

הרב דוד ביגמן

חסורי מחסרא ואיכא דאמרי

עיון בהיווצרות גרסה חלופית בדברי אמורא

מבוא

בתלמודים, ובתלמוד הבבלי בפרט, נפוצה למדי התופעה בה מימרא של אמורא מובאת בטקסט התלמודי עצמו במספר גרסאות. במסגרת תופעה שכזו, מעניין לראות כי במקרים רבים ניתן להצביע על המגמה העומדת מאחורי המימרא המקורית של האמורא, ולהסביר כיצד מגמה זו משתקפת בכל אחת מהגרסאות (על אף ההבדלים בפרטים). על מנת להמחיש זאת, נבחן בקצרה דוגמא מהפרק הנלמד כעת בעיון בישיבה,¹ הוא הפרק הראשון במסכת סוכה:

מתני'. סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה ורבי יהודה מכשיר...
גמ'. [...] אמר רבי יאשיה אמר רב: מחלוקת בשאין דפנות מגיעות לסכך, אבל דפנות מגיעות לסכך – אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה [...].
 אמר רב הונא אמר רב: מחלוקת בשאין בה אלא ארבע אמות על ארבע אמות, אבל יש בה יותר מארבע אמות על ארבע אמות – אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה [...].
 אמר רב חנן בר רבה אמר רב: מחלוקת בשאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו ושולחנו, אבל מחזקת יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו – אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה.²

לפנינו שלוש גרסאות שונות לדרך בה רב מסביר את המחלוקת בין רבי יהודה

* תודתי נתונה לחברי "בית מדרש לתורה ומוסר" בישיבת מעלה גלבע. בזכותם זכיתי בסייעתא דשמיא לגלות חידוש נעים זה. תודה מיוחדת לאריאל לוק תלמידי היקר שכתב את השיעור, חודשים רבים אחרי שנתגלה לילה אחד לקראת השיעור היומי.

1 זמן קיץ התשע"ג.

2 בבלי סוכה, ב ע"א-ע"ב.

לחכמים בדבר הגובה המקסימלי של סוכה. ר' יאשיה גורס כי לדברי רב סוכה הגבוהה מעשרים אמה מותרת, אלא אם כן הדפנות אינן מגיעות עד לסכך. לעומתו, רב הונא ורב חנן בר רבה גורסים כי רב הסביר שסוכה גבוהה אסורה רק במקרה שבו היא קטנה מאוד במידותיה – וחולקים ביניהם לאילו מידות בדיוק רב התכוון. על כל פנים, ברור כי מגמת המימרא המקורית של רב היתה **לצמצם את דברי חכמים** ולתת מקום, אפילו גדול יחסית, לסוכה הגבוהה – הכשרה לשיטת רבי יהודה (שהרי רוב הסוכות בעולם גדולות מארבע אמות רבועות, ודפנותיהן מגיעות עד לסכך). הרי ראינו, שאמנם יש שוני משמעותי בפרטים בין הגרסאות השונות בדברי רב, אך המגמה המקורית של המימרא נשתמרה.

עד כאן, נראה שמדובר בתופעה פשוטה יחסית להסבר, שכן במקרים מעין אלה, יהיה הגיוני לטעון שאחדים מתלמידיו של בעל המימרא זכרו את **העיקרון** בדבריו, אך כל אחד מהתלמידים זכר בצורה שונה את **פרטי** הדברים. ייתכן גם שרב עצמו אמר את הדברים יותר מפעם אחת, כל פעם בנוסח מעט שונה. עם זאת, לעתים ניתנת בגמרא גרסה חלופית בדברי אמורא, אשר מסיבות שונות (שיפורטו בחלקן בהמשך המאמר) קשה להסבירה כמחלוקת היסטורית לגבי נוסח מימרא. לפעמים אף קיימת דרך מובהקת אחרת המסבירה את דרך היווצרות הגרסאות. דבר זה בא לידי ביטוי בעיקר בפעמים שבהן ניתן להראות בצורה משכנעת כיצד הגרסאות השונות בדברי האמורא נובעות מצרכים ספרותיים או תוכניים בסוגיה עצמה. אמנם הביטוי השכיח לתיקון שכזה הינו 'הכי קאמר', אך לעיתים ניתן גם למצוא 'תיקון' שכזה תחת הביטוי 'איכא דאמרי', אשר על פניו מציין גרסה אחרת.³ נעיין קצרות בדוגמא הבאה, גם היא מאותו הפרק:

מתני'. סוכה [...] שאין לה שלש דפנות [...] פסולה.

גמ'. תנו רבנן שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח [...].

אמר רבא ואינה נתרת אלא בצורת הפתח **איכא דאמרי** אמר רבא וניתרת

נמי בצורת הפתח **איכא דאמרי** אמר רבא וצריכא נמי צורת הפתח.

רב אשי אשכחיה לרב כהנא דקא עביד [...] צורת הפתח אמר ליה לא סבר מר

להא דרבא דאמר רבא ונתרת נמי בצורת הפתח אמר ליה אנא כאיך לישנא

³ לעיתים הביטוי 'איכא דאמרי' מציין עמדה אחרת לחלוטין, המובאת שלא בשם אומרה. דבר

זה אינו רלוונטי לענייננו.

דבא סבירא לי דאמר רבא וצריכא נמי צורת הפתח.⁴

הסוגיה מציעה שלוש גרסאות שונות בדברי רבא. מבלי להיכנס לעובי הקורה בתוכן הסוגיה, ניתן להציע, ולו רק מתוך עיון ספרותי, שמדובר פה בגרסאות שנוצרו מהשתלשלות הסוגיה עצמה. ראשית, לא מובאות בפנינו שרשרות מסירה שונות לגרסאות של המימרא – כל הגרסאות מובאות ישירות בפיו של רבא. לא זו בלבד, אלא שניתן גם לזהות דמיון לשוני רב בין הגרסאות. דבר זה יכול להצביע על הצורך שמרגיש 'משחזר' המימרא להיות נאמן ללשון של המימרא היחידה העומדת לפניו – היא המימרא בצורתה המקורית. ניתן לזהות בנוסף, כי המימרא הראשונה מופיעה כולה בעברית, בעוד שתי הגרסאות המופיעות לאחר מכן מכניסות מילים ארמיות במטרה לנסות ולהבהיר את תוכן הדברים.

מבט על הסיפור המופיע בהמשך הגמרא מאפשר הבנה מעמיקה יותר לגבי אופן היווצרות הגרסאות. נבקש לטעון כי הפרשנויות של רב כהנא ורב אשי – אמוראים בדורות שמיד אחרי רבא – לדבריו, הם למעשה נקודת ההיווצרות של הגרסאות. אם נלך בדרך זו, נטען כי רק בדורות שאחרי רב אשי, הפרשנויות בדברי רבא נלקחו מתוך הסיפור והשתרבבו בתור גרסאות שונות בדבריו תחת הכותרת "איכא דאמרי".⁵ מעניין לראות בהקשר הזה גם את דברי הערוך אשר מצוטטים בבעל המאור על הרי"ף לסוגייתנו:

ובעל ספר הערוך פירש כי ב' לשונות של רבא האחרונות פירוש הם ללשון הראשון.⁶

ישנן אינספור דוגמאות נוספות בהן ניתן להראות כיצד מימרא תוקנה או שוחזרה, בצורה המתחייבת – להבנת המתקן – מהשתלשלות הסוגיה ומצרכיה. במקרה אותו נבחן בהמשך המאמר, נפלה בחלקנו הזכות לחזות בהתהוותה של גרסה חלופית לאחת המימרות של האמורא שמואל במסכת גיטין, בדרך מיוחדת במינה. העיון בתופעה שתתגלה לפנינו מועיל לא רק להבנה היסטורית של תהליך התעצבות הסוגיה, אלא אף יכול להוביל לדיון רחב ועקרוני בצורה שבה

4 בבלי סוכה, ו ע"ב–ז ע"א.

5 מעניין לציין כי כתבי היד התימניים אינם גורסים את המימרא בגרסתה השלישית, ובסיפור אינם גורסים את דבריו של רב אשי כלל.

6 המאור הקטן על הרי"ף למסכת סוכה, ב ע"ב. הדברים מוזכרים גם בבית הבחירה למאירי על מסכת סוכה, ז ע"א.

הגמרא תופשת את היחס שבין סוגיותיה.⁷

סוגיית 'גט ישן'

דיני הגירושין (ולמעשה גם דיני הקידושין) בחז"ל מתבססים בעיקרם על פסוק בודד מספר דברים (כ"ד, א):

כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָעֵלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חַן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָּהּ עָרוּת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר פְּרִיטָה וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשָׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ.

בקריאה חז"לית, פסוק זה מציע מודל גירושין תלת-שלבי: (1) כתיבת ספר כריתות, (2) נתינת הספר לאשה, (3) שילוחין של האשה מן הבית. מעיון רוחבי במקורות התנאיים, אשר מקוצר היריעה לא נפרטו כאן, עולה מחלוקת עקרונית בין בית הלל לבית שמאי בהבנת אופי תהליך הגירושין. הצעתנו היא כי להבנת בית הלל, מדובר בתהליך אחד ממושך בן שלושה שלבים אשר אינם ניתנים להפרדה; זאת מכיון שהגט מהווה בסך הכל ראייה לכך שהגירושין התבצעו כדיון.⁸ לפיכך, כל שלב בפני עצמו הוא חסר משמעות משפטית: ראייה שאיננה מוסבת על מעשה שנעשה במציאות היא ראייה שקרית, ובאותה צורה, שילוחין שהתרחשו במציאות אך מבלי שהיתה כל ראייה לכך – כאילו לא התרחשו. בית שמאי, לעומת זאת, מבינים את שלושת שלבי הגירושין כנפרדים; לכל שלב יש משמעות בפני עצמו, כאשר שלב הנתינה של הגט הוא הרגע המכונן של הגירושין. הבנה זו של הגירושין נובעת מהתפיסה הרווחת במקורות חז"ל המאוחרים יותר, לפיה הגט עצמו מכונן את הגירושין, ואין תפקידו להוות ראייה להתרחשותם. לפי הבנה זו, כתיבת הגט היא שלב עצמאי בתהליך הגירושין.⁹ לאור מחלוקת עקרונית זו בהבנת מהות תהליך הגירושין, נעיין בסוגיה הרלוונטית אלינו. שנינו במסכת גיטין:

בית שמאי אומרים פוטר אדם אשתו בגט ישן ובית הלל אוסרין ואיזהו גט ישן כל שנתייחד עמה אחר שכתבו לה.¹⁰

7 בסוף המאמר יוצג קצהו של דיון בנושא זה.

8 זוהי ככל הנראה גם תפיסת פשט המקרא בדיון 'ספר כריתות'.

9 מאמר המפתח ומוכיח טענות אלו יפורסם בעזרת ה' בקרוב, בספר החידושים הנמצא בתהליכי כתיבה.

10 משנה גיטין, ח, ד.

בית שמאי אינם רואים פסול בכך שגט ישן ישמש לגירושין, אפילו אם הזוג הוסיף לחיות יחד לאחר כתיבתו. דין זה הגיוני לפי תפיסת בית שמאי שתוארה לעיל, שכן מצד אחד שלב הכתיבה של הגט בוצע כדין, ומצד שני, הרגע המכונן של הנתינה טרם התרחש. לשיטתם, אין סיבה לומר שכתובת הגט ללא נתינתו גרמה לפסילת תהליך הגירושין, על אף שהופסק באמצעו, ומכאן שאין צורך לפסול את אותו הגט לשימוש. לעומת כל זאת, לשיטת בית הלל, הרואה את הכתיבה, הנתינה והשילוחין כהליך אחד ממושך ורצוף, אין משמעות כלל לגט שלא ניתן לאשה מיד לאחר כתיבתו – והרי הוא כחספא בעלמא. עם זאת, התוספתא (ובעקבותיה התלמודים) מביאים טעם פרקטי יותר לאיסור של בית הלל:

בית הלל אומ' אין אדם פוטר את אשתו בגט ישן שלא יהא גיטה גדול
מבנה.¹¹

כלומר, החשש הוא שהתאריך שכתוב על הגט (בהנחה שישנו כזה) יגרום, שנים לאחר מכן, לחשד באשר לזהות האב של הילד שנולד מהחיים המשותפים שלאחר כתיבת הגט (אך לפני נתינתו). כלומר, ייתכן מצב שמהגט עצמו יהיה הרושם שאמו של הילד כבר לא היתה נשואה לנותן הגט בזמן שהרתה. עם זאת, ניתן להציע כי גם כאן מסתתרת סיבה מהותית יותר לפסילת הגט, והיא הרצון להוקיע את התופעה של ילדים הנולדים מחוץ לנישואין, או לחלופין של נישואין שמעמדם אינו ברור. בית הלל מבקשים לשמור על מבנה חברתי תקין, ולשם כך פוסלים גט ישן לשימוש.

מכל מקום, נחזור למשנתנו. עמדת בית שמאי מנוסחת במשנה בלשון נורמטיבית – "פוטר אדם את אשתו" – וכתוצאה מכך גם עמדת בית הלל – "אוסרים" – מנוסחת לכתחילה. כהקדמה לדיון בתלמודים, נשאל ברובד של פשט המשנה: מה הדין אם כבר נעשה שימוש בגט ישן? האם בדיעבד האשה מגורשת? מצד אחד, יקשה עלינו לומר שהמילה "אוסרים" שבדעת בית הלל מכוונת למושג ההלכתי השגור 'פטר אבל אסור', שכן דיוק שכזה במונחים לא היה מצוי בתקופת התנאים. אדרבה, אפשר בהחלט להציע, לפי תפיסת בית הלל שהוצעה לעיל, כי גט שנכתב והושלך למגירה הוא חסר משמעות, ועל כן איננו מועיל כלל, גם בדיעבד. עם זאת, קשה להכריע בשאלה, שכן עמדת בית הלל,

11 תוספתא גיטין, ו, ג.

כפי שהיא מנוסחת במשנה, אינה מתייחסת אליה כלל.

נעיין כעת בתלמוד הירושלמי על המשנה:

רב יהודה בשם שמואל וכולן אם נישאו לא תצא שלא להוציא ליזה על בניה. אנן תנינן מאחר שכתבו לה, אית תניי תני מאחר שנתנו לה. מאן דאמר מאחר שכתבו לה מסייעא לבית שמאי מאן דאמר מאחר שנתנו לה מסייע לבית הלל.¹²

הירושלמי פותח במימרא הלכתית של שמואל המובאת על ידי רב יהודה. מדובר באוקימתא המצמצמת את פסיקת בית הלל; בפשט המשנה בית הלל אוסרים על שימוש בגט ישן לכתחילה, אך כאמור, לא ידוע מה דעתם לגבי מקרה בו כבר נעשה שימוש בגט כזה. כנגד הלקונה בדעת בית הלל, שמואל משלים – יש שיאמרו השלמה מתבקשת – כי אם האשה שקבלה את הגט כבר נישאה לאדם אחר, אינה צריכה להתגרש ממנו – כלומר, בדיעבד הגט כשר. הנימוק שמובא בשם שמואל לדעת בית הלל דומה לזה המופיע בתוספתא.

בהמשך הירושלמי מופיע דיון בגרסה חלופית לסיפא של המשנה: "כל שנתייחד עמה מאחר שנתנו לה". זהו שינוי נוסח משמעותי מאוד, שכן אם הגט כבר ניתן לאשה, מדובר למעשה במצב בו זוג גרוש לכל דבר (לכל הפחות לשיטת בית שמאי) ממשיך לחיות יחד לאחר נתינת הגט. הירושלמי מבין כי הגרסה החדשה תומכת בדעת בית הלל, שכן הגיוני לומר שזוג במצב כזה שיבחר להתגרש יצטרך לכתוב גט חדש, בהינתן העובדה שהגט הישן אמנם ניתן, אך לא 'פעל את פעולתו'.¹³ מאידך, לדברי הסתמא דירושלמי, הגרסה המקובלת של המשנה (אשר הירושלמי מתבטא לגביה כי "אנחנו שונים כך, אך יש תנאים שונים אחרת") תומכת בבית שמאי – שכן באמת אין זה סביר לחשוש לשימוש בגט שנכתב כדין והושלך במגירה. נראה, אם כן, שהירושלמי נוטה לדעת בית שמאי, תוך צמצום של דעת בית הלל.

גם התלמוד הבבלי דן בטעם של בית הלל, ומציע הסבר דומה לזה שראינו לעיל. מיד לאחר מכן, מביאה הסוגיה את אותה המימרא של שמואל שפגשנו בירושלמי. הפעם היא נמסרת על ידי ר' אבא, ובשתי גרסאות שונות:

12 ירושלמי גיטין, ח, ד (מהדורת האקדמיה ללשון, ירושלים תשס"א, טור 1088).

13 יש לציין כי הגרסה "מאחר שנתנו לה" אינה חלקה כל כך בלשון המשנה, שכן מהמילים "פוטר אדם את אשתו" משתמעת נתינה מיוחדת של גט, ולא הסתמכות בדיעבד על גט שכבר ניתן.

במאי קמיפלגי? ב"ש סברי לא אמרינן גזרה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה, וב"ה סברי אמרי' גזרה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה.
א"ר אבא אמר שמואל אם נישאת לא תצא ואיכא דאמרי א"ר אבא אמר שמואל אם נתגרשה תינשא לכתחלה.¹⁴

הגרסה הראשונה שלפנינו דומה לזו שפגשנו בירושלמי. אך הגרסה השנייה מרחיקה לכת אף יותר מהראשונה בצמצום דעת בית הלל, ולכאורה נראה שעומד מאחוריה הגיון כזה: מרגע שפסקנו כי בדיעבד, לאחר שהגט הישן כבר ניתן לאשה, הוא כשר, אזי מדוע לא נאמר שמקבלת הגט יכולה אף לכתחילה להינשא לאדם אחר על סמך אותו גט? עם זאת, הגמרא אינה מציגה זאת בתור מסקנה מדברי שמואל, אלא כגרסה נוספת בדבריו. כיצד נוצרה גרסה זו? במקרה שלפנינו יקשה עלינו לטעון כי מדובר בשיבוש היסטורי שיצר את הבדלי הגרסאות, שכן מסורת המסירה של שתי הגרסאות היא זהה. על מנת להסביר את שוני הגרסאות באמצעות זיכרון שאינו מדויק של תלמידים את דברי רבם, נאלץ לומר שתלמידי רבי אבא לא זכרו במדויק את הצורה בה ציטט את דברי רב, דבר שנראה רחוק ואין לו ראיה בכתוב.

סוגיית 'שלושה גיטין פסולים'

ננסה אפוא להציג תיאוריה אחרת, אשר תסביר את היווצרותה של הגרסה השנייה בדברי שמואל. לצורך העניין נעיין בסוגיה נוספת, המופיעה בפרק הבא של המסכת:

מתני'. שלשה גיטין פסולין ואם נשאת הולד כשר: כתב בכתב ידו ואין עליו עדים; יש עליו עדים ואין בו זמן; יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד – הרי אלו שלשה גיטין פסולין ואם נשאת הולד כשר...
גמ'. ותו ליכא? והא איכא גט ישן! התם לא תצא, הכא תצא.
הניחא למ"ד הכא תצא, אלא למ"ד הכא לא תצא מאי איכא למימר? התם תינשא לכתחל' הכא דיעבד [...].

אמר רב כתב ידו שנינו [...]

ושמואל אמר אפי' כתב סופר ועד שהרי שנינו כתב סופר ועד כשר [...]

וכן אמר ר' יוחנן כתב ידו שנינו [...]

זימנין אמר רב תצא זימנין אמר רב לא תצא הא כיצד? יש לה בנים לא תצא,
אין לה בנים תצא [...].

לוי אמר לעולם לא תצא
וכן אמר ר' יוחנן לעולם לא תצא
וכן אמר להו ר' יוחנן לבני ר' חלפתא דמן הונא הכי אמר אבוכון לעולם לא
תצא [...].¹⁵

הסוגיה, כפי שהובאה לעיל, מחולקת בבירור לשלוש חטיבות: דיון סתמאי,
סוגיה בבליית ופסיקה ארץ-ישראלית. נתחיל את דיוננו בסוגיה מהחטיבה
האחרונה אל הראשונה.

לוי ור' יוחנן, מראשוני האמוראים בארץ ישראל, דנים בחוסר בהירות
שקיים בדין המשנה. המשנה דנה בשלושה מקרים בהם מעיקר הדין הגט פסול,
אך בדיעבד, הילדים שנולדו מנישואין שבאו בעקבות הגט אינם נעשים ממזרים.
דא עקא, בדין המשנה יש התייחסות רק למעמד היילוד, ולא נאמר אם על
האשה להתגרש מבעלה החדש ברגע שהבעיה בגט מתגלה. בשאלה זו פוסקים
לוי ור' יוחנן, ולפי עדותו של האחרון גם ר' חלפתא (אף הוא אמורא קדום מארץ
ישראל), כי האשה אינה מחויבת להתגרש מבעלה החדש.

הסוגיה הבבליית מכילה דיון בפרטי הדינים המופיעים במשנה (הדיון עצמו
אינו נוגע לענייננו), ולבסוף מופיעה עדות לפסיקתו של רב באותה השאלה
שהטרידה את האמוראים מארץ ישראל – האם בדיעבד על האשה לצאת מבעלה
החדש. העדות גורסת כי רב פסק פעמים כך ופעמים כך, ולפי פירוש הגמרא,
ההבדל בין המקרים הוא בשאלה האם, בעת העלאת השאלה בפני הפוסק, כבר
נולדו לאשה ילדים מהנישואין החדשים. במקרה שטרם נולדו ילדים – על
האשה להתגרש מבעלה החדש; אך במקרה שכבר נולדו ילדים מהבעל השני –
לא רק שהילדים כשרים, כפי שנפסק כבר במשנה, אלא גם הנישואין החדשים
ממשיכים לעמוד.

כעת ניגש אל הסוגיה הסתמאית של 'שלושה גיטין פסולים'. ראשית, נבקש
להניח כי בסוגיית 'גט ישן', כפי שעמדה לפני הסתמאים, הופיעה רק הגרסה
הראשונה במימרא של שמואל, לפיה רק בדיעבד, אם אשה כבר נישאה על סמך
גט ישן, לא תצא מנישואין אלה. חיזוק לטענה זו ניתן למצוא בירושלמי, שם

15 בבלי גיטין, דף פו ע"א-ע"ב. הסוגיה הובאה בחלוקה לחטיבות ובדילוגים מפאת אורכה.

באמת מופיעה רק גרסה זו בדברי שמואל. מעניין, כי אם נבחן את השקלא וטריא הסתמאי בסוגיית 'שלושה גיטין', נזהה כי אמנם מצד אחד פירוש שמואל למשנת 'גט ישן' ("לא תצא") נלקח כדבר המובן מאליו ("והא איכא גט ישן! התם לא תצא"), מבלי שקיימת התמודדות עם פשט המשנה ("ובית הלל אוסרין"); אך מצד שני, דברי שמואל אינם מובאים בשמו אלא כחלק מהדיון הסתמאי – ובהמשך נבין גם מדוע.

אם כן, מרגע שהגמרא מקבלת את שיטת שמואל ב'גט ישן', ובמקביל בוחרת לעבוד במתודה הרגילה של הסתמאים לפיה יש לדייק בלשון המשנה, מהלך הסוגיה הסתמאית מתבקש ביותר: מדוע המשנה בפרק ט מונה רק שלושה מקרים בהם הגט פסול אך בדיעבד הוולד כשר? הרי בסוגיית 'גט ישן', לפי פסיקת שמואל המוכרת, פסקנו שהאשה לא תצא, ומוכרח מכאן שהוולד כשר אף במקרה זה! האם נאמר שההבדל בין המקרים הוא בכך שבסוגיית 'שלושה גיטין פסולים' האשה צריכה לצאת מבעלה החדש? לא ייתכן, שהרי אפילו בפסיקה של רב, וודאי בפסיקות של ר' יוחנן ולוי, בדרך כלל נפסוק ב'שלושה גיטין' שהאשה לא תצא! כחלק מהדיון התיאורטי, הגמרא מגיעה למסקנה מתבקשת מבחינתה, ומסכמת כי אכן אם נאמר שהאשה לא תצא בשלושת המקרים שלפנינו ("שלושה גיטין"), נאלץ לומר משהו אחר בסוגיית 'גט ישן' – והוא שהאשה יכולה להינשא לכתחילה על סמך אותו גט.¹⁶

פסיקת הרי"ף

נבחן כעת את טיפול הרי"ף, כפוסק, בקשר שבין שתי הסוגיות. בסוגיית "גט ישן" הרי"ף מביא את שתי הגרסאות למימרא של שמואל:

אמר רבי אבא אמר שמואל ואם נשאת לא תצא ואיכא דאמרי אמר רבי אבא
אמר שמואל ואם נתגרשה תנשא לכתחלה.¹⁷

אולם, כשממשיך הרי"ף לסוגיית 'שלושה גיטין' ורואה כי שם הסוגיה פוסקת

16 במאמר מוסגר נוסף כי הגמרא הייתה יכולה לתרץ את הקושיה בצורה אחרת, כשיטת רב: בסוגיית 'שלושה גיטין פסולין' – האשה לא תצא בתנאי שנולדו ילדים מהנישואין השניים, ובסוגיית 'גט ישן' – לא תצא אף אם טרם נולדו. אולם הגמרא לא הלכה בדרך זו, ככל הנראה עקב הנחרצות שבה הסוגיה הארץ-ישראלית פוסקת ש"לעולם לא תצא".

17 ר"ף למסכת גיטין, מא ע"ב.

בבירור ש"לא תצא"¹⁸, הוא שם לב כי הדבר מאפשר להכריע בין הגרסאות במימרא של שמואל ב'גט ישן', ולפיכך פוסק כלישנא בתרא – אשה שהתגרשה באמצעות גט ישן (על אף שהדבר אסור בפני עצמו) יכולה להינשא לאדם אחר, אפילו לכתחילה:

ותו ליכא והא איכא גט ישן התם לא תצא הכא תצא הניחא למ"ד הכא תצא
אלא למ"ד הכא לא תצא מאי איכא למימר התם תנשא לכתחלה הכא דייעבד
[...]

רבא אמר לעולם לא תצא וכן א"ר יוחנן לעולם לא תצא וכן הלכתא הלכך
לגבי גט ישן תנשא לכתחלה.¹⁹

היווצרות ה'איכא דאמרי' בסוגיית 'גט ישן'

ננסה כעת לחבר את הקצוות ולהציע כיצד אירע השלב האחרון בתהליך ההיווצרות של ה'איכא דאמרי' בדברי שמואל. לומדי סוגיית 'שלושה גיטין פסולים' בדורות שלאחר הסתמאים רואים לפנייהם בראש הסוגיה דיון תיאורטי אשר מסקנתו ההלכתית האפשרית נוגעת לסוגיית 'גט ישן'. סוגיית 'שלושה גיטין פסולים' שלפניהם ממשיכה להשתלשל ולהסתעף, ובסופה מגיע ה'מכה בפטיש' ההלכתי – ר' יוחנן. מבחינה ספרותית, ר' יוחנן מובא כ'הלכתא כבתראי', דבר אשר נותן לו עמדת פתיחה טובה לפי כללי הפסיקה; החזרה על לשון הפסיקה והניסוח הנחרץ ('לעולם לא תצא', הביטוי מופיע שלוש פעמים בחטיבה השלישית) אינם משאירים מקום להתלבטות, ומעבר לכך, ודאי מוכר ללומדים הכלל שהלכה כר' יוחנן בכל מקום.

בעלי הסוגיה המאוחרים מסיקים מסקנה מתבקשת, והיא שהפסיקה של ר' יוחנן בסוף סוגיית 'שלושה גיטין', הופכת את המסקנה התיאורטית בראש הסוגיה למחייבת הלכתית, לגבי סוגיית 'גט ישן'. זאת כיון שכל עוד הדין ב'גט ישן' יוסבר רק כשיטת שמואל המוכרת ('לא תצא'), אין להבין מדוע דין זה אינו נמנה על ידי המשנה ברשימת "שלושה גיטין פסולים ואם נשאת הולד כשר" –

18 מעניין לציין כי בגרסת הר"ף נגרס "רבא אמר לעולם לא תצא" במקום "לוי". גרסה זו אולי אף מחזקת יותר את הפסיקה – משום 'הלכתא כבתראי' היסטורי. מצד שני, הלשון "לעולם לא תצא" מצביע על כך שהדבר עוד במחלוקת – כלומר אליבא דגרסה זו, בימי רבא עדיין לא היתה פסיקה ברורה. גרסת הר"ף אינה מופיעה בכתבי היד המוכרים לנו.

19 ר"ף שם, מו ע"א-ע"ב.

כאשר במקרים אלה פסקנו כעת בנחרצות כי "לא תצא". במילים אחרות – לא ייתכן ששמואל היה פוסק ב'גט ישן' שרק "לא תצא", כל עוד מקרה זה לא נמנה במשנה הנזכרת.

בשלב זה 'נופל האסימון', ומתקם תיקון הכרחי בהבנת שיטת שמואל – "איכא דאמרי א"ר אבא אמר שמואל אם נתגרשה תינשא לכתחלה". כעת נוכל גם להבין מדוע הגמרא ב'שלושה גיטין פסולים' לא הביאה את שיטת שמואל בשמו. הגמרא אמנם הניחה את שיטת שמואל כבסיס לדיון, אך מצד שני, לו השיטה הייתה מופיעה כמימרא של שמואל, הדבר היה מקשה על הגמרא לטעון שיש לתקן את דבריו. בצורה בה הובאו הדברים, הגמרא התגלגלה בדרך של שקלא וטריא, וכך התאפשר דיון חופשי יותר.

אם כן, מהי התוצאה ההלכתית שהתקבלה? מצד אחד, הפסיקה בסוגיית 'גט ישן' נותרה באופן רשמי כבית הלל – שהרי עדיין אסור לגרש בגט ישן לכתחילה. מצד שני, הפסיקה הסופית שנובעת משתי הסוגיות גם יחד (כפי שהסיק הרי"ף, למשל) הביאה לכך שעמדת בית הלל צומצמה מאוד לכיוון עמדת בית שמאי, שהרי גט ישן הוא למעשה גט כשר לכל דבר, ורק לכתחילה אין להשתמש בו. בכך, ההלכה נקטה איזון הוגן בין כלל הפסיקה המקובל לפיו הלכה כבית הלל, לבין תפיסת בית שמאי אשר הגמרא נטתה לטובתה, לפיה תפקיד הגט הוא לכוון את הגירושין – ולפיכך רגע נתינת הגט הוא למעשה רגע הגירושין.

השפעת הפסיקה בסוגיה אחת על סוגיות אחרת

הרי לפנינו גרסה חלופית בדברי אמורא, אשר אמנם מופיעה תחת הביטוי 'איכא דאמרי', אך סביר שהיווצרותה איננה בדרך של מסורת ממש מפי החכם, אלא באמצעות הסקת מסקנה הכרחית הנובעת מסוגיה אחרת.

משראינו את התופעה, יהיה מעניין להרהר בשאלת המודעות של בעלי הסוגיות בדורות השונים. בסוגיות רבות במסכת גיטין ניתן לראות רגישות של חכמי הגמרא לצרכים של האשה המקבלת את הגט.²⁰ האם נאמר גם כאן, שהמשתתפים בדיון התלמודי ניווטו את הסוגיה של 'שלושה גיטין פסולים' כך שתסייע להקל בעניין 'גט ישן' לטובת האשה? או שמא הדיון ב'שלושה גיטין'

²⁰ הערת המערכת: דוגמה לרגישות זו ראו במאמרם של הרב רבין שושטרי ואברהם פרידמן בן שלום בכרך זה, לגבי משמעותו של המושג 'חצר המשתמרת לדעתה'.

הוא תיאורטי וענייני לחלוטין, ובמקרה נבע ממנו מעין 'רווח צדדי' לסוגיה אחרת, וכך קולא הולידה 'במקרה' קולא נוספת?
 נראה ששאלה זו תלויה בסוגיה רחבה הרבה יותר: כיצד נתפס היחס שבין הסוגיות השונות במערכת ההלכתית? עד כמה הסוגיות מחייבות זו את זו? לא נוכל לפרוש כאן את כל רוחב היריעה בדיון זה, אך נציג בקצרה את העמדות העיקריות הקיימות.

תפיסה קיצונית לצד אחד מאמינה כי בבסיס סוגיות הגמרא עומדת מערכת הלכתית אחת גדולה, השוזרת את כל התחומים זה בזה ומחויבת לקוהרנטיות. לפי תפיסה זו, כל טענה, הוכחה או מסקנה במקום אחד גוררת 'כדור שלג' הלכתי, אשר משפיע על כל המערכת כולה וגורר מסקנות הלכתיות במקומות אחרים. בדרך זו הלכו רבים וטובים לאורך הדורות, דוגמת בעלי התוספות מהראשונים ובעקבותיהם אחרונים רבים.

הגישה המנוגדת האפשרית, אף היא קיצונית, רואה בכל סוגיה הלכתית דיון נפרד, אשר מידת ההשפעה עליו וממנו ביחס לסוגיות סמוכות הוא מינימלי. גישה זו יכולה אף להכיל פסיקה של 'תרת' דסתרי' – שתי הכרעות בסוגיות שונות, שאם נבוא ונעמת אותן זו מול זו, נגיע לסתירה לוגית חזיתית.²¹
 כמובן, רוב הפוסקים לאורך הדורות בנו לעצמם עמדה מורכבת יותר, אשר מצד אחד איננה מתעלמת ממצאיאותן של מספר סוגיות הקשורות זו בזו, אך מצד שני מוכנה לוותר על הצורך לעמת כל מסקנה שמתקבלת מול כל המערכת ההלכתית כולה.

אם כן, יהיה קשה להכריע בשאלת המודעות של בעלי הסוגיות דידן, ובפרט של בעל סוגיית 'שלושה גיטין'. אולי נוכל רק לומר, שמגמת חכמי הגמרא להקל על החלשים מבחינה חברתית, תוך מודעות ואחריות לצורך לשמור על חברה תקינה ועל מוסד הנישואין, מסוגלת להשפיע על פסיקת ההלכה לא רק בצורה ישירה, כי אם גם בדרכים עקיפות, מסתוריות ונפלאות.

21 עיינו מאמרו של הרא"ה קוק, 'לשני בתי ישראל', מאמרי הראיה א-ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 45-48.