

תקנת 'מודעא' וגדריה

סוגיות: בבא בתרא לט, ב-מ, ב; מז, ב-מט, א; ערכין כא, א-ב

(כתובות ב, ב-ג, א; גיטין נה, ב; נח, א-ב; ע, ב)

תקנת ביטול מודעא	מהות המודעא
המקור לאפשרות ביטול מודעא	הקדמה - מהי מודעא
בעיית מודעא על ביטול המודעא - מחלוקת הרמב"ם והרשב"א	האם הצורך בתקנת 'מודעא' נובע מדין 'תליוהו וזבין'?
תנאי המודעא	הצגת דין 'תליוהו וזבין'
האם אונס הינו תנאי לקיום מודעא - החילוק בין מכר למתנה	שיטת הרמב"ם בדין 'תליוהו וזבין'
תנאי מודעת מכר	תוקף המודעא - דאו' או תקנת חכמים
מודעת מתנה וגט	פעולת המודעא - ביטול המקח מעיקרו

הקדמה - מהי מודעא

בסיכום הדיון בתנאי מחאה על חזקה, מביאה הגמרא (לט, ב-מ, א) אוסף דינים שאמר רבא בשמו של רב נחמן על גדר העדות הנדרשת לקיום זכותו של אדם מחמת פעולה שנעשתה, ועל התנאים לכתיבת שטר על עדות זו. מאמריו של רבא מתייחסים לחמישה תחומים - מחאה, מודעא, הודאה, קניין וקיום שטרות.

רב נחמן אומר שמסירת המודעא צריכה להיעשות בפני שני עדים, ועדים אלה רשאים לכתוב עדותם ללא צורך בהוראה מפורשת מצד מוסר המודעא.

רשב"ם (מ, א ד"ה 'וכן מודעא') מסביר מהי 'מודעא':

מי שאנסוהו למכור וליתן את שלו בעל כרחו ולכתוב שטר מכירה או מתנה בפני עדים, צריך להודיע קודם לכן לשני עדים, ולומר: 'דעו לכם שמכירה זו או מתנה של שדה זו שאני רוצה לעשות לפלוני - שלא ברצון נפשי אעשה, כי אונסני ומכריחני בעל כרחי, ולא יהיה ממש באותו שטר שאעשה. והיום או למחר תבענא ליה בדינא, ומרענא לשטרא אפומייכו שמסרתי מודעא לפניכם קודם שנעשה השטר'.

רשב"ם מדגיש שמודעא זו הינה בעלת משמעות דוקא אם נמסרה קודם כתיבת השטר, אבל אחרי כן - אין המודעא שווה כלום, דאם לא כן יבוא לפסול כל השטרות שבעולם, כשיתחרט אחר שנעשו ונמסרו בכשרות.¹

¹ בחידושי הריטב"א (מ, א) מוסיף שאם עדי המודעא הם אותם עדים שחתומים על המכירה, עליהם לכתוב את שטר המודעא לפני שיחתמו על שטר המכירה, על מנת שלא תיווצר בעיית 'חוזר

רשב"ם מסביר שהסיבה שאין צריך לומר 'כתובו' היא משום שמדובר בזכות עבור המוכר, ולכן אין העדים צריכים ליטול הימנו רשות.

האם הצורך בתקנת 'מודעא' נובע מדין 'תליוהו וזבין'?

הקדמה - הצגת דין 'תליוהו וזבין'

להלן (מז, ב) עוסקת הגמרא בדינו של קניין שנעשה באונס. סוגיית הגמרא פותחת במאמרו של רב הונא:

אמר רב הונא: תליוהו וזבין - זביניה זביני.

סוגיית הגמרא מחפשת מקור לדינו של רב הונא, ולמסקנת הגמרא (שם מח, א) דברי רב הונא מבוססים על 'סברא' שאגב אונסיה גמר ומקנה'. לדין זה יש יוצא מן הכלל בדין גט מעושה, לפי רב משרשיא, משום תקנת חכמים 'שלא תהיה כל אחת ואחת הולכת ותולה עצמה ביד עכו"ם ומפקעת עצמה מיד בעלה',² וכן בדין

ומגיד' בעדותם: 'והא מודעא אם בעידי מכירה עצמן היא צריך שיחתמו [במודעא קודם שיחתמו] בשטר המכירה, דאי חתמי בשטרא דזביני מעיקרא סתם כיון שהגידו שוב אין חוזרין ומגידין, אבל כשחותמין תחלה במודעא - לדידהו נמי הוי כמודעא למכירה דחתמי בסוף סתמא'.

² תוס' (מח, א ד"ה 'דבר תורה') מסבירים שהגמרא אינה מתכוונת אלא לכפייה במקרה שחייב לגרש מן הדין, שכן אם גויים כופים אותו שלא כדין 'אפילו ריח הגט אין בו' (כדברי שמואל בגיטין פח, ב). עוד מעירים בתוס' שמסקנת סוגיית הגמרא בסוגיית גט מעושה בגיטין (פח, ב) היא ש'הא דרב משרשיא דותא היא', ומדאו' אין כפיית גוי מועילה כלל, והגמרא כאן לא השתמשה בדבריו אלא לפי סברת המקשה. אולם, מהרמב"ם בהלכות גירושין (ב, כ) משמע שפסק גם את הטעם של מצוה לשמוע דברי חכמים לקיום הגט בכפיית ישראל, וגם את דברי רב משרשיא לביטול הגט בכפיית גוי במקרה שהדין נותן שכופין אותו לגרש, וז"ל: 'מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר 'רוצה אני ויכתוב הגט, והוא גט כשר. וכן אם הכוהו גוי, ואמרו לו 'עשה מה שישאל אומרין לך' ולחצו אותו ישראל ביד הגויים עד שיגרש - הרי זה כשר. ואם הגויים מעצמן אנסוהו עד שכתב הואיל והדין נותן שיכתוב - הרי זה גט פסול. ולמה לא בטל גט זה, שהרי הוא אנוס בין ביד גויים בין ביד ישראל? שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו. כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו - אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך, זה שאינו רוצה לגרש - מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו. וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני - כבר גרש לרצונו'.

לעומת זאת, מהרשב"ם (מח, א ד"ה 'התם נמי') משמע שלאחר דבריו של רב הונא, אין כבר צורך בהסברו של הרמב"ם, שהרי רצון הבא מתוך כפייה נחשב רצון גם בדברים שאינו חייב בהם מן התורה, והגמרא אמרה שביטול תוקף הגט אינו אלא מתקנת חכמים. הרשב"ם רק מבאר מדוע אינו נחשב כ'תליוהו ויהיב': 'דהא לא מפסיד מידי דומיא דזביני שמקבל דמי שדה דכיון שאשתו שונאתו ובלא גט נמי לא תעמוד אצלו וגט זה אינו אלא להתירה לאחר' לא מפסיד כלום'. מסיבה זו, לדעתו, אף שהגט פסול, אם פשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר - צריכה גט מזה ומזה. ועיי"ש בלח"מ שהסביר ששיטת הרמב"ם היא שהטעם שהמכר קיים לדעת רב הונא אינו רק משום שלא מפסיד מידי, אלא משום שמקבל כסף, ובמקום שמחוייב לגרש עפ"י חכמים המצווה באה במקום הכסף. ולכן אם כופים את האיש לגרש שלא כדין (גויים או ישראל אחר שאינו בית דין) שאז אין שום מצוה בגירושין, באמת הגט יהיה בטל לגמרי מן התורה כדין 'תליוהו ויהיב' (כפי

המקדש אשה בכפייה, לפי מר בר רב אשי, משום שיהוא עשה שלא כהוגן, לפיכך עשו עמו שלא כהוגן והפקיעו את קידושו. משמע שסברת רב הונא נחשבת כדין דאו' גמור.

מתוך העובדה שהסוגיא תולה את דין 'תליוהו וזבין', שבו המקח חל בגלל האונס, ב'היכא דיהיב זוזי', מוכיח הרשב"ם שרב הונא לא אמר את סברתו במקרה של 'תליוהו ויהיב'. הרשב"ם חוזר על העיקרון שדברי רב הונא נאמרו רק באופן שהמוכר קיבל את דמי השדה, וממילא 'לא מפסיד מידי' (לשון רשב"ם מח, א ד"ה 'אלא'; ושם ד"ה 'התם נמי').³ להבנת הרשב"ם, עפ"י גירסת הגמרא שלפנינו בסוף הסוגיא (מח, א), יש אמוראים, כגון רב ביבי בשמו של רב נחמן, שלא הסכימו עם רב הונא, וסברו שמכירה באונס אינה חלה.⁴ גם לדברי רבא שם בהמשך הסוגיא, דינו של רב הונא מוגבל למקרים שבהם ישנה אינדיקציה בהתנהגותו של המקנה, שניתן לראות בה הוכחה לכך שאכן התרצה למכור מחמת האונס. אולם, הגמרא סותמת בניגוד לדברי רבא הנ"ל, שדברי רב הונא נאמרו בכל מקרה (ומוכיחה זאת מדברי אמימר בדין 'תליוהו וקדישי').⁵

שכתבו בתוס' מח, א ד"ה 'אלא מהא דתניא יקריב', שגט מעושה שלא כדין נחשב כתליוהו ויהיב, למרות שנפטר משאר כסות ועונה, כיון שברצון היה נותן, ומה שאמר רב משרשיא ש'לא תהא כל אחת ואחת הולכת ותולה עצמה ביד עכו"ם' הוא סיבה לכך שתיקנו שגט מעושה בגוי פסול אפילו כאשר חייב לגרש מן הדין, אבל הכפייה לא היתה בהוראת בי"ד של ישראל (כפי שכתבו בתוס' שם מח, א ד"ה 'דבר תורה' שהזכרנו בראש ההערה).

³ בחידושי ר' שמעון שקופ לכתובות (סימן ד) הציע הסבר לחילוק בין 'תליוהו וזבין' ל'תליוהו ויהיב', כתב: 'והדבר יפלא בעיני מאד לאמר באומד דעת בני אדם אשר בעת שהוא בסכנה גמורה לנפשו שלא יתרצה לגמור בדעתו להציל את נפשו בתתו דבר מה להמאנס הלא כל אשר לאיש יתן בעד נפשו. ונ"ל ד"ל דאין הענין שבמתנה לא גמיר ויהיב, אלא אף אם גמיר בדעתו ליתן - לא מהני הקנאתו. כמו דלא ענשה תורה על כל מעשה בני אדם הנעשים ע"י כפית הרצון, כ"כ מהראוי שלא יועילו מעשי הקנאה של אדם, אם אף שבדיני קנין מהני גמירת דעתו, אבל דין התורה מונע מלחול קנין ע"י מעשה כזה שהיה ע"י כפיית הרצון. וזה מדין אונס, ולא מחסרון גמירת דעת להקנאה. כנלענ"ד, אף שלא מצאתי בראשונים סיוע לדברי...'. אולם, לאחר אריכות דברים הוכרח ר"ש לומר שהחילוק בין המקרים הוא כן בגמירות דעתו של האדם, וכתב: 'ומזה נתברר לנו עכ"פ ענין אונס שהוא מגרע עיקר מעשה עבירה משום דאיכא חסרון הרצון, וא"כ עלינו לילך בדרך זה גם בקנין שאונס מבטל שהוא מחמת חסרון הרצון, ולפ"ז בע"כ עלינו לאמר דהא דתליוהו ויהיב לא מהני הוא משום דאין בזה רצון מוחלט לפי ערך הראוי להקנאה. והוא אף שענין להקנות הוא כעין שכתבנו בע"ז דבאמת אין רצונו הפנימי מסכים לזה רק שבוחר יותר בזה מלסבול יסורי מיתה, וכל כעין זה אינו נקרא רצון, ורק במכירה דיינין דבאמת כיון דנוטל דמי' [בוחר בזה] מזה שע"ז ינצל עכשיו מיסורים והוא מתרצה בלב גמור. כנ"ל ברורי'. קצת משמע מלשונו שתוקף תליוהו וזבין מבוסס על מעשה נטילת הדמים. כלומר, מעשה שנעשה באונס מתקיים רק אם יש במעשה גילוי כלשהוא על בחירה מצד האדם (קצת דומה לשיטת רבא במח, ב שצריך 'ארצי זוזי' או לפחות 'דהוה ליה לאישתמוטי').

⁴ כך פירש הרשב"ם עפ"י גירסת הגמרא שלפנינו (מח, א). ראה להלן שהר"ף והרמב"ם יישבו בין דברי רב ביבי ורב הונא.

⁵ על אף שמר בר רב אשי דחה את עצם הדין של אמימר, עצם הדין שהקניין חל באונס עולה מתוך המו"מ בין רבינא ורב אשי בשאלה כיצד ניתן להפקיע את הקידושין במקרה זה. אם כי נראה שבאמת המו"מ בין רבינא לרב אשי לא התקיים על דין זה (שהרי מי שאומר בסוגייתנו שחכמים

שיטת הרמב"ם בדין 'תליוהו וזבין'

הרמב"ם מביא את דינו של רב הונא בהלכות מכירה (י, א), ומציג את הדברים באופן שנראה שקיומו של דין 'תליוהו וזבין' הוא שמוביל אותנו לצורך במסירת מודעה על מנת לבטל מקח שנעשה באונס, כיון שללא המודעה לא ניתן לטעון שהמקח לא נעשה ברצון, על אף שהוא נעשה בכפייה:

מי שאנסוהו עד שמכר ולקח דמי המקח, אפילו תלוהו עד שמכר - ממכרו ממכר בין במטלטלין בין בקרקעות, שמפני אונסו גמר ומקנה, אף על פי שלא לקח הדמים בפני העדים. לפיכך אם מסר מודעה קודם שימכור, ואמר לשני עדים: 'דעו שזה שאני מוכר חפץ פלוני או שדה פלוני לפלוני מפני שאני אנוס' - הרי הממכר בטל, ואפילו החזיק כמה שנים - מוציאין אותה מידו ומחזיר הדמים.

הראב"ד הבין שכוונת הרמב"ם שהמקח חל אפילו אם הלוקח מכחיש לגמרי את קבלת הדמים. המ"מ כתב שאין זו כוונת הרמב"ם, אלא מדובר שהלוקח מודה שקיבל את המעות, ואין אנו חוששים שאף הודאה זו נעשית מחמת האונס.⁶

הפקיעו את הקידושין הוא מר בר רב אשי ופחות סביר שאמר כך בפני אביו, וכן שרבינא הקשה על דבריו לרב אשי, אלא מקור הדברים ככל הנראה באחת הסוגיות האחרות שבהן מובא מו"מ זה - ביבמות (צ, ב) בדין המשלח גט ומבטלו, או בכתובות (ג, א) בדין המוסר גט על תנאי ונאנס ולא קיים תנאו. עורך הסוגיא הוא שהציב מו"מ זה בכל מקום שבו ביקשו לחדש תקנת חכמים של הפקעת קידושין.

⁶ לכאורה, דברי הרמב"ם הללו הם בניגוד לדברי רב ביבי ורב כהנא בסוגיית הגמרא ב"ב לו, ב. אולם, הרמב"ם עצמו בהמשך הפרק בהלכה ה' כתב שיש חילוק בין 'אונס שהוא חמסין', שבו נאמר דין 'תליוהו וזבין' של רב הונא, לבין 'הגוזל והוחזק גזלן', שבו פסק בהלכות גזילה (ט, יד) כרב ביבי, שאין המקח קיים, ואם היתה נתינת דמים בפני עדים - מחזירים לגזלן את הדמים ומוציאים ממנו את השדה, ואם היתה רק הודאה על נתינת הדמים - אין צריך להחזיר לגזלן דמים, ומאמינים לנגזל שלא הודה אלא מחמת הפחד, כדברי רב כהנא.

הקושי ביישוב שני פסקי הרמב"ם הנ"ל הוא שעפ"י גירסת הגמרא שלפנינו, בדף מח, א הסבירו במענה לקושיית רב המנונא מדין 'לקח מסיקריקון' שרב הונא חולק על רב ביבי. הכס"מ (מכירה י, ה) עמד על קושי זה, והציע שני תירוצים: א. דברי התלמוד בסוגיית הגמרא לא נאמר אלא לפי הס"ד של רב המנונא שהקשה על רב הונא מדין 'לקח מסיקריקון'. ב. דברי רב הונא נאמרו בכל גזלן, והוא באמת חולק על רב ביבי, וסובר שהמקח קיים בכל מקרה שהיה מתן מעות, אך הרמב"ם פסק כרב ביבי, והסביר שרב ביבי אינו חולק על כל דין 'תליוהו וזבין', אלא רק במקרה ש'הוחזק גזלן', שהוא כמו סיקריקון.

הגר"א מסביר שפסקי הרמב"ם מבוססים על הרי"ף (ב"ב כו, א-ב מדפי הרי"ף), שפסק את דברי רב ביבי, אך העמידו רק במקרה שמסר מודעה, על מנת ליישבו עם דברי רב הונא. מדברי הרי"ף מוכח שלא גרס את השאלה והתשובה בגמרא (מח, א): 'ולרב ביבי דמסיים בה משמיה דרב נחמן קרקע אין לו אבל מעות יש לו מאי איכא למימר? רב ביבי מימרא הוא ומימרא לרב הונא לא סבירא ליה', שהרי לפי משפט זה אין צורך ליישב את דברי רב ביבי עם רב הונא, כי הוא חולק עליו. בביאור הגר"א (קנא ס"ק ד) כתב שיהא תוספת מאיזה גאון, וחיזק סברא זו מקושיות התוס' (מז, ב) ד"ה 'ורב ביבי כו', שלא הבינו כיצד יתכן שמשלשון הגמרא 'רב ביבי מסיים בה' וכי משמע שדברי רב ביבי הם המשך דברי רב הונא, כאשר בהמשך הסוגיא מבואר שרב ביבי חולק על רב הונא. כנראה, הרמב"ם לא קיבל את תירוץ הרי"ף לדברי רב ביבי, שאין לו רמז בסוגיית הגמרא, ולכן הציע חילוק אחר בין חמסין, שבו מתקיים דין 'תליוהו וזבין', לבין 'הוחזק גזלן', שבו

אמנם, הכס"מ כתב שלדעת הרמב"ם הודאתו בתוקף גם אם אח"כ יטען שהודה שקיבל את המעות רק מחמת האונס.⁷

תוקף המודעא - מדאו' או מתקנת חכמים

התוקף שנתנו חכמים למכירה גם כאשר ברור שנעשתה באונס, יוצר מצב שאין לאנשים חלשים דרך להתגונן מפני אנשים אלימים. לאור זאת, מתבקש שחכמים ילמדו כיצד כן ניתן למצוא פתח להתמודדות עם אלימות שכזו. למרות הקישור שיוצר הרמב"ם בין דין תליוהו וזבין לבין דין המודעא באמצעות המילה 'לפיכך', אין ברמב"ם ביטוי מפורש לכך שהמודעא הינה תקנת חכמים. לאור זאת, ניתן לומר שעצם הרעיון שמסירת מודעא מועילה למנוע את קיום המקח הוא דאו', כשם שמצאנו שמסירת מודעא על הגט היא בעלת תוקף מדאו'. עם זאת, יתכן לומר שבפועל, היכולת לבטל באמצעות המודעא את המקח בדיעבד, ולהוציא חזרה מן הקונה - אינה מדאו', אלא היא תקנת חכמים מתבקשת.

התפיסה שבמודעא יש צד של תקנת חכמים מופעה בתוספות (מ, א המשך ד"ה 'מחאה' המתחיל בעמוד הקודם). שם אמנם לא כתבו במפורש מהי מהות המודעא עצמה, אך כתבו שדין כתיבת⁸ המודעא הינו תקנת חכמים להקל על הנאנס להינצל

מתקיימים דבריו של רב ביבי. תירוץ הרמב"ם מבוסס על הבחנה בין שתי הסוגיות מצד עצמן, שהראשונה עסקה בדין גולן שהביא ראייה, והשנייה בדין 'תליוהו וזבין'. יתכן שהרמב"ם סבר שזהו ממש התירוץ שעונה הגמרא לרב המנונא שהקשה על דין 'תליוהו וזבין' מדין 'לקח מן הסיקריקון': 'מודה שמואל היכא דיהב זוזי'. תירוץ זה בעצם שולח אותנו לחילוק של רב אשי בין גולן לחמסן בב"ק (סב, א): 'חמסן יהיב דמי, גולן לא יהיב דמי'. לדברי הרמב"ם יש לומר שגולן שלא נתן דמים בתחילה לא יוכל לקנות גם אם יתן דמים לאחר מכן.

⁷ מלשון הרמב"ם משמע בפשטות שעצם לקיחת דמי המקח ע"י המוכר מבטאת את השלמתו עם מעשה המכירה. בהג"מ כתב בשם התוס' שעל מנת שהמכירה תחול יש צורך שיאמר המוכר בפירוש 'רוצה אני'. המקור המפורש לדבריו הוא, לכאורה, בסוגיית הגמרא בב"ק (סב, א) שמחלקת בין 'חמסן' לבין 'תליוהו וזבין', בשאלה אם אמר המוכר 'רוצה אני'.

בכך נוצרת השוואה בין דין 'תליוהו וזבין' לבין המשנה בערכין שעוסקת בכפייה על מצוות, שאף שם דרשה המשנה אמירת 'רוצה אני'. אולם, שם בסוגיית הגמרא הסבירו שאמירת 'רוצה אני' נדרשה רק על מנת לבטל מודעות, ולא לעצם קיום המעשה בכפייה. ועיי' קצות החושן סי' רה ס"ק ו' שסובר שבכל 'תליוהו וזבין' עובר האונס על איסור חמסנות, ולא הזכיר במפורש את הסוגיא בב"ק, אך נראה שמבין שמה שחידשה הגמרא בב"ק הוא לא שאמירת 'רוצה אני' מבטלת את איסור החמסנות, אלא שהיא גורמת שלמרות שהאונס עבר על איסור חמסנות - המקח יחול. וראה מה שהבאנו לעיל שהלח"מ נשאר בצ"ע, ואת תירוץ הגר"א, שלמעשה אין צריך שיאמר 'רוצה אני'.

⁸ ראשונים אחרים הסבירו את דין כתיבת המודעא כמבוסס על יסוד דאו'. ראה בהמשך התוס' שיטת ר"ת שדין 'מפיהם ולא מפי כתבם' הוא רק בעדים שאינם מסוגלים להעיד בע"פ כיון שהם אילמים או ששכחו עדותם. וראשונים אחרים חלקו בין שני סוגים של שטרות. ראה בדברי ר' יצחק קרקושא (מ, א): 'לא קרינא ביה מפיהם ולא מפי כתבם וגמרינן לה מספר המקנה. שכל מעשה שעושים בפני ב' חותמין בו כמצות בעל המעשה להיות השטר לראיה, כגון שטר מכר וכן מחאה וכן מודעא, כיון שהמוחה והמוסר מודעא בעלי המעשה, כותבין בשליחותן להיות לראיה ולזכות. ועידי קידושין כותבין ונותנין לאיש להיות בידו לראיה על קנין שיש לו על האשה. אבל אם ראו עדים באחד שאכל חלב או נבילה אין מעידין עליו על פי כתבם, דכתיב מפיהם ולא מפי כתבם...!'

מן האונס, והשוו זאת לדין מחאה שהוא בודאי תקנת חכמים לשיטתם, שהרי כל דין החזקה הוא תקנת חכמים לשיטת התוספות:⁹

ו"ל דתקנת חכמים היא שיהא חשוב עדות כדי לבטל החזקה בעדות כל דהו, שבדבר מועט מבטלים החזקה, דהא אפילו יתברר לנו שלא שמע המחזיק - מחאה מהני לבטל החזקה. וגם במודעא תקנת חכמים היא להציל הנאנס. וקיום שטרות נמי, משום דמעשה ב"ד הוא וכל מעשה ב"ד נכתב שלא מרצון החייב...

לאור הדברים שראינו לעיל במשנה ובסוגיית הגמרא בערכין יש לומר שיסוד דין המודעא הוא בודאי דאו', שבכל מעשה שצריך כוונה אנו צריכים שפיו או מעשיו ולבו יהיו שווים, ולמרות שבמעשה שעומד בפני עצמו אנו אומרים שדברים שבלב אינם דברים, כאשר אמר אדם את הדברים שבלבו בפירוש, גם אם היה זה קודם לכן, כבר אינם בגדר דברים שבלב, והם מפרשים את המעשה הבא לאחריהם.

אולם, המודעא שאנו פוגשים בסוגיית הגמרא בב"ב היא סוג של תקנת חכמים כנגד האנסים, שבפועל ממסדת את הסברא של מודעא, שיש לה תוקף כבר מדאו', ומגדירה את התנאים לקיים אותה ולהשתמש בה כראייה משפטית. יש מקום לומר שתקנה זו נדרשה בעקבות חידוש הסברא של רב הונא, שאף היא סברא דאו', שגם מעשה שנעשה כתוצאה מאונס יכול להיות בעל תוקף,¹⁰ כאשר אין האדם מפסיד באופן ממשי במעשה זה, ולכן אנו יכולים לומר שהאונס הועיל לשנות את רצונו ולהתאימו למעשה.

פעולת המודעא - ביטול המקח מעיקרו

בשעורי ר' דוד למסכת בבא בתרא (מ, א) הביא דיון של קצוה"ח (סי' ר"ה סק"ו) בתשובת חוות יאיר (סי' מ), שכתב דהיכא דראובן מסר מודעא שמוכר מחמת

⁹ עפ"י קצוה"ח קמ"ב, שכתב שכן מוכח מדבריהם בד"ה 'ואי לפירא אחתיה' (לה, ב). במאמר לסיכום סוגיות חזקת שלוש שנים, שלא ניכנס לקובץ זה, הבאנו דברי ראשונים נוספים שכתבו במפורש שדין החזקה הוא תקני"ח.

¹⁰ לסברא זו יש מקור מפורש מן התורה בדין כפייה על קרבן מדרשת ייקריב אותו - לרצונו, והמשנה בערכין מרחיבה דין זה לגם לכפיית חכמים בגיטי נשים. דחיית הלימוד ממקור זה בסוגייתנו (מת, א) היתה בלשון 'ודילמא שאני התם דניחא ליה דתהווי ליה כפרה', וכן 'דילמא שאני התם דמצוה לשמוע דברי חכמים'. כלומר, אולי היסוד שניתן לשנות את הרצון בכפייה קיים רק במקום שבו יודע האדם שמה שכופים אותו לעשות הוא רצון ה'. אולם, יש מקום לומר שלאחר שאנו אומרים שהסברא היא ש'אגב אונסיה גמר ומקנה', הרי טעם זה יכול להספיק לבדו גם בדין הקרבן ובגיטי נשים, שמן התורה ניתן לשנות את רצונו של האדם באמצעות כפייה (ולכן לאחר שהגמרא הביאה את הסברא חזרה הגמרא ושאלה על פסול גט מעושה בגוי, בניגוד לדחייה שנאמרה קודם לכן ש'שאני התם דמצוה לשמוע דברי חכמים'. משמעות תשובת הגמרא, שכפיית גוי בגט אינה מועילה רק מכח תקנת חכמים כדי שלא תהיה כל אחת הולכת ותולה עצמה ביד גוי, היא שבעצם לא קיים הבדל עקרוני בין דין כפייה בקרבנות וגיטיין לבין כפייה במו"מ).

אונס, ואח"כ שמעון הלוקח רוצה לחזור מהמקח, ולא ראובן, שפיר יכול שמעון לחזור בו מכח המודעא שמסר ראובן המוכר.

החוי"י הסביר את החילוק בין האונס שיכול לחזור בו, למאנה שלמדנו לקמן בפרק 'המוכר את הספינה' (פד, א) שאינו יכול לחזור בו, משום שלא יהא חוטא נשכר - 'דהתם שאני, שבא לישכר מצד החטא, והוא מה שאינהו, משא"כ כאן הא אין ביטול המקח מצד החטא, שאונסו, [שהרי קי"ל 'תליוהו וזבין - זביניה זביני'], רק מצד מעשה חברו, והוא מסירת המודעה, שבזה ביטל כל ענין המכר, וא"כ ממילא דהשני ג"כ יכול לחזור בו.

ה'קצות' לא קיבל את דבריו, משום שגם האנס הוא חוטא בחמסנות, וא"כ יש לטעון גם כלפיו שלא יוכל לחזור בו כדי שלא יהיה חוטא נשכר. עם זאת, כתב הקצוה"ח, דמ"מ בעיקר הדין דבריו נכונים, דבמודעה אף השני יכול לחזור בו, מכיון שהמוכר מסר מודעא, וממילא לא קנה הלוקח כלום, ולכן יכול גם הוא לחזור בו. זאת, בשונה מאונאה, שכל זמן שלא חזר בו המתאנה, הוי מקח גמור (שהרי אם לא חזר בו בתוך הזמן, שוב לא יוכל לחזור). בנוסף, באמת אף באונאה, אם חזר בו המתאנה, גם השני יכול לחזור בו (כאשר האונאה היא בשיעור של ביטול מקח), וא"כ הכא גבי מודעה, ע"י המודעה הוי כמו שכבר חזר בו, וכבר בטל המקח, ולכן אף הלוקח יכול לחזור בו.

ר' דוד ביקש ליישב את דברי החוי"י מפני קושיית ה'קצות', וטען שכוונת החוי"י היתה שבאונאה עצם ביטול המקח הינו מחמת החטא של האונאה, ולכן אמרנו שרק המתאנה יכול לחזור כדי שלא יהא חוטא נשכר. משא"כ בדין מודעא, ביטול המקח אינו משום החמסנות,¹¹ שהרי הדין הוא ש'תליוהו וזבין - זביניה זביני', למרות שהוא חמסן. אם כן, ביטול המקח הוא רק מחמת המודעא, ומצידה אין הבדל בין המוכר והלוקח, ולכן שניהם יכולין לחזור.

גם אם נקבל את הסברו של ר' דוד בתשובת החוי"י, לכאורה אין צורך בסברא זו, שכן לפי סברת ה'קצות' המקח מעולם לא התקיים. כך נראה מלשון הרמב"ם (מכירה י, א): 'הרי הממכר בטל, ואפילו החזיק כמה שנים מוציאין אותה מידו ומחזיר את הדמים'. והעתיקו בשו"ע בסי' רה (סעיף א), והסביר הגר"א, שכיון שמסר מודעא הרי הוא נחשב מוחזק בגזלנות על שדה זו, ולכן אין לו חזקה אפילו בשלוש שנים, שכן קי"ל 'גזלן ובן גזלן אין להם חזקה' (עפ"י סוגיית הגמ' מז, א).

¹¹ לשונו היא שאין 'סיבת' ביטול המקח אצל החמסן, ולא הבנתי בדיוק כוונת לשון זו. ואולי כוונתו לפרש את משמעות הביטוי 'שלא יהיה חוטא נשכר', שאינו בא לחדש סיבה שמונעת לתת למאנה את זכות ביטול המקח, כי אנו לא רוצים שירוויח מהעבירה שעשה, אלא שעצם הזכות של ביטול המקח נובעת מתוך העבירה שנעשתה, ולכן היא שייכת רק לנפגע העבירה ולא לחוטא. דבר זה שייך רק באונאה שיוצרת בעצמה סוג של מקח טעות שבטל, ואינו שייך בחמסנות, שלפי דברי רב הונא, אינה גורמת בעצמה לביטול המקח, אלא רק המודעא שתוקפה אינו תלוי כלל בשאלה אם נעשתה עבירה ע"י האנס.

תקנת ביטול מודעא

את מושג המודעא אין אנו מכירים במקורות תנאיים, ואפילו בדברי אמוראים לפני דורו של רב נחמן. עצם קיומו של דין מודעא מטיל צל על הביטחון בכל מעשה מכר ומתנה, שכן בכל זמן עלול פתאום לחזור המ"ק בטענת 'מודעא', ולדרוש את הנכס חזרה. כיצד יכול אדם המבצע עיסקה כלשהיא עם חבירו להבטיח את קיומה של העיסקה כאשר הוא חושש שמא נמסרה מודעא על עיסקה זו?

המקור לאפשרות ביטול מודעא

הרשב"ם (מ, א ד"ה 'וכן מודעא') מזכיר פיתרון לבעיה זו, שנהגו להשתמש בו בשטרות מכר ומתנה:

והיינו דכתבין ביטול מודעי בשטרי מכירה ומתנה, דמעתי לא תועיל המודעא, כדמוכח בערכין בפרק 'האומר' בסופו (כא, ב) גבי גט דמהני ביטול המודעות, והוא הדין לכל השטרות.

הרשב"ם מציין מנהג מקובל לכתוב בשטרות ביטול מודעות, וטוען שיש למנהג זה מקור בסוגיית התלמוד במסכת ערכין. המקור שמציין הרשב"ם מופיע בסוף סוגיית הגמרא על המשנה בערכין שעוסקת באפשרות הכפייה של אדם להקריב קרבן שהוא מחוייב בו, ואף לתת גט לאשתו במקרים מסויימים. בגמ' שם (כא, ב) אומר רב ששת שאם אדם מסר מודעא מראש לבטל את הגט שיתן - יש תוקף למודעותו. הגמרא שואלת על דבריו של רב ששת: 'פשיטא!'. כלומר, בעלי התלמוד סוברים שיכולתו של אדם לומר מראש על מעשה שעושה (שדורש את כוונתו ורצונו), שלא יהיה תוקף למעשה זה - הוא דין פשוט. אפשר להבין עיקרון זה, כיון שאנחנו מכירים תחומים נוספים שבהם אנו דורשים שפיו ולבו יהיו שווים על מנת שיהיה תוקף למעשיו, כגון נדרים ושבועות וכן בעשיית מצוות. אולם, לפעמים אנו אומרים שידברים שבלב - אינם דברים, והמעשה גובר על מחשבות שלא באו לידי ביטוי במעשה. בכל זאת, הדין במקרה זה הוא פשוט, משום שמדובר על דברים שנאמרו בפה, וכוללים הסבר מפורש לרקע ולמשמעות של המעשה הבא בעקבותיהם. משום כך, תמהים בסוגיא: איזו הו"א ישנה שלא נפרש את המעשה על פי דברים מפורשים שקדמו לו?!

הגמרא מסבירה שהחידוש בדברי רב ששת הוא שלמרות שמדובר באדם שבשעת מעשה כפו אותו עד שנתן, כמו במקרה שמדובר עליו במשנה, אין לראות בעצם הנתינה ביטול למודעא שמסר קודם לכן, אלא אם כן יאמר זאת במפורש בשעת המעשה. הגמרא מסבירה שרב ששת בעצם דקדק דין זה מלשון המשנה 'כופין אותו עד שיאמר רוצה אני', ולא 'עד שיתן'.

מעצם הדקדוק משמע שבאמירה מפורשת 'רוצה אני' כבר מתקיים ביטול המודעא.¹² אולם, לשון הגמרא הוא 'מאי עד שיאמר? עד דמבטל ליה למודעיה'. מלשון הגמרא אפשר להבין שנדרש ביטול מפורש של המודעות, כפי שמציין הרשב"ם שנהגו לכתוב בשטרות.

כאמור, במשנת ערכין בפרט ובמקורות התנאיים בכלל - לא מצאנו מושג של 'מודעא'. לאור זאת, אפשר שהמשנה עצמה לא דברה על אדם שמסר מודעא מפורשת על נתינתו העתידית, אלא שפשוט אמר במפורש בתחילה שאינו רוצה לתת גט, ולכן נידרש לכפות אדם זה עד שיאמר בפיו 'רוצה אני', ויהיה די בכך. אולם, אם אדם מסר מודעא מפורשת על נתינתו והודיע שלמרות שיתן את הגט, הרי הוא עושה זאת מתוך אונס ולא יהיה זה מרצונו, נראה שנדרש שיבטל במפורש בפיו את המודעא עצמה.¹³ וכן מסתבר שמסירת מודעא מתייחסת גם לאמירת 'רוצה אני' שתהיה בשעת עשיית המעשה, ובפרט אם אמר כן במפורש במודעתו.

בעיית מודעא על ביטול המודעא - מחלוקת הרמב"ם והרשב"א

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות גירושין (ו, יט) העלה בעיה נוספת שלכאורה אין לה התייחסות בגמרא - כשם שיכול אדם למסור מודעא על הגט ולבטלו בכך, כך יוכל למסור מודעא על ביטול המודעא ולהשאיר את ביטול הגט על כנו:

וכן אם אמר לשנים: 'כל גט שאכתוב לפלונית אשתי - בטל הוא. וכל דבר שאבטל בו מודעא זו - הרי הוא בטל', וכתב אחר כך גט ונתנו לה, אף על פי שביטל המודעא קודם שיכתוב הגט ויתנו לה - הרי הגט בטל.

¹² הרמב"ם בהלכות גירושין (ב, כ) הזכיר אמירת 'רוצה אני' בכל גט שנעשה בכפייה. לעומת זאת, בדין 'תליוהו וזבין' בהלכות מכירה (י, א) וכן בדין 'תליוהו וקדיש' (אישות ד, א) לא הזכיר הרמב"ם תנאי של אמירת 'רוצה אני'. ובסוגיית ב"ק (סב, א) העמידו את דין 'תליוהו וזבין' בשאמר 'רוצה אני'. ועיי' בלח"מ (גירושין ב, כ) שנשאר בצ"ע בדין זה. ובביאור הגר"א (ח"מ רה סק"א) כתב שלדעת הרמב"ם לקיחת המעות היא כאמירת 'רוצה אני', ובליקוטים שם כתב שהרמב"ם סובר שסוגיית ב"ק היא לא כהלכה, כיון שסוברת שחמסן הוא אסור מדאורי, אך קי"ל שאינו אלא מדרבנן, ואף לעדות לא נפסל ד"לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו'. ועיי' באו"ש (גירושין ב, כ) שבתחילה הציע להסביר שבגט בכ"ז דרש הרמב"ם אמירת 'רוצה אני', כיון שנכתב ונחתם ע"י אחרים, בשונה מקידושין ומכירה שעושה מעשה בעצמו, אך בהמשך דבריו האריך לבאר את החילוק באופן אחר. עיי"ש. וראה להלן הערה 42.

¹³ היסוד להסבר זה הוא בכך שהמשנה עצמה אינה מדברת על מודעא כלל, ובעצם אינה מתייחסת לקיומו של המושג, שכאמור, לא מצאנו לו ביטוי מפורש עד לדורו של רב נחמן. לאור זאת, יש מקום להסביר שרב נחמן ורב ששת למדו מהמשנה את העיקרון של גילוי הרצון הנדרש במקרה של סירוב, וממנו השליכו לזמנם, לאחר שתוקן המוסד המשפטי של מודעא.

יש לבאר את דברי הרמב"ם בפשטות, שאם יש כח לדבריו לבטל מראש גם מעשה גמור שיעשה, כשי"כ שיש כח לדבריו לבטל מראש את תוקפו של דיבור של ביטול המודעה, שמסתבר שיאמר בעל כרחו.

בהלכה כ מציע הרמב"ם נוסח ביטול מודעה מיוחד שאמור להתגבר על בעיה זו: ¹⁴ אם כן, מה תקנת דבר זה? שיאמרו לו העדים קודם כתיבת הגט: 'אמור בפנינו שכל הדברים שמסרת שגורמין כשיתקיימו אותן הדברים לבטל גט זה הרי הן בטלים', והוא אומר: 'הין'. ואחר כך אומר להם לכתוב ולחתום וליתן לה, ולא יניחוהו לילך עד שיגיע הגט לידה כדי שלא יצא ויבטלו.

הרמב"ם הביא את דין המודעה וביטול המודעה גם בהלכות מכירה בפרק עשירי. אולם, שם בהלכה ח כתב:

אם אמר לעידי המודעה: היו יודעים שכל קנין שאני לוקח לבטל המודעה ומודעה דמודעה, שהכל בטל, ואיני אומר כך אלא מפני האונס שאתם יודעין, ואין בדעתי להקנות לזה האונס לעולם' - הרי הממכר בטל, ואע"פ שקנו מידו לבטל המודעה על הדרך שביארנו.

כלומר, בדין מכר לא הזכיר הרמב"ם שום תקנה להתמודד עם חשש שמוסר המודעה מסר מודעה גם על כל ביטול מודעות שיעשה. אחרונים דנו בשאלה מדוע לא הזכיר הרמב"ם תקנה לביטול מודעה בהלכות מכירה. ואכמ"ל.¹⁵

שיטת הרשב"א

המ"מ מביא בשם הרשב"א תקנה להתמודדות עם החשש שנמסרה מודעה גם על ביטולי המודעה ע"י אמירה מפורשת של המוכר שהוא פוסל מראש כל עדים שיבואו ויעידו על מסירת מודעה מצידו. בחידושי הרשב"א לסוגייתנו בבבא בתרא (מת, ב) הזכיר תקנה זו, והסביר את הצורך דווקא בה:

¹⁴ היחס למצב זה כבעייה יכול להיות מבוסס על שתי בחינות: א. אין אנו רוצים שיצא מכשול שהאשה תחשוב שהיא מגורשת ותינשא או תיבעל לאחר בעוד שהיא באמת אשת איש, כיון שנמסרה מודעה המבטלת את הגט ללא ידיעתה. ב. ישנם מקרים שבהם כופים את הבעל לתת גט מדינא, אך בכך לא בטל הדין היסודי שאין האיש מגרש אלא ברצונו (רמב"ם גירושין א, ב ועיי"ש בנוה"כ)

¹⁵ בפשטות אפשר לומר שהרמב"ם לא הביא תקנה בהלכות מכירה, כיוון שאין מודעת מכר אלא במקום אונס, הרי אין אנו מעוניינים להציע תקנות לאנסים כיצד יוכלו לבטל את מודעת האונס. ורה"י הרב אורי גנץ שליט"א אמר שאולי לדעת הרמב"ם באמת לא יועיל ביטול מודעת המכר, כיוון שהאונס שהוא סיבת ביטול המכר חל באותה מידה גם על ביטול המודעה, שאף היא מחמת האונס, ולכן בטלה. לעומת זאת, בהלכות גירושין הביא הרמב"ם את דין מודעת הגט בדיני ביטול הגט. כלומר, מודעת הגט אינה באה לבטל את מעשה הגירושין, אלא את תוקפו של הגט עצמו, וכאן יכולה להיווצר בעיה שאף כאשר האיש גומר ומגרש מרצונו (החופשי, או מכח המצווה לשמוע דברי חכמים), הרי מודעתו וביטול ביטולי המודעה גורמים לכך שהגט עצמו שמגרש בו יהיה בטל. לשם כך נדרש הרמב"ם למצוא תקנה לחשש זה.

ואותן שכותבין בביטול כל מודעי ומודעי דמודעי עד סוף כל המודעות - אינו כלום. שאם ביטול אחד אינו מועיל, כל שמונה והולך בטולין כמה - אינן מועילין.

ומסתברא לי דתקנת הביטול בפוסל עדי ביטול, ויאמר: 'והריני פוסל כל עדים שיאמרו שמסרתי מודעא על מכר זה'. שהרי שם אותם לגבי נפשיה כעדים פסולים, וכענין שאמרו בנאמנות.¹⁶

נראה מדבריו כאן, שהרשב"א מסכים עם הרמב"ם עקרונית שאי אפשר למצוא לשון שבה מבטל באופן מוחלט כל לשון של מודעא שמסר, אלא שכפי שהרמב"ם מצא דרך לעקוף את הבעייה באמצעות חידוש שניתן להתייחס בדבריו לתוצאות המודעא במקום לעצם פעולתה, כך הרשב"א מוצא דרך לעקוף את בעיית ביטול המודעא ע"י שהופך את המודעא לבלתי קבילה בדין בגלל הודאתו שפוסלת את העדים מלהעיד על מודעתו.

אולם, בחידושי הרשב"א למסכת גיטין (לד, א) כותב הרשב"א שאינו מסכים עם התקנה שכתב הרמב"ם בהלכות גירושין, ודבר זה מוביל אותו דווקא לומר שכל לשון ביטול מוחלטת של המודעות צריכה להועיל. וז"ל הרשב"א:

ולי נראה שאם מסירת מודעה על ביטול מודעה מבטלת ביטול מודעה - גם כשיאמר לשון זה - מה הועיל? דדילמא אף הוא מסר מודעה אף על ביטול כזה. ואם תאמר, כיון שהוא מבטל עכשיו כל מה שיגרום לבטל גט זה אף הוא מבטל לכל מודעה שקדמה לו בלב שלם, אף אנו נאמר דאפילו כשיאמר הריני מבטל כל מודעה שמסרתי יועיל, שהרי מבטל עכשיו בלב שלם כל מודעא שמסר.

הרשב"א כותב 'שהראשונים נוחי נפש הסכימו שביטול מודעה תועיל לכל מודעה שקדמה מההיא דערכין'.¹⁷ אפשר שהוא מבין כך גם את פשטות דברי הרשב"ם בסוגייתנו (מ, א ד"ה 'ואין צריך לומר כתובי בסופו; מ, ב סד"ה 'גלוי מילתא בעלמא היא'), כפי שנכתב בשם הרשב"ם¹⁸ בהגהות מיימוניות בהלכות מכירה

¹⁶ נראה שהמקור ליכולתו של אדם לפסול את עדי הוא בסוגיית הגמרא בשבועות (מב, א) בדין מי שאמר לחבירו 'מהימנת לי כבי תרי כל היכא דאמרת לא פרענאי' (כפי שנראה להלן, מצאנו נתינת נאמנות מסוג זה גם בגיטין עו, ב באומר 'נאמנת עלי לומר שלא באתי'). לשון זו נמצאת שם בדברי חידושי הריטב"א 'כאילו פסל על נפשיה בהא כל תרי סהדי דעלמאי', ומצאנו לשון זו גם בראשונים נוספים. בהמשך דבריו שם בשם הרמב"ן נראה שמסביר מהות פסול זה כמבוסס על הודאת בעל דין שמכחישה את העדים, ולכן לא יועיל גם עדים על הודאת התובע: 'דסוף סוף הא מכחיש להו ואמר לא היו דברים מעולם ולא פרענא מעולם, דהא הימניה דליגבי מיניה כל היכא דאמר לא פרענא והרי הוא אומר דלא פרע, וכן דעת רבותי הרא"ה והרשב"א ז"ל דבשטר שיש בו נאמנות כל היכא דאמר דלא פרעיה אין עדי הודאה מועילים לו'.

¹⁷ וכ"כ בעליות דרבינו יונה מסכת בבא בתרא דף מ עמוד ב: 'ואין כח מסירת המודעא על הביטול יותר מכח מסירת המודעא על המכר שאנו דנין בה, ואומרים, כשמבטל המודעא מתוך האונס גמר בלבו והקנה, וכן דעת רבותי ז"ל. ולענין גט יש לחוש בדבר ולהחמיר'.

¹⁸ ובמקורות וציונים בהוצאת פרנקל כתב שברשב"ם לפנינו ליתא.

(פ"י אות ט, בשם הסמ"ג). כלומר, דיבור מבטל דיבור, ולכן דיבור אחרון של ביטול כל המודעות מבטל דיבור ראשון של מסירת המודעה, שהרי הוא מתייחס אליו במפורש, ושום התחכמות לשונית בשעת מסירת המודעה לא צריכה למנוע דבר זה.

עם זאת, הרשב"א שם חוזר על הצעתו להוסיף על עצם הביטול של כל המודעות, את הפיתרון של פסילת כל עד שיעיד על מסירת מודעה:
ואני אומר להוציא מידי כל ספק שיבטל כל מודעה, ועוד שיפסול כל עד שיעיד שמסר מודעה לפניו.

אולם, כפי שראינו, פסילת העדים בדיני ממונות מבוססת על כוחה של הודאת בעל דין, ואם כן יש לשאול כיצד תועיל פסילה זו גם במודעת גט, שהיא שייכת לדיני איסורים. הרשב"א מתמודד עם שאלה זו באמצעות חידוש סברא שהופכת את פסילת עדי המודעה בפיו לפעולה שגורמת לכך שהמגרש משלים עם נתינת הגט בכל ליבו:

וא"ת: ומה יועיל לענין איסורא? אם יעידו עדים - כבר העידו!
אני אומר: כל שהוא פוסל עדיו - אף הוא מבטל כל מודעה לגמרי, וכאותה שאמרו בפרק המגרש (גיטין עו, ב): 'וליחוש שמא בא? באומר: 'נאמנת עלי לומר שלא באתי'. וליחוש שמא פייס? באומר: 'נאמנת עלי לומר שלא פייסתי'. אלמא כל שהוא מאמינה - אינו טורח לבוא ולא לפייס. וטעמא דמילתא דכיון שאינו יכול לקלקלה בב"ד, אינו מצוי לקלקלה בידי שמים, וכדאיתא בירושלמי דריש מכלתין. והכא נמי כיון שהוא פוסל עדיו ואינו יכול לקלקלה בב"ד, אף הוא גומר בלבו ומבטל לכל המודעות שקדמו לו, שאינו מצוי לקלקלה בידי שמים. כנ"ל.

הרשב"א מראה שקיים דין נאמנות בגיטין (עו, ב), שהוא דומה מאוד למה שראינו במסכת שבועות (מב, א) בדיני ממונות. חידושו של הרשב"א הוא שדין הנאמנות לא רק מנטרל את האפשרות של הבעל לפסול את הגט בבית דין, אלא גורם לכך שבאמת לא יעשה שום פעולה לפסול אותו. הרשב"א מבסס חידוש זה על סברא שמופיעה בתלמוד ירושלמי למסכת גיטין (א, א). שם שאלו על דין הכשרת הגט באמצעות אמירת השליח 'בפני נכתב ובפני נחתם', שאמור לפתור את החשש שמא הגט מזויף ולא נכתב לשמה של האשה, מדוע לא חוששים עדיין שמא עדי הגט הם עדים פסולים, והשיבו:

וחש לומר שמא חתמו בעדים פסולין. א"ר אבון אינו חשוד לקלקלה בידי שמים. בבית דין הוא חשוד לקללה, שמתוך שהוא יודע שאם בא וערר עררו בטל - אף הוא מחתמו בעדים כשרין.

בפירוש 'קרבן העדה' שם הסביר את תשובתו של רבי אבון:

אין הבעל חשוד לקלקלה במזיד בגט פסול, דחייש דלמא תנשא קודם שיערער ועדיין היא אשת איש. אלא דחיישינן שמא יקלקלנה אחר כך

לערער עליה בבית דין לומר שהגט מזוייף ומעולם לא עשאו שליח, וכיון דתקנו חכמים שאינו נאמן לומר מזוייף, אף הוא מעיקרא מהדר שלא יהא בו שום פסול שלא לקלקלה בידי שמים.

כלומר, אין חושדים בבעל שירצה להכשיל את אשתו להינשא לאחר באיסור, אך כן חוששים שמא לאחר שימנה שליח לעשות גט ירצה לאסור אותה להינשא בטענה שהגט היה מזוייף. חשש זה נפתר ע"י חכמים, שתקנו שלאחר אמירת השליח 'בפני נכתב ובפני נחתם' - הבעל כבר לא יהיה נאמן לטעון שהגט מזוייף. נראה שהחידוש של הרשב"א מבוסס על התוספת שבסוף דברי הירושלמי, שלאחר שהבעל יודע שלא יוכל לערער על כשרות הגט, יש לנו חזקה שהוא מקפיד לעשות אותו בכשרות, כדי שלא לקלקלה בידי שמים.¹⁹

כאמור, הרשב"א טוען שיסוד זה מוסכם גם על הבבלי, ובא לידי ביטוי בדין המוסר גט על תנאי מסויים, ואומר לאשתו שהיא נאמנת על התנאי. לפי הרשב"א היה מקום לומר גם שם שבעצם מסירת הנאמנות לאשתו למעשה יש ביטול לתנאי, לפחות מבחינת השליטה שלו בקיומו. אבל הרשב"א כתב לשון אחרת, שכיון שהאמינה על התנאי - חזקה עליו שלא בא ולא פייס. חזקה זו כנראה מבוססת על כך שאינו רוצה לקלקלה בידי שמים, ולכן לא יעשה מעשה שמבטל את הגט, כאשר לא תהיה לו אפשרות לאמת פסול זה בבית דין.

לאור דברי הרשב"א הנ"ל, יש מקום להסביר כך גם את דברי הרשב"א בב"ב, ולומר שגם פסילת עדי מודעא בדיני ממונות גורמת לכך שפעולת ביטול המודעא וקיום הקניין תתקיים בלב שלם, כיון שהמוכר יודע שאין לו דרך משפטית להחזיר את הנכס אליו באמצעות המודעא שמסר, ולכן אין לו טעם להכשיל את מי שיקח את הנכס באיסור גזל כלפי שמיא, כאשר הוא עצמו לא יוכל כבר לקבל את רכושו בחזרה.

תנאי המודעא

האם אונס הינו תנאי לקיום מודעא - החילוק בין מכר למתנה

בסוגייתנו מתנים אמוראים את תוקפה של המודעה בקיומו של אונס אמיתי. רבה ורב יוסף סברו שאין כותבים מודעא אלא כאשר האנס הוא אדם ש'לא צאית דינא', שאם לא כן - אין כאן אונס אמיתי, שכן צריך היה הנאנס לתבוע אותו לבית הדין. אולם, אביי ורבא סוברים שיש תוקף למודעא על כל אדם. רשב"ם מסביר

¹⁹ לכאורה, ניתן היה להבין את הירושלמי באופן מסוייג יותר, שכל מה שאמרו הוא שאין הבעל חשוד לקלקל את אשתו, ולכן אין צריך לחשוש לעדים פסולים, כפי שאין אנו חוששים לכך בכל שטר שלא יצא עליו ערער. אולם, על מנת לקבל את חידושו של הרשב"א גם במקרה של אדם שקודם לכן מסר בפירוש מודעא על הגט, וכן על כל ביטול מודעא שיעשה, אנו מוכרחים לומר שהבין שהירושלמי מחדש שישנה חזקה שאינו רוצה לקלקלה כלפי שמים.

שטעמם של אביי ורבה הוא משום שלא בכל זמן יש לאדם בית דין מזומן שיוכל לתבוע בו את האונס.

'נהרדעי' מתנים את תוקף המודעא בכך שהעדים יודעים את מהות האונס ואמיתותו. לדבריהם נתון זה צריך להיכתב במפורש בשטר המודעא. הגמרא מסייגת את דבריהם למודעת מכר בלבד, כיון שבמודעת גט או מתנה 'גילוי מילתא בעלמא היא'. מתוך הדברים אנו כבר מבינים שמכאן ואילך עלינו להבחין בדיון על תנאי המודעא בין גט ומתנה לבין מכר, ויתכן שבעצם קיים הבדל בין התחומים השונים גם במהות המודעא. הר"ן מעיר שלאור הדיון של הגמרא בדברי 'נהרדעי' ברור שגם את מחלוקת רבה ורב יוסף עם אביי ורבה יש להבין במודעת מכר בלבד, ובמודעת מתנה לא חילקו רבה ורב יוסף בין מאן דציית דינא למאן דלא ציית דינא.²⁰ לאור זאת נקדים ונעסוק בתנאי מודעא על מכר, ולאחר מכן נברר את תנאי מודעת מתנה.

תנאי מודעת מכר

הרמב"ם עוסק בדיני מודעא בהלכות מכירה בפרק עשירי. בהתאם לדברי אביי ורבה, הרמב"ם אינו מזכיר שום תנאי הנוגע לזהותו של האנס והתנהגותו, וכן מביא את התנאי הבסיסי של ידיעת העדים את האונס בהלכה ב. הרמב"ם מזכיר שני מרכיבים בידיעתם - שהאונס הוא סיבת המכירה, וכן שהאונס הוא אונס ודאי. לאחר שמפרט שני תנאים אלה, מביא הרמב"ם את דברי נהרדעי כלשונם: וצריכין העדים לידע [1] שהוא מוכר מפני האונס [2] ושהוא אונס ודאי, לא שיסמכו על פיו.

וכל מודעה שאין כתוב בה 'ואנו העדים ידענו שפלוני זה אנוס היה' - אינה מודעה.

²⁰ בניגוד לדברי הרמב"ן שכתב שרבה ורב יוסף דיברו גם על מודעת מתנה. נראה שמחלוקתם נובעת מהמחלוקת שהבאנו להלן בשאלה אם מודעת מתנה צריכה אונס או לא. דומה לכך כתב הנצי"ב במרומי שדה (מ, א) להסביר את מחלוקתם של האמוראים עצמם: 'נראה דפליגי במחלוקת הראשונים. דשיטת הרשב"ם דלא מהני מודעא אם אין בה אונס (והכי נראה פירש"י בקדושין דף י"ב ב' לענין גט, דמודעא אגיטא היינו במעשין אותו), ולפי"ז לא כתבינן מודעא אלא אמאן דלא ציית דינא. אבל אביי ורבה ס"ל כהפוסקים דאפילו בלי אונס כלל מהני מודעא, משו"ה אפילו עלי ועליך'. ודבריו מתאימים לסוברים להלכה שמודעת מתנה אינה צריכה אונס, שאז יוצא שנחלקו במודעת מתנה, ושיטת אביי ורבה היא אליבא דהלכתא. אולם, לשיטת רש"י, רשב"ם והתוס' ששמע בפשטות שמודעת מתנה צריכה אונס לא נוכל להעמיד את אביי ורבה כשיטה זו. וביד רמ"ה העמיד את מחלוקת רבה ורב יוסף עם אביי ורבה במודעת פשרה 'דסבירא להו לרבה ורב יוסף דכי ציית דינא לא כתבינן דהוה ליה כמודעא דזביני היכא דלא ידעי ביה סהדי דאניס'. ואילו אביי ורבה סוברים 'דאע"ג דציית דינא כיון דיכיל למכפריה ולאשתבועי ליה בשיקרא אין לך אונס גדול מזה'. ומסיים הרמ"ה לפי אוקימתא זו: 'וקי"ל כאביי ורבה דבתראי אינון. ודוקא במודעא דפשרה וכ"ש במודעא דגט או במתנה וכיוצא בהן לדברי הכל. אבל במודעא דזביני לא כדבעינן למימר קמין'. כלומר, שיטתו של הרמ"ה הפוכה מהר"ן, ולדבריו אי אפשר להעמיד את מחלוקת רבה ורב יוסף עם אביי ורבה במודעת מכר, כיון ששמעו הדבר שהמודעא תלויה בידיעת האונס היא שבעצם גם אביי ורבה מודים לרבה ורב יוסף במכר.

מלשונו של הרמב"ם משמע קצת שלא מדברי 'נהרדעי' הוא לומד את התנאי של ידיעת האונס ע"י העדים, אלא דבריהם באים להוסיף על תנאי זה מרכיב נוסף. בגמרא התקשו בהבנת דברי נהרדעי עפ"י שיטתו של רבא, שמובא בסוגייתנו כמי שאמר: 'לא כתבין מודעא אזביני'. תירוץ הגמרא הוא שיש מקרה שבו רבא מודה: 'היכא דאניס וכמעשה דפרדיסא'.

שיטת רשב"ם

הרשב"ם הסביר שדברי רבא הנ"ל מבוססים על שיטתו להלן (מח, א-ב) בדין 'תליוהו וזבין', שהמכר מתקיים רק במקרה שהיה בהתנהגות המוכר ביטוי להתרצות במכר (כגון שבירר בעצמו אחת משדותיו, או שמנה את המעות שקיבל, או שיכל להשתמט מן האונס ולדחותו ולא עשה זאת), אבל באונס גמור - המכר אינו חל גם אם לא מסר מודעא.

הרשב"ם מסביר שלמסקנת הגמרא צריך להעמיד את דברי נהרדעי במקרה דומה למעשה דפרדיסא שהוא 'אונס גמור', מתוך 'פחד שמפחידין אותו להפסיד הפרדס לגמרי בלא דמים'. אולם, אם מקרה זה נחשב 'אונס גמור', לכאורה, שוב לא מובן מדוע צריך למסור מודעא. אכן, הרשב"ם מביא את פירוש ר"ח, שמסביר מה נדרש לעשות במעשה דפרדיסא, ובעצם יוצא מדבריו שמסירת המודעא במקרה זה מחייבת את המוכר להעמיד את העדים שיראו את המחזיק טוען את טענת 'לקוחה היא בידי' עוד קודם שיכתוב לו את שטר המכירה. בכך הוא בעצם מערים על האנס, ומוכיח את רמאותו, שהיא סיבת האונס. אולם, לא ברור לי, אם כן, מדוע נדרשת מסירת מודעא בפני העדים על המכירה? הרי אם עדים אלה שמעו שהמחזיק טען כבר לקוחה היא בידי, הרי הם יודעים שהמוכר היה אנוס באונס גמור. יוצא מדבריו של ר"ח המובאים ברשב"ם, שגם מצב זה אינו נחשב אונס גמור שמבטל את המכירה גם ללא מסירת מודעא, כפי שיתבאר בהמשך בדברי רבנו יונה.

שיטת רמב"ן

הרמב"ן בחידושים (מ, ב) כותב שעצם הדין, שתוקף מודעת מכר תלויה בהכרת מצב האונס ומהותו ע"י העדים, הוא פשוט, ומה שנהרדעי באו להוסיף הוא שהעדים צריכים לדעת נוסף על עצם מצב האונס, שמוסר המודעא לא נתרצה:²¹ פשיטא דלאו כל כמיניה למימר 'אנוס אני', אלא הכי קאמרי: כל מודעא דלא כתיב בה אנו יודעין שמחמת האונס מכר ולא נתרצה לו אינה מודעא, אף על פי שכתוב בה ראינו שאנסו למכור לו קרקעו, שמא היה יכול לינצל מידו כשמכרו לו.

²¹ ומלשון הרמב"ם שהבאנו לעיל נראה שהיות שני המרכיבים הללו תנאי למסירת המודעא הוא פשוט, ונהרדעי מוסיפים שלמרות זאת ישנה גם חובה לכתוב זאת בשטר המודעא.

לדבריו, גם רבא שאמר 'לא כתבין מודעא אזביני', לא בא לומר אלא שגם כאשר מכירים את מצב האונס לא כותבים מודעא ללא מסירה מפורשת של בעל המעשה. משום כך לא היה מובן לגמרא מדוע נהרדעי אומרים שהמודעא צריכה לכלול במפורש את ידיעת האונס, שהרי ברור שלא היו כותבים מודעא אם לא היו יודעים באונסו.

תשובת הגמרא לפי הרמב"ן היא שבמעשה כגון 'מעשה דפרדיסא' ניתן לכתוב את המודעא גם ללא הוראה מפורשת מצד בעל המעשה, כיון שבמקרה זה אין לראות במעשה המכירה ביטוי אמיתי להתרצות של המוכר, כפי שמבאר הרמב"ן:

דכי אמרינן דבעי מסירת מודעא, הני מילי כגון דאניס אונסא דגופיה או דממוניה למזבן ליה ההוא מידי ומחמת אונסא ייב ליה, דסברא הוא דאגב אונסיה גמר ומקני.

אבל כי אניס ליה בכי האי גונא דטעין ואמר 'לקוחה היא בידי' - ודאי לא גמר ומקני, והרי הוא כמי שצווח. דא"ל: 'מאי זבני לך?! אי אנא לא זבניתה ניהלך - דידך היא! דאי כבשת ליה לשטר משכנתא - לא מצינא לאשתעווי דינא בהדך'. הלכך, מעולם לא אמר 'רוצה אני', שהרי הוא באונסו מתחלה ועד סוף, ואף על פי שהוא אומר 'רוצה אני למוכרה לך'. הלכך, אי ידעינן באונסיה - שלא היו לו לזה עדים, והלה לא חזר והודה לו - אף על גב דלא מסר מודעא נמי כתבין.

אבל היכא דאניס ליה אונסא דממונא אחרינא, ואפילו גזליה נמי ההוא מידי, ובתר הכי זבניה ניהליה ושקיל מיניה דמי - גמר ומקני. דמשום ההוא אונסא אחרינא דחמיר עליה הוא דגמר ואקני להאי מידי, ובנייה נפשיה הוא דעבד. אבל היכא דליכא אונסא אלא מההוא מידי, ולא מצי לאפוקיה מידיה לעולם מחמת דטעין לקוח הוא בידי - לא הוּוּ זבניה זביני, דמאי עבד?

ולא משכחת לה אלא בכגון מעשה דפרדיסא.

בהמשך דבריו, מסביר הרמב"ן לשיטתו, שמשמעות המושג 'מודעא' היא מלשון ייסורים ('וידוע את אנשי סוכות'), או מלשון ידיעה (של העדים את האונס), ובכל אופן לא מלשון 'הודעה'. כלומר, המושג של 'מודעא' אינו מבוסס על גילוי דעתו של עושה המעשה שאינו עושה אותו מרצונו, אלא על ידיעת העדים באונסו, כיון שלשיטתו מה שמבטל את הקניין הוא האונס עצמו, ומסירת המודעא נועדה לוודא שהאונס הוא עדיין סיבת המעשה.

שיטת רבנו יונה

בעליות דרבינו יונה (מ, ב) נראה שהבין את שאלת הגמרא באופן דומה לרמב"ן, אלא שביקש להסביר את תירוץ הגמרא באופן אחר, שהחידוש במעשה דפרדיסא הוא שהעדים כותבים שיודעים באונסו, למרות שהם לא ראו שהמוכר תבע את

המחזיק בבית הדין בפועל,²² וממילא אינם יודעים אם אכן היה מקיים את איומו, וכופר בו וטוען 'לקוחה היא בידי':

בכה"ג ודאי הוי כמאן דידיעי' באונסי', אף על פי שאין אנו יודעין אלו תבעו בב"ד אי הי' כופר בו. וכתבינן מודעה כה"ג, וכתבינן בי' דידיעי' באונסי', לפי שהמכר בטל במסירת מודעה על אונס כגון זה.

לדברי רבנו יונה, פירושו מתאים לסיפור שכתב ר"ח בפירוש מעשה דפרדיסא, שכן למרות שהעדים רואים שהמחזיק מחליף את טענותיו, המודעא עדיין נצרכת כדי שלא יוכל המחזיק לטעון שטענתו הראשונה היתה אמת ואכן לקוחה היתה בידו מתחילה, אלא שלקחה אח"כ מהמערער שנית מסברת 'איזבון דינאי', או שיטען שדבריו הראשונים היו איום בלבד, ובאמת לא תכנן להחזיק את השדה בידו לאחר שנות המשכנתא אם לא היה מסכים למכור לו.

את עצם הדין של נהרדעי מסביר רבנו יונה בכך שאנו חוששים לעדים שלא ידעו את הדין שלא כותבים מודעא אלא אם כן יודעים באונסו, ולכן צריכים לכתוב זאת בפירוש בשטר המודעא. ומסכם רבינו יונה בסוף דבריו:

ואף על פי שאמר להם: 'כתבו שמסרתי מודעא זו בפניכם, וכשיודע ע"פ עדים האונס שאנסוני יצטרף עדותכם לבטל המקח' - אין כותבין. לפי שיש בכתיבת המודעא הורעות כח מקחו של זה, ויזולו נכסיו, לפי שבני אדם אומרים: 'לא לחנם חתמו העדים על מודעא זו אלא מפני שהכירו שדברי אמת הן, והם יעידו על האונס ויבטלו את המקח'. וכל מודעא דזביני שאין כתוב בה 'אנו יודעין באונסו של מוכר' - אינו כלום.

שיטת הרשב"א

בחידושי הרשב"א לא קיבל את פירוש הרמב"ן לשאלת הגמרא, וכתב במפורש שאין אפשרות לכתיבת מודעא ללא מסירה מפורשת גם כאשר העדים יודעים באונסו, וממילא לא יתכן שרבא בא לומר רק שאין כותבים מודעא על מכר אלא אם מסרה המוכר בפירוש. משום כך, דבריו קרובים יותר לפירוש הרשב"א שהיתה הו"א שרבא סובר שאין כותבים מודעא על מכר גם כאשר מסר מודעא בפירוש:

והנכון בעיני כמו שפירשו קצת מגדולי המפרשים, שהמקשה הזו היא סבור דרבא כללא קא כאיל דאגב אונסיה וזוזי גמר ומקנה, ואפי' ידעי' באונסיה ומסר מודעא לא מיבטלן זביני. הילכך לא כתבינן.

לדבריו, המוקד בתשובת הגמרא שמודה רבא ב'מעשה דפרדיסא', הוא הצורך בבירור שהאונס ממשיך להתקיים גם בשעת המכר:

²² בניגוד לדברי הרמב"ם בהלכות מכירה (י, ד), שכתב שניתן למסור מודעא רק לאחר שתבע בעל הפרדס את המחזיק בבית הדין וכפר במשכון או בשכירות וטען שהפרדס שלו.

ואהדר ליה דמודה רבא היכא דידיעין דלא גמר ומקנה ואכתי באונסיה קאי. והיכי דמי? בדמסר מודעא. והילכך אי ידעין באונסיה ומסר מודעא - כתבין. הא ידעין ולא מסר מודעא - לא כתבין מנפשין, ולא אפי' בדאמר לן לבתר זביני, ואי נמי בדמסר מודעא ולא ידעין באונסיה - לא כתבין דאניס.²³

עם זאת, במקרה שמתאר ר"ח כ'מעשה דפרדיסא' כתב הרשב"א שאין צורך במסירת מודעא מפורשת, אלא אנו לומדים ממעשה זה שהכמנת העדים היא עצמה מסירת המודעא, בעצם העובדה שמביא את העדים כדי שיתברר להם אונסו.

מצד אחד הרשב"א אינו מאפשר כתיבת מודעא ללא מסירה מפורשת, אך מצד שני הוא מתיר לכתוב מודעא גם ללא ידיעת האונס, בניגוד לדברי הרמב"ן, שכתב שהדבר פשוט לאסור, וכן בניגוד לדבריו של רבנו יונה, שלמד מדברי נהרדעי לאסור כתיבת מודעא ללא ידיעת האונס. הרשב"א מדקדק מלשונם של נהרדעי שכלל לא באו לאסור את עצם כתיבת המודעא ללא ידיעת האונס, אלא כוונתם היתה לומר שכל עוד לא יביא ראיה על האונס אין לסמוך על המודעא לבדה ולהחזיק שאכן היה אונס:

שמעינן מינה דס"ל לנהרדעי דאע"ג דלא ידעין, כתבין סתם: 'פלוגי מסר מודעא בפנינו שפלוגי אנסו בכך וכך למכור'. דזמנין דאניס באנפי סהדי וליתנהו קמן השתא, הילכך נכתוב ליה דמסר מודעא, ולכי משכח סהדי דידיע באונסיה - מבטל להו לזביני. והאי דקאמרי 'לאו מודעא היא' - לאו למימרא דלאו מודעא היא כלל, אלא דלאו מודעא היא לבטולי זבינא בלא סהדי דאונסא קאמר. ולעולם כותבין אף על פי שאין מכירין.

ואיצטריכי נהרדעי למימר הכין, דלא תימא כל דנפקא מודעא, אף על גב דלא כתיב בה 'ידעין באונסיה' - סתמא דמילתא אמרי' חזקה אין העדים חותמין אלא א"כ ידעי באונסו, וכדאמרי' (קנה, א) חזקה אין העדים חותמין על השטר אלא א"כ נעשה בגדול. אלא מימר אמרי: האי ניתן ליכתב סתם, אף על פי שאין מכירין, ולפיכך אין מבטלין עד שיביא ראיה. ואפשר דאפי' למאי דאמרי' מודה רבא היכא דאניס, נמי מיכתב כתבין כנהרדעי דלא פליג רבא עלייהו כלל, דאי לא תימא הכי אף אנו נאמר דלכי נפקא מודעא אף על גב דלא כתיב בה ידעי' באונסיה מודעא היא דחזקה על העדים שלא כתבו עד שלא הכירו וכמו שכתבנו, כנ"ל.

האם שאר הראשונים מודים שמותר לעדים לכתוב מודעא ללא ידיעת האונס, ומה הדין אם כתבו?

²³ 'דאניס' - דווקא לא כתבין, אבל את עצם המודעא כתבין לשיטת הרשב"א. כדלהלן.

בחיזושי הריטב"א כתב, כפי שראינו גם בשיטת הרשב"א, שמלשונם של נהרדעי מוכח שכן כותבים מודעא גם ללא ידיעת האונס, וז"ל:

לישנא דנהרדעי מוכח דנהי דלאו מודעא היא מיכתב כתבינן ליה על פיו. דאי לא, הוה להו למימר 'לא כתבינן מודעא עד דידיעין באונסיה'. וכן בדין, דכיון דאם איכתבה לאו מודעא היא דאם לא יברר אונסו לב"ד ליכא למיחש לב"ד טועין ומכתב כתבינן ליה כי אולי הוא אמת ויברר אונסו לפני ב"ד בעדי המכר או אחרים שירא למסור מודעא בפניהם.²⁴

נראה שהרמב"ם והרמב"ן לא הסכימו עם חיזושי זה, וסברו כפי שכתב רבנו יונה, שאין כותבים ללא ידיעת האונס, כיון שאנו חוששים לבית דין טועים שיקיימו את המודעא ללא בירור האונס, או לפגיעה בשווי קרקעותיו של הלוקח בגלל הקול שיצא על המודעא עוד לפני שתתברר בבי"ד. עם זאת, יש להסתפק מה יהיה הדין אם בכל זאת כתבו מודעא ללא המילים 'ואנו העדים ידענו שפלוני זה אונס היה' - האם אין תוקף למודעא זו גם בדיעבד, או שניתן לקיימה ע"י בירור אונסו? מסתבר שאם יתברר לנו שהעדים שבפניהם מסר את המודעא כן ידעו באונסו, נוכל לקיים את המודעא עפ"י עדותם בעל פה גם ללא השטר. אם כן, כאשר עדים אלה בעצמם אינם לפנינו, אולי נוכל להסתפק בבירור האונס, וממילא נמצא שתוקף המודעא אינו תלוי בידיעת העדים את האונס.

בספר 'פני שלמה' (מ, א) הביא בשאלה זו את דברי הבי"י שכתב שנראה לו שגם לשיטת הר"י אם אירע שכתבו המודעא סתמא שלא ידעו האונס, ואח"כ הוא מברר האונס - מהני. ה'פני שלמה' דן אם ישנה ראייה לדין זה מתוך הגמרא, וכתב שלהבנת הרשב"א נראה שאכן דין זה הוא פשוט:

ונלע"ד דהב"י למד כן מכח הוכחת הרשב"א, דאם נימא דלשיטת הר"י גם בדיעבד לא מהני מודעא כי האי, א"כ לא הוכיח הרשב"א שיטתו. דהרי י"ל משו"ה לא אמרי נהרדעי לא כתבינן מודעא אלא בדידעי' אונסי', ואמרי האי לישנא לא מודעא הוא, כדי דלישתמע מיני' דלא הוי מודעא כלל אף בדיעבד. אלא ודאי דזה היה פשוט להרשב"א ז"ל, דזה אין שום סברא כלל לומר דאף בדיעבד לא מהני כשמברר אח"כ האונס, ומש"ה הוי קשיא ליה לישנא דנהרדעי והוכיח שפיר שיטתו, וק"ל.

אולם, הפני שלמה כותב שבהחלט אפשר שרבנו יונה אינו מקבל הנחה פשוטה זו של הרשב"א, וסובר שכל דין כתיבת המודעא אינו אלא תקנת חכמים להציל

²⁴ לפי דרכו, הסביר הריטב"א שדברי רבה ורב יוסף שאמרו שאין כותבים מודעא אלא אמאן דלא ציית דינא, נאמרו במקרה שבו אין העדים יודעים באמיתות האונס, ולכן בצירוף העובדה שמדובר באדם שהוא 'ציית דינא' - אין לעדים לכתוב את המודעא, כיון שברור לנו שמוסר המודעא משקר. אביי ורבה חלקו על דבריהם, ואמרו שאפילו במקרה כזה ניתן לכתוב את המודעא, כיון שבכל מקרה יצטרך מוסר המודעא לברר את אונסו בפני בית הדין, כיון שלא כתוב במודעא 'ידעין ביה באונסא דפליא'.

הנאנס (כפי שכתבו תוס' בד"ה 'מחאה בפני שנים'), ולכן י"ל דלא מהני שטר מודעא אלא אם נכתב כדינא, דאז מהני מצד תקנת חכמים. אבל בגוונא דאמרו חכמים דאסור לכתוב המודעא לכתחלה, כגון דלא ידעו העדים באונסים, דאין להם להחזיק אונס על המכר דתתזיל ארעי' דלוקח, אי"כ אף אם אח"כ מתברר דהיה אונס, מ"מ לא מהני השטר מודעא, דבכה"ג אוקמוה אדינא דאוי והוי מפי כתבם, (ומציין שכן כתב בספר 'מודעא זוטא' אות י"ד).

לדבריו, הרשב"א סובר כאותם ראשונים שתייצו שאין בשטר המודעא חיסרון של 'מפיהם ולא מפי כתבם', ותוקפו הוא מדאוי. וכן נראה לו מלשון הרשב"א המובא בשטמ"ק, שכתב שיש לו דין שטר כספר המקנה.²⁵

מתוך כך, הרב גאנצפריד נוטה יותר לאפשרות שמודעא שכזו תהיה פסולה לדעת רבנו יונה. וכך הוא מציג את הדברים:

ומעתה יש לפנינו ג' דרכים, או כהרשב"א דכותבין אף לכתחלה, או כהר"י לפי הבנת הב"י דלכתחלה אין כותבין ובדיעבד מהני, או כמ"ש דאף בדיעבד לא מהני. וניחזי אנן: לפי דרך הב"י קשה מה שהקשה הרשב"א דהול"ל לא כתבין מודעא וכו', ולכן נפן מדרך זה, ולא נשאר לנו אלא שני דרכים, או דכותבין אף לכתחלה, או אף בדיעבד לא מהני. ונראה איזה דרך יותר נכון בדיוק לשון הנהרדעי. הנה לפי דעת הרשב"א ז"ל אכתי קשה דהול"ל האי מודעא דלא כתבין אנן ידעי' באונסי' לא מרעינן לשטרא אפומי' עד דמתברר אונסי'. אבל לפמ"ש דאף בדיעבד לא מהני, הלשון מדויק על נכון.

עם זאת, הרב גאנצפריד רוצה לחלק בדין זה בין מודעת מוכר שנאנס לבין מודעת לוקח שנאנס, ומתוך כך הוא מציע להעמיד את דינם של רבה ורב יוסף במודעת לוקח שהמוכר אנס אותו לקנות:

ונלע"ד סברא פשוטה דזה שכתב הר"י דאף בסתמא לא כתבין, זהו דוקא במודעא שמסר המוכר על הלוקח שאנסוהו למכור, דאנן אמרי' דילמא אינו אונס ושפיר קנה, ומחמת המודעא יצא קול שלקח שלא כדת, ויהיה הפסד ללוקח דתתזיל ארעי'. אבל במודעא שמוסר הלוקח על המוכר שאנסוהו לקנות, שפיר יש לנו לכתוב בסתמא אף דלא ידעינן באונסי'. דבזה אין לחוש אולי לא נאנס אלא שקנה ברצון, ומחמת המודעא יצא קול שקנה באונס, כי הלא בזה לא יהיה הפסד כלל להמוכר, אם הוא מכר כדת מכירה שרירא וקיימא, והעולם יאמרו דהמכירה עתידה להתבטל, ואין לנו לחוש אלא

²⁵ כוונתו לדברי הרשב"א שהובאו בשיטה מקובצת (מ, א): 'ואין צריך לומר כתובו - דלמעלת בעל הקרקע כותבים ויש לו דין שטר בספר המקנה'. ונראה ששיטתו יותר מבוארת בחידושו לעמוד הקודם. וזה לשון הרשב"א בחידושים (לט, ב): 'שאעי"פ שכל שטר שאין המחוייב בדבר מכתבו אינו שטר ודומיא דספר המקנה בעינן שאין כותבין שטר ללוקח אי"כ אמר מוכר לעדים כתובו, אפי" כן אלו כותבין למי שמוחה לפי שהקרקע שלו הוא ועומד בחזקתו כל שלא יביא הדר בו ראייה, ובשלו לתועלתו - כותבין'.

שיהיו הנכסים דהיינו הקרקעות של בני אדם שלווים ושקטים, ודו"ק כי נלע"ד סברא נכונה...
ומיושב בזה ג"כ קו' התוס', דרבה ור' יוסף שפיר נוכל לאוקמי במודעא דאנסוהו לקנות, ודו"ק.

מתוך דבריו נראה, שהוא מקבל כדבר מוחלט, שהטעם הבלעדי שלא לכתוב מודעא ללא ידיעת האונס הוא כדי שלא יוזלו קרקעותיו של לוקח. אף שרבנו יונה כתב טעם זה, יש מקום לומר שאין זה הטעם הבלעדי, וכך חיישינן לבית דין טועין (כפי שהסביר הב"י שיטה זו בסי' רה²⁶), ולכן אסור לכתוב את המודעא. אם כן, לשיטתו של הפני שלמה, שחכמים פסלו מודעא שנכתבה שלא כתקנתם, יש לומר שגם במודעת לוקח שאנסוהו לקנות, תהיה המודעא בטילה אם לא ידעו העדים באונסו.

אולם, כפי שהביא הפני שלמה' בעצמו, ה'בית יוסף' בסימן רה כתב שכן יהיה תוקף למודעא שלא כתבו בה שידעו העדים באונסו, אם יברר אונסו, מדין מודעא בעל פה:

ומצאתי סעד לדבר ממה שאמר רבינו ירוחם (ני"ח נ ע"ב): 'ואם מסר מודעא בכולן אפילו על פה וידעו העדים האונס בטל המקח' עכ"ל. ומשמע דכולי עלמא מודי בהכי, דודאי אין המודעא צריכה ליכתב, אלא כיון שהעידו העדים שמסר להם והם ידעו באונסו סגי. ולא הזכירו בגמרא כתיבה, אלא משום דאורחא דמילתא הוא לכתבה למען תעמוד ימים רבים, עד זמן שתשבר זרועו של אנס זה. וכיון שכן, משום דנכתבה מסירת מודעתו של זה - לא גרעה, וכיון שזה מברר שאונס היה - חשיבא שפיר מודעא.

בב"י לא התייחס לשאלה אם יש מקום לחלק בין מודעא בע"פ שבה עדי המודעא עצמם מעידים על האונס, למודעא כתובה כאשר בירר את אונסו באמצעות עדים אחרים, שאינם חתומים על המודעא.

הרמ"א הביא את דברי הב"י בשו"ע סי' רה סעיף ה. בביאור הגר"א חושן משפט סימן רה ס"ק טו ציין מקורות לכך שמסירת מודעא בע"פ מועילה להלכה אפילו כאשר עדי המודעא חתומים על שטר המכר, ואין בכך בעיה של יכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד':

דמודעא אפילו בע"פ מהני, כמ"ש שם מ"ט א': 'ה"מ בע"פ' כו'. ודוקא אותן העדים עצמן, משום 'כיון שהגיד' כו', אבל עדים אחרים - אפילו בע"פ. ולדין דקי"ל כמר בר ר"א - אפילו אותו עדים עצמן. ובפ' בתרא דכתובות: 'ה"ל למיסר' כו'.

²⁶ אמנם המהרר"ש בתורת חיים תמה על דברי הב"י הללו, שכן קי"ל שלא חיישינן לבי"ד טועין (עי' ב"ב קלח, ב). מסתבר שהפני שלמה, שמביא מדבריו של התו"ח, הסתמך על קושייתו הנ"ל, ולכן התעלם מסברא זו של הב"י.

אולם, אין ממקור זה ראייה אלא למקרה שעדי המודעה עצמם מסוגלים להעיד על האונס, ואנו מחפשים מקור לכך שנוכל לקיים את שטר המודעה באמצעות עדים אחרים שיעידו על האונס. אכן, בספר 'שער משפט' סימן רה ס"ק ג דחה את ראיית הבי"י מדברי רבנו ירוחם, והקשה על דין זה:

ולפענ"ד דברים אלו צ"ע, כי אין הנידון דומה לראיה. דזה ודאי מלתא דפשיטא הוא דמסירת מודעה אין צריך כתיבה ומהני בעל פה, דמהיכי תיתי יגרע מכל העדיות שבעל פה? אבל הכא דמיירי שאין עידי מסירת המודעה לפנינו, אלא מה שכתבו העדים, והמסירת מודעה נכתבה שלא כדין, דהא אסור להעדים למיכתב המודעה בכהאי גוונא. א"כ אף דאיכא עדים על האונס, י"ל דהמודעה בטילה משום שלא ניתנה לכתב. ושטר שלא נעשה כתיקון חכמים - פסול, כמו שטרי חוב המוקדמין, דפסולין משום גזירה שמא יגבה מזמן ראשון, דפסולין למיגבי אף מבני חורין לשיטת הרב רמ"א בסי' מ"ג ס"ז בהגה, ונאמן לטעון להד"ם לדברי הש"ך (סק"ז) והט"ז שם יע"ש. וכל שכן לפי מה שהקשו התוס' בפרק חזקת הבתים (מ, א ד"ה מחאה) למה מהני מודעה בכתב הא נעשה שלא מדעת המתחייב והוי ליה מפי כתבם, ותירצו דבמודעה הקילו כדי להציל הנאנס מיד אונסו, וא"כ כיון דבכהאי גוונא לא תקנו חז"ל לכתוב המודעה כשלא ידעו באונסו הדר הוי ליה מפי כתבם, ואף שאח"כ כשבאו עידי האונס אגלאי מלתא למפרע שכדין נכתב מ"מ בשעת הכתיבה נכתב בפסול וי"ל דבכהאי גוונא לא תקנו חז"ל להכשירו למפרע כיון דהוי ליה מפי כתבם ושלא כדין נכתב, כן נלפע"ד ודוק.

והוסיף, שאפילו אם יהיו עדי מסירת המודעה לפנינו, אם הם עצמם אינם יכולים להעיד על האונס אלא עדים אחרים, הרי כל אחד מזוגות העדים מעיד על 'חצי דבר', ולכן אינם מצטרפים.

מודעת מתנה וגט

בסוגיית הגמרא (מ, ב) אמרו שלא יתכן שנהרדעי דרשו לכתוב במודעת גט או מתנה ידעינן ביה באונסיה', כיון שיגילוי מילתא בעלמא הוא'.

רשב"ם הסביר שכוונת הדברים היא לומר שאין צורך בידיעה אישית של העדים, כיון שעצם מסירת המודעה מעידה על כך שהוא אכן אנוס, שאם לא כן מדוע ירצה לתת את הגט או המתנה ואח"כ לבטלן. זאת, בניגוד למוכר, שיש לחשוש שמסירת המודעה מצידו היא סוג של הערמה מחמת הצורך שלו למעות ברגע זה, על מנת לאפשר לו לבטל את המכירה בדיעבד, כאשר לא יהיה דחוק למעות.

רשב"ם כותב במפורש שאין תוקף למודעת גט שנעשית קודם כתיבתו, כאשר בשעת הכתיבה לא היה אנוס, כיון שלמרות שמסר מודעה קודם לכן 'אנן סהדי דגמר בלבו בשעת מעשה לעשותו גט גמור'.

אמנם, בתחילת דבריו כתב הרשב"ם 'גילוי מילתא... כלומר, הרבה בני אדם יוכלו לידע אונסו', ומשמע שבדיעבד נצטרך לברר את אונסו בפועל. אולם בסוף דבריו כותב הרשב"ם 'כלומר... דלא חיישינן אם תתגלה מילתא או לא, דסברא היא דאניס כדפרישית', ומשמע שאנו יכולים להסתמך על הסברא גם ללא בירור של אונסו בפועל. עם זאת, ברור מדברי הרשב"ם שאם מסר אדם מודעא, ואנו יודעים שלא היה אונס, וכגון שמודה בעצמו - אין תוקף למודעתו כלל, והמתנה או הגט קיימים.²⁷

לעומת זאת, הרמב"ם בהלכות מכירה (ו, ג) כתב שמודעת מתנה כלל אינה תלויה באונס, ונראה שכך הבין את כוונת הגמרא בביטוי 'דמתנתא - גילוי מילתא בעלמא היא':

במתנה או במחילה, אם מסר מודעה קודם מתנה, אף על פי שאינו אונס - הרי המתנה בטלה. שאין הולכין במתנה אלא אחר גילוי דעת הנותן, שאם אינו רוצה להקנות בכל לבו - לא קנה המקבל מתנה.

בעליות דרבינו יונה (מ, א) מביא את שתי האפשרויות להבנת כוונת הגמרא בביטוי 'גילוי מילתא בעלמא הוא', ונוטה יותר לשיטת הרמב"ם, שהעיקר במודעת מתנה הוא גילוי דעתו 'שאינו נותן מתנה זו בנפש חפצה', ולכן אין שום משמעות לשאלה אם באמת היה אונס לתת את המתנה או לא. רבנו יונה כותב שהבנה זו מוכחת מדין 'מתנתא טמירתא', שבו אנו מבטלים את המתנה בגלל התנהגותו של הנותן, למרות שלא הוזכרה שום טענה של אונס שיצדיק את ביטול המתנה.

גם בחידושי הרשב"א (מ, ב) כתב, לכאורה, כדברי הרמב"ם לדינא, אך בנימוק שונה:

גלויי מילתא בעלמא - כלומר, תלה אונסו בדבר ונמצא שאינו - אפ"ה הויה מודעא, דמ"מ 'ידעי' ודאי דמחמת אונס כתב, דאי לא - אמאי כתב? והא דתלי אונסיה במידי דליתיה - דילמא משום דלא בעי לפרסומי אונסיה, והלב יודע מרת נפשו. וכמעשה דההיא איתתא דלביה אנסיה כי היכי דלינסוב.

משמע שהרשב"א סובר שגם מודעת מתנה אינה מתקיימת אלא במצב של אונס, אלא שהאדם נאמן על היותו אונס כדברי הרשב"ם. החידוש בשיטת הרשב"א שאינו מופיע בדברי הרשב"ם הוא, שגם אם יתברר שהאונס שסיפר לא היה אמיתי, עדיין נאמין לו שהיה אונס, ונקיים את המודעא.

חידוש נוסף בדברי הרשב"א, שבעצם מפורש בגמרא לשיטתו, שגם אונס שאינו כפייה חיצונית על המעשה, אלא 'דלביה אנסיה' כיון שהוא מאוד רוצה דבר שאינו יכול להשיגו באופן אחר, נחשב אונס לעניין מסירת מודעא על מתנה.

²⁷ כן משמע גם מדברי התוס' בד"ה 'אמאן דלא ציית דינא', ששאלו: 'יתימה, מודעא דמאי? אי דגיטין ודמתנה גלוי מילתא הוא דודאי הוא אונס בשום ענין שאין יכול לבא לבית דין'.

בחידושי הר"ן (מ, א) כתב דברים קרובים יותר לשיטת רבנו יונה, ובניגוד לדברי הרשב"א, מוכיח מהמעשה המובא בגמרא באותו האיש שרצה לקדש את האישה, שבאמת אין צורך באונס לקיום מודעת מתנה :

והא התם ודאי לאו אונס גמור הוא, דאי בעי לא ליסב ולא ליתן, אלא ש"מ דכל שאנו רואין מדבריו שאינו נותן בכל לבו אף על פי שאינו אנוס בטלה מתנתו, דאיהו מהימן למימר דלביה אנסיה ולא מדעתו הוא נותן.

יש להעיר שהר"ן משתמש באותה לשון שבה השתמש הרשב"א, אך לעומת הרשב"א שהגדיר זאת כאונס, הר"ן כותב שזה בוודאי לא נקרא אונס, שהרי בידו לא לישא את האשה ולא לתת את המתנה.