

ס י מ ן י א

מתנה ומכירה שאינה גמורה

א. שתי דרכים בראשונים בהסבר היחס בין מתנת בית חורון למתנה על מנת להחזיר

דברי המשנה והגמרא בסוגיית סעודת בית חורון

נאמר במשנה (נדרים מח ע"א): "המודר הנאה מחבירו ואין לו מה יאכל, נותנו לאחר לשום מתנה והלה מותר בה. מעשה באחד בבית חורון שהיה אביו נודר הימנו הנאה והיה משיא את בנו, ואמר לחברו: חצר וסעודה נתונים הינן לפניך אלא כדי שיבא אבא ויאכל עמנו בסעודה. אמר: אם שלי הם, הרי הם מוקדשין לשמים. אמר לו: נתתי לך את שלי שתקדישם לשמים. אמר לו: נתת לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלין ושותין ומתרצין זה לזה, ויהא עון תלוי בראשו. אמרו חכמים: כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת – אינה מתנה", ע"כ. ומבואר שמתנה שהמקבל אינו יכול להקדישה אינה מתנה. ובגמרא (שם) נאמר: "מעשה לסתור, חסורי מיחסרא והכי קתני: ואם הוכיח סופו על תחילתו – אסור, ומעשה נמי בבית חורון, באחד דהוה סופו מוכיח על תחילתו. אמר רבא: לא שנו אלא דאמר ליה והינן לפניך אלא כדי שיבא אבא, אבל אמר ליה שיהו לפניך שיבא אבא, מדעתך הוא דאמר ליה. לישנא אחרינא אמרין לה, אמר רבא: לא תימא טעמא דאמר ליה והינן לפניך הוא דאסור, אבל אמר ליה הן לפניך שיבא אבא ויאכל – מותר, אלא אפילו אמר ליה הן לפניך יבא אבא ויאכל – אסור; מאי טעמא, סעודתו מוכחת עליו", ע"כ. ומבואר מזה שמתנה שאדם נותן לחבירו ואין דעתו שהיא אכן תשאר אצלו אלא כוונתו היא רק כדי להימלט מאיסור ההנאה שיש לו להנות את אביו, אינה מתנה כלל. וללישנא בתרא דרבא אפילו כשלא אמר להדיא שזו כוונתו אבל סעודתו מוכחת עליו שזו היתה כוונתו, אינה מתנה. ובהמשך הגמרא (שם ע"ב) מבואר שזו הלישנא העיקרית.

חילוק הראשונים בין מתנת בית חורון למתנה על מנת להחזיר

והראשונים דנו בשאלה במה שונה ההגדרה של מתנה שאינו יכול להקדישה שהיא אינה מתנה ממתנה על מנת להחזיר שהיא מתנה (קידושין ו' סע"ב ועוד). התוס'

(נדרים שם ד"ה כל מתנה) כתבו וז"ל: "כל מתנה שאם הקדישה אינה מקודשת אינה מתנה – כלומר, שאם הקדישה בעודה בידו אינה מקודשת, אינה מתנה גם לשאר מינים, ואסור אביו ליכנס בחצר. ואם תאמר, והא אמר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה. ויש לומר דהתם כל כמה דלא החזיר הוי מתנה גמורה לכל מה שירצה, אבל הכא אין בידו להקנותה לשום אדם, דלא מתנה אלא כדי שיאכל אביו", עכ"ל. ולכאורה מעין דבריהם כתב גם הרשב"א (שם ד"ה מתניתין) וז"ל: "מתניתין, אמרו חכמים כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת, אינה מתנה. ירושלמי (נדרים פ"ה ה"ו): ר' ירמיה בעי, מעתה אין אדם נותן מתנה לחברו על מנת שלא יקדישה לשמים, היינו מתניתין כל מתנה שהיא כמתנת בית חורון שהיתה בהערמה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת אינה מתנה, ובהאי טעמא דירושלמי נמי מתרצא לן מתנה על מנת להחזיר ובדאמר לי על מנת שתחזירהו לי, דקי"ל שהיא מתנה כדאיתא [ברייתא פ"ק דקדושין (שם)], ואף על גב דאסקה רב אשי [בשלהי יש נוחלין (ב"ב קלז ע"ב)] דאם הקדישו אינו קדוש", עכ"ל. וכדברי הרשב"א כתב גם הר"ן (נדרים שם ד"ה כל מתנה) וז"ל: "כל מתנה שאינה שאם הקדישה אינה מקודשת אינה מתנה – כלומר, דנהי דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה אף על גב דאם הקדישה אינה מקודשת, וכדאמרין [בפרק יש נוחלין (שם)] דעל מנת שתחזירהו לי הקדישו אינו קדוש¹, דמידי דחזי ליה קאמר ליה, שאני התם דמכל מקום לשעתה מתנה היא. אבל מתנה זו של בית חורון אפילו לשעתה אינה, שלא נתכוון להקנותה לו כלל אלא שתקרא על שמו כדי שיהא אביו מותר בה. והיינו לישנא דמתניתין, דקתני כל מתנה שאינה שאם הקדישה אינה מקודשת וכו', ולא קתני כל מתנה שאם הקדישה אינה מקודשת וכו', משום דתנא הכי קאמר: כל מתנה שאינה כלום כזו שהיא בהערמה שאם הקדישה אינה מקודשת, אינה מתנה. והכי איתא בירושלמי (שם): רבי ירמיה בעי: וכי אין אדם נותן מתנה על מנת שלא יקדישה, כיני מתניתא, כל מתנה שהיא בהערמה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת, אינה מתנה", עכ"ל.

1. בגמרא שם לא נאמר להדיא שבעל מנת שתחזירהו לי, הקדישו אינו קדוש. אלא נאמר שאם אדם נתן לחברו בהמה במתנה על מנת להחזיר, אינו יכול להחזיר לו בהמה מוקדשת, דמידי דחזי ליה קאמר. ומכך דייק הר"ן שההקדש אינו תופס. ולהלן יובאו דברי ראשונים שהבינו שההקדש תופס באופנים מסוימים או שהוא תופס לגמרי וניתן לתת מידי דחזי ליה בבהמה אחרת, והשתיתו על זה את תוקפה של מתנה על מנת להחזיר, ובשונה מדרכם של הר"ן וסיעתו. ואף שגם הראשונים החלוקים על הר"ן מודים שיש מציאויות שבהן ההקדש יתבטל, מכל מקום הם הבינו שדי בכך שיש מציאויות שבהן ההקדש יחול כדי להעניק תוקף למתנה על מנת להחזיר.

לכאורה דברי הירושלמי והראשונים אינם מובנים

ואולם אכתי צריך להבין את הגדרת החילוק והתירוץ שהתכוונו אליו. דלכאורה הקושיה במקומה עומדת: הרי כאשר אדם נותן מתנה על מנת להחזיר, המקבל לא יוכל להקדיש את המתנה, דאם יקדישה לא יוכל לקיים את תנאו. ואם כן מדוע היא בכל זאת נחשבת מתנה. וצריך להבין מה הועילו בזה שהוסיפו: "כל מתנה שאינה כלום כזו שהיא בהערמה שאם הקדישה אינה מקודשת אינה מתנה". דאם על כל פנים העובדה שמודדים את ההערמה ומבחינים בכך שהיא אכן הערמה נקבעת על פי השאלה אם מקבל המתנה יכול להקדישה, אם כן סוף סוף גם במתנה על מנת להחזיר הוא אינו יכול להקדישה, ואין כאן אלא הערמה בעלמא. וכן לכאורה לא מובן התירוץ של הירושלמי, דאכתי כשאדם נתן מתנה על מנת שלא יקדישה, זו בפועל מתנה שהמקבל אינו יכול להקדישה. ואם במעשה דבית חורון נחשב הדבר להערמה, מדוע מתנה כזאת אינה נחשבת כהערמה.

במתנה על מנת להחזיר הנותן מאפשר להסתכן באי קיום התנאי

ונראה שיש להבדיל בין דברי התוספות ובין דברי הרשב"א והר"ן. נראה שדברי התוספות מיוסדים על שתי הבנות: האחת, שיש דמיון מסוים בין מתנה על מנת להחזיר להלוואה, שבה המלוה נותן מעות לחבירו ולא איכפת לו שהלווה יוציאן ויעשה בהן כרצונו, אלא שמוטל על הלווה בסוף הזמן הקצוב להלוואתו לדאוג למעות אחרות ולהחזיר את הסכום שקיבל. ואף על פי שהמלווה לא יכול להיות בטוח ומוחלט שהלווה יחזיר את המעות, והוא נוטל סיכון מסוים שהלווה לא יוכל להשיב לו את מעותיו, בכל זאת הוא נותן את מעותיו ללווה וסומך על כך שהלווה מקבל אחריות להשיב את המעות בחזרה. ומעין זה גם במתנה על מנת להחזיר האדם נותן לחברו חפץ כלשהו, ומבחינתו של הנותן יהיה רשאי המקבל למכור או לתת את החפץ כפי שהוא רוצה, אלא שאחר כך יהיה מוטל עליו לדאוג להחזיר לו את החפץ חזרה, וכגון שירבה רעים על המקבל או שירבה ממון כדי שיחזור וימכור לו או שיעשה שאר טצדקי. ואין אנו אומרים שבגלל שהמקבל נדרש להחזיר את הכלי עצמו, ומכיון שאם הוא יתן אותו במתנה או ימכור אותו לאחר הוא יאבד את המוחלטות של יכולת ההחזרה של הכלי לבעליו הראשונים, לכן בהכרח אין הנותן מתכוון לאפשר לו לממש את בעלותו על החפץ. אלא כשם שהמלוה נותן את מעותיו ונפרד מהן לכל ימי ההלוואה, כך גם הנותן מתנה על מנת להחזיר נפרד ממנה לגמרי לכל ימי משך המתנה.

נראה שהתוספות נקטו כשיטה שהקדש חל במתנה על מנת להחזיר

ונראה שיש הכרח לומר שיש הבנה נוספת שעליה מיוסדים דבריהם. דהנה, נאמר בגמרא (ב"ב שם): "אמר רבא אמר רב נחמן: שור זה נתון לך במתנה על מנת שתחזירהו לי, הקדישו והחזירו – הרי זה מוקדש ומוחזר. אמר ליה רבא לרב נחמן: מאי אהדריה? אלא אמר רב אשי: חזינן, אי אמר ליה על מנת שתחזירהו – הא אהדריה, אי אמר ליה על מנת שתחזירהו לי – מידי דחזי ליה קאמר ליה", ע"כ. וכתב רבינו גרשום (שם ד"ה אי א"ל) וז"ל: "אי אמר ליה על מנת שתחזירהו לי, מידי דחזי ליה קאמר ליה, והאי לאו ראוי לו, שמוקדש הוא, וחייב להעמיד לו אחר", עכ"ל. ומבואר מדבריו שאם אדם מקדיש בהמה שניתנה לו במתנה על מנת להחזיר היא מוקדשת, אלא שהוא חייב להחזיר בהמה אחרת במקומה². ומה שאמר רב אשי דבעינן מידי דחזי ליה, היינו שאינו יכול להחזירו לו כשהיא מוקדשת. אבל אם הוא דואג להחזיר אחרת במקומה, לית לן בה. וכן כתב המאירי (ב"ב שם ד"ה מי שאמר לחברו שור) וז"ל: "מי שאמר לחברו שור זה נתון לך במתנה על מנת שתחזירהו, הקדישו והחזירו, הרי זה מוקדש ומוחזר. אבל אם אמר על מנת שתחזירהו לי, מוקדש אבל לא מוחזר, וחייב לשלם", עכ"ל. ונקט כך בפשיטות אף שלעיל מיניה (שם קלד ע"א ד"ה התנה) הסתפק בדבר. והסבר אחר לחלות המתנה על אף שאין אפשרות להקדישה כתב הר"ד (פסקים, סוכה מא ע"ב), וז"ל: "אם נתן אדם לחבירו חצרו או שדהו או חמורו במתנה עד זמן פלוני בכל לב על מנת שלאחר אותו הזמן יחזירהו לו, קנה המקבל עד אותו הזמן, והוא אוכל פירות שלהן עד אותו הזמן, ואם רוצה להקדיש עד אותו הזמן יכול", עכ"ל. ומבואר בדבריו שדי בכך שיש אפשרות להקדיש לזמן כדי שהמתנה תחול. ונראה שאף התוספות נקטו כשיטת רבינו גרשום וסיעתו או כשיטת הר"ד, ולכן הבינו שבשעת המתנה המקבל יכול אפילו להקדיש. ואין שום הגבלה במתנה בשעתה. ובאמת כן כתבו התוספות (ב"ב קלד ע"א ד"ה כל מתנה) להדיא בתירוצם הראשון וז"ל: "ויש לומר דהתם יכול להקדישו כל זמן שהוא בידו שלא יהנו אחרים ממנו אבל הכא לא היה יכול להקדישו כלל", עכ"ל. וכן כתב רבינו אביגדור כהן צדק (הובא בשו"ת הרא"ש כלל לה סי' ב). ולפי זה ברור מאוד מהו החילוק המהותי בין מתנה על מנת להחזיר ובין מתנה שאינו יכול להקדישה דבית חורון.

2. בספרים שלפנינו נוסף כאן: "אמר ליה ומאי חסריה". וכן גרס הריטב"א (ד"ה א"ל). והב"ח מחק בשם ס"א. וברוב כה"י איתא. ובכ"י המב' איתא: "א"ל מאי אהדריה ומאי חסריה".
 3. ואף שאם לא יעשה כן, ייתכן שההקדש יתבטל, מכל מקום די באפשרויות אלו כדי ללמד שבאופן עקרוני יש תוקף להקדש גם במתנה על מנת להחזיר. ובזה שונה הבנה זו מהבנת הר"ן וסיעתו הנ"ל.

דמתנה על מנת להחזיר אפשר להקדישה ולהחזיר אחרת במקומה, וכן אפשר להקדישה בשעתה, ואילו בסעודת בית חורון המקבל לא היה יכול להקדישה כלל. וברור שהנותן לא רצה שהמקבל יממש את המתנה אפילו לא באותו זמן שבו היא היתה אצלו, וכל רצונו לא היה אלא רק שתיקרא על שם המקבל כדי שיוכל לתת לאביו ליהנות מהסעודה.

ראשונים שהבינו שאי אפשר להקדיש את המתנה אך ניתן להקדיש טובת הנאה

ומדברי כמה ראשונים עולה שהקדש אינו תופס במתנה על מנת להחזיר, אך אדם יכול להקדיש את טובת הנאתה של המתנה, וזו הסיבה ששמה מתנה. הרשב"א (קידושין ו' ע"ב ד"ה אלא) כתב בשם הראב"ד: "ותירץ דמתנה על מנת להחזיר נמי אי מקדיש לההוא זכותא דאית ליה בגויה קדיש"⁴. וכן מובא במאירי (ב"ב קלד ע"א ד"ה התנה) בשם גדולי המפרשים: "ואף על פי שאי אפשר לו להקדישו, מכל מקום יש שם דבר שהקדש תופש בו, שהרי נותן הוא כמה שיהא בידו אתרוג לצאת בו". וכן כתב המכתם (סוכה מא ע"ב ד"ה ואם) שמקדיש רק "כפי טובת הנאה שבו". אמנם לכאורה יש קושי מסוים לפי אפשרות זו, דיוצא שגם מתנה שאי אפשר להקדישה היא מתנה אם אפשר להקדיש את טובת הנאתה, ומפשטות הגמרא נראה שמה שקובע הוא האפשרות להקדיש את המתנה עצמה.

הר"י מיגאש חילק בין הקדש רגיל להקדש המוגבל לזמן המתנה

והר"י מיגאש כתב בתשובה (סי' מב) שאם אדם הקדיש הקדש גמור במתנה על מנת להחזיר, "מדלא נתקיים התנאי בטלה המתנה ובטל הקדש מעיקרו", אך "אלו אקדשה מקבל לאיתנהווי בה הקדש בההוא פורתא דזמן הנתינה, ההוא הקדש הקדש הוי לענין ההוא פורתא, ומתנה שיכול להקדישה קרינא בה והוא מתנה לההוא זמן דילה". ודבריו קרובים לדברי הראשונים הנ"ל, אלא שלשיטתו ההקדש תופס במתנה עצמה לזמן מוגבל ולא רק בטובת ההנאה שבה. ועכ"פ הבנת הר"י מיגאש וכן הבנת הראשונים הנ"ל יכולות לעלות בקנה אחד עם הבנתם העקרונית של התוס', שבמתנה על מנת להחזיר מתקיימת בפועל היכולת להקדיש. אלא שבעוד שלפי המבואר בדברי התוס' הוא יכול להקדיש את המתנה עצמה, לפי

4. והשווה לדברי הראב"ד המובאים לקמן (עמ' תכח).

הראשונים הנ"ל הוא יכול להקדיש את טובת ההנאה, ולפי הר"י מיגאש הוא יכול להקדיש לזמן חלות המתנה.

שיטת הראשונים שהקדש אינו חל במתנה על מנת להחזיר

אמנם הרשב"א (ב"ב שם) בהערתו על דברי הראב"ד הנ"ל הסתפק בזה, וז"ל: "ואני מסתפק בדינו של הרב ז"ל במה שאמר דהיכא דאמר ליה על דעת שתחזירהו לי דפריק ליה ומהדר ליה, אמאי פריק, דהא לאו מוקדש הוא מדינא, דכל שלא החזירו לו כשהוא ראוי לו נתבטלה מתנתו והרי זה מקדיש מה שאינו שלו. ועוד, דסתם שור תמים משמע, וקדושת הגוף הוא דקדש וקדושת הגוף אין לו פדיון, ואפילו הקדישו בפירוש לבדק הבית אינו יוצא מידי מזבח, כאילו קדושת הגוף חלה בו, ונפדה להיות פדיונו לבדק הבית והוא קרב, וכדקיי"ל (מנחות קא ע"א) במתפיס תמימים לבדק הבית. ונראה לי דאילו אמר אתרוג זה נתון לך במתנה על מנת שתחזירהו לי, אם הקדישו והחזירו הרי זה אינו מוקדש ומוחזר ויצא בו. וצריך לי עיון", עכ"ל. אמנם בסוגיה דבית חורון (גדרים שם) הוא נקט בפשיטות שאינו קדוש וז"ל: "ואף על גב דאסקה רב אשי דאם הקדישו אינו קדוש", עכ"ל. הרי שנוקט כן בפשיטות. וכן נקט הרא"ש בפשיטות (ב"ב פ"ח סו"ס לח). וכן כתב הריטב"א (ב"ב שם) וז"ל: "אי אמר על מנת שתחזירהו לי מידי דחזי לי קאמר – פירוש, דכיון דאי מקדיש ליה אינו מוחזר ונמצא שלא נתקיימה מתנתו, על כרחך לא חל עליה הקדש ואינו מוקדש כלל", עכ"ל. וכן מבואר להדיא בדברי הר"ן הנ"ל (גדרים שם). ולפי שיטה זו הדרא קושיה לדוכתא: דאם כן במה שונה מתנה על מנת להחזיר שאם הקדישה אינה קדושה אבל היא נחשבת מתנה ובין מתנה דבית חורון שאינה נחשבת מתנה⁵.

לפי השיטה שהקדש אינו חל צריך לומר כדברי ר"י

ונראה שלפי השיטה הזאת של הרשב"א וסיעתו, צריך לומר כדברי ר"י (תוס' ב"ב קלד שם): "ולר"י נראה דלא תליא מתנה בהקדש, דאפילו אינו יכול להקדיש הויא מתנה. והכי פי' כל מתנה שאינה כו', כלומר שגרועה כזאת שלא נתנה אלא על מנת שיאכל אביו, ולא דוקא נקט שאם הקדישה אינה מקודשת, שהרי לא היה יכול לעשות ממנה כלום ולא נתנה כלל אלא על מנת שיאכל אביו, כדאמרינן [בגדרים (מח

5. לקמן (עמ' תכז) יתבאר שיש מקום לחלק בזה בין קדושת הגוף לקדושת דמים ובכך ליישב את הקושי, ובאופן עקרוני ייתכן שחלק מהראשונים הללו הסכימו עם החילוק הזה. אך הדבר חסר מן הספר, ומפשטות דבריהם נראה שלא חילקו.

ע"א)) לחד לישנא דסעודתו מוכחת עליו, ולא נקט שאם הקדישה אלא משום דמעשה הכי הוה, אי להווא לישנא דמפרש [התם] משום דויתור אסור במודר הנאה ובעלמא אף על פי שאינו יכול להקדישה הויה מתנה. וכן משמע בירושלמי (שם) דקאמר אההיא דכל מתנה שאינה שאם הקדישה כו', ר' ירמיה בעי מעתה אין אדם נותן מתנה לחבירו על מנת שלא יקדישנה כו', וקאמר במתניתין כל מתנה שהיא כמעשה בית חורון שהיתה בה ערמה אינה מתנה, עכ"ל. ומבואר מדבריו שדברי חכמים אינם בדווקא, ונאמרו רק בגלל מעשה שהיה. ואין צורך שהמתנה תהיה כזאת שהמקבל יוכל באמת להקדיש או למכור. ונקודת ההבדל שבין מתנה על מנת להחזיר ובין מתנת בית חורון היא שבמתנה על מנת להחזיר האדם נותן לחבירו את הדבר לכל דבר ועניין, מלבד למה שיגרום לכך שהוא לא יוכל להחזיר. ולכן המקבל באמת לא יוכל למכור ולהקדיש, אבל הוא יוכל לעשות דברים אחרים שמתאפשר לבעל הדבר לעשות. ולעומת זאת במתנת בית חורון המקבל לא היה יכול לעשות שום דבר ממה שיכולים בעלים לעשות. ולא ניתנה לו הסעודה אלא רק בהערמה בעלמא כדי שיתאפשר לנותן להאכיל את אביו בסעודה. ולכן היא לא מועילה.

בתוס' הרא"ש מבואר שאפשר שמתנה תהיה לדבר אחד

ותירוץ ר"י מבואר יותר בתוס' הרא"ש (קידושין ו' ע"ב ד"ה הילך), שכתב בתירוץ השני וז"ל: "ועוד י"ל דלאו בהקדש תלוי הטעם מה שאינה מתנה, ולא הזכיר הקדש אלא משום שעל הקדש היה המעשה. ולפי שלא היתה המתנה לשום דבר אלא לדבר זה בלבד שיבא אביו ויאכל הוא דהוה אסור, כדמפרש התם סעודתו מוכחת עליו שלא היה בדעתו ליתן כלל לענין שום דבר רק שיבא אביו ויאכל, וכן מוכח נמי לשון כל מתנה שאינה, דמשמע שאינה מתנה לשום דבר, אבל אם אדם נותן מתנה לחבירו לצורך דבר אחד, אף על פי שאינו יכול להקדישו הויה מתנה, כדתנן [בפרק בתרא דנדרים (פח ע"א)] המודר הנאה מחתנו שנותן מעות לבתו ואומר לה אין לך בהם אלא מה שאת נושאת ונותנת לפיך. ולקמן (קידושין כג ע"ב) נמי אמרינן שנותנים כסף לעבד על מנת שיצא בו לחירות, עכ"ל. ומבואר שיש אפשרות לתת מתנה לשימוש מסוים. ואם זו הכוונה, הרי זו מתנה מעליא. ורק כאשר אין שום שימוש במתנה, נחשב הדבר שאינו אלא להערמה בעלמא, ואין זה מתנה. ודברים דומים מובאים בתוס' (סוכה מא ע"ב ד"ה הילך), בתוס' רבינו שמואל בן יצחק (קידושין ו' ע"ב ד"ה ע"מ) ובערכי תנאים ואמוראים (מהד' בל', ח"א ערך יונתן בן עוזיאל).

נפקא מינה גדולה בין השיטות

ויוצא שיש נפקא מינה גדולה בין שתי השיטות: לפי התירוץ הראשון בתוספות, וכן לפי הראשונים הסבורים שאפשר להקדיש במתנה על מנת להחזיר, יש הכרח שאכן המתנה תאפשר למקבל להקדיש ולמכור. ואם אין לו אפשרות כזאת, אין המכירה והמתנה מועילות. ואילו לפי תירוץ של ר"י ולפי הראשונים שסבורים שאין הקדש תופס במתנה על מנת להחזיר, אין הכרח שיהיה אפשר להקדיש (ולמכור ולתת), והעיקר הוא רק שהמתנה תינתן על דעת שהמקבל יוכל לנהוג כבעלים ממשיים, אף שהוא יהיה מוגבל ביכולתו להקדיש ולמכור.

ב. דברי הרמב"ן והיחס ביניהם ובין דברי ר"י

הרמב"ן מתרץ כתירוץ של ר"י אבל נוקט סגנון שונה

והרמב"ן (ב"ב קלד ע"א ד"ה הכי גרסינן) תירץ באופן עקרוני כתירוץ של ר"י אלא שהוא נקט סגנון קצת שונה ביישוב העניין, ונראה שלפי סגנונו השונה גם הגדרתו שונה. וז"ל: "הכי גרסינן, כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת אינה מתנה. פירוש, כל מתנה שאינה בדעת גמורה שאם הקדישה תהא מקודשת, אינה מתנה, לפי שאינה אלא להערמה בעלמא, כגון מעשה דבית חורון דסעודתו מוכחת עליו, דאינה מתנה ולא גמר והקנה לו כלום. ולא דמיא למתנה על מנת להחזיר שאם הקדישה אינה מקודשת והויא מתנה, דהתם גמר והקנה על תנאי ומשום תנאו אינו יכול להקדיש, אבל הכא סתם הקנה לו ולכל דבר הוה משמע אלא שסעודתו מוכחת עליו דלאו למתנה איכוון אלא למאי דאמר ויבא אבא ויאכל עמנו, אי נמי דוקא בדאמר בפירוש ואינה לפניך אלא כדי שיבא אבא ויאכל עמנו בסעודה כדאתמר עלה בגמרא בדוכתא (נדריים שם). והתם נמי גרסינן הכי: ור"נ אמר קנה על מנת להקנות קנה וכו', ושמע מינה בהדיא דכל מתנה שאינה בהערמה, אף על פי שהיא על מנת להחזיר לו ואם הקדישה אינה מקודשת, מתנה היא, ומתניתין שאני דלאו משום תנאי הוא שאינו יכול להקדיש, אלא סתם נתן לו לגמרי אבל בהערמה היא, שהרי כשרצה להקדישה עיכב עליו ומן הדין, ונמצא שלא קנה כלל ולא נתן לו אלא הערמה היתה. אי נמי, מתניתין משום דר' אליעזר, דהא אמר ויבא אבא וכמאן דאיתהני מיניה דמי, ואינה מתנה לגבי מודר הנאה קתני, הא לשאר מילי הויא מתנה

ומקיים תנאיה. ובירושלמי (שם) גם כן מפורש ר' ירמיה בע"ל וכו', עכ"ל. ובעקרון נראה שהרמב"ן הולך בדרכו של ר"י ונוקט כשיטתו.

לפי ר"י עיקר החסרון במתנה דבית חורון שאין ממשות לנתינה

ואולם נראה שיש הבדל בין דברי ר"י ובין דבריו. לפי ר"י עיקר החיסרון במתנה דבית חורון הוא מצד שהאדם לא התכוון לשום נתינה ממשית, ואין המקבל מקבל ממנו שום דבר, "שהרי לא היה יכול לעשות ממנה כלום". ובמתנה על מנת להחזיר המעלה של המתנה היא בזה שיש בה ממשות לשעתה לדברים שונים שהמקבל יכול לעשות בה, אף שאין הוא יכול למכור ולהקדיש. ואין המעלה נובעת מצד זה שיש כאן תנאי מפורש שמהווה גורם חיצוני למתנה, דלא איכפת לנו אם התנאי הוא חיצוני או עצמי, והעיקר הוא רק שבפועל יש אפשרויות אחרות להשתמש במתנה שאינן קשורות ליכולת להקדיש.

משמעות הדבר ביחס לגדרי מתנה גמורה לשיטת ר"י

ולכן הוצרך ר"י להידחק ולומר לשיטתו שדברי המשנה אינם כפשוטם ומה שנאמר שאם אינו יכול להקדיש אינה מתנה אינו בדווקא, ונאמר רק משום מעשה שהיה. דמוכח שהעדר האפשרות להקדיש אינו מהווה חסרון מספיק גדול כדי לבטל את המתנה. ולפי זה נראה שלדבריו אם אדם נותן מתנה שיש בה ממשות, אלא שהוא מסייג ומגביל את המתנה בהגבלה משמעותית, ואפילו ההגבלה שהמקבל לא יוכל להקדיש, המתנה נחשבת כמתנה מעלייתא. דלא מצינו בדבריו גריעותא בעצם זה שיש פער בין מה שאמר ובין מה שהתכוון ושקרה בפועל. וכן נובע משיטתו שהתנאי במתנה על מנת להחזיר אינו חייב להיות מפורש, דאין הבדל מהותי בין תנאי מפורש ובין תנאי שאינו מפורש, דאין צורך שהתנאי יוגדר כדבר חיצוני למתנה עצמה. ולכן גם אם ידעו בבירור שהיתה כוונתו לתנאי זה, אפילו שהוא לא אמר את ההגבלה הזאת להדיא כתנאי מפורש, ייחשב הדבר למתנה על מנת להחזיר והמתנה תתקיים בידו. וכשיטת התוס' (בכורות נא ע"ב ד"ה הלכך, ה"ד לעיל עמ' רצז)⁶.

6. ובאמת התוס' בבכורות הן מיסודו של הר"ש משאנן, תלמיד ר"י, וכעולה מההתאמה המרובה שיש בינו ובין פירוש הר"ש למשנה, ומעוד ראיות, וכפי שהאריך המהדיר בהקדמה לתוס' שאנן על בכורות.

ההשלכות המעשיות ביחס למתנה דיונתן ופדיון הבן ומכירת חמץ

ולפי שיטת ר"י יוצא שבנידון דמתנה דיונתן בן עוזיאל דלקמן (עמ' תלד), שהנותן לא הגביל את יונתן בשום דבר אלא רק רצה שנכסיו לא יגיעו לבניו, שפיר הוא מתנה מעלייתא, אע"פ שהגבלה הזאת לא נאמרה להדיא בתנאי מפורש, וזאת אפילו אם ההגבלה הזאת הייתה אמורה למונעו מלהקדיש. דלשיטת ר"י אפילו שהתנאי לא נאמר במפורש ואפילו שההגבלה הזאת מונעת את המקבל מלהקדיש, עדיין אין הדבר מבטל את המתנה והיא שרירה וקיימת. וכן יוצא לפי זה שאם הישראל נותן לכהן מעות לפדיון הבן, וכוונתו שהכהן לא יוכל להקדיש או לתת את המעות הללו אלא שהכהן יחזיר לו אותן, יהיה תוקף לנתינה הזאת, אם תהיה על כל פנים משמעות ממשית לנתינת המעות הללו לכהן לזמן ולשעתן. אבל אם אין שום משמעות מעשית וממשית לנתינה הזאת, אין הנתינה נחשבת כנתינה ממשית. וכן יוצא לפי זה שאם הישראל מוכר לגוי את חמצו לפני הפסח, וכוונתו שהגוי לא יוכל להקדיש או לתת למישהו אחר את החמץ, אלא כוונתו שהחמץ יחזור אליו אחר הפסח, יהיה תוקף לנתינה הזאת, אם תהיה לה ממשות מעשית אחרת. ורק אם לא תהיה לזה שום משמעות מעשית, המכירה לא תחול⁷.

לפי הרמב"ן החיסרון הוא בסתירה שבין המעשה לכוונה

אולם הרמב"ן מבין שהבעיה במתנת בית חורון היא עצם הסתירה והפער שבין המעשה והכוונה. דהוא נוקט שהמעלה במתנה על מנת להחזיר היא מצד שההגבלה שהנותן מגביל היא מפורשת ונאמרת להדיא, וכלשונו: "ומתניתין שאני דלאו משום תנאי הוא דאינו יכול להקדיש אלא סתם נתן לו לגמרי אבל בהערמה היא, שהרי כשרצה להקדישה עכב עליו ומן הדין, ונמצא שלא קנה כלל" וכו'. ודבריו אלה באים בהנגדה למה שכתב קודם לכן: "כל מתנה שאינה בהערמה, אף על פי שהיא על מנת להחזיר לו ואם הקדישה אינה מקודשת, מתנה היא". ונראה מדבריו שעיקר הטעם למה שנאמר במשנה שאין זו מתנה משום שאינו יכול להקדישה, הוא "דלאו משום תנאי הוא". וזה שונה ממתנה על מנת להחזיר שאי היכולת להקדישה היא כן משום תנאי. וכך נראה גם מלשונו קודם לכן שכתב: "דהתם גמר והקנה על תנאי ומשום תנאו אינו יכול להקדיש". ולזה הוא מנגיד את המשנה "דלאו למתנה איכוון".

7. הדברים אמורים רק מצד תוקף הקניין וגמירות הדעת הנדרשת ככל גדרי הקניינים וגמירות הדעת שבהם שבכל מכירות ומתנות שבבמון, וכפי שמבואר בסוגיות אלה. אבל לעיל התבאר שיש סברות מיוחדות להחמיר בחמץ בפסח, או מצד שבחמץ נאסרה אפילו זיקה ולא רק בעלות גמורה (לעיל עמ' שיז) או משום חומרא דחמץ (לעיל עמ' שלא).

ובסתמא דמילתא המתנה מצד עצמה היתה אמורה לאפשר להקדיש, אלא שבגלל התנאי שפירש ואמר, גרם הנותן לכך שאי אפשר להקדיש. וזה בניגוד למעשה דבית חורון ששם האדם "סתם הקנה לו, ולכל דבר הוה משמע", והוא "סתם נתן לו לגמרי". דהיינו, שהמתנה מצד עצמה היתה אמורה לכלול גם את האפשרות להקדיש, והאדם לא אמר ופירש שהוא רוצה להגביל את כוח המתנה, ובכך נוצר פער בין כוונתו לדיבורו, ולא היתה לו גמירות דעת על מה שאמר.

לכאורה יש סתירה בהבנה מהי הסיבה ומהי התוצאה

והנה, לכאורה יש בדברי הרמב"ן סתירה בהבנה מהי הסיבה ומהי התוצאה. דלכאורה המשמעות הפשוטה של המשנה היא שהסיבה לכך שאין זו מתנה היא שהמקבל אינו יכול להקדישה. דהיינו, שהסיבה היא שהנותן לא הקנה למקבל את היכולת להקדיש, והתוצאה היא שאין זו מתנה. ואילו לדבריו יוצא שהסיבה לכך שאין המקבל יכול להקדיש היא משום שאין זו מתנה. דהיתה כאן הערמה, וכיון שאין זו מתנה, לכן המקבל אינו יכול להקדיש. כי כאשר הרמב"ן בא לבאר מדוע אין המקבל יכול להקדיש במתנת בית חורון, הוא מנגיד לה את הסיבה של "משום תנאי" הקיימת במתנה על מנת להחזיר ואומר שבמתנת בית חורון "סתם נתן לו לגמרי אבל בהערמה היא וכו' ונמצא שלא קנה כלל", ונראה מדבריו שזו הסיבה שאינו יכול להקדיש. וכן קודם לכן הוא מנמק את זה ש"אינו יכול להקדיש" בהנגדה למתנה על מנת להחזיר, שזה "משום תנאי", ואילו במשנה זה משום שהוא "סתם הקנה לו" ובעצם "לאו למתנה איכוון". ונראה לכאורה מדבריו שבגלל הפער שבין מה שאמר ובין מה שהתכוון וכדלעיל, לכן הוא אינו יכול להקדיש. ויוצא שהעובדה שאין כאן מתנה וזו הערמה בעלמא היא הסיבה, והיא זו שגורמת לתוצאה שהוא אינו יכול להקדיש⁸.

לא ברור אם מספיק שלא יאפשר להקדיש או שצריך שלא יתכוון למתנה

ועוד קשה, דלכאורה מלשון הרמב"ן: "כגון מעשה דבית חורון דסעודתו מוכחת עליו דאינה מתנה ולא גמר והקנה לו כלום", נראה שבמציאות האדם לא התכוון

8. ואין ליישב ולומר שהמשנה הזכירה את היכולת להקדיש רק כסימן לכך שאין זו מתנה ולא כסיבה. דמהותו של סימן היא בהיותו דבר ברור וניכר שמסייע להבחין ולהגדיר את הדבר שבו דנים, וכאן השאלה אם אפשר להקדיש או לא, אינה פשוטה יותר מהשאלה אם זו מתנה או לא, ונתינת הסימן לא מועילה אפוא שום דבר, ולכן מוכרחים להבין שהיכולת להקדיש היא סיבה מהותית ולא סימן בעלמא.

להקנות בכלל, ולא רק שלא רצה לאפשר למקבל להקדיש את הסעודה, אלא שבכלל לא התכוון להקנות לו כלום. וכן בהמשך: "שסעודתו מוכחת עליו דלאו למתנה איכוון אלא למאי דאמר ויבא אבא ויאכל עמנו", נראה שהנותן לא התכוון לתת מתנה כלל. וכל רצונו היה רק בשביל שאביו יבוא ויאכל עמהם. ולעומת זאת הדבר שאותו הרמב"ן בא להדגים הוא הכלל של המשנה, ושם הרי הוא מנמק את הקביעה שהיא אינה מתנה כיון שדעתו לא היתה לכך "שאם הקדישה תהא מקודשת", ולא שהאדם לא התכוון להקנות בכלל. וכן קשה שבהמשך דבריו הרמב"ן מוכיח את זה שהאדם נתן בהערמה מכך "שהרי כשרצה להקדישה עכב עליו ומן הדין, ונמצא שלא קנה ולא נתן לו אלא הערמה היתה". ולכאורה הרי הוא אמר קודם שהסעודה עצמה היא זו שמוכיחה כך, ומדבריו הללו עולה שהיכולת להקדיש היא המדד העיקרי ולא הסעודה מצד עצמה.

הרמב"ן מתייחס לכוונת המקדיש ולא למעשה ההקדש בפועל

ונראה שהרמב"ן מבין במשנה שכוונה של הנותן שהמתנה לא תהיה מוקדשת היא סיבה לכך שהמתנה אינה מתנה משום שאין זו גמירות דעת שלמה. והעובדה שהמתנה אינה מתנה היא סיבה לכך שבפועל אם יקדיש לא יהיה מוקדש. והמשנה באמרה: "שאם הקדיש אינה מוקדשת", מתייחסת לכוונתו של הנותן ולא למציאות בפועל. והכוונה היא זו שמהווה סיבה לתוצאה שאין זו מתנה. וזה מה שאומר הרמב"ן: "הכי גרסינן, כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת אינה מתנה. פירוש, כל מתנה שאינה בדעת גמורה שאם הקדישה תהא מקודשת אינה מתנה", דהיינו שהמשנה מתייחסת לדעת של האדם ולא למה שיקרה בפועל. ובזה מיושב הקושי בהבנה מה הסיבה ומה התוצאה, שבכל ההקשרים שהזכיר הרמב"ן את זה שהמתנה אינה מוקדשת כתוצאה, הוא הזכיר זאת בהקשר של הקדשה בפועל שאינה מוקדשת, ובמשנה הוא התייחס לכוונה.

חילוק בין דעת גמורה בקניין מצומצם לדעת שאינה גמורה בסתם קניין

ועוד נראה בדעתו של הרמב"ן שכאשר אדם עושה קניין ומתנה בו תנאים אזי הקניין נעשה מוגבל ומצומצם לפי ההגבלות שיצר בתנאים שעשה. ואם יש לו כוונה גמורה לממש את הקניין המצומצם שעשה, אזי הקניין הוא קניין גמור, כיון שיש גמירות דעת מלאה על כל התוכן של הקניין. אבל אם הוא לא מגביל ומצמצם את הקניין על ידי תנאי, אזי תוכן הקניין הוא בלתי מוגבל, ואם יש לו כוונה לממש רק

חלק מהתוכן הזה, אין זו גמירות דעת שלמה, ואין הקניין חל. ולפי זה נקודת ההבדל שבין מתנה על מנת להחזיר ובין המשנה היא שבמתנה על מנת להחזיר האדם מגביל את תוכן הקניין ומצמצמו, ולגבי התוכן המוגבל של הקניין שהקנה, יש לו גמירות דעת מלאה, והעובדה שלא ניתן להקדיש את הדבר אינה נובעת מפגם שישנו בקניין אלא מכך שמעיקרו היה הקניין הזה מיועד להיות מוגבל שלא יהיה ניתן להקדיש את המתנה, "ומשום תנאו אינו יכול להקדיש". אבל בנידון של המשנה נעשה קניין בלתי מוגבל והכוונה היתה מוגבלת, ולכן יש פגם בקניין עצמו, כי לא היתה גמירות דעת על כל תוכנו של הקניין שהיה אמור להיות.

הפגם במתנה שבמשנה הוא מצד שאין דעת על כל התוכן של הקניין

ויוצא לפי זה שהפגם הקיים במתנה שבסעודת בית חורון הוא שבפועל לא היתה גמירות דעת על כל התוכן של הקניין שהיה אמור להיות, ולכן זו מתנה "שאינה בדעת גמורה" ואנו מבינים שהוא באמת "לא גמר והקנה לו כלום". ואילו במתנה על מנת להחזיר יש גמירות דעת מלאה על כל התוכן של הקניין. ולפי זה יוצא שהסיבות בשני המקרים לכך שבפועל אם יקדיש לא תהיה מוקדשת, הן סיבות שונות. במתנה של המשנה היא לא תהיה מוקדשת כי אין כאן מתנה כלל, ואילו במתנה על מנת להחזיר, "משום תנאו אינו יכול להקדיש".

הגדרת גמירות הדעת תלויה בכך שיהיה מוכן שיקדיש

ועוד נראה לומר בביאור דבריו שבאמת ההגדרה היא שהנותן צריך לאפשר למקבל להקדיש, ומעשה בית חורון הוא דוגמה לכך שבגלל שהוא לא איפשר זאת, אין מתנתו מתנה, אע"פ שלפי האפשרות בגמרא שסעודתו מוכחת עליו, הוא לא היה מוכן לאפשר לו עוד הרבה פחות מזה. דע"פ אמת נכון הדבר שזו אינה מתנה בגלל שצריך גמירות דעת כל כך מוחלטת שתאפשר למקבל אפילו להקדיש את המתנה. ומה שהוכיח הרמב"ן בסוף דבריו שהנותן לא התכוון להקנות מכך שלא היה מוכן שהמקבל יקדיש, ולכאורה היה יכול להסתפק בעצם זה שסעודתו היתה מוכחת עליו, נראה שבא ללמד בדבריו שעיקר ההגדרה תלוי בנכונות שלו שיקדיש, ואין צורך שנדע בהכרח שהוא לא התכוון למתנה כלל. וכן נראה שבא לכלול בדבריו את שתי הלישנות בגמרא שהזכירן קודם לכן, והרי לפי הלישנא קמא לא אמרינן דסעודתו מוכחת עליו.

והרמב"ן הבין שדי בעצם העובדה שנוצר הבדל בין הקניין שבמהותו הוא אינו מוגבל ובין גמירות הדעת המוגבלת, כדי לבטל את חלות המתנה, ואפילו שהמקבל יכול לעשות דברים שונים עם המתנה והוא מוגבל רק מלהקדישה, די בזה כדי להגדיר את המתנה כהערמה שאינה מועילה.

מלשונו נראה שאי הנכונות שיקדיש מגדירה את הדבר כהערמה

ואולם לכאורה אכתי קשה בדבריו שכתב: "כל מתנה שאינה וכו' אינה מתנה לפי שאינה אלא להערמה בעלמא וכו', סתם נתן לו לגמרי אבל בהערמה היא שהרי כשרצה להקדישה עכב עליו וכו', ולא נתן לו אלא הערמה היתה". דלכאורה אם נאמר שהחיסרון הוא מצד שלא היתה גמירות דעת מלאה על כל התוכן של הקניין, לא היה הכרח לומר שזו הערמה, שמשמעותה היא תחבולה וסוג של התנהלות אחד בפה ואחד בלב, אלא היה אפשר לומר שאמנם הוא התכוון בכוונה שלמה להקנות לו לדברים מסוימים, אלא שכוונתו לא הספיקה, דהיה צורך שהוא יתכוון לכל תוכן הקניין ולא רק לאותם דברים מסוימים. ואם נאמר שגלוי וידוע לפנינו שכך טבעו שלאדם שאם הוא אינו מתכוון שחברו יוכל להקדיש את הדבר שנותן לו, הוא בהכרח אינו מוכן בנפשו להתנתק מהמתנה, ואינו מתכוון בכוונה שלמה להקנות לו; הדרא קושיה לדוכתא, דיצא לפי זה שגם כאשר הוא נותן לו על תנאי שלא יוכל להקדיש, הוא בהכרח אינו מוכן להתנתק מהמתנה, ולא הקנה לו את הדבר בכוונה שלמה.

מכיון שאין אפשרות להקנות "קצת" יש הכרח לומר שהערים

ועל כרחנו צריך לומר בדעת הרמב"ן שכאשר אדם מקנה דבר כלשהו בסתמא, הוא צריך בהכרח לאפשר לקונה לעשות בו כרצונו, ואפילו להקדיש אותו, שזה המיצוי הכי גבוה של כוח הבעלות. ואם הוא אינו מוכן שהדבר יוקדש, הוי אומר שהוא לא התכוון להקנות כלל. דאין לומר שהוא התכוון רק לדברים מסוימים, דזה אפשרי רק כשהוא מתנה תנאים על הקניין הסתמי שעשה. אבל אם הקניין שעשה היה סתמי, והוא לא התנה תנאים, בהכרח המשמעות של הדברים היא שהקניין הזה נעשה באופן מוחלט, ואם הוא לא התכוון להקנות באופן מוחלט, הוא לא התכוון להקנות כלל. דיש רק שתי אפשרויות: או שהתכוון באופן מוחלט על מה שהקנה, או שלא התכוון בכלל, אבל אין אפשרות שהוא התכוון קצת. דכמו שלא יתכן שאשה תהיה מעוברת קצת או שאדם חי קצת, כך אין קניין קצת. ולכן בהכרח שהיתה כאן הערמה גמורה, והוא עשה מעשה קניין בלי כוונה להקנות כלל.

משמעות הדבר ביחס לגדרי מתנה גמורה לשיטת הרמב"ן

ולשיטתו של הרמב"ן דברי המשנה הם בדווקא, דכוונת המשנה היא שמתנה בסתם היינו מתנה שהמקבל יכול להקדישה. והמשנה לא התייחסה למתנה מיוחדת שבה הגבילו להדיא את תוכן הקניין בתנאים כאלה ואחרים. ולפי דבריו גם במתנה שבה יש לכאורה ממשות לדברים מסוימים שיאפשרו למקבל להשתמש בה, אבל אין לו אפשרות להקדיש, ואי היכולת להקדיש לא תיאמר להדיא על ידי הנותן כתנאי גמור אלא רק יהיה ניתן לדעתה על פי הנסיבות כמו בסעודה שהיא מוכחת עליו, ייחשב הדבר כחסרון עצמותי במתנה, והיא לא תחול. ורק כאשר התנאי נאמר, והוא מוגדר ומפורש ומובחן מהמתנה עצמה, שפיר יהיה מקום להבדיל בין המתנה ובין התנאי, והמתנה תתקיים אפילו אם בפועל המקבל אינו יכול להקדיש, כיון שהמתנה מצד עצמה נחשבת כמתנה מעלייתא. ואמנם, כפי שיתבאר לקמן (עמ' תמג), הרמב"ן ועמו רוב ככל הראשונים סבורים שכאשר יש אומדנא דמוכח שמתנה ניתנה על דעת מסוימת, הדבר נחשב תנאי, ולכאורה לפי זה לא היה מקום לחלק בין תנאי שנאמר להדיא לתנאי שלא נאמר. אך נראה שהרמב"ן הבין שמתנה על דעת להחזיר גרועה ממתנה על מנת להחזיר וכפי שהבין גם הרמב"ם, וכמבואר לעיל (עמ' ש' ואילך). אמנם, יש להעיר שגם הסבר זה אינו מרווח. דלכאורה לא נראה שהמשנה מחלקת בין המתנה מצד עצמה ובין התנאי שבה. ובפועל זו מתנה שאינו יכול להקדישה, ומה לי אם המניעה בגלל עצמותה של המתנה או בגלל תנאי שהתנה בה. סוף סוף התנאי הזה מגביל את המתנה עצמה. וגם בגמרא רואים שדווקא מתייחסים לקיומו של התנאי כהגבלה על המתנה עצמה. ולא מחלקים בין המתנה מצד עצמה ובין התנאי שהגביל אותה.

השלכות מעשיות לשיטת הרמב"ן ביחס למתנה דיונתן, פדיון הבן ומכירת חמץ

ולפי שיטת הרמב"ן יוצא שבמתנה דיונתן בן עוזיאל דלקמן, שלא נאמרו בה שום תנאים במפורש, אבל יש אפשרות ללמוד על כוונתו של הנותן מהנסיבות המציאותיות שהיו כרוכות במתנה, לא תהיה המתנה נחשבת מתנה אם אחת מההגבלות שלה תהיה שהמקבל לא יוכל להקדישה. וכן יוצא לשיטתו שאם אדם נותן מעות לפדיון הבן, ואינו אומר שהוא מגביל את הנתנה לכך שהכהן לא יוכל להקדיש, אין בנו פדוי. וכן יוצא לשיטתו שאם אדם מוכר חמץ לגוי, ואינו אומר

במפורש שהגוי לא יוכל למכור או להקדיש את החמץ, אין המכירה מועילה כלל⁹.
דבכל הנך ברור שהוא אינו רוצה ואינו מוכן שהקונה או המקבל יקדישו את המעות
או החמץ, וכמו במתנת בית חורון.

משמעות הדברים לפי התירוץ שהדברים אמורים רק אליבא דר' אליעזר

וכל זה רק לפי עיקר דבריו של הרמב"ן. אבל לפי מה שכתב לקראת סוף דבריו
שיתכן וכל הנאמר בסוגיה דבית חורון הוא רק לעניין נדר וכשיטת ר' אליעזר שאוסר
אפילו ויתור במודר הנאה, הרי שבעקרון תמיד ייחשב הדבר כמתנה ויקיים תנאו,
ואפילו שהמקבל אינו יכול להקדיש. ורק ביחס לדין מודר הנאה לא יועיל אם יתן
במתנה על תנאי שאינו יכול להקדיש, בין אם יאמר במפורש ובין אם לא יאמר
במפורש. ואולם תירוץ זה בהכרח אינו עיקר, דאם היה זה דין מיוחד במודר הנאה
לא היה מקום להביא ממנו ראיה לנידון דמתנה דיונתן בן עוזיאל, דשם לא היה
נידון של מודר הנאה. ואמנם הרמב"ן אזיל בזה לשיטתו דלקמן (עמ' תלח), שגם
הנידון דמתנה דיונתן בן עוזיאל היה בכגון שהאב הדיר את בניו מנכסיו. אבל אכתי
לכאורה יש בזה דוחק בלשון חכמים שסתמו דבריהם ואמרו שכל מתנה שאינו יכול
להקדישה אינה מתנה, דלפי זה היינו דווקא לעניין מודר הנאה בלבד. וכן שיוצא
שהדברים אינם אליבא דהלכתא, כיון דלא קיימא לן כר' אליעזר.

ג. שיטת הרשב"א והקשיים שבה

בדברי הרשב"א מבואר שנקט כשיטת ר"י

ובדברי הרשב"א מבואר שנקט שהקדש במתנה להחזיר אינו תופס, וכנ"ל.
ובדבריו בסוגיה דבית חורון (נדרים מח ע"א ד"ה מתניתין, הו"ד לעיל עמ' שפו) אין ראיה
כמי נקט, האם כשיטת ר"י או כשיטת הרמב"ן. אבל במקום אחר (ב"ב קלד ע"א ד"ה כל
מתנה) הוא כתב וז"ל: "כל מתנה שאינה שאם הקדישה מוקדשת אינה מתנה. ולא
כללא הוא מה שאין אדם רשאי להקדיש, שהרי אמרו (שם קלז ע"ב) אתרוג זה לך
במתנה על מנת שתחזירהו לי – נטלו והחזירו יצא, ואם הקדישו לא יצא. אלא כל

9. אולם כל זה הוא רק מצד גדרי הקניין הרגילים בכל התורה, אך מצד חומרא דחמץ יש להחמיר
אפילו כשהוא אומר במפורש שהגוי יוכל למכור או להקדיש, הן מצד שנשארה לישראל זיקה אל
החמץ, הן מצד חומרא דחמץ, וכנ"ל (הערה 7).

מתנה שהיא בהערמה שאינה מתנה גמורה אפילו לשעתה קאמר, וכן אמרו בירושלמי וכי אין אדם נותן מתנה" וכו', עכ"ל. ומזה שהוא אינו נכנס בכל דבריו לעניין תנאי ועיקר המתנה כפי שהוצרך הרמב"ן להיכנס לזה, ומזה שהוא בעצם שלל את הכלל שבמשנה ואמר: "ולאו כללא הוא", יש ללמוד שנוקט בפשיטות כדברי ר"י. ולכן הוא כותב "שאינה מתנה גמורה אפילו לשעתה קאמר". דמזה יש ללמוד שמבין שאמנם במתנה על מנת להחזיר האדם יצטרך להחזיר בשעת החזרה, אבל עד אז המתנה עשויה להיחשב מתנה גמורה אפילו שהמקבל צריך להחזירה לאחר מכן ובגלל זה הוא אינו יכול להקדיש וכשיטתו הנ"ל, וכמבואר בדבריו אלה. ואם כן, על כרחך מצד עצם המתנה היא אינה צריכה להיות כזאת שאפשר להקדישה. והעיקר הוא שיש משמעות למתנה הזאת לדברים אחרים והיא איננה הערמה בעלמא.

המאירי תלה את התוקף בכוונה להנות את המקבל, וזה מתאים לשיטת ר"י

והמאירי (ב"ב קלד ע"א סוד"ה התנה) כתב וז"ל: "נראה לי לישב את הדברים כך: כל מתנה שאין עיקר כוונת הנותן להנאת המקבל, כגון זה שלא היתה עיקר כוונתו במתנתו אלא שיבא אביו ויאכל, אינה מתנה. אבל כל שעיקר כוונתו של נותן ליהנות בה המקבל לאי זה דבר, כגון אתרוג לצאת בו – מתנה היא. ובנתינת פרוטה לקנין על מנת להחזיר, אף עיקר המתנה להנאת המקבל, שאף הוא מקבל תועלת להיות ממכרו ממכר אחר שנצטרך לכך. ותרומה על מנת להחזיר, אף המקבל מתכוין בה ליכנס עמו בחבה שיתנה לו פעם אחרת במוחלט, וכמו שאמרו עליה [במסכת קדושין (ו' ע"ב)] שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות", עכ"ל. ומבואר בדבריו שהגדר תלוי בעיקר כוונת הנותן. ואם אין עיקר כוונת הנותן להנות את המקבל, אלא עיקר מטרתו היא להימלט מאיסור כלשהו או מחובה כלשהי, אזי אין זו מתנה. אבל אם המקבל הוא המרויח העיקרי מהמתנה הזאת, הרי זו מתנה. ודבריו אינם סותרים בהכרח לשיטת ר"י, דאפשר לומר שזה גופא הגדר של מתנה ממשית, אחר שאין אנו זקוקים שיהיה ראוי דווקא להקדיש¹. וכך נראה באמת ממה שכתב קודם לכן בסמיכות להגדרה זאת את שיטת התוס' שלשון הקדש אינה בדווקא, ולא נאמרה אלא משום מעשה שהיה. ולפי זה נראה ברור שבמכירת חמץ הנהוגה בזמננו, שאין תועלת לגוי במכירה זאת, והיא לא נעשית אלא רק כדי להימלט מאיסור בל יראה, אין המכירה תופסת כלל. ואף אם הגוי יקבל תמורה על כך שהוא מסכים להיות

10. אך נראה שר"י וסיעתו שלא הזכירו כוונה להנות את המקבל, חלוקים בפרט זה על המאירי.

הקונה, עדיין ברור שאין זהו "עיקר כוונתו של נותן ליהנות בה המקבל" ואין "עיקר המתנה להנאת המקבל", כפי שהצריך המאירי.

הגדרת הרשב"א מתי רצון הנותן נחשב כתנאי אינה ברורה לכאורה

והרשב"א (נדריים שם ד"ה גמרא) כתב וז"ל: "גמרא, אמר רבא לא שנו אלא דאמר ליה הינן לפניך. כלומר, שהוא תנאי גמור. אבל אמר ליה ויבא אבא ויאכל עמנו, מדעתו הוא דאמר ליה. [כלומר, אע"פ שהוא אמר זה בשעת המתנה, לא תנאי הוא אלא מדעתו הוא דקאמר ליה?] כלומר ואם אתה חפץ יבא אבא, אי נמי מפייס אני שיבא אבא. ונ"ל דמהכא שמעינן דהאומר לחברו הרי זה מכור לך או נתון לך ואתה תעשה כך, אינו תנאי, אלא מדעתך קאמר ליה, דכל מי שאינו אומר בלשון תנאי, אינו תנאי, והמתנה קיימת והשאר אלו רצה יעשה ואי לא לא, וכהוא דאמר להו הבו ליה ד' מאה זוזי לפלוני ולינסוב ברתאי, דאמרינן ד' מאה זוזי יהיבין ליה; ברתיה – אי בעי נסיב אי בעי לא נסיב [ואיתא בריש פרק יום טוב שחל להיות ע"ש (ביצה כ' ע"א)]. וללישנא בתרא דרבא דאמר אפילו יבא אבא אסור, היינו משום דסעודתו מוכחת עליו במה שאמר משום תנאי גמור קאמר, ואע"ג דלא אמרו בלשון תנאי. והאי דינא נמי איכא למילף מהכא, "עכ"ל. ולכאורה צריך להבין מה ההבדל המהותי בין הנידון של הבו ליה ד' מאה זוזי ולינסוב ברתאי, שבזה אנו אומרים שאין רצון הנותן מחייב את המקבל, ובין כשסעודתו מוכחת עליו לפי לישנא בתרא. דנראה מלשון הרשב"א שהוא אינו תולה את חידוש דינו שאין המקבל מחויב לאמירה של הנותן דווקא בלישנא קמא, דהא הראיה שמביא מההיא דלינסוב ברתאי אינה תלויה דווקא בלישנא קמא. וגם מלשונו: "והאי דינא נמי איכא למילף מהכא", משמע שאין סתירה בין הדברים, ואפשר ללמוד את הדין הראשון מלישנא קמא ואת הדין השני "נמי" מלישנא בתרא. ואם אכן חידוש דינו של הרשב"א נכון גם לפי לישנא בתרא, אינו מובן מה הסברה דבגלל שסעודתו מוכחת עליו אומרים שהמתנה תלויה בדעה הברורה שנלמדת מתוך המעשה, ואילו אמירה מפורשת שלו שמעוניין שיעשה תנאי מסוים, אע"פ שאינו מציג את הדבר בתורת תנאי, וכגון שרוצה שיישא את בתו, אינו נחשב כגורם שמחייב את המקבל מעיקרא דדינא.

הרמב"ם וסיעתו הבינו שכל אימת שרצון הנותן ברור וידוע הוא מחייב

ולכאורה מתוך דברי הרשב"א בהמשך נראה שהוא מיישב את הקושי הזה, וז"ל: "ופירוש סעודתו מוכחת עליו פירשו המפרשים דכיון שהיא סעודה גדולה,

11. כן הוא בשטמ"ק בשם הרשב"א, ובחלק מהדפוסים.

היא מוכחת שאינו נותנה לזה אלא בהערמה ולא מתנה גמורה. וכן כתב הרמב"ם ז"ל (הל' נדרים פ"ז הט"ו). ואינו מחוור בעיני, דאם כן יש לנו לדעת איזו תקרא סעודה גדולה ותיבעי אומדנא. ואין לך סעודה גדולה מההוא דאמר הבו ליה ד' מאה זוזי ולינסיב ברתאי, ואפילו הכי לא אמרינן מתנתו מוכחת דכי היכי דלינסוב ברתיה קאמר. וכי תימא הכא שאני משום חומרא דנדרים, הא ליתא, דהא לקמן (נדרים מח ע"ב) מדמינן לה לדעלמא, והאי טעמא בדוקא קא תנו ליה וכדאמרינן לקמן זמנין אמר ליה משום דסעודתו מוכחת עליו כלומר והוא הדין בעלמא, וזמנין אמר ליה הא מני ר' אליעזר היא דאמר ויתור אסור במודר הנאה. אלא נראה לי דהכי פירושו: סעודתו שעשה לבנו מוכחת עליו, לפי שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה לעשות לנשואי בנו ומפסידה מבנו ונותנה לאחרים, עכ"ל. ובאמת נראה שלפי הרמב"ם יוצא שתנאי כזה שהוא חשב עליו ועל דעת זו הוא נתן את המתנה, אמור היה לחייב את מקבל המתנה. וכיון שכך, אין המתנה קיימת, דדוקא משום כך אין זו מתנה גמורה.

ונראה שהרמב"ם סבר לשיטתו שאין להוכיח כדעת הרשב"א מלינסוב ברתאי. דהרמב"ם הביא את המקרה הזה (הל' זכיה ומתנה פ"א ה"כ) בלשון זאת: "שכיב מרע שאמר: 'תנו ארבע מאות זוז לפלוני, וישא בתי' – הרי זה כמי שנתן לו שתי מתנות, כל אי זה שירצה מהן, יקח. לפיכך, אם רצה לקח המעות ולא ישא הבת – יקח. אבל אם אמר: 'יקח בתי, ותנו לו ארבע מאות זוז' – הרי זה תנאי, ולא יזכה במעות עד שיקח הבת", עכ"ל. הרי שהבין שלשאת את בתו זו מתנה נוספת שרצה לתת לאותו אדם. ואין כאן דבר שהוא מקבל ממנו תמורת זה שהוא נותן לו ארבע מאות זוז, ולכן המקבל יכול לבחור לקחת מתנה אחת ולא לקחת מתנה שניה. ולא דמי כלל לנידון דידן, שברור שהתנאי הזה שרוצה בו הנותן אמור להיות לטובתו של הנותן והוא אינו ניתן כמתנה נוספת לבחירתו של המקבל. ולכן הוא אמור לחייב את המקבל בכל מקרה, בין אם יאמר את תנאו לפני מה שנתן ובין לאחר מה שנתן. ותמיד אומדים את דעתו של הנותן, ומה שרצה בו, אם היה מוכח ומבורר להדיא, שאכן זה היה רצונו, אמור לחייב את המקבל³. ואין המתנה קיימת אם לא יתקיים רצונו. וכן כתב הנמוקי יוסף (שם טז ע"א סוד"ה מ"ט) בשם הריטב"א בשם רבו הרא"ה.

12. ואין מזה סתירה למה שהתבאר לעיל (עמ' ש) בדעת הרמב"ם שמתנה על דעת להחזיר אינה מועילה, דשם דעתו של האדם היא לא לתת כלל את המתנה, ואילו כאן דעתו לתת בתנאים מסוימים. ושם התבאר שמתנה על דעת להחזיר אינה דומה למתנה על מנת להחזיר, והיא גרועה ממנה.

הרשב"א הבין שאין הוא מחייב תמיד ולכאורה לא ברורה הגדרתו

אבל הרשב"א שלא קיבל את דבריו נאלץ להגיע למה שכתב בסוף דבריו הנ"ל. אלא שתירוצו לכאורה אינו מחוור. דמאי איכפת לן שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה. סוף סוף הדברים לא נאמרו במפורש. ומה יכול להיות יותר ברור מזה שהוא אומר במפורש שהוא רוצה שהוא ישא את בתו, ואין הדבר מועיל לו. ומדוע ההבנה הזאת שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה עדיפה על ההבנה הפשוטה הנובעת מעצם העובדה שכך הוא אומר להדיא. ומדוע ההבנה הזאת שלא היה טורח בסעודה ומפסידה מחייבת את מקבל המתנה ואילו ההבנה הזאת שהוא לא היה נותן את המעות בלי שהוא ישא את בתו אינה מחייבת אותו.

לפי הרשב"א הדבר תלוי במוחלטות ההבנה שהוא רוצה את הדבר כתנאי מחייב

ועל כרחנו צריך לומר בדעת הרשב"א שלמרות שהנותן אמר שהלה ישא את בתו, אין לנו שום הכרח להבין שהוא רצה את הדבר הזה כתנאי מחייב. וגם הרשב"א מודה שיתכן שהוא רק הצייע זאת כהצעה למקבל המתנה, ואולי אפילו היה בזה משום משאלת לב, אבל אין שום הכרח ואפילו נטייה מסתברת לומר שהוא היה מעוניין בדבר הזה כתנאי לכך שהוא נתן לו את המעות. ולכן אין המציאות מלמדת אותנו מצד עצמה שזה היה התנאי שלו למתנה, ושפיר חלה המתנה גם בלי קיום הדבר. ומה שאין כן בנידון דידן, שברור להדיא שלזו היתה כוונתו. ולכאורה היינו משום שאין שום אפשרות להבין שהנתנה היתה מתאפשרת אם המקבל היה מקדישה לשמים. ולכן ברור שאין אפשרות כלל שההקדשה לשמים תדור בכפיפה אחת עם המתנה. וברור אפוא שהוא חייב להמנע מכך כחלק מתנאי המתנה.

במכירת חמץ בדרך כלל ברור שהוא רוצה את הדבר כתנאי מחייב

ולפי זה נראה ברור שבנידון כמו מכירת חמץ הנהוגה בזמננו, אין המתנה או המכירה מועילה כלל. דבזה הרי ברור ופשוט שהנותן אינו נותן על דעת זה שהמקבל יקדיש לשמים או שימכור לאחר. והרי זה ממש כמו מי שנותן סעודתו לאחר, שאינו מעוניין ואינו מוכן שהלה יקדישנה לשמים. ואין מקום להסתפק אולי הוא נותן את החמץ סתם כך מאהבת הגוי או אפילו מרצון להיפטר מהחמץ ומבלי לרצות שהחמץ יחזור אליו לאחר הפסח. דאם זו היתה כוונתו, הוא לא היה מוכר את החמץ לגוי באופן שהגוי בוודאי לא יממש את המכירה. אלא ודאי לגמרי שכל כוונתו היא שהחמץ יחזור אליו לאחר הפסח. ואולי כשמדובר על מכירה של חמץ מועט יש מקום לומר שהמוכר מכין את לבו לכך שיתכן שהגוי יחליט להקדיש לשמים, והוא

מקבל על עצמו דבר זה, כי אין לו בזה הפסד. אבל כשמדובר על כמויות גדולות, ברור שהוא לא היה מוכן למכור לו בשום אופן אם היה יודע שהוא יקדיש את חמצו לשמים או יתננו למישהו אחר.

קושי גדול בדברי הרשב"א לפי הגדרתו שאין הכרח שיוכל להקדיש

אולם אכתי לכאורה יש להקשות טובא על דברי הרשב"א. דאמנם ברור הדבר שאין הנותן מעוניין בשום אופן שהמקבל יקדיש את סעודתו לשמים, אבל לכאורה אין זה ברור כלל שהוא אינו מוכן שהמקבל ישתמש שימוש כלשהו בסעודה שלו, וכגון שהמקבל יאכל בעצמו או שיוכל להזמין מקצת מבני ביתו. ולפי ההגדרה של הרשב"א עצמו שכדי שמתנה תיחשב כמתנה אין צורך שהמקבל יוכל להקדישה בדווקא כפי שהבין הרמב"ן, אלא מספיק שהיא לא תהיה מרוקנת מכל תוכן, ויהיה לו בה שימוש או הנאה, כדי להחשיבה כמתנה, אם כן עדיין לא מובן מדוע מתנת בית חורון אינה מתנה. דאף שברור מעל כל ספק שהנותן לא היה מוכן שהמקבל יקדישה לשמים, אבל סוף סוף יתכן שהוא היה מוכן להקנות לו שימוש כלשהו. ואם הרשב"א מקבל את הגדרת תוס' הרא"ש בתירוצו השני הנ"ל (עמ' שצב), הרי שמספיק שימוש מסוים אחד או הנאה מסוימת אחת כדי להיחשב מתנה. ואף אם הוא אינו מקבל את הגדרת תוס' הרא"ש, סוף סוף ברור לשיטתו שאם ישנם כמה שימושים זו נחשבת כמתנה. דהא זו הסיבה שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה למרות שלשיטתו לא ניתן להקדישה. והרי במתנת בית חורון אין ראייה שגם לגבי מקצת שימושים הוא לא היה מוכן להקנותה, ויש להבין מדוע היא אינה מתנה כלל.

אפשרות להבין בדבריו שסעודתו מוכיחה שאינו מתכוון למתנה כלל

והיה מקום לומר שהרשב"א הבין שהואיל ובנידון דידן הוא נתן לו את המתנה בסתם, ולא פירש לו להדיא שהוא נותן לו את המתנה על דעת שישתמש בה שימוש מסוים או הנאה מסוימת, יש לפרש את כוונתו על פי סתימת דבריו, שהם מכוונים לנתינה מוחלטת של המתנה. ואולם מכיון שאנו יודעים שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, יש לנו הכרח לומר שהוא לא התכוון כלל למה שאמר, ואין כאן אלא הערמה בעלמא.

דחיית האפשרות הזאת מדיוק לשונות הרשב"א

אבל הרשב"א הרי כותב: "ולישנא בתרא דרבא דאמר אפילו יבא אבא אסור, היינו משום דסעודתו מוכחת עליו במה שאמר משום תנאי גמור קאמר. ואע"ג דלא

אמרו בלשון תנאי". ומלשון זו יש ללמוד שהוא סבר שהבעייתיות הקיימת במתנת בית חורון היא מצד שיש כאן תנאי גמור. וקיומו של התנאי הוא זה שגורם לכך שהמתנה לא תוכל להיחשב כמתנה. ולפי ההבנה הזאת, אדרבה, ככל שיהיה ברור שהוא מתכוון להגביל את המתנה יותר, הוא דווקא מייפה את כוחה. דווקא העובדה שהוא אומר בסתמא וכביכול נותן לה כוח גדול, ובסופו של דבר מתגלה שהוא נותן לה רק כוח קטן, היא זו שעומדת לרועץ לקיומה של המתנה. אבל אם מתברר שכבר מלכתחילה הוא הגביל אותה והקטין את כוחה, הוא דווקא מקרב אותה יותר למה שהיא באמת. וכן מוכח מהמשך דבריו (שם ד"ה והא) שכתב וז"ל: "סעודתו מוכחת עליו דיבא אבא ויאכל עמנו דקאמר, לאו מדעתו קאמר ליה אלא מחמת תנאי גמור, ונמצאת שאין מתנתו נגמרת לזה", עכ"ל. הרי שמבין שהחיסרון הוא מצד עצם זה שיש כאן תנאי והמתנה אינה גמורה בגלל שהתנאי מגביל אותה. ואין זה משום שהמתנה בכללותה אינה אלא התחזות בעלמא, ואין לו שום כוונה לתת לו אותה באמת במתנה. וכיון שכך, הרי שמה שסעודתו מוכחת עליו הוא לטיבותא למתנה, ומגדיר ומגלה את התנאי, ולא ניתן להבין שזה הגורם לכך שאין המתנה חלה.

ביאור דברי הרשב"א

ולכן נראה לומר בביאור כוונתו שבאופן פשוט אין זה מסתבר כלל שאדם יתן את סעודתו שטרם עליה למישהו אחר. ואם הוא בכל זאת עושה כן, על כרחנו הוא עושה זאת לשם מטרה מסוימת. וכיון שחייבת להיות לו טובת הנאה ותועלת במתנה הזאת, זה עצמו מוכיח שהוא מתכוון לאפשר לאביו לאכול מהסעודה. דהיינו, העובדה שהמתנה אינה הגיונית, היא גופא מוכיחה שיש דברים בגו, ושכוונתו היתה לתת את המתנה בתנאי המסוים הזה שאביו יוכל לאכול. ולפי זה מובן שמקרה זה שונה מהותית מלינסיב ברתאי. דהתם אין נתינת ד' מאות הזוזים בלתי הגיונית מצד עצמה, דעביד איניש דיהיב לחבריה מתנות. ולכן לא נותר אלא להתבסס על מה שהוא אומר, וכיון שאמירתו אינה מכריחה שהתכוון דווקא לתנאי וכנ"ל, לכן גם אין אמירתו מחייבת את המקבל.

לכאורה נוצרת לפי דבריו סתירה בגמרא מיניה וביה

אמנם לכאורה אכתי קשה, דהא כל הנידון בגמרא דסעודתו מוכחת עליו נסוב סביב זה שהמתנה היא הערמה בעלמא, ובעצם אין כאן מתנה של ממש. ורבא

שאמר לא שנו אלא דאמר ליה וכו' בא ללמד שאם זהו תנאי גמור, אזי אין זו מתנה, כיון שהיא מוגבלת בתנאי זה. ואם אין זה תנאי שמחייב, הרי זו מתנה גמורה. וכפי שמפרש הר"ן (נדרים מח ע"א ד"ה לא שנו וד"ה אבל) וז"ל: "לא שנו אלא דאמר ליה והינן לפניך – דהוי תנאי גמור. אבל אמר ליה ויבא אבא, מדעתך הוא דאמר ליה – דלאו תנאה הוא, ומתנה גמורה היא, אלא דאי בעי עביד הכי, וכדאמרין [בפרק יו"ט (ביצה שם)] בההוא דאמר הבו ד' מאה זוזי לפלניא ולנסיב ברתאי, דאמר רבא ד' מאה זוזי שקיל, ברתיה – אי בעי נסיב אי בעי לא נסיב", עכ"ל. ולכאורה לפי הבנת הרשב"א יש בזה סתירה מיניה וביה. אם הבסיס לכך שאנו רואים את התנאי כתנאי גמור הוא מעצם זה שאחרת המתנה איננה הגיונית, יוצא שאנו קובעים שהמתנה היא דווקא הגיונית ומסתברת אחרי שקיבלנו את עובדת קיומו של התנאי. ואם כך, מדוע שלא יועיל הדבר לעניין הנדר. ואם אנו עדיין מבינים שהמתנה איננה הגיונית, ולכן אנו רואים אותה כהערמה בעלמא, ולכן היא אינה מועילה לעניין הנדר, מניין לנו שיש כאן תנאי, וצ"ע.

קושיה דומה יש להקשות גם על ראשונים נוספים

וקושיה דומה לזו, שלכאורה היא קשה הרבה יותר, יש להקשות על כל הראשונים שמחד גיסא נקטו שבמתנה על מנת להחזיר אם הקדישה אינה מוקדשת (לעיל עמ' שצא), ומאידך גיסא נקטו שמתנה לצורך שימוש מסוים נחשבת מתנה (לעיל עמ' שצב), ואין צורך שיוכל בפועל להקדיש. דלכאורה אם אכן כך הוא, מאי איכפת לן שהתנאי הזה שיבוא אבא ויאכל היה תנאי גמור. סוף סוף יתכן שיהיו לו שימושים כלשהם בסעודה הזאת, וכגון שיוכל לבוא ולאכול בעצמו ואף להביא כמה אנשים שיאכלו יחד עמו בסעודה, וכבר יש למתנה הזאת מימוש וקיום. ועצם זה שיש לה קיום, מצדיק את זה שיהיה אפשר לדון את הסעודה כמתנה ממשית שמאפשרת למקבל לתת לאביו של הנותן, אף על פי שהוא אינו יכול להקדישה. ולכאורה זו תמיהה גדולה בגמרא לפי שיטה זו, שכל עיקר הדיון אינו מובן בגללה, וצ"ע"ג.

לפי התוספות מיושב לפי לישנא קמא אבל עדיין קשה לפי לישנא בתרא

ואמנם התוס' (שם ד"ה כל מתנה) כתבו וז"ל: "אבל הכא אין בידו להקנותה לשום אדם, דלא מתנה אלא כדי שיאכל אביו", עכ"ל. ואפשר היה להבין שכוונתם בדבריהם "אין בידו להקנותה לשום אדם", היינו שאין בידו להקנות אפילו חלק

קטן ממנה ולא דווקא את כולה (אע"פ שבפשטות נראה שדבריהם מתייחסים לסעודה בכללותה). ולפי זה אפשר היה להבין שדברי הנותן לא רק שמגלים שהוא מעוניין לתת לאביו, אלא שהוא אינו מעוניין בשום שימוש והנאה מצד המקבל. וזה באמת מעקר מתוכן את כל המתנה. דלא נשאר בה שום דבר מלבד מה שהנותן יכול לתת אותה לאביו. ואולם נראה שהבנה כזאת ניתן להבין בדבריו רק לפי הלישנא קמא, דכיון שהוא אומר במפורש: "והינן לפניך אלא כדי שיבוא אבא", יש לפרש שאין הוא נותן לו שום דבר בסעודה מלבד זאת. אבל ללישנא בתרא שסעודתו מוכחת עליו, אינו מובן כיצד יש ללמוד מהסעודה שהוא אינו מוכן שהמקבל יתן אפילו מעט ממנה לאנשים אחרים, שזה הגדר הנצרך כדי לבטל את תוקף המתנה לפי שיטת הראשונים הללו. והרמב"ם שנקט סעודה גדולה דווקא מחריף את הקושי, דככל שהסעודה גדולה יותר, קשה להניח שבכלל דבריו שלא יוכל לתת אפילו מעט ממנה למישהו שירצה, וצ"ע.

חידוש הרשב"א שהאמירה צריכה להיות בזמן המתנה עצמה

עוד כתב הרשב"א (שם ד"ה והא) וז"ל: "והא דאמר רבא דסעודתו מוכחת עליו, נראה לי דדוקא שאמר בשעת המתנה ויבא אבא ויאכל עמנו, כלומר סעודתו מוכחת עליו דיבא אבא ויאכל עמנו דקאמר לאו מדעתו קאמר ליה אלא מחמת תנאי גמור ונמצאת שאין מתנתו נגמרת לזה, אבל בנותן לו סתם ואחר כך פייס ממנו שיקרא לאביו ויאכל עמהם, מותר. דאפילו תאמר שאין כוונתו לתת לזה מתנה אלא מפני שבטוח שיקרא לאביו אם יפייסנו, אפילו הכי מותר, דמכל מקום מחמת כן נתן לו לזה מתנה גמורה, ואלו רצה המקבל אינו קורא לאביו ואפילו הכי תהיה מתנתו קיימת, וכיון שכן מותר. ותדע לך, שהרי שנינו נותן לאחר משום מתנה והלה מותר בה, ולא עוד אלא שחכמים הראו לו את הדרך כיצד הוא יכול להנות את המודר על ידי אמצעי, ואפילו שאין כונתו של מדיר לתת את שלו לזה האמצעי אלא מפני שלבו בטוח שיתן למודר, ואפילו הכי שרי. והכא נמי לא שניא, ולא אסרו אלא באומר בשעת המתנה לפי שסעודתו מוכחת שזה שאמר מחמת תנאי קאמר. ותמהני על הרמב"ם ז"ל (הל' נדרים פ"ז הט"ו) שאסר אפילו אמר לו כן לאחר המתנה, והאמת יורה דרכו, עכ"ל. ומבואר בדבריו שאפילו ש"לבו בטוח" שיתן למודר, בכל זאת נחשב הדבר כמתנה שאיננה על תנאי, ואין המקבל מחויב לזה. והיינו משום שהנתינה היתה בסתם ולא פירש בשעת המתנה שלזו כוונתו.

צריך לומר בדעתו שהמקבל לא ידע מהדבר בשעת המתנה

ולכאורה דבריו אינם מובנים. דממה נפשך, אם "לבו בטוח" והוא צודק בבטחונו הלזה, דרצונו אמור לחייב בדין את המקבל, ואין כאן סתם זחיחות הדעת ומשאלת לב בעלמא, אם כן, הדבר אמור להיות מובן וידוע גם למקבל. דלכאורה לא יתכן שהדבר יהיה מוכרח המציאות, והמקבל יהיה מחויב לתנאי שהוא אפילו אינו יודע ממנו. ולפי מה שהתבאר לעיל (עמ' רצא) ויתבאר להלן (עמ' תיב), אם הדבר מוכרח ומובן וידוע לשני הצדדים, הרי זה נחשב כאילו שהוא נאמר במפורש בזמן המתנה. ואם כן מאי איכפת לן שהוא לא אמר את הדברים אלא רק לאחר זמן. ואם "לבו בטוח" בלי שיש לזה צידוק אמיתי, מאי איכפת לן מזחיחות דעתו ומשיגינות לבו, ופשיטא שאין להתחשב בזה. ולכאורה צריך לומר בכוונת הרשב"א שאם הדבר אינו ידוע לשני הצדדים בשעת המתנה, אלא רק הנותן חושב על כך, אבל המקבל אינו יודע מזה כלל, אזי גם אם אחר כך הנותן מבקש מהמקבל והוא יודע בבירור שהוא יסכים, סוף סוף בשעת המתנה הדבר לא היה ידוע למקבל. וממילא הרצון של הנותן כבר לא אמור לחייב אותו, דאין זה נחשב כתנאי של המתנה אלא כרצון בעלמא של הנותן. ואין המתנה נקבעת על פי רצונו של הנותן אלא על פי מה שברור בשעת המתנה לשני הצדדים.

קשיים גדולים לפי זה

ואולם לכאורה יש בזה שני קשיים: ראשית, לכאורה נראה קשה מאוד לומר שעיקוב האמירה הזאת משנה מהותית את ההנחה שאמר הרשב"א קודם לכן שאדם אינו עשוי לטרוח בסעודה עבור בנו ולהפסידה בכדי. ומה שהתבאר קודם לכן שהמתנה הזאת אינה הגיונית כלל, ואין דרך לפרשה אלא באופן שהוא רוצה להקנות את סעודתו לאביו, לכאורה אינו אמור להשתנות בעצם זה שהוא לא אמר במפורש את כוונתו, והמתין זמן מה עד שביקש זאת. והרשב"א אף נוקט (שם ע"ב ד"ה ועוד) שאין מקום לחלק בין הפסק זמן מרובה ובין הפסק זמן מועט. ולפי זה גם בזמן מועט שיתעכב מלומר את רצונו, כבר אמור היה להתבטל חוסר ההיגיון שבמתנה הזאת. וזה לכאורה קשה מאוד. שנית, גם במקרה שממנו הביא הרשב"א ראיה לדבריו, כשאדם מודר הנאה מחברו ואין למודר מה יאכל, שנותן לאחר לשם מתנה והלה מותר בה (שם מג ע"א ומח ע"א), קשה קושיה דומה. אמנם גם שם הוא לא אומר להדיא שהוא נותן לחברו את האוכלין כדי שיתן אותם לזה שמודר הנאה ממנו, אבל הרי גם בזה ברור לגמרי שזו הסיבה למתנה. ואם כן לא מובן מדוע אליבא

דאמת מועילה המתנה. ואם נרצה לחלק בדוחק ולומר שבמקרה הזה אין הדבר ברור, ומשום שיכול לקרות שבשעת הליכתם בדרך יתן ראובן אוכלין במתנה לשמעון אפילו שיש לשמעון מה לאכול ואפילו שללוי אין מה לאכול, לא יהיה מובן מה ההוכחה שמביא הרשב"א ממקרה זה על דבריו בעניין מתנת בית חורון. דלפי החילוק הזה, יש לומר דהתם מועילה המתנה כיון שאפשר לתלות שאכן ראובן התכוון למתנה שתישאר בידיו של שמעון, אבל בסעודת בית חורון לא מסתבר לומר כן, וצ"ע.

הכרח לומר שעצם זה שלא אמר במפורש מגלה שלא התכוון לתנאי גמור

ועל כרחנו צריך לומר בכוונת הרשב"א שהעובדה שהנותן לא פירט את הדברים בשעת המתנה היא גופא מלמדת שהוא אינו רואה זאת כתנאי גמור בקניין אלא כמשאלת לב וכרצון בלבד. ולכן הרשב"א היה יכול להשוות בין הנידון הזה ובין הנידון של מתנה לאחד שיתן לאחר. דאמנם במקרה זה ברור כבר בשעת המתנה שהוא רוצה שהאחד יתן לשני, אבל לא ברור שהוא נותן זאת בתנאי מוחלט ולא כמשאלת לב. ודי בעצם העובדה שהמתנה יכולה להתפרש בשופי כמשאלת לב, כדי לראות זאת כמתנה גמורה. ואם כן, גם כאשר הוא אומר זאת לאחר שעת המתנה, יש לנו מקום להניח בגלל איחור דבריו שהוא לא ראה זאת כתנאי גמור אלא כמשאלת לב. ולעיל (עמ' קמד) התבאר שגם התוס' וסיעתם הבינו שאף במקרה שרצון הנותן ברור, אם הוא לא מעגן את הדברים בהלכה וקובעם כתנאי, אין זה נחשב לתנאי.

קשה שהרי גם כשאומר בשעת המתנה אינו אומר זאת כתנאי

ואולם לכאורה יש בזה דוחק גדול, דכיון שבמקרה שבו הנותן אינו אומר שרצונו שיתן לאביו לסעוד הוא תנאי, אלא הוא רק מביע את רצונו תוך כדי הנתינה, מודה הרשב"א שהדבר נחשב כתנאי למרות שלא אמר זאת כתנאי; על כרחנו אנו מפרשים את המציאות כפי פירושה ההגיוני ביותר, ואין אנו נתלים בדין 'דיבור' שצריך בהכרח להיות. דאף על פי שלא היה 'דיבור' של תנאי, אנחנו מפרשים זאת כתנאי, בגלל שזהו הפירוש ההגיוני ביותר שאנו אמורים לפרש. ואם כן, מדוע אי הפירוט בשעת המתנה יגרום לכך שנפרש את דעתו כמשאלת לב ולא כתנאי. הלא עדיין חוסר ההגיון שבנתינת כל סעודה שהכין לבנו נשאר אותו חוסר הגיון וכנ"ל. וצע"ג.

לא מובן במה שונה נידון דידן ממקרים אחרים שמועיל בהם אנן סהדי

ומלבד זאת אינו מובן מה ההבדל המהותי בין נידון דידן ובין הנידון דזבין ולא איצטריכו ליה זוזי (כתובות צז ע"א) וכן הנידון דההוא דבעי למיסק לארץ ישראל (קידושין נ' ע"א), דאמרינן דהדרי זוזי והדרא ארעא. הלא במקרים הללו הנותן לא אמר להדיא בזמן המכירה שהוא מתנה את המכירה בזה שהוא יעלה לארץ וידור בה או שיהיו לו מעות. ורק בגלל שאנו יודעים בבירור שזו היתה כוונתו ודעתו, אנן סהדי שהוא מכר דווקא על דעת זאת. וכיון שלא התקיימה המציאות הזאת, בטלה המכירה, וכמבואר ברמב"ם (הל' מכירה פ"א ה"ח). ובמתנה עוד יותר מתחשבים בדעתו, ואפילו שהוא לא אמר כלום, אומדים את מתנתו לפי דעתו, ואם דעתו אינה מתקיימת אינה מתנה, וכמבואר בגמרא (ב"ב קמו ע"ב) וברמב"ם (הל' זכיה ומתנה פ"ו ה"א). ובדברי הרמב"ם נראה שמתנה עדיפה על מכירה בזה שאומדן הדעת בעלמא לא מועיל במכירה, דדברים שבלב אינם דברים, אבל במתנה הוא מועיל. וכמו שפסק גם הרמ"א (ח"מ סי' רז ס"ד). והרי נידון דידן הוא מתנה, ומדוע לא מועילה העובדה שהוא רצה לתת את הסעודה על דעת זה שאביו יאכל אפילו שהוא אמר זאת שלא בשעת הנתינה, וצ"ע.

סיכום הדיון בדברי הרשב"א

הרשב"א הבין עקרונית כר"י, שמה שתלתה המשנה את תוקף המתנה ביכולת להקדיש, אינו בדווקא, אלא העיקר הוא שהנותן אינו מתכוון לאפשר ללוקח להשתמש במתנה. לפי הבנה זו עלתה השאלה מה ההבדל בין מתנת בית חורון שאינה מתנה ובין האומר לשליח שיתן כסף לפלוני ויקדש למקבל הכסף את בתו של המשלח, שמתנת הכסף תופסת גם אם המקבל לא קידש את בתו. נראה שהחילוק הוא שנתנית כסף היא מעשה הגיוני שיש אנשים שעושים אותו גם כשהם אינם משיאים את בתם למקבל הכסף, אך נתנית סעודה שטרח בה עבור אורחיו, היא מעשה שאינו הגיוני מצד עצמו, ולכן יש לקבוע בוודאות שכל מהות הנתינה היא לאפשר לאביו של הנותן לאכול מהסעודה, ואין גמירות דעת לנתינה ממשית, ולכן אין מתנתו מתנה.

אמנם, בגמרא נראה לכאורה שבמתנת בית חורון היה גילוי דעת של מטרות המתנה והוא הועיל להיחשב כתנאי, וזו הסיבה שאין תוקף למתנה. ולכאורה אם מדובר במתנה על תנאי, הרי שזה חוזר להיות מעשה הגיוני, דעל כל פנים לגבי מה

שהוא מקנה שאינו כלול בתנאי, יש לו גמירות דעת גמורה, ולא מובן אפוא מדוע שלא יהיה תוקף למתנה זו.

עוד כתב הרשב"א שאם הנותן לא אמר מה מטרת המתנה בשעת הנתנה אלא אחר כך, המתנה תופסת אפילו אם הנותן היה בטוח שאין כוונתו לתת בדעת שלימה, ואולם לכאורה סעודתו עדיין מוכחת עליו, גם אם לא אמר כלום, ועוד קשה לכאורה שמבואר במקומות רבים שבמקום שברור מה דעת הנותן, אין צורך שהוא יאמר זאת בפיו, ובמקרה זה דברים שבלב הוו דברים. ולקמן (עמ' תמד) יתבאר שאף הרשב"א עצמו סבור כך.

ד. קשיים נוספים בפירושי הראשונים בסוגיה

הפירושים במשנה שפירשו התוס' וסיעתם והרמב"ן לכאורה קשים מאוד

ולעיל (עמ' שצד) התבאר שלכאורה נראה דחוק גדול לפרש את דברי חכמים במשנה: "כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מוקדשת, אינה מתנה", שלא כפשוטם כלל, ולומר שכוונת חכמים היא לאו דווקא, וגם אם אינו יכול להקדישה היא מתנה, והכוונה היא שאינו מעוניין לתת לו אותה אלא רק להיפטר מן האיסור. וגם ההסבר שהסביר הרמב"ן נראה לכאורה רחוק מפשטות הכוונה של המשנה, וכפי שהתבאר (עמ' ת).

חסרה מן הספר ההנחה שמלבד אי היכולת להקדיש גם אין שימוש אחר

ומלבד מה שהדבר לכאורה רחוק מאוד מפשטות דברי המשנה, גם לא מובן לפי זה מה הם הגדירו וחידשו בהגדרתם. דאם כל כוונתם לא הייתה אלא לומר שצריך שהנותן יתכוון להקנות למקבל את המתנה לתשמישים מוגדרים, היה צריך לומר בפשיטות שאמרו חכמים שהיא אינה מתנה, ובשביל מה תלו חכמים את תוקף המתנה באפשרות להקדיש, אם זו רק דוגמה בעלמא ולא ההגדרה עצמה. וגם חסר מאוד מן הספר שבעצם היתה טענה שהאדם בכלל לא היה מעוניין שתהיה לחברו בסעודה שום אפשרות של שימוש אחר כולל אכילת עצמו או חבר הקרוב לו. דהמרחק בין זה שאי אפשר להקדיש את כל הסעודה ובין זה שאין אפשרות למקבל לאכול ולהאכיל אפילו אדם אחד מקרוביו, הוא מרחק גדול מאוד. וכיצד הניחו

המשנה והגמרא בפשיטות שאם הוא אינו יכול להקדיש הוא גם אינו יכול לעשות שום דבר אחר קטן ככל שיהיה, עד כדי כך שאפילו לא ציינו זאת, וצ"ע⁴.

מדברי הירושלמי אין הכרח ללמוד להוציא את המשנה מפשוטה

ואמנם חלק מהקושיות מיושבות לכאורה לפי העמדת הירושלמי וביאורו במשנה. ובאמת לפי הירושלמי יש לפרש את המשנה שלא כפשוטה, ורב גובריה דהירושלמי לומר כך. אבל לכאורה מזה שבגמרא דידן לא אמרו כך, יש ללמוד שהגמרא דידן הבינה שדברי המשנה נשארים כפשוטם. ומלבד זאת את הירושלמי אפשר לבאר בפשטות שבא רק לומר שיש להוציא מכלל דברי המשנה את המקרה המסוים שאדם נתן מתנה על מנת שלא יקדישנה לשמים. דהא קושיית ר' ירמיה היתה: "מעתיק אין אדם נותן מתנה על מנת שלא יקדישנה לשמים", כיון שמדברי חכמים נראה שצריך שהוא יוכל בדווקא להקדישה לשמים. ועל זה תירץ הירושלמי שאין המשנה מתייחסת למקרה המסוים הזה, וכוונתה לומר שהמתנה מצד עצמה במהותה היא אינה גמורה, דאין בה גמירות דעת שלמה, ואין כוונת הנותן להיפרד לגמרי ממתנתו באופן שהמקבל יוכל להקדישה לשמים. ולכן לא דמי למקרה המסוים ששאל עליו ר' ירמיה, ששם הוא נפרד לגמרי ממתנתו אלא שהתנה תנאי מסוים מאוד, שאינו משנה מהותית את עצם גמירות דעתו השלמה לתת מתנה מוחלטת. אבל אין הכרח להבין מהירושלמי שהוא בא לבטל את העיקרון הבסיסי שעולה מתוך דברי חכמים שצריך שהמתנה תהיה מוחלטת עד כדי כך שיהיה אפשר להקדישה.

לכאורה יש חוסר התאמה במהלך הסוגיה ובלשון הגמרא

ולכאורה יש קושי גדול גם במהלך הגמרא ובלשון הגמרא. הגמרא אומרת: "מעשה לסתור. חסורי מיחסרא והכי קתני: ואם הוכיח סופו על תחילתו אסור, ומעשה נמי בבית חורון באחד דהוה סופו מוכיח על תחילתו. אמר רבא: לא שנו אלא דאמר ליה והינן לפניך" וכו', ע"כ. ולכאורה דברי רבא היו אמורים להיות מוסבים על מה שנאמר קודם לכן. אבל לפי הבנת הראשונים הללו יש כאן שני נידונים שונים לגמרי – נידון של גמירות דעת ושל טיב הנתינה, ששייך לדיני הקניינים, ונידון אחר של הצורך לתת את המתנה באופן שלא יראה כאילו נותנה

13. קושי זה דומה לקושי דלעיל (עמ' תח). אך יש שוני ביניהם, שלעיל הדיון היה מצד שהסברה להבין כך אינה מובנת, וכאן הדיון הוא מצד שהדברים חסרים בלשון המשנה.

רק בשביל להנות את המודר. הר"ן (שם ד"ה ואם הוכיח) כתב וז"ל: "ואם הוכיח סופו על תחלתו – שהוכיח סוף דבריו על תחלתן שאינן אלא הערמה, וכגון מתנת בית חורון דאסיק למילתיה ואמר והינן לפניך, אבל כל שלא אמר בפירוש – אף על פי שהענין מוכיח בעצמו דלא יהיב ליה אלא כי היכי דליתנהני מודר, אפילו הכי הויא מתנה", עכ"ל. ולכאורה לפי זה הנידון איננו על מהותה של המתנה עצמה אלא הנידון הוא אם נאמר במפורש שנותן את המתנה כדי לאפשר למודר ההנאה להנות או שהדברים לא נאמרו במפורש. והמיוחד במתנת בית חורון אמור היה להיות ששם הדברים נאמרו במפורש, וזו דוגמה לכך דהוה סופו מוכיח על תחילתו. ואולם קודם לכן בביאור המשנה מבואר שהבעייתיות במעשה דבית חורון היא בעצם זה שהוא לא נתן במתנה ממשית, ולא בכך שסופו מוכיח על תחילתו. וגם לאחר מכן עיקר הדיון בדברי רבא הוא כלשון הר"ן: "לא שנו אלא דאמר ליה והינן לפניך – דהוי תנאי גמור, אבל אמר ליה ויבא אבא, מדעתך הוא דאמר ליה, דלאו תנאה הוא ומתנה גמורה היא, אלא דאי בעי עביד הכי וכו'. ל"א אמרי לה אמר רבא לא תימא טעמא דאמר ליה והינן לפניך הוא דאסור, אלא אפילו יבא אבא ויאכל אסור, מאי טעמא, סעודתו מוכחת עליו – דנהי דבעלמא ויבא לאו תנאי הוא, הכא שאני משום דאנן סהדי שאין אדם מכין סעודה לנשואי בנו ונותנה לאחר, הלכך סעודתו מוכחת עליו דמאי דאמר ויבא אבא לתנאי גמור קאמר", עכ"ל. הרי שכל הדיון הוא על עצם מהותה של המתנה – האם יש בה תנאי גמור ולכן היא אינה מתנה גמורה, או שאין בה תנאי גמור ולכן זו מתנה גמורה. וזה לכאורה דיון אחר לגמרי ממה שהיה אמור להיות. דלפי תחילת הסוגיה נראה שברור שמצד המתנה היא היתה אמורה להיות מתנה ראויה, אלא שיש בה בעייתיות כיון שהנותן הדגיש במפורש שהיא ניתנת כדי שאביו יוכל לאכול.

ה. שיטת הרמב"ם בפירוש המשנה והמאירי

הבנת הרמב"ם במשנה ובגמרא לפי דבריו בפירוש המשנה

ומדברי הרמב"ם בפירוש המשנה נראה שרוח אחרת היתה עמו בביאור הסוגיה. דז"ל (נדריים פ"ה מ"ה): "לא הביא מעשה זה לחזק את הענין שקדם, אלא הביאו לבאר שזה שאמרנו והלה מותר בה בתנאי שלא יפרש בעל המתנה שם אותו אדם ולמד במעשה דבית חורין, ודע שאם נתן לו המתנה סתם בלי תנאי ואחר כך הציע לפניו בדרך שאלה ואמר לו האם יבוא פלוני לאכול עמנו, הרי זה אסור, לפי

שכלל הוא אם הוכיח סופו על תחלתו אסור. ואמרו עוד במעשה זה סעודתו מוכחת עליו כלומר שגודל הסעודה והקיפה מוכיח שלא נתנה מתנה אלא כדי שיאכל אביו ממנה, עכ"ל. ומבואר בדבריו שהבין שהסוגיה כולה עוסקת אך ורק בעניין זה שאסור שיהיה מוכח ומובן מאליו שהמתנה ניתנת כדי להימלט מהאיסור. והמקרים שעליהם מדבר רבא מהווים עבורו דוגמאות שונות לעיקרון הזה. והרמב"ם מדגיש שיש בעייתיות באיזכור שמו של האדם, ולכאורה איזכור שם האדם שיהנה מהמתנה הוא בלתי חשוב כלל, ומאי איכפת לן דבר זה, והעיקר הוא עצם זה שהאדם נותן את המתנה ואין לבו שלם. ועל כרחנו הבעייתיות שבדבר היא בעצם גילוי והבלטת העובדה שהאדם רוצה שיהנה ממנו אותו אדם שמודר הנאה ממנו. ונראה אפוא שעיקרו של הדבר הוא משום שאמנם מעיקר הדין מתנה שנותן ראובן לשמעון כדי לאפשר ללוי, שהוא מודר הנאה ממנו, ליהנות ממנה, שמה מתנה, אבל כדי שלא להביא לזילותא והפקרות בדיני נדרים, הצריכו חכמים שהמטרה תהיה מוסתרת ובלתי גלויה.

ביאור הגמרא לפי זה

ולפי זה הסוגיה ביסודה אינה עוסקת בשאלה אם זו מתנה גמורה או מתנה שאינה גמורה. והנידון הוא רק האם הדבר ניכר שהוא מתכוון לתחבולה להתיר את ההנאה למודר ההנאה או שאין הדבר ניכר. ובאופן עקרוני יש כאן מתנה גמורה שחלה בכל מקרה, בין אם המקבל ינהג כפי שהנותן ציפה ובין אם לאו, אבל מצד הלכות נדרים אסור שהדבר יהיה ניכר. ולפי זה יש להבין את קביעת הגמרא ש"אינה מתנה" כנובעת מההלכה בהלכות נדרים. דחכמים קבעו שהמתנה לא תועיל לעניין נדרים, והפקיעו את חלותה. ואם הוכיח סופו על תחילתו שכוונתו היתה לתחבולה, אסור, אפילו שבאותה שעה לא היה הדבר ניכר. וזו הראיה ממעשה דבית חורון. ורבא בתחילה מעלה אפשרות שהדבר ניכר רק כשאומר להדיא, ואחר כך אומר שהדבר ניכר גם כשאינו אומר להדיא. והיינו משום שסעודתו מוכיחה עליו שכל מטרתו לא היתה אלא לתחבולה בלבד. וההיכר בוודאי מתייחס לרצונו שהוא עצמו יאכל ובנו שמתחתן באותה שעה יאכל וכל קרוביו עמו. ויוצא לפי זה שכל הסוגיה מדברת על אותו נושא. דהנושא המרכזי אינו השאלה אם האכלת אביו היא תנאי גמור או שאינה תנאי גמור, דלא באים לדון על מהותה של המתנה אם היא שרירה וקיימת ואם היא עומדת בגדרי הקניינים. והדיון הוא אך ורק על השאלה אם התחבולה גלויה לכל או שאינה גלויה, שמשליכה על הלכות נדרים, ובסופו של דבר משליכה גם על עצם הקניין.

ביאור ההקשר של מתנה שאינו יכול להקדישה למהלך הסוגיה

ולפי זה ההקשר של רצונו של המקבל להקדיש את הסעודה והנידון של מתנה שאינו יכול להקדישה הוא אגבי לעיקרה של הסוגיה. ולא נועדה ההקדשה שלו אלא רק להוכיח שהנותן עשה תחבולה גלויה וברורה. דכיון שברור שאדם לא יתן את סעודת נישואי בנו למישהו אחר, כיון שהוא צריך לצאת מתוך הנחה שחבירו יוכל להקדישה, והרי לא יתכן שהוא יישאר בלי סעודה בנישואי בנו, אם כן ברור לגמרי שזו תחבולה. וכשהנותן התווכח עם המקבל וכוונתו היתה לומר שאמנם הוא לא התכוון שיקדיש אבל בכל זאת הוא נתן במתנה גמורה, אמרו חכמים שאין דבר כזה, דהא כל מתנה שאינו יכול להקדישה, אינה מתנה. ובהכרח כשנותנים מתנה למישהו צריך לקחת בחשבון שהוא יוכל להקדישה. וכיון שבנידון דידן ברור שהוא לא היה מוכן לכך, ממילא התחבולה גלויה, ובסופו של דבר המתנה אינה מתנה.

לפי זה מובן מה שתלו את הבעיה בזה שרוצה שאביו יאכל

ובאמת לכאורה קשה, דאם רוצים לבסס את הטענה שהמתנה הזאת אינה מתנה גמורה בכך שאין המקבל יכול להקדישה לשמים, מדוע נתלים בזה שהנותן רצה שיאכל אביו בסעודה. הלא היה צריך לומר את הדבר הבסיסי יותר, שברור שהנותן לא היה מוכן שהוא עצמו לא יאכל מהסעודה שהכין לבנו. ואם כן, זו מתנה שאי אפשר להקדישה לשמים, וזה מצד עצמו כבר מכריח שאין כאן מתנה גמורה. ואף אם נניח שלגבי עצמו לא היה איכפת לו אם יאכל מסעודה שהכין לבנו או לא, אבל הרי ברור שהוא היה מעוניין שכל האורחים והקרובים ישתתפו בסעודה. וכן בנו שנושא באותה שעה את אשתו, ודאי אמור לסעוד בסעודה זאת. וכל זה מפקיע את האפשרות להקדיש. ולכאורה המיוחד באכילת אביו הוא רק בזה שהוא מודר ההנאה. ונראה שמה שאיכפת לנו הוא זה שלא תהיה לו כוונה להתיר בפועל את מה שנאסר על ידי הנדר ולא איכפת לנו מזה שהוא לא יכול להקדישה לשמים. ולפי דברי הרמב"ם הדבר מיושב, דהרצון להאכיל את האב הוא שיצר את הבעיה בהלכות נדרים שבגללה הופקעה המתנה. ולא הרצון להשאיר חלק מהמתנה ברשות הנותן.

כך נראה שהבין המאירי בסוגיה

ונראה שזו היא גם הבנת המאירי (נדרים מח ע"א ד"ה אע"פ שביארנו), שכתב וז"ל: "אף על פי שביארנו כל שסעודתו מוכחת עליו והזכירו בשעת המתנה אינו כלום ואין המתנה מתנה, לענין דיני ממונות אינו כן, שהאומר לחבירו הרי דבר זה מכור

לך או נתון לך ואתה תעשה כך וכך – אינו תנאי, והמתנה מתקיימת, הואיל ולא התנה בהדיא שאינו נותן אלא על דעת כן. שהרי אמרו הבו ארבע מאה זוזי לפלניא ולינסוב ברתאי ארבע מאה שקיל ברתא אי בעי נסיב אי לא בעי לא נסיב, כמו שביארנו [בשני של יום טוב (כ' ע"א ד"ה מי שצוה)], ואף על פי שזו ודאי מוכחא מילתא דארבע מאה משום דלנסיב ברתיה יהיב להו", עכ"ל. הרי שנוקט להדיא שלא נאמר הדין שאוסרים כשנאמר במפורש או כשמוכח שרצונו הוא להאכיל את אביו אלא רק משום עניין זה של פרסום וגילוי שהוא דין מיוחד בנדרים. אבל מצד עיקר הדין הממוני, אין חסרון בעצם גילוי הדעת שלו. והמאירי נוקט בנידון דלינסוב ברתאי שזו מתנה רגילה ואין היא מחייבת כל עוד היא לא נאמרת בתורת תנאי גמור. ונראה שזו היא כוונת דבריו גם בתחילת הסוגיה (שם ד"ה אמר המאירי). ואם כן כל הסוגיה היא ייחודית לדין נדרים וכנ"ל.

זו הסיבה שחלק על הרמב"ם בעניין הזמן שבו מתגלה שזהו רצון הנותן

ונראה שזו גם הסיבה שהוא חולק על הרמב"ם בעניין זמן הגילוי שפוסל את הדבר מהיתר הנדר. דהרמב"ם סבר שגם אם מתגלה לנו לאחר זמן המתנה שסיבת המתנה היתה בגלל שרצה שאביו יאכל בה, אין המתנה מועילה, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' טט) בדעתו במשנה תורה, ולקמן (עמ' תכד) יתבאר גם טעמו של הרמב"ם. אבל המאירי הבין שכל העניין הוא רק מצד שהמתנה ניתנת באופן שמטרתה של המתנה ידועה, ומשום שבנדרים יש בזה זילותא דמילתא שעושה תחבולה ברורה כדי שיתאפשר לו להאכיל את אביו בסעודה. ולכן הבין המאירי שדיינו אם ההבנה הזאת מתקיימת בשעת המתנה, דרק אז יש זילותא דמילתא. אבל לא מסתבר שגם ידיעה בזמן כלשהו שזו היתה מטרתו תגרום לאסור את הדבר, דאין הבדל מהותי בין זה ובין המקרה שבו הוא הולך עם חברו בדרך ומניח את הסעודה על הסלע ומפקיר או שנותן לחבר אחר שהולך עמהם, והלה אוכל מרשות ההפקר או מרשות חברו. דגם כאן ברור שהמטרה שלו במתנה או בהפקרה שחבירו יוכל לאכול. ולא אסרו דבר זה, דלא אסרו אלא רק כשהמתנה מוכיחה מצד עצמה שהיא כדי להאכיל את חברו, ודיינו שנאסור מתנה כזאת שהוכחה שבה מתקיימת בשעת המתנה עצמה.

המאירי אזיל לשיטתו בדין הקדיש מתנה שניתנה על מנת להחזיר

והמאירי אזיל בזה לשיטתו דלעיל (עמ' שפט) שכל עניין מתנה על מנת להחזיר אינו סותר לדין של מתנה שאינו יכול להקדישה. דלשיטתו אכן אפשר להקדיש גם

במתנה על מנת להחזיר, ולכן עצם זה שהנותן רוצה שהמקבל יאכיל את אביו אינו מונע בהכרח מהמתנה להיות מתנה גמורה. דעצם זה שיש תנאים כאלה ואחרים, אינו גורע מכוח המתנה, בין אם הם נאמרים במפורש ובין אם הם אינם נאמרים במפורש אבל ברור שהנותן התכוון אליהם. ולכן הוא לא ראה בכל הדיון שבגמרא אם אמר במפורש או שהסעודה מוכיחה גורם שאמור להשפיע על השאלה אם המתנה תחול אם לאו.

לכאורה אינו מובן כיצד רבא מקשה בלי שיתחשב בסברה שחידש בעצמו

ולכאורה יש סיוע גדול להבנת הרמב"ם בפייהמ"ש והמאירי גם מהמשך הסוגיה (גדרים מח ע"ב). הגמרא דנה במקרה שבו אדם רצה להקנות לנכדו את החלק שבנו אמור היה ליורשו, משום שבנו לא נהג כשורה, והוא אסר את נכסיו בהנאה על הבן ואמר: "ליקני הדין, ואי הואי בר ברי צורבא מרבנן לקנייה", ולדעת רב נחמן הבן קנה אע"פ שזו הקנאה לבן כדי להקנות לנכד. ורבא השווה בין המקרה הזה ובין המקרה דמתנת בית חורון שאינה מתנה, ולכאורה גם במתנת בית חורון האדם מקנה לחברו סעודה כדי שיתן לאביו. והתירוץ הראשון שמובא בשם רב נחמן היה שסעודתו מוכחת עליו. ולכאורה הדבר תמוה מאוד, שרבא שאמר קודם לכן בעצמו את הסברה דסעודתו מוכחת עליו, לא מעלה בעצמו את הסברה הזאת כתירוץ לקושיה שהוא עצמו מקשה על רב נחמן. ואמנם אפשר היה לומר שאחרי שרב נחמן אמר לו את הדברים הללו, הוא עצמו השתמש בסברה הזאת בסוגיה שמובאת קודם לכן, והסוגיה בע"ב קדמה לסוגיה בע"א, וכן כתב הריטב"א (שם ד"ה אמר ליה משום). אבל לכאורה יש בזה קושי, כי הגמרא מביאה מיד לאחר מכן ראייה מהמשנה ודוחה דהיינו לאתווי לישנא בתרא דשמעתיה דרבא, והיינו מה שהתבאר בע"א. ומבואר מזה ששמעתיה דרבא קדמה לדיון בסוגיה הזאת. ואמנם יש מקום לדחות ולומר שהחלק הראשון של הסוגיה בע"ב קדם לסוגיה בע"א, ואילו החלק האחרון של הסוגיה בע"ב מאוחר לסוגיה בע"א, אבל זה לכאורה דוחק גדול.

לפי ההבנה שרבא לא דיבר על הקניין עצמו מיושב

אמנם הקושי הגדול הזה קיים רק אם מבינים שסברת רבא שסעודתו מוכחת עליו נועדה לבאר את הסיבה שאין המתנה קיימת, ומשום שהדברים מוכיחים שהוא התכוון לתנאי גמור, ולא נתן לו את המתנה באופן מוחלט או שלא היתה לו גמירות דעת שלמה וכפי שיתבאר לקמן (עמ' תכג ואילך) בדעת הרמב"ם במשנה תורה. ולפי

שתי ההבנות הללו יוצא שסברה זו מבארת ממש את אותו הנידון שעליו דובר בסוגיה הבאה. דהא גם בסוגיה הבאה דנים בשאלה האם חל קניין במתנה כזאת שהיא על מנת להקנות. ועל זה קשה כנ"ל, דלכאורה קשה מאוד להבין שרבא עצמו לא ידע את הסברה הזאת שהוא עצמו חידש קודם לכן. אבל אם מבינים שהסברה הזאת הוזכרה בסוגיה הקודמת רק בשביל לבאר מדוע הדבר מוכיח שהוא התכוון בשעת הנתנה לכך שאביו יאכל, וזו היתה סברה מיוחדת לעניין נדרים שאסור שיהיה ניכר במתנה שהוא עושה טצדקי כדי להתיר לחבירו, אם כן עדיין לא שמענו שבגלל הסברה הזאת הוא גם לא יקנה בפועל. ורבא לא סבר שמחמת הסיבה הזאת הוא גם לא יקנה בפועל, ורק בהמשך הסוגיה ענה לו רב נחמן שהוא גם לא יקנה.

העמדת המשנה כר' אליעזר מסייעת להבנת הרמב"ם בפיהמ"ש והמאירי

ומלבד הנימוק דסעודתו מוכחת עליו, הובאה בגמרא דחיה נוספת לדימוי של נידון מתנת בית חורון לדין קנה על מנת להקנות, דדין מתנת בית חורון נאמר אליבא דר' אליעזר שסבור דאפילו ויתור אסור במודר הנאה, והלכה כמותו (רמב"ם הל' נדרים פ"ו ה"ג ע"פ נדרים לב ע"ב). ואמנם בנידון דמתנת בית חורון לא מדובר על ויתור אלא על תחבולה גלויה לכל, אך הגמרא הבינה שמי שמחמיר בזה יחמיר גם בזה. ופשוט שלפי העמדה זו של המשנה, הדין דמתנת בית חורון הוא דין בדיני נדרים ואינו עוסק באופן ישיר בהלכות קניינים. ועל"פ גם לפי ההסבר הראשון שלא תולה את המשנה בר' אליעזר, ניתן להבין שהדיון העיקרי הוא בהלכות נדרים ולא בגמירות הדעת הנדרשת לקניין, וכפי שהתבאר.

ביאור הר"ן בהמשך הסוגיה

והר"ן (מח ע"ב ד"ה זמנין) כתב וז"ל: "זמנין אמר ליה משום דסעודתו מוכיח עליו – שאין אדם עשוי ליתן לאחר סעודה שהכין לנשואי בנו, הילכך לא הוי אלא הערמה ואסור. כך פירשו רבותי. וקשה לי, נהי דמוכחת עליו, הא בהדיא אמר דלא יהיב מידי לבריה אלא לאקנויי לבר בריה, ואפילו הכי אקשינן דאם איתא דקני, במתנת בית חורון הוה למשרי אף על גב דאמר ליה והינן לפניך, דמכל מקום כיון דקני הא אפסקיה אחר, וכיון שכן מאי שני ליה סעודתו מוכחת עליו. וכי מוכחת יותר ממאי דאמר בהדיא והינן לפניך. ונראה לי דהכי קאמר, סעודתו מוכחת עליו דבעי מדיר דליתנהי אבוה מסעודה דעביד איהו לבריה, דהכי הוא אורחא דמילתא, דלאיתנהוי אבוה מסעודה דאיניש אחרינא מאי נפקא ליה מינה. הלכך סעודתו מוכחת עליו

דאבוה מדידיה מתהני. אבל הכא אדרבה ניחא ליה להאי גברא דליתנהי בר מאבוה, שכך סדר נחלות, ולא שתקפוץ נחלה ממנו לבן בנו, עכ"ל. וכוונתו היא שבנידון דסעודת בית חורון לא רק שהנותן רצה בתנאי גמור שהמקבל יתן את האוכל לאביו, אלא מיניה וביה הוא רצה שהמקבל לא יקנה כלל, כי אם יקנה, ומתוך כך שהסעודה של המקבל הוא יתן לאבי הנותן, לא יהיה בזה שום טעם וערך מבחינתו של הנותן, דהא כל העניין של האכלת אביו בסעודה הוא דווקא שאביו נהנה ממנו באופן ישיר. וזה שונה מהנידון של קנה על מנת להקנות והורשת ירושה לבן בנו, דלא איכפת לנותן ואולי אפילו יש לו עניין שהמקבל יקנה קודם את המתנה לעצמו ורק אז יורישנה לבן בנו.

לפי הבנתו אפשר ליישב את הקושי אלא שיש בו דוחק

ולפי ההבנה המחודשת הזאת יש אפשרות ליישב שאמנם רבא ידע שסעודתו מוכחת עליו לעניין זה שברור שהמתנה ניתנת בתנאי גמור שיאכיל את אביו. אבל הוא עדיין לא ידע שיש גריעותא נוספת בסעודת בית חורון שהנותן גם אינו מעוניין שהמקבל יקבל. ולכן הוא הקשה על רב נחמן, ורק אחר כך התחדש לו שקיימת בזה גריעותא נוספת וכנ"ל. אמנם קצת קשה לפי זה שהגמרא נוקטת ממש אותו מטבע לשון של "סעודתו מוכחת עליו", כשבע"א הכוונה היא שסעודתו מוכיחה שהוא רוצה שהאכלת אביו תהווה תנאי גמור במתנה, ואילו בע"ב הכוונה היא שסעודתו מוכיחה שהוא אינו רוצה כלל להקנות את הסעודה למקבל, כי אחרת אביו לא יאכל ממנו אלא מחבירו.

ו. שיטת הרמב"ם על פי דבריו במשנה תורה

מדברי הרמב"ם במשנה תורה נראה שתולה את החיסרון באי גמירות הדעת
ומדברי הרמב"ם במשנה תורה נראה שהלך בדרך אחרת מדרכו בפירוש המשנה. דבמשנה תורה (הל' נדרים פ"ז הט"ו) כתב הרמב"ם וז"ל: "נתן לאחד מתנה ואמר לו: 'הרי הסעודה הזו נתונה לך מתנה, ויבוא פלוני שהוא אסור בהניתי ויאכל עמנו', הרי זה אסור. ולא עוד, אלא אם נתן לו סתם, וחזר ואמר לו 'רצונך שיבוא פלוני ויאכל עמנו', אם הוכיח סופו על תחלתו שלא נתן לו אלא על מנת שיבוא פלוני ויאכל, הרי זה אסור. כגון שהיתה סעודה גדולה והוא רוצה שיבוא אביו או

רבו וכיוצא בהם לאכול מסעודה זו, שהרי סעודתו מוכחת עליו שלא גמר להקנות לו. וכן כל כיוצא בזה, "עכ"ל. ולכאורה כל מה שכתב הרמב"ם בתחילת ההלכה מובן ומתאים היטב לפי מה שהתבאר על פי דבריו בפירוש המשנה, אולם המשפט האחרון אינו מתאים, דמבואר שהבעיה בסעודתו מוכחת עליו היא "שלא גמר להקנות לו", ולא עצם הגילוי והפרסום של העובדה שנתן לו את המתנה רק בשביל שאביו יאכל.

קשיים נוספים בדברי הרמב"ם

ומלבד זאת לכאורה הרמב"ם פותח בסיבה אחת ומסיים בסיבה אחרת, דבתחילה הוא מנמק את הבעייתיות בכך ש"אם הוכיח וכו' שלא נתן לו אלא על מנת שיבוא פלוני ויאכל", וזה בהכרח מתפרש במשמעות של פרסום והוכחת הדבר. דעצם זה שמתנה ניתנת על מנת שיתקיים תנאי מסוים, אינו אמור לגרום לגריעות ובעייתיות במתנה. ואולם אחרי שהוא מביא דוגמה לדבר בלשון "כגון" וכו', הוא מסיים בזה: "שלא גמר להקנות לו", שזו לכאורה סיבה אחרת לגמרי. ולכאורה עצם זה שהמתנה ניתנה על תנאי כלשהו, זו לא דבר שיוצר ריעותא עקרונית בגמירות הדעת. והרי זה ככל הקניינים שנעשים על פי משפטי התנאים שאין בהם שום ריעותא בגמירות הדעת שבהם.

ועוד קשה, דנראה מפשטות לשונו שהשאלה: "רצונך שיבוא פלוני ויאכל עמנו", מתייחסת למקרה של סעודה גדולה, דהדוגמה שמביא "כגון שהיתה סעודה גדולה" מתייחסת למקרה שציין קודם לכן ששאל את השאלה הזאת. ולכאורה בסעודה גדולה היינו אמורים לתלות שלא גמר להקנות לו, בין אם היה שואל את השאלה הזאת ובין אם לא היה שואל את השאלה הזאת. דהא ברור שהוא אינו מעוניין לטרוח בסעודה גדולה ולהפסידה, ולהשאיר את בנו בלי סעודת נישואין⁵.

אפשרות ליישב את דבריו

והיה אפשר לומר שכוונת הרמב"ם בסוף דבריו היא שבסתמא, הנותן לא היה מוכן לקחת סיכון שהמקבל יקדיש את הסעודה או יעשה בה דבר אחר, ובזה לא

14. ואמנם גם בגמרא מובאת לשון שהמדיר אמר, ולכאורה לא הסתפקו בזה שהסעודה מצד עצמה מוכחת. אך בדבריה ניתן היה ליישב שהלשון שהובאה בלישנא בתרא היא רק בהנגדה ללישנא קמא, שאסרה רק כשאמר והינן לפניך אלא כדי שיבוא אבא, ולפי לישנא בתרא אף בלשון הסתמית והן לפניך כדי שיבוא אבא, נאסר, אך הוא הדין כשלא אמר כך וסעודתו מוכחת עליו שלכך כוונתו. אבל בדברי הרמב"ם ברור שאין אפשרות ליישב כך.

היתה נותרת לבנו סעודת נישואין. ועל כרחך שאם היה מוכן לכך, זה רק בגלל שהוא רצה שאביו יאכל עמו בסעודה. והסיכוי הזה הצדיק מבחינתו את הסיכון הזה. ולפי זה מדובר על אותו דבר הן ברישא והן בסיפא, דדבריו בסיפא מבארים את הרישא, שלא היה נוטל סיכון לאיבוד סעודתו ולא היה גומר ומקנה אלמלא רצה שיאכל אביו, וזה יצר את המציאות שרצונו שיאכל אביו הוא דבר מוכח וגלוי, ובגלל זה נאסר הדבר. ואפשר היה גם לומר לפי זה שהשאלה הזאת ששאל לאחר מכן, היא זו שהוכיחה שזו היתה כוונתו, דבלי זה היינו אמנם נותרים עם תמיהה לגביו, כיצד הוא מוכן שסעודתו תימסר לחבירו, אבל לא היינו מפרשים זאת ותולים זאת בהכרח בכך שרוצה שיאכל אביו בסעודה זאת. ובפרט אם לא היינו יודעים שאביו מודר הנאה ממנו. ורק בגלל ששאל הוא פירש בזה את תמיהתנו, ומעתה ואילך הפקעת האיסור נעשתה גלויה וברורה, ולכן היא נאסרה.

דחיית אפשרות זאת

דא עקא, שלשון הרמב"ם היא: "שהרי סעודתו מוכחת עליו שלא גמר להקנות לו". ולפי זה צריך לומר שכוונת דבריו היא: שלא גמר להקנות לו אלמלא היה רוצה שאביו יאכל בסעודה זאת. ולכאורה זה חסר מן הספר. ומשמעות דבריו היא הפוכה, שאפילו שהוא רוצה שאביו יאכל, הוא לא גמר להקנות. ועוד קשה לפי זה, דלכאורה חבירו שהקדיש את סעודתו לשמים לא הוכיח בזה שום דבר. דלפי זה יוצא שאכן ישנו סיכון שיתכן שחבירו יקדיש את סעודתו לשמים, אבל משתלם ליטול סיכון כזה כדי להרויח את האפשרות שאביו יאכל עמו בסעודה. ואם כן, כשחבירו מאכזב אותו ומקדיש את הסעודה לשמים, אף אם הוא מביע את מורת רוחו מך, מכל מקום הוא אינו מראה בזה שהיתה כאן הטעיה בעלמא. דבאמת הוא סבר וקיבל שיתכן וכך יהיה, וגמר ומקנה כדי להרויח שאביו יאכל עמו.

ביאור דבריו לפי שיטתו בדין פדיון הבן

ולכן נראה שבמשנה תורה הרמב"ם נקט גישה ששונה מגישתו בפירוש המשנה ומתאימה למה שהתבאר בדעתו לעיל (עמ' שב-דש) בנידון של פדיון הבן ומכירת חמץ, והיא דומה באופן עקרוני למה שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ן, אלא שיש הבדלים מסוימים ביניהם וכדלקמן. כל מתנה שאין סיבה להניח שהיא ניתנה בתנאי מסוים, חלה באופן מוחלט, ונאמר לגביה שדברים שבלב אינם דברים. אבל אם המציאות מוכיחה שהמתנה ניתנה על דעת מסוימת – כיון שהדבר לא נאמר במפורש, יש

בכוח הדעת הזאת לבטל את המעשה. והיינו משום שמתנה אינה חלה כשיש פער בין הדעת ובין המעשה. ולכן אם נאמר במפורש שהמתנה ניתנת על תנאי מוגדר ומבורר ומפורש, אין חיסרון במתנה הזאת. ודווקא היות הדבר מוגדר כתנאי גמור זו מעליותא ולא גריעותא כפי שהבינו ראשונים אחרים. אבל אם לא נאמר להדיא שהמתנה ניתנת דווקא על תנאי זה שאביו יבוא לאכול בסעודה, אך אנחנו רואים שלכך הנותן מתכוון, כגון שהוא מוסיף את הבעת רצונו בדבריו או כגון שזו סעודה גדולה וברור לנו שאין הוא מתכוון לתת אותה בנתינה גמורה, וכל כוונתו היא רק לאפשר לאביו לאכול, אזי יש כאן פער בין מעשיו ודבריו למחשבתו ורצונותיו, וכל אימת שיש פער כזה, אין המתנה חלה. ואם הוא לא היה אומר שום דבר בקשר לאביו, והיתה לפנינו מציאות פשוטה של נתינת סעודה גדולה לחבירו, אף על פי שהדבר היה אמור להיות תמוה בעינינו, הא כיצד הוא נותן סעודתו לחבירו, בכל זאת לא היתה לנו שום סיבה לבטל את המתנה, כיון שאין לנו שום אחיזה במציאות שיכולה לגרום לנו לתלות את המתנה הזאת במחשבות אחרות שלא נאמרן, וכאמור, האנשים לא בהכרח יודעים שאביו מודר הנאה ממנו, ובשעת ההקנאה יתכן שאביו לא יגיע לחתונה. ועל זה אמרין דדברים שבלב אינם דברים.

ביאור לשונו ומהלך דבריו

ולפי זה יוצא שבאמת הסעודה הגדולה גורמת לנו להבין שהנותן לא גמר להקנות, וגם במקרה שבו הוא אומר לאחר הנתינה שהוא רוצה שאביו יאכל בסעודה, אנו מבינים שלא גמר להקנות לו. דמעצם זה שיש לו רצונות כאלה והוא לא אמר אותם במפורש, יש ללמוד שהוא לא גמר והקנה. ויוצא שהסיפא והרישא מתייחסות לאותה סברה. ואמנם אם לא היה אומר: "רצונך שיבוא פלוני ויאכל עמנו", לא היינו מבטלים את סתמותה של המתנה, והיא היתה קיימת, אע"פ שהיא היתה מוזרה בעינינו, דבסתמא דמילתא אין אדם טורח על סעודה שעושה לבנו ונותנה לאחר.

לשיטתו אפשר שתתגלה דעתו גם לאחר זמן נתינת המתנה

ולפי זה גם מובן שאין זה משנה אם האמירה הזאת נאמרה מיד כשאמר לו שנותן לו או אחרי זה. דהנידון הוא הפוך ממה שהבין הרשב"א, דהחיסרון הוא לא מצד שיש כאן תנאי, דדווקא אם היה תנאי היתה בזה מעליותא, והחיסרון הוא מצד שאנחנו מבינים שזו היתה דעתו כשנתן את המתנה. ואם כן, מאי איכפת לן באיזו

שעה אנחנו מבינים את זה. דבשלמא אם הנידון היה מצד שאמירתו נחשבת כתנאי, שפיר היה מקום לחלק בין כשאמר בשעת המתנה ובין כשלא אמר בשעת המתנה. אבל כיון שהנידון הוא מה היתה דעתו, אין שום משמעות לשאלה מתי הוא גילה את דעתו. ולכן נקט הרמב"ם שגם לאחר נתינת המתנה, אם יאמר שרוצה שיאכל אביו, היא מתגלה כמבוטלת.

היחס שבין דברים שבלב אינם דברים ובין אומדים דעת הנותן

ולפי זה גם מובן שהמתנה באמת מתבטלת על פי אומדן דעתו, וכפי שהתבאר לעיל על פי הגמרא (ב"ב קמו ע"ב) והרמב"ם (הל' זכיה ומתנה פ"ו ה"א). דבמתנה לא אמרינן דברים שבלב אינם דברים אלא רק כשאין לנו סיבה להבין שלזה התכוון. ולכן באמת אין מסתפקים אם נתן את הסעודה הגדולה בדעת שלמה אם לאו, אם לא היתה אמירה שלו שהוא רוצה שאביו יאכל. אבל כאשר הוא אומר שרוצה שאביו יאכל, אכן אמדינן לדעת הנותן ואין זו מתנה.

ביאור מהלך הגמרא ולשונה

ולפי זה מובנים גם מהלך הגמרא ולשון הגמרא. הרמב"ם מבין ההיפך מדעתם של הראשונים הנ"ל, וסובר שדווקא אם היה תנאי גמור, זו היתה מתנה גמורה. ודווקא בגלל שלא היה תנאי גמור, אלא הדברים מובנים מכללא, לכן יש פגם במתנה. וההבנה מכללא וסעודתו מוכחת עליו הן אותו עניין, דאין זה משנה אם הדבר מובן מצד הדיבור שלו או מצד הנסיבות שקיימות. וזו הכוונה של הגמרא: אם הוכיח סופו על תחילתו. דכאשר אין הוכחה כזו, ממילא יש לפנינו מתנה רגילה, שאף שאנחנו משערים שכנראה הוא נותן אותה משום שרוצה שהמודר יוכל ליהנות, סוף סוף אין דבר כלשהו שמעיד על כך, והוא דברים שבלב שאינם דברים, והמתנה חלה לגמרי. אבל כאשר העיד סופו על תחילתו (וקל וחומר אם הדברים הובנו כבר בתחילתו) שזו היתה כוונתו, יש פער בין הכוונה למעשה, ואין המתנה מתקיימת. וכל הנידון בסוגיה מתייחס לעניין זה בלבד. ולפי הבנה זו מובן בפשיטות מה הוכיח החבר בזה שהוא הקדיש את המתנה לשמים. דמזה שהנותן התנגד לכך שהמקבל יקדיש את המתנה לשמים, אפשר היה להסיק שמתנתו לא היתה בגמירות דעת שלמה. ולקמן (עמ' תמא ואילך) יתבאר שאין בזה חילוק בין מתנה למכירה, ובשתיהן הולכים על פי אומדנא דמוכח.

התאמת דברי הרמב"ם בנידון דידן לדבריו בפדיון הבן

ובזה מתאימים דברי הרמב"ם הללו לדבריו בעניין פדיון הבן. דגם שם התבאר שהעובדה שהיה פער בין המעשה הסתמי שאבי הבן עשה ובין כוונתו, היא זו שגרמה לכך שהנתינה לא הועילה. דכיון שלא פירט ואמר שזו מתנה על מנת להחזיר אלא נתן סתם ודעתו היתה שהכהן יחזיר לו, נוצר פער בין המעשה לכוונה, ולכן בנו לא נפדה. וגם שם אם הכהן לא היה מחזיר לו את המעות, היה לפנינו מקרה רגיל של נתינה שאין לנו סיבה להניח לגביו שהדעת שבו היתה שונה מהמעשה, והבן היה פדוי. אבל בגלל שהכהן החזיר לו, המעשה הוכיח על עצמו שהוא נועד כדי שהכהן יחזיר לו, ואין בנו פדוי.

לכאורה כשהאדם עצמו יודע שלא לכך התכוון המתנה צריכה להתבטל

ולכאורה היה מקום לשאול, דאמנם כל זה הוא לגבינו שאנו רואים את המעשה ואיננו יודעים למה כוונתו. אבל אם האדם עצמו יודע שלזו היתה כוונתו אף שהוא לא עשה שום מעשה ולא רָמַז שום רָמַז לכך שזו כוונתו, האם הוא אמור להתייחס למתנה כדבר שאינו חל. ולמשל, אם לא אמר שום דבר למקבל הסעודה אבל היה ברור לו שהוא רוצה שהסעודה תינתן לחבירו רק בשביל שאביו יוכל לאכול; וכן אם הכהן אינו מחזיר את המעות אך הוא יודע שלכך היתה כוונת האב, האם האב האוכל בסעודה עבר על איסור, והאם אבי הבן לא פדה את בנו וצריך לפדותו שוב. דלכאורה אכתי יש פער בין המעשה ובין הכוונה, והיה צריך להיות שהמתנה לא תחול. ואולם מסתימת הלשונוה בגמרא וברמב"ם נראה שאינו עובר על נדר ובנו פדוי.

ביטול המתנה הוא רק כשהדבר נודע לאחרים

אמנם נראה דאין זה קשה. דבאמת כאשר האדם עושה מעשה מבלי לגלות שום דבר על כוונתו, אין כוונתו נחשבת כלל, דדברים שבלב אינם דברים. ורק כאשר הוא מגלה את הכוונה שלו או שהמעשה מצד עצמו מגלה על כך, נחשבת הכוונה שלו וכוחה יפה לבטל את המעשה. ולכן בשני המקרים כשלא גילה את כוונתו, המתנה קיימת, והמודר אינו עובר על איסור כשנהנה ממתנה זאת, ובנו פדוי. ורק כאשר הוא מגלה על דעתו או שסעודתו מוכחת עליו או שהכהן מחזיר את המעות, יש תוקף לכוונה שלו שרוצה לקבל את המתנה בחזרה, וכוונה זאת מבטלת את המעשה.

הרמב"ם מעתיק את המשנה כפשוטה ומוכח שלא קיבל את הסבר הראשונים

והנה, הרמב"ם (הל' נדרים פ"ז הט"ז) מעתיק את לשון חכמים כפי שהיא: "כל מתנה שאם הקדישה לא תהיה מוקדשת, אינה מתנה", עכ"ל. ומבואר מפשיטות דבריו שהוא אינו מוציא את דבריהם מפשוטם אלא משאירם כפי שהם. דהא לפי התוספות וסיעתו הוא היה צריך לומר כל מתנה שאין למקבל שום ממשות במתנה אינה מתנה, לפי הרמב"ן וסיעתו היה צריך לומר כל מתנה שהיא מצד עצמה מוגבלת ביכולת להקדישה, ואין הגבלת ההקדש בגלל תנאי, אינה מתנה. ומה שאולי היה ניתן להעמיס בלשון המשנה, לכאורה קשה טובא לאומרו בלשון הרמב"ם כפי שרצה לומר הכס"מ (שם הט"ו-הט"ז), שהעתיק את דברי הר"ן שמתנה על מנת להחזיר היא מתנה משום "דמכל מקום לשעתה מתנה היא", כביאור לדברי הרמב"ם. דהרמב"ם כתב בפשטות שכל מתנה שאינה ראויה להקדיש אינה מתנה, ומשמע שאינה מתנה כלל, וקשה מאוד לומר שהיא כן חשובה מתנה לשעתה.

לכאורה קשה לפי זה על הרמב"ם שאומר שאם הקדישו אינו קדוש

ולכאורה לפי זה קשה טובא על הרמב"ם, דהא גם הוא מאלה שנוקטים שאם אדם נתן שור במתנה על מנת להחזיר לו והקדישו המקבל אינו קדוש (הל' זכיה ומתנה פ"ג ה"ט), אע"פ שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה. ולכאורה דין זה אמור היה לגרום לכך שלא יהיה ניתן להשאיר את דברי חכמים כפשוטם. דלפי זה יוצא שמתנה על מנת להחזיר אינו יכול להקדישה, ואף על פי כן היא מתנה. וכנ"ל, זו הסיבה שהראשונים שנקטו שהמתנה אינה קדושה הוצרכו להוציא את דברי חכמים מפשוטם.

הרמב"ם סבר שרק בראויים לגבי המזבח אינה מתנה כשאמר תחזירו לי

ונראה שהרמב"ם רוח אחרת היתה עמו. הוא הבין שאכן יש צורך שיהיה אפשר להקדיש את המתנה. ובאמת בסתמא דמילתא גם במתנה על מנת להחזיר אפשר להקדיש את המתנה. דזה שהוא הקדיש אינו סותר כלל לזה שאחר כך הוא יהיה צריך להחזיר את מה שהקדיש כשהוא כבר פדוי. דמאי איכפת לנוותן מזה שהמקבל הקדיש את המתנה, אם אחר כך הוא יחזור ויפדה אותה, ויחזיר לו את מתנתו כפי שקיבל ממנו. ואולם שור הוא דבר שאי אפשר לפדותו שוב. דהא כשמתפיס תמימים אפילו לבדק הבית נתפסת הבהמה בקדושת מזבח וכנ"ל (מנחות קא ע"א): "המתפיס תמימים לבדק הבית אין פודין אותן אלא למזבח, שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי

מזבח לעולם", ע"כ. וכן כתב הרמב"ם (הל' ערכין וחרמין פ"ה ה"ה) וז"ל: "המקדיש בהמה טהורה תמימה לבדק הבית – אף על פי שעבר על עשה, מה שְעָשָׂה עשוי, וחלה קדושה עליה, ונפדית כשהיא תמימה וכו', ואין הפודה אותה פודה אלא על מנת להקריבה למזבח למה שהיא ראויה. שכל דבר הראוי למזבח אינו יוצא מידי המזבח לעולם", עכ"ל. ואם כן יוצא שבאמת הבהמה הזאת לא תוכל לחזור לנותן לעולם כפי שהוא נתנה לו. ולכן באמת במקרה הזה מתנה על מנת שתחזירהו לי לא יהיה שמה מתנה. והוא הדין גם אם יתן לו בהמות אחרות הראויות לגבי המזבח, וכן עופות הראויים למזבח וינות שמנים וסלתות, ויאמר לו על מנת שתחזירהו לי, לא יהיה שמה מתנה. ואולם אם יאמר לו סתם שנותן לו במתנה על מנת להחזיר, יהיה שמה מתנה, גם בשור ובכל שאר הדברים הראויים לגבי המזבח. ולכן גם אין זו אוקימתא בדין מתנה על מנת להחזיר, דבאמת סתם מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה. ואין הגבלה בדין זה אלא רק בדברים הראויים לגבי המזבח ורק כאשר אמר תחזירהו לי.

ראשונים נוספים חילקו בין קדושת הגוף לקדושת דמים

ומצאנו עוד ראשונים אחרי הרמב"ם שנקטו שניתן להקדיש מתנה על מנת להחזיר בקדושת דמים, שכן יש לה פדיון, ורק אם מקדיש בקדושת הגוף אין הקדשו הקדש, משום שאינו יכול לפדותה. ובכך יישבו להדיא את הסתירה בין התלייה ביכולת להקדיש ובין הקביעה שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה למרות שאין הקדש תופס בה, וכפי שהתבאר בדעת הרמב"ם. וראשון להם הוא ההשלמה (סוכה מא ע"ב ד"ה אמר רבא), והובאו דבריו במכתם (סוכה שם ד"ה ואם) ובמאירי (סוכה שם ד"ה כבר ביארנו וב"ב קלד ע"א ד"ה התנה). וכן כתב בתוס' הרא"ש (קידושין ו' ע"ב ד"ה הילך, בתירוצו הראשון)⁶.

15. ויעוין ברשב"א (ב"ב קלז ע"ב ד"ה אמר ליה) ובריטב"א (שם ד"ה אי אמר) שהביאו את שיטת הראב"ד שניתן להקדיש מתנה על מנת להחזיר אף בשור שקדושתו קדושת הגוף. והריטב"א הקשה על כך דיוצא שהמתנה לא תחזור לבעליה, ואם כן היא אינה מתנה ואי אפשר להקדישה בקדושת הגוף. וכתב: "ולא מחוור מטעמא דכתיבנא, אלא אם כן נאמר דפריק ליה משום דר' אבהו דאמר (ערכין כג ע"ב) שמא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון כדאמרינן גבי מי שהיה עליו כתובה ובעל חוב והקדיש נכסיו", עכ"ל. ואמנם מלשון הרשב"א בשם הראב"ד: "כיון דיכול לפדותו מן ההקדש וליהנות ממנו חזרה הויא", משמע שההקדש חל והפדיון הוא פדיון גמור. ויעוין עוד בתשובות ופסקים לראב"ד (סי' כה).

ביאור דבריו שאינו קדוש וממילא אין זו מתנה

והרמב"ם כתב (הל' זכיה ומתנה שם) וז"ל: "האומר לחברו: 'שור זה נתון לך במתנה על מנת שתחזירהו' – הקדישו והחזירו, הרי זה מוקדש ומוחזר. אמר לו 'על מנת שתחזירהו לי' – אינו קדוש, שלא התנה עליו אלא שיחזיר לו דבר הראוי לו. וכן כל כיוצא בזה", עכ"ל. ולכאורה הסיבה שהוא אינו קדוש היא שאין זו מתנה, ואין ברשותו להקדישה, ולכאורה הרמב"ם היה צריך לנמק זאת בכך. אבל נראה שעיקר רצון הרמב"ם היה להגדיר בזה את עצם הדין דאינו קדוש, ואמנם השתא דאתינן להכי, על פי דרכנו נוכל ללמוד ממילא שהמתנה גם אינה מתנה.

לדבריו יש אפשרות להבין את המשנה כפשוטה

ולפי זה אפשר להבין את המשנה כפשוטה. דבאמת צריך שהמתנה תהיה ראויה להיות מוקדשת. ואם אין בדעתו של הנותן לאפשר למקבל להקדיש את המתנה, היא אינה מתנה כלל. ולא איכפת לנו שהוא מאפשר לו לעשות במתנה דברים אחרים, דכל עוד נמנעת ממנו האפשרות להקדיש את המתנה, היא אינה מתנה. ואת ההגדרה הזאת חידשו חכמים ועל פיה הכריעו את דינה של סעודת בית חורון. דכיון שהיה ברור שהנותן אינו מעוניין שהמקבל יקדיש את הסעודה לשמים, היה אפשר להסיק בהכרח שהמתנה הזאת אינה מתנה.

לדבריו יש אפשרות להבין את הגמרא כפשוטה

ולפי זה מתאפשר להבין את כל סוגיית הגמרא כפשוטה. דהשתא דאתינן להכי שצריך ממש יכולת להקדיש, כבר לא איכפת לנו שהוא היה יכול להאכיל בסעודה הזאת את קרובי עצמו ושאר שימושים אחרים שהיו יכולים להיות לו בסעודה. דכל עוד הוא מחויב להאכיל גם את אביו של הנותן, זה אומר בהכרח שהוא אינו יכול להקדיש את הסעודה. ולכן הדיון בסוגיה מתמקד בשאלה האם הנותן אכן היה מעוניין בכך, כשההנחה היא שאם הוא היה מעוניין בכך, ברור שהדבר היה אמור לחייב את המקבל.

יישוב שאר הקושיות לפי הבנתו

ובזה מתיישב שבאמת במתנות אומדים את דעת הנותן. וכיון שזו ההנחה הפשוטה שיש לנו מתוך פירוש המאורעות שקרו, לכן הם נחשבים כגורמים לכך

שהוא לא היה יכול להקדיש. ולכן גם חולק הרמב"ם על הרשב"א ונוקט בפשיטות שאין זה משנה אם הוא גילה את רצונו ברגע נתינת המתנה או לאחר מכן. דמאי איכפת לנו דבר זה, הלא העיקר הוא מה היה בדעתו בזמן הנתינה. וגם אם מגלים את דעתו לאחר מכן, יש לפרש לפי זה את מהותה של המתנה שהיא לא ניתנה על דעת זה שהמקבל יקדישה לשמים.

לדעת הרמב"ן היכולת להקדיש מגדירה את הקנייתו המוחלטת

יש להעיר שלמרות הדמיון הרב בין שיטת הרמב"ם ובין שיטת הרמב"ן, כפי שהתבאר שיטותיהם לעיל, נראה שיש שני הבדלים מהותיים ביניהם. לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ן הקביעה של חכמים שמתנה שאינו יכול להקדישה אינה מתנה, היא עצמה גם ההגדרה לתוקף המתנה ולתוכן הנדרש ממנה. דהיינו, בכל מתנה יש צורך לדון האם הנותן הסכים לכך שהמקבל יוכל להקדיש, ואם ברור שהוא לא הסכים לכך, אזי המתנה בטלה. ולשם כך יש צורך לומר שמתנת בית חורון לא היתה מתבטלת אם לא היינו יודעים שהמקבל רצה להקדישה והנותן לא הסכים לכך. וסעודתו מוכחת עליו היינו שהיא מוכיחה שלא היה מוכן שיקדיש אותה, ולא גמר והקנה לו. וכפי שהתבאר (עמ' תצט) בדעת הרמב"ן, היכולת להקדיש היא המיציג הכי גבוה של כוח הבעלות, וכל עוד המקבל אינו מקבל מהנותן את הכוח המוחלט הזה, כאילו שלא קיבל שום דבר, דאין אפשרות להקנות קצת.

לדעת הרמב"ם יתכן שיוכל להקדיש ואעפ"כ לא יגמור להקנות

אולם הרמב"ם אינו קושר בין שתי ההלכות הללו. בהלכה שבה הוא מדבר על הסעודה (הל' נדרים פ"ז הט"ז) הוא מדבר רק על זה שצריך שהנותן יגמור ויקנה. וכשסעודתו מוכחת עליו יש ראייה ש"לא גמר להקנות לו", ואין הוא מזכיר באותו הקשר את היכולת להקדיש. ואחר כך בהלכה נפרדת (שם הט"ז) הוא מביא את הדין דכל מתנה שאם הקדישה לא תהיה מוקדשת – אינה מתנה. ונראה אפוא שהגדר הנדרש כדי שתהיה גמירות דעת מוחלטת אינו תלוי ביכולת להקדיש, והיכולת להקדיש אינה מהווה הגדרה ובחינה לשאלה אם הוא גמר והקנה. ונפקא מינה שגם אם יאמר להדיא שהוא מוכן שהמקבל יקדיש את המתנה, דיש לו רצון לחזק את בית אלוקיניו, בכל זאת המתנה לא תחול, כיון שעכ"פ לדברים האחרים הוא לא היה מוכן שהמקבל יקנה. דכיון שסעודתו מוכחת עליו שרצה שהיא תתקיים עבור אביו שמודר הנאה ממנו, לא היה יכול להועיל לקיים את המתנה, אפילו אם היתה לו

נכונות להעדיף את ההקדש על פני אכילת אביו. ולפי הבנת הרמב"ם כל איזכור עניין ההקדש במשנה הוא רק משום מעשה שהיה ומשום החידוש שהתחדש בדברי חכמים שאי יכולת להקדיש היא עוד מציאות שבגללה מבטלים את המתנה, אם אכן נודע לנו שהנותן לא רצה שהוא יקדיש, אך ההגדרה העיקרית והיסודית לדעת הנדרשת כדי שתחול המתנה היא דעת גמורה, ולא דווקא הסכמה להקדיש. ובזה מיושב מה שהוקשה לעיל (עמ' תיז) שהמשנה הדגישה את רצון הנותן שאביו יאכל, ולכאורה הריעותא במתנה אינה מצד הרצון שאביו יאכל אלא מצד הרצון שלו שהוא עצמו יאכל והמתנה תישאר ברשותו. ולפי האמור מיושב, שרצונו שאביו יאכל הוא הסיבה לכך שהמתנה אינה חלה.

לפי הרמב"ם יש צורך שההגבלה תתקיים דווקא בדרך של תנאי

ויתכן שיש עוד הבדל עקרוני ביניהם. הרמב"ם מחלק בין תנאי חיצוני למתנה ובין העדר רצון וגמירות דעת במתנה עצמה. דכאשר אדם אינו רוצה להקדיש אבל הוא מתנה את הדבר במפורש כתנאי גמור, אזי התנאי מהווה גורם חיצוני למתנה, וביחס למתנה עצמה שהתוכן שלה מצומצם בהרבה בגלל התנאי, יש לו גמירות דעת שלמה. ולפי זה נראה שאם יגלה דעתו להדיא בזמן המתנה, אבל לא יעשה כך בדרך של תנאי, הדבר לא יועיל והמתנה לא תהיה קיימת. והיינו משום שמתגלה שלא היתה לו דעת גמורה לכל תוכן הקניין, שנעשה בלי הגבלה. ורק כאשר יוצר תנאי שמגביל את תוכן הקניין מצד עצמו, אין גריעותא של חוסר בגמירות דעת להקנות, דאין הוא נדרש לגמור בדעתו להקנות מה שמוגבל ועומד כבר מצד עצם הקניין.

לפי הרמב"ם ייתכן שמספיק שהוא יגלה לנו את ההגבלה בדרך כלשהי

אבל לפי הרמב"ם ניתן להבין שאין אנו נדרשים לכך שההגבלה של הקניין תיעשה דווקא בדרך של תנאי. ואם אדם יפרש את דעתו להדיא שאין כוונתו להקנות אלא רק בתוכן מוגבל ומסוים, שפיר מתבטל הפער שבין מעשיו ודיבורו ובין רצונו וכוונתו, והמתנה תוכל לחול. ובסעודת בית חורון דווקא העובדה שלא היו הדברים ברורים להדיא היא שהיתה לרועץ למתנה. דמבחינת מה שאמר המשמעות היתה שהוא נותן מתנה גמורה. אבל אנחנו מבינים שהוא בעצם לא התכוון כלל למה שניסה לגרום לנו להבין את כוונתו, ובעצם כוונתו לא היתה למתנה אלא להאכיל את אביו. ואולם אם יגלה באופן ברור שהוא מתכוון למשהו

מסוים, ואנחנו נבין את כוונתו, אזי אין כאן שום הבדל בין רצונו ומעשיו ושפיר המתנה תחול. ואפילו שגילוי הכוונות שלו לא יהיה בדרך של תנאי מפורש, המתנה תחול בשופי. ועל כל פנים אין הכרח שהרמב"ם חלוק על הרמב"ן, וייתכן שגם לפי הרמב"ם צריך שהדברים יהיו ברורים כתנאי ולא כהבעת רצון בעלמא.

ז. הרא"ש והנמוקי יוסף נוקטים כרמב"ם

שיטת הרא"ש מתאימה לעקרונות שמתבארים בדברי הרמב"ם

והרא"ש (ב"ב פ"ח סי' לח) כתב וז"ל: "אמרו חכמים: כל מתנה שאם הקדישה אינה מקודשת, אינה מתנה. ולא דוקא להקדיש אלא הוא הדין נמי אם אין יכול ליתנה במתנה ולמוכרה, דאינה מתנה אם לא שיוכל לעשות בה כל חפצו, דאם לא כן מאי קמדמי שמאי הך עובדא דיונתן בן עוזיאל למעשה דבית חורון ורצה להוכיח ממנו דמתוך שלא יוכל לחזור לבניו תתבטל המתנה, אלא ודאי אין חלוק בין הקדש לשאר דברים, 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 הוויא מתנה לאותו דבר", עכ"ל. והביא את המשך הסוגיה במעשה דבית חורון ואת הירושלמי (הר"ד לעיל עמ' שפו), וכן את הדין של מתנה על מנת להחזיר באתרוג שקונה ויוצא ומחזיר אע"פ שאינו יכול להקדיש. ושיטתו של הרא"ש מתאימה לעקרונות המתבארים בדברי הרמב"ם. דגם לדבריו יוצא שכאשר יש פער בין מה שהאדם אומר ועושה למה שחושב, זה גורם לכך שהמתנה לא תתקיים. אבל אם מתנה את הדבר להדיא, הרי זה תנאי ככל התנאים, וקונה קניין גמור וצריך לקיים את התנאי. ומדבריו משמע שאין צורך שהפירוש ייעשה דוקא בדרך של תנאי. דהא הרא"ש כותב בפשיטות: "אבל אם פירש דבריו" וכו', ומבואר מדבריו שעצם הגילוי והפירוש הוא זה שנדרש כאן. ועכ"פ גם כאן ייתכן שהפירוש צריך להיות בבהירות כזו שהוא כבר נחשב לתנאי, שאז גם הרמב"ן יודה, וכפי שנאמר לעיל בנוגע לרמב"ם. ועוד עולה מדברי הרא"ש שהיכולת להקדיש אינה מהווה מגדיר שעל פיו יש לקבוע אם זו מתנה גמורה אלא היכולת "לעשות בה כל חפצו". וגם זה כפי שהתבאר בדברי הרמב"ם.

מתנה על מנת שלא יקדיש לפי הרא"ש היא מתנה ולרמב"ם אינה מתנה

אמנם לפי דברי הרא"ש יוצא שהדין האמור במתנה שאינו יכול להקדישה הוא דווקא בכגון שלא פירש זאת. ובכך יישב בפשיטות גמורה את הקושיה שהתקשו בה הראשונים מהדין דמתנה על מנת להחזיר שאינו יכול להקדיש. דלשיטתו לא קשה מידי, דהתם הנותן מפרש את הדברים להדיא ולכן זו מתנה, ואילו בנידון דידן לא מפרש להדיא ולכן אין זו מתנה. ובזה נראה שדבריו אינם מתאימים לדברי הרמב"ם, דברמב"ם מובא הדין הזה לאו דווקא בכגון שלא פירש, אלא הוא נאמר בסתמא. ובאמת גם במשנה הוא מובא בסתמא, ולפירוש הרא"ש יוצא שיש להעמיד את דברי המשנה באוקימתא דהיינו דווקא כשאמר את הדברים בסתם, וזו אוקימתא דומה למה שפירש הרמב"ן במשנה. ונראה שהרמב"ם הבין שהדין הזה הוא דין כללי שאמור להיות נכון בכל מקרה, ואפילו כשפירש להדיא שזו כוונתו. ולשיטתו היכולת להקדיש היא מהותית למתנה, וכשיתן מתנה על מנת שלא יוכל להקדיש, היא אינה מתנה. ומה שמצינו שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה היינו משום שהוא יכול להקדיש ויכול אחר כך לפדות, וכמו שהתבאר.

הנמוקי יוסף נוקט כשיטת הרמב"ם

הנמוקי יוסף (נדרים טו ע"ב ד"ה גמ' אמר) כתב וז"ל: "אמר רבא: לא תימא טעמא דאמר ליה ואינן לפניך הוא דאסור וכו'. פירוש הוא דאסור לפי שכבר פירש שאינו נותן לו כלום אלא שיהא אמצעי בלבד בינו לבין אביו, ולפיכך לא הויא מתנה, אבל אמר לו יבא אבא ויאכל, מותר, דההוא תנאה הוא כמתנה בע"מ שהיא מתנה גמורה וכי מתהני משל מקבל מתנה הוא נהנה, דההוא תנאה הוא ומדעתך הוא דקאמר ליה, כלומר שיהא זוכה מדעתך ומכחך ולא מכחי אלא אפילו אמר כן אסור", עכ"ל. ומדבריו אלה עולה שהוא מבין שדווקא הגדרת הדבר כתנאי היא למעליותא, וכשיטת הרמב"ם והרמב"ן והרא"ש וסיעתם ודלא כרשב"א וכו"ן. וממה שהרחיב את הדבר גם למציאות שבה הוא לא אומר את הדברים כתנאי מפורש אלא רק כאמירה מפורשת, יש ללמוד שנקט כדעת הרמב"ם והרא"ש ודלא כרמב"ן (לפי האפשרות שיש ביניהם מחלוקת בזה). ומזה שהקשה קודם לכן (שם ד"ה כל מתנה שאינה) את קושיית הראשונים על הדין דאינה מוקדשת ממתנה על מנת להחזיר, והוצרך לתרץ את תירוץ הראשונים: "שאני התם דמכל מקום לשעתא מתנה היא, אבל מתנה זו דבית חורון אפילו לשעתא אינה, שלא נתכוין להקנותה לו כלל אלא שתקרא על שמו", עכ"ל; מוכח שלא נקט כדעת הרא"ש שעצם פירוש התנאי כבר

מאפשר להתנות שלא יוכל להקדיש, דלפי הרא"ש מעיקרא לא קשיא מידי. ומכל זה נראה שהנמוקי יוסף נוקט כדעת הרמב"ם.

ובאמת בהמשך דבריו (שם טז ע"א ד"ה מ"ט) הוא כתב וז"ל: "מ"ט סעודתו וכו'. הפירוש הנכון הסכימו עליו ז"ל הוא שלא נתנה לו במתנה גמורה, שאין דרך העולם שיהא טורח בסעודה ואחר שפתו אפוייה וטבחו ויינו מזוג והכל מתוקן לסעודה לשמחת בנו יתן הכל לאחר, אלא ודאי לא נתכוון זה אלא שתהא נקראת על שם המקבל כדי שתהא מותרת לאביו שהיה נדור הנאה ממנו, לא שתהא שלו לעשות ממנה שום דבר אחר. ולא דמי להא דתנן לעיל נותן לאחר לשום מתנה והלה מותר בה, דהתם לא טרח בשום דבר אלא שנתן לחברו מן המעות או מן הככר שבידו וליכא מדעם דמוכח דלא גמר ואקני. ואף על פי שנתכוון בזה לההנות את המודר, מה בכך, מכל מקום איהו גמר ואקני לאותו אחר ואילו הכא אנן סהדי דלא גמרי ואקני הואיל ואחר כמה טריחות שטרח נתנה לו", עכ"ל. ודבריו אלה מתאימים למה שהתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם, שאם הוא מקנה וברור לכל שאין כוונתו לקניין אמיתי אלא להערמה, אין מתנתו מתנה.

ח. מתנת יונתן בן עוזיאל

קושי בסוגיה דהכותב נכסיו לאחרים והניח את בניו

ובדין הכותב את נכסיו לאחרים והניח את בניו (ב"ב קלג ע"ב - קלד ע"א) איתא: "תנו רבנן: מעשה באדם אחד שלא היו בניו נוהגין כשורה, עמד וכתב נכסיו ליונתן בן עוזיאל. מה עשה יונתן בן עוזיאל, מכר שלישי והקדיש שלישי והחזיר לבניו שלישי. בא עליו שמאי במקלו ותרמילו. אמר לו: שמאי, אם אתה יכול להוציא את מה שמכרתי ומה שהקדשתי, אתה יכול להוציא מה שהחזרתי. אם לאו, אי אתה יכול להוציא מה שהחזרתי. אמר: הטיח עלי בן עוזיאל! הטיח עלי בן עוזיאל! מעיקרא מאי סבר, משום מעשה דבית חורון", ע"כ. ולכאורה השאלה "מעיקרא מאי סבר" הייתה אמורה להתייחס לשמאי, דהא בתחילה הוא רצה להתנגד ליונתן בן עוזיאל ולבסוף הוא הסכים עמו, והיה מקום לברר מה הוא חשב בתחילה ומה הוא הבין בסוף. אלא שאם מבינים כך קשה לכאורה, דהא במעשה בית חורון דווקא מוכח שאם המקבל יכול להקדיש את המתנה, היא נחשבת מתנה, וקנה. ואם כן שפיר קאמר יונתן בן עוזיאל, וזה לא היה אמור לבאר את דעתו של שמאי מעיקרא.

פירוש רבינו גרשום ותירוצו

ולכן פירש רבינו גרשום (שם ד"ה מעיקרא) שהשאלה "מעיקרא מאי סבר" מתייחסת ליונתן בן עוזיאל, וז"ל: "מעיקרא מאי סבר. הכי בעי מאי שנא מכר והקדיש קודם שהחזיר. משום דחשש למעשה בית חורון וכו', והכא נמי הכי סבירא ליה ליונתן בן עוזיאל, אי הממון שלי שאני יכול למוכרן ולהקדישן כך מה שאני מחזיר משלי אני מחזיר להכי מכר והקדיש תחילה כדי שתהא מחוזקת בידו המתנה", עכ"ל. ובה יישב רבינו גרשום שאמנם מעשה דבית חורון אכן מתאים לדעתו של יונתן בן עוזיאל. ואין הוא מבאר את דעתו של שמאי לפני שענה לו יונתן בן עוזיאל.

לכאורה יש קשיים בפירושו

ואולם לכאורה יש שני קשיים גדולים בפירושו: האחד, שלכאורה יש דוחק בזה ששואלים מעיקרא מאי סבר על יונתן בן עוזיאל, דבדרך כלל מעיקרא מאי סבר היינו שבתחילה הוא סבר דבר אחד ואחר כך הוא סבר דבר אחר. ואילו כאן המחשבה מעיקרא ובסוף היתה אותה מחשבה. והנידון הוא רק מדוע הוא נהג כך מעיקרא, אבל זו לא סברה שהוא חשב מעיקרא. והשני, שבמעשה דבית חורון לא מצינו שיש הכרח להקדיש בפועל את המתנה כדי שיתאפשר לתת אותה במתנה לאחר, אלא רק מדובר על אפשרות עקרונית להקדיש. ולכאורה קשה שיונתן בן עוזיאל הוצרך להקדיש את החלק האחד לפני כן כדי שתיווצר מציאות "שתהא מחוזקת בידו המתנה". דזה לא נאמר כלל ולא התחדש כלל במעשה דבית חורון. ובאמת הרשב"ם (קלד ע"א ד"ה והוא סבור) ציין לפירוש רבינו גרשום וכתב עליו "ולא נהירא".

ביאור הרשב"ם לסברת שמאי ומחלוקתו עם יונתן

והרשב"ם (שם) ביאר בעצמו שאכן הגמרא מסבירה בזה את דעתו של שמאי מעיקרא⁷. ואולם לכאורה לא ברור בדבריו כיצד הוא הבין את סברת שמאי ואת השוואת המקרה דיונתן בן עוזיאל למעשה דבית חורון. הוא כותב (שם קלג ע"ב ד"ה במקלו ובתרמילו) וז"ל: "והכי קאמר ליה שמאי ליהונתן: חזרה שהחזרת לבניו אינה

16. הוא עצמו גרס בתחילת דבריו "והוא סבור" במקום "מעיקרא סבר", אבל ציין גם לגרסה הזאת, וכפי שכתב הרש"ל (הובא במסורת הש"ס אות ד; וצוין לסנהדרין יא ע"א, וברש"ל שלפנינו שם ליתא) דהוא הוא, ואין הבדל בין הגרסאות מצד המשמעות שלהן.

כלום, דאם כן לא הויא מתנה והוי כמי שהפקיד לך נכסיו על מנת שלא יהנו בהן בניו, וחזור וקח אותן, דקי"ל מצוה לקיים דברי המת. ושמאי היה טועה במעשה דבית חורון דלקמן, דקאמר לא נתתי לך את שלי על מנת שתקדישם לשמים, ואמרו חכמים דלא הויא מתנה הואיל ועבר על דעת הנותן וגם ההקדש לא חל, וה"נ כיון שעברת על דברי המת, המתנה אינה מתנה והחזרה אינה חזרה, כי התם דמתנה בטילה וגם ההקדש לא נתפס, עכ"ל. ובביאור נקודת המחלוקת שבין יונתן לשמאי הוא כתב שלפי יונתן "לא דמו, דהתם פריש ליה בהדיא ואינן לפניך אלא על מנת שיבא אביו ויאכל בו, אבל הכא סתמא קיהיב ליה ליונתן ולא פירש על מנת שתהנה בהן אתה ולא בני, הלכך לגמרי יהב ליה לעשות בה כרצונו". וביאר בזה את תשובתו של יונתן לשמאי: "והיינו דקאמר ליה כשם שאי אתה יכול להחזיר מה שמכרת, דהתם מיהא מודית לי דהא על מנת ליהנות אני בהן נתנם לי, אי אתה יכול להחזיר מה שהחזרתי, דבעל כרחך אין מתנה לחצאין, דאם איני יכול ליתנה לבניו אם כן גם אני בעצמי איני יכול ליהנות בהן, כדאמר גבי מעשה דבית חורון דכיון דנתנה לו ליהנות על מנת שלא יקדיש לא הוי מתנה כלל, ה"נ אם איתא דלדעת כן עשה שלא יהא לי רשות ליתן לבניו או לכל מי שארצה, אם כן גם אני לא אוכל למכור לאחרים או להקדיש, אלא מאי אית לך למימר, אמאי הויא מכירתי מכירה והקדשי הקדש, משום דלא פירש מידי, וה"נ גבי חזרה הא לא פירש מידי. אבל גבי מעשה דבית חורון כיון דפירש פירש". וביאר שכנגד הטענה הזאת של יונתן, "שמאי לא הוה דייק מעיקרא אמכירה ואהקדש דמכר יונתן והקדיש".

קשיים לכאורה בפירושו

ואולם לכאורה הדברים אינם מובנים. ראשית, טענתו העיקרית של יונתן כנגד שמאי לכאורה אינה מוכחת כלל וגם קשה להבין את הסברה שבה. לכאורה עצם זה שיכולים להיות תנאים כלשהם במתנה כגון שאדם יתן מתנה לחבירו ויאמר לו הרי מתנה זו נתונה לך על מנת שלא תתן אותה או תמכור אותה לפלוני, הוא דבר פשוט שאינו תלוי במחלוקת ואין עליו עוררין. וודאי שלא יתכן שכולם יודו שאין אפשרות כזאת. ואם כן לכאורה אין שום ראייה מזה שהמתנה קיימת למרות שהוא מכר חלק ממנה והקדיש חלק ממנה, על כך שהיא תהיה קיימת אם יחזיר חלק ממנה לבניו. דאם באמת הנותן התכוון להקנות על תנאי שהוא לא יחזיר חלק מהמתנה לבניו, יתכן בהחלט שהוא יוכל למכור ולהקדיש כפי רצונו, ובכל זאת הוא לא יוכל להחזיר לבניו. ומעין קושיה זאת על הרשב"ם הקשה כבר הרמב"ן (ב"ב קלג ע"ב ד"ה בא עליו). ולכאורה אין מקום לטעון שאין מתנה לחצאין, דאין זו סתם מתנה לחצאין,

אלא המתנה בכללותה קיימת, אבל יש בה תנאי מסוים שמגביל אותה. וכשם שבכל משפטי התנאים לא אמרינן שהמתנה היא לחצאין, כך גם בנידון דידן. וגם אין ראייה מזה שהוא לא פירש מידי ביחס למכירה והקדשה על כך שהוא גם לא פירש מידי לגבי החזרת המתנה לבניו. דיתכן שהאפשרות למכור ולהקדיש מסורה בפשיטות ליונתן. אבל האפשרות להחזיר לבנים אינה מסורה ליונתן, דיש סיבה להניח שהנותן לא היה מוכן לכך. שנית, לכאורה הטעות של שמאי לא נובעת מכך שהוא "לא הוה דייק מעיקרא אמכירה ואהקדש", אלא כפי שמבאר הרשב"ם עצמו בהמשך (שם ד"ה ה"ג) את סברת שמאי וז"ל: "אמרו חכמים כל מתנה שאינה שאם הקדישה מוקדשת אינה מתנה – כלומר, כל מתנה שאין דין זה נוהג בה שתהא מוקדשת אם הקדישה, אינה מתנה, הואיל וגילה דעתו שעל מנת כן נתנה לו שלא יקדישה. ולעיל נמי גבי ההוא שכתב נכסיו ליהונתן, כיון שלא היה בנו נוהג כשורה, על מנת שלא יחזיר לבניו נתן לו", עכ"ל. וביאר שכנגד סברה זאת "יונתן סבר כיון דסתמא יהב, הויה מתנה לעשות בה ככל אשר יחפוץ", עכ"ל. הרי שעיקר הדיון ועיקר נקודת המחלוקת שביניהם הוא בשאלה האם העובדה שהנותן נתן את כל נכסיו ליהונתן כיון שלא היה בנו נוהג כשורה נחשבת כאילו הוא פירש לו להדיא שהוא נותן לו בתנאי שלא יחזיר לבניו, או שאינה נחשבת כמי שמפרש להדיא. שלישית, לפי זה הגמרא לא היתה אמורה לתלות את הסברה דמעיקרא של שמאי במעשה דבית חורון אלא היתה צריכה לומר שהוא לא דייק מעיקרא אמכירה ואהקדש.

ההכרח של הרשב"ם לפרש כפי שפירש

ואמנם נראה שמה שהכריח את הרשב"ם לפרש כפי שפירש בתחילה היה משום שיונתן אמר לשמאי: "אם אתה יכול להוציא את מה שמכרת" וכו'. ואם המחלוקת ביניהם היתה בשאלה האם נחשב שהתנה במפורש אם לא, לא היה מקום לטענתו של יונתן. דהיה שמאי צריך לומר לו שאין הכרח כלל מזה שאי אפשר להוציא את מה שמכר והקדיש לכך שאין להוציא את מה שנתן, ואין קשר בין זה לזה. דלגבי מכירה והקדש לא היה תנאי ולגבי נתינה לבנים היה תנאי. ולכן הרשב"ם פירש שהנידון הוא מצד שאין מתנה לחצאין וששמאי לא דייק מעיקרא.

לכאורה קשה על עצם ההשוואה בין הנידון של יונתן ובין המעשה דבית חורון

ולכאורה יש גם קושי בסיסי בעצם ההשוואה בין הנידון של יונתן ובין מעשה דבית חורון. בנידון של יונתן אין מקום לדיון בשאלה האם בכלל היתה מתנה ליונתן

או שאולי הנותן רק התכוון להבריא את נכסיו מבניו. דהא הרשב"ם כתב להדיא שאותו אדם כבר מת (שם ד"ה במקלו ובתרמילו), וכן כתבו גם המאירי (שם ד"ה מעשה) והנמו"י (שם סא ע"א ד"ה במקלו). וכך לכאורה גם מסתבר מזה שלא היה דין ודברים עם הנותן אלא רק עם שמאי, וכן נראה לכאורה מכל ההקשר של הסוגיה שעוסקת במי שמעביר ירושתו מבניו לאנשים אחרים ובדברי רשב"ג שאמר במשנה שאם לא היו בניו נוהגים כשורה זכור לטוב. וברור אפוא שכוונת המת היתה שיונתן יזכה במה שהוא נתן לו. וכל מה שנותן לדון הוא רק על דעת מה היתה הנתונה הזאת, והאם הוא התנה והגביל את האפשרויות של יונתן לעשות ככל מה שנראה לו. אבל במעשה דבית חורון הנידון הוא אם האדם בכלל התכוון לתת מתנה ממשית או שכל מטרתו לא היתה אלא רק להבריא את הסעודה מעצמו ולהעבירה לאביו. ומה שמתחדש במעשה דבית חורון הוא שכל עוד אין המקבל יכול להקדיש את הסעודה, אין זה נחשב שהסעודה עברה לרשותו, אלא היא עודנה ברשות הנותן, ואיסור הנאת אביו במקומו עומד. וכיון שבנידון דידן בהכרח ניתנו הנכסים במתנה גמורה ליונתן, לכאורה פשיטא שהוא יכול לעשות בה כפי שהוא רוצה ומוצא לנכון.

ביאור התוספות והרמב"ן וסיעתם וקשיים בדבריהם

והתוספות (שם קלג ע"ב ד"ה בא עליו) כתבו וז"ל: "בא עליו שמאי במקלו ותרמילו כו' – נראה לרשב"א דההוא גברא דכתב נכסיו ליהונתן בן עוזיאל הדיר נכסיו מבנו בחייו ובמותו והיה סבור שמאי שנתן ליהונתן על מנת שיתן לבניו והיה סבור שהחזיר הכל ועל כן בא עליו לומר שע"י מתנה זו לא הותרו בהן הבנים כמו מעשה דבית חורון שלא הותר האב ע"י מתנת הבן והשיב לו: יהונתן, אינו כמו שאתה סבור, דהתם לא היתה מתנה גמורה אבל זו מתנה גמורה למכור ולהקדיש", עכ"ל. וכן כתב הרמב"ן (שם ד"ה בא אליו; נדרים טז ע"א בדפי הר"ף) בשם הרב יצחק בן הרב ראובן אלברגלוני. וכן כתב הרשב"א (שם ד"ה מעשה) בשם הרב אב"ד משום הרב יצחק בר ראובן, וכן כתב המאירי (שם סוד"ה מעשה) בשם יש מפרשים, וכן כתב הריטב"א (שם ד"ה עמד). ולדבריהם מיושבת לשון הגמרא, דמעיקרא מאי קסבר מתייחס לשמאי, ומובנת היטב ההשוואה לבית חורון. דא עקא, שלדבריהם יש צורך להעמיד את הגמרא בכגון שנותן המתנה ליונתן הדיר נכסיו מבניו, ובגמרא לא נזכר דבר זה, אף שנזכר דבר דומה לזה בירושלמי (נדרים פ"ה ה"ו) שהביאו בהמשך, אלא ששם המעשה הוא הפוך: "יונתן בר עוזיאל הדירו אביו מנכסיו ועמד וכתבן לשמי מה עשה שמי מכר מקצת והקדיש מקצת ונתן לו מתנה את השאר ואמר כל מי שיבוא ויערער על המתנה הזאת יוציא מיד הלוקוחות ומיד ההקדש ואחר כך יוציא מיד זה",

ע"כ. וכפי שכתבו התוס' (שם): "ושמא זה המעשה עצמו היה והירושלמי מהפך לה", עכ"ל. ולכאורה גם קשה שלגמרא דידן יוצא ששמאי לא ידע את המשך המעשה שהמקבל הקדיש לשמים, ושהנותן התנגד לזה, ובא הדבר לפני חכמים ואמרו שמתנה שאינו יכול להקדישה אינה מוקדשת. דלפי דבריהם יוצא שהיתה לשמאי טעות והוא סבר שבבית חורון גם אם היה מקדיש את הסעודה היתה מוקדשת, ונתן לו את המתנה אדעתא דהכי.

לפי הרשב"א והריטב"א מובנת יותר ההשוואה לבית חורון

והרשב"א (שם) והריטב"א (שם) ביארו קצת יותר את ההסבר הזה, וכתבו שהנותן דווקא היה בחיים. וז"ל הרשב"א: "ובא עליו שמאי לומר שמא לא מתנה גמורה היתה אלא [על] דעת שיחזירם לבניו ואסור וכמעשה דמתנת בן חורון כדפריש ואזיל, ואמר לו יונתן אם אתה יכול להחזיר מה שהקדשתי וכו', כלומר אין זה כמתנת בן חורון שאמר לו אינן לפניך וגם אמר לו לאחר מכאן לא נתתי לך את שלי כדי שתקדישם, אלא מתנה סתם נתן לי וכשהקדשתי לא אמר כלום ולא ערער איגלי מלתא דמתנה גמורה נתן לי ומה שהחזרתי משלי החזרתי", עכ"ל. ולפי דבריהם מיושב יותר, ששמאי לא טען טענתו בודאות אלא רק ערער שמא הנותן נתן דווקא אדעתא דהכי שיונתן יחזיר לבניו. ויונתן הוכיח לו מעצם שתיקתו של הנותן כשהוא הקדיש. דהנותן היה בחיים, ולא מיחה כפי שמיחה הנותן בסעודה דבית חורון.

אפשרות לביאור סברת שמאי

ולכאורה יש מקום לפרש בדרך שלא יקשו הקושיות הנ"ל, וכן נראה שהבין הנמוקי יוסף (ב"ב סא ע"א ד"ה במקלו), שמהמעשה דבית חורון למד שמאי שגם כאשר ניתנת מתנה שלא נאמר בה במפורש מה רצונו ומה כוונתו של הנותן, אם ברור שזו היתה כוונתו ורצונו יש להתחשב בה. דהא לא נאמר להדיא שאינו מוכן שהמקבל יקדיש את הסעודה לשמים, ובכל זאת ברור היה שאין ההקדש חל, ובגלל שאין ההקדש חל ממילא גם ביטלו את המתנה. אבל עצם זה שההקדש אינו חל נלמד אך ורק מתוך ידיעה שזו היתה כוונתו למרות שהיא לא נאמרה במפורש. ומזה רצה שמאי להסיק שגם בנידון דמתנה דיונתן יהיו כל גדרי המתנה תלויים במה שהיה הנותן רוצה. והרי הוא לא רצה שהבנים יקבלו את הנכסים. והדברים מתאימים

למה שהתבאר בסימנים הקודמים ובסימן הנוכחי בדעת הרמב"ם והרמב"ן, שמתנה על דעת להחזיר אינה מועילה כלל והיא גרועה ממתנה על מנת להחזיר.

אפשרות לביאור סברת יונתן בן עוזיאל

אמנם טענת יונתן היתה שמכיון שגם שמאי מודה שאין הוא יכול להוציא את מה שמכר ומה שהקדיש, על כרחך אין להתחשב ברצונות של הנותן. והיינו משום שאמנם זו היתה כוונתו ורצונו, אבל הוא לא התנה את המתנה בקיום כוונתו ורצונו. והוא סבר וקיבל שיתכן ויונתן יעשה עם הנכסים שלו שימושים כאלה ואחרים שאינם כרצונו, וכגון שיחזיר לבניו או שיקדיש וימכור. ולכן גם אין להתחשב במה שרצה שהנכסים שלו לא יגיעו לידי בניו.

ועוד ניתן להבין בדעת יונתן שהנותן אכן רצה באופן חד משמעי ומוחלט שלא להוריש את בניו, וכיון שיש לנו אומדנא דמוכח שזו היתה כוונתו, הרי זה נחשב כתנאי גמור שאמור היה לחייב. אך מכיון שיונתן החזיר להם רק חלק מהירושה, הוא לא היפר להדיא את רצון הנותן, דהרצון החד משמעי היה רק ביחס לירושה בכללותה. ושאינו מעשה דבית חורון שברור מכל ההקשר שהוא לא באמת התכוון לתת מתנה, וכוונתו האמיתית היא שהמתנה לא תחול כלל, ולא שתחול על תנאי⁸. ומלבד זאת, דווקא לעניין ההקדש אין הדבר ברור ואומדנא דמוכח, ועובדה היא שהוא בא להקדיש, ורק אחרי שהוא הזדעק ואמר שהוא לא התכוון לכך, אמרו חכמים מה שאמרו.

קשה להעמיס ביאור זה גם בדברי הרשב"ם

והיה מקום להעמיס את כל הדברים הללו בדברי הרשב"ם. דאפשר היה לפרש בדבריו שמה שקבע שבמעשה דבית חורון הוא פירש ובמתנה דיונתן הוא לא פירש, ומה שביאר שלפי יונתן לא נחשב שפירש, אין הכוונה שכיון שלא פירש לכן לא ברור מה כוונתו ורצונו. דבאמת ברור שזו כוונתו ורצונו גם לפי יונתן, אלא שלא ברור האם הוא התכוון להתנות בזה את הקניין אם לאו.

17. ובזה שונה הנידון הזה מתנאי גמור, דבתנאי גמור ישנו דיבור שמפרש את מהות הנתינה, אך במעשה זה אין דיבור כזה, והנתינה נראית כהעברה בעלמא ולכן אין לה תוקף. ולפי זה מה שהוזכרה במשנה יכולת להקדיש, הוא סימן ומדד לכך שאין כוונה לתת מתנה, וכפי שהבין הרמב"ן.

ואולם הרשב"ם מבאר את סברת יונתן: "דבע"כ אין מתנה לחצאין, דאם איני יכול ליתנה לבניו אם כן גם אני בעצמי איני יכול ליהנות בהן וכו'. אם איתא דלדעת כן עשה שלא יהא לי רשות ליתן לבניו או לכל מי שארצה, אם כן גם אני לא אוכל למכור לאחרים או להקדיש", עכ"ל. ואין הוא מנמק את הצד שלא יועילו מכירה והקדש בכך שהנותן לא היה רוצה את הדבר, אלא בכך שאולי הוא לא נתן למקבל רשות לעשות כל מה שהוא רוצה בדבר. ובגלל זה הוא גם נאלץ להעלות אפשרות, דליכא מאן דדכר שמה, שהמקבל לא יוכל לתת לכל מי שירצה, והוא מעלה אפשרות עוד יותר רחוקה ש"גם אני בעצמי איני יכול ליהנות בהן". ומזה הוא גם מסיק למכירה והקדש. ועל כרחנו כוונתו כפי שהתבאר בדעתו, שיונתן תלה הכל במה שנאמר להדיא, ושליטת האפשרות שהמקבל עצמו לא יוכל להנות מהנכסים היא זו שמכריחה שממילא הוא יכול למכור ולהקדיש ולתת. וכל עוד לא פירש הנותן את דבריו להדיא, אין להתחשב בדעתו כלל. וגם מסתימת דבריו: "אלא מאי אית לך למימר, אמאי הויא מכירתא מכירה והקדשי הקדש משום דלא פירש מידי, וה"נ גבי חזרה הא לא פירש מידי, אבל גבי מעשה דבית חורון כיון דפירש פירש", משמע שהנידון הוא על עצם הפירוש ולא על השאלה אם הפירוש הזה נאמר כתנאי או כהבעת רצון בעלמא. והרשב"ם לשיטתו הוצרך לומר ששמאי לא דייק מעיקרא אמכירה ואהקדש, שהוא לכאורה דוחק מצד עצמו. אבל לפי הנ"ל, שמאי ודאי ידע על כך והתחשב בזה, אלא שסבר שהנותן היה מתנגד רק להחזרה לבניו ולא למכירה והקדש. ויונתן שכנע אותו שגם המכירה וההקדש לא היו בהתאם לרצונו, אלא שבהכרח אין להתחשב ברצונות שלו, כל עוד לא נתן את המתנה בתנאי מפורש שלא ייעשו דברים אלו. ויתכן גם ששמאי לא סבר בתחילה שיש לחלק בין ודאי מתנה וספק תנאי ובין ספק מתנה וודאי תנאי. ויונתן שיכנעו שיש לחלק בכך.

ט. היחס בין מתנה למכר לעניין גמירות הדעת הנדרשת ותוקף דברים שבלב

מההשוואות בגמרא וכן מצד הסברה אין מקום לחלק בין מתנה למכר והנה, לכאורה כל הדברים דלעיל מתייחסים למתנות. דהא בנידון של סעודת בית חורון מדובר על מתנה שנתן בעל הסעודה לחבירו, וכן בנידון של יונתן בן עוזיאל מדובר על מתנה שנתן האב ליונתן. אבל לכאורה נראה ברור שאין שום הבדל בין מתנה למכירה. דעד כאן לא שמענו שיש הבדל בין מכירה למתנה אלא

בגדרי דברים שבלב, דבמתנה מתחשבים יותר במה שחושב ורוצה אע"פ שאינו אומר במפורש, ואילו במכירה מתחשבים בזה פחות. אבל בעיקר הגדר של גמירות הדעת הנדרשת לעצם הקניין, ובעיקר הגדר שצריך להיות לתוכן הקניין, לכאורה לא אמור להיות הבדל. ובאמת הגמרא (נדרים מה ע"ב) משווה בפשיטות בין הנידון של ההוא גברא דהוה ליה ברא דהוה שמיט כיפי דכיתנא ובין הנידון של קניין סודר ובין הנידון של מתנת בית חורון. והרי בנידון של ההוא גברא מדובר על ירושה ובנידון של קניין סודר מדובר על קניין חליפין. ולא מדובר על מקרה שהקונה נותן סודר במתנה למקנה ואחר כך קונה קרקע, ולא מדובר על מקרה שהקונה מקבל את הקרקע במתנה, אלא הכל קניין אחד של חליפין. ומוכח מזה שהגמרא לא ראתה שום הבדל בין הקניינים, דהכל עניין אחד, שצריך שהמקנה יגמור בדעתו להקנות את הדבר בגמירות דעת מוחלטת, בין כשנותן מתנה ובין כשמוכר את הדבר. ואם היה מקום לחלק בין מתנה ובין מכר, היה רב נחמן צריך לענות לרבא שהקשה עליו מזה שבסעודת בית חורין לא קנה, דהתם מדובר במתנה, ולכן מתחשבים במחשבתו, והעובדה שהוא לא גמר בדעתו להקנות, גורמת לכך שהוא לא קנה. אבל הנידון של רב נחמן הוא על מכירה, ובזה לא מתחשבים במחשבתו אלא רק בקניין שעשה בפועל ובסתמא, ולכן קנה. ומזה שהגמרא אינה מחלקת בהכי, נראה בבירור שאין הבדל בזה בין מתנה למכר.

כן מבואר להדיא בדברי הראשונים

וכן מבואר בדברי הראשונים, שנקטו בפשיטות שהעקרונות האמורים בסוגיה נכונים גם למכירה. הרשב"א (נדרים מה ע"א ד"ה גמ') כתב וז"ל: "ונ"ל דמהכא שמעינן דהאומר לחברו הרי זה מכור לך או נתון לך ואתה תעשה כך, אינו תנאי אלא מדעתך קאמר ליה", עכ"ל. הרי שהבין בפשיטות שאותנו נידון האמור בסוגיה שייך גם במכירה. וכן כתב בתוס' ר"ד (שם ע"ב ד"ה ורב נחמן) וז"ל: "דהא סידרא קני על מנת להיקנות הוא – פירוש קנין הסודר הוא חליפין שהקונה מושיט סודרו למוכר ומקנהו לו על מנת שהמוכר יקנה לו את החפץ שהוא חליפי הסודר, והרי אנו רואין שהמוכר אינו קונה את הסודר קנין גמור שהרי אינו שלו, א"כ הו"ל שהקונה אומר לו למוכר קנה זה הסודר שלי ולא יהא קנוי לך ממש אלא על מנת שתקנה לי את חפצך ואפילו הכי נקנה החפץ לקונה", עכ"ל. וכן מבואר בדברי הרשב"א (שם סוד"ה ורב נחמן) שהתייחס למקרה שהקנה בשטר, והשווה את הדין האמור שם לקידושי אשה ולגט, ומוכח שהדין אמור גם בקניינים כגון אלה. וכן מוכח מהר"ן (שם ד"ה וההוא) שעקרונות הסכים עם הרשב"א אלא שחלק עליו ונקט דאפילו בשטרא לא

מהני כיון שמדובר על אדם המצווה מחמת מיתה. וכן כתב המאירי (שם ד"ה אע"פ שביארנו) וז"ל: "אף על פי שביארנו כל שסעודתו מוכחת עליו והזכירו בשעת המתנה אינו כלום ואין המתנה מתנה, לענין דיני ממונות אינו כן, שהאומר לחבירו הרי דבר זה **מכור** לך או נתון לך ואתה תעשה כך וכך, אינו תנאי", עכ"ל. הרי שהשווה את הנידונים בפשיטות. וכן מוכח ממה שכתב (שם ע"ב ד"ה הזכר) וז"ל: "וראייתו של רב נחמן מקנין סודר שהלוקח מקנה סודרו **למוכר** על מנת להקנות לו שדהו, שאם תאמר שמכל מקום קונה הוא הסודר וכו'. ומכל מקום הקשו לו ומאן לימא לן דאי בעי האי **מוכר** למתפיס סודר לא מתפיס ליה", עכ"ל. וכן כתב המאירי (ב"ב קלד ע"א ד"ה התנה) כשדן בעניין מתנת בית חורון וז"ל: "וכן **במכר** שאמרו בקדושין שקנה, יש לו טובת הנאה **למוכר**, אף על פי שעליו להחזירו, שהוא יכול לקנות בו מצד אחר באותו תנאי בעצמו", עכ"ל. וכן כתב בהמשך וז"ל: "וכונת הענין כך היא, כל מתנה שאין המקבל יכול ליהנות בה לשום דבר, כגון זו שלא נתן אלא שיבא אביו ויהנה, אינה מתנה. אבל כל שיכול ליהנות בה לאיזה דבר, וכל שכן כשעיקר המתנה לכונת אותה הנאה, כגון אתרוג לצאת בו, מתנה היא. וכן **מכר** על מנת להחזיר, שיכול ליהנות בה לקנות בה מצד אחר", עכ"ל. ומבואר מכל הלשוניות הללו שהראשונים הבינו בפשיטות שהעיקרון האמור בדין מתנת בית חורון שייך גם במכירה.

הראשונים נוקטים שהכוונה מכריעה את המעשה ונראה שגם במכירה

ואמנם יש הבדל בין מכירה למתנה לעניין ההתחשבות בדברים שבכלב. דבמתנה מתחשבים יותר בדעת הנותן ובאומדן דעתו מכפי שמתחשבים במכירה, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' תיב). ולפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ן כאשר הנותן מתכוון לכך שהמקבל לא יוכל להקדיש, אנחנו מתייחסים לרצונו שהמתנה לא תוקדש כדבר קיים שמחייב את המקבל בדין. וכלשונו: "שהרי כשרצה להקדישה עכב עליו ומן הדין", עכ"ל. ונקודת המוצא בכל דבריו היא שכוונת הנותן מחייבות את המקבל, אלא שבגלל זה מתבטלת המתנה בכללותה, די שסתירה מהותית בין כוונתו ובין מעשיו ודיבוריו, דכיון שהוא עשה קניין בסתם, היה אמור להיות הכרח לכך שהמקבל יוכל להקדיש את המתנה. וכן לפי מה שהתבאר בדברי הרמב"ם שכאשר הוא לא התכוון שהסעודה תהיה באמת של המקבל אלא רק רצה לאפשר לאביו לאכול בסעודה, ויש סתירה בין כוונתו ובין מעשיו ודיבוריו, אזלינן בתר כוונתו ואין זו מתנה. וכן לפי התוס' והרשב"א והר"ן ההנחה הבסיסית היא שמה שרצה להשאיר לעצמו את הסעודה הוא הדבר הקובע, ולא מה שאמר שהוא נותן במתנה, ולכן אין זו מתנה.

והיה מקום לומר שכל הדברים הללו נכונים רק במתנה, דאזלינן בתר מחשבתי וכוונתו. אבל במכירה אמרינן דדברים שבלב אינם דברים, ולא איכפת לן כלל שסעודתו מוכחת עליו שלא רצה למכור את הסעודה לחבירו באמת. ואזלינן בתר המעשה והדיבור שלו, והרי הוא אומר שהוא מוכר לו את הסעודה, והמכירה חלה לגמרי בניגוד לרצונו. ונראה שהדברים תלויים במחלוקת הראשונים אם באומדנא דמוכח במכירה אמרינן דדברים שבלב הוו דברים (פשטות הגמרא ע"ז עב ע"א; ר"ח, הו"ד בתוס' ר"ד קידושין מט ע"ב ד"ה אמר רבה ונ' ע"א ד"ה הוה ליה; רמב"ם הל' מכירה פ"ח ה"ז; תוס' כתובות עח ע"ב ד"ה כתבתינהו וצו ע"א ד"ה זבין; רמב"ן כתובות עח ע"ב ד"ה ההיא; רשב"א כתובות שם ד"ה ההיא; ריטב"א כתובות שם ד"ה כתבתינהו; רא"ש כתובות פ"א סי' ט; שו"ע חו"מ סי' רו ס"א; ועוד רבים) או שבמכירה אמרינן דגם באומדנא דמוכח דברים שבלב אינם דברים (תוס' ר"ד שם ושם). דבנידון דידן נראה שהאומדנא הוא אומדנא דמוכח שהוא רצה לתת לו את הסעודה רק בשביל שיאכל אביו. דזו גם פשטות הלשון של הגמרא: "סעודתו מוכחת עליו", דהיינו שהאומדן הזה היא מוכיח.

ונראה שיש להכריע בזה כדעת הרמב"ם והשו"ע ורוב ככל הראשונים. דמלבד רוב מניינם ובניינם, נראה לכאורה שיש ליישב את קושיית הר"ד על דבריהם. הר"ד הקשה שאם לא נאמר הדין דדברים שבלב אינם דברים אלא בכה"ג שאין אומדנא דמוכח, אזי תיפוק ליה מצד שאיננו יודעים מה שבלבו, ואף אם היה תוקף לדברים שבלב לא היינו יכולים להתחשב בהם. ולכן למד הר"ד שהקביעה שדברים שבלב אינם דברים, כוללת בתוכה את הקביעה שהוא הדין גם כשיש אומדנא דמוכח. ואולם נראה שהגמרא התייחסה גם למקרה שבעלי הדין מאמינים זה לזה, ולכן העובדה שאין בעל דין יודע מה שבלב חבירו אינה מונעת מלתת לדברים שבלב את התוקף, והסיבה היחידה שאין מתחשבים בהם היא שדברים שבלב אינם דברים. ובמקום אחר (טל חיים ציצית ותפילין, בסימן על זיהוי התכלת) יתבאר שלהלכה סומכים בעניינים אלה גם על אומדנא שאינו מוכח.

בסוגיית דברים שבלב נראה שמשוים בין מכירה לשאר נידונים

והנה, בסוגיה דדברים שבלב אינם דברים (קידושין מט ע"ב) איתא: "ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי; אמר רבא: הוי דברים שבלב, ודברים שבלב אינם דברים", ע"כ. ומבואר בהמשך הסוגיה (שם נ' ע"א) שבאופן עקרוני יש מקום להשוות בין מכירה למעילה ובין גירושין וקידושין לקדשים, דהגמרא משווה בין הנידונים הללו בפשיטות ומקשה מנידון זה

על זה, ומחלקת ביניהם בסברות וטעמים שאינם מייחדים את הנידונים מצד עצמם. ונראה אפוא שבאופן עקרוני יש מקום להשוות גם בין מתנה למכר. ובאמת התוס' (מט שם ד"ה דברים) כתבו וז"ל: "דברים שבלב אינם דברים – משמע דוקא משום שלא פירש דבריו, אבל אם פירש דבריו להדיא ואמר בשעת המכר שהוא מוכרם לפי שהוא רוצה ללכת לארץ ישראל, הוה המכר בטל. וקשה, אמאי, הא בעינן תנאי כפול והרי לא התנה שאם לא ילך לא יתקיים המכר וכו'. ואומר ר"י דצריך לחלק ולומר דיש דברים שאינם צריכין תנאי כפול אלא גלוי מילתא, דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד. וגם יש דברים דאפילו גלוי מילתא לא בעי, כגון ההיא דהכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן, שהמתנה בטלה (ב"ב קלב ע"א וקמו ע"ב), וכן הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוטרופא (שם קלא ע"ב), לפי שאנו אומדין שלכך היה בדעתו. וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא למיסק לארעא דישראל", עכ"ל. ורואים בדבריהם שהם עוברים מעניין לעניין, ממכר למתנה וממתנה למכר, ואינם מבדילים כלל בין הנידונים. אמנם אין הם מפרטים מדוע באמת במקרים אלה יש אנן סהדי ובמקרים אלה אין אנן סהדי.

ביאור ההבדל שבין המקרה שתחילת הסוגיה למקרים שבסופה

ובסוף הסוגיה (קידושין נ' ע"א) נאמר: "ההוא גברא דזבנינהו לניכסיה אדעתא למיסק לארעא דישראל, סליק ולא איתדר ליה; אמר רבא: כל דסליק אדעתא למידר הוא, והא לא איתדר ליה. איכא דאמרי: אדעתא למיסק, והא סליק ליה. ההוא גברא דזבנינהו לניכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, לסוף לא סליק; אמר רב אשי: אי בעי סליק. איכא דאמרי: אי בעי לא סליק. מאי בינייהו, איכא בינייהו, דאיתליד אונסא באורחא", ע"כ. ומוכח שדעתו של המוכר מועילה לו לבטל את המכר. ולא נותר אלא רק לברר האם מה שקרה סותר מהותית את מה שהיה בדעתו. ומהשוואת הלשונות של הגמרא בין המקרה שבתחילת הסוגיה ובין המקרים שבסוף הסוגיה רואים שהמקרים שבסוף הסוגיה מובאים בסתמא, ולא מתפרש בהם להדיא שהמוכר אמר את דעתו. ואילו בתחילת הסוגיה מודגש: "ובעידנא דזבין לא אמר ולא מיד". ונראה מזה שהיה מתבקש שהוא יאמר בזמן המכר מה דעתו, ובמקרה הזה לא קרה מה שהיה אמור לקרות. ובמקרים שבסוף הסוגיה קרה מה שהיה אמור היה לקרות, שהוא אמר את דעתו, ולכן אין צורך להסביר שום דבר. ונראה דהיינו משום שההנחה הפשוטה צריכה להיות שאם יש לנו מקום לדון מה הייתה דעתו כדי להתחשב בה, היא לא אמורה להיות מוצנעת בלבו מבלי שנדע על כך שום דבר. ולכן הוא צריך לאומרה ולגלותה לנו בזמן המכירה כדי שנוכל

להתחשב בה. והוא לא עשה את הדבר שהיה אמור להיות, אלא שעכשיו הוא טוען שכך היה בלבו.

לכאורה הדיון תלוי בשאלה אם מאמינים לאדם

ולפי זה נראה לכאורה שעיקר הדיון הוא אם מאמינים לאדם או שאין מאמינים לו, ואין חיסרון עצמי בדברים שבלב אלא חיסרון של האפשרות לדעת מה הייתה באמת דעתו של האדם. דהא גם במקרים של סוף הסוגיה האדם לא אמר במפורש שהוא מתנה את הקניין דווקא בכך שיתממש רצונו, אלא הוא רק פירש שזו הסיבה לכך שהוא מוכר. ואם כן לכאורה אין הבדל מהותי בין המקרים מלבד מה שכאן הוא פירש להדיא את דעתו ואילו במקרה שבתחילת הסוגיה הוא לא פירש את דעתו. וכן מוכח לכאורה מזה שהגמרא אומרת על מקרים שונים ד"אנן סהדי" שחשב כפי שאנחנו תולים שחשב. ואם נאמר שיש דין מיוחד באמירה שצריך להתקיים בזמן המכירה או ההקניה, לא היה אמור להועיל אנן סהדי, דהא סוף סוף לא הייתה אמירה. וגם לכאורה קשה מאוד לומר שאת דין האמירה הוא מקיים בעצם זה שהוא מגלה את דעתו. דבשלמא אם הוא אומר: הרי את מקודשת לי, או הרי דבר זה מכור לך, שפיר יש לומר שפעולת האמירה הזאת היא תנאי כלשהו בקיומו של הקניין. אבל אמירה שבה הוא רק מבטא את רצונו ודעתו, היא לכאורה גילוי דעת בעלמא שהוא מגלה בשעת הקניין. ואם כן, מה לי אם גילוי הדעת ייעשה בדרך של אמירה ומה לי אם ייעשה בדרכים אחרות. ולכאורה העיקר הוא רק שכולנו נדע שזו אכן כוונתו. ומה שכתוב בתחילת הסוגיה: "בעידנא דזבין" לא אמר ולא מידי, נראה היה לפרש בפשיטות שבא לאפוקי מהעידנא דאחר, שהתברר לו שהוא לא יכול לעלות לארץ ישראל. דלאחר מכן הוא כבר אמר שזו הייתה דעתו בשעת המכירה, ועתה הוא רוצה לבטל את המכירה בגלל שזו הייתה דעתו באותה שעה.

המעשה מצד עצמו צריך להיות מובן כך ואין הדבר תלוי רק באמון באדם

אמנם ברור שהשאלה אינה יכולה להיות תלויה באופן ישיר בשאלה אם מאמינים לאדם או שאין מאמינים לו. דאם כן נתת דבריך לשיעורין, ואם יהיה אדם נאמן על הקונה, והמוכר יאמר לקונה שזו הייתה דעתו, הוא יהיה צריך להחזיר לו. ולא נראה כלל בסוגיה שיש צד כזה. והגמרא לא העלתה את האפשרות שאם הוא נאמן עליו, הוא יצטרך להחזיר, ושכל הדיון הוא רק בכגון שאין הוא נאמן. והדבר

גם מוכח מיניה וביה. דאם נאמר שהמעשה הוא דווקא בכגון שאין המוכר נאמן על הקונה, היה רבא צריך לנקוט בפשיטות שאין הוא נאמן לומר כן. דכיוון שהוא לא היה יכול לסמוך על כך שיאמינו לו, הרי שבעצם זה שהוא לא אמר שום דבר, יש לנו הוכחה שאין דבריו נכונים. ולכן נראה פשוט שלפי ההבנה הזאת המעשה מצד עצמו צריך להיות כזה שניכר מתוכו שלכך הייתה כוונתו. ואם לא ניכר שלכך הייתה כוונתו, לא איכפת לנו אם הוא אדם נאמן. דאפילו אם הוא נאמן, סוף סוף הוא מכר באופן כזה שלא ניכר וברור שלזו הייתה כוונתו, ודברים שבלב אינם דברים. ומובן גם מדוע רבא לא נקט בפשיטות שאין הוא נאמן, דבאמת לא זה היה הדיון, אלא הדיון היה דווקא על המשקל שיש לתת לדברים שבלבו. דדווקא בגלל שאנחנו מאמינים לו שזו הייתה כוונתו, אבל הדברים היו חבויים בלבו, לכן יש צורך לדון אם הדברים החבויים בלבו הם בעלי משקל שיכולים לבטל את המכירה. ועל זה מחדש רבא שדברים שבלב אינם דברים.

מדברי הרשב"א נראה שהרעותא בדברים שבלב נובעת מחוסר אמון באדם

והרשב"א (שם מט ע"ב ד"ה בעידנא) כתב וז"ל: "בעידנא דזבין לא אמר לסוף לא סליק – פירוש, כגון שאמר קודם שעת מכירה שהוא רוצה לעלות ומפני כך הוא מחזר למכור, ואפילו הכי כיון שלא אמר לה בשעת המכר, קרינן להו דברים שבלב, דדילמא בשעת המכר חזר בו מְפִנְתוּ ורוצה הוא למכור בין עולה בין אינו עולה. דומה לכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, שגלה תחלה דעתו, וכיון דבשעת מעשה לא אמר, קרינן ליה דברים שבלב, אבל אם לא אמר לא בתחילה ולא בסוף, פשיטא, ואפילו דברים שבלב לא הוו. דאם כן כל מוכרין יהיו אומרים כן כשרוצין לחזור בהן", עכ"ל. ומבואר שסובר שגם כאשר האדם גילה דעתו לפני כן, אין אנו מתחשבים בזה, ולכאורה היינו משום שבכל זאת אין אנו מאמינים לו שהוא לא חזר בו מכוונתו, ואנו חוששים לאפשרות שבשעת המכירה הוא דווקא היה מעוניין למכור בין אם יעלה ובין אם לא יעלה. ולכאורה על טענתו שאם כן כל מוכרים יהיו אומרים כן, היה אפשר לומר שאם הם אינם נאמנים לקונה, אזי אין הספק מה היה בלבם יכול להוציא מידי הוודאי מעשה קניין שעשו בסתמא, ולכן לא יועיל להם שיאמרו שלזו הייתה כוונתם. והיה אפשר להבין כנ"ל, שהחידוש בסוגיה הוא שגם כאשר הקונה מאמין למוכר שזו הייתה דעתו, בכל זאת אין כוונתו של המוכר שהיתה חבויה בלבו יכולה לגרום לביטול הקניין, דדברים שבלב אינם דברים.

קושי בדברי הרשב"א

ואולם לכאורה לשיטתו של הרשב"א יש מקום להקשות: דממה נפשך, אם הקונה מאמין למוכר, ומתחשבים במה שהוא מאמין לו, מדוע שיתחשב בספק שמא המוכר התחרט פעמיים, ובתחילה הוא רצה למכור רק אדעתא דעלייה לארץ ישראל, ובשעת המכר הוא התחרט ורצה למכור אפילו אם לא יעלה, ועתה הוא שוב התחרט ואינו מעוניין במכירה כיון שהוא לא עלה. הלא אם המוכר נאמן עליו, והוא אומר לו שהוא לא התחרט, אלא זו הייתה דעתו מתחילה ועד סוף, מדוע שלא יאמין לו. ואם נאמר שהקונה אינו מאמין למוכר, קשה כנ"ל, דאין מקום לטענת הרשב"א שכל מוכר יאמר אחרי המכירה כשירצה להתחרט שלא התכוון למכור אלא רק אם לא יעלה, דלאו כל כמיניה לומר שכך התכוון, ואין אנו מאמינים לו.

ביאור דברי הרשב"א

ועל כרחו הרשב"א לכאורה מחויב לומר שאין הדבר תלוי באופן ישיר בשאלה אם מאמינים למוכר. אלא צריך שהמעשה מצד עצמו יראה כן, וכפי שהתבאר. ולכאורה רק כך נפתרת הסתירה הנ"ל, דבאמת יתכן שהקונה מאמין למוכר, אבל כיון שהמעשה מצד עצמו אינו נראה כן ואין סיבה לפרשו כן, לכן אמרינן דדברים שבלב אינם דברים, ואין להתחשב בדברים שהיו חבויים בלב. אלא דאי אתינן להכי, כבר לא היה צורך להעמיד את המקרה בכגון שכבר אמר קודם לכן שהוא רוצה למכור רק באופן שיעלה לארץ ישראל. דאפילו אם לא היה מדובר במקרה כזה, יש חידוש שאין סומכים על כוונתו, ואפילו שמאמינים לו שכך חשב. ואדרבה, יש מקום לדון שאם הוא אמר כך לפני המעשה, אולי נחשב הדבר כדברים שאינם בלב אלא באמירה, ושלא איכפת לנו אם הוא אומר בשעת מעשה או לפני מעשה, וכל עוד מאמינים לו שזו היתה כוונתו, מתבטלת המכירה.

וצריך לומר עוד בכוונת הרשב"א שמה שכתב: "ואפילו הכי כיון שלא אמר לה בשעת המכר, קרינן להו דברים שבלב, דדילמא בשעת המכר חזר בו מְכַנְתו ורוצה הוא למכור בין עולה בין אינו עולה", אין כוונתו שבהכרח אנו חושדים באדם שהוא משקר, וטוען טענות אשר לא כדת. אלא המציאות הזאת שיש לנו לחשוש "דילמא חזר בו", היא בעצם זו שגורמת לכך שאלו דברים שבלב. והמעשה מחוסר פירוש והגדרה המשייכת אותו למכירה שנעשית בתנאי ברור. וכיון שכך, יש לפנינו מציאות של דברים שבלב שאינם דברים. ובזה מובנת היטב ההשוואה וההוכחה שמביא הרשב"א לדבריו מהדין דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני. דגם שם אין כאן חשש

שקר כשהוא לא אומר שום דבר אחרי שכבר כפו אותו והוא אמר רוצה אני. ואדרבה, אם היינו חוששים שהוא משקר, דווקא לא היינו סומכים על הבאת הקרבן שלו. אלא עצם העובדה שהוא אמר בתחילה שהוא רוצה, ועכשיו הוא לא אומר שום דבר, גורם לכך שהמעשה של קיום נדרו הוא מעשה רגיל של הבאת קרבנו לרצונו, כיון שזוהי הפרשנות הפשוטה שלו.

י. הלכה למעשה

סיכום שיטות הפוסקים העיקריות בעניין מתנה שאינה גמורה

הראשונים הקשו על הדין שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה מהדין שמתנה שהמקבל אינו יכול להקדישה אינה מתנה, ומדבריהם עולים ארבעה תירוצים עיקריים: א. תירוץ התוס' וסיעתם שניתן להקדיש מתנה על מנת להחזיר, אלא שיש צורך לפדותה כדי להחזירה אחר כך. ב. תירוץ ר"י שהמתנה אינה תלויה ביכולת להקדיש אלא בכך שתהיה לה ממשות, ובמשנה נזכרה האפשרות להקדיש משום שכך היה מעשה, אך הרעותא במתנת בית חורון היא שלא היתה כוונת נתינה כלל. ולשיטתו, די בכוונת נתינה כדי שמתנה תועיל, ואפילו אם הנותן לא גמר בליבו שהיא תישאר אצל המקבל. ג. תירוץ הרמב"ן שבמתנת בית חורון חוסר היכולת להקדיש נובע מפער בין הדיבור למחשבה, והפער הזה הוא שמגלה שיש כאן הערמה וזו הסיבה שהמתנה אינה חלה, דסוף סוף אין לנותן גמירות דעת על אותו קניין שדובר עליו, אלא על קניין אחר. ולכן הקניין המדובר עליו אינו תופס כלל. ובאמת אין תלות ביכולת ההקדש מצד עצמה. ד. מדברי הרמב"ם במשנה תורה נראה שאפשר להקדיש מתנה על מנת להחזיר בקדושת דמים, ורק בקדושת הגוף (שאין לה פדיון) אי אפשר להקדישה, ודי באפשרות להקדיש קדושת דמים כדי שהמתנה תחול. וכן כתבו להדיא כמה ראשונים כתירוץ לקושי ממתנת בית חורון. והרמב"ם מבין את דין מתנת בית חורון לשיטתו שהתבארה לעיל בשני הסימנים הקודמים, ולדידו, קניין שנעשה ללא גמירות דעת, והדבר לא נאמר להדיא כתנאי – אינו חל. ולהלכה נראה שיש לנקוט כדעת רוב הראשונים ודלא כר"י, ואין לתת תוקף למתנה שניתנה ללא גמירות דעת. דמלבד מה שזו דעת רוב הראשונים, יש גם קשיים בשיטת ר"י ובהבנתו בדברי המשנה בעניין האפשרות להקדיש, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' שצד). וישנם קשיים נוספים שקשים על שיטת ר"י ועל שיטות

נוספות מלבד שיטת הרמב"ם, וכמבואר לעיל (עמ' תיג-תטו). ולפי זה אין לקבל להלכה את מה שכתבו התוס' (בכורות נא ע"ב ד"ה הלכך, ה"ד לעיל עמ' רצז) שמתנה על דעת להחזיר דינה כמתנה על מנת להחזיר, דדבריהם אזלו כשיטת ר"י, והעיקר בזה כדעת הרמב"ם שמתנה על דעת להחזיר אינה מתנה.

מסקנה לעניין מתנה כמתנת יונתן בן עוזיאל

ויוצא לפי כל זה שאין די בעצם הידיעה שהנותן רוצה שייעשה במתנה דבר מסוים או שלא ייעשה דבר מסוים בשביל לחייב את המקבל להתחשב בכך, אם יש ספק אם הרצון של הנותן נקבע כתנאי על ידו, אף שידוע בוודאות שזה היה רצון הנותן. אבל אם יודעים בבירור שהנותן נתן רק על דעת שייעשה אותו דבר, או שיודעים בבירור שהמוכר מכר רק על דעת מסוימת, הדבר נחשב לתנאי, ואין המתנה והמכירה קיימת אם בא לבטל את התנאי. ואם דעתו שהדבר יחזור אליו לאחר זמן ולא ישאר ביד המקבל, לפי התוס' יש למתנה זו דין של מתנה על מנת להחזיר, ולפי הרמב"ם אינה מתנה כלל. והיינו כפי שהתבאר לעיל (עמ' שב) שאף שמבחינת גמירות הדעת אין הבדל בין זה למתנה על מנת להחזיר, יש הבדל מבחינת הצורה שבה הדבר נעשה. דכל עוד הוא לא מתפרש להדיא כמתנה גמורה, הוא נראה כשיקרא בעלמא, והיראותו כך מבטלת את תוקפו. וכדי שהמתנה תחול יש צורך שהנותן יגמור בדעתו לתת לתמיד, ואם ירצה המקבל יחזיר, או שהנותן יתנה את המתנה במפורש בכך שהמקבל יחזיר לו.

מסקנה לעניין פדיון הבן ומכירת חמץ לגוי

וכן לעניין פדיון הבן ומכירת חמץ לגוי, אם יודעים בבירור שהמעוה או החמץ ניתנו על דעת שהגוי או הכהן יחזיר אותן אחר כך, לדעת הרמב"ם המתנה או המכירה אינה קיימת, ולדעת התוס' דינה כמתנה על מנת להחזיר, שבפדיון הבן מועילה אך בחמץ אינה מועילה משום חומרא דחמץ וכנ"ל (עמ' שלא) (וזו הדרך היחידה שהם מעלים ליישב את דברי התוספתא עם הדין דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה). ואמנם במכירת כמות מועטת של חמץ יש מקום לומר שהישראל לא יקפיד אם הגוי לא יחזיר לו את חמצו, ולכאורה דמי למתנת יונתן בן עוזיאל, שאף שהנותן לא רצה שיונתן ייתן את הירושה לבניו, מכל מקום יונתן נתן להם, והועלו לעיל שני הסברים לסברת יונתן: או שהבין שהנותן לא התנה את הנתינה בכך, או שהבין שהנותן לא הקפיד אלא על כל הירושה, ולא על חלק ממנה. ולפי זה היה

מקום להקל במכירת חמץ של כמות מועטת. ואולם ישנו חילוק גדול בין מתנת יונתן בן עוזיאל למכירת חמץ, שבמתנת יונתן הנותן באמת לא היה יכול לדעת מה יונתן יעשה בירושה, וחזינן שיונתן אכן עשה שלא כרצונו, ואילו במכירת חמץ ברור שהגוי יחזיר את החמץ לישראל. ולכן אף בכמות מועטת אין מקום להכשיר את המכירה. וזוהי הערמה, שהתבאר באורך בסימן הקודם שאינה מועילה בכל התורה אף בדרבנן, וכל שכן בחמץ החמור. וישנו חילוק נוסף, שבנידון דיונתן ברור שהמתנה ניתנה, אלא שיש לדון על דעת מה היא ניתנה, ואילו במכירת חמץ המעשה נראה כהעברה בעלמא ולא כמתנה, ולפי מה שהתבאר לעיל (עמ' ש) בדעת הרמב"ם, מצב זה גרוע ממתנה על מנת להחזיר ומתנתו אינה מתנה. וכל זה אמור מצד הנידון דמתנה שאינה גמורה, אך לפי מה שהתבאר לעיל (עמ' רפח-שלד) שבחמץ מחמירים יותר (לפי הריטב"א מדרבנן ולפי הרמב"ם וסיעתו מדאורייתא), גם אלמלא חילוק זה, אם בפועל ברור שהחמץ יחזור (או לא יצא כלל), הדבר אסור. וכל שכן אם מוכר באופן קבוע מדי שנה. ופשיטא שאין להקל כשהחמץ נשאר בפועל בבית הישראל, וכפי שהתבאר שם.

הבדל בין מתנה על להחזיר ובין מכירת חמץ הנהוגה בזמננו

ומלבד כל האמור, ישנו חילוק בין מתנה על דעת להחזיר שדובר עליה לאורך הסימנים הללו, ובין מכירת חמץ הנהוגה. לפי מה שהתבאר, מתנה על דעת להחזיר היא מתנה שמבחינת גמירות הדעת אין הבדל בינה ובין מתנה על מנת להחזיר שנחשבת מתנה גמורה להלכה. ובאמת התוס' נקטו שאין הבדל להלכה בין מתנה על מנת להחזיר למתנה על דעת להחזיר. אך הרמב"ם והרמב"ן נקטו שדווקא מתנה על מנת להחזיר מועילה, ולא מתנה על דעת להחזיר. ובדעתם מוכרחים להבין כפי שהתבאר, שהריעותא שקיימת במתנה על דעת להחזיר היא שחזותו של המעשה מוכחת עליו שאין בו נתינה ממשית.

ולעומת זאת, במכירת חמץ הנהוגה בימינו ישנו חוסר בגמירות הדעת. דהחמץ כלל אינו נמסר לגוי ולא מתבצעת מתנה כלל, ולגוי אין אפשרות ממשית של שימוש בחמץ. וגריעא טובא ממתנה על דעת להחזיר, שבה החפץ באמת ניתן למקבל ונמצא בידו, ואת האפשרות שיש לו להשתמש בפועל בדבר עד שהוא מחזיר הוא בדרך כלל גם מממש כגון בקיום מצוה וכדומה. ואם מתנה על מנת להחזיר ועל דעת להחזיר אינה מועילה בחמץ וכפי שכתבו הראשונים, קל וחומר למכירה הנהוגה בימינו שאינה ניתנת לגוי ואין בה אפשרות ממשית של שימוש כלל.

היוצא מזה לעניין הקנאת בגד לפוטרו מציצית או מקריעה

ונראה שהוא הדין לאדם שרוצה להקנות את בגדו לאדם אחר כדי להיפטר מציצית, או כדי שהבגד ייפטר מחיוב קריעה, וברור לשניהם שבפועל הבגד יישאר ברשות הנותן. דכיון שברור שהבגד יישאר ברשות הנותן, אין מתנתו מתנה. ודווקא אם יש אפשרות ממשית ומעשית שהנותן ישאיר את הבגד ברשותו או אם מתנים להדיא שזו מתנה על מנת להחזיר, ניתן להיפטר מציצית או מקריעה.

היוצא מזה לעניין מכירת הקרקעות לגוי בשביעית

והוא הדין לעניין מכירת הקרקעות לגוי בשביעית על מנת להפקיען מדיני שביעית, שאם ברור שהקרקע תישאר בפועל ברשות ישראל, הקניין אינו מועיל. ולכן בזה גם מתנה או מכירה שנעשית על דעת שהקרקע תישאר בפועל בידי הישראל ולא ברשות הגוי, אינה מתנה ואינה מכירה, ולכן גם אינה יכולה להפקיע משביעית. ואם ירצה למכור באמת ולהעביר את השדה לבעלות ממשית של הגוי יפסיד בזה ח"ו את הקרקע לצמיתות, וגם יעבור על הלאו דלא תחנם. ואף אם יתן מתנה על מנת להחזיר, יעבור בזה על הלאו דלא תחנם¹⁸.

18. בעניין הלא תחנם יש להאריך אבל אכ"מ.