

לעילוי נשמת מורינו ורבינו
הרב עמירם עולמי זצ"ל
איתו למדתי שנים רבות.

ברירה ומימד הזמן

עיון בשיטת רש"י

ראשי פרקים :

פרק א. ברירה על ציר הזמן

1. ברירה בהתנאה על קניית העירוב מושג 'גילוי מילתא' – חסרון ידיעה איננו פגם במעשה 'אמרינן ברירה' – בריאת חוקיות חדשה
2. ברירה בהמנות על הפסח
3. ברירה בכתבת גט לשמה

פרק ב. ברירה בתערובת

- א. ברירה בתערובת שנוצרה ע"י מעשה משפטי
- ב. ברירה בתערובת שנוצרה מאליה
1. ירושת האחים – תערובת שנוצרה מאליה
2. דוגמא מחודשת יותר של ברירה בתערובת שנוצרה מאליה - עקרון 'אבדן הזהות' המביא ליצירת תערובת 'היולית'

פרק ג. ברירה בתערובת השותפים

- א. מעמדה של תערובת השותפים
- ב. הגדרת מעמד השותפות – גם כאשר אין חלוקה
- ג. הגדרת תערובת השותפים – גם ללא תמונה עתידית
- ד. ברירה במעשה משפטי

1. ברירה במעשה הפקר מסופק

2. ברירה במעשה חילול מסופק

פרק ה. ברירה ותנאי

א. תנאים הזקוקים לדין ברירה מסיבה חיצונית

1. תנאי בו ע"י ברירה ננעץ בירור התנאי בשעה הקריטית בעבר
2. תנאי בו ע"י ברירה נעשה מעשה משפטי מתמשך למעשה נקודתי - ההבדל בין תנאי המבוסס על ברירה ובין תנאים שבידו לקיימם ודעתו לקיימם
- ב. תנאים שמעצם הגדרתם זקוקים לדין ברירה
- תנאי המגדיר מעשה בעל הגדרה עצמית פיזית – כמעשה בעל משמעות משפטית
- ג. ההבדל בין תנאים המבוססים על דין ברירה לבין תנאים רגילים
- ד. ההבדל בין מושג ה'תנאי' לברירה

- פרק ו. מעמדו של תנאי המבוסס על ברירה
א. ביאור דבריו של ר' יהודה: "הרי היא כאשת איש לכל דבריה"
ב. מעמדה של האשה כאשת איש – בפרספקטיבה שלאחר הברירה
עניין 'אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה' – היחס למצב הקודם
ג. היחס בין הסוגיה בדף כה ע"ב לבין הסוגיה בדף עג ע"ב
נספח: מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי בדף עג
ד. הצצה לשיטת תוספות בברירה
סוף דבר
נספח: עיון בסתירה שבין ידיעה ובחירה

הקדמה

אחת המחלוקות הכלליות והרב-גוניות בתלמוד היא המחלוקת האם 'אמרינן ברירה' או לא. מחלוקת זו חורזת נושאים רבים מכל התלמוד סביב נקודה אחת. לדעה הסוברת 'יש ברירה' יש תפיסה בלתי רגילה של מושג הזמן, תפיסה הרואה את העתיד קיים גם בשלב שהוא עדיין לא התרחש. לתפיסה זו השלכות הלכתיות מרחיקות לכת בכל התחומים, הנובעות מן האפשרות לראות את העתיד המתפתח, קיים כבר בעבר.

עקרון הברירה מתיישם כאשר ישנו מרכיב לא מוגדר בעבר, המקבל את הגדרתו מכח מה שהתרחש בפועל בעתיד, ובכך למעשה מאפשר לו להיות מוגדר אף לאחר הזמן בו נקבעות חלויותיו.

במאמר זה נבחן את הסברה היסודית של מ"ד 'יש ברירה', ונראה, ע"י דוגמאות, כיצד מתיישמת סברה זו בכל אחת מן הקטגוריות בהן מופיעה מחלוקת זו. במאמר זה התמקדנו בשיטת רש"י. בנקודות מסויימות עמתנו את תפיסתו עם תפיסת תוס' ע"מ לחדד את ההבנה. לא דנו במאמר זה בשיטת תוס' לשעצמה ובשיטות שאר הראשונים. גם לא דנו בפשטי המקורות התנאיים ויחסם למושג הברירה כפי שהוא נתפס בגמ', וביחס שבין פרש"י לפשט גמ'. לזה יש לייחד מאמר בפ"ע אי"ה¹.

פרק א: ברירה על ציר הזמן

ברירה על ציר הזמן נוגעת למקרים בהם יש שעה גורלית אחת אשר בה, ורק בה, נקבעת חלותו של מעשה משפטי על אוביקט מסוים או חלותו בצורה מסוימת. במקרה של ברירה, בשעה הקובעת לא היה קיים בירור ו'סיוס' (= קביעה כמסויים) של אוביקט

1 סימני הפיסוק וההדגשות במקורות המובאים במאמר וכן השמות לקטגוריות השונות בהן מתיישמת המחלוקת האם 'יש ברירה' – הם שלי. תודתי למורי ורבי הרב חיים כפרי שאיתו ולבנתני רבים מנושאי המאמר.

מסוים עליו אנו רוצים להחיל את המעשה המשפטי שעשינו, אלא רק הגדרה 'היולית'² אשר רק בעתיד תקבל משמעות 'מסויימת'. המח' ברירה היא האם ע"י בירורו של אותו אוביקט מסוים בעתיד ניתן לומר שהוא היה מבורר ונמצא כבר בעבר באותה שעה גורלית, כמוציא לפועל את אותה הגדרה 'היולית' – וא"כ המעשה המשפטי חל עליו, או לא.

1. ברירה בהתנאה על קניית העירוב

המקרה הראשון שנציג הוא מן המשנה בעירובין פרק שלישי והגמ' שם דף לו

ע"ב:

מתנה אדם על עירובו ואומר: "אם באו נכרים מן המזרח – עירובי למערב, מן המערב – עירובי למזרח, אם באו לכאן ולכאן – למקום שארצה אלך, לא באו לכאן ולכאן – הריני כבני עירי"; "אם בא חכם מן המזרח – עירובי למזרח, מן המערב – עירובי למערב, בא לכאן ולכאן – למקום שארצה אלך, לא לכאן ולא לכאן – הריני כבני עירי". ר' יהודה אומר: אם היה אחד מהם רבו – הולך אצל רבו, ואם היו שניהם רבותיו למקום שירצה ילך.

הצגת המקרה

המשנה שלפנינו מתארת מצב בו אדם בערב שבת בין השמשות, שעה שבה נקבע מקום שביתתו, איננו יודע עדיין היכן לקבוע את מקום שביתתו, אם מפחד נכרים העלולים להגיע בשבת לעיר והוא צריך לברוח מפניהם, או משום שחכם עתיד בשבת להגיע סמוך לעירו מחוץ לתחום והוא רוצה ללכת לשמעו. בין כך ובין כך אדם זה איננו יודע היכן לקבוע את מקום שביתתו ואומרת המשנה שיכול אדם זה להתנות על עירובו, כלומר:

מניח אדם שני עירובין אחד לסוף אלפיים למזרח ביתו, ואחד לסוף אלפיים למערב ביתו, ואומר: "אם באו נכרים מן המזרח, וצריך אני לברוח מפניהם, יקנה לי עירובי שבמערב ביתי ד' אלפים אמה, אע"ג דלא אתו עד למחר אמרינן יש ברירה דבין השמשות קנה לו עירובו דאידיך גיסא. (רש"י על המשנה)

זאת אומרת: אמנם הלכה פסוקה היא שהעירוב קונה בין השמשות, כך שנינו בעירובין פ"ג מ"ד: "נתגלגל חוץ לתחום ונפל עליו גל, או נשרף, או תרומה ונטמאת – מבעוד יום, אינו עירוב; משחשכה, הרי זה עירוב", "דכל קניית עירוב בין השמשות היא" (רש"י חולין יד ע"ב) – לפני כניסת השבת ולא אח"כ. אולם, יש לאדם אפשרות, ע"י הנחת שני עירובין

2 המושג 'היולית' הינו יסודי ביותר בסוגיית ברירה כאשר אנו מדברים על היחס בין העבר והעתיד. המושג 'היולית' לקוח מן הפילוסופיה היוונית ומשמעותו 'החומר הראשון' – תומר ללא צורה. זה החומר שנברא בתחילה, המצע של כל הצורות בעולם. משל לכך מובא בימגיד דבריו ליעקב' למגיד ממזריטש (פסקה נו): "והמדה הזאת אינה מושגת כי היא מדת 'איך', והוא 'היולית'. כמשל מביצה נתהוה תרנגול, ויש שעה שאיננו לא ביצה ולא תרנגול, ואין שום אדם יכול לכווין את השעה כי אז היא בחינת 'איך'. בשעת התהוות הביצה התרנגול קיים בצורה 'היולית' בלבד ולא בפועל.

והתנאה להשהות את הקביעה היכן נקנית שביתתו בשבת עד לאחר הזמן בו נקבעת שביתתו.

ובאמת, כיצד ניתן לקבוע את מקום השביתה גם לאחר הזמן הקובע? הגמ' מגדירה אפשרות זו כברירה. הברירה מגלה שאותו עירוב שהתברר בשבת כעונה על הקריטריון של התנאי 'אם באו... עירובי...' קנה שביתה לאדם כבר בבין השמשות, שהוא הזמן הקובע.

יתירה מזו – גם כאשר התנאי איננו תלוי בגורם חיצוני – אוביקטיבי – מהיכן באו נכרים או להיכן יבוא חכם, והוא תלוי ברצונו של האדם מחר, גם כאן שייכת ברירה. במקרה של 'באו נכרים לכאן ולכאן' או 'בא חכם לכאן או לכאן' התנאי הוא 'למקום שארצה אלך'

ולכשיבורר לו למהר אמרינן הוברר הדבר **דבשעת קניית עירוב דעתי**, אההוא חכם הוה. (רש"י)³.

כלומר, אנו אומרים שכאשר אדם החליט למחרת ובחר ללכת לכיוון מסוים, מתגלה שכבר בין השמשות היתה דעתו על החכם ההוא, או לברוח לכיוון ההוא, ואותו עירוב שלכיוונו הלך – קונה לו שביתה.

והדבר צריך ביאור – כיצד ניתן לקבוע, שדבר שהתברר רק לאחר זמן, הוא בעצם מבורר כבר בעבר קודם שהתברר? ועוד – כיצד על אפשרות שאותה בחר ורצה רק בשבת, ניתן לומר שהוא רצה אותה כבר בין השמשות, כאשר באותה שעה לא העלה זאת על דעתו כלל, וגם אין הדבר מובן מאליו או ברור מראש שהוא יבחר באפשרות זו דווקא, עד שנאמר שלא היתה אפשרות אחרת ועל כורחנו זו היתה כוונתו?!

מושג 'גילוי מילתא' – חסרון ידיעה איננו פגם במעשה

ע"מ להבין את סברת 'יש ברירה' נחدد מושג מוסכם הקיים גם למ"ד 'אין ברירה' מושג הנקרא **'גילוי מילתא'**.

הגמ' שם מביאה ברייתא של איו לפיה דעת ר' יהודה שונה מזו המובאת בשמו במשנה - דתניא איו: ר' יהודה אומר אין אדם מתנה על שני דברים כאחד אלא אם בא חכם למזרה – עירובו למזרה ואם בא חכם למערב – עירובו למערב, אבל לכאן ולכאן – לא.

ומקשה הגמ':

מאי שנא 'לכאן ולכאן' דלא – דאין ברירה, למזרה ולמערב נמי – אין ברירה!

כלומר, הגמ' מבינה שסברת ר' יהודה בברייתא של איו היא שאין ברירה, מכך שהוא סובר שאי אפשר להתנות 'לכאן ולכאן'⁴. מכח זה שואלת הגמ' – גם כשלא אמר 'אם באו מכאן

3 מסקנה זו שאם אנו אומרים ברירה מתברר למפרע שמבעוד יום היתה דעתו לאותו כיוון, מפורשת לקמן פב ע"ב: "דאי יש ברירה – תיגלי מילתא למפרע **דמבעוד יום הוה ניחא ליה**!"

4 בפשט הברייתא של איו, ר' יהודה איננו שולל את האפשרות שהעתידי יקבע איזה עירוב קנה בשעת בין השמשות וסובר שאין ברירה, אלא מתנגד להתנאה של 'שני דברים כאחד' – לא יתכן שתנאי ישאיר מצב פתוח. התנאי חייב להיות כזה כך שלאחר התרחשות העתיד, המעשה מוגדר ומבורר: פועל או לא פועל, ועל מה הוא פועל. התנאי מסוגל לגשר על פער הזמנים ולחכות להתרחשות בעתיד, אבל אם גם

ומכאן – לאיזה שארצה אלך, אלא אמר 'אם באו ממזרח – יהא עירובי למערב' יש שימוש בברירה, שהרי בשעה שהעירוב צריך לקנות, לא מבורר היכן הוא קונה שביתה, וא"כ מדוע צורה זו אפשרית לדעת ר' יהודה בברייתא של איו? ומתרצת הגמ': "אמר ר' יוחנן וכבר בא חכם". ופי' שם רש"י:

מתניתין, בהכי עסקינן, שבא חכם כבר קודם בין השמשות, אבל זה לא היה יודע להיכן בא או אם בא או לא, ולמחר, כשנשמע לו, גילוי מילתא בעלמא הוא, ואתגלאי מילתא דההוא עירוב קנה ואין זו סמך על ברירת ספק אלא קניה ודאית. שהרי אמר לצד החכם יקנה לי העירוב והחכם כבר בא קודם קניית העירוב – וקנה.

כלומר, גם לדעת מ"ד 'אין ברירה' חסרון ידיעה כשלעצמו אינו מהווה חסרון בקניית העירוב. כאשר כבר בא חכם לפני הזמן בו העירוב קונה, אלא שמניח העירוב לא יודע להיכן בא או אם בא בכלל, והוא מתנה שהעירוב יקנה בצד שבא החכם – במקרה כזה העירוב קונה. העירוב שלצד החכם חל באופן אוטומטי כפי התנאי שהתנה, אלא שהעתיד יגלה איזה עירוב קנה. משל ליריה שנורתה ופגעה במטרה מסוימת – היורה, שהינו עדיין רחוק, איננו יודע במה פגעה היריה ורק כאשר יתקרב יראה במה פגעה היריה כבר אז, בעבר. הברור הזה הוא רק 'גילוי מילתא' – גילוי מה שהיה כבר בעבר ולא איזה דבר שהתחדש בעתיד, הוא היה קיים כבר אז אלא שלא היה ידוע. מקרה זה הוא קניה ודאית בניגוד לברירה שהיא קניית ספק (למ"ד 'אין ברירה') משום שהיא תלויה בעתיד שעדיין איננו קיים – האירוע הקובע איזה עירוב יקנה עדיין לא התרחש, הוא יתרחש רק בעתיד. כאן העתיד יוצר דבר ולא רק מגלה על העבר – דבר זה לא אפשרי למ"ד 'אין ברירה'.

סברת מ"ד 'יש ברירה'

כעת יקל להבין את סברת מ"ד 'יש ברירה': למ"ד 'יש ברירה' יש תפיסה לא רגילה של מימד הזמן – תפיסה זו רואה את העתיד קיים ונוכח גם בהווה. תפיסה זו מדלגת לרגע מעל פער הזמנים ומביטה אל העתיד מנקודת מבט בה העתיד כבר התרחש – מזווית ראייה זו העתיד כבר קיים, הוא מסוים, מוגדר ומבורר אלא שהוא אינו ידוע. תפקיד הזמן לשיטה זו הוא רק 'גילוי מילתא', להריץ את הסרט לקטע הבא. שורש תפיסה זו הוא תפיסה מיוחדת של הזמן. ה'זמן' בתפיסה זו הוא 'ישות' אחת, אחדותית! לא אוסף של אירועים אלא רצף, זרימה. לשון אחר: קו ולא אוסף של נקודות. הן העבר והן העתיד הם חלק מאותו 'זמן' אחדותי. אין ניתוק ביניהם, וכמו שהעבר קיים – קיים העתיד, משום ששניהם אינם אלא גילוייו של ה'זמן'. מרגע בריאת הזמן קיים בו העתיד מניה וביה, שהרי הזמן כולל את כל מרכיביו, קרי: עבר ועתיד. לפי תפיסה זו העתיד קיים בדיוק כמו העבר אלא שהוא עדיין לא יצא לפועל, הוא כעת לא ידוע אך עוד רגע נגיע אליו ונגלה מה היה בו.

ההתרחשות בעתיד עדיין לא 'מחליטה' (=הופכת למוחלט) את המעשה, יש כאן פגם במעשה עצמו – אין הוא חלוט ומבורר. לכן סובר ר' יהודה שיכול אדם להתנות 'אם בא חכם למזרח – עירובו למזרח ואם בא חכם למערב – עירובו למערב', משום שההתרחשות בעתיד תכריע לכאן או לכאן ותקבע איזה עירוב קנה. אבל במקרה שהתנה 'לכאן ולכאן' גם לאחר שהעתיד הגיע לא נקבע איזה עירוב קנה, זה עדיין תלוי ברצונו וזה כבר פגם במעשה עצמו.

לפי תפיסה זו, אדם זה שהניח שני עירובין והתנה על דבר בעתיד, ירה ופגע במטרה מסוימת בעתיד. שכן העתיד קיים. אמנם, איננו יודעים עדיין במה פגע, ורק הזמן המביא את העתיד מגלה לנו במה בעצם הוא פגע כבר אז בעבר. ה'אוביקט' המסוים בו הוא פגע בעתיד, היה נוכח כבר בעבר אלא שאז הוא היה מכוסה. למ"ד 'יש ברירה', מה שקרה בעתיד הוא רק 'גילוי מילתא' איזה עירוב קנה כבר בין השמשות אע"פ שבשעה שהתנה איננו יודעים איזה עירוב קנה וזה דבר התלוי במה שיתרחש מחר – כיוון שאני יכול להתיחס לעתיד ובעתיד הרי הדבר מסוים ומבורר – כשאני מתנה על העתיד הרי העירוב קונה עכשיו לאותו כיוון המסוים והמבורר בעתיד ומתברר שזו היתה דעתי אז. שהרי כאשר תליתי את העירוב ברצוני למחר 'לאיזה שארצה אלך' הגדרתי שהעירוב יקנה עכשיו לאותו כיוון שאבחר מחר. ע"י התפיסה היחודית של מ"ד 'יש ברירה' נעשה המקרה של ברירה כמקרה שהעירוב קונה בו שיכבר בא חכם'. אלא שאיננו יודעים איזה, והעתיד מברר לנו מה נוצר בשעת בין השמשות.

לעומתו, מ"ד 'אין ברירה' תופס את הזמן כאוסף של אירועים – העבר והעתיד אינם רצף אחד. לפי תפיסה זו העתיד איננו קיים. הוא יהיה קיים רק כאשר הוא יתרחש. לכן, אדם זה שהתנה על העירוב כך, התנה למעשה תנאי שאיננו מוגדר ומבורר, וככזה הוא אינו יכול לפעול כלל. אין זו קניה ודאית אלא קניית ספק, שאינה קונה, שהרי יש צורך בבירור בשעת הקניין. תנאי כזה נמשל ליריה שנורתה לריק, ל'אין' בו אין מטרה ונגזר עליה לאבד בחלל לנצח.

'אמרינן ברירה' – בריאת חוקיות חדשה

המעין היטב בדברי רש"י מגלה שבכל פעם שרש"י מבאר את סברת מ"ד 'יש ברירה' הוא מוסיף באופן עקבי את המילה 'אמרינן'. לדוגמא במקרה שלנו:

אע"ג דלא אתו עד למחר אמרינן יש ברירה דבין השמשות קנה לו עירובו דאיך גיסא (רש"י על המשנה).

ולכשיברור לו למחר אמרינן הוברר הדבר דבשעת קניית עירוב דעתיא אהואו חכם הוה (רש"י דבור המתחיל 'מקרי שמע').

תופעה זו חוזרת על עצמה בכל מקום כאמור. לא נמנה כרוכלא את כל המקרים, אך ברור שא"א להתעלם מתופעה זו, וע"מ להבין את דברי רש"י לאשורם עלינו לעיין במושג 'אמרינן'.

'אמרינן' פירושו אמירה, **קביעה!** אני אומר כך! אין לדבר הוכחה. הוא לא בנוי על הגיון סיבתי. זו קביעה אפריורית⁵. יש כאן חידוש, בריאה חדשה שאיננה נובעת מהנתונים.

5 ראה למשל פסחים ט ע"ב במקרה של 'שתי קופות' (הלכות מתוספתא תרומות פ"ו, הי"ח): "שתי קופות: אחת של חולין ואחת של תרומה, ולפניהם שני סאין: אחד של חולין ואחד של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין, שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה". במקרה זה יש לפנינו שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה, ולפניהם שני סאין כנ"ל. "וידוע לנו שהאחד נפל בזו, ואחד בזו, ואין ידוע אי זה בזו ואי זה בזו" (רש"י שם). מבחינה מציאותית יש כאן שתי אפשרויות: אחת שסאת התרומה נפלה לתוך קופת התרומה, וא"כ קופת החולין מותרת לזרים

עניינה של ברירה לפי רש"י⁶ מסתמך על היכולת לראות את העתיד כקיים עוד קודם שהתרחש, ומכח זה להגדיר נתונים שבעבר לא היו מוגדרים, 'היוליים'. ראה זו איננה נובעת מהסתכלות השכל האמפירי, ומההגיון הסיבתי. יש כאן פריצה של 'חוקיות' אחרת, חוקיות על-זמנית שבה אין הבדל בין עבר ועתיד, שהיא למעשה הסתכלות אלוהית⁷. רציונליסט גמור לא יקבל זאת, משום שזו איננה הסתכלות אנושית. אין הדבר אומר שראיה זו איננה נכונה, חס וחלילה! אלא שע"מ להגיע לראיה זו יש צורך בקפיצה. משום שכאן יש צורך בהחלטה לומר כך בלי שעבוד להסתכלות האמפירית⁸.

כבתחילה. אפשרות שניה שסאת התרומה נפלה לתוך קופת החולין, ואם אין בקופה זו כדי להעלות את התרומה באחד ומאה, הרי שתערובת זו אסורה באכילה לזרים. ובכ"ז או **אומרים** שהתרומה נפלה לקופת התרומה, והחולין מותרים "ואע"ג דאיכא למימר איפכא" (רש"י שם). יש כאן קביעה אפריורית, שאינה נובעת מהוכחה ואינה עומדת בביקורת המציאותית, אני מניח שרק האפשרות המותרת קרתה.

6 להבדיל משיטת תוס' למשל, ועוד נעמוד על הבדל זה בהמשך.
7 באלוהות לכ"ע יש ברירה, שהרי לפני ה' אין עבר ועתיד, הכל גלוי לפניו כאחד. וראה לקמן בנספח למאמר על שאלת הידיעה והבחירה ע"פ הסתכלות זו.

8 העובדה שאמירת ברירה הינה החלטה, יוצרת את האפשרות לחלק בין רמות שונות. יהיו מקרים בהם נהיה מוכנים להחליט, לקבוע שיש ברירה, ויהיו מקרים בהם לא נהיה מוכנים לקבוע שיש ברירה ולסמוך על החלטה זו. חילוק אחד המופיע בעירובין לו ע"ב (וגם בביצה לו ע"ב) הוא בין דאורייתא לדרבנן. "מאי קשיא דילמא לית ליה לרי' שמעון ברירה בדאורייתא, אבל בדרבנן אית ליה". כלומר, רק בדינים דרבנן נהיה מוכנים לסמוך על קביעה כזו אך לא בדינים דאורייתא. "לעמוד כנגד דבר תורה כגון יובל לא **סמיכין** אברירה. לעמוד כנגד איסור תחומין דרבנן **סמיכין** אברירה" (רש"י ביצה לו ע"ב; חילוק זה נפסק בגמ' שם להלכה, וכן ברמב"ם, הלכות: עירובין פ"ח ה"ז; יו"ט פ"ה ה"כ; תרומות פ"א הכ"א) שורש חילוק זה נובע מראיה באמירת ברירה 'פיקציה' הלכתית, אמירה שרירותית ולא בירור ריאלי. ומשום כך יכולתה להיות תקפה הוא רק בדיני דרבנן, בדומה לישאני אומרי במקרה של שתי קופות.

חילוק מסוג אחר הוא בין 'תולה בדעת עצמו' לבין 'תולה בדעת אחרים'. (מופיע בגיטין כה ע"א) "אמר אביי קא בעי מיניה תולה בדעת אחרים, וקא פשיט ליה תולה בדעת עצמו, והדר מותיב ליה תולה בדעת אחרים" ופירש"י: "אתמוהי מתמה אביי... דילמא תולה בדעת עצמו לית לן ברירה דמדאתני ברישא גילה בדעתו שהיה פוסח על שתי סעיפים, וליכא למימר הוברר דמעיקרא דעתיה להאי, אבל זה שתלה באחרים גמר בדעתיה מעיקרא לאיזו שתצא". חילוק זה שונה מהחילוק הקודם והוא יהיה תקף גם בדינים דאורייתא. שורש חילוק זה הוא עד היכן נהיה מוכנים להרחיק לכת באמירת ברירה. לפי חילוק זה רק כאשר הביורור לא היה תלוי ברצונו אלא ברצון אחרים נוכל לומר הברירה תועיל. תפיסה זו רואה בברירה צמצום עיכוב טכני הנובע מפער הזמנים. אי ידיעת דעתם כרגע איננו חסרון מהותי, פשוט עדיין לא שאלנו אותם. אבל אם הביורור תלוי ברצונו, העובדה שאין עדיין בירור היא לא טכנית, הוא פשוט לא החליט מה הוא רוצה בשעת שיצר את המעשה. זהו פגם מהותי במעשה ולא טכני.

כמובן שאם אנו ממצים עד הסוף את סברת ברירה, אין מה לחלק בין 'תולה בדעת עצמו' לבין 'תולה בדעת אחרים'. משום שאם ברירה היא היכולת לנעוץ את מה שהתרחש בעתיד – בעבר. הרי

אולם ה'החלטה' נמצאת רק בנקודה אחת – נקודת המעבר להסתכלות חדשה זו. לאחר שאנו 'מחליטים' לומר ברירה, כאשר אנו נמצאים כבר בתוך הסתכלות זו, המסקנות הן חופשיות וברורות. הדבר התברר ואנו יכולים לומר בבטחה שכך הם הדברים⁹. לכן רש"י מזכיר 'אמרינן' ביחס לנקודת הברירה: "אמרינן יש ברירה"; "אמרינן הוברר הדבר" ולא ביחס למסקנה: 'אמרינן דבין השמשות קנה לו עירובו' או 'אמרינן דבשעת קניית עירוב דעתיה אההוא חכם הוה'. משום שלאחר ההחלטה לומר ברירה – הדברים ברורים.

ומכאן למסקנה נוספת. ברירה, לפחות בשיטת רש"י, איננה השקפה דטרמיניסטית. דטרמיניזם משמעו הכרח – מה שקרה בעתיד היה מוכרח לקרות. לא היתה כל אפשרות אחרת. משום שדטרמיניזם הינו חוק במציאות – כך פועלת המציאות, בצורה שאין בחירה כלל. ה'בחירה' או ה'אפשר' בתפיסה זו הם אשליה, אבל האמת שמה שקרה היה מוכרח לקרות. אם ברירה היתה דטרמיניזם אין מקום לדבר על 'אמרינן' שפירושו כאמור, הסתכלות מחוץ לחוקיות ולא החוקיות עצמה. וגם אין מקום לדבר על "אמרינן הוברר הדבר דבשעת קניית עירוב דעתיה אההוא חכם הוה", שפירושו שהתברר שזה היה רצונו, משום שבדטרמיניזם א"א לדבר שהוברר שזה היה רצונו שהרי אם כך היה מוכרח להיות, ולא היתה כל אפשרות אחרת, אין משמעות לרצון כזה או אחר¹⁰.

החלטתו ורצונו של אדם זה נמצאת בעבר בשעה שיצר את המעשה וא"כ התברר שזה היה רצונו כבר אז

9 נדגים זאת על רקע המקרה של 'שתי קופות'. אע"פ שבשני המקרים יש 'אמרינן' כאן גם טמון ההבדל. בעוד שבמקרה של 'שתי קופות' הקביעה שאני מניח – שרירותית ומנותקת מן המציאות, זו החלטה שבמציאות מסויימת (שתי קופות ולפניהן שתי סאין) קרתה האפשרות המותרת ואינני מניח איסור. הרי שבברירה הקביעה שיש ברירה, עם שאינה בנויה ונובעת מן ההגיון הסיבתי, אין היא שרירותית ומגמתית לכיוון מסויים דוקא, היא פריצה של 'חוקיות' אחרת. לכן בברירה ה'אמרינן' הוא על עצם השימוש בברירה ולא על המסקנות. לאחר ההחלטה להשתמש בברירה המסקנות ברורות מאליהן ואינן שרירותיות. בניגוד ל'שתי קופות' ה'אמרינן' הוא על המסקנה שקרה כך ולא אחרת. ומשום כך 'אמרינן' של שתי קופות נאמר רק בדינים דרבנן "אימור דאמרינן שאני אומר בתרומה דרבנן (=בזמן הזה – רש"י) בחמץ דאורייתא מי אמרינן?" משום שזו החלטה שרירותית לחלוטין, דרך הנהגה מסויימת שאיננה קשורה למציאות, שאפשרית רק בדינים דרבנן. לעומת ברירה בגמ' נאמרת גם בדינים דאורייתא, משום שלאחר שעשינו את הקפיצה ואומרים ברירה, הדברים אינם שרירותיים אלא נובעים מעצמם.

10 בהקשר זה ראוי להזכיר את פירוש רש"י לביצה לט ע"ב. הגמ' עוסקת שם בדוגמא (השייכת לסוג 'ברירה בתערובת השותפים') של שותפים שנדרו הנאה זה מזה האסורים לרחוץ בבור אך למ"ד יש ברירה' הם מותרים למלאות משום שאנו אומרים: "מר מדידה קא ממלא ומר מדידה קא ממלא", ופירוש"י שם: "דסמכין אברירה ואמרינן מר מדידה קא ממלא – מים שעלו בחלקו הן המבוררים מן השמים לחלקו". ולכאורה יש כאן צליל של דטרמיניזם. אך לאחר העיון נראה שאין כאן עסק בדטרמיניזם, משום שרש"י אינו אומר 'מן השמים התברר' שאז היה משמעו שהבירור אלו מים הם שלו הוא השגחה. אלא 'הן המבוררים מן השמים לחלקו' ('מבוררין' לשון רבים, מוסב על המים ולא על עצם הבירור). כלומר אנו אומרים הוברר שאלו הם המים שניתנו לו מן השמים לחלקו. שהרי בבור

2. ברירה בהמנות על הפסח

דוגמא נוספת לברירה מסוג זה היא שחיטת פסח. הנמצאת במשנה פסחים פ"ח ובגמ' פז ע"א:

האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, כיוון שהכנים הראשון ראשו ורובו זכה בהלקו ומוכה את אחיו עמו. ורצתה הגמ' להוכיח מכאן שיש ברירה¹¹. מדוע שייכת כאן ברירה? גם בדוגמא זו קיים רגע קובע לגבי הימנות על הפסח והוא רגע שחיטת הפסח, רק עד רגע זה ניתן להימנות או להמשך מן הפסח, כפי שאומרת המשנה הבאה שם: "נימנין ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחט, ר"ש אומר עד שיזרק הדם" במקרה שלפנינו, בשעה הקובעת – שעת שחיטת הפסח, לא הימנה האב בן מסוים על הפסח, אף בן לא יכול לומר 'אני נימנתי'. רק לאחר הזמן הקובע עלה בן מסוים ראשון לירושלים, אך זה כבר לאחר הזמן וכיצד הוא יכול להמנות? כאן שייכת ברירה – לפנינו מצב בו ברגע הקובע, בשעה הקריטית יש מעשה אך האוביקט, המושא עליו הוא צריך לחול איננו מוגדר, איננו מסוים, קיימת רק הגדרה 'היולית' הפתוחה לאפשרויות – שהרי כל אחד מן הבנים יכול למלא תנאי זה וע"י ברירה –

אמרינן יש ברירה דמשעת שחיטה היא זה ראוי לכך ונשחט פסח זה עליו.

(רש"י גיטין כה ע"א).

כלומר, מ"ד 'יש ברירה' מסתכל על העתיד מהזוית לפיה הוא כבר התרחש – ובעתיד בן אחד מסוים עולה לירושלים, עתיד זה קיים כבר בעבר, וא"כ כבר ברגע הקובע – כבר בשעת שחיטת הפסח – קיים אותו בן שעולה ראשון לירושלים, והפסח נשחט על בן מסוים. דמות האיקונין של אותו בן 'מסוים' נראית כבר עכשיו ביחלון' אלא שהיא מוסתרת, והעתיד, הזמן שיעבור, יעזור לנו להסיר את הלוט מעל פניה של הדמות ולראות על מי נשחט הפסח בעבר.

3. ברירה בכתיבת גט לשמה

דוגמא שלישית שנביא מסוג זה של ברירה היא גט לשמה. המשנה בגיטין פ"ג מ"א מבארת דין גט שלא לשמה¹²:

מים עסקינן המתמלא בגשם, וא"כ התברר שאלו המים שחולקו לו מן השמים. וגם כאן אומר רש"י 'סמכינן אברירה ואמרינן... המראה על החלטה ולא על דטרמיניזם כפי שבארנו לעיל.

11 בהמשך הגמ' מסיקה שהאב אמר זאת רק כדי 'לזרזן במצוות', כלומר באמת האב המנה את כל בניו על הפסח כבר משעת שחיטה, ומה שאמר "על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים" הוא אמר זאת רק כדי שיזדרזו ולא יתרשלו – "כלומר נראה איזה הוא ראשון ולא הודיעם מה בלבד" (רש"י שם) – לא שכך התכווין באמת.

12 דוגמא המובאת גם במסכת זבחים ג ע"א.

גולות ד'

כל גט שנכתב שלא לשום אשה פסול, כיצד... יתר מיכן אמר ללכלר כתוב לאיזו שארצה אנרש פסול לגרש בו.

וביאר רש"י:

דאין ברירה דלא אמרינן הוברר הדבר דבשעת כתיבה היה דעתו לזו והוי נכתב לשמה.

גם בדוגמא זו קיים רגע גורלי הקובע את כשרותו של הגט והוא שעת כתיבתו. רק בשעה זו בלבד אפשר לעשותו לשם אשה מסוימת, לאחר כתיבת הגט א"א לעשותו לשם אשה מסוימת וכזה הוא פסול. במקרה שלנו לא נכתב הגט לשם אשה ספציפית אלא נכתב תחת הגדרה לא מבוררת הפתוחה למספר אפשרויות – "כתוב לאיזו שארצה אנרש". משנתנו סוברת שאין ברירה ולכן גט שבשעת כתיבתו – שהיא השעה הקובעת – לא נכתב לשם אשה מסוימת – פסול ולא יועיל בו בירור שנעשה לאחר מכן, בירור כזה אינו יכול לתקן את חוסר הברירות, והמסוימות שחסרה לגט באותה שעה קריטית. ואילו מ"ד 'יש ברירה' יאמר הרי יש כאן הגדרה 'לאיזו שארצה', זו הגדרה 'היולית' הנעשית 'מסויימת' מכח העתיד בו אדם זה רצה לגרש אשה מסוימת, וכיוון שלמ"ד 'יש ברירה' העתיד קיים כבר בעבר, הרי שבחירתו בעתיד באשה מסוימת שאותה הוא רוצה לגרש נמצאת כבר בעבר בשעה שנכתב הגט, היא השעה הקובעת לאפשרות החלת 'לשמה' בגט, וא"כ הגט נכתב לשם אותה אשה בה בחר בעתיד, בחירתו בעתיד נמצאת כבר ברגע הכתיבה, אלא שלא היתה עדיין ידועה, אך הגט נכתב 'לשמה'.

דוגמאות נוספות לסוג זה של ברירה

1. עירובין לו ע"ב. אין ברירה בדעת התנא של הברייתא: "אמר לחמישה הריני מערב..."
2. שם. דעת ר' שמעון בברייתא: "הריני מערב לשבתות של כל השנה..."
3. שם. פב ע"א. בעניין המשנה 'כיצד משתתפין בתחומין, בגמ' – 'וכל שקיבל עליו מבעוד יום'.
4. ביצה י ע"ב; לו ע"ב. דעת ב"ה במשנה אהלות פ"ז מ"ג: "המת בבית ולו פתחים הרבה..." לפי ההסבר שמטהר את הפתחים גם למפרע.
5. פסחים פז ע"א. בעניין שחיטת פסח. אשה ברגל הראשון ששחטו עליה אביה ובעלה. 'תאכל במקום שהיא רוצה'.
6. שם פח ע"א. באותו עניין. 'יתום ששחטו עליו אפוטרופסין יאכל במקום שהוא רוצה'.
7. חולין יד ע"א. בעניין היתר שחיטת בהמה ביו"ט לר' יהודה. "נשחטה הובררה..."

פרק ב: ברירה בתערובת

ברירה בתערובת נוגעת למקרים בהם קיימת תערובת מסוימת, בין אם זו תערובת שנוצרה ע"י מעשה משפטי, ובין אם זו תערובת שנוצרה מאליה. אלא שתערובת זו איננה תערובת רגילה, זו תערובת שמעולם לא הוגדרו וסוימו חלקיה השונים, אע"פ שהם נמצאים בתוכה. זו תערובת 'היולית'. המח' ברירה היא האם אני יכול לראות בהבדלתם והגדרתם האקראית של מרכיבי התערובת בעתיד, את זיהויים של אותם מרכיבים שהיו בתערובת בצורה 'היולית' כבר בעבר, או שלעולם לא נוכל לזהות חלק שבעבר לא היה מוגדר ו'מסוים'.

א. ברירה בתערובת שנוצרה ע"י מעשה משפטי

המקרה הראשון שנציג בסוג זה של ברירה מקורו בתוספתא דמאי פ"ח ה"ז המופיעה בגמ' במספר מקומות¹³:

הלוקח יין מבין הכותים אומר: שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה. עשרה – מעשר ראשון. תשעה – מעשר שני. ומיחל ושותה מיד דברי רבי מאיר. רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון אוסרים¹⁴.

הצגת המקרה

התוספתא מתארת מצב בו אדם אינו יכול כרגע להפריש תרומות ומעשרות, אם משום ש'אין לו כלי להפריש תרומות ומעשרות בהן' ואם משום 'שהיתה חשיכה בליל שבת שאין שהות להפריש' (רש"י חולין יד ע"א) אבל הוא צריך לשתות מן היין. השאלה היא – האם קיימת אפשרות לפיה אדם זה יוכל לשתות עכשיו מן היין אע"פ שאין לו אפשרות להפריש כרגע? דעת ר"מ היא שאדם זה יוכל לשתות מן היין עכשיו אע"פ שהוא איננו מפריש בפועל אם יאמר: 'שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה. עשרה – מעשר ראשון. תשעה – מעשר שני. ומיחל' ובאר רש"י (גיטין כה ע"א-ע"ב):

שני לוגין – מתוך מאה; הרי הן תרומה – *במזבז*; ומיחל – מעשר שני בדיבורא בעלמא על מעות שיש לו בבית דמה שאפשר לו לתקן לגמרי יתקן; ושותה מיד – דמאחר שקרא לו שם יצא לו מידי טבל וכשהוא מוציא לו יין לשתיתו הוא הנברר לחולין¹⁵ ולכשיהיו לו כלים ויוציא מן הנוד לתרומה הוא הנברר לתרומה, ויש ברירה.

13 סוכה כג ע"ב; יומא כה ע"ב; עירובין לו ע"ב; גיטין כה ע"א; שם כח ע"א; ב"ק סט ע"ב; חולין יד ע"א; מעילה כב ע"א.

14 הגרסה בתוספתא מהדורת צוקרמנדל: "הלוקח יין מבין הכותים מערב שבת ושכח ולא הפריש, אומר: שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה, עשרה הבאים אחריהם מעשר ראשון, תשעה הבאים אחריהם מעשר שני, ומיחל ושותה מיד – דברי ר' מאיר. ר' יהודה ור' יוסי ור' שמעון אוסרין. אמרו לו לר' מאיר: אי אתה מודה שאם יבקע נודו שותה טבל?! אמר להם לכשיבקעו!!". והמקבילה במשנה דמאי פ"ז, מ"ד: "הלוקח יין מבין הכותים, אומר: 'שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה, ועשרה – מעשר, ותשעה מעשר שני' מחל ושותה."

15 הברירה מתחילה משעה ששותה – אנו אומרים שהיין שמוציא לשתיתו נברר לחולין. וכך גם בב"ק שם: "דלית להו ברירה – לומר מן החולין הוא שותה ותרומה ומעשר ראשון נותרים בנוד". בשאר

כלומר, אדם זה ברגע שהוא אומר: "שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה. עשרה – מעשר ראשון. תשעה – מעשר שני" קורא עכשיו שם לתרומה ולמעשרות. **עכשיו חלה** פעולת ההפרשה, ויין זה כבר יצא לו מידי טבל' – ולכן מותר לו כבר עכשיו לשתות מן היין – ואת פעולת ההפרשה הטכנית הוא יבצע אח"כ¹⁶. כרגע יש כאן יין חולין ויתד איתו

המקומות רש"י אינו אומר אלא לכשיפריש אח"כ **מתברר** "שזו היא התרומה וזה לא **שתה** אלא חולין" (חולין שם) – כלומר, **לאחר** שיפריש התרומה מתברר ששתה חולין. אבל אין בין הדברים סתירה. גם כשאנו אומרים שמה שמוציא עכשיו לשתיתו – הוא הנברר לחולין – אין זו התבררות סופית שהרי אם יבקע הנוד נמצא ששתה טבלים למפרע. אלא אמירה המבארת את היתר השתיה עכשיו, אך היא עדיין בערבון מוגבל – בתנאי שאכן תהיה אח"כ הפרשת תרומה ולא יבקע הנוד.

16 ע"מ לחדד נקודה זו כדאי להשוות את תפיסת רש"י בפירוש מקרה זה, לרפיסת תוס'.
על מה שכתב רש"י: "**וימחל** – מעשר שני מחלל בדיבורא בעלמא על מעות שיש לו בבית" (גיטין

כה ע"ב; ובשינויי סגנון בשאר המקומות) – הקשו תוס' (יומא נו ע"א ובעוד מקומות):

1. בקריאת שם זו **אי אפשר** לחלל את המע"ש שהרי לא קבע לו מקום. ולקבוע לו מקום **אי אפשר** משום שקביעת מקום כמוה כהפרשה, ולהפריש כעת **אי אפשר** משום שמקרה זה נאמר על בין השמשות ("וקדש עליו היום" – תוספתא), ואסור להפריש מטבל ודאי בביה"ש.
2. אם היה שותה את המע"ש בלא הפרשה לבסוף, הדבר דומה לבקיעת הנוד וא"כ נמצא ששתה טבלים למפרע.

מדברים אלו (ומדברים נוספים בתוס') עולה בבירור כי לפי תוס' במקרה זה **אין עכשיו הפרשת תו"מ**. גם את התרומה ואת המעשר הראשון א"א להפריש כעת מאותה סיבה. מה שיש כרגע הוא קריאת שם (שאין דינה כהפרשה ממש) בלבד, מעין תנאי – מה שיפריש מחר יהיה התרומה והמעשרות. רק לאחר **ההפרשה** בפועל **מחר יתברר** למפרע שמה ששתה היה חולין. כרגע המצב תלוי עד שיתברר. וברירה לפ"ז היא **בירור אינפורמטיבי** מה שתה בעבר.

בעוד שלפי רש"י, ברגע שקרא שם לתרומה – יצא היין מידי טבל לרש"י מנמק את העובדה שאדם זה איננו מפריש כעת בפועל מסיבות טכניות: "אין עמו כלים טהורים להפריש לה. וכן תרומה ומעשר" (סוכה שם); "וקדש עליו היום... ואין לו פנאי להפריש" (חולין שם) קריאת השם מחילה **עכשיו** מציאות של תרומה וחולין בחבית. (לכן אומר רש"י שכבר עכשיו צריך לחלל את המע"ש – "ומחללו **בתוכו**" (סוכה שם); "מחלל בדיבורא בעלמא... דמה שאפשר לו לתקן **לגמרי** יתקן" (גיטין שם). ההפרשה בעתיד היא רק הוצאתה לפועל של ההפרשה בעבר.

וזהו ההבדל: בעוד שלפי תוס' כיוון שההפרשה חלה רק בעתיד – אם ישתה ולא יותיר להפרשת מע"ש – נמצא ששתה טבלים למפרע, שהרי לא הפריש כלל מע"ש. לפי רש"י – ההפרשה חלה עכשיו (ללא קשר לדין ברירה שהרי גם למי"ד אין ברירה יש תרומה בחבית, עיין לקמן) ולכן מע"ש שיכול לתקנו לגמרי בדיבור בלבד – יחלל על המעות ובוזה הסתיים העניין ויכול לשתות. אלא שצריך להשאיר שיעור תרומה ומעשר ראשון – לא משום שההפרשה חלה רק בעתיד, אלא כדי שיתאפשר לברר מהי התרומה שהיתה כל הזמן בחבית, ולשם כך צריך להשאיר את התרומה הגדולה והמעשר הראשון שבו תרומת המעשר – בלבד. (כך פירש"י בב"ק שם: "**אוסרין** – דלית להו ברירה לומר מן החולין הוא שותה **ותרומה ומעשר ראשון** נותרים בנוד"). היכולת לזהות את התרומה שבחבית (ובעצם לאפשר לשתות מין זה), שהיא כאן הברירה, מתאפשרת משום שאותה הפרשה שאפריש בעתיד – חלה עכשיו. כלומר עניינה של ברירה לפי רש"י הוא **גישור על פער הזמנים** בין העבר והעתיד. היכולת לראות את ההפרשה בעתיד – מצויה בשעת קריאת השם בעבר.

בתבנית יש יין תרומה. ר"מ סובר שניתן לברר איזה יין הוא חולין ואיזה יין הוא תרומה, כאשר יפריש אח"כ שני לוגין לתרומה יתברר שזו התרומה שהיתה כל אותו הזמן בתבנית וממילא יתברר שמה ששתה עד כה היה חולין, שהרי בודדנו עכשיו את התרומה. לכן מתיר ר"מ לעשות זאת לכתחילה, ומותר לשתות מן היין אף קודם שהפריש את התרומה בפועל וזיהה אותה כתרומה. ואילו רבי יהודה, רבי יוסי ורבי שמעון אוסרים.

מחלוקת רבי מאיר וחכמים

בגמ' מובאות שתי אפשרויות להסבר דברי החכמים החולקים על ר"מ: **אפשרות אחת:** גם חכמים אלו מודים ביסוד ברירה, אלא שהם חוששים שמא יבקע הנוד, וברגע שנתבקע הנוד, הרי גם למ"ד יש ברירה' נמצא ששתה טבלים למפרע: "טעמא לאו משום דאין ברירה הוא אלא דחייש לשמא יבקע הנוד והוברר שלא היה עתיד לבא לידי הפרשה ושתה טבלים למפרע"¹⁷ "שהרי לא הובררה התרומה מעולם"¹⁸. שהרי כל יסוד הברירה הוא לנעוץ את העתיד בעבר. אך ברגע שלא היה עתיד, כלומר לא הופרשה תרומה (וגם לא תופרש שהרי נבקע הנוד ונשפך היין) – אין עבר, וא"א לנעוץ את מה שלא התרחש – בעבר. רק מה שהתרחש בפועל בעתיד, אפשר לנעוץ בעבר אך לא את מה שלא קרה אף פעם.

גם ר"מ מסכים שאם יבקע הנוד הרי נפל כל הבניין, והתברר שאדם זה שתה טבלים למפרע, אלא שר"מ לא חושש לכך: "לכשיבקע – כשיבא לידי כך ודאי טבלים שתה, אבל אין לחוש לכך דלא שכיח ליבקע" (רש"י שם). כלומר כיוון שהדבר איננו שכיח הוא איננו נכנס למערכת השיקולים שלי ואין כל צורך להתחשב בו. אם יקרה דבר בלתי צפוי – זוהי תאונה, דבר חדש ששינה את המציאות. גישה זו עולה בקנה אחד עם דרך החיים הנורמלית בה אדם מבצע דברים על סמך העתיד מבלי לחשוש לתקלה בלתי צפויה. דוגמא לכך היא שאדם מלוה לחבירו ואיננו חושש שמא זה יקבל דום לב והוא יאבד את חובו"¹⁹.

17 רש"י חולין יד ע"ב.

18 רש"י גיטין כו ע"א.

19 העובדה שחכמים לפי אפשרות זו, חוששים לדבר שאיננו צפוי יכולה להעיד על תפיסה שונה של יסוד הברירה. שלא כר"מ אשר לדידו ברירה נובעת מתפיסתו המיוחדת את העתיד, הרי לדעת חכמים, עם שהם מקבלים את דין ברירה רואים הם בו חידוש! את העתיד אין הם רואים כנתון בעבר באופן המסויים שבו יתרחש, אלא כאפשר, כבלתי צפוי בעצם הגדרתו – ועל כן הם חוששים הם שהבלתי צפוי יקרה. ר"מ רואה את העתיד כמוגדר ומסוים, כאילו כבר קרה, אף שאינו ידוע. ולכן אין מקום, לדעתו, לחשוש לדבר שאינו צפוי. לכשיקרה דבר בלתי צפוי אין זו אלא תאונה, וכנ"ל. כנגדו חכמים הרואים את העתיד כבלתי צפוי – ברור שיחששו לכל התפתחות בלתי צפויה. וראה משי"כ לעיל בפרק 'ברירה על ציר הזמן', שהאפשרות לומר ברירה הינה חידוש, בריאה שאיננה נובעת מהחוקיות של העולם. אלא שכאן טמון ההבדל. לפי ר"מ החידוש הוא בעצם האמירה ברירה, עצם השימוש בתפיסה שאיננה נובעת מההגיון הסיבתי. אך לאחר שיש ברירה – ר"מ מתאחד עם תפיסה זו והמסקנות הנובעות מתפיסה זו הן נובעות מעצמן ללא אילוץ. אולם לפי חכמים גם לאחר 'אמרינן ברירה' המסקנות נשאות חידוש.

אפשרות שניה: חכמים חולקים על עצם סברת ברירה, ולפי דעתם אין ברירה. וכאן המקום לבאר את מחלוקתם. לכאורה מובנת סברת חכמים: אחרי שאדם זה קרא שם לתרומה יש בחבית זו שני לוגין של תרומה²⁰ המעורבים בחבית. חכמים חוששים 'שמא תרומה שתי' כלומר לעולם אין לנו בטחון שאדם זה שותה את החולין ולא את התרומה. ונבאר: המצב בחבית לאחר הפרשה זו הוא כזה: יש שני לוגין של תרומה (+ לוג אחד תרומת מעשר) והשאר חולין. התרומה שבחבית איננה מסומנת – יש אין סוף אפשרויות כיצד אדם זה ישתה את היין: הוא יכול לערבב את החבית, להופכה וכד' כך שא"א לצפות מראש איזה יין יצא בראשונה ואיזה יין יצא כאשר הוא יפריש לתרומה וא"כ לא ניתן לקבוע שאדם זה שתה חולין ומה שהוציא אח"כ היא התרומה שהיתה בחבית (שהרי יש תרומה בחבית משעת קריאת השם). ולכן לא נתיר לו לעולם לשתות מן היין כי א"א לזהות את התרומה ולעולם נחשוש שמא תרומה שתי. ולכאורה טענה זו חזקה ביותר שהרי מניין לנו הבטחון שאדם זה שתה את החולין שהיו בחבית ולא את התרומה?

מעמדה המיוחד של התערובת

ומזוית אחרת ניתן להקשות על ר"מ: אם אנו אומרים שברגע שקרא שם לתרומה יצא היין מידי טבל ויש כאן תרומה וחולין, הרי ברגע שא"א לזהות את התרומה שבחבית יש כאן 'מדומע' וא"א לתקן יותר את התערובת, שהרי תרומה עולה באחד ומאה חולין וכאן בסה"כ יש מאה לוגין שמהם שלושה הם תרומה? וא"כ כיצד מתיר ר"מ לשתות מן היין²¹?

לצורך ביאור סברתו של ר"מ נקדים ונבאר את מעמדה של תערובת זו: תערובת זו איננה תערובת רגילה – זו תערובת 'היולית'. ונבאר: בתערובת רגילה מעורבבים גורמים שונים שהיו נבדלים בשונותם עוד לפני התערבותם יחד. לדוגמא: תרומה – שהוגדרה כתרומה בפני עצמה – שהתערבה בחולין, יוצרת תערובת של תרומה וחולין, ואם א"א לזהות מהי התרומה וגם א"א להעלותה ב – 101 (שזהו גדר של ביטול התרומה בחולין), נוצרה לנו תערובת שהיא 'מדומע'. וכך הדבר בכל סוג של תערובת דומה.

20 גם חכמים מודים בכך. כך אומר רש"י בחולין יד ע"א בשלב בו הגמי' מסבירה שהחכמים החולקים על ר"מ סוברים 'אין ברירה': "אוסרין. אלמא לרבי יהודה לית ליה ברירה וחי' שמא תרומה שתי", כלומר גם חכמים החולקים על ר"מ וסוברים שאין ברירה – מודים שמעשה ההפרשה פעל במציאות. אלא שכאן טמון ההבדל: למ"ד 'יש ברירה' קריאת השם לתרומה ולמעשרות בנויה על העתיד. אני קורא שם עכשיו ליין שאותו אפריש בעתיד כתרומה וכמעשר. ובמילא אם לא התרחש מעשה ההפרשה בעתיד (למשל נבקע הנוד) – לא היתה קריאת שם בעבר, והתברר ששתי טבלים למפרע. ואילו למ"ד 'אין ברירה' קיים רק ההוה בו יש קריאת שם לתרומה ולמעשרות שבחבית. קריאת שם זו עומדת בפני עצמה ללא שום יחס לדבריו 'שאני עתיד להפריש' משום שלעתיד אין כל חלק בהגדרת חלקי התערובת שנוצרה בעבר. מעמדה נסגר ונחלט ברגע יצירתה בהווה. ולכן אם אדם ישתה מיין זה שלא כדין (מצב השקול לבקיעת הנוד למ"ד 'יש ברירה' – שהרי לא בא לידי הפרשה) – יש חשש ששתי תרומה, אך בכל מקרה לא נאמר ששתי טבל.

21 ניתן לשאול זאת גם על מקרה נוסף שנביא לקמן 'דמי חטאת שמתו בעליה' שהיא חטאת פסולה ודין חטאת פסולה שאפילו באלף לא בטלה, ובכ"ז למ"ד 'יש ברירה' יש תקנה לתערובות זו.

בתערובת שלפנינו, לעומת זאת, התרומה מעולם לא עמדה בפני עצמה, מעולם לא היתה לה הגדרה עצמית. תרומה זו נוצרה כחלק מתערובת, שהרי ברגע שמעשה ההפרשה חל יש בחבית תרומה וחולין יחד, אך התרומה מעולם לא יצאה לאור, היא מעולם לא הוגדרה ולא יצאה מתחום ה'היולית' לתחום הממשות, היא נשארה 'ערפילית' ולא 'מומשה', מעולם היא לא זוהתה עם מולקולות ספציפיות של יין.

סברת מ"ד 'יש ברירה'

על רקע זה נבין היטב את סברת מ"ד 'יש ברירה': כפי שראינו סובר מ"ד 'יש ברירה' שהעתיד קיים כבר בעבר. אם העתיד קיים גם בעבר הרי ברגע קריאת השם לתרומה – שהוא הרגע בו נוצרה התרומה ה'היולית' בתערובת, נוכח גם רגע ההפרשה בפועל, לאחר זמן, בו אני מפריש יין מסוים כתרומה. א"כ, לעולם אין לי חשש שמא שתייתי אפילו טיפת יין של תרומה משום שזו הגדרתה של תרומה זו – התרומה שבחבית היא זו שהפרשתי אח"כ בפועל ותו לא מידי.

אפשרות זו של זיהוי חלק מתערובת בעזרת העתיד, אפשרית רק במקרה של תערובת 'היולית', דהיינו שהחלקים השונים שהתערבבו לא היו מוגדרים בפני עצמם, לא היו מזוהים עם חומר מסוים, זאת משום שרק אז אני יכול לומר שהעתיד בו הגדרתי חלקים אלו בפני עצמם, בצורה השרירותית ביותר, נמצא כבר בעבר בו נוצרו חלקים אלו כחלקים של 'תערובת היולית'. א"כ מה שקרה בעתיד הוא זה המגדיר חלקים אלו באופן ממשי. ומזהה את התרומה ה'היולית' עם מולקולות יין מסוימות. אבל במקרה שלאותו חלק שהתערב היתה הגדרה עצמית עוד לפני שהתערב, לא יועיל העתיד במאומה. במקרה שנפל תפוח תרומה בתוך 99 תפוחי חולין, דרך משל, תוגדר תערובת זו כמדומעת, ולא נוכל לקחת תפוח כל שהוא ולומר זהו תפוח התרומה שנפל לתערובת. כאן אפילו ראית העתיד כנתון בעבר לא תועיל, שהרי מה שקרה בעתיד הוא: לקחתי באופן אקראי תפוח מסוים ללא שום ודאות שזהו תפוח התרומה שנפל לתערובת, עתיד כזה לא פותר את הבעיה והיא נשארה בעינה משום שאני מחפש תפוח מסוים²². משא"כ בתערובת 'היולית', העתיד מאפשר לי להגדיר את החלקים שמעולם לא הוגדרו ע"פ מה שהתרחש בעתיד בפועל. כאן לעתיד יש תפקיד בהגדרת החלקים ובעצם בזיהויים.

כנגד זה, לדעת מ"ד 'אין ברירה' העבר מנותק מן העתיד ואין לי אלא ההווה. משום כך, זיהויים של חלקי תערובת זו אבוד לנצח. תערובת זו ברגע יצירתה נוצרה כתערובת 'היולית' אשר לא הוגדרו והובדלו חלקיה בפני עצמם, ומכיוון שתרומה זו מעולם לא הוגדרה אין לי שום סיכוי לזהותה אי פעם, שהרי כיצד אכיר דבר שמעולם לא נבדל בפ"ע? אם כן, בעוד שלמ"ד 'אין ברירה' חוסר הזהות של חלקי התערובת מונע את זיהויים בעתיד, הרי שלדעת מ"ד 'יש ברירה' דוקא חסרון הזהות של חלקי התערובת הוא יתרונה הגדול. אם תרומה זו מעולם לא הוגדרה בפני עצמה אני חופשי מלחפש תרומה 'מסוימת' שהרי מעולם לא היתה תרומה כזו. ע"י ראית העתיד נוכח בעבר מתאפשר לי החופש ליישם את אותה 'תרומה היולית' על כל דבר שאפריש, ורק אז תקבל התרומה את הזהות הספציפית – זיהוי עם מולקולות יין מסוימות. תיקונה של התערובת ה'היולית'

22 משא"כ לפי התפיסה הדטרמיניסטית הרואה את מה שקרה בעתיד דבר שמוכרח היה לקרות כך. לכן התפוח שהוצא בסופו של דבר הוא התפוח שמוכרח היה להיות מופרש. והוא התפוח אותו אני מחפש. עיין בפרק בקודם ההבדל בין ברירה לתפיסה הדטרמיניסטית.

הונח ברגע יצירתה, יסודות הזיהוי של חלקי התערובת הונחו כבר מהרגע הראשון. אין כאן ראייה דטרמיניסטית – שמה שהופרש בעתיד התברר שהוא אותו חלק שהיה קיים במסויימותו כל אותו הזמן – אלא חופש להגדיר דבר 'היולי' כדבר מסוים. דהיינו יצירה ולא הכרח.

ב. ברירה בתערובת שנוצרה מאליה

1. ירושת האחים – תערובת שנוצרה מאליה

דוגמא קיצונית יותר של 'ברירה בתערובת' נמצאת במימרא אמוראית בשם ר' יוחנן המובאת בגמ' גיטין כה ע"א ובעוד מקומות:

אמר רב אסי אמר ר' יוחנן: האחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובל.

ר' יוחנן מדבר על אחים שירשו את אביהם, וכ"א מהם קבל קרקע מסוימת בירושה. והדין הוא – קרקע שאדם קנה, חוזרת לבעליה ביובל להבדיל מקרקע שבאה לאדם בירושה. מחדש ר' יוחנן שמעמד האחים שירשו קרקעות מאביהם הוא כלקוחות זה כלפי זה ולכן הם צריכים להחזיר זה לזה ביובל את הקרקעות שחלקו, כדין קוני קרקעות משום שהחלוקה שהם עשו נחשבת כקניה. והגמ' מבארת שדינו של ר' יוחנן נובע מסברתו שאין ברירה, ופירש"י:

לקוחות הן – דאין ברירה דאיכא למיחש חלק שנטל זה היה ראוי לאחיו והחליפו והיינו

לקיחה וחזר ליובל לתחילתו משום מצות יובל והדר שקליה כדמעיקרא.

כלומר דעתו של ר' יוחנן היא שברגע שמת האב, ויש לו קרקעות אותן הוא מוריש לבניו, יש לכל אחד מן האחים החלק הראוי לו בקרקעות של אביו. מסך כל הקרקעות יש קרקע ששייכת לאח פלוני וקרקע נוספת ששייכת לאח אלמוני וכן הלאה, כך שיש בפנינו 'תערובת' של קרקעות השייכות כל אחת לאח אחר ואין באפשרותינו לזהות את חלקו של כל אחד מן האחים. החלוקה שהאחים מחלקים ביניהם את הקרקעות איננה מתוך בטחון שאכן כל אח מקבל את חלקו הראוי לו, את החלק 'שלו', שהרי אין לנו שום אינדיקציה לדעת מה החלק של מי וניתן לחלק באין סוף אפשרויות, אלא זו חלוקה פרקטית בלבד בה כ"א מוותר על חלקו האמיתי ומחליפו בחלקו של חבירו. חלוקה זו מתקיימת כדי שהיורשים לא ישארו קרחים מכאן ומכאן. רק משום שאיננו יודעים לזהות את חלקיהם, אך סוף סוף זו חלוקה פרקטית. ירושה כזו כמוה כקניה, כ"א קונה חלק תמורת ויתורו על חלקו שלו, וא"כ מעמד האחים בקרקעות אלו הוא מעמד של קונים והם צריכים להחזיר זה לזה את הקרקעות ביובל ולחלוק שוב מחדש חלוקה פרקטית.

לכאורה, מסקנתו של ר' יוחנן – שמעמד האחים בקרקע הוא של לקוחות, הינה הכרחית. שהרי האם נוכל אי פעם לקבוע בודאות שזה חלקו של פלוני ולא שלא אלמוני? כיצד יתכן לזהות קרקע במצב שאין לנו שום סימן מזהה לגבי שייכותה של קרקע מסוימת לפלוני דוקא, כאשר בעודן אצל האב אף פעם הם לא היו מוגדרות ומצויינות כשייכות לפלוני זה או אחר. אך הגמ' המביאה מימרא זו של ר' יוחנן מציינת שדינו של ר' יוחנן נובע מכך שהוא סובר שאין ברירה. כלומר מ"ד 'יש ברירה' יסבור אף כאן, שמעמד

האחים שחלקו הינו של יורשים²³ ואין הם צריכים להחזיר זה לזה ביובל. וא"כ שוב עולה השאלה – מנין לנו הבטחון שאח פלוני קבל את חלקו ולא את חלק אחיו בחלוקה המקרית שביצענו, חלוקה שהיתה יכולה להעשות גם בצורות אחרות ולא דוקא בצורה שהתממשה לבסוף? ויותר מכך – תערובת זו להבדיל מתערובת התרומה והחולין שדנו בה לעיל, לא נוצרה ע"י מעשה של האדם, שאז ניתן לומר שמה שהפרשתי בעתיד כתרומה היא התרומה שהיתה בחבית, משום שכך קבעתי בשעה שקראתי שם לתרומה, כך נוצרה התערובת מלכתחילה משום שכך יצרתי אותה. קשה יותר להתייחס כך אל התערובת עליה מדבר ר' יוחנן, זו תערובת שנוצרה מאליה ולא כתוצאה ממעשה משפטי כל שהוא שיצר האדם. ברגע שמת האב יש לכל אחד מהאחים באופן אוטומטי, מעצם היותו יורש, חלק שהוא שלו בתוך הקרקעות. בתערובת כזו, כיצד ניתן לומר שהחלוקה הפרקטית שביצעו האחים תואמת את החלוקה האמיתית שנקבעה באופן אוטומטי ברגע מיתת האב? כיצד איפוא יש להבין כאן את סברתו של מ"ד 'יש ברירה'?

סברת מ"ד 'יש ברירה'

גם כאן, נוכחותו של העתיד בעבר היא זו שמאפשרת את זיהוי חלקו של כל אח. כאשר מת האב, לכל אחד מן האחים יש חלק בקרקעות, אך חלק זה מעולם לא הוגדר בפ"ע ולא היה נבדל לפני הווצרות התערובת. לפיכך אנו עומדים בפני תערובת 'היולית' בה לכל אח יש קרקע בתערובת אך היא עדיין לא מזוהה עם קרקע ממשית. זיהוי זה יעשה בעתיד בשעת החלוקה המעשית בין האחים. ומשום שחלוקה עתידית זו נוכחת וקיימת כבר ברגע מיתת האב – היא היא מימושה של אותה חלוקה 'היולית' ולא ספציפית הנמצאת בעבר. מכיוון שהיסוד לזיהוי אותם חלקים 'היוליים' הוא המצאות העתיד בעבר, ברגע בו נוצרה התערובת, אין כל הבדל אם התערובת נוצרה ע"י מעשה משפטי של האדם או שנוצרה מאליה, משום שמה שקובע הוא מה שהתרחש בפועל בעתיד, והעתיד הוא מה שנוצר בסופו של דבר, בין אם תכנתי אותו או לאו.

2. דוגמא מחודשת יותר של ברירה בתערובת שנוצרה מאליה

דוגמא עוד יותר קיצונית של 'ברירה בתערובת' היא 'מעות חטאת שמתו בעליה' המופיעה במסכת יומא נה ע"ב. הרקע לדברים היא המשנה בשקלים פ"ו מ"ה המובאת בהמשך הגמ' שם ע"ב:

שלוש עשרה שופרות היו במקדש והיה כתוב עליהן: תקלין חדתין ותקלין עתיקין וקינין וגוזלי עולה ועצים ולבונה וזהב לכפורת וששה לנדבה.

23 מ"ד 'יש ברירה' הסובר שמעמדם של אחים החולקים הוא של יורשים – הוא רב ענן. רב ענן מחייב אחים שחלקו וחזרו והשתתפו במעשר בהמה, כאשר חלקו גדיים כנגד גדיים וטללים כנגד טלאים, משום שאנו אומרים 'זהו חלקו המגיעו משעה ראשונה לכך'. ולפיכך דינם כיורשים, ואם נשתתפו חייבים במעשר בהמה משום שלא בטלה תפיסת הבית. ולא כלקוחות שאם השתתפו פטורים ממעשר בהמה. בכורות נו ע"ב; וביצה לט ע"ב.

גולות ד'

המשנה מספרת שבמקדש היו שופרות כלומר קופות, אשר לתוכן היו נותנים האנשים מעות לצורך קורבן מסוים שיקריבו בשמם או למטרה אחרת. על רקע משנה זו אומר ר' יהודה:

לא היו שופרות לקיני חובה מפני התערבות.

כלומר, דעת ר' יהודה שלא ניתנה במקדש אפשרות לתת מעות של קיני חובה לשופר כדי שהכהנים יקחו במעות קינין ויקריבו לשם הבעלים, והנימוק: "מפני התערבות". ופירש"י:

לא היו שופרות לקיני חובה – שופר לתת לתוכו מעות מי שעליו קן חובה של זב וזבה ויולדת או מטמא מקדש. כשם שהיו שופרות לקן נדבה כדתניא לקמן בשמעתין, והכהנים לוקחים במעות קינין ומקריבים אותן.

הגמ' מנסה לברר מה כוונת דבריו של ר' יהודה "מפני התערבות". הגמ' מעלה אפשרות שנימוקו של ר' יהודה הוא: "גזירה משום חטאת שמתו בעליה". ופירש"י:

גזירה משום חטאת שמתו בעליה – שמא מת אחד מן הבעלים שנתנו מעות בשופר, וכיוון דיש בהן חטאות, הוה להו מעות חטאת שמתו בעליה והן הולכות לים המלח, ונמצאו מעורבות עם הכשרות ופוסלות אותן והיינו "מפני התערבות".

על עניין הגזירה מקשה הגמ' שבמקרה כזה קיימת חזקה ואיננו חוששים כפי שנאמר במפורש בגיטין פ"ג מ"ד: "השולח חטאתו ממדינת הים מקריבין אותה בחזקת שהוא קיים" ולכן מסיקה הגמ':

אלא משום חטאת שמתו בעליה ודאי.

ופירש"י:

שמתו בעליה ודאי – שאנו יודעים בו שמת משנתן מעות לשופר ועדיין לא קרבן (=הקריבום).

כלומר המצב עכשיו הוא כזה: לפנינו תערובת בה יש דמי חטאת פסולה בודאי, שידוע שמתו בעליה עוד קודם שהקריבוה הכהנים, ודינה של חטאת הוא – חטאת שנתערבה אפילו באלף לא בטלה²⁴, ובכ"ז מציעה הגמ':

ונברור ארבעה זוזי ונשדי במיא והנך נשתרו.

ופירש"י:

ונברור ארבעה זוזי – דמי החטאת... והן דמי פרידה אחת...

ואת זה דוחה הגמ' בנימוק: "רבי יהודה לית ליה ברירה", כלומר יוצא שלפי מ"ד יש ברירה' אפשר לקחת ארבעה זוזים, שהם דמי חטאת אחת, ולומר שאלו הן דמי החטאת הפסולה, אותם נשליך לים כדמי חטאת פסולה ונתיר את התערובת כולה. והדבר תמוה ביותר: כיצד ניתן לומר על ארבעה זוזים שנקחו באופן אקראי ושרירותי שאלו הן המעות ששם בשופר אותו אדם שמת? מנין לנו הבטחון שאלו הן המעות ולא אחרות? הרי אין לנו שום סימן לזהותם! דוגמא זו קשה יותר מן הדוגמאות הקודמות שהרי כאן אנו מחפשים מעות ספציפיות.

24 אחת מחטאות המתות היא חטאת שמתו בעליה – משנה תמורה פ"ב מ"ב; פ"ד מ"א. והדין הוא: "כל הזבחים שנתערבו בחטאות המתות... אפילו אחד ברבוא – ימותו כולם" (זבחים פ"ח מ"א).

עקרון 'אברון' המביא ליצירת תערובת 'היולית'

כאן יש צורך לבאר עקרון נוסף. יש לשים לב מתי נוצרה תערובת זו. ברגע שאדם זה שם מעותיו בתוך שופר קיני החטאת עדיין לא נוצרה כל תערובת, משום שבשופר כרגע יש כך וכך מעות חטאת שאין כל הבדל ביניהם, כולן במעמד זהה – כולן דמי חטאת. במצב זה מטשטש ונעלם יחודם של כל מעות שהן. לכל אחד מהאנשים יש ארבעה זוזים בשופר, אך אין אלו מעות ספציפיות. המעות הספציפיות שהוא שם בשופר איבדו את זהותם²⁵. אמנם, לא נעשתה כאן 'הפשטה' של המעות, לכל איש יש ארבע מעות ממשיות בשופר ולא 'שווי' של ארבע מעות, הם לא הומרו ל'מיספר' בספרי הבנק, נשארו מעות ממשיות, אלא שהן אבדו את זהותן הספציפית – למי הן שייכות.

כאשר מת בעליהם של מעות החטאת, נוצרה תערובת. תערובת זו היא תערובת 'היולית', משום שהיא נוצרה בשלב בו המעות הספציפיות כבר איבדו את זהותן – כאן תועיל ברירה. מ"ד 'יש ברירה' סובר שהעתיד קיים כבר בעבר, ולכן העתיד – בו לקחנו ארבעה זוזים והשלכנו אותם לים כדין חטאת שמתו בעליה, נמצא כבר בעבר ברגע שבו נוצרה התערובת – הרגע בו מת אותו איש וארבעה זוזים נהפכו לפתע למעות חטאת פסולה – וא"כ אותן המעות שהבדלנו מן התערובת והשלכנו לים הן **בדיוק** אותן מעות החטאת הפסולה שהיו בתערובת.

דוגמאות נוספות של 'ברירה בתערובת'

1. עירובין לו ע"א. דעת ר' יוסי במשנה קינין פ"א מ"ד:
רבי יוסי אומר שתי נשים שלקחו את קיניהן בעירוב או שנתנו קיניהן לכהן – איזהו שירצה כהן יקריב עולה ולאיהו שירצה יקריב חטאת.
2. שם ע"ב. דעת ר' יוסי בתוספתא דמאי פ"ו:
עם הארץ שאמר לחבר: "קח לי אגודה אחת של ירק או נלוסקא אהת" – אינו צריך לעשר – דברי ר' יוסי. והכ"א צריך לעשר.
3. שם. דעת ר' יוסי בתוספתא מעשר שני פ"ד:
האומר: "מעשר שיש לי בביתי – מחולל על סלע שתעלה בידי מן הכיס" – ר' יוסי אומר מחולל.
4. ביצה י ע"א. הדוגמא "מכאן אני נוטל למחר", בניגוד לאמירה "זה וזה אני נוטל".
5. שם לו ע"ב. דעת רב בדוגמא "שנים שלקחו חבית ובהמה בשותפות". דוגמא זו מורכבת גם מ'ברירה על ציר הזמן' משום שצריך לזהות מה היה חלקו של כל אחד בשעת בין השמשות.
6. שם לו ע"ב. דעת רב ענן בעניין האחים שחלקו וחזרו ונשתתפו הפטורים ממעשר בהמה, משום ברירה:

25 עקרון זה אינו מוגבל רק למעות דוקא – בגלל שלכסף מעצם הגדרתו 'אין ריח', אין לו אישיות עצמאית, אלא הוא תקף ביחס לכל אוביקט שיהתערב' באוביקטים זהים לו מבחינה דינית, אוביקט כזה יאבד את זהותו בין אם הוא מעה, גוזל או כל אוביקט אחר.

חלקו נדיים כנגד נדיים ומליים כנגד מלאים אומר זהו חלקו המגיעו משעה ראשונה לכך.

7. סוטה יח ע"א. במקרה שכתב שתי מגילות לשתי סוטות, מחקן בשתי כוסות, חזר ועירבן וחזר וחילקן.

פרק ג: ברירה בתערובת השותפים

בפרק הקודם דברנו על תערובת של חלקים הנבדלים זה מזה. עניין הברירה נגע למקרים בהם היתה זו תערובת אשר חלקיה לא הוגדרו ונבדלו בפני עצמם קודם שהתערבו. תפקיד הברירה במקרה זה היה לזהות את חלקי התערובת מכח העתיד. קיים סוג נוסף של תערובת – תערובת של שותפים. תערובת שותפים היא תערובת בה לכל אחד מהשותפים יש חלק בכל. אלא שכאן יש הבדל: למ"ד 'אין ברירה' החלק של כל אחד הוא חלק ערטיילאי, שלעולם לא נוכל לזהותו בחלק ממשי. ומשום שלעולם לא נוכל להגדיר מהו 'חלקו' של כל שותף בנכס המשותף, מוגדרת השותפות כשותפות יחסית בה לכל שותף יש חלק בכל פרט ופרט בנכס.

לעומתו – מ"ד 'יש ברירה' סובר שניתן להגדיר את חלקו של כל שותף, מכח העתיד בו השותפים מממשים את בעלותם על הנכס. ומשום כך מוגדרת השותפות לדידו כך שלכל אחד מן השותפים יש את החלק שלו בנכס המשותף ולא חלק בכל פרט ופרט. אלא שחלק זה הינו חלק 'היולי'. זהו חלק שיכול לקבל את מימושו בצורה חומרית, אך הוא עצמו איננו חומרי, ואיננו נגמר כל עוד קיימת השותפות. כאן לברירה יש תפקיד נוסף – היא מגדירה את אופיה של השותפות.

תערובת של שותפים – הצגת הנושא

דוגמא לתערובת משותפת היא התוספתא בתרומות (פ"ב, ה"י) הלוואת במסכת חולין (קלה ע"ב; וכן בגיטין מז ע"א):

ישראל וגוי שלקחו שדה בשותפות – טבל וחולין מעורבים זה בזה, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר של ישראל חייב, ושל גוי פטור.²⁶

והגמ' מגדירה מח' זו כמח' בברירה:

עד כאן לא פליגי אלא דמר סבר יש ברירה ומר סבר אין ברירה.

ופירש"י:

שלקחו שדה – שקנו שדה בשותפות. טבל וחולין מעורבים זה בזה – ואפילו לאחר שחלקו לא אמרינן יש ברירה, וחלקו של גוי הלך לו, וזה חלק המגיע לישראל – וטבל נמור הוא. אלא אין ברירה, וגם זה שנשאר חציו טבל וחציו חולין דיש קניין לגוי בא"י להפקיע חלקו מיד מעשר...

..אבל הכא דיש בילה, דהא בכל חטה וחטה יש לגוי ולישראל חלק כיוון דאין ברירה.

26 הגרסא בתוספתא מהדורת צוקרמנדל: "ישראל וגוי שקנו שדה בסוריא. הרי הן כטבל וכמעשר שנתערבו זה בזה – דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר חלקו של ישראל חייב, וחלקו של גוי פטור".

א. מעמדה של תערובת השותפים

במקרה שלפנינו קיימת שותפות בשדה בין גוי לישראל. שותפות זו באה לידי ביטוי בחלוקת תבואת השדה ביניהם. ע"מ להבין מה מעמדה של תערובת זו עלינו להבדיל בין מקרה זה לשני מקרים נוספים.

מקרה אחד, אותו הבאנו לעיל (בפרק 'ברירה בתערובת') – 'האחין שחלקו'. במקרה של 'האחין שחלקו' איננו עוסקים ב**שותפות אלא בירושה**²⁷. משמעות הירושה היא שברגע שמת האב יש לכל אחד מן היורשים **חלק ממשי מסויים** המגיע לו בירושה מן הנכסים. ומשום כך מתבקש לדון האם כל אח קיבל את החלק שלו בירושה או את חלקו של אחיו. כך בדוגמא של אחים שחלקו קרקעות והשאלה האם יחזירו זה לזה **ביובל**²⁸, וכך בדוגמא של אחים שחלקו בהמות שירשו מאביהן, והשאלה האם כאשר חזרו והשתתפו חייבים במעשר בהמה כדין יורשים או פטורים כדין שותפים²⁹. אין כאן שותפות כלל – לכל אח יש חלק, אלא שחלק זה איננו מזוהה. באפשרות לזהות חלק מסויים מתערובת מכח העתיד ע"י ברירה עסקנו לעיל.

מקרה שני – 'שותפין שחלקו'. מקרה המופיע בבכורות (נו ע"א) אותו מסבירה הגמ' כתלוי בדין ברירה:

וכן השותפין שחלקו: אחד נטל עשרה, ואחד נטל תשעה וכלב. שכנגד הכלב – אסורין. שעם הכלב – מותרים.

ופירש"י:

אותן עשרה הטלאים שכנגד הכלב אסורין למזבח, דאחד מהן היה חילופו של כלב, והיה מחיר כלב. ולא ידעינן הי ניהו.

רקע הדיון הוא האיסור להקריב בהמה שהיא לכשעצמה כשרה, אך היא שולמה כתמורה לכלב³⁰. ברגע שהשותפים מחלקים ביניהם את הטלאים והכלב על פי מספרם, יוצא שאחד השותפים קיבל טלה תמורת הכלב, דהיינו הוא מחיר כלב ולפיכך הוא אסור למזבח. גם במקרה זה איננו עוסקים בשותפות. אמנם היתה כאן שותפות אך היא התפרקה. השותפות ביכל' פורקה לחלקים. וכאשר מפרקים את השותפות מקבל כל אחד **חלק ממשי מסויים**. במקרה שלנו – בחלק של אחד השותפים היה טלה **מסויים** שהוחלף

27 מצב של שותפות באחים שירשו יתכן בשתי צורות. אחת – שחזרו והשתתפו **לאחר שחלקו** בנכסי אביהם, ומעמדם כשותפים רגילים. (למ"ד 'אין ברירה' – תמיד. ולמ"ד 'יש ברירה' כשהחלוקה היתה לפי שווים של הנכסים ולא לפי מספרם. עיין לקמן הערה 29). נ"מ למשל, חייבים בקלבון ופטורים ממעשר בהמה. (ראה משנה בכורות פ"ט מ"ג; ובגמ' נו ע"ב) צורה שניה **שהשתתפו** לפני שחלקו, ונ"מ שיהיו פטורים מקלבון וחייבים במעשר בהמה – 'וכשחייבים במעשר בהמה, כגון **שנשתתפו משנפלה להם הירושה** דקיימא תפיסת הבית – פטורים מן הקלבון...' (רש"י ביצה לט ע"ב). כאן יש כבר מצב חדש של שותפות ולא שיקוף מעמדם כיורשים.

28 "דאיכא למיחש חלק שנטל זה היה ראוי לאחיו". רש"י גיטין כה ע"א.

29 כך רש"י מגדיר במפורש (בכורות נו ע"ב) במקרה שהאחים חלקו גדיים כנגד תיישים ותיישים כנגד גדיים: "לפי שוייהן, דהתם ליכא למימר **זה חלקו** ממיתת אביהם. דוודאי בשעת מיתת **זכה זה בחצי הגדיים ובחצי התיישים**, וזה **בחצי הגדיים ובחצי התיישים**"

30 מקור האיסור: "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך" (דברים כג, י"ט)

בכלב. שוב לפנינו תערובת בה אנו מחפשים חלק **ממשי מסויים** שאיננו מזוהה, ותפקידה של הברירה במקרים אלו לזהות את אותו חלק.

לעומת זאת במקרה של 'ישראל וגוי שלקחו שדה בשותפות' השותפות עדיין קיימת, אין זו ירושה ולא שותפות שהתפרקה. אין הם מחלקים את השדה ביניהם, דהיינו מפרקים את השותפות. אלא מחלקים את פירות השדה, דהיינו מממשים את השותפות ביניהם. כאן עלינו להקדים: במצב של שותפות קיימת דיאלקטיקה. מצד אחד שותפות משמעה שלכל שותף יש 'חלק' בנכס המשותף. כל שותף הוא בעלים על 'חלק' בנכס. אך מצד שני אין שום **חלק ממשי** בנכס שאני יכול לומר שהוא שייך לאחד מן השותפים ולא לשני. שהרי 'שותפות' משמעה גם שהם שותפים בכל הנכס במידה שווה. דיאלקטיקה זו באה לידי ביטוי כאשר אנו מגיעים לחלוקת **פירות הנכס**. וכאן נמצא ההבדל בין מ"ד 'אין ברירה' לבין מ"ד 'יש ברירה'.

מעמד הפירות למ"ד 'אין ברירה' ולמ"ד 'יש ברירה'

למ"ד 'אין ברירה' לעולם לא נוכל להצביע על פירות מסויימים שחולקו בצורה שרירותית ולומר – הם חלקו של פלוני, שהרי אין שום הוכחה שפירות אלו דוקא הם שלו. ניתן היה לחלק באין ספור אפשרויות ולא דוקא בחלוקה שבוצעה לבסוף. ומשום שלעולם לא ניתן להגדיר פירות מסויימים כחלקו של פלוני הופך חלקו של כל שותף להיות חלק ערטילאי. השותפות הופכת לשותפות יחסית – לכל אחד יש 'אחוזים' בנכס המשותף ולא ממשות³¹. ולכן כאשר אנו מגיעים לחלוקת הפירות ביניהם – שאז אנו חייבים לקבוע את מעמדם מבחינה הלכתית – מביא חוסר האפשרות להגדיר חלק מסויים כחלק של פלוני, להגדרת השותפות בכל פרט ופרט מן הפירות: "בכל חיטה וחיטה יש לגוי ולישראל חלק". אין חיטים 'של ישראל' וחיטין 'של גוי', כל חטה היא של שניהם. שהרי א"א להגדיר חלק 'זה' – שלו, וחלק 'זה' – איננו שלו³².

ואילו מ"ד 'יש ברירה' סובר שניתן להגדיר פירות מסויימים ולומר 'זה' חלקו של פלוני. כאשר מחלקים השותפים ביניהם את הפירות, אני אומר: הפירות אותם קיבל פלוני הם **החלק שלו** בשותפות, והפירות אותם קיבל אלמוני הם החלק שלו בשותפות. ולכן ההגדרה ההלכתית תהיה – "של ישראל חייב, ושל גוי פטור". משום שאנו אומרים "חלקו של גוי הלך לו, וזה חלק המגיע לישראל – וטבל גמור הוא".

מכאן נובעת תפיסת השותפות. השותפות מוגדרת כך שלכל אחד מן השותפים יש **החלק שלו** בנכס המשותף. אך חשוב לשים לב: 'החלק' שיש לכל אחד **בנכס** איננו מזוהה עם חומר מסויים דוקא. זהו חלק 'היולי'! הברירה איננה מחזירה אותנו למצב של תערובת של חלקים נבדלים שהתערבו (גם לא של תערובת 'היולית' של חלקים שהתערבו). העובדה שמדובר כאן בחלק 'היולי' פותרת את הדיאלקטיקה למ"ד 'יש ברירה'. מצד אחד עדיין אנו מדברים על שותפות שפירושה שהם שותפים בכל. ומצד שני לכל אחד יש 'החלק שלו' בנכס המשותף. הברירה מסוגלת לתרגם וליישם את החלק

31 ראה לכך נראה במקרה השלישי שנציג לקמן. למ"ד 'אין ברירה' השותפות בחבית היין מקבילה להשתתפות בכסף.

32 כנ"ל בחטה עצמה לעולם לא נוכל לקבוע חצי זה שלו וחצי זה שלו, יש לשניהם חלק בה בלי שניתן להגדירו.

ה'היוליי' של כל אחד בנכס המשותף – לחלק ממשי בדמות הפירות שהוא קיבל. (חלקו של כל שותף בעצם הנכס המשותף – נשאר תמיד 'היוליי' והוא איננו מזוהה עם חלק ממשי). לעומת מ"ד 'אין ברירה', שלדידו החלק של כל שותף נשאר ערטילאי, והשותפות מוגדרת כשותפות יחסית.

תפקידה של הברירה בתערובת משותפת

אולם דבר זה צריך ביאור. כיצד ניתן לומר על פירות שחולקו בצורה אקראית – פירות אלו הם חלקו של פלוני? אין שום סיבה להניח שדוקא פירות אלו הם החלק שלו, בשעה שיכולנו לחלק באין ספור צורות. וא"כ מניין להגדיר את השותפות כך שלכל אחד יש את החלק שלו?

אמרנו לעיל שהסברה היסודית של ברירה היא היכולת לראות את מה שמתרחש בעתיד כנתון ונמצא בעבר. יסוד זה קיים גם במקרה שלפנינו. המצב העתידי בו מחלקים השותפים ביניהם את פירות השותפות, וכל אחד מן השותפים מקבל חלק ממשי בפירות, נוכח בעבר בשעה שנוצרה השותפות ביניהם, במקרה זה כאשר קנו יחד את השדה. נוכחות זו מגדירה את מצב השותפות – לכל אחד מהשותפים יש איזה שהוא חלק בנכס – הוא החלק אותו הוא קיבל בעתיד. החלק ה'היוליי' בנכס של כל שותף מקבל ממשות ספציפית בעתיד בדמותם של הפירות אותם הוא קיבל. דוקא משום שהברירה יכולה לראות בעתיד את הוצאתו לפועל של העבר, היא יכולה להגדיר כך את השותפות. השותפות מעתה היא מצב בו לכל אחד מן השותפים יש את החלק ה'היוליי' שלו בנכס, ולא שותפות בכל חטה וחטה.

ב. הגדרת מעמד השותפות – גם כאשר אין חלוקה

האם הגדרתה המחודשת של תערובת השותפים למ"ד 'יש ברירה' קיימת רק כאשר השותפים מחלקים ביניהם את פירות השותפות, או גם כאשר אין הם מחלקים ביניהם את פירותיה? זאת נוכל ללמוד ממקרה נוסף – 'שותפין שנדרו הנאה זה מזה' - הלקוח מן המשנה בנדרים (פ"ה מ"א), והגמ' במסכת ב"ק (דף נא ע"ב) מגדירה מקרה זה כברירה:

השותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס לחצר. רבי אליעזר בן יעקב אומר זה נכנס לתוך שלו זה נכנס לתוך שלו. במאי קמיפלגי ר"א בן יעקב סבר יש ברירה האי לדנפשיה עייל והאי לדנפשיה עייל. ורבנן סברי אין ברירה.

ופירש"י:

לחצר – של שניהן. לתוך שלו – כל היכא דעייל יכול לומר זה חלקי שאני בורר ומהני ליה ברירה.

במקרה שלפנינו, יש חצר השייכת לשניהם ושניהם משתמשים בכל החצר. ברגע מסויים נוצר פיצול – הם נדרו הנאה זה מזה. במצב זה אנחנו חייבים להגדיר את המצב מבחינה הלכתית שכן אסור לאף אחד מהם להשתמש בחלקו של השני. לדעת ת"ק, הסובר אין ברירה, אסור לשניהם להכנס לחצר. שהרי כל עוד הם לא פרקו את השותפות החצר מוגדרת כשייכת כולה לשניהם. ומשום שא"א להצביע על חלק מן החצר ולומר –

חלק זה שייך לפלוני ולא לאלמוני, הרי שכל 'פירור' של חצר שייך גם לפלוני וגם לאלמוני. אין חלק שלו וחלק שלו אלא הכל משותף. וא"כ אסור לשניהם להשתמש בחצר. לעומתו סובר מ"ד 'יש ברירה' שלכל אחד מן השותפים יש בחצר חלק שהוא שלו. לכן, כל אחד יכול לברור את חלקו, להכנס להיכן שהוא רוצה ולקבוע זה חלקי'.

נשים לב לדברי רש"י: 'כל היכא דעייל יכול לומר זה חלקי'. כלומר, למ"ד 'יש ברירה' יכול כל אחד מהשותפים להכנס לכל מקום שהוא רוצה ללא שום הגבלה. אין כאן 'חלוקה', ברור סופי שזה חלקו ומעתה יהיה אסור לו להכנס למקום אחר. שהרי הם אינם מחלקים את החצר והיא עדיין משותפת לשניהם. אלא, כל מקום אליו יכנס הוא יכול לומר 'זה חלקי', ואח"כ יוכל להכנס למקום אחר ולומר 'זה חלקי'. דבר זה מובן רק משום שאנו מדברים על חלק 'היולי'. אין כאן חלק מסויים אותו אני מחפש, שאז היינו אומרים ברגע שהוא בירר לו חלק – זה חלקו ומעתה, והוא לא יוכל להכנס למקום אחר. כאן יש חלק 'היולי'. כאשר מדובר בחלוקת פירות השותפות – כל פעם שהם מחלקים את פירות השותפות ביניהם, כל אחד מממש את חלקו 'היולי' בפירות שהוא מקבל. וכאשר מדובר בשימוש בנכס המשותף – כל פעם שאחד השותפים נכנס לחצר הוא מממש את חלקו 'היולי' בחצר בחלק אחר של החצר. הוא מממש כל פעם מחדש את החלק שלו בשותפות דרך 'חומר' אחר. שהרי חלקו 'היולי' בחצר המשותפת לכשעצמו איננו חומר, וכל עוד קיימת השותפות חלק זה איננו נגמר. הברירה מאפשרת לכ"א לתרגם ולממש את חלקו 'היולי' בגוף החצר, בשימוש בחלק ממשי של החצר כל פעם מחדש.

במקרה זה אמנם אין 'חלוקה' של פירות השותפות, אך גם כאן בנויה הברירה על העתיד. התמונה העתידית בה כל שותף משתמש כל פעם בחלק אחר בחצר, נמצאת כבר ברגע בו נוצרה השותפות ביניהם, וכך היא מגדירה אותה. הגדרת השותפות מעתה היא שלכל אחד מהשותפים יש את החלק שלו בנכס, המקבל את 'מימושו' בעתיד במקום בו הוא משתמש. ולא שותפות יחסית של חלק ערטילאי בנכס.

ג. הגדרת תערובת השותפים – גם ללא תמונה עתידית

אך למעשה לברירה יש השלכה הרבה יותר מרחיקת לכת. גם כאשר אין תמונה עתידית בה כל שותף מממש את חלקו בשותפות, גם אז מגדירה הברירה את יחסי השותפים בתערובת בצורה שלכל אחד מהשותפים יש חלק שלו בתערובת. ולא חלק בכל פרט ופרט מתוך הנכס.

המקרה המשקף עניין זה הוא המקרה של 'בעל הבית שהיה שותף לשכניו' הנמצא בעירובין (דף עא). כך אומרת המשנה (שם ע"א):

בעל הבית שהיה שותף לשכניו לזה ביין ולזה ביין – אינן צריכין לערב. לזה ביין ולזה בשמן – צריכין לערב.

ופירש"י:

שהיה השותף עם שכניו – שבמבוי לשם שותפות בעלמא, ולא לשם שיתוף. לזה ביין ולזה ביין וכו' – בנמרא מוקי לה בכלי אחד. לזה ביין ולזה בשמן – אין זה שיתוף אחד, ואין יכול לסמוך עליו, שהרי חולק בשני כלים.

משנה זו מלמדת שיש מצבים בהם שותפות בעלמא בין שכנים שלא למטרת עירוב, תועיל לשיתוף מבואות. מצב כזה הוא כאשר בעל הבית שותף לשכניו לזה ביין ולזה ביין. בניגוד למצב בו הוא שותף עם שכניו לזה ביין ולזה בשמן. חילוק שהגמ' מסבירה כנובע מהיות היין המשותף בכלי אחד, משא"כ יין ושמן אינם מוחזקים בכלי אחד³³. בגמ' הובאה דעה נוספת:

תניא – ר"א בן תדאי אומר: אחד זה ואחד זה צריכינן לערב.

בדברים אלו התקשתה הגמ':

ואפילו לזה ביין ולזה ביין³⁴? אמר רבה זה בא בלגינו ושפך וזה בא בלגינו כולי עלמא לא פליגי דהוי עירוב. כי פליגי כגון שלקחו חבית של יין בשותפות. ר"א בן תדאי סבר אין ברירה. ורבנן סברי יש ברירה.

ופירש"י:

זה בא בלגינו ושפך – וכן זה, עד שמלאו חבית, ואפילו שלא לשם שיתוף עשו מתחילה – סומכין עליו, שהרי הביא כל אחד יין. אבל לקחו חבית יין בשותפות, ס"ל לבן תדאי אין ברירה והוי להו כמי שנשתתפו במעות שלא הוברר יין לכל אחד ואחד.

רבה מחלק בין שני מצבים. מצב של **שיתוף**, בו יש לכל אחד מן השותפים חלק **מסויים**. ומצב של **שותפות** – בו לאף שותף אין חלק מסויים, אלא חלק בכל. מצב של שיתוף, לו אנו זקוקים בשביל העירוב, יוצר כאשר לכל אחד מן השותפים יש כבר חלק מוגדר שהוא שלו אותו הוא מביא לשיתוף. במקרה כזה יש לכל אחד מהשותפים חלק מסויים בתערובת. אבל כאשר לקחו השותפים חבית יין ביחד, הם שותפים בכל טיפה באופן שווה. מצב המקביל להשתתפות במעות (ללמדך, שהעובדה שאינני יכול להגדיר חלק שהוא שלו מביאה לתפיסת השותפות כשותפות יחסית 'כמי שנשתתפו במעות' לכל אחד יש 'אחוזים' בתערובת ולא חלק ממש). אין כאן חלק של פלוני לעצמו, שהרי מעולם לא הוגדר לו חלק כזה. זהו מצב של שותפות ולא של שיתוף ולפיכך אין הוא יכול להועיל לעירוב. הגמ' תולה דעה זו בסברת 'אין ברירה'. לפי מ"ד יש ברירה', גם כאשר השותפים לקחו חבית יין בשותפות אנו אומרים שהוברר יין לכל אחד מהשותפים. כלומר, זו תערובת בה לכל אחד מהשותפים יש חלק שהוא שלו.

33 בפשט המשנה נראה כי החילוק הוא בין שותפות במין אחד של משקה, לבין שותפות בשני מינים של משקה.

כאשר בעל הבית שותף לזה ביין ולזה ביין, אני יכול לראות את כל השכנים שותפים יחד. אע"פ שאין זו שותפות משולשת אלא צירוף של שתי שותפויות, אני יכול לראות זאת כשותפות כוללת ולומר יש כאן יין משותף לכולם.

משא"כ כאשר הוא שותף עם אחד ביין ועם השני בשמן, אינני יכול לראות את **שלושתם** שותפים יחד. כאן על כורחינו יש שתי שותפויות ולא אחת. ודבר זה לא יכול להועיל לעירוב בו אנו זקוקים לשיתוף של כולם יחד.

34 ע"פ מה שבארנו בהערה הקודמת בפשט משנה, הופעת דעה כזו בין הדעות שהובאו במשנה הינה מתבקשת. שהרי גם כאשר בעה"ב שותף לזה ביין ולזה ביין, אין הכרח לראות זאת כשותפות משולשת. סוף סוף הרי יש כאן שתי שותפויות שונות. אך הגמ' תופסת דעה זו מתוך אותה תובנה על פיה בארה את המשנה.

כאן ראוי להתבונן: הרי במקרה זה אין עדיין 'תמונה עתידית'. עדיין לא באה השותפות לידי מימוש. שותפים אלו לא חילקו ביניהם את פירות השותפות, וגם לא נשתמשו עדיין בנכס המשותף. ואעפ"כ אנו אומרים כאן ברירה, וכבר עכשיו בחבית יש חלק לכ"א. כיצד מתפקדת כאן הברירה? הרי אמרנו שעניינה של הברירה הוא נעיצת מה שהתרחש בעתיד – בעבר, וכאן הרי לא היה כל עתיד ובכ"ז אנו אומרים שהברירה מגדירה עכשיו את התערובת כשיתוף, כלומר לכל אחד יש החלק שלו?

כאן יש שלב נוסף. עניינה של הברירה הוא נעיצת העתיד בעבר. במקרה של שותפות – ראיית החלק המסויים אותו קיבל אחד השותפים בעתיד, כמימוש החלק ה'היולי' שלו בנכס. דוגמא לכך ראינו בחלוקת פירות השותפות, בה אנו רואים בחלק שקיבל כל אחד בסוף – את החלק שלו בתערובת. ודוגמא נוספת כאשר השותפים משתמשים בנכס המשותף, בה אנו רואים את החלק בו כרגע משתמש אחד השותפים, כחלק האישי שלו בתערובת. אך היכולת לומר זאת מחייבת תפיסה שונה לחלוטין של מושג השותפות. שהרי השותפות מעצם הגדרתה מכילה בתוכה את האפשרות של חלוקת פירות השותפות בין השותפים, או השתמשות כל שותף בנכס. ומשום כך **כבר עכשיו** מוגדרת השותפות בצורה בה לכל אחד מן השותפים יש החלק שלו, ולא שותפות הכל בכל.

היכולת לנעוץ את העתיד בעבר עושה סדר בהגדרת חלקי השותפים ומוציאה הגדרה זו מן הערטילאיות. אין כאן שותפות יחסית אלא שותפות ממשית. למ"ד יש ברירה, התערובת מוגדרת כך מראש גם בלי חלוקה עתידית. לכן, שותפים שקנו חבית יין לכ"א הוברר חלק. בעתיד כאשר יחלקו השותפים ביניהם את פירות השותפות או ישתמשו בה **נאמר** שבחלק זה מימש אותו שותף את חלקו ה'היולי' בתערובת. כרגע נמצא רק חלק ה'היולי' לכל אחד ואחד. תפקיד הברירה בתערובת שותפים הוא איפוא, **הגדרת השותפות** מחדש, לא עוד שותפות יחסית וחלק בכל פרט בנכס בשווה, אלא שותפות בה לכל אחד יש את החלק שלו.

דוגמאות נוספות של ברירה בתערובת השותפים

1. נדרים עד ע"א. בעניין 'שומרת יבם לשני יבמין':
ר"א מאי טעמיה? אי יש זיקה, אין ברירה!
2. ב"ק נ"א ע"ב. מח' רבי אליעזר בן יעקב וחכמים בברייתא "המדלה מים מן הבור".
במאי קמפילגי: רבי אליעזר בן יעקב סבר יש ברירה – האי מדידה קא ממלא והאי מדידה קא ממלא. ורבנן סברי אין ברירה.
- אותו מקרה מופיע גם בביצה לט ע"ב. בעניין 'השותפין שנדרו הנאה זה מזה' אסורים לרחוץ בבור, ומותרים למלאות.
3. ב"ב כז ע"ב. בעניין 'אילן מקצתו בארץ ומקצתו בחו"ל'. דעת רשב"ג שם:
הנדל בחיוב – חייב. הנדל בפטור – פטור.

פרק ד: ברירה במעשה משפטי

ברירה במעשה משפטי נוגעת למקרים בהם בשעה שנעשה מעשה משפטי³⁵ מסוים הוא היה מסופק. כלומר, יש ספק האם המעשה המשפטי שעשיתי – חל במציאות, או שהוא איננו חל כלל. במקרה של ברירה, בשעת יצירתו של המעשה המשפטי לא היה ידוע נתון מסוים שבלעדיו המעשה המשפטי איננו קיים, נתון זה נודע רק בעתיד. המח' היא איפוא, האם ניתן לומר שנתון זה שהתברר בעתיד – היה למעשה קיים כבר בעבר, ולפיכך המעשה ודאי ויש לו תוקף. או שנאמר שנתון זה שהתברר בעתיד, נוצר בעתיד ולא היה קיים בעבר. ולפיכך מעמדו של מעשה זה הינו 'מסופק', שהרי כך הוא נוצר בעבר. עובדה זו לא תשתנה לעולם, ולפיכך למעשה זה אין כל תוקף. גם במקרה זה, למי"ד יש ברירה' כל עוד לא התברר הנתון הקובע, המעשה הוא 'היולי', ורק ע"י הבירור בעתיד הוא יוצא לפועל.

1. ברירה במעשה הפקר מסופק

המקרה הראשון שנציג המביא לידי ביטוי סוג זה של ברירה מקורו בתוספתא פאה פ"ב ה"ה:

ר' יהודה אומר: שחרית בעה"ב עומד ואומר כל שילקטו עניים היום יהא הפקר. ר' דוסא אומר: לעיתותי ערב אומר כל שילקטו עניים יהא הפקר³⁶.

הצגת המקרה

הרקע למח' זו, הוא הלכה מהלכות 'לקט' שהוא אחד ממתנות עניים. ללקט קיימים דינים מיוחדים – מה נקרא 'לקט' ומוותר לעניים ללוקטו ומה איננו 'לקט' ('ידקיימא לן שני שבולין – לקט, שלוש – אינו לקט' רש"י, ב"ק שם) ואסור לעניים לקחתו, ואם לקחוהו יעברו על גזל. כיוון שאין העניים בקיאים בהלכות אלו, תקנו חכמים שעל בעה"ב להפקיר את מה שלקטו העניים יותר על דינם (תוס' מבאר שהתקנה נועדה לפטור ממעשר את מה שלקטו העניים יותר על דינם, שהרי לקט שכחה ופאה פטורים מן המעשר, ואילו מה שלקטו יותר על דינם איננו לקט ולפיכך חייב במעשרות, ולכן תקנו שבעה"ב יפקיר) בעניין תקנה זו נחלקו ר' יהודה ור' דוסא מתי מפקיר בעה"ב את אותו לקט.

35 מעשה משפטי הוא מעשה אשר מיוחסות לו משמעויות מעבר למובנות הפנימית של המעשה. למשל גירושין – המעשה שנעשה הוא העברת נייר עליו כתובות מילים בדיו, התורה קובעת שתהיה לו משמעות שאינה טמונה במעשה עצמו – החלת גירושין. או קניין – התורה קובעת שפעולה כתינת כסף, שטר, חליפין – מחילה בעלות על החפץ הנקנה, אע"פ שהבעלות איננה מובנתה העצמית של הפעולה, ועוד. ולכן ניתן להתנות מעשה כזה, כלומר גם לאחר שעשיתי את המעשה אפשר שיתברר שלא היה כאן מעשה כלל. בניגוד למעשה פיזי – לאחר שעשיתי משהו הוא כבר נעשה. א"א לשבור כוס ולהתנות שאם יקרה כך וכך הכוס לא תשבר.

36 הגרסה בתוספתא מהדורת צוקרמנדל: "ר' יהודה אומר שחרית בעל הבית צריך שיאמר כל מה שילקטו עניים מן העומרים הרי זה הפקר. ר' דוסא אומר לעתותי ערב." והמקבילה בירושלמי (סוכה פ"ד ה"ב; מע"ש פ"ה ה"א): "ר' דוסא אומר בשחרית אדם צריך לומר כל מה שילקטו העניים היום מבין העומרים הבקר [=הפקר] הרי הוא הבקר. ר' יודא אומר לעיתותי ערב. וחכמים אומרים אין הבקר אנסים הבקר שאין אנו אחראין לרמאין".

ונקדים – האפשרויות הן :

1. להפקיר בבוקר, לפני שהעניים לקטו, שאז השבולין עדיין 'ברשותו' של בעה"ב, אך מצד שני אין עדיין שבולים 'עודפות' שלקטו העניים אותן הוא מפקיר כעת.
2. להפקיר בערב, לאחר שהעניים לקטו, שאז יש שבולים 'עודפות' אותם הוא מפקיר, אך מאידך שבולים אלו אותן הוא מפקיר, כבר אינן ברשותו אלא ברשות העניים. ע"פ אפשרות זו גם אין כאן פתרון למה שאכלו העניים קודם שבה"ב הפקיר (לפירוש תוסי' שלכך נועדה התקנה).

לדעת ר' דוסא יש להפקיר בערב שאז יש שבולין 'עודפות' ביד העניים אותן הוא מפקיר, אע"פ שאין הן כעת ברשותו. (ואע"פ שיש חשש שהעניים יאכלו מהשיבולים החייבות במעשר ללא הפרשה) ואין להפקיר בבוקר משום שבבוקר אין שום שבולים 'עודפות' מסוימות כדי שיהיה ניתן להפקיר אותן. ואילו לדעת ר' יהודה אין להפקיר בערב. טעמו הוא: או משום שהוא סובר שאין אדם מפקיר דבר שלא ברשותו, או משום שלדעתו אין צורך בכך שהרי יכול הוא להפקיר בבוקר בעודן ברשותו, ואע"פ שאין עדיין שבולין 'עודפות' סובר ר' יהודה שיכול הוא להפקירן כבר בבוקר³⁷.

מדוע סובר ר' יהודה שניתן להפקיר את השבולין 'העודפות' בבוקר בשעה שעדיין אין שבולין 'עודפות'? הגמ' בב"ק שם מסבירה שלר' יהודה כאן יש ברירה:
דבהא (מתניתין) [מתניתא] קתני דאית ליה לר' יהודה ברירה.

אבחנת המקרה – ברירה במעשה משפטי

איזו ברירה יש כאן? רש"י כותב:

דאית ליה לר' יהודה ברירה – דקאמר 'כל שילקוט', וכי לקיט אמרינן 'הוברר שזה

הפקר' ואע"פ שאין בעל הבית יודע בשחרית דשמא לא ילקטו יותר על דינם.

יש לשים לב לדברי רש"י: רש"י אינו אומר שמקרה זה הינו ברירה משום שמושא ההפקר איננו ידוע, ז"א איננו יודעים בשעת ההפקר אלו שבולין ילקטו העניים יותר על דינם, ואנו מפקירים עכשיו דבר שאיננו יודעים מהו ורק בעתיד נדע אלו שבולין הפקרנו. רש"י אומר שמקרה זה הינו ברירה משום שבשעה שבעל הבית מפקיר אין שום ודאות שהעניים **אכן ילקטו** יותר על דינם, ואם כך אין שבולין אותן הוא מפקיר ואין כאן מעשה הפקר כלל. רק בעתיד מתברר שהעניים לקטו יותר על דינם, כלומר יש שבולין אותן הפקיר בעבר, ואז מתברר שהיה כאן מעשה הפקר. ז"א המעשה עצמו מסופק – האם קיים כאן מעשה הפקר או לא – וזו הברירה. לו היתה ודאות שהעניים ילקטו יותר על דינם – לא היתה זו ברירה. במקרה זה אין העתיד מגדיר את העבר ה'לא מוגדר' וה'לא מבורר'. הגדרתו של העבר כ'אינו מוגדר' ו'אינו מבורר' נובעת מהיותו פתוח להתפתחות זו או אחרת ורק העתיד הוא זה היוצר אותו כדבר מוגדר ומבורר. לעומת זאת, במקרה דידן, ברגע שאנו מניחים שיש ודאות שהעניים ילקטו יותר על דינם, אנו בעצם אומרים שכבר עכשיו קיימות אותן שבולין אותן העניים ילקטו אלא שאיננו יודעים אלו הן. יש כאן רק חוסר

37 ר' יהודה מדבר על הפקרה בפועל בבוקר קודם שלקטו, ולא על 'הכרזה' שהוא יפקיר מתי שהוא בעתיד. משמעות הצורה 'הא הפקר' איננה 'הא הפקר בעתיד', אלא 'הא הפקר עכשיו' כפי שמוכח מדברי ר' דוסא שם: 'כל שלקטו עניים **יהא** הפקר' וברור שאין כוונתו על העתיד. וכך עולה בבירור גם מן המקבילות – שם הנוסח בדברי ר' יהודה הוא: 'הרי זה הפקר' או 'הרי **הוא** הפקר'.

ידיעה. חוסר ידיעה בלבד איננו מעכב את חלות ההפקר, כדרך שההפקר חל לר' דוסא בערב לאחר שהעניינים נלקטו כבר, אע"פ שלעולם לא אוכל להבחין בין השיבולים ולקבוע אלו שיבולים נלקטו כדינם ואותם אינני מפקיר, ואלו שיבולים נלקטו שלא כדינם ואותם אני מפקיר. ההפקר חל באופן אוטומטי משום שהשיבולים 'מסוימות', ואין חוסר ידיעתנו 'אלו הן השיבולים המופקרות' מעכב את מעשה ההפקר³⁸.

38 ע"מ לחדד נקודה זו נוווה דברים אלו לתפיסת תוס' את עניין הברירה במקרה זה. גם תוס' סוברים שההפקר או הפדיון חל עכשיו. (בשני המקרים קיימת אותה צורת ברירה כפי שמוכח מההשוואה שעושה הגמ' שם בין המקרים: "צנועין ור' דוסא אמרו דבר" אחד ראה גם בהמשך הפרק. לכן נדון בהערה זו בשני המקרים במקביל). כך אומרים תוס' (ד"ה אימא): "משמע שחל פדיון במחובר לקרקע, שהרי קודם לקיטתה היה מתחלל, שהרי אחר שנלקט שבא לרשות אחרים אין לבעלים כח בהן לחלל". אך מה מתחלל או מופקר עכשיו? זאת ניתן ללמוד משאלה ששואלים תוס' (ד"ה כל) על השלב בו הגמ' מסיקה 'כל המתלקט': "וא"ת כי קאמר כל המתלקט, הא לא היה מועיל למה שגדל אחר כך? וי"ל דמ"מ מה שהיו יכולים לתקן היו מתקנים. ועוד – דשמא היה בטל ברוב... כלומר, לפי תוס' הצנועים מחללים עכשיו את הענבים שיילקטו בעתיד **בצורתם העכשוית**, כפי שהם קיימים עכשיו, ולא בצורתם **העתידית**, כפי שיהיו בשעה שיילקטו. משום כך מתבקשת השאלה מה יהיה על התוספת שיוסיפו הענבים משעת החילול עד העשה שיילקטו, שהרי תוספת זו איננה מחוללת.

לפי תפיסה זו הדבר היחיד שאיננו מבורר כעת הוא 'אלו' ענבים חללתי עכשיו. (שהרי תוס' אינם מסבירים כרש"י שהברירה היא משום שאין בעה"ב יודע בשחרית שמא לא ילקטו יותר על דינם, ובענבים – שמא לא ילקטו בגזל מכרמו) העתיד מברר אלו ענבים חללתי כבר בעבר. ברירה לפי תוס' היא איפוא, **בירור אינפורמטיבי**. העתיד חושף נתונים שלא היו ידועים בעבר. בעוד שברירה לפי רש"י עניינה **גישור על פער הזמנים**, ולא בירור אינפורמטיבי. לו היה זה רק חסרון ידיעה – לא היתה זו ברירה, היה זה גילוי מילתא בלבד.

יתירה מזו – לשיטת רש"י גם לאחר אמירת ברירה אין בירור אינפורמטיבי. שהרי גם בעתיד א"א להבחין בין השיבולים שנלקטו שלא כדין – ואותן הפקרת, ובין השיבולים שנלקטו כדין – אותן לא הפקרת. בעוד שלפי תוס' ע"מ לפטור את השיבולים מן המעשר בעה"ב מפקיר את כל השיבולים שלקטו העניינים ("לכך אומר בעה"ב כל שלקטו יהיה הפקר כדי שיפטור הכל ממעשר" ד"ה יכל'. וכנ"ל לר' יהודה החולק רק על זמן ההפקר) – אין עוד חילוק בין שיבולי לקט ושיבולי הפקר – כולן הפקר. וא"כ יש בירור אינפורמטיבי מדוייק מה הפקרת – כל מה שלקטו העניינים.

לשיטת רש"י הבעיה כאן היא שחלות המעשה תלויה בנתון זה – האם ילקטו העניינים יותר על דינם, או האם יגזלו ענבים מכרמו. אי ידיעת נתון זה גורמת לכך שהמעשה כולו יהיה מסופק ולא רק לחוסר ידיעה. רק ע"י כך שאנו אומרים שהעתיד, בו לקטו מכרמו, נמצא בשעת החילול – נעשה מעשה מסופק זה למעשה גמור. לפ"ז לא קיימת כלל שאלה ביחס למה שהוסיפו הפירות מרגע החילול ועד שעת הלקיטה, שהרי לפי רש"י העתיד **מגדיר** את מה שחללתי בעבר. תמונת העתיד בה לקטו מכרמו נמצאת בשעת החילול והוא מחלל עכשיו את הענבים בשעת לקיטתם.

לתוס' ספק זה – האם ילקטו או לא, איננו עושה את המעשה למסופק. לפי תוס' יש כאן מעין תנאי. יש שני תסריטים אפשריים: ילקטו או לא ילקטו. על הצד שהעניינים ילקטו יותר על דינם – עשיתי מעשה גמור ללא קשר לתסריט האחר. לפי תוס' עניינה של הברירה הוא מתן לגטימציה לעשות מעשה 'עיוור' אשר הנתונים בו יתבררו רק בעתיד. ואם יתברר שהמעשה אכן פעל – העתיד יברר את הנתונים שהיו חסרים. ולפי רש"י יש כאן מעשה 'היולי' שהעתיד **מגדיר ויוצר** אותו כמעשה ודאי.

סברת מ"ד 'יש ברירה'

במקרה שלנו, בשעה שבעל הבית הפקיר, כיוון שאין ודאות שהעניינים ילקטו יותר על דינם, יש כאן מעשה מסופק – לא ברור אם הוא מפקיר שבולים או לא. וזו המחלוקת: מ"ד 'אין ברירה' הסובר שהעמיד איננו קיים קודם שהוא התרחש, סובר גם שמעמדו של מעשה משפטי נקבע ברגע יצירתו: רק מעשה שהיה חלוט, מוגדר וודאי ברגע עשייתו הינו מעשה משפטי תקף, אבל אם המעשה היה מסופק, כלומר כאשר יש ספק האם בכלל נעשה כאן מעשה משפטי או לא – אין כאן מעשה משפטי כלל. מעשה משפטי חייב להיות מעשה וודאי מרגע יצירתו. אם בשעת יצירתו היה זה מעשה מסופק יש כאן פגם במעשה עצמו, משל נולד כאן עובר עם מום. עובדה זו לא תשתנה לעולם וא"א לתקן זאת. כיוון שכך, אפילו יתברר שהעניינים לקטו יותר על דינם אין זה מועיל למעשה שכבר נוצר, מבחינתו זהו 'ניתוח שלאחר המוות'.

ואילו מ"ד 'יש ברירה' כפי שבארנו, גישתו היא שהעובדה שהעמיד איננו ידוע אינה משום שהעמיד איננו קיים, אלא משום שהוא עדיין לא התגלה. לכן הוא סובר שאע"פ שכרגע המעשה איננו מבורר אין זה פגם עצמי במעשה אלא זהו עניין זמני בלבד עד שיתברר מה עלה בסופו של המעשה, בירור זה מגלה מה היה מעמדו של המעשה כבר מרגע יצירתו. כרגע יש מעשה 'היולי', כאשר מתברר בעתיד שיש לו על מה לחול – הוא יוצא לפועל, ומתברר שכבר אז היה כאן מעשה גמור. ע"י ברירה בה אני נועץ את מה שהתברר בעתיד – בעבר, כאשר התברר בעתיד שהעניינים לקטו יותר על דינם נעשה מקרה זה כמקרה התיאורטי שהזכרנו לעיל שבשעה שבעה"ב מפקיר קיימת ודאות שהעניינים ילקטו יותר על דינם וא"כ מעשה ההפקר הינו ודאי מרגע יצירתו, ואילו כאשר התברר שהעניינים לא לקטו יותר על דינם מתברר שלא היה כאן מעשה משפטי כלל.

כאן תפקיד הברירה הוא להפוך מעשה משפטי מסופק למעשה ודאי ובכך בעצם ליצור אותו מחדש. הברירה נופחת במעשה רוח חיים ומחייה אותו. ומאידך למ"ד 'אין ברירה' אין כאן מעשה משפטי כלל, לא קרה כאן שום דבר. זאת לעומת 'ברירה בתערובת'. שם, בדוגמא של הפרשת תו"מ (שניתחנו בפרק הראשון), מעשה ההפרשה קיים בכל מקרה, והמח' בין מ"ד 'יש ברירה' למ"ד 'אין ברירה' היא האם ניתן לזהות את אותה תרומה המעורבת עם החולין או שא"א לזהותה.

2. ברירה במעשה חילול מסופק

דוגמא נוספת לברירה מסוג זה מופיעה שם בגמ' ב"ק סט ע"א, על המשנה במסכת מעשר שני פרק ה', משנה א':

כרם רבעי היו מציינין אותו בקווצות אדמה, ושל ערלה בחרסית, ושל קברות בסיד, וממחה ושופך. אמר רבן שמעון בן גמליאל בד"א בשביעית, אבל בשאר שני שבוע 'הלעיטתו לרשע וימות'. והצנועין מניחין את המעות ואומרים כל הנלקב מזה מחולל על המעות הללו.

הצגת המקרה

המשנה מתארת מקרים בהם יש לציין מקומות מסוימים להודיע מה הם כדי שלא יכשלו בהם אנשים: כרם רבעי שאין לאכלו מחוץ לירושלים, עצי ערלה שאין לאכלם כלל, וקברות שלא יכנסו לשם כהן או נזיר – כל מקום בסימון משלו. ומציינת עוד המשנה שהצנועים – הם האנשים המדקדקים במצוות, כאשר היה להם כרם רבעי לא היו מסתפקים בציונו בלבד אלא דואגים אף לחילולם מראש של הענבים שילקטו מכרמם על מעות שהיו מצניעים, כדי שחש וחלילה לא יכשלו אנשים על ידם (אע"פ שמי שילקוט מכרמם לא כדין הוא עושה, שהרי הוא נוטל שלא ברשות הבעלים, ולכן דעת רשב"ג שיש לציין כרם רבעי וערלה רק בשביעית שאז הפירות הפקר ואנשים באים ללקוט בהיתר, אבל לא בשאר שנים, שמי שיבוא ליטול הרי הוא גזלן, ואין אנו עושים תקנה לגזלנים אלא 'הלעיטהו לרשע וימת') – **"והצנועין מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה מחולל על המעות הללו"**.

במהלך הגמ' עולה אפשרות לגרוס בגמ' **'כל המתלקט'** שפירושו שהצנועין היו מחללים כבר **עכשיו** את הפירות העתידיים להלקט **בעתיד**, במקום **'כל הנלקט'** ביטוי המתפרש בגמ' על העבר³⁹, כלומר שהצנועין היו מחללים את הפירות שכבר נקטפו ע"י אנשים -

אמרי לא תימא כל הנלקט מזה אלא אימא כל המתלקט מזה.

ע"פ העמדה זו, הצנועין מחללים כעת פירות שעדיין לא נלקטו וגם כאן כמו בדוגמא של הפקר 'מה שהעניינים ילקטו', אין ודאות שאכן ילקטו מפירות כרם הרבעי, ולכן מעשה החילול הינו מעשה מסופק כלומר ברגע שהצנועין מחללין – כיוון שאין ודאות שאכן ילקטו פירות – לא ברור שקיים כאן מעשה חילול ורק ע"י העתיד – במקרה שאכן לקטו מהפירות – יתברר שהיה כאן מעשה חילול. זו 'ברירה במעשה משפטי': למייד 'יש ברירה' יש כאן מעשה חילול ולמייד אין ברירה אין כאן מעשה.

דוגמאות נוספות לסוג זה של ברירה

ברירה במעשה משפטי קיימת גם בכל התנאים בהם קיום התנאי בעתיד מקיים את המעשה – רק מכח ברירה. אמנם תנאי איננו מעשה משפטי מסופק אלא מותנה, אך גם במקרים אלו הברירה נותנת תוקף למעשה משפטי. על סוגי הברירה בתנאים ועל מעמדו המיוחד של תנאי המבוסס על ברירה נרחיב בפרק הבא.

פרק ה: ברירה ותנאי

ישנם תנאים בהם קיום התנאי נותן תוקף למעשה המותנה – רק מכח ברירה. לסוג זה של תנאים מצאנו שלוש דוגמאות. המכנה המשותף של תנאים אלו הוא שבכולם התנאי איננו חיצוני, נפרד מן המעשה שנעשה בעבר, אלא הוא מברר נתונים הקשורים

39 בפשט משנה גם הביטוי 'כל הנלקט' מובנו על העתיד 'כל מה שיילקט' ולא על העבר.

לעבר. ע"מ שמעשים אלו יחולו, יש צורך שביורר זה יהיה קיים בעבר – וזו תפקידה של הברירה.

פעולת הברירה שונה מתנאי לתנאי. באופן כללי ניתן לחלק תנאים אלו לשני

סוגים:

הסוג האחד – תנאים שמעצם הגדרתם זקוקים לברירה. אלו תנאים שקיומם יוצר משמעות משפטית למעשה פיזי שנעשה בעבר, אשר יש לו מובנות פנימית משלו. כלומר עצם הגדרתו של המעשה המותנה כמעשה משפטי בעל חלות (וכמעשה ששייך בו תנאי) – מותנת בתנאי כל שהוא. בסוג זה של תנאים הברירה היא עצמית למעשה. משום שמשמעותו של מעשה כבעל חלות משפטית חייבת להנתן לו ברגע יצירתו בלבד. לכן רק ע"י ברירה הנועצת את קיומו של התנאי בעתיד – כבר בעבר בשעת יצירת המעשה, יהיה מעשה זה תקף.

הסוג השני – תנאים שאינם זקוקים לברירה מעצם הגדרתם. אלו תנאים בהם המעשה המותנה מוגדר כמעשה משפטי מרגע יצירתו. אלא שמסיבות הלכתיות מקומיות, אם קיום התנאי בעתיד לא יהיה נתון כבר בעבר – מעשה זה לא יחול. גם מעשים אלו יהיו תקפים רק ע"י ברירה הנועצת את קיומו של התנאי בעתיד – כבר בעבר בשעת יצירת המעשה.

בפרק זה נציג את סוגי התנאים המבוססים על דין ברירה, ונבאר את סברות

המח' בכל תנאי. ונעמוד על ההבדל בין מושג התנאי בכלל לברירה.

א. תנאים הזקוקים לדין ברירה מסיבה חיצונית

1. תנאי בו ע"י ברירה ננעץ בירור התנאי בשעה הקריטית בעבר

דוגמא לסוג כזה של תנאי היא המקרה שהבאנו לעיל בפרק 'ברירה על ציר הזמן',

הנמצאת במשנה עירובין פרק שלישי והגמ' שם דף לו ע"ב:

מתנה אדם על עירובו ואומר: "אם באו נכרים מן המזרח – עירובי למערב, מן המערב – עירובי למזרח, אם באו לכאן ולכאן – למקום שארצה אלך, לא באו לכאן ולכאן – הריני כבני עירי"; "אם בא חכם מן המזרח – עירובי למזרח, מן המערב – עירובי למערב, בא לכאן ולכאן – למקום שארצה אלך, לא לכאן ולא לכאן – הריני כבני עירי." ר' יהודה אומר: אם היה אחד מהם רבו – הולך אצל רבו, ואם היו שניהם רבותיו למקום שירצה ילך.

תפקיד הברירה בתנאי זה

קניית עירוב יחודית בכך שיש לה שעה סופית בה היא צריכה לחול. משום כך כל

תנאי בהנחת עירוב איננו חיצוני ומנותק מהמעשה, שהרי הוא חוזר למעשה ההנחה בעבר ומברר איזה עירוב קנה לו שביתה אז בבין השמשות, או האם קנה. זאת, להבדיל מתנאי בעניין אחר, למשל: "הרי זה גטך על מנת שתתני לי מאתים זוז". במקרה זה, נתינת מאתים זוז איננה מבררת דבר על נתינת הגט בשעתה. מעשה נתינת הגט לכשעצמו, היה גמור ונסתיים בעבר, אלא שהוא הותנה. זהו תנאי חיצוני למתן הגט. השאלה היחידה

התלויה בתנאי היא – האם המעשה יחול (לעיתים למפרע) או לא. לעומת זאת בעירוב – יכולתו לקנות שביתה מוגבלת בזמן. כאשר העירוב מותנה – השאלה התלויה היא איזה עירוב קנה שביתה אז בבין השמשות, איזה עירוב קנה לפני פרק זמן מסויים. בתנאי כזה הקשור לבירור המעשה בעבר אנו זקוקים לדין ברירה. אמנם, הסיבה לכך שאנו זקוקים כאן לברירה נגזרת ממושג קניית השביתה של העירוב, והיא איננה מקרית, אך עדיין איננו זקוקים כאן לברירה ע"מ להגדיר את המעשה המותנה כמעשה משפטי. מעשה בו אדם מניח שני עירובין בתנאי – מוגדר כמעשה משפטי מרגע יצירתו, כאן ברור שהוא מניח 'עירובי' ע"מ לקבוע את מקום שביתתו בשבת ולא מניח אוכל לציפורים, למשל. אלא שמעשה זה מותנה – לא ברור איזה עירוב יקנה לו או האם יקנה לו אחד העירובין שהניח. כאן אנו זקוקים לדין ברירה מסיבה אחרת, משום שלקניית עירוב יש שעה סופית, יש 'Dead Line' – רק עד שעת בין השמשות יכול אדם לקבוע היכן יהיה מקום שביתתו ולא לאחר מכן, ומשום כך במקרה זה אנו זקוקים לברירה שתנעץ את קיומו של התנאי בעתיד – כבר בעבר בשעת בין השמשות. ללא ברירה, מקום שביתתו של אדם זה נקבע בבין השמשות, במקרה זה – בעירו, ללא יכולת שינוי. רק ע"י ברירה אנו רואים את קיום התנאי בעתיד כמונח בשעה הקובעת – בבין השמשות – וכבר אז קנה עירובו לאותו כיוון שנתקיים התנאי.

2. תנאי בו ע"י ברירה נעשה מעשה משפטי מתמשך למעשה נקודתי

סוג נוסף של תנאי המבוסס על דין ברירה מסיבה מקומית נמצא בגמ' גיטין כה, ע"ב. הגמ' שם מוכיחה שלר' יהודה יש ברירה במקרה שיתולה בדעת אחרים' מכח המשנה המובאת בפ"ג מ"ד.

הצגת המקרה

הרקע של דברי ר' יהודה הוא המשנה הקודמת (פ"ז מ"ג; בגמ' – עב ע"א) המבדילה בין סוגי תנאים בגט, אשר חלקם תקף ואילו חלקם איננו תקף מכח ההלכה שיאין גט לאחר מיתה':

זה גיטך אם מתי... לא אמר כלום (משמע לכשאמות – ואין גט לאחר מיתה); רש"י שם.

מהיום אם מתי, מעכשיו אם מתי – ה"ז גט...

זה גיטך מהיום אם מתי מחולי זה... אם מחמת חולי הראשון מת ה"ז גט.

המשנה הבאה מביאה את מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי במעמדה של אותה אשה כל אותו זמן שבנתיים מזמן נתינת הגט עד שיתברר אם בעלה ימות מחוליו:

מה היא באותן הימים – רבי יהודה אומר (הרי היא) כאשת איש לכל דבריה רבי יוסי אומר מגורשת ואינה מגורשת.

ומכאן הוכיחה הגמרא שלר' יהודה יש ברירה:

דתנן מה היא באותן הימים ר' יהודה אומר הרי היא כאשת איש לכל דבריה, ולכי מיית הוי גיטא.

ופירש רש"י:

ולכי מית הוי גיטא – דקתני רישא הרי זה גט ואיירי ר' יהודה במה היא באותן הימים אלמא לא פליג ברישא ולא אמרינן גט לאחר מיתה הוא כיון דאמר מעכשיו, ואע"ג דכשנתן הגט הוא מספקא ליה אם יחיה אם ימות, ותלה התנאי בדעת מי שמותו וחיו תלויים בידו, וכשמת אמרינן הוברר הדבר דמשעת נתינה היה ראוי למות מחולי זה, וה"ל גט מההיא שעתא שע"מ כן מסרו. ואין זה כשאר תנאים שאדם מתנה בגט שבידו לקיימם ודעתו לקיימם כשמתנה עליהם ולכשנתקיים התנאי הוי גט למפרע דהתם לא טעמא משום ברירה הוא, אבל הכא דאין בידו ובשעת התנאי הוא ספק והתנאי מתקיים מאליו אי לא משום ברירה לא הוי גט מחיים.

דברי רש"י כאן הינם יסודיים ביותר. בשלב זה נעסוק רק באבחנת תפקידה של הברירה בתנאי זה. בהמשך נדון בהרחבה בדברי רש"י בביאור הגדר 'אין בידו' כאן וההבדל בין תנאי זה לתנאים ש'בידו ודעתו לקיימם', ובביאור דעת ר' יהודה כאן ובסוגיה בדף עג"ב.

תפקיד הברירה כאן – הפיכת מעשה מתמשך למעשה נקודתי

גם תנאי זה איננו חיצוני ומנותק מהמעשה. נתינת הגט כאן נעשתה רק על סמך ההנחה שהמציאות בשעת נתינת הגט היא מסויימת. אדם זה נתן גט רק אם מותו טמון בחוליו זה. מעשה זה איננו שלם וגמור לכשעצמו, חסרים לו כרגע נתונים. התנאי נועד לברר את מצבו של הבעל בעבר בשעת הנתינה, משום שהוא נותן גט לאשתו רק על דעת שהוא ימות מחוליו זה, אלא שכרגע הדבר איננו ידוע –

דכשנתן הגט הוא מספקא ליה אם יחיה אם ימות ותלה התנאי בדעת מי שמותו וחיו תלויים בידו.

קיומו של התנאי בעתיד משלים את בירור הנתונים החסרים למעשה בשעתו, ובכך הוא מסיים את המעשה. להבדיל מתנאי אחר, למשל: "זה גיטך מהיום אם מתי" – במקרה זה נתינת הגט כשלעצמה הינה שלמה ומסויימת. לא חסרים כאן שום נתונים הקשורים למעשה שנעשה בעבר. אלא שמעשה זה מותנה, הוא איננו חל באופן אוטומטי אלא תלוי במיתתו של הבעל – ברגע שימות יחול המעשה למפרע. במקרה זה התנאי הוא חיצוני למעשה.

תנאי כזה המשלים ומסיים את המעשה שנעשה בעבר זקוק לדין ברירה. גם כאן איננו זקוקים לברירה ע"מ להגדיר את המעשה המותנה כמעשה משפטי. מעשה זה, בו אדם נותן גט לאשתו בתנאי, מוגדר כמעשה משפטי מרגע יצירתו. ברור שיש כאן נתינת גט ולא הגשת מאמר. במקרה זה אנו זקוקים לברירה משום שתנאי זה משלים נתונים שהיו חסרים למעשה בשעתו, בלעדיהם לא יחול המעשה. הברירה נועצת את בירור נתונים אלו בעבר – בשעת עשיית המעשה, ובכך מאפשרת למעשה לחול.

ע"מ לאבחן נכון את תפקיד הברירה בתנאי זה יש לשים לב היטב לדברי רש"י. רש"י אינו אומר שלולי ברירה אין כאן מעשה נתינת גט, אלא שלולי ברירה לא היה זה גט מחיים: "אי לא משום ברירה לא הוי גט מחיים". לולי ברירה היה זה גט לאחר מיתה. ונבאר: בארנו לעיל שתנאי זה "זה גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה" איננו תנאי חיצוני אלא תנאי שמשלים ומסיים את אותו מעשה שעשיתי בעבר. דבר זה לכשעצמו איננו פגם

בעצם המעשה, אלא הופך את מעשה הגירושין למעשה מתמשך. הגירושין מתחילים ברגע הנתונה, ואם נתקיים התנאי הם מסתיימים ברגע שנתקיים התנאי⁴⁰. אולם, דא עקא! אם היינו מגדירים תנאי זה כמעשה מתמשך המתחיל ברגע הנתונה ומסתיים ברגע קיום התנאי לא היה הגט חל, שהרי מתי מתקיים התנאי? ברגע מותו מחולי זה! עכשיו כבר א"א להשלים מעשה של נתינת גט שהרי "אין גט לאחר מיתה". ע"י ברירה אנו נועצים את העובדה שהתבררה בעתיד – מותו מחולי זה, כבר בעבר ברגע נתינת הגט: וכשמת אמרינן הוכרר הדבר דמשעת נתינה היה ראוי למות מחולי זה וה"ל גט מההיא שעתא.

לאחר שהוא מת אני קובע שכבר אז, ברגע הנתונה, קיימת עובדה זו. ע"י כך אנו הופכים את מעשה הגירושין המתמשך למעשה נקודתי, המתחיל ומסתיים ברגע הנתונה. כאן איננו זקוקים לעתיד כעתיד, העתיד הוא רק בירורו של העבר ותו לא. המעשה הקוי נהפך למעשה נקודתי וע"י כך הוא חל ברגע הנתונה, דהיינו – גט מחיים.

סברות מ"ד 'יש ברירה' ומ"ד 'אין ברירה' בתנאי זה

מ"ד 'יש ברירה' סובר שהעתיד קיים גם לפני שהוא התרחש, העתיד קיים ונוכח בעבר, אלא שהוא איננו ידוע עדיין. כיוון שהעתיד קיים בעבר, מה שהתרחש בפועל בעתיד, מאיר באור חדש את מה שקרה בעבר. כאשר מתברר לאחר זמן שאדם זה מת מחוליו מתברר איפוא שעובדה זו היתה קיימת כבר מרגע הנתונה. כבר מרגע נתינת הגט היה אדם זה ראוי למות מחוליו, וא"כ מעשה הגירושין התחיל והסתיים ברגע הנתונה. אם העתיד קיים בעבר איננו זקוקים במקרה זה לעתיד **כעתיד** שיסיים את המעשה בו התחלנו בעבר, אלא רק כבירור מה היה קיים בעבר, העתיד כאן הוא רק אינדיקציה לדעת מה מעמדו של מעשה מסויים בעבר ע"י בדיקה מה עלה בסופו. לאחר שהתגלה שאדם זה היה ראוי למות מרגע הנתונה, מעשה זה הינו מעשה גמור ושלם כבר בעבר, כבר ברגע הנתונה וא"כ גט זה הינו גט מחיים.

אך לא בכל מקרה הופכת הברירה מעשה מתמשך למעשה נקודתי, רק כאשר היה זה מעשה מתמשך משום שלא היה ידוע בעבר מעמדו של המעשה שנעשה, הופכת אותו הברירה למעשה נקודתי משום שהיא מנטרלת את חוסר הידיעה שהיה קיים בעבר. אבל כאשר המעשה הינו מעשה מתמשך **מעצם הגדרתו**, כגון "הרי זה גיטך, והתגרשי בו מכאן ועד עשרה ימים", לא תשנה הברירה משום שכאן יש צורך בזמן העתידי שיסיים ויחיל את הגירושין. המעשה הוגדר ע"י יוצרו כתקף רק אם הוא יחול על **משך זמן** של עשרה ימים. כאן עצם המשכות הזמן לעתיד מחילה את הגירושין, ולא העתיד כבירור מה היה בעבר.

40 כמו שמצאנו מעשה מתמשך בקידושין – האומר לאשה "הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר עשרים יום" – שהוא מעשה מתמשך המתחיל מעכשיו ונגמר לאחר עשרים יום ולכן תוצר בעיה אם אדם אחר יבוא ויקדשה באותו רווח זמן, עיין קידושין נט ע"ב וברמב"ם הלכות אישות פ"ז הי"ב: "אפילו הן מאה על הסדר הזה **קידושי כולן תופסין בה** וצריכה גט מכל אחד ואחד מפני שהיא מקודשת לכולן בספק".

ואילו מ"ד 'אין ברירה' סובר שהעתיד איננו קיים כל עוד הוא לא התרחש, וא"כ נתינת גט בתנאי הזה "זה גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה" על כורחינו תוגדר כמעשה מתמשך. מעשה הגירושין הסתיים רק בעתיד – בשעת קיום התנאי, ובמקרה זה – רק במיתתו של הבעל אך זה כבר מאוחר מדי, שהרי 'אין גט לאחר מיתה', ומשום כך למ"ד 'אין ברירה' גט זה לא יחול כלל.

ההבדל בין תנאי המבוסס על ברירה ובין תנאים שבידו לקיימם ודעתו לקיימם

ע"מ להשלים את הדיון בתנאי זה נבאר את דברי רש"י על ההבדל בין תנאים שבידו לקיימם ותנאים שאין בידו לקיימם.

בארנו לעיל שבתנאי זה "זה גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה" התנאי מסיים את המעשה שנעשה בעבר. בתנאי זה היינו זקוקים לברירה ע"מ שהמעשה יחול. קיים סוג נוסף של תנאים שגם בהם, לכאורה, התנאי הוא סיום המעשה הלא גמור שעשיתי בעבר:

ואין זה כשאר תנאים שאדם מתנה בנט שבידו לקיימם ודעתו לקיימם כשמתנה עליהם ולכשנתקיים התנאי הוי גט למפרע, דהתם לא טעמא משום ברירה הוא, אבל הכא דאין בידו ובשעת התנאי הוא ספק והתנאי מתקיים מאליו אי לא משום ברירה לא הוי גט מחיים.

רש"י משווה בין התנאי שלפנינו ובין תנאים שהם בידו של אדם לקיימם וגם דעתו לקיימם, למשל: "הרי זה גיטך מעכשיו אם אשתה מים מכאן ועד שלושה ימים". תנאים אלו דומים לכאורה לתנאי שלפנינו, משום שגם בהם אין מעשה גמור מצדי שזרקתי לעתיד, להכרעת גורם חיצוני, מה שיקרה – יקרה ומה שיקרה יקבע אם המעשה יחול או לא. גם כאן לכאורה התנאי הוא סיום מה שהתחלתי בעבר ולא תנאי אמיתי. כל הקלפים אצלו שהרי בידו לקיים את התנאי וכבר בשעה שהוא התנה דעתו לקיימו. בתנאי "זה גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה" המעשה שעשיתי איננו גמור משום שאין כל הפרטים ידועים – משום שהדבר איננו בידו, ואילו בתנאים אלו המעשה איננו גמור – משום שהוא בידו והוא לא סיימו בעבר. המשותף ביניהם שהמעשה שנעשה בעבר איננו גמור והתנאי המתקיים בעתיד הוא זה המשלימו. וא"כ מתבקש שגם תנאים אלו שבידו ודעתו לקיימם יוגדרו כמעשה מתמשך המתחיל בשעת נתינת הגט ומסתיים ברגע קיום התנאי, ואם בכ"ז נאמר שמעשה זה חל 'למפרע', כלומר איננו מעשה מתמשך לכאורה הסיבה היא משום שאנו אומרים כאן ברירה!?

מבאר רש"י: "דהתם לא טעמא משום ברירה הוא", כלומר אע"פ שתנאים אלו הם בידו לקיימם ודעתו לקיימם, איננו אומרים שהסיבה שהמעשה חל בעת ביצועו היא שהתברר שכבר בעת ההתנאה מונח היה קיומו של התנאי – "דהתם לא טעמא משום ברירה הוא". כלומר, אע"פ שבידו לקיים את התנאי ודעתו לקיימו, עדיין אין זה הכרח – גם כאשר הדבר נתון בשליטתי ואני מתכוון לבצעו אני מודע לכך שאין ביטוח שאומנם כך יהיה, שהרי "רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום"⁴¹. עצם הצורך בעשיית מעשה בעתיד מעניק את החופש – הדבר יכול לקרות ויכול שלא לקרות. העתיד מעצם הגדרתו מכיל גורמים בלתי צפויים, ואיננו מוכרח. חופש זה הוא הנותן בסופו של דבר את ניתוק העתיד מן העבר. כאן אינני יכול לומר שהעתיד בירר את מה שהיה בעבר, שהרי גם כאשר

אדם זה ביצע לבסוף מה שהיה בדעתו לעשות מרגע התנאת התנאי זה לא היה הכרחי. באותה מידה יכול היה מעשה זה שלא להעשות. אי הכרחיות זו של העתיד מנתקת בין העבר לעתיד. העתיד איננו **בידור** העבר אלא הוא קיים לעצמו. מה שקרה בעתיד איננו **סיומו** של המעשה בעבר אלא התהוות חדשה. ממילא אין כאן ברירה והרי הוא תנאי ככל התנאים – ברגע שהתקיים התנאי המעשה חל למפרע ללא שאצטרך לנעוץ את מה שקרה לבסוף כקיים ונתון מההתחלה.

על פי זה ברור, שהעובדה שתנאי זה 'אינו בידו' איננה **סיבה** בפני עצמה לכך שתנאי זה זקוק לדין ברירה ע"מ לחול. מה שמגדיר את התנאי כבנוי על דין ברירה היא העובדה שאני זקוק לנעוץ את קיום התנאי בעתיד – כקיים כבר בעבר, הבירור קיים כבר בשעה שעשיתי את המעשה משום שרק כך מעשה זה יוכל לחול. בעוד שבתנאי רגיל שאיננו זקוק לדין ברירה העתיד קיים כעתיד, אינני צריך לנעוץ את קיום התנאי בעתיד – כבר בעבר ע"מ שמעשה זה יוכל לחול. בתנאי רגיל, מעשה שלם 'נזרק' לעתיד – קיום התנאי בעתיד יחיל את המעשה למפרע (אם אמר מעכשיו) ללא צורך לומר שהתנאי שהתקיים היה קיים כבר בעבר בשעת עשיית המעשה.

במקרה שלנו, מה שהפך תנאי זה לתנאי הצריך לברירה הוא הקומפלקס כולו: בתנאי "מהיום אם מתי מחולי זה" **קיים ספק בשעת התנאי, שאותו התנאי אמור לברר**. פניו של התנאי כלפי העבר – התנאי צריך לברר את טיבה, מעמדה של מחלתו זו בעבר. בסיטואציה זו, העובדה שתנאי זה **אינו בידו** והוא **מתקיים מאליו** יחד שם העובדה שבשעת התנאי הוא ספק – הם שילוב קטלני, הם הפכו את המעשה למעשה סטיכי⁴² לחלוטין, מעשה התפתחותי בו העתיד איננו מצב חדש, בריאה, אלא מעשה מתמשך שמתחיל בעבר והתנאי שמתקיים בעתיד הוא סיומו.

משא"כ כאשר הדבר 'בידו' לקיימו. עצם העובדה שנצרך עדיין מעשה והתנאי לא מתקיים מאליו – מנתקת בין העתיד לעבר, העתיד הוא בריאה, משום שהצורך בעשיית מעשה מעניק לי את החופש בעתיד ומנתק בין העתיד לעבר. בתנאי שאיננו בידו ומתקיים מאליו לעולם אני רואה את התנאי קשור לעבר, הוא מברר את חוסר הברירות שהיה קיים בעבר. תנאי כזה נצרך לברירה לא משום שללא ברירה אין כאן מעשה כלל, אלא משום שללא ברירה מעשה זה הינו מעשה מתמשך, ובסיטואציה זו הוא איננו תקף (משום שאין גט לאחר מיתה). אולם כל זה דוקא בתנאי בו קיים ספק בעת המעשה. משא"כ בתנאי רגיל שאיננו אמור לברר מצב מסופק בעבר. שם מיותרת הברירה משום שהתנאי נמצא בעתיד, ואין שום צורך לנועצו בעבר.

מכאן ברור שיהיו תנאים שאינם בידו' ואעפ"כ הם לא יוגדרו כזקוקים לדין ברירה, משום שהתנאי שלהם איננו פונה לעבר, הוא איננו משלים נתונים שהיו חסרים למעשה בעבר. זהו תנאי אשר פשוט קיים בעתיד ועצם קיומו או אי קיומו הם מקיימים או מבטלים את המעשה ה'מוקפא' שנעשה בעבר ללא שום צורך לומר שבירור זה היה קיים כל הזמן כבר מרגע עשיית המעשה. המעשה גמור ומסויים בעבר אלא שהוא מותנה בתנאי חיצוני אשר אין לו שום קשר ותפקיד ביחס למעשה שנעשה כבר בעבר. לדוגמא:

היו לפניו שני רימונים של טבל ואמר אם ירדו גשמים היום יהא זה תרומה על זה ואם לא ירדו גשמים היום יהא זה תרומה על זה.

זו דוגמא המובאת בעירובין לו ע"ב, בה התנאי תקף כדבר המובן מאליו ללא העמדתו למ"ד 'יש ברירה' דוקא. והדבר פשוט: במקרה זה אין התנאי משלים את נתוני המעשה בעבר. זהו תנאי חיצוני, מנותק לחלוטין מן המעשה שנעשה בעבר ואין שום צורך לעצם המעשה לומר שהתנאי קיים כבר בעבר בשעת עשיית המעשה. במקרה זה התנאי הוא חיצוני לחלוטין למעשה, שכן לירידת הגשמים אין שום השפעה על עצם מעשה הפרשת התרומה. לעצם מעשה ההפרשה אין זה משנה אם ירדו גשמים ויהא רימון זה תרומה על חבירו או שלא ירדו ויהא זה תרומה על חבירו, בכל מקרה יש הפרשת תרומה, אלא שירידת הגשמים תקבע איזה רימון יהיה תרומה על חבירו. כאן אין כל צורך לומר שהגשמים היו ראויים לרדת משעת התנאת התנאי, משום שאין להם שום תפקיד במעשה – בעבר, ולכן תנאי זה יהיה תקף ללא הזקקות לדין ברירה אע"פ שהוא אינו בידו. דוגמא נוספת – תנאי "הרי זה גיטך מהיום אם מתי" ללא התוספת 'מחולי זה' (ואפילו הוא חולה, כל עוד לא התנה 'מחולי זה') לא יוגדר כברירה משום שכאן המעשה איננו מותנה בבירור מצב מחלתו, אין כאן מצב 'ספק' בשעת התנאי אותו התנאי צריך לברר, יש כאן מעשה גמור ומסויים התלוי בתנאי חיצוני, קיום התנאי יקיים את מעשה נתינת הגט ואי קיומו יבטלו, קיום זה נמצא בעתיד ללא כל צורך לנעוץ את קיום התנאי בעבר ולומר שכבר במשעת נתינת הגט היה ראוי למות מחולי זה, ולכן בתנאי זה לא יהיה שום צורך בדין ברירה אע"פ שתנאי זה אינו בידו.

ב. תנאים שמעצם הגדרתם זקוקים לדין ברירה

תנאי המגדיר מעשה בעל הגדרה עצמית פיזית – כמעשה בעל משמעות משפטית

סוג אחר של תנאי המבוסס על ברירה נמצא במעשה משפטי שעצם הגדרתו כמעשה משפטי בעל חלות איננו מונחת בו מתחילה, אלא מותנת בתנאי כלשהו. מצב כזה אפשרי רק כאשר מדובר במעשה שמובנותו טמונה בעצמו, יש לו הגדרה עצמית משלו. (להבדיל ממעשים שאין להם הגדרה עצמית, אין להם משמעות אחרת זולתי המשמעות המשפטית). ע"מ שנוכל להעניק למעשה כזה משמעות משפטית שונה ממובנותו העצמית – יש צורך להגדירו כבעל משמעות משפטית מרגע יצירתו. במקרה שלפנינו הגדרתו של מעשה כזה כבעל משמעות משפטית – היא עצמה מותנת. בשעה שנוצר מעשה זה לא ברור האם יש למעשה זה משמעות משפטית נוסף על משמעותו העצמית. המח' בברירה היא האם ניתן לראות את קיומו של התנאי בעתיד כקיים בעבר – בשעת עשיית המעשה. וא"כ מעשה זה הוגדר כמעשה משפטי מרגע יצירתו. או שלא, וא"כ מעשה זה נשאר בהגדרתו העצמית ותו לא.

ברירה ומימד הזמן

דוגמא לתנאי כזה נמצאת בגטין כה ע"ב. שם מוכיחה הגמ' שלרבי שמעון יש ברירה' במקרה שיתולה בדעת אחרים' מכח ברייתא:

דתנאי: "הריני בועליך על מנת שירצה אבא" – אע"פ שלא רצה האב מקודשת. ר' שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: רצה האב מקודשת, לא רצה האב אינה מקודשת.

ופירש רש"י:

הריני בועליך – לשם קידושין דאשה נקנית בביאה. אע"פ שלא רצה האב מקודשת – דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ונמר בלבו לקידושין נמורים ואפ' לא ירצה אביו. לא רצה אינה מקודשת – דלא בעל אלא על תנאי ולא נתקיים, וכי רצה מיהא מקודשת ואע"נ דמשעת בעילה ספק רוצה ספק אינו רוצה אמרינן הוברר הדבר דמשעת בעילה הוה קידושין.

תפקיד הברירה בתנאי זה

ע"מ להבין את תפקיד הברירה בתנאי זה נשווה לתנאי נוסף בקידושי אשה:

האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי על מנת שאתן לך מאתיים זוז" הרי זו מקודשת ויתן⁴³.

ופירש"י:

הרי את מקודשת לי – בפירושה זו על מנת שאתן לך מאתיים זוז

בגמ' מובאת מח' אמוראים: "איתמר רב הונא אמר והוא יתן. רב יהודה אמר לכשיתן." ופירש"י:

אמר רב הונא והוא יתן – לכשירצה, וקידושיו חלין למפרע משעת קידושין... דלית ליה לר' יהודה באומר 'על מנת' כאומר 'מעכשיו' דמי...

בתנאי זה, גם לפי הסובר שקידושין אלו חלים למפרע, אין צורך בברירה. אע"פ שגם בתנאי זה אדם קידש אשה על תנאי, וכאשר התקיים התנאי אשה מקודשת למפרע משעה שביצע את המעשה המותנה. במה שונה התנאי שלפנינו? מדוע בו יש צורך בברירה?

ע"מ להבין את ההבדל בין שני התנאים נתבונן בלשונם. התנאי שלפנינו הוא: "הריני בועליך על מנת...", בעוד שהתנאי המובא במסכת קידושין הוא: "הרי את מקודשת לי על מנת..." אע"פ שהוא מקדשה במעשה מסויים (כאן בפרוטה). האם יש כאן הבדל מקרי בין לשון שני התנאים?

התשובה היא שיש הבדל מהותי בין שני התנאים. בעוד שבתנאי "הרי את מקודשת לי על מנת שאתן לך מאתיים זוז" המעשה המקדש – במקרה זה נתינת הפרוטה – מוגדר מראש כמעשה בעל משמעות משפטית מעבר למשמעות הפיזית של העברת מטבע. הוא מוגדר מראש כמעשה היוצר חלות קידושין. הרי שבתנאי "הריני בועליך על מנת שירצה אבא" – אין עדיין מעשה קידושין. יש ביאה שהגדרתה כמעשה בעל משמעות משפטית, כמעשה המסוגל ליצור חלות של קידושין – מותנת. משמעות הקידושין איננה נתונה במעשה בשעת יצירתו אלא היא תלויה ועומדת עד שיתברר מה

43 קידושין פ"ג מ"ב; ובתלמוד דף ס ע"א.

עלה בגורל התנאי. כאן התנאי איננו רק קובע האם מעשה משפטי מסויים שעשיתי⁴⁴ יחול או לא. אלא הוא קובע האם בכלל עשיתי מעשה משפטי או לא. האם היה זה מעשה קידושין או שמא היתה זו ביאת זנות.

ע"מ לחדד יותר נקודה זו נשאל מזוית אחרת – ראינו לעיל כיצד פירש"י את תפקיד הברירה בתנאי "זה גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה". רש"י ביאר שהברירה נועצת את קיום התנאי, המשלים ומסיים את מעשה הגירושין – כבר ברגע נתינת הגט, ובכך הופכת מעשה גירושין מתמשך (שלא יכול לחול במקרה זה – משום ש'אין גט לאחר מיתה!) – למעשה נקודתי היכול לחול. ויש לשאול האם הסברו של רש"י הוא הכרחי? האם ניתן היה להסביר גם במקרה זה שהצורך בברירה הוא שום שהתנאי **מגדיר** מעשה טכני של נתינת גט כמעשה גירושין?

התשובה ברורה. מעשה ביאה שונה מנתינת גט למשל. מעשה ביאה הינו מעשה פיזי, קמאי שמשמעותו נמצאת בתוכו. זהו מעשה שאיננו זקוק למשמעות חיזונית ע"מ להגדירו, יש לו מובנות פנימית משל עצמו. הוא ביאה! ע"מ שתהיה משמעות **משפטית** למעשה כזה יש צורך להעניק לו משמעות כזו בשעת יצירתו. ואם לא הענקתי למעשה כזה משמעות משפטית כל שהיא – מעשה זה מגדיר את עצמו, הוא נשאר במשמעותו הפנימית – מעשה ביאה. לעומת זאת, מעשה בו אדם נותן גט לאשתו בתנאי מסויים, לא יכולה להיות לו משמעות אחרת מלבד היותו מעשה משפטי. משום שנתינת גט איננה מעשה פיזי שהגדרתו בתוכו. יש כאן גט, גט מעצם הגדרתו הוא חפץ משפטי, ולנתינתו מעצם הגדרתו יש משמעות משפטית של נתינת גט⁴⁵.

משום כך יש צורך בתנאי כזה בברירה. לולי ברירה, הגדרתו של המעשה נקבעת בשעת יצירתו בלבד. מעשה שלא ניתנה לו משמעות משפטית בשעת יצירתו נשאר במשמעותו העצמית, הפיזית – במקרה זה ביאת זנות. רק ע"י ברירה בה אני נועץ את

44 מושג התנאי תקף רק במעשים משפטיים. אינני יכול להפיל כוס מהגג ולהתנות: אם תתן לי 2.50 ש"ח הכוס לא תשבר. משום שזהו מעשה פיזי – או תשבר או לא. רק מעשה היוצר חלות משפטית כגון קניין, קידושין, גירושין וכד' ניתן להתנות. עיין לעיל הערה 35.

45 וה"ה בקידושי כסף – תנאי כמו: "הריני נותן לך פרוטה זו ע"מ שירצה אבא" יהיה תקף גם למ"ד 'אין ברירה'. במקרה זה, מעשה נתינת הפרוטה מוגדר מראש כמעשה קידושין גם ללא קיום התנאי, אע"פ שכסף איננו 'חפץ משפטי'. משום שלנתינת כסף אין צבע, אין משמעות עצמית – אחת ולא אחרת. יכולות להיות לה מספר משמעויות: הלוואה, מתנה, פקדון, שכר, קניין, מעשה קידושין וכו'. כל משמעותה של נתינת כסף היא חיזונית – זו שאני מעניק לה. אין לה משמעות פיזית הנמצאת בתוכה. במקרה זה עצם נתינת כסף בתנאי שאם יקרה כך וכך אשה זו תהיה מקודשת במעות אלו – 'צבעה' את נתינת הכסף והעניקה לה משמעות של קידושין. וממילא יש כאן מעשה משפטי המחיל קידושין מרגע יצירתו. משא"כ ביאה – דוקא משום היותה מעשה חומרי, פיזי שמשמעותו נתונה בתוכו והיא משמעות מוחלטת – אם לא תוענק לה משמעות משפטית חיזונית שונה ברגע יצירתה היא תשאר ביאה ותו לא.

קיום התנאי בעתיד – בשעת יצירתו של המעשה, ניתן להגדירו כבעל משמעות משפטית מאז⁴⁶.

מחלוקת ת"ק ור"ש בתנאי זה

נעבור כעת לתיאור המחלוקת. לפנינו מקרה בו אדם בא על אשה ולפני כן הוא מצהיר: 'הריני בועליך על מנת שירצה אבא'. כלומר אדם זה מתנה – אם אביו ירצה בשידוך זה הרי שלבעילה זו יש משמעות משפטית – היא מעשה הקידושין בו הוא קונה את האשה שהרי 'אשה נקנית בביאה'. ואם אביו לא ירצה בשידוך זה הרי שלבעילה זו אין כל משמעות אחרת מעבר להיותה ביאה. במקרה זה נחלקו התנאים: ת"ק סבור ש'אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות', כלומר אדם לא בועל אשה כאשר יש סיכוי שבעילתו תתברר כבעילת זנות. ולכן אנו אומרים שאדם זה גמר בלבו שבעילה זו תהיה קידושין גמורים ולא סמך על התנאי 'על מנת שירצה אבא'. רבי שמעון איננו סובר שאדם זה חזר בו מן התנאי ובעילה זו תלויה: "רצה האב מקודשת, לא רצה האב אינה מקודשת". כלומר, רצונו של האב בעתיד מעניק משמעות משפטית לביאת בנו ומגדירה כמעשה קידושין למפרע, ומתברר שביאה זו היתה מעשה המחיל קידושין מרגע יצירתה. אם לא יתקיים התנאי, כלומר האב לא ירצה בשידוך זה תשאר ביאה זו במשמעותה העצמית, כאן – ביאת זנות.

סברת מ"ד 'יש ברירה' בתנאי זה

כיצד מועילה כאן הברירה להגדיר ביאה זו כמעשה משפטי המחיל קידושין? מ"ד 'יש ברירה' סובר שהעתיד קיים גם לפני שהוא התרחש, אלא שהוא איננו ידוע עדיין. כיוון שהעתיד קיים בעבר, העתיד, בו שואלים את האב והוא רוצה ב'שידוך' זה, נוכח בעבר בשעת הביאה. רצונו של האב בעתיד נמצא בשעה הקובעת את מעמדה של הביאה ומעניק לה משמעות משפטית – חיזונית, שונה ממשמעותה העצמית, ובכך מגדירה כמעשה קידושין. הביאה הוגדרה כבר בשעת יצירתה כמעשה קידושין ולא כביאת זנות ולכן מעשה הקידושין חל ואשה זו מקודשת. ואילו לפי מ"ד 'אין ברירה', הסובר שהעתיד איננו קיים כל עוד הוא לא התרחש – הגדרתם של מעשים משפטיים נקבעת בהווה בשעת יצירתם. לכן, מה שהיה כאן היא ביאה שבשעה שנעשתה, היא השעה הקובעת את מעמדה לנצח, לא ניתנה לה משמעות חיזונית, משפטית מעבר למה שהיא – ביאה. לפיכך נשארה ביאה זו במשמעותה העצמית בלבד, שבסיטואציה זו הגדרתה ההלכתית היא 'ביאת זנות עם פנויה'. הסכמתו של האב לאחר מכן איננה יכולה להועיל משום שהיא הגיעה מאוחר מדי, לאחר הזמן בו נקבע מעמדה של ביאה זו כביאת זנות לנצח. כיוון שהיא לא היתה קיימת בשעת המעשה כמוה כניתוח שלאחר המוות.

46 מכאן ברור שלא תוכן התנאי מחייב שימוש בברירה בתנאי זה. שהרי הסיבה שתנאי זה זקוק לברירה היא העובדה שהגדרתו כמעשה משפטי בעל חלות – מותנת. ובין אם יתנה 'הריני בועלך ע"מ שירצה אבא' ובין אם יתנה 'הריני בועלך ע"מ שאתן לך מאתיים זוז' וכד' – התנאי הוא זה המגדירו כמעשה משפטי זזו הסיבה לשימוש בברירה.

ג. ההבדל בין תנאים אלו המבוססים על דין ברירה לבין תנאים רגילים

ראינו שלוש דוגמאות של תנאים המבוססים על דין ברירה – תנאים שמעצם הגדרתם זקוקים לברירה, ותנאים הזקוקים לדין ברירה מסיבות מקומיות. המכנה המשותף של כל הדוגמאות הוא היחס שבין התנאי למעשה המותנה בו. בתנאי רגיל אין כל קשר פנימי בין המעשה המשפטי המותנה ובין התנאי מלבד העובדה שקיומו תלוי בקיום התנאי. לתנאי אין השפעה על עצם המעשה. המעשה המותנה לכשעצמו הינו שלם וגמור, והוא יוכל היה לחול ללא כל בעיה גם ללא התנתו. לעומת זאת בתנאי המבוסס על דין ברירה יש קשר עצמי בין המעשה ובין התנאי בו הוא מותנה. המעשה עצמו איננו שלם, הוא לא יכול לחול כפי שהוא משום שחסרים בו נתונים עכשוויים. רק קיום התנאי משלים נתונים שהיו חסרים למעשה בשעה שנעשה אנו זקוקים לדין ברירה. הברירה נועצת בירור זה כבר בעבר – בשעת יצירתו של המעשה ובכך מאפשרת לו לחול. בתנאי כזה העתיד אינו מנותק מן העבר, הוא בירורו של העבר, אינדיקציה לאותם נתונים שלא היו ידועים בעבר. בעוד שבתנאי רגיל המעשה כבר 'סגור' וככה הוא 'נזרק' להכרעת העתיד, מה שיהיה – יהיה. הרי שבתנאי רגיל הסיבה היחידה שהוא תלוי בעתיד היא משום שחסרים לו נתונים בהווה, אך אין הוא מעשה גמור ש'נזרק' לעתיד.

ד. ההבדל בין מושג ה'תנאי' לברירה

עפ"י נבין את ההבדל בין מושג התנאי ובין מושג הברירה. לכאורה 'תנאי' (בפרט תנאי החל למפרע) מעצם הגדרתו, כמעשה שאיננו חלוט עכשיו ויתכן שיהיה כך ויתכן גם אחרת, היה צריך להיות זקוק לברירה. משום שרק העתיד קובע את מעמדו של המעשה **בעבר**. אולם לא מצאנו שהאפשרות להתנות תנאים היא רק למ"ד 'יש ברירה!'

התשובה ברורה: תנאי (שאינו מבוסס על ברירה) אינו זקוק לעתיד **כבירורו** של העבר וממילא אינו זקוק לברירה. בתנאי רגיל עשיתי מעשה שלם, המעשה כרגע 'סגור' והוא 'נזרק' להכרעת העתיד. המעשה מרגע זה הוא אוטונומי לחלוטין, זו פעולה של 'shoot and forget' ומה שיקבע אם מעשה זה יחול או לא הוא גורם אחר.

והכלל הוא: ברגע שהתקיים התנאי – המעשה הגמור שעשיתי חל למפרע. העתיד **כעתיד**, ולא כבירורו של העבר, מכריע את גורלו של המעשה המותנה. זהו החידוש שחידשה התורה בדין תנאי. האפשרות לעשות מעשים ולתלותם באיזו התרחשות עתידית, התרחשות חיצונית למעשה. ואילו בברירה מה שקורה בעתיד הוא סיומו של העבר. כאן יש צורך לנעוץ את מה שהתרחש בעתיד – בעבר. העתיד איננו קיים לעצמו - כעתיד, נפרד מן העבר. העתיד הוא רק **גילוי** של העבר. הוא רק אינדיקציה לברר מה היה בעבר, ואיננו 'התחדשות' – בריאה שנוצרה. בעוד שבברירה העתיד משועבד ומנוצל לצורך העבר ואין לו קיום בפני עצמו, הרי בתנאי רגיל שאיננו מבוסס על ברירה העתיד קיים בפני עצמו, משוחרר לחלוטין מן המעשה שנעשה בעבר. הוא התחדשות ולא בירור של העבר.

פרק ו: מעמדו של תנאי המבוסס על ברירה

בפרק הקודם ראינו מספר מקרים של תנאי המבוסס על ברירה, וכיצד פועלת הברירה בכל תנאי ותנאי ע"מ לאפשר לו לחול. אך לתנאי כזה יש מעמד מיוחד, שכן כל זמן שלא התקיים התנאי המברר הוא איננו מעשה גמור אלא מעשה 'היולי'. רק בעתיד יוצא מעשה זה לפועל ומתברר שהוא קיים כמעשה תקף למפרע, משעה שהוא נוצר. בפרק זה נעמוד על מעמדו המיוחד של תנאי המבוסס על ברירה, ועל ההשלכות מכך. לשם כך נעיין בדבריו של ר' יהודה על התנאי 'זה גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה'.

א. ביאור דבריו של ר' יהודה: "הרי היא כאשת איש לכל דבריה"

על המקרה של "הרי זה גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה" שנינו:

מה היא באותן הימים ר' יהודה אומר הרי היא כאשת איש לכל דבריה.

ופירש רש"י:

כאשת איש – אם כהן הוא אוכלת בתרומה, ואם זינתה בחנק.

והדבר תמוה ביותר. הרי במקרה שלפנינו ניתן לאשה גט על תנאי, תנאי זה עשוי להתקיים – ברגע שבעלה ימות – ואזי יתברר שהגט חל **מרגע נתינתו** "וה"ל גט מההיא שעתא שע"מ כן מסרו" (רש"י בהמשך) כלומר, מתברר שאשה זו מגורשת מרגע נתינת הגט. א"כ כיצד ניתן להתיר לה לאכול בתרומה ויתרה מזו – נדון אותה למיתה אם זינתה בינתיים, בעוד שלמעשה מעמדה תלוי ותוך מספר שבועות או ימים עלול להתברר שאשה זו היתה למעשה פנויה כל אותו הזמן ובעצם האכלנו תרומה לזר – איסור חמור שיש בו במזיד מיתה בידי שמים, או שהרגנו בטעות פנויה שזינתה, שלה אין דין מיתה!! היה מתבקש שר' יהודה יאמר שאין לה לאכול בתרומה עד שיתברר מעמדה, וכן אם זינתה יהא דינה תלוי עד שיתברר קיומו או ביטולו של התנאי ולא לקבוע לה מעמד ודאי של אשת איש⁴⁷!

הסבר דעתו של ר' יהודה נעוץ במושג ברירה – בניגוד לתנאי רגיל שהוא מעשה גמור לכשעצמו אלא שהוא מותנה בגורם חיצוני למעשה העלול לבטלו – כאן יש מעשה 'היולי'. מעשה שבשעה שנעשה עדיין הוא איננו מבורר ורק בעתיד יתברר איזה מעשה היה כאן. קיום התנאי בעתיד מוציא לפועל את המעשה 'היולי' שנעשה בעבר, ובכך נותן לו קיום. זה נכון בכל תנאי המבוסס על ברירה בין אם זה תנאי בו הברירה היא זו המגדירה

47 ראה למשל משנה נדה פ"י מ"ח: "ומודים ברואה בתוך אחד עשר יום... טבלה ביום שלאחריו ושמשה, הרי זו תרבות רעה, ומגען ובעילתן תלויים" משנה זו מדברת על אשה שראתה דם בתוך י"א ימי הזיבה, שדינה לשמור יום אחד בטהרה כנגד יום הטומאה – טובלת ביום ואם לא ראתה בו טהורה לערב. במקרה זה אשה זו שימרה מקצת היום ושמשה בו. אומרת המשנה ש"מגען (= בטהרות) ובעילתן תלויים", כלומר אנו ממתניים ורואים – אם היא ראתה באותו יום מתברר שהיא היתה טמאה כל אותו היום, הטהרות שנגעה בהן – טמאות, והיא ובעלה חייבים חטאת על ביאת זבה, ואם היא לא ראתה עד סוף היום מתברר שהיא היתה טהורה כל אותו היום, הטהרות שנגעה בהן – טהורות, והיא ובעלה פטורין מקרבן חטאת.

המעשה פיזי שיש לו מובנות פנימית כמעשה משפטי בעל חלות. ובין אם הברירה היא זו המאפשרת למעשה המשפטי לחול ע"י נעיצת קיום התנאי בעתיד – בשעה קובעת בעבר, או ע"י הפיכת מעשה מתמשך למעשה נקודתי.

כיוון שברירה מבוססת על העתיד, מעשה זה כפי שהוא ללא הבירור בעתיד איננו יכול לחול. המעשה מקבל תוקף רק מכת העתיד שלמעשה יוצר מחדש את המעשה בעבר, אך כל עוד לא הגיע 'העתיד הגואל' מעשה זה הוא **לא כלום**. לא היה כאן שום דבר, כי מעשה שאיננו יכול לחול – איננו מעשה **כלל**. רק ע"י העתיד נוצר למפרע מעשה בעבר, ורק לאחר שהעתיד קרה.

זאת לעומת תנאי רגיל, **שם יש מעשה גמור**, אלא שהוא מעשה מותנה, תלוי בהתרחשות מסויימת בעתיד שתקבע האם מעשה זה יחול או לא. כאשר יש מעשה גמור אך מותנה א"א להתעלם ממנו, המצב הינו תלוי ועומד עד שיתברר האם התנאי התקיים והמעשה חל למפרע או לא. אבל בתנאי המבוסס על ברירה – אין כאן שום דבר, לא אירע במציאות שום מעשה, ולכן **אי אפשר לדון**, או לקחת בחשבון 'אי מעשה'. רק כאשר יגיע העתיד ויתקיים התנאי הוא יצור את המעשה מחדש, אך זו **בריאה חדשה**, יצירה שלא הייתה קיימת עד עתה. החידוש בברירה שזו יצירת **העבר** מחדש ולא יצירת העתיד, אך זו יצירה שנוצרה **בעתיד** והיא איננה קיימת כלל לפני כן.

כך במקרה שלפנינו, בתנאי זה "זה גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה". לפני שהתקיים התנאי – אותו אנו נועצים בעבר ע"י ברירה – הגט אינו גט כלל, ולכן מעמדה של אשה זו לדעת ר' יהודה הוא "כאשת איש לכל דבריה" – היא ממשיכה לאכול בתרומה אם היא אשת כהן, ואם היא תזנה באותן ימים ידונו אותה ואת בועלה במיתת חנק כדין אשת איש שזינתה. רק לאחר שהתקיים התנאי נוצר העבר מחדש ומתברר שאשה זו היתה מגורשת משעת נתינת הגט "מההיא שעתא"⁴⁸.

48 גם דעת ר' יוסי מבוססת על דין ברירה, שהרי ר' יוסי סובר שבימים שבינתיים מעמדה של אשה זו הוא "מגורשת ואינה מגורשת". אין כאן מצב תלוי בו אנו מחכים לראות כיצד יפול דבר (ראה בהערה הקודמת) ואז יוחלט האם אשה זו שזינתה ובוועלה חייבים בחטאת – במקרה שבעלה קם מאותו חולי, או שהם פטורים מחטאת – במקרה שבעלה מת מאותו חולי, אלא יש כאן ספק עצמי – אשה זו הינה מגורשת וגם לא מגורשת, והיא ובוועלה יתחייבו ב'אשם תלוי' הבא על ספק. אין אנו אומרים שמעמדה תלוי עד שיתברר.

כך מגדיר רש"י את דעת ר' יוסי לקמן בדף עג ע"ב בשלב בו הגמ' התקשתה – לפני העמדת האוקימתא "באומר מעת שאני בעולם" – "ופרכינן בין לר' יוסי דמשוי לה אשת איש ספק בין לר' יהודה דמשוי לה אשת איש ודאי ולכי מיית היכי הוי גיטא, הא לדידהו לא הוי גט למפרע משעת מסירה א"כ לא הוי גט עד לאחר מיתה", כלומר מעמדה של אשה זו לר' יוסי הינו '**אשת איש** ספק' שמשמעותו שהבא עליה בימים אלו חייב אשם תלוי, והגמ' מתקשה הן בדעת ר' יוסי והן בדעת ר' יהודה – אם מעמד אשה זו לפי דבריהם הוא של אשת איש ודאי או ספק – א"כ לדידם הגט אינו חל למפרע משעת מסירה וא"כ קשה שהרי הגט אינו חל עד לאחר המיתה. הגמ' מתקשה גם בדעת ר' יוסי ולא רק בדעת ר' יהודה, משום שגם לפי ר' יוסי אין כאן מצב תלוי עד שיתברר, אם כך היה הדבר הרי שברגע שמת הבעל התברר שהגט חל **למפרע** ללא שום קושיה, אלא שהגמ' הבינה שלר' יוסי יש כאן מעמד של ספק עצמי כל אותם הימים – ספק שלא ניתן לבירור, ומשום כך מתקשה הגמ' בדבריו, מהם עולה לכאורה שגם כאשר מת הבעל איננו אומרים שהגט חל למפרע.

ב. מעמדה של האשה כאשת איש – בפרספקטיבה שלאחר הברירה

בארנו מדוע בעצם אשה זו לפי שיטת ר' יהודה היא אשת איש גמורה, וזאת ע"פ באורנו את יסוד ברירה. אך יש להתבונן: כאשר ימות בעלה של אשה זו ויתברר שהגט חל משעת נתינתו, האם ר' יהודה יאמר שטעינו בכך שהאכלנו אשה זו תרומה – שהרי כעת מתברר שהיתה 'זרה' באותו הזמן ולא אשת כהן? האם ר' יהודה יאמר שטעינו בכך שדנו אשה זו למיתה כאשר זינתה שהרי התברר שהיתה מגורשת 'מההיא שעתא' כלומר פנויה ולא אשת איש?

קשה לומר שלר' יהודה יחשב הדבר כטעות בדיעבד כאשר יתברר שבעלה מת מאותו החולי. אילו היה הדבר כך, היה ראוי לחשוש לכך מלכתחילה. שהרי אין זו התגלות פתאומית ואע"פ שמעשה גמור אין כאן, סרד מעשה יש כאן והוא עלול להתברר כמעשה גמור. וא"כ כיצד נתיר לאשה זו לאכול תרומה החמורה ולא נחשוש שמא יתברר שטעינו?! וכ"ש איך נדון אשה זו במיתה אם זינתה ולא נחשוש שהרגונה בטעות!!
לביורר העניין נציג שתי אפשרויות, ביניהן נכריע:

אפשרות אחת לה נקרא **'מכאן ולהבא למפרע'** ולפיה **משמעויות** הביורר בעתיד, לפיהן אשה זו מגורשת משעת נתינת הגט, תקפות רק מכאן ולהבא. כלומר, אשה זו נחשבת גרושה לכל דיניה רק מכאן ולהבא, ואיננו מחילים את משמעויות הביורר על העבר. העבר נשאר בעברו – ובעבר היא היתה אשת איש. לעבר יש אוטונומיה, והמשמעויות של היותה מגורשת 'למפרע' (גם לשיטה זו חייבים לומר שאשה זו מגורשת 'למפרע' שאל"כ זהו גט לאחר מיתה) תקפים רק מכאן ולהבא. לפי תפיסה זו לא היתה כאן שום טעות (בהאכלתה תרומה או הריגתה על זנות) משום שגם לאחר הביורר אנו אומרים שבעבר היא היתה אשת איש.

אך אפשרות זו היא רק 'נוסחה' טכנית – מה שהיא עושה זה הגדרת המצב הבלתי מובן ולא הבנתו. אפשרות זו יוצרת פיצול מלאכותי בלתי אפשרי בעניין חלות הגט. לגבי עצם חלות הגט היא סוברת שהגט חל למפרע מרגע נתינתו, שאל"כ אין כאן גט – שהרי 'אין גט לאחר מיתה', ומצד שני היא מתעלמת מהמשמעויות ומההשלכות של עובדה זו, כלומר, שאשה זו בעצם היתה פנויה מרגע חלות הגט דהיינו – שעת נתינתו. והדבר מדויק בדברי רש"י: "הוברר הדבר **דמשעת נתינה** היה ראוי למות מחולי זה וה"ל

ובזה נחלקו ר' יוסי ור' יהודה: ר' יהודה סובר – מכיוון שמעשה זה ללא הביורר בעתיד איננו חל כל עוד לא התרחש העתיד המעניק משמעות למעשה – לא נעשה כאן כלום ולכן אשה זו היא עדיין אשת איש לכל דבריה. ואילו ר' יוסי סובר – אמנם מעשה זה ללא העתיד איננו כלום, אבל התחיל כאן משהו. יש כאן מעשה 'פוטנציאלי' שבעתיד, לאחר שהתקיים התנאי והבעל מת, אני יכול לראות התרחשות זו כיציאה לפועל של אותו מעשה שהתחיל בעבר. אלא ש'פוטנציאלי' של מעשה איננו מעשה גמור אלא מצב עצמי של ספק, ולכן היא "מגורשת ואינה מגורשת". בעתיד, כאשר מתקיים התנאי, מתברר ע"י ברירה שמעשה 'פוטנציאלי' זה היה מאז ומעולם מעשה גמור – משום שקיום התנאי נמצא כבר בעבר בשעת עשיית מעשה 'פוטנציאלי' זה, והגט חל למפרע. הגמי' לקמן עג ע"ב מתקשה בכך – ראה לקמן.

גט מההיא שעתא... זהו ביטוי חד וברור המורה שהגט חל כבר מאותה שעה ללא פיצול או חילוק.

אפשרות שניה – הגט חל למפרע משעת נתינה על כל משמעויותיו⁴⁹. כלומר לאחר קיום התנאי מתברר שאשה זו היתה מגורשת כבר משעת נתינה לכל דיניה. זאת אומרת, אם היא אשת כהן היא נחשבת זרה מאז, ואם היא זינתה ואולי כבר דנו אותה למיתה – היא נחשבת פנויה משעת נתינה. **ואעפ"כ** לדעת ר' יהודה לא טעינו בכך שהאכלנו אשה זו תרומה כל אותן הימים או בכך שדנו אותה למיתה. ע"מ להבהיר עניין זה ברצוני לדון בדברי רש"י בעניין דומה – 'אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה' – דיון שיחדד נקודה זו.

עניין 'אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה' – היחס למצב הקודם

מושג 'אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה' מופיע בכמה מקומות בש"ס בעניין גיטין שמדאורייתא אינם כשרים וחכמים תיקנו שגיטין אלו יהיו כשרים, אע"פ שבכך לכאורה אנו מתירים אשה שמדאורייתא היא אשת איש גמורה. ועל זה אומרת הגמ' בכתובות ג ע"א ובעוד מקומות:

כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה... תינח קדיש בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר – שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות. ופירש רש"י (כתובות, ג ע"א):

תינח למימר אפקעתא כדקדיש בכספא. דנימא גמ זה עוקר הקידושין ועושה מעות מתנה מעיקרן. קדיש בביאה מאי אפקעתא מעיקרא איכא? בשלמא ע"י גט כשר, אע"פ שהקידושין קיימים עד עכשיו, גזירת הכתוב היא שהגט כורתו ומתיר איסורו מכאן ולהבא. אבל זה שאינו גמ מן התורה ואתה מכשירו מפני דעתו של זה שקידשה על דעת חכמים ושביטלו על דעת חכמים, צריך אתה לומר שמעיקרן לא יהיו קידושין, ואי קדיש בביאה ואתה עוקר קידושין למפרע מה תהא על ביאתו? שויויה רבנן לבעילתו למפרע, ע"י גמ שהוא מדבריהם, בעילת זנות...

רש"י מחלק באופן ברור בין גט כשר שהגדרתו היא הפסקה, **כריתת** הגירושין שהיו קיימים עד עכשיו ויצירת מציאות חדשה מכאן ולהבא, ובין 'אפקעינהו' שהגדרתו היא **עקירת** הקידושין מלכתחילה, מחיקת העבר לפיה מעולם לא היו קידושין⁵⁰. עקירה זו נעשית ע"י מתן משמעות חדשה למעשה הקידושין – הפיכת מעות הקידושין למתנה והפיכת ביאת הקידושין לביאת זנות וממילא מתברר שלא היו כאן קידושין כלל. מושג ה'אפקעינהו' הפועל **למפרע** אומר שלא היו כאן קידושין, הוא מוחק את העבר ולא רק

49 במשמעות זו מופיע המושג 'למפרע' ביחס לברירה בצורה מפורשת במספר מקומות. במקרה של "המת בבית ולו פתחים הרבה..." ביצה י ע"ב; לו ע"ב. האפשרות לומר שב"ה מטהרים את הפתחים **למפרע** היא רק מכח ברירה. ודוגמא נוספת לכך נמצאת בעירובין פב ע"ב שם נאמר: "דאי יש ברירה – **תיגלי מילתא למפרע דמבעוד יום הוה ניחא ליה**!"

50 נשים לב לאבחנה הקיימת בין המושגים: ביחס לגט משתמש רש"י בפועל 'כרת' שמשמעותו הפסקה, מניעת המשכיות מדבר שעד עכשיו היה קיים בדומה לכריתת עץ – נשאר גזע כרות, לעומת הפועל 'עקר' בו רש"י משתמש ביחס ל'אפקעינהו' שמשמעותו עקירה מהשורש, לא נשאר לו שום זכר במציאות.

משנה את העובדות מכאן ולהבא, לא יוצר פיצול מלאכותי 'מכאן ולהבא למפרע'. בדומה לכך בנידון דידן, גט שחל מההיא שעתא אומר שמההיא שעתא, בעבר, היא מגורשת ולא רק מכאן ולהבא.

הקבלה זו יכולה גם לחדד ולהבהיר את דעת ר' יהודה בעניננו. שכן, יש לעיין: אדם זה שחכמים הפקיעו את קידושיו למפרע (ע"י שהכשירו גטו שמדאורייתא פסול) האם יצטרך מעתה כפרה על כך שכל ימיו בא בעצם על אשה פנויה ללא קידושין? ואותה אשת כהן שחכמים הפקיעו את קידושיה למפרע כנ"ל האם תצטרך כפרה על כך שכל ימיה אכלה תרומה והיא בעצם זרה? האם היא תצטרך לשלם קרן וחומש על כל התרומות שאכלה?

נראה שלא כך הם הדברים! שכן יש הבדל מהותי בין מקרה זה ובין שוגג הצריך כפרה. שוגג הוא אדם שחטא. היה כאן איסור והוא עבר עליו, אמנם מחוסר ידיעה, אך בשעתו היה זה חטא גם אם הוא לא היה ידוע. לעומת זאת, במקרה של 'אפקעינהו', זוג זה היה נשוי בכשרות, אדם זה בא על אשתו ע"י חופה וקידושין 'כדת משה וישראל'. אותה אשת כהן אכלה תרומה בצורה לגיטימית לחלוטין. אין זה מצב בו אדם חוטא מחוסר ידיעה – אין כאן חטא כלל. ולכן גם כאשר חכמים הפקיעו את הקידושין למפרע ומתברר כעת שהיא היתה פנויה לכל דיניה, אין הם חוטאים.

ונבאר את העניין: יש לחלק בין מושג ה'לגיטימיות' של המעשים, הפעולות שנעשו בעבר ובין המציאות ההלכתית/ דינית המתחדשת. המציאות ההלכתית יכולה להשתנות למפרע כגון בנידון דידן – ע"י תנאי של ברירה או ע"י 'אפקעינהו', ואזי מתברר שהמציאות בעבר היתה שונה לחלוטין. אבל אחריותו ו'חטאו' של האדם, נקבעים ע"פ הלגיטימיות של מעשיו **בשעה שהם נעשו** – אדם זה שקידש את אשתו 'כדת משה וישראל', בא עליה בצורה לגיטימית לחלוטין תוך ידיעת כל הנתונים ללא חוסר ידיעה או שגגה. וכך אותה אשת כהן – היא אכלה תרומה באופן לגיטימי לחלוטין. אחריותו של האדם נידונת ע"פ הנתונים שהיו נכונים באותה שעה.

יתירה מזו, אסור לאדם לפעול ע"פ נתונים עתידיים שאינם נכונים כעת. לו יצוייר שיש לאדם נבואה, חתומה ע"י נביא מוסמך, שקידושיו של פלוני יופקעו בעתיד וכד' ודאי שאסור לו לבוא על האשה כל עוד נישואין אלו קיימים, ואם יעשה זאת – יומת. האדם חייב לנהוג ע"פ הנתונים הקיימים, משום ש**זו המציאות** הקיימת ואין מציאות אחרת. האפשרות שהמציאות אולי תשתנה – היא תיאוריה ולא ממשות. אם המציאות תשתנה, זו תהיה מציאות חדשה שתהיה תקפה גם למפרע, אך כל פעולה שנעשתה באופן לגיטמי, ע"פ החוקים והנתונים של המציאות באותה שעה, היא לגיטימית וכזאת תשאר לעולם. משום שלגיטימיות של פעולה נקבעת ע"פ כללי המציאות בה היא נוצרה, וא"א לשפוט פעולה מסויימת ע"פ מציאות אחרת מזו שהיא נוצרה בתוכה. הדבר דומה למדינה ששינתה 'חוק תעבורה' למפרע מתאריך מסוים האם יעלה על הדעת להעמיד לדין את האנשים שנהגו כחוק ע"פ החוק הקיים באותה שעה!?

מה שכן יכול להשתנות היא המציאות עצמה. זה החידוש ב'אפקעינהו' ובברירה שהמציאות יכולה להשתנות למפרע אך לגיטימיות איננה יכולה להשתנות. וה"ה בנידון דידן: כאשר אדם נתן גט 'מהיום אם מתי מחולי זה', כל עוד לא התברר שהוא מת, גט זה איננו תקף כלל. רק ע"י הברירה אותו גט הופך להיות גט מחיים, ומתברר שהגט חל למפרע מרגע נתינתו ואשה זו מגורשת ופנויה מאז – אך זו מציאות חדשה שנוצרה מכח

העתיד ולא היתה קיימת בעבר, ולכן אותה אשת כהן שהמשיכה לאכול תרומה באותן הימים איננה חוטאת, ואותו ב"ד שדן אשה זו שזינתה אף איננו טועה משום שהם פעלו בצורה לגיטימית לחלוטין ע"פ המציאות שהיתה נכונה אז⁵¹.

זאת, להבדיל מתנאי רגיל ללא ברירה, בו היה קיים כבר בעבר מעשה גמור אלא שהיה תלוי עד קיום התנאי וברגע שהתקיים התנאי מתברר שמעשה זה תקף מאז. כאן אין מציאות חדשה שנוצרה מכח העתיד. כבר בעבר נעשה כאן מעשה גמור אלא שהוא היה 'מוקפא' ותלוי בתנאי שיכול לבטלו, אך ברגע שהתקיים התנאי 'הופשר' המעשה הגמור שנעשה בעבר, לעומת ברירה בו העתיד יוצר מעשה בעבר ולא מפשיר מעשה שהיה קיים כבר בעבר.

לכן, בתנאי רגיל מעמדה של אשה זו הינו תלוי ועד שיתברר האם התנאי קיים את המעשה או ביטלו אסור לה לאכול בתרומה, ואם היא תזנה היא לא תומת עד שיתברר האם התנאי התקיים או לא, ואם נהגו קודם לכן בצורה אחרת מזו שתתברר ע"י קיום התנאי יש כאן חטא ויש כאן טעות.

לסיכום

אשה זו שקיבלה גט בתנאי 'מהיום אם מתי מחולי זה' המוגדר כתנאי המבוסס על דין ברירה, כל אותן הימים שבינתים תאכל בתרומה – אם היא אשת כהן, ואם תזנה היא תומת, משום שגט זה איננו תקף, והיא אשת איש ודאי. לאחר שבעלה מת נוצר מכח העתיד גט תקף בעבר, אלא שמצב חדש זה איננו שולל את הלגיטימיות מהמעשים שנעשו בעבר כדין. אמנם, אז משתנה מעמדה בעבר, ולכן אם זינתה באותם ימים, ואפילו נדונה למיתה, אך עדיין לא בוצע גזר הדין עד שבעלה מת היא לא תומת, משום שכעת מתברר שבאותה שעה היא היתה פנויה, והיא לא תענש אע"פ שהמעשה שעשתה לא היה לגיטימי באותה שעה⁵².

ג. היחס בין הסוגיה בדף כה ע"ב לבין הסוגיה בדף עג ע"ב

ההוכחה שרבי יהודה סובר 'יש ברירה'

ראינו את הגמ' בדף כה ע"ב המוכיחה שר' יהודה סובר שיש ברירה:

ר' יהודה אומר הרי היא כאשת איש לכל דבריה ולכי מית הוי גיטא.

וראינו כיצד רש"י מפרש את הוכחת הגמ':

ולכי מית הוי גיטא – דקתני רישא הרי זה גט ואיירי ר' יהודה במה היא באותן הימים

אלמא לא פליג ברישא ולא אמרינן נט לאחר מיתה הוא כיון דאמר מעכשיו ואע"ג

51 גם מושג ה'טעות', מוגדר כטעות בנתונים הקיימים כגון אי ידיעת המציאות או אי ידיעת ההלכה, ראה 'טועה בדבר משנה חוזר' סנהדרין לג ע"א. כאשר נוצרו מכח העתיד נתונים חדשים בעבר שלפיהם הדין הוא שונה – הם לא טעו בדינם.

52 משא"כ לפי האפשרות שהבאנו לעיל 'מכאן ולהבא למפרע' גם לאחר שימות בעלה עדיין נמית את האשה שזינתה כי אותו ברור תקף רק מכאן ולהבא ולא לעבר, העבר נשאר אוטונומי לחלוטין ובעבר – בשעת הביאה – היא היתה אשת איש.

ברירה ומימד הזמן

דכשנותן הגט הוא מספקא ליה אם יחיה אם ימות ותלה התנאי בדעת מי שמותו וחייזו תלוים בידו וכשמת אמרינן הוברר הרבר דמשעת נתינה היה ראוי למות מחולי זה וה"ל גט מההיא שעתא שע"מ כן מסרו...

כלומר, ר' יהודה סובר שיש ברירה מכך שהוא איננו חולק שהגט תקף כאשר הבעל ימות אע"פ שגט זה מבוסס על דין ברירה.

נשים לב! ההוכחה שר' יהודה סובר ברירה איננה מתוכן דבריו "הרי היא כאשת איש לכל דבריה", אלא מכך שאין הוא חולק על העובדה שהגט הוא גט מחיים כאשר ימות בעלה, אע"פ שהאפשרות היחידה שהגט עם התנאי הזה יהיה גט מחיים היא רק ע"י ברירה, ומכאן שאותה הוכחה קיימת גם לר' יוסי.

והנה, הגמ' בדף עג ע"ב על המשנה הנ"ל -

מה היא באותן הימים ר' יהודה אומר כאשת איש לכל דבריה ר' יוסי אומר מגורשת ואינה מגורשת.

איננה מזכירה כלל את מושג הברירה, ולא עוד אלא שהיא מתקשה בדיוק בנקודה ממנה הוכיחה הגמ' בדף כה ע"ב שר' יהודה סובר שיש ברירה. וכך אומרת שם הגמ': ולכי מיית הוי גיטא? והא קיימא לן דאין גט לאחר מיתה.

ופירש"י:

ופרכינן בין לר' יוסי דמשוי לה אשת איש ספק, בין לר' יהודה דמשוי לה אשת איש ודאי - ולכי מיית היכי הוי גיטא הא לדידהו לא הוי גט למפרע משעת מסירה אם כן לא הוי גט עד לאחר מיתה.

כלומר, העובדה שבימים שבינתיים היא אשת איש ספק או ודאי, ואין אנו אומרים שמעמדה תלוי עד שיתברר, מוכיחה שהגט איננו חל למפרע. והרי זו בדיוק הנקודה ממנה הוכיחה הגמ' לעיל כה שיש ברירה לר' יהודה - מכך שאשה זו מוגדרת כאשת איש ודאי בימים שבינתיים ואעפ"כ הגט חל למפרע משעת מסירה. ולא נחה הגמ' בדף עג עד שהעמידה את משנתינו באוקימתא: באומר מעת שאני בעולם.

ופירש"י:

ומשני אמר רבא מתני' לאו באומר 'מהיום אם מת' דההיא ודאי לכי מיית אינלאי מילתא דהוי גט משעת נתינה והבא עליה פטור, אלא באומר מעת שאני בעולם להוי גט.

כלומר, הגמ' בדף עג איננה רואה אפשרות ליישב את דברי ר' יהודה ור' יוסי שאשה זו אשת איש ודאי או ספק במקרה שאדם זה אמר "הרי זה גיטך מהיום אם מתני", ללא התנגשות בכלל ש"אין גט לאחר מיתה", ורואה סתירה בין האמירה שגט זה חל למפרע ובין האמירה שכל אותם הימים אשה זו היא אשת איש ודאי או ספק. סתירה שהגמ' בדף כה פותרת ע"י יסוד הברירה המתמודד בדיוק עם נקודה זו ומאפשר מצד אחד לומר שגט זה חל למפרע ומצד שני לומר שאשה זו היא אשת איש (ודאי או ספק) כל אותם הימים שבינתיים, כפי שבארנו לעיל.

מכאן, שחילוק יסודי קיים בין שתי הגמרות: בעוד שהגמ' בדף כה משתמשת ביסוד ברירה להסביר את דעת ר' יהודה, הרי שלגמ' בדף עג יסוד הברירה כלל איננו קיים

בספקטרום התודעתי, היא מתקשה בדיוק בנקודה זו, ולא מתרצת ע"פ יסוד הברירה ומעמידה את המשנה בהעמדה אחרת.

רש"י עמד על הבדל זה בין שתי הסוגיות. הוא הסביר שהגמ' בדף עג מתקשה בדיוק בנקודה ממנה הוכיחה הגמ' בדף כה שלר' יהודה יש ברירה, והסביר את דעותיהם של ר' יהודה ור' יוסי בדף עג כאינן תלויות ביסוד ברירה אלא כמחלוקת על ההעמדה שהעמידה הגמ' "באומר מעת שאני בעולם". ולא עוד אלא שרש"י מגניב לנו בדברי ר' יוסי ש"אין ברירה", בעוד שמהסברו את הוכחת הגמ' בדף כה שיש ברירה לר' יהודה עולה שקביעה זו יפה גם לר' יוסי⁵³.

נספח: מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי בדף עג

מהי איפוא מחלוקתם של ר' יהודה ור' יוסי בדף ע"ג?
רש"י על המשנה כותב:

כאשת איש – והבא עליה במזיד בחנק, ובשונג בחמאת, ואע"ג דמת מאותו החולי, לפי שלא גירשה אלא סמוך למיתה, ובגמ' מוקי לה באומר לה במסירת הגט 'הרי זה גיטך והתגרשי בו מעת שאני בעולם אם מתי'. הלכך ר' יהודה סבר סמוך למיתה הוא דהוי גט ומקמי הכי אשת איש היא ור' יוסי סבר מכי יהב לה גיטא כל שעתה מספקא לן במעת שאני בעולם הלכך ספיקא היא והבא עליה באשם תלוי.
ועל הגמ' פירש רש"י:

ומשני אמר רבא – מתני' לאו באומר מהיום אם מתי... אלא באומר 'מעת שאני בעולם להוי גט' הלכך לר' יהודה סמוך למיתה חייל גיטא ומעיקרא אשת איש היא ור' יוסי סבר משעת נתינה מספקא לן דלמא זו היא שעה הסמוכה למיתה והוי גט ספק ואע"ג דהיי מפי אין ברירה.

אם אנו מתבוננים היטב, אנו רואים שעצם מחלוקתם של ר' יהודה ור' יוסי איננה קשורה כלל לעניין ברירה. המח' היא כיצד יש להתמודד עם ביטוי לא מוגדר, לא מסוים זה – 'מעת שאני בעולם'. הן ר' יהודה והן ר' יוסי מבינים שהתנאי 'מעת שאני בעולם' פירושו 'שעה הסמוכה למיתה'. ובזה נחלקו – ר' יהודה סובר שכאשר אדם זה מת הגט חל אוטומטית סמוך למיתה, רגע אחד לפני המיתה, ועד אז אשה זו היא אשת איש גמורה.

53 הבדל זה שבין הסוגיות ניכר בדברי רש"י בעניין נוסף. בעוד שאת הוכחת הגמ' בדף כה שלר' יהודה יש ברירה הסביר רש"י כבנויה על המקרה 'זה גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה' בדוקא, כפי שבארנו לעיל. הרי שאת דיון הגמ' לקמן בדברי ר' יהודה ור' יוסי, באר רש"י כמוסב על המקרה 'מהיום אם מתי' בסתם, ולא 'מהיום אם מתי מחולי זה' דוקא. [לא תתייחד עמו – זה שנתן גט ואמר לה מהיום אם מתי... (רש"י על המשנה, בגמ' דף עג ע"א); "ומשני אמר רבה – מתני' לאו באומר 'מהיום אם מתי'... (רש"י על הגמ' שם ע"ב)]. והדבר מובן – רק כאשר אנו מדברים על ברירה אנו זקוקים להעמיד המח' ב'אם מתי מחולי זה' בדוקא. משום שרק במקרה זה התנאי מברר נתון לא ידוע בהווה. בתנאי כזה שייכת ברירה, משא"כ בתנאי 'מהיום אם מתי'. אך כאשר איננו משתמשים ביסוד ברירה אין צורך להעמיד את המחלוקת דוקא במקרה שאמר 'אם מתי מחולי זה'. לולי ברירה אין כל הבדל בין התנאים, אלא רק לעניין המבואר שם במשנה (פ"ז מ"ג; בגמ' – עב ע"א) "אומדין אותו אם מחמת חולי הראשון...". ומחלוקת החכמים היא על שני סוגי התנאים.

ואילו ר' יוסי מסתפק בכל שעה מרגע נתינת הגט ועד לרגע בו הוא מת שמא זו היא שעה הסמוכה למיתה, ולכן כל אותו הזמן אשה זו הינה ספק מגורשת.

במה נחלקו החכמים? ראשית – נגדיר את תחום המחלוקת ביניהם. אדם שנתן גט לאשתו ע"מ שיחול בתאריך מוגדר ומסוים, כגון: 'הרי זה גיטך והתגרשי בו לאחר שלושים יום' או 'הרי זה גיטך והתגרשי בו בא' בתשרי'. הרי שהן לר' יהודה והן לר' יוסי אשה זו היא אשת איש ודאי עד אותו תאריך, יום השלושים או א' בתשרי, ובו היא מתגרשת. וכן – אדם שנתן גט לאשתו ואמר שיחול בעתיד **לאחר** נקודת ציון מסוימת, כגון **לאחר** אירוע כלשהו, גם ר' יוסי מודה שאשה זו איננה ספק אשת איש אלא היא אשת איש ודאי עד לאותו זמן ובו היא מתגרשת, אע"פ שאין כאן **תאריך** של זמן, יש כאן **נקודת ציון ברורה בזמן** בה הגט יחול, נקודה התחומה באירוע מסוים – **לאחריו**, וכל עוד שאירוע זה לא התרחש אין כאן שום ספק שמא הגט חל, ואין שום ספק במעמדה של האשה. ואע"פ שאיננו יודעים עכשיו מתי יתרחש אותו אירוע בעקבותיו יחול הגט, יש לנו ודאות שאשה זו איננה מגורשת שהרי עדיין לא התרחש האירוע בו תלוי הגט, ולכן אשה זו היא אשת איש ודאי עד אותו האירוע ומיד לאחריו היא מגורשת.

המחלוקת ביניהם היא במקרה בו אדם נתן גט לאשתו ע"מ שיחול בנקודה כלשהיא בעתיד, אלא שנקודה זו איננה מוגדרת ע"י תאריך מסוים בעתיד, אלא היא מתוחמת ע"י אירוע מסוים. דא עקא, נקודה זו תחומה **לפני** אירוע בלתי ידוע בעתיד.

בנקודה זו חולקים ר' יוסי ור' יהודה: **ד' יוסי** סובר שכיוון שנקודת הזמן בו יחול הגט תחומה באירוע בלתי ידוע בעתיד **מלפניו**, הרי שלעולם לא יהיה לנו בטחון שרגע זה בו אנו נמצאים **עכשיו** איננו אותה נקודה בה חל הגט, שהרי איננו יודעים מתי יגיע אותו אירוע, זאת נדע רק לאחריו, אך זה יהיה כבר מאוחר מדי – לאחר שחל הגט. ולכן כל רגע אנו בספק שמא עתה הוא אותו הרגע בו חל הגט ובו אשה זו מתגרשת, ולכן תהיה אשה זו ספק אשת איש עד אותו אירוע, במקרה שלנו – מותו של בעלה, שלאחריו אין יותר ספק ואשה זו ודאי מגורשת שהרי ודאי היה הרגע שלפני מיתתו. ואילו **ד' יהודה** סובר שהגט חל 'שניה' לפני מיתתו של הבעל, ולכן כל עוד הבעל חי יש ודאות שאשה זו הינה אשת איש גמורה ורק לאחר מותו היא תהיה מגורשת, עד אז אין לנו ספק במעמדה – היא אשת איש גמורה.

סברות רבי יהודה ורבי יוסי

מהי תפיסתו של כל אחד מהחכמים? לכאורה תפיסתו של ר' יוסי היא המתבקשת, שהרי כל עוד אין לנו נקודת ציון לעולם נהיה בספק! לר' יהודה יש תפיסה אחדותית של הזמן. הזמן הוא זרימה, הוא רצף ולא אוסף של נקודות. העבר, ההווה והעתיד הם רצף אחד של זמן, סרגל הזמן הוא אחד ובו קיימים עבר, הווה ועתיד. **הזמן העתידי** קיים אע"פ שעדיין הוא לא התרחש, הוא נמצא היכן שהוא בסרגל הזמן אע"פ שעדיין לא הגיע. לכן ניתן להתייחס אל אירוע **שודאי** יתרחש בעתיד – כנקודת ציון מסוימת באותו סרגל. במקרה שלנו – מיתתו של בעלה היא אירוע שודאי יתרחש בעתיד, ולכן ניתן להתייחס אליה כנקודת ציון מוגדרת בסרגל הזמן. לפי תפיסה זו ישעה הסמוכה למיתה, אע"פ שהיא איננה ידועה, היא שעה **מסוימת** ונתונה לכן, שעה שאני יכול להתייחס אליה **ולהצביע** עליה. לכן ציון הזמן 'מעט שאני בעולם'

הוא ציון זמן מוגדר ומסוים בדיוק כמו 'הרי זה גיטך והתגרשי בו בעוד 30 יום'; או 'באי בתשרי'. הגט חל, אפוא, באופן אוטומטי באותה שעה הסמוכה למיתתו – "סמוך למיתה חייל גיטא" והעתיד רק יגלה לי איזו שעה זו היתה, ידיעה שהיא 'גילוי מילתא'. אין כאן ספק עצמי בהגדרת רגע זה אלא חוסר ידיעה שיתברר בעתיד.

תפיסה זו גם משחררת אותו מן הספק – מכיוון שזו שעה מסוימת ונתונה בעתיד, אין לי מה לחשוש לה כל עוד הבעל חי. ברגע שאני יודע שהגט יחול באיזו שהיא נקודה מסוימת בעתיד, סילקתי את הספק מדעתי, מבחינתי העניין מסודר, שעון הזמן מתקתק, וכשיגיע הרגע השעון יצלצל ויקראו לי. אבל כרגע אין במעמדה כל ספק⁵⁴.
 לר' יוסי יש תפיסת זמן שונה. ר' יוסי תופס את הזמן כחיבור של נקודות ולא כרצף. לפי תפיסה זו 'העתיד – אין'. רגע, שעה שעדיין לא התרחשו – אינם קיימים. מה שקיים בזמן הוא רק העבר וההווה המתרחש. משום כך 'שעה הסמוכה למיתתו' זו הגדרה ערטילאית שאיננה מסוימת, ולכן כל שעה ושעה אני מסתפק שמא שעה זו היא השעה הסמוכה למיתתו, כל רגע עד מיתתו בפועל הוא ספק, ולכן אשה זו היא ספק אשת איש כל אותם הימים, והבא עליה באשם תלוי. בכל רגע יש ספק עצמי שמא עליו חלה אותה הגדרה ערטילאית 'שעה הסמוכה למיתה'.

לו היתה תפיסתו של ר' יוסי שהזמן העתידי קיים אע"פ שהוא עדיין לא הגיע, לא היה לנו ספק על כל רגע שמא הוא הרגע הסמוך למיתה, משום שקיים רגע כזה בעתיד ורק אחד כזה, לפיכך יש כאן רק עניין של 'גילוי מילתא' לדעת מהו אותו רגע ולשם כך נמתין ונראה, אך לא משום כך כל רגע הוא ספק עצמי שמא הוא אותה 'שעה הסמוכה למיתה'. משום שר' יוסי סובר שהזמן העתידי איננו קיים, הוא לא יכול להשתחרר מן הספק. כל רגע אני דרוך ומצפה לראות האם זהו הרגע, כאשר מגיע רגע חדש הוא הרגע היחיד הקיים, ולכן כל רגע חדש שמגיע מעורר שוב את הספק מחדש. לפיכך, כל אותם הימים אני נמצא בספק תמידי, כל רגע מסופק שמא הוא השעה הסמוכה למיתה, הספק דבוק לכל רגע שעבר ולכן בסך כל אותו הזמן היא ספק מגורשת והגט הוא גט ספק. בנקודה זו רש"י מעלה שאלה:

ור' יוסי סבר משעת נתינה מספקא לן דלמא זו היא שעה הסמוכה למיתה והוי גט ספק, ואע"ג דהיי טפי – אין ברירה.

כלומר, לפי ר' יוסי כל רגע משעת נתינת הגט הוא ספק שמא הוא 'שעה הסמוכה למיתה' ולפיכך כל אותם הימים עד מיתתו אשה זו היא ספק אשת איש. כאן שואל רש"י מדוע ר' יוסי קובע שאשה זו הינה ספק אשת איש במשך כל התקופה? והרי לאחר שעבר רגע מסופק אחד והבעל המשיך לחיות הרי התברר שהרגע הקודם לא היה 'שעה הסמוכה למיתה' והתגלה שאשה זו היתה אשת איש גמורה ולא ספק ברגע הקודם! ע"ז עונה רש"י 'אין ברירה'. ולא לומר שמח' ר' יהודה ור' יוסי היא האם יש ברירה או לא. כבר ראינו לעיל שהמח' ביניהם היא האם 'שעה הסמוכה למיתה' היא שעה מוגדרת או לא –

54 יש לשים לב! תפיסה זו איננה זהה לתפיסה שהצגנו לעיל בפרק 'ברירה על ציר הזמן' למייד יש ברירה', ואע"פ שיש קווי דמיון בין שתי הדעות אין הן זהות. התפיסה של ר' יהודה כאן מדברת רק על קיומו של הזמן העתידי, על העובדה שהזמן העתידי קיים וניתן להתייחס אליו. משא"כ התפיסה למייד יש ברירה' היא הרבה יותר רחבה, לפיה כל מה שהתרחש בזמן העתידי בפועל, כל האירועים, קיימים בצורה היולית כבר בעבר ולא רק הזמן עצמו.

מחלוקת הנובעת מתפיסתם את הזמן העתידי ולא מחלוקת האם יש ברירה או לא. אלא שיסוד הברירה היה עוזר לר' יוסי לפתור את הסבך שנוצר מכך שלדעתו 'שעה הסמוכה למיתה' היא שעה שאיננה מוגדרת⁵⁵.

מדוע שייכת כאן ברירה? אמרנו לעיל שעניינה של הברירה הוא היכולת לראות את העתיד נוכח בעבר. גם כאן, ע"מ לשחרר את ר' יוסי מהספק, בו הוא נתון כל אותם הימים – האם השעה העומדת בפני כעת היא הישעה הסמוכה למיתה' או לא – שהוא ספק עצמי הקיים לגבי כל רגע בשעה שהוא מגיע, אנו צריכים להגדיר, מכח מה שהתברר בעתיד, שעה שבשעתה לא היתה מוגדרת. דבר זה אפשרי רק באמצעות ברירה.

רק ע"י נוכחות העתיד בעבר, מתברר שהספק שהיה לנו ביחס לכל רגע האם הוא אותה 'שעה הסמוכה למיתה' איננו ספק עצמי, אלא חוסר ידיעה בלבד. שהרי כבר בשעתם היו רגעים אלו רחוקים מן המיתה אלא שהדבר לא היה ידוע. בעוד שאם אין ברירה, רגעים אלו הוגדרו ברגע יצירתם כ'ספק שעה הסמוכה למיתה', ומשום שאינני יכול להגדיר מחדש את העבר מכח העתיד – הגדרה זו צמודה לאותם רגעים לנצח.

לעומת זאת כאשר הבעל מת הגט חל בודאי, **מכאן ואילך** היא מגורשת ודאי ולא ספק, ללא ברירה, משום שכאשר בעלה מת נגמרו הספקות. הקשר נחתך ואין כעת צורך להתירו. משום שברגע שהיתה מיתה היתה גם 'שעה הסמוכה למיתה'. אינני צריך לדעת ולא להגדיר מתי היתה אותה שעה. זה היה רלוונטי קודם המיתה, אך לאחריה די לי שהיתה שעה כזו, שהרי אין חסרון עצמי בהגדרת התנאי שיחול 'סמוך למיתה'. החסרון היה ביכולת **להגדיר** את אותה שעה וחסרון זה אינו רלוונטי עוד לאחר המיתה. כאשר רצינו לקבוע האם רגע מסויים הינו 'שעה הסמוכה למיתה' כדי לקבוע את מעמדה באותם הימים היינו זקוקים לברירה משום שלצורך הגדרת רגע שבשעתו היה 'בלתי מוגדר' מכח העתיד ע"י נעיצת מה שהתברר בעתיד – בעבר אני זקוק לברירה, וכיוון שר' יוסי סובר אין ברירה א"א לקבוע לעולם שאותם ימים לא היו 'שעה הסמוכה למיתה'. אך לאחר המיתה כבר אינני זקוק להגדיר מהי אותה 'שעה הסמוכה למיתה' ומה לא, די לי בידעה שהיתה שעה כזו גם אם אינני יכול להגדירה – הגט חל סמוך למיתה גם אם אינני יודע איזו שעה זו ומכאן ואילך היא מגורשת ודאי.

לסיכום:

הסוגיה בדף כה שונה מהסוגיה בדף עג. בעוד שהגמ' בדף כה מוכיחה לדעת ר' יהודה שיש ברירה, והוכחה זו תקפה – לשיטת רש"י – גם לר' יוסי, הרי שהגמ' בדף עג

55 יש כאן דבר מעניין ממנו ניתן ללמוד על עניינה של הברירה. לו היה ר' יוסי סובר שיש ברירה, הוא היה מודה לר' יהודה שאשה זו הינה אשת איש גמורה. כלומר, ע"י ברירה, יכול היה ר' יוסי להגיע למסקנה אליה מגיע ר' יהודה בפשטות, מכח תפיסת הזמן האחדותית שלו, ללא צורך בברירה. ע"י ברירה, היה ר' יוסי משתחרר מהספק שנוצר מכח תפיסתו הכרונוולוגית של הזמן, תפיסה הרואה פיצול בין מימדי הזמן ובה קיים רק העבר אך לא העתיד. כלומר, הברירה היא מושג הצומח מתוך עולם המכיר בכרונוולוגיות של הזמן, המגיע ע"י ברירה לראיה אחדותית של העבר והעתיד, בפרספקטיבה לאחור, כלומר לאחר שהעתיד אירע. ע"י ברירה הוא חורג לעולם הרואה בזמן רצף של עבר, הווה ועתיד.

מתקשה בדיוק בנקודה זו (ממנה הוכיחה הגמ' לעיל שיש ברירה!). היא מתעלמת מיסוד ברירה, ונאלצת להעמיד את מח' ר' יהודה ור' יוסי באוקימתא 'מעט שאני בעולם'. וכפי שנוכחנו לראות ברש"י, זו מחלוקת שאיננה קשורה כלל בברירה, אלא שאם ר' יוסי היה סובר ברירה היה נחלץ מסבך הספק שנוצר מתפיסתו את הזמן העתידי.

ד. הצעה לשיטת תוספות בברירה

נביא כאן מספר דוגמאות בהן תוס' מקשים על שיטת רש"י, דרכם נוכל להחשב לתפיסת תוס' את מושג הברירה בכלל⁵⁶, והיחס בין מושג ה'תנאי' למושג הברירה: תוס' (בגיטין כה ע"ב; וביומא נו ע"א) הבינו את דברי רש"י בגיטין כה ע"ב כקובעים כלל לפיו – כל תנאי שאיננו נתון בידו של האדם אלא בגורם חיצוני מבוסס על ברירה:

פירש בקונטרס אע"נ דתנאי הוא צריך ברירה כיוון דאין בידו ובשעת התנאי ספק הוא והתנאי מתקיים מאליו ואי לא משום ברירה לא היו גמ' ולא דמי לשאר תנאים שבידו לקיימם ודעתו לקיימם. (גיטין כה ע"ב – ד"ה ולכי מייח).

כלומר תנאי מסויים מוגדר כברירה **משום** שהוא: אינו בידו של האדם לקיימו, בשעת התנאי הוא ספק והוא מתקיים מאליו, כלומר תכונות אלו הן **סיבה** להגדרת תנאי מסויים כברירה, יש כאן כלל הקובע שתנאי עם תכונות אלו יוגדר כברירה. מכח הבנה זו ברש"י התקשו תוס':

1. א"כ מה שתיקן שמואל בגט של שכיב מרע (גיטין עה ע"ב): "אם לא מתי לא יהא גט ואם מתי יהא גט" זהו תנאי המבוסס על ברירה שהרי מיתתו איננה נתונה בידו, והדבר קשה שהרי שמואל בעצמו (ביצה לו ע"ב) סובר שאפילו בדרבנן אין ברירה?

2. ועוד – הגמ' בעירובין (לו ע"ב) הקשתה: "אלא מעתה היו לפנינו שני רמונים של טבל ואמר 'אם ירדו גשמים היום יהא זה תרומה על זה ואם לא יהא זה תרומה על זה' הכי נמי דלא הוי תרומה!?" משמע שהדבר פשוט שתחול התרומה לכ"ע ולא חילקו והעמידו שהתרומה חלה רק לפי מ"ד 'יש ברירה', בעוד שלפי שיטת רש"י כיוון שהגשמים אינם בידו הרי תנאי זה בנוי על ברירה ולא כפי שמשמע מהגמ'.

עוד הקשו תוס' על רש"י לקמן בדף עג ע"ב שפירש שסברת ר' יוסי היא משום שאין ברירה – שאם כן כמו שעד שעת מיתה היא ספק מגורשת כך צריכה להיות גם לאחר המיתה משום שאין ברירה.

יתירה מזאת: תוס' ביומא אף מעלים מכח קושיות אלו אפשרות לפיה כל דבר שהוא כעין תנאי לא שייכת בו ברירה, אפשרות שלבסוף נדחת. אם נתבונן היטב נגלה שדוגמאות אלו מבטאות תפיסה שונה של ברירה. וכך אומרים תוס' ביומא (נו ע"א ד"ה דברי ר"מ) בהסבר הגמ' שהוכיחה שלר' יהודה יש ברירה:

משום דמוקמינן לה בפרק 'מי שאחזו' (עג ע"ב) באומר מעת שאני בעולם כלומר שעה אחת קודם למיתתו אם ימות ואם כן בשעה שיש לו לגמ' לחול לא מוכחא מילתא אם

ברירה ומימד הזמן

חייל אם לא, אלא שלאחר מיתה אמרינן חוברר הדבר למסרע שזו חיתה שעה אחת קודם למיתתו.

לפי תוס' ברירה היא בירור מכת העתיד נתון שלא היה מבורר בעבר. עצם העובדה שהיה בעבר נתון שלא היה מבורר, להבדיל מנתון שהיה מבורר אך לא ידוע⁵⁷, ונתון לא מבורר זה מתברר רק מכת העתיד – יש צורך בברירה. בעוד שלפי רש"י ברירה היא הצורך לנעוץ את מה שהתברר בעתיד כקיים ונוכח כבר בעבר, ואילו בירור מכת העתיד נתון שלא היה מבורר בעבר הוא רק גילוי מילתא'.

ולכן, את הגמ' בדף כה המוכיחה שלר' יהודה יש ברירה, מסבירים תוס' ע"פ האוקימתא שנתנה למקרה זה הגמ' בדף עג – "באומר מעת שאני בעולם", ומסבירים שיש כאן צורך בברירה משום שבשעה שהגט צריך לחול לא מוכח האם הוא חל או לא, כלומר לא קיים בירור בזמן אמת האם הגט חל או לא, משום שישעה הסמוכה למיתתו עדיין לא בוררה, ורק לאחר זמן מתברר ששעה פלונית היתה הישעה הסמוכה למיתה' זו ברירה. בעוד שלפי רש"י, כפי שראינו לעיל, אין הגמרות חופפות משום שבאותה עובדה ממנה מוכיחה הגמ' בדף כה שיש ברירה לר' יהודה – מתקשה הגמ' בדף עג ונאלצת להעמיד את המקרה באוקימתא, אוקימתא שאיננה מופיעה ואיננה נצרכת כלל לסוגיה בדף כה. לשיטת תוס' אין שום מובן לדברי ר' יהודה "הרי היא כאשת איש לכל דבריה" כאשר "לכי מיית הוי גיטא", ללא האוקימתא "באומר מעת שאני בעולם". לפי תוס' אין שום ברירה שיכולה לפתור זאת, משום שברירה איננה מתמודדת כלל במישור הזה, תפקידה של ברירה הוא רק לברר מכת העתיד נתון לא מבורר בעבר ולא יותר מכך.

עפ"י גם נבין מדוע מבינים תוס' את דברי רש"י בדף כה כקובעים כלל לפיו כל תנאי שאינו בידו מוגדר כברירה. בארנו לעיל את דברי רש"י שם המסביר מדוע העובדה שהתנאי – "זה גיטך מעכשיו אם מתי מחולי זה" – איננו בידו – מקבעת את היות התנאי המשכו וסיומו של המעשה בעבר ולא כדבר חדש המנותק מן העבר, ולכן יש צורך במקרה זה ("אבל הכא דאין בידו...") בברירה, זאת לעומת תנאי שבידו לקיימו – בו עצם היות המעשה תלוי במעשה אקטיבי מנתקת את התנאי מהעבר, וממילא אין התנאי סיומו של המעשה בעבר ואין צורך בברירה להפוך את המעשה למעשה נקודתי, משום שהוא ממילא כזה.

חילוק זה בין תנאים שבידו לקיימם ובין תנאי זה שאיננו בידו צמח מתוך תפיסת ברירה כנעיצת מה שמתברר בעתיד כקיים כבר בעבר. כאשר מקבל חילוק זה אינטרפרטציה בתפיסה בה הברירה הינה בירור נתון שאיננו מבורר בהווה מכת העתיד, משמעותו היא קביעת כלל לפיו כל תנאי שאינו בידו מוגדר כברירה, משום שאם ברירה היא בירור נתון שאיננו מבורר מכת העתיד – אין משמעות לחלק בין תנאי שאינו בידו כזה ובין תנאי שאינו בידו אחר, שהרי בשניהם אני מברר מכת העתיד נתון שלא היה מבורר בעבר שזו ברירה. אף החילוק בין תנאי שאינו בידו לקיימו לבין תנאי שבידו ודעתו לקיימו יקבל משמעות חדשה – תנאי שבידו ודעתו לקיימו לא יוגדר כברירה,

57 כמו המקרה של "כבר בא חכם" (עירובין לו ע"ב) – החכם כבר בא לפני בין השמשות למקום מסויים אך אני עדיין לא יודע לאן – במקרה זה גם לפי תוס' אין צורך בברירה. עיין לעיל בפרק 'ברירה על ציר הזמן'.

אע"פ שגם בתנאי זה אנו מבררים מכח העתיד נתון שלא היה מבורר בעבר⁵⁸, משום שתנאי שיבידו ודעתו לקיימו יתפס כפוטנציאל – כאשר התקיים התנאי אינני אומר שהתברר כאן נתון שלא היה מבורר קודם, אלא היה כאן מימוש של פוטנציאל, הוצאה לפועל של דבר קיים ולא בירור של דבר שאיננו מבורר – ומשום כך אין כאן ברירה⁵⁹. משום כך תוסי' מבינים את מה שכתב רש"י בהסבר דעת ר' יוסי "ואע"ג דחי טפי – אין ברירה" כהסבר עצם סברתו של ר' יוסי – "מגורשת ואינה מגורשת", משום שברירה לפי תוסי' היא בירור נתון שלא היה מבורר בעבר מכח העתיד ולכן ההקשר היחיד שלה כאן בדברי ר' יוסי הוא חוסר היכולת לברר למפרע מהי אותה 'שעה הסמוכה למיתה' ולא תפקיד אחר. ומכח הבנה זו חולקים תוסי' על רש"י:

ואין נראה לרבינו יצחק. דאי סבר אין ברירה א"כ כי היכי דעד שעת מיתה הוא ספק מגורשת אע"ג שהוברר הדבר לבסוף שאותן שעות היו רהוקות מן המיתה, משעת מיתה ואילך נמי לא תהא מגורשת ודאי אע"פ שהוברר הדבר לבסוף שאותה שעה היתה סמוכה למיתה כיוון דבשעה שהיה לגט לחול לא היה מבורר.

כלומר, אם אנו אומרים שא"א לברר מכח העתיד נתון שלא היה מבורר בעבר, וזו משמעות הקביעה 'אין ברירה', הרי שאם א"א לברר למפרע ביחס לאותם ימים שבינתיים ששעה מסויימת איננה השעה הסמוכה למיתה' משום שאין ברירה, א"כ גם ביחס להבא – משעת מיתה ואילך א"א לברר ששעה מסויימת היא השעה הסמוכה למיתה' שהרי בירור זה מגיע רק לאחר המיתה וא"כ גם כאן אנו רוצים לברר למפרע מכח העתיד נתון שלא היה מבורר בעבר. וא"כ כבר אין הבדל בין שני המקרים.

בעוד שדברי רש"י מבוארים היטב ע"פ תפיסתו את מושג הברירה שמשמעותו נעיצת מה שהתברר בעתיד כנתון כבר בעבר. הברירה היא כלי עזר למטרה מסויימת, ואם א"א לברר ביחס לאותם הימים שהם אינם 'שעה הסמוכה למיתה' הרי שביחס למכאן ולהבא – לאחר המיתה – אין לנו כל צורך בכך כפי שבארנו במקומו.

לכן מעלים תוסי' אפשרות, שבכל דבר שהוא כעין תנאי לא שייך בו ברירה – 'הוה אמינאי שלא יכולה לעלות אצל רש"י כלל – משום שע"פ תפיסת תוסי' את מושג הברירה

58 ראה לקמן על האפשרות שמעלה תוסי' לפיה כל דבר שהוא כעין תנאי לא שייך בו ברירה.

59 נשים לב לעניין נוסף: רש"י כתב: "אי לא משום ברירה לא הוי גט מחיים", כלומר הברירה כאן לא באה לתת תוקף למעשה נתינת הגט מצד עצמו. בנתינת הגט בתנאי זה אין חסרון עצמי, אלא שמעשה זה הינו מעשה מתמשך ולולי ברירה הגט לא יחול עד לאחר מיתה (דבר שהוא בלתי אפשרי). הברירה באה להפוך גט זה לגט מחיים. ואילו כאשר תוסי' מצטטים את רש"י הם כותבים: "ואי לאו משום ברירה לא הוי גט", כלומר ע"פ תוסי' דברי רש"י באים להסביר מדוע ללא ברירה אין כאן גט, תפקיד הברירה לפי"ז הוא להפוך גט מחוסר תוקף לגט תקף. שינוי זה הוא בדוקא! משום שברירה ע"פ תוסי' היא בירור נתון לא מבורר ע"פ העתיד. כל עוד לא התברר תנאי זה (שהיה תלוי בבירור מצב בהווה) הגט לא חל, ברגע שהוא התברר הגט חל למפרע. לפי תפיסה זו אין משמעות לאמירה שהגט חל מחיים, משום שיש שתי אפשרויות בתנאי: הגט חל או לא חל. אם הגט חל ברור שחל מחיים משום ש'אין גט לאחר מיתה', אך אין צורך לומר זאת. משא"כ לשיטת רש"י שהברירה איננה בירור טכני של נתונים לא מבוררים בעבר, אלא יכולת העתיד ליצור את העבר הלא מבורר – תפקיד הברירה כאן מתמקד בעניין מוגדר: הפיכת המעשה המתמשך למעשה נקודתי. כאן ההגדרה "אי לא משום ברירה לא הוי גט מחיים" ממצה בדיוק את תפקיד הברירה, ולכן רש"י משתמש בה.

זהו מושג קרוב מאד לתנאי. שהרי לפי תוס' ברירה היא היכולת לברר באמצעות העתיד נתון שלא היה מבורר בעבר, וזה הרי מעין תפקידו של התנאי – אני עושה עכשיו מעשה מותנה, אשר כרגע לא ידוע מה יעלה בגורלו האם הוא יקבל תוקף או יתבטל. יש כאן מעשה שמעמדו המשפטי איננו מבורר ורק מכח מה שקורה בעתיד מתברר מה מעמדו המשפטי של מעשה זה – האם יש לו מעמד מחייב או לא. זהו בדיוק תפקידה של הברירה – לברר מכח העתיד נתון שלא היה מבורר בעבר.

משום כך מעלים תוס' אפשרות שבתנאים לא שייך לדבר על ברירה. עצם קיומו של מושג התנאי קיים לכולי עלמא גם למ"ד 'אין ברירה' – אע"פ שעניינו של התנאי קרוב מאד לסברת ברירה – משום שיתנאי הוא חידוש של התורה. התורה חידשה תנאים, ובתנאי גם למ"ד 'אין ברירה' – יש ברירה. ביתנאי יש 'שבירת הכלים' המשפטיים הרגילים⁶⁰, אבל זהו תחום יוצא דופן למ"ד 'אין ברירה' והוא מהווה לדידו אוטונומיה משפטית, תחום שהוא מחוץ לטריטוריה השיפוטית שלו, ושם יכולים לחיות מרכיבים יוצאי דופן. אבל פריווילגיה זו נתונה לתנאי בלבד. בכל שאר התחומים שרירה וקיימת המחלוקת⁶¹

סוף דבר

במאמר זה נחשפנו לשיטת רש"י בברירה. שיטה המיוחדת בתפיסת הזמן הלא רגילה שלה. תפיסה הרואה בעתיד כנמצא עוד קודם שהתרחש. בעוד שבשיטת תוס', עניינה של הברירה הוא בירור אינפורמטיבי, בירור נתונים שלא היו מבוררים בזמן אמת, הרי שעניינה של הברירה בשיטת רש"י הוא גישור על פער הזמן שבין עבר ועתיד – היכולת לעשות סדר במציאות מעורבת, מכח הגדרתה ויציאתה לפועל בעתיד. מושג יסודי בתפיסה זו הוא המרכיב ה'היולי'. דהיינו קיומו של מרכיב לא מוגדר בעבר המאפשר לראות בהתרחשות העתיד – יציאה לפועל ומימוש של אותו מרכיב הקיים בעבר.

60 דוגמא לתחום בו יש 'פריצה' של המערכת המשפטית הוא הכלל 'גיטא וידה באין כאחד' (גיטין עז) שהרי כל עוד לא התגרשה האשה, ידה קונה לבעלה ולא לעצמה, וא"כ כיצד יכולה האשה לקנות את גיטה כדי להתגרש? – כאן קיימת פריצה של המסגרות, ולפיה נתינת הגט לאשה היא גם נתינת היד' לאשה ע"מ שתוכל לקנות את אותו גט. זו חריגה מהכללים לפיהם צריך את היכולת לקנות ע"מ שיהיה אפשר לקנות.

61 בסופו של דבר מסיקים תוס' מכח מספר ראיות שגם בתנאי שייכת המח' האם 'אמרינן ברירה' או לא, וההסבר: "דאף על גב דדרך תנאי הוא, כיוון דתולה אותו בדבר שאינו בידו, קרינן ליה ברירה". כלומר יש לחלק בין המקרים, אמנם בכל תנאי יש עניין דומה לברירה אלא שמושג הברירה בו קיימת המח' עוסק במקרה בו חוסר הברירות שלו הוא מהותי, הוא אינו מבורר כעת משום שהוא תלה אותו בדבר שאינו בידו. הוא באמת אינו מבורר משום שהוא לא תלוי בו כלל, לעומת תנאי שהוא בידו – שם יש פוטנציאל שיצא בעתיד לפועל אך לא דבר שאינו מבורר שהתברר בעתיד. וגם בתנאים שאינם בידו מחלקים תוס' מספר חילוקים ע"מ ליישב סתירות שונות ואכמ"ל.

גולות ד'

מה שמייחד את הברירה הוא רב-גוניותה. אין לה תפקיד אחד בלבד. בכל מקרה יש לברירה פעילות שונה. במאמר זה ראינו כיצד הברירה פועלת במקרים אשר להם שעה קריטית בעבר, בסוגי תערובות שונות, במעשים משפטיים, ובסוגי תנאים שונים. בכל פעם היתה לברירה צורת פעילות שונה בהתאם לעניין. המשותף לכל המקרים הוא יסוד אחד – יצירת סדר במציאויות מעורבות, 'היוליות' ע"י נעיצת העתיד בעבר. ע"י גישור על פער הזמנים.

במקרים שפגשנו נתנה הברירה פתרון לקשיים שנבעו מהסתכלות כרונולוגית-משפטית. זו הסתכלות שמצד אחד נמצאת במגבלות הזמן ורואה פיצול בין העבר לעתיד, ומצד שני דורשת בירור שלם של מעשה, של מצב כבר בשעת יצירתו בעבר. הברירה נתנה פתרון במסגרת הסתכלות זו. היא עשתה זאת ע"י יכולתה לגשר על פער הזמנים מצד אחד, והסתמכות על מציאות 'מרכיב היולי' – מצד שני – שעל ידה התאפשר לראות בנתון שהתפתח ונוצר רק בעתיד – את יציאתו לפועל של אותו נתון לא-מוגדר בעבר. ולומר (רק לאחר שהוא התרחש, כמובן) שנתון זה קיים בצורתו המבוררת בעבר. אך למעשה, נראה⁶² שתפיסת הברירה היא תרגום לכלים משפטיים – כרונולוגיים של תפיסה שאיננה משועבדת למגבלות הזמן ומאפשרת עשיית מעשים פתוחים, עם נתונים לא-מוגדרים בהווה שיוגדרו ויוחלטו רק בעתיד, ללא צורך לנעוץ את בירורם כבר בעבר⁶³.

נספח: עיון במתירה שבין ידיעה ובהירה

ע"מ לחדד את תפיסת הברירה כפי שהעלנו בלימוד שיטת רש"י בגמ', ברצוני ליישם תפיסה זו בשאלה עתיקה – הסתירה בין ידיעה ובהירה. שאלה הנוגעת למימד הזמן – היחס שבין עבר ועתיד. דיון זה יחדד את ההבדל בין ברירה לתפיסה הדטרמיניסטית.

ידועה השאלה בה התלבטו הראשונים, שאלת הסתירה שבין ידיעת ה' את העתידות ובין הבחירה החופשית של האדם. נציג שאלה זו בלשונו של הרמב"ם:

שמא תאמר והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה, וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע? או לא ידע? אם ידע שהוא יהיה צדיק – אי אפשר שלא יהיה צדיק. ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע – הרי לא ידע הדבר על כוריו.

(ימשנה תורה', הלכות תשובה פ"ה, ה"ה)

הרמב"ם עצמו משאיר שאלה זו פתוחה במידה מסויימת:

..וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הכרואים והמעשים, אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא נזור עליו לעשות כך...

והראב"ד השיג עליו בזה, עיין שם.

62 עיין גם הערה 55.

63 כך נראה גם מפשטי המשניות. נשים לב לעובדה שמושג ברירה איננו נזכר כלל במשנה ולא באף מקור תנאי. דיון מקיף בתפיסה זו יחייב מאמר נוסף. אי"ה.

גישה מקובלת לפתרון שאלה זו היא: אכן הקב"ה יודע את העתיד והוא יודע מראש מה אדם זה יהיה או יעשה, ואעפ"כ אין ידיעה זו כופה את האדם, ואין סתירה בין הדברים. וכדי להטעים את הדבר המשילה את הדבר במשל. משל לאדם המציע ממתק לילד קטן. לילד יש בחירה – הוא יכול לקחת את הממתק ויכול גם שלא לקחתו. ואעפ"כ אני יודע מה אותו ילד יעשה, בלי שידיעה זו כופה את הילד. והנמשל – בני האדם הינם כילדים ביחס לקב"ה. מצד אחד הם בוחרים, ומצד שני הקב"ה יודע מה הם יבחרו ללא שידיעתו זו כופה אותם. ואם במשל היה זה אמדן קרוב לודאי הרי שאצל הקב"ה עאכו"כ ואצלו זו ידיעה.

אם נתבונן בתשובה זו נגלה שהיא קיפחה הן את הבחירה האנושית והן את הידיעה האלוהית. מצד אחד בתפיסה זו בחירת האדם איננה חופשית כל כך. שהרי אם ניתן לדעת כבר עכשיו מה האדם יבחר בעתיד, ז"א שהבחירה נגזרת מהמצב העכשווי. אין כאן חופש אמיתי – יכול לקרות כך ויכול לקרות אחרת, אלא השתלשלות סיבתית. העתיד נגזר מן ההווה אלא שאנחנו לא יכולים לדעת זאת. רק הקב"ה יכול לקחת בחשבון את כל הפרטים ולדעת מה יהיה. זה לא חופש אמיתי אלא דטרמיניזם!
ומצד שני – ידיעת הקב"ה את העתיד איננה ידיעה גמורה. שהרי לפי תפיסה זו הקב"ה איננו יודע את העתיד. הקב"ה יודע את ההווה. אמנם, העתיד בתפיסה זו נגזר מן ההווה. אך סוף סוף הקב"ה יודע את הנגזר מן ההווה ולא את העתיד עצמו.

כיצד ניתן לבאר סתירה זו ע"פ מושג הזמן שבשורש ברירה כפי שבארנו במאמר

זה?

יסוד הברירה הוא היכולת לראות את העתיד המתפתח – קיים ונוכח עוד קודם שהתרחש. עניינה של הברירה הוא השחרור ממגבלות הזמן. הדילוג מעל פער הזמנים. כך גם בעניין הידיעה האלוהית. הקב"ה איננו נתון במגבלות הזמן. הזמן הוא בעצמו נברא, ואין הוא מחייב את יוצרו. אצל הבורא אין 'עבר' ו'עתיד'. מושגים אלו נולדו לאחר הבריאה והם קיימים רק מבחינתנו. הקב"ה יודע את העתיד מכח העתיד ולא מכח ההווה. הוא פשוט רואה מה קורה בעתיד. לפיכך, מצד אחד – לאדם יש בחירה חופשית לחלוטין, שאיננה נגזרת מנתוני ההווה. האדם בחר בעתיד דבר שהוא לא היה מוכרח לו בעבר. ומצד שני – הקב"ה 'רואה' מה אדם זה בחר בעתיד. הקב"ה רואה את מה שאדם זה בחר בצורה חופשית לחלוטין – לאחר זמן. ידיעה כזו איננה מוציאה את הדבר מהגדרתו כ'אפשרי' שהרי אין היא קיימת כידיעה בהווה, היא קיימת כידיעה בעתיד. ע"פ תפיסה זו לאדם יש בחירה חופשית לחלוטין, ולקב"ה יש ידיעה מוחלטת על העתיד עצמו בלי שתהיה סתירה בין הדברים.

הסתירה בין שני המושגים נובעת מתרגום הידיעה האלוהית למושגים אנושיים. ידיעה במושגים אנושיים היא סטטית ולא דינמית. אם אני יודע משהו ז"א שהוא נמצא, הוא כבר קרה. הוא מחוייב, ולא אפשרי. ואם אני מכניס את ידיעתו יתברך, למושגי הזמן האנושיים, ואומר שהקב"ה יודע כל מה שיהיה – קודם שיהיה, נובע מכאן שהעתיד איננו 'אפשרי'. העתיד איננו נתון להתפתחות זו או אחרת, שהרי הוא 'ידוע', וככזה הוא מוחלט. ומכאן נוצרת הסתירה: הנחת בחירה חופשית גוזרת את העתיד כאפשר, ואילו מושג הידיעה האלוהית גוזר את העתיד כמחוייב. אך למעשה הסתירה נובעת מהכנסת הידיעה

הא-לוהית למושגי הזמן, ומהאמירה **שעכשיו**, בהווה, הקב"ה יודע. בתפיסה זו נתפסת ידיעתו כהקדמת הזמן – הקב"ה יודע **קודם** את מה **שיהיה**. לעומת זאת, אם נדבר על הידיעה הא-לוהית במושגי הזמן שבארנו בברירה – אין סתירה. שכן כדרך שבברירה העתיד, קודם שהתרחש, איננו נמצא בעבר בצורה חומרית וממשית אלא בצורה 'היולית'. רק לאחר שהעתיד התרחש בצורה חופשית לחלוטין ניתן לנעוץ בעבר ולומר 'עתיד זה' היה קיים כבר בעבר. כך הדבר בידיעה הא-לוהית: ידיעת הקב"ה כלל איננה נכנסת למושגי זמן כרונולוגיים. אין זה נכון לומר 'הקב"ה יודע את המחר **עכשיו**'. ידיעתו היא פריצה של מעגל זמן שונה, של מישור זמן שונה, לעולם האנושי, ולא השתלבות בתוך מעגלי הזמן האנושיים. מכאן, שידיעת הקב"ה את העתיד בצורתו הממשית, איננה נמצאת **בהווה**, **עכשיו**, היא נמצאת **בעתיד** (הגדרה זו גוזרת מושג ידיעה דינמי ולא סטטי). ומכיוון שגם 'עתיד' וגם 'עבר' לא קיימים לפניו, אין הוא מתכה לעתיד שיתרחש על מנת לדעתו, מ"מ ידיעתו איננה בהווה אלא בעתיד. ידיעה כזו איננה שוללת את החופש מהעתיד, ואיננה סותרת את הבחירה החופשית⁶⁴.

64 בדיון זה עסקנו בסתירה שבין הבחירה החופשית ובין הידיעה הא-לוהית מבחינת אחריותו של האדם למעשיו כפי שנידונת בהלכות תשובה. לא דנו כאן בסתירה שבין **חופשו** של האדם מצד אחד ו**אי חופשו** מצד שני. ראה דברי ר' צדוק למשל, בספרו 'צדקת הצדיק': "עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו, שיהיו זדונות כזכויות. רוצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון הש"י... וכטעם 'ידיעה ובחירה' שביאר האריז"ל בסוף ספר 'ארבע מאות שקל כסף'. **ששניהם אמת כל אחד במקום בפני עצמו**, במקום הבחירה שם אין מקום לידיעה, ובמקום הידיעה שם באמת אין מקום לבחירה." (חלק שני, פיסקה מ'). ודברי הרב קוק: "ואחרי הידיעה הבהירה, שהשאלה על דבר שני הפכים בנושא אחד היא רק תכונה יחסית לנו, לגבי שכלנו המוגבל, ואינה שייכת כלל בחק בורא כל, אדון כל החוקים, וסיבת כל הסיבות, מקור החכמה ובונה התבונה, ברוך הוא. הננו נכונים להבין **שיש מקום גם להשקפה של בחירתו של האדם וחופשו וגם לאי-בחירתו ואי-חפשו**, והדברים נמשכים מכל הזרמים שבהויה." (אורות התשובה, פט"ז, פיסקה 1א). לפי תפיסות אלו שתי האמירות נכונות. לאדם יש בחירה חופשית מוחלטת בעולם שלו. ומצד שני הקב"ה מנווט את העולם. ואכה"ל בתפיסה זו.