שקיים קשר הדוק בין תנאי ומעשה לאור גמרא זו! ואמנם, הרשב"א על אתר (ד"ה אמר ליה) מתייחס לקושיה זאת ומסביר שכוונת הגמ' אינה שיש חילוק עקרוני בין מעשה ותנאי, אלא שהעדים לא סותרים את תוכן השטר; הם מוסיפים דבר אמנם מאוד קשור לתוכן השטר, אבל הוספה אינה סתירה, ולכן אין בעיה של כיון שהגיד.

<sup>8</sup> טענת האבני מילואים אינה מוכרחת, שהרי אפשר להבין את המושג של "הוספה לתנאי" באחת משתי דרכים: או שהתנאי המקורי נשאר במקומו, וכעת המתנה מוסיף לו סעיף חדש, או שהתנאי המקורי מבוטל מדין ביטול תנאי, ותנאי חדש כולל ההוספה בא במקומו. לפי האופציה השנייה, לא יהיה אפשר לאיש להרחיב את זמן תנאו, כי הקידושין יחולו ברגע שהתנאי הראשון יבוטל! ואמנם, הרא"ש עצמו מעלה שאלה זו בסוף דבריו, ומניחה כשאלה פתוחה.



גדולות במקרה הזה: א' קידושין בעינן דעת הלכתית, וידוע שאין דעת לקטנים!  
ב', חסר לקטנה את היד לקבל כסף קידושין כי היא עדיין ברשות אביה!

ישנם הרבה תירוצים בראשונים, אבל נדון בתירוץ המעורפל של הרשב"א (שם ד"ה אתמר). כנראה הוא טוען שכאשר האיש קידש את הקטנה, נתן לה את הכסף על תנאי שאביה יסכים לקידושין. במילים אחרות, מעשה קידושין של הבת יועיל על מנת שאביה יתרום את הדעת הנדרשת במועד מאוחר יותר. כעת, פשוט שמעשה קידושין אינו כלום בלי דעת האישה (או אביה) ולכן א"א לומר כאן שבעצם מעשה הקידושין נשאר לבד, ויש תנאי נפרד המעניק דעת לקידושין! אלא ברור שהרשב"א מניח שמעשה ותנאי יוצרים חבילה אחת.

### ד. יסוד דין תנאי

ייתכן שהאפשרות לבטל תנאי תלויה בנקודה יותר עקרונית, וזאת אם נחלוק על ההנחה הראשונה של הרא"ש, שרק קיים מושג של תנאי מחמת חידוש התורה. השלכה אחת הנובעת מתפיסה זאת היא שתנאי ומעשה הם דברים נפרדים ברמה עקרונית, ולכן ניתן לבטל תנאים. עד כאן הצענו שהראשונים שלא מכירים באפשרות לבטל תנאים רק חולקים על הרא"ש בהבנת הקשר בין תנאי ומעשה, אבל יש לחקור אם ניתן לחלוק על הנחה הבסיסית של הרא"ש שתנאי הוא חידוש התורה.

לגבי שאלה זו, יש להתייחס למחלוקת בין רבנו תם (כתובות נו. תוספות ישנים ד"ה אר"ת) והר"י (תוס' שם ד"ה הרי) בביאור הדין "כל המתנה על מה שכתוב בתורה – תנאו בטל" (בבא מציעא צד.)<sup>9</sup>.

לפי ר"ת, ידוע שתנאי שאינו אפשרי<sup>10</sup> אינו כלום, כי יש אומדנא שהמתנה לא היה רציני. אז גם כאן מניחים שהמתנה לא היה רציני; אין יהודי שיעשה תנאי נגד התורה!

הר"י חולק טוען שתנאי אינו אלא חידוש התורה, כמו שראינו ברא"ש, ולכן אינו שייך אלא במקומות מגובלים המקבילים לתנאי בגוב"ר. ממילא, לא ניתן לעשות תנאים נגד התורה, כי זה הרחבה מהמודל של תנאי בגוב"ר.

<sup>9</sup> שמעתי את הניתוח הבא של מח' זו מפי הרב אסף בדנרש שליט"א.

<sup>10</sup> לדוגמה על מנת שאעוף לסטורן.

כנראה שורש מחלוקתם הוא מה יסוד דין תנאי. ר"ת סבור שהוא יוצא מסברה; נמצאים הרבה תחומים בהלכה שבהם נדרשים דעת כדי לאפשר למעשה לחול, ואז ייתכן שאם אדם תלה מעשיו על תנאי, אין דעת מספיקה אא"כ יקויים התנאי. לפיכך ר"ת מסביר שתנאי נגד מש"כ בתורה אינו תנאי, כי אנו מניחים שחסר דעת ההמתנה. מאידך, הר"י כותב בפירושו מסברה צרופה לא תוביל לקיום דין תנאי, אלא שהוא חידוש התורה. ממילא, לא ניתן לחדש יותר מהתורה, ולכן לא נכיר שום תנאי שאינו כתנאי בגוב"ר – כלול תנאי נגד מש"כ בתורה.

נ"ל שחקירה זאת יכולה להיות שורש המח' אם ניתן לבטל תנאים. כבר אמרנו לעיל שמסקנת הרא"ש שתנאי הוא חידוש התורה מובילה אותו להגדיר את הקשר בין תנאי ומעשה כקשר חלש, ולכן אפשר להפריד את התנאי ולבטלו. בהחלט ייתכן שמי שיבוא ויאמר שא"א לבטל תנאים יטעון שיסוד דין תנאי הוא סברה. אם מושג של תנאי נובע מסברה פשוטה, סביר להניח שהקשר בין תנאי ומעשה הוא חזק, ולכן א"א לבטל תנאים.

יש להביא ראיה לדברינו משיטות הראשונים ביחס למשפטי תנאים. מכיוון שהרא"ש סובר שהתקדים של תנאי בגוב"ר הוא חשוב ביותר, ולכן נדרשים משפטי תנאים הנמצאים בו, סביר להניח שהוא יקפיד עליהם בתחומים שונים. מאידך, אם הר"ן הרשב"א אמנם חושבים שתנאי יוצא מסברה, ייתכן שלא יקפידו כ"כ על הדרישה הפורמאלית של משפטי תנאים.

ואמנם, קיימת מח' גדולה בין הגאונים וראשונים מה הדרישה למשפטי תנאים<sup>11</sup>. כת אחת, כוללת הרשב"א (גיטין עה: ד"ה הא דאתקין) והר"ן (קידושין כא. בדפי אלפס ד"ה ההוא, שם כה: ד"ה רבי) סוברת שאין דרישה אמיתית בכלל<sup>12</sup>, כי אנו פוסקים נגד ר' מאיר (קידושין סא.) המצריכם<sup>13</sup>. כת שנית, כוללת הרא"ש (כבא בתרא ח: מח, ובשו"ת פא:א) והרמב"ם (הל' אישות ו:יד, הל'

<sup>11</sup> עיין בטור (אה"ע סי' ל"ח) ובבית יוסף (שם ד"ה ויש אומרים).

<sup>12</sup> למעשה אף הם מצריכים משפטי תנאים בגיטין וקידושין, אבל רק כחומרה מדרבנן.

<sup>13</sup> יש לציין שהבית יוסף טוען שאפילו ראשונים אלו פוסקים כר' מאיר במקצת, ומצריכים תנאי קודם למעשה.

זכייה ומתנה ג:ז), חולקת ופוסקת כר' מאיר ולכן מצריכים את כל משפטי תנאים בכל מקרים של תנאי<sup>14</sup>.

נקודת המחלוקת נראית ברורה: במידה ונבין שתנאי מושרש בסברה, בהחלט ייתכן שלא נדרשת רשימה ארוכה של משפטי תנאים טכניים ופורמאליים מהמתנה כדי לבטא את דעתו<sup>15</sup>. אך, אם תנאי הוא חידוש הנלמד מתנאי בגוב"ר בלבד, יש מקום לדרוש את כל משפטי התנאים שמצינו שם. ואמנם, הרא"ש הולך

<sup>14</sup> הראב"ד (הל' ז"מ"ש) חולק על הרמב"ם, ובמבט הראשון נראה שהוא מסכים עם הרשב"א והר"ן, ועיי"ש. אבל נ"ל מדיוק בלשונו שברמה עקרונית הראב"ד מסכים עם שיטת הרמב"ם והרא"ש: אף הוא פוסק בעצם כמו ר' מאיר שיש דרישה אמיתית למשפטי תנאים, אלא שהוא מוותר על דרישה זו בתחומים מסויימים. הוא טוען שזה בלטי סביר לדרוש את הרשימה מלאה של משפטי תנאים טכניים בכל קניין רגיל! כבר ראינו (הערה 6) שהתוס' ותוס' הרא"ש קובעים שאמנם משתמשים בתנאי בגוב"ר כתבנית לכל תנאים, ולכן מצריכים פרטים טכניים בניסוח התנאי, אבל צריך להיות לפחות גרעין של סברה בהם – לא דורשים דברים בלתי הגיוניים! לכן נ"ל שע"פ הראב"ד, ברירת המחלוקת היא שמשפטי תנאים נדרשים כדי להוכיח את רציניות המתנה, אבל, במעשים רגילים כגון קניינים, כבר קיימת אומדנא שכוונת המתנה היא רצינית, ולכן אין סיבה לדרוש את כל משפטי התנאים. עיין בחידושי הגרי"ז (נזיר יא. ד"ה כתב הרמב"ם בהל' ז"מ) שמפרש את הראב"ד בדרך דומה.

ואכן, צ"ע איפה בדיוק הראב"ד מושך את הקו בין המעשים שצריכים משפטי תנאים כדי להוכיח רציניות, והמעשים שכבר יש בהם אומדנא שרציניות קיימת. הגרי"ז חילק בין מעשים בין אדם לחברו ומעשים בין אדם למקום, בהם לא שייך אומדנא. אולי אפשר להסביר בדרך אחרת: הראב"ד לא מדגיש שהוספת משפטי תנאים מוכיחה את דעת המתנה, אלא שהיא מחזקת את עצם התנאי. א"כ, ניתן לחלק בין מעשים רגילים, כגון קניינים, בהם תנאי גרידא יספיק לבטל אותם, ומעשים חזקים, כגון גיטין, קידושין, וחלוקת הארץ שצריכים תהליך פורמאלי, ומשפטי התנאים מחזקים אותם. ממילא, צריכים לחזק את התנאי ע"י הוספת משפטי תנאים כדי לבטל מעשים חזקים כאלו, ובלי חיזוק כזה נחשיב את התנאי כ"מפליג בדברים" בלבד.

(ישנן כמה ראיות שגיטין וקידושין הם מעשים פורמאליים; לגבי חלוקת הארץ, עיין היטב בראב"ד בשטמ"ק (כבא בתרא קיז: ד"ה אמר ליה; שם קכא: ד"ה ארץ ישראל, ותודתי נתונה לידיד נפשי יונתן זרינג נ"י שהפנה תשומת לבי למקור זה) המחלק בין תפקיד הגורל ותפקיד האורים ותומים בחלוקת הארץ, ונראה שיש דרישה פורמאלית לאות, וע"ע בחידושי הגר"מ והגרי"ד בעניני קדשים (הל' בית הבחירה ד: א ד"ה אמנם צ"ע), ואכמ"ל).

<sup>15</sup> אך עיין במאירי (קידושין סא. ד"ה משנה חמישית).

לשיטתו שיש ביטול תנאי<sup>16</sup>, והר"ן והרשב"א הולכים לשיטתם שאין ביטול תנאי<sup>17</sup>.

### ה. אופי ביטול תנאי

כבר הזכרנו בקיצור את שיטת הרא"ש שקיים מושג של ביטול תנאי, והצענו כמה הנחות בסיסיות המאפשרות את מושג זה, אבל אופי הדין עדיין טעון ליבון.

ראשית, נחזור לסוגייתנו המקורית בכתובות. לפי הרא"ש קשה להבין סוגיה זו מחמת הקושיא שכבר העלינו; אפילו אם נגיד שהאדם ביטל את תנאו בשעת הנישואין, איך זה יכול לעזור לו אם כבר נתבטלו הקידושין לפני ימים רבים? איך ניתן לבטל תנאי על העבר?

### א. ביטול תנאי למפרע

כמה אחרונים (למשל קובץ שיעורים בבא בתרא סי' ת"מ) חידשו שניתן לבטל תנאי למפרע, כאילו מעולם לא תלה מעשיו על תנאי. לכן אפילו אם כבר נכשל התנאי, המתנה יכול לבוא עכשיו ולבטל תנאו למפרע, וע"י כך להחיות את מעשיו<sup>18</sup>.

אולם, דבריהם ממש מרפסין איגרי! שהרי לפי זה, אדם יכול לדוגמה לגרש את אשתו על תנאי ואפילו אם התנאי יכשל, נשאר לו לשאר ימיו את האופציה לבטל את התנאי למפרע, וזה נראה מאוד מרחיק לכת, וצע"ג<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> וגם הרמב"ם, כמו שנראה בהמשך.

<sup>17</sup> אמת היא שחקירה זאת יכולה להיות אפילו שורש מחלוקת בין התנאים מה הם משפטי תנאים, ועיין בתוס' הרא"ש (כתובות עד: ד"ה תנאי).

<sup>18</sup> יש לציין שהנחה אחת שמ"ד זה צריך להניח היא שהמושג 'אתי דיבור ומבטל דיבור' (שעליו מבוסס דין ביטול תנאי) יכול לפעול למפרע, ור' אלחנן מציין שלפחות הרשב"א (שו"ת רשב"א ד: פד) דוחה מושג כזה. א"כ, נוכל להציע ציר חדש למח' האם קיים מושג כביטול תנאי. אפשר לקבל את כל ההנחות של הרא"ש שראינו לעיל ביחס לאופיו של תנאי, ובכל זאת לחלוק על מסקנתו שניתן לבטל תנאים, אם נעשה שתי הנחות: א. ביטול תנאי רק יכול לפעול למפרע; ב. אתי דיבור ומבטל דיבור' לא יכול לפעול למפרע.

<sup>19</sup> כמה אחרונים מנסים לתרץ שאפילו לפי גישה זאת, א"א לבטל תנאי אחרי שהמתנה מחליט להקפיד על כישלוננו. עצם הרעיון הזה מסתבר, אבל קשה להבין למה קפידת המתנה משנה אם

## ב. ביטול תנאי מכאן ולהבא

לכאורה אנו צריכים לומר שביטול תנאי נוהג מכאן ולהבא, וא"כ נצטרך ללבן איך בדיוק זה פועל. ברור שכמה אחרונים מכירים מנגנון כזה, והובא בשם הגר"ח (חי' הגר"ח על הש"ס ס' קל"ט) שכך הוא הבין את שיטת הרא"ש. בנוסף, יש לפחות עוד ראשון אחד הסבור כן – הריטב"א.

נצטרך קצת רקע כדי להבין את דבריו: לכאורה, כל מ"ד שתנאי מנוטרל מכאן ולהבא צריך להסכים עם הרא"ש שקיים מושג של ביטול תנאי. שהרי מחילת תנאי של הר"ן ומיגו של הרשב"א פועלים למפרע – אנו משנים את הגדרת התנאי כדי להחשיבו כתנאי מקויים, והר"ן אפילו כותב כך במפורש.

הריטב"א (כתובות עב: ד"ה אתמר) מצרף שתי טענות סותרות, לפחות במבט ראשון. הוא אומר שהמתנה רק יכול לוותר על תנאים "מחמת קפידתו וצערו", וזה מרמז לגישה דומה לגישת הר"ן, אך בהמשך דבריו הוא אומר שהתנאי מבוטל דווקא מכאן ולהבא, וכאמור כמעט מוכרח מזה שעוסקים בביטול תנאי<sup>20</sup>! כדי לבאר את שיטתו, נשאל שתי שאלות: למה ביטול תנאי שייך רק לתנאים "מחמת קפידתו וצערו"? בנוסף, איך ביטול תנאי פועל מכאן ולהבא?

נ"ל שניתן להסביר את הריטב"א אם נאמץ את שיטת הרא"ש שקיים הבדל עצום בין המעשה והתנאי, ואין שום בעיה בעצם המעשה, אלא בתנאי החיצוני. א"כ אולי אין כח לתנאי גרידא להרוס מעשה שלם – תנאי רק יכול לתלות את חלות המעשה עד שיבוא בעל התנאי ויחליט אם הוא רוצה לבטל את התנאי או לבטל את חלות המעשה, וממילא ביטול תנאי יחול מכאן ולהבא<sup>21</sup>.

הוא יכול לבטל תנאים למפרע, שהרי זאת אומרת שאנו חושבים כאילו לא התנה המתנה מעולם! המהדיר לשטמ"ק הוצאת מוסד הרב קוק (כתובות עג. הערה 4) העלה אותה קושיה, ועיי"ש.

<sup>20</sup> למען האמת, אפשר להסביר את הריטב"א בלי להתייחס לסוגייתנו בכלל (נגד פשטות דבריו); עיין ברבינו פרץ (הובא בשו"ת מהרי"ק סי' ל') וע"ע בהערה 4 בשטמ"ק. ע"ע בריטב"א (קידושין נ. ד"ה ואגב אורחין) לאור דברינו לעיל ביחס למשפטי תנאים.

<sup>21</sup> ברם, הבנה זאת לא מסבירה למה הריטב"א הזכיר תנאים "מחמת קפידתו וצערו". יש אחרונים שהבינו שזה 'לאו דווקא'. ואמנם, נחלקו האחרונים אם הרא"ש סובר שביטול תנאי

## ג. הגבלה על ביטול תנאי

נראה שהדרך הכי פשוטה ללמוד את הסוגיות בכתובות וגיטין היא שניתן לבטל תנאים, אבל דווקא תנאים על העתיד, ולא תנאים על העבר. אם התנאי עוד לא נכשל (לדוגמה: "על מנת שאחזור לפני י"ב חודש"), אפשר לבטלו, אבל אם התנאי כבר נכשל (לדוגמה: "על מנת שאין עליך נדרים"), כבר מאוחר מדי לבטלו. שיטה זו נראית סבירה, ואמנם החזון איש (הל' עדות ז:כג) הבין שזה פשוט<sup>22</sup>. יכולים להיות שני הבדלים בין תנאי על העתיד ותנאי על העבר שיובילו לחילוק זה:

א', כתבנו לעיל (הערה 18) שאפשר לשלול את המושג של ביטול תנאי אם נצרף את ההנחות שביטול תנאי חייב לעבוד למפרע וגם ש'אתי דיבור ומבטל דיבור' אינו יכול לעבוד למפרע. נלחצנו לפרש שביטול תנאי נוהג למפרע כדי להסביר איך ניתן לבטל תנאי על העבר. אך, למרות שקשה להבין איך ביטול תנאי על העבר נוהג מכאן ולהבא, הרבה יותר נוח להבין שביטול תנאי על העתיד נוהג מכאן ולהבא, כי במקרה כזה התנאי עוד לא נכשל!

שייך רק לתנאים להנאתו (בית יוסף אה"ע קמג:ב, חי' הגר"ח על הש"ס ס' קכ"ד) או לא (חזון איש אה"ע נג:ה). החזון איש טוען נגד הגבלה זו בחריפות, כי אין שום רמז לכך בדברי הרא"ש, ואם כן נוכל ליישם את דברינו כאן ביחס לשיטת הרא"ש בלי לדאוג לביטוי זה של הריטב"א.

אבל לפי האחרונים הנ"ל, וכן לפי פשטות לשון הריטב"א, עדיין צריך בירור למה ביטול תנאי שייך רק לתנאים להנאה! דברי הגר"ח מובאים ביתר הרחבה בספר "מגנזי הגר"ח" (ס' צ"ז), ושם מבואר שלפי הרא"ש, גם הזכות לבטל תנאים נלמדת מתנאי בגוב"ר. (הרא"ש כתב שפשוט שאם יהושע החליט שהיה יכול לכבוש את הארץ בלי עזרת בגוב"ר, אז הם לא היו צריכים להשתתף במלחמה. הפשטות היא שהרא"ש רק מנסה להוכיח שלא סביר לשלול את המושג של ביטול תנאי, אבל הגר"ח הבין שהוא כיוון לחדש שביטול תנאי נלמד משם). אזי, מכיוון שתנאי בגוב"ר היה להנאה (צירוף בגוב"ר לצבא), א"א להרחיב את המושג של ביטול תנאי לסוגים אחרים של תנאי. נ"ל שזאת כוונת רבו של הריטב"א, הרא"ה (על אתר), שכן משתמע מדבריו שיש זכות עקרונית למתנה להנאתו לוותר על תנאו, ולא אומדנא גרידא כפי שטוען ר' קרשקש.

<sup>22</sup> החזון איש כותב שלכו"ע א"א לבטל תנאי על העבר, אפילו לפי הרא"ש. טענה זאת היא הפלא ופלא, כי הרא"ש יישם את ביטול תנאי לתנאי על העבר הנמצא בכתובות! ואמנם, בהמשך דבריו החזון איש מעיד ששו"ת הרא"ש לא היה תחת ידו בשעת כתיבה, אלא שהסתמך על ציטוטים בטור ובית יוסף, ושם אין התייחסות לתנאים על העבר.

אז אפילו אם 'אתי דיבור ומבטל דיבור' עובד אך ורק מכאן ולהבא, ניתן להפעילו לבטל תנאים על העתיד.

ב', יכול להיות הבדל עקרוני בין תנאי על העתיד ותנאי על העבר, וניתן לנסח הבדל זה בשתי דרכים:

אפשר לומר שתנאי על העתיד נלמד מתנאי בגוב"ר (שהיה תנאי על העתיד), ולכן אפ"ל שדווקא תנאי על העתיד נפרד ברמה עקרונית מהמעשה, אבל תנאי על העבר נלמד מסברה, ולכן הוא קשור עם המעשה וא"א לבטלו (עיי' בקוב"ש חלק ב' מב:ב).

אפשרות שנית שמעתי ממו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א (והדברים נדפסו בשיעורי הרא"ל פסחים עמ' 74), דהיינו שתנאי על העבר אינו תנאי אמיתי, אלא גילוי דעת. לכן אין כישלון ה'תנאי' המעכב את המעשה, אלא חוסר דעת האדם – כלומר שזה טעות. וא"כ ניתן לומר בפשטות שביטול תנאי שייך רק לתנאים, ולא לטעויות.

### ו. שיטת הרמב"ם

ייתכן שכל המנגנונים של ביטול ומחילת תנאי שראינו עובדים במצבים שונים. לדוגמה, הבית שמואל (אה"ע לח: נז) טוען שגם ה'מיגור' להרווחת ממון של הרשב"א וגם ה'מחילה' לכל סוגי הנאה של הר"ן קיימים. הוא מציע כנפק"מ מקרה בו התגובה הראשונה של המתנה לכישלון תנאו הייתה להקפיד עליו, אבל אח"כ נמלך והחליט שהתנאי לא אכפת לו; הבית שמואל חידש שניתן להפעיל דווקא את המיגור של הרשב"א כאן, ואז א"א למחול תנאים לסוגים אחרים של הנאה במקרה כזה.<sup>23</sup>

מזויינים עם חידוש הבית שמואל, נפנה לרמב"ם (הל' אישות ז: כג):

המקדש על תנאי וחזר אחר כמה ימים וביטל התנאי, אע"פ שבטלו בינו לבניה שלא בפני עדים, בטל התנאי והרי היא מקודשת סתם ... לפיכך המקדש על תנאי וכנס סתם או בעל

<sup>23</sup> אולם, קשה להבין מה הנימוק לחלק כך, ורע"א (על אתר) מביא את קצות החושן (רמג:ב) הדוחה את חילוק הב"ש, ורע"ע בנתיבות המשפט (רמא:יא) המנסה לתרץ, ואכמ"ל.

סתם הרי זו צריכה גט א"ע פ שלא נתקיים התנאי שמא ביטל  
התנאי כשבעל או כשכנס...

[השגת הראב"ד:] א"א אינו כן אא"כ כנסה סתם בעדים,  
דהוה ליה כמו שביטל תנאו בעדים.

שיטת הרמב"ם כאן מעורפלת, שהרי אינו מפרט את התנאי וגם איך  
בדיוק הוא מוותר; ע"י מחילה או ביטול. אנו יכולים להתמקד על נקודה אחת,  
דהיינו שהרמב"ם פוסק שאין צורך בעדי קיום בשעת ביטול התנאי, והראב"ד  
חולק. הגר"ח (חי' על הש"ס שם) משווה מחלוקת זו למחלוקת בין הר"ן  
והרא"ש; הרמב"ם עוסק במחילת תנאי, שרק מגדירה את התנאי כמקויים, ולכן  
אין צורך בעדי קיום. לעומת זאת, הגר"ח מניח שביטול תנאי פועל מכאן  
ולהבא, ולכן הוא דורש עדי קיום כי ביטול התנאי מחיל את הקידושין עכשיו.

אולם, אם נראה את דברי הרמב"ם במקומות אחרים, נפגש בעיות  
במהירות. וז"ל בהלכות גירושין (ח: כא), "הרי זה גיטיך ע"מ שתתני לי מאתים  
וזו מכאן ועד שלשים יום ... חזר ואמר לה בתוך השלשים יום "הרי הן מחולין  
לך" – אינה מגורשת."

כאן הרמב"ם עוסק במקרה שראינו בגיטין, והוא פוסק כמו מסקנת  
הגמ' שא"א למחול תנאי זה. ודאי שהיינו מצפים לפסק כזה, אבל נראה  
שהרמב"ם סותר את עצמו בהמשך (ח: כג): "הרי זה גיטיך ע"מ שתתני לי כלי  
פלוגי או בגד פלוגי, ואבד אותו כלי או אותו בגד או נגנב, אע"פ שנתנה לו אלף  
בדמיו, אינו גט עד שתתן אותו כלי או אותו בגד עצמו, או עד שיבטל התנאי.

הייתכן? גם כאן הבעל הוסיף תנאי סחטני לגט, אך כאן פוסק הרמב"ם  
שניתן לבטל את התנאי<sup>24</sup>!

אמת היא שקשה איך כל הגישה של ביטול תנאי הולכת עם הגמרא  
בגיטין<sup>25</sup>. הרי אם המתנה יכול להפעיל "אתי דיבור ומבטל דיבור" כדי למחוק  
תנאים, מה אכפת לי מה הייתה כוונתו בשעת עשיית התנאי? ואמנם, גם הרא"ש

<sup>24</sup> המגיד משנה הציע תירוץ טכני ועיי"ש.

<sup>25</sup> אא"כ נאמץ הבנה דומה לשיטת הרא"ה והגר"ח לעיל בהערה 21.



(שו"ת רא"ש מו:ב) כותב שכוונת המתנה לא משנה, וניתן לבטל אפילו תנאים לפגיעת הזולת. אבל שוב – מה הוא עושה עם הסוגיה בגיטין?

נראה אפוא מוכרח שהרא"ש והרמב"ם סבורים שקיימים לפחות שני מנגנונים שונים לוותר על תנאי<sup>26</sup>. בנוסף לביטול, הם חייבים להכיר ערוץ אחר; או ה"מיגו" של הרשב"א, או "מחילת תנאי" של הר"ן, והסוגיה בגיטין עוסקת דווקא בערוץ זה<sup>27</sup>.

האבי עזרי (הל' אישות ז:כג) הולך בכיוון השני; הוא טוען שהרמב"ם התייחס למחילת תנאי של הר"ן בהל' גירושין ח:כא, ולכן א"א למחול את התנאי לפגוע באשה, וכן בהל' אישות ז:כג, ולכן אינו דורש עדי קיום שם. לעומת זאת, בהל' גירושין ח:כג הרמב"ם מתייחס לביטול, אשר שייך אפילו לתנאים הפוגעים באשה. חידש האבי עזרי שדווקא שם הרמב"ם דורש עדי קיום, כי אינו מתייחס למחילה, אלא לביטול.

אולם, לענ"ד קיימות כמה קושיות נגד הסבר האבי עזרי: א' הוא טוען שהרמב"ם מסכים עם אומדנת הר"ן, אבל היא אומדנא מחודשת, ואין שום רמז לה בלשון הרמב"ם! ב' הוא מניח שהרמב"ם דורש עדי קיום לביטול תנאי בגיטין וקידושין, אבל גם זה לא מרומז בלשונו בהל' גירושין ח:כג. ואדרבא – בהל' אישות פוסק הרמב"ם במפורש שא"צ לעדי קיום, וא"כ קשה לפי האבי עזרי למה הרמב"ם לא ביאר בהל' גירושין שיש צורך לעדי קיום כאשר עוסקים בביטול תנאי! ג' הבנה זו נראית מאוד אקראית; האבי עזרי לא ביאר למה הרמב"ם מתייחס למחילת תנאי בהל' אישות ז:כג ובהל' גירושין ח:כא, ולביטול תנאי בהלכה כ"ג שם! ד' גישת האבי עזרי לא הולכת יפה עם לשון הרמב"ם. הן בהל' אישות ז:כג והן בהל' גירושין ח:כג, הרמב"ם כותב את הביטוי "בטל התנאי", ואעפ"כ טוען האבי עזרי שיש לו פשרים שונים! ואמנם, העימות בלשון הרמב"ם נמצא דווקא בהל' גירושין ח:כא; שם כותב הרמב"ם

<sup>26</sup> תודתי נתונה מעומק לבי ליריד נפשי וחברותא שלי משה פיטרס נ"י אשר עשה לילות כימים כדרכו בקודש, ופתח את קו מחשבה זה במשך דיון שלנו בסוגיה.

<sup>27</sup> נציין מספר נפק"מ אפשריות (אבל לא הכרחיות) בין המנגנונים השונים: מתי המעשה חל (מכאן ולהבא או למפרע), האם צריכים עדי קיום, והאם המתנה יכול להציל את המעשה אפילו אחרי שהקפיד על התנאי.

שאמירת "מחולין לך" אינה מועילה בתנאי לפגיעה, לעומת ה"בטל" שהוא כותב בהלכות האחרות.

נראה אפוא יותר פשוט להידבק ללשון הזהב של הרמב"ם, ולפרש שהוא מתייחס לביטול תנאי, הן בהל' אישות ז:כג, והן בהל' גירושין ח:כג. הרמב"ם לא סובר שביטול תנאי בקידושין וגיטין דורש עדי קיום, והמחלוקת בינו והראב"ד מושרשת בדיני עדות לקיום הדבר, ולא בדיני תנאים.

עדיין מוטל עלינו לפתור את הסתירה בין הלכה כ"א והלכה כ"ג בהל' גירושין פ"ח. יכול להיות שהרמב"ם עוסק במחילת תנאי בהל' כ"א, ובביטול תנאי בהל' כ"ג, כש"כ האבי עזרי. אבל נראה יותר מתון לטעון שבהל' כ"א, הרמב"ם משתמש במנגנון דומה ל'מיגו' של הרשב"א<sup>28</sup>, שהרי התנאי כאן נעשה להרווחת ממון. זה חידוש יותר מצומצם לשים בפי הרמב"ם, כי במקום יצירת אומדנות פסיכולוגיות, אנו טוענים בפשטות שמיגו שניתן לקיים את התנאי ע"י הצגה גרידא, ניתן לוותר עליו. ברם, לא ניתן להימנע מביטול תנאי כדי להשתמש במיגו זה על כל ההטבות הבאות עמו<sup>29</sup> אם א"א לקיים את התנאי ע"י הצגה, כפי שראינו בגיטין וברמב"ם בהל' גירושין ח:כא.

<sup>28</sup> יש לציין שלפי זה, אנו מניחים שדווקא תוצאת מחילת התנאי צריכות להיות דומות לתוצאה אפשרית של קיום התנאי, וכוונת המתנה בשעת התנאי לא איכפת לנו, ועיין לעיל הערה 5.

<sup>29</sup> כגון היכולת להציל את המעשה אפילו אחרי הקפדה על תנאי, ושאר הדברים בהערה 27.