

## מכירת חמץ לגוי

### דברי התוספתא ושתי ההבנות שבה

נאמר בתוספתא (פסחים פ"ב ה"ו וה"ז): "ו]ן ישראל וגוי שהיו באין בספינה וחמץ ביד ישראל, הרי זה מוכרו לנכרי ונותנו במתנה, וחוזר ולוקח ממנו לאחר הפסח, ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה. [ז] רשאי ישראל שיאמר לנכרי: עד שאתה לוקח במנה - קח במאתים<sup>1</sup>, שמא אצטרך ואבא ואקח ממך אחר הפסח", ע"כ. ובהבנת כוונת התוספתא באומרה שיתנו לו "מתנה גמורה" ניתן לומר שתי אפשרויות: אפשרות אחת היא שכוונת התוספתא לומר שעל הנתינה להיות בלי שום תנאי או שלא על מנת להחזיר. ובהלכה ז' מחדשת התוספתא שאמנם אסור לעשות תנאי, אבל מותר לישראל להערים ולרמוז לנכרי שהוא מתכוון לחזור ולקחת ממנו את החמץ לאחר הפסח. כהבנה זו הבין המנחת בכורים, ואחריו כתבו עוד אחרונים, אבל אין היא מוזכרת בראשונים. אפשרות שניה היא שהלכה ו' לא עוסקת בתנאים, וכוונת התוספתא "שיתנו לו במתנה גמורה" היינו שלמוכר תהיה גמירות דעת מוחלטת בנתינת המתנה. ובהלכה ז' לא מתחדש שמותר להערים, אלא שמותר לשכנע את הגוי לקנות את החמץ, בנימוק שהוא עשוי להרויח מעסקה זו, כיון שיתכן שאחר הפסח ישראל עצמו יקנה ממנו את הסחורה. על פי הבנה זו יוצא שאין כאן הערמה, שכן כלל לא ברור שהוא אמנם יחזור ויקנה את החמץ אחר הפסח, ויתכן גם שהנכרי ימצא קונה אחר וימכור לו את החמץ.

### האפשרות השניה מסתברת יותר

נראה שההסבר השני מרווח הרבה יותר בפשט הברייתא. ראשית, משום שהביטוי מתנה גמורה אינו ממעט תנאים, אלא חוסר בגמירות דעת, וכפי שיבואר בהמשך בפירוט. בתוספתא (סוכה פ"ב ה"א) נאמר: "יום טוב הראשון של חג אין אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חבירו אלא אם כן נותנו לו במתנה גמורה מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באין בספינה ולא היה עמהן לולב. לקח רבן גמליאל לולב בדינר זהב כיון שיצא בו ידי חובתו נתנו לחבירו וחבירו לחבירו עד שיצאו כולן ואחר כך החזירוהו לו". ובגמרא (סוכה מא ע"ב) נאמר להדיא על הדין הזה ועל המקרה הזה שזו מציאות של מתנה על מנת להחזיר, ושמתחדש ששמה מתנה<sup>2</sup>. ואם כן לא יתכן שהביטוי הזה בא לשלול את האפשרות לעשות תנאי. וגם לגופו של ענין מאד לא מסתבר שמציאות של תנאי הופכת את הקנין לקנין שאינו גמור, שהרי כאשר הוא מתקיים המתנה היא ודאי מתנה גמורה, וע"כ שאין כאן שלילה של קנין עם תנאי, אלא לכל היותר שלילה של קנין שיש בו תנאי שלא התקיים, ואין אפשרות לכלול במלים מתנה גמורה משמעות שכוונתה שהתנאי יתקיים.

שנית, גם אם אפשר להכניס משמעות של היתר הערמה למקרה של ה' ז, לא מסתבר שזוהי המשמעות של ההלכה, כי אם זו היתה כוונת התוספתא היא היתה צריכה לומר את הדבר באופן יותר ברור. ובפרט שנקודת ההערמה היא לא בשאלה כיצד אומרים לגוי, אלא בשאלה מה כוונת הישראל. וכאשר הברייתא אמרה כבר שאפשר למכור לו ולקנות ממנו אחר הפסח, בעל כרחנו היא התירה גם להתכוון לכך מראש (אם אכן היא סבורה שמותר להערים). ואם כן עיקר החידוש שהיתה צריכה להשמיע הוא לא את האופן שהוא אומר את זה לגוי, כי לזה אין שום נפקא מינה, אלא עיקר החידוש שהיתה צריכה להשמיע הוא זה שמותר להתכוון לכך, ודוקא את זה היא לא אמרה, ובמקום זה היא אומרת שצריך לתת מתנה גמורה, שזה יכול עכ"פ להשמע כאיסור הערמה.

<sup>1</sup> "קח במאתיים" פירושו שמציע לו לקנות כמות כפולה וממילא יצטרך לשלם כפול, כאשר עם זאת אומר לו שיתכן שהוא יקנה ממנו את הכל בחזרה אחר הפסח. ובהה"ש אומר לגוי שהוא צריך להפטר מסחורתו ומציע לגוי לקנות כמות גדולה ולהרויח רווח גדול יותר מאשר אם יקנה מגוי. והיינו משום שאם הוא יקנה מהישראל יש לו סיכוי גדול להשיגו לאחר הפסח כקונה שיקנה את כל הכמות, והגוי לא יתעכב במכירת הסחורה. אבל אם הוא יקנה מגוי, הוא יתעכב יותר במכירת הסחורה שלו, והוא יוכל בהכרח לקנות כמות קטנה יותר, ולהרויח מעט יותר.

<sup>2</sup> ואמנם בגמרא שלפנינו נאמר רק "מתנה" ולא מופיע הביטוי "מתנה גמורה" כפי שהוא בנוסח התוספתא, אבל אין סיבה ליצור מחלוקת בכדי בענין זה בין התוספתא לגמרא, ובגמרא לא היה הכרח להדגיש זאת. ועכ"פ ברור שקשה מאד לומר שהביטוי "מתנה גמורה" בתוספתא שלנו בא לחדש את ההיפך הגמור ממה שפשוט בבבלי שמתחדש מאותה ברייתא ומאותו דין.

וכן קשה לאידיך גיסא, דבעל כרחנו יוצא לפי זה שהברייתא אוסרת לומר להדיא שהוא נותן במתנה על מנת להחזיר, אף שאת עצם הקנין היא מתירה. ואם הוא לא אומר את זה להדיא, הדבר מותר. ויוצא שאת האיסור לומר להדיא היא מבטאת באומרה: "ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה". אבל הרי המתנה מצד עצמותה היא אותה מתנה בין כשאומר להדיא ובין כשלא אומר להדיא וכדלקמן בסמוך. ואם כן בדברים הללו הברייתא לא מבטאת את עיקר הדבר שאותו היא רוצה למנוע, דהיינו שהוא לא יאמר במפורש. דלכאורה היא מתייחסת בדבריה אלה למהותה של המתנה ולא לאופן האמירה שבה היא נעשית.

שלישית, בסברה קשה להבין מדוע יהיה מותר למכור בכוונה להחזיר אבל יהיה אסור למכור כשמתנה כן להדיא. דממה נפשך, אם צריך שהמכירה או המתנה תהיה מוחלטת, ובנידון זה לא מתחשבים בכך שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה (סוכה שם וקידושין ו' ע"ב), לא היה מקום להתיר גם כשאינו אומר כן במפורש, אבל הוא והמקבל יודעים זאת בבירור ומתחייבים זה לזה, וכפי שיתבאר לקמן דלא אמרינן בכהאי גוונא דברים שבלב אינם דברים. ואם אין צורך במתנה ובמכירה מוחלטת, מדוע נאסר הדבר כשהוא אומר במפורש שהוא רוצה לחזור ולקנות את החמץ אחר הפסח. אמנם לפי האפשרות השניה מובן היטב שאכן אסור למכור ולתת מכירה ומתנה שאינה מוחלטת. ולכן בין אם אמר במפורש ובין אם רמזו זה לזה, תמיד אסור. ולא הותר אלא רק כשמצד האמת המתנה או המכירה היא מוחלטת, וחזרת החמץ לישראל לא תתקיים בהכרח, הן מצד שאחד הצדדים לא ירצה בכך, והן מצד שעשויים שלא להשתוות על המחיר והן מסיבות אחרות.

רביעית, אם מותר לרמוז לו באופן שיהיה ברור שהוא קונה ממנו אחרי הפסח, ולא נאסרה אלא האמירה הברורה והמפורשת בלבד, מדוע אמרה הברייתא שהוא יכול לומר לו: שמא אצטרך ואבוא ואקח ממך. הלא לפי זה גם אם הוא יאמר לו בלשון של ודאי שהוא יצטרך לקנות אחרי פסח, מבלי להזכיר במפורש שהוא יקנה זאת דוקא ממנו, כבר יש בזה מציאות של רמז ואי אמירה מפורשת, וצריך היה להתיר. וכן אם היה אומר לו אם תקנה – לא תפסיד (כמו שהתירו בדליקה). אבל לפי המבואר בברייתא הגוי אמור להשאר במידה מסוימת בחוסר ודאות אם אכן הישראל יצטרך לקנות, ובגלל זה הגוי עשוי להמנע מלקנות לפני הפסח כיון שאין הדבר מובטח לו לאחר הפסח. והיה לכאורה צריך להתיר להבטיח לו בודאות אלא שרק לעשות זאת בדרך של רמיזה ולא בדרך של אמירה מפורשת. אבל לפי האפשרות השניה מובן שאכן אין אפשרות להבטיח דבר זה. וזו דוקא ההדגשה של הברייתא שאם הוא מבטיח, זו הערמה גמורה, ויש בזה איסור. ורק כאשר אין הבטחה כזאת, יש היתר למכירה כזאת.

### לרב עמרם גאון המכירה מותרת רק בלא הערמה ובאופן חד פעמי

תוספתא זאת מצוטטת על ידי רוב ככל הראשונים, וכבר הגאונים עסקו בה. וזו לשון רב עמרם גאון (אוצר הגאונים פסחים ס"י מה): "וישראל שמכר חמצו לגוי או שנתנו לו במתנה גמורה, אם משך גוי אתו ואין שם הערמה ואינו רגיל לעשות כן בשאר שנים אלא מורע (=מאורע) הוא - מותר לישראל לחזור וליקח ממנו אחר הפסח מן הגוי. מאי טעמא? כיון דקנייה גוי ומשכיה קם ליה ברשותיה, וקימא לן חמץ שלנוכרי אחר הפסח מותר באכילה", עכ"ל. נמצא שרב עמרם מגביל את היתר המכירה שזו צריכה להיות מכירה גמורה, בפעולת קנין על ידי הגוי (משכיה), ובלי הערמה. ומכירה זאת צריכה להיות מאורע חד פעמי, שאינו נעשה בכל שנה. משמעותו של התנאי השני היא שמשום שזהו מעשה שלא קרה ולא אמור לקרות, לא ידוע מה יקרה אחר הפסח, אם הישראל יקנה בחזרה את החמץ או לא, וממילא המכירה היא מכירה גמורה לחלוטין. כאשר מתקיימים התנאים הללו, אז כשקונה את החמץ בחזרה הוא מותר באכילה, משום שגזירת איסור חמץ שעבר עליו הפסח לא נגזרה על חמץ שביד גוי. לעומת זאת אם התנאים לא מתקיימים המכירה אסורה, ונראה שהחמץ אסור בהנאה, ויש לדון אם אף עובר עליו בבל יראה ובל ימצא.

### הראשונים שהביאו את התוספתא נקטו בפשיטות כאפשרות השניה

את דברי רב עמרם הללו הביאו מהר"ם חלאוה (ל' ע"ב ד"ה עכו"ם שהלוה) והמאירי (ו' ע"א, סוף עמ' כ' בשם קצת גאונים), וכן נקט הריטב"א (כא ע"א ד"ה ומוכר לנכרי). וברור שלפי הראשונים הללו ההבנה בתוספתא חייבת להיות כאפשרות השניה הנ"ל, שהערמה אינה מותרת (וכל שכן הערמה גלויה כמכירה חוזרת בכל שנה). וכל מה שהותר בהלכה ז' הוא לומר את האפשרות שהישראל יקנה את החמץ בחזרה לאחר הפסח, ובאמצעותה לפתות את הגוי לקנות את החמץ. עוד יש להעיר שבה"ג (הל' פסח, עמ' קעז מהד' מכוון י-ס), והאו"ז (ח"ב ס"י רנו) בפירוש שמביא בשם הרי"ש מפלייש על הפיוט אלהי הרוחות, והרשב"א (ח"א ס"י ע, ובמיוחד ס"י קסח), וכן הריטב"א והמאירי הנ"ל גרסו

בתוספתא להדיא: "ובלבד שלא יערים" במקום מה שכתוב אצלנו "ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה". אמנם רבינו ירוחם (תוא"ו נ"ה ח"ה, מו ע"א) מביא את התוספתא וכותב: "וכתב בה"ג ובלבד שלא יערים", עכ"ל. ומבואר שהבין שהתוספת הזאת היא מדברי בה"ג ואינה מגוף הברייתא.

### מדברי הריטב"א נראה שהאיסור הוא מדרבנן וקנסוהו

הריטב"א (שם) כתב וז"ל: "ושם (תוספתא שם) אמרו שרשאי לומר לגוי עד שאתה לוקח במאה קח במאתים שמא אצטרך ואקח ממך אחר הפסח ובלבד שלא יערים, אבל אם הערים והוא רגיל לעשות כן בכל שנים למכור לגוי קודם הפסח וליטול לאחר הפסח קנסינן ליה והוא אסור לו ולכל ישראל לאחר הפסח, שעשאוהו כאילו הוא חמץ של ישראל המופקד ברשות גוי שהוא אסור לאחר הפסח ואף זה לפקדון נתכוין אלא שהערים, וכן הוא בירושלמי (ה"ב), עכ"ל. ומבואר מדבריו שהוא אינו עובר על כל יראה דאורייתא, אלא שקנסו אותו חכמים. וכן מבואר במה שסיים שם וז"ל: "שעשאוהו כאילו הוא חמץ של ישראל" וכו' הרי שלא חל על החמץ הזה דין של חמץ גמור ברשותו של הישראל שעובר עליו בכל יראה, אלא חכמים הם אלה שעשאוהו כחמץ המופקד ברשות גוי, שהנפקא מינה לגביו היא רק שהוא נאסר לאחר הפסח.

### הבעיות במכירה הנהוגה כיום על פי האמור

על פי דברי הראשונים הללו, נראה לכאורה שקשה להבין את ההיתר של מכירת החמץ הנהוגה בזמננו, בגלל היותה חוזרת בכל שנה. וידוע לכל שמיד לאחר הפסח קונים את החמץ בחזרה (ובדרך כלל אפילו לא קונים את החמץ בחזרה, אלא סומכים על כך שהקנין מתבטל מאליו אחרי הפסח). ועוד יש להבחין על פי האמור בריטב"א, ש"עשאוהו כאילו הוא חמץ של ישראל המופקד ברשות גוי", "ואף זה לפקדון נתכוין אלא שהערים", שפשוט שהמדובר הוא שהחמץ נמצא בפסח ברשותו של הגוי, אבל כאשר נותנים לו רשימה של מקומות שבהם נמצא חמץ ושעליהם אמורה לחול המכירה, לכאורה לא היה אמור להועיל. ואין צריך לומר שהעושים טקס סמלי לחלוטין, שאפילו לא מגדירים באיזה חמץ מדובר, אלא מוכרים באופן כללי ביותר את החמץ של כל בני העיר וכדומה, לא היתה מכירתם אמורה להועיל. ולכאורה יש מקום לדון אם לא עוברים מדאורייתא, דלכאורה יש לחוש שהביטול שעושים לא מועיל כשהוא מכר לגוי. דהמכירה והביטול הם תרתי דסתרי. דהא המכירה מבוססת על כך שהחמץ ברשותו והוא עובר לבעלות הגוי, ואם כן לכאורה אין לו אפשרות לבטל אותו.

### שיטת הרמב"ם בדין מכירה לגוי לפני פסח שעובר על כל יראה

והרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ד הל' ו-ז) העתיק את התוספתא, וז"ל: "נן ישראל וגוי שהיו באין בספינה, והיה החמץ ביד ישראל, והגיעה שעה חמישית - הרי זה מוכרו לגוי או נותנו לו במתנה; וחוזר ולקחו ממנו אחר הפסח, ובלבד שיתנו לו מתנה גמורה. [ז] אומר הוא ישראל לגוי: עד שאתה לוקח במנה - בוא וקח במאתיים, עד שאתה לוקח מגוי - בוא וקח מישראל<sup>3</sup>, שמא אצטרך ואקח ממך אחר הפסח. אבל לא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי; ואם עשה כן, הרי זה עובר על כל יראה ובל ימצא", עכ"ל. וסוף ההלכה: "אבל לא ימכור" וכו', הוא הוספה של הרמב"ם על דברי התוספתא. ומבואר להדיא בדברי הרמב"ם שאם מוכר או נותן על תנאי אינו נאסר לאחר הפסח מחמת קנס בלבד כדברי הריטב"א דלעיל בהערמה, אלא הוא עובר על כל יראה ובל ימצא, ובעצם במכירתו לא עשה כלום.

### שתי אפשרויות בהבנת הלכה ו' ויחסה להלכה ז'

וגם בדברי הרמב"ם צריך להבין את היחס שבין שתי ההלכות ואת הכוונה בדבריו "מתנה גמורה". אפשרות ראשונה היא שבהלכה ו' הוא אומר שאפשר לתת (או למכור) את החמץ לגוי גם על דעת לקנותו בחזרה לאחר הפסח, כלומר להערים, ובלבד שתהא זו "מתנה גמורה", כלומר נתינה או מכירה כדין; ובהלכה ז' רק הבהיר הרמב"ם איזה סוג של "מתנה גמורה" צריכה להיות – שלא תהיה על תנאי. לפי הבנה זו אפשר להערים, כלומר למכור על דעת לקנות לאחר פסח, ובלבד שלא למכור על תנאי, וזה כהבנת המנחת בכורים בתוספתא (ההבנה

<sup>3</sup> הלשון "עד שאתה לוקח מגוי בא וקח מישראל" היא הוספה על דברי התוספתא, והכוונה היא דומה, דבשני המקרים הוא מציע לו למכור לישראל שיש סיכוי גדול שהוא מתעתד לקנות אחר הפסח את הכמות הגדולה, ואז רווחיו של הגוי יגדלו.

הראשונה דלעיל). ולפי הבנה זו יוצא שלמעשה בה"ז הוא לא מוסיף דבר על ה"ו, כי מה שהוא אומר שאסור למכור על תנאי – זאת בעצם המשמעות היחידה של ההדגשה בה"ו שצריך לתת מתנה גמורה. ואם נאמר שהפסול בתנאי הוא אחר לגמרי, ואין לו קשר לדין הערמה, מדוע הרמב"ם כורך את הפסול הזה בדין הערמה. דהלשון: "אבל" וכו', מורה על כך שיש קשר בין הדין הראשון לדין השני. גם צריך להבין מה הסברה בכך שיהיה מותר להערים ובכל זאת יהיה אסור למכור על תנאי. דאם נאמר שאכן הפסול בתנאי הוא בזה שיש בדבר הערמה, מדוע הדבר אסור, אם הערמה בכללותה מותרת. וגם קשה לגופו של ענין, מדוע מכירה על תנאי נחשבת כסוג של הערמה, דלכאורה קנין עם תנאים הוא דבר שכיח ומקובל בשופי בכל פרשות הקנינים שבתורה, הן בקידושין והן בגיטין והן בדיני ממונות. ולא רואים בקביעת תנאים רגילים סוג של הערמה וחוסר גמירות דעת.

אפשרות שניה היא שבהלכה ו' אמר הרמב"ם שאפשר למכור לגוי ולקנות ממנו חזרה לאחר הפסח; אבל אסור להערים, כלומר למכור על מנת לקנות חזרה, אלא צריך לתת בגמירות דעת גמורה וזו המשמעות של נתינה "במתנה גמורה". על גבי האיסור הכללי להערים הוסיף הרמב"ם בהלכה ז' שאמנם אסור להערים, אך מותר לעשות מקח גמור ולהזכיר שיתכן שהישראל יקנה זאת חזרה מהגוי לאחר פסח. לפי הבנה זו יוצא שהערמה אסורה, וכל מה שהותר הוא רק להזכיר את האפשרות שיקנה את החמץ בחזרה לאחר הפסח (כדי לשכנע את הגוי לקנות), וזה כמו ההסבר השני דלעיל בתוספתא. ולפי זה באמת החסרון של תנאי אינו קשור לדין הערמה כלל. ואולם עדיין צריך להבין לפי זה מדוע מכירה על תנאי אינה נחשבת מכירה כלל לענין זה שהחמץ לא ייחשב בבעלות הישראל, והוא עובר על בל יראה, הלא מצינו בענינים שונים בתורה שמתנה ומכירה וקידושין וגירושין על תנאי מועילים בשופי ואין בהם שום דופי.

#### מדין פדיון הבן עולה ש"מתנה גמורה" פירושה גמירות דעת

והנה, הגמרא (בכורות נא ע"ב) אומרת בענין מעות פדיון הבן: "אם רצה הכהן ליתן לו במתנה רשאי. תנינא להא, דת"ר וכו' נטלו והחזירו לו - יצא, וכך היה מנהגו של רבי טרפון שהיה נוטל ומחזיר, וכששמעו חכמים בדבר אמרו: קיים זה הלכה זו. הלכה זו ותו לא? אלא: קיים זה אף הלכה זו. רבי חנינא הוה רגיל ושקיל ומהדר, חזייה לההוא גברא דהוה קא אזיל ואתי קמיה, אמר ליה: לא גמרת ויהיבת מידעם, ביש, הילכך אין בנו פדויי, ע"כ. וכתב הרמב"ם (ה' ביכורים פ"א ה"ח) וז"ל: "רצה הפ"ה להחזיר לו הפדיון, מחזיר. ולא יתן הוא לו, ודעתו שיחזיר; ואם עשה כן, והחזיר לו - אין בנו פדוי, עד שיגמור בליבו ליתן לו מתנה גמורה; ואם רצה הכהן אחר כך להחזיר, יחזיר. וכן אם פירש, ונתן לו על מנת להחזיר - הרי בנו פדויי, עכ"ל. מדברי הרמב"ם עולה שהיפוכה של "מתנה גמורה" הוא נתינה כאשר "דעתו שיחזיר", כלומר שלא גמר בליבו שהחפץ ישאר אצל המקבל (במקרה זה הכהן), ולא התנה כן במפורש. וממילא "מתנה גמורה" פירושה מתנה עם גמירות לב מוחלטת שהדבר יינתן למקבל.

#### הכרעה כאפשרות השניה וביאור דברי הרמב"ם

על פי הבנה זאת במשמעות "מתנה גמורה", יוצא בנדון שלנו שהלכה ו' מחדשת שצריך שיגמור בלבו שהחמץ ישאר אצל הגוי, וזוהי "מתנה גמורה", ובהלכה ז' מתחדש שצריך שהמכירה והנתינה לא יהיו על תנאי. ויוצא אפוא שההבנה הנכונה בדברי הרמב"ם היא כפי האפשרות השניה הנ"ל. ומכך שצריך גמירות דעת יש להבין שהרמיזה לגוי שהוא מתכוון לקנות ממנו את החמץ בחזרה אחר הפסח (כדברי התוספתא והרמב"ם בה"ז) איננה הבטחה למעשה העתיד להיות, אלא רק פניה לגוי בנסיון לשכנעו לקנות את החמץ. ויכולתו של הישראל לחזור ולקנות את החמץ איננה תלויה אך ורק ברצונו של הישראל אלא גם ברצונו של הגוי, כיון שהמכירה היא מכירה גמורה. ובבואו לקנות בחזרה את החמץ, מסתבר שייאלץ הישראל לשלם מחיר גבוה יותר, שהרי זו הסיבה שבגללה הוא משכנע את הגוי להשמע לו ולקנות את החמץ. והגוי גם נוטל בזה סיכון, כיון שהישראל אינו מבטיח לו שיקנה, ובגלל הסיכון הזה הוא אמור יהיה לדרוש מחיר יותר גבוה.

#### לכאורה אינו מובן מה ההבדל בין מתנה על מנת להחזיר לדעתו להחזיר

ועוד עולה מדברי הרמב"ם שאם הוא מתנה במפורש שהוא נותן לו על מנת להחזיר, הרי בנו פדוי. וצריך להבין מה ההבדל אם הוא מפרש להדיא שהוא נותן לו על מנת להחזיר, שאז הוא פדוי, ומדוע אם הוא אינו מפרש, נחשב הדבר שהמתנה אינה גמורה, והוא אינו פדוי. דממה נפשך, אם עצם זה שהוא חושב על כך שהוא יחזיר לו את

המעות, גורם לכך שהמתנה אינה גמורה, מדוע כשהוא מפרש זאת להדיא, בנו פדוי. ואם מחשבה כזאת אינה פוגמת, דהא סוף סוף כרגע הוא רוצה שהמעות יהיו בידו לגמרי, מדוע אינו פדוי כשהוא חושב כך, אבל אינו מפרש את הדבר להדיא. והרדב"ז כתב וז"ל: "וכן אם פירש ונתן לו ע"מ וכו'. הכי איתא [פ"ק דקידושין ו' ע"ב] ובכמה דוכתי] דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה. וא"ת מ"ש מהך דלעיל דאמרין אם החזיר אין בנו פדוי וי"ל דהתם כיון שהיה בדעתו שיחזיר לו אם יחזירם לו נמצא שלא נתן כלום לכהן שהרי בשעה ראשונה לא היה בדעתו ליתן אבל מתנה ע"מ להחזיר בשעה שהם ביד כהן מתנה היא", עכ"ל. ולכאורה אינו מובן כלל, דאם העובדה שהוא מחזיר, גורמת להחשיב את הדבר שהוא לא נתן כלום, כיון ש"היה בדעתו שיחזיר לו", מדוע כשהוא נתן מתנה על מנת להחזיר, נחשבת מתנתו מתנה. הלא גם במקרה הזה "היה בדעתו שיחזיר לו".

### **לדעת התוספות המקרה בפדיון הבן אכן דומה למתנה על מנת להחזיר**

והתוספות (בכורות שם ד"ה הלכך) כתבו וז"ל: "הלכך אין בנו פדוי - תימה מ"ש ממתנה על מנת להחזיר דאמרין [בפ"ק דקדושין ו' ע"ב] דבנו פדוי דמסיק בכולהו קני וי"ל דהכא רבי חנינא לא היה רוצה לזכות אלא במתנה גמורה דאסרין התם לעשות מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות כדנפקא לן לעיל [בפ' עד כמה (בכורות כו ע"ב)] משום שנאמר שחתם ברית הלוי ואף על פי שאותו סתם נתן לו כפירש על מנת שיחזירו לו [כיון] דאיכא היכירא למילתא. ואין זה דברים שבלב כמו זבין ולא איצטריכא ליה לזוזי [בפ' אלמנה (כתובות צז ע"א)] ומיהו קצת תימה דכיון שהיו ר' טרפון ור' חנינא מחזירין כל שעה נמצאו משחיתים ברית הלוי שיפסידו שאר כהנים שלא יתנו אלא להם מפני שהם רגילים להחזיר וי"ל שאין הנותן יודע בשעה שנותן אם יחזירו לו ולא קרינא ביה שחתם ברית הלוי דמה לנו במה שיחזיר לו אח"כ וגם שמא לא היו מחזירין אלא לעניים ולא לאותם שהיו דומים להם לעשירים", עכ"ל. ומבואר מדבריהם שהבינו שבסתמא דמילתא הדין דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה והקביעה של ר' חנינא שבנו אינו פדוי, אלו דברים סותרים. והיינו משום שהמקרה בכורות זהה למקרה של מתנה על מנת להחזיר, וזאת אפילו שהנותן לא ידע אם יחזירו לו כמבואר בסוף דבריהם.

### **קשיים בדברי התוספות**

ואולם לכאורה דבריהם צריכים ביאור. ממה נפשך, אם ר' חנינא ור' טרפון לא היו מחזירים כל שעה, מדוע היה נחשב הדבר "כפירש על מנת שיחזירו לו", ומדוע נחשב הדבר "דאיכא היכירא למילתא" ומדוע "אין זה דברים שבלב". דהא הם לא היו נוהגים כך כל שעה, והוא לא היה יכול לסמוך על כך כי הוא לא היה אמור לדעת אם אכן כך הם ינהגו. ולכאורה הנתנה הפשוטה שהוא נתן אמורה להיות נתינה רגילה לכל דבר. וזה שאחר כך הם החליטו להחזיר "מה לנו במה שיחזיר לו אחר כך". וגם לא מובן מדוע הגמרא אומרת על ר' טרפון ש"כך היה מנהגו" ושהוא "היה נוטל ומחזיר", וכן על ר' חנינא ד"הוה רגיל ושקיל ומהדר". דלפי זה לפעמים היו נוהגים כך ולפעמים לא. ואם נאמר שהם היו מחזירים בכל שעה, מדוע "אין הנותן יודע בשעה שנותן אם יחזירו לו". הלא כך הם נוהגים תמיד, ומדוע אין כאן שיחתם ברית הלוי. ולכאורה דברי התוס' בסיפא סותרים לדבריהם ברישא. וגם לא מובן מה שהם כותבים: "דמה לנו במה שיחזיר לו אחר כך". דלכאורה אם הם היו מחזירים אחר כך, אמור להיות איכפת לנו מכך, ואי אתה יכול להתעלם. ואם הם לא היו מחזירים אחר כך, הדרו כל הקושיות הנ"ל לדוכתייהו.

### **ביאור דבריהם**

וכדי ליישב את דברי התוס' יש לכאורה הכרח להניח שתי הנחות: האחת, שהסיבה שנחשב כפירש על מנת שיחזירו לו והסיבה שנחשב שיש היכרא למילתא ושאין אלו דברים שבלב היא לא בגלל הרגילות של ר' חנינא ור' טרפון אלא בגלל שאחר המעשה הוא הלך ובא לפני ר' חנינא. ומעשיו הם אלה שהוכיחו שלכך הוא התכוון כאשר הוא נתן את המעות. דהיה ברור מההליכה המשונה הזאת שהוא מרמז לו וממתין לו שיחזיר לו את מעותיו. והשניה, שאמנם ר' חנינא ור' טרפון היו מורגלים לעשות כן, אבל הם הסתירו את מנהגם מפני האנשים, והיו מחזירים לאחר מכן את המעות בצנעא, באופן שהרגילות הזאת לא היתה מתגלה לאחרים. ולפי זה מיושבות כל השאלות דלעיל.

**גם לפי הבנה זאת ברור מדבריהם שהנתינה מתקיימת לפי מחשבתם**

אמנם נראה ברור שהתוספות מודים שבאופן עקרוני אם הנותן והמקבל יודעים בבירור שהמכירה או המתנה הם על דעת מסוימת ומוגדרת או על תנאי מסוים הידוע לשניהם, אין צורך שבדוקא תהיה מציאות של אמירה בפועל כדי שהתנאי הזה יחול ויחייב. ואם אכן ר' טרפון ור' חנינא היו רגילים בכל שעה להחזיר והדבר היה ידוע לנותן, לא היה הדבר נחשב בגדר של דברים שבלב, והיה מתקיים הדין דזבין ולא איצטריכא ליה לזוזי שאין המכר חל, אלא שהיתה קיימת הבעיה של שיחתם ברית הלוי. דאמנם עיקר דברי התוספות מוסבים על הנידון של שיחתם ברית הלוי, שהוא אינו קשור ישירות לתורת הקניינים, אבל העקרון שהם מביאים בענין דברים שבלב הוא עקרון כללי מתורת הקניינים. ומוכח מדבריהם שהם רצו ללמוד שמה שהיה אמור להיות נכון בקניינים אמור להיות נכון גם בדין שיחתם ברית הלוי. אבל על פי דרכנו למדנו שלדעתם כשברור לקונה ולמקבל מהי הדעת של הנתינה, אין צורך שהיא תיאמר במפורש. ומה שהוכיחו שאין צורך בדיבור מפורש מהדין דלא איצטריכו ליה זוזי, כן מוכח גם ממקומות רבים נוספים ויתבאר דבר זה לקמן בהרחבה, בע"ה.

**הדברים אמורים גם לגבי עצם המתנה ולא רק לגבי החיוב להחזיר**

ואולם לכאורה היה נראה שכל זה רק ביחס להתחייבות המקבל להחזיר לנותן. אבל כשצריך שתתקיים בדוקא מתנה שתהיה בבעלותו של המקבל עד שהוא יחזיר, בזה לא תועיל הדעת שלהם בלי שהיא תתפרש להדיא. דאין אנו סהדי על כך שהנותן נתן בלב שלם את המתנה למקבל. דמנין לנו שהוא אכן התכוון לכך. ואדרבה, מעשיו מוכיחים שרצונו היה שהחפץ או המעות יגיעו אליו בחזרה. ולכן היה נראה שלגבי כל מה שנדרש לגביו דין של מתנה גמורה כגון באתרוג או במכירת החמץ, לא תועיל הנתינה אם הוא לא יפרש להדיא ויאמר שהוא מתכוון לתת את הדבר במתנה.

אבל נראה שיש הכרח שלא לומר כן בדעת התוספות. דאם היתה סברה זאת נכונה לא היה מקום לקושיית התוסי' ממתנה על מנת להחזיר. דהיה אפשר ליישב בפשיטות ולומר שדוקא במתנה על מנת להחזיר קני, כיון שהדיבור שלו מוכיח שלזה הוא התכוון. אבל כשלא אמר כן להדיא כמו בנידון דידן, אין לנו הוכחה לכך, ולא קני. ומזה שהתוסי' השוו בין הנידונים והקשו מוכח שהבינו שאין אנו חוששים שמא הוא לא גמר והקנה כשהוא לא פירש כן להדיא, אלא אנו תולים שהוא ידע להקנות וגמר ומקני, גם כשהוא לא אומר שזו מתנה על מנת להחזיר.

**דעת הרמב"ם שיש הבדל מהותי בין הנידונים**

ואולם הרמב"ם (הל' ביכורים שם) הביא את הדין שאם פדה את בנו על דעת שיקבל את הכסף בחזרה לא יצא, ומאידך פסק את הדין דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, גם בנידון זה של פדיון הבן וגם בנידונים אחרים. ומבואר שסובר שאין זה סותר. ולכאורה היה מקום לומר שברישא שנתן ולא אמר להדיא שהוא נותן מתנה על מנת להחזיר, יש לו טעות בהערכת המציאות ובישקול הדעת. דנראה לו שהכהן ודאי יחזיר לו, ואין זה כך, והכהן לא בהכרח יחזיר לו. אבל כאשר הוא אומר להדיא שהוא נותן במתנה על מנת להחזיר, כיון שהיא מתנה, ממילא גם אין לו טעות בשיקול הדעת, כי הכהן הרי אליבא דאמת יהיה חייב להחזיר לו.

**שלילת האפשרות שההבדל תלוי בהבנה נכונה של המציאות**

דא עקא, שאין הדברים מתיישבים בדברי הרמב"ם. הוא כותב שברישא אין בנו פדוי עד שיגמור בלבו לתת מתנה גמורה. ומבואר בדבריו שהחסרון במקרה הזה הוא מצד שאין זו גמירות דעת שלמה ואין זו מתנה גמורה. ולפי ההסבר הזה החסרון איננו גורם לכך שאין לו גמירות דעת לתת במתנה גמורה. ואדרבה, דוקא העובדה שהיא משליך יהבו על כך שהכהן יחזיר לו את מעותיו גורם לו לתת לכהן את המעות בנפש יותר חפצה. ודוקא הטעות הזאת אמורה לגרום שהמתנה תהיה יותר שלמה. ודוקא אם הוא לא היה טועה לבטוח שהכהן יחזיר לו, והוא היה יודע היטב את האמת, שאין הכהן אמור להחזיר לו את מעותיו, נתינתו היתה בנפש פחות חפצה, וגמירות דעתו לתת היתה אמורה להיות פחות שלמה.

### אפשרות לתלות את ההבדל במידת הוודאות והבטחון של הנותן

ובדרך אחרת היה מקום לומר בדעתו שחוסר גמירות דעת גרוע ממתנה על מנת להחזיר. דהיינו שבמתנה על מנת להחזיר אין חסרון ופסול, והיא מתנה גמורה ובנו פדוי. ודוקא כאשר הוא לא אומר שנותן על מנת להחזיר יש פסול, שמצד אחד הוא כאילו מקנה בקנין, אבל קנין זה הוא קלוש מלכתחילה. והרי זה דומה להבדל בין יש לו פת בסלו לאין לו; הנותן מתנה על מנת להחזיר יודע בנדאות שבסוף יחזירו לו אותה, ודומה למי שיש לו פת בסלו, ולכן לאותה שעה הוא מקנה קנין גמור. לעומתו, מי שלא מתנה שמתנתו היא על מנת להחזיר (אולם הוא בכל זאת מעוניין שהיא תחזור), הוא כמי שאין לו פת בסלו, כי אין לו נדאות שציפיותיו יתממשו, ובאמת יתכן שהוא לא יקבל את מה שנתן ותוחלתו תיכזב, ולכן הוא לא גומר ומקנה אף לשעה.

### שלילת האפשרות הזאת

ואולם נראה שיש קושי לומר גם את ההסבר הזה בדעת הרמב"ם. אמנם אותו אדם אינו רגוע ושלו כשהוא מקנה, כיון שאין הוא יודע מה יקרה והאם הכהן יחזור ויתן לו. אבל לכאורה אין לנו להתחשב ברגיעות זאת ובשלווה זאת ולא אמור להיות איכפת לנו כלל מה הוא מרגיש. דהא בפועל הוא נתן לכהן את המעות, ודברים שבלב אינם דברים. וכיון שכך, הוא עצמו גם בהכרח מקנה בלב שלם, כי הרי גם הוא יודע שלא איכפת לנו כלל מהרגשות שלו והחששות שלו. וממילא הוא בהכרח יודע שבפועל מעשה הנתינה שלו הוא מוחלט. וממילא הוא גומר ומקנה. אבל גם אם היו יכולים להיות לנו ספקות כלשהם אם אכן הוא גמר ומקנה, לא היינו אמורים להתחשב בכך כיון שאלו הם דברים שבלב.

### שלילת האפשרות לתלות את ההבדל במחשבתו של הנותן

והיה עוד מקום לומר שכאשר הוא אינו מתנה על החזרת המעות במפורש, הוא אינו חושב על הנתינה של המעות לכהן אלא דעתו על החזרת המעות שהכהן יחזיר לו לאחר מכן. וזו הכוונה "ודעתו שיחזיר" דהיינו שאין דעתו נתונה לכך שהוא נותן לכהן אלא דעתו נתונה לכך שהכהן יחזיר לו. אבל גם זה אינו נראה, ראשית, במציאות הוא ודאי חושב על כך שהוא נותן את המעות לכהן. ושנית, מבואר שהחסרון הוא מצד שהוא לא "גמר בלבו" לתת מתנה גמורה. וגמירות הלב היינו רצון והחלטה לקיים את הדבר ולא רק מחשבה, וכדמוכח במקומות רבים (הלי תשובה פ"ב ה"ב, הלי ברכות פ"ד ה"ז, הלי תעניות פ"א ה"י ועוד).

### שלילת האפשרות לתלות את ההבדל ברצונו של הנותן

וגם אין לומר שכאשר הוא אינו מתנה במפורש, אין לו רצון לתת לכהן אלא כל רצונו ממוקד בזה שהכהן יחזיר לו. ראשית, הרי הוא ודאי רוצה לקיים את המצוה ולתת לכהן. ואף שרצונו הוא שלאחר מכן יחזרו המעות אליו, אבל ודאי שהוא רוצה שלפני כן המעות יינתנו לכהן, דאחרת ברור לו שהוא לא יקיים את המצוה. ושנית, לפי זה אינו מובן מדוע הרמב"ם מגדיר את הבעיה ש"דעתו שיחזיר", דהא לפי זה הבעיה איננה שדעתו של הישראל שהכהן יחזיר אלא שהישראל לא רצה שהמעות יהיו אצלו לפני שיחזיר. ושלישית, לא מובן מדוע כאשר הוא פירש ואמר להדיא שהוא נותן לו מתנה על מנת להחזיר אנחנו קובעים שהוא רוצה שהמעות יהיו אצל הכהן, ומדוע כאשר הוא אינו מפרש ואומר כן להדיא, אנחנו קובעים שהוא אינו רוצה.

### ביאור סברת הרמב"ם

ולכן נראה לומר בדעת הרמב"ם שהוא הבין שהעובדה שהכהן מחזיר את המעות לישראל גורמת לכך שאי אפשר לראות את המעשה כמתפרש מצד עצמו כמעשה של נתינה מוחלטת וגמורה של המעות מיד הישראל ליד הכהן. ועד כאן לא אמרנו שדברים שבלב אינם דברים אלא רק במעשים שהם מתפרשים ועומדים מצד עצמם. וכאשר הפירוש של המעשה הוא מבואר מתוך עצמו, אזי דברים שבלב אינם יכולים לשנות את משמעותו, והם "אינם דברים". אבל כאשר המעשה עשוי להתפרש כנתינה בעלמא של המעות מהישראל לכהן וחוזר חלילה, ואין בהו קנין של ממש, יש צורך בנתינת משמעות למעשה. ולכן כאשר הוא מדבר ומפרש בדבריו את המעשה, והוא אומר להדיא שהוא נותן את המעות במתנה על מנת להחזיר, שפיר הדיבור מגדיר להדיא שהיתה כאן מתנה בהתחלה מיד הישראל ליד הכהן והיתה לאחר מכן החזרה מחודשת של הכהן ליד הישראל. ולכן נוקט הרמב"ם לשון: "וכן אם פירש" ונתן לו על

מנת להחזיר, דאין כאן דין סתמי של אמירה אלא האמירה מהווה פירוש למעשה. אבל כאשר אין דיבור שמפרש את המעשה, בזה אזלינן בתר המחשבות של הישראל. וכל עוד הוא אינו מתיימש לגמרי מהמעות, ונותן את המעות באופן חלוט לגמרי לכהן, אין זו נתינה, ואין בנו פדוי. ורק כאשר הוא מתיימש לגמרי מהמעות שלו, ונותן את המעות בנתינה גמורה בלי לצפות כלל לכך שהכהן יחזיר לו את מעותיו, אז בנו פדוי, ואפילו אם אחר כך יחזיר לו הכהן את מעותיו. והסיבה שכאשר הוא מפרש את המעשה על ידי דיבור, הוא אינו צריך להתיימש מהמעות, ואילו כשהוא אינו מפרש הוא זקוק ליאוש הזה, היא משום שבלי היאוש הזה, המעשה עשוי להתפרש כמשמעות שנראית בפשטות, שהוא נותן את המעות לכהן ומקבלן בחזרה, ואין כאן אלא העברה בעלמא של המעות מיד ליד וחוזר חלילה, ולא היה כאן שום קנין ושום פדייה. וכדי להפקיע את המעשה מהמשמעות הזאת, יש צורך ביאוש הזה שהוא יהווה יעוד גמור של מעשה הנתינה לכהן כמעשה של נתינה מוחלטת. ולכן הרמב"ם מדגיש: "ואם עשה כן והחזיר לו", דהחזרה הזאת יוצרת את המציאות השלילית, שהמעשה מתפרש כהעברה בעלמא של המעות, אלמלא היאוש הגמור מהמעות והגמירות דעת המוחלטת לתת לכהן את המעות באופן חלוט לגמרי.

### לכאורה דבריו בפדיון הבן אינם מתאימים לדבריו במכירת חמץ

ולפי זה היו אמורים להתיימש העקרונות הנ"ל האמורים בפדיון הבן גם לגבי מכירת החמץ לגוי. דהיינו, שאם הוא נותן בנתינה שנראית לכאורה גמורה, אבל דעתו לחזור ולזכות בה אחר כך, ואין הוא מתיימש מהחמץ ביאוש גמור, אין זו מתנה גמורה והיא אינה תופסת. ובאמת כך יש להבין את מה שכתב הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה שצריך לתת "מתנה גמורה", שפירושו מתנה עם גמירות דעת (כפי שהוכח לעיל מלשונו בהלכות ביכורים). ומאידך, אם הוא נותן מתנה גמורה, אלא שיש בה תנאי מפורש שהמתנה היא מתנה על מנת להחזיר, היא אמורה להחשב מתנה גמורה וקנין מעליא, והוא לא אמור לעבור על בל יראה. דא עקא, שהרמב"ם כותב: "אבל לא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי; ואם עשה כן, הרי זה עובר על בל יראה ובל ימצא". ולכאורה דבריו אלה סותרים למה שכותב בהלי' ביכורים. דלכאורה גם כאשר הוא מוכר על תנאי, היתה המתנה צריכה להחשב כמתנה גמורה, כיון שהוא אומר את הדבר במפורש, ומגדיר היטב את תנאו כמו שהוא מגדיר במתנה על מנת להחזיר.

### קשיים גדולים בשיטת התוספות

ויש להעיר שלכאורה יש קשיים גדולים בשיטת התוספות. דלדבריהם יוצא שהחסרון שהיה במקרה של ר' חנינא הוא רק מצד שיחתם ברית הלוי, אבל אין חסרון עצמי בקנין שהקנה האב. דלא מצאו התוס' גריעותא עצמית במקרה הזה, ולכן סברו שיש מקום להקשות על המקרה הזה מהדין דמתנה על מנת להחזיר. ואולם לפי זה לא מובן מדוע אמר לו ר' חנינא דאין בנו פדוי. ולכל היותר היה עליו לומר לו שאין ראוי לעשות כן או שהוא אינו מעוניין להחזיר לו בגלל שר' חנינא עצמו אינו רוצה לעבור על שיחתם ברית הלוי. אבל לא מצינו שהאיסור של שיחתם ברית הלוי אמור לגרום לכך שהמתנה לא תחול. ואדרבה, מפורש להדיא (בכורות כו ע"ב) שהמתנה חלה, ורצו חכמים לקנוס את בעלי הבתים שנתנו לכהנים בבית הגרנות, ולא עשו כן דלמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב. ומוכח שאליבא דאמת המתנה חלה והפירות פטורים, ולכן אם יצטרך להפריש שוב, הוא עשוי לבוא לידי מכשול. וגם יש לתמוה לכאורה, דהא באותו מקור שהביאו התוס' (קידושין שם) מבואר להדיא שבנו פדוי. ולשיטתם יהיה צורך לומר דמה שנאמר שבנו פדוי היינו אלמלא הדין דשיחתם ברית הלוי. אבל בגלל ברית הלוי הוא לא אמור להיות פדוי. דמצד הסברה של שיחתם ברית הלוי אין מקום לחלק בין כשאומר להדיא שנותן על מנת להחזיר ובין כשלא אומר. ואדרבה, דוקא כשאומר במפורש יש לכאורה יותר גריעותא בזילות והשחתת ברית הלוי. וזה דוחק גדול, דמפשטות דברי הגמרא נראה שבנו פדוי הלכה למעשה, ולא רק שהדבר נכון מצד דין מתנה על מנת להחזיר אבל לא מצד שיחתם ברית הלוי, ושכפועל בנו אינו פדוי.

### ניסיון ליישב את התוספות ודחייתו

ואמנם אפשר לומר שר' חנינא לא רצה לקבל את המעות, וכפי שגם כתבו התוס': "דהכא רבי חנינא לא היה רוצה לזכות אלא במתנה גמורה". וכיון שהוא לא רצה, ממילא הבן אינו פדוי. אבל לכאורה מעשה הנתינה היה קודם לכן, והוא עצמו נעשה בשופי, ורק עתה כשר' חנינא ראה שהוא מעוניין לקבל את מעותיו בחזרה, הוא לא רצה לתת לו, ולא היה אמור המעשה להתבטל מאליו למפרע. וגם היה לו לשאול עכשיו את האב מאי בעית טפי, בנך או



מעוטיך. דכיון שהאב יפסיד בגלל זה את הפדיון, הוא ובנו ישארו במצב שהיה קודם לכן. ומסתמא הוא יעדיף שבנו יהיה פדוי ור' חנינא לא יתן את מעותיו חזרה. ולא היה לר' חנינא להניח כדבר המובן מאליו שהוא עדיין ידרוש את מעותיו חזרה, ובגלל זה יש לבטל את המעשה מאליו. וגם לשון הגמרא היא: "לא גמרת ויהיבת מידעם, ביש, הילכך אין בנו פדוי". ולכאורה לא היה לו להזכיר את העדר גמירות הדעת של האב. דזה לא הדבר שגורם לכך שהוא לא יהיה פדוי, אלא עצם זה שהוא רוצה את כספו בחזרה אחרי שכבר ניתנה המתנה, שעשויה מצד עצמה להיות דוקא בלב שלם. וגם חסר מן הספר שהוא ר' חנינא אינו מעוניין לקבל את המעות, והילכך הוא דאין הבן פדוי. ומסתימת דברי הגמרא נראה שעצם אי גמירות הדעת של האב היא זו שגורמת לכך שאין הבן פדוי.

### לפי הרמב"ם הדברים מיושבים היטב

אמנם לשיטת הרמב"ם הדברים מובנים היטב. מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה לכל דבר ובנו פדוי וכמבואר להדיא בסוגיה דקידושין בנידון של פדיון הבן. ורק במקרה שהוא אינו אומר במפורש שהוא נותן במתנה על מנת להחזיר יש בעיה מהותית של חוסר בגמירות דעת וכפי שהתבאר. וחסרון זה גורם לכך שהנתינה לא תיחשב נתינה כלל. וכשאין זו נתינה, אכן מוצדק לומר שאין בנו פדוי.

### דברי הרמב"ם בהלכות אישות בתנאי רגיל וכשאומר מעכשיו

והנה, בנידון קידושי אשה (ה' אישות פ"ו הל' טו-טז) כתב הרמב"ם: "טו] המקדש על תנאי - כשיתקיים התנאי, תהיה מקודשת משעה שנתקיים התנאי, לא משעה שנתקדשה. כיצד? האומר לאשה: אם אתן לך מאתיים זוז בשנה זו - הרי את מקודשת לי בדינר זה, ואם לא אתן לך - לא תהי מקודשת, ונתן הדינר לידה בניסן, ונתן לה המאתיים זוז שהתנה עימה בתשרי - הרי זו מקודשת מתשרי"; לפיכך אם קידשה שני קודם שיתקיים התנאי של ראשון - הרי זו מקודשת לשני. וכן הדין בגיטין ובממונות: בשעה שיתקיים התנאי - הוא שיהיה גט, או יתקיים המקח או המתנה. [טז] במה דברים אמורים? בשהיה שם תנאי, ולא אמר מעכשיו; אבל אם אמר לה: הרי את מקודשת לי מעכשיו בדינר זה אם אתן לך מאתיים זוז, ולאחר זמן נתן לה המאתיים - הרי זו מקודשת למפרע משעת הקידושין, אף על פי שלא נעשה התנאי אלא לאחר זמן מרובה; לפיכך אם קידשה אחר קודם שייעשה התנאי - אינה מקודשת. וכן הדין בגיטין ובממונות", עכ"ל.

### לכאורה הנפקא מינה שכשאומר מעכשיו החלות נוצרת בזמן המעשה

ומבואר בדבריו שיש שני סוגי תנאים: תנאי רגיל, שחלות הדבר שבאים ליצור נעשית כשמתקיים התנאי, ותנאי שאומר בו מעכשיו, שכאשר מתקיים התנאי הוא חל למפרע מרגע המעשה וקביעת התנאי. ולכאורה ההבנה הפשוטה בדבריו היא שהנפק"מ בין שני סוגי התנאים הוא במקרה שתיעשה פעולה שסותרת את המעשה שנעשה בתחילה, כגון שאדם אחר יקדש אותה בין רגע מעשה הקידושין לבין קיום התנאי כגון קבלת המאתיים זוזים. אם התנאי נעשה כתנאי רגיל, קידושי השני יחולו, מפני שהיא עדיין פנויה. אך אם התנאי נעשה כתנאי 'מעכשיו', הרי לכשיחול התנאי יתברר שהיא מקודשת למפרע לראשון, ולכן כבר עכשיו אין קידושי שני תופסים בה.

### לכאורה הדברים סותרים לסתימת לשונו בדין חמץ

והנה, בדין חמץ (הל' חמץ ומצה פ"ד ה"ה) הרמב"ם כתב וז"ל: "ישראל שהרהין חמצו אצל הגוי: אם אמר לו 'אם לא הבאתי לך מעות מכאן ועד יום פלוני, קנה חמץ זה מעכשיו' - הרי זה ברשות הגוי, ואותו החמץ מותר לאחר הפסח, והוא שיהיה הזמן שקבע לו קודם הפסח; ואם לא אמר לו 'קנה מעכשיו' - נמצא אותו החמץ כאלו הוא פקדון אצל הגוי, ואסור בהניה לאחר הפסח", עכ"ל. ומבואר להדיא שהרמב"ם מחלק בין תנאי של מעכשיו ובין תנאי שאינו אומר מעכשיו, כנפקא מינה לשאלה אם החמץ נחשב ברשות הגוי אם לאו. ומיד לאחר הלכה זאת הרמב"ם מביא את ההלכות הני"ל בענין ישראל וגוי שהיו באין בספינה והדין דאומר ישראל לגוי עד שאתה לוקח במנה בוא וקח במאתים. ואת ההלכות הללו הוא מסיים בזה שלא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי. ואם עושה תנאי, עובר על בל יראה ובל ימצא. ומסתימת דבריו בהלכות אלו נראה בפשיטות שהתנאי הזה כולל בין תנאי שאינו אומר

<sup>4</sup> ומילתא אגב אורחיה קמ"ל, שמונים את השנה מניסן ולא מתשרי.

בו מעכשיו ובין כשאומר מעכשיו, דהא ממש בסמוך לפני כן, הוא התייחס להדיא לשתי האפשרויות הללו. ולא מסתבר שבנידון זה הוא סותם ואומר שהוא עושה תנאי, וכוונתו דוקא כשהוא לא אומר מעכשיו. ואם כן לכאורה הדברים סותרים למה שכותב בדיני התנאים, וכן למה שכותב קודם לכן שיש הבדל מהותי בין תנאי רגיל ובין תנאי מעכשיו. דאם כשעושה תנאי מעכשיו נחשב שהקנה את החמץ לגמרי, לא היה מקום לעבור עליו משום בל יראה, דיוצא שאין החמץ שלו לגמרי.

### ניסיון הסבר לבעיה השניה ודחייתו

ולכאורה היה אפשר לומר שסתם "קניין על תנאי" פירושו תנאי רגיל ולא תנאי 'מעכשיו', ואם כן כשכתב הרמב"ם בה"ז שלא ימכור על תנאי התכוון שלא ימכור בתנאי רגיל, אבל אין הכי נמי שאם ימכור בתנאי דמעכשיו לא יעבור על בל יראה ובל ימצא. אולם קשה לומר כך, שכן בכל מקום שהרמב"ם מתייחס לתנאים, הוא כולל בדבריו את שני סוגי המקרים. ורק כשהוא מפרט להדיא את שני סוגי המקרים, כדי להבדילם בדין המסוים הני"ל, רק אז הוא מייחד את דיבורו ומבחין בין שני המקרים. אבל בסתמא דמילתא בכל דבריו בהלכות תנאים, הן בדיני קידושין (ה'ל' אישות פ"ו) והן בדיני גירושין (ה'ל' גירושין פ"ח) והן בענינים אחרים, הוא תמיד מכליל את שני הסוגים. וביותר קשה לומר כך, לפי מה שהתבאר לעיל, שהוא הזכיר להדיא את התנאי דמעכשיו בהלכה הסמוכה לפני כן.

### תמיהה גדולה בדברי הרמב"ם בגירושין על תנאי

ולכאורה הקושי בדברי הרמב"ם מתעצם עוד יותר. הרמב"ם כותב (ה'ל' גירושין פ"ח ה"א) וז"ל: "המגרש על תנאי - אם נתקיים התנאי, הרי זו מגורשת; ואם לא נתקיים התנאי, אינה מגורשת. וכבר ביארנו בפרק שישי מהלכות אישות משפטי התנאין כולם. ושם נתבאר שהמגרש על תנאי - כשיתקיים התנאי, תהיה מגורשת בשעה שיתקיים, לא בשעת נתינת הגט לידה; לפיכך יש לבעל לבטל הגט או להוסיף על תנאו או להתנות תנאי אחר, כל זמן שלא נתקיים התנאי הראשון, אף על פי שהגיע הגט לידה. ואם מת הבעל או אבד הגט או נשרף קודם שיתקיים התנאי - אינה מגורשת. ולכתחילה לא תנשא עד שיתקיים התנאי; ואם נישאת - לא תצא, אלא אם כן לא נשאר בידה לקיימו, שהרי בטל הגט", עכ"ל. והרמב"ם חזר על יסוד זה גם בהמשך (שם פ"ט ה"ה) וז"ל: "ומה בין המגרש על תנאי לזה שקבע זמן לגרושין או תלין במעשה? שהמגרש על תנאי - יש שם גרושין, ואינן גמורין עד שיתקיים התנאי. לפיכך, כשיתקיים התנאי - נתגרשה, אם היה הגט קיים, אף על פי שאינו ברשותה; ואינה צריכה לחזור וליטלו או להיותו ברשותה אחר שנתקיים התנאי, שהרי הגיע לידה תחלה בתורת גרושין. ואם נשאת קודם שיתקיים התנאי - לא תצא, כמו שבארנו (פ"ח ס). אבל התולה גרושין בזמן או במעשה - לא הגיע גט לידה בתורת גרושין אלא בתורת פקדון עד הזמן שקבע או עד שתעשה המעשה. לפיכך כשיגיע הזמן צריכה להיות הגט ברשותה או תחזור ותטלנו או שיהיה במקום שיחזרה אותו בו אף על פי שאינו רשותה, כמו שבארנו (שם פ"ט ה"ג), ואחר כך תתגרש בו. ואם נשאת קודם שיגיע הזמן שקבע או קודם שתעשה המעשה שתלה בו הגרושין - תצא, והולד ממזר, שעדיין היא אשת איש גמורה ואין כאן שם גרושין", עכ"ל. ומבואר שכאשר הוא מגרש על תנאי היא מגורשת, ואם נשאת לא תצא.

### קשיים גדולים בתירוץ של הכסף משנה

ולכאורה דבריו של הרמב"ם תמוהים מאד, וכבר השיגו עליו הראשונים (הרמ"ך שם והר"ן גיטין לה ע"ב ד"ה ודאמרין והתשבי"ץ ח"א ס"י ק"ט) והמפרשים. הרי בתנאי רגיל הדבר המותנה אינו מתקיים עד שיחול התנאי, וכמו שכתב הרמב"ם בתחילת ההלכה שעד שלא יתקיים התנאי יכול הבעל להוסיף תנאים לגט, ואם הוא ימות וכדומה הרי אינה מגורשת, וכמו שהדגיש הרמב"ם להדיא (ה'ל' אישות פ"ו ה"ו). ולכאורה המשמעות הפשוטה היא שעדיין האשה מקודשת לבעלה לכל דבר וענין. ואם כן, כיצד יתכן לומר ש"לכתחילה לא תנשא וכו' ואם נישאת לא תצא"? הלא באותה שעה היא אשת איש גמורה של בעלה הראשון. ומדוע לא תצא מהשני?! והכסף משנה (ה'ל' גירושין פ"ח ס) כתב "ותעמוד בבית בעלה אם תקיים ואם לא קיימתו ודאי תצא מיד", ונראה שהבין בדעת הרמב"ם שאמנם היא אסורה להבעל לו, ורק נשאת אצלו בלי שיגרשנה. ולכאורה זה דוחק גדול. ובכל מקום שנאמר לא תצא היינו שהיא ממשיכה להיות נשואה לו לכל דבר וענין. והקביעה במקרה שתלה את הגירושין בזמן או במעשה ש"תצא והולד ממזר", מלמדת שההנחה המובנת מאליה היא שאם היא איתו, יהיו גם ולדות. ועל כרחך ההנחה הפשוטה היא שאם היא איתו הם נוהגים כבעל ואשה לכל דבר. וברור שעכ"פ איסור יחוד היא ודאי עוברת בגללו בביתו, אם היא

עדיין אשת איש של בעלה הראשון. והיה הרמב"ם חייב להשמיע דבר זה שהיא אסורה לו עד שיוודע אם יתקיים התנאי והגט יתקיים, ולא לסתום שהיא לא תצא ממנו.

### ביאור שיטת הרמב"ם ויישום הדברים בגט

ונראה שהרמב"ם הבין שכאשר הוא מגרש על תנאי רגיל הוא כמי שבנה חומה בגובה שכבר מספיק למנוע היזק ראיה אבל החומה עדיין אינה מושלמת. אלא שקיומה של החומה תלוי בהשלמת גובהה הראוי לה וכן בקיום התנאי. וכאשר הגיע הזמן של קיום התנאי, והתקיים התנאי, אזי החומה משתלמת לגמרי, והיא גם מתאשרת ויוצאת מגדר קיר נטוי, אֶרְךָ יִרְאָה וְשָׁקָטָה. ואולם כאשר הוא אומר מעכשיו אזי הוא נחשב כמי שבנה חומה בגובה מושלם כבר בשעת המעשה, ורק עדיין מרחפת על החומה סכנה של קיר נטוי, וכאשר מתקיים התנאי, היא מתאשרת ויוצאת מגדר קיר נטוי. ולכן כאשר הוא נתן לה גט והתנה ולא אמר מעכשיו, הגט שיצר הוא כבר ראוי לכרות בינו ובינה, והיא כבר יכולה להנשא לאחר, אלא שהגט הזה תלוי בכך שיגיע זמן קיום התנאי ושיתקיים התנאי. ולכן אם הוא מבטל את הגט, הוא גורם לכך שהחומה לעולם לא תוכל להגיע לידי שלמותה, וממילא היא בטלה מאליה. וכן אם לא מתקיים התנאי, אזי הקיר נוטה ונופל. וכיון שיש חשש כפול, לכן אסור לה להנשא לכתחילה. ואולם כאשר הוא אומר מעכשיו, הרי החומה כבר בנויה בשלמות, ואין לחשוש אלא רק חשש אחד שמא לא יתקיים התנאי, ולגבי חשש יחיד זה "אין חוששין שמא לא יתקיים" התנאי.

### ביאור שיטתו ויישום דבריו בקידושין

ובקידושין שקידש בתנאי רגיל בלי לומר מעכשיו, הוא גם בנה חומה שאינה שלמה. וכאשר בא אחר וקידשה, הוא בעצם גרם לכך שהחומה לא תוכל להגיע אף פעם לידי שלמות, כי כשיגיע הזמן של קיום התנאי, היא נמצאת מקודשת לשני. והרי זה כמו ביטול הגט על ידי הבעל. וקידושיו של השני הן בעלי משמעות, כיון שאמנם החומה שבנה הראשון היא חומה בגובה שמספיק לעשותה מקודשת לו, אבל קידושיה לראשון מותנים בהשלמת החומה, וכיון שהשני גורם לכך שהחומה לא תושלם אף פעם, ממילא החומה בטלה מאליה. ואולם כאשר הוא אומר מעכשיו, הרי שהחומה כבר בנויה בשלמות, והשני כבר לא יכול למנוע את השלמת בניין החומה, כיון שהחומה הושלמה לגמרי. ולכן אין לו אפשרות לקדש אותה, כי היא מקודשת לגמרי. וכאשר מגיע זמן קיום התנאי, לא נחשבים קידושיו כלל, והרי קידושיו של הראשון מתאשרים והחומה יוצאת מגדר קיר נטוי.

### דמיון מסוים בין קנין על תנאי ובין הפרת נדרי אשה

ויש קצת לדמות ענין זה לדין נדרי אשה שכל עוד בעלה או אביה לא שומעים ומקיימים את הנדר, אזי הנדר אינו מושלם ואינו מוחלט, ואפשר יהיה לבטלו כשישמעו ויפרו אותו. ואף על פי כן לא מיבעיא אי אמרינן דבעל מיגז גיז (נזיר כא ע"ב) אם נדרה ועברה על נדרה קודם שיפר לה אביה או בעלה, היא חייבת אם עברה על נדרה (שם כב ע"א), ואפילו שבעלה או אביה הפרו לה באותו יום, וכמבואר ברמב"ם (הל' נדרים פ"ב הי"ט); אלא ברור שאף למ"ד דבעל מיעקר עקר, אסור לה לעבור על נדרה עד שבעלה מיפר את נדרה. ומבואר בגמרא שהיתה הוה אמינא שהיא תספוג את הארבעים אפילו שבעלה מיעקר עקר, אם לא ידעה שבעלה היפר לה והיא עברה על נדרה<sup>5</sup>. וזו דוגמא למציאות שאינה מושלמת ומוחלטת, דבלי הקיום של אביה או בעלה, עדיין אפשר יהיה לבטל את הנדר לפחות מכאן ולהבא. ואף על פי כן עוד לא התקיימה המציאות של הפרה או של הקיום, הנדר מחייב אותה משעה שנדרה אותו.

### דמיון מסוים לטבילת גר קטן עד שיגדיל

וכן אפשר קצת לדמות ענין זה לקטן שהתגייר שכל עוד הוא לא הגדיל שעה אחת ולא מיחה, עדיין הוא יכול לבטל את גרותו (כתובות יא ע"א). ובכל זאת יש סיעת ראשונים (תוס' שם סוד"ה מטבילין וריטב"א שם ד"ה מאי ושטמ"ק שם ד"ה גמ' ובהמשך, ועוד) הסבורה שהוא נחשב כגר מן התורה כבר מאותה שעה שהטבילוהו. והרמב"ם כותב (הל' מלכים פ"י ה"ג) וז"ל: "ואם היה קטן כשהטבילו אותו בית דין - יכול למחות בשעה שיגדיל, ויהיה גר תושב בלבד; וכיון שלא מחה בשעתו, שוב אינו ממחה, אלא הרי הוא גר צדק. לפיכך, אם בא לקטנה שהטבילוהו בית דין כסף כתובתה

<sup>5</sup> כך פירש המפרש (ריב"ן, חתן ותלמיד רש"י, בד"ה אינה סופגת) את הגמרא, וכפשוטם של המלים: "אינה סופגת את הארבעים". ואולם התוס' (שם ד"ה לעולם מיעקר) דחקו שההוה אמינא מתייחסת למכת מרדות אליבא דר' יהודה.

או קנס אונס או מפתה - יהיה הכל תחת יד בית דין עד שתגדיל ולא תמחה בגרות, שמא תטול ותגדיל ותמחה, ונמצאת זו אוכלת בגיותה מעות שאין לה זכות בהן אלא בדיני ישראל", עכ"ל. ומבואר שביאתו של האונס והמפתה באותה קטנה נחשבת כביאה בקטנה מישראל, אם אכן היא לא תמחה כשתגדיל. ומוכח שבאותה שעה כשרה היתה. וזו גם דוגמא למציאות שאינה מושלמת ומוחלטת, ואפשר לבטלה יותר מאוחר. ואף על פי כן עד לאותה שעה שבה עשוי הדבר להתבטל, היא נחשבת כמציאות שיש לה תוקף גמור.

### הקושי בלשון הרמב"ם בהל' אישות

אמנם לכאורה לפי כל מה שהתבאר בדעת הרמב"ם יש עדיין קושי בדקדוק לשונו. הוא כותב (הל' אישות פ"ו הל' טו-טז): "המקדש על תנאי - כשיתקיים התנאי, תהיה מקודשת משעה שנתקיים התנאי, לא משעה שנתקדשה. כיצד וכו' הרי זו מקודשת מתשרי וכו'. אבל אם אמר לה: הרי את מקודשת לי מעכשיו וכו' הרי זו מקודשת למפרע משעת הקידושין", עכ"ל. ורואים מההנגדה של תנאי רגיל למעכשיו, שבתנאי רגיל מקודשת מתשרי ובמעכשיו מקודשת למפרע משעת הקידושין. ולכאורה לפי ההסבר הנ"ל נקודת ההבדל לא היתה צריכה להיות אם היא מקודשת למפרע משעת הקידושין, כיון שבשני המקרים היא מקודשת מאז, אלא נקודת ההבדל היא שבתנאי רגיל הקידושין הושלמו מעכשיו, ובמעכשיו הם הושלמו כבר קודם לכן.

### לפי דבריו בהל' גירושין כוונתו היא להשלמת הקידושין

וצריך לומר שכוונתו היא להשלמת הקידושין, דרך בזמן קיום התנאי הושלמו הקידושין לגמרי. ועד אז הן מיתלו תלו וקיימו. וכן הוא כותב להדיא (הל' גירושין פ"ט ה"א) וז"ל: "המגרש את אשתו לאחר זמן קבוע, הרי זו מגורשת כשיגיע הזמן שקבע. והרי זה דומה לתנאי ואינו תנאי וכו' ואינו תנאי שהמגרש על תנאי, הרי גירש, וזה עדיין לא גירש" וכו'. ושם (ה"ה): "ומה בין המגרש על תנאי לזה שקבע זמן לגרושין או תליין במעשה, שהמגרש על תנאי יש שם גרושין ואינן גמורין עד שיתקיים התנאי" וכו'. ומבואר בדבריו שגם בגרושין על תנאי יש לראות את המציאות לפני קיום התנאי, שיש שם גרושין אלא שהם אינם גמורים, וכאשר הוא עשה כך הוא נחשב שכבר גירש. ומזה נראה שהרמב"ם הבין שהגרושין כבר נעשו בשעת המעשה, אלא שהם רק לא נגמרו עד שעת קיום התנאי.

### עדיין לשונו לכאורה אינה מדויקת

אבל עדיין לשון הרמב"ם יוצאת לכאורה אינה מדויקת. לכאורה לא היה לו לומר בפשיטות שהיא מקודשת רק בזמן קיום התנאי, אם בעצם עיקר הקידושין התקיימו כבר בזמן המעשה, ורק השלמתו של תהליך הקידושין וגמרו, רק הם מתקיימים בזמן קיום התנאי. ומיניה וביה הרמב"ם חוזר שוב על אותה סתירה כביכול, שהרי בתחילת המשפט הוא אומר: "הרי זו מגורשת כשיגיע הזמן שקבע וכו' דומה לתנאי - שהיא מתגרשת כשיגיע הזמן שקבע". דהיינו, דוקא בזמן שקבע ולא בזמן מעשה הגירושין. ואם כן, הרמב"ם פותח בזה שהיא מגורשת כשיגיע הזמן שקבע, ומיד לאחר מכן הוא אומר ש"יש שם גירושין" עוד לפני קיום התנאי. וכן מבואר בדבריו להדיא לעיל (שם פ"ח ה"א): "שהמגרש על תנאי - כשיתקיים התנאי, תהיה מגורשת בשעה שיתקיים, לא בשעת נתינת הגט לידה". וממש משפט לאחר מכן הוא כותב: "ולכתחילה לא תינשא עד שיתקיים התנאי; ואם נישאת לא תצא". דהיינו, שעקרונית היא כבר יכולה להנשא לאחר.

### הרמב"ם מדייק ומבדיל בין פועל הפעולה והפעולה עצמה ובין מקבל הפעולה

אמנם אם נאסוף את כל הנוסחים שבהם הרמב"ם אומר שהדבר קרה בזמן נתינת הגט אזי נוכל ללמוד שלגבי מה שכבר קרה בזמן זה הוא "הרי גירש", ו"יש שם גירושין". אבל מאידך "היא מתגרשת" רק בזמן קיום התנאי. זאת אומרת, שמצד הפועל ומצד הפעולה הכל קרה כבר בזמן נתינת הגט, אבל מצד מקבל(ת) הפעולה היא מתגרשת בזמן שמתקיים התנאי. וזאת גם הלשון שבה הוא משתמש כשהוא אומר ש"היא מתקדשת" בזמן קיום התנאי ולא בזמן נתינת הקידושין. דהיינו, מצד מקבלת הפעולה היא מתקדשת רק אז, אע"פ שהוא קידש ומעשה הקידושין נעשו כבר בהתחלה.

**ההגדרה המדויקת הנובעת מכך בקנין על תנאי**

ומזה יש ללמוד את ההגדרה המדויקת של הרמב"ם לקנין על תנאי, ומה בדיוק לא הושלם ומה כבר כן קרה. הוא מצידו עשה את כל מה שהוא אמור לעשות, ואפילו התהליך מצד עצמו גם כבר קרה בפועל. אבל האשה עדיין לא נחשבת כמגורשת עד שהתהליך מושלם לגמרי. ובשביל שאיש אחר יוכל לשאת אותה מספיק שהתהליך בפועל כבר קרה, אלא שיש בזה סיכון כיון שקיומו של התהליך מותנה בכך שהוא יושלם, ולכן לא תינשא לכתחילה.

**לאור האמור דברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה קשים מאד**

לאור הדברים האמורים, הקושי גדול יותר בדברי הרמב"ם בנידון דחמץ שהתנה עליו במכירתו לגוי. לא זו בלבד שהיה עליו לפרש שבתנאי 'מעכשיו' אינו עובר, כיון שהקנין שהקנה לגוי הוא קנין גמור, והחמץ יצא מרשותו לגמרי, אלא לכאורה גם בתנאי רגיל הוא לא היה אמור לעבור. אם הוא מכר לגוי בתנאי, הרי שברגע המכירה שהיה לפני הפסח החמץ כבר יצא מרשותו של הישראלי. וכן כשהקנה את המשכון לגוי שהלווהו, הרי כבר בשעת ההלוואה חל הקנין של הגוי על המשכון, אפילו שהוא התנה שהמשכון יחול רק אם לא יביא לו כסף עד יום פלוני. ומדוע בשני המקרים הללו מבואר בדברי הרמב"ם שהוא עובר על כל יראה ובל ימצא.

**הסבר הרדב"ז בדעת הרמב"ם**

הרדב"ז (שו"ת ח"ה ס"י מג) נשאל מדוע אסר הרמב"ם למכור את החמץ לגוי על תנאי, הלא מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה (ובדומה לשאלת תוספות בבכורות הנ"ל)? והשיב וז"ל: "תשובה כבר ידעת שהרב ז"ל אזיל לשטתיה דאמר המפקיד חמצו אצל העכו"ם עובר בבל יראה ובל ימצא הילכך בכל התנאים שבעולם כיון דאיפשר דלא מקיים תנאיה והוי דישראל הדבר פשוט דעובר עליו אעפ"י שהוא אצל העכו"ם דהא פקדון הוא גביה וכן אם אמר לו ע"מ שתחזירנה לי אחר הפסח כיון דאם לא החזירו אחר הפסח נתבטלה המתנה למפרע והוי חמץ דישראל שעבר עליו הפסח וכיון דמעקר התנאי היה אפשר שלא יתקיים כל זה הזמן הוי כפקדון אצל העכו"ם ועבר עליו הישראלי משום בל יראה ובל ימצא ומתנה ע"מ להחזיר לא חשיבא מתנה לענין שהוא שלו לגמרי תדע שאין יכול להקדישו דקיי"ל כל מתנה שאם הקדישה אינה מקודשת אינה מתנה נהי נמי שיועיל זה התנאי לענין שהוא חשוב כשלו לצאת בו ידי חובתו שלא יהיה שאול מ"מ לאו שלו הוא לגמרי", עכ"ל. וכוונתו לומר שהאפשרות שהתנאי לא יתקיים גורמת להחשיב את הדבר כאילו שהוא ביד הישראלי הנותן. והדין דמתנה על מנת להחזיר ששמה מתנה אינו מוחלט, דבאמת אין הוא של המקבל לגמרי, ולכן גם כאן אין הוא של הגוי לגמרי אלא הוא נחשב עדיין ביד הישראלי.

**קשיים בתירוץ**

ודבריו לכאורה תמוהים, מדבריו מבואר שהוא מסכים עם ההנחה שהנחנו לעיל, שדברי הרמב"ם לגבי מכירה על תנאי, כוללים בין תנאי רגיל ובין תנאי "מעכשיו" ו"על מנת" (שהרי בפתח דבריו אמר "בכל התנאים שבעולם", ובהמשך "וכן אם אמר לו ע"מ שתחזירנה לי לאחר הפסח", וכל עיסוקו שם הוא להסביר את דין מתנה על מנת להחזיר). ואם כן קשה, מדוע הוא עובר מדאורייתא על בל יראה ובל ימצא. אמנם נכון הדבר שאם לא יתקיים התנאי, יתגלה למפרע שהוא עבר, אבל סוף סוף אי אפשר לקבוע בסכינא חריפא שהמכירה על תנאי מצד עצמה גורמת לכך שהוא יעבור על דאורייתא. הרי יתכן שהתנאי יתקיים (וזו גם צריכה להיות ההנחה היותר סבירה, שהרי לא לחינם הם עושים את המכירה ביניהם), ואז החמץ איננו שלו כבר מרגע המכירה, שהרי לגבי "מעכשיו" מבואר ברמב"ם להדיא שהוא חל בשעת הקנין. ועוד קשה, מנין לו שאי היכולת להקדיש מתנה על מנת להחזיר מורה שאינה מתנה מדאורייתא. ואדרבה, באופן עקרוני מבואר בגמרא (ב"ב קלו ע"ב) ובדברי הרמב"ם (ה"ל זכיה ומתנה פ"ג ה"ט-י) שהיא מתנה, והוא גם יכול להקדישה ולהחזירה לו כשהיא מוקדשת, אלא אם כן אמר לו על מנת שתחזירנה לי, "שלא התנה עליו אלא שיחזיר לו דבר הראוי לו". ועכ"פ באופן עקרוני זאת אמורה להיות מתנה גמורה. ומנין לו לחלק בין "שלו לגמרי" (במתנה גמורה) ולא שלו לגמרי (במתנה על מנת להחזיר) מדאורייתא. ולכאורה דוקא העובדה שאפשר לצאת ידי חובה באתרוג כזה, וכן היה אפשר לקדש את האשה בכסף זה (אלמלא החשש שיאמרו אשה נקנית בחליפין) מורה לכאורה שהוא "שלו לגמרי", וכפשט הגמרא, ודלא כמו ששלל הרדב"ז.

**קשיים בתירוץ הרב קאפח**

והרב קאפח (הלי' חמץ ומצה פ"ד ה"ז סוף אות י) העתיק את תשובת הרדב"ז והשיג עליו, והסיק שבגוי מתנה על מנת להחזיר אינה מתנה. אך מכל מקום קשה מנין זאת לרמב"ם, ומדוע לא הניח שבסתמא אין חילוק בין גוי לישראל בזה. וגם בסברה לכאורה קשה להבין מה ההבדל בין גוי לישראל. הלא השאלה היא עקרונית, אם העובדה שהוא נותן ומתנה שהדבר יוחזר לו, עוקרת את מציאותה של המתנה עכשיו, או שמא יש לראות בזה תנאי רגיל, ואם הוא מתקיים, אז אין סיבה לגרוע ממהותה של המתנה בשעתה. ומדוע שיהיה הבדל בזה בין גוי לישראל. ואם משום שאין אפשרות לסמוך עליו שיחזיר, דפיהם דיבר שוא וימינם ימין שקר, הלא אין זה קשור לשאלה כמה הוא סומך על הגוי. ויתכן שיתן מתנה לישראל וידע מראש שהסיכויים הם נמוכים שיחזיר לו, ואעפ"כ אם הוא יחזיר לו המתנה תיחשב כמתנה. וכיון שהדין אינו מותנה כלל בשאלת ההסתברות שהדבר יתקיים, אין לכאורה מקום לחלק בין גוי לישראל.

**ביאור הרמב"ם בתשובה לדבריו בדין ישראל שהרהין את חמצו**

בדין זה של ישראל שהרהין חמצו אצל הגוי (הלי' חמו"מ פ"ד ה"ה) ישנה לכאורה בעיה נוספת. במקרה הראשון הישראל לווה כסף מהגוי והשאיר אצלו חמץ בתור משכון, והתנו ביניהם שאם הישראל לא יחזיר את הכסף עד יום פלוני, החמץ יהיה קנוי לגוי מרגע ההלוואה. והדין במקרה זה הוא שהחמץ הזה מותר באכילה ובהנאה לאחר הפסח. ואולם הרמב"ם מתנה: "והוא שיהיה הזמן שקבע לו קודם הפסח". ולכאורה הדבר תמוה מאד, שהרי לפי זה כל הענין בין הגוי והישראל נגמר לחלוטין עוד לפני הפסח. דההלוואה היתה לפני הפסח, והמועד של קיום התנאי היה לפני הפסח, והחמץ נקנה לגוי לפני הפסח. ואם כן, מה ההו"א שהחמץ יהיה אסור אחר הפסח. הלא לכאורה כבר אין שום זיקה של הישראל לחמץ בזמן הפסח. וכבר השיג הראב"ד (שם) וכתב וז"ל: "לא נהיר ולא צהיר, אלא אפילו לא הגיע זמנו עד לאחר הפסח אינו עובר עליו. ואם הגיע זמנו קודם הפסח אפילו לא אמר מעכשיו קנאו, שאין דין אסמכתא לגוי", עכ"ל. והרמב"ם נשאל (שו"ת סי' רנב) על דבריו אלה וז"ל: "זה הזמן אשר קבע לו קודם הפסח הוא אם לא הבאתי לך המעות או זולתו, ומה ישאר שהרהינו אלא מכירה גמורה". והשיב: "והזמן אשר קבע לו קודם הפסח הוא חוזר על מאמר הראשון אשר הוא אם לא הבאתי. ואומרך שהיא מכירה כן הוא ולולי זה לא היה מותר לאחר הפסח אם נתנדב הגוי לישראל והניחו לישראל בתורת משכון עם היות שאלו היה רוצה היה לוקחו והודיענו שהוא מותר והגוי היה מוכרו אחר הפסח", עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ם שכוונתו היתה לחדש שגם אם הגוי יתן לו הארכת זמן, ונמצא שהחמץ מופקד אצל הגוי בפסח, מכל מקום כיון שגם זמן הפרעון הראשון (ולא רק ההלוואה) היה קודם הפסח, ואמר "מעכשיו" – אינו עובר.

**מקורו של הרמב"ם מהתוספתא**

ומקורו של הרמב"ם הוא מהתוספתא (פסחים פ"ב ה"ה): "נכרי שהלוה את ישראל על חמצו, ואמר לו: אם לא באתי קודם הפסח - הרי הוא מכור לך, אחר הפסח מותר באכילה ואצ"ל בהנאה. ישראל שהלוה את הנכרי על חמצו, ואמר לו: אם לא באתי קודם לפסח - הרי הוא מכור לך, אחר הפסח אסור בהנאה ואצ"ל באכילה". ומבואר מזה שקיום התנאי הוא עוד לפני הפסח וכדברי הרמב"ם.

**ביאור ההבדל בדין הרהין משכון בין תנאי רגיל ומעכשיו לפי מה שהתבאר**

על כל פנים מבואר מהמשך דברי הרמב"ם שאם לא אמר "מעכשיו", יהיה הדבר נחשב כפקדון אצל הגוי. ולפי מה שהתבאר במהות ההבדל שבין תנאי רגיל ובין מעכשיו, יש לבאר את דבריו כך: כאשר הוא עושה תנאי מעכשיו, נגמרה הקמת החומה לגמרי, אלא שהיא תלויה ועומדת בקיומו של התנאי. וכיון שהתנאי התקיים, והוא לא הביא את הכסף לגוי, יוצא שהחומה נתאשרה באופן סופי, ואין שום בעלות ושום זיקה בין הישראל ובין החמץ. אבל אם הוא לא אומר מעכשיו, יוצא שהחומה לא הושלמה לגמרי. וכאשר הגוי מחליט שהוא אינו מעוניין לקנות, והוא מתנדב לישראל וממשיך להניחו בתורת משכון, אזי נחסר חלק מהותי מהשלמת החומה. והרי זה כמו שהבעל יבטל את הגט לפני זמן קיום התנאי או שהגט ישרף או שהאשה תתקדש לאחר. דכל הדברים הללו הם מהותיים לעצם היווצרות החלות של הדבר בהנגדה לקיום התנאי שהוא דבר חיצוני ואינו מהותי להיווצרות החלות. וגם רצון הגוי

לקנות הוא מהותי להיווצרות החלות, וכיון שאין רצון כזה, ממילא החומה אינה משתלמת, ומתגלה למפרע שעדיין לא נוצר הקנין של הגוי, והחמץ שנמצא ברשותו הוא עדיין בבעלות הישראל, ולכן הוא עובר על זה בבל יראה.

### הקושי הקיים לפי זה במוכר לגוי על תנאי

אמנם כל זה יכול היה ליישב את ההלכה של ישראל שהרהין חמצו (ה"ה), שברור לאחר מעשה שהגוי החליט שלא לקנות את החמץ, וממילא ברור שמעשה ההקנאה התבטל במקרה שהוא לא אמר מעכשיו. דברור עתה שהחומה לא נשלמה, וכיון שכך היא מתבטלת לחלוטין כשהגיע זמן התנאי, וכנ"ל. אבל בנידון של מוכר לגוי על תנאי, הרי באותה שעה שמגיע הפסח עדיין אין סיבה שאמורה לגרום לכך שהמעשה יתבטל. וזה בין אם הוא יאמר מעכשיו ובין אם לא יאמר מעכשיו. ואם אכן יתקיים התנאי, יתגלה אף למפרע שהכל היה שריר וקיים, וההקנאה אמורה להיות הקנאה מעליא. ועוד קודם לקיום התנאי, המציאות היא באותה שעה שהחומה קיימת ונחשבת. ואם כן עדיין לא מובן מדוע שיעבור על בל יראה. וכאמור שאלה זאת נכונה בין אם הוא אמר מעכשיו ובין אם הוא לא אמר מעכשיו.

### לפי מה שהתבאר לא מובן עדיין מה החידוש בתוספתא וברמב"ם

ועוד קשה, דלפי מה שהתבאר בנידון דהרהין חמצו, עדיין לא מובנת ההוה אמינא שהוא יעבור, אם הוא אמר מעכשיו. ותשובת הרמב"ם לכאורה לא עונה על השאלה לשם מה צריך לחדש דבר זה. דהא כפי שהתבאר, החומה הושלמה לגמרי עוד בזמן ההלוואה, והחמץ יצא מרשות הישראל לגמרי. והדבר כל כך מבואר ומוסבר ומתיישב בפשיטות עם תורת התנאים, שלכאורה אין שום סברה לומר שיהיה בזה אפילו צד איסור. ועדיין קשה, מה חידשו התוספתא והרמב"ם.

### יש חידוש מיוחד בחמץ שאפילו זיקה בלי בעלות גורמת לבל ימצא

ונראה שיש ללמוד מכאן חידוש יסודי בדין בל יראה ובל ימצא, שלא אזלין רק בתר הבעלות הטהורה, אלא עצם הזיקה שיש לישראל על החמץ, מספיקה בשביל שיעבור על הלאו. דהנה, נאמר בגמרא (פסחים ה' ע"ב): "יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים - תלמוד לומר לא ימצא. הא אמרת רישא: שלך - אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה! - לא קשיא; הא - דקביל עליה אחריות, הא - דלא קביל עליה אחריות. כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא: בעירו חמירא דבני חילא מבתיכו, כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד - ברשותיכו קאי ובעיתו לשלומי - כדילכון דמי, ואסור. - הניחא למאן דאמר: דבר הגורם לממון - כממון דמי. אלא למאן דאמר: לאו כממון דמי, מאי איכא למימר? - שאני הכא, דאמר לא ימצא. איכא דאמרי: הניחא למאן דאמר דבר הגורם לממון לאו כממון דמי (ו' ע"א) היינו דאיצטריך לא ימצא. אלא, למאן דאמר כממון דמי - לא ימצא למה לי? - איצטריך, סלקא דעתך אמינא: הואיל וכי איתיה - הדר בעיניה, לאו ברשותיה קאי - קמשמע לן", עכ"ל. וכן פסק הרמב"ם (ה' חמ"ט שם ה"ג) וז"ל: "גוי שהפקיד חמצו אצל ישראל: אם קיבל עליו ישראל אחריותו, שאם אבד או נגנב ישלם לו דמיו - הרי זה חייב לבערו; הואיל וקיבל עליו אחריות, נעשה כשלו. ואם לא קיבל אחריות - מותר לקיימו אצלו, ומותר לאכול ממנו אחר הפסח, שברשות הגוי הוא", עכ"ל. ומבואר בדברי הגמרא שאפילו אם נוקטים שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי, וכשיטת חכמים החולקים על ר' שמעון (ב"ק צ"ח ע"ב), וכפי שפסק הרמב"ם בכל מקום (ה' גיב"ה פ"ב ה"א וה' מכירה פ"ג ה"ח ועוד), בכל זאת יש חידוש מיוחד בדין "לא ימצא" שאפילו על זה הוא עובר, כיון שהוא מקבל אחריות על החמץ. דהיינו, שאפילו שאין החמץ שלו, הוא בכל זאת מתחייב עליו, בגלל שבכל זאת יש לו זיקה מסוימת לחמץ.

### לפי הר"ח והרמב"ם אפילו כשלא קיבל אחריות עובר על בל ימצא

ויתירה מזו לפי פירוש הר"ח והרמב"ם מבואר בדברי הגמרא, שאפילו כאשר אין החמץ שלו כלל וגם הוא לא קיבל עליו אחריות כדן, אלא הגוי הפקיד בידו ובאלימות הוא דורש ממנו שיחזיר לו, הוא גם עובר עליו. דפירש הר"ח את הנידון של בני חילא כך: "הגוים בני החיילות היו מפקידין את החמץ שלהם בבתי ישראל והיו נותנים להם קמח ואומרים להם עשו לנו לחם ואפילו אם אבד אותו הלחם באונס, אין משגיחין אלא מענישים אותם", עכ"ל. ובהוה הוא חולק על רש"י שפירש (פסחים שם ד"ה דבני חילא) וז"ל: "דבני חילא - גייס של בית המלך, ומטילין

תיקון טורח מזונותיהן על העיירות", עכ"ל. וכן פירש הר"ן (בי ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה דבני). ולשיטתם של רש"י והר"ן לא התחדש שגם כשהחמץ שייך לגוי, מתחייבים עליו. אבל בדברי הר"ח מבואר שיש חיוב ביעור גם כשהחמץ הוא של הגוי. וכשיטתו כתב גם הרמב"ם (שם ה"ד) וז"ל: "גוי אלם שהפקיד חמצו אצל ישראל - אם יודע הישראלי שאם אבד או נגנב מחייבו לשלמו, וכופהו ואונסו לשלם ואף על פי שלא קיבל אחריות, הרי זה חייב לבערו, שהרי נחשב כאילו הוא שלו, מפני שמחייבו האנס באחריותו", עכ"ל. ולפי זה מבואר שהגדר של כל ימצא מורחב אפילו לדברים שאינם שלו כלל, והוא גם לא קיבל עליו אחריות. ובכל זאת עצם הזיקה הזאת שיש לו לחמץ הזה, שהוא עתיד להתבע עליו, נחשב כאילו שהוא של הישראל לענין זה.

### חמץ שונה בזה מדינים אחרים בתורה

ובאמת דין זה של חמץ שונה מדינים אחרים שבתורה בגלל הריבוי מלא ימצא. דמבואר בהמשך (שם ו' ע"א) שלגבי דין בכורה וכן לגבי דין חלה, שייכות הגוי פוטרת בבהמת ארנונא. ואם הוא אינו יכול לסלקו בזווי, הוא ודאי פטור. וללישנא בתרא אפילו כשהוא יכול לסלקו בזווי, הוא פטור. וגם בחלה, אלמלא הרואה אומר שהוא אוכל חלתו בלא הפרשה, היה נפטר, ואפילו שהיה יכול לסלק את הגוי בזווי. דהשוותה הגמרא את חלה לבהמה וחילקה ביניהם רק בגלל הסברה הזאת דעיסה לית לה קלא והרואה אומר שלו היא.

### קיום תנאי יוצר מציאות של זיקה שגורמת לחיוב כל ימצא

והשתא דאתינן לכל הכי, נראה שכך יש לבאר וליישב את דברי הרמב"ם בכל הקשיים דלעיל. בחמץ מתחדש שעצם הזיקה של הישראל אליו, אפילו שהוא אינו שלו, גורם לחיוב ביעור, ועובר עליו בבל יראה ובל ימצא. ולכן אפילו שהוא כבר הקנה את החמץ ומכרו או נתנו במתנה לגוי, והתנאי שקבע אינו מערער את עצם הקנין שהקנה, והחומה שבנה נחשבת מספיקה בשביל להגדיר את החמץ שהוא אינו שלו, בכל זאת העובדה שקיים תנאי, וישנה אפשרות שהתנאי הזה לא יתקיים, והחמץ הזה יהיה בבעלותו, הרי זה דומה עקרונית לאחריות מעשית שיש לו על החמץ, שגורמת לחיוב ביעור ולכך שהוא עובר על כל יראה ובל ימצא.

### זהו הצורך בחידוש שבתוספתא וברמב"ם

וזה גם החידוש בדברי התוספתא והרמב"ם בנידון של חמץ שהרהינו אצל הגוי. דאף על פי שהוא אמר מעכשיו, ואף על פי שמועד קיום התנאי כבר עבר, ואף על פי שמבחינה ממונית נחשב החמץ הזה לגמרי של הגוי, בכל זאת יש לישראל זיקה לחמץ הזה, שכן הגוי מתעתד להחזיר אותו אליו חזרה לאחר הפסח, כיון שהוא התנדב למחול על החלטתו לו אף שהישראל לא שילם לו את הלוואתו. והעובדה הזאת שהחמץ היה שלו, ועתיד להיות שלו, היתה יכולה להתפרש כזיקה שמחייבת את הישראל בביעור והיה צד לומר שהוא עובר על כל יראה ובל ימצא. ולכן הוצרכו התוספתא והרמב"ם להדגיש שאין זה כך, והוא לא מתחייב ואינו עובר.

### זו הסיבה שבחמץ אינה מועילה מתנה על מנת להחזיר

וזו גם הסיבה שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה בפדיון הבן ובשאר ענינים שבתורה. ואילו בנידון של חמץ בפסח ברור שהוא עובר על כל יראה ובל ימצא. דבכל פרשיות התורה הקובע היחיד הוא עצם הבעלות של הכהן או האשה או בעל האתרוג על המעות או הגט או האתרוג. אבל בנידון של חמץ אין זה מספיק שאין בעלות טהורה על החמץ, אלא גם בזיקה קטנה בהרבה, הוא עובר עליו ומתחייב לבערו. וכיון שהגוי מתחייב להחזיר לו את החמץ, ואם לא יחזיר לו, לא תתקיים המתנה מעיקרה, ברור שהזיקה גדולה מספיק בשביל לחייבו, והיא אף יותר גדולה מתנאי רגיל (דהא בתנאי רגיל הוא דוקא מתעתד שיתקיים התנאי והוא יסתלק לחלוטין מהדבר ואילו בתנאי הזה הוא דוקא מתעתד לחזור ולהיות הבעלים על הדבר)<sup>6</sup>. וזו גם הסיבה שהתוספתא חידשה היתר לומר לגוי "עד שאתה לוקח במנה - קח במאתים, שמא אצטרך ואבא ואקח ממך אחר הפסח", ולא חידשה היתר של מתנה על מנת להחזיר, דכל תנאי אינו מועיל במכירה לגוי וקל וחומר כשמתנה תנאי של על מנת להחזיר.

<sup>6</sup> ובניגוד למה שכתב הרדב"ז שמצד עצם הקנין הוא לא גמור, ולכן עובר על כל יראה, מתבאר לפי הנ"ל שאין זה תלוי במישור הקנייני הטהור, אלא זה דין מיוחד בבל יראה ובל ימצא שהוא חל גם כשמצד הקנין הטהור, זה קנוי לגוי, אבל עצם הזיקה מספיקה כדי לחייבו.



### החיוב לבער הוא משום שבלי ביעור הוא עובר על כל יראה

ובדברי הרמב"ם בנידון דחמץ שקיבל עליו אחריות ובנידון של גוי אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל לא כתוב להדיא שהוא עובר עליו אלא שהוא חייב לבערו. אבל נראה פשוט דהא בהא תליא, ושהחיוב הוא מדאורייתא. דהלשון: "נעשה כשלו" וכן לקמן (שם ה"ד) "שהרי נחשב כאילו הוא שלו", מורה שזהו חיוב גמור מדאורייתא. ולא התחדש ברמב"ם דין מיוחד של חיוב דרבנן, והן קודם לכן והן לאחר מכן הוא כותב במפורש שעובר בכל יראה ובל ימצא, כך שנראה שגם מה שבתווך חייב לבערו ועובר עליו. והסיבה שלא נקט להדיא שהוא עובר עליו אלא שחייב לבערו נראה שהוא משום שבא לחדש שיש לו יכולת וחיוב לבער את החמץ, אפילו שהחמץ אינו שלו, וזה בניגוד למקרים האחרים שהחמץ הוא שלו, ואז אין צורך בחידוש הזה. ומלבד זאת נראה שלאחר שקבע את הדין ברמה העקרונית (שעובר על כל יראה) הוא כבר לא נזקק לחזור על זה שוב, ונוקט רק את הדין המעשי.

### רבינו אברהם בן הרמב"ם ביאר את דבריו בשונה מתשובת אביו

ויש להעיר שרבינו אברהם בן הרמב"ם כתב תשובה (ברכת אברהם ס"י כב) שבה הוא מבאר את דברי אביו בהלכה הנ"ל של חמץ שהרהינו אצל גוי. ומדבריו בתשובה הזאת נראה בבירור שהוא לא ראה את תשובת אביו. דיש לו אריכות דברים בביאור הקשיים בדברי הרמב"ם והוא מאריך בתשובתו, ובכל דבריו אינו מזכיר שאביו כבר נשאל שאלה זאת וענה עליה במפורש. ותשובתו היא גם קצת שונה מתשובת אביו, אע"פ שהוא מציין בתחילת תשובתו שהוא שאל את אביו זצ"ל שאלות אלה "עד שפירש לי טעמא מסברא".

### שלוש השאלות שמעלה בדברי אביו

השאלה מתפרטת לשלושה קשיים: האחד, "מאי איצטריך מעכשיו הרי כבר הגיע זמן ולא החזיר לו מעותיו וקנה אותו הגוי במעותיו ובמשיכת החמץ". השני, "כגון זה צריכא למימר? הא ודאי חמץ של גוי הוא ולא נשתייר לישראל בו כלום, והרי הוא כחמץ שנמכר לגוי מכר גמור". השלישי, המשנה (פסחים ל"ב) אומרת נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה. והגמרא (שם לא ע"א) מקשה מזה על רבא שאמר שבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה, דלדבריו עד זמן הפרעון החמץ אמור היה להיות ברשות ישראל והיה צריך לעבור עליו. והגמרא העמידה (שם ע"ב) בהרהינו, ולאחר מכן הוסיפה שאמר קנה מעכשיו. ולכאורה לא היה מקום לקושיה מעיקרא, כי אם המשנה עסקה בכגון שהגיע כבר מועד הפרעון לפני פסח, הרי גם אם הוא גובה מכאן ולהבא אין סיבה שהישראל יעבור, כיון שכבר מלפני הפסח החמץ עבר לרשות הגוי.

### תשובתו של רבינו אברהם

ועל השאלות הללו כתב רבינו אברהם זצ"ל: "זו ודאי קושיא שראוי להקשות כמותה וכמה זמן נתקשת לי קושיא זו בחיי אבא מארי ז"ל עד שפירש לי טעמא מסברא ואחר פטירתו לחיי העולם נתגלו לי ראיותיה וכתבתי אותן בפירוש מסכת פסחים שחברתי אותו וזה נוסח דברי שם צריכין לברורי בהא שמעתא סברא דסבירא ליה לאבא מארי זצ"ל בה סבר דתנן נכרי שהלוה את ישראל וכו' ואוקמה דלא הוי מותר בהנאה אלא עד דאמר ליה קני מעכשיו צריך שיהיה הזמן הקבוע לפריעת החוב קודם הפסח כגון שהלוהו בראש חודש ניסן ואמר ליה אם לא הבאתי לך מעות מכאן ועד עשרה ימים בניסן קני לחמץ זה מעכשיו ופירש זה אגב שיטפא קשה הרבה דאם הזמן הקבוע קודם הפסח למה הצריכוהו לקני מעכשיו אפילו לא אמר ליה קני מעכשיו כשיגיע אותו הזמן קנה ליה והוי ליה ברשות הגוי וכד מעיינת בהאי פירושא משכחת ליה דיקא וליכא לפרושא אלא הכין דאם הזמן הקבוע אחר הפסח מתי יקנה הגוי לחמץ מעכשיו שהוא עת המשכון כשיגיע אותו הזמן בודאי הילכך לא קנה הגוי לחמץ מעת המשכון אלא לאחר הפסח וליכא ליה בפסח קנייה ביה כלל דעדיין לא מטא הזמן הקבוע ביניהן ונמצא החמץ בפסח עדיין ברשות ישראל ועבר על כל יראה ובל ימצא ואי אפשר שיהיה זה מותר בהנאה הנה נתברר דצריך הזמן הקבוע שיהיה קודם הפסח בודאי ואחר כך יהיה מותר בהנאה ודקא קשיא לן אמאי צריך לקני מעכשיו אם הזמן קודם הפסח והא כשיגיע הזמן קנה לא קשה מידי דלא הצריכוהו לקני מעכשיו אלא כדי שיגמור ישראל ויקנה לגוי דאי לא אמר הכי לא קני הגוי לחמץ ואפילו מטא הזמן הקבוע תדע דבקניית הגוי למשכון הוא דהצרכנו לקני מעכשיו דקא מקשינן נהי נמי דהרהינו אצלו הא אמרת גוי מישראל לא קני ופרקינן לא קשיא הא דאמר ליה קני מעכשיו הא

דלא אמר ליה קני מעכשיו, עכ"ל. ובדבריו לא מוזכרת כלל הסברה המבוארת בדברי הרמב"ם שהגוי עשוי להחליט להתנדב ולהשאיר את המשכון ברשות הישראל ולא לקנות אותו. ולכאורה הוא אינו עונה באופן ישיר על השאלות. אלא הוא רק מסביר מדוע אם המועד היה אחרי הפסח לא היה מועיל מה שהמשכון נקנה מעת המשכון, והוא גם מסביר מדוע היה צריך מעכשיו, כי אלמלא כן הגוי לא היה קונה את המשכון.

### הבנות הכרחיות בדבריו ליישוב שתי הקושיות הראשונות

ועל כרחנו צריך לומר בדעתו שהבין שבאמת אין חידוש בזה שכאשר הוא אומר מעכשיו וזמן הפרעון הוא לפני הפסח, הוא לא עובר. ועיקר החידוש הוא דוקא בשלילה של מה שניתן להסיק מזה. דמתבאר לפי זה שבלי מעכשיו לא יועיל ויעבור, ומתבאר לפי זה שאם מועד הפרעון לא יהיה לפני הפסח גם לא יועיל. ובזה הוא עונה על השאלה השניה. ועוד נראה הכרח לומר בדבריו שמבין שמשכון שונה משאר קנינים בזה שגם אם מפרשים ומתנים ומקנים את המשכון, הוא בכל זאת אינו נקנה אם לא נאמר מעכשיו. ועל כרחנו צריך לומר שהסברה בזה היא שיש כאן מעין אסמכתא דלא קניא, דהלווה סומך על כך שהוא יביא את המעות בזמן, ולכן הוא לא גומר ומקנה. ורק כאשר הוא אומר מעכשיו זה מועיל להקנות לגוי. ובזה הוא עונה על השאלה הראשונה, שיש הכרח לומר מעכשיו דאחרת לא ייקנה המשכון. וזו כוונתו באומרו: "תדע דבקניית הגוי למשכון הוא דהצרכנו לקני מעכשיו", דבא לאפוקי בזה שאר קנינים ותנאים ממוניים רגילים. וזו כוונתו גם באומרו: "דלא הצריכוהו לקני מעכשיו אלא כדי שיגמור ישראל ויקנה לגוי", דכוונתו בזה לומר שבלי אמירת מעכשיו הוא לא יגמור ויקנה, דהוי מעין אסמכתא דלא קניא.

### קשיים בתשובתו של רבינו אברהם

ואולם לכאורה ישנם כמה קשיים גדולים בתשובתו. ראשית, לא מובן איך מתיישבת הקושיה השלישית בדבריו. ואמנם הוא מוכיח לשיטתו את ההכרח לומר שצריך מעכשיו וצריך שזמן הפרעון יהיה לפני הפסח, אבל סוף סוף לא היה מקום להקשות מזה קושיה על רבא. ואם נאמר שבאמת בתחילה לא חשבו כך, והבינו את המשנה דאירי בכגון שזמן הפרעון הוא אחרי הפסח, לא יהיה מובן היכן השמיעה הגמרא שהיא חוזרת בה מהנחה זאת. שנית, עיקר סברתו שלא מועיל אם הזמן יהיה לאחר הפסח ואפילו אם יאמר מעכשיו היא: "דאם הזמן הקבוע אחר הפסח מתי יקנה הגוי לחמץ מעכשיו שהוא עת המשכון כשיגיע אותו הזמן בודאי הילכך לא קנה הגוי לחמץ מעת המשכון אלא לאחר הפסח וליכא ליה בפסח קנייה ביה כלל דעדיין לא מטא הזמן הקבוע ביניהן", עכ"ל. ולכאורה הדברים סותרים ממש מיניה וביה. אם הוא קונה מעכשיו שהוא "עת המשכון", הוא ניגוד גמור ל"כשיגיע אותו הזמן". ולכאורה המשמעות של מעכשיו היא שהוא קונה למפרע. ו"כשיגיע אותו הזמן" הוא רק הזמן שמתגלה למפרע שהדבר כבר נקנה קודם לכן. והרי זו הסיבה שהאשה לא תצא מבעלה השני כשנתן לה גט מעכשיו. ואמנם נכון הדבר שעד לאחר הפסח לא נדע את הדבר. אבל לכאורה אין זה נכון שהוא לא קנה "אלא לאחר הפסח" ושי"ליכא ליה בפסח קנייה ביה כלל". דמצד חלות הקנין, הוא אמור להתקיים כבר קודם לכן. וכלפי שמיא הוה גליא שבשעת המשכון הוא כבר נקנה לגוי, ורק אנחנו לא ידענו דבר זה עד לאחר הפסח, כיון שלא ידענו אם הוא יפרע או שלא יפרע.

שלישית, אינו מובן בסברה מדוע במשכון יהיה קנין גרוע יותר משאר קנינים. הלא בכל דבר מעין זה שהוא מקנה ומתנה אפשר היה לומר דלא סמכא דעתיה להקנות כיון שהוא סומך על כך שיקיים את התנאי. אבל הרי זה גופא התחדש בתורת הקניינים שבכל זאת תנאי מועיל, וישנם אופנים רבים מאד של תנאים שכולם אפשריים באופן עקרוני. ואסמכתא היא רק בדברים שבהם הוא מחייב את עצמו באופן דגזים או שאין בידו כלל (סנהדרין כה ע"א תוד"ה כל כי האי) או באופנים מסוימים אחרים שכתבו הראשונים (סנהדרין כד ע"ב וטושי"ע חו"מ סי' רז). ואדרבה, בנידון דידן אין לך קנין ותנאי ברור מזה, דכאשר הוא לווה מעות הוא מתחייב למלוה אותו סכום שלוה ממנו, והמשכון אינו אלא השבה בעלמא של שווה כסף שלוה, והדבר מוגדר וסביר לגמרי. ושיטת הרמב"ם שבדבריו עסקינן היא (ה'י' מכירה פ"יא ה'י' א-ז) שכל שהוא עושה קנין גמור באותה שעה ורק קובע תנאי לחלות הקנין, אין בזה אסמכתא. ורק אם הוא מתנה שאם יקנה כך וכך אז הוא יקנה כך וכך, הרי זו אסמכתא. ולכן כותב הרמב"ם (שם ה"ד) וז"ל: "לפיכך, הנותן ערבון לחבירו ואמר לו 'אם אני אחזור בך ערבוני מחול לך', והלה אומר 'ואם אני אחזור בך אכפול לך ערבונך': אם חזר בו הלוקח – קנה זה את הערבון, שהרי הוא תחת ידו; ואם חזר בו המוכר – אין מחייבין אותו לכפול הערבון, שזו אסמכתא, ועדיין לא קנה", עכ"ל. הרי שממש באותו ענין ובאותו תנאי, אם נעשה הקנין

במסירת הערבון למוכר, התנאי מועיל ואין זו אסמכתא, ואם לא נעשה הקנין במסירת הערבון ללוקח, התנאי אינו מועיל והרי זו אסמכתא. ובנידון דידן זהו בדיוק המקרה שהלווה נותן את הערבון שהוא החמץ בידו של המלוה, ומבואר שאין כאן שום אסמכתא. ואמנם הרמב"ם מדגיש (שם ה"ז) שבמקרה שהוא אומר קנה מעכשיו, הדבר מופקע לחלוטין מגדרי אסמכתא. אבל אין זה אומר שבלי שאומרים מעכשיו, לא חלים קנינים עם משפטי התנאים. דפשיטא שהם חלים, וכפי שהוא כותב שם בתחילת הפרק. והחידוש בקנה מעכשיו הוא שאפילו שאין כאן קנין של הדבר עצמו אלא רק קונים מידו על כך שהוא מקנה את הבית שלו אם יתקיים תנאי פלוני, גם בכהאי גוונא יועיל בגלל שאמר מעכשיו.<sup>7</sup>

### יישוב הקשיים לפי מה שהתבאר

אמנם לפי מה שהתבאר בדברי הרמב"ם על פי תשובתו מיושבות כל הקושיות. השאלה השלישית מיושבת שהנידון הוא בכגון ש"נתנדב הגוי לישראל והניחו לישראל בתורת משכונ". וכיון שהגוי מתנדב לכך, אזי זמן הפרעון נדחה. וכשזמן הפרעון נדחה, גם זמן הגבייה נדחה אם נוקטים שבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה. ויוצא אפוא שזמן הפרעון נדחה לאחר הפסח, והיה צריך לעבור, וקשה על רבא. ולכן הוצרכה הגמרא להעמיד בהרהינו ובכגון שאמר מעכשיו, דבמקרה כזה אפילו שהוא מתנדב לדחות את הפרעון, אין זה כבר מבטל את קניינו של המלוה מרגע זמן מתן המעות. ומיושב גם מדוע מעכשיו אינו מועיל אם זמן הפרעון יהיה אחרי הפסח. דאמנם מצד הקניין מתגלה שהוא היה כבר למפרע מרגע מתן המעות. אבל בחמץ יש איסור בל יראה ובל ימצא אפילו כשמצד גדרי הבעלות הוא שייך לגוי, דהא על כל פנים יש לישראל זיקה גמורה לחמץ. והקושיה של הגמרא על רבא היתה מכל שכן: דאם בחמץ אינו עובר, קל וחומר שבסתם דיני ממונות אין ללווה שום זיקה לדבר שממנו המלוה פורע את חובו, ועל כרחך שלמפרע הוא גובה. ולפי זה באמת אין צורך לחדש שבמשכונ יש בעיה מיוחדת שלא יקנה בגללה. והדבר המיוחד שקורה בנידון זה הוא שהמלוה שהיה אמור לזכות במשכונ יכול להחליט שהוא מתנדב לוותר על מה שהיה אמור להגיע לו, ולהשאיר את המשכונ ברשותו של הלווה. וזאת באמת היתה סברת הרמב"ם בתשובתו.

### ניסיון לתאם את דברי רבינו אברהם למה שפירש לו הרמב"ם

ואמנם רבינו אברהם אמר שהוא שאל את אביו והוא "פירש לו טעמא מסברא". ואולי הרמב"ם ביאר לרבינו אברהם את סברתו שאפילו אם אומר מעכשיו, יש איסור בל יראה, אם התנאי מתקיים רק לאחר הפסח. ורבינו אברהם הבין זאת מצד שעצם קיום התנאי יותר מאוחר גורם לכך שהקנין לא חל בינתיים. ואילו כוונת הרמב"ם היתה שהדבר נכון רק לענין איסור בל יראה, אבל מצד גדרי הקניין הוא מתקיים למפרע כבר בזמן מתן המעות. ואולי צריך לפרש גם בדברי רבינו אברהם את מה שהתבאר בדברי הרמב"ם, ונצטרך לדחוק בדבריו שהתכוון שאינו נחשב שנקנה לגוי בקנין גמור רק לענין איסור בל יראה.

### מסקנה להלכה בדעת הרמב"ם בענין מכירת חמץ

לפי כל מה שהתבאר יוצא בדעת הרמב"ם, שאין אפשרות למכור חמץ כשאין גמירות דעת מוחלטת. ובנידון של מכירת חמץ גם לא יועיל התנאי של מתנה על מנת להחזיר, כיון שעדיין נשארת לישראל זיקה אל החמץ והיא משאירה את איסור בל יראה. כאשר היתה מכירה שיש בה הערמה או חוסר גמירות דעת, הוא עובר על איסור דאורייתא של בל יראה (ואין כאן קנס דרבנן בלבד). את זה יש ללמוד בקל וחומר ממכירה גמורה שיש בה תנאי, שהרי התבאר שמכירה כזאת עדיפה על מכירה שאין בה גמירות דעת גמורה, וכדמוכח מפדיון הבן, שמכירה שאין בה גמירות דעת – אין בנו פדוי, ובמתנה על מנת להחזיר – פדוי. ואם במכירה גמורה שיש בה תנאי עובר בה על בל יראה, קל וחומר שיעבור במכירה שאין בה גמירות דעת גמורה.

### הרמב"ן נוקט בפשיטות שיש איסור בהערמה במכירה לגוי

ובגמרא (פסחים כא ע"א) דנו להדיא בנידון של מכירת חמץ לנכרי לפני הפסח. וז"ל: "בית שמאי אומרים: לא ימכור אדם חמצו לנכרי, אלא אם כן יודע בו שיכלה קודם פסח. ובית הלל אומרים: כל שעה שמותר לאכול – מותר

<sup>7</sup> יש הבנות שונות בדברי הרמב"ם, ואולם כך נראה מכל דבריו שם, וכן נקט הב"י (שם), ואכמ"ל.

למכור, ע"כ. וכתב הרמב"ן (ריש המסכת ד"ה וכן מה) בביאור טעמים של בית שמאי וז"ל: "אבל מדברי סופרים הצריכו לבער לגמרי דילמא אתו למיכל מיניה, ולא עוד אלא שהחמירו בספקו לבדוק ולאבד או למכור וליתן לגוי קודם זמנו, וכדברי ב"ש (שם) אף במכירת הגוי החמירו מדבריהם אא"כ ידוע שיכלה קודם הפסח דחשו להערמה, שאלו מן הדין אין בין חמץ שהיה לישראל ומכרו לא"י קודם זמנו [ובין חמצו של א"י מתחלת ברייתו שום הפרש וחילוק], עכ"ל. ועד כאן לא פליגי בית הלל עליהם אלא שלדעתם אין לחשוש להערמה. אבל כולי עלמא מודו שאם אכן יש בזה הערמה, הדבר אסור. והרמב"ן נוקט כדבר פשוט שאם "חשו להערמה" ברור שיש איסור בהערמה, ולא צריכא למימר דבר זה.

### כך כתבו גם רבינו דוד והר"ן

וכן כתב רבינו דוד (כא ע"ב ד"ה ר' יהודה בן בתירא) בדעתם של בית שמאי וז"ל: "דגזרי במוכר לגוי שמא יערים במכירתו, שדבר ברור שמן הדין כל שקנאו הגוי שעה אחת קודם הפסח לא קרינא ביה לא יראה לך, אלא דבית שמאי גזרי למכירה של הערמה", עכ"ל. ומבואר גם בדבריו שבית שמאי גוזרים שמא תהיה מכירה של הערמה. ועל זה חולקים עליהם בית הלל ולא גוזרים. אבל נראה לכאורה פשוט שעל עצם האיסור בהערמה עצמה אין מחלוקת. וכן כתב הר"ן (חידושיו כא ע"א ד"ה ר' יהודה) וז"ל: "פירש"י ז"ל דבשיטתיה דבית שמאי אזיל דאסרי למכור חמץ לגוי, שמא יערים במכירתו כדי שיחזירו לו לאחר הפסח", עכ"ל. ומבואר גם בדבריו כנ"ל, שההנחה הפשוטה שלא צריך לפרש אותה היא שאם אכן הוא יערים במכירתו, ברור שיהיה בזה איסור.

### מדברי הראשונים הללו נראה שהאיסור הוא מדאורייתא

מהעובדה שבית שמאי גוזרים שמא יהיה הדבר כהערמה, נראה מסתבר יותר לומר שהם הבינו שהאיסור הוא מדאורייתא. דאם ההערמה היא איסור דרבנן, יוצא שיש כאן גזירה לגזירה. וגם לא נזכרת בדבריהם הקביעה שיש איסור מיוחד של הערמה, שלגבי גוזרים את הגזירה הזאת. אלא הם נוקטים בפשיטות וכמסוימים לפי תומם שגוזרים שמא יערים במכירתו. ולא צריכא למימר שההערמה הזאת אסורה. ומשמע מזה שאין צורך בגזירה מיוחדת כזאת. ומזה נראה מסתבר לומר שהבינו בעקרון כשיטת הרמב"ם שההערמה אינה מועילה מדאורייתא.

### רב האי קובע שכוונה לזכות אחרי הפסח מנוגדת לדין ביטול

והרי"ף אבן גאות בספרו שערי שמחה (ח"ב הל' פסחים ע"ב פג) כתב וז"ל: "ונשאל ממר רב האי יש במקומינו אנשים שעושים מורייס מקמח חטין ושעורין ומלח כל השנה כולה וכשמגיע זמן הפסח מצניעין אותו בבית או בחצר וטחין אותו פתח בטיט ולאחר הפסח מוציאים אותו ומוכרין אותו והשיב דתועים וטועים הם וחס ושלום דאיכא בישראל מאן דשרי לאצנועי חמץ בפסח בין בעיניה בין על ידי תערובות דמשנה שלימה היא זה הכלל כל שהוא ממין דגן הרי זה עובר בפסח ואע"ג דעירובין באזהרה ולא הדא בעיניה הא הטמנה דתניא יכול יטמין ת"ל לא ימצא ומי הוי טיחוי הבית טפי מן החמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבואר ואמרינן עלה וצריך שיבטל ואינון דעתהון לזבונה אחר פסחא הלכך אכריזו בהדא מילתא דאסורא הוא ואתרו בהו דלא ליעבדו הכי ומאן דעביד הכי בתר התראה שמתוהו ופרשו מיניה", עכ"ל. והובאו דבריו גם בשערי תשובה (סי' ער). ומבואר מדברי רב האי שהעובדה שהם מתכוונים לזכות בחמץ הזה לאחר הפסח מנוגדת לדין שצריך לבטל את החמץ. דהיינו, גם אם מניחים שהטיחה בטיט נחשבת כאילו שהם ביערו את החמץ כמו בחמץ שנפלה עליו מפולת, עדיין יש צורך לבטל את החמץ. והעובדה שהם מתכוונים לזכות בחמץ שוב אחרי הפסח ולמכור אותו סותרת את האפשרות לבטל את החמץ.

### דברי הרשב"א בעניין חטים המצויים בבור

והרשב"א (שו"ת ח"א סימן ע) כתב וז"ל: "שאלת עוד ישראלים שיש להם בורות מלאים חטים ובקרקעית הבור וקירותיו יש מן החטה שנתבקעה מלחות הארץ. אם צריך לבערו ולמכרו לישראל קבא קבא דכי היכי דכליא קמי פיסחא (פסחים מ' ע"ב). או אם יוכל למכרו לגוי על מנת שלא להוציא משם עד לאחר הפסח ובלא קבלת אחריות. כחמצו של נכרי ברשותו של ישראל שעושה לו מחיצה עשרה (שם ו' ע"א וכרש"י ד"ה חמצו) ובור זה כמחיצה עשרה. או נאמר שאינו צריך אלא ביטול דהוה ליה כעושה את ביתו אוצר קודם שלושים יום ואין דעתו לפנותו בפסח (שם). ועוד שזה חמץ נוקשה הוא שאינו ראוי לאכילה ומסריח הוא. הכל תודיעני. תשובה מדעתי מה שאמרת שיש

בקרקעית הבור חטים שנתבקעו לא שיהא הדבר ברור אלא שאמרת מפני שמן הסתם יש מבוקעות ואפשר שאין שם. ולפיכך זה קל ממה שיש שם בבירור. ונפקא מינה לעניינים שאכתוב לך. ומכל מקום בין כך ובין כך בביטול בעלמא סגי ליה. כאותה שאמרת דעושה את ביתו אוצר. וקיל מינה מפני שאין נודע ממש שיש שם חטים שנתבקעו כמו שאמרתי ושמה אין שם כלל. ואם נתבקעו שמה נפסדו לגמרי מאכילת הכלב והוה ליה ספק ספיקא. ואילו היה ברור שיש שם חטים מבוקעות ונתיר אותו בביטול לכשיפנה אפשר שהיה צריך לבער, עכ"ל. ומבואר מדבריו שביטול יכול להועיל רק מצד הספק ספיקא: ספק אם יש חיטה שנתבקעה בתחתית הבור, ואת"ל שיש, יתכן שהחטים נפסדו מאכילת כלב, ואינו עובר עליהן ואינו מצווה לבער. אבל אם ידוע שיש חטים מבוקעות הוא נוטה לאסור. והיינו משום שביטול כזה שהוא מתכוון לזכות בו לאחר הפסח, יש לאוסרו.

### מדברי הרשב"א נראה שהוא מקבל את האיסור של רב האי גאון

ואמנם בדבריו אלה הוא לא כותב זאת באופן מוחלט אלא הוא רק נוטה לאסור. אבל בהמשך דבריו הוא כותב להדיא שיש לאסור. דז"ל: "ואפילו לר' שמעון דאמר חמץ לאחר זמנו אינו עובר עליו בכלום. דהרי זה כמבטל ומתכוין לחזור ולמכרו לאחר הפסח. ורב האי גאון ז"ל כך כתב בתשובה כמו שתמצא כתוב משמו בהלכות הרב רבי יצחק בר יהודה ז"ל אבן גאית. אבל מחלוקת היא בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ב) דגרסינן התם הפקיר חמצו משלושה עשר לאחר הפסח מהו. רבי יוחנן אמר אסור וריש לקיש אמר מותר. אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש אי אתה מודה לי ממש שעות ולמעלה שהוא אסור. אמר ליה תמן איסורו גרם לו הכא מאי אית לך למימר. אמר רבי יוסי לרבי פנחס נהיר את כד הויתון אומרין אתיא דרבי יוחנן כרבי יוסי ודריש לקיש כרבי מאיר אינה כן אלא רבי יוחנן חושש על הערמה ריש לקיש לא חשש על הערמה. מה דנפיק מביניהון נפלה עליו מפולת. מאן דמר הערמה לית כאן הערמה והוא מותר. מאן דמר זכייה לית כאן זכייה והוא אסור. ע"כ. פירוש זכייה כמחלוקת רבי יוסי ורבי מאיר [בנדרים (מג ע"א)] גמרא המודר מחברו ואין לו מה יאכל מניחו על גבי הסלע ומפקירו ורבי יוסי אסור. ואמרין מאי טעמא דרבי יוסי קא סבר הפקר כמתנה. מה מתנה עד דאתיא לרשות מקבל אף הפקר עד דאתיא לרשות זוכה. ומכל מקום אם כדברי הירושלמי בין כמאן דמר משום הערמה בין כמאן דמר משום זכייה חמץ שנפלה עליו מפולת לאחר הפסח מותר. דלמאן דאמר משום הערמה לית כאן הערמה. ולמאן דאמר משום זכייה לא קיימא לן בההיא כרבי יוסי אלא כרבי מאיר דסתם מתניתין כותיה. ולא קיימא לן בהא כרבי יוחנן דירושלמי. אלא שהגאון רב האי ז"ל אסר. ואפשר נמי דהא גרע טפי לענין ממפולת. דהתם ממילא הוא שנמצא ולא שיהא בדעתו לפנות הגל ולחטט אחר הפסח. אבל כאן שדעתו לפנות בורו ולמכור הנמצא בקרקעיתו ובקירותיו לא, עכ"ל. ומבואר שבנידון דידן ברור לו שרב האי אסר דגרע טפי ממפולת. ונראה מדבריו ולשונו שהוא מקבל את איסורו של רב האי. והוא ממשך ואומר: "אלא שאפשר להתיר מן הצד שאמרתי שאין כאן חמץ ידוע. דדילמא לא הוה ביה בפסח כלל ואחר כך הוא שנתבקע. עוד הדבר קרוב שאין כאן חמוץ אלא עפוש והפסד ולא חמץ נוקשא כמו שאמרת. דחמץ נוקשא נמי אסור לפחות מדרבנן ולרבי מאיר בלאו (פסחים מג ע"א). וצא ולמד מן הראשונים שהיו לפנינו שלא שמענו שיהא אדם נוהג בישראל לפנות אוצרות חטים ושעורים ולפנות בורות בפסח. שחטים שבקרקעות עפוש והפסד הם שמקבלים ולא חימוץ, עכ"ל. הרי שהוא סובר שהאפשרות להתיר היא רק מהצד של הספק ספיקא שכתב.

### כך נראה גם מהמשך תשובתו

וכן בהמשך תשובתו הוא דן לגבי האפשרות שהעלה השואל למכור את החמץ הזה לנכרי. והוא כותב וז"ל: "ואם בא ישראל למכור החטים המופסדים שימצאו בבורו לגוי ומשכיר לו בורו מותר ואפילו לכשתמצא לומר שהוא חמץ. ואפשר שאפילו בשקבל עליו אחריות. דתניא (שם ו' ע"א) גוי שנכנס לחצרו של ישראל ובצקו בידו אין זקוק לבער. הפקידו אצלו זקוק לבער. ייחד לו בית אין זקוק לבער שנאמר (שמות יב, יט) לא ימצא בבתיכם. כלומר אף על פי שקבל עליו אחריות דאינו אסור אלא כל שהוא מצוי בבתיכם. וזה אינו מצוי בידו כיון שאינו בביתו של ישראל ובגבולו. והיתר יחוד דומיא דאסור פקדון הוא. ואין אסור פקדון אלא בשקבל עליו אחריות. הא לאו הכי אתה רואה של אחרים ושל גבוה. הלכך היתר יחוד אפילו בשקבל עליו אחריות. ואף על פי שלא הביאה הרב אלפסי ז"ל בהלכות הלכה היא. וכמדומה שכל הפוסקים פסקוה בהלכותיהם גם הרב רבי זרחיה הלוי ז"ל (בי ע"א בדפי הרי"ף). וכל שכן אם לא קבל עליו אחריות שהוא מותר ובלבד שלא יערים. כדתניא בתוספתא (פסחים פ"ב ה"ז) רשאי ישראל לומר לגוי עד שאתה לוקח במנה קח במאתים שמה אצטרך ואבוא ואקח ממך לאחר הפסח. ותניא בתוספתא

אחריתי (שם ה"ו) ישראל וגוי שהיו באין בספינה והיה חמץ ביד ישראל הרי זה מוכרו לגוי או נותנו לו במתנה ובלבד שלא יערים", עכ"ל. ומבואר מדבריו שאסור להערים, ויש להתיר רק בכגון שגם לאחר הפסח הגוי הוא הבעלים של החמץ. ונראה שזו הסיבה שיש להתיר את הדבר למרות שמדובר על מכירה שמתקיימת כל שנה, שהרי הנידון של השאלה מתקיים כל שנה. והיינו משום שאין כאן מכירה שלאחריה הוא חוזר וקונה מהגוי, אלא החמץ נשאר בידו של הגוי גם לאחר הפסח. ואמנם יש לישראל אחריות על החמץ הזה, אבל כיון שהוא מיוחד מקום לגוי לחמץ זה, מותר הדבר למרות האחריות. ומיניה וביה מבואר שאמנם יש לישראל אחריות על החמץ, אבל ברור שהוא לא חוזר לבעלותו. וזה גופא מה שמסייג הרשב"א ואומר "ובלבד שלא יערים", דהיינו שהדבר ישאר בבעלותו של הגוי, ולא יוצר מצב שהישראל חוזר וקונה אותו שוב.

### המהר"ם התיר למכור חמץ לנכרי ואף על פי כן אינו חולק על הנ"ל

אמנם המהר"ם מרוטנבורג כתב בתשובה (ד"ק סח, ד"פ לא, וד"ל שמ, ובשו"ת הרשב"א סי' תתן) וז"ל: "על חומץ שנתחמץ<sup>8</sup> בשמרי שכר יש למכרו לגוים קודם הפסח, ולומר לו אם תשמרהו עד לאחר הפסח אקנהו ממך אני או יהודי אחר", עכ"ל. ולכאורה מבואר בדבריו שמותר למכור תערובת חמץ קודם הפסח, ומתוך דבריו נראה שאפשר לעשות כן בכל שנה ושנה, ולא דוקא באופן חד פעמי. ואולם נראה שכוונת המהר"ם למכירה גמורה. דמהלשון: "אקנהו ממך אני או יהודי אחר" יש ללמוד שאין הוא מבטיח לו שהוא זה שיקנה את התערובת חמץ, אלא הוא מלמד את הגוי שיהודים ירצו לקנות החומץ הזה אחרי פסח. ומהלשון "אם תשמרהו" ברור שהחומץ אמור להיות ברשותו של הגוי. ומאידך, הגוי אינו מבטיח שהוא ישמור את החמץ, אלא יש אפשרות שישמור ואז תיווצר האפשרות לקנות ממנו, ויש אפשרות שלא ישמור אלא ישתמש בו בעצמו. וגם אין הבטחה מצד הגוי שאחרי הפסח הוא ימכור לו את החומץ שוב במחיר שהוא מכר לו קודם לכן, ויתכן שהגוי ירצה להרויח מהקניה ומהמכירה כדרכם של סוחרים, והישראל יצטרך לקנות את החומץ במחיר גבוה יותר. ואם כן יש כאן מכירה גמורה, ואין כאן הערמה.

### כן נראה מדברי רבו ומדברי תלמידו

וכן תלמידו ההגהות מיימוניות (הלי' שבת פ"ו ה"א אות ב) כתב בשם רבינו שמואל בן ברוך שהיה מרבתינו של המהר"ם<sup>9</sup> וז"ל: "ויש למצא היתר לומר לנכרי קח לך מעות וקנה חפץ פלוני לעצמך ואם אצטרך אקחנו ממך בְּיָתֶר כדתיניא גבי חמץ ישראל ונכרי שהיו בספינה והיה לו חמץ אומר לנכרי עד שאתה לוקח במנה טול במאתים שמא אצטרך אחר הפסח ואקח ממך ובלבד שיתן לו במתנה גמורה ועל אותה ברייתא הייתי תמיה דפסקינן [בפ"ק דקידושין] בכולהו קנו הכי נמי אמאי לא יתן לנכרי במתנה על מנת להחזיר ושמה משום חומרא דפסח. ושלוס, שמואל בן רבינו ברוך זצ"ל", עכ"ל. ומבואר שהוא מצריך שהמתנה תהיה מתנה גמורה, והישראל נדרש לקנות מהגוי ביותר ממה שהוא שילם על הקניה, והוא גם לא מבטיח את הדבר להדיא אלא רק אומר: "ואם אצטרך". ומבואר עוד בדבריו שהערמה לא מועילה במתנה על מנת להחזיר משום חומרא דפסח. ולפי זה יש בדבר גזירה מיוחדת של חכמים, אבל מעיקר דינא דאורייתא של בל ימצא היתה יכולה להועיל מכירה כזאת שהוא מערים למכור. ובזה הוא חולק על מה שהתבאר בדעת הרמב"ם, שהערמה לא מועילה מדאורייתא וכן לא מועילה מתנה על מנת להחזיר ומשום שלענין בל ימצא אסורה אפילו זיקה כלשהיא לחמץ אפילו שהיא אינה כרוכה בבעלות גמורה.

### איסור מתנה והערמה בחמץ לפי הרמב"ם

העולה מכל דברי הראשונים הוא שהמכירה צריכה להיות מכירה גמורה, ואסור להערים. ומתנה על מנת להחזיר בנידון דחמץ לא שמה מתנה. יש ראשונים שנוקטים שהאיסור הוא מדרבנן וחלקם סבור שהאיסור הוא מדאורייתא. ונראה שלדעת הרמב"ם שמתנה על מנת להחזיר אינה מועילה מעיקר גדר בל ימצא, ומשום שיש זיקה שנשארת בין המוכר לקונה או בין הנותן למקבל, היה מקום להתיר מהטעם הזה כשהוא אינו מתנה ואינו מחייב עצמו במפורש. אלא שהעובדה שהוא אינו מתנה במפורש גורמת לבעיה כללית יותר שאינה קיימת דוקא בחמץ אלא

<sup>8</sup> בד"פ הנוסח הוא: חומץ שנתערב.

<sup>9</sup> הוא רבינו שמואל מבמברג, ויעוין תשובות פסקים ומנהגים, מהד' יז"כ, ח"א, עמ' סו סי' מז; תשובות מיימוניות, משפטים סי' ז'.

בכל הקניינים, דכיון שבפועל הוא מחזיר לו לאחר מכן, יש צורך שהוא יתיימש לגמרי ממעותיו. וכיון שאין הוא עושה כן, לא נחשב הקנין הזה כקנין כלל בגלל שיש חסרון מהותי של גמירות דעת. ולכן מהסיבה הזאת לא מועיל הדבר גם בחמץ. ואפילו אם יהיה ברור לחלוטין לשני הצדדים שהמתנה היא על מנת להחזיר, וכגון שירמוז לו בדרך שאינה משתמעת לשתי פנים או שירגילו לדבר זה, יהיה נחשב הדבר כאילו שהם אמרו זאת במפורש רק לגבי ההחזרה שאמורה לבוא אחר המתנה, דרק לגבי זה לא אמרינן דברים שבלב אינם דברים. דכפי שהתבאר לעיל, כיון שאין "דין אמירה" בקניינים, אם יש דעת ברורה לחלוטין בין שני הצדדים, אין הדברים צריכים להאמר בדוקא. אבל לגבי החלק הזה של הנתנה הראשונית שהישראל נותן לגוי, בזה קיים החסרון שיש בכל הקניינים שבתורה כמו בדין הרישא בפדיון הבן. דהמעשה מתפרש באופן פשוט כהעברה בעלמא של החמץ מיד הישראל לגוי ובחזרה, ואין אנו תולים שהוא גמר ומקנה את החמץ לגוי בקנין גמור. ויוצא אפוא שבין אם הוא אמר להדיא שהוא נותן לגוי במתנה על מנת להחזיר ובין אם הוא לא אמר להדיא, אין אפשרות למכור את החמץ לגוי או לתת במתנה. ורק אם יש סיכוי סביר שהמתנה או המכירה לא תחזור אליו והוא גם יתיימש מהחמץ לגמרי, ולא תהיה דעתו לחזור ולקנותו שוב אחרי הפסח, רק אז מועיל הדבר להחשב כקנין גמור ביד הגוי שאינו מחייב את הישראל בכל ימצא.

### איסור מתנה והערמה לפי התוספות

לעומת זאת התוספות הבינו שעקרונית היה אמור לחול קנין גם כאשר אין הוא אומר את הדברים במפורש, ורק משום שיחתם ברית הלוי מצינו שבפדיון הבן אסור להחזיר לאבי הבן. ואם כן בעל כרחנו מתנה על מנת להחזיר אסורה בחמץ רק בגלל חומרא דחמץ, וכפי שכתב ההגהות מיימוניות בשם רבינו שמואל בן ברוך. אמנם כפי שהתבאר בדעתם, אין שום הבדל בין מתנה על מנת להחזיר שבה הוא אומר במפורש שהוא נותן על מנת להחזיר ובין כשהוא לא אומר זאת במפורש, אבל שני הצדדים יודעים זאת היטב, ונותנים ולוקחים על דעת זאת. דבמקרה זה לא אמרינן דברים שבלב אינם דברים. וההשוואה למתנה על מנת להחזיר היא הן לגבי עצם המתנה והן לגבי ההחזרה של המתנה, דבשני החלקים הללו אנו מניחים שהוא גמר ומקנה. ולכן מצד החומרא המיוחדת הזאת בחמץ שנאסר בה מתנה על מנת להחזיר, נראה שנאסרה גם ההערמה, דבאמת אין סברה להקל יותר במקרה שהוא לא אומר במפורש מאשר במקרה שהוא אומר במפורש. דאם ברור הדבר שכך יהיה, אזי נחשב הדבר כאמירה מפורשת, ואין האמירה מצד עצמה מעלה או מורידה. ולכן נראה שהברייתא נקטה בפשיטות שאסור להערים וכפי שהתבאר לעיל.

### בזמנינו הדבר לכאורה חמור הרבה יותר

הדברים הללו אמורים במכירה גמורה שנעשית בתנאי וקל וחומר במכירה גמורה שנעשית על דעת שיחזיר. אבל במציאות שבה ברור לכל שאין כוונה של הגוי לקנות ממש את החמץ, ובפרט במקרה שבו החמץ נשאר בביתו של הישראל, ולא עולה על דעתו של הנכרי להכנס לביתו ולקחת משם את החמץ, הדבר חמור עוד יותר. ואפילו אם הוא נותן לו את המפתח, ברור שאין כאן אלא מעשה סמלי בעלמא, דנראה ברור שאף אדם לא היה מוכן שהגוי יכנס לביתו על דעת עצמו ויקח ממנו את החמץ שלו המצוי בחדר פלוני או בארון פלוני. וברור לכאורה שאין המכירה מועילה כלל, ולכאורה נראה שלא רק שלדעת הרמב"ם הוא עובר על איסור דאורייתא של בל יראה ובל ימצא, אלא בזה יודו גם הראשונים האחרים שיש בזה איסור דאורייתא. ועל כל פנים לכאורה ברור שלדעתם יש בזה לכל הפחות איסור דרבנן.

### תרומת הדשן מתיר לתת או למכור לגוי אף שיודע בבירור שיחזיר לו

ואמנם כמה דורות מאוחר יותר מהראשונים הנ"ל, כתב תרומת הדשן (ח"א סי' קכ) וז"ל: "שאלה: מי שיש בידו ענייני חמץ סמוך לפסח, וקשה עליו לבערם ורוצה לתתם לנכרי חוץ לבית במתנה גמורה. ואותו נכרי הישראל מכירו ויודע בו שלא יגע בהן כלל, אלא ישמרם לו עד לאחר הפסח ויחזור ויתנה לו. שרי כהאי גוונא או לא? תשובה: יראה דשרי, רק שיתנם לו במתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרם לו מכירה גמורה בדבר מועט. וראייה [מפרק ב' דגיטין כ"ב ע"ב] דפריך והא בעיא ספר מקנה וליכא; ופרש"י (שם ד"ה אלא לאו) על כרחך אפילו בדבר שאין בדעתו של נותן שיעכבו המקבל אלא יחזירו לו בודאי איקרי שפיר מתנה. ואסיק התם דאפילו אשה ידעה לאקנויי בכהאי גוונא, ולא אמרינן דלא מכוונה אלא לשאלה בעלמא. ושרינן גט אשה על ידי מתנה כהאי גוונא התם, ואף על גב דאי לא

הוי מתנה לא הוי גט, ולא חיישינן לחומרא דאשת איש, והוא הדין לגבי חמץ. ואין לחלק דשאני התם לגבי גט דמהני ביה מתנה על מנת להחזיר, מהני נמי מתנה כהאי גוונא, אבל לגבי חמץ דלא מהני על מנת להחזיר, משום חומרא דחמץ כדאיתא בהגה"ה במיימון בהלכות שבת, לא מהני נמי מתנה כהאי גוונא. וכיון דהך חומרא גופא דעל מנת להחזיר על כרחך חומרא יתירה לגבי חמץ, דמסקינן [פ"ק דקידושין ו' ע"ב] דבכל דבר מתנה על מנת להחזיר שמהי מתנה, בר מקדושי אשה משום דאשה לא מקנייה בחליפין. ואם כן די בחומרה זו לעניין חמץ, ולא להוסיף עליה לדמות מילתא אחריתי, עכ"ל. ומבואר מדבריו שאפשר למכור חמץ. ומסתימת דבריו ועניין תשובתו נראה שאפשר לעשות כך גם כל שנה. ואמנם הוא מצריך שהנכרי יקח את החמץ "חוץ לבית במתנה גמורה", מה שהיום לא נעשה בדרך כלל. אבל על כל פנים באופן עקרוני הוא מתיר מכירה שנעשית על דעת כך שהנכרי יחזיר לישראל את החמץ אחרי הפסח, והישראל "יודע בו" שלא יגע בהן כלל. דהיינו, שאין כאן רק השערה בעלמא והסתברות בעלמא אלא הוא "יודע" שכך יהיה.

### **התוס' והרמב"ם מודים שעל דעת להחזיר אינו עדיף מעל מנת להחזיר**

ואולם לכאורה לפי מה שהתבאר, יש לאסור את הדבר הן לדעת הרמב"ם והן לדעת התוספות. לפי הרמב"ם יש באמת הבדל בין מקרה שבו הוא אומר במפורש שהוא נותן את הדבר כמתנה על מנת להחזיר ובין כשהוא אינו אומר. אבל בשני המקרים צריך לאסור את הדבר במכירת החמץ לגוי. כשהוא אומר במפורש שהוא נותן במתנה על מנת להחזיר, אסור, בגלל הזיקה שנוצרת על ידי התנאי, וזה איסור מיוחד הקיים בכל ימצא. וכשהוא אינו אומר במפורש יש לאסור בגלל שיש חסרון בגמירות הדעת, ואין אנו תולים שהוא מכר לו במכירה גמורה, אלא אזלינן בתר החזרתו שבאה לאחר מכן, ונחשב הדבר כהעברה בעלמא מהישראל לגוי, וזה איסור שנובע מהדין הכללי בקניינים שאין הוא נחשב שהקנה לו את הדבר בקנין גמור. ולפי התוספות אין הבדל בין כשאומר במפורש ובין כשאינו אומר במפורש ובשני המקרים נחשב הדבר כמתנה על מנת להחזיר ונאסר הדבר משום חומרא דחמץ.

### **הוכחת התרומת הדשן מהסוגיה דהיו מוחזקין בטבלה**

והנה, הגמרא שמביא תרומת הדשן דנה בשאלת רמי בר חמא: "היו מוחזקין בטבלא שהיא שלה וגט כתוב עליה, והרי היא יוצאה מתחת ידו, מהו? מי אמרינן אקנויי אקניתא ליה, או דלמא אשה לא ידעה לאקנויי". והיינו משום שצריך שהגט יהיה כתוב על דבר שהוא שלו. וכדי להכשיר את הגט צריך לתלות שהאשה הקנתה לבעלה את הטבלא, והגמרא שואלת האם יש להניח שהאשה יודעת להקנות זאת לבעל. ורש"י (גיטין שם ד"ה לא ידעה) מסביר שהשאלה היא האם האשה באמת מקנה לו את הטבלא, כיון שהיא יודעת שהוא יחזיר לה אותה. והמסקנה היא שהאשה גומרת דעתה להקנות. ומזה הוכיח תרומת הדשן שאם מקנים את החמץ בקנין גמור, גם אם מקבל את החפץ בחזרה – הקנין קיים, ואין להשוות זאת למתנה על מנת להחזיר שלא מועילה "משום חומרא דחמץ" כפי שכתב הגהות מיימוניות, שזו חומרא חריגה, ואין לדמות מילתא למילתא.

### **לפי התוספות יש להבין בהכרח שהדיון הוא אם היתה דעת להקנות**

ואולם לכאורה לפי התוס' לא מובן עיקר הדיון בגמרא. דהא לשיטתם מתנה על מנת להחזיר מועילה, בין כשהוא אומר במפורש שהוא נותן על מנת כן, ובין כשברור למקנה ולקונה שזו הכוונה. ואם כן לכאורה פשיטא שגם במקרה של הטבלא של אשה – שזו מתנה על מנת להחזיר אלא שאין הדבר נאמר במפורש – הקנין אמור לתפוס, ולא מובן מה הסתפק רמי בר חמא. ועל כרחנו הדיון אינו אם המתנה מועילה או לא, כי לגבי זה היה צריך להיות פשוט שהמתנה מועילה. אלא השאלה היא האם אפשר לתלות שהיא "ידעה לאקנויי" דהיינו האם היא ידעה שצריך להקנות לבעל, והאם היא התכוונה לכך, ועל זה הגמרא מתרצת שאכן היא ידעה וזו היתה כוונתה. ולא אמרינן שרק זקן או ערב יודעים ומתכוונים לכך, דרק זקן או ערב "ידע לאקנויי".

### **לכאורה הסוגיה אינה מתאימה למה שהתבאר בשיטת הרמב"ם**

וכן לאידך גיסא, הלא התבאר שלדעת הרמב"ם מתנה שנאמר בה במפורש שהיא על מנת להחזיר – מועילה, ואילו כשאין הדבר נאמר במפורש היא אינה מועילה. ולכאורה הנדון בגיטין הוא מתנה על מנת להחזיר שלא נאמר בה להדיא שהיא ניתנת על מנת להחזיר. ואם כן לכאורה קשה כיצד מועילה מתנה זו אליבא דאמת. ואמנם התבאר



בדברי הרמב"ם שבנו פדוי אם הוא גומר בלבו לתת מתנה גמורה, אף אם הכוהן מחליט להחזיר לו את המעות לאחר מכן. אבל הרי בנידון דידן האשה והמלוה נותנים את הגט והשטר בדעה ברורה שהגט והשטר יחזרו אליהם לאחר מכן. ואם כן לכאורה המקרה הזה דומה לגמרי לאב שנותן מעות על דעת שהכוהן יחזיר לו ואינו מפרש את דעתו להדיא.

### הרי"ף והרמב"ם דחו את הסוגיה הזאת מההלכה

וראשית דבר יש להעיר שנראה שהרי"ף והרמב"ם דחו את הסוגיה הזאת מההלכה. הרי"ף השמיטה לגמרי, והרמב"ם נקט בפשיטות את דברי המשנה (גיטין כב ע"ב ועדויות פ"ב מ"ג) "שהאשה כותבת את גיטה והאיש כותב את שוברו שאין קיום הגט אלא בחותמיו", היינו שלא איכפת לנו כלל הבעלות על הגט שתהיה דוקא של הבעל, אלא עיקר הגט הוא החתימות שבו, וכפי שביאר בפיהמ"ש (עדויות שם) "שקיום השטר אינו אלא בעדות העדים ולא בעצם הכתיבה ולפיכך כותבת האשה את גיטה", עכ"ל. והרמב"ם לא מזכיר כלל את הצורך שהיא תקנה לבעל את הטבלה במתנה גמורה והבעל יקנה לה את הגט שוב בזמן נתינת הגט, אלא כותב כדבר המובן מאליו שהדבר מועיל בגלל שהאשה כותבת את גיטה. וגם בהביאו את הדין של הזקן שהלווה והדין דערב היוצא לאחר חיתום שטרות (הלי מלוה ולווה פכ"ו ה"א) הוא אינו מתייחס כלל לכך שצריך להקנות את השטר, אלא כותב בפשיטות שאפשר לכתוב שטר ללווה גם אחרי ההלוואה. ומזה נראה שהוא אינו מצריך שתהיה בעלות על השטר.

### מהמשנה נראה שאין לחלק בין גט לשובר החזר הלוואה

ובאמת המשנה מסיקה מעדותו של ר' חנינה סגן הכהנים: "אף הוא העיד על כפר קטן שהיה בצד ירושלים, והיה בו זקן אחד, והיה מלוה לכל בני הכפר, וכותב בכתב ידו ואחרים חותמין, ובא מעשה לפני חכמים והתירו. לפי דרכך אתה למד שהאשה כותבת את גיטה והאיש כותב את שוברו שאין קיום הגט אלא בחותמיו", ע"כ. הרי נראה בפשיטות שהמשנה לא ראתה שום חילוק בין שטר הלוואה ובין גט ובין שובר רגיל של החזר הלוואה שאין בו קנין, וסבורה שיש להסיק מזה על זה בפשיטות. והיא גם לא נכנסת לחילוקים שהגמרא מחלקת בין זקן דידיע לאקנויי ובין אשה שיש להסתפק אם יודעת לאקנויי.

### מסוגיה קודמת יש ללמוד שאין צורך שהאשה תקנה את הגט לבעל

והסוגיה הזאת לכאורה גם נסתרת להדיא ממה שנאמר לעיל מיניה (גיטין כ" ע"א): "אמר רב חסדא: יכילנא למיפסלינהו לכולי גיטי דעלמא. אמר ליה רבא: מאי טעמא? אילימא משום דכתיב וכתב, והכא איהי קא כתבה ליה, ודילמא אקנויי אקנו ליה רבנן! ואלא משום דכתיב ונתן, והכא לא יהיב לה מידי, דלמא נתינת גט היא! תדע, דשלחו מתם: כתבו על איסורי הנאה - כשר. גופא, שלחו מתם: כתבו על איסורי הנאה - כשר וכו'. תניא, רבי אומר: כתבו על איסורי הנאה - כשר. נפק לוי דרשה משמיה דרבי ולא קלסוה, משמיה דרביס וקלסוה. אלמא הלכתא כותיה", ע"כ. ומבואר מזה שאפשר שהגט יהיה איסור הנאה. ואף שנחלקו הראשונים אם יש בעלות באיסורי הנאה (עיין רמב"ם הלי חמץ ומצה פ"א הלי ב-ג; רשב"א שו"ת ח"א סי' תשמו; ריטב"א סוכה לה ע"א ד"ה ושל ערלה, ועוד), ויש מקום לומר שהבעל עדיין נחשב כבעלים על הגט אפילו שהוא אסור בהנאתו, מכל מקום מבואר להדיא שאפילו אם הגט שלה לגמרי, הקנו רבנן את הגט לבעל. ובאמת כן מבואר להדיא בגמרא (ב"ב קסח ע"א) שבתחילה היה הבעל זה שנותן את שטר הגט לסופר, וכמבואר במשנה (שם קסז ע"א). אבל נהגו שהאשה היא זו שתתן את שטר הגט כדי שהבעל לא ישהה את אשתו ויתעכב מלתת לה את הגט בגלל השכר שלא ירצה לשלם, וכך היא תתעגן. ולכן אפילו שהגט הוא שלה, דהא היא זו ששילמה עליו וקנאתו, בכל זאת הקנו חכמים את הגט לבעל. ואם כן לא היה צורך שהאשה תקנה את הגט לבעלה, דגם אם היא משאירתו בבעלותה, עדיין נחשב הגט כשלו, דהקנו לו חכמים את הגט, וכפי שהסביר רש"י (שם ד"ה אקנויי) וז"ל: "אקנויי אקנו ליה רבנן - ההוא זוזא מדידה והוי כמאן דיהיב ליה איהו דהפקר בית דין הפקר", עכ"ל. דהיינו, שחכמים מפקירים את הגט ממנה והם אלה שמקנים את הגט לבעל. ואם כן, כבר לא איכפת לנו אם האשה ידעה לאקנויי אם לאו.

### הרי"ף והרמב"ם לא קיבלו את תירוצי התוספות

ואמנם התוס' (גיטין כ' ע"ב ד"ה אשה) התקשו בהתאמת הסוגיה הזאת עם המשנה ועם הסוגיה הקודמת, ולכאורה נראה שנדחקו בתירוצייהם. ונראה שלרי"ף ולרמב"ם לא הוה ניחא בדחיקים אלו, ולכן הבינו שהסוגיות חלוקות בענין הצורך בבעלות על הגט. וגם ההבנה במשנה בתחילת הסוגיה נדחית לפי מסקנת הסוגיה, והמשנה מתפרשת כפשוטה. וכן השוואת המשנה בין שטרי קנין ובין שטרי הלוואה, שמוכיחה לכאורה שאין צורך בהקנאה, כבר הוקשתה לתוס' (שם ד"ה וכותב) וגם בזה נדחקו לכאורה בתירוצם. וגם בזה היה נראה לרי"ף ולרמב"ם שאין לקבל דחיקים אלה, ויש להשאיר את ההבנה במשנה כפשוטה וכנ"ל.

### השימוש העיקרי במעות הוא בהוצאתן ולכן בסתמא אינם ניתנים לריגוע אחד

אולם נראה שגם לפי ההבנה של הסוגיה עצמה אין היא סותרת למה שהתבאר בדעת הרמב"ם שמתנה שלא נאמר בה להדיא שהיא על מנת להחזיר, היא אינה מתנה. דיש כמה חילוקים יסודיים בין הנידון של פדיון הבן ובין הנידון של הסוגיה הזאת. ראשית, בסתמא דמילתא אין למעות ערך עצמי מלבד מה שאפשר להשתמש בהם על ידי שמוציא אותם להוצאות כלשהן וקונה תמורתן דברים כלשהם. ואמנם יש מקום להחשיבן ככלי לענין חליפין כיון שיש אפשרות לשקול כנגדן משקולות או לתלות בצואר בתו (ב"מ מה ע"ב תוס' ד"ה אין מטבע), אבל ברור שבסתמא דמילתא לא זהו השימוש הרגיל של מעות. ואם האב נותן את המעות לכהן ואחר שעה קלה הכהן אמור להחזיר לו את המעות, אין לנתנית המעות שום משמעות מלבד תחבולה בעלמא. ולכן בסתמא דמילתא אין סהדי שאין המעות הללו ניתנים כמתנה ממשית, ואם הוא לא יאמר כן במפורש שהוא נותן במתנה גמורה על מנת להחזיר, אזלינן בתר פשטות המעשה שאין בו אלא העברה בעלמא של המעות מיד ליד וחוזר חלילה.

### השימוש העיקרי בגט ושטר הוא בעצם נתינתם מהבעל והלווה

אבל עיקר עניינו של הגט הוא לגרש את האשה, וכל שימוש אחר הוא טפל לגמרי לשימוש העיקרי של גירוש האשה. וכן שטר התחייבות של הלווה למלוה כל עיקר עניינו הוא בזה שהוא ניתן מהלווה למלווה. ולפי ההבנה של הסוגיה הזאת (גיטין שם) יש הכרח שהגט יהיה של הבעל והשטר יהיה של הלווה כדי שהם יוכלו לפעול את פעולתם לגרש ולהתחייב. ואם כן ברור שגם אם הגט יהיה של הבעל דקות ספורות בלבד, ובאותן דקות הוא ישתמש בגט כדי לגרש בו את האשה, וכן אם השטר יהיה של הלווה דקות ספורות, ובאותן דקות הוא ישתמש בו כדי לתת למלוה ולהתחייב בו, תהיה בזה תועלת גדולה, דהגט והשטר ימלאו את יעודם והבעל והלווה יצליחו למלא בזה את מבוקשם. ואם כן הקנאת הגט לבעל והקנאת השטר ללווה היא בעלת משמעות גדולה, אפילו שהיא נעשית לזמן קצר, והם שבים ומחזירים את מה שקיבלו לאשה ולמלוה. ולכן המעשה מצד עצמו עשוי להתפרש בפשיטות כמתנה על מנת להחזיר, אף אם האשה והמלוה לא אומרים כן במפורש. ולכן בסוגיה הזאת לא נותר אלא לדון האם אכן האשה והמלוה יודעים להקנות באופן הזה. דהקנין מצד עצמו עשוי להיות נידון כמתנה על מנת להחזיר, אבל יש צורך שהאשה והמלוה ידעו להקנות כזה קנין. ועל זה דייקא מסיקה הגמרא שאכן הם יכולים לדעת להקנות באופן הזה, ואפשר להחיל כאן דין של מתנה על מנת להחזיר.

### לאשה ולמלוה אין ענין בטבלא והשטר אבל האב מעוניין במעות

ויש הבדל מהותי נוסף בין הנידונים. מבואר בסוגיה שהגמרא הניחה בפשיטות שלאשה אין עניין מיוחד בטבלא, וזאת בניגוד לפדיון הבן, שם האב נותן את המעות ורוצה שהכהן יחזיר לו אותן, כי יהיה לו הפסד ממון אם הוא לא יחזיר לו את המעות. ובכל הסוגיה ברור שאין ערך עצמי לשטר או לטבלא, ולא זו הסיבה שבגללה נניח שהיא מקנה או לא מקנה. והגמרא מנסה להוכיח ממקרים שונים על הנידון של השאלה, כשבמקרים המובאים מדובר על שטרא בעלמא. והגמרא לא מחלקת שבשטרא בעלמא המקנה אכן גומר ומקנה כי לא איכפת לו שהשטר יצא מרשותו, אבל כאן יש ערך גדול לטבלא ולכן היא לא מקנה. ומבואר שהטבלא מצד עצמה היא חסרת חשיבות מיוחדת, וכל הדיון הוא רק על עצם הידיעה והכוונה של המקנה, אם היא מתקיימת אם לאו. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (הל' גירושין פ"ד ה"ה) שהטבלא מצד עצמה אינה בעלת ערך בפני עצמה, דהוא פותח במקרה של טבלא ומסיים בכך שהיא מגורשת דהאשה עצמה כותבת את גיטה. ומוכח שהערך הכספי של הטבלא הוא חסר חשיבות בנידון דידן. ולכן בסתמא דמילתא האשה והמלווה גומרים בדעתם לתת את הגט והשטר במתנה גמורה, ואין הם זקוקים להתיימש לגמרי

מהגט ומהשטר כדי שמתנתם תהיה מתנה גמורה. וזאת בניגוד לפדיון הבן, שבסתמא דמילתא האב אינו גומר בדעתו לתת את המעות במתנה גמורה אלא אם כן הוא מתיימש לגמרי מהמעות. וכיון שבגט אשה ושטר הלוואה ברור שהקנין מצד עצמו אמור להועיל אם אכן היתה דעת להקנות, לא נותר אלא לדון אם אכן האשה "ידעה לאקנוייה", דיתכן שלא היתה לה דעת להקנות. ועל זה המסקנה לפי הסוגיה הזאת שהיא יודעת להקנות.

### **בגט ובשטר כתוב להדיא שניתנים לאשה ולמלוה בניגוד למעות**

ומסיבות נוספות האשה והמלווה אינם טרודים כלל בשאלה האם אכן הבעל והלווה יחזירו להם את הגט והשטר, ודעתם פנויה וגמורה להקנות את הגט והשטר בקנין גמור עד שיחליט הבעל והלווה להחזיר להם. וזאת בניגוד לפדיון הבן שהאב אינו יכול לבטוח בכך שהכוחן יחזיר לו, ולכן מלכתחילה בסתמא דמילתא הוא אינו גומר ומקנה לו את המעות בלב שלם. והיינו משום שבגט הרי כתוב להדיא שהבעל נותן לאשתו את הגט ומגרש אותה, ואם כן ברור מיניה וביה שהבעל אמור למוסרו בחזרה לידיה של האשה. וכך בשטר הלוואה כתוב להדיא שהלווה מתחייב למלוה בשטר הזה. ואם כן ברור מיניה וביה שהלווה אמור למוסרו בחזרה לידיו של המלוה. אבל מעות הפדיון הם ככל שאר המעות, ואין שום סימן ושום סיבה להניח מעצם קיומם שהם עתידים לחזור לידיו של האב.

### **בגט ובשטר יש לבעל וללווה ענין להחזיר ובמעות אין לכהן ענין להחזיר**

ומסיבה פשוטה נוספת נוצר ההבדל הזה. דהא בגט אשה ובשטר הלוואה יש לבעל וללווה ענין ורצון הרבה יותר גדול לתת בחזרה את הגט והשטר ממה שיש לאשה ולמלווה ענין ורצון לתת להם קודם לכן את הגט והשטר. דהא קבלת הגט היא חוב לאשה (ב"מ יב ע"א), והבעל הוא זה שמעוניין בגירושה, וכן המלווה עושה טובה ללווה כשמלווה לו את המעות ואף מעמיד לרשותו שטר שיוכל לאפשר לו ללוות. ולכן אין האשה והמלווה מסופקים כלל שמא לא יקבלו חזרה את הגט והשטר. וכאשר הם נותנים את הגט והשטר לבעל וללווה, הם נותנים בדעת גמורה, ואין הם טרודים כלל בשאלה אם הם יקבלו את הגט והשטר בחזרה. אבל האב שנותן את המעות לכהן הוא זה שרוצה בחזרת המעות לידיו, ואילו לכהן אין שום ענין בהחזרת המעות, ואם הוא מחזירן אין זה אלא משום שעושה חסד וטובה עם האב. ולכן אין האב יכול לבטוח בלב שלם בסתמא דמילתא שהמעות יחזרו אליו, ולכן אין אומרים שבסתמא דמילתא הוא נותן את המעות בלב שלם, וכל עוד הוא לא יתיימש מהן לגמרי, יש להניח שבסתמא דמילתא הוא אינו מקנה אותן במתנה גמורה בלב שלם.

### **לפי כל הסברות הללו יש לדמות את החמץ לפדיון הבן ולא לגט ושטר.**

ולפי כל מה שהתבאר נראה ברור ופשוט שנידון דמכירת חמץ לגוי דומה לגמרי לפדיון הבן ולא לנתינת גט ושטר. דהא אין לגוי שום תועלת בחמץ בפסח כשהוא צריך להחזירו מיד לאחר הפסח, דומיא דמעות שניתנות לכהן וצריך להחזירם מיד, וגם אין כתוב וחתום על החמץ שהוא אמור לחזור לישראל, דומיא דמעות הפדיון, ואין לגוי שום ענין להחזיר לישראל (אם אכן הוא היה מקבל את החמץ במתנה גמורה), דומיא דכהן שאין לו ענין להחזיר, וגם יש לישראל רצון וענין שהגוי יחזיר לו, דומיא דאב שיש לו רצון וענין שהכהן יחזיר לו. וכיון שאין הוא אומר להדיא שהוא נותן לו במתנה על מנת להחזיר, ואין הוא מתיימש לגמרי מהחמץ, אין זו מתנה כמו שאין הבן פדוי. ולא דמי כלל לגט ושטר שבכל הפרטים הללו מתקיימת בהן מציאות הפוכה.

### **בין לפי התוס' ובין לפי הרמב"ם אין ראייה מהסוגיה ודוקא נראה להיפך**

ויוצא אפוא שבין לתוספות ובין לרמב"ם, הנידון בסוגיה איננו האם מתנה שאמר בה במפורש שהיא על מנת להחזיר שמה מתנה, וגם אין הסוגיה דנה אם מתנה שלא אמר בה במפורש שהיא על מנת להחזיר שמה מתנה. וברור שמצד גדרי הקניינים בנידון דגט ובנידון דשטר הם נעשים כדבעי. והשאלה היא רק האם יש דעת להקנות. ועל זה מתחדש שיש דעת להקנות. ואם כן לא רק שאין מכאן סייעתא לתרומת הדשן, אלא אדרבה, לכאורה צריך להיות ההיפך ממה שהוא אומר. דבחמץ גם הוא מודה שמתנה על מנת להחזיר לא מועילה (משום חומרא דחמץ), ואם כן לדעת הרמב"ם כל שכן שמתנה שאינו אומר בה במפורש שהיא על דעת להחזיר, לא תועיל, כמו שהתבאר לעיל. ולדעת התוספות אמנם אין כל שכן, אבל על כל פנים הדין הוא שווה.

**קושי נוסף על תרומת הדשן**

יותר קשה בדברי תרומת הדשן, שנראה שכביכול יש שני נידונים שונים: האחד, האם מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה בחמץ, והשני, הנידון של מכירת חמץ שהוא דן בו. והוא אומר: "ואם כן די בחומרה זו לענין חמץ, ולא להוסיף עליה לדמות מילתא אחריתי". דהיינו, דינו שאנחנו מחמירים בנידון הראשון, ואין לנו להחמיר בנידון השני. וזה לכאורה קשה עד מאד, הלא אין כאן שום דיון אחר ושונה. והלא זה ממש הדיון שבדיוק עליו מדבר ההגהות מיימוניות. ועל זה ממש נאמר שמצד חומרא דחמץ, אסור לעשות כן. ובמה שונה הנידון שלו מהנידון של ההגהות מיימוניות. ואדרבה, אם יש כאן מקום לדון זה רק לגרעונות, מצד שהוא לא אמר במפורש שהוא נותן על מנת להחזיר, וצע"ג.

**עוד קושיה על החילוק שהציע בין גיטין לחמץ**

וגם יש להקשות על מה שאומר: "ואין לחלק דשאני התם לגבי גט דמהני ביה מתנה על מנת להחזיר, מהני נמי מתנה כהאי גוונא, אבל לגבי חמץ דלא מהני על מנת להחזיר, משום חומרא דחמץ כדאיתא בהגה"ה במיימון בהלכות שבת, לא מהני נמי מתנה כהאי גוונא", עכ"ל. דנראה מדבריו שיש מתנה של הגט ויש "מתנה כהאי גוונא". וכן יש מתנה של חמץ, ויש "מתנה כהאי גוונא". ואם המתנה הראשונה בגט מועילה על מנת להחזיר, אזי היא תועיל גם ב"מתנה כהאי גוונא", ואם המתנה הראשונה בחמץ לא מועילה על מנת להחזיר, היא גם לא תועיל ב"מתנה כהאי גוונא". והדברים לכאורה קשים טובא. דמאי שנא מתנה דגט מה"מתנה כהאי גוונא" ומאי שנא המתנה דחמץ מה"מתנה כהאי גוונא". הלא זה ממש אותו הנידון כאן וכאן, וצע"ג.

**נסיון ליישב את תרומת הדשן**

וכדי ליישב את דברי תרומת הדשן יש הכרח לנקוט בדעתו שהניח בפשיטות שמכירה שאינו אומר בה שהיא על מנת להחזיר היא עדיפה על מכירה על מנת להחזיר. ולכן אף שמצינו שהחמירו במכירה על מנת להחזיר, אין סיבה להחמיר במכירה כשלא אומר בה להדיא שהיא על מנת להחזיר. וזו הכוונה שלו בחלוקה לשני הנידונים השונים, וזו הכוונה שלו ש"מתנה כהאי גוונא" יותר קלה ממתנה על מנת להחזיר, דהיינו שמתנה שאינו אומר במפורש שהיא על מנת להחזיר היא קלה יותר. ואמנם כבר התבאר לעיל שבדעת הרמב"ם ברור שמכירה על מנת להחזיר שאומר בה במפורש שהיא על מנת להחזיר היא קלה יותר. אבל היה מקום לומר שהוא הבין בדעת התוס' שמכירה שאינו אומר בה במפורש שהיא על מנת להחזיר היא יותר קלה, ותוס' הקשו בדין פדיון הבן על יסוד כל שכן, דאם מצינו שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, כל שכן שמתנה שלא אומר בה להדיא שהיא על מנת להחזיר היתה צריכה להחשב כמתנה, ובפדיון הבן תירצו כפי שתירצו. ואילו במכירת חמץ לא אסרו אלא רק במתנה על מנת להחזיר, אבל הם יודו שבמתנה שאינו אומר בה להדיא שהיא על מנת להחזיר, מותר.

**דחיית הניסיון ממקורו של תרומת הדשן בהגהות מיימוניות**

ואולם מוכח מיניה וביה ממקורו של תרומת הדשן, שהם דברי ההגהות מיימוניות, שאי אפשר לומר כן. דהא ההגהות מיימוניות מתייחס להדיא למקרה של "לומר לנכרי קח לך מעות וקנה חפץ פלוני לעצמך ואם אצטרך אקחנו ממך בְּתֵר". והרי זו דוגמא ברורה של מתנה שאינו אומר בה במפורש שהיא על מנת להחזיר. וההגהות מיימוניות מתיר את הדבר רק בגלל שהוא אומר: "ואם אצטרך אקחנו", דהיינו שאין זה מובטח ומותנה. והוא גם אינו מסיים את מחיר הקניה אלא סותם שיקנה "בְּתֵר", ודבר זה נשאר למשא ומתן ביניהם. וכך הוא מפרש את התוספתא שצריך שזו תהיה במתנה גמורה, והוא יאמר לגוי "שמא אצטרך אחר הפסח". ועל זה הוא מקשה מדוע לא ניתן לומר זאת באופן מוחלט, שהרי שנינו שבכל דבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה. ועל זה הוא מתרץ שהחמירו משום חומרא דפסח. הרי שהנידון של מתנה על מנת להחזיר הובא רק כקושיה ובידור מדוע לא הותר הדבר באופן מוחלט במתנה על דעת להחזיר. והקביעה שמשום חומרא דחמץ אסרו מתנה על מנת להחזיר נראית לו בפשיטות שהיא גורמת לכך שגם במתנה שאינו אומר במפורש שהיא על מנת להחזיר, אבל שזו משמעותה הברורה, יהיה אסור. ואם כן, קשה מאד כיצד אפשר לבנות על בסיס דברי ההגהות מיימוניות שהאיסור הוא רק כשאומר לו להדיא שזו מתנה על מנת להחזיר, כשברור שהנידון שלו הוא ביסודו דוקא על מתנה שאינו אומר בה להדיא שהיא על מנת להחזיר.

וכפי שהתבאר לעיל, גם כאשר אין הוא אומר להדיא שזו מתנה על מנת להחזיר, אין זה משנה את מהותה של המתנה שהיא על מנת להחזיר. דאלו שני סעיפים של אותו סוג מתנה: כשאומר להדיא וכשאינו אומר להדיא. ולכן כאשר רבינו שמואל שואל: "אמאי לא יתן לנכרי במתנה על מנת להחזיר", אי אפשר לבאר בכוונתו ששואל אמאי לא יאמר להדיא שזו מתנה על מנת להחזיר אלא רק ירמוז שזו מתנה על מנת להחזיר. דבין אם הוא אומר להדיא ובין אם הוא רומז, בשני המקרים זו מתנה על מנת להחזיר. ואם כן כאשר נוקט רבינו שמואל בפשיטות שאסור לתת מתנה על מנת להחזיר הוא בהכרח אוסר בין כשאומר להדיא ובין כשרומז. וכפי שהתבאר, גם בלשון הברייתא "ובלבד שיתן לו במתנה גמורה", אי אפשר לפרש שהכוונה היא "ובלבד שלא יאמר להדיא שזו מתנה על מנת להחזיר", דמצד מהותה של המתנה, בין אם הוא אמר להדיא ובין אם הוא לא אמר להדיא, אם הוא התכוון למתנה על מנת להחזיר, זו אותה מתנה. ואם מתנה על מנת להחזיר נחשבת מתנה שאינה גמורה, אזי היא צריכה להאסר בין כשאמר להדיא ובין כשרמוז.

### קושית הבית יוסף על רבנו ירוחם ותירוצה

והבית יוסף (סי' תמח) לא ראה את הראשונים שצוינו לעיל (רע"ג, הרמב"ן, המאירי, מהר"ם חלאווה, חידושי הר"ן, רבנו דוד, והאור זרוע והריטב"א וכו') מלבד את הרמב"ם ורבינו ירוחם. והוא מביא את הרמב"ם שכתב להדיא שאם הוא מוכר על תנאי, הוא עובר על בל יראה ובל ימצא. והבין שמקרה זה יותר חמור ממקרה שבו הוא מוכר על דעת שיחזירו לו שוב אחרי הפסח. והניח לפי זה בפשיטות שהתוספתא מתירה למכור על דעת שיחזירו לו אחרי הפסח. ולכן הוא כתב לאחר מכן וז"ל: "רבינו ירוחם כתב על תוספתא זו בשם בה"ג ובלבד שלא יערים ואיני מבין דבריו דהא שרי ליתנו לגוי במתנה ולחזור וללקחו אחר הפסח ואין לך הערמה גדולה מזו ואפילו הכי שריא מאחר שמוציאו מרשותו לגמרי ואפשר דשלא יערים דקאמר היינו לומר שלא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי", עכ"ל. דהיינו בגלל שהוא הבין שמכירה על תנאי גרועה יותר ממכירה על דעת זה שהוא יחזור ויתן לו אחרי הפסח, הוא הבין שהתוספתא והרמב"ם מתירים דבר זה ואוסרים רק את המכירה על תנאי. והוא גם לא ראה את הראשונים שנקטו כן בדברי התוספתא עצמה, ואת הבה"ג עצמו שנקט כן להדיא בדברי התוספתא. וראה את הבה"ג רק בתוך דברי רבינו ירוחם שהביאו. ולכן היתה תמיהתו על התנאי "ובלבד שלא יערים" דלכאורה אין לך הערמה גדולה מזו, שהוא מוכר לו על דעת זה שהוא יחזור ויקח ממנו אחרי הפסח.

### קשיים בפירושו שהערמה היינו שהוא מוכר על תנאי

ולכן הוא נדחק לכאורה טובא להעמיד שהערמה היינו שהוא מוכר לו מכירה על תנאי. וזהו דוחק גדול, דהא לא נאמר מהו התנאי. ולכאורה אין שום הערמה בהתנאת תנאים כלשהם במכירה, ותנאי והערמה אלו שני ענינים שונים לגמרי. ויכולה להיות התנאה בתום לב גמור ובכוונה עניינית, וכל משפטי התנאים בקנייני ממון ובקידושין ונישואין הם רובם ככולם תנאים הגיוניים וענייניים שהמקנה מעונין בקיומו של הקנין, ושאיין בהם שום סרך של הערמה ותחבולה, כגון שיתן לו את המעות בזמן מסוים או שתיווצר מציאות שנדרשת לו כדי שיתאפשר לו להקנות או שלא ייגרם לו נזק מהקנין וכדומה. וכבר התבאר לעיל בדעת הרמב"ם שאי אפשר לפרש כך בדבריו, וברור שהוא סובר שמכירה כזאת שמוכר על דעת שיחזור ויקנה ממנו שוב, זו מכירה בטלה, ועובר עליה על בל יראה.

### מושג הערמה הוא דוקא כשמסתיר כוונתו ולא כשמגלה אותה

ומלבד זאת יוצא לפי הבית יוסף שהחטרון הוא דוקא מצד שהוא אומר את הדברים במפורש, ושיש צורך להסתירם, ודוקא גילוי הדברים ואי הסתרתם היא ההערמה שנאסרה. והלא זה סותר לחלוטין את מושג ההערמה שבכל הש"ס. דהמקרים של הערמה דוקא מיוחדים בזה שכלפי חוץ המעשה הוא כשר וראוי, אבל נסתרת בו כוונה של תחבולה וערמה. ולמשל, כשהוא תולה משמרת ומניח עליה רימונים ואחר כך מנצל זאת לשמרים (שבת קלט ע"ב) או כשהוא מטיל שיכר בחול המועד כשעיקר כוונתו להכין לצורך אחר המועד, זו נקראת הערמה. וכן כשמבשל ביום טוב כמות גדולה יחסית שמאפשרת לו להנות ממה שנותר גם אחרי יום טוב (ביצה יז ע"ב), נחשב כהערמה, דמצד המעשה כפי שהוא נראה כלפי חוץ הוא כשר וראוי, דהא מותר לבשל ביום טוב גם בכמות גדולה, אבל בלבו הוא מתכוון להותיר לאחר יום טוב. וכן הוא בכל מקום שמוזכר מושג הערמה, ודוקא כשאומר להדיא ומגלה מעשיו אין הוא נחשב כמערים.

### הראשונים נקטו בפשיטות שפירוש תנאי הוא עדיף על כוונה שאינה מפורשת

ומצינו להדיא בדברי הראשונים שכתבו לכאורה היפך סברת הבית יוסף. וז"ל הרא"ש (בי"ב פ"ח סי' לח): "אמרו חכמים כל מתנה שאם הקדישה אינה מקודשת אינה מתנה. ולאו דוקא להקדיש אלא הוא הדין נמי אם אין יכול ליתנה במתנה ולמוכרה דאינה מתנה אם לא שיוכל לעשות בה כל חפצו וכו'. ואינה מתנה עד שתהא ברשותו לעשות בה כל צרכי חפצו והיינו דוקא כשנותן לו בסתם אבל אם פירש דבריו אפילו נתן שלא ליתן ושלא למכור ושלא להקדיש ושלא יעשה בו דבר כי אם דבר אחד הויה מתנה לאותו דבר", עכ"ל. וכן נקטו ראשונים רבים כמותו, ויתבאר דבר זה לקמן. ומבואר מזה להדיא שדוקא אם הוא אינו מפרש שאינו מעוניין שימכור לאחרים ורוצה שיחזירו לו גרע טפי ממציאות שבה הוא מפרש להדיא ומתנה להדיא שאינו מעוניין שימכור ויתן ורצונו שיחזיר לו חזרה את הדבר לאחר זמן. וכן נקטו בפשיטות ראשונים רבים לכאורה בדיוק להיפך מדברי הבית יוסף. שדוקא כאשר הוא מפרש להדיא את תנאו, אין זה נחשב כהערמה, ואם הוא אומר בכלליות ואינו מפרש אבל מתכוון לתנאי כזה, הרי זו הערמה. כן כתב הרמב"ן (בי"ב קלד ע"א ד"ה ה"ג) וז"ל: "ושמע מינה בהדיא דכל מתנה שאינה בהערמה אף על פי שהיא על מנת להחזיר לו ואם הקדישה אינה מקודשת מתנה היא, ומתניי שאני דלאו משום תנאי הוא דאינו יכול להקדיש אלא סתם נתן לו לגמרי אבל בהערמה היא" וכו', עכ"ל. הרי שכותב להדיא ההיפך. וכן כתב המאירי (שם ד"ה התנה) וז"ל: "ואף בתלמוד המערב נראה שלא אמרו שכל אם שהקדישה אינה מוקדשת אינה מתנה אלא למעט מתנה שהיא בהערמה והוא שאמרו שם מעתה אין אדם נותן מתנה לחברו על מנת שלא יקדישה לשמים כיני מתניתא כל מתנה שהיא כבית חורון שהיא בהערמה אם אינה מוקדשת אינה מתנה ונמצא שהמתנה על מנת להחזיר הואיל ואין שם הערמה אף על פי שאם הקדישה אינה מוקדשת מתנה היא שהרי האומר בפירוש על מנת שלא יקדישה הרי היא מתנה", עכ"ל. הרי שנוקט להדיא שדוקא כאשר יש תנאי מפורש אין זו הערמה, ודוקא כאשר אינו מפרש אלא אומר בסתם, הרי זו הערמה. ויתבאר כל ענין זה בהרחבה לקמן.

### כן פסק הטור והשו"ע עצמו

וכן כתב הטור (ח"מ סי' רמא) וז"ל: "הנותן מתנה לחברו אינה מתנה אא"כ שיהיה בדעת הנותן שתהא ברשות המקבל לעשות בה כל חפצו: במה דברים אמורים שנתנה לו סתם אלא שניכר מתוך מחשבתו שאינו מכוין ליתנה לו שיעשה בה כל חפצו אבל אם מפרש אפ"י אם נתנה על מנת שלא ליתנה לאחר או שלא למכרה או שלא להקדיש או אפילו ע"מ שלא יעשה בו שום דבר אלא דבר פלוני הויה מתנה לאותו הדבר שמפרשי", עכ"ל. ומפורש להדיא כנ"ל. והב"י (שם) הביא דברי הרא"ש הללו ולא חלק עליו ועל הטור. ואף בשולחן הטהור כתב (שם סי' ה) וז"ל: "יש מי שאומר שהנותן מתנה לחברו אינו מתנה, אלא אם כן שיהיה בדעת הנותן שתהא ברשות מקבל לעשות בה כל חפצו. במה דברים אמורים, שנתנה לו סתם אלא שניכר מתוך מחשבתו שאינו מכוין ליתנה לו שיעשה בה כל חפצו. אבל אם מפרש, אפילו אם נתנה לו על מנת שלא ליתנה לאחר או שלא למכרה או שלא להקדישה, או אפילו ע"מ שלא יעשה בה שום דבר אלא דבר פלוני, הוי מתנה לאותו דבר שפירש בלבד", עכ"ל. הרי שמביא דברים אלו בשם יש מי שאומר, ואינו מביא מי שחולק עליו. והאחרונים נקטו בפשיטות שכאשר הובא דין כזה בבית יוסף בלא חולק, וגם בשו"ע הובא דין כזה בלא חולק, כך היא ההלכה. וכן כתב הסמ"ע (סי' טז סק"ח) והברכ"י (או"ח סי' תרעב סק"א ד"ה אמנם) וכן בשדי חמד (כללי הפוסקים סי' יג אות כב, ח"ו עמ' צג-צד) אסף והביא פוסקים רבים שנקטו כן.

### הב"י הבין שהוא מתעתד לקבל במתנה את הדבר חזרה ולכן הבין שזו הערמה

והב"י הבין את דברי התוספתא והרמב"ם: "ליתנו לגוי במתנה ולחזור וללקחו אחר הפסח", שפירושו שגם הלקיחה אחר הפסח היא במתנה, ואם כן פשוט שזו הערמה. אבל לכאורה נראה ברור ש"חוזר ולוקח" פירושו בכסף מלא, וברור שלקיחה לחוד וקבלה לחוד. דלקיחה היינו דוקא בדרך של קניה ומעשה חיובי שהוא עושה כדי להביא את הדבר לרשותו מהמוכר, וקבלה היינו שנותנים לו במתנה, ואין הוא עושה דבר וזכה נעשית לו מלאכתו על ידי אחרים שנותנים לו. ויעוין למשל (סוטה מג ע"א): אחד הבונה ואחד הלוקח, ואחד היורש ואחד שנתן לו מתנה. הרי שלוקח לחוד ומקבל מתנה לחוד. וכן (שם): תנו רבנן: אשר בנה - אין לי אלא אשר בנה, לקח וירש וניתן לו במתנה מניין? וכן (בכורות נה ע"ב): הלוקח והניתן לו במתנה - פטור ממעשר בהמה, וכן (שם נו ע"א): מה בניך - אין בלקוח ובמתנה, אף צאנך ובקרך - אינו בלקוח ובמתנה. וכן (ערכין לא ע"א): אחד הלוקח ואחד הניתן לו במתנה, שנאמר:

לצמיתות, ע"כ. ומכל זה מוכח שלשון קבלת מתנה לחוד ולשון לקיחה לחוד<sup>10</sup>. ודברי התוספתא "רשאי ישראל שיאמר לנכרי: עד שאתה לוקח במנה - קח במאתים, שמא אצטרך ואבא ואקח ממך אחר הפסח", הם דוגמה למציאות המותרת, דמזה עולה שהמכירה צריכה להיות גמורה, והותר רק בשמא ויש התייחסות למחיר, שבהכרח נעשה דבר הנתון למשא ומתן. ולכן אין סיבה לראות את ההיתר כהערמה, וכדברי הבי"י, ואין שום סיבה לומר שהמקרה בתוספתא חייב להיות בהערמה. וממילא גם התשובה שנדחק לומר הבי"י, שאיסור הערמה היינו שלא יעשה תנאי, אינה נצרכת.

### החתם סופר סבר בטעות שדברי הבי"י הם דבריו של רבינו ירוחם

והחתם סופר (ח"א סי' קיג) מלבד מה שלכאורה לא ראה את כל הראשונים הנ"ל, הוא גם לא ראה את דברי רבינו ירוחם במקורם אלא רק דרך הבי"י, ובטעות הוא סבר שהתמיהה שתמה הבי"י היא מדברי רבינו ירוחם עצמו, כי באמת הבי"י לא כתב "עכ"ל", אחרי שהביא את דברי רבינו ירוחם, אלא מיד בסמיכות לציטוט דברי רבינו ירוחם הוא כותב את תמיהתו. וכך הביא החתם סופר את כל הענין: "וז"ל תוספתא דמייתי ב"י [סי' תמ"ח], ישראל ונכרי בספינה וחמץ ביד ישראל הרי זה מוכר לנכרי או נותנו לו במתנה וחוזר ולוקח ממנו אחר הפסח. וכתב עליו בה"ג ובלבד שלא יערים. וכתב רי"ו ואיני מבין דברי בה"ג, דהא שרי ליתנו לגוי במתנה ולחזור וללקחו אחר הפסח ואין לך הערמה גדולה מזו ואפ"ה שרי מאחר שהוציאו מרשותו לגמרי, ואפשר דשלא יערים דקאמר היינו שלא ליתנו לו על תנאי, עכ"ל. כוונתו מבואר, דהערמת מכירה זו היא היתר גמור מן התורה בלי שום פקפוק שהוא מוכר מכירה גמורה באחד מהקנינים שהגוי קונה, אף על פי ששניהם יודעים שרוצים בחזרת החמץ לאחר הפסח, מ"מ השתא מכור הוא ויכול הלוקח למכרו ולאוכלו להקדישו להאבידו מבלי מוחה, אלא שהוא אוהבו ואינו עושה כן ומשמרו עד לאחר הפסח וחוזר ומכרו לישראל היתר גמור הוא בלי פקפוק" וכו', עכ"ל החתם סופר. ויצא לו אפוא שבתוספתא בכלל לא כתוב שאסור להערים, והיחיד שאומר כך הוא רק הבה"ג, ורבינו ירוחם חולק עליו, או שעכ"פ מעמיד את דבריו שלא ליתן על תנאי. וכיון שדבריו של רבינו ירוחם מובנים בטעם, לכן הסיק: "על פי זה נהגו בכל תפוצות ישראל למכור החמץ לנכרי המכירו ומחזירו אחר הפסח" וכו', עכ"ל. וכל זה לכאורה שיבוש גמור. דרבים הראשונים שסוברים כדעתו של בה"ג, וכנ"ל. ורבינו ירוחם לא חולק על זה, אלא להיפך הוא דוקא זה שמביא את בה"ג ונראה שמסכים עמו. ואת ההסבר הקשה והדחוק של הבי"י לאיסור הערמה, לא אמר רבינו ירוחם. ולכן לכאורה המנהג הזה אין לו על מה שיסמוך.

### ביאור החתם סופר ומסקנותיו

ובהמשך לביאור דברי רבינו ירוחם כתב החתם סופר וז"ל: "וע"כ היה קשה לרבינו ירוחם מה ובלבד שלא יערים דקאמר בה"ג הרי הערים והערים והתירו חכמים הואיל ויצא מרשותו של ישראל לגמרי, רוצה לומר מרשותו וכוחו ע"י קנין גמור וקנאו הגוי מן התורה, דהאי רשותו אינו רוצה לומר ביתו כי בספינה הם יושבים, אלא מרשותו וכחו היינו שמכרו, וא"כ מאי ובלבד שלא יערים דקאמר, ותיירץ שלא יתנה עמו בהדיא קאמר. והנה אם התנה עמו בהדיא גם בזה יש ב' דרכים, א' שאומר לו ותחזירהו לי אחר הפסח זה עובר על בל יראה ובל ימצא, אך אם אומר על מנת שתחזירהו לי ה"ז מכירה גמורה לחלוטין אלא שצריך לקיים תנאו, ויש ביד ישראל למחול התנאי וה"ז מכור לעולם ואם נמי אינו מוחל התנאי מ"מ מכירה ומתנה גמורה הוא ומקיים תנאו ואזיל, ואף על גב דכל ימי הפסח המכירה תלוי ועומד בקיום התנאי, מ"מ כיון שאין הדבר תלוי ביד ישראל אלא ברצון הגוי אם לקיים תנאו או לא, הרי זה מכירה גמורה מן התורה אלא ערמה זו אסורה מדרבנן משום חומרא דחמץ, כ"כ רדב"ז ומביאו מג"א [סימן תמ"ח סק"ה], עכ"ל. והסיבה שהוצרך החתם סופר להגיע לאותן שתי דרכים היא רצונו ליישב את דברי הרמב"ם שאמר להדיא שאם הוא מוכר או נותן על תנאי, עובר על בל יראה, ואת דברי הגהות מיימוניות ותרומת הדשן שהביאם הבי"י שיש איסור לתת במתנה על מנת להחזיר משום חומרא דחמץ. ולכן תירץ שאם התנה באופן הראשון, מתקיים הדין של הרמב"ם, ואם התנה באופן השני, מתקיים הדין של הגהות מיימוניות.

<sup>10</sup> ואמנם בתהלים (סח, יט) נאמר: לקחת מתנות באדם, אבל אין ללמוד מלישנא דקרא על לשון חז"ל, והמשמעות של מתנה שם (לפי הפשט) היא איננה במשמעות הרגילה אלא במשמעות של שבי ומיסיים וכיבוש כדפירש הראב"ע.

**קשיים נוספים בדברי החתם סופר**

ואולם לכאורה הדברים קשים מאד מכמה סיבות: האחת, לדבריו צריך להעמיד את דברי הרמב"ם רק בכגון שהוא אומר: "ותחזירוהו לי אחר הפסח". אבל אם הוא אומר: "על מנת שתחזירוהו ליי" הרי זו מכירה גמורה, והוא אינו עובר. וזו אוקימתא קשה ביותר בדבריו הפשוטים של הרמב"ם שאמר (הל' חמו"מ פ"ד ה"ז): "אבל לא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי; ואם עשה כן – הרי זה עובר על בל יראה ובל ימצא", עכ"ל. ולכאורה לא ניתן כלל לומר שמדובר דוקא בכגון שאומר לו "ותחזירוהו לי אחר הפסח", אבל לא כשאומר על מנת. השניה, אינו מובן מה ההבדל המהותי בין שני המקרים. אם המקרה הראשון אינו מהווה תנאי, אלא רק הגבלה של מוחלטות המכירה והמתנה, דהיינו שהוא מוכר או נותן לזמן מוגבל, הרי זה מנוגד לחלוטין למה שכותב הרמב"ם שכאשר נותן לו על תנאי, עובר. דלפי זה לא מדובר על תנאי כלל. ואם זהו סוג של תנאי, וכמו שגם לכאורה עולה מפשיטות דברי החתם סופר שמפרט את שני המקרים הללו תחת הכלל של: "והנה אם התנה עמו בהדיא גם בזה יש ב' דרכים" וכו', דהיינו שהדרך הראשונה אמורה להיות דרך אחת באופן שבו הוא מתנה להדיא; לא מובן מה ההבדל המהותי בין זה ובין על מנת להחזיר, שלגביו אמר להדיא, שהמכירה קיימת אלא שהוא צריך לקיים את תנאו. השלישית, הדבר נסתר לכאורה להדיא מדין הרהינו, ששם מבואר להדיא בדברי הרמב"ם שעצם זה שיש תנאי שאמור להתקיים אחרי הפסח, ובמהלך הפסח המכירה תלויה בתנאי הזה, גורם לאיסור ועובר עליו.

**הגר"א נקט כדרכם של כל הראשונים ואסר את המכירה הנהוגה**

והגר"א נקט כדרכם של כל הראשונים, ומובאת ההנהגה בשמו (מעשה רב סימן קפ-קפא, ובשאלות לר"ח מוולוז'ין, אות לא): "שלא למכור שום דבר חמץ כי אם מכירה עולמית. אחר הפסח אין ליקח מן השוק מה שאופין מקמח של ישראל ומשמרים וי"ש ושכר של ישראל כי המכירה גרועה. על כן לא יקנה רק שיהא משל נכרי, או הקמח של ישראל אם אינה לתותה. וי"ש ושכר של ישראל לא ישתה עד שיעשה מחדש", עכ"ל. ומבואר שנקט בפשיטות שלא מועילה מכירה כזאת, ומה שעושים היא "מכירה גרועה".

**ההיתר המוגבל שמצינו בדברי הראשונים**

לפי מה שהתבאר עולה לכאורה מדברי הראשונים שמכירה קבועה של החמץ בכל שנה אינה מועילה. וכן אינה מועילה כשברור שהוא חוזר ונותנו לו לאחר הפסח, ואסור להערים בדבר זה. לחלק מהראשונים המכירה אינה מועילה מדאורייתא ולחלקם אינה מועילה מדרבנן. ומה שמצינו שהותר הוא רק בכגון שהנכרי קונה את החמץ קניה גמורה ומלאה, משלם את הכסף על אתר, וקונה שלא על מנת להחזיר. ואם יארע והוא ירצה למכור אחר הפסח את החמץ חזרה לישראל - יוכל אף להעלות את מחירו.

**גם לפי תרומת הדשן והבית יוסף יש הכרח להוציא את החמץ מחוץ לביתו**

אולם גם אם נאמר שהמכירה מועילה אף כשהיא נעשית בקביעות ואף שנעשית בדרך של הערמה ובידיעה ברורה שגוי יחזור ויקנה את החמץ לאחר הפסח, ונקבל בזה את דברי תרומת הדשן והבית יוסף, עדיין לכאורה יש פער גדול בין מה שהם התיירו ובין מה שנעשה בימינו. תרומת הדשן כתב להדיא בהצגת האפשרות של המכירה בשאלה: "ורוצה לתתם לנכרי חוץ לבית במתנה גמורה", עכ"ל, דהיינו שצריך להוציא את החמץ מחוץ לביתו ולהעבירו לרשות הגוי. וכן הדגיש הב"י (שם) וז"ל: "ואפילו הכי שריא מאחר שמוציאו מרשותו לגמרי", עכ"ל. וכן כתב בשו"ע (שם ס"ג) וז"ל: "ואם מכרו או נתנו לאינו יהודי שמחוץ לבית קודם הפסח" וכו', עכ"ל. וביארו המג"א (שם סק"ד) והט"ז (שם סק"ד) והמשנ"ב (שם סק"ב) בשם האחרונים דהכוונה היא כפי שכתב בב"י, שהוא מביא את החמץ לגוי שנמצא מחוץ לבית, ונמצא שגם החמץ יהיה מחוץ לבית<sup>11</sup>. אבל אם החמץ נשאר בביתו של הישראל לא מצינו שהתירו, דהא גם הם הצריכו שזו תהיה "מכירה גמורה", ואם החמץ נשאר כפי שהיה ברשות הישראל, אין זו מכירה גמורה, אלא אם כן מייחד לו חדר ונותן לו את המפתח שיוכל להכנס כפי רצונו. והוסיף הט"ז (שם) וז"ל: "ופשוט הוא שהחמץ יהיה מונח במקום שהעכו"ם יכול לכונוס שם מעצמו וכו'. וכל שכן שלא יסגירנו במסגרת ישראל יחזיק המפתח בידו וכו'. וגם צריך שימכור לו בפירוש אותו החדר עם החמץ שבו, דאם לא כן הרי הוא

<sup>11</sup> אבל אין הכוונה שהגוי יהיה מחוץ לבית והחמץ בבית, דאדרבה, מקרה זה גרע טפי.



בבתיכם. וכל שאינו עושה בדרך שזכרנו הרי עובר בבל יראה ובל ימצא וחמצו לאחר הפסח אסור בהנאה", עכ"ל. ולפי זה לכאורה צריך עיון על מה שלא נהגו לעשות כן.

### הצורך להוציא את החמץ מרשות הישראל אינו בשביל הקנין

ואמנם כתב החק יעקב (סק"ד) שטעמו של תרומת הדשן שהצריך שהחמץ יהיה מחוץ לביתו של הישראל הוא "דאם לא כן במה קנה העכו"ם המתנה, כיון שלא משך החמץ מרשות ישראלי", עכ"ל. והביאו גם במשנ"ב (שם). ואולם לכאורה קשה לקבל את דבריו, דהא היה מספיק שיניח את החמץ בכליו של הגוי, ויאמר לו "זיל קניי", וכמבואר בגמרא (ב"ב פו ע"א) וברמב"ם (הל' מכירה פ"ד ה"א) ויקנה אפילו ברשות המוכר. וכן יש אפשרות להגביה, דהגבהה קונה בכל מקום (שם פה ע"א; רמב"ם שם ה"ג), והרי לא תמיד מדובר על כמויות כאלה גדולות שלא ניתן להגביהן. ולא היה צריך לסתום בפשיטות כזאת ולומר שצריך שיהיה דוקא מחוץ לרשות הישראל, אם אכן כל המטרה היתה רק כדי לאפשר את הקנין. ולכן נראה שהסיבה לכך שצריך שהחמץ לא יהיה ברשות הישראל היא משום שבלי שיוציא מרשותו, אין בזה גמירות דעת כלל, והוי מזויף מתוכו, וברור שהוא אינו מתכוון להקנות והגוי אינו מתכוון לקנות, ואין כאן אלא הערמה בעלמא. ומעין זה כתב במשנ"ב (שם) וז"ל: "דהכא מגרע גרע כיון דעיקר החמץ יודע העכו"ם שהוא של ישראל ולא יגע בו אף על פי שקנהו מחזי כחמצו של ישראל אם היה בביתו וגם איכא למיחש שמא יבא לאכלו דכיון דדידיה הוי מעיקרא לא בדיל מינה ולסברא זו אפילו אם יחד לו בביתו זוית בפ"ע או שעשה מחיצה עשרה נמי לא מהני", עכ"ל. וכן כתבו כמה אחרונים וביניהם הפרי חדש.

### נראה שהדבר צריך להיות לעיכובא

ואולם מה שכתבו הפ"ח: "ומיהו אין זה אלא משנת חסידים אבל מעיקר הדין שרי", עכ"ל. וכן כתב המשנ"ב (שם): "אלא דכל זה אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד פשוט דאין לאסור כלל, ואפילו לא ייחד לו נמי מקום, כל שהיה המכירה כדיון", עכ"ל. וכן כתבו עוד אחרונים. ולכאורה נראה שאין מקום להקל בזה כלל ואפילו בדיעבד, וכמו שנראה מדברי הט"ז הנ"ל. והרי גם כך לפי כל הראשונים שהוזכרו לעיל, לכאורה הדבר אסור לגמרי.

### לכאורה תמוה להתיר באופן שלא יעלה בדעתו להחזיק בחמץ

והב"ח (שם ס"ב) והמג"א (שם סק"ד) כתבו שאם יש לו חמץ הרבה וקשה לו להוציאו מביתו ימכור לו את החדר והוי כמו שמכר לו חוץ לביתו. ולכאורה יש בזה עוד תוספת קולא על ההערמה הברורה שנוצרת בדבר זה. וביותר יש לתמוה לכאורה על דברי המשנ"ב (שם) שכתב על דברי האחרונים הללו וז"ל: "ואם ירא לתת לו שטר **שמא יעלה בדעתו להחזיק בחמץ** ואיכא הפסד מרובה יש לו להתנות עמו שיקנה בכסף בלבד בלי שטר ותנאי מהני בזה לכמה פוסקים ויש לסמוך להקל בכגון זה", עכ"ל. ולכאורה הדברים תמוהים מאד, דממש אין לך הערמה גדולה מזאת, ולכאורה אין כאן שום גמירות דעת. דאם הוא עושה תחבולה ברורה שלא יעלה בדעתו להחזיק בחמץ, הרי שאין לו גמירות דעת שהוא אכן יקנה את החמץ. דזה לכאורה הדבר הכי בסיסי שאמור להיות בגמירות דעת בקנין, שהקונה אכן עשוי לרצות לממש את בעלותו. ואם הוא מקנה לו דוקא באופן כזה שלא יעלה בדעתו להחזיק בחמץ, אזי לכאורה אין לו גמירות דעת לקנין כלל.

### סיכום הדברים במתנה על מנת להחזיר בדברים אחרים שאינם חמץ

העולה מכל הנ"ל ביחס להערמה בדברים אחרים שאינם קשורים לאיסור חמץ הוא שאם הוא מפרש להדיא שהוא נותן מתנה על מנת להחזיר, קנה מלבד קידושי אשה. ואם הוא לא מפרש להדיא שנותן במתנה על מנת להחזיר: לפי התוספות - אם ברור לשני הצדדים להדיא שזו הכוונה במתנה הזאת, נחשב הדבר כמתנה על מנת להחזיר, דאין אלו דברים שבלב. לפי הרמב"ם - יש צורך בגמירות דעת מוחלטת שלאותה שעה שבה המתנה נתונה לחבירו, הוא נפרד לחלוטין מהדבר. ולכן יש שתי אפשרויות שהוא יקנה בכגון שהוא לא מפרש: או שאכן אין זה ברור שהמתנה תחזור אליו, והוא גומר בדעתו לתת אפילו אם המתנה לא תחזור אליו, או שברור שהמתנה תחזור אליו, אבל יש ממשות לנתינה הרגעית הזאת, דהקונה יכול להשתמש באותה שעה שימוש משמעותי שמצדיק את המתנה הזאת. והנותן אינו מוטרד ומסופק בדבר קיומה של ההחזרה של המתנה, הן מצד שהקונה מעונין בהחזרתה

יותר ממה שהנותן מעוניין בזה, והן מצד שמתבאר מתוך המתנה עצמה שהיא עתידה לחזור אליו, והן מצד שאין לו הפסד גם אם היא לא תחזור אליו.