

סימן ב

מתנה על מנת להחזיר בד' מינים

ובו יתבאר דיני מתנה על מנת להחזיר מכמה אנפי, בשרשי דין המתנה בכלל, ובדיני ארבעת המינים בפרט, וממוצא הדברים יתלבנו: הצורך במשפטי התנאים במעמ"ל לפי דעות הראשונים והאחרונים, והיצא משיטות אלו בענין נתינת ד' מינים במעמ"ל. ומן הבא'ר ההיא יצא לדון בדבר חדש, היאך אפשר לצאת י"ח באתרוג שניתן במעמ"ל, דלכאורה אין בו היתר אכילה. וחורז מענין לענין לדון בגדר מעמ"ל ומהות המתנה, בפלוגתא דרבוותא, ומתוך זה בוקעת ועולה נ"מ למעשה בד' מינים. ותשם בסוף, בענין אתרוג שקונים הקהל בשותפות, ובירור כמה פרטי דינים בזה.

הקדמה

תנן (סוכה מא ע"ב): יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת, למחרת משכימין ובאין, כל אחד ואחד מכיר את שלו ונטלו, מפני שאמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חברו, ושאר ימות החג, אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חברו. ע"כ.

וגרסינן בגמ': מנא הני מילי, דתנו רבנן: "ולקחתם" (ויקרא כג, מ), שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד. "לכם" (שם), משלכם, להוציא את השאול ואת הגזול. מכאן אמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חברו, אלא אם כן נתנו לו במתנה. ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד, שלקחו באלף זוז. נטלו רבן גמליאל ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה, נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה, נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו, ונתנו במתנה לרבי עקיבא, נטלו רבי עקיבא ויצא בו והחזירו לרבן גמליאל. למה לי למימר החזירו, מלתא אגב אורחיה קא משמע לן: מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה. כי הא דאמר רבא: הא לך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי, נטלו ויצא בו, החזירו - יצא, לא החזירו - לא יצא. למה לי למימר שלקחו באלף זוז? להודיעך כמה מצות חביבות עליהן. ע"כ.

ובע"ה בא נבוא במאמר זה לדון בכמה פרטים בדיני מתנה על מנת להחזיר בארבעת המינים. חלק מהדינים שייכים אף למעמ"ל באופן כללי, אך את עיקר

עיונו נשים בעניין ד' מינים, האם יכול לצאת בהם י"ח או לא, מכמה וכמה צדדים, ומכאן יפרד והיה לארבעה ראשים.

ענף א' - בעניין משפטי התנאים במעמ"ל

מעשה דר"ג וזקנים מובא אף בגמ' בב"ב (קלו ע"ב). והקשה שם הרשב"ם (ד"ה ואם לאו), מדוע לא מוזכר שר"ג עשה את כל משפטי התנאים, דהיינו תנאי כפול ותנאי והן קודם ללאו והקדמת תנאי למעשה.

ומכאן ייסד הרשב"ם, שהצורך בכל משפטי התנאים הוא דווקא בגיטין וקידושין, שהחמירו בהם לרווחא דמילתא, אך לא בדיני ממונות. והוכיח חילוק זה מכמה מקומות כיעו"ש.

התוס' בסוגיין (ד"ה הילך) חלקו על כך וכתבו דלאו דווקא, אלא דהש"ס אינו מדקדק בלשונו להביא את כל משפטי התנאים, אע"ג דבהכי מיירי, משום שמקצר לשונו לפי שלא על חידוש זה בא להשמיענו, ואה"נ דמיירי שר"ג עשה את כל משפטי התנאים כדבעי.

וע"ע בתוס' בב"ב שם וראשונים נוספים, שדנו מדוע אין תנאי כפול או תנאי ומעשה בדבר אחד וכו'.

ולהלן נדון בהרחבה בשיטות הראשונים אימתי בעינן למשפטי התנאים. אך בטרם נבוא לדון בעומק הדברים, נביא בזה פרפרת נאה בשם הגאון רבי פנחס הלוי הורביץ בעל ההפלאה, בחיבורו "המקנה", בתוספת נופך והרחבה.

מ"ן הב"י בחו"מ (סי' רח) הביא דברי הגהת מרדכי סוף שבועות (סי' תשפד), שכתב שמקח שנעשה באיסור (כגון בשבת או ביו"ט) אינו חל, ולכן מי שנשבע או קיבל בחרם שלא יתן דבר, או לא ימכור, או ימחול, או שאר דברים ועבר על שבועתו ומכר או נתן - אין במעשיו כלום (וכ"פ הרמ"א שם, וע"ע בסמ"ע סק"ג ובקצה"ח סק"א). מאידך, הביא הב"י שדעת רב האי גאון והרא"ש אינו כן, וס"ל דאף מקח שנעשה באיסור חל. ובשו"ע פסק כדבריהם¹.

¹ ויש להעיר, שכ"כ הרמ"א יו"ד סי' רל, ועמדו האחרונים בסתירת דבריו למש"כ בחו"מ. ואכ"מ.

הקשה בספר המקנה (קידושין ו' ע"ב), לפי שיטת המרדכי שהמקח אינו חל, כיצד אפשר ליתן אתרוג במתנה על מנת להחזיר ביו"ט, הרי מקח זה בטל משום שנעשה באיסור.

ובמג"א (סי' שו סקט"ו) כתב ליישב בתרי אנפי: א. במתנה ע"מ להחזיר לא אסור משום מו"מ, ונראה הטעם בזה משום שנראה כשאלה ולא כמסחר. ב. משום צורך מצווה התירו לעשות כן. ונ"מ בין הני שינויי, מה הדין במתנה גמורה שלא ע"מ להחזיר. לפי האופן הא' אסור, מפני שזה ודאי מקח וממכר, אך לפי האופן השני יהיה מותר.

התוס' (כתובות נו ע"א, ד"ה הרי זו מקודשת) כותבים, שכל העניין של תנאים הוא דבר מחודש, דאי לאו דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן (קידושין סא ע"א) הו"א דשום תנאי אינו מבטל המעשה, דמהיכי תיתי דאתי דיבור ויבטל מעשה, ע"ש בתוס'. ויש כאן יסוד חשוב בענייני התנאים, דאלמלי חידשה התורה את דיני תנאים, לא היה שום היגיון שהמעשה יבטל אם לא נתקיים התנאי, וכיון שהתורה חידשה חידוש זה - מוכרחים להתקיים כל משפטי התנאים שנלמדו מתנאי בני גד ובני ראובן, דאין לך בו אלא חידושו, ולכן המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל.

עפ"ז מבאר בשו"ת בית יצחק (שמקליס, או"ח סי' קנו), דהנה לו יצויר מצב שהתנאי מחזק את המעשה - בזה אין צורך במשפטי התנאים, וממילא, גבי אתרוג שנתנו ביו"ט במעמ"ל - לולי התנאי המתנה תבטל, משום שהדבר נעשה באיסור (ולדעת המרדכי אינו חל), ורק אם יתקיים התנאי - שיחזור האתרוג לבעליו - יוכל לצאת בו י"ח ויתקיים המעשה (כל זה כמובן רק לפי תירוצו הראשון של המג"א אליבא דהמרדכי, שמתנה גמורה אינה חלה ביו"ט ונחשב באיסור, אמנם לפי התירוץ השני יחול המעשה אף במתנה גמורה, דשרו לצורך מצווה וכנ"ל), ולכן יש צורך במשפטי התנאים.

בעל המקנה מקשה אהא דאיתא בשמעתין: הרי לא מוזכר שרבן גמליאל נתן את הלולב לרבי יהושע וכן הלאה במתנה על מנת להחזיר, וא"כ מהיכא מוכח דהא דאיתא בסיפא "והחזירו לר"ג" היינו במעמ"ל?

איהו מותיב לה ואיהו מפרק לה, עפ"ד המג"א שהובא לעיל, שמותר לתת ד' מינים לחברו משום דהוי צורך מצווה או משום שאין זו מתנה גמורה, וא"כ מוכח שהייתה כאן מעמ"ל, דאל"כ איך היה מותר לר"ע להחזיר את הלולב לר"ג ביו"ט,

הרי בכך ודאי אין צורך מצווה וכן הייתה מתחילה מתנה גמורה, אלא על כרחך שמלכתחילה הייתה הנתנה במתנה ע"מ להחזיר, ושפיר יכול להחזירו ביו"ט (אף לפי התירוץ שצורך מצווה הותר, ניתן להחזיר ביו"ט, כי המצווה מתקיימת רק אם יחזיר).

עפ"ז מבאר המקנה מה שכתבו כמה ראשונים (סמ"ג עשין סי' מד, קכא ע"ד, ד"ה ועל ההיא דאמר רבא), שצריך להיזהר בתנאי בני ג' ובני ראובן כאשר נותן את האתרוג במעמ"ל, דהיינו שצריך לפרש את כל משפטי התנאים². וצ"ב מדוע יש לעשות כן.

אלא, כיון שיש מחלוקת האם בנידון דידן יש צורך במשפטי התנאים, וכנ"ל (שלדעת רשב"ם אין צורך ב"גו"ק, ולתוס' צריך, ויש סוברים שבתנאי דעל מנת א"צ, וי"א שאפילו בסתמא אמרינן דהוי מעמ"ל, משום שיש אומדנא ברורה שנתנו על מנת להחזיר וא"צ את כל משפטי התנאים, ונרחיב בכל זה להלן), לכן - לאחר שיוצא בו י"ח, לא ידע מה יעשה באתרוג, שאם מתחילה הייתה המתנה ע"מ להחזיר וא"צ את משפטי התנאים - א"כ חייב להשיב, ואין בכך איסור אף ביו"ט, אך למ"ד שצריך את משפח"ת אף במעמ"ל, וכאן לא היו - א"כ אין צורך בהחזרה, ולפי הדעות שהמקח חל אף באיסור - יוצא שאם יחזיר ביו"ט יעבור באיסור (דהרי לדעות אלו התנאי בטל והמעשה קיים, וא"כ אסור לו להחזיר), ולכן הקפיד הסמ"ג שיפרט את כל משפח"ת, וכך לא ייכנס לבעיה הזו.

אמנם קצ"ע, שהרי גם אם ייכנס למצב של ספק, הוי רק ספיקא דרבנן, ובפרט שהרבה ראשונים סוברים דא"צ משפטי התנאים במעמ"ל, וכן נפסק בשו"ע כנ"ל.

ויש לבאר, דהנה תוס' במנחות (סו ע"א, ד"ה זכר למקדש) כתבו, דכיוון שספירת העומר בזה"ז דרבנן, שרי לספור ספיה"ע בין השמשות, דהוי ספיקא דרבנן ולקולא. והר"ן סוף פסחים (כח ע"א מדפי הרי"ף) השיג על כך וכתב, דלכתחילה אין להכניס עצמו לספק. וע"פ האי כללא יש לבאר דה"נ בנ"ד, דאע"ג דהוי ספיקא דרבנן, מ"מ אין להכניס עצמו לספק כזה, ולכן כתב הסמ"ג שיש להקפיד לפרש את משפטי התנאים.

² ועי' בב"י (סי' תרנח) שהקשה בשם הרמ"ך בהגמ"י (פ"ח מהל' לולב ה"י, אות ר) על דברי הסמ"ג, ונשאר בצ"ע, ולקמן נדון בקושיא זו באורך.

ועכ"פ נראה, שאם הגיע למצב שלא נאמרו משפה"ת ונטל את האתרוג, שאף לדעת הסמ"ג יחזירנו ביו"ט, כדי שמ"מ יצא י"ח הסוברים דבסתמא הוי מעמ"ל וחייב להחזיר.

הבאנו לעיל בקצרה, שהראשונים דנו במימרת רבא הנ"ל, הא לך אתרוג זה וכו', מדוע לא נקט את כל משפטי התנאים, דהיינו שצריך להתנות בתנאי כפול, והן קודם ללאו, ותנאי ומעשה בדבר אחד. ומתוך נידון זה נובעת השאלה באלו דינים בעינן למשפטי התנאים.

ועתה נציע את שיטות רבותינו הראשונים והאחרונים בביאור הסוגיא ונדון בהם אחת לאחת. ויראני ה' ארבעה חרשים, ארבעה מיטיבי לכת, ד' שיטות שעלו בידינו, ואלו הן:

זה יצא ראשונה - שיטת התוס': כתבו התוס' בשמעתין (ד"ה הילך), דמיירי שעשה את התנאי ע"פ כל משפטי התנאים, אלא דהש"ס לא דק בלשונו, ולכן לא הוזכר. וז"ל: בשום מקום אין מדקדק הש"ס בלשונו להקדים תנאי למעשה ותנאי כפול והן קודם ללאו אף על גב דבהכי מיירי אלא שמקצר לשונו לפי שלא על חידוש זה בא להשמיענו³. ע"כ. וכ"כ הרא"ש בב"ב (פ"ח ס' מח), וכן בתורא"ש בקידושין (ו ע"א) וכ"מ מדברי התוס' בב"ב (קלו ע"ב). ולפ"ז ודאי דצריך לכפול תנאו וכל שאר דיני התנאים.

ואשר על ידו השני - שיטת הרשב"ם וסיעתו: כתב הרמב"ם (פ"ו מהל' אישות הי"ד) וז"ל: יש מקצת גאונים אחרונים שאמרו, שאין אדם צריך לכפול תנאו אלא בגיטין וקידושין בלבד, אבל בדיני ממון אינו צריך לכפול. ע"כ.

וכוונתו לדברי הרשב"ם בב"ב שם, שכתב כן להדיא, והובאו דבריו לעיל, דמשפטי התנאים הם רק בגיטין וקידושין, לרווחא דמילתא, אך לא בדיני ממונות שבהם אזלינן בתר גילוי דעתא ואומדנא. ועפ"ז לק"מ על דברי הגמ' בשמעתין, דבאמת א"צ את דיני התנאים בכה"ג.

³ ועי' בס' של"ה, כללי התלמוד (כלל יא, הנקרא כלל ה"א, אות ריט).

וכתב בהגמ"י שם, שכן דעת רבינו שמואל בן חפני הכהן, ואף רבינו שמואל בן נטרונאי גאון כתב כן, משום דמעשים בכל יום שאין מקפידין לתנאי כפול במקח וממכר, וקיי"ל בכמה דוכתי שהמנהג עוקר הלכה, וכ"כ ראבי"ה בשם זקנו ראב"ן (עי' בתשובות וביאורי סוגיות סי' אלף כג).

ובמגיד משנה ציין שכן דעת הרי"ף בתשובה (ומצאתיו בסי' לא, ע"ש). והרא"ש ב"ב שם, כתב שכן דעת ה"ר שמשון הזקן (שהביא ראיה לכך מהירושלמי פרק האומר בקדושין (פ"ג ה"ג): א"ל ר' יוסי בן בון בכל אתר אית ליה מכלל לאו אתה שומע הן והכא לית ליה א"ר מתנה חומר הוא בעריות. וכ"ה בירושלמי עירובין (פ"ג ה"ה).

ואף הרמב"ן והרשב"א (גיטין עה ע"ב) כתבו דאנן לא קי"ל כרבי מאיר אלא בגיטין וקדושין משום חומר אשת איש. וז"ל הרמב"ן (ד"ה אתקין שמואל): ולא משום שהלכה כר"מ דיחידאה הוא ורבנן פליגי עליה לקמן ובכל מקום, ולא אשכחן דאיפסיקא הלכתא כר"מ בהדיא. ועוד, דעיקר תנאי בני גד ובני ראובן בממון הוא דכתיב, ובממון הוא דאמר ר"מ דבעינן תנאי כפול אבל לא באיסורא, אלא דגיטין וקידושין איסורא דאית ביה ממונא הוא, כדאיתא במס' שבועות (לו ע"ב) ואשכחן בדיני ממונות דאפי' גילויי דעתא נמי מהני ביה וכו', ומ"מ תנאו קיים במקצת דיבור ואינו צריך כפל כדברי ר"מ, אלא שמואל לרווחא דמילתא אתקין לחומרא שחשש דילמא איכא דס"ל כר"מ ואתי לאכשורי לגיטא ושרי אשת איש לשוק, כההיא דאמרינן בבתרא (סט ע"ב) ואף על גב דלא כתב לי' הכי קני ומיהו שופרא דשטרא הוא.

והביא שם הרמב"ן בסו"ד: וכן כתב ה"ר שמואל רומרוגי ז"ל (הוא הרשב"ם) בפ"י ב"ב שלו בפ' יש נוחלין וכו', ויפה כיון, אף על פי שאין אלו ראיות דאומדן דעתא דכו"ע שאני ואפילו ר"מ מודה בהו כיון שכתבו כל נכסיהם. וכ"כ הרשב"א שם (ד"ה גמ' ונמצא גט בטל) בשם הרי"ף בתשובה הנ"ל.

אך הרמב"ם מסיים למילתיה וכותב: ואין ראוי לסמוך על דבר זה, שכפילת התנאי עם שאר הארבעה דברים מתנאי בני גד ובני ראובן למדו אותן חכמים וכו', ותנאי זה לא היה לא בגיטין ולא בקידושין, וכזה הוורו גדולי הגאונים הראשונים וכן ראוי לעשות. עכ"ל. וציין בהגמ"י דהנך גדולי הגאונים הראשונים הם רב אחאי בשאלתות פ' מטות (שאילתא קלח), וכן פסק בה"ג, וכן רבינו שמחה ועוד. ע"כ. וכן פסק ה"ר"א מלוניל בארחות חיים (דין תנאי) כדברי הרמב"ם. וכן משמע מדברי

המרדכי (סוכה רמז תשנה) שהביא דעת הרשב"ם, ואח"כ כתב דעת הרמב"ם ובהא סליק. ע"ש.

וכ"כ הרמב"ם במק"א (פ"ג מהל' זכיה ומתנה ה"ה): וכל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי ואינו צריך לכפול התנאי, כך הורו מקצת הגאונים ולזה דעתי נוטה, ורבתי הורו שאין צריך לכפול התנאי ולהקדים הן ללאו אלא בגיטין ובקידושין בלבד, ואין לדבר זה ראייה. וע"ש לראב"ד בהשגות שכתב דזכר לדבר⁴.

המורם מדברי הרמב"ם, שיש צורך במשפטי התנאים בכל דבר. והרמב"ם התקשה בשיטת רשב"ם ודעימיה, דהא בתנאי בני גד ובני ראובן מיירי בענייני נחלות, כלומר בדיני ממונות, ולא בגיטין וקידושין, ובכל זאת בעינן לכל משפטי התנאים כמבואר שם, וא"כ מהיכי תיתי לומר כשיטת הרשב"ם, דהצורך בכל זה רק בגו"ק לרווחא דמילתא.

והרב המגיד בהל' אישות שם כתב ליישב, דהרי לרבנן שם בקידושין א"צ כלל למשפחה"ת, ורק לר"מ צריך, ודעת הרשב"ם היא, דבאמת מדינא הלכה כרבנן דא"צ למשפחה"ת כלל, אלא חיישינן לשיטת ר"מ רק בגיטין וקידושין לרווחא דמילתא משום חומרא דאשת איש, אך בשאר דברים אין חוששין לשיטתו. אך הרמב"ם וסיעתו פסקו כדעת ר"מ בכל מקום, ומשו"ה אין לחלק בין הדינים, ובכ"מ בעינן לכל משפחה"ת.

ולפ"ז יש להבין, דהרי ביאור שיטת הרשב"ם הוא כה פשוט, ומדוע הרמב"ם הקשה עליו, וכי לא סלקא דעתיה דהרשב"ם ס"ל דהלכה כרבנן?

בספר העמק שאלה להנצי"ב (פר' מטות שם, אות א) כתב, שכאשר הרא"ש (הנ"ל) הביא את דעת רשב"ם, לא כתב את המילים "לרווחא דמילתא", אלא הביא דבריו בזה"ל: פירש רשב"ם דלא בעיא כפול אלא בגיטין וקדושין משום חומרא דעריות אבל בממון בגילוי דעת בעלמא סגי דהא אזלינן בממונא בתר אומדן דעתא. עכ"ל. וכנראה, שכך הבין אף הרמב"ם, שרשב"ם מחלק בדעת ר"מ גופיה, בין גו"ק לשאר מילי. ולכן הוקשה לו מנא ליה לחלק כך [וע"ע (שם סוף אות א) במה שדייק בדברי הרמב"ם, דבהל' זכיה ומתנה כתב על שיטת רשב"ם ש"אין לדבר זה ראייה", ובהל'

⁴ ומאידך, בתמים דעים (סי' רלט), תמה הראב"ד על שיטת הגאונים הללו, דעיקר דיני תנאי ילפינן מבני גד דהו"ל בממון.

אישות כתב ד"אין ראוי לסמוך על דבר זה", ומפני מה שינה בלשונו. ע"ש שהאריך, ומשם באר'ה].

אמנם צ"ע בתירוץ זה, שהרי בלשון הרשב"ם כתוב בפירוש דלרווחא דמילתא יש לחשוש להצריך את משפה"ת דב"ג וב"ר, ואף שהרא"ש לא הביא זאת, עכ"פ מהיכי תיתי דהרמב"ם הבין אחרת בדברי רשב"ם, שהרי כתב להדיא כנ"ל [ואך למותר להעיר, שהרמב"ם ודאי לא ראה שיטה זו בדברי הרא"ש, שהרי נסתלק מן העולם עשרות שנים קודם שנולד, כידוע לפי סדר הדורות].

והקרוב אלי לומר, שהרמב"ם לא ראה שיטה זו בדברי הרשב"ם, אלא בדברי שאר הסוברים כמותו, כמו הרי"ף בתשובה (סי' לא), שכתב בזה"ל: ואלו תנאים כולם אין צריכים אלא בגיטין ובקדושין שהן איסורא אבל על מנת נוהג בין באיסורא בין בממונא שכל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי ואין צריכים עמו לכל התנאים האלו. ע"כ. ובלשונו לא ביאר הטעם לחילוק זה, ולא כתב דלרווחא דמילתא מחמירים בגו"ק, ולכן הוקשה לרמב"ם מנ"ל לחלק, וע"ז כתב דאין לסמוך על דבר זה, שאין לו ראיה. ובאמת כן הוא כביאורו של הנצי"ב הנ"ל, דלפי דעתם של ראשונים אלו הלכה כרבנן, אלא דחיישינן בגו"ק לדעת ר"מ, משום חומר דעריות.

ובפרט שרבינו שמואל בן חפני הכהן כתב להדיא "דאין הלכה כר"מ אלא בגירושין וקידושין", וכפי שהביא בהגמ"י בהל' אישות, ונראה שהרמב"ם ראה לשון זו, ולכן תמה מדוע פסקו כר"מ רק בהא ולא בהא. ויש לדייק במ"ש "מקצת גאונים אחרונים", שכוונתו לדברי רבינו שמואל בן חפני גאון והרי"ף (שחתם את תקופת הגאונים והחל את תקופת הראשונים⁵), ולא לדברי הרשב"ם, ודו"ק. ונראה שיש לדייק כן אף בדברי הנצי"ב עצמו שם שרמז לזה וכתב: אבל מלשון הרמב"ם אשר ראה וידע בקבלה טעמם של הגאונים ז"ל וכו'. והוא כדברינו, ופשוט.

ובהיותי בזה, ראיתי להגאון רבי דוד פרנקל בפירוש שיירי קרבן לירושלמי עירובין (פ"ג ה"ה, ד"ה על שם), שכתב ליישב שיטת הגאונים הנ"ל, דאע"ג דבתנאי דב"ג וב"ר מיירי בממונות, שאני התם כיון שהיתה הקרקע בידם, ולכך היה צריך תנאי כפול. ומייתי הני גאונים ראיה, כיון דחזינן דיש מקום שצריכין תנאי כפול יש להחמיר כן בעריות.

⁵ זו הפעם היחידה שהכינוי "גאונים אחרונים" מופיע במשנה תורה להרמב"ם.

אך לפענ"ד נראה כמ"ש לעיל, דהגאונים העומדים בשיטת רשב"ם פסקו כרבנן ולא כר"מ, ורק בגו"ק החמירו, וזה פשוט בדברי הרשב"ם שכתב "לרווחא דמילתא", וכנ"ל.

ונחזור לענייננו: לדעת הרמב"ם צריך את כל משפטי התנאים אף בדיני ממונות, וא"כ יש לבאר מדוע בשמעתין לא נזכר שיש להקפיד בכל זה, אליבא דידה.

והחוט המשולש - שיטת הרמב"ם: לכאורה היה אפשר לומר, דהרמב"ם ס"ל כשיטת התוס', דהש"ס לא דקדק להזכיר דבר זה, ואה"נ שצריך לפרט הכל כדין.

אך נראה ברור, שהרמב"ם יפרש את סוגייתנו באופן שלישי, וזה ע"פ מה שכתב בפ"ו מהל' אישות (ה"ז וה"ח) וכן בפ"ג מהל' זכיה ומתנה (ה"ח ואילך), לחלק בין תנאי ד"אם" ובין תנאי ד"על מנת": בתנאי דאם, חלות המעשה תחול בשעת קיום התנאי, אך בתנאי דע"מ, המעשה יחול למפרע כשיתקיים התנאי. וכתב הרמב"ם שם, דבעי לכפול תנאו וכו' רק בתנאי דאם ולא בתנאי דע"מ, דכל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי, ובזה א"צ במשפה"ת.

וממילא, יש כאן ביאור שלישי לדברי הגמ' בסוגיא, דמיירי בתנאי דעל מנת, ומשו"ה לא נשנו כאן כל משפה"ת, דאין צורך בהם בתנאי דע"מ.

אך צריך להבין, מה היסוד לחילוק זה בין תנאי דאם לתנאי דע"מ.

והנו"כ, הה"מ, הלח"מ והמל"מ מבארים דבר זה בסגנון אחד. ותורף דבריהם, שתנאי ד"אם" עוקר לגמרי את המעשה, וכיון שדבר זה מחודש מאוד, שהאדם עוקר מעשה גמור ע"י תנאי (למשל, חלותו של מעשה הקידושין תלויה בקיום התנאי בעתיד), משום כך יש צורך בחיזוק של משפה"ת, שלכה"פ יהיה תנאי חזק שאינו בטל. אך תנאי דעל מנת הוא כאומר מעכשיו, ובקיומו איגלאי מילתא למפרע דמשעת התנאי המעשה חל, ולכן בתנאי כזה אין צורך במשפה"ת.

בשיעורי רבי שמואל רוזובסקי למסכת קידושין (אות צט) כותב בשם הגר"ח מבריסק גדר שונה לתנאי דאם ותנאי דע"מ. יסוד דבריו בנוי ע"פ מש"כ התוס' בכתובות (נו ע"א, ד"ה הרי זו), דתנאי ד"אם" הוא חיצוני, ודמי לאריא דרביע עליה, דהיינו שהמעשה חל והתנאי החיצוני מפקיע את המעשה. אך בתנאי דע"מ,

המעשה נעשה מתחילה על צד אחד, כלומר להתנאי אינו מילתא אחריתי, אלא חלק מגוף המעשה, ובזה אין צורך במשפה"ת.

איברא, דחילוק זה צ"ע, דמנ"ל לחדש כך, ומה הסברא בזה. ובפרט שיש קושי בחילוק זה, דהנה בספר שערי ישר (ש"ז פ"ח), כאשר ביאר את הצורך במשפה"ת כתב, שלא ניתן להחיל מעשה על צד אחד, וכל המושג של תנאי קיים רק היכא דהמעשה נעשה בשלמות, ויש גמירות דעת שהמעשה יחול, והתנאי הוא רק חיצוני ונספח למעשה. לפי שיטתו, הקידושין מוכרחים לחול באופן מושלם, ואין מציאות שיחולו על צד אחד בלבד, ורק בזה בעינן למשפה"ת, משום שזהו חידוש גדול שהמעשה חל לגמרי, ובכל זאת יש דבר שיכול לבטלו. ע"ש בדבריו. עכ"פ, משמע דאין אפשרות שיחול על צד אחד.

ויתרה מזו, לפי דברי הגר"ח יוצא, שבתנאי דע"מ לא ייתכן שיהיה ביטול התנאי, דהא לא אתי דיבור ומבטל מעשה. וכל המושג של ביטול תנאים הוא רק בתנאי דאם. והנה, הרמב"ם (פ"ח מהל' גירושין הכ"ג) כתב: הרי זה גיטיך על מנת שתתני לי כלי פלוני או בגד פלוני, ואבד אותו כלי או אותו בגד או נגנב, אף על פי שנתנה לו אלף בדמי - אינו גט, עד שתתן אותו כלי או אותו בגד עצמו, או עד שיבטל התנאי. עכ"ל. ומוכח, דמהני ביטול אף בתנאי דע"מ, ודלא כדמשמע מדברי הגר"ח.

ובפשטות נראה יותר כסברת המ"מ והלח"מ והמל"מ הנ"ל, בחילוק שבין אם לע"מ. וצ"ע.

והנהר הרביעי - שיטת בעל העיטור: כתב הרב בעל העיטור (בחיבור עשרת הדיברות, הלכות לולב דף צב ע"א, ד"ה ירושלמי) וז"ל: ומסתברא, כגון שמקבל מתנה יודע שהנותן אינו נותן במתנה גמורה, שהרי צריך לו עדיין לצאת בו ואין לו לולב אחר לצאת, א"צ לפרש לו ע"מ להחזיר, אלא נותן לו סתם והמקבל מחזיר סתם וא"צ תנאי, דהא ר"ג נתן במתנה לר' יהושע ולא א"ל במתנה ע"מ להחזיר, אלא כולן שלקחו לצאת בו ונתנו, לא מסתבר ע"מ להחזיר נתנו לו. עכ"ל. וכן כתב בקצירת האומר במק"א (אות ת, תנאי, דף לח ע"א), דגבי אתרוג לא בעינן תנאי כפול. וביאור דבריו, שכאשר נתן את האתרוג לחברו בסתם, אע"ג דלא פירש כלום, חייב המקבל

להחזירו לנותן, ואם לא החזירו לא יצא, דמסתמא דעתו שיחזירנו לו, כיון שצריך לצאת בו בעצמו, ואינו מערטל עצמו ממצוות.

וכן הביא רבינו ירוחם (תא"ו, נתיב ח חלק ד, דף ס ע"ג) משמו של בעל העיטור, וכתב ע"ז שכן עיקר. והרא"ש בסוגיין הביא את דברי בעל העיטור (סי' ל) והוסיף: ודבר פשוט הוא דלענין לצאת בו יותר טובה מתנה על מנת להחזיר אלא שבא לחדש דאפילו במתנה סתם הוא ע"מ להחזיר ואם לא החזירו לו לא יצא. ע"כ. וכן הביא הטור (סי' תרנח), וכ"פ השו"ע (שם סע"ה) כשיטת בעל העיטור, דאם נתנו לו סתם, הוי כאילו אמר לו על מנת שתחזירהו לי, דמסתמא על דעת כן נתנו לו כיון שצריך לצאת בו שאין לו אחר, ואם לא החזירו לא יצא.⁶

ורבינו הטור בהמשך דבריו שם הביא את דעת החולקים, דס"ל דא"צ להחזירו לו אא"כ כפל תנאו, דהיינו שאמר לו הרי הוא לך במתנה ע"מ שתחזירהו לי ואם לא תחזירהו לי לא ליהוי מתנה, ואם לא כפל תנאו, התנאי בטל והמעשה קיים, ויצא בו אפי' אם לא החזיר לו. עכ"ד.

ולכאורה שיטה זו היא שיטת התוס' בשמעתין, שכתבו דהש"ס לא האריך בלשונו, ובאמת מיירי שכפל תנאו וכו', משום דמוכרח לומר את משפטי התנאים, ואי לאו הכי אינו חייב להחזירנו לו, דהתנאי בטל ומעשה קיים.⁷

וסיים הטור: אבל לפי מה שכתב דאפילו בסתמא צריך להחזירו לו, כ"ש אם התנה ולא כפל. ע"כ. וכוונתו בזה, דהנה בעל העיטור כתב שכאשר לא התנה כלל מסתמא התכוון שיחזירנו לו, והבין הטור דכ"ש כאשר התנה אלא שרק לא כפל תנאו, דצריך להחזירו ולכך התכוון.⁸

בתוס' קידושין (ו ע"ב, ד"ה לא החזירו) כתבו, שאם פירש הוי תנאי, אע"ג דלא כפליה, מצד האומדנא (גבי ההוא דבעי למיסק לא"י, שם מט ע"ב). וא"כ מוכח, דהיכא דאיכא אומדנא לא בעינן למשפיה"ת. וז"ל התוס' שם על דברי רבא דאם לא החזירו לא יצא: וא"ת אמאי לא יצא הא לא הוה תנאי כפול, וי"ל דאיכא תנאי דלא בעי כפול כגון הכא שהיה דעתו שיברך חברו על אתרוג שלו, וגדולה מזאת אמרו

⁶ ועיין לקמן ענף ד', דנראה שכן דעת הריטב"א.

⁷ ועיין להלן דנראה שכן דעת הסמ"ג, ודלא כמו שהבינו האחרונים בדבריו.

⁸ והנה, במאי דפשיטא ליה להטור, דלשיטת בעל העיטור כאשר התנה ולא כפל אמרינן דמסתמא התכוון שיחזירנו לו, יש מקום לדון בזה טובא, וראה להלן.

(שם מט ע"ב) בההוא גברא דזבין נכסיה אדעתא למיסק לארעא דישראל ולא פירש ולא מידי וסוף לא סליק, בעי למיהדר, ואמר רב הונא הוי דברים שבלב ואינם דברים, א"כ משמע דוקא משום דלא פירש, אבל אם פירש הוי תנאי אף על גב דלא כפליה. עכ"ל. וכ"כ התוס' שם (ד"ה דברים שבלב), שישנם מקרים דאנן סהדי דאדעתא דהכי עבד וא"צ תנאי כפול וכו'.

השתא דאתינן להכי, עפ"ד בעל העיטור והתוס', יש ביאור רביעי לסוגיא, דהכא אין צורך במשפטי התנאים, משום שיש אומדנא שהתכוון שיחזירנו לו.

אלא מעתה, יש להקשות, מדוע התוס' מיאנו בביאור זה, והוצרכו לדחוק דהש"ס קיצר בלשונו וכו', וכי אינם מודים דמהני אומדנא וגילוי דעת בממונות, ולכן אין צורך בכל משפה"ת? ותו, דהרי איהו גופייהו כתבו סברא זו להדיא בקידושין שם, וכמו שהבאנו.

וי"ל, ששורש המחלוקת כאן הוא, האם באמת גילוי דעת בלי משפה"ת עדיף על פני אומדנא ללא תנאי וגילוי דעת כלל, או שבזה שהתבטא בלשון תנאי אך לא התנה כדבעי, גרע מאומדנא ללא תנאי כלל.

ונבאר את הדברים בהרחבה: הטור אכן הבין, שאם ס"ל לבעל העיטור דכאשר לא התנה אלא נתן לו אתרוג בסתמא בלא שום אמירה, חייב להחזירו לו, כ"ש דהיכא דהתנה עמו שהאתרוג נתון לו במתנה ע"מ להחזיר, אלא שלא כפל תנאו, פשיטא שיהיה מחויב להחזירו, שהרי כאן אמר בפירוש שהאתרוג נתון לו בתנאי שיחזירנו לו, ועדיף טפי מנתנה בלא אמירה כלל. ולכן כתב הטור דכל שכן אם התנה ולא כפל, כפי שהבאנו לעיל.

וכהבנה זו כתב להדיא בב"י על אתר, וז"ל: ומ"ש רבינו אבל לפי מה שכתבתי דאפילו בסתמא צריך להחזירו לו כל שכן אם התנה ולא כפל - פשוט הוא, דהא ודאי ליכא למימר דטפי עדיף כי לא אתני כלל מכי אתני ולא כפליה לתנאיה, דכיון דמשום דאזלינן בתר אומדן דעתא הוא דאמרינן דאם לא החזירו לא יצא, אף על פי שלא הזכיר החזרה, כשהזכירו ודאי לא מיגרע גרע, והילכך אף על גב דלא כפליה לתנאיה אם לא החזירו לא יצא. עכ"ל. והיינו ממש כמ"ש בסברת הטור.

אך ישנה אפשרות לומר איפכא: כאשר לא אמר כלום, בזה כתב בעל העיטור דסתמא דמילתא שרוצה לצאת בו, ולכן חייב להחזיר לו. אך כאשר עשה עמו תנאי בפירושו, כיון שכבר נכנס לתוך "מערכת התנאים", עליו לפרש את כל התנאי כדרך שאמרו חכמים, ולכן חייב לכפול תנאו וכל שאר משפטי התנאים. ואם לא עשה כן, התנאי בטל והמעשה קיים, משום שגילה בדעתו שאינו חושש בקיומו של התנאי, שהרי מזלזל בו, ופטומי מילי בעלמא הוא. ולכן בכה"ג יוכל המקבל לצאת באתרוג אף אם לא יחזירו לנוותן. וכך הבינו התוס'. ולכן הוכרחו לומר דבסוגיין מיירי שעשה את כל משפטי התנאים כראוי, דהרי מדובר שאמר לו הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי, וא"כ כבר הכניס עצמו לפרשת התנאים, וממילא שומה עליו לגמור את התנאי כדבעי⁹.

וא"כ מה שכתבנו לעיל, דהתוס' ס"ל כשיטה השנייה שהובאה בדברי הטור, אין זה נכון, משום דלפמשנ"ת אפשר דהתוס' מודו לשיטת בעל העיטור דכאשר לא הזכיר כלל לשון תנאי, ורק נתן לו האתרוג בסתמא, צריך להחזירו, משום שיש כאן אומדנא שנתנו לו ע"מ להחזיר, וכמ"ש התוס' בקידושין הנ"ל. אך כאשר התנה בלא לפרש את משפטי התנאים, בהא אמרו תוס' דהתנאי בטל, משום שגילה בדעתו שאינו חושש בקיום התנאי. ולדרכם של התוס' י"ל, דכך סובר אף בעל העיטור עצמו, ודלא כהבנת הטור והב"י בדעתו, שכתבו דכל שכן אם התנה ולא כפל. ודו"ק.

שורש וענף לסברא הנ"ל, שכאשר התנה שלא כדבעי תנאו בטל, נמצא כבר בדברי הראשונים.

גרסינן בגיטין (עה ע"א): אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע, אם לא מתי לא יהא גט, ואם מתי יהא גט. ולימא אם מתי יהא גט, ואם לא מתי לא יהא גט, לא מקדים איניש פורענותא, לנפשיה. ולימא לא יהא גט אם לא מתי, בעינן תנאי קודם למעשה.

⁹ מאידך, אפשר לומר להיפך, שכאשר רוצה את החפץ בחזרה ואינו מתנה כדבעי - בעצם כוונתו להערים ואינו נותן במתנה גמורה, ודמי למתנת בית חורון, שכתבו התוס' בסוגיין (ד"ה הילך) דהטעם שאינה חלה משום דהוי הערמה, ולכן גם כאן תהיה המתנה בטלה. ורק כאשר עושה ככל משפטי התנאים - ברור שכוונתו לתת לו לגמרי לצורך המצווה. אך בדעת בעל העיטור נראה כנ"ל.

ובחידושי הרשב"א (עה ע"ב, ד"ה אתקין שמואל) כתב וז"ל: שאלו בתוס', בשלמא כשאין תנאי קודם למעשה, אין התנאי מועיל, לפי שאינו כתנאי בני גז ובני ראובן, אלא המעשה היאך הוא מתקיים, שהרי גילה בדעתו שאינו רוצה שיתקיים המעשה כי אם בקיום התנאי וכו'. ותיריך: ויש לומר, דטפי עדיף גלוי הדעת לבד מתנאי שאינו כהלכתו דכיון שהתנה ולא התנה כהלכתו הרי גילה בדעתו שאינו חושש בקיומו ואינו רוצה בביטול המעשה אף על פי שמתבטל תנאו. עכ"ל. והרי דברים ככתבן, דאם התנה שלא כהוגן, בעצם גילה בכך שאינו רוצה כ"כ בקיום התנאי, ומשו"ה תנאו בטל. וא"כ, גילוי דעת ע"פ אומדנא, בלא שימוש בלשון תנאי, עדיפה על פני שימוש בלשון תנאי שלא כהלכתו. וכעיי"ז כתב החזו"א (אה"ע סי' נ אות ו) ועוד.

ברם, הרמב"ן בספר הזכות (גיטין לו ע"א מדפי הרי"ף) כתב בחריפות נגד שיטה זו וחלק עליה, אך עכ"פ אפשר לומר שדעת התוס' בסוגיין היא כשיטת הרשב"א וכנ"ל.

ומצאנו כסברת הרשב"א ויסוד דבריו, גם בדברי האחרונים:

תנן בגיטין (כג ע"א): הכל כשרין לכתוב את הגט, אפילו חרש שוטה וקטן. ובגמ' אמר רב הונא, והוא שהיה גדול עומד על גביו. והקשה בפני יהושע לעיל (כ ע"א, ד"ה והנראה), דהא מבואר שם, שהגט צריך להיות של הבעל, ולמ"ד דאומן קונה בשבח כלי (ב"ק צט ע"א, קידושין מח ע"ב) יוצא שכאשר הקטן כתב את הגט, השביח את הקלף, וא"כ הוא הופך להיות בעלים על הגט, וכיון דקטן לא מקני, דאינו יודע להקנות, ממילא הגט לא יהיה שייך לבעל והיאך יוכל לגרש בו? ומתרץ הפנ"י, דמסתמא לא התכוון הקטן לקנות את הגט.

איברא, דבשו"ת עין יצחק ספקטור (אה"ע סי' עו ענף ה, אות יד) דן בדין אומן בשבח כלי, ומייסד דלמ"ד אומן קונה בשבח כלי, הוא מדין מעמ"ל, שכאשר הבעלים נותן את הכלי לאומן, בכך הוא בעצם נותן לו את הכלי במעמ"ל, וזוהי אומדנא בדעתו של כל בעלים שכך הוא עושה. ועפ"ז מבאר, דפשיטא שכאשר הבעל נותן לקטן לכתוב את הגט לא אמרינן הכי, ואין אומדנא כזו, משום שהרי יודע שהקטן לא יוכל להחזיר לו, דאקנויי לא מקני, ולכן מתחילה אינו מקנה לו וממילא כה"ג אין הקטן קונה בשבח כלי, דהיינו במה שהשביח את הגט ע"י כתיבתו.

והוסיף, דאין להקשות מתנאי שאינו כהלכתו, שכתב הרשב"א דהתנאי בטל, דהא דאמרינן דתנאי בטל ומעשה קיים היינו דווקא היכא דאמר בלשון של תנאים, שהכניס עצמו לפרשת התנאים, אך כאשר לא אמר כלל בלשון תנאי - המעשה אינו יכול להתקיים בניגוד לרצונו. ומבואר בזה כמ"ש הרשב"א.

והגרצ"פ פארנק בשו"ת הר צבי (או"ח ב סי' קיג) הקשה על דברי הגרי"א ספקטור, מדברי הר"ן בסוכה לקמן (כב ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה גרסי' בגמ') אהא דא"ר זירא לא לקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא, וז"ל: ואם תאמר, והא איהו על מנת להחזיר יהביה ניהליה ואי אקנויי נמי לא מקנה ולא מצי לאהדורי נמצאת מתנתו בטלה. ליתא, דהא קי"ל (גיטין פד ע"א), דכל תנאי שאי אפשר להתקיים בסופו והתנה עליו בתחלה תנאו בטל, ונמצא שהקטן קנאו ואף על פי שאינו יכול להחזירו. עכ"ל הר"ן. ומבואר בדבריו, שהתנאי בטל והמעשה קיים, וכפטומי מילי בעלמא הוא, ומשו"ה לא ליקני לולבא לינוקא. ולפמ"ש בעין יצחק, מדוע לא יקנה לקטן בסתמא, הא יש אומדנא דמוכח שרוצה שיחזירנו לו?

ומסיים הגרצ"פ שם וכתב: ולענ"ד אין זה מכריח כלל לחדש דבאומדנא אם מזכיר גם כדיבור תנאי חוזר הדין דאם חיסר מדיני תנאי המעשה קיים גם בביטול התנאי, וכמו שהזכרתי, דזהו נגד דברי הטור והב"י דס"ל דאומדנא הוי כדיבור ממש לכל דבר, ומה שאנו רואים שיש חילוק בין אומדנא דשבח כלי ובין אומדנא דלולב דאדעתא דהכי אקני ליה שיקיים התנאי, דאמרינן גבי לולב שהתנאי בטל ומעשה קיים, משום דגבי שבח כלי לא היה אומר ודברים כלל לא על הקנין ולא על התנאי, ומתוך שהאומדנא הוא בכל ענין ל"ש לומר תנאי בטל ומעשה קיים, דהאומדנא הוא שאינו מסכים על עצם הקנין אלא בתנאי שיחזור ויקנה לו בשעת פרעון, ולכן שוב א"א לומר דתנאי בטל ומעשה קיים, דעכשיו האומדנא להיפך שאינו רוצה כלל להקנות לו אף לרגע אחת ולכן מתבטל הקנין. משא"כ בהקנאת לולב שיש בזה הקנאה מפורשת וכל האומדנא הוא רק על התנאי, ומכיון דאומדנא הוי כדיבור שוב אמרינן דתנאי בטל מפני שאינו כדין תנאי והמעשה קיים שהרי היה כאן הקנאה בדברים ממש, וכללא הוא שכל תנאי שאינו כתנאי ב"ג וב"ר אינו תנאי ואינו מבטל מעשה הקנין, משא"כ בשבח כלי דבין הקנין ובין התנאי תרווייהו מכח אומדנא הם דמיא כאומדנא נגד אומדנא שהשניה מבטלת את הראשונה ושוב אמרינן דכאן לא ניח"ל להקנות שבח כלי כלל. עכ"ל.

ומבואר, דס"ל כדעת הטור והב"י שלא חילקו בדבר. אך מ"מ אנו זכינו לדין שיש ראשונים ואחרונים הסוברים שיש לחלק וכמשנ"ת.

ביאור שיטת הסמ"ג:

כבר הזכרנו לעיל את שיטת הסמ"ג בקצירת הא'ומר, בביאורו של המקנה. ועתה נעסוק בה בהרחבה.

הרמ"ך בהגמ"י (פ"ח מהל' לולב ה"י, אות ר) הביא דברי הסמ"ג, שצריך להזהר בד' דברים שהתנאי מתקיים בהן, וצריך שיאמר על מנת שתחזירהו לי הרי הוא לך במתנה ואם לאו לא יהא שלך. והקשה על כך הרמ"ך בזה"ל: ולא הבינותי, דאדרבה אם לא יקיים תנאו בכל אלה כל שכן שהמתנה טובה והתנאי בטל ואפילו אם לא יחזיר לו יצא וכו', אבל אם יעשה התנאי ככל משפטיו צריך ליזהר שיקיים התנאי ויחזיר ואם לא יחזיר לא יצא, אחרי שכמשפטו נעשית תנאי גמור (והביא דבריו בב"י סי' תרנח, הביאותיו לעיל, ונשאר בצ"ע).

והנה, הרמ"ך הבין, דס"ל לבעל הסמ"ג דאם לא פירש את כל דיני התנאים - לא יצא המקבל באתרוג. ולכן הקשה הרמ"ך, שאם אינו מחלק בין מקרה שברורה כוונת המתנה לבין שאר מקרים, ובשניהם מצריך תנאי כפול - אם לא עשה כך התנאי צריך היה להתבטל והמעשה להתקיים, וממילא היה צריך לצאת באתרוג, וא"כ מדוע כתב שייזהר לכפול תנאו, הרי בכל אופן יכול לצאת בו ידי חובתו?

ולקמן נביא ביאור אחר בדברי הסמ"ג, ע"פ מה שיש לדקדק בלשונו, אך קודם לכן נביא כמה יישובים לקושיית הרמ"ך, ע"פ הבנתו בדעת הסמ"ג.

א. בספר קצות החושן (סי' רמא סק"ט) כתב לבאר שיטת הסמ"ג, ע"פ יסוד שכתב הרשב"א.

בגמרא יבמות (קו ע"א) איתא: בת חמוה דרב פפא נפלה לפני יבם שאין הגון לה, אתא לקמיה דאביי, אמר ליה, חלוץ לה, ובכך אתה כונסה וכו', אמר ליה, חלוץ לה ע"מ שתתן לך מאתים זוז. לבתר דחלץ לה, אמר לה, זיל הב ליה¹⁰.

¹⁰ אמנם רב פפא פליג וס"ל דאינה צריכה לשלם, משום שיכולה לטעון משטה הייתי כך, והוכיח זאת מדין הבורח מבית האסורין, ע"ש.

ותמה שם הרשב"א (ד"ה בטר דחלץ), מדוע הייתה חייבת לתת לו מאתיים זוז, הרי כאשר עושים תנאי אין חיוב לקיימו, אלא שאם רוצה שהמעשה יחול - צריך לקיימו, אבל באפשרותו של המתנה להחליט שלא לקיים את התנאי, וממילא יתבטל המעשה?! ותו, דהכא מיירי בחליצה, ובחליצה לא מהני תנאי, דכל דליתא בשליחות ליתא בתנאי, וא"כ, אפילו אם תאמר לו שאינה רוצה לקיים התנאי, המעשה לא יתבטל!?

ומפרש הרשב"א בזה"ל: וי"ל, דכיון שאי אפשר לה לחליצה להתבטל הרי זה כשכירות, ולפיכך אי הגון לה הוא מחייבינן לה ליתן מדין שכירות דלאו אנוסה היא וכו', וכן נראה מדברי רש"י ז"ל, דמדין שכירות הוה בעי לחיובי, אלא מכיון דלאו הגון לה הוא ומצוה עליה מן התורה בחליצה ורמיא עליה למיחלץ האי - כעין אנוסה היא, ואיהו נמי לא פסיד מידי, דהא לא חזי ליה מינה מידי, והלכך לא יהבא ליה מידי, דכל מאי דאתני בהדה יותר מן הראוי לו התנתה לו ופטורה. וכן דעת מורי הרמב"ן נר"ו. עכ"ל. וז"ל רש"י שם בביאור דברי אב"י: הב ליה - דהא קבילת עלה ואף על גב דחליצה בהכי לא מיפסלא מיהא איחייבא לקיומי תנאה מדינא כשאר שכירות דעלמא. ע"כ. וכדברי הרשב"א.

וביאור הסברא כך הוא: מאחר ואין כאן דיני תנאים, כאשר הסכים אותו אדם לחלוץ במאתיים זוז, כוונתו היא שהוא מוכן שישכרו אותו לחלוץ במאתיים זוז, והכסף הינו למעשה תשלום שכרו על חליצתו, ולא תנאי בחליצה, שבאמת החליצה עצמה מועילה בכל מקרה. ולכן, כמו בכל שכירות, אם הייתה הסכמה לשכור את הפועל בסכום מסוים - יש חיוב ממוני לשלם לו סכום זה לאחר ביצוע הפעולה.

לפי דברי הרשב"א, כותב הקצות, שכל תנאי שהיה צריך להיות כפול ולא נכפל - נחשב ל"תשלום שכירות", ומשום כך, אע"פ שהתנאי בטל ומעשה קיים, עכ"פ יהיה מחויב לקיים את התנאי מדין שכירות. רק כאשר עשה את כל משפטי התנאים - או-אז יכול להחליט שלא לקיים את התנאי, וממילא המעשה יתבטל.

וע"פ יסוד זה, מבאר הקצות את שיטת הסמ"ג הנ"ל, מדוע צריך להיזהר במשפטי התנאים כשנותן לחברו אתרוג במעמ"ל. אם ייתן את האתרוג במתנה ע"מ להחזיר ולא יעשה ככל דיני התנאים - הרי זה כאילו חייב את המקבל בתשלום מדין שכירות, והתשלום במקרה זה הוא מהחפץ זה שניתן לו (שהרי כך היה תנאי

השכירות ביניהם¹¹). וא"כ, אותה מתנה נעשית משועבדת לשכיר, וכיון שכך - יש כאן חיסרון בבעלות הבלעדית של המקבל על האתרוג, והתורה הקפידה שיהיה בבעלות מלאה של הנוטל, דכתיב "לכם", ולכן אינו יכול לצאת בו ידי חובה¹².

ומצאנו כאן בדברי הקצות חילוק בין גילוי דעת באין אומר ואין דברים לבין תנאי שלא כהלכתו, שנתבארה הסברא בזה לעיל. עולה מדבריו, דאף תנאי שלא כהלכתו הוא בגדר תנאי לעניין פסיקת שכר, אע"פ שהתנאי עצמו בטל מדיני תנאים. וה"נ גבי מעמ"ל באתרוג, כאשר התנה בלא משפטי התנאים.

ויובן ביתר ביאור ע"פ מש"כ הנימוקי יוסף (ב"מ כז מדפי הרי"ף) שאדם יכול להתנות על צורת התשלום. ולפ"ז ה"נ גבי אתרוג הניתן במעמ"ל, התנה עמו שפסיקת השכר היא החזרת האתרוג עצמו, ולכן אף אם התנאי בטל, מ"מ יתחייב להחזירו לו מדיני שכירות, שתשלום השכר הוא ע"י שיחזיר לו האתרוג, וממילא אין לו בעלות באתרוג וחסר ב"לכם".

ותוספת כתובה בדברי הקצה"ח, ע"פ דברי התוס' גיטין (מ ע"ב ד"ה הקדש), דפליגי אביי ורבא אם בעל חוב למפרע הוא גובה או מכאן ולהבא, וביארו התוס' דרבא מודה דהיכא דעשה אפותיקי למפרע הוא גובה. ועפ"ז, כיון דבנ"ד הנותן רוצה את האתרוג בדווקא, בלא חזרת דמים, א"כ הוי כאפותיקי, ובהא לכו"ע למפרע הוא גובה, וא"כ כיון דלא דקדק בדיני תנאי, ויתחייב להחזיר האתרוג מחמת התנאי ולא מצי נמי סלוקי בזוזי, א"כ לא הוי "לכם" כלל, אפילו בשעת ברכה. ובסוף דבריו כתב הקצות, דמשום הכי צריך דקדוקי תנאים, דבזה ליכא משום חיוב אלא שהמעשה בטל אם לא יקיים התנאי, א"כ לא שייך ביה למפרע גובה, וא"כ לבסוף

¹¹ וכדברי הנימוק"י, יובאו לקמן.

¹² וכותב הקצות, שאין להקשות, דאם כן בכל חוב שיש לאדם ייחשב החפץ משועבד וממילא לא יצא בו, משום שכאשר אפשר "לסלוקי בזוזי" - אין בשעבוד זה חיסרון. והקצות מוכיח זאת ממחלוקת אביי ורבא (פסחים ל ע"ב) גבי אדם שלוח כסף, והקדיש המלווה את שדהו של הלווה, ולבסוף גבה אותה - האם ההקדש חל. דעת אביי שההקדש חל, משום שכאשר גבה את השדה התברר למפרע שמשעת ההלוואה הייתה שלו, ואילו רבא סובר שההקדש אינו חל, כי מאחר והיה יכול לתת כסף במקום הקרקע - אינה נחשבת ברשות המלווה עד שיגבה אותה, אע"פ שלמעשה לא נתן כסף. ועפ"ד רבא, גם בנידון זה, מאחר ויכול היה לפרוע בכסף - החפץ נחשב ברשות הלווה ולא ברשות המלווה, ואין בכך חיסרון בבעלות.

כשמחזיר האתרוג הרי למפרע היה האתרוג שלו ממש במתנה גמורה, וזה עצה נכונה. עכ"ד.

אמנם כמה אחרונים (הנתיבות שם סק"י, חזו"א אה"ע סי' מה, אבן האזל ועוד) חלקו על זה, וס"ל דכאשר התנאי אינו כהלכתו, הרי הוא בטל לגמרי, ופטומי מילי בעלמא, ושאני מגילוי דעת ע"י אומדנא בלא תנאי כלל. וז"ל הנתיבות שם: ולפענ"ד נראה דהא ודאי ליתא, דלא אישתמיט שום פוסק לכתוב כן, אלא ודאי דכל שלא נעשה בדיני תנאי חשבינן אותו לפטומי מילי בעלמא. ע"כ. וכתב שהאריך בזה בספרי תורת גיטין (סי' קמג סק"א) ע"ש.

ואגב אורחא יש להוסיף, דע"פ מה שייסד הרשב"א, בזה הנה'רה באה לפירושו של רש"י במסכת שבועות. הגמ' שם (לו ע"א) אומרת, שהמילה "אמן" יכולה להתפרש כקבלת שבועה וכן כקבלת דברים. רש"י (ד"ה בו קבלת דברים) מבאר מהי "קבלת דברים": "האומר לחברו על מנת שתקיים לי תנאי כך וכך, ואמר "אמן" - קבל דבריו וחייב לקיים תנאו". והקשה הגאון רע"א (בחיידושו על אתר) על דברי רש"י: מדוע מחויב לקיים את התנאי, הרי בכל תנאי יש באפשרותו שלא לקיים את התנאי אע"פ שמבטל בכך את המעשה? ונשאר בצ"ע.

אך ע"פ יסודו של הרשב"א, שקיום התנאי הוא מדין שכירות, מובנים שפיר דברי רש"י, דמוקים ליה בדלא כפל התנאי, ולכן הוי שכירות ומחויב לקיימו, ואינו יכול לומר שברצונו לבטל את המעשה ולא לקיים את התנאי.

והטעם שרש"י הוצרך לבאר דמיירי בלא תנאי כפול, מפני דהוקשה לו, מדוע צריך לומר אמן, הא אם אדם נותן מתנה לחברו בתנאי שייקח את החפץ ממילא - מובן שהסכים לתנאי, ולכן כנראה מיירי שאין כאן מעשה, כגון שהניח לחברו חפץ בביתו, ואמר שחפץ זה נתון לו בתנאי כלשהו. וגם כאן, אם היה תנאי כפול, ממילא התברר שלקח בקיום התנאי, ואם לא יקיים - התברר שלא קנה, ואינו מחויב לעשות התנאי, ועדיין אין תועלת באמירת אמן. ולכך הבין רש"י, דמיירי שלא היה תנאי כפול, ובכה"ג המעשה יתקיים והתנאי יהיה בגדר חוב של תשלום על המעשה, וכנ"ל.

ואכתי יש לבאר, שלא עשה מעשה, שהרי עשיית המעשה תתפרש כהסכמה. אלא מדובר שהניח את החפץ בביתו, ולכן אם יענה "אמן" - יקנה לו החפץ, ויהיה

מחויב למלא את התנאי, ואם לא יאמר "אמן" - לא יקנה את החפץ, וגם לא יצטרך לקיים התנאי.

ב. ביאור אחר בדברי הסמ"ג שמעתי ממו"ר הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א. ואלו דבריו, בתוספת נופך:

התוס' בסוגיין (ד"ה הילך אתרוג) הקשו: מאי שנא בין הנותן אתרוג במעמ"ל, לבין הא דתנן בנדרים (מח ע"א) גבי מתנת בית חורון, דקיי"ל התם דכל מתנה שאם הקדישה לא תהא מקודשת - אינה מתנה, וא"כ לכאורה גם במתנה על מנת להחזיר א"א להקדישה, שהרי אם יקדיש לא יוכל לקיים את התנאי ולהחזירה לבעלים, וא"כ היאך אומר רבא שיכול לצאת באתרוג זה.

ותירצו התוס' בתירוצם השני, שבמתנת בית חורון לא נתן לו את הסעודה כדי שיהנה בה, אלא רק כהערמה, כדי שאביו יוכל אף הוא לאכול בה. וא"כ באמת לא רצה כלל לתת לו את הסעודה במתנה. אבל במתנה על מנת להחזיר - הנותן אכן מעוניין לתת מתנה לשני, כדי שהמקבל ייהנה ממנה, כדין כל מתנה, אלא שהוסיף תנאי שעל המקבל להחזירה אליו בסוף השימוש, ובכה"ג מועילה המתנה. עכת"ד התוס'.

ועפ"ז י"ל דהסמ"ג סובר, שכאשר רוצה את החפץ בחזרה ואינו מתנה כדבעי, כוונתו להערים ואינו נותן במתנה גמורה, וכמו במתנת בית חורון, ולכן המתנה בטלה. רק כאשר עושה ככל משפטי התנאים, ברור שכוונתו לתת לו לגמרי לצורך המצווה. עכת"ד הגרז"ן גולדברג.

ושו"ר בשו"ת אבני נזר (חלק אבן העזר סימן תה אות ב) שכתב כעין זה, וז"ל: ונראה עפ"י דברי התוס' קידושין (ו ע"ב), דבאתרוג סתמא כפירושו שדעתו רק שיברך חבירו באתרוג שלו, וכ"כ הפוסקים להדיא דבאתרוג לא בעי תנאי כלל, והנה הרא"ש בב"ב (קלד ע"א) בעובדא דשמאי ויונתן ב"ע כתב דאף דקני על מנת להקנות קני היינו בפירש ע"מ להקנות, אבל בסתמא ניכר מתוך מחשבתו כוונתו רק על מנת להקנות חשוב הערמה ואפילו ניכר מתוך מחשבתו שלא יהי' שלו לדבר אחד הוי הערמה ולא קני כלל, ע"כ ס"ל להגהת מיימוני (כוונתו להסמ"ג) במתנה על מנת להחזיר ג"כ דבפירש על מנת להחזיר ובדיני תנאי על מנת להחזיר חלה המתנה על תנאי, אבל בלא התנה ומצד אומדנא הוא רק על מנת להחזיר

חשובה הערמה ולא קנה כלל, וה"ה בהתנה שלא בדיני תנאי דכלא התנה דמי. עכ"ל. ומורנו הגר"ן שליט"א כיוון לדעתו דעת גדולים.

ולפי שיטת הסמ"ג יש לבאר את דברי הגמ' בבכורות (נא ע"ב), רבי חנינא הוה רגיל ושקיל ומהדר (כלומר, שהיה נוהג להחזיר לאנשים את חמשת הסלעים שנתנו לו לפדיון הבן). חזייה להווא גברא דהוה קא אזיל ואתי קמיה, אמר ליה: לא גמרת ויהיבת מיידעם, ביש, הילכך אין בנו פדוי. והקשו בתוס' (ד"ה הלכך), מפני מה אין בנו פדוי, הרי זו מתנה על מנת להחזיר, ובגמ' בקידושין (ו ע"ב) נאמר להדיא דמעמ"ל מועילה בפדיון הבן. ומתמצים התוס', דרבי חנינא לא היה רוצה לזכות אלא במתנה גמורה, דאסרינן התם לעשות במעמ"ל, מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות (בכורות כו ע"ב), כדנפקא לן מדכתיב "שְׁחַתְּם בְּרִית הַלְוִי" (מלאכי ב, ח), משום שבכך מפסיד את שאר אחיו הכהנים, שהרי גורם שהישראל יתן לו את התרומה ולא לכהנים אחרים. מטעם זה לא רצה רבי חנינא לקבל בתורת מתנה על מנת להחזיר, כי בכך גורם שכולם יפדו את בניהם אצלו ולא אצל כהנים אחרים. עכ"ד התוס'.

אבל ע"פ מה שנתבאר בדעת הסמ"ג, ניתן לפרש את דברי הגמ' בדרך אחרת, פשוטה יותר: מאחר ואותו אדם לא ציין שנותן את הסלעים על מנת להחזיר - ממילא נחשב הדבר כהערמה, ולא עשה כאן מעשה קניין, וממילא הפדיון לא חל.

ג. בקונטרס מים חיים לגר"ח אויערבאך (בתוך ספר דברי חיים למר בריה, הגר"א אויערבאך, סי' מח) כתב ליישב קושיית הרמ"ך עפ"ד התוס' בשמעתין ובסוגיא דב"ב הנ"ל, על הקושיא היאך מהני במעמ"ל, הא קיי"ל בנדירים דמתנה דכל מתנה שאם הקדישה אינה מוקדשת אינה מתנה, ותירצו בתירוצם הראשון, דהטעם דמעמ"ל שמה מתנה משום דה"נ הוי בידו להקדיש, להיות קדוש כל זמן שהוא בידו עד שיחזיר. ובשעה"מ (פ"ה מהל' לולב ה"י) כתב, דאפילו לדעת בר פדא (נדירים כח ע"ב ועוד) דקדושת דמים לא פקע בכדי, היינו דווקא כשבידו להקדיש לעולם, אבל הכא דאין בידו להקדיש אלא עד שיחזירנו, שפיר פקע בכדי. ע"ש.

ולפי דבריהם יש לתרץ דברי הסמ"ג, דכוונתו דהוי ספק אי בעי ככה"ג דיני תנאים או לא, ומשו"ה כשלא התנה כדיון, הוי ספק בגוף המתנה, דשמא התנאי קיים וצריך להחזיר לו מידי דחזי ליה, ואין בידו להקדישו, דאף אם יקדישנו רק לאותו זמן שהוא בידו, מ"מ מידי ספק לא יצא, והוי ספק הקדש לעולם, דשמא התנאי

בטל ובידו להקדישו לעולם וא"כ תו לא פקע בכדי. והראב"ד (פט"ו מהל' מעשה הקרבנות ה"ז) פסק כדעת בר פדא לחומרא, ע"ש. וא"כ, אף על הצד דאם התנאי קיים אין בידו להקדישו לעולם, מ"מ כיון דהוי ספק הקדש לעולם, וכנ"ל, תו לא הוי מידי דחזי ליה, ולכן כשלא התנה כדין, לא יצא המקבל מספק, דשמא התנאי קיים, וצריך להחזיר לו מידי דחזי ליה ולא מצי להקדישו כלל, וכל מתנה שם הקדישה לא תהא מוקדשת אינה מתנה, כדאיתא בנדרים שם. ואע"ג דמצי להקדישו על תנאי זה כשאין בידו להקדישו לעולם רק כל זמן שהוא בידו עד שיחזיר, ואם התנאי בטל ובידו להקדישו לעולם ולא פקע בכדי לא יהא הקדש כלל, ושפיר מחזיר לו מידי דחזי ליה, מ"מ י"ל דבעי שיהא בידו להקדישו בכל אופן המועיל בלא תנאי. ולכן כתב הסמ"ג שיזהר בתנאי זה לעשותו ככל משפטו וחוקתו.

אלא דכל זה איננו שווה לנו, משום דהסמ"ג עצמו שם כתב כתירוץ השני של התוס' הנ"ל, דבמתנת בית חורון הוי הערמה, אבל בעלמא הוי מתנה. ולפ"ז לכא' נפל פיתא בבירא והדרא קושיא לדוכתה. ועכ"פ לא מוכרח דפליג על תירוץ זה שבתוס'. וצ"ע.

ע"כ יישוב דברי הסמ"ג לפי הבנת הרמ"ך בהגמ"י הנ"ל, שהקשה עליו אמאי לא אמרינן דהתנאי בטל ומעשה קיים, דלפמשנ"ת א"א לומר כן, או משום דליכא "לכם" מפני שמחויב להחזירו מדין שכירות כיון שהתנאי לא היה כדבעי. או דדמי למש"כ התוס' דליכא מתנה גמורה אלא הערמה בעלמא.

אבל לענ"ד כל הבניין הנ"ל אינו נצרך כלל, וקושיית הרמ"ך על דברי הסמ"ג אין לה התחלה, לכשנעייין היטב בלשונו של הסמ"ג במקורו (עשין עד, קכא ע"א. ד"ה ועל ההיא דאמר רבא), וז"ל: ובכל התנאים שבעולם בין בקידושין בין בגרושין בין בכל דיני ממון¹³ צריך להיות בתנאי ארבעה דברים וכו' ואם חסר התנאי אחד מארבעה דברים אלו הוי התנאי בטל ומעשה קיים וכו' הכא נמי צריך שיאמר על מנת שתחזירהו לי הרי הוא לך במתנה ואם לאו לא יהא שלך, ובכמה מקומות בתלמוד אין חושש להאריך בדבר זה. עכ"ל.

¹³ לאפוקי משיטת הרשב"ם וסיעתו דלעיל.

ונוראות נפלאתי בהבנת בעל הגמ"י בדברי הסמ"ג, שהרואה יראה להדיא, דאין כוונתו שאם לא יכפול את תנאו לא יוכל המקבל לצאת בו י"ח, אלא אדרבה - מצד הנותן צריך שיכפול, דאם לא יעשה ככל משפטי התנאים - הנותן לא יהיה מחויב להחזיר לו.

ולפקצ"ד דברי הסמ"ג הם ממש כמ"ש התוס' בסוגיין (ד"ה הילד). כלומר, דאמנם צריך לפרש את כל משפטי התנאים, אך אם לא פירש - אין אומרים שהמקבל אינו יוצא יד"ח, אלא שאינו חייב להחזירו לנותן, דהיינו שהתנאי בטל והמעשה קיים. ודלא כמו שהבין בהגמ"י, והחזיקו אחריו האחרונים (ב"י וקצה"ח הנ"ל, ועוד), שאם לא כפל תנאו אינו יכול לצאת בו, ולכן התקשו בדבריו מדוע לא אמרינן שהמעשה קיים והתנאי בטל¹⁴.

ומעתה הרי הוא כמבואר, דאכן דעת הסמ"ג היא שהמתנה חלה ויכול לצאת בו, אלא שהתנאי בטל. והטעם לכך הוא משום שכאשר אמר בלשון תנאי, צריך לפרש את התנאי ע"פ כל דיניו, ואם לא פירש - התנאי בטל.

ולולי דמסתפינא אמינא גדולה מזו, דאפשר דס"ל להסמ"ג, שכאשר לא פירש כלל אלא נתן לו בסתמא בלי נשמע קולו - צריך להחזירו לו, דסתמא דמילתא שרוצה הנותן לצאת בו אח"כ, וכמו שביארנו לעיל בדעת התוס'. ורק כאשר התנה שלא כהוגן, כלומר שלא כפל תנאו ולא עשה את שאר משפטי התנאים - בכה"ג אמרינן דהתנאי בטל ומעשה קיים (ועכ"פ לעולם יכול המקבל לצאת בו, וכמשנ"ת, דלא כהבנת האחרונים). ודו"ק.

¹⁴ ואמרתי למ"ור הגרז"ן גולדברג שליט"א שבסמ"ג כתוב כנ"ל, ודלא כהבנת האחרונים, ואמר לי שכנראה בעל הגמ"י הבין שלא ייתכן שיוזהיר על כך, דאם הבעיה היא רק מצד הנותן שמא המקבל לא יחזירנו לו אין מה להזהיר על כך כ"כ, ולכן הבין בדבריו שכוונתו מצד המקבל, שאם הנותן לא יכפול תנאו לא יוכל המקבל לצאת בו י"ח. עכ"ד. ועכ"פ לע"ד אין לכחד, דמלשון הסמ"ג משמע להדיא שהתנאי בטל ומעשה קיים, שכן כתב איהו גופיה. ומצד ה"זהירות", באמת אה"נ, דהסמ"ג עצמו לא "הזהיר" על דבר זה כל כך, אלא רק "צריך שיאמר" (דלא כמ"ש בהגמ"י דבספר המצוות כתב "שצריך להזהר"), וכוונתו בזה פשוטה כמו שביארנו, דאם לא יכפול תנאו התנאי בטל והמעשה קיים. ומיושבים דבריו כמין חומר ואין שום מקום לקושיא.

ענף ב' - היתר אכילה באתרוג של מעמ"ל

במשנה לעיל (לד ע"ב) תנן: אתרוג של ערלה ושל תרומה טמאה פסול, ובגמ' (לה ע"א) איפליגו רב אסי ורב אידי בר אבין בטעם הפסול, ולמסקנא מבואר שם דכו"ע מודו דאם אין באתרוג דין אכילה הרי הוא פסול, ופליגי באתרוג שאין בו דין ממון. וכן פסק הרמב"ם, שאתרוג של טבל ותרומה טמאה פסול, ושל תרומה טהורה ומעשר שני כשר (ודנו האחרונים אם פסק כרב אסי או כרב אידי בר אבין, ואכ"מ).

ופליגי רבוותא מה הפסול באתרוג שאין בו היתר אכילה: רש"י ותוס' למדו, שהמקור הוא מהמילה "לכם", דהיינו הראוי לכם בכל דרכי הנאתכם. ובפשטות הכוונה היא, שיש כאן חיסרון בבעלות, שהמושג "בעלות" משמעותו היא, אפשרות השימוש בחפץ כרצונו של הבעלים. וכיון שעיקר השימוש בפרי הוא באכילתו, א"כ כאשר אין היתר אכילה יש בעצם חיסרון בבעלות.

ואילו הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ג מ"ה) כותב בזה"ל: ערלה ותרומה טמאה הן מכלל הדברים הטעונים שריפה כמו שנתבאר בזרעים, ולפיכך הוא פסול שהרי אמר ה' "פרי", ואלה אינם ראויים לאכילה בשום פנים. עכ"ל. מבואר, ס"ל לרמב"ם, שהחיסרון הוא משום דכתיב "פרי עץ הדר", והמונח "פרי" אינו שייך היכא דאיכא חיסרון באכילה, ודלא כפירש"י והתוס', שהחיסרון באתרוג שאין בו היתר אכילה הוא מדכתיב "לכם".

ויש לעיין מאי בינייהו. ונראה ע"פ מה שכתב בעל המאור (ז ע"א מדפי הרי"ף) וז"ל: שמעינן מינה, דאתרוג של ערלה שפסול משום שאין בה לא היתר אכילה ולא היתר ממון לא שנו אלא ביום טוב ראשון, אבל ביום טוב ב' כיון דלא בעינן לכם מה לנו אם אין בו לא היתר אכילה ולא היתר ממון וכו'. ע"ש. ומבואר דס"ל כשיטת רש"י ותוס', ומשו"ה ביו"ט שני כשר, דלא בעינן לכם.

והיוצא לפ"ז, דאיכא בינייהו אתרוג שאין בו היתר אכילה ביו"ט שני, דאליבא דרש"י ותוס' ניתן לצאת בו י"ח, אך לדעת הרמב"ם פסול, דאף ביו"ט שני בעינן "פרי".

ואכן כתב הרמב"ם להדיא (פ"ח מהל' לולב ה"ט) וז"ל: והפסלנות שהיא משום ע"ז או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה בין ביום טוב ראשון בין בשאר הימים פסול. ע"כ. והיינו לשיטתו, שהחיסרון הוא משום דלא הוי בגדר "פרי".

בספר ערוך לנר הקשה, להא דקיי"ל דאתרוג שאין בו היתר אכילה פסול, היאך אפשר לצאת באתרוג של מתנה על מנת להחזיר, הלא אם יאכל את האתרוג, איגלאי מילתא למפרע שהאתרוג הינו גזול, וא"כ אין בו היתר אכילה. ונשאר בצ"ע.

ואף בספר קהלות יעקב דן בזה, וכותב שקושיא זו קשה רק לפירש"י ותוס', דבשלמא להרמב"ם שהיתר אכילה נצרך מדכתיב "פרי", דהיינו שיש דין בחפצא של הפרי, לק"מ, משום דסו"ס בנידון דידן יש בו שם פרי, וראוי לאכילה לאחרים, ולכן יכול לצאת בו. אך לשיטת רש"י ותוס' שהיתר אכילה הוא מדין הבעלות, דכתיב "לכם", הרי גם באתרוג שניתן במעמ"ל יש חיסרון בבעלות, וכיצד ניתן לצאת בו.

וכתב שם את ביאור העניין בקצרה, ונרחיב את דבריו.

בסידור דרך החיים להגאון רבי יעקב מליסא (דיני לולב אות סד, הובא בביאור"ל סי' תרנח ד"ה ומותר) כתב, שאם נתן אתרוג במעמ"ל, והתנה שהמקבל לא יתננו לאף אדם אחר - המקבל אינו יוצא בו י"ח, משום שחסר בבעלות (ובביאור"ל שם חלק עליו ויובאו דבריו לקמן). והביאור בזה, משום שאם אין למקבל טובת הנאה נוספת באתרוג (מעבר לכך שקיבל רשות לצאת בו י"ח), אינו יוצא בו.

וכדברי הגאון מליסא כתב בס' דברי חיים (אוייערבאך), וקדם להם הרב חסדי דוד (פארדו), שדייק זאת ממ"ש התוס' בסוגיין (מא ע"ב, ד"ה ואם לאו), שרבי יהושע עצמו נתן במעמ"ל לר"א בן עזריה, וכן הלאה. ולכא' מדוע הוצרכו לעשות כך. אלא, מכאן יש ללמוד שדבר זה הוא לעיכובא, שתהיה זכות נוספת למקבל (שיוכל לתת במעמ"ל לחברו), ולולי זה יש חיסרון בבעלות, ואפילו הוא עצמו אינו יכול לצאת בו י"ח.

ובשורש הדברים, האפשרות היחידה שמקבל המתנה יכול לצאת י"ח ולהיחשב כבעלים היא בכך שיהיה רשאי לתת לאחר, מכיון דבלאו הכי אין שום ביטוי לבעלותו, דמאי שנא משואל אתרוג מחברו (שא"א לצאת בו). הבעלות מתבטאת רק ע"י כך שניתנה לו רשות לעשות באתרוג כרצונו (אע"פ שצריך להחזירו אח"כ).

ובשו"ת אמרי בינה (או"ח סי' כא) רצה להוכיח דין זה מדברי התוס' בגיטין (מג ע"א). הגמ' מביאה ברייתא הלומדת שעבד כנעני מוכה שחין אוכל בתרומה, וז"ל: ועדיין

אני אומר: יליד בית - בין שיש בו שוה כסף בין שאין בו שוה כסף אוכל, קנין כסף - יש בו שוה כסף אוכל, אין בו שוה כסף אינו אוכל? ת"ל קנין כספו ויליד ביתו, מה יליד בית אף על פי שאינו שוה כלום אוכל, אף קנין כספו אף על פי שאינו שוה כלום אוכל. ע"כ.

דין זה הובא בקשר לשור שנגח עבד, שהגמ' מקשה ע"פ הברייתא: ואי סלקא דעתך עבד שמכרו רבו לקנס מכור, מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא?

והקשו בתוס' (ד"ה מי איכא): "וא"ת, כי אמר נמי דאינו מכור תקשי ליה מי איכא עבדא דלא מזדבין לקנסא שיוכל למכרו כולו לגמרי". כלומר, משמע שכל קושיית הגמ' היא רק למ"ד דעבד שמכרו רבו לקנס מכור, ולכא' קושיא זו קשה אף למ"ד דאינו מכור, שהרי יכול למכור את כל גופו לגמרי, ויש נ"מ, שיוכל להרוויח במקרה שינגח אותו שור, וא"כ איך יש היכי תימצי של עבד שאינו שווה כלום, הרי לעולם יקבל רבו את הקנס במקרה של נגיחה, אף למ"ד דאינו מכור לקנס. ותיצרו בתירוצם השני: "ועי"ל, דאפילו מוכרו כולו לגמרי אינו מכור, דהא אינו שוה כלום ואינו מוכרו אלא לקנס, ולקנס אינו מכור". דהיינו, אין כאן העברת בעלות ואין בעלים חדשים, שהרי בעלות הקונה באה לידי ביטוי בכך שיקבל את הקנס, ולא בזה שהוא נקרא "בעלים" גרידא. וכיון דס"ל להאי מ"ד דאינו מכור, א"כ העבד אינו שווה כלום ככה"ג.

ומכאן מוכיח האמרי בינה, כדברי הגאון מליסא ודעימיה, שאין כאן "בעלות" כאשר אין זכות נוספת בנוסף לכך שהחפץ ברשותו ויכול להשתמש בו לצורך עצמו¹⁵.

איברא, דבאמרי בינה שם דוחה ראייה זו, דאפשר לומר דדווקא במוכה שחין, שאינו שווה כלום, צריך ביטוי נוסף לבעלותו של רבו, אך במקום שיש שווי עצמי לחפץ לא אמרינן הכי.

ויש מהאחרונים שחלקו על שיטת הגאון מליסא, והוכיחו מכמה מקומות, שגם כאשר אין אפשרויות שימוש נוספות יש בזה שם "בעלות":

¹⁵ אמנם עי' בהערות למסכת סוכה' להגרי"ש אלישיב זצ"ל, שכתב דאדרבה, יש להוכיח מדברי התוס' בהיפך, דמשמע דמצד הדין א"צ לזה.

א. בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה ב', ח"ב סי' ג) הוכיח מדעת רבנן בפ"ק דקידושין (כב ע"ב), דעבד כנעני משתחרר בכסף ע"י עצמו. ובגמ' שם (כג ע"א) מוקמינן לה באופן שאחר הקנה לו על מנת שאין לרבו רשות בו. וכן איתא בנדרים (פח ע"א) גבי בעל המודר הנאה מחמיו, שלא יהיה רשות לבעל אלא במה שנושאת ונותנת לתוך פיה. וא"כ מבואר, שיש בזה ביטוי לבעלות אע"פ שאין אפשרות שימוש נוספת.

אולם יש לדחות, דאין הנידון דומה לראיה, דבסוגיות הללו מיירי באופן יש ביטוי מובהק לבעלות, שהרי יכול לכלות את מה שמקבל (הממון או האוכל), ואין לך בעלות גדולה מזו.

ב. הביאור הלכה (סי' תרנח ד"ה ומותר) מוכיח, דהנה הראשונים דנו מדוע מעמ"ל שמה מתנה, הא בב"ב (קלז ע"ב) ובנדרים (מח ע"א) דבמתנה דבית חורון לא מהני, מכיון דאינו יכול להקדישה, ויש בזה שתי שיטות בראשונים (עי' בתוס' בסוגיין ד"ה הילך): דעת הר"ן במכילתין (כ ע"א בדפי הרי"ף, ד"ה ויש שלמדו), דבכל מעמ"ל שלא אמר שתחזירוהו "לני" - אינו יוצא, ושם בב"ב ובנדרים לא גרסינן "לני". אך הראב"ד סובר דשפיר גרסינן "לני". ובשיטת הריב"ב (על הרי"ף שם) פסק, דאע"פ דאם הקדישה אינה מקודשת, רבא אינו סובר כסוגיא דנדרים, וס"ל דאף במקום שאינו יכול להקדיש - מהני, ויש לו בעלות.

הר"ן שם ממשיך ודוחה, דהא דאמרינן דכל מתנה שאינה שאם הקדישה אינה מקודשת אינה מתנה, היינו מתוך שהיא בהערמה אינו יכול להקדישה, כמתנת בית חורון דאמר "אינן לפניך אלא כדי שיבא אבא ויאכל עמנו בסעודה" וכדאמרינן התם דסעודתו מוכחת עליו. עכ"ד. וכ"כ בתוס' הנ"ל בתירוצא בתרא. והא קמון, דהעובדא שאינו יכול להקדיש אינה מהווה בעיה בהגדרתו כבעלים. ע"כ הוכחת הביאור"ל בתוספת נופך להבנת דבריו.

ולכן כותב הביאור"ל, שלדעתו אין להחמיר כשיטת הגאון מליסא, אלא אף כאשר אין לו בעלות נוספת יכול לצאת י"ח באתרוג, אע"פ שאינו יכול לתיתו לאחרים, או להקדיש או לכלות. וסיים שכן מצא בשדי חמד בשם כמה גאונים החולקים על בעל דה"ח.

ואחר העיון נראה להוכיח כשיטת החולקים, ממ"ש הרא"ש (פ"ג סי' ל) וז"ל: ולהכי תנא והחזירו לר"ג, דאם לא החזירו לא יצאו, אע"פ שכל אחד לא החזירו לר"ג, כן היתה המתנה, שכל אחד יתנהו לחבירו ויחזירוהו לבסוף. עכ"ל. ומוכח, דדוקא הכא

כן היתה המתנה, שכל אחד יתנהו לחברו וכו', ונתן להם רשות לכך, אך בעלמא אף אם לא נתן למקבל רשות ליתנו לאחר, מ"מ יוצא בו י"ח, ודלא כהגאון מליסא. אלא דצ"ע, לפי שיטה זו, במה מתבטאת הבעלות, ומדוע אין כאן חיסרון משום "לכם".

בשו"ת בית יצחק שמקליס (או"ח סי' קנו), מבאר ע"פ היסוד שכבר הזכרנו, וכ"כ תוס' ריש פרק אע"פ (כתובות נו ע"ב), דלולי חידשה התורה שיש דיני תנאים, לא היה ס"ד דאפשר לסתור מעשה ע"י תנאי, שהוא דיבור, דלא אתי דיבור ומבטל מעשה. וא"כ, לולי פרשת תנאים שנתחדשה בתורה, לא היה אפשר להתנות תנאי המבטל מעשה. והתורה חידשה, שאמנם המעשה הוא מעשה גמור, אך יש תנאי חיצוני שבכוחו להפקיע אף מעשה שלם.

ותנא דמסייע, מלשון המשנה בכתובות (יח ע"ב), העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו וכו' הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שהוא כתב ידם, או שהיה כת"י יוצא ממקום אחר אינם נאמנים. ובגמ' שם (ט ע"ב) בעא מיניה רבא מרב נחמן, תנאי היו דברינו, מהו, מודעא ואמנה היינו טעמא דקא עקרי ליה לשטרא, והאי נמי קא עקר לשטרא, או דלמא תנאי מילתא אחריתי היא. ולמסקנא דמילתא הילכתא כוותיה דרב הונא בריה דרב יהושע, דהרי אלו נאמנים, וכ"פ בשו"ע (חו"מ סי' מו סע"ז), ע"ש. קתני מיהת דתנאי מילתא אחריתי היא, ומשמע שהוא חיצוני והמעשה הוא מעשה שלם וגמור.

וכמו כן, מבאר בחידושי חתם סופר (גיטין עה ע"א) גבי הקדישה אינה מקודשת, שכתב הגאון רע"א שאם התנה ע"מ שלא יקדיש, ודאי שהמעשה קיים והתנאי הוא חיצוני, והחת"ס דוחה שיטה זו, ע"ש. ועכ"פ מחלק בין תנאי לבין שיעור.

וניתן לבדוק דבר זה ע"י מחילת התנאי, בכגון שאמר לה "הריני כאילו התקבלתי". ואמנם יש מח' ראשונים אם אפשר לעשות כך: דעת המאירי דאפשר לעשות כן, והוכיח מהגמ' נדרים (סג ע"ב), אך האמרי בינה סובר דהרא"ש פליג ע"ז וס"ל דלא מהני. אמנם כו"ע לא פליגי שניתן לבטל תנאי, משום דאתי דיבור ומבטל דיבור, וכ"כ הבית שמואל ס"ס קמח (סק"ז).

ולפי הנ"ל, הבעלות היא דבר נפרד מהתנאי, ולכן יש לו בעלות אע"פ שאינו יכול לתיתו לאחר וכדו', ובזה מיושבת שיטת הביאווה"ל וסיעתו.

והגם הלום ראיתי אחרי רואי, בדברי רבינו המאירי, דמשמע להדיא כשיטת הביאווה"ל ודעימיה, וז"ל (בסוגיין, ד"ה כבר ביארנו): ויש מפרשים, בנותן על מנת להחזיר שאין זה יכול ליתנו לאחר אף על מנת להחזיר לבעליו אלא ברשות הנותן הראשון ולדעת זה מה שסיפר בכאן נטלו ר' גמליאל ונתנו לר' יהושע נטלו ר' יהושע ונתנו לר' עקיבא וכו' ברשות רבן גמליאל היה. אלא שאף לדבריהם אני אומר שכל למצוה סתם דעת הנותן כך היא. עכ"ל. ועינא דשפיר חזי, דלשיטת הי"מ לא רק דא"צ שיוכל המקבל לתת האתרוג לחברו אחר, אלא אדרבא, אינו יכול ליתנו לאחר אלא ברשות הנותן הראשון, וא"כ ודאי שדבר זה אינו מעכב ואין כאן חיסרון בבעלות. ואף רבינו המאירי עצמו לא חלק על שיטה זו, אלא כתב דאף לדבריהם סתמא דמילתא שנותן לו רשות ליתנו לאחרים, אך אם אמר לו בפירוש דלית ליה הורמנא לתת האתרוג לאחר, אינו יכול לעשות כן, אך הוא עצמו יוצא בו י"ח, ושפיר יש בזה "לכם" וכמשנ"ת. וששתי כמוצא שלל רב.

ועל פי הבא"ר, ניהדר אנפין לקושיית בעל ערוך לנר, שהקשה דהא אתרוג שאין בו היתר אכילה פסול, וא"כ היאך אפשר לצאת באתרוג שניתן במעמ"ל, הלא אם יאכל את האתרוג איגלאי מילתא למפרע שהאתרוג הינו גזול, וא"כ אין בו היתר אכילה.

ומעתה יש ליישב, לפי המבואר בשיטת החולקים על בעל דרך החיים, דאע"פ שהפרי אינו ניתן לאכילה, מ"מ אין חיסרון בבעלות, אלא "אריא דתנאי רביע עליה" (לשון הקה"י), משום שהבעלות נרדת מהתנאי, ומשום הכי יכול לצאת י"ח באתרוג שניתן במעמ"ל.

ענף ג' - מהות הקניין של מתנה על מנת להחזיר

בענף זה נבאר אי"ה את מהותה וגדרה הקנייני של מתנה על מנת להחזיר.

ראש המדברים בזה הוא הרא"ש בפירקין (סי' ל), שכתב וז"ל: דאמר רבא, הילך אתרוג זה במתנה ע"מ להחזירו לי, נטלו ויצא בו החזירו יצא לא החזירו לא יצא, וכן היתה מתנת ר"ג, ולהכי תנא "והחזירו לר"ג", דאם לא החזירוהו לו לא יצאו אף על פי שכל אחד לא החזירו לר"ג כן היתה המתנה, שכל אחד יתנהו לחבירו ויחזירוהו לבסוף. וצריך שיתנהו לו במתנה גמורה ע"מ שיחזירו ואחר שיצא בו

צריך לחזור וליתנה לו במתנה בשעת חזרה. עכ"ל. מבואר, שמעמ"ל היא מתנה גמורה, וקיום התנאי הוא רק כאשר המקבל חוזר ונותן במתנה גמורה לנותן.

ומוסיף וכותב: אבל אם אמר לו יהא במתנה עד שתצא בו ואח"כ יהא שלי כבתחלה, לא יצא בו דהוי כמו שאול. ע"כ. ר"ל, שמתנה לזמן אינה מועילה כאן, ולא הוי "לכם".

עולה מדברי הרא"ש, שההגדרה היא: כל הקנאה הקצובה לזמן מסוים, מוגדרת מראש רק כקנין פירות ולא כקנין הגוף. לשיטתו, לא ייתכן שיהיה קנין הגוף אם הוי לזמן.

ומוכיח הרא"ש: ותדע, מדאמר לקמן (מו ע"ב) לא ליקני איניש לוליבא לינוקא ביומא טבא קמא, דינוקא מקני קני אקנויי לא מקני, ואם אינו צריך להחזיר לו במתנה, נהי דקטן לאו בר אקנויי הוא, ליקני ליה עד שיצא בו ולחזור לו ממילא, אלא ודאי צריך לחזור וליתנו לו במתנה, וקטן לאו בר אקנויי הוא. עכ"ל.

וע"כ דהרא"ש תפס, דבגמ' לקמן מיירי שנותן לקטן את האתרוג במעמ"ל, ולכן הביא מדין זה ראייה, דאי נימא דבמעמ"ל א"צ לתת במתנה גמורה, אלא זו רק מתנה לזמן, א"כ אמאי לא ליקני איניש לוליבא לינוקא, הגם שקטן אינו בר הקנאה, הא א"צ כאן שום הקנאה, משום שהאתרוג חוזר ממילא למקנה. אלא על כרחך, דהמתנה גמורה וחלוטה היא, ומשו"ה אינה חוזרת מאליה, אלא צריך אף להחזירה במתנה גמורה, וכיון שהקטן אינו יכול לעשות כן, אמרינן דלא ליקני איניש לוליבא לינוקא ביומא טבא קמא¹⁶.

ורש"י כתב בסוגיא דהתם: לא ליקני איניש הושענא לינוקא, במתנה, עד שלא יצא בו הוא. ע"כ. ולא פירש אי מיירי במתנה גמורה או במעמ"ל.

וכדעת הרא"ש סוברים עוד ראשונים, כמו הריטב"א בשיטתו לקידושין (ו ע"ב), וז"ל: ומיהו מתנה על מנת להחזיר הקנאה גמורה היא וממון שלו הוא, וכשמחזירה לו הקנאה גמורה בעי כשאר הקנאות דעלמא. ע"ש. וכן פסק הרמ"א להלכה (סי

¹⁶ והחולקים על שיטת הרא"ש וס"ל דבמעמ"ל א"צ להקנות במתנה גמורה, כפי שנביא להלן, יתרוצו את ראייתו, דהתם כוונת הגמ' היא שלא ייתן לקטן במתנה גמורה, וכלל לא מיירי שם במעמ"ל. ואה"נ לדידהו אפשר לתת לקטן אתרוג במעמ"ל ביו"ט ראשון, ויחזור ממילא לנותן ויוכל לצאת בו.

תרנה סע"ה), שהחזרת האתרוג צ"ל במתנה גמורה, וע"ש במ"ב (סקי"ט) ובשעה"צ (אות כד) ¹⁷.

וכן יש לדקדק מדברי הריטב"א גבי נתינת לולב לקטן (ד"ה מ"ט ינוקא מקנא קני) שכתב בזה"ל: יש אומרים דוקא בנותן לתינוק סתם במתנה גמורה אבל בנותן לו במתנה על מנת להחזיר לא, דכיון דעל מנת כן נתנו לו אין אנו צריכין להקנאתו של קטן, ואף על גב דכל מתנה על מנת להחזיר לא חזרה המתנה אלא בהקנאה גמורה וקני על מנת להקנות הוא וכו', וכן כתבו בתוספות, ויפה דקדקו כמנהגם. אבל מדנקיט לה סתמא, וסתם מתנה ביום טוב על מנת להחזיר משמע, כמו שכתבנו בפרקין דלעיל, יש לנו לומר דהא דרבי זירא אפילו בנותן לתינוק על מנת להחזיר אותה וכיון שהתינוק הזה לא הוי בר אקנוי כי מקני ליה מעיקרא על מנת להקנות הוה ליה תנאי שאי אפשר לקיימו בסופו והתנה עליו מתחלתו שהוא כמפליגו בדברים והתנאי בטל והמעשה קיים, ונמצא שקנאו התינוק לגמרי אף על פי שלא חזר והקנהו לבעלים הראשונים. עכ"ל. ומפורש להדיא דהריטב"א נוקט כשיטה השנייה, היא דעת הרא"ש, דמעמ"ל הוי מתנה גמורה ואינה חוזרת ממילא לנותן.

¹⁷ והנה הרמ"א שם כתב בזה"ל: וצריך לחזור וליתנו לבעליו במתנה, כדי שיהיה של בעלים ויצאו בו. ומש"כ בסיפא "כדי שיהיה של בעלים ויצאו בו", אינו מופיע בדברי הרא"ש ורבינו ירוחם, ואף לא בדרכי משה. ומלשון זה של הרמ"א משמע, דהצורך להחזירו במתנה גמורה הוא בכדי שיצאו בו הבעלים הראשונים, דהיינו הנותן.

וכבר נשתברו קולמוסים בהבנת דברי הרמ"א, דהלא אף אם לא יתן בחזרה במתנה, הוי ממילא של בעלים, כיון שנתן מתחלה על מנת להחזיר, ואם לא יחזיר מעיקרא לא הוי המתנה מתנה. ועמד בזה הגאון רבי ישעיה ברלין בהגהותיו שם, ומשו"ה כתב שברור הוא למעיין בדברי הרא"ש, דלכך צריך לחזור ולתת במתנה, כדי שיצא המקבל, דאל"כ לא יצא כי לא קיים תנאו, וכדאמרינן שם "לא החזירו לא יצא", וכל כוונת הרא"ש שם להוכיח דצריך אח"כ דעת המקבל לחזור ולתת במתנה, דמתנה לזמן לא יצא, דאל"כ, דא"צ דעת רק ממילא אחר שיצא תחזור לבעליו אם כן למה לא יתן לינוקא עד שיצא בו ע"ש. וזוה הוכיח דינו שצריך לחזור ולתת במתנה והכל כדי שיקיים תנאו ואז יוצא בו למפרע ומשום יציאת ידי חובת המקבל אתי עלה. וכתב: וזה ברור מאד בכונת הרא"ש וכו', ודברי רמ"א שכתב כדי שיהיו של בעלים ויצאו בו, צע"ג ליישב, ודו"ק בזה היטב. עכ"ל הגהות הגר"י. וכן במשנה ברורה שם (ס"ק כ) כתב דהלשון מגומגם, דמשמע מזה דאם לא יחזור ויתן לבעלים במתנה גמורה לא יוכלו הבעלים לצאת ידי חובה באתרוג, ולכאורה אינו כן דהבעלים בכל גוני יוכלו לצאת, שהרי נתנו רק על מנת שיחזירו להם במתנה כדין. ואם לא החזירו להם באופן כזה נתבטלה המתנה למפרע וכלא נתנו דמי, וצ"ע. עכ"ל. וע"ע בשער הציון שם (ס"ק כה) שהאריך וכתב דאולי ט"ס הוא, וצ"ל "ויצא בו" ולא "ויצאו בו", וקאי על המקבל יעו"ש. ועי' שו"ת חדות יעקב להגר"י עדס זצ"ל (חאו"ח סי' יב) שיישב דברי הרמ"א. ואכמ"ל.

ונראה שכן סבר גם מרן הב"י בכסף משנה (פ"ח מהל' לולב ה"י), שכן כתב הרמב"ם שם: אין אדם יוצא ביום טוב ראשון של חג בלולבו של חבירו שישאלנו ממנו עד שיתנתו לו במתנה, נתנו לו על מנת להחזירו הרי זה יוצא בו ידי חובתו ומחזירו, שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, ואם לא החזירו לא יצא שנמצא כגזול. ואין נותנין אותו לקטן, שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה ונמצא שאם החזירו לו אינו חוזר, ואחד הלולב ואחד כל מין ומין מארבעת מינין שבו אם היה אחד מהן שאול אין יוצאין בו ביום טוב ראשון. עכ"ל. וכתב בכס"מ: ואף על גב דע"מ להחזיר יהביה ניהליה, אפ"ה קונה, דקי"ל כל תנאי שא"א לקיימו בסופו והתנה עליו בתחלה תנאי בטל ומעשה קיים. ע"כ. וכדעת הרא"ש.

וגדולה מזו אני אומר, שאף דעת הרמב"ם גופיה כן היא, כשיטת הרא"ש.

ומנא אמינא לה? שהרי סמך דין נתינת הלולב במעמ"ל לענייני נתינתו לקטן, ומזה נראה להוכיח דכוונת הרמב"ם היא, דאע"ג דיוצא י"ח בלולב שנתן לו חברו במעמ"ל, מ"מ אין לתת הלולב לקטן ביו"ט ראשון אף לא במעמ"ל, דמקנא קני ואקנויי לא מקני, וכדעת הרא"ש דמעמ"ל מתנה גמורה היא. [ונראה שזו סברת הכס"מ שכתב "ואע"ג דע"מ להחזיר" וכו', כי מן הבא"ר ההיא יצא לו כן, וכמשנ"ת].

ואחר שהבאנו שיטת הרא"ש וכל קדושים עמו, נציגה נא את שיטת החולקים.

בקצות החושן (סי' רמא סק"ד) וכן בחיבורו אבני מילואים (סי' כח סקנ"ג) מערער על שיטת הרא"ש. עיקר קושייתו היא מסוגיא דב"ב (קלו ע"ב): אמר רבא אמר רב נחמן, שור זה נתון לך במתנה על מנת שתחזירהו לי, הקדישו והחזירו ה"ז מוקדש ומוחזר. אמר ליה רבא לרב נחמן, מאי אהדריה, אמר ליה, ומאי חסריה. אלא אמר רב אשי, חזינן, אי אמר ליה על מנת שתחזירהו, הא אהדריה, אי א"ל על מנת שתחזירהו לי, מידי דחזי ליה קאמר ליה. ואם איתא, דבעבור מילוי וקיום התנאי בעי' הקנאה גמורה, כיצד ייתכן שהיה כאן קיום התנאי היכא דלא אמר "לי", הרי ההקדש חל ומחזיר לו שור קדוש, ומה שייך לומר שהוא "מוחזר", הרי לא היה כאן קיום התנאי במתנה גמורה, ואליבא דהרא"ש הכל צ"ל בטל. אע"כ דמעמ"ל א"צ הקנאה גמורה, אלא החזרה בעלמא, ולכן ניתן לקיים את התנאי אע"פ שהשור מוקדש.

על כן מייסד הקצה"ח יסוד, ושמו יקבנו "קנין הגוף לשעה". הרא"ש התקשה וכתב דאם הקנין הוא לזמן הוי כשאל (וזה הביאו לומר דמעמ"ל היא הקנאה גמורה), אך הקצות מבחין בין שאלה לבין הקנאה לזמן. בשאלה, יש רק קנין פירות בחפץ השאל, אך בהקנאה לזמן - גם הגוף קנוי לזמן, דלא כהרא"ש שתפס שדבר זה לא ייתכן.

ומביא הקצות ראייה ליסוד זה, מדברי הגמ' בב"ב שם בסוף העמוד, גבי ואחריו לפלוני, ע"ש בדבריו דמוכח שיש מושג של בעלות קצובה לזמן.

ועכ"פ לדעת הקצות יוצא, דהתנאי לא נועד בכדי להבטיח את החזרת החפץ, אלא כדי לחסום את זכות האכילה או המכירה שיש למקבל.

והגם שהביא ראיות ליסוד מחודש זה, כותב הקצות: אלא שלא מצאתי לי רב בזה, ואחר החיפוש מצאתי רב קדמון כדברינו אלה, והוא בתשובת הרא"ש כלל ל"ה סי' ב' שם כתב תשובת הרב ר' אביגדור כהן צדק וז"ל, ואותה ששנינו אין אדם יוצא ידי חובתו ב"ט ראשון בלולבו של חברו, אף על גב דיהיב ליה בפירוש הנאת שימוש דהיינו נטילתו לצאת בו לא נפיק ביה עד דמקניא ליה קניית הגוף לשעה לכל הפחות, התם היינו טעמא דכתיב (ויקרא כג, מ) לכם משלכם דקנין הגוף משמע ולא סגי בהנאת שימוש לחוד, וא"ת הלא מתנה על מנת להחזיר קנין פירות בעלמא קרי ליה בפרק יש נוחלין (קלו, א) ונפיק ביה, יש לומר דלהכי קרי ליה קנין פירות שאינו יכול לאוכלו אבל מיהו קנין הגוף לשעה מיקרי, ובהכי סגי דולקחתם לכם משלכם משעת לקיחה קפיד רחמנא שיהיה משלו והא איכא. והכי מסיק התם בהדיא דאפילו מאן דפליג במכירה ואכילה, למיפק כ"ע לא פליגי דנפיק עכ"ל. וע"ש ויעלוז לבי שכוונתי לדעת רב קדמון. עכ"ל הקצה"ח.

ובאבנ"מ שם הוסיף, שכן דעת מהר"ם בן ברוך, הוא מהר"ם מרוטנבורג, וז"ל: אמנם מדברי תשובת מוהר"ם בר' ברוך נראה דמתנה ע"מ להחזיר אינו אלא להחזיר כפשוטו ואינה אלא מתנה לשעה וכדברי תשובת הר"ר אביגדור, ע"ש סי' תתקפ"א ז"ל תשובה מורי הר"ר משה ותורתו אמת כו' ולא דמי להאומר לחבירו אתרוג זה נתון לך במתנה ע"מ להחזיר שמי' מתנה דשאני התם דיהיב לי' לפי שעה לצאת בו וכיון דיהבי' למקצת הוי מתנה ואף אם הקדיש מקודשת לענין שהנהנה ממנו קודם שהגיע זמן חזרתו חייב קרבן מעילה אבל בדין זה כו' ע"ש

ומזה משמע דאינו אלא לשעה. עכ"ד האבנ"מ. ובמקום אחר באבנ"מ (סי' לח סק"י) כתב שכן דעת בעל התרומות (שער ב ח"ב ס"ב).

אכן הנתיבות (סי' רמא סק"ה) חלק על דברי הקצה"ח, והצדיק שיטת הרא"ש וסיעתו, וע"ע בביאור הלכה (סי' תרנח, ד"ה דהוי כמו שאול).

בשער המלך (פ"ג מהל' זכיה ומתנה ה"ו) דייק כדעת הקצות גם מדברי ה"ר ישעיה, שהביא הרא"ש הנ"ל. הוא הקשה, מה בין מעמ"ל לשאלה, הרי בשניהם הוא שלו עד שיטלנו, ובשניהם אין הגוף קנוי לו. ותירץ, דבלולב השאול חייב באונסין, וא"כ לא הוי "לכם", משא"כ במעמ"ל, שפטור מאונסין, ואף מגניבה ואבידה (והרא"ש שם פליג ע"ז וס"ל שחייב אף במתה מחמת מלאכה, כיעו"ש). עכת"ד. ואם דעתו כדעת הרא"ש ודעימיה, שמעמ"ל היא מתנה גמורה, לא מובנת קושייתו מה בין מעמ"ל לשאלה, הרי הבדל גדול יש ביניהם. אע"כ דס"ל כדעת הקצה"ח.

ובמחכ"ת דהרב שער המלך, יש להעיר על דבריו, דרבינו ישעיה ודאי לא סובר כהקצה"ח, שהרי הוא כותב להדיא "ושניהם אין הגוף קנוי לו", וא"כ דעתו היא שגם במעמ"ל אין בעלות גמורה, שהרי אין בה קנין הגוף אלא פירות, וההבדל בין זה לשאלה הוא רק הפטור מאונסין וגניבה ואבידה, ואילו לדעת הקצות יש במתנה זו קנין הגוף לשעה, ולא קרב זה אל זה.

ואולי י"ל בדוחק, שהשעה"מ הבין בדברי רבינו ישעיה, שכוונתו דאין הגוף קנוי לו לחלוטין, אלא קנוי לו רק לשעה, וכדברי הקצות.

ועכ"פ ודאי שרבינו ישעיה אינו סובר כהרא"ש וסיעתו, שיש מתנה גמורה וקנין הגוף. וייתכן שדעתו היא דעה שלישית, לא כמר ולא כמר.

ויש לדייק את שיטת ה"ר ישעיה גם מדבריו בתוספות הרי"ד בסוגיין (ד"ה החזירו), שכתב בזה"ל: אי קשיא, כיון שחייב להחזירו א"כ אינו יכול להקדישו והיכי הוי מתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה, והתנן בנדריים כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת אינה מתנה. תשובה, התם הוה יהיב ליה החצר והסעודה מתנה לחלוטין, ולא אמר לו עד זמן פלוני ולא נתנם לו בכל לב וכו', אבל אם נתן אדם לחבירו חצרו או שדהו או חמורו במתנה עד זמן פלוני בכל לב, ע"מ שלאחר אותו הזמן יחזירהו לו - קנה המקבל עד אותו זמן והוא אוכל הפירות שלהן עד אותו הזמן, ואם רוצה להקדישן עד אותו הזמן יכול וההקדש אוכל הפירות עד אותו הזמן ולאחר הזמן חוזר לבעליו וכו', וה"נ באתרוג נתנו לו במתנה עד זמן שיצא בו

ולא מתנה לחלוטין שיוכל להקדישו לגמרי. עכ"ל. וזה כדברי ה"ר ישעיה שהביא הרא"ש.

והנה בספר כפות תמרים (ד"ה כתב הרא"ש), כתב שיש להתבונן מה יתרץ הרא"ש לקושי ה"ר ישעיה, מה בין מעמ"ל לאתרוג שאול. וע"ש שכתב דהחילוק ביניהם לדעת הרא"ש הוא, דבמתנה על מנת להחזיר הגוף קנוי לו, וצריך שמקבל מתנה יחזור ויתננו במתנה לבעליו, אבל שאול אינו צריך שיחזור ויתננו במתנה לבעליו.

ולא הבנתי דבריו, דהרי הרא"ש אינו נזקק כלל ליישב את קושיית ה"ר ישעיה, משום דאיהו ס"ל דמעמ"ל היא מתנה גמורה וחלוטה, ואין דמיון כלל בין זה לבין שאול, וכל הקושיא מה יש בין זה לזה היא רק לסוברים דמעמ"ל היא אינה מתנה גמורה אלא קנין פירות, וכמו שתפס רבינו ישעיה. וגדולה מזו, הרי כל דיוקו של השעה"מ הנ"ל דרבינו ישעיה ס"ל כהקצה"ח ודלא כהרא"ש, היא מזה שהקשה מה יש בין מעמ"ל לשאול, דלרא"ש לא קשיא מידי וכנ"ל. וצל"ע בדברי הכפ"ת.

בסיכום העניין עד כאן: נחלקו הראשונים והאחרונים בגדר מתנה על מנת להחזיר, האם היא מתנה חלוטה וגמורה (ולכן צריכה גם לחזור בהקנאה גמורה), או שהיא קנין הגוף לשעה: הרא"ש והריטב"א תפסו כהצד הראשון, והקצה"ח סובר כהצד השני, והוכיח הוכחות רבות לכך, וכן דייק מדברי רבינו אביגדור כ"ץ ומהר"ם מרוטנבורג ובעה"ת.

הקצוה"ח דחה את ראית הרא"ש מהגמ' לקמן גבי נתינת ד' מינים לקטן, שכוונת הגמ' היא שלא יעשה כן בצורה סתמית, דהיינו שלא יקנה לינוקא במתנה רגילה, אבל אה"נ במעמ"ל אפשר.

וא"כ איכא נ"מ למעשה בין השיטות, בנתינת אתרוג לקטן במעמ"ל ביו"ט ראשון: לדעת הרא"ש א"א לתת, ולהקצה"ח אפשר ואפשר.

ובאמת צע"ק בדברי הרא"ש, מדוע הניח כדבר פשוט דמיירי בגמ' שם במעמ"ל, ועל זה סמך את שיטתו.

וי"ל, דהרי הגמ' לא חילקה שם, אלא כתבה בסתמא דלא ליקני איניש לולבא לינוקא ביו"ט ראשון, ואם איתא דאפשר להקנות לו במעמ"ל, היה לגמ' לפרש ולומר כן.

והריטב"א (הובא לעיל) כתב אף יותר מזה, דמדנקיט לה סתמא, סתם מתנה ביום טוב על מנת להחזיר משמע, ועל כן יש לנו לומר דהא דרבי זירא שלא ליקני איניש לינוקא, מיירי אפילו בנותן לתינוק על מנת להחזיר. ומבואר, דלא זו בלבד דסתמא כולל אף מעמ"ל, אלא דדווקא במעמ"ל איירי, דסתם מתנה ביו"ט ע"מ להחזיר משמע, וכמ"ש בעל העיטור (הובא לעיל ענף א', בשיטה הרביעית בעניין משפטי התנאים במעמ"ל), דאם נתן לו בסתמא ביו"ט, ודאי כוונתו שיחזירנו לו, כדי שיוכל לצאת בו למחרת היום. וכן דעת רבינו ירוחם והרא"ש ועוד, כמו שהבאנו שם. ועתה מוכח דאף הריטב"א ס"ל הכי.

והשתא לפ"ז, צ"ב בדברי הקצות, שהרי הגמ' סתמה ולא חילקה, ולדבריו היה לה לחלק בין מעמ"ל לסתם מתנה. וצע"ק.

ואיך שיהיה, בדברי הקצות מבואר, דאע"פ שקיבל את המתנה לשעה, יכול לכלות את המתנה, וכהא דמצינו בב"ב, באומר "אחריך לפלוני".

ובסוף דבריו כתב הקצה"ח, שמדברי רש"י גבי הקנאת לולב לקטן נראה דמקנה לו בסתם, וזה ממה שכתב דלא ליקני איניש הושענא לינוקא, במתנה, עד שלא יצא בו הוא. ע"כ. אמנם ראיה זו אינה מוכרחת, ואדרבא, לפו"ר יש לדייק להיפך, דהא רש"י סתם ולא פירש איזו מתנה, וא"כ משמע דבכל מתנה אין להקנות לקטן, לא שנא מתנה פשוטה ולא שנא מתנה ע"מ להחזיר. ודוחק הוא לדייק ממ"ש "במתנה", שבא לאפוקי ממתנה ע"מ להחזיר. וצע"ע.

בספר מחנה אפרים (בהל' זכיה ומתנה) סובר כשיטת הקצות, ורוצה לדייק זאת מדברי הרמב"ם (פכ"ג מהל' מכירה ה"ו), שכתב בזה"ל: "ומה הפרש יש בין המוכר קרקע לזמן קצוב ובין המקנה אותה לפירותיה, שהקונה לפירות אינו יכול לשנות צורת הקרקע ולא יבנה ולא יהרוס, אבל הקונה לזמן קצוב הוא בונה והורס ועושה בכל זמנו הקצוב כמו שעושה הקונה קנין עולם לעולם". ומבואר, שיש חילוק בין מוכר לזמן קצוב, דהיינו קנין הגוף לשעה, שבזה יכול לכלות ולהרוס, לבין קנין פירות, שאינו יכול לשנות צורתה.

המחנ"א הבין, דמש"כ הרמב"ם "להרוס" כוונתו "לקלקל" את הקרקע. ואכן יש לציין שכך הבין גם הקצות במקום אחר (סי' שמו סק"ה) בדעת הרמב"ם¹⁸, ואזיל לשיטתו.

אלא שבחזו"א (הל' כתובות סי' עד סקט"ו) דחה את דברי הקצה"ח וכתב שאין מושג הנקרא "מכירת גוף לשעה", והאומר לחברו כן (שמוכר לו הגוף לזמן), מילתא דכדיבא היא. לדידיה, הגדרתו הבסיסית של קנין הגוף הוא שתהיה בו אפשרות שימוש נצחית, וקנין פירות הוא שימוש זמני (זה יסוד ההבדל בין גוף לפירות לפי החזו"א). ומבאר, דמש"כ הרמב"ם "להרוס" אין הכוונה לקלקל, אלא להרוס את מה שבנה. דהיינו, שהרמב"ם מדבר על צורת ההשתמשות: במקרה שמכר לזמן קצוב, אין זה קנין הגוף כד' המחנ"א והקצות, זה ג"כ קנין פירות, אלא שקנין כזה מאפשר גם בנייה והריסה כפי שנוהג בשלו. אך אינו יכול לקלקל, אלא להשביח בלבד (ואח"כ יכול להרוס מה שהשביח).

ודייק הבנה זאת בדברי הרמב"ם שכתב "ועושה בכל זמנו הקצוב כמו שעושה הקונה קנין עולם לעולם" - לשם מה הוסיף זאת? הרי לפי הבנת הקצות והמחנ"א היה לרמב"ם לכתוב רבותא גדולה יותר, שיכול אף למכור או להקדיש, אף לזמן שמעבר הזמן הקצוב (ואכן כתב המחנ"א שזו כוונת הרמב"ם, אך סו"ס זה לא כתוב ברמב"ם)!! אע"כ, שהרמב"ם בא ללמדנו שאין אפשרות לכלות אלא שימוש בגוף החפץ, ולכן כתב "ואוכל הפירות" ותו לא (שא"א לכלות), וכן כתב בהלכה הקודמת (ה"ה): "ובסוף תחזור לבעליה", ולפי הקצות והמחנ"א היה לו לומר "תחזור אם נשתייר בה" וכדו'. וא"כ מוכרח שבשני המקרים מדובר על קנין פירות, אך במקרה של "זמן קצוב" יש אפשרות שימוש מורחבת יותר.

הגרש"י שקאפ בחידושיו (קונטרס מערכת הקנינים, סי' ט) מקבל את דברי הקצות שיש קנין הגוף לזמן, אך הוא מפקפק במש"כ הקצות שהמקבל יכול למכור או להקדיש את החפץ לעולם. ומבאר בשני אופנים מדוע הקצות סובר כך: או משום שרק אם יכול למכור לעולם, זה נקרא "קנין הגוף", או מפני שקנין הגוף כולל גם את אופן השימוש בו. ועכ"פ הוא כותב שלדעתו אין קשר בין הדברים, דהיינו שאע"פ שקנה קנין הגוף לשעה, מ"מ אינו למכור או להקדיש או לכלות לעולם, אלא יכול למכור

¹⁸ דו"ל שם: "וכיון דקונה לזמן רשאי לקלקל" וכו'. ע"ש.

רק לאותו פרק זמן שהחפץ שייך לו. ולכן הוא נשאר בצ"ע על דברי הקצות שקשר בין קנין הגוף לזמן ובין העובדא שיכול למכור לעולם. ע"ש.

אמנם יש לבאר דברי הקצות באופן הבא: הנה מבואר בדברי רש"י ותוס' גבי אתרוג של ערלה (סוכה לה ע"א) שכיון שאין בו היתר אכילה הוי חסר ב"לכם" דהיינו שיש שיור בבעלות. והקשה הערוך לנר (הובא לעיל ענף ב'), דא"כ ה"נ נימא במעמ"ל שחסר ב"לכם", שהרי אינו יכול לאכול (כי אם יאכל את האתרוג יתברר למפרע שלא יוצא י"ח). וביארנו, ע"פ החילוק בין שיור לתנאי (עפמש"כ רע"א, הוב"ד בחת"ס, שיש חילוק בין "הרי זה גיטך חוץ לפלוני" לבין "על מנת שלא תינשאי לפלוני", שתנאי הוא דבר חיצוני ומילתא אחריתי, ושאני משיור שהוא בגוף), דכאשר משייר בגוף האתרוג, יש חיסרון ב"לכם", אך כשיש תנאי, אין זה גורע מהבעלות, ולכן אפשר לצאת י"ח באתרוג הניתן במעמ"ל (והארכנו בזה ע"פ הבית יצחק והקה"י). ולפ"ז, מה שהקשה ר' שמעון שקאפ מיושב, שאם לא הייתה אפשרות למקבל הראשון לאכול - בהכרח זה נובע משיור בגוף החפץ, וא"כ זה מבטל את המתנה אם אין כח למקבל להפקיע שיור זה, ואין בזה "היתר אכילה", וחסר ב"לכם". ולכן הוצרך לומר שבקנין הגוף לשעה מוכרחים לומר שיש זכות למקבל להפקיע את השיור של הנותן (כלומר שיוכל לאכול), ומשו"ה יוצא י"ח.

ועפ"ז יש ליישב מה שהקשה הגר"מ שפירא בטבעות זהב על הקצה"ח, מהמבואר בב"ב (קלז ע"ב) שהאחין שירשו אתרוג בתפוסת הבית אם יכול לאכלו יצא בו, ואם לא לא יצא. ואיתא שם, דבאחריך לפלוני מיפק כו"ע מודו דנפיק (רבי ורשב"ג). אך לפי הקצות, הרי לדעת רבי אין לראשון זכות לאכול, וא"כ כיצד יוצא י"ח?

אך נראה לבאר זאת, בהקדם: הקצה"ח הוכיח מדין "אחריך" נגד שיטת הרא"ש, שלפי הרא"ש איך אפשר לצאת י"ח אליבא דרבי, הרי יש רק קנין פירות? ואמנם הרא"ש בב"ב שם נדרש לזה, וכתב ששם הוא יודע שצריך "לכם", וא"כ ברור שמתכוון להקנות גם את הגוף, על מנת שיחזירנו לבא אחריו. ומכאן למד הרא"ש שהשואל טבעת לקדש בה אשה, ודאי שהמשאיל, מקנה לו גם את הגוף, כאשר יודע מהי מטרת השאילה, וממילא יכול לקדש בה. אך הקצות מקשה ע"ז, דהרי אין קנין לאחר מיתה, ולכן דוחה שיטת הרא"ש וכותב שיש קנין הגוף לשעה וכו'.

והנה, בנתיבות (סי' רמא סק"ה) ביאר שיטת הרא"ש, שאין כוונתו שמקנה לאחר מותו, אלא שיוצא י"ח, ולכן ברגע שיוצא י"ח יתננו לחברו אחריו.

והגאון רבי איסר זלמן מלצר באבן האזל (פ"ה מהל' אישות הכ"ד) הקשה מדברי הרשב"ם בב"ב שם שכתב להדיא "אתרוג זה נתון לך במתנה, כל ימך", וא"כ שוב הדק"ל, הרי אין קנין לאחר מיתה. ומבאר הגרא"ז, שהכוונה "עם גמר מותו", ולא לאחר מיתתו. וא"כ לפ"ז כך יש לבאר גם בדברי הרא"ש.

ולכאורה קושיית הטבעות זהב קמה וגם ניצבה אף לפי הרא"ש, שהרי גם לרא"ש אינו יכול לאכול את האתרוג, וגם עליו קשה מדין "אחריך", שהראשון אינו יכול לאכול ובכ"ז יוצא בו. אלא, כנראה היה ברור לטבע"ז שלפי הרא"ש זה תנאי ומילתא אחריתי היא, ולכן זה לא מונע את יציאתו י"ח, כי התנאי חיצוני ורביע עליה כאריא כלשון הקה"י. וא"כ באותה דרך יש ליישב את קושייתו על הקצות, שהתנאי הוא חיצוני ומיושבת קושיית הטבע"ז.

ותנא דמסייע לן, מדברי בעל המאור, כפי שנבאר:

הנה לכאורה יש להקשות, לפי שיטת הרא"ש ושאר החולקים על דעת הקצות, וס"ל דאין קנין הגוף לזמן, צ"ב איך מועיל קנין אחריך, הרי אם יכול הראשון לכלות (דאין לשני אלא מה ששייר ראשון), איך נפסק הקנין?

אלא אם נאמר, שכל התנאי תלוי בכך שאם יישאר משהו יעבור לפלוני. אך הרז"ה כותב (בב"ב שם), שאחריך מועיל מדין "מעכשיו", וא"כ הוא מתנה שהראשון יכול למכור ולאכול, דהיינו שזהו התנאי. והרמב"ן במלחמות הקשה עליו, ע"ש.

אך אפשר, שקנין פירות מספיק כדי לצאת י"ח, וכן הביא החזו"א הנ"ל (אות יד) בשם השיטמ"ק, שההבדל בין "לכם" לבין לולב שאול מתבטא בשיעבוד, שאם החפץ משועבד באיזו שהיא צורה, ה"ז חסר ב"לכם", אך אין אינו משועבד, הוי לכם אע"פ שאין קנין הגוף, והעיקר שלא יהיה משועבד. וכך יש לבאר בדעת הרז"ה הנ"ל. אך דעת הרמב"ן שקנין אחריך אינו כקנין רגיל אלא פועל מדין מתנת שכיב מרע, ולכן מהני רק בשכ"מ.

עכ"פ מדברי הרז"ה מבואר, שהתנאי מגביל את האכילה ולא שיוך בגוף, וכדברינו.

הקצה"ח הקשה על הרא"ש מסוגיא דב"ב (קלו ע"ב) גבי האומר לחברו שור זה נתון לך במתנה ע"מ שתחזירהו לי, והקדישו המקבל והחזירו, הרי זה קדוש ומוחזר. וכתב הקצות, דבשלמא אם יש קנין גוף לזמן, ניחא, דכאשר אמר "תחזירהו לי" מידי דחזי לי קאמר, וכשלא אמר "לי" חוזר כמות שהוא אף שהוא קדוש. אך לפי

הרא"ש שיש רק קנין פירות, איך ייתכן שמחזיר את ההקדש (כשלא אמר "לי"), הרי היה לו בזה רק פירות ואיך יכול להקדיש ולהחזיר לו כמות שהוא!?

ובספר מנחת ברוך (סי' צד) כתב ליישב, שגם הרא"ש מודה שהתנאי לא היה שיקנה ויחזיר לו, אלא שיחזיר בלבד, דהיינו שאת מילוי התנאי הוא יכול לקיים גם בעצם ההחזרה וסגי בהכי אע"פ שהשור מוקדש.

אך בקה"י (ב"ב סי' לה) דחה ביאור זה, שהרי בראשונים (רשב"א, ריטב"א ועוד) בסוגיא בסוכה גבי קטן (לקמן מו ע"ב), מבואר דהוי תנאי שא"א לקיימו. ומוכרחים לומר שעצם התנאי הוא להקנות ולהחזיר, ולא רק להחזיר.

ובנתיבות (שם), רצה לבאר דברי הרא"ש ע"פ דיוק בגמרא, דאיתא התם "שור" דווקא, כדי לרמוז דאיירי אליבא דרבי יוסי הגלילי שבשור של שלמים אפשר להתכפר בו, דממון בעלים הוא (והקצות חולק ע"ז בסי' תו ס"ק א), ועולה לשמו של הקונה.

אמנם קשה על ביאור זה, כי הרא"ש גופיה בב"ק (פ"ק סי' טו) פסק כרבנן ולא כרבי יוסי הגלילי.

עוד הוכיח הקצות שיש קנין הגוף לשעה, מתקנת מריש גבי סוכה (לא ע"א ועוד) שחוזר לבעלים לאחר שבעה, ובתוך שבעה הקורה אינה גזולה.

בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קכד) מיישב הוכחה זו, דאין כוונת הגמ' שאם תבעו תוך שבעה יצטרך להשיב לו אחר שבעה אף אם שילם כסף, אלא שבאמת אם תוך שבעה קנה את הקורה מיד הנגזל - קנה לעולם.

ועוד הוכיח הקצות, שמבואר בראשונים שבאתרוג של שותפות יוצאין כל הקהל י"ח. יש שכתבו (תוס' בסוגיין, ריטב"א, ר"ן ועוד) שמועיל כיון שמלמדים אותם להקנות כ"א את חלקו למי שיוצא בו עכשיו. אך הרשב"א (בתשובה, הובא בב"י סי' תרנח בשם המ"מ) כתב, שמועיל מדין ברירה. וא"כ מוכח שיש קנין הגוף לשעה.

וכעין זה הוכיח הגר"ש שקאפ ממ"ש הנימוקי יוסף בשם הריטב"א, שגם קטנים יכולים להשתמש באותו אתרוג של הקהל.

והנה במנחת ברוך הנ"ל הקשה, שהרי הוכחה זו היא אף נגד הקצות עצמו, כי הריטב"א והרשב"א עצמם סוברים כהרא"ש שאין קנין הגוף לזמן, וא"כ ממה

נפשך קשה (וע"ש במנח"ב שרוצה לבאר שבעצם כולם מודים שיש קנין הגוף לשעה, ואינו נראה. וצ"ע בדבריו).

אך נראה עפ"ד החזו"א דלעיל, שאין כל קושיא, שהרי ההבדל בין קנין גוף לפירות מוגדר באופי השימוש - זמני או נצחי. וא"כ, בשותפין - יש קנין נצחי עם חלוקת שימוש, וכיון שכולם שווים בבעלותם על החפץ - גם הרשב"א והרא"ש והריטב"א מודים שבזה יש קנים הגוף, כי סו"ס השימוש הוא נצחי וא"א להגדירו כקנין פירות. ואין להקשות מזה על מקרה של קנין זמני, שרק בזה הם סברו דהוי קנין פירות.

ענף ד' - אתרוג שנהגו לקנות בשותפות

כתבו התוס' בשמעתין (ד"ה אלא): ומה שנהגו הקהל לקנות אתרוג בשותפות מלמדין אותן שיהו כולם נותן כל אחד ואחד חלקו לחבירו על מנת להחזיר, ויש לסמוך דכיון דקנאוהו על מנת לצאת בו ואף על גב שלא פירשו, סתמא דמלתא כאילו פירשו דמי כיון דבענין אחר אין יכולין לצאת בו. ע"כ.

וכ"כ הרשב"ם בסוגיא דב"ב (קלז ע"ב) גבי האחין שקנו אתרוג בתפוסת הבית, וז"ל (ד"ה ואם לאו): ומנהג שלנו, שנהגו לברך כל הקהל באתרוג אחד דעתנו מסכמת לתת כל אחד במתנה את חלקו לחבירו, כדאמרינן גבי רבן גמליאל ור' יהושע במסכת סוכה, ואף על גב דלא פריש כמאן דפריש דמי דלא גרע ממתנה ע"מ להחזיר דלהכי מיהא דעת כל הקהל שוה שינתן לכל אחד עד שיברך עליו ואח"כ יחזיר. עכ"ל. וכך פסק מרן בשו"ע (סי' תרנח סע"ט). והרמ"א שם כתב שכל אדם ישתדל ויהא זריז במצוה לקנות לו אתרוג ולולב לבד, כדי לקיים המצוה כתקנה.

ועפ"ז כתב הגר"מ קליין בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' רג), ללמד זכות על מנהג העולם, שהמון העם לוקחים הד' מינים בתורת שאלה ביו"ט ראשון לצאת בו, ומברכין עליו. ומדברי התוס' יש ללמוד דסתמא דמלתא כאילו פירשו דמי, כיוון דבענין אחר אין יכולים לצאת בו. אמנם כתב שבדאי ת"ח לא יסמכו ע"ז לכתחלה.

ואף אמנם שבמ"ב (סי' תרמט סקט"ז) הביא בשם הבכורי יעקב, דהיכא שהנותן אינו יודע הדין שאין יוצאין בשאול, באופן זה ודאי אינו יוצא בשאול, ע"ש, מ"מ מדברי התוס' הנ"ל לא משמע כן.

וכן יש להוכיח ממש"כ המג"א (סי' תרנח סק"ג), שהקשה מדוע א"א לצאת י"ח בלולב שאול, הא קיי"ל באה"ע (סי' כח סעי"ט), דהשואל חפץ מחבירו והודיעו שרוצה לקדש בו אשה, מקודשת, דמסתמא אדעתא דהכי נתנו לו שיהא במתנה ע"מ להחזיר, וא"כ ה"נ נימא הכי. והשיב כהלכה, דהתם מיירי באינו יודע, ומשום הכי לא הוי גזל, דאנן סהדי דאלו ידע היה מקנה לו במתנה. אבל הכא בעינן לכם. ובאמת היודע שאסור לקדש בשואל, לא מהני לשון שאלה עד שיאמר לשון מתנה. עכ"ד. ומוכח, דדווקא היכא דידע, אך כאשר אינו יודע, אלא רוצה לצאת בו על הצד היותר טוב, ודאי דיוצא י"ח ואמרינן דהוי מעמ"ל¹⁹.

ובאותו עניין, לגבי אתרוג שיוצאין בו הקהל, בספר מועדים וזמנים להגר"מ שטרנבוך (ח"ו סי' מד) הביא שני מעשים בזה:

הראשון, בגדול אחד שהיה לו אתרוג נאה והדר עם פטום ובלתי מורכב, ובאו רבים לזכות וליטול אתרוג שלו בברכה, והקנה לאחד ממקורביו במתנה ע"מ להחזיר עם זכות לתנו לאחרים (ע"פ מש"כ הגאון מליסא, דצריך שיהיה למקבל זכות שימוש נוספת במתנה, כדי שתהיה לו בעלות ויוכל לצאת בו בעצמו) ולאחר שכבר נטלו עשרות אנשים, נטל אחד אשר מתוך התרגשות נפל מידו ונפסל האתרוג. עתה נתעוררה השאלה, כיון שהמקבל הראשון לא קיים התנאי, דהא לא החזירו לנותן, א"כ למפרע נתברר שהאתרוג אינו שלו, ונמצא דבר איום ונורא, שכל אותם שנטלו את האתרוג עד כה לא יצאו י"ח. ולפ"ז היו צריכים לשלוח שליחים ולהכריז בבתי כנסיות ובבתים להודיע שלא יצאו י"ח וחיבים ליטול שוב. ואותו גדול אמר שהוא מוחל על החזרת האתרוג, ופסק דמחילה על החזרה מהני, ולכן א"צ ליטול עוד הפעם.

ושוב מעשה, דומה לזה, היה אצל בעל החזון איש זצ"ל, אבל לא הקנה את האתרוג במתנה ע"מ להחזיר עם זכות שיהיה המקבל המקנה לאחרים, אלא החזו"א עצמו נתן רשות לכ"א בפני עצמו ליטול את האתרוג במעמ"ל, ונטלוהו

¹⁹ ולמרות זאת כתב הרמ"א, שכל אדם ישתדל לקנות ד' מינים לעצמו, כדי לקיים המצווה כתקנה. וכתב במג"א (סקי"ב), דהטעם לכך הוא מפני שרוב העולם אין יודעים להקנות לחביריהם ועוד לעשות הנענועים כהלכתן. ולפ"ז מבוואר, שהבעיה כאן מצד המקנה, שאינו מקנה כדבעי אלא נותן בתורת שאלה, ובוזה הדבר מעכב. ולכאן' גם בזה י"ל, דמסתמא דעתו לתת לחברו באופן שיוכל לצאת בו, וא"כ אף אם טעה והשאיל לו, מ"מ יוכל לצאת בו מטעם שכתבו התוס'. ולכן נראה דאה"נ אין דבר זה מעכב, אך עכ"פ אין כאן קיום המצווה כתקנה, וכמ"ש בשו"ת משנה הלכות שם, דת"ח לא יסמכו על זה. ולזה כיוונו הרמ"א ומג"א.

רבים ונפסל אצל אחד מהם כנ"ל. ופסק החזו"א דא"צ ליטול עוד הפעם, רק האחרון שנפסל אצלו. ובנידון זה, אף אם המחילה לא מהני, מ"מ כיון שע"פ ציווי מסרו זה לזה, א"כ אע"פ שהאחרון לא יצא כיון שלא החזיר, אבל הראשונים יצאו והחזירו במה שנתנו לאחר עפ"י ציווי. ע"כ כתב בס' מועדים וזמנים.

ובתחילה יש לבאר האם שייך דין מחילה על התנאי, ואח"כ צריך להוסיף ולדון אם ניתן למחול למפרע.

והא לך לשונו של המאירי (בסוגיין, ד"ה כבר ביארנו): מי שאין לו לולב צריך שיהא חבירו נותנו לו במתנה, ואם נתנו על מנת להחזיר שמה מתנה ויצא לכשיחזיר שהרי אף המתנה אינה חלה אלא לכשיחזיר, ואם אבד לא יצא, וחזרת דמים אינה חזרה, וכמו שאמרו במסכת גיטין בעל מנת שתתני לי איצטילתי דאצטילת דוקא קאמר, אלא שאם מחל את החזרה, אף על פי שבגיטין אמרו שאינו כלום, התם כדקתני טעמא דלצעורי איכוון, אבל זה מחילתו מחילה וכו'. ע"ש. ומבואר, דאפשר למחול על החזרה.

והמשנ"ב (סי' תרנח סקט"ו) כתב בשם החיי אדם שמסתפק היכא דאמר הריני כאלו התקבלתי אם מהני. והביא שדעת רבינו המאירי בזה דיכול הנותן למחול על תנאו ולומר הריני כאלו התקבלתי, וכנ"ל, ויצא המקבל י"ח אע"ג שלא החזיר.

אך כתב שם בשעה"צ (אות יט): ומיהו נראה דכל זה הוא אם מבטל תנאו בתוך הזמן, אבל בלאחר זמן שכבר לא נתקיים התנאי ונתבטל מתנתו ונתבטל מצותו, בודאי לא יועיל מה שיאמר הריני כאילו התקבלתי. עכ"ד.

ומרן החיד"א בברכ"י (שם אות ז) הביא מה שכתב בשו"ת מהרשד"ם (או"ח סי' כא), דאם מכר לולב לחבירו על מנת שלא יטלו הקהל, ועבר המקבל על דבריו ונטלו הקהל, לא יצאו, לא הוא ולא הקהל. ואם הלוקח חזר ופייס למוכר בדמים, יצאו. ומזה למד הרב משאת משה (ח"א סי' ד), דמי שגזל אתרוג מגינת חבירו ונטלו ב"ט, ובתוך המועד שב ורפא לו, ופייס לבעל הגינה, ומחל לו, שיש לדון אם תיהני ליה מחילה למפרע ויצא ידי חובה ב"ט ראשון, ופשיט לה מהוראת מהרשד"ם הנ"ל, דלמפרע קרינן ביה משלכם, ויצא ידי חובתו. עש"ב.

והביא הברכ"י ראייה לחידושו של הרב משאת משה, ממ"ש בארחות חיים (הל' לולב אות לא) והכלבו (סי' עא), דהראב"ד היה נוהג לקנות אתרוג משלו, ונותנו לכל הקהל במתנה על מנת להחזיר, וביומא דערבה היה מבקש לכל אחד שיפרע דמי אתרוג,

שמה היה בהם מי שינהג סלסול בעצמו, או שיהיה רוחו גסה שלא ירצה לצאת אלא בשלו, עכ"ל. הרי לן מעשה רב, דברי שא נותנו במתנה, ונפקי ביה כולהו יומי, ואף מאן דגייס רוחיה דלא בעי למיפק אלא בדידיה. ואי אמרת דאינו יוצא למפרע, מאי אהני ליה מתן דמים, כיון דבעידנא דנפיק ביה לא בא לידו אלא בתורת מתנה. אלא מוכח, דכיון דבסוף דמיו עליו יטוש, למפרע קרינן ביה משלכם, וכהוראת מהרשד"ם והרב משאת משה. ויש לדחות²⁰. עכ"ד.

ובשיו"ב שם (אות א) הוסיף על הראשונות, מדברי רבינו אשר בר חיים בספר הפרדס (שער ט פרק יא אות כה), שגם הוא הביא מנהג הראב"ד. וז"ל: והראב"ד היה נוהג לקנות לולב ואתרוג משלו, והיה נותנו לכל קהל מונפלייר במתנה על מנת להחזיר, והיה נוהג כן כל ז' ימי החג, וביום ערבה היה גובה מכל הקהל דמי הלולב, ומה שהיה נוהג לגבות דמי הלולב אחר מכן, מפני שהיה בקהל אנשים שדעתם גבוה לצאת בלולב של אחרים, ומנהג נכון הוא, עכ"ל. וראיתי להרב מהר"ר פנחס עניו בשו"ת גבעת פנחס כ"י ח"ג סי' ד', שחלק על הרב משאת משה בפה מלא, דלא יצא י"ח, ושאני נדון הרשד"ם שהוא בדרך מקח וממכר, אלא שהיה בתנאי, אבל בגזל ונטלו לא נעשה שלו למפרע. והאריך הרבה. וכמעט שעברתי על כל דבריו, לא מצאתי ראייה לסתור דברי הרב משאת משה. והמסתכל יפה בטוב עיון האמיתי יראה שיש ראייה מדברי מהרשד"ם, אבל הראיות דמייתי הרב משאת משה למהרשד"ם אינן ראיות, וכאשר הרבה להשיב הרב הנז' באורך, אך לדינא נ"ל דיש ראייה מנדון מהרשד"ם לנדון הרב משאת משה. ודוק היטב. עכ"ל.

אמנם בספרו מראית העין בליקוטים שבסוף הספר (סי' יא אות טו), סיכם החיד"א דבריו בזה, וכתב שרבו מהר"י נבון דחה ראית הרב משאת משה ממהרשד"ם, דשאני התם שבהיתר בא לידו, כדברי הרב גבעת פנחס הנ"ל.

ובשערי תשובה (סי' תרנח סק"ו) הביא מחלוקת זו אי מהני מחילה למפרע, וז"ל שם: עיין באר היטב. ובמשאת משה שם כתב, שאם הלוקח חזר ופייס למכרו בדמים יצאו הקהל, ולמד מזה לגזול אתרוג מן חבירו ונטלו ביום טוב ובמועד פייסו ומחל לו מהני המחילה למפרע וכו'. ע"כ. ומוכח דלמאן דמהני מחילה, מהני אף לאחר זמן.

²⁰ וע"ש בהערות המהדיר הרב דוד אביטן (הערה ח*) שכתב דאדרבא, מלשון הראב"ד ראייה דלא אמרינן דהוברר למפרע.

ובספר ביכורי יעקב (סי' תרנה סקי"ז), כתב דאף לדעת הטוש"ע, דס"ל כהרשב"א והריטב"א והר"ן, דאם נתן האתרוג במתנה ע"מ להחזיר יכול ליתן לאחר אפילו לא נתן לו בפירוש רשות, מ"מ יש חילוק בין נתן הנותן רשות לתנו לאחר ובין נתן מעצמו לענין אם נאנס ביד השני, דבנתן רשות הראשון יצא, שהרי קיים תנאי הבעלים ליתנו לאחר, אבל בנתן מעצמו ונאנס ביד השני, גם הראשון לא יצא, דהוי כאלו נאנס ביד עצמו שלא יצא. עכת"ד.

ועפ"ז כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' מד), דכיון דבעובדא הנ"ל הגאון חזו"א נתן לו רשות, הרי קיימו כל אחד ואחד את התנאי כאשר נתנו לאחר. ואדרבה קשה להבין כ"כ את המעשה הראשון הנ"ל, דכיון שסוף כל סוף נתן לו זכות ליתנו לאחרים, א"כ כאו"א קיים את תנאו במה שנתנו לאחרים, אם לא שהתנה בפירוש לאחד ממקורביו שאף שיש לו זכות ליתן לאחרים, אבל הוא אחראי על החזרה.

אכן כתב שם, דצ"ע בדברי הביכורי יעקב והחזו"א, דהרי מפורש יוצא מדברי הרא"ש (סי' ל), דאף בנתן בפירוש רשות, אם לא החזירו לבסוף לא יצאו י"ח, וז"ל: מילתא אגב אורחא קמ"ל, דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה וכו', ולהכי תנא והחזירו לר"ג, דאם לא החזירו לא יצאו, אע"פ שכל אחד לא החזירו לר"ג, כן היתה המתנה, שכל אחד יתנהו לחבירו ויחזירוהו לבסוף. עכ"ל. הרי כתב להדיא, דאף דנתן ר"ג בפירוש רשות שכ"א יתנהו לחבירו (ואזיל לשיטתו, דצריך דוקא רשות), מ"מ אם לא החזירו לבסוף, כולם לא יצאו. ונשאר הגרי"י וייס בצע"ג. וע"ש במש"כ לדינא בהני תרי עובדי.

וכעין דברי הרא"ש כתבו בתוס' שם (ד"ה ואם לאו) וז"ל: ומה שלא החזירו רבי יהושע לרבן גמליאל אלא נתנו לרבי אלעזר בן עזריה ורבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא, דעתו של רבן גמליאל היה שיצאו כולם ואח"כ יחזירוהו. ע"כ.

ולפנ"ר יש ליישב, דודאי אין כוונת הרא"ש והתוס' דאם לא החזירו לא יצא בו היכא דנתן לו רשות בפירוש ליתנו לאחר ומחל על החזרה, אלא הם רק ביארו לשון הגמ', דכך היתה המתנה וכו', ובכה"ג אם לא החזירוהו לא יצאו, משום דלא מחל על כך. ולעולם אימא לך דאם נתן רשות ולבסוף לא החזירו, והנותן מחל על כך, שפיר יצאו כולם י"ח. ולא גרע מהנותן מתחילה במתנה גמורה, דודאי לכו"ע יכול המקבל לעשות בו כרצונו ויוצא בו בלא שום פקפוק. וא"כ עומדים דברי

החזו"א על מכונם (אלא דבעובדא קמא הנ"ל מידי מחלוקת לא יצאנו, אי מהני מחילה למפרע). ודו"ק.

דברי אגדה

אסיפא דמילתא ראיתי להביא את לשונו של בעל הכלי יקר ריש פרשת כי תבוא, שכתב דברים נפלאים בעניין אחיזתנו בארץ הקודש, אשר "מה' הארץ נתונה במתנה על מנת להחזיר אליו גמולו ולשמור כל מצוותיו" וז"ל: והיה כי תבוא אל הארץ וגו'. לא מצינו לשון "וירשתה וישבת בה" כי אם כאן ובפרשת המלך, לפי שאחר ישיבה וירושה ישמן ישראל ויבעט (מלה"כ בדברים לב, טו), וישאלו להם עניני שררות ככל הגוים, כך בפרשת ביכורים היתה הכוונה להכניע רום לבבם, אשר אחר ירושה וישיבה ישיאם לבם לומר כי להם הארץ ובחרבם ירשוה וישכחו את ה', זה שאמר "והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' א-להיך נותן לך נחלה", כי באמת לא בתורת ירושה אתה בא אל הארץ, כי בית והון נחלת אבות, אבל מה' הארץ נתונה לך במתנה על מנת להחזיר אליו גמולו ולשמור כל מצוותיו, ולבבך לא כן ידמה אלא "וירשתה" שתחזיק בה כירוש כאילו היא ירושה לך מאבותיך, "וישבת בה" כתושב, לא כמו שנאמר (ויקרא כה, כג) "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם" וגו', וכל זה יביאך לידי רום שתשכח את ה' על כן אנכי מצוך מצות הביכורים. וכן פירש הרמב"ם, שעיקר טעם מצוה זו ההכנעה וההשתעבדות אל ה' יתברך. והעד על זה, מה שאמר "הגדתי היום לה' אלהיך": "הגדתי" לשון עבר, והלא עדיין לא הגיד כלום? אלא שרצה לומר, שבהליכה והבאה זו כבר דומה כאילו "הגדתי", דרך וידוי, "כי באתי אל הארץ" וגו', רצה לומר: לא בתורת ירושה, כי אם באופן זה שנשבע ה' לאבותינו לתת לנו, ומעיד אני על עצמי בהבאת הביכורים כי מאת ה' היתה הארץ לי למנה ומתנה. וזה שאמר "ולקחת מראשית", "ונתת" לא נאמר אלא "ולקחת", לומר לך, שמראשית זה אשר תביא בית ה' ליתן הודיה וכבוד לשמו יתברך, ממנו תקח את כל פרי האדמה, ותזכה בכל פרי האדמה, אחר שכבר הודית כי תביא הראשית "מארצך אשר ה' אלהיך נותן לך", כי ארץ זו לא תקרא "ארצך", כי אם אחר הבאת הראשית, ועל ידי הבאה זו תקח לך כל פרי האדמה. והבאה זו היא ההגדה האמורה בפסוק "הגדתי היום". עכ"ל. ודפח"ח.

ונראה בס"ד לאחוז בשיפולי גלימתו, ולהוסיף, שהעניין הנ"ל נרמז במה שכתוב "מראשית כל פרי האדמה", הדנה וידועים דברי חז"ל (מדרש תנחומא בראשית סי' יא, ילקו"ש בא סוף רמז קפז), והביאם רש"י בתחילת התורה: אמר רבי יצחק, לא היה צריך לכתוב את התורה אלא מ"החדש הזה לכם", ולמה כתב מ"בראשית"? להודיע כח גבורתו, שנאמר "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים" (תהלים קיא, ו). והוסיף רש"י וביאר: שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו. ועוד כתב, אין המקרא הזה אומר אלא דרשני, כמו שדרשוהו רבותינו ז"ל בשביל התורה שנקראת "ראשית דרכו" (משלי ה, כב), ובשביל ישראל שנקראו "ראשית תבואתה"²¹ (ירמיה ב, ג). ונראה לחבר את הדרשות אחת אל אחת, דהיינו, בזכות שישראל שנקראו "ראשית", מקיימים את התורה שנקראת "ראשית", הרי הם זוכים ל"כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים". וזהו שכתוב בפרשה זו "מראשית כל פרי האדמה".

²¹ ובדרך אגב: איתא בסוכה (לה ע"ב): של תרומה טמאה פסולה, דלית בה היתר אכילה. ושל תרומה טהורה לא יטול. פליגי בה רבי אמי ורבי אסי; חד אמר: מפני שמכשירה, וחד אמר מפני שמפסידה. מאי בינייהו? כגון שקרא עליה שם חוץ מקליפתה חיצונה. למאן דאמר מפני שמכשירה, איכא, למאן דאמר מפני שמפסידה, ליכא. ואם נטל כשרה. למאן דאמר מפני שאין בה היתר אכילה, הרי יש בה היתר אכילה, למאן דאמר לפי שאין בה דין ממון, הרי יש בה דין ממון. וע"ש בסוגיא. ופירש"י: הרי יש בה היתר אכילה - לכהן, וישראל נמי נפיק בה אם לקחה מכהן, הואיל ויכול להאכילה לבן בתו כהן. אבל פדיון אין לה להיות ניתנת לאכילת ישראל, והאומר כן רשע הוא. עכ"ל. ובשום מקום לא התבטא רש"י בלשון כה חריפה, ודבר זה אינו אומר אלא דרשני (ועי' בכפות תמרים מש"כ לבאר. וע"ע בשו"ת הר צבי אה"ע סי' כט, ואכת"י לא איפרק מחולשא לפי ביאורים אלו).

והביאור המפורסם בבית מדרשנו, שרש"י רמז כאן אודות הנוצרים, שטענו שהקב"ה המיר ח"ו את עם ישראל אחר שחטאו, וזכרת עם הנוצרים "ברית חדשה", עפ"ל. ועי' כתב רש"י, שאין פדיון לתרומה להאכילה לזרים, וכונתו בזה, דהאי קרא "קדש ישראל לה" ראשית תבואתה" נדרש על ישראל (תנחומא בראשית סי' ג ועוד), וא"כ ישראל נמשלים לתרומה, שהיא ראשית התבואה. וכיוון דקיי"ל דאין פדיון לתרומה אע"פ שנטמאה, כך הוא ממש לגבי עם ישראל, דאע"פ שחטא ישראל הוא, ואין לו שינוי ולא תמורה ח"ו. ולכן סיים "והאומר כן רשע הוא", רומז כלפי אותם שבדו מלבם דת חדשה, בטענות סרק שאין בהם ממש (ועי' במדבר רבה פירשה ב סי' טו).

[ושו"ר בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב או"ח סי' כה אות ג) שכתב וז"ל: ומפי אדמו"ר שליט"א מקאסוב שמעתי כונה נפלאה בלשון רש"י הנ"ל בשם הרב הגאון מטרנופול שליט"א בספרו שו"ת חבצלת השרון, ואח"כ חזר הרה"ג השואל נ"י וכתב לי ששמע בשם הגאון מדווינסק נ"י (בעל האור שמח) כוונת דברי רש"י הנ"ל למה דאיתא בפסיקתא (א"ה: בקשתיהו ולא מצאתיהו בפסיקתא, ואולי נמצא במדרש אחר) שהצדוקים אומרים שיש לתרומה פדיון, וזה שכתב רש"י דהאומר כן הוא רשע, והוא מתוק לחיד נבון. עכ"ל].

וכן כתב בעל הטורים (פרשת כי תבוא שם) "מראשית" - כל ראשית לשם: 'ראשית דגנך' (דברים יח, ד). 'קדש ישראל לה' ראשית תבואתה'. 'ראשית יריחו חרם לה' (ילקו"ש יהושע רמז יח, במד"ר פרשה כג). קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה (סוכה מב ע"א). ע"כ. שכל ראשית הרי היא לה', ואף כאן, אם כי נתן לנו הקב"ה את הארץ, אבל היא נתונה לנו "על מנת להחזיר אליו גמולו ולשמור כל מצותיו".

ובסגנון אחד כתב הגרא"ח שור בספרו תורת חיים (סנהדרין קב ע"ב), והוסיף, שאנו נותנים את ה"ראשית" וגם את ה"אחרית", כדי לרמוז כי הוא יתברך ראשון והוא אחרון, שנאמר "אֲנִי רִאשׁוֹן וְאֲנִי אַחֲרֹן וּמִבְּלִעְדֵי אֵין אֱלֹהִים (ישעיה מד, ו).

ואלו דבריו: וטעם הפרשת ראשית לה' ידוע כי בזה נותן שבח והודאה לה', רמז שהוא ראשון ואין ראשית לראשיתו, לכן כל ראשית לה'. וזה טעם בכור אדם ובכור בהמה וראשית הגז, ולפי שהוא יתברך ראשון ואחרון לכך מפרישין מן הקמה ג"כ אחרי הקמה לה', דהיינו פאת השדה, ומן הדגן תרוש ויצהר מדה האחרונה דהיינו המעשרות, דהיה הוא אחרון במספר, דמשם ואילך המספר חוזר לתחילתו. ולהכי אסור להפריש מעשר קודם לתרומה, כיון שהן רמז לו יתברך שמו, שהוא ראשון והוא אחרון. ואפשר היינו נמי טעמא שצריך לשייר פת על שלחנו לברך עליו ברכת המזון ברכה אחרונה כשם שמברכין עליו בראשונה שכל זה הוא רמז לו יתברך, שהוא ראשון ואחרון וכו'. ע"כ.

ונחתום בברוך: יה"ר שיקוים בנו מקרא שכתוב: "מִי פֶעַל וְעֵשָׂה קָרָא הַדְּרוֹת מְרֹאשׁ אֲנִי ה' רִאשׁוֹן וְאֶת אַחֲרָיִים אֲנִי הוּא" (שם מא, ד).