

דוד שפירא

# תורת המשא ומתן

חלק א'



דוד שפירא

## תורת המשא ומתן

מו"מ מסחרי לפי ההלכה

חלק א'

משא ומתן באמונה

עסקאות שאין לנהל עליהן מו"מ  
איך מנהלים מו"מ – המותר והאסור  
קביעת מחיר העסקה – מה אומרים ואיך  
סוגרים?

חזרה מדברים שהוסכמו במהלך מו"מ

מבוא מאת הרב יובל שרלו

עריכה: חיים אקשטיין  
תמונת העטיפה: shutterstock  
עיצוב העטיפה: סטודיו סטימצקי  
עימוד: ענת ניסן  
מוציא לאור: סטימצקי – הוצאה לאור  
לפניות: [publishing@steimatzky.co.il](mailto:publishing@steimatzky.co.il)

© כל הזכויות שמורות למחבר

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע,  
לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני  
אחר, כל חלק שהוא מהחומר הכלול בספר זה.  
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור  
בהחלט, אלא ברשות מפורשת בכתב מהמחבר.

נדפס בישראל 2020

אמר רבא: בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו:  
נשאת ונתת באמונה...?

(שבת לא, ע"א)

דוד שפירא גדל במונסי ניו יורק ועלה ארצה לפני 30 שנה עם אשתו זיוה ועם שני ילדיהם הקטנים. הוא למד בישיבת הר עציון וסיים לימודי תואר ראשון בספרות ובמשפטים (בהצטיינות יתרה) בישיבה יוניברסיטי. דוד שותף בכיר במחלקה הבין-לאומית של משרד יגאל ארנון ושות' שבו הוא עובד כ-30 שנה. דוד משרת בפרקליטות הצבאית בשירות מילואים פעיל בתפקיד יועמ"ש בדרגת רב-סרן. עיתון מעריב כתב כי "הוא אחד מעורכי הדין הכי מוערכים בישראל ובעולם בתחום ההי-טק". לדוד וזיוה יש ארבעה ילדים ושישה נכדים הגרים בירושלים, בירוחם, בלוד, ובתל אביב.

ספר זה מוקדש לזיוה

ולילדינו

פנינה, נת"י, תמר, סיגל, יואל, אלי ומאירה

ולנכדינו, ילידי מדינת ישראל,

אביה, מוריה, שליו, אפרת, עטרת וניצן חסד

"והערב נא ה' אלוהינו את דברי תורתך בפינו ובפיות עמך בית  
ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאנו וצאצאי צאצאנו... כולנו יודעי שמך  
ולומדי תורתך לשמה"





לע"נ

מוריננו ורבינו

הרב דוד אברהם ספקטור זצ"ל

רבה הראשי של שכונת גבעת שרת



יְהוֹשֻׁעַ בֶּן פְּרֹחִיָּה אֹמֵר, עֲשֵׂה לְךָ רֵב, וּקְנֵה לְךָ חֵבֵר...

משנה אבות א, ו



## תוכן עניינים

- הקדמה . . . . . 27
- מבוא: משא ומתן – מהו? . . . . . 32
- עסקאות שאין לנהל עליהן מו"מ . . . . . 37
- נכסים שלא על המדף למכירה . . . . . 37
- פסוקי התורה 37 • בתנ"ך: סיפור אחאב ונבות 37 • בתלמוד הבבלי 39 • שיטת הרמב"ם: לא תחמוד ולא תתאוה 42 • היראים: שני איסורים בעלי הגדרה זהה 45 • סמ"ג: איסור אחד בלבד 45 • הטור: פסיקה כרמב"ם – ללא שבע מילים 46 • פסיקת השולחן ערוך 48 • לא תחמוד בענייני מצוות 50 • האם עוברים על לא תחמוד במתנות? 52 • סיכום 54
- משא ומתן על עסקה שכבר מנוהל עליה משא ומתן . . . . . 55
- המקור בתלמוד 55 • שיטות ראשונים 57 • הגדרת תקופת הבלעדיות 61 • פסיקת ההלכה 68 • שו"תים 71 • סיכום 73
- משא ומתן על עסקה הפוגעת במתחרים שבשוק . . . . . 75
- הסוגיה בתלמוד הבבלי 76 • שיטות ראשונים ואחרונים 78 • המרדכי בשם הראב"ה: דין חריג • 79 הרמ"א מתבסס על המרדכי למנוע הדפסת הרמב"ם 79 • משאת בנימין והחתם סופר • 81 הרב משה פיינשטיין: מניעת תחרות גם ללא התנהגות בריונית 83 • חלקת יעקב: מותר לפתוח מסעדה ליד מסעדה קיימת 86 • מנחת אשר: בעידן המתחדש יש בעיה למנוע תחרות 87 • תחרות במקרה של הבדלי מחיר ואיכות 88 • שיטת הר"י מיגאש: טובת הצרכן 88 • שיטת הרמב"ן: אין להתחשב בהבדלי מחיר ואיכות 89 • נימוקי יוסף: עמדת ביניים 90 • לחם משנה: הפחתת מחיר ככלי לתחרות וכניסה לשוק 91 • פסיקת השולחן ערוך 91 • כיצד תושב חוץ יכול להיחשב לתושב מקומי 92 • בתלמוד הבבלי – השתייכות על-ידי תשלום מיסים 92 • רבנו תם: תושב חוץ המסכים לשלם מיסים נחשב

כתושב מקומי 93 • רבנו אביגדור – תושב חוץ חייב להיות תושב העיר או בעל דירה בעיר 94 • האם רש"י והרמב"ם דורשים תשלום מיסים עתידי בלבד? 95 • האם תושב חוץ שמשלם מיסים למדינת ישראל נחשב תושב מקומי? 95 • מניעת תחרות על-ידי סגירת הדלת לתושבים זרים 97 • לסיכום 97

#### שידול לקוחות . . . . . 99

מערופיא – בלעדיות בימי הביניים 99 • כניסה לשוק על-ידי הפחתת מחיר המוצר 100 • איזה לקוח נחשב לקוח תדיר? • 102 האם דנים דין מערופיא היום? 102 • סיכום 106

#### התחלת משא ומתן – מה אסור לומר? . . . . . 107

#### הצעת מחיר ללא כוונה לקנות - אונאת דברים . . . . . 107

הגדרת איסור 108 • טעם האיסור – לאיזה נזק גורמת בקשה להצעת מחיר? 110 • דוגמאות מעשיות לאונאת דברים 116 • אונאת דברים על-ידי המוכר 117 • הצעת מחיר על מנת לקבל הנחה ממוכר אחר 118 • ניהול משא ומתן ממושך ללא מקורות מימון 120 • היתר הרמ"א להונות חילונים – האומנם? 121

#### האיסור לגנוב דעת – "סמול טוק". . . . . 124

מקור האיסור 125 • המקור בתוספתא 125 • גנבת הדעת של אבשלום 128 • בתלמוד הבבלי 130 • שיטת היראים 132 • סמ"ג 136 • סמ"ק 138 • הרמב"ם 139 • הב"ח 143 גנבת דעת לשם כבוד 150 • גנבת דעת – גם ללא אמירה אמירה מפורשת? 154 • לגין המתקשקש – האם כבוד הבריות דוהח איסור גנבת דעת? 156 • רקע לדין של כבוד הבריות 161 • גילוי מסמכים במסגרת בדיקת נאותות 169 • הצגת הנכס העומד למכירה 178 • פסיקת השולחן ערוך בגנבת דעת 181 • חידושו של אגרות משה – אחריות הברור של קונה 184

#### שקרים לבנים במשא ומתן מסחרי. . . . . 208

המקור בתורה 209 • בתלמוד הבבלי: הרחבת האיסור מעבר לשופט 210 • כיצד מרקידין לפני הכלה? 215 • שלושה מקרים מותרים 217 • שינוי מפני השלום 219 • מוני המצוות 221 • השו"תים: האם מותר לשקר בענייני ממון? 228 • סיכום 234

#### חנופה . . . . . 235

המקור בתורה 235 • חנופה בדברי חז"ל: אגריפס 236 • חנופה במצב של סכנה 240 • חנופה בדברי חז"ל: המדרש של ירמיהו 241

- מוני המצוות 244 • רבנו יונה: תשע רמות של חנופה 247 • שו"ת:  
 חנופה לרופא הנשוי לנוכרייה 250 • עוד סוגים של חנופה מותרת –  
 חנופה לאשתך 252 • סיכום 253
- קללות במשא ומתן . . . . . 254  
 מבוא 254 • מדרשי ההלכה וקללת "שאר כל אדם" 255 • טעם איסור  
 קללת חירש, והקשר לקללת כל אדם 256 • קללה עם או בלי שם ה' 258
- הצעת מחיר ראשונית. . . . . 261
- איזה מחיר מותר להציע - נדרי זרוזין . . . . . 261  
 כשהצדדים התכוונו לנדור באמת 262 • על איזה מחיר מותר לסכם?  
 265 • כשהפר בין הצדדים גדול 267 • פסיקת הרמב"ם 268 • פסיקת  
 הטור 272 • פסיקת השולחן ערוך 281
- קביעת מחיר מעל לתנאי שוק . . . . . 292  
 עסקאות נדל"ן 295 • אונאה בשטרות (אגרות חוב) 302 • אונאה  
 במניות 306 • איך קובעים מחיר שוק? 316 • עד מתי ניתן לטעון  
 טענת אונאה? 329 • אונאה שידוע בעת העסקה 338 • כתב ויתור על  
 אונאה 349 • ביטול אונאה בתחומי תעשייה מסויימים 354
- חזרה מדברים שהוסכמו במהלך משא ומתן . . . . . 359
- יצירת התחייבות משפטית . . . . . 360  
 המקור במשנה 360 • פירושי הראשונים 362 • בתלמוד הבבלי –  
 מחלוקת מהו דין מי שפרע 366 • מדוע אפשר משפטית, לבטל עסקה  
 אחרי שהכסף שולם? 368 • מטרת תקנת החזרה למוכרים לפי רש"י  
 שמעון 376 • הרחבת שיטת רבי שמעון לחזרה ללקוחות לפי רבנו  
 תם 378 • הסתייגות המאירי מהרחבת תקנת החזרה ללקוחות 380 •  
 ביטול עסקה שסוכמה לפני תשלום או משיכה הנושא ונותן בדברים  
 381 • בירור דין "אין רוח חכמים נוחה הימנו" 383
- ביטול הסכם בעל-פה "מחוסרי אמנה". . . . . 385  
 מקור מדאורייתא לאיסור ביטול עסקה 387 • האם עמידה בדיבור  
 היא מצוות עשה? 388 • מחלוקת בגין תוקף מצוות "היין צדק" 390
- ביטול עסקה - דעות הפוסקים . . . . . 393  
 הרי"ף 393 • בעל המאור: המבטל בגלל מחירי השוק אינו מחוסר  
 אמנה 394 • הרשב"א: מחמיר בחזרה למרות שינוי במחיר שוק  
 396 • הטור: הלכה כרבי יוחנן 397 • פסיקת שולחן ערוך 401 •

הרחבת האיסור למשא ומתן בקרקעות, ובכלל 402 • משא ומתן  
מורכב ובו חשש להפסד המקח 403 • תוקף המצווה על-פי השולחן  
ערוך 407 • פסיקת הרמ"א: עמידה בדיבור ללא תנאים 408 • ערוך  
השולחן 409 • הרב פיינשטיין: התחייבות לעמידה בהסכם ללא משא  
ומתן 410

מבוא מאת הרב יובל שרלו

ראש ישיבת אורות שאול

## נקי כפיים ובר לבב

יש סדר לתורה – התורה שניתנה לנו על-ידי ריבונו של עולם נכתבה בסדר מסוים. גם הראשונים, ובראשם רש"י, המאמצים בפירושיהם את היסוד של "אין מוקדם ומאוחר בתורה", אינם טוענים שהתורה אינה מסודרת. הם טוענים שהסדר אינו סדר כרונולוגי, ועל כן בכל פעם הם דנים בשאלה מפני מה נכתבה התורה בסדר המסוים הזה, ולמעשה מעניקים משמעות רחבה יותר למהלך הסיפורים והמצוות שהתורה נכתבה לאורם.

ספר בראשית קודם לספר שמות. לדעת הרב קוק זצ"ל, זו המשמעות היסודית של הכלל שלימדו חכמים "דרך ארץ קדמה לתורה", לאמור: יש משמעות גדולה לעובדה שהתורה לא פתחה בספר שמות – הקמת האומה הישראלית, יציאת מצרים, מתן תורה ובניין המשכן – כי אם עסקה ב'דרך הארץ' הטבעית של קיום העולם כפי שהוא, על הפעילויות האנושיות שבו, המבנים החברתיים ועקרונות ההתנהגות האנושית. תשתית התורה היא היות כל ברואי העולם ברואים בצלם א-לוהים, ומכוח בריאה ייחודית זו והיותם בעלי הצלם המופלא הזה, הוטבעו בהם בין השאר יסודות מוסריים וחובות התנהגותיות עוד לפני מתן תורה. זהו הבסיס שאותו כינו חכמים "שבע מצוות בני נוח", והוא מחייב את האנושות כולה, גם אם לא התרחשה התגלות א-לוהית

שבישרה עליו. בשל כך נתבע דור המבול על כך ש"מלאה הארץ חמס מפניהם", אף-על-פי שהחמס עצמו עוד לא הוגדר; בשל כך נתבעו מלכים על החטאים המוסריים שבלקייחת אישה מבעלה, בימי שרה ואברהם, רבקה ויצחק; בשל כך הוגדרו אנשי סדום כרעים וחוטאים לד' מאוד, אף-על-פי שהתורה בצורתה המלאה עוד לא ניתנה; בשל כך נהג יעקב אבינו באופן מוסרי בהיותו שומר צאן לבן, ולא הביא טרפה אל ביתו; בשל כך נמנע יוסף מלהיענות להצעתה המגונה של אשת פוטיפר, שכן הייתה בכך מעילה במעבידו, ועוד ועוד.

אין מדובר בהיסטוריה בלבד, ובתיאור סדר התורה כפי שהוא נכתב במקורו. העובדה שהתורה ניתנה בסדר כזה מלמדת על עמדתה ביחס להתנהגות המוסרית המצופה מכל בני האדם, ועל החשיבות העליונה של הצדק והמוסר, כתשתית לקבלת התורה, כדבריו של הרב קוק זצ"ל:

"דרך ארץ קדמה לתורה". הקדמה זמנית מוכרחת לדורות, המוסר בטבעיותו, בכל עומק הודו וכחו האיתן, מוכרח להיקבע בנפש, ויהיה מצע לאותן ההשפעות הגדולות הבאות מכחה של תורה. וכשם שהיראה היא בחינת השרש הקודמת אל החכמה, כן המוסר הטבעי הוא בחינת השרש הקודמת אל היראה וכל ענפיה.

והכלל הזה הוא נוהג באדם הפרטי, וכן הוא גם כן נוהג בכללות האומה ובכל האנושיות.

ברם, התורה לא הותירה את הערכים המוסריים, העסקיים, ואת כל התחום הרחב שעוסק ביחסים בין אדם לחברו מחוץ למסגרת המצוות. כבר בעשרת הדיברות, ספר הברית שנכרת בינינו ובין הקב"ה, ניתן משקל גדול מאוד למצוות אלו. משקל זה מבוטא גם



בהמשך המצוות שניתנו במסגרת מעמד הר סיני. אחד הדברים הבולטים ביותר בסדר התורה הוא שהפרשה שבאה בעקבות מעמד הר סיני היא פרשת משפטים דווקא, שברובה המוחלט עוסקת בכינון היחסים שבין אדם לחברו, בתחומים רבים ומגוונים, למן דיני נזיקין ועד דיני שומרים, ולמן קביעת היחס לעבד ולשפחה ועד לרגישות לאלמנה ולגר. רק אחרי פרשת משפטים נצטווה עם ישראל להקים משכן, ולאפשר את השראת השכינה בתוכו בדרך קבע.

סדר זה של התורה הוא הבסיס היסודי לדברי הנביאים, שנאמרו באופן שיטתי ועקבי. הנביאים כולם ביטאו לאורך נבואותיהם את המעמד המיוחד של הדינים האלה, כמטרימים את הזכות לבוא בשערי המקדש. אחד המסרים העיקריים של הנביאים הוא החובה לכונן משפט וצדקה בארץ, שיש בו גם ממד גדול של חסד וסולידריות, וגם כינון החיים האמוניים על אדני היחסים הממוניים ההוגנים. כדי שלא להאריך, לא אצטט את דברי הנביאים כי רבים הם, ואך אביא את הביטוי המובהק והקצר שבדברי מיכה הנביא: "הגיד לך אדם מה טוב ומה ד' דורש ממך, כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם א-לוהיך" (מיכה ו, ח). כאמור, זו דוגמה אחת בלבד משפע דברי הנביאים שנאמרו שוב ושוב, אך היא מגדירה באופן המדויק ביותר את הבסיס שעליו עומדת הציפייה הא-לוהית מבני האדם, ובוודאי מאלה ששמו נקרא עליהם.

גם בדברי חכמים נקבעו היסודות האלה. מבין שלל המקורות שניתן לצטט בולטים דבריהם, שאף הובאו ככותרת בחיבור זה, על המתרחש בבית דין של מעלה לאחר פטירתו של אדם:

אמר רבא: בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו: נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר?

ואפילו הכי: אי יראת ה' היא אוצרו - אין, אי לא - לא...  
(שבת לא, ע"א).

קשה למצוא ביטויים עוצמתיים מאלה הקובעים כי השאלה הראשונה שאדם נשאל בדין הסופי המסכם את חייו היא בתחום העסקי - אם הוא היה ישר, הוגן ונוהג באמונה במהלך חייו הכלכליים, וזאת עוד קודם לשאלה על קביעות עיתים לתורה. חכמים מעצבים בכך את סדר הקדימויות במחויבות הפנימית של האדם לאורך חייו.

## ב

האם עמדה זו של התורה זכתה להתבסס בליבות המאמינים? האם הצליחו הנביאים בשליחותם? האם אומצה תנועת תיקון העולם המוסרי באופן מיוחד על-ידי נאמני ההלכה?

התשובה לשאלה זו מורכבת מאוד. מחד גיסא, העובדה שיסודות בתחום בין אדם לחברו, ובאופן ממוקד בתחום העסקי והממוני, קיבלו ממד נוסף בהפיכתם מערכים מוסריים כלליים למצוות הא-לוהים, נותנת להם עוצמה ייחודית ומחויבות עמוקה יותר. ואכן, חלק בלתי נפרד מתלמוד התורה, מההלכות הנמצאות בספרי ההלכה וכדומה הם התחומים האלה, ויש להם השפעה מסוימת על החיים. נראה שיהיה נכון לומר כי יש בולטות מיוחדת בתחומי החסד והצדקה בעולם הדתי, אולם אין אנו מוצאים אותה בתחומי הדין, המשפט והיושרה.

מאיך גיסא, עצם העובדה שהנביאים נאלצו לחזור על מסר זה פעם אחר פעם, עצם העובדה שהחורבן בסופו של דבר התרחש, ובכלל - הכרת המציאות החברתית הדתית, מלמדות שנושאים אלה נדחקים

פעמים רבות לשולי הקיום הדתי. אין כמו מעט הומור מכאיב כדי לתאר את המציאות הזו, ובעולם הדתי מסתובב סיפור תיאורטי ואירוני על אדם שהביא למשרד בכל יום קופסת חלב, ותמיד היא נלקחה על-ידי אחרים. הוא כתב עליה "פרטי" – ולא עזר; הוא כתב עליה "לא תגזול" – ולא עזר; ברם, בשעה שהוא כתב עליה "ספק חלב נוכרי" (האסור בשתייה על-פי הלכות כשרות) – אף אחד לא נגע בה.

מפני מה מתרחשת תפישה כזו? למה אין אנו מוצאים בולטות של יושרה עסקית בעולמם של שומרי המצוות, שמתנשאת לעין כול? יש לכך סיבות שונות, ואמנה שתיים מהן: ראשונה בהן היא התחושה האנושית המתמדת כי החובות כלפי הא-לוהים קודמות לחובות כלפי בני האדם. תשומת הלב ניתנת למלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, ולא זו בלבד, אלא שכיוון שגם בני אדם אחרים מחויבים במצוות אלה – ההתמקדות היא בעמידה לפני הקב"ה, ורק לאחר מכן בחובות כלפי בני אדם אחרים. למעלה מכך, המצוות שבין אדם למקום מעניקות חוויה דתית אניגמטית, חריגה, ייחודית ושונה, ובשל כך התחושה של עשיית המעשה האמוני המשמעותי בולטת בהן. ואילו המצוות שבין אדם לחברו נתפשות כמצוות 'חילוניות', שלהן שותפים כל בני האדם, וממילא נעקרת החוויה הדתית המיוחדת שהן מעניקות.

שנייה בהן היא אופייה של הכתיבה ההלכתית, שהיא משפטית ומממוקדת, ומגדירה בדיוק את המעשה המותר ואת המעשה האסור. היא טובה כאשר מדובר במצוות שבין אדם למקום, שכן שם ניתן להגדיר במדויק כל דבר ודבר, אך גם שם נאמרה מצווה כללית של "קדושים תהיו", שלדברי הרמב"ן באה למנוע מצב של "נבל ברשות התורה" (רמב"ן בפירושו לויקרא יט, ב). גם העובדה שבמישורים אלה אנו מכירים דרכים המעמעמות את האיסור ("שינוי"; "גרמא";

"מכירת חמץ" מתאימות מאוד לתחום בין אדם למקום, שכן מדובר במצוות מדויקות מאוד. ברם, כאשר אנו עוסקים במצוות שבין אדם לחברו, ובעיקר במישורים העסקיים, לא ניתן להגדיר את כל שפע המקרים האפשריים, ואת ההתפתחויות העסקיות בכל עת. כך כתב המגיד משנה:

ועשית הישר והטוב, והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם, ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים, לפי שמצוות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל ענין, ובהכרח חייב לעשות כן, ומדות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן, והאישים והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו, ומהם שעשו אותם בדין גמור ומהם לכתחילה ודרך חסידות והכל מדבריהם ז"ל, ולזה אמרו חביבין דברי דודים יותר מיינה של תורה שנאמר כי טובים דודיך מייין (הלכות שכנים יד, ה).

באופן פרדוקסאלי, דווקא המשפטיזציה של ההלכה, המתאימה מאוד לנושאים שבין אדם למקום, גורמת לבעייתיות הגדולה בנאמנות לעולם ההלכתי הממוקד בתחומים הממוניים והעסקיים. לא זו בלבד, אלא שדרכי הריכוך אינן מתאימות, כיוון שמהעבר השני עומד נפגע מהתנהגות זו. ובשל כך אין אנו מוצאים את ההטמעה שלהם באורח החיים, ואת הבולטות של העולם הדתי בהתנהגות הערכית והמוסרית בעסקים.

מציאות זו היא קלקול גדול מאוד. ראשית, היא פוגעת בבני אדם, וגורמת עוול במציאות. ככל שבני אדם נוהגים באופן לא מוסרי ולא צודק – כך נהרסות התשתיות החברתיות של העולם, ורבים משלמים על כך מחיר כבד. במישור הדתי, היא כאמור מנוגדת

למצוות ד', ולמכלול השלם של התורה העוסקת בכך. לאור דברי הנביאים שהובאו לעיל, היא מנוגדת למרכזיות של תחום זה ולחשיבות העליונה של הצדק והמשפט. אולם בעיקרו של דבר – היא מחמיצה את מהות החיים של קידוש שמו של הקב"ה, שהוגדרה על-ידי הרמב"ם כחלק מיסודות התורה, אם לא היסוד הגדול שבהם, ומתקיימת רק בדרך שבה קהל המאמינים בולט בהתנהגותו המוסרית:

וכן אם דקדק החכם על עצמו והיה דבורו בנחת עם הבריות ודעתו מעורבת עמהם ומקבלם בסבר פנים יפות ונעלב מהם ואינו עולבם, מכבד להן ואפילו למקילין לו, ונושא ונותן באמונה... ועושה בכל מעשיו לפנים משורת הדין, והוא שלא יתרחק הרבה ולא ישתומם, עד שימצאו הכל מקלסין אותו ואוהבים אותו ומתאווים למעשיו, הרי זה קידש את השם ועליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר (הלכות יסודי התורה ה, יא).

חזון קידוש שמו של הקב"ה בייחודיות ההתנהגות בעולם המוסרי אינה מתרחשת בימינו.

## ג

חיבור זה הוא אחת היצירות החשובות ביותר בדורנו שנועד להתמודד עם המציאות הכואבת הזו. הוא מתמודד עם העולם העסקי, על ההיבטים הרבים והמגוונים שלו – עסקאות שאסור לנהל, משא ומתן, חובת האמינות בדיבור ודין "מי שפרע", וכדומה – ההיבטים

השונים של החיים העסקיים כמעוצבים על-ידי התורה, ההלכה, ופסיקות לאורך הדורות בספרות השו"ת. בחלק אחר של החיבור אנו מוצאים את ההתמודדות ההלכתית כנגד שחיתות – למן שאלות הקשורות בהגינות בתכנון המס ועד לאיסור שוחד של פקידי ממשל, בין שוחד ממשי ובין שוחד בהיבטים אחרים. גם שאלות המותר והאסור בתחומי המימון תופשים בו מקום.

קשה שלא לראות את הבשורה העצומה שבחיבור זה, בשורה המשתרעת על שלושה תחומים: ראשון בהם הוא עצם הנושאים הנידונים בו, שכמעט ולא נמצאו עד היום בעולם הספרות ההלכתית. היבט מיוחד של נושאים אלו הוא ההכרה שאנו זוכים לחיות במציאות חיים אחרת מזו שהיינו רגילים בה: מדינת ישראל קיימת, והעולם ההלכתי מחויב להגיב לקיומה; בשל קיומם של מערכות חוקים שיש להן מעמד הלכתי (תקנות הקהל), ובשל העובדה ששאלות הנוגעות ליחסי היחיד והשלטון אינן מתחוללות תחת שלטון נוכרי, אלא בריבונות של עם ישראל. לא זו בלבד, אלא שבחיבור זה אנו למדים את החשיבות הגדולה של נתינת הדעת על הגינות כוללת, בעיקר בתחומי מניעת השחיתות ביחסים העסקיים ובתשלומי המיסים. היקף זה של נושאים הוא הבשורה הראשונה של החיבור.

שני בתחומים הוא העובדה שזהו חיבור תורני במשמעות המלאה של המילה. מדובר בשפע עצום של מקורות, בניתוח מדויק של טקסטים, ב'קילוף' התשובות השונות מהשפעות התקופה שבה נכתבו והעתקת העקרונות שבהם לתקופתנו אנו, תוך הלבשה מחדש בלבוש העסקי של היום, ובכל מה שאמור לאפיין ספר תורני ברמה גבוהה. הלומד ספר זה יצא נשכר מהבנת סוגיות ומהעמקה בהלכה, תוך ניצול מקורות רבים ומגוונים העוסקים בתחומים האלה. שלישי הוא השליחות הגדולה שאותה חש המחבר, שניכרת עוד ועוד בין השורות של הנושאים השונים. החיבור נכתב מתוך תודעת

שליחות כפולה: הן שליחות תיקון העולם העסקי, והתנהלותו על יסודות מוסריים וערכיים, והן שליחות לתיקון קיום המצוות וההיענות לדבר ד', שלימד אותנו בתורתנו לעשות את הטוב והישר, וקבע את תעודת הזהות של העם היהודי כבר בתחילת יצירתו: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ד' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט). תחושת השליחות לא קלקלה את השורה, ולא הביאה להטיית המסקנות, ודווקא בכתיבה המדודה והמדויקת נמצאת האפשרות לכונן שינוי.

בהתפעלות גדולה ובהתרגשות אני מודה למחבר על היוזמה, המאמץ, הכישרון והעמדות ההלכתיות המובאות למכביר בחיבור זה, ומברך את כולנו כי נזכה לראות בתרומה הגדולה של החיבור הן לחיים המוסריים שלנו והן למעמדה של האמונה, התורה וההלכה בעולמנו, כמצפן של העולם העסקי. ויהי נעם ד' א-לוהינו עלינו.

יובל שרלו

## מכתב ברכה מאת הרב ירון ניסנהולץ

הרב ירון משה ניסנהולץ  
קהילת הפועל המזרחי ע"ש הרב דורף  
רח' נהלל 22, נחלת יצחק תל-אביב

בס"ד

א' במרחשוון תש"ף

### מכתב ברכה

במסכת שבת (לא, ע"ב) מובאות השאלות הנוקבות אותם עתיד להישאל כל אדם בעת פטירתו מן העולם, ובראשם "נשאת ונתת באמונה" ו"קבעת עתים לתורה". שתי שאלות אלו, יחד עם שאר השאלות המנויות שם, מציבות אתגר ממשי לפני כל אדם ואדם, בין אם הוא ספון בתוככי בית המדרש ובין אם הוא עוסק בחיי המעשה. יחד עם זאת עבור זה האחרון, הטרוד בפרנסת משפחתו ועוסק בעולם החול על כל מרחביו, מהוות שתי השאלות הנ"ל משימה מאתגרת במיוחד.

הדרישה "לשאת ולתת באמונה" פוגשת את העוסקים בחיי המעשה על כל צעד ושעל. החל מההתנהלות במקום העבודה, דרך שאלות הקשורות לענייני שכר, חוזים ועסקאות, וכלה במפגש עם עולם המשפט והדין. דווקא למעגל זה, שמקיף למעשה את רוב הציבור, ישנה אפשרות להביא לידי ביטוי שיא את דרשתו של בר קפרא במסכת ברכות (סג, ע"א): "איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה? בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחתך". העיסוק בעולם המעשה על כל רבדיו באופן התואם את ההלכה, מגלה למעשה שהתורה קשורה לכל מרחבי החיים, ובכך אנו יכולים "לדעת" את הקב"ה ולפגוש אותו בכל רגע ורגע נתון בחיינו.



לצד משימה חשובה זו עומדת גם הדרישה של חכמים לקבוע עיתים לתורה. כמה תורה צריך ללמוד ביום? מפשטי הכתובים נראה שהדרישה ללימוד תורה היא מקיפה ביותר: "לא ימוש ספר התורה הזו מפיה וְהִגִּיט בּוֹ יוֹמָם וְלַיְלָה..." (יהושע א, ח), אולם חכמים, מתוך הבנת האתגר הגדול של שילוב תורה ודרך ארץ, צמצמו תביעה זו של "לא ימוש" ללימוד בסיסי של "פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית" (מנחות צט, ע"ב). בד בבד שאלת קביעות העיתים לתורה איננה רק שאלה כמותית, אלא גם שאלה איכותית. ישנה הנחה רווחת שלימוד התורה ה"בעליבתי" הוא בעיקר בבקיאות וברמה בסיסית, ואילו עולם העיון וההעמקה שייך ליושבי בית המדרש. על תפיסה מוטעית זו התאונן כבר לפני שנים רבות ר' אברהם דנציגר בהקדמתו לספרו החשוב 'חכמת אדם':

"הנה ידעתי כי יתלחשו עלי ויאמרו הגם שאול בנביאים הלא זה האיש ידענו בו שהיה מסוחרי ארץ פרנקפורט ולייפסיג יותר מט"ו שנים ותורתו אימת נעשית והתורה העידה לא מעבר לים הוא שאינה מצויה לא בתגרנין ולא בסחרנין. כן אומר אני על עצמי הגם שנסעתי למרחקים והייתי סוחר אף חכמתי עמדה לי כי בנסיעתי לדרך דעתי עליה ובישיבתי בחנות דעתי עליה ותיתי לי שאפילו בשעת משא ומתן פעמים הרבה היה דעתי עליה בהרהור פירוש או קושיא... ויעידו עלי הסוחרים שאפילו בעת נסיעתי בלייפסיג לא מנעתי ליקח עמי גמרא ומקרא ומשנה ואפילו בשעת יריד כמעט שלמדתי בכל יום דף וחצי גמרא חוץ משניות וחיי ראשי שאין אני כותב זאת להתגאות ולהתפאר".

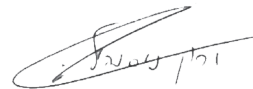
דבריו המרגשים של בעל 'חכמת אדם' מציבים בפני העוסקים בחיי המעשה תביעה גדולה לעסוק בתורה בעיון ובהעמקה, כמובן כל אחד לפי זמנו ויכולתו, ולהפוך את העיתים לתורה לזמני שיא של דעת אלוקים וקבלת תורה אמיתית, בבחינת "וחיי עולם נטע בתוכנו".

זכה בן קהילתנו דוד שפירא להיענות לשתי הקריאות האלוקיות של "צדק צדק תרדוף" ו"לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך" באופן מרשים ומעורר התפעלות. זה שנים רבות שהוא עוסק בעיון וברוחב לב בממשק שבין עולם המעשה, בדגש על עולם המסחר, וההלכה, ועכשיו זכה להוציא לאור את פרי עמלו וחידושי תורתו. לצד החידוש הגדול של ספר זה בעיסוק הפרטני בתחום שכמעט ולא נכתבה עליו משנה מסודרת, יש בו גם כדי להעיד על עמל התורה מעורר ההשראה של מחברו, שמשמש דוגמה לחיבור בין עולמות של עשייה ותורה.

ייתן הקב"ה כוח למחבר להמשיך בפועלו החשוב ויזכה לברכה הנאמרת בכל בוקר בתפילה: "וְיִתֵּן בְּלִבֵּנוּ בִּינָה לְהִבִּין וְלְהַשְׁכִּיל, לְשִׁמְעוּ, לְלַמֵּד וְלִלְמֹד, לְשִׁמֵּר וְלַעֲשׂוֹת וְלִקְיָם אֶת כָּל דְּבָרֵי תִלְמוּד תּוֹרַתְךָ בְּאַהֲבָה".

בברכה נאמנה

הרב ירון ניסנהולץ



## הקדמה

גדלתי בארצות הברית כציוני דתי נלהב. לפני שעליתי ארצה בגיל 27, עבדתי בתור עורך דין במשרד עורכי דין גדול בוול סטריט. אם אצטרך להגדיר במה התבטאה אצלי שמירת המצוות במהלך יום העבודה באותה תקופה, התשובה תהיה קצרה למדי – יציאה מוקדמת ממקום העבודה בערבי שבתות וחגים, חיפוש אחר אוכל כשר ומציאת מניין לתפילת מנחה. בזה מסתכמת חוויית שמירת המצוות במשרד עורכי דין בארצות הברית.

בארץ, אתגרים אלו כמעט אינם באים לידי ביטוי. אין צורך לעבוד סמוך לשבת, המזון הכשר שכיח וגם מניינים לתפילה מצויים יחסית. למעשה, במשך 30 שנותיי כעורך דין בישראל, נוכחתי לדעת שגם כאן זהותו של שומר המצוות מתבטאת רק בתחומים מסוימים – בעיקר בהקפדה על שבת וכשרות, בנישואין דרך הרבנות ובתמיכה באחיזתנו בארץ ישראל. פרט לזה, אין כמעט משמעות להגדרתו של אדם כאזרח דתי במדינה. התפיסה הרווחת היא שאדם ששומר שבת, אוכל כשר, מתחתן ברבנות ומביע דעה בעד ארץ ישראל השלמה – נחשב דתי, ומי שאינו שומר שבת כהלכתה, אינו מקפיד על כשרות ולפעמים גם אינו מתחתן ברבנות – אינו נחשב דתי. אם נסיט הצידה את עניין האחיזה בארץ, שנעשה מורכב לנוכח השינויים הביטחוניים והמדיניים בעשורים האחרונים, הרי שנשארנו בעיקר עם השבת, הכשרות והמשפחה. התוצאה היא שאדם שאוכל כשר ומרמה בעסקים, למשל, ייחשב

עדיין דתי; לעומתו, אדם שאינו שומר כשרות אך מנהל את עסקיו בהגינות – ייחשב לא דתי.

תחום ההתנהלות בעולם המסחר אינו נתפס היום כתחום הקשור לשמירת המצוות. בתפיסה המקובלת, אדם דתי אינו אמור להתנהל אחרת מאדם לא דתי בעסקיו. ההנחה היא שבתחום זה יש להתנהל לפי הסביר והמקובל. לכל היותר התחום הזה יוגדר כתחום מוסרי, אך לא כתחום הלכתי. אולם, למען האמת, להלכה יש הרבה מה לומר על תחום העסקים.

מטרת ספר זה היא להראות שההלכה נוגעת בכל תחומי ההתנהלות המסחרית שלנו. להלכות המבוססות על מסכתות הניזקין (בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא) יש השלכות ישירות לעולם המסחר. התרגלנו לראות את המסכתות הללו כתיאורטיות בלבד; במערכת החינוך הדתית לומדים אותן בדרך כלל כלימוד עיוני שאין לו קשר למעשה, וכשניגשים ללמוד הלכה מתמקדים בנושאים כמו שבת ומועדים. גם תוכנית הלימודים לשם סמיכה מהרבנות מתמקדת בדיני שבת, כשרות, נידה ואבלות. את התחום המסחרי והכלכלי, המכונה "חושן משפט", לומדים בעיקר רבנים המעוניינים לקבל הכשרה לדיינות. מי שלומד במסגרות דתיות אך אין לו כוונה להיות דיין, עשוי לא לפתוח את הלכות חושן משפט בחייו. התוצאה היא שתחום המסחר אינו נתפס כתחום שלהלכה יש מה לומר בו למעשה. לכל היותר, אנשי עסקים מכירים במידה מסוימת את הצורך בהיתר עסקא כדי להתמודד עם איסור ריבית (ששייך, אגב, לתחום יורה דעה ולא לחושן משפט), אך לא הרבה פרט לזה.

תמונה זו כמובן אינה משקפת נכונה את תחום חושן המשפט. הוא מלא בכללים הלכתיים החלים על מסחר בין יהודים, אלא שקשה מאוד לתרגם את הכללים הללו לשפה כלכלית מודרנית. הפותח את אחד מספרי הפוסקים בהלכות קניין או אונאה – יתקשה להבין

כיצד העניינים הנידונים שם נוגעים למציאות הכלכלית שבה אנו חיים. למעשה, מצב זה אינו חריג בעולם ההלכה; גם הלכות השבת והמועדים נכתבו בהתאם למציאות של הדורות הקודמים, אלא שבכל הדורות היו פוסקי הלכה שדאגו לתרגם אותן למציאות זמנם. להלכות תפילה, שבת וחגים יש פירושים – הבולט שבהם הוא המשנה ברורה – שהופכים את הדיונים של האמוראים והראשונים להלכות מעשיות וקונקרטיות. להלכות חושן משפט אין עדיין משנה ברורה. גם בספרות ההלכה הפופולארית הנכתבת בימינו, כגון פניני הלכה, אין כמעט הנחיות מעשיות ורלוונטיות לתחום העסקי והמסחרי.

ספר זה לא בא לפסוק הלכה. מטרתי בספר, מתוך ניסיוני בניהול משא ומתן מסחרי, לעורר בקרב אנשי עסקים שומרי מצוות את החשיבה על מקומה של ההלכה בהתנהלותם המסחרית, ואת הרגישות לנקודות בעולם המסחר שעשויה להיות להן משמעות הלכתית. בספר נראה כי הלכות חושן משפט נוגעות בכל שלב משלבי המשא ומתן המסחריים בשוק המודרני. רובן, אגב, קשורות למצוות לא תעשה מהתורה.

\*\*\*

ספר זה מסודר בהתאם לסדרו המקובל של המשא ומתן. לרוב, תהליך של משא ומתן מתחיל במוחו של איש עסקים החושב על עסקה כלשהי ומתכנן אותה באופן ראשוני. יש עסקאות שההלכה לא מאפשרת לבצע ולכן אין לשקול עסקאות אלו. בשלב הבא תתקדם העסקה לשיחה ראשונית בין המוכר לקונה בנוגע למוצר או לשירות המבוקשים. בשלב זה אופי השיחה עדיין כללי ואינו יורד לפרטי העסקה. בשלב השני של השיחה, אחד הצדדים

ינקוב במחיר לעסקה, והצד שמנגד עשוי להתנגד ולהודיע נחרצות שלא יסכים למחיר זה. פעמים רבות הדיון נחתם בשלב זה. אולם יש עסקאות שמתקדמות הלאה, לשלבים הבאים – בירורים על אודות הנכס העומד למכירה, הסכמה על המחיר הסופי ועל תנאי העסקה. לאחר ההסכמה על התנאים, דנים הצדדים בתכנון העסקה מבחינת המס ומבחינה חשבונאית, ובהמשך נכנס לדיון עניין הרגולציה, והצדדים מבררים מיהם הגורמים שיצטרכו לאשר את העסקה. במקביל, הצדדים מכינים את חוזה העסקה ופונים לקבלת אישורים רגולטוריים.

בספר זה נעבור על כל השלבים, ונראה את המצוות הקשורות בהם: "לא תגנבו", "לא תשקרו", "מאזני צדק... והין צדק יהיה לכם", "ושחד לא תקח", "אל תונו איש את אחיו", "לא תחמוד", "לא תתאוה", "מדבר שקר תרחק", "לא תחניפו", "לא תקלל", ועוד. ספר זה לא יתמקד ביחסים עסקיים בין יהודים לבין לא יהודים. הספר מכוון ליהודים המנהלים משא ומתן במדינת ישראל.

מלבד יצירת שיח ומחשבה מחודשת בקרב אנשי העסקים, והסבת תשומת ליבם להלכות הנוגעות לעולמם, תקוותי שספר זה יעורר מחשבה גם במערכת החינוך. שיביא לשינוי בחומר הנלמד בבתי הספר, בישיבות וכן בלימודי הסמיכה לרבנות. מן הראוי שהלומדים יכירו את ההלכות המסחריות והכלכליות, וכמו כן יש חשיבות בהקמת דור של מומחי הלכה, שאנשי עסקים יוכלו להתייעץ איתם לצורך פסיקת הלכה מעשית.

מלבד זאת, בעקבות ספר זה, ייתכן שגם ההגדרה מיהו דתי תצטרך לעבור ניסוח מחדש. הגדרה מחודשת של העולם הדתי, שבה יינתן מקום הולם לענייני הצדק, הנאמנות וההגיונות, עשויה להוות גשר לחיים משותפים בין כל חלקי העם. לכן ספר זה נכתב כך שיהיה קריא למגוון רחב של אנשים, החל בלומדי תורה בעיון ועד לחברי

שלא רגילים לקרוא טקסטים כאלה (ולהם אני ממליץ לדלג על ציטוטים ארוכים באמצע עמודי הספר).

\*\*\*

הנושאים שבהם דן הספר התחילו להתפתח כסדרה של שיעורים שהעברתי ביוזמת בני אלי בישיבת ההסדר "אורות שאול", שיעורים בנושא "הלכות מקום עבודה" ולימוד חבורה בנושא "הון ושלטון". אני מודה לרב יובל שרלו על העידוד והתמיכה. כל הנושאים שבהם דן הספר הועברו כשיעורים יום יומיים בבית הכנסת "הפועל המזרחי על שם הרב דורף", בתל אביב. תודתי לרב ירון ניסנהולץ שהסכים שאעביר שיעורים אלו מדי יום ביומו ולחבריי מר יחיאל (חיליק) שרביט שיזם ומר אשר בנש שקידם שיעורים אלו. נכון לכתיבת ספר זה העברתי מעל 900 שיעורים לקהל רחב של באי בית הכנסת, גברים ונשים כאחד. תודות לעזרתם של חיים אקשטיין מהאותיות הקטנות, וכן לדביר חיים, אור שמעוני ואבי שפירא מישיבת "אורות שאול".

הכנת שיעור יומי מחייבת תמיכה אין סופית מהמשפחה שלי, ובראשם מהשותפה שלי לחיים, זיוה, שלה מוקדש ספר זה. תודה מיוחדת לנכדה שלי אביה שפירא שהגתה את הרעיון לשם הספר.

דוד שפירא

תל אביב, התש"ף

## מבוא

### מושא ומתן – מהו?

תהליך המשא ומתן, כשמו כן הוא – לשאת ולתת, לקבל ולהציע. תהליך יצירת ההסכמה הוא תהליך נפשי מורכב שבו שני צדדים, השונים זה מזה במניעיהם ובשאיפותיהם, מצליחים להגיע לסיכום ביניהם. לכל אחד מהצדדים נקודת מבט אחרת, ורק על-ידי דו-שיח ממושך ושכנוע הדדי מגיעים שני הצדדים לתוצאה המקובלת על כולם. התהליך דורש הבנה עמוקה – כל צד צריך תחילה להבין את עצמו, לאחר מכן להבין את הצד שנגדו, ומתוך כך לנהל שיחה. נוסף על כך, כל צד צריך להיות בעל יכולת לוותר על חלק מרצונותיו על מנת להגיע לפשרה, לסגור עסקה ולחתום על חוזה.

למעשה, אנו מנהלים תהליכים של משא ומתן לכל אורך היום. לעיתים הדיון מתנהל בינינו ובין עצמנו, כמו הדיון שפותח פעמים רבות את היום – האם לקום ברגע זה או להישאר במיטה עוד כמה דקות? דיונים אחרים מתנהלים מול האנשים הסובבים אותנו, ויש לנו גם דיונים בין אדם למקום.

גם בתורה אנו מוצאים סוגים שונים של משא ומתן. למשל, אברהם אבינו מנהל עם שרה משא ומתן על לקיחת הגר לאשתו, ובהמשך על מקומו של ישמעאל בביתם; הוא מנהל משא ומתן ממושך עם עפרון החיתי על רכישת מערת המכפלה, והוא אפילו מנהל משא



ומתן ארוך ומפורט עם ריבוננו של עולם, עד להסכמה שהעיר סדום לא תחרב אם יימצאו בה עשרה צדיקים. לעיתים מצליח אברהם לשכנע את הצד הנגדי - לדוגמה במשא ומתן עם עפרון החיתי שמשכנע ומוכר לו את מערת המכפלה בכסף מלא, לעיתים הוא מוותר. לדוגמה: כשהסכים לגרש את ישמעאל כרצונה של שרה. קורה גם שהוא נמנע מניהול משא ומתן ומקבל עליו את שנדרש ממנו - לדוגמה: בעקדת יצחק. זו דרכו של משא ומתן. משא ומתן מסחרי אינו מדע אלא אומנות. אין כל אפשרות לדעת כיצד ייגמר התהליך, בפרט אם הפער בין הצדדים גדול, והעסקה העומדת לדין מורכבת מאוד.

## משא ומתן "באמונה"

באשר לתהליך המשא ומתן שתיארנו עד כה, ההלכה דורשת מאיתנו לנהל אותו "באמונה". הגמרא במסכת שבת מונה שישה תחומים שעליהם נשאל אדם אחרי מאה ועשרים, בהגיעו לבית דין של מעלה, אם קיים אותם כנדרש. הראשון הוא משא ומתן באמונה:

אמר רבא: בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו: נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר? (שבת לא, ע"א)

הטור (אורח חיים קנו) פוסק כי יש חובה לנהל משא ומתן "באמונה". השולחן ערוך (שם) אף קובע, כחובה הלכתית של ממש, כי לאחר

סיום התפילה צריך האדם לפנות לעסקיו – ולנהל משא ומתן באמונה:

אחר כך ילך לעסקיו, דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, כי העוני יעבירנו על דעת קונו. ומכל מקום לא יעשה מלאכתו עיקר אלא עראי, ותורתו קבע, וזה וזה יתקיים בידו. וישא ויתן באמונה...

למרות קיומה של חובה לנהל משא ומתן באמונה, אין בגמרא ובשולחן ערוך כל הגדרה למשמעות הביטוי "באמונה". מה כוללת חובה זו? מה היא מורה לעשות או שלא לעשות?  
המגן אברהם במקום מנסה להגדיר מהו משא ומתן באמונה באמצעות הפניה למצוות רבות שאדם עלול להיתקל בהן במהלך היום, כגון מצוות ואהבת לרעך כמוך:

מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד מישראל כגופו, שנאמר ואהבת לרעך כמוך, ודוקא רעך בתורה ובמצות, אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו. השונא אחד מישראל בלבו עובר בלא תעשה, שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך. אבל המכה חבירו והמחרפו, אף על פי שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא [ומכל מקום עובר על לא יוסיף להכותו]. כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק אלא יאמר לו למה עשית כך וכך, ומכל מקום לא ידבר לו קשות עד שיכלימו... שהמלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא. אין ממנין פרנס על הצבור אלא אם כן קופה של שרצים תלויה מאחוריו. אורח לא ישבח בעל הבית שמא ירבו עליו אורחים. חייב אדם ליהרר ביתומים ואלמנות אפילו הם עשירים גדולים. המרגל

בחבירו עובר בלא תעשה... איזה רכיל? זה שטוען דברים והולך מזה לזה, ואומר כך אמר פלוני, כך וכך שמעתי על פלוני. אף על פי שהוא אמת, הרי זה מחריב העולם. הנוקם מחבירו עובר בלא תעשה, שנאמר לא תקום ולא תטור. כיצד? אמר לו השאילני קרדומך ולא רצה, למחר אמר לו השאילני מגלך. אמר לו: איני משאילך כדרך שלא השאלתני. זו היא נקימה. ואם אמר לו הא לך, הריני משאילך ואיני כמותך, זו היא נטירה, אלא ימחק הדבר מלבו ולא יזכרנו כלל.

דומה שההגדרה הטובה ביותר נמצאת בדברי ערוך השולחן. בדומה למגן אברהם, ערוך השולחן יוצא מנקודת הנחה כי משא ומתן באמונה דורש מאיתנו לא לגנוב, לא לשקר ולא לעבור על שאר איסורי התורה שיש בתחום הממון, ויש רבים כאלה. אבל "ערוך השולחן" שם את הדגש על דרך ההתנהלות במשא ומתן. כיצד מנסחים את הדברים? מה בדיוק אומרים? באיזה טון מדברים? האם יוצרים לחץ על הצד הנגדי או מדברים עימו בנחת?

משא ומתן באמונה אין הכוונה שלא יגנוב ולא יגזול או לעשות מידות ומשקלות שקרים, דדברים אלו אין נכנסין בכלל זה, דהעושה כן הוא רשע גמור. ואסור לגנוב או לגזול או לאנות, בין ליהודי בין לאינו יהודי, ומן התורה עוברים בלאו על גניבת וגזילת אינו יהודי כמו על של יהודי... וכשאומר שסחורה זו עולה לו כך וכך ושהיא טובה לא ישקר אף בכל שהוא, ושיהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות ודיבורו בנחת, ולא יצעוק ולא יחרף ולא יכעוס, וסוף הדבר שגם מסחרו הולך בשם טוב ופרנסתו מזומנת לו והכל מאמינים לו, והבוטח בה' חסד יסובבנו.

האם באמת אפשר לנהל כך משא ומתן? ערוך השולחן סובר שכן. הוא מציין שהתנהלות ראויה במשא ומתן "בנחת" תועיל בסופו של דבר גם לעסקיו של האדם, שהרי היא משפיעה ישירות על המוניטין שלו. מי שדוחק ומאיץ בלקוח שלו, למשל, פוגע בשמו הטוב; אולי הוא יצליח למכור את החפץ המסוים העומד כעת על הפרק, אבל מחר הלקוח ילך לקנות מאדם שיתייחס אליו טוב יותר.

כל התחומים שהוזכרו במגן אברהם ובערוך השולחן נוגעים לרוב סדר יומנו. בציבור הדתי רווחת תחושה שדיני תפילה, שבת וכשרות הם התחומים העיקריים שעליהם אנחנו מצווים; אנחנו אכן מצווים עליהם, אבל רוב שעות היום אנחנו מתנהלים בעולם העסקי. אם נדמה שאין להלכה הרבה מה לומר על ההתנהלות שלנו בזירה העסקית, ולכל היותר נדרש מאיתנו להיות "מוסריים" – האמת היא שאין דקה ביום שההלכה אינה רלוונטית בה.

מה גורם לנו להזניח את התחום ההלכתי העסקי? כיצד נוצרה התפיסה המנתקת בין ההלכה ובין עולם המסחר? ייתכן שהסיבה היא המציאות – בכל שנות הגלות ניהלנו משא ומתן עם גויים. ההלכה כמובן איננה מעודדת גנבה מגויים, אבל ליהודי הממוצע לא היה רצון מיוחד לפתח מערכת יחסים אידיאלית עם הגוי. מטרתו הייתה לסיים את המשא ומתן בשלום, ורצוי בתוספת רווח כלכלי. ממילא גם לא נוצרה מוטיבציה לכונן עולם הלכתי שלם סביב תחום המשא ומתן.

היום, במדינת ישראל, דומה שהגיע הזמן לבנות חיים של משא ומתן באמונה בין כל חלקי העם.

## עסקאות שאין לנהל עליהן מו"מ

### נכסים שלא על המדף למכירה

אנשי עסקים מרבים לומר שהם "חייבים" לקנות חברות מסוימות. הם מסמנים מטרה לרכוש את החברה, ומתייעצים עם מומחים כדי למצוא דרך להשיג את העסקה המבוקשת. גם בתחום האישי, קורה שאדם רוצה לקנות בית מסוים, ואילו בעל הבית חוזר ואומר שהבית אינו למכירה. לאחר הפעלת לחצים ותוספת כסף, לרוב בעל הבית ישתכנע וימכור את הבית בממון רב. פעמים רבות תכנון העסקה מתנהל במוחו של היזם בלבד, אך בפועל המחשבות אינן הופכות למעשים, מפני שהיזם מחליט לבסוף שלא להתקדם עם העסקה שעליה חשב. בפרק זה נדון בהלכות הנוגעות לשלב ראשוני זה.

### פסוקי התורה

עשרת הדיברות כוללים את איסור התורה "לא תחמוד":

לא תחמוד בית רעה, לא תחמוד אשת רעה ועבדו ואמתו ושורו  
וּחִמּוּרוֹ וְכָל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ:  
(שמות כ, יד)

בחומש דברים מופיע שוב דבר זה, ובו כמה הבדלי ניסוח:

וְלֹא תַחְמַד אֶשֶׁת רֵעֶךָ, וְלֹא תִתְאַנֶּה בֵּית רֵעֶךָ שְׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ  
וְאָמְתוֹ שׂוֹרוֹ וְחִמְרוֹ וְכָל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ:  
(דברים ה, יח)

בדיברות שבספר דברים, לאיסור "לא תחמוד" מתווסף הציווי "לא תתאוה". נוסף על כך, חומש דברים מוסיף את הביטוי "שדהו" שאינו מופיע בדיברות שבחומש שמות. הבדלים אלו הובילו לדיונים משמעותיים במקורותינו סביב משמעותם ההלכתית של שינויי הניסוח.

באשר לתוספת של המילה "שדהו", יש פרשנים המסבירים כי אין בה חידוש הלכתי. לדעת בעל הטורים, התוספת נובעת מהעובדה שבחומש דברים "כבר הגיעו קרוב לארץ והיה להם שדות". כלומר, בהר סיני לא היה צורך להדגיש את האיסור לחמוד שדות, מפני שאבותינו היו אז במדבר; לכן רק בחומש דברים, סמוך לכניסה לארץ, היה צורך להזהיר אותם במפורש שלא יחמדו איש את שדה רעהו. המשך חכמה סבר כי במעמד הר סיני, לפני שבירת הלוחות, לא היה צפוי שעם ישראל יצא לגולה, ולכן לא היה חשש שאנשים יחמדו שדות – לזה אמורה לדאוג המערכת הכלכלית הכוללת את מצוות היובל, ומסדירה את חזרת השדות לבעליהם. לאחר שבירת הלוחות נגזר שישראל יצאו לגלות, והיה צורך להזהיר אותם שלא יחמדו שדות כשהיו בחוץ לארץ, ללא מערכת של שמיטה ויובל. כך או כך, אנו רואים שנוסף על האיסור לחמוד אשת איש, התורה מדגישה שיש איסור מיוחד לחמוד נכסים של אדם אחר.

למה האיסור הזה אינו נמצא מספיק בתודעה שלנו? נראה כי

בהשוואה לאיסור לחמוד אשת איש, שידוע במלוא חומרתו, האיסור לחמוד נכסים של אחר אינו נוכח בתודעתנו כל-כך. האבן עזרא (שמות כ, יד) דן בשאלה כיצד התורה יכולה בכלל לצוות עלינו לא לחמוד, וממחיש כיצד אפשר לשלוט על הלב כך שלא יחמוד אשת איש. לדבריו יש לדמות זאת ל"איש כפרי שיש לו דעת נכונה, והוא ראה בת מלך שהיא יפה, לא יחמוד אותה בלבד שישכב עמה, כי ידע כי זה לא יתכן". כלומר אין מצב שבו אשת איש תהיה מותרת, ולכן התורה דורשת מאיתנו לא לחמוד את מה שבלאו הכי אסור. נדמה לי, שגם אם אפשר שלא לחמוד את האסור, איסור חמדת ממון מעמיד אותנו באתגר קשה עוד יותר; זאת מפני שבניגוד לאשת איש שתמיד אסורה, רכישת נכסים איננה מעשה אסור. התורה מצווה עלינו להתייחס לסירוב של מישהו למכור נכס כאילו שמדובר באשת איש, וזה קשה.

### בתנ"ך: סיפור אחאב ונבות

בהלכות גזילה (א, יא), מפנה הרמב"ם לסיפור התנ"כי על אחאב ונבות (מלכים א, כה) בתור דוגמה לחמדת ממון אסורה. בסיפור אנחנו פוגשים את אחאב מלך שומרון, שפנה לשכנו, נבות היזרעאלי, וביקש לקנות את שדהו שעל-יד הארמון. אחאב הציע לנבות לרכוש את השדה תמורת שדה אחר או תמורת כסף, אך נבות הבהיר לאחאב שהנכס אינו למכירה. אחאב חוזר הביתה מדוכא בעקבות תגובתו של נבות. איזבל אשתו ראתה זאת וביימה משפט כזב שבו הועמד נבות לדין באשמת מרידה. לאחר שמזימתה הצליחה ונבות נידון למוות, היא דיווחה לאחאב כי נבות נהרג ואחאב ירד אל השדה כדי לקחת אותו לעצמו.

כך מתואר הסיפור בפסוקים:

וְיִהְיֶה אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כֶּרֶם הָיָה לְנָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי אֲשֶׁר בְּיִזְרְעֵאל אֲצֵל הַיְכָל אַחָאָב מֶלֶךְ שְׁמֶרֹן: וַיְדַבֵּר אַחָאָב אֶל־נָבוֹת | לֵאמֹר | תִּנְהַלֵּי אֶת־כֶּרְמִי וַיְהִי־לִי לְגַן־יֵרֶק כִּי הוּא קָרוֹב אֲצֵל בֵּיתִי וְאֶתְנָה לָּךְ תַּחֲתָיו כֶּרֶם טוֹב מִמֶּנּוּ אִם טוֹב בְּעֵינֶיךָ אֶתְנָה־לָּךְ כֶּסֶף מַחִיר זֶה: וַיֹּאמֶר נָבוֹת אֶל־אַחָאָב חָלִילָה לִּי מִיְהוָה מִתַּתִּי אֶת־נַחֲלַת אֲבֹתַי לָּךְ: וַיָּבֵא אַחָאָב אֶל־בֵּיתוֹ סוֹר וְזָעַף עַל־הַדְּבָר אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֵלָיו נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי וַיֹּאמֶר לֹא־אֶתֶּן לָּךְ אֶת־נַחֲלַת אֲבוֹתַי וַיִּשְׁכַּב עַל־מִטָּתוֹ וַיִּסַּב אֶת־פָּנָיו וְלֹא־אָכַל לֶחֶם: וַתָּבֵא אֵלָיו אִיזָבֵל אִשְׁתּוֹ וַתְּדַבֵּר אֵלָיו מִהֲזֶה רוּחַךָ סָרָה וַאֲיִנָּךְ אָכַל לֶחֶם: וַיְדַבֵּר אֵלֶיהָ כִּי־אֲדַבֵּר אֶל־נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי וַאֲמַר לוֹ תִּנְהַלֵּי אֶת־כֶּרְמִי בְּכֶסֶף אוֹ אִם־חֲפֵץ אַתָּה אֶתְנָה־לָּךְ כֶּרֶם תַּחֲתָיו וַיֹּאמֶר לֹא־אֶתֶּן לָּךְ אֶת־כֶּרְמִי: וַתֹּאמֶר אֵלָיו אִיזָבֵל אִשְׁתּוֹ אַתָּה עֲתָה תַעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל־יִשְׂרָאֵל קוּם אֲכַל־לֶחֶם וַיֵּטֵב לָבָד אָנִי אֶתֶּן לָּךְ אֶת־כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי:  
(מלכים א כא, א-ז)

אחאב לא שאל את איזבל מה קרה לנבות, אלא הלך אל השדה והשתלט עליו. בתגובה למעשהו, ה' שלח את אליהו הנביא להגיד לו: "הֲרִצְחָתָּ וְגַם־יִרְשָׁתָּ... כֹּה אָמַר ה' בְּמָקוֹם אֲשֶׁר לָקְקוּ הַכְּלָבִים אֶת־דָּם נָבוֹת יִלְקוּ הַכְּלָבִים אֶת־דָּמָךְ גַּם־אֶתָּה" (שם, יט). סיפור זה, כאמור, מובא ברמב"ם כדי לשמש דוגמה לאיסור לחמוד ממון. במה פשע אחאב? הרי הוא ביקש לעשות עסקה פשוטה בתמורה מלאה. הרמב"ם אומר, למעשה, שברגע שנבות סירב – אחאב היה צריך להפסיק את מאמציו ולא להמשיך בניסיונותיו לרכוש את הנכס. מדברים אלה עולה כי אין כל בעיה לבדוק אם בעל נכס רוצה למכור את הנכס, אבל כשבעל הנכס אומר שהנכס אינו למכירה, המשא ומתן צריך להיפסק.



## בתלמוד הבבלי

האיסור לא תחמוד מופיע רק פעם אחת בכל התלמוד הבבלי. הוא מובא בעקבות המשנה העוסקת בשני צדדים הטוענים לבעלות על אותו נכס. במקרה זה שני הצדדים צריכים להישבע:

שנים אוחזין בטלית, זה אומר: אני מצאתיה, וזה אומר: אני מצאתיה. זה אומר: כולה שלי, וזה אומר: כולה שלי. זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו.  
(בבא מציעא א, א)

הגמרא תוהה כיצד סומכים על שבועה של התובע והנתבע כשכל צד טוען שהטלית כולה שלו. כלומר אם בית המשפט אינו יכול להכריע על בסיס האמירות שלהם, וחושד שאחד מהם מנסה לגזול את הטלית, אזי איך שבועה מתקבלת ללא חשד ומאפשרת לבית הדין לחלק את הטלית? לאחר שהגמרא עונה על קושיה זו, ואומרת בין היתר שאין חשד לגזל מפני שמי שהטלית אינה שלו התכוון לשלם עבורה, היא שואלת איך בית הדין מוכן לקבל שבועה מאדם שעבר על האיסור לא תחמוד. הרי אם אחד הצדדים מנסה לקחת לעצמו טלית שאינה שלו, המשמעות היא שהוא חומד אותה. משיבה הגמרא:

לא תחמד – לאינשי בלא דמי משמע להו.  
(בבא מציעא ה, עב)

כלומר, אנשים חושבים שאם בסופו של דבר הם ישלמו עבור המוצר הנרכש – הם אינם עוברים על איסור לא תחמוד. לכן האדם שמתכוון ליטול את הטלית ולשלם עבורה אינו חושב שהוא

עובר על איסור, וניתן להאמין לשבועה שלו. האם משמעות הדבר שבמקרה שחומד הנכס קונה אותו בכסף, בסופו של דבר, הוא אכן אינו עובר על איסור לא תחמוד? הגמרא אינה אומרת אם זהו באמת הדין. הגמרא גם אינה מסבירה מדוע היא עוסקת בשאלה מה אנשים חושבים ("משמע להו") ולא בשאלה מהי ההלכה. התוספות בסנהדרין (כה ע"ב, ד"ה מעיקרא) מבררים אם מה שחושבים האנשים על איסור לא תחמוד נכון גם להלכה, ומשיבים שזהו אכן הדין – לא עוברים על האיסור אם בסופו של דבר קונים את הנכס מושא החמדה בכסף מלא. בתשובה נוספת שלהם הם כותבים:

דהכא הכי קאמר: דמי קא יהבי, והיו מפייסים אותם עד שיאמרו רוצה אני, אם כן לא עברי אלאו דלא תחמוד.

כלומר לא עוברים על לא תחמוד אם בסופו של דבר משכנעים את המוכר למכור את הנכס מרצונו. האם משמעות הדבר שאם חומדים נכס, אבל לא משכנעים את המוכר למכור אותו, עוברים על לא תחמוד? תוספות אינם עונים על השאלה. כמו כן, תוספות אינם מתמודדים עם ההבדל בין לא תחמוד ובין לא תתאוה. בניגוד לתוספות, הסוברים כי אם בסופו של דבר המוכר משתכנע למכור את הנכס אזי הקונה אינו עובר על לא תחמוד, הרמב"ם סובר אחרת. בספר המצוות מונה הרמב"ם שני איסורים נפרדים – לא תחמוד ולא תתאוה (לא תעשה, רסה-רסו). כעת נדון בשיטתו.

**שיטת הרמב"ם: לא תחמוד ולא תתאוה – איסורים נפרדים**  
 הרמב"ם, בניגוד לתוספות כאמור, כותב שעוברים על לא תחמוד גם אם בסופו של דבר משלמים כסף עבור הנכס. הוא מתבסס על דברי המכילתא דרשב"י, המבחינים בין לא תחמוד ללא תתאוה, ולפיהם המחשבה להשיג את הנכס אסורה בפני עצמה:

לא תחמד, ולהלן הוא אומר לא תתאוה בית רעך (דב' ה, יח),  
לחייב על תאוה בפני עצמה ועל חמדה בפני עצמה.  
(מכילתא דרשב"י, כ, יד)

באשר להבדל בין לא תחמוד ללא תתאוה, הרמב"ם כותב כי עוברים  
על לא תתאוה רק במחשבה, ועל לא תחמוד אם גם קונים את הנכס  
אף שהמוכר לא רצה למכור. הרמב"ם מחדש שמי שעובר על לא  
תחמוד ממילא עובר גם על לא תתאוה:

ואם הגיע אל בקשתו הנה כבר עבר על לא תחמוד גם כן,  
אחר שקנה הדבר שיהיה לחבירו ולא היה רצונו למכרו אבל  
הכביד עליו והערים עד שלקחו ויהיה שלו, כבר עבר שני  
לאוין לא תתאוה ולא תחמוד...

נראה כעת כיצד פסק הרמב"ם בנוגע לאיסורים לא תחמוד ולא  
תתאוה.

לא תחמוד: במשנה תורה (הלכות גזילה א, ט) כותב הרמב"ם כי לא  
תחמוד דורש חמדה של דבר שאפשר לקנות רק באופן של "הכביד  
עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, אע"פ שנתן לו דמים  
רבים..." כלומר אם צריך להקשות על מוכר שאינו רוצה למכור,  
גם אם משלמים הרבה כסף עבור הנכס, הרוכש עדיין עובר על לא  
תחמוד. כל השתלטות עוינת על חברה כוללת את הרכיב הזה. גם  
עסקאות לרכישת חברות הנמצאות על סף פירוק יכולות לכלול  
רכיב תשלום של הרבה כסף, לאחר שהרוכש מכביד על החברה  
ומפציר בה. יש לציין כי הראב"ד משיג על הרמב"ם, וכותב שאם  
בסופו של דבר המוכר אמר "רוצה אני", אזי לא עוברים על לא  
תחמוד.

לא תתאווה: הרמב"ם כותב (שם, א, י) כי אדם עובר על איסור לא תתאווה אם הוא "חושב בלבו היאך יקנה דבר זה ונפתה לכו בדבר". לדעתי, כל איש עסקים שמתכנן עסקה לרכוש חברה שאינה עומדת למכירה יתקשה שלא לעבור על איסור זה. כעורך דין, אני פוגש בדרך כלל את הלקוח בדיוק בשלב שהוא רוצה לקנות חברה, והשאלה שמופנית אליי היא בדיוק כפי שכתב הרמב"ם – "היאך יקנה דבר זה". יש לשים לב שלפי הרמב"ם, אדם עובר על לא תתאווה גם אם בסופו של דבר לא עבר לא תחמוד, כי בפועל הוא לא "הכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו". הרמב"ם אף כותב (שם, א, יב) כי "המתאוה עובר בלאו אחד, והקונה דבר שהתאוה בהפצר שהפציר בבעלים או בבקשה מהן – עובר בשני לאוין, לכך נאמר: לא תחמוד ולא תתאוה".

ספר החינוך סובר כרמב"ם שמדובר בשני איסורים נפרדים, וכותב כי הם אפשריים לקיום. הוא מתמודד עם הטענה כי אי אפשר למנוע מהאדם להתאוות לנכס שאינו שלו:

ואל תתמה לומר ואיך יהיה בידו של אדם למנוע לבכו מהתאוות אל אוצר כל כלי חמדה שיראה ברשות חברו והוא מכולם ריק וריקם, ואיך תבוא מניעה בתורה במה שאי אפשר לו לאדם לעמוד עליו; שזה הדבר אינו כן, ולא יאמרו אותו זולתי הטפשים הרעים והחטאים בנפשותם, כי האמנם ביד האדם למנוע עצמו ומחשבותיו ותאוותיו מכל מה שירצה, וברשותו ודעתו להרחיק ולקרב חפצו בכל הדברים כרצונו. ולבו מסור בידו, על כל אשר יחפוץ יטנו, וה' אשר לפניו נגלו כל תעלומות חופש כל חדרי בטן רואה כליות ולב, אין אחת קטנה או גדולה טובה או רעה מכל מחשבות האדם נעלמת ממנו ולא נסתרת מנגד עיניו, ישיב

נקם לעוברי רצונו בלבבם, ונוצר חסד לאלפים לאוהביו  
המפנים לעבודתו מחשבותם.  
(מצווה תטז)

בעולם הקפיטליסטי שבו אנחנו חיים, אין לי פתרון לשיטת הרמב"ם  
באשר לדרכים למנוע מאיש עסקים לעבור על איסור לא תתאוה.

### היראים: שני איסורים בעלי הגדרה זהה

בניגוד לרמב"ם, שפוסק כי עוברים על לא תחמוד גם אם משלמים  
עבור הנכס שהמוכר מלכתחילה לא רצה למכור, ועוברים על לא  
תתאוה אם מתכננים עסקה בלבד ולא מבצעים אותה, היראים  
(סימן קטו) סובר כי עוברים על לא תחמוד רק על-ידי מעשים –  
"אבל חומד במחשבה בלא מעשה אינו עובר בלא תחמוד". בעניין  
לא תתאוה הוא כותב: "פירוש אחד לאלו ב' לאוין, ושנה הכתוב  
עליו לעבור עליו בב' לאוין". כלומר יש הגדרה אחת ללא תחמוד  
וללא תתאוה, והגדרה זו מחייבת מעשה ולא רק מחשבה. כל עוד  
לא מנסים בפועל להשיג את הנכס, לא עוברים על איסור. שיטה זו  
אינה מתנגשת עם העולם העסקי המוכר לנו; ניתן לתכנן עסקאות,  
ואין כל בעיה מצד איסור לא תחמוד, עד שהמוכר אומר שהנכס  
אינו למכירה.

### סמ"ג: איסור אחד בלבד

הסמ"ג (לאוין, סימן קנח) סובר כי "החימוד והתאוה הכל  
לאו אחד". כמו כן, לפי הסמ"ג, אם המוכר לא רצה למכור את  
הנכס, אך למרות זאת העסקה נסגרת לבסוף והקונה משלם עבור  
הנכס – אזי הקונה אינו עובר על לא תחמוד. זו הדעה שהגמרא  
הציגה בתור המחשבה המקובלת אצל רוב האנשים, ולדברי

הסמ"ג זו גם ההלכה: "ויש לפרש בלא דמי משמע להו – וכך הוא אמת". גם שיטת הסמ"ג אינה מתנגשת עם העולם העסקי שאנחנו מכירים. בניגוד לרמב"ם, הסובר שיכול להיות איסור גם בתכנון עסקה שבפועל תיסגר לשביעות רצון הצדדים, הסמ"ג סובר שלא עוברים על לא תחמוד על-ידי תכנון בלבד או במצב שהעסקה נסגרת ברצון.

### הטור: פסיקה כרמב"ם – ללא שבע מילים

הטור מצטט להלכה את דברי הרמב"ם:

כתב הרמב"ם ז"ל: כל החומד עבדו או ביתו של חבירו או כל דבר שאפשר שיקחנה ממנו והרבה עליו רעים והפציר בו עד שלקחו, הרי זה עובר בלא תחמוד.  
(חושן משפט, שנט)

הציטוט מהרמב"ם מדויק, פרט להשמטת המילים: "אף על פי שנתן לו דמים רבים". האם לטור הייתה גרסה אחרת של הרמב"ם? או שמא אף שציטט את הרמב"ם, הוא מחק בכוונה את המילים הללו? בהוצאת שבתי פרנקל על הרמב"ם מצוין שיש הבדל בין הגרסה של הרמב"ם שלנו ובין הגרסה של הטור, אבל בלי לדון בסיבה או במשמעות של ההבדל.

לעניין משא ומתן בעסקאות מודרניות, יש לטעמי הבדל של ממש בין גרסת הרמב"ם שלפנינו ובין הציטוט המקוצר בטור. הרבה עסקאות בימינו עוברות עליות, ירידות ומשברים. לפי הניסוח ברמב"ם, גם אם בסופו של דבר העסקה תיסגר והמוכר יקבל הרבה כסף, יש סיכון שהקונה עובר על לא תחמוד. אולם לפי הטור, אם הוא השמיט מילים אלו בכוונה, ייתכן שאם המוכר ימכור את הנכס תמורת הרבה כסף – הקונה אינו עובר על לא תחמוד. מההשמטה

המכוונת אפשר להסיק שהטור לא הסכים עם הרמב"ם, למרות ודווקא מפני שציטט אותו. אם כך פני הדברים, אולי אפשר לומר שלפי הטור לא עוברים על לא תחמוד בחלק גדול מהעסקאות המתבצעות בשוק שלנו.

באשר לאיסור לא תתאוה, הטור מוסיף מילה אחת לתוך דברי הרמב"ם והופך את הגדרת האיסור. הרמב"ם, בהלכות גזילה שלמדנו, פוסק כי עוברים על לא תתאוה כשמדובר בנכס "שאפשר לו לקנותו". הטור כותב כי אדם עובר על לא תתאוה כשמדובר בנכס "שאי אפשר לו לקנותו ממנו, כיון שחשב בלבו היאך יקנה דבר זה". תוספת המילה "אי" בידי הטור הופכת לחלוטין את הגדרת האיסור. לפי הרמב"ם משקיע שמתכנן רכישת חברה שהוא יכול לקנות – עשוי לעבור על לא תתאוה. לפי הניסוח של הטור תכנון של עסקת רכישת חברה כלל אינו מעמיד את המשקיע באיסור לא תתאוה, כי הוא יכול לרכוש את הנכס. ההבדל משמעותי מאוד: לדברי הטור הבעיה היא רק אם רכישת הנכס בלתי אפשרית למימוש. לפי זה יש לדון באפשרות ביניים: ייתכן גם מצב שהמשקיע יכול לקנות את החברה, אבל לא בטוח שיצליח לממן את העסקה. האם במקרה זה הרכישה נחשבת אפשרית או לא? הפרישה מציע להוסיף את המילה "אפילו" לתוך הניסוח של הטור. כלומר, לפי הפרישה עוברים על לא תתאוה –

אפילו הן באופן שאי אפשר לקנותן, כגון שאין לו מעות כל כך או אחת משאר הנמנעות, אפילו הכי עובר בבל תתאוה... גם יש לומר ששתי הגירסאות כוונה אחת לשתייהן, שכאן איירי בדברים שקשה לאדם המוכר להיות זולתן ואי אפשר למוכרן כי אם בקושי, ומכל מקום הוא אפשר לקנותו במפייס אותו בריצוי כסף טובא... דאף על

פי שקשה לקנותן מכל מקום הוא אפשר ואם אי אפשר לגמרי לא היה בא לידי לא תתאוה דלא היה מתאוה דבר שאי אפשר לבא לידו.

מדברי הפרישה עולה כי אם אין דרך לרכוש את החברה כלל, לא עוברים על לא תתאוה. דוגמה למקרה כזה היא תכנון עסקת רכישת חברה במדינה שבה לישראל איסור על-פי חוק לרכוש נכסים, כגון איראן. דוגמה רלוונטית יותר: תכנון לרכישה עוינת של חברה, ובמיוחד חברה ציבורית. לא בלתי אפשרי להשתלט על חברה נגד דעתם של מקבלי ההחלטות – זה קשה ודורש הרבה כסף ותכנון של "היאך יקנה דבר זה".

### פסיקת השולחן ערוך

באשר ללא תחמוד – כמו הטור, השולחן ערוך מצטט את דברי הרמב"ם בהגדרת איסור לא תחמוד:

החומד... כליו של חבירו או כל דבר שאיפשר שיקנהו ממנו, והכביד עליו רעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, הרי זה עובר בלא תחמוד.

(חושן משפט, שנט, ט)

כמו הטור, המחבר לא ציטט את המילים ברמב"ם בהגדרת איסור לא תחמוד, שלפיהן גם אם משלמים דמים רבים עוברים על האיסור. בניגוד לטור, המחבר ציטט את החלק האחרון, שבו הרמב"ם כתב שלא תתאוה מביא לידי לא תחמוד ולא תחמוד מביא לידי גזל. בהקשר זה המחבר ציטט את לשון הרמב"ם וכתב:



והחמוד מביא לידי גזל, שאם לא רצו הבעלים למכור אף על פי שהרבה להם בדמים והפציר ברעים, יבא לידי גזל.

אפשר לומר שהמחבר, כמו הרמב"ם, רואה שגם בעסקה הכוללת תשלום של סכום גדול יש אפשרות לעבור על לא תחמוד – במקרה שהמוכר אינו מעוניין למכור. לעניין זה יש השלכות רבות באשר לדרך שבה עסקאות נסגרות בימינו. הרבה עסקאות מתחילות בהצהרה של המוכר שהנכס לא למכירה, ולבסוף העסקה נסגרת תמורת סכום גבוה. האם בעסקאות כאלו עוברים על לא תחמוד? לדעתי, גם המוכר צריך לדייק בדבריו ולא לומר שהנכס לא למכירה כאמירה טקטית. עליו לומר כי "הכול תלוי במחיר".  
באשר ללא תתאוה – המחבר פוסק בהלכה הבאה:

כל המתאוה ביתו או... כליו של חבירו וכל כיוצא בזה, כיון שחשב בלבו איך יקנה דבר זה ונפתה בלבו בדבר, עבר בלא תעשה של לא תתאוה, ואין תאוה אלא בלב בלבד.  
(שם, י)

בניגוד לרמב"ם ולטור, המחבר אינו נכנס לשאלה אם מדובר רק בנכסים שאפשר לקנות, כפי שניסח הרמב"ם, או בנכסים שאי אפשר לקנות כפי שניסח הטור. המחבר ניסח הגדרה רחבה מאוד הכוללת את כל סוגי העסקאות. אומנם הסמ"ע מפנה לחידושו שלמדנו בפרישה על אודות הבדלי הניסוח שבין הרמב"ם לטור, אבל לדעתי דיון זה אינו רלוונטי להבנת המחבר – מפני שהמחבר ניסח את הכלל בצורה רחבה ביותר.  
המחבר ציטט גם את הכלל: מי שעובר על לא תחמוד ממילא עובר גם על לא תתאוה:

הא למדת שהמתאוה עובר בלאו אחד, והקונה דבר שהתאוה בהפצר שהפציר בבעלים עובר בשני לאוין, לכך נאמר: לא תחמוד ולא תתאוה.

מניסוחים אלו יוצא שתכנון מפורט של עסקה ("כיון שחשב בלבו איך יקנה דבר זה ונפתה בלבו בדבר") עשוי להביא לידי איסור של לא תתאוה, גם אם בסופו של דבר יתברר שבעל הנכס שמח למכור את אותו נכס ברגע ששאלו אותו. הדברים אינם מסתדרים כל-כך עם הכלכלה המודרנית שבה אנשי עסקים משקיעים אנרגיה רבה בתכנון רכישות של נכסים, עוד לפני שפונים למוכר לבדוק אם הנכס למכירה. אף שהתחום האפור רחב למדי בעניין, אני סבור שסוג אחד של עסקאות לפחות – "רכישות עוינות" (hostile takeovers) מביא את מתכנן הרכישה לתוך תחומי איסור לא תתאוה. השלב של רכימת העסקה העוינת מלא בתכנונים כיצד להביא את המוכר למכור את הנכס, ואיך להפעיל לחץ כך שלא תהיה לו ברירה ויצטרך למכור את הנכס. לא סתם מקובל להשתמש במילה "עוין" בהקשר זה. תחום זה מעמיד את המתכנן בסיכון ממשי של איסור לא תתאוה.

### לא תחמוד בענייני מצוות

הרב בצלאל שטרן, בעל שו"ת בצל החכמה וחוננו של בעל פתחי חושן, דן בסיפור יוצא דופן בעניין קמח לאפיית מצות. קהילה אחת לא הכינה קמח "שמורה" לאפיית מצות לפסח. ראשי הקהילה פנו לאב בית הדין של הקהילה, שהכין מצות מקמח שמורה, וביקשו עזרה. הרב נתן לקהילה את המצות שהיו לו, והשאיר לעצמו את כמות המצות המינימלית שנדרשה למשפחתו. מסיבות שאינן מתוארות בתשובה, פניית הקהילה בבקשה לקבל את המצות גרמה למחלוקת בתוך הקהילה. הרב שטרן התבקש לחוות דעתו בקשר

לעמדת חלק מהקהילה, שבעצם הפנייה לרב עברו הפונים על איסורי לא תחמוד ולא תתאוה.  
הרב שטרן קבע כי אכן דיני לא תחמוד ולא תתאוה חלים בענייני מצוות:

החומד בחפץ של חברו שאינו עומד למכירה אפילו אין רצונו בכך אלא לצורך מצוה בלבד כשופר, לולב, מצה וכה"ג עובר משום לא תחמוד ומשום לא תתאוה... גם בחומד לצורך מצוה בדבר שבקדושה כגון ס"ת, תפילין, מזוזה וכה"ג עובר בלא תחמוד ולא תתאוה.

מכיוון שבנסיבות של המקרה הרב נתן מצות בלי שהקהילה "הפצירה" בו לתת אותן, הקהילה לא עברה על לא תחמוד. לעניין לא תתאוה, הרב שטרן דייק את הגדרת האיסור:

אינו עובר בלא תתאוה אלא כשגמר בדעתו להשיג החפץ ההוא באופן שאם ישיגנו כך יעבור על לא תחמוד, ולדין היינו שהחליט בדעתו להפציר בבעל החפץ עד שיסכים למכרו לו.

כלומר לא עוברים על לא תתאוה רק מפני שמתכננים עסקה (או בלשון המחבר: "כיון שחשב בלבו איך יקנה דבר זה ונפתה בלבו בדבר"). לפי הרב שטרן עוברים על לא תתאוה רק אם בשלב תכנון העסקה מתוכננת טקטיקה שתיושם אם המוכר יתנגד לעסקה. יש עסקאות מסחריות שבהן באמת אין לדעת מה תהיה התגובה של המוכר הפוטנציאלי. אם בשלב תכנון העסקה לא מפתחים טקטיקות לשכנוע ("הפצרה"), לפי הרב שטרן לא עוברים על לא תתאוה. לי נראה שהגדרה זו של לא תתאוה מאפשרת לאנשי עסקים לתכנן עסקאות לרכישת נכסים שאינם

עומדים למכירה, כל עוד שלב התכנון אינו כולל טקטיקות אגרסיביות של שכנוע למקרה שבעל הנכס לא ירצה למכור אותו.

**האם עוברים על לא תחמוד במתנות?**

רבנו יונה, בדיון בנושא לא תחמוד, כותב:

אסור לשאול מעם רעהו מקח או מתת, בלתי אם ידוע כי נתון יתן לו בנפש חפיצה ולא ירע לבבו בתתו לו.  
(שערי תשובה, ג, מג)

כלומר רבנו יונה מרחיב את ההגדרה של לא תחמוד גם לחמדה למתנות. בספרו שו"ת בצל החכמה (ג, מד), מעיר הרב שטרן כי רוב הפוסקים לא ציינו דין כזה, ועסקו באיסור לא תחמוד רק בתחומי המכר. נראה שהוא סובר כי דין לא תחמוד חל על מתנות, אבל הוא מציע שהפוסקים שאינם מזכירים עניין זה רואים הבדל בין חמדה לרכוש ובין חמדה לקבל מתנה:

דמלת חמדה מורה על תשוקה עזה להשגת החפץ שהוא רוצה בו, עד שמחפש דרכים שונים ועושה השתדלויות שונות להשיגו... כי זה מורה שחומד בדבר באמת. ולכן אם מפציר בחברו ליתן לו חפץ פלוני במתנה, יש מקום לומר כיון שאינו מוכן להפריז כסף כדי להשיגו ואפי' לשלם דמיו אינו מציע רק רצונו בו דרך מתנה דוקא זה מוכיח שאין תשוקתו לאותו חפץ גדולה כל כך עד שתהא ראוי להקרא בכלל חומד. ועל כן אם נאות לו חבירו לתת לו במתנה אין זה בכלל לא תחמוד.

כלומר, הרצון לקבל מתנות אינו מלווה באותה תשוקה כמו הרצון לרכישת נכס. כך או כך, ברור כי איסורי לא תחמוד ולא תתאווה חלים על העולם העסקי. האם עוברים על לא תחמוד בנכסים המוחזקים על-ידי שותפות (או חברות)?

הגמרא בחולין (קלה, ע"א) דנה בחובה של מצוות כדוגמת הפרשת תרומות ושאר מתנות כהונה מממון שבבעלות שותפים ולא יחידים. יש שיטה המפרשת את פסוקי התורה כחלים רק על יחידים ולא על שותפויות, ויש המפרשים כי דין שותפות עם יהודי כדין יהודי יחיד, ולכן שותפים חייבים בכל המצוות הנידונות בסוגיה. רק אם השותפות היא בין יהודי לשאינו יהודי, השותפות פטורה ממגוון מצוות אלו. על בסיס דיון זה שואל הרב שטרן (שו"ת בצל החכמה, ג, מו) אם עוברים על לא תחמוד או לא תתאווה במקרה שהנכס שחומדים הוא בבעלות שותפות:

מעתה בלאו דלא תחמוד ודלא תתאוה דכתי' לא תחמוד בית רעך לא תחמוד אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל אשר לרעך, וכן כתי' לא תחמוד אשת רעך ולא תתאוה בית רעך שדהו ועבדו וגו' וכל אשר לרעך, ודאי משמע של רעך אין דשותפות לא, וכן עבדו ואמתו שורו וחמורו ושדהו משמע ג"כ דידי' דמיוחד לו לבדו אין דשותפות לא... ומ"מ אכתי אפשר לומר מדכתיב ועבדו ואמתו ושורו וחמורו, משמע דידי' אין דשותפות לא ולמעט עכ"פ שותפות דעכו"ם.

המסקנה היא שהרב שטרן סובר כי דין לא תחמוד חל גם על נכס שבבעלות שותפים יהודים, אבל אפשר לטעון שהוא אינו חל על שותפות של יהודי ואינו יהודי.

הרב שטרן לא פיתח את משמעות הקשר בין שותפויות של יהודים ולא יהודים, ולא דן בחברות מודרניות שבין משקיעיהן יש יהודים ולא יהודים. כפי שנראה בהמשך, ההלכה מתייחסת לחברה כסוג של שותפות (בכפוף להרבה חריגים ואבחנות בין בעלי מניות גדולים לקטנים בחברה ציבורית). אם ננסה ליישם את התשובה של הרב שטרן בעניין עסקאות "עוינות", במצב שבו בעל השליטה אינו יהודי ולחברה יש משקיעים "קטנים" יהודים, אולי לא תחמוד ולא תתאוה לא יחולו. אולם כיוון שמדובר באיסור דאורייתא, אולי זו מסקנה יומרנית מדי.

### סיכום

עשרת הדיברות כוללים איסורים מדין תורה של לא תחמוד ולא תתאוה. לפי תוספות, הראב"ד והסמ"ג, לא עוברים על לא תחמוד אם בסופו של דבר משכנעים את המוכר למכור את הנכס. לפי הרמב"ם, גם אם משלמים הרבה כסף עבור הנכס, הרוכש עדיין עשוי לעבור על לא תחמוד אם הוא היה צריך להפעיל לחצים כדי שהמוכר ימכור את הנכס. נוסף על כך, לפי הרמב"ם, עוברים על איסור לא תתאוה על-ידי מחשבה כיצד לקנות את הנכס. לפי היראים, תכנון וחשיבה ללא מעשה אינם אסורים. המחבר (בשינויים שעליהם למדנו) מאמץ את דברי הרמב"ם להלכה להגדרות של לא תחמוד ולא תתאוה.

בשל כל האמור, כל איש עסקים שמתכנן עסקה לרכוש חברה שאינה עומדת למכירה יתקשה שלא לעבור על האיסורים הללו. תכנון מפורט של עסקה עשוי להביא לידי איסור של לא תתאוה, גם אם בסופו של דבר יתברר שבעל הנכס שמח למכור אותו כשהדבר הוצע לו. נראה שברכישות עוינות יש בעיה של לא תתאוה. כמו כן, אם בעל הנכס אינו רוצה למכור את הנכס, יש

לכבד את עמדותיו ולחפש עסקה אחרת כדי להימנע מלעבור על שני איסורי דאורייתא.

## משא ומתן על עסקה שכבר מנוהל עליה משא ומתן

האם מותר לי להתחרות על עסקה שמישהו אחר כבר מנהל עליה משא ומתן? במשק הישראלי קורה לא מעט שאיש עסקים קורא את עיתון הכלכלה ומגלה שעל עסקה מסוימת מתנהל משא ומתן בין שני צדדים. האם הוא רשאי להתקשר לצד המוכר ולומר שגם הוא מעוניין להצטרף למרוץ על העסקה? גם במישור האישי, למשל זוג המעוניין לשכור דירה ושומע על דירה שזוג אחר כבר נמצא במגעים לשכור אותה. האם הם יכולים לפנות למשכיר ולשכנע אותו שישכיר את הדירה דווקא להם? ומה הדין אם המצטרף למשא ומתן אינו יודע כלל על המגעים המתנהלים במקביל? האם הראשון שניהל משא ומתן על העסקה יכול לדרוש לבטל את ההסכם עם השני? האם זה משנה באיזה שלב נמצא המשא ומתן? או בניסוח אחר, האם ההלכה מעניקה בלעדיות ('נו-שופ') ללקוח הראשון? דיון זה נקרא בהלכה "המחזיר אחר דבר לקנותו וקדם אחר וקנאו", ופוסקים רבים עסקו בו.

### המקור בתלמוד

בבסיס הדיון עומדת הגמרא בקידושין המספרת שני סיפורים הקשורים לעניין:

רבה בר בר חנה יהיב ליה זוזי לרב, אמר: זבנה ניהלי להאי ארעא, אזל זבנה לנפשיה. והתניא: מה שעשה עשוי, אלא

שנהג בו מנהג רמאות! באגא דאלימי הוה ליה, לרב נהגי ביה כבוד, לרבה בר בר חנה לא נהגי ביה כבוד. איבעי ליה לאודועי! סבר, אדהכי והכי אתא איניש אחרינא זבין לה. רב גידל הוה מהפיך בההיא ארעא, אזל רבי אבא זבנה, אזל רב גידל קבליה לרבי זירא, אזל רבי זירא וקבליה לרב יצחק נפחא, אמר ליה: המתן עד שיעלה אצלנו לרגל. כי סליק, אשכחיה, אמר ליה: עני מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו, מאי? אמר ליה: נקרא רשע. ואלא מר מאי טעמא עבד הכי? א"ל: לא הוה ידענא. השתא נמי ניתבה ניהליה מר! א"ל: זבוני לא מזבנינא לה, דארעא קמייתא היא ולא מסמנא מילתא, אי בעי במתנה נישקליה. רב גידל לא נחית לה, דכתיב: ושונא מתנות יחיה, רבי אבא לא נחית לה, משום דהפיך בה רב גידל. לא מר נחית לה, ולא מר נחית לה, ומיתקריא ארעא דרבנן.  
(קידושין נח, ע"ב)

בסיפור הראשון רבה בר בר חנה ביקש מרב לרכוש עבורו קרקע. רב הלך וקנה את הקרקע לעצמו, בטענה שהמוכר לא היה מוכן למכור את הנכס לרבה בר בר חנה, ולכן הוא קנה את הקרקע במקומו. לכאורה, נראה שהגמרא מקבלת את תשובתו של רב. בסיפור השני, רבי אבא קנה קרקע, ולאחר סגירת העסקה התברר שרב גידל ניהל משא ומתן עליה. כששאל אותו רב יצחק נפחא כיצד הוא קנה נכס שרב גידל רצה לקנות, רבי אבא השיב שלא ידע על רצונו של רב גידל לקנות את אותו הנכס. נראה מתשובתו שאילו ידע זאת, ובכל זאת היה קונה את הנכס, הוא היה נחשב רשע. אף שהוא לא ידע על כוונותיו של רב גידל, המליץ רב יצחק נפחא לרבי אבא למכור לרב גידל את הנכס. רבי אבא לא היה מוכן למכור את הנכס, אבל



הסכים לתת אותו לרב גידל במתנה; רב גידל, בתגובה, אמר שאין הוא מעוניין במתנות מרבי אבא. לבסוף, הן רבי אבא והן רב גידל לא היו מוכנים להשתמש בנכס, והוא נתרם לצורך ציבורי. סוגיה זו מעלה שאלות רבות שלהלן נדון בהן: בסיפור הראשון – אם יש בעיה בקניית נכס שכבר יש סביבו מגעים, מדוע הסיפור הסתיים ללא טענה נגד רב? בסיפור השני – האם הצעת רב יצחק נפחא הייתה המלצה בלבד, או שרבי אבא היה מחויב למכור את הנכס? למה רבי אבא לא היה מוכן להשתמש בנכס? מה משמעות הסיווג כ"רשע"? מתי מותר להתחרות על עסקה?

### שיטות הראשונים

רש"י במקום (ד"ה עני המהפך בחררה) מבין שהכלל "עני המהפך בחררה נקרא רשע" מצומצם למצב של עני המתכוון ליטול חפץ מן ההפקר, ובא אדם אחר ולוקח את החפץ לפניו. תוספות שם מביאים כמה דוגמאות לסוגיות בש"ס שבהן איננו מבטיחים לעני את מה שמצא. לדוגמה, במסכת בבא מציעא פוסקת המשנה שאם "ראה את המציאה ונפל עליה, ובא אחר והחזיקה בה – זה שהחזיק בה זכה בה" (א, ד). כלומר הקונה השני זוכה, ולא נאמר כי הוא נחשב רשע. לכן רבנו תם פירש את המושג "עני המהפך בחררה" כתיאור של אדם המעוניין לעשות עסקה כלכלית, כאשר אדם אחר מגיע ומתחרה על אותה עסקה, אף שהוא יודע על הלקוח שכבר מעוניין בה. המתחרה החדש הוא הנקרא רשע:

ואומר ר"ת דאיסור דמהפך דנקט הכא לא שייך אלא דוקא כשרוצה העני להרויח בשכירות, או כשרוצה לקנות דבר אחד, וחבירו מקדים וקונה, והוי דומיא דרב גידל. ומשום הכי קאמר דנקרא רשע, כי למה מחזר על זאת שטרח בה חבירו?

ילך וישתכר במקום אחר; אבל אם היתה החררה דהפקר, ליכא איסור, שאם לא זכה בזאת לא ימצא אחרת. (ד"ה עני המהפך בחררה)

לפי רבנו תם, הלקוח השני היה חייב לחפש לו עסקה אחרת. רבנו תם מוסיף שהכלל של עני המהפך בחררה חל גם על מצב שבו אדם משקיע מאמצים, כלכליים או אחרים, בניסיון לשים יד על דבר הפקר כחלק מתחום העיסוק שלו. תוספות מסיקים מזה שיש איסור להציע שירותים לאדם שכבר מעסיק נותן שירותים אחר באותו התחום. הדוגמה שמביאים תוספות היא בעל בית שמעסיק מחנך בביתו – במקרה זה אסור למחנך אחר להציע את שירותיו לבעל הבית. כלומר אנחנו דואגים לא להפריע לנותן השירותים הראשון. לכאורה, שיטה זאת תמנע מעורך דין להציע את שירותיו ללקוח שכבר מעסיק עורך דין אחר. כמו כן, חברת סלולר לא תוכל להתקשר לאדם שכבר מחזיק במכשיר סלולרי של חברה אחרת, ולהציע לו לעבור אליה.

הרמב"ן דן במחלוקת שבין רש"י לרבנו תם באשר להגדרת "עני המהפך בחררה" שנקרא רשע. הוא כותב שדברי רש"י נראים נכונים יותר בעיניו, בשל השימוש של הגמרא בביטויים "עני" ו"חררה" שאינם מתאימים כל-כך לעולם העסקי. הרמב"ן מוסיף וכותב שהוא שמע כי לדעת רבנו תם, הקביעה שהאדם השני נקרא רשע אומרת שעליו להחזיר את החררה לעני שמצא אותה – ועמדה זו אינה מקובלת על הרמב"ן:

ושמענו שדעתו של ר"ת ז"ל לומר שכל מקום שנקרא רשע בית דין מחייבין אותו להחזיר הדמים. ולא מסתבר, דאי הכי, התם אמאי אמרינן (קידושין, שם) לא מר נחית לה ולא מר

נחית לה משום דנכסים ראשונים נינהו, הרי מן הדין היה  
חייב להחזירה...

(חידושי הרמב"ן, בבא בתרא נד, ע"ב)

לפי הרמב"ן אין צורך להחזיר את המציאה. הרמב"ן מסתמך על הסיפור שלמדנו בגמרא, שלאחר שנודע ללקוח השני על רצונו של הלקוח הראשון לקנות את הנכס, המליצו לו להעביר את הנכס ללקוח הראשון – אך לא הכריחו אותו. כלומר הדין אינו משפיע על התוצאה העסקית, אלא רק על סיווגו של הלקוח השני כ"רשע". לדעתי יש קושי בדברי הרמב"ן, כיוון שהוא מתבסס על מצב שבו הלקוח השני בכלל לא ידע על קיומו של הלקוח הראשון, ולכן נראה הגיוני שלא מבטלים את העסקה. אבל במקרה שהלקוח השני ידע על כוונותיו של הלקוח הראשון, התוצאה לדעתי אמורה להיות שונה, שהרי הלקוח השני פעל בידיעה שהוא מפריע ללקוח הראשון לסיים את העסקה. מכל מקום, ראינו כי לדעת הרמב"ן מי שמתחיל לנהל משא ומתן על עסקה שמישהו אחר כבר מנהל משא ומתן עליה – נחשב לרשע, אבל אינו חייב לפצות את הלקוח שקדם לו. לעומתו סובר רבנו תם שיש לפצות את הלקוח שקדם לו.

הרמב"ן מעלה קושיה על דבריו, לאור דברי רב האי גאון. רב האי גאון (המקח והממכר, רבנו האי גאון שער יד) דן בהלכות רכישת נדל"ן מגוי, ומסביר שכדי לסגור את עסקת הרכישה, הקונה חייב לשלם ובעיקר לקבל שטר. אם היהודי שילם אבל עדיין לא קיבל את השטר, העסקה עדיין אינה סגורה, ולכן אם מישהו אחר יקנה את אותה קרקע – הקונה השני הוא שיזכה בעסקה. ממשך רב האי גאון ואומר שבמצב סבוך זה, צריך הלקוח השני לפצות את הלקוח הראשון ששילם ולא קיבל את השטר. הרמב"ן חושש שאולי אפשר להבין מדברי רב האי גאון כי גם בנידון שלנו, במקרה שלקוח

מנהל משא ומתן על עסקה שכבר מתנהל עליה משא ומתן, הלקוח השני צריך לפצות את הראשון. אולם הרמב"ן דוחה זאת וסובר כי המקרים שונים; במקרה של רב האי גאון הלקוח הראשון כבר שילם, ובמקרה שבו אנו עוסקים – הלקוח הראשון "רק" מנהל משא ומתן, אבל טרם שילם למוכר.

לדעתי, המאפיין המדויק יותר של המקרה שדן בו רב האי גאון הוא המצב המשפטי של המוכר. במקרה של הגוי שמוכר ליהודי, רב האי גאון מדגיש:

עכו"ם שמכר שדה ישראל ונטל דמיו, ואע"פ שלא כתב עליו שטר, כבר יצא מרשות העכו"ם לגמרי. ואע"פ שלא נכנס ברשותו של ישראל זה, נמצא אותו קרקע כאלו אין עליו בעלים לא לעכו"ם הוא, שכבר יצא מרשותו בנטילתו הכסף, ולא לישראל הוא שלא נכתב לו שטר.

כלומר במצב שהבעלים כבר איבדו את הבעלות על הקרקע אבל הלקוח הראשון טרם נרשם כבעלים, אזי הלקוח השני צריך לפצות את הראשון.\* לפי שיטת רבנו תם, המציע השני יצטרך לפצות את המציע הראשון. לפי הרמב"ן, המציע השני ייחשב רשע אך לא יידרש ממנו דבר. לפי הבנתי בדברי רב האי גאון, כיוון שהבעלים כבר איבדו את השליטה על הנכס, ייתכן שגם הרמב"ן יסכים שהמציע השני צריך לפצות את המציע הראשון.

---

\* דוגמה למצב זה אפשר להביא מעסקה בת זמננו: מכירת השליטה בחברת יורוקום. בעל השליטה כבר איבד שליטה על בזק, חברה אחת כבר סגרה תנאים ואז חברת אי.די.בי. הצטרפה למרוץ.

כך או כך, עיקר ההלכה דורשת שהמציע השני ייתן לראשון לסיים את המשא ומתן. המחלוקת היא רק באשר לדין בדיעבד.

### הגדרת תקופת הבלעדיות

לאחר שלמדנו כי ההלכה מעניקה בלעדיות לקונה הפוטנציאלי במשא ומתן מול המוכר, יש לדון במשך תקופת הבלעדיות. מתי היא מתחילה ומתי היא מסתיימת? איזו רמה של מגע צריכה להתקיים בין הקונה הפוטנציאלי למוכר, כדי שהוא יזכה בבלעדיות? במשך כמה זמן אי אפשר להתערב בעסקה?

מהר"ם מרוטנברג (שו"ת מהר"ם מרוטנברג חלק ג, סימן רעז) התבקש לדון במצב שאירע בשכונה שגרים בה יהודים וגויים. גוי החליט למכור את הבית שלו ליהודי, אך לפני שהיהודי סיים לסכם את כל התנאים עם המוכר, בא יהודי אחר וסגר עם המוכר את העסקה. מהר"ם פסק כי במקרה זה תקופת הבלעדיות לטובת הלקוח הראשון טרם התחילה, כי הבלעדיות מתחילה רק לאחר שהצדדים סיכמו על המחיר ועל יתר התנאים, וכל מה שנשאר הוא רק חתימה על שטר ורישום בטאבו. כלומר תקופת הבלעדיות היא קצרה ביותר, ולפניה אין מניעה מלקוחות אחרים להציע הצעות ולהתחרות על העסקה. מהר"ם מנמק את תשובתו בטענה שאילו הלקוח השני לא היה קונה את הבית של הגוי, יש סיכוי שהעסקה עם הלקוח הראשון לא הייתה מגיעה לכדי עסקה סופית, והגוי היה עשוי למכור את הנכס לגוי אחר ולא ליהודי. במצב זה, מהר"ם צמצם דרמטית את התחלת מועד הבלעדיות, וכתוצאה מכך צמצם באופן משמעותי את הכלל של "עני המהפך בחררה נקרא רשע", וזאת כדי לוודא שהבית יימכר ליהודי ולא לגוי.

לאחר שמהר"ם מרוטנברג התיר ללקוח שני להתחרות על העסקה כל עוד לא נסגרו כל התנאים מול הלקוח הראשון, כדי לוודא שהגוי

לא ימוכר בסוף את הנכס לגוי אחר, הוא מאמץ את העיקרון גם לעסקאות שבהן גם המוכר וגם הלקוחות הם יהודים:

ובלוקח מישראל נמי נ"ל דלא מיקרי עני המהפך אלא היכא דגמרו כבר הפיסוק המוכר והלוקח ונתרצו זה לזה, ולא היו חסירים אלא הקניין, והלך זה וקנאה או באותם הדמים או מוסיף על דמיה נקרא רשע, אבל אם המוכר לא נתרצה למוכר בכך והלך אחר וקנאה לאו רשע מיקרי. דאי אמרת דאפילו בכי האי גוונא מיקרי רשע, אם כן מפסידנא למוכר, שאם יבא ראובן לקנות קרקע של שמעון ולא רצה לתת לו אלא דבר מועט ולא כדי שווייה, לא יהא רשאי שום אדם לקנותה ולהוסיף אפילו עד דמי שווייה, ורבנן חשו טובא לפסידא דמוכר העני ומוכר מחמת דוחקו. וכן משמע בשמעתא דמצרנות דאמוכר לא תקינו רבנן ועשית הישר והטוב וגומר, שכלל כלל אין לנו לעשות שום תקנה שיבא המוכר בה לידי שום פסידא לעולם.

מהר"ם פוסק שהאיסור של עני המהפך בחררה מתחיל רק לאחר שהמוכר והקונה סגרו את המחיר ואת כל תנאי העסקה. לפני שלב זה, אין איסור שלקוח אחר יתערב במשא ומתן עם לקוח קיים. מהר"ם מנמק זאת בכך שחכמים אינם מעוניינים לגרום נזק למוכר, ואם לא נאפשר ללקוח אחר להציע הצעה למוכר – ייתכן שהמוכר לא ישיג את המחיר המקסימלי לנכס הנמכר. מהר"ם כותב במפורש שאנו חוששים מההפסד "דמוכר העני ומוכר מחמת דוחקו". כלומר במכירת נכס בידי "עני", נתיר ללקוח שני להציע הצעה כדי להגן על העני ולאפשר לו לקבל את המחיר הטוב ביותר. מעניין שבמרדכי (בבא בתרא, תקנא), המצטט את מהר"ם, המילה "עני" הושמטה. כלומר להבנת המרדכי, מצבו הכלכלי של המוכר

אינו חשוב ותמיד יש לאפשר למקסם את מחיר המכירה עד לשלב שבו כל התנאים ייסגרו.

אני חושב כי יש אפשרות שמהר"ם והמרדכי סברו, כמו רבנו תם, שדין עני המהפך בחררה משמעותו שמבטלים את העסקה שעשה הלקוח השני, ולא כמו שהרמב"ן הבין שרק מכריזים על הלקוח השני שהוא רשע. לכן, ייתכן שמהר"ם התכוון לומר שעד שלא סוכמו כל התנאים עם הלקוח הראשון לא תתבטל העסקה עם הלקוח השני – בכל זאת נכריז על הלקוח השני כרשע.

לאחר שפסק מהר"ם מרוטנברג שלקוח שני יכול להתחרות על העסקה כל עוד הראשון לא סגר את כל תנאי העסקה, בא המהרש"ל וצמצם עוד יותר את הכלל של עני המהפך בחררה. לדבריו הכלל חל רק על מצב שבו הלקוח השני התערב במשא ומתן מיוזמתו, אבל אם המוכר פנה ללקוח השני וביקש שייכנס למשא ומתן, אזי הוא לא יחשב לרשע:

...מכל הלין נשמע דאין שייך דין עני המהפך בחררה אלא לקרותו רשע ולא להוציא מידו כלל ואפי' לקרותו רשע ג"כ אינו אלא היכא דהוא התחיל לבטל ולקלקל מקחו או שכירתו כלישנא דתלמודא ובא אחר ונטלה כו', משמע שבא מעצמו ליטלה. אבל אם שמע האחד מן זה המוכר שאינו רוצה למכור או להשכיר לזה המהפך בה, ק"ו אם זה המוכר או המשכיר מקדים ומתחיל עם האחר שיקנה או ישכיר ממנו, ואפילו ידע שהראשון היה מהפך בה, מאחר שאינו רוצה זה המוכר למכור לראשון, אם כן אין בו דין רשע כלל, מאחר שהראשון לא זכה בה כלל רק תקנת חכמים כעין מצרנות משום הטוב והישר...

(שו"ת מהרש"ל, סימן לו)

עם קביעה זו אני מתקשה, כיוון שמטרת הדין של "עני המהפך בחררה", כפי שלמדנו בסוגיה, היא לתת שקט ללקוח הראשון ולאפשר לו לסיים את המשא ומתן בלי התערבות של שחקנים נוספים במגרש. במקום זה, המהרש"ל פתח את העסקה לתחרות ממשית לטובת המוכר והלקוח השני, ובזה פגע בלקוח הראשון. לפי הנראה לי מהסוגיה, גם אם המוכר פונה ללקוח שני, עדיף שהלקוח השני יגיד למוכר שהוא אינו רוצה להתערב ולהפריע לראשון. אם הלקוח השני לא עשה זאת, לעניות דעתי יש לסווג גם אותו וגם את המוכר כרשעים.

המהרש"ל מנתח את המחלוקת בין הראשונים שלמדנו, וקובע שיש ארבעה סוגי תחרות מול לקוח שכבר מנהל משא ומתן על עסקה: תחרות על "הפקר" שמוותרת; תחרות על עסקה שאיננה הפקר, שבה הלקוח השני נחשב רשע; תחרות על עסקה שבה הראשון "טרח" והשני מסווג כגזלן מדברי סופרים; תחרות על עסקה שבה "המזומן" אצל הלקוח הראשון, ובתחום שבו הלקוח הראשון כבר פועל, שבה מבטלים את העסקה עם הלקוח השני.

הסוג הראשון – הפקר:

**השם הראשון** מציאה והפקר. לאו דווקא שיהיה הפקר או מציאה, אלא כל שדומה למציאה שלא יכול למצוא במקום אחר חשוב כמציאה, ומ"מ צריך להיות ריוח ברור כגון שזבין שוה מאה (כו') [בנ'] או מעט יותר, וכן פי' מהררי"ק הא דכתב במרדכי וז"ל: עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה נקרא רשע, ה"מ כשקנה דבר בשוויו כו' ע"כ. ומשמע מיניה כשקנה בזול חשוב כמו מציאה, מ"מ לא איירי אלא בזול המבורר, אבל בדבר מועט שאינו מבורר לכל לא, דאי לא תימא הכי, א"כ בשום סחורה לא יהיה שייך בו דין עני המהפך בחררה דרוב סחורה שאדם קונה קונה בזול כדי



להרויח בה, אלא כדפ', והיכא דאין הריוח ברור לכל ונראה לעיניים קרוי בשווי כסתם סחורה.

המהרש"ל מגדיר הפקר או מציאה לפי המובן הפשוט של המילים, וכן מוסיף שאם הנכס שעליו מנהלים משא ומתן אינו ניתן להשגה במקום אחר, וברור כי מדובר במחיר זול מאוד בהשוואה למחיר השוק, אזי יהיה מותר ללקוח שני להתחרות על העסקה. המהרש"ל מוסיף כי הדרישה למחיר זול אינה קיימת במקרה שבו לא יתאפשר להשיג עסקה אחרת באותו מקום. למשל, אם בעיר כלשהי אין בנק, ולקוח פונה לבנק המרכזי בבקשת רישיון כדי לפתוח בנק – כיוון שהבנק המרכזי ינפיק רק רישיון אחד, המהרש"ל סובר שמותר ללקוח שני לעקוף את הלקוח הראשון ולהוציא את הרישיון מהבנק המרכזי, לרעת הלקוח הראשון שלא יזכה.

...ומ"מ נראה בעיני דווקא בענין זה שנוכל לומר שיכול השני אשר רוצה לדחותו לפזר ממונו במקום אחר ובישובים אחרים, אבל מי שלא יכול למצוא כעין זה במקום אחר, אפילו אינו מבורר הריוח וקצוב, מ"מ חשוב כהפקר או מציאה, כגון שנים שדרו בעיר אחד מכמה שנים ולא היו להם חנות עד הנה, והנה אחד מהפך לקנות חנות מן שר ואדון של העיר והקדימו האחר, דאינו נקרא רשע, דהוה לו כמו מציאה מאחר שלא יכול למצוא עוד חנות באותו העיר, כי אין המנהג רק להשכיר החנות להלוואות רבית רק לאדם אחד ולא נימא שיחפש לו מקום אחר למחייתו...

נראה שהמהרש"ל מתיר את העקיפה כשהעסק שעליו מוציאים את הרישיון אינו קיים בעיר כלל, ויונפק רק רישיון אחד. במדינת

ישראל, נראה שהמנגנון של דיני מכרזים בא להגן על הלקוח הראשון, ולמנוע מהלקוח השני לעקוף אותו, כשמדובר בקבלת רישיון מהשלטון להקים עסק שאינו קיים במדינה. הכלל הבסיסי של דיני מכרזים הוא כי כל הצדדים אמורים לנהל משא ומתן באופן שווה, על בסיס אותם תנאים המוגדרים מראש. לשום מציע אין דרך חוקית לעקוף מציע אחר. לכן נראה שהחריג שהגדיר המהרש"ל מתקיים במנגנון של הדין האזרחי. כלומר ההלכה הייתה מתירה עיקוף, אבל הדין האזרחי אינו מאפשר זאת. הסוג השני הוא שנקרא "עני המהפך בחררה":

...השם השני הוא מהפך בחררה, וכבר מבואר שאין דינו אלא לקרותו רשע ולא לדון עליו כלל, ואם בא חבירו ונטל החררה לעצמו נקרא רשע, ק"ו אם מבטל מקחו של חבירו וחוטא לא לו, ולפי ראות עיני הבית דין יראה להחמיר כאשר פסק הרמב"ם (פירוש) [לפי] שיש כח ביד בית דין להחמיר לפי הנראה בעיניהם יותר מדין הגמרא.

אף שלא מבטלים את העסקה ורק מכריזים על הלקוח השני כרשע, המהרש"ל כותב שבית הדין יכול "להחמיר... לפי שיש כח ביד בית דין להחמיר לפי הנראה בעיניהם יותר מדין הגמרא". הסוג השלישי הוא "טרחא":

השם השלישי טירחא, כגון עני המנקף בראש הזית מה שתחתיו גזל מפני דרכי שלום, ופליג ר' יוסי ואמר גזל גמור (שם). ומדהביאו הרי"ף והרא"ש המתנית' כצורתה מסתמא דהלכה כת"ק, וכן פסק הרמב"ם (פ"ו מה' גזילה הי"ג). ואסיק תלמודא, מאי בנייהו? להוציאו בדיינים, פירוש

דלת"ק הוא גזל מדבריהם ואין מוציאים ממנו בדיינים דהיינו אין דנין עליו להחזיר, והכי הילכתא. ואף על פי שזה הזית הוא של הפקר, מכל מקום אסור משום גזל מדבריהם ונקרא גזלן מדרבנן, מאחר שזה העני טרח עד שהפילם לארץ. וצריכים אנו לחלק בין טרחא לטרחא, כי ב' חלוקים בטירחא: יש טרחא שאין מועיל כלל ויש טרחא שמועיל לעניין איסור גזל מדבריהם, וכל החלוקים מוכיחים מתוך הסוגיא, כאשר פירש ר"ת בפ' האומר דאין שייך דין עני המהפך בחררה אלא במכר או בשכירות כו', על זה נקרא רשע, כי למה מחזור אחר מה שטרח בה חבירו, ואפילו הכי כתב גבי מציאה או הפקר מותר, משמע דמותר אפילו היכא דטרח. וע"כ צריכין אנו לחלק בין טרח לטרח, דהא מצינו שטירחא אפילו גבי הפקר יש בה איסור משום גזל כדפי', אלא הא לך מילתא דפסיקא שאין קרוי טירחא אלא כשטרח ממש, כי מה חילוק בין משתדל לקנות אותו יום או יומיים או יותר. וכעין זה מצאתי בתשובת מהר"ם דפי' להדיא דאין חילוק לענין מהפך יום אחד או כמה ימים אלא כשטרח ממש, כי מה חילוק בין משתדל דאפילו בכמה ימים לא נקרא טרח, אלא היכא דטרח בגופו שהוא דבר הניכר כגון עני המנקף בראש הזית שאין טירחא גדולה מזה לענין זתים שנשא נפשו למות כדמוכח בפרק המקבל (ק"ב) וכאשר פירש רש"י התם.

בתחילת הפרק למדנו שיש מחלוקת בין רש"י לרבנו תם בעניין עני המהפך בפריט של הפקר. לפי רבנו תם, דין עני המהפך בחררה אינו חל על דברי הפקר. המהרש"ל מביא את דברי הרמב"ם שלפיהם "עני המנקף בראש הזית – מה שתחתיו גזל". כלומר יש מצב שבו

עני מנסה לקחת מההפקר, ומי שבא לקחת את ההפקר לעצמו עובר על גזל דרבנן. לפי המהרש"ל לא כל סוגי הטרחה זהים, והסיבה ש"עני המנקה בראש הזית מה שתחתיו גזל" היא מפני שהעני סיכן את נפשו כשעלה לראש הזית. בלי סיכון הגוף, דין עני המהפך אינו חל על דברי הפקר.

מה ההגדרה של סיכון הגוף? המהרש"ל מתלבט בשאלה אם נסיעה של הלקוח הראשון בדרכים מסוכנות נחשבת טרחה. למהרש"ל ברור כי השקעת זמן בלבד אינה נכנסת לקבוצה השלישית אלא לקבוצה השנייה, שבה הלקוח השני נקרא רשע אך לא גזלן. לדעתי יש לדון אם השקעת סכומי כסף גבוהים בהעסקת יועצים ומומחים, כנהוג בימינו, שנעשתה בידי הלקוח הראשון, אינה משנה את הגדרת הלקוח השני מרשע לגזלן.

הסוג הרביעי נכלל בהגדרה "יורד לתוך אומנותו" של חברו, ובנושא זה נדון בפרק הבא.

### פסיקת ההלכה

לאחר שלמדנו את המחלוקות בין הראשונים, נבחן את פסיקת השולחן ערוך. המחבר פוסק:

המחזיר אחר דבר לקנותו או לשכרו, בין קרקע בין מטלטלים, ובא אחר וקנאו, נקרא רשע. והוא הדין לרוצה להשכיר עצמו אצל אחר. וי"א שאם בא לזכות בהפקר או לקבל מתנה מאחר, ובא אחר וקדמו, אינו נקרא רשע, כיון שאינו דבר המצוי לו במקום אחר. רמ"א: והקונה קרקע על מצר חבירו, אף על פי שאין בה משום דינא דבר מצרא יכול בעל מצר (לקדמו) לקנותה, ולא מקרי רשע, דהוי כמציאה. וכן אם קונה דבר אחד ובא חבירו ויוכל לקנותו בזול שאינו מוצא לקנותו כך

במקום אחר, הוי כמו מציאה ויכול לקנותו כל זמן שלא זכה בו הקונה. ויש אומרים דלא שנא.  
(חושן משפט, רלז, א)

כלומר אין הבחנה בין סוגי עסקאות או סוגי הנכסים הנמכרים. כל לקוח שמתערב בעסקה שמתנהל עליה משא ומתן – נחשב רשע. הסמ"ע מבהיר שהמשמעות של סיווג כרשע היא ש"מכריזין עליו בבית הכנסת שעשה מעשה רשע כזה". הפתחי תשובה אף מוסיף שגם אם הלקוח השני יבטל את העסקה לטובת הראשון, עדיין יכריזו על השני כרשע בבית הכנסת, "אם לא שעושה כן דרך תשובה וחרטה"; אבל אם הלקוח השני מבטל את העסקה רק במטרה "להנצל מן ההכלמה שיכריזו עליו ברבים, אין בזה די", ולמרות זאת יש להכריז עליו כרשע. בשל העובדה שהכרזות כאלו אינן מקובלות היום, יש מקום לתהות אם בית דין אינו צריך לפסוק לפי דברי רבנו תם, שהרי יש לבית הדין כוח לבטל את העסקה – כיוון שהסיווג כרשע איבד את כוחו ויעילותו. לאחר שהמחבר פוסק את הדין בצורה גורפת על כל מי שמציע הצעה בעסקה שכבר מתנהל עליה משא ומתן, הוא מציין שיש הסוברים כי הדין אינו חל על דברי הפקר או מתנה. זו שיטת רבנו תם. לפי השיטה הזאת, אם הלקוח השני יכול לקנות את הנכס בזול והוא אינו מוצא נכס דומה, אזי מותר לו להציע הצעה נגדית. הש"ך, לעומת זאת, פסק שבעסקאות אין משמעות למחיר, ובכל מצב אסור ללקוח שני להתערב בעסקה. ערוך השולחן מצטט את הש"ך וכותב: "וכן עיקר". הרמ"א אף מציין, כפי שהסביר הסמ"ע, כי פוסקים לפי שיטת רבנו תם גם לפי שיטת רש"י שההלכה חלה גם במקרה של הפקר ומתנה. כלומר מי שמוציא דבר הפקר מהעני נחשב לרשע – אך בתנאי שהוא עני ולא עשיר. אם עשיר מוצא הפקר, ניתן להתערב ולזכות בהפקר קודם.

מכל מקום, בין לפי המחבר ובין לפי הרמ"א (כפי שהובן בידי הש"ך), בכל המצבים יש איסור לפתוח במשא ומתן מסחרי כשכבר מתנהל משא ומתן על העסקה. כזכור, המרדכי כתב שתקופת הבלעדיות מתחילה רק לאחר שהלקוח הראשון והמוכר סגרו את המחיר ואת כל התנאים לעסקה, וכל מה שנדרש הוא רישום פורמלי של העסקה. אולם המחבר אינו מזכיר עניין זה בשולחן ערוך (שאף שהוא מביא זאת בבית יוסף על הטור). הרמ"א מביא את דברי המרדכי להלכה וכותב:

וכל זה לא מיירי אלא כשכבר פסקו הדמים שביניהם, ואין מחוסרין אלא הקנין. אבל אם מחוסרין עדיין הפסיקה, שהמוכר רוצה בכך והקונה רוצה יותר בזול, מותר לאחר לקנותו, בין אם המוכר עובד כוכבים או ישראל.

כלומר, הרמ"א פוסק כמרדכי שכל עוד לא סגרו את התנאים, אין איסור על הלקוח השני להתערב במשא ומתן. הפרישה (על הטור) מצטט את המרדכי, אך כותב: "ועתה נוהגין לפסוק אכיוצא בזה שהוא השגת גבול". ערוך השולחן מצטט את המרדכי גם הוא, וכותב ששיטת הפרישה נכונה "מדינא". סיווג המעשה כהשגת גבול מחזיר אותנו לדברי רבנו תם כפי שצוטטו בידי הרמב"ן, ולסוג העסקה הרביעי של המהרש"ל. סיווג כהשגת גבול פירושו: לבית הדין יש כוח לבטל את העסקה, ולא רק להכריז על הלקוח השני שהוא רשע.

אם כן, לאור דברי הפרישה וערוך השולחן, יש איסור לפתוח במשא ומתן מסחרי כשלקוח כבר מנהל משא ומתן על העסקה, ויתרה מזאת – בית הדין יכול לבטל את העסקה של הלקוח השני.

## שו"תים

היישום של תקופת הבלעדיות עבור המציע, כדי שינהל משא ומתן בלי התערבות של עוד מציעים, נראה קשה. משא ומתן מול לקוח יכול להתחיל, להיפסק, להתחיל שוב וחוזר חלילה. מתי הצעה של לקוח שני תהיה תקינה, ומתי הגשת הצעה תהיה אסורה? האם הלקוח הראשון יכול להפוך להיות הגורם המפריע לעסקה של השני? הרב ואזנר דן במורכבות של משא ומתן מסוג זה. הרב ואזנר דן בלקוח שניהל משא ומתן עם מוכר והצליח להוריד את המחיר. לבסוף הפסיק הלקוח את המשא ומתן. המוכר לקח מתווך ואיתר דרכו לקוח אחר, שהיה מוכן לשלם את המחיר שהמוכר רצה, אבל ביקש שלושה ימים לחשוב על העסקה. בינתיים חזר הלקוח הראשון ואמר שהוא מוכן לסגור את העסקה במחיר הנמוך יותר. הרב ואזנר הגיע למסקנה שלא היה "פיסוק דמים" לאף אחד מהלקוחות, ולפי שיטת הרמ"א האיסור של עני המהפך בחררה מתחיל רק לאחר פיסוק דמים:

לפי דעתי העני' אין כאן לא פיסוק דמים לא של ראשון לא של שני, דלראשון אין פיסוק דמים כיון דגמר שלא לקנותו אף דטוען שהי' מחמת דטעה במחשבתו שלא ירצה המוכר לגמור בט"ז, וגם לשני אין פיסוק דמים דלשון המרדכי בב"י סי' רל"ז מוכח דפיסוק דמים לענין זה לא נקרא רק אם נגמר הכל ואין חסר רק קנין וכתיבת השטר וכן יראה בתשובת מהרש"ל סי' ל"ו, ובתשובת מהראנ"ח ח"א סי' קכ"ה, ע"כ לפי דעתי הדבר ביד שליח המוכר ומי שלפי דעתו הי' קרוב למכר יותר לזה יתן.

(שו"ת שבט הלוי, חלק ד, ריב)

הרב ואזנר קבע שהמתווך ייתן את העסקה לגורם שאיתו הסיכוי לסגור את העסקה גבוה יותר. חברה פרסמה מכרז למתן שירותים ללקוחות שלה. כמה חברות הגישו הצעות וההצעה הזולה ניצחה. אחד המציעים שהפסיד במכרז סיפק לחברה שירותים דומים בשנה שלפני פרסום המכרז. המפסיד טען כי הגשת ההצעה בידי החברה הזוכה עברה על הכלל של עניי המהפך בחררה: לטענתו הייתה לו זכות קדימה במשא ומתן, בשל העובדה שהוא סיפק שירותים בשנה שקדמה למכרז, תוך הנחה שימשיך לספק שירותים אף למשך הרבה שנים. הרב יעקב אריאל פסק לטובת הזוכה במכרז:

אדם אחד קנה מספר ג'פים לטיולים בחולות. הוא התקשר עם חברה המפעילה את האכסניה הפועלת באיזור, כדי שהיא תספק לו מטיילים הבאים להינפש שם. החברה מצידה אף היא היתה מעוניינת בטיולים אלו, המגבירים את המשיכה לאיזור, אולם התנתה זאת בקביעת מחיר הולם. בשנה שעברה הוסעו המטיילים במחיר שנקבע ע"י בעל הג'פים, מתוך הנחה שייחתם איתו חוזה קבוע ולשם כך קנה 20 ג'פים, שכר נהגים ונכנס להוצאות רבות. החברה ניהלה מו"מ להורדת המחיר. לבסוף בא מישהו אחר והציע מחיר יותר נמוך והחברה העדיפה אותו. הראשון טוען שהשני יורד לאומנותו ומסיג את גבולו. הצדק עם מי?

...בשו"ע (סי' רל"ז סעי' א') הובאו שתי הדעות ללא הכרעה. אך הרמ"א (הג"ה שם) כתב שדעת ר"ת היא העיקר; ובנתי"ה"מ (ביאורים ס"ק ב') הוכיח שגם המחבר סובר כר"ת. ולכו"ע יוצא שבעל הג'פים הראשון צודק בתביעתו. וא"כ הוא הדין בנד"ד, הן לדעת ר"ת והן לדעת הרשב"ם, כיון שהראשון



הוציא הוצאות' נקרא השני רשע. אלא שהוא רק נקרא רשע ואין מוציאין מידו. וצ"ע אם בנד"ד נחשבים האחרים כמי שכבר ירדו לעבודתם, שאי אפשר להוציאם, או שמא עדיין לא התחילה העונה ואפשר למנוע מהם להתחיל בעבודתם (ויש לציין שהם קנו כ־20 ג'פים ואף להם היו הוצאות). בנוסף לכך, הרי כתב הפת"ש (סי' קנ"ו ס"ק ג' בסופו) בשם המהרש"ל (יש"ש קידושין פ"ג סי' ב' בסופו) והחתם סופר (סי' ע"ט) שאם הראשון טרח, השני נחשב לגזלן מדבריהם. ואם פסק לחיותיה, דינו חמור יותר (וכהאביאסוף הנ"ל). אך יש להעיר שגם במהרש"ל ובחתם סופר לא מדובר על הוצאות אלא על טירחה. המהרש"ל אף מדגיש שיש ללמוד מהמחזיק בשדה הגוי שאין מתחשבים בהוצאות... ועכ"פ, מאחר שהחברה פתחה את המכרז בשנה זו גם לאחרים, והאחרים טרחו והוציאו הוצאות רבות - גם להם יש זכויות. ואכן יש לעיין במקרה שבו גם השני הוציא הוצאות. האם הוא נחשב לרשע ומה שהוציא הוציא באיסור, או שמא עתה לאחר שכבר הוציא הוצאות נמצא שהראשון גורם לו הפסד אם יאלץ לסגור את העסק שפתח כבר? וצ"ע. (באהלה של תורה, חושן משפט, צב)

הרב אריאל פסק שהזוכה במכרז אומנם רשע, אך אין לבטל את העסקה. כמו כן, הוא העלה אפשרות שאם הוצאות נחשבות לטרח - יש להביא בחשבון גם את ההוצאות שהוציאה החברה הזוכה. שוב אנו רואים כי תהליכי המשא ומתן מורכבים מאוד. מקרה אחרון שנביא לדוגמה: הרב משה פינשטיין (שו"ת אגרות משה אבן העזר, חלק א, סימן צא) נשאל אם דין עני המהפך בחררה חל גם על שידוכים. כלומר האם בחור יכול לנסות לצאת עם בחורה

שכבר יוצאת עם בחור אחר? הרב פיינשטיין אימץ את הכלל שחידש המרדכי, ושנפסק בידי הרמ"א, שהדין של עני המהפך בחררה אינו חל עד שיש "פיסוק דמים" בין הצדדים. כלומר עד שלא מכריזים על אירוסי החתן והכלה, אין מניעה שבחור אחר ינסה לצאת עם הבחורה. ניתן לשאול אם אכן נכון לאמץ כלל מהתחום העסקי לתחום האישי והאנושי יותר. מטרת הכלל של עני המהפך בחררה היא לאפשר ללקוח הראשון לנסות לסיים את העסקה, והמרדכי מחדש שצריך לאפשר למוכר להשיג את המחיר המקסימלי, ולשם כך צריך לאפשר ללקוח השני לייצר שוק תחרותי. האם זה נכון גם בפגישות לצורך נישואין?

### סיכום

התערבות בעסקה שעליה מנהלים משא ומתן מיטיבה בדרך כלל עם המוכר, מכיוון שיש תחרות בין אלו המנסים לקבל את העסקה. שיפור תנאים לטובת המוכר בא על חשבון הלקוח הראשון שמנסה לסגור את העסקה. כפי שראינו, לקוח שמתערב בעסקה שמתנהל עליה משא ומתן – נחשב רשע. לפי הרמ"א, כל עוד לא נסגרו תנאי העסקה בין המוכר ללקוח הראשון, אין איסור על הלקוח השני להתערב במשא ומתן. פוסקים שלאחר הרמ"א החמירו וקבעו כי יש איסור לפתוח במשא ומתן מסחרי כשלקוח כבר מנהל משא ומתן על העסקה, ויתרה מזאת – בית הדין יכול לבטל את העסקה של הלקוח השני.

במילים אחרות, ההלכה מכירה בזכות של הלקוח הראשון לתקופת "שקט" בכדי לסגור את העסקה. הלקוח הראשון אינו חייב לפחד שיבוא גורם אחר ויקלקל לו את העסקה. מניסיוני, אפשר לזהות את המעבר משלב ה"סתם דיבורים" לשלב שנחשב ל"התחלת משא ומתן" – זהו המועד שבו הצדדים לוחצים יד, ופונים לעורך דין

להכין חוזה עבור העסקה שעליה הצדדים מנהלים משא ומתן. מאותו מועד ואילך לקוח אחר לא יהיה רשאי להפריע למשא ומתן כל עוד הוא מתנהל.

## משא ומתן על עסקה הפוגעת במתחרים שבשוק

יש עסקאות שהמשא ומתן עליהן עשוי להשפיע על יתר השחקנים בשוק באותו תחום. משא ומתן לפתיחת רשת חדשה, שתוריד את מחירי השוק, עשוי להשפיע על הרשתות הקיימות עד כדי גרימת פשיטת רגל לחלק מהשחקנים בשוק. הכלכלה המודרנית תופסת את התחרות כדבר חיובי, כיוון שהיא מאפשרת לצרכן ליהנות משיפור בשירות והפחתה במחירים; פתיחת רשת קופיקס הישראלית, לדוגמה, שבה היה אפשר לקנות קפה הפוך בחמישה שקלים בלבד, שינתה את שוק מכירת הקפה בארץ. מחד גיסא, צרכנים נהנו. אבל מאידך, מה קרה לחנויות שמכרו קפה הפוך במחירים גבוהים יותר? דוגמה אחרת: פתיחת רשת איקאה הורידה את מחירי הרהיטים בישראל במידה ניכרת, ופגעה בשאר מוכרי הרהיטים בשוק. האם יש להתייחס להשלכות הכלכליות השליליות עליהם?

ההלכה מפרידה בין תחרות הנגרמת על-ידי בן עיר ובין תחרות הנגרמת על-ידי גורם מחוץ לעיר. לכן המסקנה ההלכתית בשאלת איקאה (גורם זר) תהיה שונה מהתוצאה בעניין קופיקס (חברה ישראלית), כפי שנראה בהמשך. ובכל זאת, בעולם גלובלי שבו ניתן לרכוש כל מוצר באינטרנט מכל מקום, יש לבחון את ההגדרה של מתחרה מקומי מול מתחרה זר. כמו כן, יש לבחון איך ההלכה מתייחסת להקמת מפעלים בארץ בידי גופים זרים המתחרים מול

מפעלים בבעלות ישראלים. האם תחרות כזאת מותרת? האם יש מצבים שההלכה תגדיר משקיע חוץ כמשקיע ישראלי מקומי (כגון תשלום מס בארץ על-ידי משקיע זר או רישום חברת בת בישראל)?

### הסוגיה בתלמוד הבבלי

הגמרא דנה בנוק הכלכלי שגורמת תחרות, וביכולתם של שחקנים בשוק למנוע תחרות:

אמר רב הונא: האי בר מבואה דאוקי ריחיא, ואתא בר מבואה חבריה וקמוקי גביה, דינא הוא דמעכב עילויה, דא"ל: קא פסקת ליה לחיותי... אמר רב הונא בריה דרב יהושע: פשיטא לי, בר מתא אבר מתא אחריתי מצי מעכב, ואי שייך בכרגא דהכא – לא מצי מעכב, בר מבואה אבר מבואה דנפשיה – לא מצי מעכב. בעי רב הונא בריה דרב יהושע: בר מבואה אבר מבואה אחרינא, מאי? תיקו.  
(בבא בתרא כא, ע"ב)

רב הונא סובר שבעל חנות יכול למנוע פתיחת חנות בידי יזם חדש בקרבה לחנות קיימת בעיר. רב הונא בריה דרבי יהושע אינו מסכים, וסובר שניתן למנוע תחרות רק מיזמים המגיעים מחוץ לעיר, שאינם משלמים מיסים בעיר. אם תושב חוץ אינו משלם מיסים בעיר כמו תושבי המקום, ניתן למנוע ממנו לנהל עסק מתחרה. לדוגמה, בעל עסק בתל אביב יכול למנוע פתיחת עסק מתחרה בתל אביב בידי תושב ירושלים שאינו משלם מיסים בעיר תל אביב. רב הונא בריה דרב יהושע מתלבט בעניין מניעת תחרות בין תושבי אותה העיר שגרים בשכונות שונות בה; לדוגמה, רב הונא בריה דרב יהושע יתלבט אם בעל עסק בצפון תל אביב יכול למנוע פתיחת עסק

מתחרה בצפון תל אביב על-ידי תושב מדרום תל אביב. במילים אחרות, רב הונא מגן על בעל עסק מכל סוג של תחרות; רב הונא בריה דרב יהושע מתיר תחרות כל עוד היא שוויונית, במובן שעלות הפעלת העסק כפופה לאותם כללים כולל תשלום מיסים. רב הונא בריה דרב יהושע מאפשר תחרות עם יזמים הבאים מחוץ לעיר, שאינם משלמים מס בעיר, רק אם אינם מקיימים מוסד קבע בעיר:

אמר רב נחמן בר יצחק: ומודה רב הונא בריה דרב יהושע ברוכלין המחזירין בעיירות דלא מצי מעכב, דאמר מר: עזרא תקן להן לישראל שיהו רוכלין מחזירין בעיירות, כדי שיהו תכשיטין מצויין לבנות ישראל. והני מילי לאהדורי, אבל לאקבועי לא.

לדברי רב נחמן בר יצחק, גם רב הונא בריה דרב יהושע מאפשר לרוכלים העוברים מעיר לעיר למכור בעיר באופן שאינו קבוע. מהסוגיה נראה שחריג זה חל על מוצרים ייחודיים, ולא לגמרי ברור אם מדובר במוצרים שאנשי העיר אינם משווקים כלל בעיר, או שיש סיבה ייחודית שמטעמה מאפשרים ייבוא של אותו מוצר לעיר. הגמרא מביאה גם שני סיפורים על אודות תחרות מול יזמים מחוץ לעיר: בראשון, התירו ליזמים מחוץ לעיר, שאינם משלמים מס בעיר, למכור בדוכן בשוק, ביום השוק, כי גם אנשים מחוץ לעיר מגיעים לקניות בשוק.

הנהו דיקולאי דאייתו דיקלאי לבבל, אתו בני מתא קא מעכבי עלויהו, אתו לקמיה דרבינא, אמר להו: מעלמא אתו ולעלמא ליזבנו. והני מילי ביומא דשוקא. אבל בלא יומא דשוקא לא. וביומא דשוקא נמי לא אמרינן אלא לזבוני בשוקא, אבל לאהדורי לא.

בסיפור השני, התירו לאנשים מחוץ לעיר להמשיך למכור בעיר אף שלא שילמו מס בעיר, כי העסקאות שעשו היו בתנאי אשראי, והם היו חייבים להמשיך להתפרנס עד שהלקוחות שלהם יפרעו את חובותיהם:

הנהו עמוראי דאייתו עמרא לפום נהרא, אתו בני מתא קא מעכבי עלויהו, אתו לקמיה דרב כהנא, אמר להו: דינא הוא דמעכבי עלייכו. אמרו ליה: אית לן אשראי, אמר להו: זילו זבנו שיעור חיותיכו, עד דעקריתו אשראי דיכחו ואזליתו.

המוכרים קיבלו אישור למכור בעיר כיוון שלקוחותיהם היו חייבים להם כסף, ולאחר מכן נדרשו לעזוב. אם כן, לפי הסוגיה לא ניתן כמעט למנוע תחרות.

### שיטות הראשונים והאחרונים

תוספות, הרי"ף והרמב"ם: פוסקים כרב הונא בריה דרב יהושע תוספות (בבא בתרא כא, ע"ב) והרי"ף (שם, יא, ע"א) פוסקים שההלכה היא לפי רב הונא בריה דרבי יהושע. כך כתב גם הרמב"ם:

...היתה שם מרחץ או חנות או רחיים ובא חבירו ועשה מרחץ אחרת כנגדו או טחון אחרת, אינו יכול למנעו ולומר לו אתה פוסק חיי, ואפילו היה מבני מבוי אחר אינן יכולין למנעו שהרי יש ביניהם אותה אומנות, אבל גר ממדינה אחרת שבא לעשות חנות בצד חנותו של זה, או מרחץ מצד מרחץ של זה יש להן למנעו, ואם היה נותן עמהם מנת המלך אינו יכול למנעו. (הלכות שכנים ו, ח)

### המרדכי בשם הראבי"ה: דין חריג – רחוב ללא מוצא

אף שתוספות, הרי"ף והרמב"ם פוסקים כרב הונא בריה דרבי יהושע: שאין דרך למנוע תחרות על-ידי בן עיר, או אפילו על-ידי גורם מחוץ לעיר אם הוא משלם מיסים בעיר, שיטת המרדכי פותחת פתח לשינוי של ממש בהלכות תחרות. בשם האביאסף הוא כותב:

ומבוי הסתום מג' צדדין רק בצד אחד יכנסו לו ודר ראובן  
אצל סופו הסתום ובא שמעון לדור כנגד הצד הפתוח שאין  
העובד כוכבים יכול לילך אם לא ילך תחלה לפני פתח שמעון  
נראה דיכול לעכב עליו...  
(בבא בתרא, תקטז)

המרדכי מצטט את האביאסף שכתב כי אם לאדם יש חנות בסוף רחוב ללא מוצא, ואדם אחר פותח חנות בהתחלת הרחוב, לפיכך צרכנים יקנו בחנות החדשה שהיא הקרובה ביותר לכניסה לרחוב, אזי ניתן למנוע את פתיחת החנות החדשה בהתחלת הרחוב. המרדכי כותב גם שאף שמדין תורה, באופן כללי, אי אפשר למנוע תחרות מאנשים שבאים מחוץ לעיר, קהילות ישראל בפועל קבעו תקנות שמנעו מאנשים מבחוץ להתחרות עם אנשי העיר.

### הרמ"א מתבסס על המרדכי למנוע הדפסת הרמב"ם

בתשובותיו, מכיר הרמ"א בעובדה שכל הראשונים קבעו שפוסקים כרב הונא בריה דרבי יהושע, ולכן אין מגבלות מהותיות לתחרות ישירה או עקיפה; אבל הרמ"א מפתח עוד כלל חדש על בסיס דברי האביאסף.

בתקופת הרמ"א, תלמיד חכם אחד שהיה בשותפות עם בית דפוס

הוציא את משנה התורה לרמב"ם. יש לזכור שמדובר בתקופת התחלת הדפוס. בית דפוס אחר הכריז שגם הוא מוציא את משנה התורה לרמב"ם, והצפי היה שאצלם המחיר יהיה זול יותר. אותו תלמיד חכם ביקש למנוע את הוצאת הרמב"ם בידי בית הדפוס השני. הרמ"א קבע שבנסיבות אלו פוסקים כרב הונא, ואוסרים את הוצאת הספר בידי בית הדפוס השני. הרמ"א נימק זאת בטענה שבית הדפוס השני יגרום בוודאות נזק לבית דפוס הראשון, ובמצב שהנזק ודאי אפשר למנוע תחרות:

צריכין אנו לחלק דבדבר דברי היזקא כגון הכא גבי מבוי שבודאי יזיק לו, כ"ע מודו דהלכתא כרב הונא ואם כן בנדון דידן נמי בריא היזקא הוא, כי היענטילומר השני נתן להכריז שכל ספר יוזיל זהוב טפי מהגאון. ומי ראה זאת ולא יבא אליו לקנות ממנו, ויכול הוא להוזיל כי הוא מעשירי הארץ. לכן גם בדינינו הלכתא היא כרב הונא ונדון בן נח בדין ישראל, ולכן נחתוך הדין כדפירשתי.

(שו"ת הרמ"א, י)

הרמ"א מסתמך על דברי האביאסף, ומייצר כלל חדש האומר שבמצב שהנזק ברור אפשר למנוע תחרות. מהתשובה איננו יודעים אם היה הבדל איכותי בין שתי ההוצאות, ואין גם מידע מה היו פערי המחירים בפועל. אך אנו יודעים שהבעלים של בית הדפוס השני היה גוי. פסיקת הרמ"א היא חידוש ענק: כל הראשונים פסקו כמו רב הונא בריה דרב יהושע ולא כמו רב הונא. רב הונא אוסר תחרות בגלל פגיעה בעסקים הקיימים, ורב הונא בריה דרב יהושע מתיר תחרות על אף הפגיעה. הרמ"א מחדש שאם הנזק ודאי, אזי פוסקים כרב הונא. כמובן, אי אפשר לדעת מראש אם הנזק ודאי, אלא אפשר



רק לשער. כמו כן, לא ברור איפה עובר הגבול בין נזק ודאי לנזק לא ודאי שאין למנוע. תשובה זו של הרמ"א עומדת בתשתית מחלוקת פוסקים עד ימינו.

הרמ"א, בפירושו "דרכי משה" (דרכי משה הקצר, חושן משפט, קנו) על הטור (שפוסק כרב הונא בריה דרב יהושע), משנה את נימוקו וכותב שאכן פוסקים כרב הונא בריה דרב יהושע, אבל בנסיבות של תחרות ודאית – גם רב הונא בריה דרב יהושע יסכים כי אפשר למנוע תחרות. הפתחי תשובה מצטט נוסח אחר של הדרכי משה, שמוסיף את המילים "מיקרי שפיר פסק לחיותיה". כלומר מדובר בנזק ודאי שיגרום לפשיטת רגל. לדעתי, נראה בלתי אפשרי לדעת מראש שתחרות חדשה תביא בוודאות לפשיטת רגל.

### **משאת בנימין והחתם סופר: מונעים תחרות כשיש חשש לפשיטת רגל**

הרב בנימין אהרן סלניק נשאל על אודות מקרה שבו מופיעים כל מרכיבי ה"הון-שלטון" של ימינו. לראובן היה במשך הרבה שנים זיכיון מטעם המדינה לנהל עסק. בעת החלפת השלטון במדינה, הוא תיווך בין השלטון הקודם לשלטון החדש, בתמורה להבטחה מהשלטון החדש שהוא יוכל להמשיך את הזיכיון באותו מחיר כמו שהיה תחת השלטון הקודם. את ההבטחה הוא קיבל, כמובן, בעל-פה. לאחר חילופי השלטון, הציע גוי אחד לשלם הרבה יותר כסף עבור הזיכיון, ונאמר לראובן שההבטחה שהוא קיבל כבר אינה בתוקף. ראובן הניח שהגוי לא ישלם באמת סכום רב כזה, ולבסוף הממשלה העניקה את הזיכיון בשותפות לראובן ולגוי. הגוי דרש מראובן לקנות אותו החוצה מהשותפות. ראובן לא הסכים לעשות זאת במחיר שהגוי רצה. כעבור שבוע, מכר הגוי את חלקו בזיכיון-שותפות לשני יהודים. ראובן טען ששני היהודים שקנו חלק מהזיכיון

נחשבים למשיגי גבולו. הרב סלניק, בשו"ת משאת בנימין, דן בטענות האפשריות של ראובן. במסגרת דיון זה, הוא חידש חידוש שדומה לחידוש של הרמ"א בשו"ת ובדרכי משה:

היכא דבא השני לדחות את הראשון לגמרי ולבטל אותו ממחיתו בענין החנות והאורנדות שאין רשות רק לאחד בכל העיר, ובא השני והשיג גבול הראשון ודוחה אותו לגמרי, כ"ע מודו דמצי מעכב אפי' אבר מבואה ידיה, דהא ודאי פסק לחיותא לגמרי...

(שו"ת משאת בנימין, כז)

משאת בנימין כותב שאי אפשר למנוע תחרות הגורמת לירידה ברווחים, אך אפשר למנוע תחרות הגורמת לפשיטת רגל. כמו המשאת בנימין, גם החתם סופר (שו"ת חתם סופר חלק ה, סא) צמצם את פסיקת כל הראשונים, המחבר והרמ"א, שכולם פסקו כרב הונא בריה דרב יהושע – שלא ניתן למנוע תחרות, וכתב שבמצב שתחרות גורמת לחיסול העסק – ניתן למנוע תחרות. כלומר ירידה ברווחיות איננה סיבה למנוע תחרות, אך חיסול מתחרה אפשר למנוע. החתם סופר כתב דברים אלו במסגרת תשובה לשאלה בעניין משגיח כשרות בעיר פראג. רב עשיר פעל בצורה אגרסיבית כדי לגרום לבעל מפעל של סוכר כשר לפסח לפטר את המשגיח שלו, ולמנות את אותו רב במקומו. החתם סופר כתב שהוא אינו מתכוון לפסוק בעניין, כיוון שלא שמע את כל הצדדים, אבל הסכים לכתוב כמה פסקאות בעניין תחרות. לי נראה שיש לקרוא את דברי החתם סופר בהקשר של השאלה: האם מדובר בשחקן בשוק שפעל בצורה אגרסיבית מאוד לחסל מתחרה? סביר והגיוני שההלכה תאסור פעילות אגרסיבית, אך כעת השאלה היא – האם ניתן לאמץ את

פסיקת החתם סופר גם במצבים של תחרות שאיננה אגרסיבית? במקרה אחר דן החתם סופר בעיירה שבה במשך כמה שנים היה רק קצב אחד, צעיר ולא נשוי. הוא חגג את חג השבועות אצל בני משפחה בעיירה סמוכה והתעכב שם. ראה שר המכס שהעסק סגור ולכן אינו יכול לגבות מיסים, שבר את המנעול ומינה אדם ממועצת העיר לנהל את העסק. כשחזר הצעיר, איש מועצת העיר לא היה מוכן לעזוב את החנות לטובתו. הצעיר רצה לפתוח חנות חדשה, אך נטען נגדו שפתיחת חנות שנייה תפחית את הרווחים של החנות הקיימת. לכאורה גם לפי משואות בנימין, אי אפשר למנוע תחרות בגלל הפחתה ברווח; ובכל זאת, בתשובה זו החתם סופר אסר על הצעיר לפתוח חנות מתחרה. מכיוון שהוא היה בחור רווק ולאיש מועצת העיר הייתה משפחה, קבע החתם סופר שאין להוציא את האיש מהחנות. לדעתי, גם תשובה זו מתארת מעשים אגרסיביים והתנהגות לא מקובלת של הצדדים. קשה לגזור מכאן מסקנה כללית על תחרות רגילה שאיננה בריונית.

אם כן, לכאורה המכנה המשותף שהביא את הפוסקים לפסוק שניתן למנוע תחרות הוא הדרך הבריונית שנקט המתחרה. פתחי תשובה (חושן משפט, קנו) מביא את כל התשובות האלו, ואף מעיר שבנסיבות הבריוניות כל-כך של המקרים, אפילו הבית יוסף – שפסק כרב הונא בריה דרב יהושע שאין למנוע תחרות – היה מסכים שבמצבים קיצוניים כגון אלה ניתן למנוע תחרות.

**הרב משה פיינשטיין: מניעת תחרות גם ללא התנהגות בריונית**

הרב משה פיינשטיין נשאל על אודות אדם ששכר מקום כדי לפתוח חנות למכירת תשמישי קדושה, כשכבר הייתה קיימת חנות כזאת בסביבה. הרב פיינשטיין ציין שהעיירה לא גדולה מספיק ואינה

יכולה להחזיק שתי חנויות לתשמישי קדושה, ולכן אסר על פתיחת החנות השנייה.

וכאשר בשכונתם אין באפשריות להחזיק שני חנויות של ספרים ותשמישי קדושה, וכן נתברר לי ע"י אנשים משם היודעים מזה, ולכן יצא מאתי איך שיש בזה האיסור של יורד לאומנות חברו ואסור לשמעון לפתוח חנות בשכונה זו לספרים ותשמישי קדושה.

(שו"ת אגרות משה, חושן משפט חלק ב, לא)

במקרה זה אין כל אזכור למעשה אגרסיבי שנקט המתחרה הפוטנציאלי. מדובר בטענה לצמצום רווחים ולא לחיסול רווחים, בלי כל אזכור למעשה בריוני. הייתכן שהרב פיינשטיין פסק לפי רב הונא שניתן למנוע תחרות, אף שכל הפוסקים לא פסקו כמותו? לאחר שהרב פיינשטיין אסר על פתיחת החנות המתחרה, הוא חייב את בעל החנות המקורית לשפות את המתחרה הפוטנציאלי על כל ההוצאות שהוא הוציא לפתיחת החנות, כולל תשלום דמי שכירות לשנה שלמה. פסיקת השיפוי מעניינת מאוד: הרי אם הרב פיינשטיין פסק כרב הונא שניתן למנוע תחרות, למה הוא הוסיף את סעיף השיפוי? על כן נדמה לי שהרב פיינשטיין פיתח עוד אפשרות ביניים. ייתכן שהכלל הוא שכשיש פגיעה מהותית ברווחים ניתן למנוע תחרות, בתנאי שלא נגרם נזק למתחרה. מדובר בסוג של מיזוג-שת"פ. האם זו שיטת האגרות משה?

שבע שנים קודם לכן, נשאל הרב פיינשטיין על אודות אדמו"ר שקנה בית לשם שטיבל. השטיבל שימש בתור בית כנסת ובתור ביתו הפרטי. אחרי כשלוש שנים, עזב גרעין נכבד את בית הכנסת ופתח בית כנסת חדש. הרבי טען שעזיבתם של רבים מהמתפללים אסורה,

כי נגרם לו נזק ושווי בית הכנסת פחת. הקהילה טענה שהם עזבו עקב התפרצויות של הרבי בדרישותיו. לפי התשובה עולה שהרבי קרא לבני הקהילה "קומוניסטים" ו"גויים". הרב פיינשטיין פסק שהיה אסור לפתוח את בית הכנסת החדש; אף שנשארו מתפללים בבית הכנסת של הרבי, עזיבתם של חלק גדול מהקהל גרמה נזק לשווי בית הכנסת מבחינה נדל"נית, ופגעה בפרנסתו. קריאת שמות גנאי בידי הרבי כלפי המתפללים, לדעת הרב פיינשטיין, אינה מצדיקה את עזיבת בית הכנסת:

וגם לשון קאמוניסטן גוים שאומרים שאמר בכעסו מסתבר שאינו כקורא רשע, משום דקאמוניסטן הוא שם לא על הרשעות אלא על הפארטיי, והרבה רשעים בעולם שאינם קאמוניסטן, וא"כ ידוע לכל שהוא רק שם זלזול בעלמא שאמר שהנהגתו בזה הוא כהקאמוניסטן. וכן הוא כשקורא ליהודי גוי שידוע לכל שהוא רק זלזול בעלמא שהנהגתו בזה כגוי, ולא דמי לקורא רשע שאומר ממש שהוא רשע שכן יבינו השומעים קריאתו.

(שו"ת אגרות משה חושן, משפט חלק א, לח)

הרב פיינשטיין התבסס על התשובות של החתם סופר שלמדנו בעניין תחרות בריונית, שבה המתחרה החדש עושה מעשים חמורים מאוד. לפי מה שלמדנו לעיל, לכאורה יש להגדיר מקרה זה כהפחתת רווחים ולא כפשיטת רגל. אומנם הרב פיינשטיין כותב שהוא פוסק לפי רב הונא בריה דרבי יהושע, אבל לדעתי (על-פי התוצאה לפחות) בפועל הוא פסק לפי רב הונא, שניתן למנוע תחרות הגורמת להפחתת רווחים. לא ברור מדוע הרב פיינשטיין צמצם את שיטת המחבר והרמ"א (שפסקו כרב הונא בריה דרבי יהושע),

והורה למנוע תחרות במקרה כזה, במיוחד בנסיבות הכלכליות של שוק חופשי ופתוח בארה"ב. כמו כן, הרב פיינשטיין לא חייב את הרבי לפצות את אלו שעברו לבית הכנסת החדש על מנת לפצות על הנזק שנגרם להם.

### חלקת יעקב: מותר לפתוח מסעדה ליד מסעדה קיימת

החלקת יעקב נשאל שאלה (שו"ת חלקת יעקב, חושן משפט, ט) על-ידי בעל מסעדה שפעל סמוך לישיבה בארה"ב. הייתה הבנה שהצוות ובני הישיבה יאכלו במסעדה וכך היה במשך כמה שנים. אחד מתלמידי הישיבה, שבעבר מכר תה בתוך הישיבה, הרחיב את הפעילות והתחיל למכור ארוחות ולהתחרות במסעדה. בעלי המסעדה בקשו לסגור את הדוכן למכירת אוכל בתוך הישיבה. החלקת יעקב פסק שאין עילה לסגירת הפעילות בתוך הישיבה. בתשובתו הוא דן בשיטת הרמ"א כפי שראינו בשו"ת הרמ"א, בדרכי משה על הטור ובהגהות הרמ"א על שולחן ערוך. כפי שלמדנו, בשו"ת הרמ"א ובדרכי משה כתוב שניתן למנוע תחרות אם יש פגיעה ניכרת כתוצאה מהתחרות החדשה. אולם בהגהות הרמ"א על השולחן ערוך אין אזכור לחריג זה. כפי שראינו, כל הראשונים פוסקים שפגיעה כתוצאה מתחרות אינה משמשת עילה לסגירת המתחרה. החתם סופר ואגרות משה אימצו את הכתוב בשו"ת הרמ"א ודרכי משה ומנעו תחרות, אך חלקת יעקב לא הלך בקו שלהם. הוא קבע שכשיש סתירה בין שו"ת הרמ"א ובין ההגהות של הרמ"א לשולחן ערוך, יש ללכת לפי ההגהות מפני שהן נכתבו לאחר מכן. הוא גם קבע, על-פי בדיקת כתבי יד, כי מה שכתוב בדרכי משה על הטור בעניין לא נכתב בידי הרמ"א עצמו, אלא בידי מי שעשה הגהה על דבריו. כלומר, הוא שלל את הבסיס של תשובת החתם סופר והרב פיינשטיין, וקבע שיש לפסוק אך ורק לפי הגהות

הרמ"א. מכיוון שהרמ"א בהגהותיו לא הגביל תחרות, פסק החלקת יעקב כי אין מניעה למכור אוכל בישיבה.

### מנחת אשר: בעידן המתחדש יש בעיה למנוע תחרות

הרב אשר וייס נשאל בידי קהילה במוסקבה באשר לאפיית מצות בקהילה לקראת הפסח. במשך שנים רבות אחד מבני הקהילה היה מייבא לשם מצות מישראל, עד שהקהילה החליטה לרכוש תנור ולאפות את המצות בעצמה, המעשה גרם ליבואן לאבד את העסק שלו. מנחת אשר פסק שהיבואן אינו יכול למנוע מהקהילה לאפות, בין היתר כי מדובר במצווה. הוא ציטט את תשובת האגרות משה בנושא איסור פתיחת בית כנסת שני, וכתב שהרב פיינשטיין אסר זאת רק מפני שטענת האנשים שפתחו בית כנסת חדש בגלל שינוי נוסח התפילה לא הייתה חזקה מספיק, כיוון שבימינו כולם מתפללים מתוך סידור. לכן, הסביר המנחת אשר, פסיקת האגרות משה אינה סותרת את פסיקתו. יש לציין שבתשובת הרב פיינשטיין יש עוד מרכיבים רבים שהמנחת אשר לא התייחס אליהם. המנחת אשר הוסיף וכתב שבעולם טכנולוגי מתקדם, אין למנוע התקדמות ותחרות, אחרת נאסור ייצור מחשבים על חשבון יצרני כלי כתיבה:

כבר כתבתי בשו"ת מנחת אשר... דכאשר חיי הכלכלה מתפתחים והולכים ויש שרעיונות חדשים ופיתוחים חדשים ביאו בהכרח לביטול פרנסתם של רבים, אי אפשר וגם אין ראוי למנוע את הקידמה לרווחת בני האדם משום פרנסתם של המעטים, דאטו היינו אוסרים את ייצורם של כלי הרכב כדי לא לקפח פרנסתם של העגלונים, ואטו היינו אוסרים את ייצורם של המחשבים כדי לא לפגוע בפרנסתם של יצרני

הנייר וכלי הכתיבה ואלפי הפקידים, הלא פשוט דאין למנוע ולעצור את התקדמות הטכנולוגיה והכלכלה לרווחת העולם משום טענת פסקת לחיותיה וכך דרכו של עולם. והכ"ג בדוגמא רחוקה בני"ד, דהלא טבעי הוא שכאשר קהילה גדלה ומתפתחת אנשיה ירצו לאפות מצות בעצמם, אף שלפנים בהיותם קהילה קטנה קנו מצות ממקום אחר ואין למנוע התפתחות טבעית וצפויה בטענה זו.

(שו"ת מנחת אשר, חלק ג, קה)

בתשובה אחרת שלו, שאל חבר קהילה בארה"ב את מנחת אשר שאלה: השואל רצה לשווק מוצרים פיננסיים לקהילתו, ולהתחרות באופן ישיר בחבר קהילה אחר, שזה שנים רבות שיווק לבני הקהילה את אותם מוצרים. מנחת אשר פסק כי אין כל קושי להתחרות, ואין כל חשש איסור לפנות באופן ישיר ללקוחות קיימים של החבר שעסק בתחום זה שנים. מצד אחד, תחרות עם בן עיר מותרת כי אנחנו פוסקים לפי רב הונא בריה דרב יהושע; מצד שני, מפסיקת משאת בנימין, שו"ת רמ"א, החתם סופר ואגרות משה ראינו שתחרות הגורמת נזק ממשי אסורה. כמו כן, גם כשפוסקי הדורות האחרונים התירו תחרות, הם התנו זאת באיסור לפנות ללקוחות של מי שקדם בעסק. פסיקת המנחת אשר משנה לגמרי את פסיקת רבני הדורות האחרונים.

### תחרות במקרה של הבדלי מחיר ואיכות

#### שיטת הר"י מיגאש: טובת הצרכן

עד כה למדנו שלמעט במצבי קיצון (ושיטת אגרות משה), לא ניתן למנוע תחרות על-ידי בן עיר, ויש מגבלות על תחרות מול אנשים שאינם מבני העיר. הר"י מיגאש, רבו של הרמב"ם, כתב שבמצבים שניתן על-פי



ההלכה למנוע תחרות, אם הלקוחות הם יהודים – מגבלות אלו אינן חלות על מוכר שמוכר את אותו מוצר זול יותר, או באיכות טובה יותר, ובאותו מחיר. הר"י מיגאש מדגיש שאם אוסרים על תחרות במוצרים איכותיים או זולים יותר, התוצאה היא שנגרם נזק לצרכן. מטרת איסור תחרות לפי הר"י מיגאש היא למנוע רק את מכירת אותם מוצרים באותו מחיר:

הלכך כיון דאיכא הרווחה ללוקחים לאו כל כמיניהו דמוכרים דמתקני לנפשייהו ומפסדי לאחריני וכן נמי הא דאמרינן (בסמוך) עושה אדם חנות בצד חנותו של חבירו. בר מתא אבר מתא אחריתי מצי מעכב. היכא דליכא הרווחה תרעי דההוא מידי דמזיבין ביה הוא אבל היכא דאיכא ארווחי תרעי לא מצי מעכב... (ר"י מיגאש, בבא בתרא כא, ע"ב)

הרמב"ם לא הזכיר הבחנה זו במשנה תורה:

הסוחרים שמביאין סחורתם למכור בתוך העיירות בני העיר מעכבין עליהם, ואם מכרו ביום השוק בלבד אין מונעין אותם, והוא שימכרו בשוק אבל לא יחזרו על הפתחים אפילו ביום השוק, ואם יש להן מלוה בעיר מוכרין כדי פרנסתם אפילו בלא יום השוק עד שיפרעו חובן וילכו להן. (הלכות שכנים, ו, ט)

**שיטת הרמב"ן: אין להתחשב בהבדלי מחיר ואיכות בניגוד לר"י מיגאש שמתיר את כל סוגי התחרות אם המתחרה מוכר את אותו מוצר בזול או באיכות גבוהה יותר, סובר הרמב"ן (חידושי הרמב"ן בבא בתרא כב, ע"א) כי חריג זה אינו נכון. הוא מתמודד עם משנה בבבא מציעא (ס, ע"א) שמביאה מחלוקת בעניין**

הורדת מחירים. תנא קמא סובר שאסור להוריד מחירים, וכפי שרש"י מסביר, האיסור הוא "למכור בזול, מפני שמרגיל לבא אצלו ומקפח מזונות חבריו"; לעומתו, חכמים פוסקים שהורדת מחיר היא דבר רצוי, מפני שהיא גורמת להורדת מחירים בכל השוק. הרמב"ן סובר שכשמדובר בתחרות בין בני אותה העיר, הורדת מחירים היא רצויה; כשמדובר במתחרה שבא מחוץ לעיר, יש לפסוק לפי תנא קמא ולאסור הורדת מחירים. כלומר יש להגן על בני העיר מתחרות מול אדם המגיע מחוץ לעיר, גם אם נגרם נזק לצרכנים שהיו יכולים לקנות במחיר זול יותר אילו היינו מאפשרים למתחרה מבחוץ להיכנס לשוק. לכל הדעות יהיה מותר לפתוח רשת כדוגמת קופיקס ולהוריד את מחירי הקפה, בין שעל-ידי בן עיר ובין שעל-ידי מי שבא מבחוץ; לפי הרמב"ן, פתיחת רשת בין-לאומית כדוגמת איקאה תהיה אסורה, כי מדובר בגורם חוץ שמוכר זול יותר ממה שמוכרים בארץ. ר"י מיגאש מעדיף תמיד את טובת הצרכן, והרמב"ן מגן על המוכר מתחרות מול גורמי חוץ על חשבון הצרכן המקומי.

#### נימוקי יוסף: עמדת ביניים

הנימוקי יוסף (בבא בתרא יא, ע"א) מנסה לייצר שיטת ביניים בין הר"י מיגאש ובין הרמב"ן. לדבריו הרמב"ן מאפשר תחרות מצד גורמים מחוץ לעיר כל עוד מדובר במוצרים זולים מאוד, אבל אוסר תחרות מצד גורמי חוץ המוכרים מוצרים שרק זולים במעט מהמוצרים שמוכרים אנשי העיר. קשה להבין למה הרמב"ן יאפשר תחרות מצד גורמים שמוכרים בזול מאוד אבל ימנע אותה כשהמוצרים זולים רק במעט. הבית יוסף (חושן משפט, קנו) שולל את הצעת נימוקי יוסף וכותב כי "לא משמע כן מדברי הרמב"ן, אלא דבין מוזלי פורתא ובין מוזלי טובא לה"ר יוסף הלוי (הר"י מגאש) לא מצו מעכבי ולהרמב"ן מצו מעכבי". השורה התחתונה היא שהר"י מיגאש מאפשר כניסה לשוק

של מתחרים הבאים מחוץ לעיר, כל עוד המוצר זול או איכותי יותר; הרמב"ן והרמב"ם מונעים כל מתחרה שבא מחוץ לעיר אם אינו משלם מיסים בעיר.

**לחם משנה: הפחתת מחיר ככלי לתחרות וכניסה לשוק**  
שאלו את מחבר הלחם משנה (שו"ת לחם רב, רטז) על הרמב"ם, על אודות חייט חדש בעיר שהתחיל למכור שירותים בחצי מהמחיר שבו חייטי המקום היו עושים את אותה מלאכה. החייטים טענו כי מכירת השירותים בחצי מחיר על-ידי החייט מקפחת את פרנסתם עד כדי פשיטת רגל. הלחם משנה, בספרו שו"ת לחם רב, אימץ את שיטת הר"י מיגאש ופסק כי אין למנוע תחרות המטיבה עם הצרכנים, גם אם זה גורם נזק ממשי לשוק הקיים. הוא כתב שאפילו לשיטת הנמוקי יוסף שתחרות מותרת רק כשמדובר בהוזלה ניכרת, בסיפור זה אין למנוע תחרות כי הפחתה של 50% בוודאי נחשבת הוזלה ניכרת. לפי מה שלמדנו, נראה כי אגרות משה היה מונע תחרות זו. בספרו תשובות והנהגות (חלק א, תת), הרב משה שטרנבוך מסתמך על התשובה של שו"ת לחם רב שלמדנו, ומתיר תחרות ישירה גם על-ידי הורדת מחירים. בניגוד לשו"ת לחם רב שהתיר את הפחתת מחירי עבודת התפירה ב-50%, הרב שטרנבוך מבדיל בין הורדת מחירים ניכרת על מוצר אחד ובין הוזלת כל מוצרי החנות. הוא אוסר הורדה של מחירי כל המוצרים בחנות בהשוואה למחירי המתחרים, אך מתיר הוזלה של חלק ממוצרי החנות.

### **פסיקת השולחן ערוך**

המחבר פוסק לפי הרמב"ם – ניתן למנוע תחרות מצד גורם המגיע מחוץ לעיר, למעט מכירות ביום השוק לאנשים הבאים מחוץ לעיר. הרמ"א פוסק כמו הר"י מיגאש – אי אפשר להגביל תחרות מכל סוג

שהוא כל עוד מדובר במוצר איכותי יותר הנמכר במחיר שמוכרים בעיר, או באותו מוצר שמוכרים בעיר אבל זול יותר. הרמ"א מוסיף שאם מדובר במוצר שבכלל לא מוכרים בעיר, אזי אין למנוע מכירת מוצר זה ללא קשר למחירו.

הסוחרים שמביאים סחורתם למכור בתוך העיירות, בני העיר מעכבין עליהם מלמכור על יד כדרך חנונים. ואם מכרו ביום השוק בלבד, אין מונעים אותם, והוא שימכרו בשוק אבל לא יחזרו על הפתחים, אפילו ביום השוק. ואם יש להם מלוה בעיר, מוכרים כדי פרנסתם אפי' בלא יום השוק, שיפרעו חובם וילכו להם. ...י"א הא דבני העיר יכולין למחות בבני עיר אחרת, היינו דוקא בדליכא פסידא ללקוחות, שמוכרין כשאר בני העיר וגם סחורתם אינה טובה יותר משל בני העיר, אבל אם נותנין יותר בזול, או שהיא יותר טובה, שאז נהנין הלוקחין מהן, אין מוכרי הסחורות יכולים למחות, ובלבד שיהיו הלוקחים ישראלים, אבל בשביל עובדי כוכבים, הנהנים, לא. וכשמביאים סחורה אחרת שאין לבני העיר, אף על פי דלא מוזלי במקח ואינה יותר טובה, אינם יכולין למחות.

(חושן משפט, קנו, ז)

הרמ"א לא נתן כללים להגדרת מוצר שלא מוכרים בעיר.

**כיצד תושב חוץ יכול להיחשב לתושב מקומי**

**בתלמוד הבבלי – השתייכות על-ידי תשלום מיסים**

לאחר שראינו שכמעט אי אפשר להגביל תחרות מבן העיר, יש לבחון אם תושב חוץ יכול להיחשב כבן העיר. רב הונא בריה דרב יהושע,

שלשיטתו אנחנו פוסקים, קבע שתושב חוץ יחשב תושב מקומי אם הוא "שייך בכרגא דהכא":

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: פשיטא לי, בר מתא אבר מתא אחריתי מצי מעכב, ואי שייך בכרגא דהכא – לא מצי מעכב.

רש"י מסביר כי מדובר בתושב חוץ "שנותן מס גולגלתו למושל העיר הזאת", כלומר מס המשולם למושל העיר שבה תושב החוץ רוצה לפתוח עסק מתחרה, המחושב לפי סכום קבוע לכל תושב.

הרי"ף (יא, ע"א) מצטט את הסוגיה בגמרא מילה במילה. הרמב"ם מנסח את ההגדרה "שייך בכרגא דהכא" במילים: "היה נותן עמהם מנת המלך".

הגדרות אלו מעלות הרבה שאלות שהראשונים דנו בהן במהלך הדורות. לדוגמה, האם השימוש בביטוי "מס ששולם" או "היה נותן" פירושו שמדובר במס שכבר שולם בעבר, אבל אין זה כולל תושב חוץ הרוצה לפתוח עסק מתחרה ולהתחיל כעת לשלם מיסים? מה יהיה הדין על כל התשלומים שתושב עיר חייב לשלם נוסף על מס גולגולת, האם תושב החוץ יצטרך לשלם גם אותם? ועוד.

רבנו תם: תושב חוץ המסכים לשלם מיסים נחשב כתושב מקומי המרדכי (בבא בתרא, תקיז) מצטט את הראב"ה, שראה שרבנו תם כתב כי אין למנוע תחרות מתושב חוץ המסכים "לתת עמהן ולישא בעול כמו בני העיר מכאן ואילך". כלומר לפי רבנו תם, ברגע שתושב חוץ מסכים לשלם את כל החובות כפי שמשלם תושב העיר, הוא ייחשב כתושב העיר ויוכל להתחרות בתושבי העיר. על זה

מוסיף המרדכי כלל בסיסי נוסף: מותר למועצת העיר לקבוע תקנות המונעות מתושבי חוץ להתחרות בעיר, אף שהם מסכימים לשלם את כל המיסים וההיטלים החלים על תושבי העיר. תקנה כזאת מותרת. המרדכי אף הביא תכתובת בין רבני פריז לרבני רומא שדנו במקרה שבו מועצת העיר אפשרה לתושב חוץ לפתוח עסק מתחרה, אבל רק לשנה. בתום השנה תושב החוץ לא היה מוכן לסגור את העסק. הרבנים דנו בתוקף המגבלה של השנה. לפי המרדכי, מועצת העיר מוסמכת לקבוע תנאים לפתיחת עסק מתחרה בידי תושב חוץ, ולכן מגבלה של שנה תקפה.

הרמ"א בהגהותיו על המרדכי סיפר ש"בית המלכות ובכל רינוס קדמונים נתנו חרם שלא יכנס בעיר, ואפילו רוצה ליתן בכרגא, אם לא שכבר זכה בישוב תחלה או מחמת אבותיו או אשתו". אין כל צליל של ביקורת על נוהג זה במילים של הרמ"א.

**רבנו אביגדור – תושב חוץ חייב להיות תושב העיר או בעל דירה בעיר**

המרדכי (שם, תקיח) הביא את שיטת רבנו אביגדור כהן, שלפיו הסכמת תושב חוץ לשלם מיסים כמו תושב מקומי אינה מספיקה. כדי לפתוח עסק מתחרה בעיר צריך תושב חוץ להיות תושב העיר 12 חודשים לפחות, או שעליו לקנות דירה בעיר. הוא לומד זאת מהכלל שמי שנמצא בעיר 12 חודשים לפחות חייב להשתתף בהוצאות העיר. כלומר לפי רבנו אביגדור כהן, תשלום מיסים כמו שמשלם תושב אינו הופך תושב חוץ להיות תושב מקומי. תושבות מוגדרת על-ידי בעלות על נכסים בעיר או הימצאות בה לאורך זמן. המרדכי מתאר (שם, תקיט) שבימי הביניים יהודים היו בורחים מעירם מפני שפחדו מהגויים והתכוונו לחזור לעירם כשהמצב יתייצב, או בלשונו – "עד יעבור זעם". כנראה הקהילות שאליהן

ברחו חששו מהתחרות שהבורחים ייצרו מול תושבי העיר. המרדכי כותב שאין למנוע מהבורחים להתפרנס בעיר לתקופת שהייתם בעיר. המרדכי מבהיר שהבורחים חייבים לשלם מיסים בעיר, אף שהם נמצאים בה רק באופן זמני.

ראינו שרבנו תם מאפשר תחרות של תושב חוץ כל עוד הוא מסכים להתחיל לשלם מיסים בעיר. הגהות אשרי (בבא בתרא ב, יב) מצייין שבעניין זה יש מחלוקת בין רש"י לרבנו תם, בלי לפרט את מהות המחלוקת. האומנם? הרי רש"י כתב שאין למנוע תחרות מתושב חוץ אם הוא משלם מיסים בעיר. לדעתי יש תמימות דעים בין רש"י לרבנו תם.

**האם רש"י והרמב"ם דורשים תשלום מיסים עתידי בלבד?**  
מהר"י קולון פירש אחרת את דברי רש"י. לפי מהרי"ק (שו"ת מהרי"ק קצא), רש"י מתכוון לכתוב שאין למנוע תחרות מתושב חוץ שכבר – כלומר מאז ומעולם – משלם מיסים בעיר. מהרי"ק אף כותב שגם הרמב"ם, שכתב שאין למנוע תחרות מצד תושב חוץ שנותן מס, סובר כי מדובר בתושב חוץ שכבר מזמן משלם מיסים בעיר. האם ייתכן תושב חוץ שכבר מזמן משלם מיסים בעיר? זו נראית מציאות נדירה ואולי בלתי אפשרית, לפיכך אולי מהרי"ק פירש מחדש את דברי רש"י והרמב"ם על מנת לייצר תשתית הלכתית שתמנע כל תחרות מצד תושבי חוץ.

**האם תושב חוץ שמשלם מיסים למדינת ישראל נחשב תושב מקומי?**

לסיכום, רש"י והרמב"ם (לפי פירושו של המהרי"ק) ורבנו אביגדור כהן (שהביא המרדכי) אינם מסתפקים בתשלום מיסים בידי תושב חוץ שבא לפתוח עסק מתחרה, אלא הם דורשים זיקה גבוהה יותר לתושבות בעיר. רבנו תם (כפי שצוטט בידי הראב"ה) דורש תשלום

מיסים רק החל מפתחת העסק המתחרה. ערוך השולחן מסביר שהזיקות הנוספות שדורשים הראשונים (חוץ מרבנו תם) הן תוצאה ממצבם ההיסטורי של היהודים בימי הביניים. לפי ערוך השולחן כניסת יהודים מבחוץ הייתה גורמת לגויים להשתולל. עכשיו כשהמשלה מאפשרת ליהודים לחיות בכל מקום, אין צורך בזיקות הנוספות, וכל מה שנדרש מתושב חוץ הוא להתחיל לשלם מיסים מלאים.

עתה שהמשלה הרוממה מנחת לבני ישראל להתיישב בכל מקום שרוצים לא שייכא תקנה זו כלל ומזה יש להבין להורות ולדון בכל מדינה ומדינה לפי העניין.  
(חושן משפט, קנו)

אם כך פסק ערוך השולחן ברוסיה לפני 120 שנה, קל וחומר שהדברים נכונים היום במדינת ישראל. ממחלוקת הראשונים שלמדנו, היה נראה שההלכה דורשת תשלום מיסים מתושב חוץ שמתחרה בעיר על מנת להשוות את שיעורי הרווח של תושבי המקום מול תושבי חוץ. הראב"ה אף הדגיש את הצורך לשלם מיסים ואת כל יתר התשלומים כבן עיר. החתם סופר (שו"ת חתם סופר חלק ה, עט) חשב אחרת, הוא כתב שתשלום המס מטרתו לשלם למלך השולט במדינה עבור הזכות לנהל עסק בעיר. כלומר העניין איננו תחרות כלכלית הוגנת ושווה בין בני עיר לאנשי חוץ, אלא קשור אך ורק לממשק שבין הממשלה ובין תושב החוץ. הראשון שהלך בגישה זו הוא הרשב"א. הרשב"א נשאל (שו"ת הרשב"א חלק א, תקסד) אם ניתן לחייב תושב חוץ המנהל עסק מתחרה לשלם מיסים בעיר שבה נמצא העסק. הרשב"א כתב שאנשי העיר אינם יכולים לחייב תשלום מיסים; הם יכולים רק למנוע את הפעלת העסק המתחרה שמפעיל תושב החוץ, אבל על חובת תשלום



מיסים מחליט המלך כי העיר שייכת לו. אם המלך אינו דורש מס, אזי בני העיר אינם יכולים לדרוש מס מתושב החוץ. אם תושבי העיר אינם דורשים את סגירת העסק המתחרה, אין להם כל יכולת לדרוש מיסים. אם תושב החוץ משלם מיסים, כמובן, אי אפשר לחייב אותו לסגור את העסק המתחרה. אגב, הרשב"א מציין שתחשיב המס של תושב חוץ מוגבל לרווחים שהוא מייצר בתוך העיר, ואינו על בסיס תחשיב גלובלי, אחרת תושב החוץ ישלם כפל מס. כלומר כבר לפני 800 שנה, המתח בין מס גלובלי ובין מניעת כפל מס נדון בידי רבותינו. עולה מכאן שאם המדינה פוטרת מתשלום מיסים תושב חוץ הפותח עסק מתחרה במדינת ישראל, אזי ליצרן מקומי אין יכולת למנוע את התחרות מצד תושב החוץ. דוגמה טובה לזה היא מענקים ופטורים שחברת אינטל מקבלת מהמדינה: אף שאינטל פטורה ממיסים ואף מקבלת מענקי מדינה, לפי החתם סופר יצרן מקומי לא יוכל למנוע ממנה להתחרות בארץ. ספר מנחת צבי מצטט את החתם סופר ושואל:

ולכאורה צריך עיון במה קשור מיסי המלך לדין של יורד לאומנותו של חברו. ממה נפשך? אם מעשה השני הוא מעשה איסור – אם כן מה לי אם הוא משלם מיסים למלך או לא, ואם מותר לו לכתחילה לעשות זאת, אם כן אפילו אם לא ישלם מיסים למלך שיהיה מותר לו לפתוח חנות נוספת. (שכירת פועלים, ה)

מנחת צבי קובע כי "בזמן הזה בארץ ישראל ובשאר מדינות העולם... זכותו של כל אחד לפתוח לו חנות היכן שירצה... לפיכך בזמן הזה אי אפשר לעכב על פתיחת חנות נוספת, אפילו על אדם שאינו גר באותה העיר". הוא מחדש ש"אפילו אם בעל החנות השניה

לא משלם את מיסיו לשלטונות, או שפתח את החנות בביתו באופן שלא ידוע לעיריה על קיומה כלל, בכל זאת לא יכול בעל החנות הראשונה לעכב עליו". לא ברור מה הוא יפסוק אם מדובר במתחרה שעל-פי חוק היה חייב לקבל רשיון עסק ולא קיבל. לכאורה, ייתכן שניתן למנוע פתיחה של עסק כזה שפתח תושב חוץ.

### מניעת תחרות על-ידי סגירת הדלת לתושבים זרים

כפי שראינו בפרק זה, היו אינסוף ניסיונות במהלך הדורות למנוע מאנשים לפתוח עסק מתחרה בעיר. אפשר לומר שבתקופת הטור, ההלכה הייתה די ברורה שיש הבדל בין תחרות מטעם בן עיר ובין תחרות מצד תושב חוץ. רוב הדיונים בראשונים ובפוסקים דנים במקרים של רצון בני העיר למנוע תחרות מצד בני העיר ובעיקר מצד תושבי חוץ. הטור (חושן משפט, קנו) מצטט שאלה שנשאל הרא"ש בדבר האפשרות למנוע ממישהו לעבור לעיר; בן העיר רצה לסגור את דלתות העיר לאותו יהודי, וכך למנוע ממנו להתחרות בעיר. הרא"ש פסק ש"דבר פשוט הוא שאדם יכול לגור בכל מקום שירצה ואין בני העיר יכולין לעכב עליו, וכי קנו אותו הראשונים בחזקה?" כלומר אין לבן עיר יכולת כלשהי למנוע ממישהו לעבור לעיר. גם פסק זה משקף מתח, שקשה לדמיון, על רקע צרכים כלכליים בין יהודים.

### לסיכום

באופן כללי, לא ניתן למנוע תחרות בין תושבי המדינה שמנהלים עסקים בישראל. המחבר פוסק שניתן למנוע תחרות מצד גורם שמגיע מחוץ למדינה אם הוא לא משלם מיסים מקומיים. הרמ"א פוסק שאי אפשר להגביל תחרות מכל סוג שהיא כל עוד מדובר במוצר איכותי יותר הנמכר במחיר שמוכרים במדינה, או באותו מוצר שמוכרים במדינה אבל זול יותר. הרמ"א מוסיף שאם מדובר

במוצר שבכלל לא מוכרים במדינה, אזי אין למנוע מכירת מוצר זה ללא קשר למחירו. כלומר אין כמעט מצב למנוע תחרות. ובכל זאת, החתם סופר ואגרות משה סוברים שניתן למנוע תחרות במצב שהתחרות גורמת לחיסולו של העסק הקיים. כלומר אין לנהל מו"מ על עסקה שהאפקט שלה יהיה ככל הנראה חיסול עסקים של אחרים.

## שידול לקוחות

בפרקים הקודמים ראינו שיש איסור להתערב במשא ומתן המתנהל על-ידי מישהו אחר, בכפוף לתנאים וסייגים רבים, וראינו שבאופן כללי אין מגבלה על פתיחת עסק מתחרה על-יד עסק קיים. כעת נדון בהתערבות אקטיבית במערכת מסחרית קיימת שבין ספק ללקוח. לדוגמה, האם עורך דין יכול לפנות ללקוח פוטנציאלי המיוצג זה שנים על-ידי עורך דין אחר? האם בנק לאומי יכול לפנות אליי לפתוח חשבון, כשידוע שיש לי חשבון בבנק הפועלים? האם ראש ישיבה יכול לפנות לר"מ שמלמד בישיבה אחרת ולהציע לו להצטרף לישיבה שלו? ובנוגע לשלוש הדוגמאות, האם הצעת תנאים טובים יותר מחריפה את הבעיה או מקלה עליה? לדוגמה, אם בנק לאומי יתחייב לעמלות קטנות יותר לעומת בנק הפועלים, האם הפנייה שלהם תהיה מותרת, או שמא זו "גנבת הלקוח" בכל מובן המשמעות של גנבה?

### מערופיא – בלעדיות בימי הביניים

המרדכי (בבא בתרא, תקטו) התייחס לדין שנקרא "מערופיא", וכתב: "יש מקומות שדנין דין מערופיא, וכן ראיתי בתשובת רבינו יוסף... ויש מקומות שאין דנין". דין מערופיא בא למנוע מיהודי לתת

הלוואות לגוי שבדרך כלל מקבל הלוואות מיהודי אחר. המרדכי מסביר שיש הסוברים כי מדובר בגנבת לקוח ולכן הדבר אסור, ויש הסוברים כי ניתן "לגנוב" לקוח גוי כי נכסי גוי הם כהפקר. המרדכי לא הגדיר את המותר או האסור, אלא תיאר מצב שיש מקומות הפוסקים כי יש מגבלה כזאת ויש שאינם פוסקים כן. המרדכי גם אינו אומר מפורשות אם חל דין מערופיא כשהלקוח יהודי. מהר"ם מרוטנברג (שו"ת רבינו גרשום מאור הגולה, ע), 200 שנה לפני המרדכי, נשאל שאלה שביכולתה לספק לנו יתר הבנה על אודות מערופיא. סוחר שסיפק סחורה לכמרים קיבל בלעדיות מהקהילה תמורת תשלום כסף לקהילה. אחיו טען שזכות הבלעדיות הייתה כבר במשפחה מאז אביהם, ולכן ביקש גם הוא זכות בלעדיות מול הקהילה. לא ברור מהשו"ת אם האח רצה למנוע את הבלעדיות שעבורה שילם אחיו, או שלכל אחד מהם תהיה זכות בלעדיות תוך שיתוף ברווחים. מהר"ם ניתח את ההסכם בתשלום שאליו הגיע האח, וקבע כי לאח שלא שילם אין זכות לספק סחורה לכמרים. במילים אחרות, מהר"ם ניתח את עניין מערופיא כזכות חוזית. כלומר כשהמרדכי כותב שיש קהילות שגוזרות מערופיא, נראה לי שהוא, והרמ"א בעקבותיו, מתכוונים שיש קהילות המגיעות להסכמים כאלה ויש קהילות שלא. כך או כך, מדובר בהסכם מול הקהילה ולא בהלכה.

### כניסה לשוק על-ידי הפחתת מחיר המוצר

כבר העלינו לעיל את השאלה בדבר הורדת מחירי השוק, כדוגמת חברת קופיקס שפתחה עסק של מכירת קפה בחמישה שקלים על מנת לשבור את שוק מכירת הקפה. אין חדש תחת השמש: כבר הרשב"א נשאל על אודות חייט שהכין בגדים עבור גוי במשך הרבה שנים לפי מחירון קבוע. חייט אחר פנה ללקוח בהצעה להכין לו

בגדים בהנחה של 50% ממחיר המחירון שהגוי רגיל לשלם. הרשב"א (שו"ת הרשב"א, חלק ג, פג) פסק כי המעשה דומה יותר לדין של מי שמתערב בתהליכים מתקדמים של לצוד דג (שאסורים) בהשוואה לדין של פתיחת חנות לצד חנות של אחר (שמותרת). הרשב"א מציין כי בית הדין אינו מוציא צו למנוע את העבודה של החייט המתחרה, אבל "ההולך ומפתה את העכו"ם לעשות מלאכתו עמו, כפוסק לחיותו של זה, וגוערין בו, ומוחין בידו". כלומר בדומה לדין שלמדנו על עני המהפך בחררה, מכריזים בציבור על המקרה כדי למנוע אותו (בדומה ל"שיימינג" בימינו).

הרמ"א מצטט את המרדכי שיש מקומות המונעים שידול לקוח שהוא גוי ויש מקומות שאינם מונעים זאת. נוסף על כך, הרמ"א פוסק כמו הרשב"א שלמדנו שרק מוחין אם שידול לקוח גוי כרוך בהנחה במחיר אבל לא מוציאים צו מניעה. הרמ"א לא כתב על דין שידול כשהלקוח יהודי.

אדם שיש לו עובד כוכבים מערופיא יש מקומות שדנין שאסור לאחרים לירד לחיותו ולעסוק עם העובד כוכבים ההוא, ויש מקומות שאין דנין. ויש מתירין לישראל אחר לילך להעובד כוכבים ההוא להלוות לו ולעסוק עמו ולשחודיה ליה ולאפוקי מיניה, דנכסי עובד כוכבים הם כהפקר, וכל הקודם זוכה. ויש אוסרין (כל זה במרדכי פרק לא יחפור והגהות מיימוני פרק ו' דשכנים וע' לקמן סי' שע"ו). ואפילו ישראל שעושה מלאכה אצל עובד כוכבים, ורגיל בכך, אסור לישראל אחר ליכנס שם ולהוזיל המלאכה, ואם רוצה לעשות גוערין בו. מיהו אם עבר ועשה, אין מוציאים מידו (בית יוסף בשם הרשב"א).  
(חושן משפט, קנו, ה)

## איזה לקוח נחשב לקוח תדיר?

המקרה הבא הגיע לפתחו של הרב בכרך בשו"ת חוות יאיר (סימן מב): לבקשת שר בעיר אחת, מכר ראובן את סוסיו של השר. בכספי המכירה, ראובן היה אמור לקנות סוסים חדשים עבור השר, אך ראובן לא הצליח למצוא סוסים. שמעון מכר סוס לשר, והשר הורה לראובן להעביר לשמעון כספים שהוא החזיק לטובת רכישת הסוסים, על חשבון העסקה ששמעון סגר עם השר. ראובן טען שזהו דין מערופיא – שמעון התערב בעסקים שלו עם השר וגרם לו נזק. בניסוח עכשווי אפשר לומר שראובן טען שיש לו הסכם אספקה בלעדית עם השר, ששמעון הפר. החוות יאיר פסק כי מכירת סוסים פעם או פעמיים עבור השר אינה מייצרת "מערופי" ידידה לאסור עליו כל האחרים".

אי אפשר לטעון ל"דין מערופיא ורגיל הנאמר בו אם לא שזה יניקתו ומחיתו תדיר, שזה ביאור שם מערופי' לשון יערפו טל ויערוף כמטר". כלומר יש להוכיח מערכת יחסים עמוקה יותר כדי שההלכה תגן על ראובן ותמנע משמעון לעשות עסקים עם השר. לפי זה, אין איסור לשדל לקוחות, אלא אם מדובר בלקוחות שיש עימם מערכת יחסים תמידית ועמוקה.

## האם דנים דין מערופיא היום?

לפי הבאר היטב (חושן משפט, קנו, יב) היום אין דנים דין מערופיא. האם משמעות הדבר שניתן "לגנוב לקוחות"? המנחת יצחק (שו"ת מנחת יצחק חלק ב, צד) נשאל על אודות מפיץ מקומי שהעסיק מנהל שיווק בכיר. היצרן שעבד מול המפיץ החליט לבטל את הסכם ההפצה, וגייס את מנהל השיווק לעבוד בשבילו. מכיוון שמנהל השיווק היה כבר מומחה במכירת מוצריו של היצרן ללקוחות מקומיים, המעבר שלו להיות מועסק בידי היצרן אפשר

ליצרן להגיע ללקוחות מקומיים בלי הצורך לשלם דמי הפצה למפיץ. המנחת יצחק קבע כי לבית הדין יש כוח וסמכות לקבוע תקופת צינון, שבה היצרן לא ימכור מוצרים ללקוחות לשעבר של המפיץ. עוד נשאל המנחת יצחק (חלק ג, קכז) על אודות יצרן שהעביר רשימת לקוחות של מפיץ אחד למפיץ אחר שמכר מוצר דומה. המפיץ הראשון הפיץ מוצר של היצרן זה 20 שנה, וקיבל תגמול מיוחד על שמצא את הלקוחות בעצמו; היצרן החליט למנות אדם אחר להפיץ מוצר דומה, והעביר למפיץ החדש את רשימת הלקוחות שבנה המפיץ הוותיק. מנחת אשר כתב שגם "במקום שאין דנין דין מערופיא" יש לתובע טענות טובות, וקבע כי "יש לפשר ביניהם, עד כדי להפיס דעתו של התובע, שיסכים שהנתבע ימסור הרשימה שלו להרוכל השני".

הרב יעקב אפשטיין בספר חבל נחלתו דן בשאלה: "האם מותר לסוכן ביטוח לגשת ללקוחות של סוכן מתחרה ולהציע את תכניות הביטוח שלו כדי שהלקוח יפסיק את ביטוחו אצל הסוכן האחר ויעבור לבטח דרכו, בידיעה שהללו לקוחות של חברה אחרת, והאם יש הבדל בין אם ניגש מתוך ידיעה לניגש מחוסר ידיעה?" הוא השיב על-פי הסוגיה שלמדנו:

השאלה בגלות הייתה בדרך כלל בכיוון של נכרי עשיר שסיפק עבודה או נטל הלוואות ברבית מישראל אחד, וישראל אחר רצה להיכנס אף הוא. דין זה מכונה: מערופיא, והראשונים הסבירו זאת מלשון "יערוף כמטר לקחי" היינו מקור פרנסה שאדם חי ממנו. ופסק הרמ"א בשו"ע (חו"מ סי' קנ"ו, ס"ה): "אדם שיש לו עכו"ם מערופיא" יש מקומות שדנין שאסור לאחרים לירד לחיותו ולעסוק עם העכו"ם ההוא, ויש מקומות שאין דנין". כלומר ישראל שעיקר פרנסתו מגוי שאיתו הוא

נושא ונותן, מלווה לו, או קונה עבורו האם מותר לישראל אחר אחר להציע את אותם שירותים לנכרי ה"מערופיא". ועל כך עונה הרמ"א שתלוי הדבר במנהג המקומות... א. הניגש אל לקוחות של אחר להציע מקח דומה הוא משיג גבול ונקרא רשע, אולם מספק נראה שאין צריך להחזיר את מה שהרויח. ב. לכתחילה אסור ולהציע שרותים במקום שאחר כבר קשור בקשר עסקי עם צרכן השרותים (ואפילו אין זה כרוך בהתרת חוזה). ג. צרכן השירותים רשאי שלא להמשיך התקשרות עם ספק או נותן שירותים ולקנות מאחר ואין בכך ירידה לאומנות חברו וכד'.

באשר לפרסום ושיווק ישיר, מעיר הרב אפשטיין:

בדור האחרון, נושא השיווק התפתח והתרחב. ראשית בגלל התיעוש הרב ועימו ייצור בכמויות גדולות מאד, אשר גרם צורך לשווקים נרחבים למכירת כל אותן כמויות. כמו כן, אמצעי התחבורה המשוכללים מגשרים על מרחקים גדולים ומקילים העברת סחורה ממקום למקום, עד שבחלק גדול מהעסקים, המיקום אינו גורם המגביל סוחרים אחרים מלהציע את מרכולתם באותו מקום. יחד עם התפתחות המסחר גם נושא השיווק התרחב ונעשה הרבה יותר אקטיבי ופולשני. אם לשעבר היה על הרוכל לכתת רגליו בין הלקוחות ולפרסם מרכולתו בצורה ישירה; בימינו, אין הגבלה בכמות הלקוחות אליהם מגיע הפרסום, בעיקר בגלל כלי התקשורת ההמוניים אשר יצרו קשר בין מקומות רחוקים ללא הגבלת מרחק וללא הגבלה כמותית. בתקופתנו צריך לישים מחדש את דיני הירידה לאומנות חברו. ונראה שהעקרונות נשמרים,



וצריך להשליכם על המציאות בימינו. כשצריכים למתוח קו מפריד בין פרסומת ו"קידום מכירות" מותרים, לבין ירידה לאומנות חברו...

משלוח פרסומת בדואר אלקטרוני או בדואר רגיל עד לבתי הקוחות הקבועים של מתחרה מותרת, בתנאי ימינו כמו שהקדמנו. אולם יצירת קשר ישיר – טלפוני, או פנים אל פנים – אסורה... ואין זה משנה אם המשווק יודע שאלה לקוחות קבועים של אחר או לאו.

כלומר פרסום ושיווק באופן רחב וכולל מותרים, אבל שידול ישיר לא. לי נדמה שגם שיווק בידי גוגל או פייסבוק שנשלח ללקוחות ספציפיים המוגדרים מראש, יהיה בעייתי מבחינת ההלכה. בתשובה מאוחרת יותר, דן הרב אפשטיין שוב בגנבת לקוח. הוא נשאל על ראובן שפתח בשטח שלו מכרה לחול:

העסק הוא העמסת החול שלו על משאיות של קבלנים הקונים חול לשם בניה. שמעון פתח עסק מתחרה בקרבת מקום על שטח שלו. שמעון נסע אחר המשאיות עמוסות החול שיצאו מהמכרה של ראובן, ברר מי הם הקבלנים הקונים, הציע למכור להם חול במחיר פחות ממה שהם משלמים לראובן, והעבירם אליו.

לאחר שחזר על העקרונות שכתב באשר לאיסור לשדל לקוח בצורה אגרסיבית, הוא קבע:

שמעון המתחרה עשה שני מעשים פסולים: ראשית, פתח מכרה מתחרה בקרבת מקום לראובן בידיעה שפני השוק

הם כאלה שאין מקום בשוק לשני מוכרי חול. והדבר השני שהסב את כל לקוחות ראובן אליו ומנע מראובן כל אפשרות להתפרנס משלו...

הרב אפשטיין פסק כי זהו מקרה חמור של הסגת גבול, וכי ראוי לגזור על שמעון שיסגור את מכרה החול שלו ויעביר את הרווחים מהמכירה לראובן, שקדם לו וגם זכה בקונים אלו. לדבריו מעשיו של שמעון הם ממש 'פסקת לחיותי', בין בפתיחת המכרה המתחרה ובין בהסבת כל הלקוחות של ראובן אליו. לפי מה שלמדנו בפרק הקודם בעניין פתיחת חנויות מתחרות בקרבת מקום, לדעתי מחבר חבל נחלתו החמיר מדי בעניין סגירת המפעל, אך פסק נכונה בעניין האיסור של שידול לקוחות. ייתכן שיש עובדות ברקע הסיפור שהביאו אותו לדרוש את סגירת העסק, אבל הן אינן מוזכרות בשו"ת.

### סיכום

שידול לקוח קבוע באופן ישיר ופולשני אסור על-פי ההלכה. פרסומים כללים שאינם פולשניים נראים מותרים. ההלכה מתירה תחרות אבל אוסרת שידול ישיר של לקוחות קבע. כלומר על עסקה שתוצאתה תהיה גנבת לקוח קבוע של מישהו אחר, אין לנהל משא ומתן.

## התחלת משא ומתן – מה אסור לומר?

### הצעת מחיר ללא כוונה לקנות

רוב רובם של בעלי העסקים המעוניינים לרכוש מוצר או שירות לא יעשו כן בלי לקבל כמה הצעות מחיר לרכישת המוצר או השירות. כמו כן, צרכנים הרוצים למקסם את ערך הקנייה, בודקים הצעות מחיר למוצרים או לשירותים. לפעמים הם פונים בכתב לספק כדי לקבל הצעת מחיר, ולפעמים הם שואלים את בעל החנות "כמה זה עולה?". השוואת מחירים היא גם חובה משפטית על כל גוף ציבורי בארץ החייב לרכוש מוצרים ושירותים בתהליך של מכרז. המשנה במסכת בבא מציעא אוסרת "אונאת דברים". בלשון המשנה: "כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים". המשנה מגדירה את אונאת הדברים בשלש דוגמאות:

לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח. אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, אם הוא בן גרים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך...  
(בבא מציעא ד, י)

כלומר אסור לבקש הצעת מחיר אם אין כוונת השואל לקנות את החפץ, אסור להזכיר ליהודי דתי שפעם הוא היה חילוני ואסור להזכיר ליהודי שהוריו היו גויים לפני שהתגיירו. מה מקור המשנה

לאיסור "אונאת דברים"? ומה משותף לקבוצת האיסורים שהמשנה מפרטת? האם בקשה לקבל הצעת מחיר כשאינן כוונה לקנות את המוצר דומה באמת לאזכור שיהודי דתי היה פעם חילוני או שהוריו עברו גיור? יתרה מזאת, מתי יודעים אם מבקש הצעת מחיר "אינו רוצה ליקח?" – הרי אם הצעת המחיר תהיה נמוכה, תמיד יש סיכוי שהשואל יקנה את המוצר. בפרק זה נדון בשאלות האלו.

### הגדרת האיסור

#### המקורות בתורה ובתלמוד הבבלי

הגמרא על דברי המשנה (בבא מציעא נח, ע"ב) מזהה את המקור לאיסור של אונאת דברים בכפילות הפסוקים הדנים באונאה. בפרשת בהר התורה חוזרת פעמיים על דיני אונאה:

וְכִי-תִמְכְּרוּ מִמֶּכֶר לְעִמִּיתְהוּ, אוֹ קָנָה מִיַּד עִמִּיתְהוּ אֶל-תּוֹנוֹ, אִישׁ אֶת-אָחִיו... וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת-עִמִּיתוֹ וְיִרְאֶתֶּ מְאֹלְהֶיךָ כִּי אֲנִי יְקֹוֹק אֱלֹהֵיכֶם:  
(ויקרא כה, יד)

הגמרא מזהה את איסור "אונאת ממון", עם הפסוק הראשון, ואת דין אונאת דברים עם הפסוק השני. כמו במשנה, הגמרא אינה מגדירה את האיסור במונחים משפטיים אלא בדוגמאות. מעניין שהגמרא אינה מביאה את הדוגמה הראשונה שלמדנו במשנה על אודות האיסור לבקש הצעת מחיר כשאינן כוונה לרכוש את המוצר. הגמרא מוסיפה על המשנה איסור לשלוח קונה פוטנציאלי למוכר אחר לקנות מוצר מסוים, שעה שידוע שאותו מוכר אינו מוכר מוצרים אלו: "אם היו חמרים מבקשין תבואה ממנו, לא יאמר להם לכו אצל פלוני שהוא מוכר תבואה – ויודע בו שלא מכר מעולם". רבי יהודה

אף מוסיף ש"לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים..." זוהי רשימת מקרי אונאת הדברים הכתובים במשנה ובגמרא:

- איסור לבקש הצעת מחיר כשאינ כוונה לרכוש את המוצר.
- איסור להזכיר לחוזר בתשובה את עברו.
- איסור להזכיר לגר שהוא ממשפחת גרים.
- איסור לומר למי שייסורים באים אליו שזה באשמתו.
- איסור לשלוח קונה למוכר אחר כשיודע שאין לו את המוצר המבוקש.
- איסור לנהל משא ומתן על עסקה כשלקונה אין מקורות מימון לרכישה.

מה המשותף לרשימה זו והאם ניתן לנסח כלל אחיד לאיסור אונאת דברים? כמו כן, למה הגמרא מחקה את בקשת הצעת המחיר מרשימת אונאת הדברים?

רש"י מציע מאפיין משותף לרשימת איסורי אונאת דברים. כפי שהגמרא מציינת, בפסוק של איסור אונאת ממון כתוב "לא תונו איש את אחיו". בפסוק של אונאת דברים יש תוספת בעלת ערך: "לא תונו איש את עמיתו – ויראת מא-להיך". כלומר יש אלמנט של יראת ה' המאפיין את האיסור של אונאת דברים. לפי רש"י, אונאת דברים מתייחסת לאמירות שונות שבהן הצד השני לשיחה אינו יכול לדעת אם מדובר בשיחה לגיטימית או באונאת דברים. לדוגמה, מי שמבקש הצעת מחיר תמיד יוכל לומר שהוא התכוון לקנות את המוצר. המוכר אינו יכול לדעת אם זו אמת או לא. רק ה' יודע את האמת, או בלשונו של רש"י במקום:

שהרי כל הדברים הללו אין טובתן ורעתן מסורה להכיר אלא ללבו של עושה, הוא יודע אם לעקל אם לעקלקלות, ויכול הוא לומר לא עשיתי כי אם לטובה, הייתי סבור שיש

לך תבואה למכור או הייתי חפץ לקנות מקח זה. וכל דבר המסור ללב – של אדם, נאמר בו הוי ירא מן היודע מחשבות, אם לטובה אם לאונאה.

הגדרה זו אכן מאפיינת חלק גדול מרשימת האיסורים\*.

**טעם האיסור – לאיזה נזק גורמת בקשה להצעת מחיר?**

**המאירי: נזק ממוני-תדמיתי**

המאירי על הגמרא נותן הסבר כלכלי לנזק שיכולה לגרום בקשה להצעת מחיר. לפי המאירי, בקשה להצעת מחיר כשאין כל כוונה לקנות את המוצר מאותו מוכר יוצרת בעיה: "שהרי מתוך שהוא בוש לומר שאינו רוצה ליקח, משפיל לו מקחו, לומר שאינו שוה כל כך; ואחרים שומעים, ונמצא גורם לו פסידא". כלומר לקוחות אחרים יפרשו את החלטת המתעניין לא לקנות את המוצר כאמירה שמחיר המוצר שמבקש המוכר גבוה מדי, ושלא כדאי לקנות את המוצר (או כל מוצר אחר בחנות) כי הוא יקר מדי. נראה בהמשך שפוסקי זמננו דנים בהסבר הזה בהתאם לתנאי השוק של היום.

גם אם אין לקוחות אחרים עדים לבקשת הצעת המחיר, המאירי סובר כי בקשה להצעת מחיר כשאין כוונה לקנות עשויה "להטריח ולצער את הקונה", וזה "יתגלגל לאונאת דברים שלא יביישהו בדבריו". אכן, משא ומתן בלתי הגון יכול להתגלגל מהר מאוד לדיבור פוגעני. לא מעט תהליכי משא ומתן בארץ מובילים לאמירות כמו: "אני מתפלא

---

\* בשולי הדברים אעיר כי לא ברור לי כיצד בדוגמה של אדם שבאו עליו ייסורים, אמירה לאדם שהבן שלו מת בגלל חוסר יראת שמיים יכולה להתפרש לטובה.

שמישהו כמוך יגיד דבר כזה במסגרת המשא ומתן". לפי המאירי, שורש הבעיה הוא ההתנהלות ודרכי הדיבור. נזכיר שלא מדובר בעניין מוסרי בלבד – אלא באיסור דאורייתא ממש.

**החינוך ורבנו יונה: איסור לצער את המוכר**  
ספר החינוך מגדיר את איסור אונאת דברים באמצעות ניסוח של כלל משפטי, ולא רק לפי דוגמאות:

שלא נאמר לישראל דברים שיכאיבוהו ויצערוהו ואין בו כח להעזר מהם... שלא להכאיב הבריות בשום דבר ולא לביישם.  
(מצווה שלח)

כלומר יש איסור תורה לצער אדם בעסקים (ובחיים בכלל), אלא אם כן יש תועלת כלשהי במה שאומרים או שעושים. לפי ספר החינוך, בקשת הצעת מחיר כשאינן כוונה לרכוש משמשת דוגמה בלבד להתנהלות אסורה מדין תורה.

תחושה רווחת היא שלאנשי עסקים מוצלחים יש "עור של פיל", ולכן התנהלות עסקית מולם יכולה להיות רגישה פחות, אין צורך לבדוק אילו דברים נאמרים ובאילו טקטיקות משתמשים. אנשי עסקים הסבורים כך מניחים גם כי הם יכולים, מתוקף מעמדם, לנהוג בחוסר רגישות כלפי אחרים בהתנהלות עסקית. לפי ספר החינוך, אין הנחה כזאת בכלל, לא רק לפי המוסר אלא אף לפי דין תורה. כל התנהלות עסקית חייבת להיות רגישה לכאב ולצער של הצד השני לעסקה. האם באמת ניתן להתנהל כך בעולם העסקי של מדינת ישראל? האמת היא שזה קשה מאוד.

בדומה לספר החינוך, רבנו יונה מנמק את האיסור לבקש הצעת מחיר כשאינן כוונה לקנות באמירה שזהו איסור "מענין הצער

והמצוק" (שערי תשובה, שער ג). כלומר פנייה להצעת מחיר יכולה להציק מאוד למוכר. שולחן ערוך הרב מסביר שהאיסור מתבסס על "כוונתו להטעות את חבירו, ואחר כך כשלא יקנה יכיר חבירו שנתכוין להטעותו ויצר לו" (חושן משפט, הלכות אונאה וגניבת דעת, כח).

כשחושבים על כניסה לחנות בקניון, קשה להגיד ששאלה על מחיר מציקה, או שהיא נובעת מכוונה להטעות את המוכר ולהצר לו. הרי הסיבה שבגללה המוכר פתח חנות בקניון הייתה גם כדי ליהנות מה"טראפיק" שיש בקניון, אנשים נכנסים ויוצאים כל הזמן. זה חלק מההתנהלות היומיומית של החנות. מצד שני, בתור עורך דין, כשלקוח פוטנציאלי פונה אליי לקבל הצעת מחיר רק כדי להוריד את המחיר של עורך הדין הקבוע שלו – וזה קורה כל הזמן – זה מצער ומציק, ואסור מדאורייתא.

### רשב"ם: מניעת מכירה ללקוחות אחרים

הגמרא שלמדנו בבבא מציעא מזכירה גם את הכלל של רבי יהודה: אסור לנהל משא ומתן לרכישת נכס כשאין לקונה מימון. הרשב"ם נימק כלל זה בכך שאם אין לקונה די כסף, "נמצא מפסידו חנם שלא יקחנו אחר מאחר שאתה מהפך בו" (פסחים קיב, ע"ב). כלומר המוכר יימנע מלמכור את הנכס לאדם אחר כל עוד הוא מנהל משא ומתן עם לקוח, ואם מתברר שללקוח בכלל לא היה מימון לעסקה – הרי שהוא הפסיד הזדמנות למכור. הקונה מחויב לומר למוכר שהוא צריך להשיג מימון, ולתת למוכר הזדמנות לנהל משא ומתן עם קונים פוטנציאליים אחרים.

מצב שלקונה הפוטנציאלי אין מימון, אופייני מאוד למכירת בתים פרטיים ודירות. פעמים רבות קונים לוחצים יד למוכר, בלי לציין שאין להם מימון, ואומרים זאת רק לאחר שהם מנסים לקבל



משכנתה ונתקלים בסירוב של הבנק. בינתיים המוכר מפסיק לשווק את הבית, ולאחר שמתברר שלקונים אין אפשרות לקנות – הוא מגלה שנגרם לו נזק. גישת הרשב"ם דומה מאוד לגישת המאירי: שניהם חיפשו את הנזק הממוני שיש באונאת דברים. הראשונים האחרים נימקו את האיסור בכך שנגרם למוכר סבל נפשי.

### האם נענשים על אונאת דברים?

אין בתורה עונש ספציפי על אונאת דברים. הרמב"ם אף כותב שמי שמאנה אינו מקבל מלקות, בדומה לכל איסור שאין בו מעשה פיזי: "... אונאת דברים, וכל הדומה לזה, כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו" (פירוש המשניות מכות ג, א). לעומתו, המרדכי מביא פסק דין של ראבי"ה, שפסק שמכיוון שלא ניתן להשיב לתובע את כספי האונאה – שהרי מדובר באונאת דברים ולא באונאת ממון, "הלכך מלקים אותו שהרי עבר על לאו גמור" (בבא מציעא רמז, שו). הרמ"א טוען כי כוונת הראבי"ה לא הייתה למלקות רגילות: "נראה דלאו מלקות ממש קאמר דהא לאו שאין בו ממש אין לוקין עליו... אלא מלקות דרבנן דהיינו מכת מרדות" (דרכי משה הקצר חושן משפט, רכח). כך או כך, נראה שמדין תורה אין עונש מלקות על אונאת דברים. היום אין לנו מנגנון של מלקות, לא מדין תורה ולא מדרבנן. כלומר, יש רק איסור תורה בלא עונש בעולם הזה. הייתכן שזו הסיבה (הבלתי מוצדקת) שעם ישראל אינו מקפיד כל-כך באיסור הזה?

### פסיקת ההלכה

#### הרמב"ם

ראינו שחלק מהראשונים מתקשים להגדיר את איסור אונאת דברים כי המשנה והברייתא לא הגדירו את האיסור אלא רק הביאו דוגמאות להתנהגות אסורה. כפי שראינו, יש ברשימות שתי דוגמאות מתחום

המסחר – בקשת הצעת מחיר ללא כוונה לקנות ומשא ומתן לרכישת נכס כשאין לקונה מימון. כל יתר הדוגמאות הן אמירות מעליבות שאדם אומר על זולתו.

כמו המשנה והברייתא, הרמב"ם לא הגדיר אונאת דברים אלא רק הביא את הדוגמאות. אבל הרמב"ם לא ציין את שתי הדוגמאות המסחריות, אלא רק את הדוגמאות הקשורות בעלבון. נראה כי לפי הרמב"ם לא עוברים על איסור אונאת דברים אם מבקשים הצעת מחיר ללא כוונה לרכוש, או אם מנהלים משא ומתן ללא מימון.

כשם שהונייה במקח וממכר כך יש הונייה בדברים... כיצד היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, ואם היה בן גרים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך, היה גר ובא ללמוד תורה לא יאמר לו פה שאכל נבילות וטריפות יבא וילמוד תורה שניתנה מפני הגבורה, היו חלאים ויסורים באין עליו או שהיה מקבר את בניו, לא יאמר לו כדרך שאמרו חבריו לאיוב הלא יראתך כסלתך זכור נא מי הוא נקי אבד. היו חמרין מבקשין תבואה לא יאמר להם לכו אצל פלוני והוא יודע שלא מכר תבואה מעולם, נשאלה שאלה על דבר חכמה לא יאמר למי שאינו יודע אותה חכמה מה תשיב בדבר זה או מה דעתך בדבר זה, וכן כל כיוצא בדברים הללו. (הלכות מכירה, יד, יב)

הרמב"ם לא שכח את שתי הדוגמאות המסחריות. בפירושו למשנה שכתב בשנות ה-20 לחייו, כתב הרמב"ם: "שאונאת דברים נאמר גם בה פסוק מיוחד... והחמיר בה יותר מאונאת ממון... ועוד שהאדם יכול לעשותה בתחבולה כגון שעומד על המחיר והוא אינו קונה, ואומר אין דעתי אלא לקנות" (פירוש המשניות בבא מציעא ד, י).

למרות דברים אלה שכתב בפירוש המשנה, הרמב"ם לא כלל איסור זה בהלכות אונאת דברים.

מובן ששיטת הרמב"ם להלכה, שלפיה הדוגמאות מתחום המסחר אינן אסורות, מתאימה יותר לעולם מסחר שלנו.

### השולחן ערוך

בניגוד לרמב"ם, שלא כלל בקשה להצעת מחיר כשאינן כוונה לקנות ברשימת איסורי אונאת דברים, הטור (חושן משפט, רכח) והשולחן ערוך כללו איסור זה ברשימת איסורי האונאה, לצד יתר הדוגמאות שהופיעו במשנה.

כך פסק המחבר:

כיצד הוא אונאת דברים, לא יאמר: בכמה אתה רוצה ליתן חפץ זה, והוא אינו רוצה לקנותו. היו חמרים מבקשים לקנות תבואה, לא יאמר להם: לכו אצל פלוני, והוא יודע שאין לו למכור. אם היה חבירו בעל תשובה, לא יאמר לו: זכור מעשיך הראשונים. אם היה בן גרים, לא יאמר לו: זכור מעשי אבותיך. אם היו יסורין באים עליו, לא יאמר לו כדרך שאמרו חביריו לאיוב: הלא יראתך כסלתך זכר נא מי הוא נקי אבד (איוב ד, ו). אם נשאלה שאלה על דבר חכמה, לא יאמר למי שאינו יודע אותה חכמה: מה תשיב בדבר זה, וכן כל כיוצא בדברים אלו.

ערוך השולחן פסק כמו המחבר, אבל סידר אחרת את רשימת האיסורים. הוא חילק את איסור אונאת דברים לשני סוגי איסורים:

**יש באונאת דברים שני מיני אונאות: האחת אונאה במסחר, כיצד, לא יאמר לחבירו בכמה אתה רוצה ליתן חפץ זה והוא**

אינו רוצה לקנותו כלל... והשנית אונאה בענייני הנפש, כיצד,  
 אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים...  
 (חושן משפט, רכח, ב)

החלוקה לשני סוגים של אונאות דברים, מסחרי ונפשי, מאפשרת לנו להתייחס לאיסורים המסחריים ללא הצורך לבחון את הצדדים הנפשיים של מעשה האונאה. כלומר יש איסור לבקש הצעת מחיר כשאינן כוונה לקנות, בין שזה יעליב את המוכר ובין שלא. מדובר באיסור שבא להסדיר ענייני מסחר ולא רק את ענייני הנפש.

### דוגמאות מעשיות לאונאת דברים

#### דוגמאות לנזק שגורמת אונאת דברים

בספר "לרעך כמוך" (חלק ג, פרק ב) הובאו שתי דוגמאות שבאמצעותן אפשר להבין טוב יותר את האיסור לבקש הצעת מחיר כשאינן כוונה לרכוש. דוגמאות אלו מדגימות את הפסד הממון ואת הפוטנציאל לאכזבת המוכר:

ראובן קיבל כמתנה לרגל נישואיו - תנור אפיה. מתוך סקרנות, הוא רצה לדעת מהו מחיר התנור, לכן הוא נכנס לחנות ושאל. כששמע את המחיר הוא רצה ללכת, אך המוכר לא הניח לו: "למה אתה הולך? זה יקר לך?" ראובן גמגם. הוא הבחין ברצונו העז של המוכר למכור ולא היה לו נעים לומר שלא היתה לו כוונה לקנות. "אעשה לך 5% הנחה". בני זוג אחרים שנכחו בחנות, לאחר ששמעו את ההצעה של המוכר, דרשו גם הם הנחה דומה בקניית מקרר.

- ראובן רצה לקנות נעליים מדגם מסוים. מחיר נעליים אלו בארץ יקר פי שניים ממחירן בחוץ לארץ. לכן הוא ביקש מידיד שיקנה

לו אותן בחו"ל. כדי לדעת מהו המספר המתאים לו בדגם זה, הוא נכנס לחנות בארץ המוכרת נעליים אלו ומדד כמה זוגות עד שמצא את המספר המתאים לו. ראובן עבר על אונאת דברים כי גרם אכזבה למוכר וגם הטריחו בחינם.

מחבר הספר מצטט את הרב חיים קנייבסקי, שמתיר "בירור אצל עובד בחנות שאינו בעל הבית", כל עוד הקונה "לא יטען שהמחיר יקר בנוכחות אחרים, וכן לא יעסיק את העובד", לפיכך יגרום לו להפסיד לקוחות בינתיים. נוסף על כך, מותר לומר "אני רק מברר", אבל באופן שלא "יטריח את המוכר או יגרום לו הפסד לקוחות".

### אונאת דברים על-ידי המוכר

כל הדוגמאות שראינו עד עכשיו, בעניין בקשה להצעת מחיר כשאין כוונה לקנות, הטילו את האחריות על הלקוח לומר למוכר מה כוונתו האמיתית בפנייה להצעת המחיר. מחבר ספר "לרעך כמוך" מטיל אחריות דומה על המוכר, ש"אם אין לו כוונה למכור, שהרי הוא גורם הפסד וצער לקונים". הוא מביא שתי דוגמאות להדגים כלל זה.

בדוגמה הראשונה, הוא מספר ש"ראובן החליט למכור את מכוניתו בעוד שלושה חודשים. לצורך כך הוא החליט לבדוק את השוק, אם יש ביקוש למכונית מהדגם שלו ומהו המחיר שמוכנים לשלם עבורה. לכן, הוא תלה שלט על מכוניתו המודיע שהמכונית עומדת למכירה, למרות שלא היתה לו כל כוונה למוכרה כעת". לפי המחבר, "מעשה זה הוא איסור גמור". בדוגמה השנייה הוא מספר ש"ראובן רצה למכור את ביתו, ושכנו הסמוך רצה לקנותו (כדין "בר מצרא"), אך הם לא התפשרו על המחיר. חשב ראובן להציע את דירתו למכירה, ואם ימצא קונה במחיר גבוה, יוכל לדרוש מהשכן שישלם מחיר

זה, שהרי יש לו קונה במחיר זה". לפי מחבר הספר, "אסור לראובן להציע את דירתו למכירה רק למטרה זו, שהרי הוא ימכרנה לבסוף לשכן ולא לזה שבא לקנותה".

המכנה המשותף לדוגמאות הוא שילוב של אכזבה, טרחה ובזבוז זמן של מציע שמנהל משא ומתן סרק. אם המוכר יודע מראש שהוא לא ימכור את הנכס לאיש שעומו הוא מנהל משא ומתן, אזי יש בעיה של אונאת דברים.

מנגד, מחבר הספר (על בסיס הערה של פתחי חושן) מתיר משא ומתן מסוג זה "אם השכן אינו מוכן לשלם מעל מחיר מסוים" – במקרה זה "מותר לבעל הדירה להציעה למכירה, שמא ימצא קונה במחיר גבוה מזה". אני חושב שזו אמירה פשוטה מדי, התלויה במאמץ של זמן וכסף שהמציע חייב להשקיע בהכנת ההצעה. הכנת הצעה בעסקה מורכבת יכולה להימשך הרבה זמן. אם ההצעה אמורה להתקבל רק בתנאי שהמחיר יעלה על המחיר שהציע השכן – הבר-מצרא, לדעתי נכון שהמוכר יקבע לפחות מחיר מינימום להצעות שיהיו מעל המחיר שהשכן מוכן לשלם. במילים אחרות: המוכר והקונה חייבים להיות שקופים לגבי הסיכוי שהעסקה תצא לפועל. אם אין כוונה שהעסקה תצא לפועל, חובה מדין תורה ליידע את הצד שכנגד במשא ומתן.

### הצעת מחיר על מנת לקבל הנחה ממוכר אחר

הרב יעקב אפשטיין ממכון התורה והארץ, בספרו שו"ת חבל נחלתו, מתמודד עם עוד מצב שכיח מאוד בשוק המודרני. הוא נשאל:

מוכר סחורה שמבטיח לקונה שעל כל הצעת מחיר ממוכר מתחרה שיביא לסחורה מסוימת, יוזיל הוא במחירה באחוז. האם רשאי הקונה לברר את מחיר הסחורה אצל מוכר אחר,

כשהלה סבור שרצונו לקנות ממנו, והקונה יודע שלא יקנה ממנו, ועושה זאת על מנת להוריד את המחיר של הסוחר הראשון?  
(חלק ב, פ)

הרב אפשטיין מביא את השיטות שבהן דנו עד כה, ואומר:

אם גדר האיסור הוא זה שהמוכר לא ידע על כוונות המוכר, הרי בכירור מחיר שלא על מנת לקנות כבר עובר בהונאת דברים. אולם אם צריך דוקא כוונת רמאות נראה שאין עובר, שהרי ניגש לאחרים לשם בירור המחיר ולא על מנת לקנות.

בדברים אלו אין פסיקה ברורה בשאלה, אלא תלייה של התשובה בבסיס מחלוקת הפוסקים.

לדעתי יש להבחין בין בקשה להצעה שאינה מצריכה הכנה כלשהי מצד המוכר, ובין בקשה שמצריכה הכנה של ההצעה. אם קונה נכנס לחנות ספרים בקניון ושואל על מחירו של ספר מסוים, המוכר מסוגל להגיד לו את המחיר ואינו צריך לעשות יותר מזה. אומנם לשון השולחן ערוך אוסרת גם פנייה כזאת, אבל נראה לי שבמקרה של חנות בקניון המעודד צרכנים להיכנס לחנויות, שאלה פשוטה שאינה מצריכה עבודת הכנה תהיה מותרת. אולם אם קבלן צריך לתת הצעת מחיר כדי לייצר מוצר או לתת שירותים, ברור כי מדובר באונאת דברים אם מטרת בקשת הצעת המחיר היא לאפשר לקונה לקבל הנחה של אחוז כלשהו מתחת להצעה הזולה ביותר שישגי בשוק. במצב זה חובה על הקונה להיות שקוף ולומר למוכר כי הוא רק מבקש את הצעת המחיר ואינו מתכוון לקנות. נראה כי במקרה כזה המוכר לא יטריח את עצמו להכין הצעת מחיר, ואם בכל זאת

הוא יכין הצעת מחיר – לא נראה שיהיה בזה קושי הלכתי. כמובן, אם מתנהל משא ומתן על הצעת המחיר (להורדת המחיר או לשיפור התנאים) כשאינן כוונה לקנות, ברור שעוברים על איסור תורה של אונאת דברים.

### ניהול משא ומתן ממושך ללא מקורות מימון

ראינו שהמחבר פסק שיש איסור לבקש הצעת מחיר כשאינן כוונה לרכוש, אבל הוא לא ציטט את שיטת רבי יהודה שאסור לנהל משא ומתן לרכישת נכס כשאינן לקונה מימון. החפץ חיים דן בשאלה זו, ומעלה את האפשרות ש"אפשר דסבירא ליה דדברי ר' יהודה הוא אף כשרוצה ליקח, רק כיון דאין לו דמים עכשיו, ולו ידע המוכר מזה לא היה דבר עמדו, ולהכי הוא גם כן בכלל אונאה" (חובת השמירה, יד). כלומר כשם שיש איסור לבקש הצעת מחיר ללא כוונה לרכוש, כך יש גם איסור לנהל משא ומתן כשאינן לקונה מימון. אולם החפץ חיים שולל פרשנות זו ומגיע למסקנה כי מדובר ב"מדה בעלמא" ולכן "אין איסור כלל".

בשוק של היום, לדעתי, נראה שניהול משא ומתן כשהמוכר אינו יודע שלקונה אין מימון הוא מצב חמור בהרבה מאשר לבקש הצעת מחיר בחנות כשאינן כוונה לרכוש. בעסקה שמתנהלת על פני זמן, המוכר מתקדם עם העסקה בהנחה שהקונה באמת מתכוון ויכול לקנות את הנכס. כוונה טובה אינה מספיקה, הקונה צריך להיות מסוגל לקנות את הנכס בפועל. איסור אונאת דברים בא למנוע תסכול ונזק. מוכר שיגלה שלקונה אין כסף כדי לבצע את העסקה שעליה ניהלו משא ומתן על פני זמן ממושך – יצא מתוסכל. כמו כן, מכיוון שבתקופת המשא ומתן המוכר התקדם עם הקונה ולכן לא חיפש קונים אחרים, נגרם לו נזק, כי בינתיים הוא היה יכול למכור את הנכס למישהו אחר. אני מניח שהחפץ חיים מתכוון



לעסקאות פשוטות ומהירות ולא לעסקה מורכבת המתנהלת במשך זמן רב. אני חושב שחובה על הלקוח לגלות למוכר שהמשא ומתן מתנהל בלי שיש לו מימון. המוכר ירצה לדעת מה הסיכוי שהלקוח יצליח לארגן את המימון, ואז המשא ומתן יתנהל ברמת השקיפות שההלכה מחייבת.

**היתר הרמ"א להונות חילונים – האומנם?**

**התלמוד הבבלי: עם שאתך בתורה ובמצוות  
הגמרא מביאה את דברי רב חננא בריה דרב אידי:**

מאי דכתיב ולא תונו איש את עמיתו – עם שאתך בתורה  
ובמצוות אל תוניהו.  
(בבא מציעא נט, ע"א)

הרי"ף פוסק זאת להלכה, ובעקבותיו כותב גם הרמ"א:

אין מצווין על אונאת דברים אלא ליראי השם.  
(חושן משפט, רכח, א)

הייתכן שמותר להונות את החילוני? למה שיהיה מותר לבקש הצעת מחיר ללא כוונה לרכוש מחילוני, אבל אסור יהיה לבקש זאת מאיש דתי? כמו כן, אם מותר להונות חילוני בדברים, האם גם מותר להונות אותו בממון? ומה לגבי יתר הדוגמאות של אונאת דברים, כגון לומר לבן גרים "זכור מעשה אבותיך?" קשה מאוד להבין מדוע האיסור לומר זאת מוגבל לשומרי מצוות בלבד.

**המאירי: מדובר בעובדי אלילים**

המאירי, שכתב דברים דומים במסכת עבודה זרה על איסור מסחר עם עובדי עבודה זרה, פירש גם כאן את האמירה "עם שאתך בתורה ובמצוות" בצורה אחרת. הוא הבחין בין איש "שגדור בדרכים הדתיים" ובין "עובדי האלילים" שאין "לכללן בדין אונאה הבאה דרך מקח וממכר". לפי המאירי, ההיתר להונות בדברים חל אך ורק על עובדי אלילים. על כל איש אחר חלים דיני אונאת דברים באופן שווה. כלומר אין הבחנה בין יהודי דתי ללא דתי. המאירי כותב דברים אלו רק על אונאה במסחר, ולא ברור לי אם הוא התיר אונאת דברים מסוג אמירות בלתי נעימות (מה שערוך השולחן הגדיר בתור "אונאה בענייני נפש") כלפי אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות. האם יש הבחנה כזאת?

הנימוקי יוסף פירש את הגמרא כך שדיני אונאת דברים חלים רק על מי "שיראי ד". כלומר אין איסור להונות את מי שאינו ירא שמיים. לשם כך הוא מצטט מדרש שלפיו "אם הונה עצמך מותר אתה להונהו". הרמ"א אף מביא מדרש זה להלכה. כלומר מותר לבקש הצעת מחיר ללא כוונה לרכוש ממי שאינו ירא שמיים, כי הוא "הונה עצמך". מה משמעות הדבר? את מי הוא הונה? ומה הקשר בין ביטוי זה ובין האיסור להונות יהודי אחר?

**היראים: מותר להונות כדי להחזיר בתשובה**

היראים פירש את הגמרא כך שניתן להונות בדברים "עברייני במזיד... אפילו בדבר אחד ולא עשה תשובה" (סימן קפ). ערוך השולחן מרחיב על גישה זו ומוסיף: "לרשע מותר להונות בדברים דשמא ע"י זה ישוב בתשובה, ולכן אם כוונתו לשמים לאנותו לרשע בדברים כדי שישוב בתשובה יכול לעשות כן" (חושן משפט, רכח, א). כלומר דיני אונאה בדברים חלים על כל יהודי, וההיתר שדיברה

עליו הגמרא מוגבל לרצון וליכולת להחזיר את העברייך בתשובה. לא מדובר בהיתר רחב. אין לומר שדיני אונאה אינם חלים על חילונים: חייב להיות קשר בין מה שאומרים לעברייך ובין הסיכוי שהאמירה תחזיר את העברייך בתשובה. קשה לי לדמיין מצב שבו ניתן לבקש הצעת מחיר ללא כוונה לרכוש כי יש סיכוי שבעקבות זאת עברייך יחזור בתשובה. אולי ניתן להחיל היתר זה על סוגי אונאה אחרים, כמו אמירות קשות בין אנשים, אבל לא על בקשת הצעה ללא כוונה לרכוש.

שולחן ערוך הרב: אונאת דברים בהתאם לכללי התוכחה האדמו"ר הזקן קישר בין מצוות "הוכח תוכיח את עמיתך" ובין היתר הרמ"א להונות בדברים מי שאינו שומר מצוות. בפן הפרוצדורלי, "צריך להוכיחו בינו לבין עצמו ולא ברבים שלא יתבייש. וצריך לדבר עמו בנחת ובלשון רכה... ואם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים..." (חושן משפט, הלכות אונאה וגניבת דעת, ל). כמו כן, רק לאחר שמדברים איתו בסתר ובנחת, "אין בו משום אונאת דברים שנאמר לא תונו איש את עמיתו". כלומר מטרת האונאה בדברים חייבת להיות קשורה בניסיון להחזיר את האיש בתשובה, באופן שיתבטא בדיבור רך וסבלני.

על בסיס דברים אלו, הדיין הרב שרמן כתב במאמר שפרסם:

שרק אונאת דברים שתביא להחזרת החוטא בתשובה הותרה. לכן אותם סוגי אונאת דברים שאינם כלל דרך תוכחה כגון... השאלה למוכר בכמה חפץ זה, ואינו רוצה לקנות, לא הותרו מעולם גם כלפי מי שאינו עמנו בתורה ובמצות. (תחומין ג, יחס ההלכה כלפי אחינו שפרשו מדרך התורה והמצוות)

כלומר אין הבדל בין יהודי דתי לחילוני בקשר לדין זה. כולם אחים! אומנם אין זה קשור לדיני הממון, אבל הרב שרמן כתב דברים חשובים גם לגבי סוגי אונאת דברים שאינם עוסקים בממון:

תוצאה נוספת מהגדרה זו בהיתר אונאת דברים כלפי מי שאינו עמנו בתורה ובמצות היא שלא הותר להונות אותם בדברים שיש בהם גנות וצער אלא בדברים שנאמרים בדרך תוכחה, תוך ודאות שתוכה זו תועיל לתקון דרכם והחזרתם לדרכי התורה והמצות. ואף בזה אם ע"י אונאת הדברים לא רק שלא יחזרו לדרך המצות, אלא משם הבושה והצער שבדברים יתרחקו מדרכי התורה ושומריה, ההיתר אינו קיים.

### האיסור לגנוב דעת – "סמול טוק"

במשא ומתן נהוג שלפני המקח משוחחים הצדדים ביניהם על מנת לייצר אווירה נינוחה. כדי לא לגשת ישר לעניין יש מעט "סמול-טוק" לפני. לא מדובר במדע מדויק; הפרטים הנמסרים לצדדים אינם בהכרח אמת לאמיתה, והדבר בדרך כלל ברור לשני הצדדים. לעומת זאת, גם לפני המקח יש הנחת תנאים מקדימים – כלומר תיאור של החפץ הנמכר, מצבו הכלכלי של הקונה וכן הלאה. כאן מדובר בהצהרות שניתנת להן חזקת נכונות וההתייחסות אליהן היא כאל עובדות. תמיד יש התלבטות מה לספר בהתחלת המשא ומתן; על אילו תנאים ומצבים לספר, מה להדגיש ומה להשמיט לחלוטין. שני סוגי התיאורים הללו עלולים להיכנס תחת איסור גנבת דעת, במקרה שהמידע הנמסר שגוי.

## מקור האיסור

האיסור לגנוב דעת, כלומר לגרום לאדם לחשוב דבר שאינו נכון, בדרך כלל על מנת להשיג ממנו דבר-מה, איננו כתוב במפורש בתורה שבכתב. יש ציווי קרוב:

לֹא תִגְנֹבוּ וְלֹא תִכְחָשׁוּ וְלֹא תִשְׁקְרוּ אִישׁ בְּעֵמִיתוֹ:  
(ויקרא יט, יא)

בניגוד לציווי "לא תגנוב" שבעשרת הדיברות, הציווי כאן הוא שלא לגנוב ממון. כפי שנראה, ספק אם תחת האיסור הזה ניתן להכניס את איסור גנבת דעת.

נראה בהמשך כי הבעיה העיקרית שהטרידה את התלמוד הבבלי היא גנבת דעתו של גוי. הבבלי שואל: האם במשא ומתן עם גוי מותר לשקר לו, או לנסח לו את הדברים בצורה עמומה? כבר בקריאת הפסוק עולה הבעיה הזאת, הרי נאמר "איש בעמיתו", משמע יהודים דווקא. הבבלי, שחובר בגלות, מן הסתם התעסק הרבה ביחסי מסחר בין יהודים לגויים, ומכאן ההתעסקות הרחבה בשאלה זו.

## המקור בתוספתא

המקור הקדום ביותר שמדבר על גנבת דעת הוא התוספתא בבבא קמא. התוספתא מוזכרת מעט בבבלי ויותר בראשונים. כך כתוב בה:

שבעה גנבין הן: הראשון שבכולם גונב דעת הבריות, והמסרב בחבירו לאורחו ואין בלבו לקרותו, והמרבה לו בתקרובת ויודע לו שאינו מקבל, והמפתח לו החביות שמכורות לחנוני.  
(תוספתא בבא קמא ז, ח)

יש להבין את שאר סוגי גנבת הדעת המוזכרים בתוספתא, ואולי להבין כך את טיב האיסור:

- המסרה בחברו – כלומר המפציר בחברו להתארח אצלו או לאכול אצלו, כשידוע שהחבר אינו מעוניין.
- המרבה לו בתקרובת – כלומר שליחת מתנות לאדם כשידוע שאינו מעוניין.
- המפתח לו החביות – כלומר להרבות בדיבור ולהאדיר חפץ כלשהו בעיני אדם אחר.

נראה שהקבוצה הראשונה של הגנבים כוללת סוחרים המנסים "לייצר אווירה" ולהכין את המצב למשא ומתן. התוספתא מכירה את הדרכים השונות לעשות זאת, ומזכירה חנופה, התחבבות ושבחים. התוספתא רואה בעין חמורה סוחרים הנוהגים בדרכים אלו ומכנה אותם "גנבים". אף-על-פי שבפועל לא לקחו ממון מאף אחד, חומרת מעשיהם חשובה כאילו גנבו.

התוספתא ממשיכה במניית סוגי גונבי הדעת הנוספים:

והמעויל במידות, והמשקר במשקלות, והמערב את הנידה בתלתן ואת החומץ בשמן, אף על פי שאמרו אין השמן מקבל דלוס לפיכך מושחין בו את המלכים.

התוספתא מזכירה בגנבת דעת גם את:

- המעויל במידות – הדבר דורש ביאור, שכן אנו מכירים שאי-דיוק במידות הוא איסור דאורייתא נפרד, שאינו קשור לגנבת דעת.
- המערב את הנידה (ובגרסה מדויקת יותר – גידה) בתלתן. מדובר באדם שמייפה את ממכרו באמצעים שונים. בתור דוגמה מימינו, אפשר אולי לדבר על הוספת צבע מאכל, ציפוי מבריק וכדומה.

• המערב את החומץ בשמן, על מנת להראות כאילו יש יותר חומץ או יותר שמן.

יש לשייך את שלוש הדוגמאות הללו לקבוצה אחרת משלוש הראשונות. נראה ששלוש אלו קרובות הרבה יותר לגזל. בקבוצה הקודמת עשה המוכר מאמצים פסיכולוגיים, על-ידי דיבור, על מנת ליצור אווירה נכונה. בעצם, מדובר ב"סמול טוק". כאן מדובר במעשים שעשה המוכר במצבו הפיזי של החפץ הנמכר ומעשים אלה חמורים יותר. על-פי התוספתא, אין הבדל בין יצירת אווירה נוחה לבין שינוי בגוף החפץ. לכולם יש דין אחד של גנבת דעת:

ולא עוד אלא שמעלין עליו שאילו היה יכול לגנוב דעת העליונה היה גונב, שכל הגונב דעת הבריות נקרא גנב.

התוספתא רואה את המעשים האלה בחומרה רבה, עד כדי כך שרואים את גונב הדעת כאילו גנב דעתו של הקב"ה. עד כאן ניסינו להגדיר את איסור גנבת דעת על-ידי התוספתא. כעת פונה התוספתא לבאר מהו המקור שממנו נלמד האיסור:

שכל הגונב דעת הבריות נקרא גנב, שנאמר (שמואל ב טו, ו):  
ויגנב אבשלום את לב אנשי ישראל.

לפי התוספתא, מקור האיסור הוא מדברי נביאים, מספר שמואל. מכאן אנו מבינים שגם לתוספתא אין מקור מן התורה לגנבת דעת.

## גנבת הדעת של אבשלום

כך כותבת המשנה בסוטה:

אבשלום נתגאה בשערו, לפיכך נתלה בשערו; ולפי שבא על עשר פלגשי אביו, לפיכך נתנו בו עשר לונביות, שנאמר: ויסבו עשרה אנשים נושאי כלי יואב; ולפי שגנב ג' גנבות, לב אביו ולב בית דין ולב ישראל, שנאמר: ויגנב אבשלום את לב אנשי ישראל, לפיכך נתקעו בו ג' שבטים, שנאמר: ויקח... שלשה שבטים בכפו ויתקעם בלב אבשלום.  
(סוטה א, ח)

המשנה עוסקת בעונשו של אבשלום, שנעשה באופן של מידה כנגד מידה. באשר לגנבת דעת, נאמר שאבשלום גנב שלושה לבבות – לב אביו, לב בית דין ולב ישראל, ומשום כך נהרג בתקיעת שלושה שבטים בגופו.

הרקע לסיפור של אבשלום הוא פיוס בינו לבין דוד לאחר הסכסוך הראשון ביניהם. כך ממשיך הסיפור:

וַיְהִי מֵאַחֲרֵי כֵן, וַיַּעַשׂ לוֹ אַבְשָׁלוֹם מְרֻכָּבָה וְסָסִים, וַחֲמִשִּׁים  
אִישׁ רָצִים לְפָנָיו:  
(שמואל ב ט, א)

בתחילה, על אף הפיוס בינו לבין אביו, צובר לעצמו אבשלום כוח ומעמד. אולם הוא לא מסתפק בכך ומערער ישירות על אביו:

והַשְּׂכִים אַבְשָׁלוֹם וַעֲמַד עַל יַד דָּרָךְ הַשָּׁעַר; וַיְהִי כָּל הָאִישׁ אֲשֶׁר  
יְהִי לוֹ רִיב לְבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ לְמִשְׁפָּט, וַיִּקְרָא אַבְשָׁלוֹם אֵלָיו



וַיֹּאמֶר אִי מִזֶּה עִיר אַתָּה, וַיֹּאמֶר, מֵאֶחָד שְׁבֹטֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדָה:  
וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲבִשְׁלוֹם, רְאֵה דְבָרֶיךָ טוֹבִים וְנִכְחִים, וְשִׁמְעֵ אִין  
לָךְ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ: וַיֹּאמֶר אֲבִשְׁלוֹם, מִי יִשְׁמְנֵי שְׁפֹט בְּאַרְץ, וְעָלִי  
יָבֹוא כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ רִיב וּמִשְׁפֹּט וְהִצְדָּקְתִּיו:  
(שם, ב-ד)

אבשלום עומד מחוץ לבית המשפט שבו, על-פי פשט הפסוקים לפחות, שפט המלך דוד. אבשלום פונה לבעלי הדין היוצאים מבית המשפט ושואל אותם למוצאם ולמשפטם. אבשלום מגיב לדברי כל בעל דין, מצדיק אותו ומזהיר אותו מפני משפט המלך. אבשלום טוען שהמלך לא ישתכנע מהתיק שיציג לו בעל הדין. כך ממריד אבשלום את העם נגד אביו, ככל הנראה בטיעונים על חוסר כשירותו לשמש כשופט. אילו אני הייתי שופט אומר אבשלום, הייתי שופט משפט צדק.  
אבשלום מתאמץ עוד להתחבב על העם:

וְהָיָה בְּקֶרֶב אִישׁ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לוֹ, וְשָׁלַח אֶת יָדוֹ וְהִחֲזִיק לוֹ וְנָנֶשֶׂק לוֹ.  
(שם, ה)

כשבעל הדין רוצה להודות לאבשלום על תמיכתו ובא להשתחוות לו, עוצר בעדו אבשלום ומנשק את ידו. כך יורד אבשלום אל העם ורוכש את אהדתו, וכאן מגיע הפסוק המקשר בין ההתנהלות של אבשלום לבין גנבת הדעת:

וַיַּעַשׂ אֲבִשְׁלוֹם כַּדָּבָר הַזֶּה לְכָל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָבֹאוּ לְמִשְׁפַּט אֶל  
הַמֶּלֶךְ, וַיִּגְנֹב אֲבִשְׁלוֹם אֶת לֵב אֲנָשֵׁי יִשְׂרָאֵל.

זו גנבת הדעת האסורה, על-פי התוספתא בבבא קמא. אולם התוספתא דיברה על אדם המתחבב על קונה פוטנציאלי, על אנשים המרמים במשקל וכדומה. כלומר בתוספתא כל הדוגמאות שראינו קשורות לאדם שאומנם לא גנב בפועל, אך בעקבות מעשה הרמייה שעשה הרוויח כסף. בסיפור אבשלום יש רווח פוליטי, אולי אי צדק, אבל רווח כספי אין – אם כן, מדוע בחרה התוספתא להשתמש דווקא באבשלום כדוגמה? אין זה פלא, אפוא, שלא הבבלי (ששואל במפורש מניין למדים על האיסור) ולא הירושלמי מביאים את סיפור אבשלום בתור מקור לגנבת דעת. לנוכח ההשוואה שערכנו בין המקרים בתוספתא ובין סיפור אבשלום, מובן לנו כי באמת אין בו מקור לאיסור, בהקשר של משא ומתן מסחרי לפחות.

### בתלמוד הבבלי

הגמרא במסכת חולין מפרשת את המשנה כי יש איסור למכור לעובד כוכבים ירך חתוכה של בהמה, בעוד גיד הנשה, האסור באכילה ליהודים, עודנו מצוי בפנים. בין ההסברים שמציעה הגמרא לאיסור זה נמצאת גם גנבת דעת:

ואי בעית אימא: משום דקא גניב ליה לדעתיה, דאמר שמואל:  
 אסור לגנוב דעת הבריות, ואפילו דעתו של עובד כוכבים.  
 (חולין צד, ע"א)

אין למכור ירך חתוכה המכילה את גיד הנשה לגוי, משום שהוא עלול לחשוב שהגיד כבר בחוץ. כשיבוא למכור את הירך ליהודי, יסרב היהודי לשלם עבור הגיד, והגוי יצא מופסד. הגמרא פוסקת שדבר זה הוא גנבת דעת אסורה, ונעזרת בדברי שמואל

בתור מקור לאיסור זה. אלא שהגמרא ממשיכה ומסבירה ששמואל לא אמר את הדברים במפורש, אלא זו מסקנה הנלמדת ממעשה שעשה:

הא דשמואל, לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, דשמואל הוה קא עבר במברא, אמר ליה לשמעיה: פייסיה למבוריה, פייסיה ואיקפד.

שמואל שט בספינה ואמר לשמש שלו לשלם לבעל הספינה. לאחר שהשמש שילם, כעס שמואל. זה הסיפור שממנו למדים את דעת שמואל שאין לגנוב דעת. ברור שהסיפור חסר: לא מופיע מדוע כעס שמואל, ועלינו להניח שהשמש גנב את דעתו של בעל הספינה. מלבד זאת, לא נאמר אם בעל הספינה יהודי או גוי. הגמרא מביאה את מחלוקת אב"י ורבא בביאור הסיפור:

מאי טעמא איקפד? אמר אב"י: תרנגולת טרפה הואי, ויהבה ניהליה במר דשחוטה.

לשיטת אב"י, השמש שילם לבעל הספינה בתרנגולת טרפה. יש מחלוקת ראשונים כיצד בדיוק זה קרה: רש"י סובר שהחליף איתו את התרנגולת בתרנגולת כשרה, והתוספות סבורים ששילם בטרפה ללא תמורה. בין כך ובין כך, השמש נתן עבור שכר הנסיעה תרנגולת טרפה, בזמן שבעל הספינה חשב שמדובר בכשרה. רבא חושב אחרת:

רבא אמר: אנפקא אמר ליה לאשקויי, ואשקייה חמרא מזיגא.

לרבא, שמואל ציווה על השמש לשלם ביין מסוים, והשמש שילם ביין אחר, בעוד בעל הספינה חשב שמדובר ביין ששמואל דיבר עליו. בהמשך שואלת הגמרא:

וכי מכללא מאי?

ניעזר בפירוש רש"י לשאלה:

מה לנו אי איתמר מכלל אי בפירוש, הא מהא כללא שפיר שמעינן, ואמאי אשמעינן גמרא דלאו בפירוש אתמר, ומה יש לנו לגמגם בכלל זה?

רש"י מבין שכשהגמרא טורחת להדגיש לנו שדברי שמואל לא נאמרו בפירוש, הרי שיש לכך הסבר. הגמרא, לדבריו, מתקשה להסביר זאת – הרי אין זה משנה את תוקף הכלל אם הוא נאמר בפירוש או שנלמד ממעשה שהיה. תשובת הגמרא:

למאן דאמר טרפה הואי, אמר ליה: אמאי תשהא איסורא?  
למאן דאמר אנפקא אמר ליה לאשקויי, אנפקא – חייא משמע.

הגמרא מסבירה שמהסיפור ניתן להסיק מסקנות אחרות, לאו דווקא ששמואל סבור שאין לגנוב את דעת הבריות. היה אפשר לחשוב שהוא כעס כי שמשו החזיק טרפה אצלו (לאביי), או שכעס משום שהיין שהשמש נתן כתשלום יקר יותר משרצה שמואל לשלם (לרבא). אין להסיק מכאן בהכרח מסקנות בעניין גנבת דעת. כאן תם הדיון בגמרא. נראה שבעניין דעת שמואל, שכל הפוסקים מצטטים, אפילו הגמרא אינה בטוחה.

הראשונים, ובראשם תלמידי רבנו תם, תמהים על הגמרא הזו ושואלים כיצד ייתכן שלא מצאנו בה מקור מוצק לדברי שמואל, ובכלל לאיסור גנבת דעת?

### שיטות היראים

הראשון שעוסק בשאלת מקור האיסור לגנוב דעת הוא ספר היראים שכתב במאה ה-12 לספירה רבי אליעזר בן שמואל ממיץ, מתלמידי רבנו תם ומבעלי התוספות. לדבריו מקור האיסור מצוי בפסוק "לא תגנבו":

לא תגנבו. נ"ל לפרש בממון למעוטי נפשות, אבל גונב דעת הבריות במידי דממון הוי בכלל ממון ועובר על לא תגנבו. כדתניא בתוספתא ומייתי לה בחולין בגיד הנשה (צד א): ג' גנבים הן: הראשון שבכולם גונב דעת הבריות והמרבה לו בתקרובת ויודע בו שאינו מקבל מסרב בו לאכול ויודע בו שאינו אוכל. (יראים, קכד)

כפי שכבר למדנו, בניגוד ל"לא תגנב" שבעשרת הדיברות, "לא תגנבו" קשור לגנבת ממון. עם זאת, מונה היראים את התוספתא העוסקת בגנבת דעת כחלק מאיסור "לא תגנבו". תליית איסור גנבת דעת בפסוק זה היא חדשנית, שכן לא ראינו בתוספתא או בתלמודים אזכור של הפסוק בהקשר זה. כמו כן, יש בעיה בלימוד האיסור מפסוק זה: בגמרא בחולין ראינו את דעת שמואל בגנבת דעת, שלא הבדיל בין יהודי לגוי, ואסר לגנוב את דעת שניהם. אולם בפסוק נאמר "איש בעמיתו", ומכאן נראה שאין להכליל גויים באיסורים שבפסוק. גם באיסור גנבת דעת, אם יילמד מפסוק זה, אין להכליל גויים, וזה סותר את דברי שמואל.

## ממשיך היראים:

ואין לומר שאיסור גנבת דעת במידי דממון דרבנן, שהרי מצינו שנענש אבשלום עליו בסוטה פ"א, תנן: לפי שגנב ג' גניבות לב אביו ולב ב"ד ולב כל ישראל נתקעו בו ג' שבטים... וכתוב ותגנוב את לבבי.

היראים מודע לעובדה שלא מצאנו מקור לאיסור, וחושש שמא נחשוב שמדובר באיסור דרבנן. על כן מביא היראים הוכחה מהמשנה בסוטה המזכירה את הסיפור שאבשלום נענש, וזו ההוכחה שמדובר באיסור דאורייתא הנלמד מ"לא תגנבו". יתרה מזאת, היראים מצטט את דברי לבן ליעקב שבהם הוא האשים אותו בגנבת ליבו, ומציע אפשרות שגם הם ישמשו בתור מקור.

אפשר לחשוב על אפשרות (אף שאין היא מתיישבת עם שיטת היראים) שדברי שמואל העוסקים בגנבת דעת הבריות דיברו ברובד דאורייתא וברובד דרבנן כאחד. כלומר אכן יש איסור דאורייתא בגנבת דעת יהודים, ואילו בגויים יש איסור דרבנן בלבד. בהמשך עוד נראה דעה כזאת בפוסקים.

אם נשליך את דברי היראים לחיינו, כשנכנסים לחדר ישיבות לדון במשא ומתן, יש איסור דאורייתא להתחבב על הצד השני שלא כהוגן. האיסור "להרבות בתקרובת" בלשון התוספתא יכול להתרגם למחמאות, לחיוכים וכדומה, ואלו יכולים להיות אסורים. העוסקים במשא ומתן יודעים שהימנעות מהם עלולה להיות מלאכה לא פשוטה.

היראים נדרש לקושי ללמוד איסור גנבת דעת מ"לא תגנבו", משום שנאמר "איש בעמיתו" בסוף הפסוק, ובין דברי שמואל האוסרים לגנוב את דעת הבריות, יהודים וגויים כאחד. היראים נדרש לבעיה

זו:

וגונב דעת אפי' של עובדי כוכבים אסור שלא מצינו שהתירה תורה בעובדי כוכבים. ואף על גב דכתיב לא תגנובו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו לא קאי אתגנובו, שהרי טעם ניגון מפסיקו ומצינו פסוקי טעמים מן התורה, כדאמרי' בנדרים פ"א אין בין המודר הנאה [לז ב]: ושום שכל אלו פסוקי הטעמים.

היראים מסביר שאין לקרוא את המילים "איש בעמיתו" כהמשך ל"לא תגנובו", אלא רק כהמשך ל"לא תכחשו ולא תשקרו". כלומר איסור "לא תגנובו" ובכללו גנבת דעת, הוא איסור דאורייתא, בין שנעשה כלפי יהודים ובין שנעשה כלפי גויים. האיסורים "לא תכחשו" ו"לא תשקרו" נאמרו רק כלפי יהודים. היראים פוסק כך על-פי טעמי המקרא: במילה "תגנובו" יש אתנחתא, טעם המפריד בין שני חלקי הפסוק. המילים "איש בעמיתו" מופיעות בחלק הפסוק האחר, ותקפות רק עבורו. יוצא שיש שני איסורים נפרדים: איסור של "לא תגנובו" ואיסור של "לא תכחשו איש את עמיתך".

ממשיך היראים ומצטט את שמואל:

ואמר שמואל בפ' גיד הנשה אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עובד כוכבים, ושמואל (אמר) במידי דממון מיירי.

נראה שהיראים סבר כי דברי שמואל הנאמרים במשפט אחד אינם ניתנים לחלוקה. שמואל אמר שאין לגנוב דעת הבריות, ולא הבדיל בין יהודי לגוי. ככל הנראה הבין היראים שדברי

שמואל עוסקים באיסור דאורייתא אחד, החל על יהודים וגויים יחד\*.

## סמ"ג

הסמ"ג, ספר מצוות גדול, שנכתב בידי רבי משה מקוצי בשנת 1250, כ-75 שנה אחרי מות בעל היראים, כתב כך:

ותניא בתוספתא דבבא קמא: שלשה גנבים הם הראשון שבכולם גונב דעת הבריות, מרבה לו בתקרובת ויודע שאינו מקבלו ומסרב בו לאכול ויודע בו שאינו אוכל (יראים

---

\* נשווה זאת עם דברי שמואל בגמרא אחרת: "תניא, רבי פנחס בן יאיר אומר: במקום שיש חילול השם אפי' אבידתו אסור. אמר שמואל: טעותו מותרת. כי הא דשמואל זבן מכותי לקנא דדהבא במר דפרזלא בד' זוזי ואבלע ליה חד זוזא". (בבא קמא ק"ג, ע"ב) רבי פנחס בן יאיר פוסק כי אף-על-פי שבדרך כלל אין מצוות השבת אבדה לגוי, במקום שעלול להיות חילול השם כתוצאה מאי-השבה, יש להשיב את האבדה. על כך מגיב שמואל ועונה שטעות הגוי בכל מקרה מותרת. כאן מוסיפה הגמרא סיפור לביאור דעת שמואל. בסיפור זה טועה הגוי פעמיים: שמואל קנה חפץ מכותי, והכותי טעה בהערכת החפץ ובספירת הכסף. מתוך כך יצא ששמואל שילם פחות מכפי שסוכם, ופחות עוד יותר משווי האמיתי של החפץ. במקרה כזה, כך נראה, מתיר שמואל ליהנות מטעות הגוי ולא לתקנו. אם נעמת את דבריו אלה עם דבריו בחולין, נראה לחלק כך: אין לגנוב דעת גוי בכוונה תחילה ובמילותיהן שלך – אך אם הגוי בעצמו טעה בלי קשר למעשיך, אין חובה לתקנו. עם זאת, אנו יודעים שקשה מאוד במשא ומתן שלא להמשיך לדון כשהצד השני מציע הצעה שגויה. במקרה שצד אחד יקבל הצעה מייד, יבין הצד השני שמושהו חשוד ויברר על טעותו. אפילו אם לא יבין, קשה יהיה לא לדבר על העניין עד הקניין הסופי. היראים מתייחס לגמרא זו: "וגנבת גוי במקום שברור לו שאינו יודע העובד כוכבים הוי בטעות ושריא, ואפילו איסור דרבנן ליכא". ההלכה הסופית לפי היראים מזוהה מעט: יש איסור דאורייתא לגנוב דעת גוי, והיתר גמור ליהנות מטעותו. האם אין לראות בכך סתירה? היראים, לפחות, לא חשב כך.



שם ע"ש), (ותניא) [ותנן] במסכת סוטה (ט, ב) לפי שגנב אבשלום שלש גנבות לב אביו ולב בית דין ולב כל ישראל נתקעו בו שלשה שבטים שנאמר (שמואל ב יח, יד) ויקח שלשה שבטים בכפו ויתקעם בלב אבשלום, וגונב דעת הבריות נקרא גנב שנאמר (שמואל ב טו, ו) ויגנב אבשלום את לב אנשי ישראל וכתיב (בראשית לא, כו) ותגנב את לבבי (עי' יראים שם).  
(סימן קנה)

דברי הסמ"ג משמשים סיכום טוב למה שלמדנו עד כאן. הוא מצטט את התוספתא המונה את הגנבים (אך בדומה ליראים הוא מונה שלושה), ומוסיף גם את המשנה בסוטה ואת סיפור אבשלום. מה בעניין מעמד האיסור? האם הוא דאורייתא או דרבנן? גם בזה דן הסמ"ג:

גרסינן בפרק גיד הנשה (חולין צד, א) אמר שמואל אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת הגוים, ויש ליתן טעם אף על גב דכתיב (ויקרא יט, יא) לא תגנובו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו, לא תגנובו לא קאי אבעמיתו במליצת הלשון דאם כן היה לו לומר מעמיתו ועוד כי ניגון טעם מפסיקו, כדאמרינן במסכת נדרים בפרק אין בין המודר הנאה (לז, ב) ושום שכל (נחמי' ח, ח).

הסמ"ג, בדומה ליראים, רואה באיסור זה איסור דאורייתא ותולה אותו בפסוק "לא תגנובו". הסמ"ג אף מוסיף ראייה שלא הופיעה ביראים להתחלת האיסור גם על גויים, אף שנאמר בסופו "איש בעמיתו": אילו סיומת הפסוק נגעה גם לאיסור "לא תגנובו" ולא רק לכחש ושקר, היה נאמר "איש מעמיתו", ולא "בעמיתו",

שהרי בלשון תקינה יש לומר "לגנוב מ-". לכן מוכח, לפי הסמ"ג, ש"לא תגנבו" ואיסור גנבת דעת הם גם ליהודים וגם לגויים, ובשניהם זהו איסור דאורייתא.

### סמ"ק

הסמ"ק, ספר מצוות קטן, שנכתב בידי רבי יצחק מקורביל קציצור ספר מצוות גדול, סובר כי גנבת דעת יהודי אסור מדין תורה אבל גנבת דעת גוי אסורה רק מדין דרבנן. כך דבריו:

שלא לגנוב ממון דכתיב (ויקרא י"ט) לא תגנובו, גנב (ב"ק דף נ"ז חולין צ"ד תוספתא דב"ק דף נ"ו) זה הנטמן מחמת בני אדם, ואינו לוקה לפי שניתן לתשלומין, ויש גניבה אחרת שאסרו חכמים כגון גניבת הדעת אסור ואפילו דעתו של עכו"ם אסור.  
(מצווה רסב)

הסמ"ק חולק על הסמ"ג ועל היראים וסבור שאיסור גנבת דעת איננו איסור דאורייתא, כי אם דרבנן. לאור לימודנו, נראה לכאורה כי יש להצדיק את הסמ"ק: הרי לא ראינו מקור לאיסור מן התורה, לא בתוספתא ולא בתלמודים. כל מה שאנו מכירים הוא משפט בתוספתא ופסק של שמואל. את הלימוד מ"לא תגנבו" לכאורה חידש היראים. האם בהכרח הסמ"ק והיראים חלוקים בדעתם? נשוב לרגע לעיין בדברי היראים:

לא תגנובו. נ"ל לפרש בממון למעוטי נפשות, אבל גונב דעת הבריות במידי דממון הוי בכלל ממון ועובר על לא תגנובו.

אם נדייק ביראים, נראה שלדעתו רק "מידי דממון" נחשב בלאו של "לא תגנבו". גנבת דעת האסורה מדאורייתא היא גנבת דעת שיש ממנה רווח כלכלי. אפשר לומר שזו גם דעתו של הסמ"ק. כלומר כשהסמ"ק כתב שיש גנבה נוספת שאסרו חכמים, הוא התכוון לגנבת דעת סתם, ללא רווח, ולחלופין לגנבת דעת עם רווח שאינו קשור בממון – כמעשה אבשלום שהפיק רווח פוליטי. באמת, לשיטה זו, בגנבת דעת שיש ממנה רווח ממוני האיסור הוא דאורייתא. אם להשתמש בדוגמאות התוספתא, אם אדם מחמיא ומתחנף ללא סיבה, האיסור הוא רק דרבנן. נראה בהמשך שלא כך הבינו הפוסקים את הסמ"ק, ובכל זאת האפשרות קיימת.

אם כן, יש מחלוקת ראשונים בשאלת מעמדו ההלכתי של איסור גנבת דעת. היראים, ובעקבותיו הסמ"ג, קבעו שהאיסור הוא איסור דאורייתא. הסמ"ק לעומתם סבר שזהו איסור דרבנן (אף שהערנו שזו לא בהכרח דעתו). ראוי לברר את טיב ההבדל בין סוגי האיסורים, שהרי שניהם אסורים. מסתבר שהחשיבות שבקביעה אם איסור הוא דאורייתא או דרבנן היא מעבר לחומרת האיסור: איסורי דרבנן הם דינמיים וגמישים הרבה יותר מול מנהג השוק והמציאות בפועל. איסורי דאורייתא לעומת זאת יעמדו איתן מול שינויים מציאותיים.

## הרמב"ם

הרמב"ם התייחס לגנבת דעת פעמיים ביד החזקה, פעם בהלכות דעות ופעם בהלכות מכירה:

אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי. ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב אלא תוכו כברו, והענין שבלב הוא הדבר שבפה.

(הלכות דעות ב, ו)

עד כאן דברי הרמב"ם לכאורה פשוטים. דרישת ההלכה היא לדבר אמת, ולהיות נאמן בלב למה שנאמר בפה. אולם האם אלו פני הדברים במשא ומתן? ודאי שכדי להתמקח יש לדבר "אחד בפה אחד בלב". כמו כן, בהמשך כשנדון בנושא נדרי זרוזין במסגרת משא ומתן, נלמד שיש היתר להשתמש בלשון נדר ולהפר אותו. כלומר אף ההלכה הבינה שיש למצוא דרך לאפשר למשא ומתן להתנהל כטבעו, כך שאפשר יהיה לומר דברים שלא מתכוונים אליהם באמת. הרמב"ם ממשיך:

ואסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת הנכרי. כיצד, לא ימכור לנכרי בשר נבילה במקום בשר שחוטה. ולא מנעל של מתה במקום מנעל של שחוטה. ולא יסרהב בחבירו שיאכל אצלו והוא יודע שאינו אוכל. ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל. ולא יפתח לו חביות שהוא צריך לפותחן למוכרן כדי לפתותו שבשביל כבודו פתח וכן כל כיוצא בו.

כאן מצטט הרמב"ם את הגמרא בחולין (צד, ע"א) ואת דברי שמואל ואביי. לאחר מכן הוא מוסיף את התוספתא. אולם הוא אינו מסתפק בציטוטים, אלא מוסיף ומחמיר:

ואפילו מלה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אסור, אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והוות.

הרמב"ם אינו מותיר לנו פתח – אסורה אפילו מילה אחת שלא כהוגן. אומנם איננו יודעים את דעת הרמב"ם בעניין המעמד ההלכתי של האיסור, אך הוא בוודאי נשמע חמור יותר מן הראשונים שראינו עד כאן.

אחד העוסקים בשיטת הרמב"ם בגנבת דעת על-פי הלכות דעות הוא עבודת המלך. ספר עבודת המלך על משנה תורה לרמב"ם נכתב בידי רבי מנחם קרקובסקי, מתלמידי רבי חיים מבריסק. אלו דבריו שם:

ואסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת הנכרי כיצד וכו'. הנה רבנו היראים בסי' רנ"ה ובחדש סי' קכ"ד כתב דהא דאמרו דלא תגנובו בגונב ממון הכתוב מדבר הוא למעוטי נפשות, אבל גונב דעת הבריות במידי דממון הוי בכלל ממון ועובר על לא תגנובו...

בראשית דבריו שוטח עבודת המלך את שיטת היראים, שאיסור גנבת דעת הוא מדאורייתא. אולם הוא ממשוך:

אבל דעת רבנו אינו כן, ונראה דס"ל דהוא רק מדרבנן וכן לא הביאו בספר המצוות, ועי' סמ"ק מצוה רס"א כתב: ויש גניבה אחרת שאסרו חכמים כגון גניבת הדעת אסור ואפילו דעתו של עכו"ם אסור, וס"ל להדיא דאינו אלא מדרבנן.

כלומר עבודת המלך סבור שגנבת דעת לפי הרמב"ם היא רק מדרבנן, וראיתו היא שהרמב"ם לא מנה אותה כאיסור לאו בספר המצוות. הרמב"ם פסק כמו הסמ"ק, שטען שגנבת דעת היא מדברי חכמים. כאן מגיעה תפנית:

והנה עי"ש היראים גונב דעת הבריות במידי דממון וחזר וכפל הדברים להלן, משמע מזה דדוקא זה הוי דאורייתא, אבל אינך דמרבה בתקרובת או במסרהב בו לאכול ופותח

לו חבית דהוי רק גניבת הדעת בכבוד – הוי רק דרבנן אפילו להיראים.

אפילו היראים, שכתב במפורש שלדעתו גנבת דעת היא איסור דאורייתא, טען זאת רק ב"מידי דממון", כגון לשקר בעניין טיב המכר והעלאת המחיר בעקבות זה. בגנבת דעת סתם, או בגנבת דעת לרווח שאינו קשור בממון באופן מובהק, האיסור הוא דרבנן בלבד. בתוך גנבת דעת זו, מדרבנן, מונה עבודת המלך גם את הדוגמאות בתוספתא על שבעת הגנבים. עבודת המלך מוסיף עוד קטגוריה באיסור:

וביותר נראה לעמוד על הא דכתב שם להלן וז"ל: ואמר שמואל בפ' גיד הנשה אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עכו"ם ושמואל במידי דממון מיירי, ויש להוכיח מזה דס"ל דגניבת דעת בעכו"ם רק במידי דממון הוא, אבל בפותח לו חבית ומסרהב בו שיאכל לא הוי בכלל זה.

כלומר ליראים, על-פי עבודת המלך, יש שלוש דרגות. דרגה ראשונה היא איסור דאורייתא – לגנוב דעת במידי דממון. דרגה שנייה היא איסור דרבנן – גנבת דעת שאינה ישירה או שאינה בעלת רווח ממוני מיהודי. דרגה שלישית, והיא היתר גמור – גנבת דעת שאינה ישירה ובלי רווח ממוני מגוי. זאת מדייק עבודת המלך מראיית היראים משמואל, שהרי שמואל דיבר במידי דממון. מכאן שאיסור שמואל בגויים הוא רק במידי דממון, ואילו התוספתא עוסקת רק בחברו, כלומר ביהודי. לשיטת עבודת המלך, גם לרמב"ם יש היתר גמור:

ולפיי"ז יש לדייק כן גם בדברי רבנו שכתב כיצד לא ימכור  
לנכרי וכו' ולא מנעל של מתה וכו' ואח"כ מתחיל ולא יסרהב  
בחבירו שיאכל אצלו ומשמע שגם רבנו מחלק כן.

לדבריו, אף הרמב"ם מפריד בין מידי דממון שאסור בגוי ובין גנבת  
דעת אחרת המותרת. עם זאת, עדיין נותרה בעינה מחלוקת הרמב"ם  
והיראים במידי דממון ביהודי: לרמב"ם זהו איסור דרבנן וליראים  
דאורייתא.

הראיה העיקרית של עבודת המלך להבנתו ברמב"ם, שגנבת דעת  
היא רק מדרבנן, היא שמצווה זו לא נמנתה בספר המצוות לרמב"ם.  
אולם עדיין תיתכן הבנה אחרת: אולי הרמב"ם, בדיוק כפי שעשה  
היראים, הכליל את איסור גנבת דעת ב"לא תגנובו". מדובר בהרחבה  
גדולה להגדרת הגנבה: גנב גונב בידיים וגונב דעת גונב במילים.  
בשני המקרים מוציאים כסף מהצד השני בכלים לא הוגנים, ואפשר  
שלרמב"ם שניהם אסורים מדאורייתא.

## הב"ח

לב"ח יש שיטה ייחודית בהגדרת גנבת דעת ומעמדה ההלכתי.  
כדי ללמוד אותו, עלינו ללמוד קודם את הטור, שבו עסק הב"ח  
בחידושו. זו לשון הטור:

אסור לרמות בני אדם במקח וממכר או לגנוב דעתם, כגון  
אם יש מום במקחו צריך להודיעו ללוקח.  
(חושן משפט, כח)

הטור מונה באותו סעיף גם רמאות במקח וגם גנבת דעת. כלומר  
לשיטת הטור, ככל הנראה, הן באותה רמת חומרה. מעניינת גם

הגדרתו לגנבת דעת – הסתרת מידע רלוונטי על החפץ הנמכר מהקונה הפוטנציאלי. בהגדרה זו נעסוק רבות בהמשך. ממשך הטור:

ואף אם הוא עכו"ם לא ימכור לו בשר נבלה בחזקת שהיא שחוטה: ואף לגנוב דעת הבריות בדברים אסור שמראה לו שעושה בשבילו ואינו עושה, כגון שלא יסרהב בחבירו שיסעוד עמו והוא יודע בו שאינו סועד, ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל.

עד כאן דברי הטור, המונה את המקרים המופיעים בגמרא בחולין ובתוספתא כגנבת דעת. עבורנו אין חידוש בדברים. על הטור כאן כותב הב"ח:

ואף על גב דהגוי אין לו אונאה כדכתב בסימן רכ"ז סעיף ל"ו, ומשמע דאין איסור כלל אפילו מדרבנן, התם הגוי לא ידע דמאנה אותו, ואף אם נודע לו אחר כך מחיל מדלא תבעו. אבל הכא דגורם דמחזיק לו טובה בחנם אסור מדרבנן.

הב"ח מחדש שיש הבדל בין דין אונאה לבין דין גנבת דעת מול גוי. דין אונאה, שבו נעסוק גם כן בהמשך, אומר באופן כללי שמקח שנקבע באופן ניכר מעל או מתחת למחיר השוק – בטל. כלומר, אם אחד הצדדים גרם לצד האחר לקנות במחיר גבוה מאוד, ולחלופין למכור במחיר נמוך מאוד, העסקה מבוטלת והכסף חוזר. דין זה, שהוא דין דאורייתא, אינו חל מול גוי (מסיבות שנברר בהמשך), ואף-על-פי כן דין גנבת דעת חלה גם מולו. ההבדל הוא במודעות הגוי למה שקרה. באונאה, הגוי אינו יודע כלל מה התרחש. מבחינתו, הוא סגר עסקה והלך. בגנבת דעת, לעומת זאת, הוא מרגיש חובה להחזיר טובה כלשהי



ליהודי שהתחנף והתחבב עליו. על כל פנים, הב"ח מגדיר שגנבת דעת גוי היא מדרבנן, בניגוד לשיטות ראשונים אחרות שראינו. מה יעשה הב"ח עם הפסוק "לא תגנבו"? אפשרי ואף סביר שלדעתו גנבת דעת יהודי היא איסור דאורייתא. יתרה מזאת, זה פשט הפסוק. ראינו כיצד הסתבכו היראים ועבודת המלך בניסיון להסביר איך קוראים את הפסוק כך ש"איש בעמיתו" אינו קשור ל"לא תגנבו". לב"ח הבעיה הזו לא קיימת, שכן "איש בעמיתו" באמת חל על האיסור. דברי שמואל הכוללים את כל הבריות באיסור אינם מפרטים את המעמד ההלכתי השונה עבור יהודי וגוי, אך באמת, אם נסביר את הב"ח לפי הצעתנו, אף שמואל מודה שיש הבדל. ביהודי זהו איסור דאורייתא, ובגוי – דרבנן.  
ממשיך הב"ח:

ואף לגנוב דעת הבריות אסור וכו'. כל זה בפרק גיד הנשה שם,  
ואין זה אלא לישראל, אבל לגוי לחנופיה ליה אין איסור בדברים.

הב"ח מוסיף קטגוריה נוספת, והיא חנופה סתם, המותרת כלפי גוי ונראה שאסורה כלפי יהודי.

### הגדרת גנבת דעת וסוגיה

לאחר שלמדנו את הדיון במעמד ההלכתי של איסור גנבת דעת ובתת הקטגוריות שלו, נפנה להגדיר את האיסור ולרדת לפרטיו.

### המסרה בחברו לסעוד אצלו

כפי שלמדנו, התוספתא בכבא קמא מונה את שבעת הגנבים. באחד הגנבים האלה דן גם רבי מאיר בגמרא:

תניא, היה רבי מאיר אומר: אל יסרהב אדם לחבירו לסעוד  
אצלו ויודע בו שאינו סועד.  
(חולין צד, ע"א)

רבי מאיר אוסר על האדם לסרהב, כלומר להפציר בחברו לסעוד  
אצלו, בשעה שהוא יודע שחברו לא יתרצה. רש"י שם מסביר את  
הבעייתיות במעשה זה:

לא יסרהב – לא יפציר בו הואיל ויודע שלא יעשה, משום  
דגונב דעתו להחזיק לו טובה בחנם, כסבור שמן הלב מסרהב  
לו כן.

כיוון שידוע שחברו לא יבוא אליו, האדם מרמה את חברו וגורם לו  
להיות חייב לו טובה, משום שהחבר סבור שיש לו כוונות טובות ובאמת  
רוצה שיסעד אצלו. כעת נשאל, משום שהמקרים דומים: האם להזמין  
לקוח לחתונה כשידוע שהוא לא יבוא – זה מעשה אסור? מחד, הרי זה  
דומה מאוד לאיסור של רבי מאיר – המזמין מפגין כוונות טובות כלפי  
המוזמן מתוך ידיעה שלא יממש אותן. מאידך, במקרה של הזמנה  
לחתונה יש גורמים נוספים, כגון החשש שהלקוח ייעלב אם לא יזמינו  
אותו. לכן נראה שחשובות ביותר הכוונה והמחשבה מאחורי הדברים.  
אם הכוונה אמיתית, קשה לומר שהמעשה עדיין יהיה אסור. המפתח  
טמון בדברי רש"י: "להחזיק לו טובה בחנם, כסבור שמן הלב הוא".  
אם לא מדובר בשקר, הרי שאין זו טובה חינם ומותר. אם כל מטרת  
ההזמנה היא שהחבר ישלח מתנה לחתונה, ברור שיהיה אסור לשלוח  
לו הזמנה בידיעה שלא יגיע.

הנושא מורכב. אותו מעשה עלול להיות אסור או מותר בכפוף  
לנסיבות. לכן, בבואנו להפציר בלקוח על משהו שידוע לנו שלא

יסכים לו, עלינו לחשוב טוב אם הכוונה היא אותנטית או שמא אנו באים להרוויח כלכלית או פוליטית מהצעה זו. הדוגמאות יכולות להיות מורכבות, אבל הכלל נראה פשוט. אנו ממשיכים בלימוד הדוגמאות לגנבת דעת, בתקווה להבין את פרטי האיסור. ממשיך רבי מאיר בברייתא בחולין (צד ע"א):

ולא ירבה לו בתקרובת ויודע בו שאינו מקבל. רבי מאיר אוסר לשלוח מתנות כשידוע שהנמען יסרב לקבלן. אומנם לא תמיד ניתן לדעת אם המקבל יסרב, אולם ניתן לחשוב על כמה דוגמאות שבהן זה אפשרי. שליחת סיגרים או שתיה חריפה למי שאינו מעשן או שותה, למשל. נראה שגם כאן מטרת האיסור היא למנוע פתיחת יתרון לא הוגן במערכת היחסים. כמו שהסברנו קודם, הנמען ירגיש כאילו הוא חייב טובה על המתנה הזאת, אף-על-פי שמראש ידוע לנותן שלא יקבל אותה.

לא יפתח לו חביות המכורות לחנווני  
דוגמה נוספת מדברי רבי מאיר:

ולא יפתח לו חביות המכורות לחנווני אלא אם כן הודיעו.

איסור נוסף הוא לפתוח חבית יין עבור אדם אחר, כשכבר מכרו את החבית לאדם שלישי. דברים אלו דורשים ביאור: לא ייתכן לפתוח חבית שנמכרה כבר, הרי זה גזל לכל דבר, ולא רק גנבת דעת! כדי להבין טוב יותר ניעזר בדברי רש"י:

ולא יפתח לו כו' – כל חביותיהם מגופות היו, וכשבא אדם חשוב אצלו פותח לו חבית להשקות יין חזק, ואם מכר חבית

לחנוני שלמה ועדיין היא אצלו לא יפתחנה לאורח הבא לו, מפני שגונב לבו להחזיק לו טובה חנם – כסבור זה הפסד גדול נפסד ע"י, שהרי תשאר חבית זו חסרה ותתקלקל יינה, וזה ימסרנה מיד לחנוני שימכרנה לו. אא"כ הודיעו - מכרתיה לחנוני ואיני נפסד.

רש"י מבאר לנו את הרקע ואת המציאות דאז. בחביות היין אז לא היה אפשר לשמר את היין לאורך זמן. מרגע הפתיחה היה זמן קצוב לשתייה לפני שהיין יתקלקל. המקרה המתואר בדברי רבי מאיר הוא שצד אחד פותח חבית יין על מנת לכבד את הצד האחר, כשכבר נמכרו החבית או היין (או לכל הפחות יש הסכם שיימכרו) לחנווני (המוכר יין במנות קטנות יותר ללקוחות מרובים, לכן ממילא יפתח את החבית על מנת למכור). הצד המקבל סבור שהצד הנותן מפסיד הרבה בשבילו, שכן כל יינו יתקלקל, ואילו הצד הנותן יודע שלא הפסיד כמעט, כי היין כבר מכור לחנווני. רבי מאיר מתיר לעשות כן אם מודיע הנותן למקבל שיינו כבר מכור ואין לו בזה הפסד מרובה. בכך שנתן הודעה זו לא יחזיק המקבל טובה מרובה כל-כך לנותן, כיוון שנודע לו שאין הוא מפסיד. יש לשים לב שלא מדובר במקרה רחוק מהמציאות: גם בימינו נוהגים לכבד בפתיחת בקבוק יין. לעיתים אף מפליגים ואומרים "חיכיתי לך לפתוח את היין" או משבחים אותו.

גם במקרה זה אנו מוצאים שבלי מילים יכול צד אחד להשיג יתרון במשא ומתן. הרי מה רע במה שעשה? בסופו של דבר הוא כיבד את חברו, ואפילו לא שיקר במפורש. מסתבר שאיסור גנבת דעת דורש מהאדם לחזות את השלכות מעשיו. אף-על-פי שהמעשה בפני עצמו אינו פסול, הרי שהנסיבות מולידות מציאות לא הוגנת, ואת זה צריך לחזות.

נוסיף דוגמה רלוונטית לזמננו. באתרים של מתווכים נהוג להציג את כל הנכסים העומדים למכירה, במטרה להאדיר את המתווך ולהעניק לו סמכות. מה שלא ידוע, לעיתים, הוא שהנכסים המוצעים למכירה לא נמכרים כבר תקופה ארוכה בגלל ליקויים כלשהם. בעיה נוספת היא בצילום: זווית הצילום, התאורה ואיכות התמונה עלולות להשפיע על דעת הקונה. הקונה הפוטנציאלי מובל לחשוב דברים לא נכונים, ובעקבות כך לשלם ביוקר בסופו של דבר. מעשים אלו הם מעשים שנעשים בכל יום ועלולים להיות אסורים. הפתרון לפי רבי מאיר פשוט: יש להודיע שהיין כבר נמכר אבל אין בעיה שישתה.

לא יאמר סוך שמן מפך ריקן  
דוגמה נוספת מדברי רבי מאיר:

ולא יאמר לו סוך שמן מפך ריקן

רבי מאיר אומר: אין להציע לאדם לסוך בשמן כשהפך ריק. אם נשווה את המקרה הזה לאלו שראינו עד עתה, ככל הנראה אי אפשר לראות מבחוץ שהפך ריק, וידוע שהצד השני יסרב להצעה ויחשוב אותה לאמיתית. בזה מרוויח הראשון החזקת טובה בלי לעשות דבר. אולם רבי מאיר אינו אומר כאן דבר על הצד המקבל, בניגוד למקרים הקודמים שבהם פירש שהוא יסרב. כך כותב רש"י:

לא יביא לו פך ריקן ויאמר לו סוך שמן – מפני שידוע בו  
שאינו סך וגונב דעתו כסבור שיש בו שמן.

גם רש"י שם לב שרבי מאיר לא הוסיף את הצד המקבל, והוסיף בעצמו את המילים. בזה משווה רש"י בין תחילת הברייתא לסופה,

בין המרבה בתקרובת והמסרהב בחברו לסעוד ובין האומר סוך שמן בפך ריקן.

נבחין כי לכאורה מקרה זה חמור מן הראשונים שלמדנו. במקרים הקודמים, אם הנותן יפתיע ויסכים להצעה, הרי שבסופו של דבר הוא יקבל משהו וגנבת הדעת פחותה. יש לפחות הפסד פוטנציאלי לנותן. במקרה דנן, גם אם המקבל ישנה את דעתו, הוא לא יקבל דבר כי אין שמן בפך.

בשל ההבדלים בין המקרים, נציע פרשנות שונה: אפשר שהמקרה שלנו עוסק במוכר שמוכר שמן לסיכה וידוע שהקונה לא ישתמש בו (צריך לחשוב מדוע בדיוק יקנה, אך זו בעיה פחותה). המוכר מנצל עובדה זו כדי לתת לו פך ריק. מקרה זה בוודאי חמור יותר מהמקרים הראשונים שעליהם דיבר רבי מאיר, וכאמור יש לנו סיבות טובות לחשוב שהם שונים. ננסה להבין מדוע רש"י השווה בין המקרים באופן מוחלט.

### גנבת דעת לשם כבוד

כדי להבין מה הניע את רש"י לפרש כפי שפירש, נמשיך בסייג שמוסיף רבי מאיר בברייתא על האיסור להציע סיכה מפח ריקן:

ולא יאמר לו סוך שמן מפך ריקן, ואם בשביל כבודו מותר.

הברייתא מספקת הפתעה: יש חריגה למטרת כבוד. לכאורה מותר לגנוב דעת, לגרום לאחר להחזיק טובה חינם, אם מטרת המעשה היא כבוד. החריגה הזו אינה מבוארת מספיק. בראש ובראשונה לא ברור על כבודו של איזה צד מדובר. כמו כן, לא ברור עבור איזו מן הדוגמאות היא תקפה – האם כדי לכבד יהיה מותר להרבות בתקרובת או להפציר לסעוד? או שמא רק להציע לסוך מותר? ניעזר בפירוש רש"י:

ואם בשביל כבודו – של אורח, להודיע לבריות שחביב הוא עליו, מותר.

המקרה המתואר לפי רש"י כולל שלושה צדדים: שניים העוסקים במשא ומתן ועוד אדם אחד לפחות שצופה. הדעת הנגנבת אינה של הצד השני במשא ומתן, אלא של הצופה. הצופה רואה מתן כבוד לאחד מן הצדדים במשא ומתן, וכעת הוא סבור שמדובר באדם מכובד. הדבר עדיין טעון פירוש, שהרי לא מובן מדוע מותר לגנוב את דעתם של הצופים.

נשוב לשאלה השנייה שהעלינו – תוקף החריגה לכלל הדוגמאות בברייתא. האם בשביל כבוד מותר לגנוב דעת באופן כללי, או שמא רק להציע לסוך בפך ריק? מרבית האחרונים סבורים שכל הדוגמאות שמונה רבי מאיר מותרות "בשביל כבודו". הרמב"ם, לעומת זאת, לא הזכיר חריגה זו בדבריו בהלכות דעות:

ולא יסרהב בחבירו שיאכל אצלו והוא יודע שאינו אוכל,  
ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל, ולא יפתח  
לו חביות שהוא צריך לפותחן למוכרן כדי לפתותו שבשביל  
כבודו פתח וכן כל כיוצא בו.

הכסף משנה שם הבחין בהשמטה זו:

הכל פ' גיד הנשה (חולין צ"ד), ושם אמרו שאם היה עושה  
לחבירו כבודות אלו כדי להראות לבריות שחברו חשוב וחביב  
בעיניו מותר. ותמהני שלא הזכירו רבינו.

הכסף משנה אינו מבין מדוע הרמב"ם אינו מזכיר כלל מפורש בברייתא. אנו נוסף על התמיהה שלו אחת נוספת – הרמב"ם לא

הזכיר בכלל את דוגמת השמן! אפשר לומר שהרמב"ם הבין את מקרה השמן לפי הפרשנות השנייה שהצענו – מקרה השמן חמור יותר, שהרי אין אפילו הפסד פוטנציאלי לנותן. כיוון שמדובר במקרה חמור יותר, ייתכן כי הרמב"ם סבור שאין למנותו תחת גנבת דעת. כל שכן שאין להוסיף את חריגת הכבוד עבור שאר הלכות גנבת דעת, אם בכלל. ייתכן שהרמב"ם לא הבחין גם בין גנבת דעת של הצד השני במשא ומתן לגנבת דעת של אדם שלישי, הצופה, ומתוך כך לא פסק להלכה את הכלל המתיר לגנוב דעת בשביל כבוד.

כאן טמון גם הבסיס לשיטת רש"י. רש"י חולק על הרמב"ם ומתיר לגנוב דעתו של אדם שלישי. כיוון שכך, רש"י צריך לקרוא את הכלל בברייתא כתקף לכל המקרים, וממילא עליו להשוות בין מקרה הפך הריק לקודמיו.

במשא ומתן, פעמים רבות, יושבים סביב השולחן לא רק הנושאים והנותנים, אלא גם יועצים, מומחים וכדומה. מחלוקת רש"י והרמב"ם רלוונטית ביותר למקרים מסוג זה.

למדנו שאם המכבד מודיע למכובד שהחבית מכורה כבר, הדבר מותר. על דין זה מקשה הגמרא שם מסיפור: איני? והא עולא איקלע לבי רב יהודה, פתח לו חביות המכורות לחנוני!

הגמרא מספרת שרב יהודה פתח עבור עולא חביות המכורות לחנווני, ולא ייתכן שעשה כן בניגוד להלכה. הגמרא נותנת שני תירוצים: אודועי אודעיה.

התירוץ הראשון והפשוט הוא שרב יהודה הודיע לעולא שהחביות מכורות. חריגה זו מבוארת כבר בדברי רבי מאיר בברייתא ואין בה חידוש. החידוש מופיע בתירוץ השני:



ואיבעית אימא: שאני עולא דחביב ליה לרב יהודה, דבלאו הכי נמי פתוחי מפתח ליה.

לפי התירוץ השני בגמרא, אין גנבת דעת במעשה רב יהודה. אומנם הוא פתח חביות המכורות לחנווני וגרם לעולא לחשוב שהוא מפסיד, אך באמת אין זה משנה, כי רב יהודה באמת היה מוכן להפסיד עבור עולא. העובדה שהחביות מכורות היא רק מקרה; לו החביות המכורות לא היו שם, הוא היה פותח בלאו הכי חביות שאינן מכורות ומפסיד. אם כן, מצאנו עוד חריגה באיסור גנבת דעת: מותר לפתוח לחבר חבית שנמכרה מראש לחנווני, אם האדם שפתח היה באמת מוכן להפסיד עבורו, אלא שלא עשה כן בפועל במקרה נקודתי זה. להיתר זה תהיה גם השפעה על המקרים הקודמים. מותר יהיה, למשל, לשלוח מתנה לחבר שלא ירצה בה, אם יש לאדם מוכנות להפסיד בשבילו.

גם חריגה זו מאיסור גנבת דעת אינה מופיעה בדברי הרמב"ם שראינו. עם זאת, ניזכר במה שהוא כן אומר:

ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב אלא תוכו כברו והענין שבלב הוא הדבר שבפה... ואפילו מלה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אסור, אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והות.

הרמב"ם אינו מסתבך ואינו מפרט היתרים של כבוד וחביבות. מחשבת הרמב"ם היא פשוטה: היא דורשת מהאדם לברר בתוכו אם המעשה שהוא עומד לעשות הוא מעשה ישר או לא. מחד, מחשבה זו דורשת הגינות רבה ויושרה פנימית. מאידך, אין היא משאירה מקום לשכנוע עצמי שמציעים ההיתרים השונים. הרי קל מאוד לומר

שהמעשה שנעשה מותר משום הכבוד או משום החברות, ושבלאו הכי הייתי פותח חביות. הרמב"ם סבור שכל הפלפול בחריגות הוא מיותר, אם אדם דובר אמת, בעיקר לעצמו.

### גנבת דעת – גם ללא אמירה מפורשת?

לפי רש"י, אין לפתוח חבית יין המכורה לחנווני עבור אדם אחר ולומר לו "בשבילך אני פותחן":

וכן הפותח חביות המכורות לחנוני, דאומר לו בשבילך אני פותחם, דודאי גונב דעתו.

אפשר לדייק את דבריו של רש"י ולומר שהדבר שנאסר הוא לומר לחבר שפותחים עבורו, אבל מותר לגרום לו לחשוב דבר לא נכון בלי לומר זאת בפירוש. כך גם מפרשים התוספות שם:

פי' בקונטרס והא דקתני לעיל... וכן הפותח חביות המכורות לחנוני כשאומר לו בשבילך אני פותחן דודאי גונב דעתו, ואין נראה, דהא אלא אם כן הודיעו קתני, דמשמע אפילו בסתם אסור ולא שרי אלא בכה"ג.

התוספות חולקים על רש"י, וסבורים שאסורה אפילו גרימת המחשבה גרידא, ולא רק הטעיה מפורשת. את זאת מפרשים התוספות בהמשך דברי הגמרא שם – "אלא אם כן הודיעו", כלומר מותר לפתוח חבית אם מודיעים לחבר שהיא מכורה לחנווני. הגמרא דורשת מן האדם לפרט ולהסביר במילותיו על מעמד החביות על מנת שיהיה מותר לו לפתוח אותן, ומשתמע מכאן שאם שתק ולא אמר דבר, הרי שעבר באיסור. התוספות מביאים ראיה נוספת:

ועוד, דמאי פריך מרב יהודה דפתח ליה לעולא, דהא ודאי שלא היה מטעהו רב יהודה לומר לו שבבילך אני פותחן. לכך נראה דהתם בסתם, ואסור משום דאין לאורח לאסוקי אדעתיה דמכורות לחנוני...

ניתן להסביר זאת גם מן המקרה של עולא ורב יהודה. ברור לנו שרב יהודה, שחביותיו מכורות, לא יפריז בערכן ויאמר לעולא שפתח אותן בעבורו. ודאי שבמקרה המדובר רב יהודה שתק ועולא הסיק לבדו שבשבילו פתח, ואלמלא חביבותו של עולא בעיני רב יהודה – המעשה היה אסור.

שיטת התוספות מחדדת לנו את מה שכבר ידענו על איסור גנבת דעת. האיסור אינו נוגע רק למעשים פסולים מיסודם כגון גזל ושקר. הוא דורש מן האדם לשער מה עלול לחשוב חברו בעקבות מעשיו, ואם מדובר במחשבה שגויה, מעשיו אסורים. בדוגמת החביות הדבר ניכר – כל מה שעשה המארח הוא לפתוח חבית של יין, אולם בזה עבר על איסור שעשוי להיות דאורייתא.

ההבדל בין שיטת רש"י ושיטת התוספות הוא ברמת האחריות המוטלת על האדם באשר להשלכות מעשיו. לפי רש"י האיסור הוא להיות אקטיבי, לגרום לאחר באופן ממשי לחשוב בפועל דברים שגויים. לפי תוספות האחריות גבוהה יותר, וגם אם נגרמה שגיאה במחשבת האחר כתוצאה ממעשה שלא נעשה, הרי שהאדם עבר על איסור. שיטת התוספות דורשת מעשה, הודעה, על מנת להימנע מגנבת דעת.

אם נרצה לפסוק הלכה כדברי התוספות ניתקל בבעיה. כל מעשה שאדם עושה עלול לגרום לסביבתו לחשוב עליו כל מיני דברים. עד כמה נחמיר? האם נאסור על אדם להתלבש באופן מסוים, למשל, כי זה עלול לגרום לאחרים לחשוב שהוא מכובד מכפי שהוא באמת?

לא ברור. מה שברור הוא שיש לחשוש לא רק ממה שיכול להשתמע ממילים, אלא גם ממעשים.

נוסיף דוגמה מימינו שבה מתבטאת המחלוקת בין רש"י לתוספות. בעסקת מכירת חברות, לעיתים קרובות, חותמים הקונה והמוכר על הסכם המכונה no-shop. לפי הסכם זה נאסר על מוכר החברה לנהל משא ומתן עם קונים אחרים למשך זמן מסוים. כך מרוויח הקונה בלעדיות ושקט במהלך הקנייה, והמוכר קרוב להבטיח לעצמו מכירה בסכום רצוי. עם זאת, לפעמים הסכם זה הוא הערמה של הקונה, שברגע החתימה אין לו כסף נזיל לקניית החברה. עם חתימת הסכם no-shop הקונה מרוויח זמן לגיוס הכסף הדרוש לו באמצעות הלוואות, פנייה למשקיעים וכדומה, בזמן שהמוכר סבור שהכסף כבר נמצא בידי הקונה. כך מפסיד המוכר את התחרות בזמן ההסכם, ואולי אפילו את הקונה המסוים הזה שייתכן שלא יצליח לגייס את הכסף. האם חתימה על הסכם כזה במטרה להרוויח זמן לגיוס כסף תחשב לגנבת דעת? על-פי רש"י נראה שלא. הסברנו שהאיסור על-פי רש"י הוא לשקר במפורש. אם המוכר העלה על דעתו שהכסף נמצא, זו בעיה שלו. על-פי תוספות רף האיסור נמוך יותר – כיוון שהנסיבות מובילות למצב שהמוכר חושב דבר שגוי, האחריות מוטלת על הקונה, אף-על-פי שלא אמר דבר על תוכניותיו העתידיות.

**לגין המתקשקש – האם כבוד הבריות דוחה איסור גנבת דעת?**

נראה דוגמה נוספת לגנבת דעת בברייתא המובאת בגמרא:

תנו רבנן: לא ילך אדם לבית האבל ובידו לגין המתקשקש,  
ולא ימלאנו מים מפני שמתעהו.

אסור ללכת לבית האבל עם לגין (=כד) שעושה רעש, ואסור גם למלאו במים כי זו הטעיית האבל. הדברים טעונים ביאור. ניעזר בפירוש רש"י:

המתקשקש – חסר, לפי שזה סבור שהוא מלא. שמתעהו – גונב דעתו.

כלומר הכד המתקשקש והמרעיש הוא כד שמלא חלקית. סיבת האיסור, לפי רש"י, היא שכשהולכים לבית אבל עם בקבוק יין חצי מלא, הבקבוק מרעיש ועלול להטעות את השומעים לחשוב שהוא מלא. גם למלאו מים אסור, כי זו הטעיה. עדיין לא מובן השימוש של בקבוק היין, את מי אסור להטעות ולמה. ניעזר גם בפירוש המהרש"א:

מפני שמטעהו כו'. ק"ק דהיאך מטעהו וגונב דעתו, דהא לשותו שם מביאו בבית האבל לנחמו ביין.

היין משמש לניחום האבל, ולכן המהרש"א מתקשה – מדוע זה משנה אם הבקבוק מלא? על כן הוא עונה:

ואפשר שהיה דרכם שכ"א מביא שם ולא היו שותין מכולן, והיה זה יכול להשמט עם לגין שלו שלא יהיו שותין ממנו, ובהכי ניחא בלגין המתקשקש משמע שהוא נראה חסר ע"י קשקוש מאי מטעהו שייד בו, אבל כיון שלא שתו את כולן, בחזרתו יראה לגין המתקשקש ומטעהו שאבל יסבור ששתו ממנו עד שנעשה ריקן...

בסוף הניחום ואולי אף בסוף השבעה, יראה האבל את הבקבוק הריק למחצה, ויחשוב שמבקבוק זה שתו רבים. זה עלול להביא

אותו למחשבה שמביא היין הביא יין משובח, או אפילו סתם כך הביא יין שלם שנשתה ובעליו הפסיד בכך הרבה. מכאן נראה שאיסור גנבת דעת רחב אף יותר ממה שחשבנו עד כה. לא רק לנסות לרמות אסור, אלא אפילו מעשים שנעשו בהיתר גמור – כמו מעשה זה שנעשה מתוך כוונה לניחום אבלים – יכולים להיות אסורים, ועל האדם לחשוב פעמיים (בין לשיטת רש"י ובין לשיטת התוספות, מסתבר) לפני שעושה כל דבר, גם אם לא התכוון לרמות או לגנוב דעת. הגמרא ממשיכה ומציינת מקרה חריג שבו יהיה מותר להביא בקבוק המתקשקש לבית האבל:

ואם יש שם חבר עיר – מותר.

מהו חבר עיר, ומדוע כשהוא נמצא בבית האבל יהיה מותר להביא בקבוק המתקשקש? כותב רש"י:

ואם יש שם חבר עיר – חבורות עיר שיש שם רבים, וזה מתכוין להחשיב את האבל בעיניהן שיאמרו כמה חשוב זה שזה מכבדו כל כך. מותר – דגדול כבוד הבריות.

במקרה המתואר מתחשבים בטובת האבל. המביא בקבוק מרעיש מכבד את האבל בפני חבורות מאנשי העיר הנמצאות בבית האבל, וכיוון שכבוד הבריות גדול (מקור המשפט בכלל שבגמרא: "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה" (ברכות יט ע"א)) מותר להטעות את האבל ואורחיו. כאן צץ לנו קושי: לא ברור מדוע זה משנה את מי מטעים ועבור מה. הרי בסופו של דבר גנבת הדעת קרתה, ומחשבת האחר שגויה כתוצאה ממעשי האדם המטעה. בגלל קושי זה נראה פירושים אחרים. כך כותב רבנו גרשום:

ואם יש בו חבר עיר – כלומר תלמיד חכם, ודאי בשביל כבודו הוא עושה ואין לו יכולת למלאנו יין, מותר.

”חבר עיר” מתפרש אחרת בדברי רבנו גרשום. לפיו מדובר בתלמיד חכם. אפשר להבין את דבריו בשתי דרכים: הראשונה היא שכוונתו שהאבל הוא תלמיד חכם, והשנייה שבבית האבל נמצא גם תלמיד חכם שבא לנחם. בין כך ובין כך יוצא שעבור כבוד תלמיד חכם, מותר להטעות אותו ואת הקהל. הקושי שראינו בדברי רש”י עדיין נוכח, אך הוא מצומצם – ברור שלא בכל מקרה מותר לגנוב דעת בשביל כבוד הזולת. גם החתם סופר בחידושיו התקשה בשאלה זו:

גניבה אסורה א”כ כ”ש גניבת דעתו כ”כ הראשונים בשמעתין.  
ויש לעיין קצת א”כ אמאי אמרינן בשמעתין אם בשביל כבודו של אורח מותר לגנוב דעתו, והלא אפי’ בגניבת ממון דקיל אסור?

כפי שראינו בעבר, יש מהראשונים שלומדים את איסור גנבת דעת מאותו מקור שממנו נלמדת גנבת ממון ממשית, מן הפסוק ”לא תגנבו”. מתוקף השוואה זו, החתם סופר מתקשה עוד יותר – הרי ברור שאין לגנוב עבור כבוד הבריות, ואין סיבה שבגנבת דעת המצב יהיה שונה. יתרה מזאת:

אפי’ ע”מ לשלם תשלומי כפל כדאיתא ר”פ איזהו נשך והתם לטובתו גניב מיני’ כפירש”י התם, ואפ”ה אסור.

הגמרא בפרק איזהו נשך בכבא מציעא אוסרת לגנוב על מנת להתחייב בתשלומי כפל לחבר. כלומר גם אם לא היה רווח בגנבה, ואדרבה – יש הפסד גדול לגנב ורווח גדול לחברו, הדבר

אסור. כל שכן שעבור כבוד הבריות יהיה אסור לגנוב. על קושי זה עונה החתם סופר:

וי"ל התם עכ"פ מצערא לי' לפי שעה, משא"כ הכא אי עושה לכבודו אין כאן צער כלל.

יש הבדל מהותי בין המקרה בבבא מציעא, של גנב הגונב כדי להתחייב בכפל לחברו, ובין המקרה בחולין של המביא בקבוק המתקשקש. הגנב גורם צער לנגנב – אומנם באופן זמני, אך צער נגרם. לעומתו, המביא בקבוק המתקשקש רק מכבד את חברו. אפילו עם תירוצו של החתם סופר, הקושי עומד בעינו. אין זה משנה אם נגרם צער או לא; גנבת דעת התרחשה, ולכאורה אין זה משנה מה גרם לכך. ניזכר שוב בדברי הרמב"ם:

ולא יסרהב בחבירו שיאכל אצלו והוא יודע שאינו אוכל, ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל, ולא יפתח לו חביות שהוא צריך לפותחן למוכרן כדי לפתותו שבשביל כבודו פתח וכן כל כיוצא בו.

כפי שהזכרנו בעבר, הרמב"ם השמיט בהלכותיו את האיסור להציע לסוך שמן כשהפך ריק, ואת החריגה שלפיה אם עושה זאת לכבודו – מותר. כעת אפשר לשים לב שגם את הלגין המקשקש בבית האבל, ואת ההיתר במקרה של חבר עיר, השמיט הרמב"ם. אפשרות אחת להסבר הדברים היא שלרמב"ם היה מובן מאליו שכבוד הבריות מתיר לגנוב דעת, ולכן לא ראה אפילו צורך לכתוב זאת בהלכות. להלן נראה אפשרות נוספת, שאותה הזכרנו



בקצרה לעיל. קודם לכן נקדים וניגע בסוגיית הגמרא על כבוד הבריות.

### רקע לדין של כבוד הבריות נתחיל בלימוד הסוגיה במסכת ברכות:

אמר רב יהודה אמר רב: המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק.  
(ברכות יט, ע"א)

רב יהודה מצטט פסיקה של רב, שלפיה גם אם באמצע השוק, באמצע הרחוב, מוצא אדם כלאיים בבגדיו – חייב לפשוט את הבגד, אפילו במחיר שילך עירום. ומה עם כבוד הבריות? עונה הגמרא:

מאי טעמא? אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' – כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב.

אין עצה ואין תבונה לנגד ה'. כשמדובר באיסור דאורייתא של שעטנז, הרי שהוא גדול אפילו מכבוד הבריות. סדר העדיפויות הוא קודם כול שמירת מצוות ורק אחר כך כבוד האדם. על כך מקשה הגמרא מבריייתא:

מתיבי: קברו את המת וחזרו, ולפניהם שתי דרכים, אחת טהורה ואחת טמאה, בא בטהורה – באין עמו בטהורה, בא בטמאה – באין עמו בטמאה, משום כבודו. אמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה לנגד ה'!

כאשר כהנים מלווים את האבל לביתו בחזרה מבית הקברות והאבל בוחר ללכת בדרך טמאה (כלומר דרך בית קברות), מותר להם ללכת אחריו בדרך הטמאה על אף איסור דאורייתא האוסר על כהנים להיטמא. מהברייתא עולה, בניגוד לפסקו של רב, שכבוד הבריות גדול ודוחה איסורים מדאורייתא – אז מדוע אין אומרים גם בה שאין עצה ואין תבונה? לגמרא יש פתרון לשאלה זו:

תרגמה רבי אבא בבית הפרס דרבנן.

הברייתא עוסקת בבית הפרס דרבנן, כלומר במקום שספק אם קבורים בו מתים, וטומאתו היא מדרבנן מלבד. בדרך כזו יכולים הכהנים ללכת, אך אם זה ללא ספק מקום קבורה, הרי שאסור ללכת שם. אם כן, כבוד הבריות דוחה איסורים דרבנן, אך לא איסורים דאורייתא. לכלל זה יש השלכה לגבי הסוגיה שאנו מתעסקים בה – איסורי ממון. האם משום כבוד הבריות יהיה מותר לגנוב, או לגנוב דעת? נראה שהשאלה תלויה במעמד ההלכתי של גנבת דעת, שבו עסקנו לעיל, וכעת אנו מבינים כמה חשוב לקבוע אותו. בהמשך נוגעת הגמרא בשאלה שהעלינו, כבוד הבריות מול דיני ממונות, בדיון על השבת אבדה:

והתעלמת מהם – פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם; הא כיצד? אם היה כהן והיא בבית הקברות, או היה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכתו מרובה משל חברו, לכך נאמר: והתעלמת.  
(ברכות יט, ע"ב)

הגמרא דנה במקרים שבהם יש פטור מהשבת אבדה. אחד המקרים שהיא מונה הוא "זקן ואינה לפי כבודו". רש"י מפרש כך את המקרה: אינה לפי כבודו – אין האבדה חשובה לפי כבודו להשיבה. כלומר, כבוד הבריות של המוצא גובר על מצווה דאורייתא של השבת אבדה, לכאורה בסתירה לכלל שקבענו ולפיו רק מצוות דרבנן נדחות משום כבוד הבריות. זאת אכן שאלת הגמרא:

לימא: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'! שאני התם,  
דכתיב: והתעלמת מהם.

מדברי הגמרא עולה שאין להסיק מהשבת אבדה לכל דיני ממונות, וזהו לימוד ייחודי בנוגע להשבת אבדה. זו כוונת הברייתא באומרה "לכך נאמר: והתעלמת". הגמרא אינה מרפה ובכל זאת שואלת:

וליגמר מינה?

גם אם מדובר בלימוד מיוחד לדיני השבת אבדה, מדוע אין למדים ממנו כלל לשאר דינים? מדוע אין משווים את הדינים, ומסיקים מהשבת אבדה שאין צורך לפשוט כלאיים בשוק, למשל? עונה הגמרא:

איסורא מממונא לא ילפינן.

אין למדים מדיני ממונות לאיסורים. מה שנלמד על השבת אבדה אינו יכול ללמד על תחום האיסור וההיתר. רש"י מסביר מדוע:

ממונא - קל מאיסורא.

דיני ממונות קלים מתחום האיסור וההיתר. משום כך כבוד הבריות גובר עליהם, ואין חובה להשיב אבדה אם יש בזה פגיעה בכבוד המוצא. עם זאת, אם נחזור לרגע לשאלת גנבת דעת וההיתר משום כבוד, נבחין כי המקרים אינם דומים. מובן יותר אם לא יוכרח אדם להתבזות עבור השבת אבדה ויקבל פטור. אולם מדוע שיהיה היתר לגנוב עבור כבוד? לכאורה יש הבדל עקרוני בין פטור ממצווה ובין היתר לאיסור. בהמשך הסוגיה, לאחר קושיה נוספת, הגמרא אכן מציינת חלוקה אחרת בין השבת אבדה למצוות אחרות: "שב ואל תעשה שאני". רש"י מסביר את ההבדל בין פטור ממצוות עשה עבור כבוד הבריות ובין התרת לא תעשה:

שב ואל תעשה שאני – דברים רבים התירו לעקור דבר תורה מפני סייג ומפני כבוד הבריות, היכא דאינו עוקר דבר במעשה ידים, אלא יושב במקומו, ודבר תורה נעקר מאליו, כגון תקיעת שופר ולולב בשבת, וסדין בציצית... אבל מעקר בידים – לא, והלובש כלאים עוקרו במעשה ממש, שהוא לובשו...

מה שהתירו חכמים מפני שיקולים שונים, כגון תקיעה בשופר בשבת ואי השבת אבדה, זה רק ב"שב ואל תעשה", כלומר בהתנהגות פסיבית. חכמים התירו לאדם להיות פסיבי, ופטרו אותו מלקום ולעשות מצוות עשה, אך לא התירו לו להיות אקטיבי ולעבור על לא תעשה בשל כבוד הבריות. גם לבישת כלאים נחשבת מעשה לעניין זה. רש"י ממשיך:

אבל השבת אבדה... אצל כבוד הבריות נתנו לדחות, על כרחך היינו דדחייתן אינה בידים אלא בישיבתו תדחה המצוה, אבל כלאים דבמעשה ידיו ידחה – הזהיר באזהרתו.

השבת אבדה היא דוגמה למצב שבו הותרה התנהגות פסיבית. כל מה שהותר לאדם הוא להמשיך כרגיל, הותר לו לא לגשת לאבדה, אך לא הותר לו לעשות מעשה "בידיים" כדברי רש"י. לפי דברי רש"י אין חלוקה בין מצוות דאורייתא ומצוות דרבנן, אלא החלוקה היא אחרת: כבוד הבריות דוחה מצוות עשה ונדחה בידי מצוות לא תעשה. ההיגיון שמאחורי הדברים הוא שיותר גרוע לעשות משהו שההלכה אוסרת לעשות מאשר לא לעשות משהו שהתורה דורשת שנעשה. מעשה אסור עלול להיראות כעין מרד, יש בו סמליות של עבירה. בשב ואל תעשה, לעומת זאת, הדבר אינו ניכר כלפי חוץ. על רקע דברים אלה, נחזור לדינונו על גנבת דעת. ודאי שלא יהיה מותר לגנוב דעת במטרה לתת כבוד לאחר, בסתירה למה שאמרה הגמרא על פתיחת חבית יין המכורה לחנווני, הבאת לגין המתקשקש לבית האבל וההצעה לסוך בפך ריקן. לעומת זאת מותר לא לתקן מחשבה שגויה שנוצרה מאליה, כדי לא להביך מישהו. מותר, למשל, לא לתקן דבר-מה שאמר אדם אחר כדי לא להביך אותו, על אף שלשגיאתו עלולות להיות השלכות עצומות, וגם זה רק כשיש אנשים אחרים בחדר שמהם הוא עלול להיות מובך. אם כן, יש להבין מדוע בכל זאת ראינו שמותר לגנוב דעת גם באופן אקטיבי משום כבוד הבריות. על מנת לעמוד טוב יותר על הסיבה להיתר לגנוב דעת על רקע כבוד הבריות, נלמד את דברי התוספות בשבועות. התוספות שם עוסקים במקרים שבהם כבוד הבריות מתנגש בשיקולים אחרים, למשל כהן גדול או מלך שיודע עדות. מחד, חובה על אדם היודע עדות למסור אותה; מאידך, לא מכובד שהמלך או הכהן הגדול יבוא לבית המשפט בתור עדים. בתוך הדיון הזה מסבירים התוספות את ההבדל בין הלכות ממונות לאיסורים:

כדמשני בתר הכי אלא דשפיר משני שאני ממון דאיתיהב  
 למחילה.  
 (תוספות שבועות ל, ע"ב ד"ה "אבל")

הגמרא שלמדנו בברכות הסבירה שאין למדים הלכות איסורים מהלכות ממונות. תוספות מצטטים את הגמרא אחרת מכפי שהיא מובאת אצלנו, ולפי דבריהם, בממונות אפשר להגיע למצב שבו הצד הנפגע מוחל, ובאיסורים לא. כלומר בממונות גם הצד השני יכול להכיר בשיקולים שגרמו למעשי הראשון. בהשבת אבדה, למשל, המאבד יכול להבין שאין זה מכבוד המוצא להשיב את אבדתו. באיסורים, לעולם לא נוכל לדעת מהי עמדת הצד השני – הקב"ה. משום כך איסורים גוברים על כבוד הבריות, וממונות לא.

הבעיה בדברי תוספות אלה היא שאלו לא דברי הגמרא. יש מן האחרונים שאמרו שזהו הסבר התוספות להסבר הגמרא, אך למראית עין נראה שהם מצטטים אותה. הסבר נוסף ניתן למצוא בכתבי היד: בחלק מכתבי היד המשפט "שאני ממון דניתן למחילה" מופיע בגמרא בברכות, וציטוט התוספות מדויק לפי כתבי היד האלה.

משפט זה יכול לעזור לנו להבין את הסיבה להיתר שמציעה הגמרא לגנבת דעת בשביל כבוד. בגנבת דעת סתם, כשיש רק שני צדדים (כגון המרבה בתקרובת והמפציר בחברו לסעוד), הצד הנגנב אינו מוחל. אין לו סיבה לעשות כן. אם נוסף למשוואה צד שלישי, הצופים, הרי שלגנבת הדעת נוסף שיקול חיובי – כבוד. במקרה כזה מוחל הנגנב משום שחלקו לו כבוד. האבל שהביאו לביתו בקבוק חצי ריק מוחל על גנבת הדעת, ושמה בכבוד שהוענק לו. הדבר מובן לנו יותר עכשיו: אין הכוונה שכבוד גובר על איסורים

דאורייתא, שכן באמת אין עצה ואין תבונה כנגד ה', אלא שכנגד בני אדם יש עצה ותבונה.

השאלה תתעורר מחדש בסביבה עסקית. מה יהיה הדין במקרה שמטרת גנבת הדעת היא להגיע לעסקה טובה יותר? למשל, אם יפתחו את החבית במהלך משא ומתן – מחד, הצד השני מקבל כבוד והערכה ואולי ימחל על השקר כפי שהסברנו. מאידך, בסופו של דבר מטרת העניין היא לגרום לו הפסד. נראה שהיתר כבוד הבריות לא שייך למשא ומתן, ואולי משום כך לא פסק אותו הרמב"ם בהלכותיו. אפשר שהרמב"ם סבור שבית האבל הוא דוגמה מדויקת למקום שבו אין סיכוי למשא ומתן. במקום שבו הסיכוי קיים, וכל שכן בחדרי ישיבות ובמסגרת משא ומתן, הצד השני אינו מוחל ואין היתר לגנוב דעת עבור כבוד. נלמד את פסיקת הרמב"ם על כבוד הבריות, והיכן הוא נמצא במדרג החשיבות:

הרואה כלאים של תורה על חבירו, אפילו היה מהלך בשוק – קופץ לו וקורעו עליו מיד, ואפילו היה רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה. ולמה נדחה בהשבת אבדה? מפני שהוא לאו של ממון. ולמה נדחה בטומאת מת? הואיל ופרט הכתוב 'ולאחותו', מפי השמועה למדו: לאחותו אינו מטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה. (הלכות כלאיים י, כט)

את הכלל הבסיסי שפוסק הרמב"ם אנו מכירים: כבוד הבריות אינו דוחה איסורים מדאורייתא. כאן יש כמובן חריגה – דיני ממונות, כפי שמתבטא בהיתר להתעלם מאבדה. עוד דוגמה שמביא הרמב"ם היא של מת מצווה, שאליו מותר לכהן להיטמא, אך גם זו חריגה הכוללת

לימוד מיוחד מפסוק ואין להשליך ממנה לשאר איסורים. יש לשים לב כמה הרמב"ם מעצים ומוסיף לערכם של איסורים דאורייתא על פני כבוד הבריות, על האדם מוטל לקרוע את בגדו של רבו אם יש בו כלאיים. כעת פונה הרמב"ם לטפל באיסורי דרבנן.

אבל דבר שאיסורו מדבריהם – הרי הוא נדחה מפני כבוד הבריות בכל מקום. ואף על פי שכתוב בתורה 'לא תסור מן הדבר' – הרי לאו זה נדחה מפני כבוד הבריות. לפיכך, אם היה עליו שעטנז של דבריהם – אינו קורעו עליו בשוק ואינו פושטו בשוק עד שמגיע לביתו, ואם היה של תורה – פושטו מיד.

לכאורה, אין לרמב"ם יוצאים מן הכלל. כל האיסורים דרבנן נדחים מפני כבוד הבריות (אך יש לשאול אם יחלק הרמב"ם בין שב ואל תעשה לקום ועשה). כך הוא כותב – "בכל מקום".  
 נותרת השאלה לגבי גנבת דעת. אומנם כותב הרמב"ם שדיני ממונות הם חריגים בכך שכבוד הבריות גובר עליהם, אך כבר ראינו את דבריו בהלכות דעות, שם הוא משמיט את כל החריגות שהובאו בגמרא. נראה שהשמטות אלו בהלכות דעות הושמטו במכוון – הרי פרט להן הגמרא מצוטטת שם במדויק. על כן אנו חייבים לומר שמה שכתב הרמב"ם כאן לגבי השבת אבדה הוא רק דרך להחריג את השבת אבדה, ולא ללמוד ממנה לשאר איסורים. אין כוונת הרמב"ם לומר שכל דיני ממונות הותרו משום כבוד הבריות (ובאמת לא יעלה על הדעת שמותר למשל לגנוב ממש רק בשביל כבוד לאדם אחר). מכאן שלרמב"ם אין כבוד הבריות דוחה לאו של גנבת דעת\*.

---

\* המהר"ם מרוטנבורג נשאל על מקרה של עיר שכולה כהנים, ואין בה אפילו ישראל אחד – כיצד מעלים בה לתורה? תשובתו הייתה שיעלו



## גילוי מסמכים במסגרת בדיקת נאותות

במסגרת היערכות לביצוע עסקה, הקונה מעוניין לבדוק נתונים בסיסיים על הפעילות הנרכשת, ואף יותר מכך. שלב זה של מו"מ מעמיד את המוכר בדילמה; עד כמה ניתן לגלות מסמכים ממסמכי הפעילות הנמכרת. זאת ועוד, האם עליו להניח שהמוכר קרא את כל מה שכתוב במסמכים או ייתכן שיש חובה לעשות נוסף על כך? לדוגמה, מוכר קיבל איום לתביעה מהותית. נושא זה עלה לדין בדירקטוריון ובא לידי ביטוי בפרוטוקול של הדירקטוריון. האם

---

את הנשים לתורה בעליות המיועדות לישראל: "שהכל משלימים למניין שבעה, אפילו עבד אפילו אשה ואפילו קטן... אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד ציבור, היכא דלא אפשר ידחה כבוד צבור מפני פגם כהנים" (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג ג ח). חכמים קבעו שנשים אינן עולות לתורה משום כבוד הציבור, אבל בשעת הצורך נדחית הלכה זו כדי לא לפגוע בכבודם של הכהנים, שלא יאמרו שהכהנים שעולים בעליות השמורות לישראל אינם כשרים.

גם הרמ"א פסק לפי כלל זה. הסיפור היה על יתומה חסרת אמצעים שעמדה להינשא. היא חשבה שתקבל נדוניה מקרוביה, אך ברגע האחרון התברר כי הם מסכימים לתת לה סכום נמוך בלבד, ולכן רצה החתן לבטל את החתונה. לאחר שעות ארוכות של מריבה וגישור, הסכים החתן בסופו של דבר להתחתן, בליל שבת. על מנת שלא לבייש את הכלה, החליט הרמ"א לחתן את הזוג אפילו בזמן הזה האסור. בתשובתו הוא מתאר את כאבו ודאגתו לכלה, אך מעבר לצו הרגש, יש לרמ"א כלי הלכתי להתבסס עליו: "ואין לך דוחק גדל מזה, שהיתה יתומה גדולה מתייבשת והיה לה לקלון כל ימיה... וגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה דלא תסור מכל הדברים אשר יורוך, בדבר הזה שאינו אלא איסור דרבנן, גזירה שמא יכתוב כמו שמפרש בגמרא... (שו"ת הרמ"א, קכה). גם כאן נעשה שימוש בכבוד הבריות לדחיית איסור דרבנן. נראה שכבוד הבריות אינו הגדרה מדויקת, ויש קשת רחבה של מקרים שיכולים להוות פגיעה בכבוד. בכך מתבטאת רגישות הפסיקה לנושא זה. אין מדובר בכלל זניח, אלא בכלל נפוץ שפוסקים רבים לאורך הדורות השתמשו בו.

מספיק שהקונה יגלה תביעה זו במסגרת קריאת מסמכים? האם יש חובה לוודא שהקונה מכיר את התביעה?  
בהמשך הסוגיה בחולין, הגמרא עוסקת במקרה שבו שוחט יהודי שחט באופן לא כשר, או שהייתה בעיה רפואית בבהמה, והבשר טרפה. כעת רוצים למכור את הבשר לגוי. כיצד מכריזים על כך בשוק? אומרת הגמרא:

היכי מכריזין? אמר רב יצחק בר יוסף: נפל בישראל לבני חילא. ולימא: נפל טריפתא לבני חילא! לא זבני.

רב יצחק בר יוסף אומר שמכריזים שנפל בשר המיועד לעובד כוכבים. הגמרא שואלת מדוע אין מכריזים במפורש שנפלה טרפה, ועל כך היא עונה – לא זבני. מפרש רש"י:

לא זבני – דגנאי הוא להם מאחר שאין אנו רוצים לאוכלה.

כלומר מטעים את הגוי במפורש. אם הגוי ישמע שמדובר בבשר שיהודים לא רוצים לאכול, הוא לא יקנה אותו. לכן אומרים שמדובר בבשר רגיל לחלוטין שרק מיועד לעובדי כוכבים. האם אין בכך גנבת דעת? הרי הגוי יפסיד את האפשרות למכור את הבשר ליהודי, ואף ייתכן שמדובר בבשר לא טוב, של בהמה לא בריאה. את הקושי הזה מעלה גם הגמרא, ופותרת אותו בדרך מפתיעה:

והא קמטעי להו? אינהו הוא דקמטעו נפשייהו.

מסביר רש"י:

אינהו הוא דקא מטעו אנפשייהו – דלא משיילי אי טרפה אי כשרה, והאי דקתני לעיל מפני שמטעהו – במוכר לו בחזקת

שחוטה, וכן הפותח חביות המכורות לחנוני – דאומר לו  
בשבילך אני פותחם, דודאי גונב דעתו.

הגמרא אומרת שהגוי מטעה את עצמו. אילו שאל אם  
מדובר בטרפה, ליהודי היה אסור לשקר לו. מכאן שאין איסור  
לגנוב דעת אם הצד הנגנב הבין את הטעות בעצמו, ולא נגרום  
לו לחשוב כך. כפי שלמדנו בפתחת חביות המכורות לחנווני,  
רש"י סבור שאם המוכר לא אומר דבר, אין בכך איסור. האיסור  
הוא לומר "עבורך אני פותח". במקרה שלנו, האיסור הוא לומר  
שהבשר כשר. אם נפסוק לפי הסוגיה הזו, הרי שבדוגמה שהבאתי,  
יהיה לכאורה מותר להעביר פרוטוקול המזכיר את התביעה  
ולא לעשות יותר מזה, כל עוד אין מדובר בשקר מפורש.  
הגמרא מעבירה את אחריות הבדיקה מהמוכר אל הקונה. בלשון  
מודרנית.

עם זאת, הדברים עומדים בסתירה למה שלמדנו עד כאן. לבית  
האבל אסור להביא לגין המתקשקש גם אם אין אומרים דבר. יתרה  
מזאת, הדבר אסור גם אם אין כוונה לגנוב דעת. כאן הגמרא מתירה  
לפרסם ברבים במטרה להטעות קונים.

הגמרא אינה מסתפקת בפסיקה שהצד הנגנב צריך לשאול, ושהוא  
מטעה את עצמו אם לא עשה כן. יש לה ראייה לזה:

כי הא, דמר זוטרא בריה דרב נחמן הוה קאזיל מסיכרא לבי  
מחוזא, ורבא ורב ספרא הוו קא אתו לסיכרא, פגעו אהדדי,  
הוא סבר: לאפיה הוא דקאתו, אמר להו: למה להו לרבנן  
דטרוח ואתו כולי האי? א"ל רב ספרא: אנן לא הוה ידעינן  
דקאתי מר, אי הוה ידעינן – טפי הוה טרחינן.

מר זוטרא בריה דרב נחמן היה בדרכו לבי מחוזא. בדרכו פגש ברבא ורב ספרא, שהיו גם הם בדרך, וחשב שהם באים לקבל את פניו. כשמר זוטרא ביטא את המחשבה הזו בפניהם, הודה בפניו רב ספרא שלא באו לקראתו, אלא זה מקרה; עם זאת, רב ספרא אמר שאילו ידעו שהוא מגיע – היו מתקרבים עוד יותר לכיוונו. לאחר המפגש, רבא פנה לרב ספרא:

א"ל רבא: מ"ט אמרת ליה הכי, דאחלישתיה לדעתיה? א"ל:  
והא קא מטעינן ליה! איהו הוא דמטעי אנשיה.

רב ספרא, לתומו, סבר שעשה מעשה נכון כשאמר את האמת; אולם רבא חשב שכל עוד מר זוטרא הטעה את עצמו לחשוב מחשבה שגויה, אין סיבה לתקן אותו. יתרה מזאת, רבא מאשים את רב ספרא בהחלשת דעתו של מר זוטרא, ומכאן שהוא סבור שהמעשה הנכון היה להשאיר את מר זוטרא במחשבה שהם באו לקבל את פניו. חשוב להדגיש שלא ברור אם רב ספרא קיבל את דעתו של רבא. כיצד משמש הסיפור ראייה לדברי הגמרא על מכירת טרפה? במבט ראשוני, הקשר בין הסיפורים נכון – בשני המקרים לא נאמר שקר במפורש, ובשניהם יש הטעיה עצמית. אולם בשיווק בשר הטרפה יש מעשה רמייה מכוון, בעוד בסיפור השני יש הטעיה עצמית גמורה. האם באמת אפשר להסיק מן הסיפור של רבא ורב ספרא שניתן לשווק בעמימות מכוונת? לא בטוח, אך הגמרא עושה זאת. כפי שכבר ראינו, לשאלה זו יש השלכות בעלות ערך לימינו. איפה עובר הגבול בין הטעיה עצמית (הכרזה על טרפות, מעשה רבא ורב ספרא), לבין מקרים שבהם אפילו שלא נאמר דבר זו גנבת דעת (לסוך בפך ריקן, לגין המתקשקש בבית האבל). במילים אחרות, הסוגיה לעיתים מטילה את האחריות על המוכר ודורשת

ממנו להבהיר את כוונתו, ולעיתים על הקונה שהיה צריך לברר יותר. תוספות מכירים בבעיה זו, ומנסים לפשט אותה:

לכך נראה דהתם בסתם ואסור, משום דאין לאורח לאסוקי אדעתיה דמכורות לחנוני, אבל הכא איבעי [להו] לאסוקי אדעתיה דטרפה היא, ומר זוטרא איבעי ליה לאסוקי אדעתיה שלא לקראתו היו באים אלא לצורך עצמם.

תוספות מציעים הבחנה פשוטה: הכול תלוי בסבירות מחשבת הטועה. כלומר, אם כתוצאה ממעשי המטעה, האפשרות הסבירה ביותר היא שהטועה יגיע למחשבה שגויה, זו אחריות המטעה. אם אין סיבה מספיק טובה למחשבה שגויה, הרי שיש פה הטעיה עצמית. תוספות מבטאים חלוקה זו באמצעות הדוגמאות המופיעות בסוגיה – בחבית המכורה לחנוני, אין סיבה למוטעה להניח שהן מכורות באמת, הרי זהו מצב שכיח פחות. סביר יותר שהצד השני באמת פתח עבורו חבית והפסיד בשבילו. אולם אצל רבא ורב ספרא, מר זוטרא היה צריך להניח שלא באו לקראתו, ולכן לא הוצרכו רבא ורב ספרא לתקנו – לא הם הטעו אותו. בדומה, הגוי שקונה בשר ש"מיועד לעובדי כוכבים" צריך להניח שמדובר בטרפה.

יש כמה בעיות בהבחנת התוספות. בראש ובראשונה, הגדרתו חמקמקה. לא תמיד ברור מה המחשבה שסביר ביותר לחשוב. למשל, במקרה של מר זוטרא לא באמת ברור אם הגיוני יותר שיצאו לקראתו או לא. בעיה נוספת טמונה בסוגיית מכירת הטרפות לגויים – הרי ודאי שיש פה הטעיה מכוונת. נאמר במפורש שאלו הוכרזו שהבשר "טרפה" לא היו קונים. כלומר כוונת המוכר היא בוודאי להטעות את הגוי, משמע שהאפשרות הסבירה היא שהגוי יחשוב את המחשבה המוטעית. מלבד הבעיה המסוימת ביישוב הסוגיה עם הבחנת התוספות, הרי

שבבואנו לפסיקת הלכה, יהיה קשה להגדיר מה מותר ומה אסור. בעולם הפרסום בלתי אפשרי להכריע לגבי דעת הצרכן, במיוחד כשמדובר בצרכנים מרובים. לדוגמה, כשחברה משווקת שוקו "ללא תוספת סוכר", לצרכן יכולות להיות כמה מחשבות, שכולן הגיוניות: "יתכן שאין סוכר כלל בשוקו. ייתכן שלאחר הוספת החלב לא הוסיפו עוד סוכר, ייתכן אפילו שביחס לשוקו הקודם שהחברה שיווקה אין תוספת. כלומר למשפט על האריזה כמעט אין משמעות. ודאי שאי אפשר להכריע מה המחשבה ההגיונית ביותר, ואיזו מחשבה היא בגדר הטעיה עצמית.

על רקע סיפורם של רבא ורב ספרא שקיבלו בטעות את פני מר זוטרא, תוספות ממשויכים לברר מה מוגדר כהטעיה עצמית ומה כהטעיה של הצד השני. תוספות מציעים שלא רק שמר זוטרא הטעה את עצמו, אלא שאין כאן אפילו טעות; הרי בין כך ובין כך הם היו יוצאים לקראתו אילו ידעו שהוא מגיע, והרי זה דומה בדיוק להיתר שנתנה הגמרא לפתוח חבית המכורה לחנווני עבור אדם אחר, אם הפותח היה עושה זאת גם לולא הייתה מכורה – כמעשה עולא ורב יהודה. אולם כאן מבדילים התוספות בין המקרים:

ויש לומר דלא דמי כלל דלעיל נהי דליכא פסידא... מ"מ בעבורו פותחן, וכיוון דאפילו לא היו מכורות היה פותחן בעבורו לא הוצרך להודיעו כלל, אבל הכא לא באו כלל עבורו.

יש להבחין, אומרים התוספות, שרב יהודה פתח בפועל חבית יין עבור עולא. אומנם לא היה לו בזה הפסד מרובה, והחביות היו מכורות כבר, אך סוף סוף הוא פתח חבית עבורו. השווי של החבית היה מעט שונה מכפי שחשב עולא. רבא ורב ספרא, לעומת זאת, מלכתחילה לא תכננו לפגוש במר זוטרא, זה היה רק מקרה.

נראה כי לעניין הלכה, התוספות ייאלצו לומר ששני המקרים מותרים, שכן כך עולה מהגמרא. אולם ברור כי התוספות סבורים שההטעיה שהתיר רבא חמורה יותר ממעשה רב יהודה. רב יהודה כלל לא הטעה בפועל, ורבא גרם בפועל לטעות של מר זוטרא. בפסיקת ההלכה נראה מגמה הפוכה – דעת רבא נפסקה להלכה בכל הפוסקים. עדיין נשארה השאלה כיצד אפשר להשוות בין הטעיה במקרה, כמו בסיפור של רבא ורב ספרא, ובין הטעיה מכוונת כמו במכירת הטרפה. מי שעסק בשאלה זו הוא ספר תפארת יעקב, שנכתב בידי רבי יעקב גזונטהייך, רבה של ורשה, במאה ה-19. כך הוא כותב על הגמרא במקום:

תמוה לי היכי מדמה הך דהבא למר זוטרא, דהתם לא נתכווני הם להטעותו כלל ולא היו יודעין כלל שהוא יטעה בזה, וכיוון דחזי לי' דטעה אין צריכין להגיד לו שטעה להחליש דעתו, כיון דהם לא נתכוונו כלל להטעותו ולא עשו שום דבר; אבל בהך דנפל בישראל ואינן אומרים שנטרף כדי להטעותם שיקנו בחזקת כשרות, ואם כן היכי מוכח ממר זוטרא שכהאי גוונא לא חשיב גנבת דעה.

לדברי התפארת יעקב, אין להשוות בין המקרים – כפי שאמרנו, מקרה אחד מספר על טעות בתום-לב, בעוד השני מדבר על הערמה מכוונת. גם על ההבחנה שהעלו התוספות מקשה התפארת יעקב:

ועוד היכי קאמר אינהו מטעי נפשיהו, דאי באמת הוי להו לאסוקי אדעתייהו כמ"ש התוס' בד"ה אינהו, אם כן למה לא נכריז באמת טרפה נפל, ומנין נדע שלא ישאלו, אם כן אנן הוה דמטעינן להו.

לדברי התוספות, ההבדל בין הטעיה עצמית לגנבת דעת הוא הסבירות שבמחשבת הצד השני. כשמכריזים על בשר לגוי, הגוי צריך להעלות על דעתו שבוודאי מדובר בטרפה ולשאול על כך, וכיוון שלא עשה זאת – הרי הוא מטעה את עצמו ואין זו גנבת דעת. על כך שואל התפארת יעקב: אם המחשבה הסבירה היא שמדובר בטרפה, מדוע לא להכריז על כך מראש? ברור שהמוכר בונה על הסבירות שהגוי לא ישאל ויחשוב שמדובר בבשר כשר, ועל כן זו הטעיה מצד המוכר ולא הטעיה עצמית. גם דברי רש"י קשים לתפארת יעקב:

ועוד לא הבנתי מה שפירש"י ז"ל דלא הוי הטעאה רק במוכר  
 לו נבלה בחזקת שחוטה, וזה אצלי מן התימא, דלזה יקרא  
 גניבת דעת, הא שקר גמור הוא, ויש בזה משום מדבר שקר  
 תרחק. ועוד, אי ס"ד שאין משום גניבת דעת רק באומר שקר  
 מפורש, למה לי כל שקלא וטרי' דלעיל.

רש"י הסביר שגנבת דעת היא למכור נבלה ולומר שמדובר בשחוטה. התפארת יעקב תמה על כך משום שזה שקר גמור, וזהו איסור אחר מאיסור גנבת דעת, זהו איסור "מדבר שקר תרחק". יתרה מזאת, לשיטת רש"י גנבת דעת היא רק כשאומרים במפורש "עבורך אני פותח" או שהבשר כשר וכדומה, וכל המקרים הללו גם הם שקר גמור. חייב להימצא איסור עצמאי שנקרא גנבת דעת שאינו מתבטא באמירת שקר במפורש.

במונחי ימינו, אחת המטרות העיקריות בעולם הפרסום (ובעולם המשא ומתן בכלל) היא לגרום לצרכן לחשוב דברים שגויים על מוצר בלי לשקר במפורש, שהרי השקר בפרסום אסור בחוק. כל העיסוק בברירת המילים מטרתו לא ליפול בלשון ולהיות חשוף



לתביעה. פרסומאי מוצלח יהיה זה שיאמר חצאי משפטים ורמיזות שאינם שקרים מפורשים. התפארת יעקב אינו מוכן לקבל שמציאות זו תהיה מותרת – הרי בפשטות, זה טיב האיסור: לגרום לאדם אחר לחשוב מחשבות לא נכונות ולהחזיק טובה בחינם.

התפארת יעקב מציע פתרון לשאלה: כשהגמרא אומרת שהגוי מטעה את עצמו, אין כוונתה לומר שניתן לערפל את ההכרזה כך שהגוי יטעה ויקבל בשר סוג ב. לגוי כלל לא משנה אם קנה בשר טרפה או בשר שחוטה, מותר לו לאכול משניהם. אם כך, מה הבעיה בהכרזה בריש גלי שמדובר בבשר טרפה? הרי הגמרא בעצמה טוענת שאף אחד לא יקנה אם כך יכריזו. תשובת התפארת יעקב היא שלגוי זהו גנאי לקנות בשר שיהודים לא קונים, ואם יוכרז שנפל בשר טרפה שיהודים לא אוכלים, הוא לא יקנה אף שאין הבדל בבשר עצמו. גם תשובת התפארת יעקב מותרת אותנו בשאלה: הרי ברור שזה משחק, לא בכל פעם מכריזים בשוק "נפל בשר לבני חילא", וברור לכולם שזו טרפה. מה נפתר בזה? האם כעת אין גנאי לגוי?

בשורה התחתונה, אף לפי התפארת יעקב אם הגוי סבור שקנה בשר כשר לאחר ההכרזה – אין צורך לתקן אותו. הווי אומר, מוסד ההטעיה העצמית נשאר על כנו, רק שההגדרה הצטמצמה. אולם יש לשים לב לנקודה המרכזית בדבריו: אסור להטעות מלכתחילה. אין לשווק באופן עמום ומעורפל, ואין לעשות מעשים שמטרתם לגרום לקונים מחשבות שגויות. המותר הוא טעות מקרית. אם הקונה או הצד השני מתבלבל וטועה, אין חובה לתקן אותו; אך האחריות כולה מוטלת על המוכר, ועליו לתת את כל הפרטים הרלוונטיים על אודות המקח.

אומנם דברי התפארת יעקב אינם מתאימים באופן מדויק לדברי הגמרא, אך לפחות נמצא אחרון שדן בשאלות הקשות לנו. גם הוא התקשה להעביר את אחריות הבירור לקונה. נעבור לדבר במונחי

ימינו: הדוגמה הקלאסית היא מכירת רכב מיד שנייה. האם המוכר יהיה חייב לספר על כל תקלה? לפי פשט הגמרא ושיטות הראשונים, יש לחלק את העניין לשניים – 1. תקלות שהקונה צריך לברר עליהן, אין צריך לדווח עליהן; הקונה מטעה את עצמו אם אינו לוקח את הרכב לבדיקה. 2. תקלות שלא ברור שבודקים מראש – צריך לדווח עליהן. אולם לפי התפארת יעקב יש לדווח על כל תקלה, ואם לאחר הדיווח בכל זאת טעה הקונה, אין חובה לתקנו.

### הצגת הנכס העומד למכירה

אומרת המשנה בבבא מציעא, בפרק העוסק באונאה:

אין מפרכסין לא את האדם ולא את הבהמה ולא את הכלים.  
(בבא מציעא ד, יב)

ההסבר המקובל על הפרשנים הוא שלפרכס משמע לייפות. מה המשמעות של יפוי אדם, בהמה וכלים? יש להניח שמדובר במציאות של שוק. במכירת אדם (לעבד), בהמה וכלים אסור לייפות את הקניין כדי לפתות קונים. הגמרא מביאה ברייתא בנושא:

תנו רבנן: אין משרבטין את הבהמה, ואין נופחין בקרביים,  
ואין שורין את הבשר במים.  
(בבא מציעא ס, עב)

הברייתא המובאת מתארת דברים נוספים שאין לעשות, ולהבנת הגמרא מדובר גם כן בדרכים לייפות קניין בשוק. רש"י מבאר ומפרט על האיסורים:

משרבטין - לשון שרביט, כדמפרש לקמיה, שזוקף שער  
הבהמה כשרביט, שתראה שמינה.  
ואין נופחין בקרביים - בני מעיים הנמכרים בבית הטבח,  
שיראו רחבים וגדולים.  
ואין שורין בשר במים - שמלבין, והכחוש נראה שמן.

לשרבט בהמה, לנפוח בקרביים ולהשרות בשר במים - כל אלה  
טכניקות של סוחרים שעניינן לגרום לבהמה או לבשר להיראות שמנים  
מכפי שהם במציאות. כל אלה, לכאורה, אסורים משום גנבת דעת, וכפי  
שראינו, לא תמיד ברור על מי נטל הברור - על המוכר או על הקונה.  
הגמרא מביאה מחלוקת בפירוש המילה משרבטין:

מאי אין משרבטין? הכא תרגמו: מיא דחיזרא, זעירי אמר רב  
כהנא: מזקפתא.

רש"י מבאר את המילים הללו:

מיא דחיזרא - משקין אותה מי סובין, והם נופחין מעיה  
ושערה נזקף.  
מזקפתא - קירצוף, שטלי"ר בלעז.

כלומר לדברי הגמרא (המופיעים כ"הכא תרגמו") אסור להשקות  
את הבהמה במי סובין כדי שתתנפח ושערה יעמוד, ולדברי  
זעירי ורב כהנא אסור לקרצף, כלומר לנקות את הבהמה. האם זו  
מחלוקת שטחית בלבד, שמקורה במציאות השוק, או שמא ניתן  
למצוא פה עיקרון? נראה שיש הבדל עקרוני בין הדעות: ההשקיה  
במי סובין מועילה רק זמנית, ואילו הקרצוף מחזיק זמן רב יותר

(במיוחד אם הבהמה עומדת בשוק כל היום).  
בין כך ובין כך, יש איסור לשחק עם נראות המוצר המוצע למכירה.  
את המקח יש למכור כפי שהוא.  
האמוראים התקשו עם פסיקת ההלכה התנאית בנושא גנבת דעת.  
ככל הנראה הם הכירו את השוק, והבינו שאי אפשר להתנהל בלי  
לייפות כלל. הגמרא מביאה רשימה של היתרים שהתירו אמוראים  
שונים בנושא:

שמואל שרא למרמא תומי לסרבלא. רבי יהודה שרא  
לכסכוכי קרמי. רבא שרא למידק צרדי. רבא שרא לצלומי  
גירי. רב פפא בר שמואל שרא לצלומי דיקולי.

בלי להיכנס יותר מדי לפרטים, שמואל, רב יהודה, רבא ורב פפא  
בר שמואל התירו לבצע פעולות שונות בבדים, כדי לשפר את  
מראם בפני קונים. נראה, כפי שהצענו קודם, שמדובר בשינויים  
קבועים. על כל פנים, האמוראים פוסקים הלכה שלכאורה עומדת  
בסתירה מוחלטת למשנה ולברייתא שלמדנו. גם הגמרא שמה לב  
לזה:

לא קשיא, הא – בחדתי, הא – בעתיקי.

הגמרא פוסקת שדברים חדשים מותר לייפות, וישנים אסור. רש"י  
מבאר את טיב החילוק:

בחדתי – מותר, שאינו אלא ליפות, והרוצה להוסיף על  
דמיהם בשביל יופיים – מוחל הוא.  
בעתיקי – אסור, שגונב את העין שנראים כחדשים.

כלומר יש הבדל מהותי בין ייפוי דברים חדשים לייפוי דברים ישנים. כשאדם מוכר דבר חדש ומייפה אותו, גם הקונה שם לב לייפוי ומוחל על תוספת הדמים המועטים עבור ייפוי זה. כשהוא מייפה דבר ישן, הוא גונב את דעת הקונה ומטעה אותו לחשוב שמדובר במוצר חדש.

על רקע דברים אלו, נעבור למעט דוגמאות רלוונטיות לימינו. האם, למשל, מותר לצבוע דירה לפני הצעתה למכירה? אם מדובר בדירה ישנה, נראה פשוט וברור שאסור (אלא אם מודיעים זאת לקונה, כמובן). אותה שאלה עולה גם לגבי מכירת רכב: נהוג לנקות ולהבריק את הרכב לפני מכירתו, אך נראה שהגמרא אוסרת זאת מכול וכול. נותרנו בבעיה שהעלינו לעיל – מה לגבי הגמרות שלמדנו המעבירות את נטל הברור מהמוכר לקונה? הרי מדובר במכירת מוצר ישן, מיד שנייה. האם לא ברור והגיוני שינקו ויצבעו אותו טרם המכירה? האם אין פה הטעיה עצמית?

### פסיקת השולחן ערוך בגנבת דעת

הלכה למעשה, פסק השולחן ערוך:

אסור לרמות בני אדם במקח וממכר או לגנוב דעתם.  
(חושן משפט, רכח, ו)

תחילה, יש לשים לב כי המחבר אינו מבחין ברמת החומרה בין רמייה במקח וממכר לגנבת דעת. כבר מהמשפט הראשון ניתן ללמוד רבות על דעתו המחמירה בנושא. נוסף על כך, השולחן ערוך אינו מתיר מקום לספק – יש חובה להודיע לקונה על מום במקח. עד שלב זה מובא ניסוח ההלכה באופן שאינו מופיע בסוגיות שראינו ובהמשך יתייחס המחבר לסוגיות. הוא ממשיך וכותב:

כגון אם יש מום במקחו צריך להודיעו ללוקח, אף אם הוא עכו"ם לא ימכור לו בשר נבילה בחזקת שחוטה, ואין לגנוב דעת הבריות בדברים שמרא' שעושה בשבילו ואינו עוש' אסור.

אם כן, נראה שיש הבחנה כלשהי בין רמייה לגנבת דעת. בספרות השו"ת, למשל, משמשים שני מושגים אלה בערבוביה ולא תמיד ניתן לעמוד על טיבם. בסופו של דבר כוונתם דומה. כאן מצטט השולחן ערוך את סוגייתנו, ומוסיף משלו:

כיצד, לא יסרהב (בחבירו) שיסעוד עמו והוא יודע שאינו סועד, ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל, ולא יפתח חביות הפתוחות לחנוני וזה סובר שפתחם בשבילו אלא צריך להודיעו שלא פתחם בשבילו. ואם הוא דבר דאי בעי ליה לאסוקי אדעתיה שאינו עושה בשבילו ומטעה עצמו, שסובר שעושה בשבילו לכבודו, כגון שפגע בחבירו בדרך וסבור זה שיצא לקראתו לכבודו, אין צריך להודיעו.

הכלל הסופי המופיע בשולחן ערוך הוא חמקמק מעט. לפיו, במצב שבו הצד השני מטעה את עצמו אין צורך להבהיר ולהודיע לו על העניין כדי שלא יגיע למחשבה מוטעית. זה שדעתו נגנבה מטעה את עצמו ואינו מוטעה בידי האחר, ולכן אין חובה על האחר לתקן את טעותו. כל העניין הזה, כאמור, לא מדבר על מסחר. יתרה מזאת, החריגה לגנוב דעת לכתחילה בענייני כבוד הבריות לא מופיעה אצל השולחן ערוך.

יש לשים לב לדבר נוסף: המחבר לא ציטט את סוגיית מכירת הטרפה לגוי. בפשט הסוגיה נראה שמותר לנסח באופן עמום את ההכרזה

על בשר הטרפה, כך שיחשוב הגוי שמדובר בבשר כשר. המחבר לא אמר זאת במפורש. אפשר שדעתו דומה לדעת בעל התפארת יעקב שלמדנו, שהסביר שמטרת הניסוח העמום היא לא לפגוע בכבוד הגוי הקונה בשר טרפה, אך הוא בוודאי מודע לכך. בין כך ובין כך, ברור שכשהדברים מגיעים למסחר, השולחן ערוך אינו מאפשר שום צורה של הסתרת פגמים.

נראה שנמצאה הבחנה בין רמייה במקח ובין גנבת דעת. במקח וממכר אין סיוגים, וחלה חובה להודיע על מום במקח לקונה, בין שהיה יכול לחשוב עליו בעצמו ובין שלא. בגנבת דעת, שאין בה רווח ממוני, אין לגנב הדעת אחריות על טעויות שחשב הצד השני שלא באשמתו.

במהלך הלימוד למדנו גם על עולם השוק ועל ייפוי מוצרים. כך פוסק השולחן ערוך בנושא:

אין מפרכסין לא אדם ולא בהמה ולא כלים, כגון לצבוע זקן  
עבד העומד למכור כדי שיראה כבחור, ולהשקות הבהמה  
מי סובין שמנפחין וזוקפין שערותיה כדי שתראה שמינה,  
וכן אין מקרדין (פי' קרוד במגרדת או מסרקת ששניו דקים)  
ולא מקרצפין (פי' קרצוף מגרדת או מסרק ששניו עבים)  
אותה כדי לזקוף שערותיה, ולצבוע כלים ישנים כדי שיראו  
כחדשים ואין נופחין בקרבים כדי שיראו שמנים ורחבים ואין  
שורין הבשר במים כדי שיראה לבן ושמן.  
(שם, ט)

המחבר מצטט את הברייתות, ומוסיף דוגמאות מועילות מאוד לפסיקת הלכה. מדבריו עולה תמונה ברורה שאינה משתמעת לשתי פנים – אין לייפות מקח כלל. אין לגרום לו להיראות טוב מכפי

שהוא באמת (אך יש לברר אם מותר לייפות ולהודיע על כך). כאן המקום להיזכר בגמרא בבבא מציעא ובדברי רש"י שם. ראינו בגמרא רשימת אמוראים שכולם מתירים ייפויים מסוימים. הגמרא הסבירה שאלו הותרו רק במוצרים חדשים. רש"י הוסיף והסביר שאין לייפות מוצרים ישנים כי הקונה מוטעה לחשוב שמדובר במוצר חדש. במוצרים חדשים אין חשש כזה, והקונה אמור לחשוב על כך שהמוכר ייפה את מקחו. פסיקה זו אינה נמצאת בשולחן ערוך. המחבר אינו עושה הבחנה כזו, ולכאורה גם מוצרים חדשים אין לייפות. גישה זו נובעת ככל הנראה מגישתו הכללית של המחבר בעניין רמייה במקח וממכר, כפי שעולה מסעיף ו – על כל מום יש להודיע, בין שזו הטעיה עצמית ובין שלא. ממילא המחבר אינו מתיר לייפות אפילו מוצרים חדשים.

#### חידושו של אגרות משה – אחריות הבירור על הקונה

אחד מן המקורות החשובים בנושא גנבת דעת הוא תשובה של הרב משה פיינשטיין, האגרות משה. בתשובה זו הרב פיינשטיין נותן פתח גדול לסוחרים בעניין גנבת דעת. כדי לעשות צדק עם האגרות משה, נלמד שתי תשובות אחרות המוכיחות שהוא לא הקל ראש כלל וכלל באיסור זה.

תלמיד ישיבה הלומד בתיכון שאל את הרב פיינשטיין אם מותר לו ולחבריו לגנוב תשובות למבחנים, וכך במקום ללמוד למבחן – הם יוכלו ללמוד תורה. כך דבריו:

הנה בדבר שאלתו על מה ששמע שבישיבות מתירין להתלמידים לגנוב את התשובות להשאלות במבחני הסיום שעושה המדינה (רידזענס) כדי להונות ולקבל את התעודות שגמרו בטוב, הנה דבר זה אסור לא רק מדינא דמלכותא



אלא מדין התורה, ואין זה רק גניבת דעת שג"כ אסור, כדאמר שמואל בחולין דף צ"ד ע"א שאסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עכו"ם, וכ"ש הכא שהוא גניבת דעת לכולי עלמא אף לישראל...  
(חושן משפט, ב, ל)

אפשר כמעט לשמוע את הזעזוע בקולו של האגרות משה. בגנבת התשובות מוצא האגרות משה כמה איסורים. הראשון, דינא דמלכותא – אין לעבור על חוק המדינה, גם אם אינו אסור מן התורה. אלא שמעשה זה אסור גם מן התורה – באיסור גנבת דעת, שחל גם כלפי גוי. כמו כן, יש פה גנבה ממש:

...אלא דהוא גם גניבת דבר ממש, דהא כשירצה לפרנסתו במשך הזמן להשכיר עצמו אצל אחד לעבוד בעסקיו, ורוצים ברוב הפעמים במי שגמר היטב למודיו דחול והוא יראה לו התעודה איך שגמר בטוב, ועל סמך זה קבלוהו, שזהו גניבת ממון ממש.

מעסיקים, לעיתים קרובות, רוצים לראות את ציוני העובד. אם העובד רימה בבחינותיו והמעסיק נותן לו עבודה על סמך תוצאות אלו – הרי זו גנבה ממש. כאן מתייחס הרב פיינשטיין לתירוץ שעלול לעלות על דעת הרמאי:

ואין לו לטעות /לטעון/ ולומר שאף אם קבלוהו לעבוד אצלו אדעתא דהכי הוא כמקפיד על דבר שאינו צריך שרשאי לשקר, חדא דאף אם הוא אמת שאין להקפיד הוא ודאי קפידא ובטלה קבלתו, וגם שאסור לשקר בכל אופן אף שאינו

נוגע לשום דבר דאינו מהתלת מיילי דרשאי לשנות (בב"מ דף כ"ג ע"ב)... ועוד דכאן שמקפידין אינשי ודאי שייך להקפיד, דיש ודאי דברים דמי שהוא בקי בלמודי חול הוא יותר יודע בעניני עסקי פרנסה ממשא ומתן.

אין להגיד שהבחינות אינן חשיבות ומתוך כך לשקר, שכן דעה זו בטלה אצל כל אדם. מלבד זאת, יש חשיבות ללימודי חול במקרים שונים. כמו כן, אסור לשקר באופן כללי, גם אין משמעות לשקר, כל שכן במקרה שיש. השפעה נוספת שעלולה להיות לשקר:

גם אם ידע שהוא משקר לא היה סומך עליו בכלום, ויגרום שיחשוד לאחר כשיחסר איזה דבר, דאותו לא יחשוד מחמת שלמד בישיבה ומחזיק לת"ח ואיש נאמן, ויסלק להאחר ממשרתו אף שהאמת שהאחר לא לקח, ואם היה יודע שזה שלמד בישיבה שיקר לו לא היה בטוח לסלק את האחר.

תלמיד הישיבה הרמאי נתפס בעיני המעסיק העתידי כצדיק, כאחד שלא יגנוב. אם יחסר פתאום דבר מהעסק – עלול אחד העובדים האחרים למצוא עצמו חשוד ואולי מפוטר, אך ורק בגלל התדמית שיצר לעצמו תלמיד הישיבה. אילו המעסיק ידע במקרה כזה שאותו תלמיד רימה בבחינות – אולי היה מפטר אותו ולא את חברו. לא זו בלבד, אלא שמעשה הרמייה פוגע גם בלימוד התורה:

אבל האמת שאין בזה ענין בטול תורה, דמאחר שהולך ללמוד למודי חול הוא רק עצלות בעלמא כשלומד באופן שלא לידע, כי הזמן הוא עכ"פ מבטל, ואדרבה מתרגל שלא לידע מה שלומד ומתרגל לעצלות.

בין כך ובין כך החוק מחייב לשבת בכיתה ולהשתתף בשיעור. הזמן בכיתה מתבטל בין כך ובין כך, וישיבה בכיתה בלי כוונה ללמוד מראש מרגילה את התלמיד לעצלות. ההתרגלות לכך שדברים באים בקלות, ושאינ צורך לטרוח בלימודי חול, לא נשארת רק בתחום הזה, והעצלנות מחלחלת גם ללימוד התורה. את תשובתו חותם הרב פיינשטיין בהכרזה שתלמידי ישיבה אינם עושים דברים כאלה, וזו סתם עלילה:

אבל ברור שעצם הדבר ששמע מע"כ הוא שקר משונאי הישיבות ומאלו שרוצים להחריב הישיבות ולהעליל עלילות ברשע, כי אדרבה ידוע שבני הישיבה הם מאלו שאף בלמודי חול עדיפי מתלמידים שלומדים בבתי ספר שלהם, ואל יחוש להשמועות של שקר אף שהיה נכתב זה בעתון מפורסם לשונא תורה ויראי ה', ויכול מע"כ לומר בפה מלא שהוא שקר וכזב משונאי תורה ודת ישראל.

ברור שהרב פיינשטיין מתנגד נחרצות למעשה, והדבר מובן לכאורה. ברור לנו שאין להעתיק או לגנוב תשובות במבחנים. אולם, הדברים יכולים לגעת גם בנושא שלנו: חלק עיקרי בתשובתו עוסק בכך שהרמאי מרמה את עצמו לחשוב שמדובר במעשה כשר, ואת השכנוע העצמי הזה כולנו עושים באופן יומיומי. נראה שכדי להימנע מגנבת דעת יש להיות הגון ובעל יושרה פנימית, לגדוע את ההתפלמסות הפנימית באיבה, ולומר אמת.

בתשובה נוספת של הרב משה פיינשטיין באגרות משה מובהרת שיטתו ביתר שאת. מדובר בתשובה מיוחדת, שלפניה לא מופיעה שאלה, ועל כן נראה שמדובר במעין הכרזה שהכריז כנגד תופעה נפוצה. התשובה עוסקת בישיבות באמריקה שרימו את ממשלת

ארצות הברית, באופן שיתבהר להלן, כדי לקבל תקציב גבוה יותר לשיבות:

באיסור למוסדות תורה ליקח מהממשלה יותר מכפי התנאים שקבעה. הנה בדבר עניני החסד אשר הממשלה שלנו ארצות הברית שבאמעריקא, שהשם יתברך ברחמיו המרובים על שארית הפליטה מיהודי כל מדינות יוראפ ושארית גדולי התורה ותלמידיהם הביאנו לכאן ונוסדו מקומות התורה ישנים שמיראפ וגם חדשים, וע"י שמלכות של חסד זו שכל מטרתה הוא להטיב לכל תושבי המדינה המציאה כמה ענינים של פראגראמען לעזור לתלמידים שבכל בתי הספר שבמדינה שיוכלו ללמוד ולהתגדל בלמודם, שגם מוסדות התורה יש להם עזרה גדולה לתלמידיהם, ודאי כל ראשי הישיבות והמנהלים והתלמידים מכירים בכל טובות המדינה ומברכים לשלום המדינה ולכל העומדים בראשה בכל הברכות.

(חושן משפט, ב, כט)

האגרות משה פותח בשבחים לממשלת ארצות הברית ותמיכתה ביהדות ובעולם התורה. המצב הנוכחי בארצות הברית הוא שתלמידי ישיבות מקבלים תקציב מן הממשלה. כאן מגיעה ההתייחסות לנושא המרכזי:

אבל ודאי אנחנו מוזהרים מהשם יתברך שצונו בתורתו הקדושה להזהר מליקח יותר מכפי שתנאי הממשלה קבעו ליתן, אף שיכולים להשיג יותר מאיזה פקידים שירצו להטיב להם שלא כהתנאים הקבועים, וכ"ש שאסור לשקר במספר

התלמידים וכדומה, שלבד שהוא איסור גזל הרי איכא בזה גם איסורים הגדולים של אמירת שקרים וכזבים וגניבת דעת, וגם חלול השם ובזיון התורה ולומדיה ואין בזה שום הוראת היתר בעולם וכמו שהקב"ה שונא גזל בעולה כן הקב"ה שונא בתמיכת התורה ולומדיה ע"י גזל, ואיכא בזה גם משום רוּדף את גדולי התורה ותלמידיהם הנזהרים ביותר משמץ גזל וכדומה.

גם במקרה זה מונה האגרות משה כמה וכמה איסורים במעשה זה – גזל, שקר וגנבת דעת. איסור נוסף ומעניין שמובא בתשובה זו הוא חילול השם. לימוד התורה על-ידי גזל הוא מצווה הבאה בעבירה, ואף הקדוש ברוך הוא שונא אותו. הרב מדגיש שאיסור זה אינו קשור רק לראשי ישיבות, אלא גם לכל מגייסי הכספים, ומוסיף להזהיר גם אותם:

ואף שח"ו לא נחשדו ראשי הישיבות והמנהלים שהם יראי שמים לעבור על איסורי גזל ואמרי שקר וכזב וגניבת דעת ולא על דינא דמלכותא בשום הוראת היתר בעולם, כי יודעים מחומר האיסורים ומעונשי שמים הגדולים בזה ובבא, והוא כנגד כל תכלית יסוד הישיבות והלמוד שם להתלמידים להיות יראי ה' באמת ולהזהר באיסורי ממון ביותר, מ"מ מצאנו לנכון לעורר בזה כדי להשגיח ביותר גם על המתנדבים שמביאין נדבותיהם להחזקת התורה שלא יגרמו גזל והפסד ממון להמדינה שלא כדיני התורה ודיני הממשלה שלא יכשלו אף שלא מדעת בחטאים הגדולים האלו, ולכל הנזהרים ביותר תבא עליהם ברכת טוב ויצליחו במוסדות התורה להרבות תלמידים יראי שמים אשר הוא

ברכה גדולה גם להמדינה, כאשר ידוע ומפורסם לכל אשר תלמידי הישיבות הם המובחרים ברוך השם מהאזרחים במדותיהם ובמעשיהם הטובים. משה פיינשטיין.

נדגיש שוב שתשובת הרב פיינשטיין אינה מובנת מאליה. כבר למדנו וראינו ראשונים שפסקו שגנבת דעת הגוי היא רק מדרבנן, ולימוד תורה הוא הרי מדאורייתא לכל הדעות. כמו כן, ראינו שיקול נוסף שאפשר להקל באמצעותו – הטעיה עצמית. יש דרכים לנסח את הדיווח לממשלה בצורה עמומה, ואפשר לסובב את הדברים כך שערך לימוד התורה יגבר על האיסור. אולם האגרות משה אינו עושה כך. הוא אינו מתבלבל עם ערכים שונים ושיקולים משונים. לעיתים יש שאנו נוטים "לעגל פינות" ולתרץ זאת על-ידי ערכים רמי מעלה; מתשובה זו עולה שגם אם מדובר ברצון טהור לעשות טוב, אסור להתעסק ברמאויות כאלו.

קעת נעבור לפסק הלכה שפרסם הרב פיינשטיין בשנת 1938, ובו נראה כי הוא שינה באופן דרמטי את ההסתכלות על איסור גנבת דעת. במרבית הסוגיות שלמדנו האחריות למחשבה המוטעית הנוצרת מוטלת תמיד על הצד ה"גונב", על המוכר. ראינו גם שימוש במושג ההטעיה העצמית, שנמצא רק פעם אחת בשימוש בהקשר מסחרי, וגם בפעם הזאת היה מי שהסביר את המקרה אחרת, כך שלא מדובר בגנבת דעת. בפסק המדובר מעביר הרב פיינשטיין אל הקונה הרבה מן האחריות לטעות.

כחמישה חודשים לפני פרסום הפסק, כתב האגרות משה פסק אחר, שונה לחלוטין בפסיקה וברוח הדברים. שני הפסקים מופיעים בסמינים עוקבים בספר אגרות משה, ממש באותו עמוד. בהמשך ננסה לעמוד על טיב המהפך בפסיקתו. נראה תחילה את הצגת הבעיה:

בדבר הכבדים שהקצבים משקעין אותם בדם איזה שעות כדי  
שיתראו יפים.  
(יורה דעה, א, ל)

מדובר על סיטואציה שבה הקצב טובל את הכבדים בדם כדי לשפר  
את מראם והיא בעייתית משתי סיבות. הראשונה, איסור אכילת דם,  
שגרם למיקום תשובה זו בחלק יורה דעה בשו"ת (איסור והיתר) ולא  
בחושן משפט. השנייה היא המעניינת אותנו – איסור גנבת דעת.  
זכור, המשנה בבבא מציעא אוסרת לייפות אדם, בהמה או כלים  
העומדים למכירה. בתחילת התשובה פותר הרב פיינשטיין את הבעיה  
הקשורה לאיסור אכילת דם, ולאחר מכן עובר לשאלת גנבת הדעת:

אלא אסור להשקיע בדם מצד איסור אונאה אם אין יודע  
הלוקח מזה, ולא ידוע שעושין כן המוכרין.

מצד האונאה\* שבדבר, פוסק הרב פיינשטיין שאין לעשות כן, ולנו  
לכאורה הדבר ברור. השאלה תעלה בתשובה הבאה לאותה שאלה.  
תשובה שניתנה כעבור כמה חודשים.  
בתשובתו השנייה חוזר בו הרב פיינשטיין ממסקנת התשובה הקודמת:

ובעצם מסופקני אם יש בכאן אף איסור אונאה שכתב הגר"י  
בוימעל שליט"א מהא דסוף הזהב דאין שורין הבשר במים  
שיהא נראה שמן עיי"ש.  
(שם, לא)

---

\* הרב דיבר על "אונאה" אבל ברור מהמשך דבריו כי מדובר בגנבת דעת.

הרב פיינשטיין מסביר שהוא מסופק במה שכתב הגר"י בוימעל, שאסור ככל הנראה על טבילת הכבדים בדם משום גנבת דעת. הקושי שנוצר ברור – הרי גם הרב פיינשטיין בעצמו אסר מאותה סיבה, בתשובה שמופיעה באותו דף בספרו. את השאלה הזו נשאיר בינתיים בצד. ראיית הגר"י בוימעל היא מהברייתא בבבא מציעא שלמדנו, שאין לייפות בשר על-ידי השרייתו במים. כפי שראינו, הרמב"ם גם פסק את אותה הלכה. נפנה לתורף דברי האגרות משה:

דיותר מסתבר שאין בכאן איסור אונאה, דהא יש תימה גדולה, דבדין לא ליסחוף אינש כפלי עילוי בשרא שבחולין דף ח', איתא ברמב"ם פ"ז ממ"א הי"ט שעושה הטבח זה כדי לנאותו, ומ"מ אינו אסור אלא מצד איסור חלב ולא מצד איסור אונאה וגניבת דעת, דלא הוזכר לא בגמ' ולא ברמב"ם שיש בזה עוד איסור אונאה וגניבת דעת כמו שהוזכר / חולין/ בדף צ"ד בברייתא לענין מכירת נבלות וטרפות לעכו"ם, ובפרט שהכא איסור אונאה יותר איסור חמור דהוא ודאי אונאה, והאיסור חלב שבכאן הוא רק חשש דלכתחלה להרמב"ם שודאי היה לו להזכיר. אלא ודאי שאין כאן איסור אונאה.

הגמרא בחולין (ח, ע"ב) דנה בסכין לחיתוך בשר החותכת גם את החלב, האסור באכילה. הגמרא קובעת שמותר להשתמש באותה סכין לחלב ולבשר, אך יש לשים לב שאחרי שהקצב יחתוך את החלב, הוא ימקם את גוף הבהמה כך שלא ייפול מן החלב על שאר הבשר. צורה זו של העמדת גוף הבהמה איננה מקובלת, כך מסתבר, בקצביות של נוכרים. הרמב"ם (מאכלות אסורות ס, יט) מסביר שהנוכרים מעמידים את הבשר בדרך כזו שהוא נראה טוב יותר. ליהודים אסור להעמיד



כך את הבשר מהסיבה שהובאה בגמרא, משום שהחלב נוטף על גבי הבשר. הרב פיינשטיין מסביר את דברי הרמב"ם האלה, שהאיסור להעמיד את הבשר בצורה יפה יותר הוא אך ורק משום נטיפת החלב, ולא משום ייפוי המקח. יתרה מזאת, הגמרא כלל לא הזכירה איסור גנבת דעת במקרה זה. לכן מסיק האגרות משה שבייפוי מקח, בחלק מהמקרים לפחות, אין איסור גנבת דעת. האגרות משה מתייחס גם למשנה ולברייתא האוסרות לייפות:

ומה שקשה מ"ש משרית הבשר במים שאסור מצד איסור אונאה, מוכרחין לחלק דדוקא היכא דבמעשיו נראה בודאי שהוא עדיף יותר כמו שרית בשר במים שנראה כשמן, ולא יסתפק הקונה כלל, הוא אונאה שאסור. וכן במפרכסין האדם וכלים שהוא לצבוע שער לבן של עבד זקן לשחור שהוא רק מראה צעיר, או לצבוע כלים עתיקי בצבע חדש שניכר לפי מראיתו רק לחדש אסור, משום שהלוקח אין לו מה להסתפק ואין לו לשאול כלל דהוא עוד יותר מאמר לו בפירוש שהוא שמן, והן כלים חדשים ועבד צעיר שהרי רואה בברור שהוא כן. אבל היכא דבמעשיו עשה רק שלא יוכר בברור שהוא ישן, אבל אף אחרי מעשיו עדין יש לכל אדם להסתפק שמה הוא ישן משום שמראה כזה נמצא הרבה גם באלו שהם ישנים, אין בזה אונאה, דכיון דהיה יכול לשאול ולעשות חקירה ודרישה אם היה מקפיד מותר, דכשלא שאל מסתמא אינו מקפיד, ואם מקפיד ומ"מ לא שאל מחמת שטעה לחשוב שמסתמא הן חדשים איהו הוא דקא מטעי נפשיה, דאין המוכר מחוייב לגלות כל זמן שהלוקח אינו שואל כשצריך לשאול, ולכן יכול גם לסלק מה שנתגלה אף שיגרום ע"י זה שיטעו בעצמם.

האגרות משה מחיל על המשנה את הכלל שלמדנו לגבי מכירת טרפה לגוי, ומעביר את אחריות הבירור מן המוכר לקונה. כלומר הוא מתיר לייפות מקח במקרה שבו היה על הלקוח לברר ולשאול, ואם לא עשה כן – הוא מטעה את עצמו ולא צריך להודיע לו על כך. מותר לייפות מקח כך שלא יהיה מובהק מדי שהוא ישן. המעשים האסורים במשנה חורגים מגדר הטעיה עצמית, מפני שהם מטעים ממש את הלקוח, עד שלא יוכל לחשוב שמדובר במוצר ישן. אם הלקוח רואה כלי ישן צבוע, למשל, הוא אינו יכול להסיק שלא מדובר בכלי חדש. בדומה, אם הלקוח רואה בשר שמן, הוא אינו אמור לחשוב שזהו בשר מושרה במים.

עד כאן הסביר הרב פיינשטיין איך המקורות שלכאורה סותרים את דעתו מסתדרים עם שיטתו, אולם לשיטתו עצמה הוא עדיין לא הביא ראיה. הוא ממשיך וכותב:

ראיה גדולה לזה מחולין דף צ"ד, שמכרזי נפל בשרא לבני חילא מחמת שאם יאמר טריפתא לא זבני, ומקשה והא קמטעי להו, ומשני אינהו דקא מטעי נפשייהו דלא משיילי כדפרש"י, חזינן שאף שהיתה הכוונה שיטעו...

את הגמרא הזו אנו מכירים. הגמרא פוסקת שמותר להכריז על בשר טרפה "נפל בשר לבני חילא", אף-על-פי שהקונה הגוי מוטעה לחשוב שמדובר בבשר רגיל. אין בכך בעיה, אומרת הגמרא, משום שהיה על הגוי לשאול ולברר, ומשלא עשה כן הוא הטעה את עצמו. הרב פיינשטיין מצרף את דברי רש"י שם, שלפיהם מותר להכריז כך בכוונה להטעות מראש. הרמב"ם והשולחן ערוך לא הזכירו דין זה, ויתרה מזאת, אם נפסוק להלכה את שיטתם נראה די בבירור שהכרזה כזו תיאסר. ממשיך האגרות משה:

ולא דמיא להא דרבא ור' ספרא שלא נתכוונו להטעותו למר זוטרא בריה דר' נחמן, מ"מ מאחר שעכ"פ לא היה להם הכרח שיטעו, דהמקפיד היה יכול לאסוקי אדעתיה שמא הוא טרפה מותר, משום דהוא רק גרם בעלמא שיטעו בעצמם וסברא זו ברור לגמ' כ"כ שגרם אינו כלום עד שמדמה להא דרבא ור' ספרא שלא גרמו כלל.

הגמרא משווה את ההכרזה על בשר טרפה לסיפורם של רב ספרא ורבא, לכאורה בלי להבחין שבסיפור הראשון יש כוונה להטעות ובשני אין. הבחנה זו ככל הנראה איננה חשובה לגמרא, כי על כל פנים, כשאין שקר מפורש, מותר להטעות. כך טוען הרב פיינשטיין. כאן הוא חוזר לשאלה המקורית בדבר הכבדים בדם:

וא"כ גם לסלק במעשיו מה שנשתנה – מותר, אם גם אחרי מעשיו יצטרכו להסתפק ולשאול, דאינהו אם לא שאלו הוא דקמטעו נפשיהו, ומעשיו הוא רק גרם בעלמא שיטעו בעצמם. ובאופן כ"ז צריך לומר בכוונת הכדי לנאותו שכתב הרמב"ם שיש מסחיפת כפלי עילוי בשרא ולכן אין בו איסור אונאה. וא"כ גם הכבדים שנשתקעו בדם לא נשתנה מראיתם למראה המוכיח בדוקא שמקרוב נשחטו, אלא שנסתלקו רק ממראה המוכיח בדוקא שמכבר נשחטו לסתם מראה שאין מראיתו מוכיח כלום, ועדין יש לו להקונה להסתפק שמא מכבר נשחטו ולשאול אותו ולעשות חקירה ודרישה, וכשלא שאל מחמת שטעה לחשוב שמקרוב נשחט איהו הוא דקא מטעי נפשיה ומותר, ואף שהוא גרם לזה שיטעה בעצמו, כמו בהא דחולין וכמו בסחיפת כפלי שמותר מצד איסור אונאה וגניבת דעת. ולכן אין יכולין למחות ביד המוכרי כבדים אף

לא מצד איסורי ממון, כיון שיותר נוטה שאין בכאן איסור אונאה, והרבנים המשגיחים שחותמין על הכבדים עושין כדין וכדת שאין בהכשרם אף פקפוק כל דהו.

כשמשרים את הכבדים בדם, שינוי המראה אינו גורם לקונה לחשוב שמדובר בבשר טרי. הוא רק גורם לכך שבמקום שיהיה ברור מאוד שמדובר בבשר ישן, הוא ייראה כמו סתם בשר. כשקונה רואה בשר כזה, עליו לדרוש ולשאול עליו, ואם לא עשה כן – זו בעיה שלו. פסיקה זו של הרב משה פיינשטיין היא בעייתית ומהפכנית. בעייתית – משום שההגדרה שלה אינה ברורה מספיק. לא ברור מתי הקונה צריך לשאול ומתי הוא במפורש מוטעה. מהפכנית – משום שעד כאן לא ראינו התייחסות ממשית להטעיה העצמית במקח וממכר. עד כאן הטלנו את כל האחריות על המוכר. כך פסקו השולחן ערוך והרמב"ם. האגרות משה אינו מציין את פסיקתם אלא חוזר לדין הגמרא, ויש לכך השלכות מרחיקות לכת. מוכר רכב אינו צריך להודיע לקונה על כשלים, אלא הקונה צריך לקחת את הרכב לבדיקה. כמו כן, בכל מכירה יוכל המוכר להחביא סעיף קטן וחשוב בין אלפי עמודים, בטענה שהקונה היה צריך לקחת עורך דין שיקרא הכול. מחשבה כזו היא מטלטלת, במיוחד לאור פסיקת השולחן ערוך שלמדנו, שלא התיר להחביא דבר. אמת, בפסק זה עורר עליו הרב פיינשטיין רבים מן הפוסקים שתקפו אותו לאחר פרסומו.

חשוב להבין מה בדיוק קרה בין שתי התשובות האלו, זו שבה הרב פיינשטיין פסק שמדובר בגנבת דעת וזו שבה הוא פסק להיתר. לא רק משום שזה מעניין, אלא כדי להבין מהי פסיקת הרב פיינשטיין. גם אם נפסוק כמו התשובה השנייה, שהתירה השריית כבדים בדם, לא בטוח שנלמד מכאן לכל הלכות השיווק ולכל הלכות גנבת

דעת. הרי אנו יודעים שלפחות בשתי תשובות מאוחרות יותר שלו, התשובות שלמדנו לגבי רמייה במבחנים ובטפסים ממשלתיים, הוא החמיר ואסר מכול וכול, ולא המליץ לעקוף את הבעיות בלי לשקר מפורשות, כלומר לגרום לצד השני "להטעות את עצמו".

הרב פיינשטיין הזכיר בתחילת התשובה השנייה שלו את דברי הרב בוימעל, שאסר השריית כבדים במים משום גנבת דעת. נראה את דברי הרב בוימעל במקורם.

בתשובה הראשונה שלו בעניין (עמק הלכה, חלק ב, סימן ד), פותר הרב בוימעל את שאלת איסור אכילת דם, באופן דומה לתחילת תשובתו של האגרות משה. בהמשך הוא אוסר את ההשריה בדם משום גנבת דעת. לעזרתו הוא מגייס את המשנה בבבא מציעא שלמדנו, ולפיה אין להשרות בשר במים כדי שייראה שמן. הרב בוימעל גם מבחין בין שני מקרים, האסורים מדינים שונים: כאשר יש הבדל בין מחיר כבד ישן וכבד חדש, וכאשר על-ידי ההשריה בדם המוכר מעלה את מחיר הכבד – הרי שיש כאן גנבה ממש. גנבת דעת חלה רק כשמחירים של הכבד הישן והחדש זהה, ועל-ידי השריה בדם המוכר רק מושך קונים.

בתשובה זו לא מתייחס הרב בוימעל לפסיקת הרב פיינשטיין. בתשובה נוספת, תוקף הרב בוימעל את ה"אגרות משה" על פסקו בעניין הכבדים השרויים בדם:

בירחון הפרדס (אלול תרצ"ו) יצא כבוד ידידי הרב הגאון הגדול הר"מ פיינשטיין שליט"א... ועל משמרתי אעמוד דלא רק דאין בזה שום חשש אלא דהוא איסור דאורייתא ממש, והעושים כן עוברין על לאו דגזל והונאה...  
(עמק הלכה, חלק ב, סימן ה)

ניתן כמעט לחוש בכעס מבעד למילים. הרב בוימעל נחרץ בדעתו ומתנגד עמוקות להיתרו של הרב פיינשטיין, שאותו הוא מצטט מירחון "הפרדס". לא מדובר בסתם מחלוקת. לדבריו, לא רק שיש חשש גנבת דעת בהשריית כבדים בדם, הרי שמדובר אף באיסור דאורייתא. כיוון שמחירם של כבדים ישנים וחדשים אינו דומה ועל-ידי השריית הכבדים בדם נעשים הונאה וגזל לקוחות. כזכור, הרב פיינשטיין נעזר בפסיקתו בדיוק בדברי הרמב"ם. הרמב"ם פסק להלכה את איסור הגמרא להעמיד בשר בצורה מסוימת באיטליז. בנימוקו מופיעה רק בעיה אחת – שהחלב, השומן האסור באכילה, עלול לנטוף על הבשר. גנבת הדעת שבהעמדת הבשר בדרך שמייפה אותו אינה מובאת כנימוק לאיסור. מכאן הבין הרב פיינשטיין שיש להבדיל בין המקרים, והתיר לגנוב דעת במקום שבו הלקוח היה צריך לשאול. הרב בוימעל מתמודד גם עם ראיית הרב פיינשטיין מן הרמב"ם. יש להבדיל, אומר הרב בוימעל, בין ייפוי שנעשה בגוף המוצר ובין ייפוי חיצוני לו. אין בעיה לפרוס בצורה מסוימת את הבשר כך שייראה אסתטי וטוב; הבעיה היא להונות לקוח ולגרום לו לחשוב מחשבה שגויה על המוצר – כפי שקורה בכבדים השרויים בדם. גם לטענת הרב פיינשטיין שהלקוחות מטעים את עצמם, עונה הרב בוימעל:

ומ"ש הגר"מ פיינשטיין... אבל היכא שגם אחרי מעשיו יש להסתפק, אין זה אונאה דאינהו קא מטעי נפשייהו, דבריו תמוהים... וכי טעות ישראל מותר?

גם אם הלקוח מטעה את עצמו, ולא בירר לגבי הכבדים – אסור ליהנות מטעותו. מלכתחילה הרי זו כל מהות האיסור: לא מדובר באיסור שקר או גזל, אלא באיסור גנבת דעת, הנוגע בתחום האפור.

בוודאי ובוודאי במקרה הספציפי הזה, שבו הכבדים השרויים בדם נראים ממש כחדשים ואין הטעיה עצמית.

תשובת הרב בוימעל אינה מפתיעה, לכאורה. היא מתאימה לכל מסורת הפסיקה שלמדנו עד כאן, ובפרט לדעת השולחן ערוך, שפסק שיש להכריז על כל מום במקח. התשובה המפתיעה, כפי שהסברנו, היא של הרב פיינשטיין.

תשובתו המקילה של הרב פיינשטיין מפתיעה גם מפני שחמישה חודשים קודם כתיבתה, הוא כתב תשובה אחרת, שבה אף הוא נטה לאסור. מה קרה בזמן הזה, ומדוע הוא שינה את דעתו? ננסה להבין דרך עיון בירחון "הפרדס", שהזכיר הרב בוימעל בתשובתו. ב"פרדס" פורסמו ארבעה מאמרים בעניין הזה. הראשון פורסם בשבט תרצ"ז (1938) והוא תשובתו הראשונה של הרב בוימעל, שבה הוא אוסר את השריית הכבדים בדם משום גנבת דעת, ואולי אף משום גזל ממש. המאמר השני פורסם באדר, והוא מאמר תגובה שכתב הרב ראובן לוואוויץ, גיסו של הרב פיינשטיין והנמען בתשובותיו שלמדנו. נשים לב שבשושן פורים של אותו חודש כתב הרב פיינשטיין את תשובתו הראשונה. לאחר חודש נוסף, הגיב הרב בוימעל, ורק לאחר חודש נוסף פורסם מאמרו של הרב משה פיינשטיין. מאמרו של הרב לוואוויץ, שפורסם באדר, זהה כמעט לתשובתו הראשונה של הרב פיינשטיין, אבל לא מוזכר בו כלל עניין גנבת דעת. נזכיר שבתשובה הראשונה הרב פיינשטיין אסר משום איסור זה. נשווה בין דבריהם. כך כתוב בתשובת הרב לוואוויץ:

מסתבר שרק באיסור על ההיתר, אבל לא באיהו איסור דם עצמו שבלא זה יש שם דם ולכן מסתבר שאין בזה שום חשש אף לכתחילה.

("הפרדס", שנה י, חוברת יב)

מה שהרב לוואוויץ לא כתב, והוזכר באגרות משה:

ולכן אין בזה משום חשש איסור ואף לכתחילה מצד דיני איסור והיתר, אלא אסור להשקיע בדם מצד איסור הונאה אם אין יודע הלקוח מזה.  
(חושן משפט, א, לא)

במילים אחרות, הרב לוואוויץ השמיט מילים מתשובת הרב פיינשטיין. אפשר שלאחר זמן, כשפורסמה תגובת הרב בוימעל, הרב פיינשטיין נחלץ לעזרת גיסו ופסק להיתר. בין ששינה את דעתו ובין שלא, העובדה היא שהוא התגייס לעזרתו.  
ייתכן שהמחלוקת בין הרב פיינשטיין (בתשובתו הראשונה לפחות) לגיסו, הרב לוואוויץ, אינה מסתכמת בדיון למדני בהלכות גנבת דעת. עלינו להיזכר במציאות דאז, באמריקה של לפני כמעט 100 שנה. ללא השגחות וכשרויות, האסמכתה היחידה לכשרות בשר באיטליזים הייתה דברי הקצב. יכול בהחלט להיות שאם הקצב נתפס בדבר שקר או הונאה, שוב לא היה אפשר להאמין לו גם בענייני כשרות. ייתכן כמובן שאפילו אם נתפס – מאמינים לו, ויש גמרות שמהן עולה כי אדם המוחזק לעבירה מסוימת אינו מוחזק בעבירות אחרות, אולם קשר כזה אפשרי.  
הרב בוימעל כתב במאמר הראשון:

ולפי"ז הני מוכרי כבדא דעברי בשאט נפש על איסור גנבת הדעת, שוב אי אפשר לסמוך עליהן לקנות אצלם בשר, דדילמא הוא מבהמה שלא נבדקה כראוי או שארי איסורי דרבנן דהא חשודי על גניבת דעת.  
("הפרדס", שנה י, חוברת יא)



כלומר משמעות איסור הרב בוימעל בהשריית כבדים בדם אינה מסתכמת באיסור גנבת דעת גרידא. קצב שיימצא שעושה כן יאבד את חזקת כשרותו, ויהודים לא יהיו רשאים לקנות ממנו. הרב לוואוויץ, בתשובתו, שפורסמה חודש לאחר מכן, התייחס לדברי הרב בוימעל הללו וכתב:

ומה שחידש הרי"ב הנ"ל שאיבדו נאמנותן לקנות מהן... אך לדינא ודאי אם בלא איסור זה הוא בחזקת כשרות, לא אבד נאמנותו ורשאים לסמוך עליהם... ואם באנו לפסול אנשים כאלו לא ימצא את אחד מאלו כשר.

לדברי הרב לוואוויץ, בין שיש איסור ובין שלאו (ולדעתו אין), הקצבים העושים כן אינם מאבדים את חזקת כשרותם. נזכיר כי בתשובת הרב פיינשטיין, המצוטטת בחלקה בידי הרב לוואוויץ, נטען שיש חשש לאיסור הונאה. גם אם יש, טוען הרב לוואוויץ, אין ברירה אלא לסמוך על איטליזים כאלו, שאחרת – לא יהיה אפשר לקנות בשר. ככל הנראה היה מקובל מאוד להשרות כבדים בדם. ייתכן שבנקודה זו טמונה מחלוקתם העקרונית של הרב פיינשטיין והרב בוימעל. אולי הם אינם חולקים לגבי איסור הונאה, אך הם חולקים בעניין כשרות הקצבים. לרב פיינשטיין, אדם המוחזק שקרן אינו מוחזק למכירת טרפות. אולם במקום לחלוק בשאלה זו, החליט הרב פיינשטיין לחלוק באיסור ההונאה, ולעקור את הבעיה מהשורש. הבעיה היא שבכך חולל הרב פיינשטיין את השינוי הגדול שלמדנו בדיני גנבת דעת, שעיקרו בשאלת האחריות – על מי מוטל לברר, על המוכר או על הקונה. שאלת הכבדים בדם מתבררת כשאלה מכרעת. נטינו לפרש את הדברים כך שמאמרו של הרב לוואוויץ ב"פרדס", שנכתב בתגובה לרב בוימעל, מקביל לתשובתו הראשונה של הרב

פיינשטיין באגרות משה. אולם בשונה ממנה, נכתב במאמרו של הרב פיינשטיין בירחון הפרדס כך:

ברור שאין בזה שום חשש כיוון שדרכו בהדחה... כמו שהביא הגר"ר לוואוויץ.

("הפרדס", שנה יא, חוברת ו, סימן ל)

לשם התזכורת, בתשובתו כפי שפורסמה באגרות משה, לא מצטט הרב פיינשטיין את גיסו, אלא את עצמו, מן התשובה שפרסם קודם. אם כן, מדוע ב"פרדס" הוא מצטט את גיסו? נראה שבספר השו"ת אגרות משה, שפורסם כעשרים שנה לאחר הדין על דפי "הפרדס", השמיט הרב פיינשטיין את הקשר המשפחתי.

כזכור, הרב בוימעל לקח ממשרי הכבדים בדם את חזקת הכשרות, ואסר לקנות מאותם קצבים. הרב לוואוויץ התנגד לכך וטען שאפילו אם יש במעשה זה גנבת דעת, אין זו סיבה לא לקנות מהם. ייתכן שהרב פיינשטיין היה סבור מעיקר הדין כשיטת הרב בוימעל – גנבי דעת אינם מוחזקים ככשרים. מאידך, לא רצה הרב פיינשטיין לסגור את חנותם (מה שהיה קורה בסופו של דבר, לו הייתה נלקחת מהם הכשרות). לכך ייתכנו סיבות רבות, אך נראה שמדובר במעשה שכיח ביותר ואי אפשר כמעט לצפות מקצב שלא לעשותו. הרב פיינשטיין לא היה יכול לומר שגנבי דעת הם כשרים, ולכן נאלץ להכשיר את השרץ ולהתיר את השריית הכבדים בדם. אם נוכיח כשיטתנו, ונבין ששיטת הרב פיינשטיין איננה עקבית ובאמת יש לפסוק כתשובתו הראשונה בגנבת דעת, הרי שנוכל שלא לפסוק את החידוש הגדול המובא בתשובתו השנייה, ולפסוק בדרכה של מסורת הפסיקה המקורית שלמדנו. ננסה להוכיח זאת.

במבט ראשון נראה שאדם הגונב דעת הוא אדם שנפגעה אמינותו

ועלול להיות פסול לעדות. מכאן שגם בענייני כשרות לא נוכל להאמין לו. אך האם הוא באמת פסול לעדות? השולחן ערוך (חושן משפט, לד, א) פוסק כי אדם רשע פסול לעדות, ולא רק זו אלא שאף אסור לעד כשר להצטרף איתו לעדות (וזאת אם בית הדין יודע שמדובר ברשע ומכשיר את עדותו). השאלה הנשאלת היא: כיצד מגדירים רשע? איך מאפיינים אדם כזה? על כך עונה השולחן ערוך שם:

איזהו רשע, כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות, ואצ"ל אם חייבים עליה מיתת ב"ד, לא שנא אם עבר לתיאבון לא שנא אם עבר להכעיס.

רשע הוא כל אחד שעבר עבירה כלשהי דאורייתא, שיש עליה חיוב מלקות או מיתה. ככלל, הגדרה זו מקיפה רבות מן העבירות מדאורייתא. נוסף על כך, הרמ"א (שם) מוסיף כי יש פסול דרבנן בעוברים עבירות דרבנן. יש שיטה בראשונים שמביא הרמ"א ולפיה עבירות דרבנן פוסלות עד רק אם הן קשורות בממון. בין כך ובין כך, למעשה, עד כשר כמעט אינו קיים לפי פסק זה. אין להבדיל בין עוברי העבירה לפי המוטיבציה שלהם, מוסיף המחבר. אין הבדל בין אדם שעבר עבירה לתיאבון, כלומר סתם כך, ובין אדם שעבר עבירה להכעיס – כמעשה של מרד. בולט לעין שבפסיקה זו נעלם יסוד האמינות. אין זה חשוב אם העד אמין או לא, אלא אם הוא רשע או לא. זו פסיקה מפתיעה – הרי חוטא אינו בהכרח שקרן, ואדם שלא חטא (או לפחות לא התגלה כך לבית דין) אינו בהכרח אמיין. לענייננו, כל עובר עבירה, מדאורייתא או מדרבנן, פסול לעדות. ברור שגם גנב דעת פסול לעדות. בסוף הסעיף מעיר המחבר כי גנבים וגזלנים אינם כשרים לעדות אפילו אם החזירו את הגנבה,

אלא רק אם יעשו תשובה. ההיתר של הרב לוואוויץ לסמוך על גנבי דעת בענייני כשרות נראה כעת תמוה מאוד. נראה שחזקת כשרות מתבססת על מנגנון אחר שאינו עדות, ואותו נרצה לברר. הוכחה לכך שיש הבדל בין עדות בבית דין לנאמנות בכשרות מצויה בכמות העדים הנדרשת. בעדות – "על פי שניים עדים יוקם דבר". אין עדות בבית דין שמתקיימת בפחות משני עדים. לעניין איסורים יש כלל אחר: "עד אחד נאמן באיסורים". כלומר התורה נתנה נאמנות לאדם יחיד בענייני איסורים. יש לכך דוגמאות רבות, ובראשן נאמנות אישה לעדות נידה. אישה מהימנה לומר שנטמאה, ומהימנה לומר שטבלה, ובעלה סומך עליה בעניין זה.

באשר לנאמנות בכשרות, כותב המחבר:

החשוד לאכול דברים האסורים, בין אם הוא חשוד באיסור תורה בין אם הוא חשוד באיסור דרבנן, אין לסמוך עליו בהם. (יורה דעה, קיט, א)

לא סומכים בענייני כשרות על אדם החשוד בהם, על אדם האוכל מאכלים שאינם כשרים. בהשוואה לעדות, יש כאן צמצום גדול בכמות הפסולים. לא כל אחד המוחזק לעבור עבירה אינו נאמן בכשרות, אלא רק מי שחשוד עליה. עולה מהלכה זו שמי שידוע עליו שעובר על איסורי עריות, למשל, עדיין נאמן בכשרות. כך גם עולה מדבריו בהמשך הסימן: "החשוד לדבר אחד אינו חשוד לדברים אחרים" (שם, ד), אולם לא ברורה לגמרי כוונתו במילה "דבר". איננו יודעים אילו איסורים גורמים לחשד באיסורים אחרים ואילו לא. דבריו מתבהרים יותר בהמשך (שם):

אבל כל מה שצריך לאותו דבר חשוד גם עליו. כגון מי שהיה חשוד למכור חלב במקום שומן, והיה מרגיל הנערים לבא לקנות ממנו באגוזים שהיה נותן להם, קונסים אותו שלא ימכור אפילו אגוזים.

מדבריו עולה שיש לתחום את התחום שבו נעשית העבירה. אם חנווני מוכר טרפות ברמייה, נאסר עליו למכור כל דבר ואפילו אגוזים, הכשרים בוודאות.

עדיין יש לברר איך תוחמים עבירות. האם חשוד בעריות, למשל, יהיה חשוד בכשרות? וחשוד בלשון הרע? ברור שלשאלות אלו אין תשובה ברורה. אך גם לא ייתכן שעבירות קלות עלולות לפסול אדם מנאמנותו, שכן אין מי שאינו חוטא כלל. אילו עבירות מערערות את האמון? אותנו מעניין בעיקר אם גונב דעת, המייפה את הבשר שהוא מוכר באופן אסור, נאמן בכשרות. המחבר כותב בהמשך הסימן:

החשוד על איסור חמור, חשוד על הקל ממנו בעונש, אלא אם כן חמור בעיני בני אדם שנזהרים בו יותר מבחמור.  
(שם, ה)

חשד באיסור אחד מעורר את חשדנו באשר לאיסורים הנמצאים תחתיו בפירמידה. האיסורים מדורגים לפי חומרת העונש המוטל על העובר אותם, והעובר על איסור נחשד בכל האיסורים שתחתיו. ההיגיון המשפטי הוא שאדם העובר עבירה חמורה לא יחשוש לעבור עבירה קלה ממנה. מי שעובר עבירות דאורייתא לא יהסס לעבור עבירות דרבנן. עד כאן הדברים ברורים. מפתיעה ההערה הבאה בשולחן ערוך, לגבי החומרה בעיני בני אדם.

לתמונה נכנסים גם פרמטרים אחרים, לא רק חומרת האיסור קובעת. אם החברה תופסת איסור כלשהו כחמור יותר, החשד על מי שעובר עליו יהיה רחב יותר. בהמשך דבריו, מחריג המחבר את המחלל שבת בפרהסיה ואת העובד עבודה זרה, שהם אינם נאמנים בשום איסור. אולם באשר לשאר האיסורים זהו פסק חמקמק. עבור אשכנזים, למשל, לאכול קטניות בפסח זו כמעט עבירה דאורייתא, אף-על-פי שבסך הכול מדובר במנהג. האם נוכל לסמוך בכשרות על אשכנזי האוכל קטניות בפסח? שוב, הכלל אינו מוגדר מספיק.

ננסה כלל מן הסעיפים שראינו: אדם שידוע עליו שעובר על איסור, חושדים בו בכל תחום העבירה, ואין סומכים על דעתו בה. כמו כן, הוא חשוד גם בכל העבירות האחרות הנתפסות חמורות פחות בעיני החברה. הגדרה זו בעייתית משתי סיבות עיקריות: הראשונה – ברוב המקרים קשה להכריע בין חומרות האיסורים, ויש תלות בנסיבות. השנייה – איסורים קלים ביותר עלולים להיתפס כחמורים מאוד, זאת כיוון שהחברה אינה חושבת במונחי ענישה בבית דין. מה חמור יותר? לחלל שבת בצנעה, או למכור בשר לא כשר? בהחלט ייתכן שמי שאינו מחלל שבת בפרהסיה ומתבייש במעשיו, לא נראה כעובר עבירה חמורה כל-כך ואפשר שנסמוך על אותו אדם בכשרות. מה בדבר גנב דעת, המשרה כבדים בדם? כמה חמור איסור זה?

ההלכה הפסוקה בשולחן ערוך מופיעה קודם לכן בשו"ת הרשב"א. הרשב"א נשאל אם מי שמפורסם עליו שעובר עבירה כלשהי נאמן באיסורים. תשובתו כמעט זהה לדברי השולחן ערוך, אלא שבסוף דבריו נכתב דבר מעניין:

נאמן הוא בשאר האיסורין... וחשוד אממונא... אף על גב דמשומד /דמומר/ לדבר אחד אינו משומד לכל התורה כולה, שאני התם דהוה כחשוד על אותו דבר. דכיון דעובר

משום ממון אף הוא ישבע לשקר מחמדת ממון. ומשומד  
לדבר אחד משומד / מומר / לכל אותו דבר.  
(שו"ת הרשב"א, א, תל)

אדם החשוד שעובר עבירות עבור ממון – מאבד את כל אמינותו.  
אנו חוששים שכשם שהוא גוזל או מרמה בממון, הוא לא יהסס לשקר  
ואף להישבע לשקר עבור ממון. נאמנותו של אדם כזה מתערערת,  
ואי אפשר עוד לסמוך על דבריו. תמיד יקנן בנו החשש שמא הוא  
משקר כדי שיקנו ממנו.

עולה באופן מובהק מדברי הרשב"א שמוכר המרמה במסחר  
איננו אמין. בניגוד לדברי השולחן ערוך שראינו, אין החשד נובע  
מנכונותו של החוטא לעבור באיסורים אחרים. הוא נובע מכך שאין  
יותר משקל למילותיו, שהוא יאמר כל דבר כדי שיקנו ממנו, ואף  
ישקר בענייני כשרות. מדובר בסתירה לדברי הרב לוואוויץ, שטען  
שאף אם השריית כבדים בדם היא גנבת דעת, אין זה פוגע בכשרות  
המוכר. נראה לומר שהרב פיינשטיין הכיר בסתירה זו, ולא היה יכול  
לאשש את דברי הרב לוואוויץ אלה. לדידו, גנב דעת המרמה בממון  
אכן מאבד את חזקת כשרותו. מאידך, הרב פיינשטיין ראה לנגד  
עיניו מצב שכיח, ולא רצה לסגור את החנויות, בין שחשש שלא  
יימצאו עוד מוכרי בשר ובין שחשש לפרנסת המוכרים עצמם. בין  
כך ובין כך, כיוון שלא היה ביכולתו לפסוק שרמאים נאמנים לעדות  
איסורים, נאלץ הרב פיינשטיין לדייק באיסור גנבת דעת ולומר  
שאין איסור במקרה שהלקוח היה צריך לברר.

אם קביעתנו לגבי פסק הרב פיינשטיין נכונה, הרי שאין לפסוק להלכה  
את פירושו בגנבת דעת, וחזרנו לפסיקה המקורית בשולחן ערוך. יש  
חובה להודיע על כל מום במקח, ואין לייפות אותו בדרכים לא הגונות  
בלי לספר על כך. חובה להודיע לקונה על תקלה ברכב, ולשוכר על

רטיבות בתקרה. אין לצבוע כלי ישן או להשרות כבד בדם בלי להצהיר על זאת. מדובר בפסיקה לא קלה, הרי אנו מכירים את העולם ויודעים שלא פשוט להיות ישר כסרגל במשא ומתן, אך זו עמדת ההלכה. הרב פיינשטיין לא התכוון לחדש חידוש גדול כל-כך בגנבת דעת. ודאי שגם לדידו השריית כבדים בדם כדי לייפות אותם ולגרום להם להיראות חדשים היא אסורה, כל שכן אם המוכר מעלה את מחירם בשל כך. בסופו של דבר, אין חוכמות: כל מום וכל תקלה במקח חייבים להיות מדווחים ללקוח.

## שקרים לבנים במשא ומתן מסחרי

שקרים לבנים הם חלק מהחיים שלנו. ברוב המקרים שבהם אנו משנים מן האמת, יש לנו סיבה מוצדקת – בגלל שלום בית, משום כבוד הבריות או כדי לא להעליב אנשים. בית הלל אף אומרים שיש לומר לכלה ביום חתונתה שהיא נאה וחסודה, גם אם היא איננה יפה באמת. גם בתורה יש שקרים לבנים מסוימים שנאמרו בידי אבותינו. בפרק זה נדון בשאלה: האם שקרים לבנים מותרים במסגרת משא ומתן מסחרי? לצורך הגדרת הביטוי "שקר לבן", נבדיל תחילה בינו ובין המושג "גנבת דעת" שבו דן בנפרד. גנבת דעת אינה אמירה שקרית אלא אמירה נכונה הגורמת לשומע לחשוב דבר לא מדויק. כמו כן, שקר לבן במשא ומתן מסחרי איננו שקר הגורם נזק ישיר לצד השני בעסקה. לדוגמה, בעת מכירת רכב, ייתכן שהקונה ישאל אם היו בעיות במנוע והמוכר יענה שלא; זה אינו שקר לבן. שקר לבן בעסקת מכירת רכב יכול להיאמר בתשובה לשאלה אם עוד לקוחות התעניינו ברכב. במקרה שלא התעניינו ברכב לקוחות אחרים, אם המוכר יאמר את האמת ויענה "לא" – זה עלול לפגוע במחיר שהוא



רוצה לקבל על הרכב. מצד שני, אם המוכר יענה שיש עוד קונים פוטנציאליים לרכב, אמירה זו היא שקר. פרק זה ידון בשקרים כאלה.

כדי לנתח עניין זה, יש לחקור את המקורות לאיסור שקר, וכן לבחון את ההיתרים הרבים שבספרות ההלכתית.

### המקור בתורה

התורה מזכירה פעמים אחדות את איסור אמירת השקר. בספר שמות כתוב "מדבר שקר תרחק", ובספר ויקרא כתוב "לא תשקרו". מההקשר של שני הפסוקים אנו למדים כי האיסור מוגבל לשקרים בתוך בית המשפט בלבד.

הפסוקים בספר שמות מופנים לשופט:

- (ו) לא תטה משפט אבינך בריבו: (ז) מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אלתהרג כי לא אצדיק רשע:  
(ח) ושיחך לא תקח כי השיחך יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים:  
(שמות כג, ו-ח)

הפסוקים בספר ויקרא, כפי שהם מתפרשים בתלמוד הבבלי (בבא קמא קה, ע"ב), מופנים לבעל הדין:

- (יא) לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו: (יב) ולא תשבועו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך אני יקוק:  
(ויקרא יט, יא-יב)

כפי שנראה בהמשך הפרק, הראשונים חלוקים בשאלה אם יש איסור תורה לשקר מחוץ לבית המשפט, בהתנהלות היומיומית. לפני

שנעמוד על מחלוקת זו, נבחן אם יש שקרים לבנים המותרים אף במסגרת בית המשפט, לשופט או לבעל הדין.

### בתלמוד הבבלי: הרחבת האיסור מעבר לשופט

הגמרא במסכת שבועות (ל, ע"ב) מביאה רשימה ארוכה של שקרים לבנים ודומיהם, ודנה בשאלה אם איסור "מדבר שקר תרחק" חל על שקרים אלו.

אף שהפסוק "מדבר שקר תרחק" חל על שופטים, לפי פשט הפסוק לפחות, הגמרא מרחיבה את תחולת האיסור לשופטים, לתלמידי השופט (שהם כעין מתמחים של השופט בזמננו), לבעלי הדין ולמזכירות בית המשפט.

### שופטים

לגבי הדיינים, הגמרא לומדת את האיסורים הבאים:

1. "שלא יעשה סניגרון לדבריו". רש"י מבאר: "אם דן דין ולבו נוקפו לומר שהוא טועה, לא יחזיק דבריו להביא ראיות להעמידם שהוא בוש לחזור, אלא לכל צדדים יחזור להוציא דין לאמיתו".
2. שלא ישב תלמיד בור לפניו. לפי רש"י, הסיבה לכך היא שלא "ישא ויתן בדין עמו שלא יטעהו".
3. שאם יודע על חברו שהוא גזלן, לא יצטרף לדון עמו. לפי רש"י, אסור לו להצטרף "אף על פי שהעדות אמת".
4. שאם יודע בדין שהוא מרומה (כלומר, לפי רש"י, שלמד מתוך דברי העדים שאין עדותם אמת), לא יפסוק לפי דברי העדים תוך התעלמות ממה שהוא עצמו חש כנכון. הוא חייב לחקור את העדים בחקירה נגדית עד שתצא האמת.

## תלמידים

לגבי תלמידי השופט, הגמרא לומדת:

1. "אם יושב לפני רבו ורואה זכות לעני וחוב לעשיר, שלא ישתוק". המחבר פוסק להלכה ש"תלמיד היושב בפני רבו ורואה זכות לעני, והרב רוצה לחייבו, חייב ללמד עליו זכות, ואם שותק עובר משום מדבר שקר תרחק" (חושן משפט, ט, ז). האם אותו דין חל כשהתלמיד רואה זכות לעשיר לרעת העני? הט"ז סובר שבמצב זה "עדיף העני מעשיר, דאם רואה זכות לעשיר יכול לשתוק". רוב רובם של הפוסקים אינם מסכימים וסוברים שאין הבדל, ובכל מצב שניתן לטעון טענות לטובת צד כלשהו, התלמיד צריך להתערב. שיטת הט"ז פותחת פתח לאפשרות של "שקר לבן" אפילו בבית המשפט, כאשר במצב אחד לפחות התלמיד יכול לשבת בשקט ולא להתערב במה שההלכה מגדירה כשקר – אם בעל הדין הנפגע הוא עני ולא עשיר. כאמור, רוב רובם של הפוסקים שללו שיטה זו – שקר זה שקר.
2. אם התלמיד רואה את רבו טועה בדין, שלא יאמר: "אמתין לו עד שיגמרנו, ואסתרנו ואבננו משלי כדי שיקרא הדין על שמי". כלומר יש חובה על התלמיד לתקן את השופט בזמן אמת. לא ברור לי למה הגמרא הוסיפה "כדי שיהיה פסק דין על שמי" – האם הרצון לתהילה ופרסום הוא השקר שממנו יש להתרחק?
3. אם רב אומר לתלמידו: "יודע אתה בי שאם נותנין לי מאה מנה איני מבדה, מנה יש לי אצל פלוני ואין לי עליו אלא עד אחד – [לא] יצטרף עמו". מדובר בדיין שפונה לתלמידו ומבקש ממנו להצטרף לעדות לטובתו. התלמיד אינו יודע על הכסף שחייבים לרבו, אך הרב מבקש ממנו להשתתף בעדות על החוב מתוך אמון בו, על סמך ההיכרות שלו עם הרב ועם אמינותו. הדיין אינו מבקש מהתלמיד לתת עדות שקר, אלא רק לעמוד בשקט ליד העד היחיד שיכול לתת

עדות לטובת הדיין. האם באמת יש לו אפשרות שלא להגיע? הרי יש יחסי מרות ביניהם, ולכאורה התלמיד יוכל לטעון שלא הייתה לו ברירה אלא לציית לרבו. מצבים דומים שכיחים בעולם שלנו – מעסיקים מטילים משימות בעייתיות על העובדים שלהם, ולעובד אין יכולת החלטה עצמאית. הגמרא מלמדת שיחסי מרות אינם מצדיקים שקר, ואפילו שקר פסיבי כמו להיות נוכח ולא לדבר.

### בעלי דין

לגבי בעלי הדין, הגמרא לומדת שלושה איסורים נפרדים, שהמכנה המשותף להם הוא ניצול לרעה של כללי סדרי הדין. לא מדובר באמירת שקר, אלא באימוץ טקטיקה מניפולטיבית בסדרי הדין על-ידי בעלי הדין. גם מזה חייבים להתרחק:

1. אסור לנושה בחבירו מנה לומר "אטעננו במאתים כדי שיודה לי במנה ויתחייב לי שבועה, ואגלגל עליו שבועה ממקום אחר". כלומר בתכנון תהליך הכנת תביעה בבית המשפט אסור לנצל את כללי הפרוצדורה בכדי לנצח את התיק. מדובר במצב שהתובע רוצה להוציא עדות בשבועה מהנתבע. הנושא שבוייכוח אינו מאפשר לתובע לדרוש שבועה מהנתבע, ולכן התובע מאמץ טקטיקה מתוחכמת – לדרוש סכום גבוה יותר כדי להביא את הנתבע להסכים לשלם את החוב המקורי. כיוון שלפי הדין אדם שמודה בקיומו של חלק מהחוב צריך להישבע שבועת "מודה במקצת", התובע יוכל לדרוש שבועה ולזכות בתיק.
2. אסור לנושה בחבירו מנה שידרוש מאתים, שלא יאמר: "אכפרנו בב"ד ואודה לו חוץ לבית דין, כדי שלא אתחייב לו שבועה". כלומר אסור להגיש תביעה על מנת לגרום לפשרה מחוץ לבית המשפט.
3. אסור לשלושה "שנושין מנה באחד", שיהא "אחד בעל דין ושנים עדים כדי שיוציאו מנה ויחלוקו". מדובר במצב שהנתבע חייב

כסף לשלושה תובעים, ולתובעים אין עדים לבסס את התביעה. אסור לאחד מהם להגיש את התביעה ולהציג את שני הנושים האחרים כעדים ולא כתובעים. מובן שהעדים (שהם באמת תובעים) מכירים את כל הסיפור ויש להם עדות אמת להעיד, אבל שינוי הסיווג שלהם מתובעים לעדים הוא שקר.

### מזכירות

לגבי מזכירות בית המשפט, הגמרא לומדת שאם שניים באו לדין, "אחד לבוש סמרטוטין ואחד לבוש איצטלית בת מאה מנה" (חליפה יקרה), חייבים להגיד להם: "לבוש כמותו או הלבשהו כמותך". כלומר רמת הביגוד של שני הצדדים חייבת להיות דומה. רש"י מסביר כלל זה: "שלא תגרום לנו לישא לך פנים או יסתתמו דברי שכנגדך מפני חשיבותך, ואמר איך יאמינו בי בית דין על אדם חשוב כזה". כלומר ביגוד יכול להשפיע על השופט ועל האמון שיש לצדדים במערכת המשפט. לי נראה שחובה זו מוטלת על מזכירות בית המשפט: אם הצדדים הגיעו לאולם בית המשפט, אחד בג'ינס והשני בחליפה יקרה, הדבר עושה רושם עוד לפני המשפט ויכול להשפיע על השופט. כלל זה משמש בסיס לקוד הלבוש של עורכי הדין בבתי המשפט בארץ. כל מייצג מחויב ללבוש גלימה, חליפה, מכנסים, עניבה שחורה וחולצה לבנה. מניסיוני בתקופה שהייתי מתמחה בבית המשפט הפדראלי בארה"ב, אין ספק שעורכי דין (שאינם מחויבים לקוד לבוש) מנסים להשפיע בין השאר דרך הלבוש שלהם. גם משקר זה יש להתרחק. לפי הראשונים הסוברים ש"מדבר שקר תרחק" חל במסגרת משא ומתן מסחרי, יש לתת את הדעת על הופעתנו החיצונית במפגשי משא ומתן.

### השופט ובעלי הדין

הגמרא מסיימת בעוד צעד של ריחוק משקר הנדרש מהשופט ומבעלי הדין. לפי הגמרא יש איסור על השופט "[ל]שמע דברי בעל דין (חבירו) קודם שיבא בעל דין חבירו". כמו כן, יש איסור לבעל דין שלא "יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו". הרמב"ם בספר המצוות הסביר איסור זה: "כדי שלא תכנס לנפשו צורה אין יושר לה ולא אמתות" (לא תעשה רפא). שיחות ללא נוכחות שני הצדדים מאפשרות לצד אחד להטות את התמונה בעיני השופט, והשופט יתקשה לא להיות מושפע משיחות אלו.\*

### סוגיות בתלמוד הבבלי: מתי וכיצד מותר לשקר?

בניגוד לסוגיה במסכת שבועות המונה כ-15 איסורים תחת הציווי "מדבר שקר תרחק", יש סוגיות בתלמוד הבבלי המאפשרות לנו לשקר. יש לברר אם זה מפני שאין כלל איסור לשקר מחוץ לבית המשפט, או שיש איסור לשקר – והדוגמאות בגמרא הן מקרים מיוחדים שיש לבחון ולהגדיר.

---

\* דוגמה לבעיה זו היא הסיפור שהתפרסם במהלך חקירת תיק "בזק" (בשנת התשע"ח, 2018), בעקבות התכתבות במסרונים בין חוקר של הרשות לניירות ערך ובין שופטת בית המשפט. התכתבות זו מוכיחה ששיחות חד-צדדיות פסולות לחלוטין, ואסורות מהתורה.

## כיצד מרקדין לפני הכלה?

ידועה המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל בשאלה "כיצד מרקדין לפני הכלה":

תנו רבנן: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן בית שמאי לבית הלל: הרי שהיתה חигרת או סומא, אומרין לה כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה: מדבר שקר תרחק! אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק – ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו. מכאן אמרו חכמים: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות.  
(כתובות טז, ע"ב-יז, ע"א)

בית שמאי אינם מבינים איך בית הלל יכולים לומר "כלה נאה וחסודה" בכל מצב, בלי לשקר. על זה עונים בית הלל: "לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו". לטיעון זה בית שמאי אינם עונים. האם המסקנה היא שבית שמאי מסכימים עם בית הלל שאם אדם עשה עסקה לא מוצלחת, ניתן "לשקר" ולומר לו כי מדובר בעסקה טובה? גם על בית הלל יש לשאול – איך ניתן להצדיק שקר כזה? לא רק שהם סוברים שניתן לשקר, אלא שבהמשך אף נאמר שזה הבסיס לאמירה "תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות", וכפי שרש"י הסביר: "לעשות לאיש ואיש כרצונו". הייתכן שמותר להשיב לאנשים כפי רצונם ולא לפי האמת?

לפי תוספות במקום (ד"ה ישבחנו), נראה שאפילו בית שמאי מסכימים כי ניתן לומר לאדם שקנה נכס שעשה עסקה טובה, גם אם

אין זו האמת, ורק בעניין הכלה אין הם מצדיקים שקר: "ב"ש סברי, אף על גב דישבחנו בעיניו, אין להם לחכמים לתקן להזקיק לומר שקר דהתורה אמרה מדבר שקר תרחק". יש לציין שלפי תוספות (ד"ה כלה כמות שהיא) כוונת בית שמאי היא שבמקרה שהכלה אינה יפה, לא יגידו את המום שבה אלא "ישתקו ולא ישבחוה". עדיף לא להגיד כלום. הרי"ד (פסקי הרי"ד שם) אומר גם הוא שבית שמאי מסכימים לדברי בית הלל בתחום העסקי, ואף מדגיש כי לדבריהם ניתן "לומר דבר המתקבל ואף על פי שאומר שקר".

למה לפי תוספות אוסרים בית שמאי שקר בהקשר לשידוכים, ומאפשרים שקר בהקשר לעסקים? לפי הט"ז (אבן העזר, סימן סה), בית שמאי מאפשרים שקר כי "כבר נודע מנהג כל האדם שנוהגין שמי שלוקח מקח רע משבחין הרואים בעיניו כדי שלא יצטער" (אבן העזר, סה). עדיין צריך להבין זאת, כיוון שלכאורה צער יכול להיגרם בענייני שידוכים בדיוק כמו בעסקים, אם לא יותר. שו"ת משנה הלכות (חלק יב, סימן רעח) מפרש את הדיון בין בית הלל לבית שמאי אחרת:

ויש להבין המשל שאמרו בית שמאי לבית הלל ומה שהשיבו הם לבית שמאי. והלא דברי ב"ש לכאורה פשוטים, היאך יאמר שקר ויאמר על חигרת שהיא נאה וחסודה וכיוצא בה? וגם בית הלל לא השיבו להם על זה כלום, אלא השיבו: לדבריכם מי שלקח מקח רע וכו', והלא הם לא מדברים ממקח, ומה ענין מקח ושבחו לדבר שקר? וצ"ע. והמבואר בזה כך, דב"ש אמרו להם לב"ה אסור לשבח במה שאין בהם והוא דבר שקר ועל זה נאמר מדבר שקר תרחק, והשיבו בית הלל הן אמת אם עכשיו היה בא החתן ליטול עצה על בתולה שהיא חигרת אם לישא אותה ואם היא נאה והיא חигרת – הי' מצוה וחיוב להגיד



האמת דאסור לומר לחבירו דבר שקר, וכמו שמי שהוא בא לשאול עצתו אם לקנות חפץ פלוני או מקח פלוני ולדעתו הוא מקח רע חייב לומר לו שזה מקח רע, ולא יחוש שבזה מקלקל המקח להמוכר שלא יוכל למכור.  
(חלק יב, רעח)

כלומר יש להבדיל בין שידוכים ועסקים פוטנציאליים ובין שידוכים ועסקים שכבר בוצעו. באשר לשידוך או לעסקה ששוקלים, יש לומר את האמת גם אם זה יגרום נזק למוכר כי העסקה לא תתבצע. לגבי שידוכים ועסקים שכבר בוצעו, אפשר לא להגיד את מלוא האמת (כלומר – שקר לבן), כדי לא לצער את החתן או את האישה שביצע את העסקה הלא מוצלחת. לדעתי, בעסקים יש להוסיף עוד פרט: אם הקונה שואל את חברו על עסקה שכבר בוצעה ועשויה להתבצע שוב, אין אפשרות לשקר. לדוגמה, אם אדם קונה מניות של חברה נסחרת ושואל את חברו המומחה במנייה שנקנתה אם עשה עסקה טובה, יש לומר את האמת – אחרת הקונה עשוי להמשיך לקנות מניות כי חברו המומחה אמר לו שעשה עסקה טובה. אם החבר חושב שהעסקה אינה טובה, אסור לו להגיד שהעסקה הייתה טובה.

### שלושה שקרים מותרים

במסגרת דיון על השבת חפצים אבודים ועל החובה של המאבד להצביע על סימן שהחפץ באמת שלו, הגמרא דנה ביכולתם של תלמידי חכמים לקבל את אבודותיהם גם ללא סימנים – על בסיס נאמנותם והימנעותם משקר. בהקשר זה מביאה הגמרא אמרה שלפיה תלמידי חכמים משקרים רק בשלושה נושאים: "במסכתא, בפוריא ובאושפיזא" (בבא מציעא כג, ע"ב). לפי רש"י, הם אומרים שקרים

(לבנים) אם שואלים אותם על בקיאותם בנושאים הלכתיים ("ומדת עונה היא"), על יחסים אינטימיים שלהם ("מדת צניעות הוא") ועל רמת האירוח במקומות מסוימים ("מדה טובה היא כדי שלא יקפצו בו בני אדם שאינן מהוגגין\* לבא תמיד עליו, ויכלו את ממונו"). הגמרא אומרת שאם תלמיד חכם משקר רק בשלושה תחומים אלה, הוא אינו חייב להביא סימן כדי להוכיח שהאבדה שייכת לו, אלא פשוט מאמינים לו כשהוא אומר שהוא מזהה את החפץ האבוד. אם תלמיד חכם משקר בנושאים נוספים מלבד שלושת אלה, הוא חייב להביא סימן כדי לקבל את חפצו האבוד.

יש אחרונים המצביעים על סוגיה זו בתור הוכחה שאין איסור כללי לשקר. הגמרא אינה מרמזת ששקר של תלמיד חכם בנושאים אחרים, מלבד השלושה הללו, הוא דבר אסור או חמור. הדיון בגמרא מוגבל לדיני ראיות ולשאלה אם תלמיד חכם חייב להביא סימן ככל אדם. מצד שני, אפשר לומר שיש איסור כללי לשקר, וגמרא זו עניינה אך ורק דיני ראיות וחפצים אבודים. הרמב"ם, שאינו מונה מצווה של אמירת אמת (למעט בבית הדין), כותב – כנראה בהתבסס על גמרא זו – ש"תלמיד חכם לא... ישנה בדבורו" (הלכות דעות ה, ז). נראה שלהבנתו זו מידה טובה, אבל לאו דווקא חובה.

אף שהגמרא מונה רק שלושה תחומים שבהם תלמיד חכם יכול לשקר כך שנאפשר לו לזהות אבדה גם בלי סימן, המחבר בשולחן ערוך מונה תחום נוסף – "דברי שלום":

---

\* לפי תוספות ד"ה באושפיזא, לאנשים הוגנים יש לומר את האמת ואין היתר לשקר.

במה דברים אמורים? בתלמיד ותיק שאינו משנה בדיבורו כלל אלא בדברי שלום, או במסכתא או בפוריא או באושפיזא.  
(חושן משפט, רסב, כא)

הרמ"א מוסיף כי "כל תלמיד חכם הוא בחזקת שאינו משנה כי אם בדברים הנזכרים לעיל". הסמ"ע במקום מתלבט "אם בזמן הזה גם כן יש לתלמיד חכם דין זה, מאחר שמצינו שבכמה דברים אין נוהגים בזמן הזה", אבל פתחי תשובה סובר: "אין ספיקו של הסמ"ע מוציא מידי ודאי של רמ"א..." כלומר לדבריו הדין של תלמיד חכם עדיין תקף. מפתיע שהמחבר, הרמ"א, הסמ"ע ופתחי תשובה אינם מביאים אפילו בהערה את דברי הרמב"ם ש"תלמיד חכם לא ישנה בדבורו".

### שינוי מפני השלום

הגמרא קובעת כי "מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום" (יבמות סה, עב). הגמרא מביאה שלוש הוכחות לכך מהתנ"ך:

הראשונה היא מהסיפור יוסף ואחיו (בראשית נ, טו-יז), לאחר מות יעקב אבינו, אחי יוסף חששו: "לו יִשְׁטַמְנוּ יוֹסֵף וְהָשֵׁב יָשִׁיב לָנוּ אֶת כְּלֵי הָרָעָה אֲשֶׁר גָּמְלָנוּ אֹתוֹ". בעקבות זאת הם ניגשו ליוסף וסיפרו: "אָבִיךָ צָנָה לִפְנֵי מוֹתוֹ לֵאמֹר: כֹּה־תֹאמְרוּ לְיוֹסֵף אָנָּה שָׂא נָא פְּשַׁע אָחִיךָ וְחַטָּאתָם כִּי רָעָה גָּמְלוּךָ וְעַתָּה שָׂא נָא לְפָשַׁע עַבְדֵי אֱלֹהֵי אָבִיךָ." לפי רש"י, "יעקב לא צוה אלא הם שינו מפני דרכי שלום". יש לציין שמפשט הפסוקים אין הוכחה כי יעקב לא אמר את הדברים האלו. מכל מקום, גם אם הוא לא אמר, ראוי להדגיש כי האחים לא עיוותו את האמת ולא אמרו על שחור שהוא לבן, אלא הוסיפו סיפור מדומה.

ההוכחה השנייה היא מהסיפור על שמואל שהיה בדרך לבית ישי (שמואל א טז, א-ג). ה' ציווה את שמואל ללכת לבית ישי למשוח את אחד מבניו למלך במקום שאול. שמואל פחד שאם שאול ישמע על המתרחש, הוא יהרוג אותו. ה' אמר לשמואל: "עֲגִלַת בָּקָר תִּקַּח בְּיָדְךָ וְאַמְרַת לְזִבְחַ לְיִקְנֹק בְּאַתִּי: וְקִרְאַת לְיִשִׁי בְּזִבְחַ וְאַנְכִי אֹדִיעֶךָ אֵת אֲשֶׁר־תַּעֲשֶׂה וּמִשְׁחָתָ לִי אֵת אֲשֶׁר־אֲמַר אֵלֶיךָ:." לפי רש"י, "הקדוש ברוך הוא צוה לשנות". האם זהו שקר? ה' לא אמר לשמואל לשקר אלא רק לא לספר את כל הסיפור. נראה שלולי ציווי אלוקי, גם לספר רק חלק מהסיפור נחשב לשקר. ראוי לציין כי בגמרא, רבי נתן לומד מסיפור זה כי יש "מצווה" לשנות מפני השלום. ייתכן כי כוונתו לומר שאם ה' מצווה לשקר, אזי ניתן לשקר (כלומר לחסוך חלק מהסיפור); אולם בלי ציווי אלוקי, אין מצווה לשנות מפני השלום. מכל מקום, גם כאן ההיתר מוגבל לצמצום כל האמת, אך אין היתר לשקר גמור.

ההוכחה השלישית היא הסיפור על הצחוק של שרה (בראשית יח, ב-ג). כשה' גילה לשרה שהיא תלד בן, שרה צחקה לעצמה ואמרה:

"אֲחֵרִי בְּלִתִּי הֲיִתְּהָ לִי עֲדָנָה וְאֵדֹנִי זָקֵן." כלומר, אני זקנה וגם בעלי זקן. בעקבות זאת פנה ה' לאברהם ושאל: "לָמָּה זֶה צָחֲקָה שָׂרָה לְאֹמֹר הָאֵף אֲמַנָּם אֵלַד וְאֲנִי זָקְנָתִי?" לפי רש"י, "שרה אמרה לשון בזוי, וכשגלה הקדוש ברוך הוא הדבר לאברהם כתיב למה זה צחקה שרה וגו' ואני זקנתי, ושינה הדבר מפני השלום". האם ה' אכן שינה לגמרי את דברי שרה? היא אכן אמרה על עצמה שהיא זקנה, אלא שה' השמיט את דבריה על אברהם, כלומר לא סיפר לאברהם את כל הסיפור.

עולות מכאן שלוש מסקנות: ראשית, גם סיפור חלקי נחשב לשקר; שנית, אין היתר לומר שקר גמור אפילו מפני השלום; שלישית, יש היתר לספר סיפור חלקי ולהשמיט חלק מהפרטים מפני השלום.

## מוני המצוות

### הרמב"ם

אף שהגמרא בשבועות מונה 12 איסורים תחת הכותרת "מדבר שקר תרחק", הרמב"ם בספר המצוות לא מנה זאת בתור מצווה. הוא מזכיר את הכלל האחרון שלמדנו בגמרא בשבועות, של איסור על שופט לשמוע צד אחד שלא בנוכחות הצד השני, אבל מפנה לפסוק אחר בתור מקור להלכה: "שהזהיר השופט שלא לשמוע דברי אחד מבעלי הדין שלא בפני בעל דינו" (לא תעשה, רפא). אף שבמסכת שבועות המקור הוא "מדבר שקר תרחק", בספר המצוות הרמב"ם התבסס על "לא תשא שמע שוא". אומנם הרמב"ם אינו מונה את המצווה "מדבר שקר תרחק", אך הוא מצטט את הפסוק ומפנה לגמרא בשבועות כדי "להזהיר מזה העניין בעצמו". כלומר "מדבר שקר תרחק" משמש אזהרה או תזכורת. האם אפשר לומר שהרמב"ם אינו אוסר אמירת שקר?

במשנה התורה מצטט הרמב"ם את הפסוק "מדבר שקר תרחק" ופוסק להלכה את כל הכללים שלמדנו בגמרא בשבועות. כזכור, כל הדוגמאות סובבות סביב כל השחקנים בבית המשפט (השופט, התלמיד ובעלי הדין). ההלכות מופיעות בהלכות טוען ונטען (טז י); הלכות סנהדרין (כא ז, י; כב ב, ג, י; כד ג) ובהלכות עדות (יז י). הרב יהודה עמיטל, במאמרו בנושא מדבר שקר תרחק (עלון שבות 163), מסיק כי "עיון בפסקיו של הרמב"ם מעלה, כי לדעתו האיסור

'מדבר שקר תרחק' איננו איסור כללי אלא נאמר ביחס לדיינים בלבד. הרמב"ם פסק את כל הדוגמאות שמובאות בגמרא, וביחס לכל אחת ואחת הזכיר גם את הפסוק 'מדבר שקר תרחק'. הרב עמיטל שם לב שהדוגמה האחרונה במסכת שבועות נפסקה להלכה בידי הרמב"ם, אבל בלי הפניה לפסוק "מדבר שקר תרחק":

יוצאת מן הכלל היא הלכה אחת: "שני בעלי דינין שהיה אחד מהם מלוכבש בגדים יקרים והשני מלוכבש בגדים בזויין, אומר למכובד או הלבישהו כמותך עד שתדון עמו או לבוש כמותו עד שתהיו שוין, אחר כך תעמדו בדין" (הלכות סנהדרין פכ"א, ה"ב). בגמרא נאמר במפורש שהחובה לדון את בעלי הדין כששני הצדדים לבושים בביגוד דומה, נלמד מהפסוק 'מדבר שקר תרחק'. למרות זאת, הרמב"ם לא הביא את הפסוק בדוגמה הזו, כפי שעשה ביחס לכל הדוגמאות האחרות. מדוע? נראה שהרמב"ם הסתמך בהלכה זו על הדברים שכתב בהלכה הקודמת: "מצות עשה לשפוט השופט בצדק שנאמר בצדק תשפוט עמיתך..." בהלכה זו ציין הרמב"ם את הפסוק הכללי שממנו למדים שיש לערוך משפט צודק וישר, ולא לעוות את הדין: 'בצדק תשפוט עמיתך'. לאחר שציטט פסוק זה, נמנע הרמב"ם בהלכה הבאה, בהביאו את הדין שיהיו שני בעלי הדין לבושין בשווה, לציין את הציווי 'מדבר שקר תרחק', מכיוון שהוא ראה בו תת ציווי של ההנחיה הכללית לשפוט בצדק. הרמב"ם כנראה הבין שהציווי 'מדבר שקר תרחק' נועד להרחיב את גבולות הציווי הכללי 'בצדק תשפוט עמיתך'. בעוד שהציווי לשפט בצדק נאמר רק ביחס לדיינים, בא הציווי להתרחק משקר והרחיב את החובה לשפוט משפט

צדק גם ביחס לשותפים האחרים בהליך השיפוטי: עדים,  
בעלי דין, וכדומה.

עוד הוכחה לכך שהרמב"ם אינו מונה מצווה כללית של "מדבר שקר  
תרחק" עולה מהלכה שהוא הביא בהלכות דעות. בהלכות דעות  
הרמב"ם כתב שתלמיד חכם "לא ישנה בדבורו, ולא יוסיף ולא יגרע  
אלא בדברי שלום וכינצא בהן" (ה, ז). אם הרמב"ם חשב כי מדובר  
במצווה מן התורה לא לשקר, הוא לא היה מגביל הלכה זו לתלמידי  
חכמים בלבד.

למרות זאת, עדיין לא ברור שהרמב"ם יאפשר אמירת שקר במסגרת  
משא ומתן מסחרי. נדון בזה בהמשך.

### סמ"ג

בניגוד לרמב"ם שאינו מונה מצווה כללית של מדבר שקר תרחק,  
הסמ"ג מונה את המצווה כמצוות עשה קז. הסמ"ג מתבסס על 12  
הכללים במסכת שבועות המדברים על הצדדים הפועלים בבית  
המשפט, והוא מצטט אותם מילה במילה. לאחר העתקת הסוגיה  
בשבועות, הסמ"ג כותב כי "אמנם מותר לשנות בדבר השלום...  
ולערב דעתו עם דעת הבריות".

כפי שראינו, הרמב"ם מביא גם הוא את 12 הכללים במסכת שבועות  
להלכה, אף שאין הוא מונה את מצוות "מדבר שקר תרחק". לכאורה  
נראה שאין באמת מחלוקת בין הרמב"ם והסמ"ג: שניהם מסכימים  
על פרטי ההלכה אבל תחת כותרת אחרת. הסמ"ג, כמו הרמב"ם,  
אינו כותב שיש מצווה לומר אמת. כמו הרמב"ם, הסמ"ג גם אינו  
כותב במפורש שיש איסור לשקר מחוץ למסגרת בית המשפט. האם  
הסמ"ג מסכים לשקר שניתן במסגרת עסקית מחוץ לבית המשפט?

### יראים

גם היראים (סימן רלה) מונה מצווה של מדבר שקר תרחק. בניגוד לסמ"ג שמפרט את המצווה על בסיס הסוגיה בשבועות, המכילה את הכלל של מדבר שקר תרחק על השופטים ובאי בית המשפט, היראים כתב שאסור לשקר "שקר שיוכל לידי חברו, וצריך לתת לב בזה העניין שיוכל לבוא שקרו לידי היזק... אבל שקר שאינו בא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו". למשפט הזה יש חשיבות רבה. ראשית, נראה שהיראים מרחיב את תחולת ההלכה מבאי בית המשפט לכל אדם מול "חברו". כמו כן, היראים מציין תחום שבו אין איסור לשקר, אבל דרכו הוא מגדיר סוג שקר שאסור מן התורה: שקר שאינו מזיק – מותר, אך כל שקר שיכול להביא לידי נזק או רעה – אסור מדין דאורייתא, גם אם הוא נאמר מחוץ לכותלי בית המשפט.

בתחום של משא ומתן מסחרי, לדעתי שיטת היראים מובילה לשת"י מסקנות. האחת, יש איסור לשקר בחדרי ישיבות שבהם מתנהל משא ומתן מסחרי. השנייה, אנשי עסקים מנוסים שוקלים כל דבר שהם אומרים לפני שהם אומרים אותו. מטרת כל אמירה היא לשכנע את הצד שכנגד להסכים לעמדת הצד המדבר. כאשר משקרים (בין שזה שקר לבן ובין שזה שקר גמור), השקר נאמר כדי לשכנע את הצד השני למשא ומתן להסכים או לוותר על נקודה מסוימת שעליה מנהלים את המשא ומתן. לכל נקודה שעליה מנהלים משא ומתן יש משמעות כלכלית, ולכן השקר נכנס להגדרת היראים כשקר "שיוכל לבוא שקרו לידי היזק". כלומר גם אם שיטת היראים מאפשרת "שקרים לבנים" בין חברים, אין זה מצדיק שקר לבן במשא ומתן מסחרי.



### אזהרות – רבי שלמה אבן גבירול

בהיותו בן 16, כתב רבי שלמה אבן גבירול שירה שנקראת "אזהרות" ובה הוא מנה תרי"ג מצוות. כמה מקהילות המזרח נוהגות לומר את האזהרות בחג השבועות. במצוות עשה קנט כתב אבן גבירול "מדבר שקר תרחק"; אך מכיוון שמדובר בשיר, אין לדעת אם הכוונה למצווה שחלה על באי בית המשפט, כמו הרמב"ם, או שזו מצווה רחבה יותר שחלה על כל אדם, כמו שיטת היראים. הרשב"ץ פרסם ספר ובו פירוש על האזהרות בשם זוהר הרקיע, ושם כתב את המתבקש: "היאך אפשר שלא יכנס זה במנין המצוות. ועוד היאך אפשר שלא תהי' לנו מצוה בדבור אמת...?" (סימן נט). שאלתו מובנת מאוד, אבל כפי שראינו, פסוקי התורה, הסוגיה בגמרא בשבועות ושיטת הרמב"ם מובילים למסקנה שאכן אין מצווה בתורה לדבר אמת.

בביאורו על ספר המצוות לרס"ג, הרב פערלא (עשה כב) סיכם את שיטות הראשונים וכתב: "מעתה מה שתמה הרשב"ץ ז"ל איך אפשר שלא יהיה לנו מצוות עשה בדבור אמת, לא ידענא מקום קושיא כלל". כלומר, "מדבר שקר תרחק" איננו מקור למצווה כללית. אבל "דודאי בדברים שבין אדם לחבירו יש לנו כמה אזהרות בתורה". לדוגמה: "בדיינים כתיב מדבר שקר תרחק. ובעדים כתיב לאו דלא תענה וגו', ובאונאת דברים כתיב לא תונו, ובגנבת הדעת כתיב לא תגנבו וכתביב לא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו". מוסיף הרשב"ץ ואומר כי "סתם" שקר הוא "מדה מגונה ודבר גנאי הוא לדבר במ. מכל מקום על כל פנים [אין] בהו איסורא מן התורה כלל. ואפילו מדרבנן נראה דלא אסרום... אין כאן שום גמגום על מוני המצות שלא מנו עשה זו דמדבר שקר תרחק. דלא [כתוב] אלא אדיינים". כלומר הרשב"ץ אומר שאין מצווה כללית שלא לשקר, אך מציין כי בתחום המשא ומתן המסחרי יש אוסף של מצוות האוסרות על

דיבור שקר, והמשמעותית ביניהן היא איסור "גנבת דעת". אם כן, התורה אוסרת אמירת שקר בעסקים.

### רבנו יונה

רבנו יונה, בספרו שערי תשובה (ג, קעח) מפרט תשעה סוגים של שקרים אסורים, רובם קשורים לעולם העסקי:

1. שקר של ממש: "כמו המכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד... וכן העונה ברעהו עד שקר... התרמית והאונאות במסחרים ובשותפות".
2. שקר של ממש ללא נזק מידי: "כמו המתעה את חברו, שיאמין בו כי הוא אוהב וריע נאמן עמו, ומתכוין בזה כדי שיבטח בו ולא ישמר ממנו, ויוכל להדיח עליו רעה". כלומר כבר לפני כ-1,000 שנים רבנו יונה הכיר באנשים שכתוצאה מהשקרים הלבנים שלהם מייצרים תחושת ביטחון, אבל גורמים לאיש ששיקרו לו להיות זהיר פחות. לדוגמה, במשא ומתן בין מוכר ושני מציעים, אחד המציעים אומר לשני שהוא אמר למוכר שהוא – כלומר המציע השני – אמין. האיש השני ישתכנע שהוא אמין בעיני המוכר, ויהיה זהיר וממוקד פחות בהתנהלות שלו בתחרות מול המוכר. זה שקר לבן שגורם נזק לטווח הארוך והוא אסור.
3. שקר טקטי: "הבא בערמה ודברי מרמה למנוע טוב מבעליו, להעביר הטובה אליו, לא לגזול מחברו דבר שהוא שלו, ולא לחמסו, אבל יתן עינו בטובה העתידה לבא לידי חברו, וצודה אותה לקחתה אליו בשקר מליו..." דוגמה טובה לזה היא ישיבות הערכה וקידום עובדים. אם אדם רוצה לקדם את אחד העובדים במחלקה שלו, והרי בלתי אפשרי שכל העובדים יקבלו קידום, ישתלם לאותו אדם להגיד מילה שלילית על עובדים אחרים כדי שהעובד שלו הוא שיקודם. במקרה הזה השקר יכול להיות

קטן מאוד, וייתכן שלא יהיה צורך ביותר מעשיית פרצוף חמוץ כשמישהו מזכיר את שמו של עובד אחר; ועדיין שקר לבן זה הוא שקר והוא אסור.

לאחר שרבנו יונה הגדיר סוגים של איסורי שקר לבן במסגרת מסחרית, הוא דן בשקר ללא גרימת נזק (שם, קפא), או במילים שלו: "ואין לו תועלת בשקריו ולא הפסד לזולתו, אבל כה משפטו מאהבתו שקר מדבר צדק סלה". פוסק רבנו יונה: "והאיש הזה יקל ענשו מצד אחד, על כי אין הפסד לאיש בשקריו ופחזותו, אבל גדול מאד ענשו בעז פניו ואהבת השקר..." כלומר גם שקר זה אסור. מול סוג שקר לבן זה, הוא סובר כי "זה החלק התירוהו לקיים מצות ודרישת טובה ושלום. ואמרו (כתובות יז, א): כי מותר לשבח הכלה לפני החתן ולאמר שהיא נאה וחסודה אף על פי שאינו כן. ואמרו (יבמות סה, ב): מותר לשנות בדברי שלום". כלומר לדעת רבנו יונה יש איסור לשקר, אך כנגדו יש כמה סוגי היתרים כפי שלמדנו בסוגיות בגמרא.

כפי שראינו, הרמב"ם אינו מונה מצווה עצמאית של חובה לומר אמת, היראים כותב כי אין איסור בשקר שאינו גורם נזק, הרב פערלא בפירושו לספר המצוות של רס"ג כותב כי שקר ללא נזק הוא מידה רעה אבל אינו אסור. אם כך, הסוגיות שלמדנו בגמרא סביב השבחים שאומרים לכלה, או סביב שינוי מפני השלום, אינן מתיישבות: אם אין איסור לשקר, למה יש צורך בהיתרים לשקר בתנאים מסוימים? לפי רבנו יונה התשובה מובנת – אכן אסור לשקר, ורק במקרים מסוימים הותר לשנות באופן שאינו גורם נזק.

## שו"תים: האם מותר לשקר בענייני ממון?

### שקר לשם עשיית הדין

הבן איש חי (שו"ת תורה לשמה, סימן שסד) נשאל: "באיזה אופנים מותר לשקר [למען] השלום?" הוא לא היה מוכן לפסוק כלל אחיד, וכתב: "המצאות של אופנים שיש בהם היתר לא אעשה לכם מדעת בדבר זה ורק אביא לכם אופנים הנזכרים בתלמוד ואתם תלמדו מהם". ואכן, הבן איש חי הביא עשרות דוגמאות בתלמוד על אודות היתרים לשקר בדבר שלום. לאחת הסוגיות יש קשר לעולם העסקי. הגמרא (גיטין יד, ע"א) מספרת על רב ששת שהיה לו "אשרתא דסרבלי במחוזא". כפי שרש"י מסביר, רב ששת נתן סרבלים באשראי למפיצים בעיר אחת, וביקש מרב יוסף בר חמא שעמד לנסוע לאותה עיר לגבות חובות ממוכרי הסרבלים. כשרב יוסף בר חמא פגש את המפיצים, הם הסכימו שהוא יעביר את כספיהם לרב ששת – בתנאי שרב יוסף בר חמא יתחייב בקניין שאם משהו יקרה לכספים, הם לא יהיו אחראים על כספים אלו כלפי רב ששת. במילים אחרות, הם ביקשו כתב שיפוי מרב יוסף בר חמא. לפי הגמרא, רב יוסף בר חמא ענה "אין" (כלומר כן) אבל בפועל הוא לא התחייב בקניין כפי שהוא הבטיח. כשרב יוסף בר חמא סיפר את כל הסיפור לרב ששת, רב ששת אמר לו שהוא פעל נכונה בכך שלא התחייב בקניין.

סוגיה זו מעלה הרבה שאלות בנושאי אחריות, שליחים ודיני קניין, אבל לעניין אמירת שקר, כתב רבי יעקב עמדין (הגהות היעב"ץ גיטין, יד) שמהסיפור הזה ניתן ללמוד כי במקרים כאלה אין משום "מדבר שקר תרחק", כי אחרת הוא "לא יוכל להציל מידם באופן אחר, אם לא יבטיחם על שקר". כלומר לפעמים כדי לא להפסיד כסף ניתן לשקר בעסקים. בדפוס וילנא נוספה הערה המצמצמת את דברי הרב עמדין, ומציעה ש"משום דלשון אין, יש בו שני משמעויות: א. אין שמסכים לדבריו, והשני הוי משמעויותו כמו ל...

והוא אמר להם בלשון אין, והם סברו כי הבטיחם על זה, והוא חשב בלשון לא". כלומר לא היה בזה שקר מפורש, אלא שכשרב יוסף אמר "אין", המפיצים חשבו שהוא אמר "כן" בארמית בעוד הוא השתמש במילה "לא" בעברית. לפי הערה זו, כדי להציל כסף שבידי אחרים ניתן לומר דברים בעלי שתי משמעויות. האם משמעות הדבר שניתן לשקר גם במשא ומתן? אני סבור שלא. הרב יצחק זילברשטיין השתמש בהערה של הרב יעקב עמדין. הוא נשאל שאלה:

ראובן עשה עבודות שיפוצים באחד האולמות. כשגמר את כל העבודות, התחמק בעל האולם וסירב לשלם לו. ראובן פנה לבית הדין, והם פסקו את הסכום המדויק שבעל האולם חייב לשלם, אולם בעל האולם עדיין סירב לשלם. הלך ראובן והמתין ליד המשרד עד שאחד מבעלי השמחה סיים את שמחתו ובא לשלם את הסכום, אמר לו ראובן טוב מאד שבאת לשלם בזמן עבור האולם, שאל אותו בעל השמחה אתה הוא בעל האולם, אמר לו אני, שמעון בעל האולם, והתכוון לומר שאני ראובן, ושמעון הוא בעל האולם, ובעל השמחה פרע לו את כל חובו. ויש לשאול: האם היה מותר לראובן לומר מילה הנשמעת לשתי פנים, כדי להוציא ממון המגיע לו?

הרב זילברשטיין כתב שמצד אחד "לעשות מעשה שנראה כשקר לכאורה אסור לשנות מן האמת, ואפילו לעשות מעשה כדי שהשני יחשוב שעשה זה בשבילו אסור..." מצד שני, מהיעב"ץ משמע "שבלשון המשתמעת לשתי פנים, אין משום מדבר שקר תרחק... ומשמע שבעניננו מותר לכתחילה לעשות כן... שאדרבה, על-ידי כן

מציל את הרשע מדינה של גיהנם". לעניות דעתי, פסק כזה אפשרי רק לאחר שניתן פסק דין חלוט המחייב תשלום, אך אי אפשר להסיק מכאן שיש היתר לשקר או לרמות בעסקים.

### שקר במאמר אקדמי

הציץ אליעזר נשאל אם עוברים על איסור של "מדבר שקר תרחק" בפרסום מאמר אקדמי וכותבים נתונים שאינם מדויקים. השאלה מדברת בעד עצמה:

היות ולאחרונה רבו פרסומי מחקרים ותוצאותיהם בעתוננים רפואיים בכל שטחי הרפואה, ובחלקו הדבר נובע מהעובדא שההחלטה להתקבלות רופא חדש לעבודה בבית חולים מבוססת במדה רבה על מספר המאמרים שפירסם, הנ"ל מביא להתחרות בין הרופאים, וכדי להגדיל את מספר הפרסומים נאלצים הרופאים לפעמים לשנות פרטים במקרים שמפרסמים, על ידי שינוי גיל, סידור סיפור מהלך המחלה, העלמת או הוספת פרטים וכו', כדי שהפירסום יהיה מעניין יותר, ויגביר את סיכוייו להתקבל לעבודה, לכן נפשו בשאלתו! האם על ידי שינוי הפרטים האלה עוברים על [מדבר שקר תרחק]...? וכפי שכבודו הוסיף להסביר לי בע"פ, לא יוכל לצאת עלי ידי זה איזה תקלה בטיפול מסולף וקביעת דיאגנוזה לא נכונה... (שו"ת ציץ אליעזר, טו, יב)

כאשר לכתובת שקר במאמר אקדמי, הציץ אליעזר דן ב"איסור של מדבר שקר תרחק היות ואינו גורם עי"כ היזק לשום אדם..." כפי שכבר למדנו, שערי תשובה פוסק שהמשנה מן האמת עובר על איסור

דבר שקר, גם אם אינו גורם בזה הפסד. הציץ אליעזר ציטט את החפץ חיים שכתב ש"אחת ממדרגת השקר, דיש אשר ישקר בדברים אשר שמע ומחליף קצת דברים במתכוין ואין לו תועלת בשקריו ולא הפסד לזולתו, אבל כה משפטו מאהבתו שקר מדבר צדק סלה, ופעמים שהוא בודה מלבו ספור הדברים כולו למען הרבות שיחה בין הבריות או להחשב בין החכמים ויודעי דברים הרבה, והאיש הזה אף שאין הפסד לאיש בשקריו ופחזותו, אבל גדול מאד ענשו בעז פניו ואהבת השקר ויכבד עונו כי יאהבהו לבלי תועלת". בהתחשב בכללים אלו, פסק הרב ולדנברג:

אסור לשנות בפרטים שמפרסמים, וגם לא להעלים פרטים אם הענין משתנה על ידי כן, והגם שאין העונש בזה כעונש המשקר ללא תועלת, ומכל שכן לא כמי שמזיק על ידי כך לחבירו, אבל הוא בכלל למדו לשונם דבר שקר, והאמת צריך להיות נר לרגלנו.

נראה שפסיקת הציץ אליעזר אינה מוגבלת למאמרים אקדמיים; גם מאמר תורני או טור חדשותי שבמתכוון אינם מביאים מקורות מסוימים לדבריהם, כי ידוע לכותב שהם סותרים את המסקנות שלו, יכולים להביא את כותב המאמר לידי איסור של כתיבת שקר. יש להיזהר.

### שקר לשם השגת ממון

הבן איש חי נשאל (שו"ת תורה לשמה, סימן שעא) על אודות בת שפנתה לבית המשפט האזרחי לצו ירושה "במקום שיש בנינים יורשים, כי לפי דיניהם הבת לוקחת ירושה עם הבן". זה בדיוק המצב גם במדינת ישראל: ללא צוואה האומרת אחרת, הבת יורשת עם האחים

שלה. האחים של הבת ביקשו לדעת אם מותר להם "לעשות שטר צואה או מתנה בשקר מפּי האב על שם הבנים היורשים בדיני תורה, או אם יש בזה חשש מדבר שקר תרחק?" כלומר האם האחים יכולים לזייף צוואה שתוריש את העיזבון רק לבנים, על-פי דיני הירושה בתורה? אציין שעולה מהשאלה כי הבת לא ניסתה לשלול ירושה מהאחים שלה, אלא אך ורק להשתתף איתם. הבן איש חי פסק ש"ודאי מותר ואין בזה חשש מדבר שקר", לפי הכלל ש"מותר לשנות מפני השלום". כלומר כדי למנוע מהאחות לקבל חלק מהירושה, מותר להגיש מסמך מזויף לבית המשפט האזרחי. הבן איש חי מוסיף כי יש לוודא "שלא יצא מזה חילול ה' חס ושלום... אם אפשר שיהיה נודע לערכאות ששקר עשו..." אגב, במדינת ישראל מדובר בעבירה פלילית של הגשת מסמך מזויף לבית המשפט.

לכאורה, תשובה זו נוגדת ערכים הלכתיים בסיסים שעליהם למדנו בפרק זה. אין היתר לשקר להשגת ממון. ייתכן שהבן איש חי היה פוסק אחרת אילו היה חי במדינת ישראל, על אף המצב ההלכתי של בתי המשפט האזרחיים. אחרת, האם נאפשר לצדדים לשקר בבית המשפט האזרחי, כדי שהתוצאה המשפטית תמיד תהיה לפי הדין ההלכתי? המתח שבין מערכת המשפט האזרחית ובין ההלכה ידוע וקיים, אך אין משמעות הדבר שניתן להצדיק שקר. עדיף שבעל הדין יפסיד כסף מאשר להצדיק שקר. הרב יעקב אפשטיין נשאל:

אדם עובד בארגון. יש לו 12 ימי חופשה בתשלום בשנה ועוד 16 ימי מחלה בתשלום בשנה. אם ייקח את ימי החופשה בחול המועד כמעט ולא יישארו לו ימי חופשה לחופשה משפחתית. הנהוג באותו ארגון (בידיעה ובהסכמה בשתיקה של מנהלי הארגון) הוא שהעובדים רושמים את ימי חול המועד כימי



מחלה, מביאים על כך אישור מרופא ובכך נשארים להם ימי חופשה לצרכים פרטיים. האם הדבר מותר, או שיש בכך שקר? (חבל נחלתו, טז, מא)

כלומר האם ניתן לשקר לרופא בדבר מחלה, והאם ניתן לשקר לארגון ולזי"ף ימי מחלה כדי לקבל ימי חופשה בחול המועד? בתשובה, כתב הרב אפשטיין עמודים רבים על איסור שקר וחומרותו. לפני שהוא פסק, הוא סיפר סיפור:

לפני הרבה שנים עבדתי בניקוי בית כנסת והתשלום היה ע"י העיריה. בפועל נקייתי פעמיים בשבוע כשלוש שעות, כל פעם אולם הדיווח עליהן היה שעבדתי בכל יום שעה, זה היה אופן הדיווח. כיון שראיתי בכך דיווח שקרי שאלתי את ראש הישיבה הגרא"א שפירא זצ"ל מה לעשות עם הדיווח, והוא שאל: אם ראש העיר יבוא, וכי הוא יאמר ששיקרת בדיווח? ודאי שלא! מפני שאלה סדרי הדיווח שהוא קבע, אע"פ שידע שסדרי הניקוי בפועל נקבעו ע"י אנשי המקום, אלא שיש בכך התרגלות לדבר שקר. והתיר לי לדווח כך.

לדעתי, סיפור זה אינו מוכיח כלום לענייננו. בדיווח שהתיר הרב שפירא לא היה שום נזק ממוני או רווח ממוני לאף אחד. סך כל השעות שדווחו היה נכון. ובכל זאת, פסק הרב אפשטיין על בסיס הסיפור והפסק של הרב שפירא: "נראה שאם כל עובדי הארגון מדווחים כך, וכל שדרת הניהול יודעת על כך (ואולי אף נוהגת כך בעצמה) הדיווח השקרי מותר..." הוא מסיים בהמלצה שהמדווח ילמד ספרי מוסר על "מעלת האמת". במחילה מהרב אפשטיין, לעניות דעתי תשובה זו איננה נכונה ואף

מזיקה במיוחד מכמה טעמים. ראשית, מדובר בזיוף מסמכי תאגיד (שזו עבירה פלילית) לשם רווח אישי ונזק למעביד; שנית, מדובר בשקר גם כלפי הרופא כדי להוציא אישור מחלה לרווח אישי; שלישית, לא ייתכן פסק המאפשר להתבסס על שקר שבשתיקה כדי לקבל פטור מאיסור דאורייתא של גנבה מהמעביד. לדעתי מדובר בחילול השם פשוטו כמשמעו.

### סיכום

כפי שלמדנו, התורה מציינת איסור של אמירת שקר. אף שהפסוק "מדבר שקר תרחק" חל על שופטים, לפי פשט הפסוק לפחות, הגמרא בשבועות מרחיבה את תחולת האיסור גם לתלמידי השופט, לבעלי הדין ולמזכירות בית המשפט.

בספר המצוות, הרמב"ם אינו מונה את מצוות "מדבר שקר תרחק". במשנה התורה, הרמב"ם מצטט את הפסוק "מדבר שקר תרחק" ופוסק להלכה את כל הכללים שלמדנו בגמרא בשבועות, אבל אינו מונה מצווה כללית של "מדבר שקר תרחק". בתחום המסחר, נראה שאיסור שקר בא לידי ביטוי ברמב"ם בהלכות גנבת דעת ואונאת דברים. בניגוד לרמב"ם, הסמ"ג מונה את מצוות "מדבר שקר תרחק", אבל בדומה לרמב"ם הוא מתבסס על הכללים במסכת שבועות סביב הצדדים הפועלים בבית המשפט. גם היראים מונה מצווה של מדבר שקר תרחק, אלא שבניגוד לסמ"ג הוא מרחיב את תחולת ההלכה מבאי בית המשפט לכל אדם, וכן מגדיר שכל שקר שיכול להביא לידי נזק או רעה אסור מדין דאורייתא. שקר שאינו מביא לידי נזק אינו כלול באיסור.

מניסיוני, אנשי עסקים מנוסים שוקלים כל דבר שהם אומרים. מטרת כל אמירה היא לשכנע את הצד שכנגד להסכים לעמדת הצד המדבר. לכל נקודה שעליה מנהלים משא ומתן יש משמעות

כלכלית, ולכן כל דיבור נכנס להגדרת היראים כשקר "שיוכל לבוא שקרו לידי היזק". גם אם שיטת היראים מאפשרת "שקרים לבנים" בין חברים, אין זה מצדיק שקר לבן במסגרת משא ומתן מסחרי.

## חנופה

חנופה היא אחת הטקטיקות במשא ומתן. מטרת החנופה לשפר את החיבור הנפשי בין צדדי המשא ומתן על מנת להשיג הישגים טובים יותר בעסקה. אם נודה על האמת, החנופה היא, לרוב, על גבול השקר. כולם מבינים שזה לא אמיתי – ובכל זאת מנצלים טקטיקה זו.

בפרק זה נדון בהלכות חנופה.

### המקור בתורה

התורה אוסרת קבלת תשלום כסף כתחליף לעונש מוות לרוצח או לעונש עיר מקלט לרוצח בשוגג. מייד לאחר מכן כתוב:

וְלֹא־תַחְנִיפוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתֶם בָּהּ כִּי הָדָם הוּא יַחְנִיף אֶת־  
הָאָרֶץ וְלֹא־אֶרֶץ לֹא־יִכָּפַר לָדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ־בָּהּ כִּי־אִם בְּדָם שֹׁכֵן.  
(במדבר לה, לג)

על איזו חנופה מדובר בפסוק?

הספרי (ספרי במדבר פרשת מסעי קסא) דורש את המילים "ולא תחניפו את הארץ" בתור "אזהרה לחניפים". הרמב"ן על הפסוק מבאר את כוונת הספרי: הרי זו אזהרה לחנפין. כי הזהיר... שלא נחניף להם למעלתם או

לתקפם וכבוד משפחתם... כי אם אנחנו נחניף להם הנה נחניף את הארץ והיא חנפה תחת יושביה... כי כל חנופה עשות הפך הנראה והנדמה לעיניים...

כלומר ההחלטה לא להרוג איש עשיר או מכובד שמגיע לו עונש מוות, ולהחליף את העונש בתשלום כופר, גורמת לקלקול יסודי בעם ובארץ. הרמב"ן מגדיר במדויק את החנופה וכותב: "כי כל חנופה עשות הפך הנראה והנדמה לעיניים". כלומר מדובר בפער בין הכבוד שנותנים לאדם כלשהו ובין הדעה האמיתית כלפיו. האם כל סוגי החנופה אסורים? הספרי לא הבחין בין סוגים שונים.

### חנופה בדברי חז"ל: אגריפס

המשנה במסכת סוטה (ז, ח) מתארת את טקס מעמד הקהל, המתקיים פעם בשבע שנים לאחר שנת השמיטה. בטקס מכינים למלך "בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה". לאחר שהמלך מקבל ספר תורה מהכהן הגדול, "המלך עומד ומקבל וקורא ויושב" פסוקים בתורה. באמצע תיאור הטקס, המשנה מביאה סיפור היסטורי שלפיו "אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבחוהו חכמים". כלומר הוא קרא בתורה בעמידה, אף שהיה אמור לשבת, וחכמים העריכו זאת. בהמשך, "כשהגיע ל'לא תוכל לתת עליך איש נכרי', זלגו עיניו דמעות. אמרו לו, אל תתירא אגריפס – אחינו אתה, אחינו אתה, אחינו אתה".

לפי התוספתא במקום, "נתחייבו ישראל כלייה שחינפו לאגריפס המלך". הירושלמי במקום תיאר ש"הרבה חללים נפלו באותו היום שהחניפו לו". בניסוח של התלמוד בבלי נאמר: "באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלייה, שהחניפו לו לאגריפס" (סוטה מא, ע"ב).

מי הוא אגריפס? למה הוא עמד ולא ישב? למה הוא בכה באמצע

הקריאה? מי אמר לו שלוש פעמים "אחינו אתה?" ולמה ישראל קיבלו עונש על אמירה זו?

מי היה אגריפס?

כדי להבין מי זה אגריפס ה"שהחניפו לו" בטקס ההקהל וזה גרם לכך ש"הרבה חללים נפלו באותו היום", צריך להבין איך חז"ל ראו את סבו, הורדוס.

לפי הגמרא (בבא בתרא ג, ע"ב) הורדוס היה עבד בבית החשמונאים והתאהב בילדה קטנה במשפחה. יום אחד הוא שמע בת קול שאמרה "כל עבד שימרוד היום יצליח". הורדוס הרג את כל משפחת החשמונאים חוץ מאותה ילדה. כשהיא ראתה שהורדוס רוצה להתחתן איתה, היא הכריזה ש"כל מי שיגיד שהוא מבית חשמונאי הינו עבד" והתאבדה.

לפי רש"י במקום, אגריפס "מלך ישראל היה מזרעו של הורדוס והוא... שאמו מישראל". כלומר אגריפס היה נכדו של הורדוס ואימו הייתה יהודייה. תוספות מעלים את השאלה הפשוטה: אם אימו של אגריפס הייתה יהודייה, אזי גם הוא יהודי – אם כך, במה חטאו אלה שאמרו לו "אחינו אתה", הרי הוא באמת היה אח שלהם? תוספות בכמה מקומות בש"ס מציעים תשובות לשאלה. במסכת בבא בתרא (ג, ע"ב ד"ה כל דאמר) מציעים תוספות שרש"י טועה, ושאימו של אגריפס לא הייתה יהודייה. כשאמרו לו: "אחינו אתה" הם התכוונו לומר שהוא מחויב במצוות כמותם – "לפי שעבד אחינו הוא במצות". כלומר מכיוון שהורדוס היה עבד כנעני וכך גם נכדו, ועבד כנעני מחויב במצוות מסוימות, הוא נחשב "אח" שלהם במובן הזה. תוספות בעצם פותרים את הבעיה בתיקון העובדות – אגריפס לא היה יהודי.

תוספות ביבמות (מה, ע"ב ד"ה כיון) מציעים עוד אפשרות להבין

את שיטת רש"י: הורדוס היה יהודי, ואלו שאמרו "אחינו אתה" נענשו מפני ש"אין מעמידין מלך אלא מן המשיאים לכהונה" (תוספתא סנהדרין ד, ו). כלומר הורדוס לא היה ראוי להיות מלך מפני שלא היה מיוחס. גם אפשרות זו תוספות דוחים, כי "תימה הוא לומר דמשום איסורא דרבנן נתחייבו כלייה". החטא אינו מצדיק את העונש. תוספות גם מסבירים שאגריפס המשיך להיות עבד כמו סבו, למרות ההנחה ש"מסתמא כשמלך הורדוס נתיימשו בעליו... (ו)הפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור". תוספות טוענים כי בית חשמונאי לא התיימשו מהסיכוי שהעבד שלהם יחזור להיות עבד – "היו מצפים שתהא גאותו מושפלת". כלומר הם קיוו שהוא יחזור למעמד הרגיל שלו. כך או כך, תוספות ביבמות כמו בבבא בתרא סוברים שאגריפס היה עבד כנעני שהיה נשוי לגויה.

נראה שמחלוקת רש"י ותוספות לגבי מעמדו האישי של אגריפס היא מחלוקת עמוקה יותר לגבי דיני חנופה. לדעתו של רש"י, אפילו חנופה "קטנה" אסורה. כלומר הביטוי "אחינו אתה" היה מדויק ובכל זאת לא ראוי באותן נסיבות. תוספות חושבים שחנופה תהיה אסורה רק אם יש פער גדול הרבה יותר בין מה שאומרים למציאות. אצל תוספות, הפער צריך להיות לפחות כמו אמירה לגוי שהוא יהודי. פער גדול כזה, לפי תוספות, אסור ומצדיק עונש.

אף שתוספות בבבא בתרא וביבמות סוברים שאימו של אגריפס לא הייתה יהודייה (מפני שאחרת אין דרך להסביר את העונש על חנופה), תוספות במסכת סוטה (מא, ע"ב ד"ה אותו היום) מציעים עוד אפשרות מעניינת. לפי תוספות בסוטה, אין זה מספיק שאימו של המלך תהיה יהודייה, אלא צריך שיתקיים בו הפסוק 'מקרב אחיך' באופן מוחלט: "עד שיהא ממש 'מקרב' ממוצע מאביו ואמו מישראל". כלומר אימו ואביו של המלך חייבים להיות יהודים. מכיון שאחד מהורי אגריפס לא היה יהודי, היה פגם ממשי במעמדו

כמלך שגרם למשפט "אחינו אתה" להיות לא נכון. לפי תוספות, "זו הייתה החנופה, שמלך בזרוע שלא כדין תורה והודו לו והחזיקו בכך". תוספות מציינים שגם אם לא היה ביכולתם למחות על מינויו, "היה להן לשתוק ולא להחזיקו. וזהו עונש החנופה בדבר עבירה, שמחניף לחבירו מחמת יראתו מפניו ואינו חושש על יראת הקדוש ברוך הוא ועושה עין שלמעלה כאילו אינה רואה".

מכל האמור עולה הגדרה הלכתית של חנופה. חנופה פירושה אמירה מכובדת אבל לא נכונה, הנאמרת מתוך פחד. לא היה קושי הלכתי בכך שכיבדו את אגריפס בקריאת התורה במקדש בטקס הקהל; הבעיה היא שהחניפו לו על-ידי אמירה לא נכונה מתוך פחד, וזה הביא לאסון.

כאן חשוב לציין נקודה היסטורית חשובה: היו שני מלכים ששמו היה אגריפס, אגריפס הראשון ואגריפס השני. אגריפס הראשון מת לפני חורבן הבית, ובנו אגריפס השני מת לאחר חורבן הבית. מיהו אגריפס של המשנה?

לפי הרב עדין שטיינזלץ בפירושו לתלמוד, אגריפס של המשנה הוא "אגריפס הראשון (יוליוס אגריפס), נכדו של הורדוס (10 לפני הספירה-44 לספירה)". אגריפס הראשון גדל ברומא ובהמשך הגיע לארץ. "בבואו לארץ ישראל כמלך התקרב אגריפס לחכמי ישראל, והראה בפומבי את הקשר הנפשי שלו בשמירת המצוות ובדקדוק בהן, וחכמים שיבחוהו על כמה ממעשיו אלו". לפי רש"י במסכת סוטה, מדובר באגריפס השני, "והוא שנחרב בית המקדש בימיו". סיכם זאת תוספתא כפשוטה במקום: "נחלקו חכמי ישראל האחרונים באיזה אגריפס דברו כאן; יש מהם שאמרו שהכוונה לאגריפס הראשון, ומהם שטענו שהכוונה לאגריפס השני שחי בזמן חורבן הבית... הכוונה במשנתנו לאגריפס הראשון שהיה הרבה יותר קרוב ליהדות הפרושים מאשר אגריפס השני".

כפי שעולה מהמחקר, אגריפס הראשון היה קרוב לפרושים ואגריפס השני לא הסתדר עם הפרושים. לדיון האקדמי יש לדעתי חשיבות בדיני חנופה: אם אגריפס של סיפור טקס הקהל היה קרוב לפרושים, אזי האמירה "אחינו אתה" הייתה קרובה מאוד למה שהפרושים חשבו, ובכל זאת אמירתם נחשבה לחנופה. אם מדובר באגריפס השני שלא הסתדר עם הפרושים, אזי אמירת "אחינו אתה" אכן הייתה חנופה של ממש, כי הם לא חשבו את זה עליו באמת. ההשלכה להגדרה ההלכתית של חנופה: אם מדובר באגריפס הראשון, יש איסור חנופה גם אם הפער בין מה שחושבים למה שאומרים קטן יחסית. אם מדובר באגריפס השני, יש איסור חנופה רק כשהפער רחב יותר. מעניין לציין שהמשנה בסוטה לא הזכירה בכלל שהאירוע עם אגריפס היה בעייתי. נושא העונש מוזכר רק בבבלי, שכתב כי "באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלייה, שהחניפו לו לאגריפס". אולי המשנה, שהייתה קרובה יותר לסיפור המקורי, התכוונה לאגריפס הראשון מפני שלא היה קושי עם מה שנאמר לו, והבבלי התכוון לאגריפס השני בשל היחס השלילי כלפיו.

### חנופה במצב של סכנה

כפי שראינו, תוספות מגדירים חנופה כאמירה מכובדת אבל לא נכונה, הנאמרת מתוך יראה. תוספות במסכת סוטה (מא, ע"ב ד"ה כל המחניף) קובעים כי "יש לפרש שלא במקום סכנה, אבל במקום סכנה מותר". כלומר איסור חנופה אינו חל במצב של סכנה. כהוכחה לכך התבססו תוספות על סיפור במסכת נדרים (כב, ע"א) על עלייתו של עולא לארץ ישראל. לצידו נסעו לארץ עוד שני אנשים, ואחד מהם הרג את האחר. הרוצח שאל את עולא אם הוא פעל בסדר, ועולא אמר שכן ואף הציע לו לוודא הריגה. כשפגש את רבי יוחנן בארץ, עולא שאל אם הוא פעל



כדין, ורבי יוחנן אמר שכן – "נפשך הצלתה". מכאן שמותר לאדם להחניף לאחר כדי להציל את נפשו שלו. למה תוספות לא התבססו על הכלל שלפיו פיקוח נפש דוחה את כל האיסורים, האם אין הוא דוחה איסור כמו חנופה? עוד יש לשאול: גם אם עולא פעל להציל את חייו, למה הוא הציע וידוא הריגה? איך סיפור זה מסתדר עם הסיפור של אגריפס – אולי זו הייתה סכנה לפגוע במעמדו של אגריפס כמלך, וביחס של רומא ליהודים? הגמרא באותה סוגיה מציינת כי "מותר להחניף לרשעים בעולם הזה". לפי דעה אחת בגמרא מותר תמיד להחניף לרשעים, ולפי הדעה השנייה מותר להחניף לרשע רק במצב של סכנה. כדי להוציא מזה כלל אחד, נראה שחנופה דורשת אמירה מכובדת אבל לא נכונה לאיש שאיננו רשע, הנאמרת מתוך פחד אך במצב שאיננו מסוכן. לדעתי, אפשר להדגים מצב זה בקלות יחסית בעולם העסקי. במשא ומתן מסחרי אין סכנת חיים, ולא עושים עסקים מורכבים עם רשעים; אם יש פחד או יראה, הרי זה בשל מעמדו, ולרוב גם בשל עושרו, של אותו האיש. במצב זה חנופה תהיה אסורה.

### חנופה בדברי חז"ל: המדרש על ירמיהו

הגמרא בסוטה מביאה עוד סיפור מהתנ"ך כדי להגדיר את דיני חנופה, תחת הכותרת: "כל המחניף לחברו – סוף נופל בידו, ואם אינו נופל בידו – נופל ביד בניו, ואם אינו נופל ביד בניו – נופל ביד בן בנו". את הכלל הזה לומדת הגמרא מדו-שיח בין ירמיהו הנביא לחנניה, שבו התחנף ירמיהו לחנניה ובעקבות זאת נענש. הרקע לסיפור: בשנת 597 לפני הספירה, כ-11 שנים לפני חורבן בית המקדש הראשון, השתלט נבוכדנצר על ארץ ישראל ולקח לבבל את המלך יהויכין עם משפחתו ועם כלים מבית המקדש (מלכים ב' לז, יד-טז). לאחר מכן מינה נבוכדנצר את צדקיהו למלך, והוא בן 21.

למרות המינוי, מרד צדקיהו במלך בבל. בשנת 593 לפני הספירה וכשבע שנים לפני חורבן בית המקדש הראשון, ניסה צדקיהו ליצור "מזרח תיכון חדש": הוא כינס פסגה עם מנהיגי מדינות אדום ומואב וצור וצידון, על מנת להסדיר את היחסים עם הכוחות המתונים באזור ולגבש חזית אחידה מול בבל. אם נשתמש בשמות הארצות הללו היום – צדקיהו ניסה להגיע להסכם עם ירדן ולבנון נגד איראן ועיראק. ירמיהו התנגד לחזונו של צדקיהו, וקרא לו להיכנע לנבוכדנצר. הוא הבהיר לו שאפשר להציל את בית המקדש אך ורק על-ידי כניעה לבבל. צדקיהו לא הסכים.

בשנת 592 לפני הספירה וכשש שנים לפני חורבן בית המקדש הראשון, מתאר ירמיהו דו-שיח פומבי שניהל מול נביא השקר חנניה בן עזור:

אָמַר אֵלַי חֲנַנְיָה בֶן-עֲזוּר הַנְּבִיא אֲשֶׁר מִגְּבֻעוֹן בְּבֵית ה' לְעֵינַי  
הַכֹּהֲנִים וְכָל הָעָם לֵאמֹר: כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת, אֱ-לֹהֵי יִשְׂרָאֵל  
לֵאמֹר, שְׁבַרְתִּי אֶת עַל מַלְךְ בָּבֶל: בְּעוֹד שְׁנָתַיִם יָמִים אֲנִי מְשִׁיב  
אֶל הַמְּקוֹם הַזֶּה אֶת כָּל כְּלֵי בַיִת ה'. ... וַיֹּאמֶר יְרֵמְיָה הַנְּבִיא אֶל  
חֲנַנְיָה הַנְּבִיא לְעֵינַי הַכֹּהֲנִים וּלְעֵינַי כָּל הָעָם הָעֹמְדִים בְּבֵית  
ה': וַיֹּאמֶר יְרֵמְיָה הַנְּבִיא, אָמֵן כֹּן יַעֲשֶׂה ה'. ... אַךְ שָׁמַע נָא  
הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר בְּאָזְנֶיךָ וּבְאָזְנֵי כָל הָעָם...  
וַיְהִי דְבַר ה' אֶל יְרֵמְיָה אַחֲרֵי שְׁבוֹר חֲנַנְיָה הַנְּבִיא אֶת הַמוֹטָה  
מֵעַל צִנּוֹר יְרֵמְיָה הַנְּבִיא לֵאמֹר: הַלֹּךְ וְאָמַרְתָּ אֶל חֲנַנְיָה  
לֵאמֹר, כֹּה אָמַר ה', מוֹטוֹת עֵץ שְׁבַרְתָּ וְעָשִׂיתָ תַחְתִּיהֶן מוֹטוֹת  
בְּרָזֶל... וַיֹּאמֶר יְרֵמְיָה הַנְּבִיא אֶל חֲנַנְיָה הַנְּבִיא, שָׁמַע נָא חֲנַנְיָה,  
לֹא שְׁלַחְךָ ה', וְאַתָּה הַבְּטַחְתָּ אֶת הָעָם הַזֶּה עַל שְׁקָר: לָכֵן כֹּה  
אָמַר ה', הַנְּנִי מְשַׁלְחֶךָ מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה, הַשְׁנֶנָּה אֶתָּה מֵת פִּי  
סָרָה דְבַרְתָּ אֶל ה':  
(ירמיהו כח, א-טז)

חנניה שימש בתור "נביא מטעם" צדקיהו, והנבואה שלו שבבל תיפול בעוד שנתיים תמכה במדיניות החוץ של צדקיהו. בתגובה, אמר ירמיהו "אמן כי יעשה ה'", כלומר הלוואי שאכן בבל תיפול וכלי המקדש ישובו. בהמשך הפרק, לאחר נבואה שקיבל, חזר ירמיהו לחנניה וניבא את מותו. לפי הגמרא, ירמיהו נענש על איסור חנופה, מפני שהגיב לחנניה ואמר "אמן כי יעשה ה'". מסיבה זו הוא נזרק לבית הכלא על-ידי צאצא של חנניה, "וַיֵּשֶׁב שָׁם יִרְמְיָהוּ יָמִים רַבִּים".

איך אמירת "אמן כן יעשה ה'" מהווה חנופה אסורה? הרי ברור מתוכן הפרק שירמיהו התנגד לנבואת חנניה. הוא בוודאי לא התייחס לחנניה כמו שהתייחסו חכמים לאגריפס באומרים "אחינו אתה". איך סיפור זה משפיע על הגדרת האיסור של חנופה?

לפי רש"י בסוטה, אמירת "אמן כן יעשה ה'" נחשבת לחנופה מפני "שהיה לו לומר בהדיא שקר אתה ניבא". כלומר היה על ירמיהו להגיד במפורש שזו נבואת שקר. המהרש"א במקום מחדד עוד יותר את קושייתנו, וטוען שירמיהו אמר "אמן" בדרך תפלה ותחנה אף-על-פי-כן, לפי המהרש"א, 'לא היה לו לירמיהו לומר כן, כיון שלפי נבואתו האמיתית היה זה שקר והיה לו להכחישו מיד". נראה שרש"י והמהרש"א כוללים מרכיב של "הוכח תוכיח את עמיתך" לתוך איסור חנופה. פירוש זה קשה לכאורה, כי כפי שלמדנו, אין איסור חנופה בדיבור עם רשע. מכל מקום, לפי רש"י ומהרש"א, ירמיהו היה צריך להתייחס לחנניה כאל רשע ולהגיב בהתאם.

הרב משה פיינשטיין (אגרות משה, אורח חיים, ב, נא) הציע הסבר שנראה מתאים יותר לנסיבות המקרה. הדו-שיח בין חנניה וירמיהו התרחש בבית המקדש, "לְעֵינֵי הַכֹּהֲנִים וְכָל הָעָם". חנניה דיבר בשם "ה' א-להי ישראל" וכך גם ירמיהו. הרב פיינשטיין סובר כי "אף שגילה ירמיהו בדבריו שאינו מאמין לנבואת חנניה נגד נבואתו האמיתית, מכל מקום, בלשון אמן כן יעשה שאמר, היה כלשון המסתפק שזה הוי

חנופה". כלומר ירמיהו לא היה צריך לומר מייד לחנניה שהוא נביא שקר, אך באמירת "אמן כן יעשה ה'" הוא הביע ספק באשר לצדקת דרכו – וזו חנופה. ירמיהו מוצא את עצמו מול "כל העם" בסוג של דיבייט: העם תומך במדיניות החוץ של המלך צדקיהו שמקדם הסדר עם מדינות מתונות באזור נגד מדינות קיצוניות, וחנניה בשם ה' כביכול תומך ומגבה את מדיניות החוץ של המלך והעם. ירמיהו באותה שנייה מנסה גם להתנגד וגם לזכות בתמיכת העם שמולו, לכן הוא מתחנף אל העם ואומר: "אמן כן יעשה ה'". כלומר האמירה "הלוואי שאתם צודקים" נאמרה מתוך רצון למצוא חן בעיני כולם. על חנופה זו הוא נענש, ואף קיבל עוד נבואה לחזור לחנניה ולומר לו שהוא טועה.

### מוני המצוות

כמה ממוני המצוות מציינים את איסור חנופה. רבי אליעזר בן שמואל ממיץ, הרא"ם, מונה מצוות לא תעשה של "לא תחניפו". הוא מגדיר את האיסור כך:

כל השומע דבר עולה ושאינו הגון, או רואה דבר רע ואמר טוב הוא, ואינו שותק מתוך יראה לא מגופו ולא מממונו אלא מתוך רשע לבבו, או חושב בלבבו ואומר (בלבבו) ברע עשה פן אפו עלי ויתקוטט עמי ואיני מפסיד בקטיטתו כי אם חסדו ואהבתו, נקרא חנף עובר בלא תחניף... אבל המשלים לרשע ומראה עצמו אוהבו מחמת יראתו אינו נקרא רשע... (יראים, רמח)

אם נפרק את המשפט לחלקיו, יוצא כי החנופה האסורה מוגדרת כך:

1. שמיעת דבר עוולה או ראיית דבר רע;
2. אמירה שזהו דבר טוב, ולא שתיקה;

3. מצב של יראה מעושה הרע, אך לא מגופו ולא מממונו;
4. המניע – מתוך רשע לבבו, או שחושב בלבבו: "פן אפו עלי ויתקוטט עמי ואיני מפסיד בקטיטתו כי אם חסדו ואהבתו".
- כלומר מדובר באמירת טוב על דבר רע במצב של יראה, מתוך רשעות או פחד מפני איבוד קשר טוב. הגדרה זו נראית מתאימה לגמרא ולשיטות הראשונים. כמו התוספות, גם הרא"ם מאפשר חנופה אם יש פחד מנזק גופני.
- בניגוד לכל מה שלמדנו, הרא"ם מוסיף עוד חריג: "מממונו". האם חשש מהפסד כספי מאפשר חנופה? לפי היראים נראה שכן. לא ברור לי אם היראים יסכים לכך שניתן להתחנף לצד השני בעת משא ומתן מסחרי מודרני, כשמטרת החנופה היא יצירת אווירה נוחה יותר למשא ומתן. גם במצב זה יש "יראה מממונו".
- החריג של "יראה מממונו" לא שרד. הרב מנחם בן בנימין רקנאטי ציטט את היראים, אבל מחק את המילים "לא מגופו ולא מממונו" וכך כתב: "פירש הר"א ממיץ דחנופה האסורה היינו ששמע דבר עולה ואומר יפה הוא או שותק, ואינו מתוך יראה אלא מתוך רשע לבו כדאמרינן גבי אגריפס..." (סימן תקעב). כלומר הוא מחק את החריגים של פחד מגופו או פחד מממונו. אפשר להניח שמחיקת החריג "יראה מגופו" נובעת מהקושיה שהקשינו על שיטת התוספות, שלא צריכים להגדיר את "יראה מגופו" בתור חריג מפני שזה כבר כלול בדיני פיקוח נפש. אבל מחיקת היראה מממונו נראית משמעותית הרבה יותר. גם המשנה ברורה מגדיר את איסור חנופה באופן דומה:

מחניף בדבר עבירה מחמת יראתו מפניו ואינו חושש על יראת הקדוש ברוך הוא. ומיהו אם מתיירא שלא יהרגנו, מותר לו לומר יפה עשית אפילו עבר עבירה.  
(משנה ברורה, קנו, ד)

כלומר החריג של "יראה מממונו" לא נפסק להלכה. הרמב"ם לא מנה את איסור חנופה במניין המצוות. כך גם הטור והשולחן ערוך. הרמב"ן (השגות לספר המצוות לרמב"ם, שורש ה) הסתפק בהשגותיו על הרמב"ם וכתב: "אולי יבוא במניין ממה שאמרו בספרי, ולא תחניפו את הארץ הרי אזהרה לחנפים".

אף שהרמב"ם לא מנה איסור חנופה כמצווה, יש מוני מצוות שכללו איסור חנופה תחת מצוות לא תעשה אחרות. הסמ"ק ספר מצוות קטן, מצוה רכט) כלל את איסור חנופה תחת האיסור "שלא להדר פני גדול, כדכתיב: לא תהדר פני גדול... ובכלל זה שלא להחניף..." (מצווה רכט).

החפץ חיים אינו מונה איסור חנופה ברשימת הלאווים בספרו ספר מצוות קטן, אך הוא מונה אותו כאיסור במסגרת ספרו על לשון הרע. החפץ חיים פותח את דיני לשון הרע:

כמה לאווין שעובר על ידי סיפור לשון הרע ורכילות, ואחר כך כמה עשין, ואחר כך כמה ארורין, שמקבל על עצמו על ידי זה, ועוד כמה איסורין גדולים שנסבב על ידי זה.

בהמשך הוא מציין שמי שמדבר לשון הרע -

לפעמים עובר עוד על איסור חנופה, שהוא להרבה גאונים (הרא"ם בעל התוספות, וגאון ורבי שלמה בן גבירול) לאו גמור, והוא כשאחד מספר בגנות חברו, והשומע אף שמכיר שדבר זה שדיבר על חברו שלא מן הדין הוא, אף-על-פי-כן הוא גם כאן מנענע ראשו לדבר זה, ומחליק גם הוא את הדבר בלשונו, שמוסיף איזה תבות לפגם, מפני שהמספר, לפעמים הוא בעל הבית חשוב וכדומה,

שיש לו ממנו טובות או שירא, שיחזיקו אותו לאינו כם וכדומה. ועל כן יסיתנו היצר מפני הדחק, שיסכים גם הוא לזה. אבל תדע אחי שזה הוא בעצם לאו דחנופה...

### רבנו יונה: תשע רמות של חנופה

רבנו יונה בספר שערי תשובה מגדיר תשע רמות של חנופה:

1. "החנף אשר הכיר או ראה או ידע כי יש עול בכף חברו וכי החזיק בתרמית או כי יחטא איש בלשון הרע או באונאת דברים, ויחליק לו לאמר: 'לא פעלת און!'"  
כלומר חנופה היא אמירה לאדם שחטא שבפועל הוא לא חטא. מקרה זה חמור יותר ממקרי החנופה המוזכרים בגמרא, כי האמירה לאגריפס ותגובתו של ירמיהו היו אמירות עקיפות ולא ישירות. רבנו יונה מציין כי "חייב האדם למסור עצמו לסכנה" ולא לומר "לא פעלת און". ראינו בסוגיה שכל הראשונים דווקא מתירים חנופה במצב של סכנה. אולי ראשונים אלו (תוספות, יראים) יסכימו עם רבנו יונה במצב החמור יותר של אמירה ישירה ולא עקיפה, ויאמרו שאמירה כזו אינה מותרת גם במצבי סכנה.  
המשותף לרמות 2-4 ברשימתו של רבנו יונה הוא האיסור להחניף לרשע. כפי שלמדנו, היראים והרקנאטי התירו חנופה לרשע, וכך גם עולה מהסוגיה בגמרא סוטה.
2. "החנף אשר יהלל רשע לפני בני אדם אם בפניו אם שלא בפניו, אף על פי שלא יצדיקנו על חמסו ולא יכזב על משפטו, אבל יאמר עליו כי איש טוב הוא..."
3. "החנף המשבח את הרשע בפניו, אף חכמתו עמדה לו כי לא ישבחנו בפני בני אדם פן יהיה למוקש".

4. "המתחבר לרשע, ולא דיו אשר לא יוכיחהו בשבט פיו והרחק ירחיקהו אבל כמו חבר יקריבהו..."

אני חושב שהאופי של ספר שערי תשובה הוא שילוב של איסור הלכה והדרכה מוסרית. אולי אפשר לומר שמבחינת ההגדרה ההלכתית, אין איסור להתחנף לרשע (כפי שמוני המצוות כתבו), למרות זאת מדובר בהתנהגות לקויה. הרמה החמישית ברשימת סוגי החנופה של רבנו יונה מסדירה תמיכה בפוליטיקאים:

5. "איש כי יאמינו בני אדם בדבריו וסמכו כל השומעים על דבריו, ויתכון לנשא אחד העם או גואלו הקרוב אליו באהבתו אותו, ויאמר עליו כי הוא איש חכם, והוא בן לא חכם, ו... ועל פיו יהיה כל ריב, ויעוות משפט, ואת העולם יחריב."

כלומר לפי רבנו יונה, ספק רב אם מנהיג ציבור (כולל מנהיג רוחני) יכול לתמוך במועמד לתפקיד פוליטי בלי לעבור על איסור חנופה. גם בתחום המסחרי, איש עסקים שממליץ על משקיע, יועץ, ספק ואפילו עורך דין שהוא מנסה לקדם – צריך לחשוש לאיסור חנופה.

כפי שראינו בתוספות וביראים, חנופה מחייבת אמירה פוזיטיבית שבה יש פער בין מה שנאמר ובין מה שהמחניף חושב על האיש שאליו הוא מתחנף. לשיטתם, החלופה לחנופה היא שתיקה. כלומר שתיקה זו ההתנהגות הראויה מול עוולות. ברמות 6-8 ברשימת סוגי החנופה של רבנו יונה, הוא מרחיב את ההגדרה של חנופה, כך שתכלול מצבים שבהם עוברים על חנופה דווקא כשיושבים בשקט ולא אומרים אף מילה.

ברמות 6-8 רבנו יונה מונה מצבים שונים הקשורים לדיני הוכח תוכיח את עמיתך:

6. "מי שיש בידו למחות ואינו מוחה ואין בפיו תוכחות".



7. "הרואה את אנשי מקומו עם קשה עורף, ואומר בלבו: אולי לא יקשיבו אם אדבר להם נכוחות ופי אמלא תוכחות? על כן יחשוך פיו, והנה עונו ישא, כי לא נסה להוכיח ולהזהיר".

8. "איש אשר ישמע את דברי בני אדם מדברים לשון הרע, או כי ישמע כל פה דובר נבלה, או יושב בסוד משחקים בזים תורה ומצות, ויודע כי הם סרבים וסלונים ואם יוכיחם לא יקשיבו אל דבריו, על כן ישים יד על פה, גם זה יענש..."

כלומר עוברים על חנופה בכך ששמים את היד על הפה, במקום למחות על העוולה.

בפגישות שבהן מתקיים משא ומתן מסחרי, נאמרים לא פעם דברים לא ראויים, בעיקר בתחום של רמיזות ובדיחות מיניות. לפי היראים, עורך דין המשתתף בדיון ורוצה שהנוכחים ימשיכו לעבוד איתו, עליו לשבת בשקט ולא להגיב. לפי רבנו יונה, חוסר תגובה במצב זה עשוי להביא לחנופה אסורה. מדובר באתגר לא פשוט. דווקא בתחום הזה, נראה שאנשי עסקים, שעדים להתנהגות לא ראויה, כבר מבינים שיש חובה להגיב ולא לשבת בשקט (ראה לדוגמה החלטתן של כ-38 קרנות הון סיכון ישראליות, שאימצו מסמך מדיניות נגד הטרדות מיניות בענף בעקבות אירועים שקרו בתחום).

9. המצב האחרון ברשימת החנופה של רבנו יונה הוא איסור "כבד את הרשעים מדרך שלום". רבנו יונה מחדד שיש איסור חנופה "חלוק לו כבוד... כדרך שמכבדים בני האדם את העשירים... בעבור כי צלחה דרכם ולא מפני חין ערכם".

## שו"ת: חנופה לרופא הנשוי לנוכרייה

על רקע כלל זה, הרב משה פיינשטיין נשאל:

בדבר רופא יהודי מהמפורסמים שבמדינה... והוא איש בעל מדות רחמים וצדקה באופן גדול וגם עושה הרבה טובות לעניני הקהלה, אבל הוא נשוי נכרית ומטעם זה אין מכבדין אותו בביהכ"נ בשום כבוד והרופא רואה בזה התרחקות מהקהל ומדוכא מאד מזה ולכן רוצים כתר"ה... לכבדו לפעמים בפתחת וסגירת הארון וכדומה. ככל שלא יכבדהו, יש חשש גדול שיתרחק מן הקהל ויהיה הפסד גדול להקהל בכלל וליחידים בפרט... (שו"ת אגרות משה, אורח חיים ב, סימן נא)

השאלה היא אם ניתן לכבד רופא בעל מידות טובות, הנשוי לנוכרייה, בפתחת הארון בבית הכנסת. לאחר שדן במקורות שלמדנו, מחדש הרב פיינשטיין חידוש גדול מאוד בדיני חנופה. כדי לעבור על איסור חנופה, נצרכת נתינת כבוד אשר יתפרש על-ידי הקהילה והאיש שמכבדים כאישור להתנהגות האסורה שלו:

אבל להחניף בעניינים שלא שייכים לומר שהוא מסכים להאיסורים ודברים הרעים שעושה, אפשר (אין) איסור כלל, כגון לשבחו ביפיו ובחכמתו בעניני העולם ובמדותיו אף אם מגזמים מעט משום שצריכים לו אפשר (אין) איסור...

על בסיס כלל זה, הרב פיינשטיין התיר:

לכבדו בפתחת וסגירת הארון וכדומה שהוא רק ענין כבוד בעלמא ולא נראה מזה שום הסכם למעשיו הרעים, כי להכל

ידוע על מה מכבדים לו שהוא בשביל שרבים צריכים לו ויש לו גם מעלות הרבה במעשיו שבין אדם לחברו שראוי לכבדו בשבילם, אך שבדברים שבבית הכנסת הנהיגו שלא לכבד לבעלי עבירה כזו שנשואין לנכריות שהוא כפי הראוי וכשיכבדו לזה יהיה זה לחניפה אעל שצריכין לו, על כל פנים כיון שאין בזה שום שייכות להסכמה למעשיו וגם הוא ידוע שאין מסכימין למעשיו אך שמכבדין אותו בשביל שהוא רופא מפורסם ושצריכים לו אין זה בכלל החנופה...

הרב פיינשטיין התיר חנופה במצב זה, בתנאי שזו שעת הדחק, מצב של "צורך גדול להקהל ולאנשי העיר שיכבדו אותו באיזה דבר בבית הכנסת (כמו) דפתיחת וסגירת הארון וכדומה". ועם זאת הוא סייג: "לקריאה בתורה אין להתיר".

אם כן, הרב פיינשטיין מחייב ארבעה תנאים בכדי להתיר חנופה:

1. צורך גדול.
  2. מידה חיובית שבגללה יש הצדקה לנתינת כבוד.
  3. הקהילה לא תפרש את הכיבוד כאישור למעשיו של מושא החנופה.
  4. מושא החנופה לא יפרש את הכיבוד כאישור למעשיו.
- היתר גדול זה מתייחס לאיסורי חנופה בצורה שונה מאוד מרבנו יונה כפי שלמדנו. גם נראה מורכב מאוד להגיע למסקנה שהקהילה לא תפרש את הכיבוד כאישור למעשיו.
- לעניות דעתי, הרב פיינשטיין היה יכול להגיע לאותה מסקנה בדרך אחרת. בסיפור אגריפס, כיבדו את אגריפס בקריאה בתורה ללא כל קושי, אבל האמירה "אחינו אתה" הייתה אסורה. למעט בחלק מהדברים שכתב רבנו יונה, נראה שחנופה מחייבת אמירה מילולית כלשהי. כלומר מותר לכבד במעשים (כמו קריאת הפרשה

על-ידי אנגריפס), אבל לא במילים (כמו "אחינו אתה"). אולי היה אפשר להתיר את פתיחת הארון לרופא, כיוון שכל עוד לא מכבדים אותו מילולית אין בעיה של חנופה. יוצא אפוא שההיתר של הרב פיינשטיין כולל גם מרכיב של החמרה, כי לפי דבריו עוברים על איסור חנופה גם במעשים ולא רק במילים.

### עוד סוגים של חנופה מותרת – חנופה לאשתך

בספר ארחות צדיקים, כותב המחבר:

ויחניף אדם לאשתו, משום שלום בית. וכן לבעל חובו, שלא ילחצנו. לרבו, שילמדנו תורה. ומצווה גדולה להחניף לתלמידיו ולחבריו, כדי שילמדו ושישמעו לדבריו, לקבל תוכחתו לקיים המצוות. וכן כל אדם שהוא סבור שימשכנו אליו, שישמע לו לקיים המצוות, ואם יבוא עליו בכעס לא ישמע לו אלא בחניפות יקבל תוכחתו – מצווה גדולה להחניף לו כדי להוציא יקר מזולל.  
(שער החניפות)

כלומר אף שבאופן כללי חנופה היא אסורה, הארחות צדיקים מאפשר לאדם חנופה לאשתו, לבעל חובו, לרבו, לתלמידו וכן לכל מי שהוא חושב שיוכל להשפיע עליו לקיים מצוות. הרב מנשה קליין, במכתב לאדמו"ר מוויז'ניץ מונסי, חידד כי מדובר בשני כללים שונים:

לאשתו ולרבו ולבעל חוב מותר להחניף אם רואה שצריך לו, ואם חושב שאין צריך לו ודאי לא יחניף... אבל לתלמידו מצוה להחניפו, וכן לחבירו לא זה שמותר אלא מצוה להחניף וכנראה אפילו באפשר זולתו...

כלומר לאשתו ולבעל חובו מותר להחניף, אבל להחניף לתלמידו ולחברו לצורך השפעה חיובית – זו אפילו מצווה. לדעתי לא ניתן לנצל הקלות אלו לתחום של משא ומתן מסחרי.

## סיכום

בפרק זה עסקנו באיסור חנופה, ובעיקר בהגדרת האיסור. הרמב"ן מגדיר חנופה כפער בין הכבוד שנותנים לאדם ובין הדעה האמיתית כלפיו. מהסיפור של אגריפס נראה שכדי לעבור על חנופה יש צורך באמירה כלשהי ולא רק בנתינת כבוד. תוספות מוסיפים שמדובר באמירה הנאמרת כלפי הזולת מתוך יראה.

הרמב"ם אינו מונה איסור חנופה. היראים מונה איסור של "לא תחניפו" וכך גם הרקנאטי. הגדרת איסור חנופה לפי דבריהם דורשת ארבעה מרכיבים: שמיעת דבר עוולה או ראיית דבר רע; אמירה שהדבר טוב; מצב של יראה מעושה הרע – אך לא מגופו; מניע מתוך רשע או מחשש להסתבך עם עושה הרע בעתיד. הרב משה פיינשטיין זצ"ל סובר שאפילו אמירת "הלוואי ואתם צודקים", אם היא נאמרת מתוך רצון למצוא חן בעיני כולם, נחשבת לחנופה אסורה.

לפי רבנו יונה, איסור חנופה דורש יותר מאשר שתיקה, אלא יש חובה להגיב ולמנוע את העוולה.

יש מוני מצוות כמו הסמ"ק והחפץ חיים הכוללים איסור חנופה תחת מצוות לא תעשה אחרות, כמו האיסור "שלא להדר פני גדול" או איסורי לשון הרע.

בתשובה לקהילה בארה"ב, הרב פיינשטיין מתיר חנופה בכפוף לארבעה תנאים: צורך גדול, מידה חיובית שבגללה יש הצדקה לנתינת כבוד, הקהילה לא תפרש את הכיבוד כאישור למעשיו של מושא החנופה, מושא החנופה לא יפרש את הכיבוד כאישור למעשיו.

לתחום המסחרי, אף שחנופה בעסקים נראית נורמה מקובלת, זה לא באמת מקדם את העסקה.

## קללות במשא ומתן

### מבוא

האיסור לקלל מופיע בפעם הראשונה בפרשת משפטים. מייד לאחר פסוקים הדנים בהלכות מסחר וביחס בין נושים לחייבים, כתוב: "אֱלֹהִים לֹא תִקְלַל וְנָשִׂיא בְעַמְּךָ לֹא תֵאָר" (שמות כב, כז). כפי שנלמד, כוונת המילה "אלוהים" היא גם שופטים.

מה הקשר בין דיני מסחר ובין האיסור לקלל שופט או נשיא? המדרש רבה מסביר זאת על-ידי סיטואציה מוכרת בעולם המשפט וגם בין אנשי עסקים:

מה ענין זה לזה? אמרו רבותינו: מעשה באחד שהיה לו דין ובא אצל הדיין וזיכה אותו. ובא ויצא אותו שנזדכה ואמר: פלוני השופט אין כמותו בעולם. אחר ימים היה לו דין ובא אצלו וחייבו. יצא מלפניו ואמר: אין דין שוטה הימנו. אמרו לו: אתמול היה משובח והיום שוטה? לכך הזהיר לך הכתוב: אלהים לא תקלל. (שמות רבה, לא)

כלומר הצלחות וכישלונות בבית המשפט או במשא ומתן מסחרי מלווים בהרבה רגשות. ניצחון מביא למחמאה וכישלון עשוי להוביל לקללה. יום אחד אני יכול לתאר את האיש שמולו אני מנהל עסקים

במילים כמו "אין כמותו בעולם", ולמחרת העסקה עשויה להסתבך ואז אומר שאותו אדם הוא שוטה. תגובות כמו "שוטה" (או "טמבל") מוכרות גם בעברית המודרנית, אך נחשבות לקללות עדינות יחסית. התורה מזכירה ומזהירה אותנו לאזן את התגובות שלנו במסחר, ועל כן איסורי קללה מופיעים מייד לאחר פסוקים המסדירים ענייני מסחר.

התורה אוסרת לקלל שלושה גורמים שונים: שופט, נשיא וכן "לא תקלל חרש" (ויקרא יט, יד). מה ההבדל בין שופט, נשיא וחרש? למה התורה מציינת אנשים אלו? מה בנוגע לאדם רגיל, שאינו נמנה עם השלושה הללו – האם יש איסור לקלל אותו? בפרק זה נדון בדיני קללות במסגרת משא ומתן מסחרי.

### מדרשי ההלכה וקללת "שאר כל אדם"

מדרשי ההלכה דנים בניסוחים של הפסוקים בפרשות משפטים וקדושים, ולומדים הלכות רבות מניסוחם:

- על הפסוק "אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר" נאמר במִּילתא דרבי ישמעאל (משפטים, מסכתא דכספא, יט) שהמילה אלוהים מתפרשת כדיינים והמילה נשיא מתפרשת כפשוטו. רבי יהודה בן בתירא מחדש כי לא כל נשיא כלול בתוך הפסוק, אלא רק נשיאים "בזמן שהן עושין מנהג עמך". בנוגע לאנשים שאינם דיינים או נשיאים, המכילתא מפרשת את הפסוק כך שהוא כולל גם איסור לקלל כל אדם: "אלהים לא תקל – אין לי אלא דין ונשיא, שאר כל אדם מניין? תלמוד לומר בעמך לא תאר, מכל מקום".
- המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (כב, כז) מתמודדת עם הקושי בשימוש בשם אלוהים בתוך הפסוק, אם הכוונה היא לדיינים. היא מחדשת כי "מגיד שאינו חייב עד שיפרש בשם

או בכנוי". רבי אליעזר בן יעקב לומד מהפסוק "לא תקלל חרש" שיש איסור לקלל כל אדם חי, אך אין איסור לקלל את המת.

- הספרא (קדושים ב, סוף פרק ג, אות יג) מבין גם הוא שיש איסור לקלל כל אדם, מהמילים "ונשיא בעמך לא תאר". על בסיס מדרשי הלכה אלו, הדיונים על קללות של "שאר כל אדם" בוחנים אם יש צורך לכלול את שם ה' (או כינוי של שם ה') בתוך נוסח הקללה כדי שהיא תיחשב לקללה אסורה. בהקשר זה, ראוי לציין שהמילה "אלוהים" מופיעה רק בספר שמות, ולא אצל איסור קללת חירש בספר ויקרא. יש מקום לשאול – האם קללת "שאר כל אדם" אינה קרובה יותר לקללת חירש, שבה שם אלוהים אינו מוזכר?

### טעם איסור קללת חירש, והקשר לקללת כל אדם

הרמב"ם וספר החינוך מסכימים כי יש איסור לקלל כל אדם, אבל חלוקים על הסיבה שיש איסור לקלל חירש. הרמב"ם בספר המצוות מונה את האיסור:

שהזהירנו מקלל אי זה איש שיהיה מישראל, והוא אמרו (קדושים יט, יד) לא תקלל חרש.  
(לא תעשה, שיז)

הסיבה לכך היא:

כי הנפש כשהתנועה לנקום מן המזיק לפי צורת ההזק הקיימת בדמיון, הנה לא תסור מתנועתה עד שתגמול למזיק לפי צורת ההזק הרשומה בדמיון, וכאשר שלמה לו גמול תנוח אותה התנועה ונעדרת אותה הצורה מן הדמיון.



כלומר יש משהו מטאפיזי בקללה שמחפש נקמה במקלל עצמו. במילים אחרות, הקושי עם קללות הוא ההשפעה על המקלל ולא רק על המקולל. לכן התורה אוסרת קללת חירש:

אחר שלא ישמע ושלא יכאב בו שלא יהיה חוטא בזה, הנה הודיענו שהוא אסור והזהיר ממנו. כי התורה לא הקפידה בענין המקולל לבד אבל הקפידה בענין המקלל.

במשא ומתן מסחרי, אפשר לראות שהמקלל בעת משא ומתן מאבד שליטה, ופוגע בראש ובראשונה בשיקול הדעת העסקי של עצמו. איסור קללת החירש מחדד את הקשר בין הקללה וההשפעה על המקלל. ספר החינוך (מצווה רלא) מנמק את האיסור לקלל חירש:

אף על פי שאין בנו כח לדעת באי זה ענין תנוח הקללה במקולל ואי זה כח בדבור להביאה עליו, ידענו דרך כלל מכל בני העולם שחוששין לקללות, בין ישראל בין שאר האומות, ויאמרו שקללת בני אדם, גם קללת הדיוט תעשה רושם במקולל ותדביק בו המארה והצער.  
(מצווה רלא)

אף שהחירש לא שומע את הקללה.

בהיות הנפש המדברת שבאדם חלק עליונים... נתן בה כח רב לפעול אפילו במה שהוא חוץ ממנה, ועל כן ידענו ונראה תמיד כי לפי חשיבות נפש האדם ודבקותה בעליונים כנפש הצדיקים והחסידים, ימהרו דבריהם לפעול בכל מה שידברו עליו... ואפשר לומר עוד... אולי יבואו דברי המקלל באזני מי שקילל.

באשר לדברי הרמב"ם, ספר החינוך מבין שהוא סירב לקבל את התפיסה שיש לקללה השפעה: "שלא יראה הוא בדעתו נזק אל המקולל בקללה, אלא שתרחיק התורה הענין מצד המקלל שלא ירגיל נפשו אל הנקמה והכעס ואל פחיתות המדות". כיוון שלדעת הרמב"ם לקללה אין כוח להזיק למקולל, הוא הסביר שהנזק הוא כלפי המקלל עצמו. החינוך מעיר כי אף ש"כל דברי רבנו נקבל, עם היות לבנו נאחז במה שכתבנו יותר". ספר החינוך אינו שולל את גישת הרמב"ם אלא מעדיף את גישתו.

בתחום של משא ומתן מסחרי, נראה שהרמב"ם והחינוך צודקים. התורה אסרה את קללת החירש כי היא משפיעה על שיקול הדעת של המקלל, וכמו כן, המקולל אינו חייב לשמוע את המילים כדי להבין שהמקלל איבד שליטה והוא כועס. גם בלי לשמוע שום קול אפשר להבין בצורה ברורה שהמקלל אכן מקלל. כפי שציין החינוך, ייתכן גם שלבסוף הדברים יגיעו לאוזני המקולל: גם אם הוא לא שמע, הוא עשוי כבר במהלך הפגישה לקבל מסרון ממישהו אחר בחדר שיעדכן אותו.

### קללה עם או בלי שם ה'

המשנה בשבועות (ד, יג) דנה בהבדל שבין שימוש בשם ה' לשימוש בכינויים של שם ה'. לפי המשנה, כינויים כוללים מילים כמו "רחום וחנון". המשנה מפרטת מחלוקת בין רבי מאיר לחכמים: לפי רבי מאיר, קללת ה' בשם ה' או בכינוייו אסורה מן התורה, ואילו חכמים סוברים שרק על קללה בשם ה' חייבים. אותה מחלוקת אמורה גם לגבי המקלל אביו ואימו. למרות מחלוקת זו, מסכימים רבי מאיר וחכמים ש"המקלל עצמו וחברו בכולן – עובר בלא תעשה". לפי הגמרא (שבועות לו, ע"א) לומדים את האיסור לקלל חבר מ"לא תקלל חרש".

עולה מהמשנה והגמרא, שלפי חכמים המקלל את ה' או את הוריו בכינוי אינו חייב, אך המקלל את חברו עובר בלא תעשה גם בכינוי. מדוע האיסור על קללת חבר רחב יותר וכולל גם כינוי? ומדוע קללת חבר אסורה רק אם היא בשם ה'?

גם בספר המצוות, לאחר שהרמב"ם מונה איסור לקלל "אי זה איש שיהיה מישראל", הוא מסייג את כל פרטי המצווה וכותב: "וכל מה שאמרנו בתנאי שיקלל בשם". האם המשמעות היא שקללה ללא שימוש בשם ה' איננה אסורה? הרמב"ם בהלכות סנהדרין (כו, ב-ד) מנסח את ההלכה בצורה דומה וכותב: "...כל המקלל אחד מישראל לוקה שנאמר לא תקלל חרש... ואחד המקלל חברו... אינו לוקה עד שיקלל בשם מן השמות... או בכינוי מן הכנויים", אבל אם "קלל בלא שם ובלא כינוי... אינו לוקה". כלומר נראה שבהגדרת איסור קללה תמיד יש צורך בתוספת שם ה' או כינויו.

הטור סיכם את ההלכה בניסוח דומה לרמב"ם: "קלל בלא שם ובלא כינוי... אינו לוקה" (חושן משפט, כז), אבל הוסיף תוספת חשובה מאוד: "אבל מיהא איסורא איכא אף על פי שאינו לוקה". על כך העיר הבית יוסף: "ומה שאמר רבינו אבל איסורא מיהא איכא אף על פי שאינו לוקה, כן משמע... לפוטרו ממלקות אבל איסורא מיהא איכא..." כלומר גם קללת חבר ללא שימוש בשם ה' אסורה, אלא שאין עליה עונש מלקות.

כפי שמוסבר בגמרא במסכת תמורה (ג, ע"א), התלות של חיוב מלקות על קללת חבר בשימוש בשם ה' קשור לכלל אחר בהלכה, סביב איסורים בתורה שאין בהם מעשה: "כל לא תעשה שבתורה - עשה בו מעשה, לוקה. לא עשה בו מעשה, פטור. חוץ... מקלל חברו בשם, אף על פי שלא עשה מעשה חייב". כלומר אומנם התורה אוסרת לקלל חבר, אבל קללה היא רק דרך דיבור, והכלל הוא שאין עונש מלקות כשעוברים על לא תעשה שאין עימו "מעשה" -

כלומר כשרק מדברים. החרגי לכלל הוא קללת חבר בשם ה'. הגמרא מבררת את המקור להלכה זו ומחדשת שקללת חבר בשם ה' גרועה יותר ממוציא שם שמייים לבטלה. הסיבה היא כי קללת חבר בשם ה' כוללת שני מרכיבים: "מקלל חבירו בשם, כיון דקעביד תרתו, דקא מפיק שם שמיים לבטלה וקמצער ליה לחבריה". בקללת חבר בשם ה' יש שני מרכיבים המצדיקים מלקות: הצער שהיא גורמת והשימוש המיותר בשם ה'. על שימוש מיותר בלבד לא היו מלקים, אבל שימוש מיותר בשם ה' בתוספת צער לחבר מצדיק מלקות. במילים אחרות: קללת חבר אסורה, אבל תוספת של שם ה' מאפשרת נתינת מלקות – ואפשרות לכפרה.

אם כן, המסקנה פשוטה. אסור לקלל במסגרת מו"מ מסחרי.

## הצעת מחיר ראשונית

לאחר שלב הפתיחה המנומס של הפגישה, לרוב מי מהצדדים "זורק" מחיר לעסקה. או שהמוכר אומר שהוא מוכן למכור את הנכס בחמישה מיליון דולר, למשל, או שהקונה אומר שהוא מוכן להציע לא יותר משלושה מיליון. כל זה כמובן כפוף לבדיקת הנכס הנמכר וסגירת יתר תנאי העסקה. במצב כזה כל צד למשא ומתן יאמר שבמחיר שמציע הצד הנגדי – הוא לא מוכן לבצע את העסקה. אולם כל משתתפי המשא ומתן יודעים שאומנם אין לדעת אם תהיה עסקה ובאיזה מחיר, אבל בוודאי מוקדם לומר שאכן לא תהיה עסקה. סביר מאוד שהצדדים יבואו זה לקראת זה, ובסופו של דבר העסקה תיסגר.

מה יש להלכה לומר על שלב זה במשא ומתן?

## איזה מחיר מותר להציע

המשנה בנדרים מתירה למוכר ולקונה להשתמש ב"נדרי זרוזין":

ארבעה נדרים התירו חכמים: נדרי זירוזין... נדרי זירוזין כיצד? היה מוכר חפץ, ואמר: "קונם שאיני פוחת לך מן הסלע", והלה אומר: "קונם שאיני מוסיף לך על השקל" – שניהן רוצין בשלשה דינרין.

כלומר מותר לנדור שאינך מוכן למכור בפחות מסכום מסוים, ולחלופין שאינך מוכן לקנות במחיר גבוה ממחיר מסוים. המשנה קובעת שנדר כזה אינו חל. רבינא בגמרא (כ, ע"ב) דן במקרה שבו לא נקבו הצדדים במחיר המדויק שהופיע במשנה, אלא ביותר או בפחות – האם במקרה שבו הפער בין הצדדים גדול יותר, עדיין יש לומר שהנדר אינו חל? רב אשי אינו מגיע למסקנה ברורה בשאלה זו, ועונה "תבעי", כלומר אין תשובה.

מה הבסיס הרעיוני להיתר של נדרי זרוזין? שיטת הר"ן בפירושו לגמרא (כא, ע"א) נכנסת לראשם של בעלי העסקה. לטענתו, הן המוכר והן הקונה אינם מתכוונים באמת למחיר שאותו הציגו, כי אם למחיר הממוצע ביניהם. בכך שהם מציעים מחיר אחר, הם אך ורק רוצים לזרז את הצד השני להתפייס. במקרה המופיע במשנה, למשל, המוכר מתכוון מראש למכור בשלושה דינרים. הוא אומר סלע רק כדי שהקונה יעלה מהצעתו של שני דינרים (שקל), וכן להפך – כוונת הקונה האמיתית היא לשלושה דינרים. כיוון שמראש כוונתם היא כזו, נדרם אינו חל. אפשר לטעון, להבנת הר"ן, שאין הכוונה שאנחנו יודעים בדיוק למה התכוונו הצדדים, אלא שזו דרכו של משא ומתן – נוקבים במחירים שאינם בהכרח אלה שיקבעו לבסוף. ההשלכה של קביעה זו היא שנדרי זרוזין מותרים באופן כולל, בלא תלות אמיתית באמירות או במחשבות הצדדים. לגישה זו, ההלכה מכירה בדרכי המשא ומתן, ואינה מתאמצת לשנות אותם.

### כשהצדדים התכוונו לנדור באמת

לשיטת הר"ן צריך לשאול על מקרה שבו הצדדים התכוונו באמת למחירים שבהם נקבו, ובאמת מראש לא תכננו להתפשר במחיר.

האם במקרה כזה הנדר יחול, שהרי כוונתם ואמירתם שוות, או שמא כיוון שזהו משא ומתן, הנדר בכל מקרה אינו חל? נחפש תשובה בירושלמי:

אמר רבי זעירא: הדא דאת אמר בשאינן מעמידים, אבל אם היו מעמידין צריכין היתר חכם.  
(ירושלמי, נדרים ג, א)

לפי רבי זעירא, אם הצדדים "מעמידים" אז הנדר חל, ודרוש חכם כדי להתירו. דברי רבי זעירא עדיין טעונים בירור: מה הכוונה "מעמידים"? מה המקרה המדויק? כותב הר"ן בחידושו על התלמוד הבבלי:

גרסין בירושלמי, אמר רבי זעירא: הדא דתימא, בשאין מעמידין; אבל במעמידין – צריכין היתר חכם. פירוש: בשאין מעמידין דבריהם, שאומר[ים] שלא נדרו בדווקא אלא לזרו. אבל מעמידין דבריהן לומר שבדווקא נדרו, צריכין היתר חכם. וקשה בעיני, מאי קא משמע לן [רבי] זעירא? מתניתין היא, דקתני: שניהם רוצין כו'!  
(כא, עא)

בתחילה הר"ן מפרש את דברי רבי זעירא בצורה זו: הנדר אינו חל רק במקרה שבו מראש לא התכוונו לנדור אלא לזרו. הר"ן מתקשה עם הבנה זו – הרי המשנה כותבת במפורש: "שניהן רוצין בשלושה דינרין", כלומר דווקא כשהייתה כוונתם מראש למחיר הממוצע. אחרת ודאי שאין עסקה והנדר חל. מתוך כך מציע הר"ן פירוש אחר:

ונראה לי דקא משמע לן דרוצין מעיקרא קאמר ולא רצו,  
כדשקלינן וטרינן בגמרא.

הר"ן מסביר שבדברי רבי זעירא עדיין יש חידוש. הוא מסביר שהמשנה מדברת על "רוצים" מעיקרא, כלומר שמראש לא התכוונו לנדור. אם התכוון אחד מהם לנדור, העסקה בטלה, וזאת בניגוד להבנה אפשרית שהר"ן הציע בבבלי. כעת נצטרך לשאול – איך קורה שלאחר שהגיעו הצדדים לעסקה, פתאום נזכר אחד הצדדים לומר שבאמת התכוון לנדור? מדוע הוא חוזר בו מהעסקה לפתע? אומר הירושלמי:

הרי זה מעמיד, וזה אינו מעמיד, מאחר שבטל אצל זה יבטל זה.  
(שם)

במבט ראשון נראה כי הירושלמי עוסק במקרה שרק אחד הצדדים מצהיר כי התכוון לנדור, ובמקרה כזה, גורס הירושלמי, העסקה חלה והנדר לא. יש לשים לב שאם זו הבנתנו בירושלמי, הרי שעלינו לחזור בנו מקביעתנו שהעסקה בטלה אם התכוון אחד הצדדים לנדור, ולקבוע כי רק במקרה ששני הצדדים מודים שהתכוונו לנדור העסקה בטלה. עם זאת, הר"ן הבין אחרת את דברי הירושלמי:

תו גרסינן התם: היה מעמיד אצל זה, ואצל זה אין מעמיד,  
כיון שבטל אצל זה בטל אצל זה. והכי פירושו: היה מוכר  
חפץ לשנים, ואמר קונם שאיני פוחת לכם מן הסלע, והיה  
בדעתו לידור לאחד מהם בדוקא ולחבירו כדי לזרו, כיון  
שבטל אצל זה בטל אצל זה.



הר"ן מבין אחרת לגמרי את המקרה. לדעתו, מדובר במקרה שבו יש מוכר אחד ושני קונים פוטנציאליים המתחרים ביניהם על קניית החפץ. לשניהם אומר המוכר את אותן מילים, ולשניהם הוא נודר שלא ימכור בפחות מסלע. עם זאת, מול אחד מהם התכוון באמת לנדור, ואת השני רק רצה לזרז. במקרה כזה קובע הירושלמי, כפי שמבין אותו הר"ן, ששני הנדרים אינם חלים, מפני שנדר אחד נקרא נדר זירוז, כך גם השני. דברי הירושלמי האלה קשים מעט מול אלה שלמדנו לעיל, ולפיהם אם לאחר מעשה מודה אחד הצדדים כי התכוון לנדרו – הנדר חל. אנו חייבים לומר שהירושלמי מתחשב בעוד צדדים במשא ומתן, ובכל מסגרת העסקה. הירושלמי קורא את כל מפת המשא ומתן, ומצהיר כי אף-על-פי שהנדר חל בקונה ומוכר יחידים, במקרה דנן הוא לא יחול. מדבריו אלו אנו למדים שבמקרים שונים נקבע כי נדרים חלים או לא, לא רק לפי הדין גרידא, אלא לפי כל הנתונים הסובבים את העסקה.

כעת עלינו לחשוב: עד עכשיו עסקנו בנדרים הקשורים למחיר בלבד, אבל אנו יודעים כי בעסקאות יש מרכיבים רבים מאוד, שאליהם עוד לא ראינו התייחסות בגמרא. מה קורה אם הנידון הוא דירה, והמוכר נודר על זמן הכניסה אליה, למשל? ומה בדבר נדרים הקשורים להלוואות? כל השאלות האלה עשויות להסתבך עוד יותר אם נוסף למשוואה כמה קונים פוטנציאליים.

**על איזה מחיר מותר לסכם?**

עד כה עסקנו בארבעה מקרים:

- א. מוכר וקונה הנודרים על מחיר מסוים, ולבסוף מסכימים על הממוצע ביניהם – הנדר אינו חל.
- ב. מוכר וקונה הנודרים על מחירים בהפרש גדול ביניהם (יותר מכפי שהופיע במשנה) – הגמרא אינה מגיעה לפסיקה.

- ג. לאחר שנחתמה העסקה של מקרה א, אחד הצדדים טוען שהתכוון באמת לנדרו – הנדר חל, והעסקה בטלה.
- ד. מוכר ושני קונים פוטנציאליים, ונודר המוכר לשניהם אך מתכוון לנדר רק מול אחד מהם בלבד – אף לשני הנדר אינו חל.

הר"ן עוסק במקרה נוסף שלא נידון עד כה:

נראה שבשאלה מעמידין ודעתן היה לשלושה דינרין, מוכר יכול ליתנו בפחות משלושה ולוקח יכול ליתן בו יותר משלושה; שכיוון שמשמעות הנדר אינו אלא לזרז, אף על פי שהסכימו בליבם לשלושה דינרין, דברים שבלב הוו.

המשנה דיברה על מקרה שבו הצדדים מסכימים על שלושה דינרין – הממוצע ביניהם. כיוון שהתכוונו מראש לשלושה ולא למחיר שנדרו עליו, נדרם אינו חל. הר"ן מרחיב את הדין ואומר שאם לא התכוונו לנדר בתחילה, אין מניעה לסגור עסקה אפילו ביותר או פחות מהממוצע. במקרה המובא במשנה, למשל, יכולים השניים להגיע לפשרה על שניים וחצי או שלושה וחצי. לדברי הר"ן, אין חשיבות לכוונתם גם אם התכוונו לסכם על שלושה. הר"ן מבין שבמשא ומתן, מטבע הדברים, העניינים יכולים להתפתח באופן בלתי צפוי, ולא תמיד מגיעים למחיר הרצוי. לעיתים מתפשרים ולעיתים זוכים. כיוון שכך, הנדר אינו חל ומחשבתם בתחילת המשא ומתן נחשבת "דברים שבלב".

אילו עצרנו כאן, היינו עלולים לחשוב שכל עניין הנדרים במשא ומתן אינו רציני; ראינו שאין חשיבות אמיתית למילה "קונם", ואנו מתירים לשנות את המחיר. אלא שהר"ן ממשיך ומפתיע:

ומיהו אין המוכר רשאי ליתנו בשקל, ולא הלוקח רשאי ליתן בו סלע, שהרי עיקר משמעות נדרי[ה]ם אינו אלא לכך. ואיכא מאן דאמר דאפילו בכי האי גוונא לא חייל נדרייהו.

מה קורה אם הלקוח אינו מוכן להתפשר ועומד על המחיר שעליו נדר? במקרה כזה, פוסק הר"ן, המוכר אינו רשאי למכור במחיר הזה, וכן להפך – אם המוכר אינו מוכן להתפשר, הלקוח אינו יכול לתת כפי שנדר המוכר. משמעות הנדר לשיטת הר"ן היא קביעת טווח מחירים. אומנם לאו דווקא מחיר מדויק, אבל אסור ללכת עד הסוף ולמכור במחיר שהתכוונת במפורש שלא למכור בו. אם כן, מצאנו שיש משמעות כלשהי לנדר במשא ומתן: הוא קובע מחיר סף. מצד אחד, הר"ן מבין את עולם המשא ומתן ומרחיב את דין המשנה למעבר לממוצע המדויק בין הצדדים, ומצד שני אינו מוחק לחלוטין את הלכות נדרים ומשאיר משמעות למילה, לנדר.

### כשהפער בין הצדדים גדול

למדנו שהגמרא אינה מגיעה להכרעה במקרים שבהם נדרי הצדדים הם בהפרש גדול מן ההפרש המופיע במשנה. איננו יודעים, למשל, אם הנדרים חלים כשהמוכר נדר שאינו יורד מחמישה מיליון, והקונה נדר שלא יעלה ממיליון. המאירי התייחס לשאלה זו:

ופירשו בו גדולי הרבנים שמכח דקדוק הלשון הם באים עליה כלומר שאמר לו סלע ופרוטה והלה משיהו שקל פחות פרוטה, שמאחר שמדקדקין בשיעור זה יש לדון שבדוקא נדרו ובגמר דעת או שמא אף זו מעלל זרוזין... אלא עיקר הפירוש הוא מה שפירשו בתוספות שנתרחקו זה מזה יותר

מחצי השיעור ומאחר שנתרחקו כל כך ודאי בדוקא נדרו...  
או שמא אף זו דרך זרוזין.  
(בית הבחירה למאירי, נדרים כ, ע"ב)

המאירי פושט את צדדי הספק. מצד אחד, הצדדים דייקו בלשונם וקבעו מחיר שהוא רק מעט יותר ממחיר המשנה. מצד שני, עדיין ייתכן שמטרתם לזרז. המאירי מביא את שיטת התוספות, המרחיבה את הספק – גם כשהרחיקו הצדדים מאוד זה מזה, יש לשאול אם עשו זאת דווקא, וקבעו מחירים גבוהים מאוד כי כוונתם אמיתית, או שמא עשו זאת כדי לזרז. מתוך הספקות, פוסק המאירי שיש להחמיר. אולם המאירי מוצא מקום קולא:

נראים הדברים להקל שדרך זרוזין זה... עד שיבואו שניהם לדבר הממוצע.

לפי המאירי, ברור שבמקרים שהמציאות מוכיחה שלא התכוונו לנדרם והמשיכו להתמקח, הנדרים אינם חלים. כל זה נכון כל עוד הגיעו ל"ממוצע". מהו אותו ממוצע? ייתכן שהמאירי דייק בלשונו וקבע שהנדרים מאפשרים הגעה לפשרה בדיוק באמצע, ולא בשום מחיר אחר. אם זו הפסיקה, הרי שחופש המשא ומתן מצומצם מאוד, ומרגע שנקבעו עמדות הפתיחה – יש רק דרך אחת להתפשר.

### פסיקת הרמב"ם

נעבור לעסוק בשיטת הרמב"ם, ונבחן מה הוא פסק להלכה:

וכן נדרי זרוזין מותרין... וכן המוכר שנדר שלא ימכור חפץ זה אלא בסלע והלוקח נדר שלא יקחנו אלא בשקל ורצו

בשלשה דינרין שניהן פטורין וכן כל כיוצא בזה.  
(הלכות נדרים ג, ד)

הרמב"ם מונה את נדרי הזרוזין תוך הבאת המשנה בנדרים. בהמשך הוא משתמש בלשון "וכן כל כיוצא בזה", ניסוח שיקשה עלינו לפענח את שיטתו, שכן ראינו כמה מקרים שונים וכמה דעות שונות עליהם.

לפי שכל אחד מהם לא גמר בלבו ולא נדר אלא כדי לזרז את חבירו ולא גמר בלבו.

הרמב"ם מדגיש פעמיים שהשניים לא גמרו בליבם, ואפשר להבין מכאן כלל לשיטתו – במילים מודרניות, הרמב"ם מבין את דרכי המשא ומתן ומבין כי לא תמיד לנדרים יש משמעות בהם, כיוון שזו דרך הסוחרים. באשר לשאר המקרים שדנו בהם – מה הדין אם דווקא כן גמרו בליבם והתכוונו לנדרם? ומה הדין בעסקאות יותר מורכבות, כגון שני קונים וכדומה? לשאלות אלו עדיין אין לנו תשובה. הרמב"ם הותיר אותנו עם כלל בסיסי אחד, ושתק. כעת, אם נרצה להורות הלכה למעשה לשיטת הרמב"ם, נראה כי אין הרבה מגבלות, שכן הוא אינו מרחיב את המקרים, ונוכל להתיר הרבה מאוד סיטואציות מן הטעם שלא גמרו בליבם. אלא שמוסיף הרמב"ם בהלכה הבאה:

ומנין שאפילו ארבעה מיני נדרים אלו שהן מותרים שאסור לו לאדם להיות נודר בהן על מנת לבטלן, תלמוד לומר לא יחל דברו לא יעשה דבריו חולין.  
(שם, ד)

חשוב לרמב"ם להדגיש, כך נראה, שאף שהותרו נדרי זרוזין, אין לנהוג בקלות ראש בנדרים, ויש לתת משקל ומשמעות לכל מילה היוצאת מהפה. אם כך, אין לנו הלכות מוגדרות אך מצאנו הנחיה כללית.

הכסף משנה, רבי יוסף קארו, שואל את השאלה ששאלנו אנו: כיצד יפסוק הרמב"ם בכל שאר המקרים שעסקנו בהם, בתלמודים הבבלי והירושלמי ובראשונים? חשוב להבין את דברי הכסף משנה, שכן כמחבר השולחן ערוך, הבנתו את דברי הרמב"ם תוכל לעזור לנו להבין מדוע פסק כפי שפסק הוא בעצמו בשולחן ערוך.

הכסף משנה פותח בהזכרת דברי הירושלמי והבנת הר"ן בהם, באשר למוכר או לקונה הטוענים שהם דווקא התכוונו לנדרם, או בלשון הירושלמי – העמידו דבריהם. מדוע אין זה מופיע ברמב"ם? פה מספק הכסף משנה תשובה מפתיעה: "ולזה נתכוון רבינו במה שכתב לפי שכל אחד מהם לא גמר בלבו".

לטענת הכסף משנה, הרמב"ם מזכיר את דברי הירושלמי האלה ופוסק כמותם באומרו: "לפי שכל אחד מהם לא גמר בליבו". יש לדייק את דבריו אלה, אומר הכסף משנה, ולהבין שבמקום שכן גמרו בליבם – הנדר חל, והעסקה בטלה (נזכיר שעדיין לא ענינו על השאלה כיצד נוצר המצב הזה? שלאחר שנחתמה עסקה טוען אחד הצדדים שהוא דווקא התכוון לנדור). עוד מעלה הכסף משנה את המקרה שדנו בו קודם לכן, ובו יש שני קונים פוטנציאליים, והמוכר נדר לשניהם אך התכוון לאחד בלבד:

וסוף דבריו הם פירוש מה שאמרו בירושלמי היה זה מעמיד  
 וזה אינו מעמיד מאחר שבטל אצל זה בטל גם אצל זה.

שוב מוסיף הכסף משנה מילים לרמב"ם, וטוען כי גם המקרה הזה מופיע בהלכות נדרים לרמב"ם.

מקרה נוסף שראינו שנידון בראשונים הוא שההפרש בין המחירים שנדרו גדול מזה המופיע במשנה. כשהמוכר נדר על יותר מסלע והקונה על פחות משקל, למשל. רב אשי בגמרא, כפי שראינו, אינו מגיע לפסיקה בנושא. גם על המקרה הזה כותב הכסף משנה. הכסף משנה תמה על הרמב"ם שהשמיט את ההלכה הזו, ופוסק שכיוון שהרמב"ם דייק וכתב דווקא מחירים של סלע ושקל, ביותר מסלע ובפחות משקל, בכך מורה הרמב"ם שהנדר חל, כשיטת הר"ן והרא"ש. נראה שבעיניו הסברה פשוטה – כיוון שהנדר שנדרו הצדדים מגיע לרמת האבסורד, נהיר וברור לנו שהתכוונו לו. אם אדם מוכר דירה, למשל, ונודר בתוקף שלא ימכור בה חדר אחד, ברור לנו שאין פה עניין של זירוז אלא התכוון לנדר. ברור לנו שכיוון שזהו נדר מוגזם, הוא מחטיא את מטרת הזירוז. הקונה אינו מבין מנדר כזה שעליו לעלות במחיר. עם זאת, אנו יודעים כיום שבעת משא ומתן אנשים אומרים המון משפטים אבסורדיים לחלוטין, ומוכנים בסוף לוותר בנקל. לכן קשה לנו מעט עם הסבר הכסף משנה. אכן, מודה הכסף משנה ו"נוזף" מעט ברמב"ם שלא כתב את ההלכות בפירושו, ובמידת מה אנו מקבלים מכאן אסמכתה לדעתנו שהסברי הכסף משנה לרמב"ם אינם מוכרחים. לאו דווקא במקרה זה, אלא גם בפירושו על שני קונים או על מעמידים דבריהם. ללא פירושים אלה נוכל לדבוק בהבנתנו לעיל שהרמב"ם השאיר מקום רב לגמישות בנדרים במשא ומתן מתוך הכרת עולם המסחר, אך גם קבע הנחיות כלליות חשובות.

## פסיקת הטור

לאחר שראינו את שיטות הראשונים, נפנה לעסוק בפסיקת הטור. כך הוא כותב בהלכות נדרים:

יש דברים שאין צריכין התרת חכם כגון נדרי זירוזין.  
(יורה דעה, רלב)

בגרסאות שונות של הטור מופיעות המילים "יש נדרים" במקום "יש דברים", ועלינו לתת על זה את הדעת. אם נגרוס "יש דברים", הרי שמראש לא מדובר בנדר אלא בדברים בעלמא. אם נגרוס "נדרים", יש פה נדר שצריך למצוא דרך לצאת ממנו. לא מדובר בהבדל קטן, וכן נכתב בהערות על הדפוס:

דאילו בנוסח הטור בדפוס הפרישה איתא "יש דברים שאין". בלי לעסוק בזה יותר מדי, אנו רואים מחלוקת בין הנוסחאות שעלולה להיות לה משמעות על תפיסת הטור. ממשיך הטור: נדרי זירוזין, פירוש שלא נדר אלא לזרז חברו, וכגון שהיה מוכר חפץ לחברו ואומר קונם עלי ככר זה אם אפחות מהסלע, ואומר הלוקח קונם עלי ככר זה אם אוסיף על השקל, ונתרצו שניהם בג' דינרין, לא נאסר אחד מהן, שכן דרך התגרים לידור או לישיבע כדי לזרז חברו ואין בלבו לשום נדר.

כדאי לשים לב לדיוק הטור "לא נאסר אחד מהן". עד עכשיו, בגמרות ובראשונים לא דנו בשאלת האשמה או בחלוקה כלשהי בין המוכר לקונה. היה אפשר להניח כי רק אחד הצדדים אוסר את עצמו, ואילו הטור סבור שהצדדים שווים.

בסוף דבריו מוסיף הטור את הטעם המופיע במשנה, על דרכו של



משא ומתן. בדיוק כפי שהסברנו עד כה, אין כוונה אמיתית מאחורי הגדרים, ולכן הם גם אינם חלים. עד כאן דברי הטור לא מחדשים דבר בפסיקה, ונראה שיש פה ציטוט של דברי המשנה. אולם אם נמשיך ונראה את יחס הטור לשאר המקרים שהעלינו בשיעורים, נבחין כי הוא מאמץ את כל החומרות שהוזכרו בראשונים. למדנו כי כשמוכר וקונה מגיעים לפשרה וחותמים על עסקה לאחר שנדרו, ואחד מהם טוען שבאמת התכוון לנדרו, העסקה בטלה כיוון שהנדר חל. עד עתה לא הצלחנו להבין את המקרה: כיצד קורה שמסכימים על מחיר ממוצע, אף-על-פי שאחד באמת התכוון שלא לזוז מן המחיר שנדר? ומה גורם לו להודות שהתכוון לנדר, לאחר שסיכמו את העסקה? במעט מאוד מילים, הטור מנפק תשובה:

ודוקא כשאינ מעמידין דבריהם אלא שניהם נתרצו בג' דינרים, אבל אם לא נתרצו אלא זה בסלע וזה בשקל ונתבטל המקח, ודאי לנדר גמור נתכוון וחל הנדר וכל מי שיעבור על נדרו הרי חלל דבריו.

התשובה פשוטה – באמת לא התממשה עסקה בין השניים. כשנאמר שהנדר חל, אין הכוונה שעסקה שנסגרה בטלה למפרע, אלא שהחליטו בסוף שלא לסחור ביניהם. עכשיו, אם רוצה המוכר למכור את אותו חפץ לקונה אחר, הוא אינו רשאי לעשות זאת במחיר נמוך משנדר, וכן הקונה אינו רשאי לקנות ממוכר אחר במחיר גבוה משנדר. כעת אנו מבינים איך מחד התכוונו לנדרו, ומאיך הייתה עסקה – מדובר בשתי עסקאות אחרות. עדיין יש מעט קושי בהבנת הדברים. לדברי הטור, מה שנאמר בעסקה אחת משפיע על מה שיקרה בעסקה אחרת. ודאי שעבור הקונה השני

הנדר אינו רלוונטי, שהרי הוא לא היה בעסקה הקודמת. אך עבור המוכר יש לפסק זה משמעות כבירה; מילותיו שלו מונעות ממנו למכור במחיר הנקוב אפילו לאדם אחר. באופן דומה, לקונה בעסקה הראשונה (שלמעשה לא קנה בסופו של דבר) אסור לקנות את אותו החפץ במחיר גבוה ממוכר אחר לגמרי, שכלפיו כלל לא נדר. מכאן שהטור מעניק חשיבות רבה למילים היוצאות מפי הסוחרים, ומגביל אותם לאורך זמן. יש לזה השפעה של ממש על משא ומתן בהלכה. על סוחרים לחשוב היטב לפני שהם יוצאים בהצהרות.

יש לציין שלפי הטור, אין אנו שואלים את הצדדים אם התכוונו לדבריהם, אלא מבינים מהעובדה שלא הגיעו לפשרה במחיר שהתכוונו לנדור. כשנאמר "מעמידין", אין הכוונה שהם מודים שהתכוונו לנדור, אלא שבפועל הם אינם מבצעים את הקניין, ובזה עומדים במילתם. לאחר שלא הגיעו לעסקה, אנו מסיקים שהתכוונו לנדור, ואוסרים עליהם לסחור באותו חפץ או נכס במחירים שנדרו. בדברים אלה של הטור יש כמה קשיים. ייתכן כי הנודר התכוון באמת לנדור רק כלפי הראשון, ואילו עם הלקוח השני הוא מוכן לסחור במחיר שנדר שלא יסחר בו. ייתכן גם שלאחר מעשה הנודר יהיה מוכן להתפשר במחיר, ואפילו עלולים לחול שינויים כלליים במחירי השוק. חשוב להדגיש שבמקרים כאלה, שבהם משתנות הנסיבות, תמיד ניתן לגשת לחכם שיתיר את הנדר. ההיתר מבוסס על השינוי מהמצב המקורי. הרי זה כל עניין דברי הטור בסוף דבריו – "כל מי שיעבור על נדרו הרי חלל דבריו", הטור מזכיר לנו לברור מילים ולתת משקל לדברינו. טקס התרת הנדר, המבוצע על-ידי חכם או בית דין, מעניק לו בדיוק את החשיבות הראויה.

לעיל ראינו את פירוש הר"ן לדברי הירושלמי: "אחד העמיד דבריו והשני לא העמיד". הר"ן הסביר שמדובר במקרה ששותפים בו מוכר ושני קונים פוטנציאליים. לאחד התכוון המוכר לנדור, ולשני לא.

במקרה כזה, פסק הר"ן, הנדר אינו חל אף לזה שהתכוון לנדור לו. התקשינו בהבנת פרשנות זו של הר"ן, זאת מכיוון שמדברי הירושלמי נראה שיש רק שני צדדים בעסקה – מוכר וקונה. הטור מפרש כך את הדברים:

אם אחד העמיד דבריו והשני לא העמיד מתוך שנתבטל לאחד נתבטל גם לשני.

מפשטות דברי הטור נראה כי הוא חולק על הר"ן וסבור שיש פה שני שחקנים בלבד. כיוון שרק המוכר או רק הקונה העמיד דבריו, נדרו בטל.

הבית יוסף סבור שהטור גורס כפי שגרס אביו, הרא"ש. אנחנו מכירים את הכלל במשנה, שלפיו אפילו שנדרו המוכר והקונה על מחיר גבוה ונמוך יותר (בהתאמה), אין נדרם חל משום שהגיעו לפשרה. ראינו גם את רבי זעירא בירושלמי שמחדש שאם מראש כן התכוונו לנדור, הנדר חל והעסקה מבוטלת. להבנת הבית יוסף, הטור מוסיף, לפי דברי הירושלמי "אחד העמיד", שדי בכך שאחד הצדדים לא התכוון, והנדר של הצד השני, שכן התכוון, בטל גם הוא. דבר זה מובן לנו כיום בהבנתנו את עולם המשא ומתן. משא ומתן הוא משחק. לעיתים שני הצדדים מוכנים להתפשר מראש, ולעיתים אחד הצדדים באמת לא מתכוון לרדת או לעלות במחיר שנקב, בעוד הצד השני בא לשאת ולתת. הקולא המתבטאת בדברי הטור מועילה לנו בפסיקה באשר למקרים נפוצים אלו.

נמשיך לבחון את דברי הטור. עד עתה ראינו חומרה וקולא בטור. חומרה בקביעתו שנדר בעסקה אחת חל על עסקה אחרת, וקולא במקרה שבו אחד הצדדים התכוון לנדור והשני לא, שבו פוסק הטור ששני הנדרים אינם חלים והעסקה קיימת. כעת נבחן את דברי הטור במקרה

שבו ההפרשים בין המחירים שנדרו גבוה מאלו הכתובים במשנה – "טפי מסלע" ו"בציר משקל", בלשון הבבלי. באופן אינטואיטיבי, היינו חושבים שהוא יקל בזה, כפי שהקל לעיל, ואולם כך הוא כותב:

אם אמר המוכר קונם אם אפחות לך ביותר מסלע או שאומר הלוקח קונם אם אוסיף לך על מעט פחות משקל, ונתרצו בג' דינרין, ה"ז נדר, שאין דרך לזרז כשמפליגין כל כך ולנדר גמור כוונו.

הטור אינו משאיר לנו פרצה, וקובע בתקיפות שהנדר במקרה כזה חל, והעסקה מבוטלת. את הסברה לדברים אלו שמביא הטור ראינו כבר – כשסוחר רוצה לזרז את הצד השני לקנות, הוא אינו מגזים ונותן מחיר גבוה כל-כך. לכן ודאי שהתכוון לנדר. עם זאת, יש קושי מסוים בדברי הטור, שאינו חורג ולו באגורה מהמחירים המוזכרים במשנה. האם באמת כשהפרש בין הצדדים היה גבוה רק במעט משני דינרים (שהרי סלע הוא ארבע דינרים, ושקל שניים) כבר אנו בטוחים שהתכוונו לנדור? כך גם מפרש הבית יוסף:

ואם אומר המוכר קונם אם אפחות לך ביותר מסלע וכו'. שם (כא.) אמר ליה רבינא לרב אשי אמר ליה טפי מסלע והלה אומר בציר משקל נדרא הוי או זירוזין הוי, ופירש הרא"ש או הלה אמר שיהיה ביניהם יותר משקל, מי אמרינן מתניתין דוקא קתני כשאין ביניהם אלא חצי סלע במקח השווה שלשה דינרים אז דרכם לנדור כדי לזרז, אבל כשהם מופלגים זה מזה יותר אז אין דרכם לזרז אלא מתכוונים לנדר גמור, או דילמא לאו דוקא, ובעיין לא איפשיטא, וכתבו הרא"ש (סי' א) והר"ן (כא: ד"ה מי דמי) דלחומרא נקטינן.

הבית יוסף מזכיר לנו את שיטות הרא"ש והר"ן שקבעו שמשום שרב אשי בגמרא לא הגיע לפסיקה בנושא, עלינו להחמיר ולאסור. הבית יוסף אפילו אינו מזכיר את שיטת המאירי שראינו, ולפיה לא חשוב ההפרש ההתחלתי שהציעו, כל עוד הגיעו לפשרה בדיוק בממוצע ביניהם. בזמנו ראינו את דברי המאירי כקולא, ועם זאת לא בטוח מה קשה יותר – להגיע בדיוק לאמצע או לפתוח במחיר שאינו רחוק כל-כך ממחיר הצד השני. על כל פנים, פסיקת הטור כאן מגבילה מאוד את אפשרויות המשא ומתן. לא יהיה ניתן לנקוב במחיר גבוה מדי כי זה עלול להיות נדר, ולא במחיר נמוך מדי כי זה לא ישתלם במיוחד.

לסיכום שיטת הטור עד כאן, ראינו קולא אחת ושתי חומרות. קולא בעסקה של מוכר אחד וקונה אחד שנדרו זה לזה ואחד מהם לא התכוון לנדרו – במקרה זה פוסק הטור ששני הנדרים בטלים. חומרה במקרה שבו העסקה הראשונה לא יצאה לפועל – שם הטור קובע שאף בעסקה אחרת הנדרים חלים, וחומרה נוספת כשנדרו הצדדים על מחירים שההפרש ביניהם גבוה מהמופיע במשנה – שאף במקרה זה פוסק הטור שהנדרים חלים.

הדבר שחסר לנו ביותר בטור הוא גם המקרה הנפוץ ביותר. הטור אינו מדבר על האפשרות ששני הצדדים לא יגיעו בדיוק לממוצע ביניהם, וזהו עניין חשוב מאין כמוהו. הרי זה המצב בדרך כלל במשא ומתן, רוב הזמן לא מגיעים לפשרה בדיוק באמצע. מה יקרה במצב שבו המוכר נודר שלא ירד מ-40, והקונה נודר שלא יעלה מ-20, אולם לא הגיעו לפשרה ב-30 אלא ב-29 או ב-31? לשאלה זו ראינו התייחסות בראשונים. הר"ן, למשל, פסק שרק במחירים שבהם נקבו הצדדים במפורש אסור להגיע לעסקה. אפילו הרמב"ם, שלא הרחיב הרבה יותר מציטוט המשנה, כתב "שלושה דינרין, או כיוצא ב". הטור, לעומת זאת, שתק. כתב על כך הבית יוסף:

ומ"ש נדרי זירוזין פירוש שלא נדר אלא לזרז חבירו כגון שהיה מוכר חפץ לחבירו וכו' עד לא נאסר אחד מהם. שם במשנה, ופירשו הרא"ש והר"ן ז"ל שהמוכר היה דעתו לג' ולא נתכוון בנדרו אלא לזרז הלוקח שלא יעמוד על דעתו שאמר שני דינרים ושיסכים לג', וכן הלוקח נתכוון לג' ולא נתכוון אלא לזרז המוכר שיסכים לכך ולא יעמוד על דעתו שאמר ד' דינרים, ומשום הכי לא חייל נדרא דבעינן פיו ולבו שוים, וטעמא דמילתא לפי שדרכן של מוכר ולוקח בכך ומשום הכי לא מיקרו דברים שבלב. וכתב הר"ן (כא. ד"ה גרסינו) שאף על פי שדעתן היה לג' דינרים, מוכר יכול ליתנו בפחות מג' ולוקח יכול ליתן בו יותר, כיון שמשמעות הנדר אינו אלא לזרז, אף על פי שהסכימו בלבם לג' דינרים דברים שבלב הוו, ומיהו אין המוכר רשאי ליתנו בשקל ולא הלוקח רשאי ליתן סלע שהרי עיקר משמעות נדרם אינו אלא לכך, ואיכא מאן דאמר דאפילו בכי האי גוונא לא חייל נדריהו עכ"ל.

נשים לב שהבית יוסף אינו מתייחס במפורש לשתיקת הטור. הוא מזכיר את שיטות הרא"ש והר"ן שלמדנו, ואת הירושלמי. הבית יוסף מנמק את שיטתם ומגלה הבנה בעולם הסחר, מבין לראשם של הנודדים ולכוונתם. אפשר להציע שפה טמונה שיטתו בהבנת הטור. סתימת הטור מעידה שאך ורק העסקה המופיעה במשנה היא שמותרת בעיניו. כיוון שהטור לא הרחיב, אפילו לא כרמב"ם שעוד השאיר לנו פרצה, אנו נאלצים להבין שכל עסקה שלא נחתמת בדיוק באמצע בין המחירים שנדרו הצדדים – לא תתקיים משום שהנדרים חלים. פירוש זה קשה בעינינו, כיוון שעולם המשא ומתן לא ממש עובד כך. רק לעיתים רחוקות מגיעים לפשרה בדיוק באמצע. גם הב"ח התקשה בזה, וכתב במקום:

נדרי זירוזין פירוש שלא נדר וכו'. משנה שם ריש פרק ארבעה נדרים, ומשמע מדברי רבינו שכתב ואין בלבו לשום נדר, דלאו דוקא ג' דינרין אלא אורחא דמילתא נקט.

הב"ח טוען שאין לפרש מסתימת הטור איסור. אומנם הוא כתב שלושה דינרים ותו לא, אבל זהו "אורחא דמילתא". זו רק דוגמה, ואין לייחס לה משמעות מרובה כפי שייחסנו. גם דברי הב"ח אינם מסתברים, כיוון שקשה להבין כך את לשון הטור. אילו היה כותב הטור "וכיוצא בזה" כלשון הרמב"ם – פירושו של הב"ח היה מובן, אך הטור לא כתב אפילו מילים כאלו, ואנו יודעים שהטור הכיר את כתבי הרמב"ם ואף ציטט אותם לא מעט. נראה שאילו רצה הטור להתיר עסקה במחיר שאינו בדיוק הממוצע, היה יכול לכתוב זאת, או אפילו לרמוז על זאת כדרך שעשה הרמב"ם. כיוון שלא עשה אפילו את זה, דומה שהוא התכוון לאסור. עם זאת, ממשיך הב"ח ומנסה להוכיח את פירושו:

דוקא קאמר רבינו ונתבטל המקח ודאי לנדר גמור נתכוין וכו', אבל בלא נתבטל שרי לגמרי דאין בלבו לשום נדר ואם כן אין פיו ולבו שוין.

הב"ח מדייק בחומרה אחרת שראינו בטור, באשר למקרה שבו לא הגיעו הצדדים לעסקה ונתבטל המקח, שם פוסק הטור שאם רצו הצדדים להגיע לעסקה אחרת מול אנשים אחרים – הנדרים עדיין חלים, כיוון שהעמידו דבריהם. הב"ח לומד מפסיקה זו שהנדרים חלים רק במקרה שבאמת לא התפשרו הצדדים, כלומר במקרה של העמדת דברים. לפי הבנת הב"ח את הטור, הדרך היחידה לראות אם הצדדים התכוונו לנדר היא לראות אם ביצעו אותו בפועל, ועמדו

על דעתם שלא לזוז מהמחיר שנקבו. אם הגיעו הצדדים לפשרה, כל פשרה, אפילו שאינה בדיוק באמצע ביניהם, נדריהם אינם חלים והעסקה יכולה לצאת לפועל. יש לשים לב שפסיקה זו של הב"ח בדברי הטור מובילה למצב שבו הטור מקל בעסקה שאינה בדיוק באמצע, ומחמיר בעסקאות הבאות, אם לא הסכימו בראשונה. ראינו את דברי הר"ן, שאף הוא קובע שהצדדים אינם חייבים להתפשר באמצע כדי להגיע לעסקה, אך מצד שני הוא פוסק שבמחירים עצמם, שעליהם נדרו, אין לסחור. ראינו גם את שיטת הרא"ש שהתירה אף את זאת. מה יפסוק הב"ח? כך הוא כותב בהמשך דבריו:

אבל הר"ן מסתפק, שכתב ומיהו אין המוכר רשאי ליתנו בשקל ולא הלוקח רשאי ליתן בו סלע שהרי עיקר משמעות נדריהם אינו אלא לכך, ואיכא מאן דאמר דאפילו בכי האי גוונא לא חייל נדרייהו עכ"ל, וכמדומה שהעולם נוהגים קולא בדבר זה.

נראה שכשכותב הב"ח שהעולם נוהג קולא, יש פה ביקורת ולא היתר. נעסוק בעוד נושא אחד בטור, דרך הרמ"א בדרכי משה:

כתוב בהגהות מיימוניות פרק ד' דנדרים (אות ב), ומה שרגילין בני אדם לומר בין ליהודים ובין לארמאים בלשון אמונה אעשה או לא אעשה, אף על פי שהן נדרי זרוזין בעי התרה עכ"ל.

כאן אנו מגלים לראשונה שלנדרי זרוזין יש יוצא מן הכלל. כשמנסחים את הנדר בדרך של "אמונה", בין מול יהודים ובין מול ארמאים (כלומר



גויים), מביא הרמ"א בשם ההגהות מיימוניות שהנדר חל וצריך היתר חכם. צריך לעמוד על טיב הניסוח האסור, מה נקרא "אמונה" ומה לא. נוסף על כך, הכנסת הגוי לסיפור מעוררת תהיות. האם יש לדברי הגוי חלות של נדר בכלל? דבר קשה נוסף הוא שאלו אינם כל דברי ההגהות מיימוניות, ולא ברור מדוע כתב הרמ"א "עד כאן לשונו". ההגהות מיימוניות, במקורו, מוסיף משפט חשוב. כל מה שאמרנו על משא ומתן ב"אמונה" שצריך התרה, מותר על-ידי תפילת כל נדרי בערב יום הכיפורים. יוצא אפוא, שתפילת כל נדרי מתירה משא ומתן באמונה בין יהודים וגויים, זאת בהתבסס על הפלטפורמה הקיימת של נדרי זרוזין. ספק אם מישהו מכוון לזה בערב יום כיפור, ועל כל פנים זה תופס, לפי ההגהות מיימוניות. השאלה המטרידה אותנו כעת היא: מדוע השמיט הרמ"א בדרכי משה משפט זה? מעיון בכתבי יד של ההגהות מיימוניות (ונציה וקושטא), עולה כי גרסת הדפוס שלפנינו אכן מדויקת, ואף הרמ"א הכיר אותה. אם כן, זו בוודאי לא טעות. נראה שהרמ"א לא רצה להתבסס על תפילת כל נדרי, ולא רצה לפתור בעיה גדולה של משא ומתן באמונה בין לאומים באפשרות הזו. אפשר לחשוב על כמה סיבות. יכול להיות שזה קשור להשקפתו לגבי תפילה זו, שייתכן שראה בה מין טקס שאין לו משמעות רבה כל-כך לעניין נדרים בפועל. אפשרי גם שהוא חשש מהעובדה שלא כולם אומרים את התפילה.

### פסיקת השולחן ערוך

ניגש לשיטת השולחן ערוך. כעת, כשראינו צדדים שונים בפוסקים, מהם מקילים ומהם מחמירים (לעיתים בדברי אותו פוסק עצמו), נוכל להבין טוב יותר איך התגבשה ההלכה בשולחן ערוך, ומה נוהגים הלכה למעשה בימינו.

יש נדרים שאין צריכין התרה; נדרי זרוזין, נדרי הבאי, נדרי שגגות, נדרי אונסין והתולה בדבר ולא נתקיים.  
 נדרי זרוזין כיצד, היה מוכר חפץ לחבירו ואמר: קונם עלי ככר זה אם אפחות מסלע, ואמר הלוקח: קונם ככר זה עלי אם אוסיף על שקל, ונתרצו שניהם בג' דינרים, או בפחות מעט או יותר מעט, לא נאסר שום אחד מהם.  
 (יורה דעה, רלב, א-ב)

בנושא שבו עסקנו רבות, עסקה שאינה נחתמת בדיוק באמצע, פוסק השולחן ערוך שהנדר אינו חל. ראינו מחלוקת בין מפרשי הטור בהבנת פסיקתו, וציידנו בבית יוסף (הלא הוא רבי יוסף קארו, מחבר השולחן ערוך) שהבין שהוא התיר לסחור רק במחיר הממוצע. לעומת זאת, בבואו לפסוק בעצמו, לא התעקש השולחן ערוך על האמצע במדויק. מקשה הט"ז שם:

זה לדעת הר"ן שמביא ב"י, ואיני יודע למה כתב דוקא מעט, דהרי כתב הר"ן וז"ל שאע"פ שדעתם היה לשלש דינרין מוכר יכול ליתנו בפחות משלש ולוקח יכול ליתן בו יותר, כיון שמשמעות הנדר לא היה אלא לזרז, אף על גב שהסכימו בלבם לשלש דינרין לא הוה אלא דברים שבלב.

הט"ז מתקשה, מדוע פסק המחבר דווקא "מעט יותר" או "מעט פחות"? הרי אם פוסקים כר"ן, שאין מניעה להתפשר לא בדיוק באמצע, אין זה משנה כמה חורגים ממנו! אנו יכולים להבין, אחרי שלמדנו את הטור, שאולי המחבר לא רצה להתרחק מדי משיטת הטור, ועם זאת לא סבר כמותו. הט"ז לא הבין כך, אך על כל פנים פסק לבסוף:

אלא קמשמע לן דאין היתר אלא בסך ממוצע בין שניהם שיהא קרוב לזה כמו לזה דהיינו שלשה, וכן פחות או יותר מעט נחשב בכלל סך ממוצע, מה שאין כן בסך מרובה לא נקרא ממוצע אלא קרוב לזה יותר מלזה.

נראה שהלכה למעשה, אין באמת הרבה חופש במשא ומתן. הרי לא ניתן להרחיק הרבה מהממוצע, ויש להגיע בערך לסביבתו. היום אנו מבינים שהדבר הזה כלל לא פשוט, ויש משמעות ניכרת להצעה הראשונית. נראה שיש לחשוב רבות לפני שניגשים למשא ומתן, ולהוסיף למחשבה האסטרטגית גם מחשבה הלכתית.

הרמ"א מציג את מחלוקת הר"ן והרא"ש שאנו מכירים, בעניין המחירים שנדרו עליהם הצדדים במפורש, סלע ושקל. הר"ן פסק שאומנם אין בעיה לסגור עסקה על כל המחירים שבין נדרי הצדדים, אך במחירים עצמם שהוזכרו בנדר - סלע ושקל - אין לסחור; הרא"ש חלק ופסק שאף בסלע ושקל מותר. אולם יש בדברי הרמ"א קושי מסוים. הבנו שפסיקת השולחן ערוך היא שאין לחרוג הרבה מהממוצע, ועל כל פנים רוב המחירים שבין הצדדים אסורים. אם כך אין מקום להזכיר את מחלוקת הרא"ש והר"ן בנוגע לקצוות, כשאין היתר גם בנוגע לאמצע. הערת הרמ"א מדלגת על הפער הזה. אפשר אפילו לחשוב שפסיקת הרמ"א, לפי ה"ש מקילין", היא שמותר לסחור רק בממוצע או בקצוות, ולא בכל המספרים שביניהם; כלומר לצורך הדוגמה, אם הצדדים נדרו על 40 ו-20, יהיה מותר להם לסגור על 40 או 20, או על הטווח המצומצם שבין 29 ל-31. אולם שיטה כזו תהיה מעט תמוהה. השפתי כהן שם הבין כך:

יש נדרים כו' - או בפחות מעט - היינו להיש אומרים, אבל להיש מקילין אפי' בשקל יכול ליתנו.

כלומר הש"ך סבור ששיטת היש מקילין היא שיטת הרא"ש במלואה, והשיטה הראשונה היא שיטת הר"ן. הש"ך ככל הנראה לא דייק כפי שדייק הט"ז בשולחן ערוך שצריך לסגור באמצע, אלא שמותר לסגור בכל טווח המחירים שביניהם. דברי השולחן ערוך שאפשר לחתום רק על מעט פחות מהאמצע – הם רק לשיטת המחמירים שלא לחתום על הקצוות, ו"המעט" הוא בין הממוצע לקצוות. על כך הוסיף הרמ"א, להבנת הש"ך, את המחלוקת באשר לקצוות, ואת אלו המקילים שאפשר לחרוג מהאמצע גם ביותר מ"מעט" ולסגור במחירים שנאמרו בנדר. צריך להבין, כיצד קרא הש"ך את דברי השולחן ערוך? והרי הוא כתב במפורש שאפשר לסגור רק באמצע? נראה שהש"ך סבור שבסיס שיטת השו"ע טמון בוודאי בר"ן או ברא"ש, שכן לא ראינו שיטה בראשונים שלפיה צריך לסגור באמצע בערך. לכן, סבור הש"ך, כוונת השולחן ערוך היא בוודאי לומר שאין חובה לסגור באמצע בכלל, וכתב "מעט" כיוון שדרך הדברים להתגלגל כך.

ראינו את פסיקת הטור בעניין "מעמידין דבריהן". הטור פסק שאם עמדו הצדדים במילתם ולבסוף לא נחתמה עסקה ביניהם, נדריהם תופסים לעסקאות עתידיות. כלומר, אם ירצה המוכר למכור את החפץ לאדם אחר, שוב לא יוכל לרדת מהמחיר שנדר עליו, וכן להפך – הקונה לא יוכל לקנות את אותו החפץ במחיר גבוה מנדרו. נראה כיצד פסק בנושא השולחן ערוך:

ודוקא כשאין מעמידים דבריהם, אלא שניהם נתרצו בשלשה דינרים, אבל אם לא נתרצו, אלא זה בסלע וזה בשקל ונתבטל המקח, ודאי לנדר גמור נתכוונו וחל הנדר, וכל מי שיעבור על נדרו ד הרי חילל דבריו.  
(יורה דעה, שם)

לכאורה, מופיע כאן ציטוט של דברי הטור. נראה שגם השולחן ערוך סבור שבכך שלא הגיעו לפשרה, העמידו הצדדים דבריהם, ונדריהם חלים גם לעתיד בעסקאות עם אנשים אחרים. חשוב להדגיש את המגבלה שעסקה כזו יוצרת: אם רצה מוכר למכור חפץ במחיר מסוים ונדר עליו, גם אם בעתיד יבין המוכר שהמחיר איננו סביר וירצה להפחית את המחיר, לא יוכל לעשות כן. לפי זה נראה שבבואנו לנהל משא ומתן, אל לנו להשתמש במשפטים חדים וברורים כל-כך, כדי שלא "לחלל דברינו". אולם הש"ך שם הבין אחרת את דברי המחבר.

הרי חילל דבריו כו' – דוקא כשמוכרו אחר כך לזה הלוקח,  
אבל אם מכרו לאחר אפשר שיאמר המוכר לפלוני אוזיל ולא  
לך, פרישה.

הש"ך (בשם הפרישה) מבין את פסק השו"ע כך: אם לא נחתמה עסקה עכשיו הנדר חל לעתיד רק כלפי אותו קונה שהמוכר נדר לו. כלומר, אם בתחילה לא התפשרו, והפסיקו את המשא ומתן ביניהם, ולאחר זמן החליטו להתפשר – אסור להם, שכן חל נדרם. אולם באשר לעסקאות עתידיות עם קונים ומוכרים אחרים, הנדר אינו חל, ויכולים לסחור במחירים שנדרו עליהם. כך מאפשר לנו הש"ך מעט יותר חופש במשא ומתן, אולם מדובר בהבנה לא פשוטה לדברי השולחן ערוך.

נמשיך בקריאת דברי השולחן ערוך:

ואם האחד העמיד דבריו והשני לא העמיד, מתוך שנתבטל  
לאחד נתבטל גם לשני. וכל זה מיירי בסתם, אבל אם אומרים  
שלנדר גמור נתכוונו, הוי נדר.

המחבר מצטט את דברי הירושלמי בנדרים שראינו. הר"ן פירש שהירושלמי עוסק במוכר אחד ובשני קונים פוטנציאליים, שהמוכר נודר לשניהם אך מתכוון לנדרו רק כלפי אחד מהם. במקרה כזה, פוסק הירושלמי להבנת הר"ן, מתוך שהנדר אינו חל כלפי אחד הקונים, לא יחול גם כלפי השני, והמוכר יכול למכור לשניהם במחיר שנקב בו בנדרו. נראה כי כך פוסק השולחן ערוך. כעת צריכים לשאול: הרי הש"ך התפתל כדי להסביר שלקונה אחר יוכל למכור במחיר הנדר, ואפילו אז הסביר שעבור הקונה המקורי לא יוכל לנהוג אחרת מכפי שנדר, ואילו כאן נראה שדברי השולחן ערוך מתירים את הנדר אף כלפי הקונה הראשון. הפרישה מבין אחרת את דברי השולחן ערוך:

ואם אחד העמיד דבריו וכו'. פירוש שבשעת הקנייה חזר מדיבורו המוכר או הלוקח ואחד העמיד דבריו ונתבטל המקח, ואחר כך חזרו שניהם ובאו למקח בג', לא אמרינן שהאחד שהעמיד דבריו בתחלה אם אכל ככרו הרי חלל דברו, אלא אמרינן מתוך שנתבטל לאחד וכו'.

הפרישה סבור כי המחבר הבין את הירושלמי אחרת מהר"ן. לא מדובר במוכר ושני קונים, אלא במקרה הקלאסי של קונה ומוכר יחידים. המקרה המתואר בירושלמי הוא שלא נסגרה עסקה, אולם באמצע המשא ומתן שהיה, נסוג אחד הצדדים מהמחיר שהציע, ולחלופין לאחר מכן הודה אחד הצדדים שכשנדר לא התכוון לזה והיה מוכן להתגמש. מפני שאחד הצדדים לא התכוון, פוסק השולחן ערוך, גם הנדר של הצד השני אינו חל, והם יכולים שוב להגיע לפשרה. יוצא אפוא שהשולחן ערוך פוסק שאם שני הצדדים מודים שהתכוונו לנדרם, נדרם חל והם לא יוכלו לשוב לשאת ולתת (אולם

בעסקה מול אדם אחר נדרם אינו תופס, כדברי הש"ך), ואם רק אחד הודה – יכולים לשוב להתמקח ולבסוף למכור. במציאות המודרנית מתקיים לפעמים משא ומתן ולאחר מכן מתפוצץ, אותו משא ומתן יכול להתחדש לאחר זמן-מה, זה מקרה נפוץ. אם כן, מסתבר לנו מההלכה שלמדנו שיש חשיבות מכרעת לצד הראשון שנודר: אם הוא מתכוון באמת לדבריו, הוא צריך לדעת שהוא תלוי בצד השני ובנדרו. אם הצד השני גם כן יתכוון לנדרו, לא יוכלו לשוב לשולחן המשא ומתן. לכן תמיד רצוי שהצד הראשון לא יתכוון לדבריו לגמרי, שמא יתחרט ויבין שנקב במחיר לא הגיוני.

עסקנו בנדרים של קונה ומוכר שההפרש בין המחירים שהציעו גדול מזה המופיע במשנה, ובלשון הבבלי – "טפי מסלע" ו"בציר משקל". נבחן את פסיקת השולחן ערוך:

ואם המוכר אמר: קונם אם אפחות מיותר מסלע, או שאמר הלוקח: קונם אם אוסיף לך על מעט פחות משקל ונתרצו בג' דינרים, הרי זה נדר, שאין דרך לזרז כשמפליגין כל כך, ולנדר גמור נתכוונו.

המחבר פוסק שבמשא ומתן בהפרשים גדולים, חלים נדרי הצדדים, ואסור להם להגיע לעסקה. הזכרנו כבר את ההסבר לדברים: כשנודרים על סכומים המרוחקים זה מנדרו של זה, בוודאי אין הכוונה לזרז, אלא לנדר באמת. כשרוצים לזרז, טוען השולחן ערוך, נוקטים מחיר שנמצא בגדר הסביר, כדי שהצד השני ירצה להגיע לפשרה. אם המרחק בין המחירים גדול מדי, הצד השני לא יתחיל אפילו להתווכח. הבעיה בסברה זו היא שגם אם מדובר במעט יותר מההפרש במשנה, כבר חל הנדר, ולא נראה שאפשר להכריע

שהתכוונו לנדר אך ורק כי ההפרש גדול באגורה ותנו לא. גם הט"ז נוגע בשאלה זו:

וכתב הר"ן וז"ל כלומר שא"ל קונם שאני פוחת לך מן סלע פרוטה והלוקח אומר קונם שאני מוסיף לך על שקל פחות פרוטה, דאיכא למימר כיון דנחית כולי האי לדיוקא נדר הוי.

הט"ז מצטט את סברת הר"ן הראשונה באותו מקרה. הר"ן סבור שאומנם הנדר חל במקרה של הפרש גדול מהמשנה, אך לא משום שזו לא הדרך לזרז, אלא משום שהנודר היה מדויק מכדי שזה יהיה זירוז. דרכו של בעל מיקוח להעלות (או להוריד) את המחיר מעבר למחיר הסביר בעיניו, אך דרכו לעשות כן במספרים עגולים. אם נקט מספר שאינו עגול, נראה שדייק בכוונה והתכוון לנדר. יש לשים לב שלהסבר כזה תהיה השלכה מעשית – הנדר יחול לא רק בהפרש גדול מהמופיע במשנה, אלא אף בקטן יותר, אם נקב אחד הצדדים במחיר לא עגול. ממשיך הט"ז:

לישנא אחרינא אמר ליה טפי מסלע שא"ל שלא יפחות מה' דינרין, ואמר ליה אידך שלא יתן לו יותר מדינר, כיון דמרחקי כולי האי נדרא הוה עכ"ל.

גם את סברת הר"ן השנייה, הקשורה למרחק הגדול בין הנודרים, מצטט הט"ז. בפשטות, סברת השולחן ערוך היא זו המופיעה שנייה בר"ן, סברת המרחק ולא סברת הדיוק. אולם הט"ז מפתיע:

אבל מדברי הטור והש"ע נראה כלשון הראשון שהרי כתבו מעט פחות משקל, ופשוט שמחמת אותו מעט לא מיקרי



הרחקה כולי האי, אלא ע"כ כלשון הראשון והטעם כיון שאומר לשון המורה על הקפדה בדוקא... מספקא לתלמודא גם בנדר בלשון זה אם נאמר דכל זה היה מן הזירוז שחבירו יסבור שדוקא קאמר או לא, אבל בלשון השני הוא תמוה מה לי כשהם מחולקים תחילה בשקל אחד או ביותר קצת על כן העיקר כפי' הראשון נראה לי.

הט"ז עונה לשאלה ששאלנו בתחילה. הרי לא ייתכן שהשולחן ערוך פסק שמעט יותר מן ההפרש במשנה כבר גורם לנדר לחול. מתוך כך, סבור הט"ז, מוכרחים אנו לומר שה"מעט" שכתב השולחן ערוך מעיד כי סבר את סברת הדיוק. כיוון שאחד הצדדים דייק במעט הזה, הרי שהתכוון לנדרו. יתרה מזאת, סבור הט"ז, לא ייתכן שהתלמוד בעצמו התכוון לומר שמעבר לשקל וסלע הנדר חל.

יש להבחין בשני דברים בשיטת הט"ז. הראשון, אף שנראה שיש בפסיקתו משום קולא, יש בה גם חומרה רבה – כל עוד מדייקים הצדדים במספר לא עגול הנדר חל, גם בהפרש קטן. השני הוא שבפשטות אלה אינם דברי השולחן ערוך, שכתב "שאין דרך לזרז שמפליגין כל כך". נראה שהט"ז העדיף את ההיגיון שבדבריו על פני פשט הטקסט.

הש"ך חולק על הט"ז, וסבור כי הבעיה בנדריים אחרים משהופיעו במשנה אינה בדיוק במספרים לא עגולים, אלא שהצדדים לא התכוונו לזרז זה את זה. נראה שזהו פשט דברי השולחן ערוך. עם זאת, הש"ך מעלה בעיה שלא עסקנו בה עד כה: הוא סבור שאם הבעיה בהפרשים הגדולים היא שלא כך נוהגים לזרז במשא ומתן, יש להרחיב את הדין גם להפרשים הקטנים. כלומר אם צד אחד נודר על מחיר אחד, למשל סלע, והשני מגיב בנדר על מחיר נמוך במעט, למשל על שלושה דינרים, אנו מניחים שכיוון שנדר במחיר לא רחוק כל-כך מן הראשון,

ברור שאין כוונתנו לזרז. כלומר ההפרש הקטן, הדינר האחד שבין הצדדים, אינו מספיק לנו בשביל להניח שמדובר בזירוז. יוצא אפוא שהש"ך מבין את סברת השולחן ערוך כדו-כיוונית: מחז, אין דרך בעלי המשא ומתן לזרז בהפרשים גדולים מאוד, ומאידך אין דרכם לעשות כן בהפרשים קטנים מאוד.

בדברי הירושלמי "אחד העמיד והשני לא העמיד" ראינו מחלוקת. יש שהבינו שמדובר במוכר וקונה, שאחד התכוון לנדרו והשני לא, ויש שהבינו שמדובר במוכר הנודר לשני קונים פוטנציאליים, ומתכוון רק לאחד הנדרים.

הרמ"א פוסק בעקבות הר"ן והירושלמי, שמוכר שנדר לשני קונים שלא ירד למחיר מסוים, ומול קונה אחד לא נתכוון לנדרו, והצהיר על כך מולו, מתוך שבטל הנדר כלפי זה שהתכוון לזרזו – בטל גם כלפי זה שהתכוון לנדרו מולו באמת.

דברי הרמ"א דורשים ביאור: קשה להבין מדוע נדר שננדר כלפי אדם אחד ישפיע על נדר אחר לאדם אחר. קשה גם להבין את פרטי המקרה: לא ברור עם מי מהצדדים נחתמה העסקה לבסוף, אם בכלל. הרמ"א מנמק את דבריו:

הואיל ונקרא נדר אחד לשניהם.  
(ב"י בשם הר"ן בפ"י הירושלמי).

כלומר הרמ"א רואה בשני הנדרים נדר אחד, כאילו נדר המוכר מול העולם כולו שלא ימוכר בפחות ממחיר מסוים. כיוון שלאחד הקונים נחשב הנדר זירוז, ממילא כל הנדר כולו לא היה מכוון, ובטל. אפשר להסביר את המקרה כך: בסופו של דבר סגר המוכר את

העסקה מול זה שהתכוון לנדור כלפיו, אחרת לא תהיה משמעות לביטול נדרו. פה טמון חידוש הרמ"א. אף-על-פי שהודה והצהיר שהתכוון לנדור, יכול לעבור על דבריו כי נדרו אינו חל. צריך לדייק, שכן ראינו (לחלק מן השיטות) שהשולחן ערוך פסק כי נדר בעסקה שלא יצאה לפועל יחול בעסקה עתידית, ויגביל את המוכר למחיר שנדר עליו, אף-על-פי שלא נדר מול הקונה החדש. כלומר מול שני קונים פוטנציאליים הנדר אכן חל. האם אין בזה סתירה? כנראה יש הבדל בין המקרים: הנדר אינו חל כשבאים שני קונים במקביל, משום שהוא נחשב כנדר אחד, כדברי הרמ"א, וברגע שיצא מפי הנודר לא הייתה לו כוונה מלאה. הנדר חל כאשר הייתה כוונה מלאה בעת שנדר, לכן עבור קונה עתידי אסור למכור בפחות מן הנדר, שהרי כלפי הקונה המקורי הנדר היה מכוון לגמרי.

פסיקה זו רלוונטית ביותר לימינו. במכירות של חברות או פרויקטים, למשל, נהוג להשתמש במכרז, כלומר לנהל משא ומתן מול כמה קונים במקביל. במקום כזה ברור שיש תנאים שונים לקונים שונים, וממילא מפסיקת הרמ"א עולה ששום תנאי אינו חל עבור אף אחד מהקונים. ייתכן, לעומת זאת, שבמקרים של משא ומתן מול קונה אחד בכל פעם, תנאים שהוצבו לקונה אחד יחולו גם עבור הבאים. לקראת סיכום הלכות נדרי זרוזין, כותב הבית יוסף (בשם רבנו ירוחם) ש"אין להרחיב את דיני נדרי זרוזין". מה היה החשש שלו? לאן לא רצה שנעתיק הלכות אלה? ובכלל, מה המשמעות של לימוד מנדרים אלה למקום אחר? נראה שהדבר טמון באופי הדין של נדרי זרוזין. במהלך לימודנו ראינו בהלכה אספקטים שונים באשר לנדרים, למילים שמוציא אדם מפיו. מחד, במקרים רבים, כיוון שסוחר לא היה זהיר במילותיו, נאסר עליו לחרוג מדבריו ולסחור במחירים מסוימים; מאידך, בסופו של דבר מותר לעוסקים במשא ומתן להוציא דברים מפיהם, אפילו בלשון נדר, ועדיין לא לקיימם.

האם התעסקות ההלכה בנדרי זרוזין משמעותה מתן משקל וחשיבות למילותיו של אדם, או שמא להפך? התשובה היא מורכבת. הבית יוסף סבור שאין לתפוס את שיטת ההלכה ככזו המתירה הכול במשא ומתן. הוא מזהיר שלא ללמוד לשאר תחומי המשא ומתן, משום שלדעתו, וראינו לה חיזוקים ברורים בתלמודים ובפוסקים, עיקר הדבר שיש ללמוד מנדרי זרוזין הוא דווקא החשיבות שבשמירה על המילה. לשאלות שהעלינו יש השלכות רבות למשא ומתן. הגישה הרווחת כיום היא שמילותיו של מוכר אינן מחייבות אותו כל-כך, משום שעל הקונה לשמור על עצמו. אילו עצרנו כאן, בנדרי זרוזין, היינו עלולים לחשוב שזו גם מחשבת ההלכה, הרי הצדדים בעסקה משקרים זה לזה במצח נחושה. על כן מזהיר אותנו הבית יוסף לשקול שוב את דברינו. ההלכה, כך נראה, אומנם מאפשרת למשא ומתן להתנהל, אך מטילה עליו מגבלות.

## קביעת מחיר מעל לתנאי השוק

איך קובעים את מחיר העסקה? לכאורה היינו חושבים שמה שהמוכר והקונה מסכמים הוא הקובע. אולם ההלכה דורשת שעסקאות תתבצענה במחיר שוק ולפי ההלכה, והמחיר שנקבע בין הצדדים איננו משקף בהכרח את מחיר השוק. כתוצאה מהנחות אלו, ההלכה מגינה על קונה המוצר וגם על מוכר המוצר. יש הגנות לטובת הקונה שקנה מוצר במחיר מעל השוק, ויש בהלכה הגנות לטובת המוכר שמכר מוצר מתחת למחיר השוק. כפי שנראה בפרק זה, יש יותר הגנות לטובת המוכר מאשר לטובת הקונה. בכלכלה מודרנית, חוקי הגנת הצרכן יוצאים מנקודת הנחה כי יש להגן על הקונה, וכי המוכר יכול להסתדר לבד. מבחינת ההלכה,

ההגנה היא דו-כיוונית. פוסקי דורנו ניסו לגשר בין תפיסה כלכלית מודרנית המגנה רק על הקונה ובין התפיסה הכלכלית ההלכתית. תחום זה נקרא "אונאת ממון".

פסוקי התורה המזהירים על אונאת ממון כתובים במסגרת דיני יובל, הכוללים את השפעת היובל על עסקאות במקרקעין:

וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לְעַמִּיתְךָ אוֹ קָנָה מִיַּד עַמִּיתְךָ אֶל תּוֹנוֹ  
אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחֲרֵי הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עַמִּיתְךָ  
בְּמִסְפַּר שָׁנֵי תְּבוּאֹת יְמֶכָּר לָךְ: לְפִי רֵב הַשָּׁנִים תִּרְבֶּה מִקְנָתוֹ  
וּלְפִי מְעוֹט הַשָּׁנִים תִּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת הוּא מִלְכָּר  
לָךְ: וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עַמִּיתוֹ וְיִרְאֵת מֵאַלְהֵיךָ כִּי אֲנִי יְקֹוֹק  
אֱלֹהֵיכֶם:  
(ויקרא כה, יד-יז)

המדרש בספרא מבהיר כי אף שהפסוקים דנים בדיני יובל, הם חלים גם על עסקאות מטלטלין. לאחר מסקנה זו, באופן מפתיע, המדרש מחריג עסקאות נדל"ן מאיסור אונאה. כלומר האיסור חל רק על עסקאות מטלטלין:

אין לי אלא קרקעות שבהם דיבר הכתוב, מנין לרבות דבר המטלטל? ת"ל "ממכר", לרבות דבר המטלטל. מנין שאין הוניה לקרקעות? ת"ל "או קנה מיד" "אל תונו", המטלטלי יש להם הוניה ואין הוניה לקרקעות.  
(ספרא בהר, ג)

המשנה בבבא מציעא (ד, ט) מביאה כהלכה פסוקה שדיני אונאה אינם חלים על עסקאות מקרקעין. המשנה גם מסבירה את ההלכות

המורכבות של דין אונאה: פעמים שסתירה בין מחיר העסקה ובין מחיר השוק היא עילה לתביעה, ופעמים שההפרש בין המחירים אינו גבוה והצדדים מוותרים עליו. היא מפרטת באילו מצבים אפשר לתבוע הפרשים ולבטל את העסקה.

מדוע המשנה פוסקת שדיני אונאה אינם חלים על עסקאות נדל"ן, אף שהם מוזכרים בתורה במסגרת ענייני נדל"ן? הרמב"ן (ויקרא כה, יד) מציע הסבר: יש איסור תורה על כל סוגי האונאה – בין בנדל"ן ובין במטלטלין. הכללים של ויתור על אונאה עד גבולות מסוימים רלוונטיים רק לגבי היכולת לתבוע את הצד השני לעסקה בבית הדין, אבל באשר ליחס בינינו ובין הקב"ה, עוברים על לאו בכל סוגי העסקאות שיש בהן אונאה.

ואני חושב עוד סברא, שודאי המאנה את חבירו לדעת עובר בלאו, בין במטלטלים בין בקרקעות, שבהן דיבר הכתוב אל תונו איש את אחיו במספר שנים אחר היובל, שהוא מזהיר שיקנו וימכרו לפי השנים ולא יונו איש את אחיו. אבל רבותינו חידשו באונאה תשלומים בשתות המקח, וביטול מקח ביותר משתות, ומזה בלבד מעטו הקרקעות לפי שהאונאה בהם אפילו ביתר משתות, מחילה, כמו שהיא מחילה במטלטלים בפחות משתות, אף על פי שהוא אסור להונות כן לדעת, אבל אין דרך בני אדם לבטל ממכרם מפני אונאה מועטת כזו...

ספר החינוך (מצווה שלז) אימץ את גישתו של הרמב"ן ואף הדגיש שדיני אונאה חלים בכל זמן, על גברים ונשים ועל הקונה והמוכר. כעת נברר: האם יש אונאה בכל סוגי העסקאות?

## עסקאות נדל"ן

למדנו זה עתה שמדין המשנה, דיני אונאה אינם חלים על עסקאות נדל"ן. הגמרא מנסה לברר אם הכלל שדיני אונאה אינם חלים על עסקאות נדל"ן הוא כלל ברזל.

המשנה מלמדת שבעסקאות מטלטלין לא מוטלת סנקציה (בידי אדם) על עסקה שבוצעה במחיר של עד שישיית מעל או מתחת לשווי השוק של חפץ מסוים:

האונאה ארבעה כסף מעשרים וארבעה כסף לסלע שתות  
למקח.  
(בבא מציעא ד, ג)

לפי רבא (תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא נ, ב), הפרש של מעל לשישית מזכה את הצד שהפסיד בביטול העסקה:

אמר רבא, הלכתא: פחות משתות - נקנה מקח, יותר על שתות - ביטול מקח. שתות - קנה ומחזיר אונאה, וזה וזה בכדי שיראה לתגר או לקרובו.  
(בבא מציעא נ, ע"ב)

על בסיס כללים אלו הגמרא מבררת אם היכולת לבטל עסקה בהפרש של מעל שישיית (16.67%) חלה על עסקאות נדל"ן. לבסוף הגמרא אומרת שאין דיני אונאה בעסקאות נדל"ן, אבל יש דיני ביטול מקח בעסקאות נדל"ן.

למרות מסקנת הגמרא שיש דיני ביטול מקח בעסקאות נדל"ן, הגמרא במקום אחר סוברת שאין דיני ביטול מקח אפילו במקרה שיש הפרש של 100% בין מחיר השוק ובין מחיר העסקה:

השתא דאמרת צריך למיקנא מיניה, אי לא קנו מיניה – אייקור וזול ברשותיה. זבן במאה ושוי מאתן; חזינא, אי לכולי עלמא קא מוזילא ומזבין – יהיב ליה מאה ושקיל ליה, ואי לא – יהיב ליה מאתן ושקיל ליה. זבן במאתן ושויא מאה, סבור מינה: מצי אמר ליה לתקוני שדרתיך ולא לעוותי. אמר ליה מר קשישא: בריה דרב חסדא לרב אשי: הכי אמרי נהרדעי משום דרב נחמן: אין אונאה לקרקעות.  
(שם, קח, ע"א)

רבנו תם (ספר הישר, חלק החידושים, תר) י"שב בין הסוגיות, וקבע שיש ביטול מקח אם הפער בין מחיר השוק ומחיר העסקה הוא 101% או יותר. לעומתו, הרי"ף לא חש צורך לסדר את כל הסוגיות, ופסק לפי האמורא האחרון שהופיע בתלמוד בבלי מבחינת כרונולוגית. על-פי הרי"ף פוסקים את ההלכה לפי רב נחמן:

והא דר' אמי ור' יוחנן ליתא דקי"ל כרב נחמן דבתרא הוא והלכתא כותיה בדיני, ועוד דרב נחמן גופיה הוא דאמרה משמיה דחסא משמיה דר' אמי והוא לא סבר ליה כותיהו, והא דאתמר בגמרא דבני מערבא משמיה דרבי יוחנן לא עדיף מהא דאתמר משמיה בגמרא דילן, והא אידחי ליה מדרב נחמן ומהני ראיות. ואף על גב דהא דרב נחמן לא אתמר בהדא דוכתא, לא איכפת לן בהכי, דכמה מילי בגמ' דלא מיפרשן בדוכתייהו ומיפרשן בדוכתא אחריתי, הילכך הלכתא כדכתבינן ולית בה ספיקא.  
(בבא מציעא לב, ע"א)

כלומר לפי הרי"ף אין דיני הונאה או ביטול מקח בעסקאות נדל"ן. כותב על זה תלמידו, הגימוקי יוסף:



לכאורה משמע מהכא דבקרקות ביתר משתות יש להן בטול מקח דהא לכולי עלמא אקרקות איתמר, ומדקאמרינן סתמא בטול מקח יש להן משמע כבטול מקח דמטלטלין דהיינו יתר משתות, אבל יש מי שכתב שאין לקרקעות בטול מקח אלא בפלגא, דהכי אמרינן בירושלמי בשם רבי יוחנן בדבר מופלג יש לו אונאה, ופירש ר"ח ז"ל דבדבר מופלג היינו פלגא וכן דעת ר"ת ז"ל. אבל דעת הריא"ף ז"ל אינו כן, שהוא כתב כאן שלעולם אין אונאה לקרקעות אפילו בכפלים מכדי דמיהן, דאע"ג דהכא משמע דבטול מקח יש להן לכ"ע, הא אשכחן לרב נחמן דבתרא הוא דסבירא ליה דאין אונאה כלל, דבפרק המקבל (דף קח, א) אמרינן בענין דינא דבר מצרא שויה מאתים וזבין במאה סבר רב אשי למימר מצי אמר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, אמר ליה מר ינוקא בריה דרב חסדא הכי אמרי נהרדעי משמיה דרב נחמן אין אונאה לקרקעות. וכיון דחזינן דרב נחמן דאמר הכא משמיה דחסא דבטול מקח יש להן [איהו גופיה] פליג עלה ואמר אין להם, נקטינן כוותיה דבתרא הוא וידע לה לסברא דקמאי ופליג עלה. וכ"כ הרמ"ה ז"ל התם בב"ק דודאי אין בהם בטול מקח כלל, דאם לא כן היכי אמרינן דשוה כל כסף הא לא שוה כל כסף, והכי נמי משמע בפרק קמא דב"ק (דף יד ב) שאין לקרקעות אונאה כלל, דאמרינן התם: אמר מר, שוה כסף, מלמד שאין ב"ד נזקקין אלא לנכסים שיש להם אחריות. מאי משמע, אמר רבה בר עולא דבר השוה כל כסף, ומאי ניהו [קרקעות] שאין להם אונאה. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק י"ג מהלכות מכירה שאין לקרקעות אונאה כלל.

כפי שמסביר הנימוקי יוסף, אפשר להבין את הכלל ש"אונאה אין אבל ביטול מקח יש" ולומר כי מדובר בעסקת נדל"ן שבה הפער בין מחיר השוק למחיר העסקה עולה על 16%, ואז כל צד רשאי לבטל את העסקה. אולם בסופו של דבר הרי"ף לא פסק כך להלכה, ולדבריו אין ביטוח מקח בקרקעות כלל.

הרא"ש לא הסכים לפסיקת הרי"ף שלפיה יש לפסוק לפי הדובר האחרון בתלמוד, אלא טען כי יש להתייחס לזהות של מי שדיבר בסוגיה ולא לזמן שבו חי (לדבריו, הכלל שהולכים לפי החכם המאוחר יותר חל רק מתקופתם של אב"י ורבא ואילך). לכן יש לפסוק לפי שיטת רבי יוחנן ולא לפי רב נחמן.

ולא יכולתי לעמוד על דעת רב אלפס ז"ל דפסק הלכה כרב נחמן נגד ר' יוחנן משום דבתרא הוא. דדוקא מאב"י ורבא ואילך הוא דפסקינן הלכתא כבתראי אבל מקמי אב"י ורבא לית הלכתא כתלמיד במקום הרב ור"נ תלמידו של שמואל היה. והלכה כרבי יוחנן נגד שמואל בכל מקום וכ"ש נגד רב נחמן תלמידו. ואף על גב דקיימא לן הלכתא כשמואל בדיני. כל זה לא נאמר אלא כנגד רב דהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני אבל לא כנגד רבי יוחנן. וכן הא דקי"ל הלכה כרב נחמן בדיני היינו דוקא כנגד רב ששת. שכך כתוב בתשובת הגאונים הלכה כרב נחמן בדיני וכרב ששת באיסורי. ורבינו שמשון ז"ל הביאו בפרק בכל מערבין הלכך נראה כפירוש רבינו תם שפירש דגמרא דידן סברה כגמרא דבני מערבא. והא דאמר ר' יוחנן הכא בטול מקח יש להן היינו בפלגא. וכן רב נחמן דהכא סבר כר' אמי דאמר בטול מקח יש להן בפלגא. והא דאמר' בפרק המקבל זבן במאתן ושוה מאה אין אונאה. לאו דוקא מאתן אלא מעט פחות ממאתים או שוה

מאה ומעט יותר. ובפרק האיש מקדש קאמר דביתר משתות  
אין בטול מקח לקרקעות. וכן פירש ר"ח ז"ל וההיא דבבא  
קמא דקרי קרקע שוה כל כסף לפי אין להן אונאה עד פלגא.  
(בבא מציעא ד, כא)

הרא"ש גם מחדש שבעסקת נדל"ן, לפי רבי יוחנן, ניתן לבטל את  
העסקה אם הפער בין מחיר העסקה למחיר השוק של הנדל"ן הוא  
בסביבות 100%, ולא רק אם הפער הוא 101% ומעלה כפי שפסק  
רבנו תם. שלא כרבנו תם, הוא סובר שיש מחלוקת בין הסוגיות,  
ומכריע שהסוגיה שנקבה בפער של 100% לא נפסקה להלכה.  
אף שלפי המשנה דיני אונאה חלים על עסקאות במטלטלין ולא  
על עסקאות נדל"ן, הטור מביא, בהקשר דומה, הסבר שהגאונים  
התייחסו לקרקע בחו"ל כמו למטלטלין, מפני שעוד מעט חוזרים  
מבבל לארץ ישראל:

אלו דברים שאין נשבעין עליהם מן התורה קרקעות ועבדים  
ושטרות והקדשות, לא שנא מודה מקצת לא שנא אם כופר  
בכל ועד אחד מכחישו ולא שנא שבועת שומרין. יש גאונים  
שכתבו מה שאין נשבעין על קרקעות דוקא בארץ ישראל,  
אבל בחוצה לארץ נשבעין עליהן מן התורה שחשובין עליהן  
כמטלטלין, אבל הרמב"ם כתב שאין חילוק.  
(חושן משפט, צה, א)

דברי הטור עוסקים בדיני שבועה, שגם בהם יש הבדל בין קרקעות  
למטלטלין – על מטלטלין נשבעים ועל קרקעות לא. בהקשר הזה  
נזכיר כי פסוקי התורה בעניין דיני אונאה נאמרים בהקשר של קרקע  
בתקופת היובל, החלה רק בארץ ישראל.

הראב"ד כתב שהכלל שלפיו הגאונים פסקו שנדל"ן בחו"ל דינו כמטלטלין מוגבל רק למקרה מצומצם מאוד, דיני חרמות, ואין להשוות בינו ובין דיני אונאה.

שאלה: אם מתחייב אדם שבועה דאורייתא על קרקעות שבחוצה לארץ מפני שהגאונים שעברו היו מטילים עליהם שבועה דאורייתא מפני שעומד לימכר. תשובה: אין נשבעין אף על הקרקעות שבחוצה לארץ אלא היסת [הוא] שנשבעין עליהם. ומי שכתב דכמטלטלין דמו סמך על מאי דגרסינן בערכין ההוא גברא דאחרמינהו לנכסיה בפומבדיתא [...] ומתרץ התם לא קשיא כאן במקרקעי כאן במטלטלי, והא מעשה דפומבדיתא (מקרקעי) [במקרקעי] נמי [הוה], ומשני מקרקעי דחוצה לארץ כמטלטלי דארץ ישראל (הוה) [דמו]. זאת היתה ראיתם, ולא דמי ענין חרמין להא מלתא, דשדה דחרמין שאני שאינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג דיליף משדה אחוזתם מה התם אין חייב בו אלא בארץ ישראל אף שדה חרמין אין דינן אלא בארץ ישראל, הלכך כמטלטלי דארץ ישראל דמו להא מלתא. אבל לענין שבועה ואונאה מקרקעי נינהו דהא ליתנהו מיטלטלי. ולא חזינא לרבוואתא דיקני דשוו פלוגתא ביניהו לא לענין שבועה ולא לענין אונאה, מיהו הסת משבעינן עליהו (ראב"ד – תשובות ופסקים קסב, א)

בעניין דיני אונאה – נדל"ן בחו"ל דינו כנדל"ן לכל דבר. אין זה מובן מאליו, שהרי שבאירופה של ימי הביניים היו הרבה מגבלות על יכולתם של יהודים להיות בעלי קרקעות. הרב שלום שבדרון (משפט שלום, חושן משפט, רכז, כט), במאה

ה-19, ציין שאילו חיו הגאונים בתקופה שלו, גם הם היו מסכימים שדין נדל"ן בחו"ל הוא כדין נדל"ן בארץ ישראל לכל עניין, כי במאה ה-19 יהודים יכלו להיות הבעלים על הקרקע עקב הגלות שנמשכה שנים רבות כל-כך. אם כן, אולי עם הקמת המדינה וחזרה לארצנו, יש לפסוק שוב שיש הבדל בין נדל"ן בארץ ישראל ובין נדל"ן בחו"ל. בניגוד לרבנו תם והרא"ש, הרמב"ם פסק שדיני אונאה אינם חלים על עסקאות נדל"ן בכלל, גם אם יש הפרש של אלפי אחוזים בין שווי השוק ובין מחיר העסקה.

אלו דברים שאין להם הונייה, הקרקעות והעבדים והשטרות וההקדשות, אפילו מכר שוה אלף בדינר או שוה דינר באלף אין בהן הונייה, שנאמר: "או קנה מיד עמיתך", דבר הנקנה מיד ליד, יצאו הקרקעות ויצאו עבדים שהוקשו לקרקעות ויצאו שטרות שאין גופן קנוי אלא לראיה שבהן, עמיתך ולא הקדש.

(הלכות מכירה, יג, ח)

השולחן ערוך פסק כמו הרמב"ם. הרמ"א הוסיף בתור "יש אומרים" כי יש ראשונים, כמו רבנו תם והרא"ש, שפסקו כי דיני אונאה חלים בעסקה שבה יש פער של 100% לפחות בין מחיר השוק ובין מחיר העסקה:

אלו דברים שאין להם אונאה: העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות; אפילו מכר שוה אלף בדינר, או שוה דינר באלף, אין בהם אונאה. הגה: וי"א דדוקא עד פלגא, אבל לא יותר מפלגא, כגון שמכר לו אחד יותר משנים, הוי אונאה (טור בשם ר"ת והרא"ש).

(חושן משפט, רכז, כט)

אנו רואים שהמחבר פסק כמו הרמב"ם והרי"ף שאפשר לבצע עסקת נדל"ן בכל מחיר, והרמ"א הביא כ"ש אומרים" את שיטת רבנו תם והרא"ש כי הפער אינו יכול לעלות על 100% ביחס למחיר השוק. ערוך השולחן הביא את שתי השיטות, ועוד אחרונים שפסקו כל אחד לפי אחת משיטות מהראשונים. ערוך השולחן מזכיר לנו כלל חשוב – כל הדיון בדיני אונאה בעסקאות נדל"ן הוא רק במישור של היכולת לבטל את העסקה בבית המשפט, אבל "מי שיודע שיש בזה אונאה אף בפרוטה אסור לו לאנות, אם לא שיגיד ששוה יותר או פחות ואין רצונו באופן אחר" (חושן משפט, רכז, לד). כלומר מדין תורה אסור לעשות עסקה שיש בה פער כלשהו בין מחיר שוק הנדל"ן ובין מחיר העסקה. זה קשה מאוד ומוסיף הרבה תוכן לתפילה של יום כיפור, "על חטא שחטאנו לפניך במשא ומתן".

### אונאה בשטרות (אגרות חוב)

לפי המשנה, דיני אונאה אינם חלים על מכירת שטרות. לפיכך נדון בשאלות הבאות: מה ההבדל בין שטר ובין כל חפץ אחר שניתן למכור? איך מוכרים שטר חוב, והאם הקונה של החוב מובטח לקבל את תשלום החוב? האם מניות בחברה ציבורית או פרטית נחשבות שטר חוב או מטלטלין?

הגמרא (בבא מציעא נו, ע"א) מסבירה שהסיבה שאין דיני אונאה במכירת שטר חוב היא שהשטר שנמכר משמש ראייה שיש חוב, אבל הוא איננו החוב עצמו. זה רק דף נייר ועליו כתובות אותיות. מכיוון שרק מעבירים ראייה לחוב ולא את החוב עצמו, הרי שראייה לחוב איננה דבר "שנמכר".

בכדי לבחון את הפטור של השטר מדיני אונאה, יש לבחון את המעמד ההלכתי של שטר חוב. אם שמעון חייב כסף לראובן, ראובן יכול למכור את החוב ללוי. לוי ישלם מחיר שישקף את הסיכון ששמעון

לא ישלם ללוי את סכום החוב במועד הפירעון. לפי שמואל, לאחר מכירת החוב ללוי, ראובן, ואפילו היורש של ראובן, יכול לוותר על החוב כך ששמעון לא יהיה חייב כלום לראובן, ולכן הוא לא יהיה חייב כלום ללוי. הגמרא מציעה שלוי יחתים את שמעון על פתק, שלפיו שמעון בצורה מפורשת מסכים לשלם את החוב ללוי.

מכירת השטר, שהיא למעשה מכירת אגרת חוב, מעלה את הקושי שיש שלושה צדדים לעסקה, ולא כולם חתומים על אותה התחייבות. מלווה שמוכר שטר חוב שברשותו רשאי לוותר על החוב ללווה לאחר מכירתו, לפיכך הלווה לא יהיה חייב לשלם את החוב לקונה של החוב. כלל זה בא לידי ביטוי בסוגיה של שכיב מרע, אדם השוכב על ערש דווי, מורה על העברת שטר חוב לפני מותו. הנושא הנידון בסוגיה הוא המעמד ההלכתי של מתנת שכיב מרע לגבי אגרת חוב שלא כל הצדדים לעסקה חתומים עליה. האם זו הסיבה שמכירת שטר חוב פטורה מדיני אונאה?

יש מחלוקת בגמרא באשר לשאלה אם מבצעים מכירת אגרת חוב על-ידי כתיבת שטר מכירה, או שמספיק להעביר את אגרת החוב מיד המוכר ליד הקונה. רב פפא סבר שצריך לכתוב שטר ובו ניסוח מדויק, לפיכך המוכר יעביר לא רק את אגרת החוב לקונה, אלא גם את כל השעבודים שיש למוכר באגרת החוב. האם ניסוח זה עדיין מאפשר למוכר לוותר על החוב לאחר מכירתו?

למרות הכלל של שמואל – שמוכר אגרת חוב יכול לוותר על החוב לאחר מכירתה, הגמרא בגיטין מחדשת שאם החוב נמכר בנוכחות שלושת הצדדים – המלווה, הלווה והקונה – אזי העסקה תקפה.

רבנו תם מוסיף שלאחר מכירה בנוכחות שלושת הצדדים, המוכר אינו יכול לוותר על החוב. האם דיני אונאה חלים על עסקה כזאת? הרמב"ם מביא להלכה שאין דיני אונאה במכירת שטרות, וכן מדגיש כי לאחר מכירת שטר, המוכר עדיין יכול למחוק את החוב

לחייב – מה שמעמיד את קונה החוב במצב של אי-קבלת תשלום. אבל הרמב"ם גם כותב שאם עסקת מכירת החוב בוצעה בנוכחות כל הצדדים, אזי העסקה תקפה והמוכר אינו יכול לוותר על החוב. האם המשמעות היא שעל עסקה בנוכחות שלושת הצדדים יחולו דיני אונאה? הרמב"ם סיים את ההלכה בעניין נוכחות שלושת הצדדים באמירה: "דבר זה אמרו חכמים שהיא הלכה שאין לה טעם, לפיכך אין למדין ממנה לדין אחר". כנראה הרמב"ם אינו מחיל דיני אונאה על מכירה כזו של שטר, אף שהעסקה תקפה.

לפי הרמב"ם, מכירת אגרת חוב אינה תקפה מדין תורה, ולכן המוכר אותה יכול לוותר על החוב לחייב לאחר שמכר את אגרת החוב לקונה. הרא"ש מסביר את יכולת הויתור על החוב גם לפי אלו שאומרים שניתן למכור אגרת חוב מדין תורה: בשם רבנו תם הוא טוען שלנושה יש שני סוגי שעבודים כלפי החייב. יש שיעבוד על גוף החייב ושיעבוד על נכסיו. מדין תורה, הנושה יכול למכור רק את שיעבוד נכסיו החייב, אבל אין הוא יכול למכור את שיעבוד גוף החייב. אם לאחר מכירת שיעבוד הנכסים הנושה מוותר על שיעבוד הגוף, שהוא אינו רשאי למכור, רבנו תם סובר כי ויתור זה גורם לשיעבוד הנכסים לפקוע. כלומר אין מחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש ורבנו תם לגבי התוצאה – ויתור על-ידי מוכר מבטל את החוב, אבל יש הבדל ביניהם בנוגע לסיבה של יכולת הויתור.

הקצות תוהה: איך קונה אגרת החוב יכול לחזור למוכר החוב כשהתברר שמשלם החוב פשט רגל, והרי אין אונאה בשטרות? הקצות מניח שאפילו אם מוכר החוב לא ידע כי החייב לא ישלם את החוב לקונה החוב, יש אפשרות לקונה החוב לתבוע את המוכר. איך כל זה מסתדר עם הכלל שאין אונאה בשטרות? הקצות מחדש שדיני אונאה אינם חלים על מכירת שטר במקרה שמדובר בידיעה חדשה "בגוף שיווי המקח", אבל יש עילה לתביעת אונאה אם יש "ידיעה



חדשה בגוף הדבר שלא היה לו ידיעה ממנו". בהקשר של מכירת החוב, הקושי נובע מפשיטת הרגל של החייב ולא מעצם השווי של אגרת החוב, ולכן אפשר לתבוע את המוכר.

הקצות מעלה עוד אפשרות באשר לסיבה שאין דיני אונאה על מכירת שטר חוב. במסגרת הדיון הוא מציע כי הייתה חובה על רוכש החוב לבדוק את יכולת החייב לעמוד בהתחייבות שלו לשלם למוכר החוב. האם יש התחייבות כזאת? איפה גבולותיה?

מכל מקום, כפי שראינו, הקצות מחדד שאומנם אין דיני אונאה במכירת אגרת חוב, אבל פשיטת רגל של מנפיק אגרת החוב יכולה לייצר עילת תביעה לאונאה בין המוכר לקונה. הפתחי תשובה כותב שהקצות חילק בין מכירת שטר שנעשתה על-ידי כתב המחאה ובין מכירת חוב שנעשתה בעל-פה בנוכחות מנפיק אגרת החוב, וסבר שדיני אונאה חלים על מכירת חוב שנעשתה בעל-פה בנוכחות הצדדים, ולא על מכירת אגרת חוב על-ידי חוזה. להבחנה זו יכולות להיות משמעותיות דרמטיות לגבי נתינת הוראה בטלפון לבנק לרכוש אגרת חוב, או לגבי עסקת ביטקוין שנעשית באופן וירטואלי ולא בשטר מכירה.

הרב שלום שבדרון נשאל על אדם אחד שמכר כרטיס לוטו לאחר מועד הכרזת הזוכה, ולפני שהמוכר או הקונה ידעו בפועל את תוצאות הגרלת הלוטו. הכרטיס נמכר בזול ובפועל זכה. הרב שבדרון מחדש כי כרטיס הלוטו איננו שטר חוב, ולכן דיני אונאה חלים עליו. הסיבה היא שכרטיס הלוטו משמש התחייבות לשלם למחזיק הכרטיס ולא לאדם פלוני. ייתכן שניתן לפי זה להחיל את דיני אונאה על מכירת אגרת חוב בכורסה, כי ההתחייבות של מנפיק אגרת החוב היא לשלם למחזיק אגרת החוב דרך נאמן ולא למלווה פלוני.

### אונאה במניות

לאחר שלמדנו שדין אונאת ממון אינו חל על מכירת שטר כי "אין גופו ממון", יש לנתח את מעמדה של מניה בחברה, ולבחון אם דיני אונאה חלים על מכירת מניות. הפתחי חושן הקדיש מעט מילים לנושא, וכתב שכנראה דיני אונאת ממון אינם חלים על מכירת מניות. פתחי חושן התבסס על תשובה של המהרי"ט, שחי בצפת במאה ה-16, העוסקת במעמד ההלכתי של הסכם לקבלת רווח מבעל זיכיון מהמדינה:

תבע הר' שלמה פארד יצו /יצ"ו/ שהיום י"א שנה לקח החכם השלם כמה"ר י"ט ן' יעי"ש נר"ו על ידו מקח אחד משר אחד בסכום תשעה משאו' והתנה עמו שיקח הר' שלמה רביע הריוח ואח"כ נתפשרו בסכום ת"ק פרחי זהב ונתאנה שהוא סבור שהיה נוגע לו כפלי כפלים על זה... ועוד יש לחקור כשאין למקנה אלא בריוח ואין לו קנין בגוף מהו שיהא בו הונא' לפי שבנ"ד אין קנין לו בגוף הנכסי' שאם נאבדו הם או מקצתן לא היו באחריותו לשל' מביתו אלא שהקונה נתחייב לתת לו בשכרו רביע הריוח בהם אפי' אם היה מוכרו לאחרים לא היה בו הונאה לפי שאין גופו ממון להקנותו לאחרים או לקדש בו את האשה, שאפי' אם עכשיו שוה יתר על הקרן ויש בו ריוח שמא כשימכר לא יהי' בו ריוח מחמת שיזלו או מחמת שיהיה הפסד במקצתן, שלא הקנה לו מה ששו' המקח יותר אלא נתחייב לתת לו רביע מהריוח שישאר בידו אחר מכירתו וכחוב דעלמא דמי, דלענין הונאה כתיב כי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד וגופו ממון, לכך יצאו חובות ושטרות דכתיב וכי תמכרו ממכר שגופו מכור וקנוי יצאו שטרות שאין גופן מכור ואין בהם הונאה.

(שו"ת מהרי"ט, ב, יט)

המהרי"ט פסק כי זכות לקבלת רווח איננה דבר שגופו ממון, ולכן דיני אונאה אינם חלים על הזכות לקבלת רווח. כנראה הפתחי חושן הניח כי מנייה בחברה רק משקפת זכות לקבלת רווח ולא זכות לבעלות:

ונראה דהוא הדין מניות, אין גופן ממון...  
(פתחי חושן, ה, י)

האומנם? פתחי חושן קבע כי כנראה אין דיני אונאה בממון, על בסיס תשובה של המהרי"ט שהסכם לקבלת רווח מזיכיון איננו דבר שגופו ממון. זה מחייב דיון במהות של חברה והחזקת מניות בחברה. חוק החברות רואה בבעל מניה חלק מה"בעלים" של החברה. בעל מניות איננו רק מי שזכאי לקבל רווחים מהחברה. הרב שלמה אישון, בספרו על הנושא, הציג את הגישות השונות באשר ליחסה של ההלכה למעמד של חברה:

לכאורה מכירת מניות דומה למכירת שטרות, "שאין גופו ממון". אכן במניות יש חולקים, ותחילה יש לבחון את השאלה האם המנייה דינה כשטר, מבחינת המשפט הנוהג. האם המנייה מייצגת חוב של נושאה כלפי החברה והמוכר הוא כמוכר שטר חוב, או שמא בעל המניה הוא שותף בנכסי החברה, ואם כן החברה או אחד מבעלי מניותיה מכר חלקו בנכסים לחבירו, ויש דין אונאה. אמנם כאשר נכסי החברה הם מקרקעין, אין אונאה לקרקעות, אבל אם הם מעורבים ממקרקעין ומטלטלין, אפשר שיש אונאה בחלק היחסי של מטלטלין. שאלה זו של מעמד בעל המנייה לא הוכרעה סופית, אם כי כיום הנטייה היא לראות בו כחלק מן הבעלים.

בין כך ובין כך, גם אם בעיני החוק הוא בעל חוב ותו לא אפשר שבעיני ההלכה זו הערמה והוא נתפס כשותף המוכר חלקו בנכסי החברה. יש לזכור, כי בעיני ההלכה המעמד המשפטי של חברה כ"אישיות משפטית" נפרדת מבעלי החברה, אינו מוסכם על הכול. יש חכמי הלכה שאינם מכירים במושג זה, ורואים את החברה בע"מ כשותפות ששעבדה חלק מנכסי השותפים, ללא אחריות אישית מעבר לאותם נכסים, ולפי"ז ודאי מסתבר לראות את המוכר, כמוכר חלקו בשותפות. לכאורה, כל זה אמור בחברה שיש לה נכסים, ואנו דנים אם במכירת המניות נמכרו גם חלק מן הנכסים או לאו. אבל כיום יש חברות שאין להן כמעט נכסים, והם מבוססות על מוניטין או ידע או כשרון, שמוערך כבעל סיכוי בעתיד. כאן, לכאורה, פשוט שבמכירה כזו "אין גופו ממון". אין כאן דבר שנמסר מיד ליד.

(כתר ד', שער שלישי, פרק שני)

בשל המגמה בשנים האחרונות של בתי המשפט בארץ, לחייב בעלי מניות להזרים כספים לחברות בקשיים, נראה נכון הרבה יותר להגיע למסקנה שחברה היא שותפות ובעלי מניות הם שותפים בה. מסקנה זו מתחזקת על-ידי העובדה שבעלי מניות מיעוט הוסמכו לאשר כל מיני עסקאות, ולנטרל את הכוח של בעלי שליטה בחברה.

הרב נתנזון בשו"ת שואל ומשיב חולק על הרב שלמה גאנצפריד, בעל הקיצור שולחן ערוך, בשאלה אם יהודים יכולים להיות "משקיעים" בסוג של אגודה שיתופית, שבה יהודים ולא יהודים נותנים הלוואות בריבית יחד ליהודים וללא יהודים. הקיצור שולחן ערוך אסר ובעל שו"ת שואל ומשיב התיר. ההיתר מבוסס על הטענה שאין לדעת אם

היהודי שהשקיע קיבל ריבית מיהודי (מה שכמובן אסור) או מלא יהודי (מה שמותר), כיוון שהכסף הוזרם לתוך האגודה, ואין ריח לכסף.

שלום וכ"ט אל כבוד הרב המאה"ג המופלג בתורה ויראה יורה וכו' מוה' שלמה גאנצפריד נ"י אבד"ק אונגוואר. מכתבו הגיעני בשבת קודש העבר ואז הי' לי כמה מכתבים הנחוצים, ותמול הי' צום והיום קמתי להשיבו. והנה אודות השפארקאסא שיש מלויים ישראלים הרבה בחבורה ולוין הרבה ישראלים בחבורה, וע"ז רצה מע"ל לאסור בשביל הרבית, ואני השבתי ל"מ לשיטת רש"י דע"י שליח מותר, כאן הוא עכ"פ ע"י שליח, ואף להחולקים על רש"י כאן כ"ע מודים, דהא אין מבורר שהיהודים נותנים הריוח להמלוין היהודים, וע"ז בא מע"ל שנית לעורר שהרי האחריות על המלוה... וגם הא נכתב השטר חוב על שם המלוה... ואני תמה על מע"ל דאין ענין לזה דשם השטר נכתב על שם המלוה הוי כאילו לוח המלוה בעצמו אל הלוח ומבורר המלוה והלוח, ובכה"ג השליח שנתן המעות הוי כאילו עבד מעשה קוף בעלמא, אבל מה ענינו לכאן, אטו מבורר אי המלוה והלוח ישראל? והלא כל הענין הוא בשותפות והמעות מעורב, ואולי היהודי שלוח שנותן השטר או להיפך הוא לוקח המעות של העכו"ם השותפים וכן להיפך. ואין לומר דהא אין ברירה בדאורייתא ואולי בהמעות המלוה ישראלי להלוה היהודי, דז"א דבדבר הנבלל ומעורב ל"ש ענין ברירה דכולי של זה ושל זה ואיזה סימן יש או של זה הוא או של זה... וה"ה לענין רבית בכה"ג שאין מבורר מי המלוה להיהודים כיון שכולם שותפים וכן להיפך, ל"ש איסור רבית לכ"ע אף להחולקים על רש"י. וע"כ

לפע"ד ההיתר ברור, ונסלח לכל עדת בני ישראל העושים כן  
ולדעתי כשיחזור וידפיס ידפיס שחזר בו.  
(שו"ת שואל ומשיב מהדורה קמא ג, לא)

תשובה זו אינה מתמודדת באמת עם המאפיינים שיש בחברה  
מודרנית, של אחריות מוגבלת וכוח הצבעה שיש לבעלי מניות. הרב  
נתנזון ביקש מבעל הקיצור שולחן ערוך לתקן את מה שהוא כתב  
במהדורות הבאות של ספרו, אך אם נפתח את המהדורה הנוכחית  
של הספר – נראה שהוא לא תיקן.

בדומה לשו"ת שואל ומשיב, מהר"ם שיק הגיע לאותה מסקנה,  
שאפשר "להשקיע" בסוג של אגודה שיתופית שבה יהודים ולא  
יהודים מלווים בריבית יחד ליהודים וללא יהודים. מהר"ם שיק  
שולל את הניתוח ההלכתי של שו"ת שואל ומשיב, אבל מגיע לאותה  
מסקנה לאחר שהוא מתאר בפירוט את כללי האגודה. אומנם  
שו"תים רבים מצטטים את מהר"ם שיק בדיון על אופי החברות  
בעידן המודרני, אבל לדעתי זה לא נכון.

נשאל נשאלתי כמה פעמים על דבר השפארקאסע  
הנמצאים במדינתנו שנתייסדה בשותפות ישראלים וגוים  
אם מותר לישראל ללות משם כיון די שגם לישראל חלק  
בממון השותפות של השפארקאסע. וראיתי בתשובת שואל  
ומשיב ח"ג סי' ל"א שכ' להתיר, ואתי עלה מב' טעמים, א'  
למ"ד ביו"ד סי' ק"ס דע"י שליח מותר כדאית' שם בסעי' ט"ז  
בשם רש"י, ועוד אתי עלה מטעם ברירה יעוי"ש ושני טעמים  
אלו אינם מובנים לי... ושמתי אל לבי לעיין בענין הזה,  
וקודם שאבוא לדון בדין הזה צריך אנו להציע ענין החברה  
והשותפות ההוא, עפ"י מה ששמעתי אנשים הרבה או מעט

משתתפין וכל א' וא' נותן מעות לפי ערכו ומקבל ע"ז שטר ונקרא אקציע, והוא כעין שט"ח, ובעלי החברה ההוא קובעין זמן שעד אותו הזמן אין רשות לשום אחד ליקח המעות מהחברה, ויכול הוא למכור האקציע אם ימצא לו קונה, אבל ליקח המעות שנתן ולהיות נפרד מהם א"א לו, ובתוך אותו הזמן מלווין לבני אדם ע"י איש מיוחד לזה שמשלמין לו ובעד דירה מיוחדת לזה ובסוף כל שנה נחשב מה שנשאר מהרווח לאחר כל הוצאות וזה נחלק בין השותפין לפי הערך, ע"ד זה הוא ענין החברה כפי אשר שמעתי. ולפי הנראה לכל בעלי השותפות הלואה כל אחד ואחד את ממונו לכלל החברה, וכל א' וא' הוא מלוה ולוה, שהוא מלוה מעותיו ומשעבדו לכל החברה להוציאם עפ"י התקנות שלהם, וכן אחרים מלווין לו והמעות והחפצים הנמצאים שם הם משועבדים לכל בני החברה. ולדעת הסוברים דמכירת שטרות דרבנן יעוי"ש ש"ך רס"י ס"ו ובתומים שם שהאריכו בשיטות ההם א"כ מן התורה אין לבעלים זכות בהם למכור וליתן את המעות שהניחו לתוך השותפות ההוא, אפי' הכי נראה דעדיין נקראו להבעלים נכסים שלהן... גוף הממון של הבעלים אינו בעין אלא דכל מה שבשפארקאסס"ע הוא משועבד להם... שפארקאסס"ע דלעולם זה לזה וזה פורע והמעות הראשוני' כבר אזדו לי' וממון אחר בא לפי ענ"ד לא שייך בכיוצא בזה למפרע הוא גובה, וא"כ אין זה הממון כל השותפין אלא שהוא משועבד להשותפין ולא חשיב ממון ישראל, והי' נראה לכאורה דבכה"ג ליכא איסור רבית להישראלים המשותפים בו.

(שו"ת מהר"ם שיק, יורה דעה, קנח)

מהר"ם שיק מתאר שותפות. הוא אינו מתאר חברה שבה יש אחריות מוגבלת וכוח הצבעה לבעלי מניות.

הרב מנשה קליין (שו"ת משנה הלכות, ו, רעז) דן בחובה של בעל מניה להכניס יד לכיס ולשלם חובות לנושים של חברה בבעלותו שפשטה רגל. פתיחת התשובה מתארת את הקושי להגדיר את מעמדה של חברה מבחינת הלכתית. האם ההלכה מחשיבה חברה כגוף משפטי עצמאי, או שהבעלים של החברה ואלו שפועלים בשם החברה נחשבים בעלי נכסי החברה, ולכן בעל מניה של חברה אחראי מבחינה הלכתית לכל פעילותה של החברה? אם נאמר שההלכה מכירה בחברה כישות הלכתית עצמאית, אזי לא תהיה בעיה להיות בעל מניה בחברה שיש בבעלותה חמץ במהלך הפסח. אם נאמר שההלכה לא מכירה בישות של חברה אלא מטילה אחריות על בעלי המניות של החברה כיחידים, אזי יהיה אסור ליחיד להחזיק מניות בחברה שיש לה חמץ בפסח, כי מבחינת ההלכה אותו יחיד מחזיק חמץ. ההכרעה בשאלה זו תשליך גם על השאלה אם יש דיני אונאה במכירת מניות.

הרב קליין קובע שמעמד של חברה איננו כישות עצמאית. מבחינת ההלכה חברה היא שותפות וכל בעלי המניות הם הבעלים. מה שמאפיין שותפות כזאת הוא שהשותפים מסכימים בינם לבין עצמם כי אין להם אחריות אישית לחובות השותפות, ושהנכסים שהשקיעו בשותפות הם הנכסים היחידים שהם מסכנים בה ולא נכסים אחרים.

הוא מוסיף שכל מי שעושה עסקים עם אותה שותפות יודע ומסכים מראש שאין לשותפות אחריות לאותו ספק מעל לגובה נכסי השותפות. יש קושי בגישה זו – אם חברה היא בעצם שותפות מבחינה הלכתית, ובעלי המניות הם הבעלים של השותפות, אזי איך הם יכולים להגביל את האחריות האישית שלהם? הרי למדנו בעבר



שאם אין שיעבוד הגוף, כלומר התחייבות אישית, אז אין שיעבוד נכסים.

לא רק שהרב קליין מכבד את כללי האחריות המוגבלת של בעלי המניות בחברה בע"מ (אף שהוא טוען שההלכה אינה מכבדת את המושג של חברה כישות משפטית), אלא שהוא גם פוטר מאחריות את הדירקטוריון ואת המנכ"ל מאחריות כלפי נושי החברה, אלא אם כן בתקופה שלפני הכרזת פשיטת הרגל המנכ"ל משך כסף לעצמו. כלומר הרב קליין שולל את המושג של חברה מבחינה הלכתית, אבל מאמץ אותו אחד לאחד מבחינת כללי האחריות המוגבלת של חברה.

אף שהרב קליין מאמץ את מגבלת האחריות של חברה ביחסים שבין החברה לנושיה, הוא פותח פתח לאחריות אישית בהקשר של חברות ארנק. אם מטרת הקמת החברה היא לחסוך מיסים, אזי ייתכן שתהיה אחריות אישית כלפי נושי החברה. כדי שתהיה אחריות אישית דורש הרב קליין הסכמה מפורשת מבעלי המניות של חברת הארנק שהם מקימים את החברה אך ורק כדי לחסוך מיסים, אבל הם מתכוונים להיות אחראים כלפי נושי החברה באופן אישי. בעולם המעשי זה בעייתי, כי אם יש הסכמות כאלו שהקמת החברה היא רק למראית עין לצורכי מיסים, ההסכמות האלה אינן כתובות במסמכים שנושים יכולים לבדוק, ואז יוצא שהנושים של החברה תלויים בהסכמות שחתמו הבעלים ואין להם דרך לדעת עם מי הם עושים עסקים. מלבד זאת, כל הדיון שנראה בפרק על דיני תשלום מיסים, ולפיו נראה שחברת ארנק, שהיא רק למראית עין, מעלה בעיות הלכתיות רבות ביחסים שבין משלם המיסים והמדינה. הרב קליין סיים את תשובתו בקביעה שיש איסור להחזיק מניות בחברה שנותנת הלוואות בריבית, שמחזיקה חמץ בפסח או שמחללת את השבת. כלומר הרב קליין שולל חברה כישות משפטית עצמאית

בענייני איסור והיתר, אבל באופן כללי מאמץ כללי אחריות מוגבלת של חברה.

מה באשר לאונאה במכירת מניות? הרב קליין אינו עונה על שאלה זו. מחד הוא שולל את מעמד החברה ורואה במניות בעלות, ומכיוון שיש אונאה במכירת בעלות – אזי דיני אונאה אמורים לחול על מכירת מניות. מאידך, הוא אימץ באופן חלקי את דיני חברות באשר למגבלה על אחריות כלפי נושים. האם הכוונה היא שמנייה דומה לממון שיש עליו בעלות? או שהיא דומה יותר לשטר חוב? רוח הדברים של הרב קליין מכוונת כלפי ממון בבעלות, אבל ייתכן שאימוץ מגבלת האחריות מקלקל במעט את המסקנה הזו.

בניגוד לרב קליין ששלל את המעמד של חברה כישות עצמאית מבחינה הלכתית (למעט בנושא אחריות מוגבלת כלפי נושים), הרב משה פיינשטיין התיר לחברה (כנראה של יהודים) לשלם ריבית, כי "נמצא שאין כאן לווה כלל אלא 'הביזנעס הוא הלוה'..." ("שו"ת אגרות משה, יורה דעה ב, סב) כלומר הוא מכבד את המעמד של החברה כישות עצמאית. מנגד, הוא לא התיר תשלום ריבית על-ידי יהודי יחיד לחברה. צריך להבין מדוע, שהרי מבחינה לוגית, לא אמור להיות הבדל בין חברה המשלמת ריבית לחברה המקבלת ריבית.

לא רק שהרב משה פיינשטיין התייחס לחברה לווה כ"ביזנעס" – כלומר כיישות עצמאית, הוא התיר (שו"ת אגרות משה, אבן העזר א, ז) רכישת מניות בחברה (כנראה ציבורית) מחללת שבת, כי בעל המניה אינו יכול ואינו רוצה להשפיע על קבלת ההחלטות בחברה. הרב פיינשטיין אסר רכישת כמות מניות בחברה מחללת שבת ככל שהחברה "תתחשב בדעתו". בשל ריבוי ההחלטות לפי דיני מדינת ישראל, שלפיהם בעלי המיעוט מקבלים סדרה של החלטות (מה שלא אפיין את דיני החברות בארה"ב בתקופה של הרב פיינשטיין), וכן בשל זכות בעלי מניות קטנים להגיש תביעה נגזרת, נראה שגם

רכישת אחוז קטן בחברה ציבורית ישראלית תיחשב למצב שבו החברה צריכה להתחשב בדעתו של בעל מניה קטן. השקעות קטנות בחברה פרטית, שלפיהן המשקיע מקבל זכויות וטו, בוודאי נחשבות לכמות השקעות המחייבת את החברה להתחשב בדעת המשקיע. כפי שראינו, פוסקי הדור הקודם הסכימו שיהודי ייחשב בעלים בחברה מבחינה הלכתית אם הוא בעל שליטה בחברה. ראינו עמדות שונות באשר לבעל מניה שאין לו שליטה בחברה. התפתחות דרמטית בתחום התרחשה לפני כמה שנים, כשהתפרסם בכתב העת תחומין מאמר של הרב אשר וייס, בעל מנחת אשר, "האם חברה בע"מ היא גוף משפטי עצמאי?" הרב וייס מכיר בחברה בע"מ כישות משפטית עצמאית:

ולענ"ד ברור שהמעמד המשפטי של חברה בע"מ במציאות הכלכלית המודרנית כאישיות משפטית בפני עצמה, תקף גם מבחינה הלכתית. דכיון שאף אחד משלשות הגורמים המרכיבים את החברה – אין לו בעלות גמורה, ומצב זה לא שיערו אבותינו, אין לנו להתחכם ולחדש חדשות, אלא לקבל את משפט העמים בכל העולם כולו. וכל כהאי גוונא ודאי דינא דמלכותא דינא... ובאמת נראה שאף לולי הלכתא דדינא דמלכותא דינא, החברה בבעלות עצמה היא ונידונה כאישיות משפטית עצמאית. שהרי זו אמיתת המציאות, כיון שאין לבעלי המניות אחריות אישית לחובות החברה... על כן באופן עקרוני, אין החברה מחויבת במצוות התורה, דלבני ישראל ניתנה תורה ולא לחברות בע"מ. אך אף שכן נראה עיקר, ראוי לענ"ד להחמיר לכתחילה באיסור ריבית החמור, מאחר שרבים מן האחרונים נקטו בזה לאיסור... (תחומין לג, עמ' 30)

כלומר, אין בעיה שיהודי יחזיק בבעלות על חברה הפועלת בשבת. כפי שהוא כתב, "דלבני ישראל ניתנה תורה ולא לחברות בע"מ". הרב וייס הגיע למסקנה זו על בסיס מגבלת האחריות של בעל מניה לחובות החברה לפי דיני חברות. אולם במחילה מהרב וייס, אני חושב שהמציאות המשפטית מורכבת יותר משני טעמים: האחד, חוק החברות כולל סעיף מפורש תחת הכותרת "הרמת מסך", ולפיו בעל מניה יכול להיות אחראי לחובות החברה. השני, בפועל, בשנים האחרונות, מאלצים בתי המשפט בישראל את בעלי השליטה להוציא כסף מהכיס כשהחברה מגיעה לחדלת פירעון. יש הרבה דוגמאות לזה. לי נראה שכבר אי אפשר לומר שבעלי מניות אינם אחראים לחובות החברה כאמירה חד משמעית. זה מורכב יותר והמציאות מוכיחה אחרת. באשר לשאלה העומדת על הפרק, האם יש דיני אונאת ממון על מכירת מניות? נראה שהרב וייס יסכים דווקא שאכן יש דיני אונאה במניות. הוא הרי סבור כי יש לכבד חברה כגוף עצמאי, ושטר מניה משמש הוכחה לבעלות על החברה. מכירת בעלות כפופה לדיני אונאה. כלומר הרב וייס מקל בדיני המניות לעניין שבת ופסח, ומחמיר בדיני אונאה, בדומה לרב קליין שלא נתן תוקף למעמד משפטי של חברה בע"מ.

### איך קובעים מחיר שוק?

כדי לקבוע אם המחיר שנקבע בעסקה מסוימת עובר על דיני אונאת ממון מדין תורה, צריך לקבוע מחיר למוצר ולהשוות אותו למחיר העסקה. הסוגיות בתלמוד מניחות שיש מחיר "אמיתי" למוצר, אלא שבעת ביצוע העסקה מי מהצדדים אינו יודע מה הוא אותו מחיר. כלומר, מה שחסר הוא מידע ולכן כשיתברר המחיר האמיתי הצדדים יוכלו להתאים את מחיר העסקה לאחר ביצועה. הכלכלה המודרנית, לעומת זאת, מכירה בתפיסה שמחיר העסקה הוא המחיר

שהקונה והמוכר מוכנים לו מרצון. אין מחיר אמיתי, יש רק מחיר עסקה. המתח הזה, בין קביעת מחיר אמיתי ובין מחיר שהצדדים מוכנים לשלם תמורתו על העסקה, משמש תשתית למחלוקת בין פוסקי זמננו באשר ליישום הלכות אונאה בזמן הזה.

הסוגיה בתלמוד בבלי שעליה הפוסקים דנים משמשת דוגמה לאפשרות לעשות עסקה שאיננה במחיר "האמיתי". הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים סביב עסקה שבה קונה מציע למוכר כמות כסף בלתי ידועה שיש בידו עבור מוצר מסוים. האם יש אונאה אם יתברר שהכסף ששולם לא היה שווה למחיר האמיתי?

הרמב"ם הוא המקור לדיון של הפוסקים בקביעת מחיר לצורכי תחשיב הונאת ממון. הוא דן במכירת נכסים כשלא ידועה כמות הנכסים העומדים למכירה. המקרה המקביל בכלכלה שלנו הוא מכירת מפעל בלי ספירת מלאי. הרמב"ם פוסק שמכירה כזאת תקפה, אבל לצדדים יש אפשרות להגיע להתאמת מחיר לאחר שסופרים מלאי לפי דיני אונאת ממון (היום קוראים לזה adjustments post closing). לפי הרמב"ם תיקוני מחיר נעשים לפי "השער שבשוק".

המקנה לחברו דבר שאינו מסוים, אם היה מינו ידוע אע"פ שאין מדתו ומשקלו ומניינו ידוע הרי זה קנה, ואם אין מינו ידוע לא קנה.

כיצד, ערימה זו של חטים אני מוכר לך בכך וכך, מרתף זה של יין אני מוכר לך בכך וכך, שק של תאנים אני מוכר לך בכך וכך, אע"פ שאין מדת הערימה ידועה ולא משקל התאנים ולא מניין הקנקנים ידוע, הרי זה ממכרו קיים, אע"פ שנמצא חסר או יתר על האומד שהיה בדעתם, ויש להם הונייה לפי השער שבשוק כמו שביארנו.

(הלכות מכירה, כא, א-ב)

הטור (חושן משפט, רט) פוסק כמו הרמב"ם, ומאפשר התאמת מחיר לאחר סגירת העסקה לפי "השער בשוק".

הבית יוסף מחדש חידוש גדול: דיני אונאה אינם חלים כלל אם מדובר במכירת מוצר שאין לו "שער קבוע כמו החטים וכיוצא, אבל חלב... שאין... שער ידוע אלא כל אחד קונה כמו שחפץ [אין בזה] אונאה". הבית יוסף הגיע למסקנה זו על בסיס ההבדל בין שתי סוגיות בגמרא. האחת, אם הקונה קונה חיטה בכמות לא ידועה אזי נעשית התאמת מחיר לפי דיני אונאה לאחר סגירת העסקה. בסוגיה האחרת כתוב שמותר לקבוע מחיר לחלב שיצא מן הפרה בלי לדעת מה תהיה הכמות. כתוב שזה מותר, ולא כתוב שנעשית התאמת מחיר לפי הכמות שבפועל יוצאת מן הפרה (מה שעשוי להשפיע על מחיר החלב שנקבע). הבית יוסף הסיק שההבדל בין חיטה ובין חלב הוא שבחיטה יש מחיר "קבוע" ובחלב אין, ולכן דיני אונאה אינם חלים עליו.

בניגוד לבית יוסף שפסק כי דיני אונאה חלים רק כשיש למוצר מחיר "קבוע", כלומר אחיד, ובכל יתר המוצרים כל אחד קונה כפי שליבו חפץ, הרמ"א (דרכי משה הקצר, שם) סובר כי ההבחנה של הבית יוסף אינה נכונה. לכל מוצר יש מחיר "שוק" שאפשר להשוות למחיר העסקה ולקבוע לפיו, בהתאם לפער בין המחירים, אם צריך להתאים את מחיר העסקה לפי דיני אונאה. לפי הרמ"א, בכל מוצר יכול שמאי להגדיר מחיר "שוק" לצורכי קביעת מחיר. נראה שבימינו יחסית קל לקבוע מחיר שוק לענייני אונאה, משתמשים באתרי אינטרנט להשוואת מחירים.

בדומה לרמ"א, הב"ח שלל את שיטת הבית יוסף וקבע שיש דיני אונאה על כל סוגי המוצרים, בין שיש מחיר קבוע למוצר ובין שאין. הב"ח אף מדגיש שהבית יוסף הסתמך על גמרא שעניינה דיני ריבית ולא דיני אונאה, ולכן לא היה אפשר להסיק כל מסקנה מאותה

סוגיה בעניין מכירת חלב מעיזים, פרט לדיני ריבית. גם הש"ך פסק כמו הב"ח ונגד הבית יוסף.  
נראה שהבית יוסף חזר בו מההבחנה בין שער קבוע ללא קבוע, כי בסעיף המקביל בשולחן ערוך אין אזכור להבחנה זו. דיני אונאה חלים על כל המוצרים:

המקנה לחבירו דבר שאינו מסויים, אם היה מינו ידוע אף ע"פ שאין מדתו ומשקלו ידוע, הרי זה קנה ואם אין מינו ידוע, לא קנה. כיצד, ערימה זו של חטים אני מוכר לך בכך וכך; מרתף זה של יין אני מוכר לך בכך וכך; שק של תאנים, אני מוכר לך בכך וכך; אף על פי שאין מדת הערימה ידועה, ולא מנין הקנקנים ולא משקל התאנים ידוע, ה"ז ממכרו קיים אף על פי שנמצא חסר או יתר על האומד שהיה בדעתם, ויש להם אונאה לפי שער שבשוק.  
(חושן משפט, רט, א)

המחנה אפרים, בספרו על דיני אונאה (הלכות מכירה דיני אונאה, כד), לא הסכים עם הבית יוסף, אבל הציע הסבר אחר לסוגיות בגמרא שנראה שיש בהן סוגי מכירת זכויות שאינם כפופים לדיני אונאה. המחנה אפרים הסתמך על שאלה שנשאל הרא"ש בעניין "אלמועאנה" של הקהל. במושגים מודרניים, אלמועאנה דומה מאוד למכירת זיכיון על-ידי המדינה.

הרא"ש נשאל (שו"ת הרא"ש, כלל יג, סימן כ) על החלת דיני אונאה על מכירת זיכיון. הקושי במכירת זיכיון הוא שאי אפשר לדעת כמה אנשים יקנו את המוצר שעליו מקבלים זיכיון או באיזה מחיר יקנו אותו. לדוגמה, לפני שנפתח כביש שש, בעל הזיכיון לא היה יכול לדעת מראש כמה אנשים ייסעו בכביש, ואם יתקשה בגביית האגרה

מבעלי המכוניות. הרא"ש פסק שכתוצאה מהמצב – שהנתונים הבסיסיים אינם ידועים, אי אפשר להחיל דיני אונאה על המחיר שבעל הזיכיון שילם. אומנם המחנה אפרים פסל את שיטת הבית יוסף – שדיני אונאה אינם חלים אלא על מוצר שמחירו קבוע, אך הוא אימץ את גישת הרא"ש בעניין זיכיונות, שלפיה דיני אונאה אינם חלים כשהמחיר אינו ידוע. האם זו סתירה?

שו"ת בית יצחק (אורח חיים, קח) מסיק כי המחנה אפרים, בהבאת דברי הרא"ש ולמרות דבריו המפורשים נגד שיטת הבית יוסף, למעשה פוסק לפי הבית יוסף, ודיני אונאה אינם חלים על מוצרים שאין להם שער ידוע.

הרב ואזנר דוחה את הבנת הבית יצחק בשיטת המחנה אפרים:

א. בענין מחלוקת הפוסקים בחו"מ ריש סי' ר"ט בדבר שאין לו שער ידוע אם יש בו אונאה, הנה דעת הב"י שם כיון דאין לו שער ידוע אין בו אונאה וחילי' דילי' מב"מ ס"ד ע"א ההולך לחלוב וכו', ובב"ח שם הקשה ממש"כ הרמב"ם פי"ג ממכירה במכירת פרה דמחזיר אונאה דהא ודאי דפרה אין לה שער ידוע. וכבודו העיר ממחנה אפרים הל' מכירה סי' כ"ד אחרי שהביא דברי הב"י כ' דק"ל דהא ספרים שאין להם שער ידוע ואפ"ה קיי"ל דיש להם אונאה, והוא בב"מ נ"ח ובחו"מ סי' רכ"ז, ובעיקר הקושיא של הב"י מההיא שתעלה מצודתי ראיתי להרא"ש בתשובה כלל י"ג וז"ל דלא שייך אונאה אלא בחפץ שדמיו ידועים ונתאנה בשומת החפץ אבל בחכירת אלמועאנה לא שייך אונאה כי משתנית לפי הזמן לפעמים שוחטים הרבה בשנה זו מבשנה אחרת עכתו"ד המחנ"א.

דעתו הגדולה דהב"י חידש דמה שתעלה במצודתי אין בו אונאה משום שאין לו שער ידוע מחמת איכות הסחורה כמו



פרה שאין לקבוע מחיר פרה אחת דישי גדולים ויש קטנים ויש משובחים באיכות ויש פחותים בחורים וזקנות שמן ורזה וכיו"ב ומציאות אלה מונעות לקבוע שער, והשתא מי שמכר חפץ כזה ונתאנה מוכר או לוקח, לפי מהות חפץ כזה שלפי מעלותיו וחסרונותיו צריך שישוה כו"כ והמוכר העלה המחיר דעת הב"י שאין בו אונאה, וע"ז חלקו הב"ח והש"ך ריש סי' ר"ט ועוד הרבה פוסקים, ומסתבר טעמיהו מהאי דספרים ועוד. וע"ז הביא הגאון מחנ"א מהאי תשובת הרא"ש דישי דרך אחרת בזה דודאי בהאי דאין לו שער ידוע יש אונאה כדמוכח מספרים, אבל נדון תשובת הרא"ש להכי אין אונאה דמאן דקני זכות חכירת השחיטה או היין לפעמים משלם פחות מהשיעור ולפעמים יותר ובודאי לא שייך בזה אונאה דאולי ישחטו השנה יותר א"כ א"א להגדיר פה אונאה, ואינו דומה כלל לאין שער ידוע כנ"ל. ובזה נטה המחנ"א מהבנת הב"י דבהאי דע"מ שתעלה מצודתי או בהאי דהולך לגזוז רחליו וכו' דהתם נמי הוא דבר סמוי מן העין וע"מ כן נכנס הקונה, וזה דלא כמש"כ הבית יצחק או"ח סי' ק"ח שכ' על סיום המחנ"א דמזה משמע קצת כהב"י, ולפי דעתי המחנה אפרים ע"י ראיתו מהרא"ש נטה מהבנת הב"י. וסתם אונאה בשו"ע ובזמנינו אינו כמציאות הנ"ל, דהא בסחורה שעושים רבוי ממנה בבית חרושת וקובעים שער אפילו בערך נקרא לענין זה כיצא שער ידוע, ובמחלוקת הנ"ל פשוט דקיי"ל כהב"ח והש"ך דאיכא אונאה כאשר יראה גם מהרמ"א בד"מ, ואם יכול לומר קים לי כהב"י דיעבד עיין בתשובת בית יצחק שם, ובפרט זה עדין צ"ע.

(שו"ת שבט הלוי, ה, ריח)

לפי הרב ואזנר לא פוסקים כמו הבית יוסף. הוא גם כותב שבמציאות הכלכלית שלנו, שבה יצרני מוצרים קובעים מחיר מחירון לכל מוצר, ניתן לחשב הונאה באמצעות השוואה בין מחיר העסקה למחיר המחירון.

לערוך השולחן הייתה תרומה משמעותית להבנת פוסקי הדור בעניין תחשיב אונאה בימינו. כזכור, לפי רבא, הצדדים מוותרים על טענת אונאה במקרה שהפער בין מחיר העסקה למחיר השוק אינו עולה על שישית, כלומר 16.67%. ויתור זה קרוי בגמרא "שתות". לפי ערוך השולחן (חושן משפט, רכז, ב), ויתור זה אינו חל על מוצרים ש"כל בעלי החנויות מוכרין בשוה כמו קמח ולחם ומלח וכיוצא בהם". כלומר אם יש אחידות במחיר המוצר, אזי אין אפשרות למכור את המוצר במחיר שגבוה או נמוך בשישית מהמחיר האחיד, אלא חייבים למכור אותו בדיוק באותו מחיר. בזמננו הגדרה זו מתאימה למוצרים בפיקוח ממשלתי. אם מחירה של גבינה לבנה מוגבל ל-4.60 ש"ח, אסור יהיה לבעל חנות למכור גבינה לבנה במחיר גבוה יותר (פתחי חושן י, הערה ב). באותה מידה, אם הקונה יודע שהמחיר שבפיקוח עלה, עליו לומר זאת למוכר ולשלם את הסכום הנוסף, שהרי כפי שראינו דיני אונאה מחייבים גם את הקונה ולא רק את המוכר.

יתרה מזאת, לחידושו שדין "שתות" אינו חל על מוצר שכולם מוכרים באותו מחיר כמו קמח, לחם ומלח, ולכן חייבים למכור מוצרים אלו בדיוק באותו מחיר אחיד, ערוך השולחן גם קבע שאם מדובר במוצר שאפשר לקנות אותו בכמה חנויות במחירים שונים – אזי דיני אונאה אינם חלים בכלל. לשיטתו דיני אונאה חלים רק במצב ש"אין כאן מוכרין במקח כזה, אבל כשיש מוכרין במקח כזה אין בזה צד אונאה". בשוק מפותח כמו שלנו, שבו ניתן לקנות את אותו מוצר בכמה מקומות בטווח מחירים רחב, נראה שלפי ערוך השולחן רוב

סוגי העסקאות בימינו לא תהיינה כפופות לדיני אונאה. ערך ש"י לא הסכים עם ערוך השולחן וקבע שדיני אונאה אכן חלים גם כשהמחירים משתנים ממקום למקום. לפי ערך ש"י יש להתחשב במחיר הנמוך בשוק:

ויש להם אונאה כתב הש"ך אפילו אותו דבר אין שער שלו ידוע דלא כבית יוסף. נשאלתי אם איסור אונאה דוקא בדבר שיש שער קצוב שכל בעלי חנויות מוכרין בשוה, אבל כשכל חנוני מוכר כפי מה שיכול להוציא מן הקונה אם מותר למכור ביוקר בדבר שיכול הקונה לקנות דבר זה אצל אחר בזול ואלו ידע לא היה קונה אצלו ביוקר. והשבת... במטלטלין גם באין לו שער קצוב שוה אצל כל המוכרים אונאה יש בו... דבאונאה אין לחלק דכל שיודע שאפשר ליקחנו אצל אחר בפחות מאנהו ואסור.

(ערך ש"י, חושן משפט, רט, א)

היום ניתן לקנות קוטג 5% ב-5.50 ש"ח ויש חנות אחת שמוכרת את אותה גבינה ב-4.90 ש"ח. לפי ערך שי, המחיר הקובע לצורכי אונאה הוא 4.90 ש"ח ומחיר המקסימום שניתן למכור בשוק – כלומר 4.90 ש"ח בתוספת שתות יוצא 5.71 ש"ח.

לפי הערך ש"י, אם יש הבדל בין המחירים, המחיר הנמוך קובע לעניין אונאה. אם חנות אחת מוכרת קוטג' ב-5 ש"ח, וחנות אחרת ב-4.90 ש"ח, המחיר הקובע הוא 4.90. המחיר המירבי שאפשר למכור בו בשוק יהיה 4.90 בתוספת שתות, כלומר 5.71. לעומת זאת, הרב אשר וייס טוען כי דיני אונאה כמעט אינם רלוונטיים בזמננו, ודין שתות אינו רלוונטי כלל:

דין אונאה בזמה"ז. הנה נראה להלכה דאין לדון בזמן הזה דין אונאת שתות כלל, וגם ביטול מקח ביותר משתות אינו שייך בזה"ז, ורק במקרים קיצוניים של הפקעת מחירים יש לדון דין ביטול מקח, ואבאר טעמי ונימוקי... ובאמת לא ידעתי כלל איך לדון בזמה"ז דין אונאת שתות, אף אם נניח שאכן יש דין אונאה בזמה"ז. דהנה דנו גדולי הזמן בכל עיקר דין שתות דאונאה בדבר שאין מחירו מוגדר לחלוטין ויש שמוכרים אותו בזול ויש שמוכרים אותו ביוקר. מהו המחיר הקובע לגבי דין אונאה, ויש בזה שלש אפשרויות: א. דעת הערך שי(רי"ס ר"ט) דהמחיר הזול ביותר הוא הקובע לגבי דין אונאה ואסור למכור בשתות יקר ממנו ב. המחיר הממוצע דהיינו נקודת האמצע שבין המחיר העליון למחיר התחתון. ג. שתי רמות המחיר העליון והתחתון יש בהם תוקף. המוכר זכאי להתייחס למחיר העליון ואין הלוקח יכול לתבוע אונאה אא"כ חרג ממנו שתות, והלוקח מתבסס על המחיר התחתון ורק אם חרג ממנו שתות מחזיר אונאה. ולענ"ד מסתבר כדרך השניה שהיא הדרך הממוצעת. דלא מסתבר כלל כדברי הערך שי שיחיד יכול להטות את כל מערכת המסחר עפ"י הנגיעות שלו לכאן ולכאן, וגם לא מסתבר לומר שיש שני מחירים רחוקים זה מזה ולשניהם יש תוקף ולא מצינו כותיה, ומשו"כ נראה טפי דיש לקבוע מחיר ממוצע ולקבוע לפיו שיעור שתות ויתר על שתות... אמנם בהרבה דברים הנמכרים בזה"ז קשה מאד לקבוע מחיר ואף לקבוע את גבול העליון והתחתון אי אפשר בדקדוק, דהמסחר כ"כ דינמי ולעולם יש מי שימכור בזול כמעט במחירי הפסד ולעומתו מי שמוכר ביוקר וכיון שבקל יגיע אדם מקצה הארץ עד קצהו בזמן מועט, והתקשורת מפותחת כ"כ ובידו אף

להזמין דרך הטלפון ובאמצעים נוספים משלוח לביתו מקצה העולם, ומשו"כ קשה לקבוע מחיר מוגדר. ואף שבע"כ צריך לקבוע שומת הדברים בדיני נזיקין, ואין לנו דרך אחרת אלא להעריך ולאמוד ע"י חקירה ודרישה מחיר ממוצע. וא"א בענין אחר. אבל לגבי דיני אונאה דפחות משתות אין חיוב כלל, הקושי הוא לקבוע גדר מסויים לשתות מקח, משא"כ בדיני נזיקין שהחיוב ברור ע"כ צריך להפעיל שיקול דעת בשומת ערך הנזק ולחייב על פיו, ודו"ק. במחיר. ונראה עוד דכיון שמקובל בכלכלה המודרנית שכל אחד מוכר במחיר הכדאי לו והלוקח הוא זה שסוקר את השוק כדי לקבוע את המחיר המתאים לו ובדיקה זו מוטלת עליו ולא על המוכר, אפשר דהו"ל כמתנה ע"מ שאין לך עלי אונאה, ואף דמבואר «בסי' רכ"ז סכ"א» דבסתם יש לו עליו אונאה ורק במפרש דבר זה שוה ק' ואני מוכרו בר' אין לו עליו אונאה כיון דידיע ומחיל, וגדולה מזו כתב שם הסמ"ע (ס"ק לט) דצריך שידע את סכום האונאה כדי שימחול, נראה לכאורה דבזמנינו שזו דרך המקובלת במסחר נראה דהו"ל כמפרש, ...ובסגנון אחר נראה לפימש"כ במק"א דכל עניני מו"מ סתמא דמילתא דהכל נעשה על דעת המנהג. וכיון שאין מקובל בזמנינו בשום מקום בעולם לדרוש מן המוכר פיצוי וביטול מקח משום אונאת שתות ויתר משתות על מנת כן קנה. ומאידך גיסא במוצרים שבפיקוח ממשלתי נראה דיש אונאה אף בפחות משתות וכמו שכתב הערוך השלחן (סי' רכז סעיף ב וסעיף ז') עי"ש. תבנא לדינא נראה דרק במעט דברים, שבהם יש מעין מונופול ורק בחנויות מעטות נמכר מוצר זה אפשר לקבוע מחיר מדויק או ממוצע ולדון באונאת שתות, וכרוב החפצים כמו פריטי לבוש, מכשירי חשמל ואלקטרוניקה.

רכב משומש וכדומה אין לדון דין אונאת שתות ורק כשברור שהאונאה הוא מופלג בעליל יותר משתות מכל מה שמקובל בשוק יש לדון דין ביטול מקח, דאף בזה"ז ברור שאין זה מקובל להפקיע שערים באופן לא סביר וכל כה"ג גזלנותא היא.

(שו"ת, מנחת אשר)

הרב וייס סקר את האפשרויות לחישוב מחיר לצורכי אונאה, וקבע שהתחשיב הנכון הוא המחיר הממוצע. אבל כיוון שאנחנו חיים בשוק גלובלי שבו ניתן להזמין מוצרים מכל העולם, הוא אומר: "רק כמעט דברים, שבהם יש מעין מונופול ורק בחנויות מעטות נמכר מוצר זה אפשר לקבוע מחיר מדויק או ממוצע ולדון באונאת שתות, וכרוב החפצים כמו פריטי לבוש, מכשירי חשמל ואלקטרוניקה, רכב משומש וכדומה אין לדון דין אונאת שתות, ורק כשברור שהאונאה הוא מופלג בעליל יותר משתות מכל מה שמקובל בשוק יש לדון דין ביטול מקח". דעתו היא כי "אין לדון בזמן הזה דין אונאת שתות כלל, וגם ביטול מקח ביותר משתות אינו שייך בזמן הזה, ורק במקרים קיצוניים של הפקעת מחירים יש לדון דין ביטול מקח". הרב וייס מודה שבדיני נזיקין אפשר לקבוע שווי של מוצרים, אבל זה לא נדרש בדיני אונאה. לא ברור לי ההבדל בין דיני נזיקין לדיני אונאה. בניגוד לשו"ת מנחת אשר, פתחי חושן (י, הערה ב), אינו מסכים שדיני אונאה כמעט אינם חלים בזמן הזה. לדעתו יש לקחת את המחיר הממוצע של כל מוצר ולבדוק את מחיר העסקה מול המחיר הממוצע. אם מחיר המקסימום הוא 100 ומחיר המינימום 50, הממוצע כמובן יוצא 75. בהנחה שיש רק שני מוכרים בשוק, יוצא לפי דבריו כי שני המוכרים עוברים על דיני אונאה, כי 100 ו-50 רחוקים ביותר מ-16.67% מ-75. מנחת אשר מוסיף כי "יש

מקום לדון לפי סוגי החנויות, שהדבר ידוע שיש חנויות יוקרה, כגון סופרמרקטים וכדומה שמוכרים במחיר גבוה יותר מבשאר החנויות, ונראה שיש מקום להתחשב בזה עפ"י ההלכה". כלומר צריך לסווג כל מוצר ולהשוות מוצרים דומים בחנויות דומות.

פתחי חושן כתב שעל-פי ההלכה אפשר להתחשב בהבדל שבין חנויות יוקרה ושאר חנויות, מפני שבחנות יוקרה חוויית הלקוח שונה. ספר "מומון כשר" מחדד נקודה זאת וכותב שאפשר אף להתחשב בהבדל שבין עלויות השכירות של חנות יוקרה ובין חנות רגילה. פתחי חושן אינו מסכים לניתוח זה וסובר כי העלויות של המוכר אינן רלוונטיות לתחשיב מחיר האונאה. בודקים את מחיר המוצר ולא את רווחיותו.

לאחר שלמדנו שלקונה יש טענת אונאה אם קנה מוצר במחיר שגבוה ביותר מ-16.67% מהמחיר הממוצע בשוק, ולמוכר יש טענת אונאה אם מכר מוצר במחיר הנמוך ביותר מ-16.67% מהמחיר הממוצע, יש לבחון איך קובעים מחיר התחלתי למוצר. לעניין קביעת ההלכה בנושא זה, יש לבחון את משמעות המחיר המומלץ למוצר שנקבע בידי היצרן, את השוני בין המוצר הקיים בשוק מול מוצר שאינו קיים בשוק ואת השפעת המבצעים ומחירי סוף עונה על קביעת המחיר.

פתחי חושן כתב כי אם היצרן פרסם מחיר מומלץ למוצר, אזי מכירה מתחת למחירון אינה מאפשרת למוכר לטעון טענת אונאה. פתחי חושן לא נימק אמירה זו, והיא נוגדת את הכלל שיש להשוות בין מחיר המוצר למחיר הממוצע בשוק. אולי כוונת הפתחי חושן היא שהמוכר מוותר על טענת אונאה כאשר הוא מוכר מתחת למחיר המחירון. כפי שנראה בהמשך, הקושי בהסבר זה הוא שכל ויתור על אונאה חייב להיות מפורש ומפורט בין הצדדים.

באשר לקביעת מחיר התחלתי, הרב יואל שוורץ, בספר ממון

כשר, סובר שהמחיר ההתחלתי של מוצר היוצא לשוק אינו יכול לעלות על מחיר של אותו מוצר שכבר נמכר בשוק. אם יש שינוי או תוספת למוצר, אפשר לשווק את המוצר במחיר גבוה יותר. ככל שיותר מתחרים מוכרים את המוצר הייחודי במחיר זול יותר, חובה על מוכר המוצר להוריד מחירים. ראוי לציין שהסוגיות והפסיקה בעניין אונאה עוסקות תמיד בדיון לאחר מעשה, כלומר האם יש זכות ביטול לקונה או למוכר אם המוצר נמכר שלא במחיר השוק? ספר ממון כשר מטיל חובה נוספת על המוכר לכתחילה – לא לשווק מוצרים שלא במחיר השוק. לכאורה החובה נשמעת נכונה, בייחוד לאור לשון התורה שמדברת על החובה לא להונות. הקושי בניתוח זה בא לידי ביטוי במצב של הורדת מחיר שוק בשל כניסת מתחרים. כפי שפתחי חושן כותב, כשהמחיר יורד עקב הכנסת מתחרים, אין לדעת אם מחיר השוק הנמוך הוא מחיר השוק הנכון. אולי מחיר השוק הנכון הוא המחיר הגבוה, והמתחרים מוכרים בזול מדי? לכן נראה שקשה לנתח דיני אונאה מלכתחילה, ורק משנעשתה עסקה אפשר להשוות את מחירה למחיר השוק בפועל.

עוד דוגמה לקושי לקבוע מחיר התחלתי עולה מקיומם של מבצעי תקופה, "סוף עונה" וכדומה. הרב יואל שוורץ סובר כי במבצעי סוף שנה, שבהם מורידים מעט מהמחיר, יש חובה על כל המוכרים להוריד מחיר. אם מדובר בהורדה ניכרת, אין צורך להוריד מחיר. פתחי חושן אינו מכיר בהבדל בין הורדה קטנה במחיר לגדולה, וסובר כי אין חובה להוריד מחיר בתקופת מבצע, אבל "נראה שאם יש הסכם בין כל סוחרי ענף מסוים להוזלה בסוף העונה או בעונה מסוימת" אזי על כולם להוריד מחיר. מכל הדברים שכתבו קשה לסכם כלל אחד ברור. זה נובע לדעתי מהקושי לבחון את דיני אונאת ממון מראש; צריך לבחון אותם מול עסקה שנעשתה בפועל, ואז יהיה אפשר להשוות את מחיר העסקה למחיר השוק הממוצע בפועל.



גם בעניין קביעת מקום השוק לעניין קביעת מחיר ממוצע לצורכי אונאה, קשה להגיע לכללים ברורים. מחבר "ממון כשר" סובר שמיקום השוק הוא העיר שבה מתגורר הצרכן, כלומר דיני אונאה יחולו בהתאם למחירים המקובלים באותה העיר. פתחי חושן מפריד בין סוגי מוצרים, וקובע שבאשר למוצרי מכולת – השוק הקובע הוא השוק הקרוב לבית הצרכן, וביתר הפריטים השוק הקובע הוא העיר שבה מתגורר הצרכן. קשה ליישם כללים אלו בעידן האינטרנט, אבל נראה שבתחשיב של מחיר ממוצע למוצר שאנשים רגילים לקנות באינטרנט, יש להתחשב במחיר המוצר בעיר ובאתר.

### עד מתי ניתן לטעון טענת אונאה?

כלכלה מודרנית מעניקה זכויות הגנה לצרכן. ההנחה היא כי הצרכן צריך הגנה, ואילו המוכר יכול להגן על עצמו. ההלכה, לעומת זאת, מעניקה הגנה גם למוכר וגם לצרכן. כפי שנראה בפרק זה, יש לא מעט מקרים שבהם ההגנה על המוכר חזקה יותר מההגנה על הצרכן. המשנה מלמדת כי הקונה יכול לטעון טענת אונאה לפרק זמן מוגבל – רק עד שיספיק להראות את החפץ שהוא קנה למומחה, כדי לבדוק את שווי החפץ מול מחיר השוק. רב נחמן בגמרא מחדד כי הזמן של הצרכן מוגבל, אבל "המוכר לעולם חוזר" (בבא מציעא נ, עב) – כלומר המוכר אינו מוגבל בזמן. הגמרא מסבירה שההבדל בין המוכר לקונה נובע מהימצאותו של החפץ בידיים של הקונה. המוכר אינו מחזיק בחפץ, ולכן לא ידע אם הייתה בעיה של אונאה עד שיראה את אותו החפץ.

אף שרב הונא סובר שמוכר תמיד יכול לבטל עסקה והוא אינו מוגבל בזמן, רש"י שם סובר כי המוכר אינו מוגבל בזמן רק אם מחיר החפץ לא עלה. לכאורה, רש"י מאפשר למוכר לבטל את העסקה גם אם הוא יודע שהעסקה ניתנת לביטול למשך הרבה זמן. כלומר

המוכר יכול לנצל את זכות הביטול במשך שנים, בהנחה שהמחיר לא השתנה.

הרי"ף כותב שהמוכר יכול לבטל את העסקה ברגע שהוא לומד שהעסקה בוצעה שלא במחיר שוק, כלומר שמכר בזול מדי:

לא שנו אלא לוקח אבל מוכר לעולם חוזר. מאי טעמא, לוקח נקיט מקחו בידו, וכל היכא דאזיל מחוי ליה ואמרי ליה אי טעה אי לא טעה, אבל מוכר ליתיה מקחו בידו, אלא עד דמיתרמי זבינתא כזבינתיה וידע אי טעה [אי לא טעה], הילכך לעולם חוזר עד דמיתברר לו דאיתרמי ליה כזבינתיה וידע דטעה ולא קא הדר ביה (בבא מציעא ל, עב)

הרי"ף אינו דורש שמחיר השוק לא ישתנה מאז ביצוע העסקה. כלומר בהנחה שהמוכר לא ידע שהעסקה המקורית לא הייתה בתנאי השוק, הוא יכול לבטל את העסקה גם אם התוצאה תהיה שהקונה יצטרך לשלם עוד כסף כדי לקנות את המוצר שיצטרך להחזיר למוכר. מנגד, הרי"ף כותב שזכות הביטול מוגבלת, וכשהמוכר יודע על ההבדל במחיר – עליו לחזור בו מייד. בדומה כותב גם הרמב"ם:

במה דברים אמורים, בלוקח, שהרי המקח בידו ומראהו, אבל המוכר חוזר בהונייה לעולם, ואין צריך לומר בבטול מקח שאינו יודע דמי זה שמכר עד שיראה כמותו שנמכר בשוק, לפיכך אם היה המקח דבר שאין במינו שנוי והוא כולו שוה כגון פלפלין וכיוצא בהן, הרי זה אינו חוזר אלא עד כדי שישאל על שער שבשוק בלבד.

וכן אם נודע שבא לידו כממכרו וידע שטעה ולא תבע, אינו יכול לחזור ולתבוע שהרי מחל.  
(הלכות מכירה, יב, ו-ז)

הרמב"ם מצטט את הכלל בגמרא שהמוכר יכול תמיד לבטל עסקה - "לעולם". הרמב"ם מאמץ את הכלל של הרי"ף, שלפיו המוכר בכל זאת מוגבל בזמן - עד שהוא מגלה בפועל שעשה עסקה שלא במחיר השוק. לאחר מכן נחשב שהוא ויתר על הטענה. הרמב"ם לא הזכיר את הכלל של רש"י, שהמוכר אינו יכול לבטל את העסקה אם מחיר השוק עלה. הרמב"ם גם חידש כלל חדש: אם מדובר במכירת מוצר סטנדרטי, אזי המוכר מוגבל לזמן שבו הוא יכול לבדוק את המחיר בשוק. בעידן האינטרנט, מדובר בשניות. האם אפשר לומר שהרמב"ם שינה את הכלל שמוכר מחזיר לעולם, בגלל שינוי מציאות כלכלית? האם שינוי מציאות כלכלית מאפשר את שינוי ההלכה?

הרא"ש נשאל על אודות הכלל של "מוכר לעולם חוזר". אם המוכר יכול תמיד לבטל עסקה כי התברר שמכר את המוצר בזול מדי, ייתכן מצב שבו אנשים ימכרו חפצים בזול עקב קשיי תזרים, וכשמצבם הפיננסי ישתפר - הם ידרשו לבטל את העסקה. כמו כן, אם מחיר השוק עלה מאז עשיית העסקה, המוכר שידע שמכר בזול מדי ירצה יותר ויותר לבטל את העסקה. כותב הרא"ש:

ומה ששאלת: הא דאמרינן בפרק הזהב מוכר לעולם חוזר, עד מתי יהיה זה; ועוד, איפשר שהאדם דחוק לפי שעה, וימכור שוה סלע בדינר מפני דחקו, וכשיזדמנו לו מעות יחזיר המקח! וכן פעמים שהשער משתנה, וכשיראה המוכר שהוקר השער, יבטל המקח! מתוך דברי רי"ף יתברר כל

זה; כי הוא כתב: אבל מוכר לעולם חוזר, מאי טעמא: לוקח נקיט מקחו בידו, וכל היכא דאזיל מחוי ליה, או טעה או לא טעה; מוכר ליכא מקחו בידו, [אלא] עד דמתרמי ליה זבינא כזבינתיה וידע אי טעה [אי לא טעה, הילכך לעולם חוזר, עד דמתברר דאתרמי ליה זבינא כזבינתיה וידע דטעה] ולא קא הדר ביה. ומזה יש ללמוד, כיון דחזרת המוכר לעולם אינה אלא בשביל שאנו תולין שלא נתברר לו טעותו עד עתה, הילכך מפני שינוי השער אינו יכול לחזור; וגם אם לזלזל במכירתו יותר מכדי שהדעת נוטה שניכר שמפני דחקו הוצרך לזלזל, אינו יכול לחזור, כי ידע ומחיל.

(שו"ת הרא"ש, כלל קב, ד)

הרא"ש מביא את פסיקת הרי"ף שלמדנו, שמגביל את הכלל של מוכר לעולם חוזר לזמן שהמוכר מגלה שהוא טעה – ולאחר הגילוי לא יוכל לחזור בו. הרא"ש מוסיף שאם המחיר בשוק עלה, אזי אנחנו קובעים שהמוכר כבר ידע שטעה, ושהעסקה המקורית לא הייתה במחיר השוק. הרא"ש אינו מתמודד עם האפשרות שהמוכר באמת לא ידע שטעה במקור, אלא קובע שאם המחיר עלה מאז ביצוע העסקה, אזי הוא אינו יכול לבטל את העסקה. הרא"ש גם קובע שמי שמוכר מוצר בהנחה של "יותר מכדי שמהדעת נוטה" אינו יכול לבטל את העסקה. הרא"ש אינו מגדיר באחוזים איזו הוזלה נחשבת ליותר ממה שהדעת נוטה. בניגוד גמור לרש"י, לרי"ף, לרא"ש ולרמב"ם, הרשב"א דוחה לחלוטין כל מגבלה על יכולת המוכר לבטל עסקה שבה הוא מכר מוצר בזול מדי:

א"ל לא שנו אלא לוקח אבל מוכר לעולם חוזר... וכתב הרי"ף ז"ל דאי איכא סהדי דאתרמי ליה זבינתא כזבינתיה

וידע דטעה ולא הדר ביה תו לא מצי למיהדר דאחולי אחיל, ותימה הוא בעיני דא"כ היאך אמר ר"נ אבל מוכר לעולם חוזר, לא הוה ליה למסתם לישניה אלא לפרושי עד דמתרמי ליה זבינתא כזבינתיה, ועוד אושפיזכניה דרמב"ח הא ידע דטעה ועציב דהוה סבור דאינו יכול לחזור בו ונתיאש מחזרת אונאתו, ואפ"ה קאמר ליה ר"נ דיכול לחזור בו, ואי משום דלוקח לא הוה ידע מי יהבי ליה רבנן עצה למהדר במאי דאי ידע לוקח הוה טעין וטענתיה טענה. ואלמלא שאמרה הרב ז"ל הייתי אומר דמוכר לעולם חוזר דכיון דלא ידע אי טעה אי לא טעה עד דמתרמי ליה זבינתא כזבינתיה ולא מצו רבנן למיהב שיעורא אמרו דלעולם חוזר כדי שלא תחלוק בשעורין. והרמב"ם ז"ל כתב שאם היה המקח דבר שאין במינו שינוי והוא כולו שוה כגון פלפלין וכיוצא בהן הרי זה אינו חוזר אלא עד כדי שישאל על שער שבשוק בלבד, וגם זה אינו מחוור בעיני שאם אתה אומר כן כי אקשינן לעיל עליה דרב הונא דאמר שתות מקח שנינו ממתני' דהאונאה ארבעה כסף מכ"ד כסף לסלע שתות למקח מאי לאו דזבין שוה כ' בכ"ד ודחי לא דזבין שוה כ"ד בכ' ואקשינן א"ה מי נתאנה מוכר א"ה אימא סיפא עד מתי מותר לחזור בו עד כדי שיראה לתגר או לקרובו והאמר רב נחמן לא שנו אלא לוקח אבל מוכר לעולם חוזר, ואם איתא מאי קושיא דילמא מיירי בזביני דליכא במיניה שינוי, ועוד דהא בכסף וסלעים שנינו ובכרכים הרי שולחנים מצויים ועד כדי שיראה לשולחני דוקא ולא יותר ובכפרים עד ערבי שבתות וכדתנן נמי בסלע שנמצאת חסרה, אלא משמע דלא קבעו זמן למוכרים בשום דבר הואיל ואי אפשר להם לקבוע זמן בכל דלא פלוג רבנן בתקנותיהם כנ"ל.

(חידושי הרשב"א, בבא מציעא נא, עא)

הרשב"א מתבסס בעיקר על לשון הגמרא ש"מוכר לעולם חוזר". כמוכן שיטה זו מסתדרת היטב עם הגמרא אבל גורמת נזק לקונה, במיוחד אם מחיר החפץ עלה ולכן עלות ההחלפה תהיה גבוהה עוד יותר. כפי שראינו, רק רש"י והרא"ש דאגו מעלייה במחיר, והרי"ף והרמב"ם חששו מאורך הזמן שיכול לעבור בין ידיעת הטעות אצל המוכר ובין ביטול העסקה. כפי שראינו, רש"י כתב שהמוכר לעולם חוזר אלא אם כן מחיר השוק של המוצר שנמכר עלה. הרמב"ן פירש את כוונת רש"י:

ומוכר לעולם חוזר. ומדברי רבינו ז"ל נלמוד דאי אתברר לן בסהדי דאתרמי ליה זבינא כזביניה ולא חזר בו שאינו יכול לחזור בו אחר זמן שהרי מחל, ורש"י ז"ל כתב לעולם חוזר אם לא נתייקרו טליתות בנתיים, ונראה שרצונו לומר שאם נתייקרו עכשיו טליתות יותר משעת המכר שאינו יכול לחזור בו, שא"א לומר עד עכשיו לא הכיר בהונאתו ועכשיו ראה טלית אחרת שכמותה נמכרת בדמים יקרים והכיר בהונאתו, שהרי נתייקרו טליתות, אלא בשעת הזול ראה והכיר ושתק עד עכשיו וכבר מחל, והר' משה הספרדי ז"ל כתב לפיכך אם היה המקח דבר שאין במינו שינוי והוא כולו שוה כגון פלפלין וכיוצא בהן הרי זה אינו חוזר אלא עד כדי שישאל על שער שבשוק בלבד, וגם זה אמת.

הרמב"ן סובר שרש"י לא האמין למוכר המבקש לבטל את העסקה לאחר שמחיר השוק עלה, שהוא לא ידע שהייתה בעיה בעסקה המקורית. אם הוא מתעורר רק לאחר שהמחיר עלה, משמע שידע על מחיר השוק קודם לכן ושתק. כיוון שהוא לא הגיע לבית הדין

כשכבר ידע מהו מחיר השוק, הרי שהוא ויתר על טענת ביטול העסקה.

השיטה מקובצת לא הסכים לפירוש של הרמב"ן, כי ייתכן שהמוכר באמת לא ידע שהעסקה המקורית הייתה לא לפי תנאי השוק. הוא סובר שמוכר חוזר לעולם כל עוד המחיר בשוק עולה על מחיר העסקה.

אחרי שלמדנו שבע שיטות שונות של ראשונים בפירוש הכלל של מוכר לעולם חוזר, נוכל להבין את כללי הפסיקה של המחבר והרמ"א:

בד"א, בלוקח, שהרי המקח בידו ומראהו. אבל המוכר, חוזר באונאה לעולם, ואין צריך לומר בביטול מקח, שאינו יודע דמי זה שמכר עד שיראה כמותו שנמכר בשוק. לפיכך אם היה המקח דבר שאין במינו שינוי והוא כולו שוה, כגון פלפלין וכיוצא בהם, אינו חוזר אלא עד כדי שישאל על שער שבשוק בלבד. וכאם נודע שבא לידו בממכרו, וידע שטעה ולא תבע, אינו יכול לחזור ולתבוע, שהרי מחל.

במה דברים אמורים, בשלא נשתנה השער. אבל אם נשתנה השער ומפני כך רוצה לחזור בו, אינו רשאי. הגה: אמר המאנה שנשתנה השער, ומתאנה אומר שלא נשתנה, על המתאנה להביא ראיה, דדרך השערים להשתנות תמיד (מרדכי ס"פ המדיר). וכן אם מכר מפני דוחקו, וזלזל במכירתו יותר מכדי שהדעת טועה, שניכר שמפני דוחקו הוצרך לזלזל, אינו יכול לחזור, דידיע ומחיל.

וכן מוכר שמכר שוה חמש בארבע, וזל ועמד בשלש, מוכר

יכול לחזור ולא לוקח, שהרי אומר לו המוכר ללוקח: לא מפני שהוניתני תחזור בי.  
(חושן משפט, רכז, ח-יא)

המוכר לעולם חוזר כאשר מדובר על מוצרים שאינם מוצרי מדף, עד לזמן שהוא מגלה שעשה עסקה ששוויה מתחת למחיר השוק. אם בינתיים עלה המחיר, לפי המחבר, צריך בית הדין לבחון מה גרם למוכר לרצות לבטל את העסקה. אם ההחלטה מושפעת מהמחיר החדש הוא אינו יכול לבטל את העסקה. לפי הרמ"א, קשה עוד יותר למוכר לבטל את העסקה, כי המוכר צריך להוכיח שמחיר השוק לא השתנה מאז ביצוע העסקה.

לפי הכלל שמוכר לעולם חוזר, מה תהיה ההלכה אם הקונה מכר למישהו אחר את המוצר שקנה בזול? האם המוכר יכול לדרוש מהקונה השני להחזיר את המוצר ולבטל את העסקה? הפתחי תשובה דן בזה על בסיס שו"ת של רשמי שאלה. לפי התשובה של רשמי שאלה, המוכר אינו יכול לדרוש מהקונה השני להחזיר את המוצר. מצד שני, המוכר יכול לדרוש מהקונה הראשון לשלם פיצוי כספי על שקנה חפץ במחיר שמתחת למחיר השוק. בהנחה שהקונה הראשון יגיש תצהיר שהוא לא ידע שקנה בזול מדי, הוא יצטרך רק להחזיר את הסכום שקיבל מהקונה השני. אם הוא אינו יכול להגיש תצהיר כזה, הוא חייב לשלם פיצוי על מלוא שווי המוצר. לדוגמה, אדם שקונה רכב בשווי 100,000 ש"ח, שילם עליו 80,000 ש"ח ואז מכר אותו הלאה ב-90,000 ש"ח – לפי פתחי תשובה המוכר לא יוכל לדרוש את החזרת הרכב כי הוא כבר נמכר הלאה. במצב זה הקונה הראשון יצטרך לשלם 90,000 ש"ח למוכר, והמוכר יצטרך להחזיר לקונה את ה-80,000 שקיבל. במילים אחרות, הקונה יצטרך להחזיר מכיסו יותר



ממה שקיבל, גם אם לא היה לו מושג שהעסקה המקורית הייתה מתחת למחיר השוק. זאת בגלל הכלל של מוכר לעולם חוזר. פתחי תשובה פתר בעיה לקונה השני ויצר בעיה לא קטנה לקונה הראשון.

למרות כל הפוסקים שצמצמו את הכלל של "מוכר לעולם חוזר", פתחי תשובה הרחיב את הכלל:

אם מכר מפני דוחקו - עיין בתשובת רשמי שאלה סי' נ"ג, בנידון אשה שמכרה טליתו של בעלה בשליש שוויו בעוד שלא היה בעלה בביתו, והתנצלותה שמכרה מחמת דוחקה, ואחר כמה שנים בא בעלה לביתו ורוצה לחזור ולבטל המקח. והשיב, דלכאורה אינו יכול לבטל המקח לפי המבואר באה"ע סימן ע' סעיף ה' דכשהלך בעלה למדינת הים, אם לא עמדה בדין אלא מכרה לעצמה למזונות, מכרה קיים כו', וכתב הבית שמואל שם [סקי"ח] דאם יבוא הבעל אינו יכול להוציא מה שמכרה כו', גם בלאו הכי סתם נשי דידן יש להם דין נושאת ונותנת תוך הבית, ויש לה רשות למכור בלי רשות הבעל ובפרט בדבר מועט כו', וא"כ הרי מבואר בחו"מ סימן רכ"ז דאם מכר מפני דוחקו אינו יכול לחזור מחמת אונאה. איברא דיש לחלק, דבשלמא התם שמכר בעצמו, בודאי יש לאדם כח לבזבז נכסיו, ולהכי אם מכר מחמת דוחקו אמרינן בודאי ידע ומחיל, אבל בנידון דידן, אף שהלך בעלה למדינת הים, אכתי מאן יימר דיש לה כח ג"כ לבזבז מנכסי בעלה אף מחמת דוחקה, דהרי היה לה למכור בב"ד, וא"כ אם הבעל עומד וצווח, אפשר יש לו כח לבטל המקח כו', וגם אפשר דצריך חקירה אם לא הטריחה כלל במכירתה להראות הטלית ג"כ לאחרים

לשאול כמה היא שוה, רק הלכה לבית הלוקח ומכרה  
 תיכף...  
 (פתחי תשובה, חושן משפט, רכז, ט)

במקרה הזה מדובר על אישה שבעלה היה מעבר לים שנים רבות. לא היה לה כסף לקנות אוכל ודברים בסיסיים ולכן מכרה חליפה של בעלה במחיר של שליש משווי החליפה. פתחי תשובה הכיר ביכולת של נשים במאה ה-19 לנהל משק בית, אבל קבע שהאישה חייבת להוכיח שהיא ניסתה למקסם את מחיר החליפה כשהיא מכרה אותה. אם לא ניסתה למקסם את מחיר החליפה, בעלה יכול לבטל את העסקה למרות השנים שעברו, לפי הכלל של מוכר לעולם חוזר.

### אונאה שידועה בעת העסקה

במהלך כל לימודינו בדיני אונאה, נראה תמיד כי מדובר במוכר שלא ידע שמכר בזול מדי, או בקונה שבטעות רכש מוצר ביוקר. גישה זו הביאה את פוסקי דורנו לצמצם בהרבה את תחולת דיני אונאה, כי בימינו יש לקונה ולמוכר מידע רב על מחיר השוק של המוצר בעת עשיית העסקה. בפרק זה נעמוד על הנחה זו. כמו בהרבה מקרים, נבחן אם יש ניצול של הכללים לרעה.

למדנו כבר שאם ההפרש בין מחיר השוק ומחיר העסקה הוא פחות מ-16.67%, הקונה אינו יכול לדרוש החזר מהמוכר. אם ההפרש בדיוק 16.67% הוא רשאי לדרוש החזר של ההפרש, ואם ההפרש עולה על 16.67% הוא יכול לבטל את העסקה. הגמרא בבא מציעא מספרת שני סיפורים כמעט זהים שבהם הקונה ידע מה בדיוק מחיר השוק של המוצר בעת העסקה, והיה מוכן לשלם 8% מעל מחיר השוק:

ההוא גברא דהוה נקט ורשכי לזבוני, קרי שיתא ושויא חמשא, ואי הוו יהבי ליה חמשא ופלגא - הוה שקיל. אתא ההוא גברא ואמר: אי יהיבנא ליה חמשא ופלגא - הויה מחילה, אתן ליה שיתא ואתבעיה לדינא. אתא לקמיה דרבא, אמר ליה: לא שנו אלא בלוקח מן התגר, אבל בלוקח מבעל הבית - אין לו עליו אונאה. ההוא גברא דהוה נקיט כיפי לזבוני, קרי שתין ושוי חמשין, ואי הוו יהבי ליה חמשין וחמשא הוה שקיל. אתא ההוא גברא ואמר: אי יהיבנא ליה חמשין וחמשא הויה מחילה, אתן ליה שיתין, ואתבעיה לדינא. אתא לקמיה דרב חסדא. אמר ליה: לא שנו אלא בלוקח מן התגר, אבל בלוקח מן בעל הבית - אין לו עליו אונאה. - אמר ליה רב דימי: ישר, וכן אמר רבי אלעזר. - ישר. - והא אנן תנן: כשם שאונאה להדיוט כך אונאה לתגר, מאן הדיוט - לאו בעל הבית? - אמר רב חסדא: בצדרייתא, אבל מאני תשמישתיה דיקירי עליה - לא מזבין להו אי לאו בדמי יתירי.

(בבא מציעא נא, עא)

בסיפור הראשון אדם מכר חגורות משי בשישה זוזים, בעוד מחירן האמיתי היה חמישה זוזים. הוא הודיע שהוא מוכן למכור גם למי שישלם לו חמישה וחצי זוזים. שמע אותו אדם אחר, והחליט לא לקנות בחמישה וחצי זוזים, אלא לקנות בשישה ולתבוע את המוכר על אונאה. לאחר שעשה כן, בא לפני רבא לדין, אך רבא פסק שבמקרה שהמוכר הוא "בעל הבית" ולא מוכר מקצועי שזו פרנסתו, הוא פטור מאונאה (רש"י: "תכשיטין וכלי תשמיש שלו חביבין עליו ואינו מוכרן אלא ביוקר"). כך קרה גם בסיפור השני, ובו רב חסדא פסק באופן זהה, ורב דימי ורבי אלעזר אישרו זאת. מקשה הגמרא: "והרי שנינו שיש אונאה ל"הדיוט" כמו לאיש מקצוע - האם אין

הכוונה לבעל הבית? השיב רב חסדא שתלוי מה המוצר – אם מדובר בכלי תשמישו של אדם פרטי, הוא מוכר אותם רק ביוקר". לפי הכללים שלמדנו, אילו שילם הקונה רק 8% מעל מחיר השוק, לא הייתה לו יכולת לקבל החזר. המוכר היה מוכן למכור ב-8% מעל מחיר השוק, אבל הוא דרש במשא ומתן 16.67% מעל מחיר השוק. הקונה בשני הסיפורים החליט לשלם 16.67% מעל מחיר השוק, לנצל את הכללים ולתבוע החזר על ההפרש. לפי הגמרא הוא אמר שעדיף לו לשלם 16.67% מעל מחיר השוק ושתהיה לו זכות תביעה, מאשר לשלם 8% מעל מחיר השוק בלי זכות תביעה. ארבעה אמוראים פסקו שבנסיבות האלה הכללים אינם חלים, כי מדובר במכירה של מוצר בעל ערך סנטימנטלי. האם המשמעות היא שבעסקה רגילה התרגיל היה מצליח?

כדי להמחיש את המצב, נניח שמחיר שוק של שעון הוא 1,000 ש"ח. המוכר מבקש 1,200 ש"ח אבל מוכן לגמור את העסקה ב-1,000 ש"ח. הקונה מודע למחיר השוק, ובלית ברירה מוכן לסיים את העסקה ולשלם 1,100 ש"ח. הוא כמובן היה מעדיף לשלם פחות מ-1,100 ש"ח, אבל המוכר אינו מוכן להתגמש במשא ומתן. לכן הקונה מציע לסגור את העסקה על 1,667 ש"ח. לאחר ששילם 1,667 ש"ח, פנה הקונה למוכר ודרש החזר של 667 ש"ח לפי דיני אונאה של דין תורה, לכן בסופו של דבר הוא ישלם 1,000 ש"ח. הייתכן מצב כזה?

המרדכי, מצאצאי הראבי"ה, הביא את שיטת הראבי"ה:

כ' רבינו אבי העזרי אם ידע הלוקח ושתק עד לאחר זמן ותבעו לדין לא הוה שתיקתו מחילה כדחזינא הכא בתלמודא גבי וורשכי וכיפי, שהרי רבא ורב חסדא לא פטרי משום דידע אלא משום דבעל הבית העשוי למכור

כליו היה, אבל מפני שידע הלוקח כשלקח שנתאנה לא פטרוהו.  
(מרדכי בבא מציעא רמז, שז)

שיטת הראבי"ה מדגישה שהניסיון לנצל את דיני אונאה לרעה נפסל כי היה מדובר במכירת חפץ סנטימנטלי; אבל אין בעיה שקונה ישלם במתכוון סכום כסף גבוה ממחיר השוק, לפיכך יוכל לדרוש החזר על החלק ששילם מעל למחיר השוק. במילים אחרות, ידיעת האונאה אינה נחשבת ויתור על האונאה.  
הבית יוסף כתב שהוא אינו מבין את דברי הראבי"ה, כי הם סותרים את יסודות דיני אונאה:

כתב המרדכי (ב"מ סי' שז) בשם אבי"ה אם ידע הלוקח ושתק עד לאחר זמן ותבעו לדין לא הויה שתיקתו מחילה ע"כ, ואיני מבין דבריו שזה הפך מה ששנינו עד מתי מותר להחזיר וכו'.  
(חושן משפט, רכז, ז)

בדיני אונאה נותנים מעט זמן לקונה לבדוק את מחיר השוק ולדרוש החזר או ביטול, על בסיס ההנחה שהוא לא ידע את מחיר השוק בעת ביצוע העסקה. לפי הראבי"ה, הקונה יודע בדיוק את שווי החפץ בעת העסקה אבל שותק, ובכל זאת חל דין אונאה.  
לדברי הב"ח, הקונה יכול לנצל את דיני אונאה לטובתו:

כתב במרדכי בשם ראבי"ה אם ידע הלוקח ושתק עד לאחר זמן ותבעו לדין לא הויה שתיקתו מחילה כדחזינן הכא בורשכי וכפי, שהרי רבא ורב חסדא לא פטרי משום דידע

אלא משום דבעל הבית העשוי למכור כליו הוה, אבל מפני שידע הלוקח כשלקח שנתאנה לא פטרוהו עכ"ל. ונראה דמ"ש אם ידע הלוקח וכו' פירוש אם ידע בשעת לקיחה, וע"ז הביא ראייה מורשכי וכיפי, דאע"פ שידע הלוקח בשעת לקיחה דאינו שוה אלא חמשה וקנאו בששה כדי לתבעו בדין לא אמרינן דידע ומחיל. ומכל מקום ודאי צריך לומר דלא איירי אלא דומיא דהני עובדא שאמר הלוקח בפני עדים אתן לו שיתא ואתבעיניה לדינא, התם ודאי כיון שנתברר דידע ולא מחיל אף על פי ששתק בשעת לקיחה אין שתיקתו מחילה, אבל אם לא נתברר דהיה דעתו לתבעו אח"כ אף על גב דנתברר דידע הלוקח שאינו שוה אלא חמש וקנאו בשש, אמרינן מתנה הוא דיהיב ליה דהא אפילו היכא דטעה בכדי שאין הדעת טועה. פסק הרא"ש דאמרינן דידע ומחיל כדלקמן בסעיף י"א ומפורש כך בפרק הספינה (דף עח, א), וכדלעיל בסימן ר"ך סעיף (ו') [ה'], כל שכן היכא שנתברר שידע בשעת לקיחה שאינו שוה אלא חמש ולקחו בשש דאמרינן ידע ומחיל, אלא בעל כרחך הך דראבי"ה צריך לומר דאמר בפני עדים אתן לו שש ואתבעיניה לדינא. ולפי זה ודאי דאפילו תבעו לאחר בכדי שיראה וכו' נמי צריך להחזיר דהא טעמא דזמן בכדי שיראה אינו אלא למאן דלא ידע וטעה ביוקר וקבעו לו זמן לחקור ולידע אם נתאנה ואם נתעצל ושהה יותר מבכדי שיראה ולא חקר מחיל, אבל האי דידע בשעת לקיחה שאינו שוה אלא חמש וקנאו בשש לתבעו לדין ולא מחל שהרי אמר בפני עדים אתן לו שש וכו' התם ודאי יכול לתבעו אף לאחר בכדי שיראה, וזהו שכתב ראבי"ה אם ידע הלוקח ושתק עד לאחר זמן ותבעו לדין דלא הוי שתיקתו מחילה,

דאפילו לאחר זמן הרבה יותר מבכדי שיראה נמי מוציאין  
האונאה מיד המוכר כיון דידע בשעת לקיחה ולא מחיל לא  
בתחלה ולא בסוף כנ"ל.  
(שם, ט)

לפי הב"ח אין כל בעיה שקונה ידע בעת העסקה שהוא משלם יותר  
מדי, ולאחר סגירת העסקה - בכוונה תחילה - יתבע מהמוכר  
החזר בגובה ההפרש בין מחיר השוק למחיר העסקה. הב"ח דורש  
שהקונה יצהיר בזמן אמת שזו כוונתו. הב"ח מוסיף וכותב שקונה  
שיודע בעת העסקה שהוא משלם יותר מדי אינו מוגבל בזמן שבו  
הוא צריך להגיש את התביעה. בדרך כלל קונה מקבל רק זמן שבו  
יוכל לבדוק את מחיר השוק של העסקה שעשה; לפי הב"ח, קונה  
שיודע שהוא משלם יותר מדי בעת העסקה אינו זקוק לזמן לאחר  
העסקה לבדוק את מחירי השוק. הוא כבר יודע ולכן אין מגבלת  
זמן.

שיטת הב"ח משנה לחלוטין את תפיסתנו שדיני אונאה באים להגן  
על טעויות. נראה לי משיטת הב"ח שדיני אונאה באים לנהל טוב  
יותר את כללי השוק. ההלכה רוצה שהמוכר ימכור במחיר השוק  
ולא יותר מזה, לכן גם אם הקונה מנצל את הכללים לטובתו, ההלכה  
תאפשר לו בכוונה תחילה לתבוע את האונאה.  
בדומה לב"ח, גם הרמ"א אינו פוסל שימוש מכוון בדיני אונאה:

ולי נראה דלא קשה מידי, דראבי"ה לא קאמר רק כשידע  
בשעת המקח ושתק עד אחר המקח, אבל לעולם לא שתק  
בכדי שיראה לתגר, ולהכי קאמר דלא הוי מחילה, וזה מוכרח  
שם במרדכי דהא מביא ראייה שם ממעשה דכיפי המוזכר  
בגמרא (ב"מ נא א) דמיירי בכהאי גוונא והוא פשוט למעיין

שם. (נ"א) ואפשר שמייירי שהיה אנוס ולא היה יכול לתבעו  
 לדין קודם לכן ולכן שתיקתו לא הוי מחילה וצ"ע.  
 (דרכי משה, הקצר שם)

לפי הרמ"א אין בעיה שקונה ידע שהוא משלם יותר ממחיר השוק  
 בעת העסקה, ולמרות הידע יסיים את העסקה ולאחר מכן יתבע את  
 המוכר על הסכום הנוסף ששילם. בניגוד לב"ח, הרמ"א אינו מחייב  
 את הקונה להצהיר בפני עדים בעת העסקה שהוא מתכוון לתבוע  
 את המוכר לאחר העסקה. מספיק שזה התכונן של הקונה. מצד שני,  
 הרמ"א דורש שהתביעה תוגש מייד אחרי ביצוע העסקה. כזכור,  
 הב"ח לא הגביל את מועד הגשת התביעה.  
 בניגוד לב"ח ולרמ"א, הלבוש אינו מאפשר לקונה לנצל את דיני  
 אונאה:

עד מתי יכול לחזור ולתבוע אונאתו בשתות ולבטל המקח  
 ביותר משתות, עד כדי שיראה המקח לתגר או לקרובו, ואם  
 שהה יותר אפילו לקח שוה מנה במאתים אינו יכול לחזור  
 ולא לשאול אונאתו, דכיון ששהה כל כך ודאי סבר וקבל  
 לקיים המקח אף על פי שיודע שנתאנה, ואם יברר שהיה לו  
 אונס ועל כן לא חקר תוך זמן זה לידע אם נתאנה אם לא,  
 יכול עדיין לחזור בו, ואם היה הלוקח יודע בשעה שלקחו  
 אחר שנעשה גמר המקח שנתאנה ושותק, ומיד אח"כ קודם  
 שיראה לתגר או לקרובו חזר ותובע אונאתו, לא אמרינן  
 הואיל וידע ושתק מחל מיד, אלא אמרינן רצה לאמלוכי  
 בתגר או קרובו ועכשיו נמלך לחזור מיד בלא אימלוכי, אבל  
 אם בשעה שעושה המקח יודע שלוקחו ביותר מכדי שוויו  
 כדי אונאה או יותר, ואף על פי כן הוא גומר מקחו ועושה בו



אחד מדרכי הקניינים, נ"ל דודאי גמר ומחל והמקח קיים ואינו יכול לחזור בו, נ"ל.  
(לבוש חושן משפט, רכז, ז)

לפי הלבוש, קונה שיודע שהוא משלם יותר מדי בעת ביצוע העסקה מיותר על טענת אונאה. הוא אינו יכול לסגור עסקה ולתבוע את ההפרש בין מחיר השוק ובין מחיר העסקה על-פי דיני אונאה. דברי הלבוש מתאימים להבנה שדיני אונאה מגינים על קונה שקונה במחיר יקר כי לא ידע את מחיר השוק של המוצר. סוגיית הגמרא ושיטת הראבי"ה, שנקבעו להלכה בידי הב"ח והרמ"א, עסקו במקרה שבו אדם משלם ביודעין 16.67% מעל מחיר השוק, וקבעו שהוא רשאי לדרוש החזר של סכום זה לאחר העסקה. הסמ"ע כותב שאין מניעה לקונה לנצל את הכלל באופן אגרסיבי יותר, ולבטל את העסקה:

היה יודע הלוקח בשעה שלקחו. עיין בד"מ [סעיף ט'] שכ"כ על פי המרדכי [ב"מ סי' ש"ז], והמרדכי מביא ראייה מהנהו דאיתא בגמ' [ב"מ] דף נ"א ע"א, ושם איירי שקנו שוה חמשה בשיתא, ואי הווי יהבו למוכר חמשה וחצי ג"כ הווי זבין להו, וידעו הלקוחות דיש בו כדי אונאה, ולקחוהו אדעתא דהכי שיתבעו להמוכר אח"כ לבד על אונאתו, והחפץ שקנו ישאר בידם, ואם לא היו נותנים להמוכר אלא חמשה, לא היה מוכר אותו להן, ואי הווי יהבי ליה חמשה ופלגא, אף דזבין להו בכך, לא היו יכולין לתובעו באותו פלגא משום דהווי מחילה בפחות משותו, ופסקו בגמרא שהדין עם הלוקח. ומזה למד המרדכי שם בשם ראבי"ה, דה"ה אם ידענו שיש בו אונאה וקנה ולא ידענו למה שתק, אם דעתו היה לוותר

האונאה או לחזור אח"כ לתבוע האונאה, עכ"פ יכול לחזור תוך כדי שיראה לתגר, דלא אמרינן דשתיקתו הוה כהודאה, ומשו"ה נמי סתם מור"ם כאן וכתב דלא אמרינן דידע ומחל. ונראה לכאורה עוד, דנלמד מסתימת דברי המרדכי ומור"ם ומטעמן דכתבו דלא אמרינן דשתיקה הוה כהודאה, דאפילו קנו שוה חמשה בשבע דהוה כדי ביטול מקח וידעי מזה, אפילו הכי יכולין לחזור בהן בכדי שיראה לתגר, אף דלא שייך בכזה הטעם דגמרא דמשו"ה שתקי כדי לתבוע אח"כ אונאתן והחפץ ישאר בידו. דאי לא תימא הכי, אלא דוקא בכדי אונאה דאז שייך לומר דשתק מטעם הנ"ל, א"כ לא הו"ל למור"ם לסתום אלא לפרש ולכתוב טעם הנ"ל בגמרא בצידו, כדי שנדע לחלק [אבל זהו דוחק, דאין מדרך מור"ם בהג"התו לפרש הטעמים, וגם כתב בלשונו תובע "אונאתו", משמע דמיירי דוקא משיעור אונאה], ודוק. וכל זה דלא כמ"ש בעיר שושן דמחלק וכתב דהא דיכול לחזור היינו דוקא אם לא נודע להלוקח עד אחר שכבר גמר המקח, אבל אם קודם גמר המקח ידע דיש בו אונאה וקנהו, תו לא מצי לחזור ולתבוע אונאתו דאמרינן דגמיר ומחיל, וזה אינו: (סמ"ע שם, יח)

הסמ"ע מכיר בעובדה כי אפשרות ביטול עסקה לא נידונה בגמרא, אבל הוא אינו רואה קושי שקונה ידע שהוא משלם מחיר מופרך מאוד ובכל זאת יוכל לבטל את העסקה. הסמ"ע כנראה מעביר כאן מסר למוכר לא להגזים במחיר, ולכן גם אם הקונה מודע לפער הגדול במחיר, כל ההגנות של דיני אונאה ממשיכות לחול. בניגוד לסמ"ע, נתיבות המשפט אומנם מסכים שקונה יכול לקנות

ביודעין במחיר גבוה ולתבוע את האונאה, אך טוען שהוא אינו יכול לבטל את העסקה לאחר ששילם מחיר מופרך:

עיין סמ"ע ס"ק י"ח שמביא המרדכי [ב"מ סי' ש"ז] מהש"ס [ב"מ נ"א ע"א]. ועיין ב"ח [סעיף ט'] שתמה, דהא אפילו היכא דטעה בכדי שאין הדעת טועה פסק הרא"ש [בתשובה כלל ק"ב סי' ד'] דידע ומחל כדאמרינן בב"ב דף ע"ח [ע"א], כל שכן היכא שנתברר שידע בשעת לקיחה שאינו שוה אלא ה' ולקחו בשית דאמרינן ידע ומחיל. ולכן נראה עיקר כהט"ז שכתב דמשו"ה לאחר שיעור כדי שיראה אינו חוזר אף דידע ג"כ בשעת מכירה, וא"כ מה שייך כדי שיראה בזה, דהוא מטעם, כיון דעיקר זכותו הוא במאי דאמרינן דלא מחל, משום דאמרינן דהיה בדעתו לתובעו אח"כ בדין שיחזיר לו אונאתו, וכיון דלאחר כדי שיראה ודאי דלא יפסוק לו הב"ד להחזיר לו, ודאי כיון דידע מחיל. ולפי"ז נראה דבביטול מקח ודאי דאין יכול לחזור, וע"כ הט"ז חולק על הסמ"ע, דהא בביטול מקח ודאי דעל כרחך צ"ל דידע ומחיל, דאם היה דעתו לתובעו אח"כ ולבטל המקח לא היה קונה אותו כלל מעיקרא, ונראה עיקר כהט"ז.

(נתיבות המשפט, ביאורים שם, ד)

הנתיבות מנמק זאת בטענה שאנשים אינם קונים על מנת להחזיר את המוצר ולבטל את העסקה, לכן כבר בעת הרכישה אם הקונה יודע שהוא משלם ביוקר, הוא מוותר על האפשרות לביטול העסקה. נדמה שבכלכלה שלנו בעידן האינטרנט יש אנשים שקונים על מנת להחזיר, כי אתרים כמו אמזון מאפשרים ללקוח לקנות על מנת להחזיר מכל סיבה שהיא. ייתכן שבמציאות של השוק שלנו,

הנתיבות היה מסכים עם הסמ"ע שקונה יכול לדרוש החזר של סכום האונאה וגם יכול לבטל את העסקה, אף שידע בעת רכישת המוצר שהוא משלם מחיר גבוה.

קצות החושן אימץ את שיטת הרמ"א והסמ"ע, שקונה אינו מוותר על טענת אונאה ואף יכול לבטל את העסקה, אף שידע בעת הרכישה שהוא משלם מעל למחיר השוק. הקצות מחדש שלמרות הכלל הזה, אם מחיר העסקה היה גבוה מאוד ממחיר השוק, כך שהצדדים לא היו יכולים להתבלבל וברור שהעסקה נעשתה ביודעין הרבה מעל למחירי השוק ("בכדי שאין הדעת טועה"), אזי הקונה מוותר על דיני אונאה:

עיין סמ"ע ס"ק י"ח שמביא המרדכי [ב"מ סי' ש"ז] מהש"ס [ב"מ נ"א ע"א]. ועיין ב"ח [סעיף ט'] שתמה, דהא אפילו היכא דטעה בכדי שאין הדעת טועה פסק הרא"ש [בתשובה כלל ק"ב סי' ד'] דידע ומחל כדאמרינן בב"ב דף ע"ח [ע"א], כל שכן היכא שנתברר שידע בשעת לקיחה שאינו שוה אלא ה' ולקחו בשית דאמרינן ידע ומחיל. ולכן נראה עיקר כהט"ז שכתב דמשו"ה לאחר שיעור כדי שיראה אינו חוזר אף דידע ג"כ בשעת מכירה, וא"כ מה שייך כדי שיראה בזה, דהוא מטעם, כיון דעיקר זכותו הוא במאי דאמרינן דלא מחל, משום דאמרינן דהיה בדעתו לתובעו אח"כ בדין שיחזיר לו אונאתו, וכיון דלאחר כדי שיראה ודאי דלא יפסוק לו הב"ד להחזיר לו, ודאי כיון דידע מחיל. ולפי"ז נראה דבביטול מקח ודאי דאין יכול לחזור, וע"כ הט"ז חולק על הסמ"ע, דהא בביטול מקח ודאי דעל כרחך צ"ל דידע ומחיל, דאם היה דעתו לתובעו אח"כ ולבטל המקח לא היה קונה אותו כלל מעיקרא, ונראה עיקר כהט"ז.

(קצות החושן, שם, ז)

הקצות לא הגדיר את המחיר למה שנחשב "בכדי שאין הדעת טועה", אבל נראה שזה הרבה הרבה מעבר למחיר השוק.

הנתיבות דוחה חידוש זה, כי אי אפשר להסיק שהקונה ויתר על דיני אונאה מעצם העובדה שהקונה שילם הרבה מעל למחיר השוק. לפי הנתיבות, קונה שביודעין שילם מחיר מופרך למוצר עדיין רשאי לבטל את העסקה.

האם מותר גם למוכר למכור בזול מדי, ולתבוע את הקונה מייד לאחר העסקה שישלם יותר? הרב שלמה קלוגר (חכמת שלמה, שם) העיר כי מדובר בזכות של הקונה ולא בזכות של המוכר. כלומר המוכר אינו רשאי למכור מוצר ביודעין מתחת למחיר השוק, ואז לתבוע את הקונה ולדרוש תוספת כסף.

פתחי חושן (יא, ביאור יח) כותב שאומנם להלכה לא פוסקים שהמוכר יכול לפעול כך, אבל מבחינה עקרונית הוא אינו רואה פסול באפשרות שהמוכר יוריד מחיר וידרוש את ההפרש מהקונה לאחר העסקה.

מפרק זה למדנו שדיני אונאה אינם קשורים בהכרח לחוסר מידע אצל צדדי העסקה, אלא בזכות כלכלית שיש לכל צד לדרוש עסקה במחיר שוק.

### כתב ויתור על אונאה

לאחר שלמדנו את ההלכות הבסיסיות של דיני אונאה, אפשר כעת ללמוד על הניסיונות שנעשו במהלך השנים לאפשר לצדדים בעסקה להסכים כי דיני אונאה לא יחולו ביניהם. שאלה זו תפגיש אותנו עם המתח שבין שני כללים עקרוניים: הראשון – שלא ניתן להתנות על מה שכתוב בתורה, והשני – שכל תנאי שבממון בין הצדדים ניתן לאכיפה. עניין זה אף יביא לדיון על משמעות חוקים אזרחיים של מדינת ישראל הסותרים דיני תורה. האם נאמר שלא ניתן להתנות

על דיני תורה, או שבדיני ממונות כל תנאי קיים?  
 בהקשר של דיני אונאה, המחבר כתב כי אי אפשר לאכוף הסכמה כללית בין קונה ומוכר שדיני אונאה אינם חלים על העסקה שלהם. תנאי כזה אפשרי רק אם הצדדים מחשבים את סכום ההונאה – כלומר ההפרש בין מחיר השוק ובין מחיר העסקה – ומסכימים במפורש כי הם מוותרים על כל טענה בהקשר של אותו סכום:

האומר לחבירו: על מנת שאין לך עלי אונאה, יש לו עליו אונאה. בד"א, בסתם, שאינו יודע כמה אונאה יש בו כדי שימחול; ואין צריך לומר אם אמר: על מנת שאין בו אונאה, שהרי יש בו. אבל במפרש, אין לו אונאה. כיצד, מוכר שאמר ללוקח: חפץ זה שאני נותן לך בק"ק יודע אני שאינו שוה אלא מאה על מנת שאין לך עלי אונאה אני מוכר לך, אין לו עליו אונאה. וכן לוקח שאמר למוכר: חפץ זה שאני לוקח ממך בק' יודע אני ששוה ק"ק ע"מ שאין לך עלי אונאה אני לוקח ממך, אין לו עליו אונאה.  
 (חושן משפט, רכז, כא)

ספק אם אפשר למכור כך מוצר, כאשר המוכר צריך לומר בדיוק את סכום האונאה, והקונה צריך לוותר על כך ולדעת שהוא משלם יותר מדי.  
 האפשרות שהקונה והמוכר יסכימו לוותר על טענת אונאה בעסקה שלהם נידונה בגמרא:

איתמר, האומר לחבירו: על מנת שאין לך עלי אונאה, רב אמר: יש לו עליו אונאה, ושמואל אמר: אין לו עליו אונאה. לימא רב דאמר כרבי מאיר, ושמואל דאמר כרבי יהודה.

דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה – הרי זו מקודשת, ותנאו בטל, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים... אמר אביי: מחוורתא רב אמר כרבי מאיר, ושמואל דאמר כרבי יהודה. – רבא אמר: לא קשיא; כאן – בסתם, כאן – במפרש. דתניא: במה דברים אמורים – בסתם, אבל במפרש, מוכר שאמר ללוקח: חפץ זה שאני מוכר לך במאתים, יודע אני בו שאינו שוה אלא מנה, על מנת שאין לך עלי אונאה – אין לו עליו אונאה. וכן לוקח שאמר למוכר: חפץ זה שאני לוקח ממך במנה, יודע אני בו ששוה מאתים, על מנת שאין לך עלי אונאה – אין לו עליו אונאה.  
(בבא מציעא נא, עא)

הגמרא מביאה מחלוקת בין רב ושמואל. רב סובר שהצדדים אינם יכולים להתנות שעל העסקה שלהם לא תחול אונאה, ושמואל סובר שהם יכולים. בניסיון להבין את המחלוקת בין רב ושמואל, הגמרא משווה בין סוגיית אונאה ובין מחלוקות יסודיות שבין רבי מאיר ורבי יהודה. בהקשר של קידושין, רבי מאיר סובר שתנאי בקידושין שהאישה לא תקבל זכויות ממוניות אינו תקף, ורבי יהודה סובר שהוא תקף. לפי רש"י, רבי מאיר רואה בזכויות ממוניות זכות בסיסית שהתורה מעניקה לאישה, ולכן הצדדים אינם יכולים להתנות על זכויות שהתורה מעניקה. הדבר דומה למעביד שמחתים עובד על התחייבות לא לדרוש פיצויי פיטורין המגיעים לו על-פי חוק – התחייבות כזאת אינה בת תוקף. רבי יהודה סובר שהצדדים יכולים להסכים לוותר על זכויות ממוניות, כי בענייני ממון ניתן להתנות על זכויות שבתורה. לכאורה נראה שרב סובר כמו רבי יהודה שאי אפשר להתנות על זכויות שבתורה, ושמואל

סובר כרבי יהודה שבענייני ממון הצדדים יכולים להתנות על דיני אונאה.

רבא מחדש שרב סובר שהצדדים יכולים להסכים שדיני אונאה אינם חלים, בתנאי שמחשבים את גובה האונאה ומוותרים באופן מפורש על אותו הסכום. כלומר גם רב מסכים עם שמואל שניתן להתנות על מה שכתוב בתורה, בתנאי שניסוח הוויתור מחושב ומדויק. רבנו חננאל במקום מכריע שיש לפסוק לפי רב, על בסיס הכלל היסודי שבענייני איסור והיתר פוסקים כרב ובענייני ממון פוסקים כשמואל. מכיוון שדיני אונאה הם דיני איסור והיתר יש לפסוק לפי רב.

תוספות אינם מסכימים עם רבנו חננאל:

”תימה, דהא לא פליגי אם מותר לעשות כן, אלא פליגי אם חייב להחזיר האונאה והלכה כשמואל בדיני”.

תוספות אומרים שהמחלוקת בין רב לשמואל בעניין אונאה היא על הצעדים המשפטיים שאפשר לעשות, ולא על השאלה אם הפעולה אסורה על-פי דין תורה. לכן לפי תוספות פוסקים כשמואל, והצדדים חופשיים להסכים לוותר על אונאה בעסקה שביניהם. אבחנת התוספות מתאימה לדברי הרמב”ן על התורה, שמהם למדנו שכל סטייה ממחיר השוק אסורה מדין תורה. הכללים של ויתורים של עד 16.67% עניינם בדיני ממונות שבין הצדדים.

לכאורה הרמב”ם פוסק לפי שיטת רב, כפי שהבין רבא:

האומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אוניה יש לו עליו הונייה. במה דברים אמורים, בסתם שאין יודע כמה הונייה יש בו כדי שימחול, ואין צריך לומר אם אמר לו על מנת שאין בו הונייה שהרי יש בו, אבל במפרש אין לו הונייה שכל תנאי שבממון קיים.



כיצד, מוכר שאמר ללוקח חפץ זה שאני נותן במאתים יודע  
 אני שאינו שוה אלא מנה, על מנת שאין לך הונייה אני מוכר  
 לך, אין לו עליו הונייה, וכן לוקח שאמר למוכר חפץ זה שאני  
 לוקח ממך במנה יודע אני ששוה מאתים, על מנת שאין לך  
 עלי הונייה אני לוקח ממך, אין לו עליו הונייה.  
 (הלכות מכירה, יג, ג-ד)

הכלל של רב מבוסס על האיסור להתנות על זכויות שהתורה  
 מעניקה אפילו בענייני ממון. אף שהרמב"ם מצטט את שיטת רב,  
 הוא מתבסס על הכלל של שמואל שכל תנאי בממון קיים. איך  
 הרמב"ם מתבסס על הכלל של שמואל אבל פוסק כרב?  
 הראשונים אינם מסכימים לבסיס הפסיקה של הרמב"ם. הגהות  
 מיימוניות שם סובר שהרמב"ם פוסק כמו רב, והר"ן בחידושו  
 לגמרא סובר שהרמב"ם פוסק כמו שמואל. אולי אפשר להציע  
 שדברי רבא בסוגיה, שצריך לחשב במדויק את סכום האונאה, אינם  
 לפי רב אלא דווקא לפי שמואל. רבא אומר: "לא קשיא, כאן – בסתם,  
 כאן – במפרש". הוא אינו מסביר מה אמור בסתם ומה במפרש. אולי  
 רבא התכוון להסביר את דברי שמואל. כלומר שמואל סובר שתנאי  
 בממון תקף כל עוד יש חישוב ודיוק, ורב לעומתו סובר שאי אפשר  
 להתנות על דברי תורה כלל, אפילו בדיני ממונות. כלומר הר"ן  
 צודק שהרמב"ם פוסק כמו שמואל כי דברי רבא הם שיטת שמואל.  
 הרדב"ז נשאל על אודות כתב ויתור על אונאה, שבו הצדדים הסכימו  
 בחוזה לוותר זה כלפי זה על פער של עד 16.67% ממחיר השוק,  
 אבל בפועל הפער עלה על 16.67%:

שאלת ממני בראובן שמכר לשמעון מכר ומחלו זה לזה  
 הונאת שתות, ושוב נמצא במכר הונאה יותר משתות, מהו?

כיון שמחל לו השתות אין כאן הונאה אלא פחות משתות והוא מחילה, או דילמא לא? ואת"ל לא הוא מחילה הוי ביטול מקח וחוזר, או דילמא המקח קיים ומחזיר לו מה שהוא יותר משתות? תשובה: הדבר ברור אצלי דהוי ביטול מקח וחוזר דהא פחות משתות הוי מחילה, ואם הוא שתות מחזיר הכל אפילו מה שהיה ראוי להיות מחילה, וטעמא דפחות משתות מחיל איניש טפי לא מחול כלל.  
(שו"ת רדב"ז א, תלח)

במילים אחרות, איך ויתור בחוזה משתלב עם הכלל הרגיל שגם ללא כתב ויתור הצדדים מוותרים על פער של עד 16.67% האם המשמעות תהיה שיש שתות על שתות – כלומר נוסף לסכום שעליו ויתרו, יהיה פער של 16.67% שלא ייחשב אונאה? הרדב"ז פסק שלא. אם יש פער מעל 16.67%, הכלל הרגיל שניתן לבטל את העסקה חל.

### ביטול אונאה בתחומי תעשייה מסוימים

במהלך השנים ניסו קהילות להתמודד עם הקשיים של דיני אונאה בכך שחוקקו תקנות פטור לתעשיות מיוחדות. למדנו שדיני אונאה חלים על כל מוצר, והדרך לפתור זאת היא באמצעות כתב ויתור המחשב את האונאה. אף שפוסקים להלכה שדיני אונאה חלים על יהלומים, המשנה הביאה שיטה של רבי יהודה שסובר כי דיני אונאה אינם חלים על מכירת מרגליות. הגמרא מנמקת את שיטת רבי יהודה באמירה שאנשים מוכנים לשלם על מרגלית עד 100% מעל מחירה בשוק:

רבי יהודה אומר: אף המוכר ספר תורה מרגלית ובהמה אין להם אונאה: תניא, רבי יהודה אומר: אף המוכר ספר תורה

אין לה אונאה לפי שאין קץ לדמיה, בהמה ומרגלית אין להם אונאה מפני שאדם רוצה לזווגן. אמרו לו: והלא הכל אדם רוצה לזווגן? ורבי יהודה, הני חשיבי ליה והני לא חשיבי ליה. ועד כמה? אמר אמימר: עד כדי דמיהם. תניא, רבי יהודה בן בתירא אומר: אף המוכר סוס וסייף וחטיטום במלחמה אין להם אונאה מפני שיש בהן חיי נפש.  
(בבא מציעא נט, ע"ב)

שיטת רבי יהודה לא נקבעה להלכה, והשולחן ערוך כותב במפורש שדיני אונאה חלים על מכירת אבנים טובות:

בכל המטלטלים שייך אונאה, אפילו בספרים ואפילו באבנים טובות ומרגליות.  
(חושן משפט, רכז, טו)

מחבר שו"ת כנסת יחזקאל דן בניסיון של קהילה במאה ה-17 לקבוע כי דיני אונאה לא יחולו על מכירת יהלומים בקהילה שלהם. לפי השו"ת, רוב הקהילה עסקה במסחר ביהלומים, והאפשרות שלאחר העסקה מוכר או קונה יוכלו להעלות טענות של אונאה הפריעה מאוד לחיי היום-יום בקהילה. לפי התקנה, ברגע שהיהלום עבר מידו של המוכר – גם ללא כל תשלום מצד הקונה – הצדדים לא יוכלו לטעון טענות של אונאה. במקרה הנידון בתשובה, יהלומן אחד מכר אבן בהפרש של יותר מ-100% ממחיר השוק ורצה לבטל את העסקה לפי דין תורה ונגד תקנון הקהילה:

הנה פה קהלתינו תקנה וזה לשון התקנה: מאחר ששגור בפי עולם לטעון טענ' אונאה במשא ומתן אבנים טובות ומרגליות

הן מה שקנה לחלוטין הן מה שלוקחין רעפונטאשי, ומכח זה א"א לישא וליתן במשא ומתן הנ"ל, ולרוב הקהלה מחי' שלהם באותו משא ומתן ומכח טענה זו מקפחין פרנסת ביתם, בכך כדי להעמיד המשא ומתן על בוריו וגם שלא יהי' ח"ו נגד ד"ת עשו הקהלה שאלת חכמים באיזה אופן יכולין לתקן ושלא יהי' נגד הדין תורה. ויצא מפי חכמים לתקן שטענת אונאה במשא ומתן אבני' טובות ומרגליות לא יהי' יותר רק כל זמן שהסחורה ביד המוכר, ותכף שיקח הסחורה לידו וילך מן המוכר, אף שלא נתן הלוקח המעות וגם לא חתם ח"כ אעפ"כ מחייבי' להחזיק הסחורה כפי שקנה ואין לו שום טענת אונאה. וכו' הלוקח על רעפונטאזי מיד שעבר זמן רעפונטאזי כפי השטר אפילו יום א' אין לו שום טענת אונאה, ואין לשום ב"ר להזדקק לשום אדם שיטען טענת אונאה שאינו באופן הנ"ל עכ"ל. ועתה נשאלתי המוכר נתאנה יותר מחצי' ותבע לפני את הלוקח... נראה להתקנה הנ"ל לא נתקנה רק על הלוקח מטעם הנ"ל אבל לא על המוכר, ועל המוכר נשאר דין תורה כו', ואף בלוקח דוקא אם נתאנה פחות מחציו, אבל אם נתאנה בחציו דהיינו כפליים מן שויו, לא נתקן, דהא מפורש בתקנה הנ"ל שלא רצו שיהא נגד דין תורה, ואיך יצא מפי חכמים לתקן כן שהוא נגד דין תורה. אלא ודאי שפסקו כדעת רבינו חננאל [בספר פירוש הר"ח לב"מ נ"ח ע"ב והובא ברי"ף שם ל"ב ע"ב בשם איכא מ"ד וראה נמו"י שם] שפסק כר' יהודה, ודבר זה רשות לחכמים לעשות משום תיקון עולם כמ"ש הרא"ש דרשות לחכמים לפסוק כפוסק אחד לתקנת עולם, לפי"ז הרי גם לר' יהודה בכפל יש אונאה כמפורש בפרק הזהב [שם] כו', על כן הנני פוסק בלי פקפוק במוכר נשאר דין תורה, ואם נתאנה לוקח בכפל המקח חוזר...

(שו"ת כנסת יחזקאל, סימן פה)

הכנסת יחזקאל קבע כי יש לפרש תקנות של קהילה בצורה מצומצמת, בעיקר כשהתקנה עומדת בניגוד לזכויות שהתורה מעניקה. מכיוון שבדרך כלל מוכר היהלום אינו טועה, אזי הפרשנות של תקנה שלפיה דיני אונאה אינם חלים על מכירת יהלומים היא שהתקנה אינה חלה על המוכר, והמוכר רשאי לממש את כל הזכויות שלו לפי דיני אונאה ואפילו יכול לבטל את העסקה. הכנסת יחזקאל אף פירש את התקנה כך שאינה חלה במקרה שהקונה שילם מעל 100% ממחיר השוק. כלומר קונה במצב זה יכול לבטל את העסקה. כעת נשאל: גם אם נעניק לתקנה פרשנות צרה מאוד, איך הקהילה תיקנה תקנה נגד דין תורה?

הכנסת יחזקאל, שאף צוטט בידי הפתחי תשובה, קבע כי הקהילה שביטלה דיני אונאה במכירת יהלומים לא ביטלה דין תורה, אלא אימצה דעת יחיד של רבי יהודה בגמרא אף שלא פוסקים כמותו. הקהילה אימצה תקנון בניגוד לפסיקת ההלכה אבל בהתאם לדעת יחיד בגמרא, "ודבר זה רשות לחכמים לעשות משום תיקון עולם... רשות לחכמים לפסוק כפוסק אחד לתקנת עולם". כלומר בדיני ממונות ניתן לתקן תקנות כדעת יחיד בגמרא, במצבים מסוימים, אף שזה סותר פסיקת הלכה במהלך הדורות.

במאמר שפורסם בכתב העת תחומין (כב), הרב ד"ר איתמר ורהפטיג מציע פתרון אחר המאפשר לצדדי עסקה לוותר (חלקית) על דיני אונאה. הוא מציע שהצדדים יוסיפו לחוזה את המשפט הבא: "כדי להנצל מחשש איסור אונאה, מתנים אנו שאם יתברר שיש במקח זה אונאה עד שיעור של 25% ממחיר השוק, ולא יוכח שהאונאה היתה במזיד – על מנת שאין לך עלי אונאה אני מוכר לך, ועל מנת שאין לך עלי אונאה אני לוקח ממך". מניסיוני ההצעה אינה ניתנת ליישום. הצדדים להסכם מאמינים תמיד שמחיר העסקה משקף את מחיר השוק, במובן שזה המחיר שהקונה והמוכר סיכמו עליהם מרצון. סעיף

שרומוזו כי המחיר הוא לאו דווקא המחיר המתאים יגרום לכך שהצדדים לא יסכמו את העסקה לעולם. מחיר העסקה מרכזי מכדי לומר שיש אפשרות שהוא אינו נכון. בשל הפסקה שיש ללומר את סכום האונאה במדויק כדי שהדין לא יחול, לדעתי ניסיון לברוח מדיני אונאה בהסכם שבין הצדדים אינו אפשרי באמת מבחינה מעשית. לכאורה, הגישה של פתחי תשובה שקהילה יכולה לקבוע כי דעת מיעוט בגמרא בענייני ממונות תהיה ההלכה הפסוקה בקהילה, אף שהשולחן ערוך פסק אחרת, נראית לי פתרון ישים יותר. לדוגמה, אולי קהילה יכולה להחליט שפוסקים כרבי יהודה במשנה שאין אונאה בעסקה עם תגר (מה שיצמצם באופן ניכר את תחולת הדין), או שפוסקים כבית יוסף שאם אין מחיר קבוע אזי אין דיני אונאה. לכאורה, תשובת הפתחי, תשובה שלמדנו לעיל, מאפשרת חשיבה כזאת.

## חזרה מדברים שהוסכמו במהלך משא ומתן

לאחר שהעסקה מתבשלת ונעשית בהירה יותר, וטרם חתימה על חוזה מחייב, קורה פעמים רבות שמי מהצדדים רוצה לחזור בו מדברים שסוכמו במהלך המשא ומתן. עסקאות מודרניות מאופיינות בצורך לסכם מאות ולפעמים אלפי פרטים, קטנים וגדולים. בעסקה למכירת חברה, יש לסכם על מחיר העסקה, תנאי תשלום, אחריות על מצגים ויתר חלוקת הסיכונים והסיכויים מכל הסוגים. יש גם להסכים לדרך שסיכומים אלו יעלו על הכתב, ובמקרים רבים כתיבת הסיכומים מעלה עוד סדרה של עניינים שיש לסכם. משא ומתן כיום, בעידן המודרני, אינו מסתכם בפגישה אחת או בטיוטה אחת של חוזה, אלא יש הרבה מפגשים והרבה טיוטות.

בעולם העסקי, מקובל לומר שעד שהחוזה לא נחתם – כל צד יכול לחזור בו מסיכומי ביניים שאליהם הגיעו הצדדים במהלך המשא ומתן. כלומר "עד שזה לא נגמר – זה לא נגמר". חתימת חוזה היא שלב ידוע ומקובל לקביעת גמר ההסכם. אומנם יש מצבים שתנאי ההסכם נקבעים להסכם מחייב ומשום מה החוזה אינו נחתם, אבל מניסיוני זהו חלק קטן מאוד מהמקרים.

להלכה יש חשיבות מחייבת גם לאמירות שלנו במהלך משא ומתן. בפרק זה נלמד שיש חובה מדין תורה לעמוד במה שאנחנו אומרים בזמן המשא ומתן. כדי להבין כלל זה, צריך להבחין בין דיני ממונות שבית הדין יכול לכפות ובין איסורי תורה שבין אדם למקום. הבחנה זו חוזרת על עצמה בדיני ממונות, ואינני בטוח עד כמה אנחנו

רגישים לנושא. ייתכן שבית הדין לא יאשר עסקה שעליה הסכמתי מפני שחסרים בה מרכיבים טכניים הקשורים בדיני קניין (כפי שיתבאר בהמשך), אבל אין זה אומר שלא עברתי על איסור תורה. אני סבור שאנחנו רגילים לדבר במושגים של חייב ופטור כשמדובר בענייני כסף והלכה, אבל כפי שנראה בפרק זה, התורה גם מתייבה לנו רובד שבין האדם ובין בוראו. כלומר ייתכן שההלכה לא תחייב אותי לשלם פיצוי למישהו, ועם זאת המעשה שעשיתי עשוי להיות עבירה דתית כמו חילול שבת ואכילת מאכלים אסורים. כאנשים שומרי תורה, ההבחנה אינה אמורה להיות חשובה כל-כך – האם באמת חשוב אם התוצאה היא חיוב בבית דין או רק בדיני שמיים? מובן שלא. לנו, שומרי ההלכה, המעשה אסור.

## יצירת התחייבות משפטית

### המקור במשנה

הבסיס בהלכה לגמר עסקה הוא "קניין". כשמדובר בנכסי דנידי – כלומר נכסים ניידים כמו מכונית או ציוד – יש לעשות מעשה פיזי בנכס. כלומר להניף את הנכס בידיים. זהו שלב ברור וחד שבו הבעלות על הנכס עוברת מהמוכר לקונה. בקניין מטלטלין, החלק החסר להשלמת העסקה הוא קניין משיכה, היינו משיכת החפץ על-ידי הקונה. בדין האזרחי כיום, אין דרישה כזאת להשלמת העסקה. המשנה במסכת בבא מציעא עוסקת בדיני קניין משיכה:

מטלטלין קונין את המטבע, מטבע אינו קונה את המטלטלין.  
זה הכלל: כל המטלטלים קונין זה את זה.



כיצד? משך הימנו פירות ולא נתן לו מעות – אינו יכול לחזור בו, נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות – יכול לחזור בו. (בבא מציעא ד, א-ב)

על-פי המשנה, גם לאחר נתינת המעות הקניין אינו שלם עד שהקונה ימשוך בידיו את הקניין. אם הקונה מקדים את משיכת החפץ לנתינת מעות, אף-על-פי שעדיין לא נתן מעות, העסקה בוצעה והוא אינו יכול לחזור בו. אם הקונה הקדים את נתינת המעות למשיכת החפץ, המשנה אומרת שיכול לחזור בו. יש לשאול: מי יכול לחזור בו, הקונה או המוכר? הגמרא מבינה ששני הצדדים יכולים לחזור בהם. דין זה איננו נראה הגיוני – מדוע המוכר, שכבר סיכם את העסקה, התחייב למכור וקיבל את הכסף, יכול לחזור בו רק משום שהקונה לא הספיק למשוך את חפץ? בהמשך המשנה אנו מוצאים לכאורה הסתייגות:

אבל אמרו: מי שפרע מדור המבול הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדיבורו.

יש לשאול על לשון המשנה: מדוע המשנה נוקטת בניסוח "אבל אמרו"? האם מדובר בהערת שוליים בלבד? ועוד יש לתמוה: מדוע אומרים על דרך הרמז "מי שפרע", ולא בפירוש "הקב"ה שפרע"? מה המשמעות של אמירה זו? והאם יש סמכות לבית דין לאכוף על-פי אמירה זו? המשנה מציגה עמדה נוספת:

רבי שמעון אומר: כל שהכסף בידו ידו על העליונה.

רבי שמעון חולק על חכמים: אין ביד שני הצדדים לחזור בהם מהעסקה, הקונה שנתן מעות וביצע את חלקו בעסקה אינו יכול לחזור בו, ורק המוכר שלא עשה דבר חוץ מלקבל את המעות יכול לחזור בו. גם באשר אליו, כאשר הוא חוזר בו – נאמר עליו "מי שפרע".

הטרמינולוגיה הנפוצה בעולם ההלכתי היא של אסור ומותר, פטור וחייב. גבולות ברורים ללא שטחים אפורים. אך פה אנו מוצאים גדר אחר: "מי שפרע". לא נראה ש"מי שפרע" הוא חלק מהגבולות המוכרים לנו מהעולם ההלכתי של האסור והמותר. נראה שמדובר במעין נזיפה, אך לא ברור מהי הגדר של נזיפה זו.

### פירושי הראשונים

הראשונים לא התעסקו בקושי שלנו סביב גדר "מי שפרע", אלא בעיקר בתוכן נוסח ה"מי שפרע", והם שואלים מדוע מוזכרים כאן דור המבול ודור הפלגה. הניסיון לברר מדוע הוכנסו דור המבול ודור הפלגה לתוך נוסח הנזיפה של "מי שפרע" נעשה כבר בתלמוד ירושלמי על המשנה:

אמר רבי אחא: כתיב (בראשית ו, יג): כי מלאה הארץ חמס מפניהם. ומה היה חמסן, הוה בר נש נפיק טעין קופה מלאה תרמוסין, והיו מתכוונין ונוטלין פחות משהו פרוטה, דבר שאינו יוצא בדינין. אמר רבי חיייה בר ווה רבה רבה: כמעשי אילו כך מעשי אילו.

הגמרא מסבירה שהחמס בימי המבול היה "גזל" של פחות משווה פרוטה שהיה נעשה בשוק. בני דור המבול היו נוהגים לטעום בשוק מהאוכל שבדוכן, טעימה ששווה פחות מפרוטה, והיו נפטרים

מתשלום בטענה ההלכתית שהטעימה אינה שווה פרוטה – ולא ניתן לתבוע בבית הדין על פחות משווה פרוטה. כך הם היו יוצאים "חפים מפשע", וסופם היה שה' פרע מהם. רבי חייא מוסיף שמעשיהם של דור הפלגה היו כמעשי דור המבול. יש לזכור שסופם של דור המבול היה מוות, וכן סופם של דור הפלגה היה להתפזר, מכאן שאין להקל ראש באותו פירעון. רבי סעדיה גאון עוסק בתשובתו בדין מי שאינו עומד בדיבורו במשא ומתן:

ואם אמר לו הרי מכרתי לך הסחורה במאה זוזים ונתן הזוזים שהם הסיבה ולא קבל הסחורה שהיא החפץ ורצה אחד מהם לחזור בו, אינו חייב בדיני אדם אבל הוא חייב בדיני שמים מפני שלא עמד בדיבורו עם הסיבה, כמו ששנינו: נתן לו מעות ולא משך ממנו פירות יכול לחזור בו, אבל אמרו, מי שפרע מאנשי דור המבול הוא עתיד ליפרע ממי שאינו עומד בדיבורו.

(תשובות הגאונים שערי צדק חלק ד, שער ו, סימן ח)

למערכת ההלכה היהודית יש שני רבדים. רובד אחד הוא משפטי-ממוני – חייב ופטור, מותר ואסור. הרובד השני, שקיים גם הוא אך בדיני ממונות אנחנו נוהגים לשכוח אותו, הוא דיני שמיים. לא ייתכן שיהודי דתי לא יעמוד בדיבורו ויבטל עסקה, עליו לפחד מ"מי שפרע". אנשים רבים נופלים בחוסר הבנה והכרה של דיני שמיים ונוטים לשכוח אותם בכואם לעסוק בדיני ממונות. יראת שמיים היא חלק בלתי נפרד מעסקי ממונות. כמו שבהלכות שבת אנו מקפידים על יראת שמיים ועל קלה כחמורה, כך עלינו להקפיד בהלכות ממוני. אנו נוטים להשוות את דיני הממונות של התורה לדין האזרחי היבש, שבו יש רובד אחד

של אסור או מותר על-פי החוק, וחסר בו הרובד הנוסף של "שמיא". אולם גם במקום שאין חיוב ממוני בדיני אדם, עלינו להקפיד משום הרובד הנוסף שבהלכה, והוא הרובד שמכוון כלפי שמיא. יש להבין: מדוע בתשתית שלנו העיסוק בדיני ממונות שגוי? נראה שהתשובה היא שבגולה עסקנו במסחר עם גויים, ובשל היות הצד השני גוי, הגענו למצב שבו הקלנו בדיני ממונות. אך כיום, כאשר עם ישראל נמצא בארץ ישראל וסוחר בינו לבין עצמו, יש מקום לחזור ולהקפיד בדיני ממונות על קלה כחמורה. יש לשוב ולהכיר בשני הרבדים גם יחד, רובד דיני אדם ורובד דיני שמיים. אם כן, נקודת המוצא שלנו היא שלגדר "מי שפרע" יש גדר של איסור. כעת נותר לנו לברר אם אי-עמידה בהתחייבות למכירה היא איסור דאורייתא או דרבנן. אך גם אם נניח שהוא איסור דרבנן, אין להקל בו ראש; גם איסור אכילת עוף וחלב הוא מדרבנן, ובכל זאת הציבור מקפיד עליו. הרמב"ם בפירושו על המשנה מחדש ומרחיב את הדין ואת הנוסח של "מי שפרע":

ואמרו מי שפרע היא קללה על אותו האיש שחזר בדבריו, והוא זכות מזכיות אותו שבטלו לו את הדבר. ויש לו לומר קללה זו בפני צבור בני אדם או שיתן לאחר לומר במקומו אותה הקללה, ובפני אותו האיש אשר הקללה כלפיו, ובאיזה מקום שירצה, ונוסח אותה הקללה: מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצריים שטבעו בים הוא עתיד ליפרע ממי שאינו עומד בדבורו.

הרמב"ם מסביר שדין "מי שפרע" הוא זכות שיש לצד הנפגע מביטול העסקה – זכותו לדרוש מבית הדין לקיים את "מי שפרע" בפני

מי שאינו עומד בדבריו בעסקה. הרמב"ם מחדש שמדובר בטקס המתבצע בפני קהל. תפקיד בית הדין פה הוא לבצע תזכורת למי שאינו עומד בדבריו בעסקה. תוכן התזכורת הוא שאף שלא ניתן לתבוע אותו בבית דין על אי העמידה בדיבורו, עדיין הוא עובר עבירה ויש לו חשבון עם בורא עולם, שעתיד להיפרע ממנו. יש כאן מעין התראה בדומה להתראה שמתרים בעובר עבירה: בית הדין מתרה ומסביר לאדם שאינו עומד בדיבורו שהוא עומד לעבור עבירה. אותו בורא עולם שמפניו מתרים על חילול שבת הוא בורא עולם שמפניו מתרים על אי-עמידה בדיבור. אם קודם הבנו שדין מי שפרע הוא בסך הכול נזיפה, כעת אנו מבינים שמדובר בהרבה יותר מזה, מדובר בהתראה.

הרמב"ם, על-פי הגמרא שנראה בהמשך, מרחיב את הנוסח של מי שפרע ומוסיף את אנשי סדום ועמורה ואת מצרים. הרא"ש בשיטה המקובצת מסביר לנו את הקשר של אנשי מצרים לנוסח מי שפרע:

מי שפרע מדור המבול. שהיו מלאים חמס ולא היו עומדין בדיבוריהם. ודור הפלגה נקט אגב דור המבול. ומצרים לא עמדו בדיבוריהם, שבכל שעה היו אומרים לשלח את ישראל וחזרו בהם. הרא"ש:

(שיטה מקובצת, בבא מציעא מח, עא)

הרא"ש אומר דבר חריף: דינו של מי שאינו עומד בדיבורו בעסקיו הוא כדין המצרים שלא עמדו בדיבורם לשחרר את בני ישראל, וסופם היה לטבוע בים. אם כן, נראה שדין מי שפרע חמור הרבה יותר ממה שחשבנו, הוא משמש בתור התראה ומזהיר את העובר עבירה מסוף מר בדומה לסופם של המצרים שטבעו בים.

## בתלמוד הבבלי – מחלוקת מהו דין מי שפרע

כדי להמחיש את החומרה של מי שפרע, נביא את הסיפור שמובא בתלמוד הבבלי:

אבל אמרו מי שפרע וכו'. איתמר, אביי אמר: אודועי מודעינן ליה, רבא אמר: מילט לייטינן ליה. אביי אמר: אודועי מודעינן ליה, דכתיב ונשיא בעמך לא תאר. רבא אמר: מילט לייטינן ליה, דכתיב בעמך - בעושה מעשה עמך. - אמר רבא: מנא אמינא לה - דרבי חייא בר יוסף יהבו ליה זוזי אמלחא, לסוף אייקר מלחא. אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה: זיל הב להו, ואי לא - קביל עליך מי שפרע. ואי אמרת אודועי מודעינן ליה, רבי חייא בר יוסף בר אודועי הוא? - ואלא מאי - מילט לייטינן ליה, רבי חייא בר יוסף אתי לקבולי עליה לטותא דרבנן? אלא רבי חייא בר יוסף ערבון הוא דיהבי ליה. הוא סבר: כנגדו הוא קונה, ואמר ליה רבי יוחנן: כנגד כולו הוא קונה.  
(בבא מציעא מח, עב)

אביי אומר שמודיעים את נוסח מי שפרע, ורבא אומר שמקללים בו. צריך עוד להבין מה ההבדל ביניהם. כדי להוכיח את שיטתו, מביא רבא ראייה ממקרה שהיה. באותו מקרה רב חייא בר יוסף רצה לבטל עסקת מכירה של מלח, לאחר שכבר קיבל את הכסף, מפני שמחיר המלח עלה. הוא בא לפני רבי יוחנן שפסק לו לקיים את העסקה או לקבל עליו "מי שפרע". רבי חייא בר יוסף היה תלמיד חכם, ובוודאי ידע את דין "מי שפרע" ולא היה טעם להודיע לו על זה, וממילא מכאן ראייה שאמירת "מי שפרע" היא קללה כמו שרבא סובר. אך גם זה אינו מתיישב, מפני שלא ייתכן שרב חייא בר יוסף יסכים לקבל על עצמו קללת חכמים, שכן הוא בעצמו היה תלמיד חכם. לכן,

אומרת הגמרא, יש להבין שבמקרה המדובר לא הועבר לרב חייא בר יוסף תשלום מלא על המלח אלא רק מקדמה חלקית; שאלת רבי חייא לרבי יוחנן הייתה אם די במקדמה כדי לחייב "מי שפרע", ורבי יוחנן ענה לו שיש בכך כדי לחייב.

נראה כי אביי מבין, בדומה להבנה המחודשת שלנו בדין מי שפרע, שאין עונשין לפני שמזהירין. מדובר בהתראה בפני אדם העובר עבירה מדאורייתא, ולכן יש להודיע לאדם שהוא עתיד לעבור עבירה, ואין צורך בקללה. רבא מבין זאת בדומה להבנה הראשונה שלנו בדין מי שפרע, שמדובר במעין נזיפה, נזיפה שמטרתה להפחיד ולשכנע את האדם להימנע מלעבור עבירה. לכאורה, נראה שזו מחלוקת בסדר החשיבות בין דיני שמיים ודיני אדם בתוך דיני ממונות: אביי מבין שהשאלה הראשונה היא אם אדם פטור או חייב כלפי שמיא, והשאלה המשנית היא אם ניתן לחייב את האדם בדיני אדם בבית דין. סדר החשיבויות של רבא הוא אחר: השאלה הראשונה הנשאלת היא בדיני אדם והשאלה השנייה היא בדיני שמיים. לכן לאביי יש להודיע על האיסור בלבד, ולרבא יש לקלל ממש.

הרא"ש עוסק בבירור מחלוקת אביי ורבא:

איתמר אביי אמר אודועי מודעינן ליה, רבא אמר מילט לייטינן ליה. ואף על גב דמפשטא דמתני' לא משמע לא שיהא צריך להודיעו ולא שיקלוהו, אלא שהמשנה אמרה לנו שיש עונש למי שאינו עומד בדבורו. מ"מ מסתברא להו להני אמוראי שצריך לעשות חיזוק לדבר, לפי שהמון העם קל לחזור כל זמן שלא נגמר המקח בקנין ואינן יודעין שיש עונש למי שאינו עומד בדבורו, וקאמר אביי שצריך להודיעו והוסיף רבא וקאמר דמילט לייטינן ליה.

(בבא מציעא ד, י)

הרא"ש מחדש לנו שמדין המשנה, אדם שאינו עומד בדיבורו עובר על איסור דאורייתא וחייב בידי שמיים, ללא כל קשר לאמירה "מי שפרע". אין צורך בהודעה או בקללה. אם קודם לכן הבנו שמחלוקת אביי ורבא היא מחלוקת בסדרי חשיבות בדיני ממונות, על-פי ההבנה המחודשת ברא"ש יש להבין שאביי ורבא אינם חלוקים ביניהם עקרונית: שניהם מסכימים שבראש ובראשונה יש פה איסור דאורייתא וחייב בידי שמיים, ושאלת ההוצאה לפועל בבית דין של מטה היא שאלה משנית. דין מי שפרע הוא הוספה וחזוק לדבר, מעין הרחקה חינוכית לאנשים הבאים לעבור עבירה מדאורייתא. אביי ורבא מסכימים שמדין תורה אין בכלל צורך להודיע לאדם שהוא עובר עבירה על-ידי אמירת "מי שפרע", הוא יהיה חייב בדיני שמיים גם ללא התראה. רבא רק מוסיף על אביי, שלא מודיעים לו בלבד שזו עבירה, אלא מקללים אותו ממש. אפשר לומר שזו מחלוקת בין שיטות חינוכיות, האם מוכיחים על-ידי אמירה או על-ידי קללה?

**מדוע אפשר, משפטית, לבטל עסקה אחרי שהכסף שולם?**

**מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש**

ראינו שבמקרה שהקונה שילם כסף אך עדיין לא משך את הקניין, הוא יכול לחזור בו. לא ברור מדוע בשלב המשיכה הקונה אינו יכול לחזור בו, ואילו בשלב נתינת המעות הוא יכול לחזור בו. לכאורה, סביר יותר לומר שמרגע ששני הצדדים גמרו בדעתם לבצע את העסקה – זה הרגע שממנו לא ניתן לחזור. מדוע יש הבחנה בין שני השלבים בעסקה, הרי בשני השלבים יש גמירות דעת של הצדדים? נראה שהגמרא מעמידה דין זה בספק:

אמר רבי יוחנן: דבר תורה מעות קונות, ומפני מה אמרו משיכה קונה? גזירה שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעלייה.



סוף סוף מאן דשדא דליקה בעי שלומי? אלא גזירה שמא תפול דליקה באונס. אי מוקמת להו ברשותיה, מסר נפשיה טרח ומציל. ואי לא – לא מסר נפשיה טרח ומציל. ריש לקיש אמר: משיכה מפורשת מן התורה. (בבא מציעא מז, עב)

על-פי רבי יוחנן, בניגוד למה שראינו במשנה, על-פי דין תורה גם נתינת המעות גומרת את הקניין. אומנם תיקנו חכמים שעד שלא תתבצע משיכה של חפץ הקניין לא תתבצע קניה, אך תקנה זו נועדה להגן על הקונה ממקרה שבו תפרוץ דלקה: אם חפץ הקניין יישאר בבעלות המוכר, אשר יוכל לחזור בו מהעסקה, ימסור המוכר עצמו ויטרח להציל אותו, מכיוון שבמקרה של התייקרות החפץ הוא יוכל לחזור בו מהעסקה ולהרוויח את הפרש מחיר ההתייקרות. יש לתמוה, כיצד חכמים מתקנים תקנה נגד דין תורה ומבטלים עסקאות? בדרך כלל תקנות פועלות הפוך, לכיוון המחמיר, ומחשיבים קניין גם במקרה שאין קניין גמור. הגמרא שואלת על מקרה חריג זה – הרי במקרה שבו החפץ נשרף יש לקונה ממך לתבוע את ממון השרפה, ואין סיבה לבטל את העסקה. הגמרא משיבה שמדובר במקרה של שרפת אונס שבו אין ממך לתבוע כסף, ואם החפץ לא יישאר בבעלות המוכר הוא לא יטרח להציל את החפץ.

יש לשאול: כיצד ייתכן שבגלל מקרה חריג ויוצא דופן של שרפה באונס, קובעים כלל מקיף ורחב לכלל העסקאות? יתקבל על הדעת לקבוע תקנה מיוחדת למקרה חריג זה ולטפל בו בנפרד. שאלה נוספת שעולה: מדוע במקרה של שרפה באונס יכול גם הקונה להתחרט ולהכריז על ביטול העסקה? על-פי ההיגיון של התקנה רק הצד של המוכר יהיה זה שיוכל לבטל את העסקה, כדי לעודד אותו

להציל את חפץ הקניין, אך מדוע שגם יהיה ברשות הקונה לבטל את העסקה? לריש לקיש שחולק על רבי יוחנן יש שיטה פשוטה: הוא סובר שהתורה הזכירה רק קניין משיכה ולכן מעות אינן קונות. צריך לברר מה המקור של רבי יוחנן לאמירה שמדין תורה מעות קונות.

לדין התורה שמעות קונות, לדברי רבי יוחנן, אין מקור מהתורה, ונראה שזו מחלוקת בין רש"י ותוספות. רש"י במסכת עירובין מסביר את מקור דינו של רבי יוחנן:

דבר תורה מעות קונות – דכתיב בפודה מן ההקדש ונתן הכסף וקם לו, קל וחומר בלוקח מן ההדיוט.  
(עירובין פא, עב)

אדם שפודה שדה הקדש בכסף צריך להוסיף חמישית על שווי השדה כדי לפדות, כמו שכתוב:

וְאִם גָּאֵל יִגְאֹל אֶת הַשְּׂדֵה הַמְּקֻדָּשׁ אֹתוֹ וַיִּסֶף חֲמִישִׁית כֶּסֶף  
עֲרֶכְךָ עָלָיו וְקָם לוֹ:  
(ויקרא כז, יט)

אנו רואים שגמר של עסקה בהקדש מתבצע על-ידי נתינת הכסף. רש"י מבין שרבי יוחנן למד קל וחומר מדיני הקדש לדיני ממונות: אם בדיני הקדש מבצעים עסקאות על-ידי תשלום, קל וחומר שבסתם דיני ממונות מבצעים עסקה על-ידי תשלום. תוספות בעירובין מצביעים על הבעייתיות שבקל וחומר של רש"י, ומסבירים אחרת את מקור דינו של רבי יוחנן:

דבר תורה מעות קונות. פירש בקונטרס דכתיב בפודה מן ההקדש ונתן הכסף וקם לו וק"ו בלוקח מן ההדיוט, וריש לקיש דאמר משיכה מפורשת מן התורה ואין מעות קונות קסבר מהקדש לא ילפינן, דכסף קני ליה משום דלא שייכא ביה משיכה, דכל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתא. ואין נראה זה הטעם נכון כ"כ, דמ"מ נילף מהקדש שיקנה גם הכסף בהדיוט... ועוד מפרש ר"י דהיינו טעמא דמעוה קונות דבר תורה, דסתם קנין דקרא בכסף מיירי, כדאשכחן בכמה דוכתי קנין בכסף: אוכל בכסף תשבירני, שדות בכסף יקנו. ואף על גב דכתיב ספר המקנה דנפקא לן מהתם קנין שטר, מ"מ סתם קנין דבכל דוכתין הוי בכסף. ועוד מוכח קרא דבכסף איירי, דכתיב (ויקרא כה יד) אל תונו ואמוכר ואלוקח קאי.

תוספות מסבירים את הבעייתיות בקל וחומר של רש"י: בעצם ההנחה שאפשר להשוות וללמוד מדיני ממונות של הדיוט לדיני ממונות של הקדש יש בעיה, שהרי בדיני ממונות של הקדש אין העברה מצד אחד לצד שני, הכול בעולם ממילא שייך לה' והאדם רק מקדיש. ריש לקיש מכיר בבעיה זו, ולכן חולק על רבי יוחנן וסובר שמעות אינן קונות. למרות הבעיה בהשוואה של רבי יוחנן, יש לזכור שיש מקומות במסכת קידושין שבהם לומדים דיני ממונות מהקדש. מכל מקום, תוספות מעלים הצעה אחרת למקור של רבי יוחנן לקניין בכסף: סתם קניין המצוי בתנ"ך הוא בכסף. אומנם בספר ירמיהו מצינו קניין בשטר, אך מלבד זה, בכל מקום בתורה סתם קניין הוא בכסף. סברה זו היא מעין סברת השכל הישר, כסף קונה ואין להתפלפל יותר מזה. לא סביר שתהיה חלוקה בין קניין משיכה לכסף.

אם יש לקניין בכסף דין דאורייתא, יש להבין כיצד באים חכמים ומתקנים תקנה המבטלת את קניין כסף. כאמור, יש לשאול גם מדוע לא לתקן תקנה ייחודית לאותו חשש יוצא דופן של שרפה באונס, הרי אפשר להציע הצעות אחרות לעודד את המוכר להציל את החפץ, למשל לקנוס אותו. עוד יש לשאול, מדוע אין אנו חוששים בקניין משיכה לשרפה באונס? הרי גם לאחר שהקונה משך את החפץ ועדיין לא שילם, עלולה לפרוץ שרפה והקונה לא יטרח להציל את כסף הקנייה. מדוע אנו חוששים מהתרשלות רק בצד של המוכר הרי יש לחשוש להתרשלות גם מצד הקונה.

כל הדיון הזה הוא הקדמה לשאלה המעסיקה אותנו. כיום, בעולם המודרני, ברור שכולם שחווה מחייב גם ללא משיכה או נתינת מעות, אך על-פי דין תורה אין משמעות לחוזה כל עוד לא הייתה משיכה. כל עניינו של חוזה שהוא מחייב, אך לפי ההלכה, כל עוד לא התבצעה משיכה – שני הצדדים יכולים לחזור בהם. איך יכול להיות שבמקום שהעולם מחמיר, ההלכה מקלה ראש? היינו מצפים שהתקנות של חז"ל תהיינה מחמירות ביחס למנהג העולם, ושחז"ל ירחיבו את המחויבות של שני הצדדים בעסקה, אך כאמור ההלכה מורה ההפך. תוספות על הגמרא שראינו, בבבא מציעא, עוסקים בתקנה של חכמים שהפקיעה את קניין המעות:

נשרפו חטיך בעלייה. הקשה ריב"ן, אמאי הפקיעו חכמים קנין מעות שהוא מדאורייתא? ליתקנו שיצטרך שניהם, מעות ומשיכה! ותירץ, אי משיכה לבדה לא תקנה, דיאמר לוקח למוכר נשרפו חטיך בעלייה.

תוספות שואלים מדוע חכמים לא תיקנו את התקנה באופן אחר, שעל-פיו נצריך שתי פעולות כדי לחייב עסקה, גם משיכה וגם

מעות. הם מסבירים שאם נוסיף תנאי של נתינת מעות למשיכה, ייווצר מצב שהלקוח יוכל לטעון לאחר משיכת החפץ ולפני נתינת המעות שהחפץ נשרף, ובכך להיפטר מתשלום. תוספות בעירובין מביאים תשובה אחרת לשאלה:

שמה יאמר חיטיך נשרפו בעלייה. וא"ת למה עקרו חכמים קנין כסף לגמרי דהוי דאורייתא, היה להם לתקן דמבעי כסף ומשיכה? ותירץ ר"י, משום תקנת השוק עשו כן שלא להצריך תרתי, משיכה ומעות. וריב"ן תירץ דאם המשיכה לבדה לא תקנה, אם כן יאמר הלוקח למוכר נשרפו חיטיך בעלייה. ואם תאמר א"כ כשנתן הלוקח מעות ולא משך יאמר לו המוכר נשרפו מעותיך בעלייה כיון דאין המעות קונות לו. ואי לאו תירוץ ריב"ן היינו יכולין לומר דלא חיישינן להכי, משום דלא שכיח שיאחר המשיכה לאחר נתינת המעות כיון דאין מעות קונות, אבל לפי תירוצו לא נוכל לומר כן, דאם כן לא היה לו נמי למיחש שמה יאמר הלוקח נשרפו חיטיך בעלייה, דלא שכיח שיאחרו הכסף אחר משיכת הפירות כיון דמשיכה לחוד לא היתה קונה. וי"ל דמעות נוח לשמרן ואין טורח בהצלתם כמו פירות, דאין יכול להציל אלא בטורח גדול...

תוספות מסבירים שחכמים לא תיקנו חיוב של שתי הפעולות, משיכה ונתינת מעות, כדי לחייב עסקה, משום תקנת שוק. בתהליך הקנייה בשוק לא מחייבים משיכה ונתינת מעות גם יחד כדי לגמור עסקה, ולא רצו להצריך מעבר לתקנת הקנייה בשוק. טענה זו דורשת הסבר, שהרי אם דין תורה מיישר קו עם תקנת השוק, אז היה לנו לומר שמעות קונות בדומה לתקנת השוק, אך אין זה כך – יש יישור קו חלקי בלבד עם תקנת השוק.

תשובה נוספת של התוספות היא זו שראינו בשם ריב"ן, שאילו משיכה לא הייתה קונה לבדה, אזי לאחר שמשך הקונה את החפץ ולפני שנתן מעות היה יכול לטעון שחפץ הקניין נשרף, וכך לשמור את המעות והחפץ אצלו. תוספות מוסיפים שלולא הסברו של ריב"ן שיש לחוש שקונה יטען שחפץ הקניין נשרף, יכולנו לשער השערה פשוטה שבדרך כלל נתינת מעות סמוכה למשיכת החפץ, מכיוון שידוע שמעות אינן קונות והקונה ימהר למשוך את החפץ; אך כעת אנחנו חוששים לחשש של ריב"ן, ונמצא שאין סוף לחששות. התוספות פוטרם אותנו מהחשש ומפרידים בין כסף לחפץ הקניין: כסף הוא דבר שמשתמר ואיכות השמירה עליו גבוהה, ואין טורח להצילו מדלקה, בעוד חפץ קניין עלול לא להשתמר כראוי ויש טורח גדול להצילו משרפה.

השאלה הזועקת פה היא מדוע ביטלו את דין תורה שמעות קונות. אם אנו מבינים שיסוד הגמר בקניין הוא גמירות הדעת של שני הצדדים, מדוע הדין נותן שיוכלו לחזור בהם לאחר נתינת מעות. ועוד, גם אם סביר לומר שהקונה יוכל להתחרט לאחר נתינת המעות, מדוע גם הצד של המוכר יכול לברוח לאחר קבלת המעות? יש להבין שלביטול דין תורה שלפיו מעות קונות יש השלכות ענק: כל עסקה עתידה ליפול, שהרי כל צד יכול לברוח ברגע שהוא מתחרט, אנשים יכולים לנהל עשרות עסקאות בו-בזמן ולתת את גמירות דעתם ככולן – ובסוף להתחייב רק לעסקה אחת.

הגמרא בבבא מציעא מוסיפה לחקור בשיטת רבי יוחנן, שלפיה מדין תורה מעות קונות:

תנן, רבי שמעון אומר: כל שהכסף בידו – ידו על העליונה. מוכר הוא דמצי הדר ביה, לוקח לא מצי הדר ביה. אי אמרת בשלמא מעות קונות – משום הכי מוכר מצי הדר ביה, לוקח – לא מצי

הדר ביה. אלא אי אמרת מעות אינן קונות - לוקח נמי ליהדר ביה? אמר לך ריש לקיש: אליבא דרבי שמעון - לא קאמינא, כי קאמינא - אליבא דרבנן. - בשלמא לריש לקיש, היינו דאיכא בין רבי שמעון לרבנן. אלא לרבי יוחנן, מאי איכא בין רבי שמעון לרבנן? - איכא בינייהו דרב חסדא, דאמר רב חסדא: כדרך שתקנו משיכה במוכרין כך תקנו משיכה בלקוחות. רבי שמעון - לית ליה דרב חסדא, רבנן אית להו דרב חסדא.

הגמרא מביאה את דעת רבי שמעון שלפיה מי שמחזיק בכסף ידו על העליונה. פירוש הדבר: הכוח לבטל את העסקה לאחר נתינת המעות נמצא בידי המוכר בלבד. הגמרא מנסה לברר מהו מקור המחלוקת בין שיטת חכמים לשיטת רבי שמעון. ריש לקיש מציע שהם חולקים בדין "מעוֹת קונות": רבי שמעון סובר שמעות קונות ומכאן הסברה לתת כוח ביד מי שבידו הכסף, ואילו חכמים סוברים שאין מעות קונות, ומכאן שאין זה משנה מי מחזיק בכסף, לכן אין הם סוברים ש"כל שהכסף בידו - ידו על העליונה".

הגמרא שואלת מה טעם המחלוקת לפי רבי יוחנן, ומציעה שהם חולקים על דבריו של רב חסדא. לדברי רב חסדא, כדרך שתיקנו שהמוכר יוכל לחזור בו כל עוד לא משך הקונה את הסחורה, כך גם תיקנו שיוכל הקונה לחזור בו כל עוד לא משך מהמוכר (גם כאן המטרה היא כדי שיטרח המוכר להציל במקרה של דלקה; מכיוון שגם הקונה יכול לחזור בו, במקרה שיראה דלקה יבוא ויחזור בו, ונמצא שחפץ הקניין העתיד להישרף יהיה בבעלות המוכר - ומתוך כך יטרח להצילם). רבי שמעון אינו סובר כדברי רב חסדא שתיקנו תקנה נוספת לקונה, ומשום כך הוא סובר ש"כל שהכסף בידו - ידו על העליונה", ורק ביד המוכר לחזור בו מהעסקה. חכמים סוברים כדברי רב חסדא: שני הצדדים יכולים לחזור בהם מהעסקה, היינו

גם הקונה, ומשום כך אין זה משנה מי מחזיק בכסף, ואין הם סוברים ש"כל שהכסף בידו – ידו על העליונה".

הדיון שמעניין אותנו הוא הדיון בשיטתו של רב חסדא, כלומר האם הזכויות שיש למוכר נתונות גם לקונה? רב חסדא מכניס שוויון זכויות במשא ומתן בין הצדדים. כשם שאנו מאפשרים למוכר לפרוש מהעסקה כאשר הוא מוצא עסקה טובה יותר, כך גם אנו מאפשרים לקונה לברוח מהעסקה כאשר הוא מוצא עסקה אחרת טובה יותר.

קונים פורשים מעסקאות כאשר הם מוצאים עסקאות אחרות זולות יותר. מוכרים פורשים מעסקאות כאשר הם מוצאים עסקאות אחרות יקרות יותר. שני הצדדים נמצאים במרדף תמידי אחר עסקה טובה יותר, וכאשר אין התחייבות של הצדדים לעמוד בעסקה – הם עלולים לפרוש ברגע שימצאו עסקה אחרת הטובה להם יותר. רב חסדא נותן לשני הצדדים אפשרות לפרוש. רבי שמעון כאמור חולק על תפיסה זו, ומאפשר רק לצד של המוכר לפרוש. אם בהתחלה שיטת רבי שמעון נראתה לנו סבירה יותר, היינו שהקונה אינו יכול לפרוש משום שהוא כבר ביצע את חלקו בעסקה ושילם, ואילו המוכר יכול לפרוש מסיבות כאלו ואחרות, כעת שיטתו מובנת לנו פחות – משום שאנו מבינים שהיא מפלה בין שני הצדדים בעסקה.

### מטרת תקנת החזרה למוכרים לפי רבי שמעון

אם כן, ברצוננו לברר את שיטת רבי שמעון: מדוע רק הצד של המוכר יכול לחזור בו מהעסקה. מדיון זה נלמד כיצד חכמים תיקנו תקנות למשא ומתן מסחרי, ומתוך כך נגזור למשא ומתן מסחרי בזמננו. עיון במחלוקת רש"י ותוספות יקדם אותנו בעניין זה. התוספות בבא מציעא מביאים את רש"י וחולקים עליו:



אי אמרת בשלמא מעות קונות משום הכי מוכר הדר ביה ולא לוקח - פרש"י דטרח מוכר ומציל משום שיכול לחזור בו אם יוקירו ולוקח לא יחזור אם יזלו. וא"ת וכי תקנו משיכה בשביל שאינם מהוגנים דטרח ומציל, לפי שאם יוקירו יחזור ויקבל עליו מי שפרע, שצדיקים לא יחזרו לעולם אפילו אם יוקירו? וי"ל דודאי לא תקנו אלא משום שאינם מהוגנים שיניחו פירות חבריהם לשרוף...

רש"י מפרש שהמוטיבציה של המוכר להציל את חפץ הקניין במקרה של דלקה היא היכולת שבידו להרוויח מביטול העסקה, על-ידי מכירה לצד אחר במחיר גבוה יותר במקרה שהמחיר יעלה. יש לתמוה, הרי זו מוטיבציה מעוותת מבחינה מוסרית. המצופה מהמוכר הוא להציל את החפץ בלי כל קשר לרווח עתידי שעלול להיות לו במקרה של ביטול עסקה, וזאת כדי לעמוד בהתחייבות שלו לעסקה. המוטיבציה של המוכר על-פי רש"י היא הפוכה מהמצופה ממנו, היא חסרת מחויבות לעסקה ולצד השני.

עדיין יש להבין מדוע יש הבדל בשיטת רבי שמעון בין המוכר, שאנחנו מאפשרים לו לברוח מהעסקה, ובין הקונה שאין אנו מאפשרים לו לברוח מהעסקה. רש"י ממשיך ומסביר שטבען של העסקאות הוא שהמוכרים הם הצד ה'רע', שמחפשים לעקוץ את העסקה, ואילו הקונים הם הצד ה'טוב' שיש להם מחויבות לעסקה, וממילא הם לא ירצו באפשרות כל שהיא לחזור בהם. יש להעיר שאבחנה זו של רש"י איננה מובנת; על-פי היכרות עם עולם העסקים כיום, אין הבדל בין הקונה למוכר בעניין מחויבותם לעסקה.

תוספות, מכל מקום, מקשים רק מצד המוטיבציה הפסולה. הם תמהים על רש"י וקובעים שלא ייתכן כי חכמים יקבעו תקנה לביטול עסקאות רק בגלל פושעים, העולם ההלכתי אינו מכוון ומתוקן כלפי

אנשים אלו. משום כך הם מסבירים אחרת, שמטרת התקנה היא כדי לעודד את המוכר להציל את החפץ. בהמשך נראה שתוספות מסכימים שהמוטיבציה של המוכר, שהיא האפשרות לבטל את העסקה כדי לקבל מחיר גבוה יותר, היא מוטיבציה לגיטימית.

**הרחבת שיטת רבי שמעון לחזרה ללקוחות לפי רבנו תם**  
 אם לדעתו של רש"י המוטיבציה של המוכר לבטל את העסקה היא לגיטימית, יש לשאול מדוע רבי שמעון מעודד מוטיבציה זו רק מצד המוכר ולא מצד הקונה. בהמשך התוספות מביאים את רבנו תם שעונה על השאלה:

ור"ת מפרש דאם נשרפו יכול הלוקח לחזור אפילו לר' שמעון, דלקמן (דף מט:): אמתניתין דר"ש אומר כל שהכסף בידו, מייתי עובדא דהוא גברא דיהב זוזא אחמרא ובעו למנסבי' דבי פרזוק רופילא, אמר רב חסדא כדרך שתקנו משיכה במוכרים כך תקנו בלקוחות. משמע דאף לר"ש אית ליה דרב חסדא, ואפי' מי שפרע ליכא כיון דאיכא הפסד לגמרי מדלא א"ל זיל קבל עלך מי שפרע, כדאמר ר' יוחנן לרבי חייא בר יוסף דזבין מלחא ואייקר כו'. ולכך טרח מוכר ומציל שלא יחזור בו לוקח, ולא יעמוד אפילו במי שפרע, ואפילו משום יוקרא וזולא יכול לחזור בו לוקח אף לר"ש, כדמוכח פרק איזהו נשך (לקמן דף עד:): דקאמר כי קאמר ר"ש מוכר חוזר ולא לוקח בחד תרעא, שעמד השער במקומו, בתרי תרעי מי אמר, לשם יודה דאף לוקח יכול לחזור, דאי לא תימא הכי מי שפרע בלוקח לית ליה. והא דקאמר בשמעתין דר"ש לית ליה דרב חסדא, היינו היכא דלא הוול ולא הוקר, דלרבנן

ורב חסדא שניהם חוזרים, ולר"ש מוכר יכול לחזור בו מפני שהכסף בידו ולא לוקח.

רבנו תם עונה שעל-פי רבי שמעון, הרשות העודפת שיש רק ביד המוכר לבטל עסקה – ניתנת לו רק אם מחיר השוק לא השתנה, אך אם מחיר השוק השתנה – הרשות ניתנת גם ביד הקונה לבטל את העסקה. רש"י כאמור מבין שתקנת רבי שמעון חלה גם במקרה שמחיר השוק השתנה. על הבנה זו יש לשאול: לפי שיטתו שהקונים הם הצד ה"טוב" בעסקה ולא ירצו לבטל עסקה, הרי ברור שבמקרה שמחיר השוק משתנה לטובתם, גם הם ירצו לבטל את העסקה.

רבנו תם מחדש חידוש עצום בשיטת רבי שמעון ומעמיד את כל שיטתו רק אם מחיר השוק לא השתנה, כלומר, גם ביד הקונה לחזור בו אם מחיר השוק השתנה. יש להבין כיצד חידוש זה מסתדר עם המשנה המפורשת, שלפיה דעת רבי שמעון ש"כל שהכסף בידו – ידו על העליונה". רבנו תם מוכיח זאת מהמשך הסוגיה (בבא מציעא מט, עב), שם מובא מעשה ובו קונה שילם מעות עבור יין ועדיין לא משך אותו. לאחר ששמע שמועה שהמשנה למלך עתיד להחרים את היין, הלך הקונה למוכר וביקש לבטל את העסקה ולקבל את הכסף בחזרה. על זה אמר רב חסדא שכדרך שתיקנו משיכה במוכרים כך תיקנו משיכה בקונים, וגם ביד הקונה לבטל את העסקה. כיוון שסוגיה זו עסקה בשיטת רבי שמעון, ממילא יש להבין שרבי שמעון בעצמו סובר שתיקנו גם תקנה לקונה שיכול לחזור בו.

יוצא אפוא שלפי רבנו תם כמעט אין הבדל בין שיטת רבי שמעון לשיטת תנא קמא. שניהם מסכימים ששני הצדדים יכולים לבטל עסקה אם מחיר השוק השתנה או אם התרחשה שרפה. ההבדל היחיד הוא כאשר מחיר השוק לא השתנה ואין סיבה לביטול העסקה, ובו רבי שמעון לא יתיר לקונה לחזור בו, ואילו תנא קמא יתיר.

בהתנהלות בשוק, רובן המוחלט של ביטולי העסקאות נובעים מסיבה כלכלית, כשהמחיר משתנה. אם כן, יש לומר שתנא קמא רבי שמעון מסכימים על הרוב המוחלט של העסקאות – ניתן לחזור בהן.

### הסתייגות המאירי מהרחבת תקנת החזרה ללקוחות

יש לתמוה על דברי רבנו תם. האם ייתכן שרבי שמעון סובר שנתיר לבטל עסקאות כדי למצות אופציות אחרות של עסקאות, אם מחיר השוק השתנה? הרי לא סביר לנהל שוק שבו כל צד יכול לברוח גם לאחר חתימה על עסקה, גמירת דעת של שני הצדדים, והעברת תשלום כספי העסקה למוכר. האם רבי שמעון היה מוכן לפסוק הלכה ולקיים כך משא ומתן?

המאירי, בבית הבחירה על סוגייתנו, חולק על רבנו תם ושולל את מתן האפשרות לקונה לבטל עסקה אם מחיר השוק משתנה:

ולא היתה עיקר התקנה שתהא רשות ללוקח לחזור, שאין ראוי לומר דין חזרה ללוקח שהוציא את שלו מידו ושאינו בידו לא פירות ולא מעות כמו שהיא ראוייה לומר למוכר שהכל בידו. ומ"מ כדי להשוות את המדות בדין תקנוה אגבה ללוקח, והוא שאמרו למטה כדרך שתקנו משיכה למוכר ר"ל שיהא רשאי לחזור כל זמן שלא משך הלוקח ממנו, כך תקנו משיכה ללקוחות ר"ל שיהא אף הלוקח רשאי לחזור. אלמא שעיקר התקנה למוכר היתה, אלא שאגבו ניתנה רשות חזרה אף ללוקח, ומ"מ כל זמן שלא חזר בו אחד מהם של לוקח הם, ואם נשרפו ללוקח נשרפו. ואין מפרשים שעיקר התקנה לחזרת הלוקח היא כדי שיטרח המוכר בהצלתו, מפני שאם נשרפו חייב הוא להחזיר המעות.

המאירי מביא את הרקע ההיסטורי של התקנה: בתחילה לא היו מאפשרים לצדדים לחזור בהם מהעסקה, ולאחר מכן תיקנו תקנה למוכר. מטרת התקנה הייתה שונה ממטרתה לפי רבנו תם, והיא לא נועדה לאפשר לצדדים לחזור בהם במקרה של שינוי במחיר השוק. מכיוון שתיקנו תקנה למוכר, חזרו ותיקנו גם תקנה לקונה כדי להשוות ביניהם את הדין – כשם שהמוכר יכול לחזור בו מהעסקה, כך גם הקונה יכול לחזור בו מהעסקה. לפי סברת המאירי, אף שרשות בידם של הצדדים לבטל את העסקה גם כאשר המחיר בשוק משתנה, אין ראוי לפעול כך. גם כאן יש לחלק: בדיני אדם בבית דין, שני הצדדים יכולים לברוח ולבטל את העסקה, אך בדיני שמיים אין ברשותם לברוח אלא עליהם לעמוד בדיבורם. יש להדגיש שאין כאן חיוב לעמוד בעסקה רק מבחינה מוסרית, אלא החיוב שייך בעיקר מבחינה הלכתית.

## **ביטול עסקה שסוכמה לפני תשלום או משיכה**

### **הנושא ונותן בדברים וחוזר בו**

כעת אנו באים לעסוק בשאלה העיקרית המעסיקה אותנו – האם יש בעיה לבטל עסקה גם ללא נתינת מעות או משיכת חפץ? הגמרא בבבא מציעא דנה בשיטת ריש לקיש בעניין זה:

תנן: אבל אמרו מי שפרע מדור המבול הוא עתיד ליפרע ממי שאינו עומד בדיבורו. אי אמרת בשלמא מעות קונות – משום הכי קאי באבל, אלא אי אמרת מעות אינן קונות – אמאי קאי באבל? – משום דברים. – ובדברים מי קאי באבל? והתניא, רבי שמעון אומר: אף על פי שאמרו טלית קונה דינר זהב, ואין

דינר זהב קונה טלית – מכל מקום כך הלכה, אבל אמרו: מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצרים בים, הוא עתיד ליפרע ממי שאינו עומד בדיבורו. והנושא ונותן בדברים – לא קנה, והחוזר בו – אין רוח חכמים נוחה הימנו. ואמר רבא: אנו אין לנו אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו. – דברים ואיכא בהדייהו מעות – קאי באבל, דברים וליכא בהדייהו מעות – לא קאי באבל.

הגמרא פותחת בהנחה שלשיטת רבי יוחנן, שמעות קונות מדאורייתא, מוכן שמי שמבטל עסקה לאחר נתינת מעות מקבל 'מי שפרע'. בבסיס הנחה זו עומדת ההנחה שמי שחוזר בו לאחר נתינת מעות – עובר על איסור דאורייתא.

הגמרא ממשיכה ושואלת: לשיטת ריש לקיש שסובר שמעות לא קונות, מדוע יש לבצע דין 'מי שפרע', הרי מדין דאורייתא קניין מתבצע רק על-ידי משיכה, ולכאורה אין בעיה לבטל עסקה לאחר נתינת מעות?

אפשר להציע כאן שתי תשובות: אפשרות אחת היא שמי שמבטל עסקה לאחר נתינת מעות עובר על איסור דרבנן לפי ריש לקיש, ומשום כך מקבל דין 'מי שפרע'. יש לזכור שדין דרבנן מחייב לא פחות מדאורייתא ואין להקל בו ראש. אך הגמרא עונה תשובה אחרת: "משום דברים", כלומר אי העמידה של אדם בדיבורו. תשובה זו מרצה אותנו אם ברצוננו להוכיח שהעניין המחייב בעסקים הוא הדיבור. אך הגמרא מפקפקת בתשובה זו, ושואלת אם מוצדקת היא ההנחה שדין 'מי שפרע' ניתן רק משום שאדם לא עמד בהבטחת דיבורו; הרי מצינו שרבא סובר שמי שחוזר בו מדבריו שנשא ונתן בהם – איננו מקבל את קללת 'מי שפרע', אלא רק נכנס לגדר מי ש'אין רוח חכמים נוחה הימנו'. יש להבין מה היחס בין מי ש'אין רוח

חכמים נוחה הימנו' ובין מי שמקבל את קללת 'מי שפרע'. יש לשים לב שנוסח 'מי שפרע' המופיע כאן הוארך, הוסיפו לו את אנשי סדום, עמורה ומצרים. חוקרים הוכיחו מכאן שבמשך הדורות תקנה זו פותחה, הוסיפו עוד תוכן לטקסט וחידשו "מעמד" של מי שפרע בפרהסיה, כנראה משום שלא הקלו ראש בדין זה והיה צורך לפתחו.

### בירור דין "אין רוח חכמים נוחה הימנו"

ננסה להבין את היחס בין דין "אין רוח חכמים נוחה הימנו" ובין קללת מי שפרע. יכול להיות שדין "אין רוח חכמים נוחה הימנו" חמור מקללת מי שפרע. לברור היחסים נעיין בדברי רש"י:

אין רוח חכמים נוחה הימנו - אין נחת רוח לחכמי ישראל במעשיו של זה, אין דעתם נוחה עליהם. הימנו - על ידו. אנו אין לנו - קללה אחרת, אלא אינו הגון בעיני חכמים.

צריך להבין למה התכוון רש"י באומרו: "אין נחת רוח לחכמי ישראל". האם זה חמור מקללת מי שפרע? לכאורה אין זה נראה חמור כל-כך. מכל מקום, יהודי כשר לא היה חפץ שדבר זה ייאמר עליו. הגמרא ממשיכה באמרת רבא:

והנושא ונותן בדברים - לא קנה, והחוזר בו - אין רוח חכמים נוחה הימנו. ואמר רבא: אנו אין לנו אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו. - דברים ואיכא בהדייהו מעות קאי באבל, דברים וליכא בהדייהו מעות - לא קאי באבל.

רבא מתנה את דין "מי שפרע" רק בחזרה לאחר נתינת מעות, ואילו חזרה ממשא ומתן של דברים בלבד איננה בדין זה אלא בדין "אין

רוח חכמים נוחה הימנו". תוספות מסבירים את החידוש בדברי רבא:

ואמר רבא אנו אין לנו אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו – ואם תאמר מאי קמ"ל רבא, בברייתא נמי הכי קתני החוזר בו אין רוח חכמים נוחה הימנו, וי"ל דאשמועינן דאין רוח חכמים נוחה הימנו לאו היינו מי שפרע דקתני ברישא.

תוספות מנסים להבין את החידוש בדברי רבא, הרי אמירתו שדין "אין רוח חכמים נוחה הימנו" מובאת לנו כבר בברייתא. הם מסבירים שרבא בא להוסיף שיש להפריד בין דין "אין רוח חכמים נוחה הימנו" ובין קללת מי שפרע. לכאורה, בקריאה פשוטה של הגמרא, יכולנו להבין ששני דינים אלה הם היינו הך, אך רבא מחדש לנו שהם נבדלים זה מזה.

יש לזכור שכל הדיון מובא לשיטת ריש לקיש, אך לשיטת רבי יוחנן – שדבר תורה מעות קונות, יש להניח שדינו של הנושא ונותן דברים החוזר בו חמור מדינו לפי ריש לקיש.

ברצוננו לברר: על איזה איסור עובר אדם שאינו עומד בדיבורו? מהו המקור לדין זה? הגמרא תברר בהמשך את המקור לדין על-פי רבי יוחנן, ויתברר שמקור דין זה הוא מדאורייתא. יש להבין גם מהו הנושא ונותן בדברים, האם מדובר בסגירת חצי עסקה או בהכרח עסקה שלמה? הביטוי אינו מנוסח כסגירת עסקה, אלא נאמר רק "נושא ונותן בדברים" – האם אפשר להניח שיש פער בין סגירת עסקה ובין נשיאה ונתינה בדברים בלבד?



## ביטול הסכם בעל-פה

### "מחוסרי אמנה"

הגמרא בהמשך מביאה מעשה הקשור לענייננו, ומתוכו יתברר לנו עוד דין על רצף הדינים של "אין רוח חכמים נוחה הימנו" ו"מי שפרע", והוא: "מחוסרי אמנה".

רב כהנא יהבי ליה זוזי אכיתנא, לסוף אייקר כיתנא. אתא לקמיה דרב. אמר ליה: במאי דנקיטת זוזי – הב להו, ואידך – דברים נינהו, ודברים אין בהן משום מחוסרי אמנה. דאיתמר; דברים, רב אמר: אין בהן משום מחוסרי אמנה, ורבי יוחנן אמר: יש בהם משום מחוסרי אמנה.

רב כהנא קיבל מקדמה עבור פשתן, אך עדיין לא משכו ממנו את הפשתן. לאחר מכן התייקר הפשתן, ורב כהנא רצה לחזור בו מהעסקה. הלך ושאל את רב אם בידו לבטל את העסקה. בשלב זה לא ברור מהו טיב העסקה, ואם מדובר במחיר השוק לאותו היום. הבנת טיב העסקה משליכה על דין ביטולו.

רב ענה לו כי את כמות הפשתן השווה לכסף המקדמה עליו לתת לקונים, ואילו את שאר הפשתן הכלול בעסקה, שבעבורו עדיין לא קיבל כסף, אין הוא חייב לתת, משום שעסקה זו נחשבת כ"דברים" – והחוזר בו מדבריו אינו נחשב כאדם בלתי נאמן, משום כך רשאי הוא לחזור בו משאר המקח.

יש לשים לב שלפי דין המשנה, כל עוד לא הייתה משיכה של פשתן לא היה גמר עסקה, לפיכך מן הדין רב כהנא היה יכול לחזור בו גם מהפשתן שעבורו קיבל את המקדמה – אך רב פסק לו שאין הוא יכול לחזור בו. מכאן יש להבין שהן רב כהנא שפנה לרב, והן רב

שענה לו, חששו ממי שפרע ולא הקלו בו ראש. בתשובת רב מובא חידוש עצום. רב לא ענה לרב כהנא בפירוט, שמן הדין הוא יכול לחזור בו אך עליו לקבל מי שפרע. הוא קפץ מייד למסקנה שאינו יכול לחזור בו. אף-על-פי שבבית הדין רב כהנא יכול לחזור בו מעסקה זו, יש לחשוש לדיני שמיים ולקללת מי שפרע, ומשום כך אין הוא יכול לחזור בו מהחלק בעסקה שבעבורו קיבל כסף כמקדמה. על-פי רב, אין ביד רב כהנא כלל אפשרות לבטל את העסקה ולקבל על עצמו מי שפרע.

באשר לחלק השני בעסקה, שעבורו לא קיבל רב כהנא כסף, מתיר רב לרב כהנא לחזור בו מהעסקה, שכן החוזרים מהם מדיבורם "אין בהן משום מחוסרי אמנה". רבי יוחנן חולק וסובר: "יש בהן משום מחוסרי אמנה". יש לשאול: מה היחס בין דין זה לדין "אין רוח חכמים נוחה הימנו", האם הם שווים?

עוד יש לברר: במקרה זה מחיר השוק של הפשתן עלה, ורב מתיר לרב כהנא לחזור בו מהעסקה מלבד כספי המקדמה. האם רב היה מתיר לרב כהנא לחזור בו גם אם מחיר השוק לא היה עולה?

בינתיים, אנו רואים כי רבי יוחנן סובר שבכל מצב אסור לאדם לחזור בו מדבריו, שכן הוא סובר שיש בזה בעיה של "מחוסרי אמנה". ייתכן שגם רב סובר שאדם שחוזר בו מדיבורו נחשב "מחוסר אמנה", אלא שבנתונים מסוימים, כשמחיר השוק עולה, רב סובר שיהודי אינו צריך להפסיד כסף מרובה, וביכולתו לחזור בו מעסקה שעוד לא בוצעה בה העברת כספים.

יש לשאול: מהו המקור לדברי רבי יוחנן שדברים יש בהם משום מחוסרי אמנה? מתוך ברור מקור הדין יתברר לנו מהו התוקף של הדין, אם הוא מדרבנן או דאורייתא.

## מקור מדאורייתא לאיסור ביטול עסקה

הגמרא מביאה ברייתא על חובת האדם לעמוד במילתו:

מיתבי, רבי יוסי ברבי יהודה אומר: מה תלמוד לומר הין צדק? והלא הין בכלל איפה היה? אלא לומר לך: שיהא הן שלך צדק, ולאן שלך צדק! – אמר אביי: ההוא שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב.

ישנה מצווה מדאורייתא שמקורה בפסוק בתורה: "מֵאֲזַנִּי צֶדֶק אֲבִי צֶדֶק אֵיפֶת צֶדֶק וְהִין צֶדֶק וְהִין צֶדֶק יְהִי לְכֶם" (ויקרא יט, לו), והיא החיוב המוטל על האדם לעמוד בדבריו. כותב על זאת הראב"ד, המובא בשיטה המקובצת במקום:

וכתב עליו הראב"ד ז"ל וזה לשונו: אמר אברהם נראה לי דהא דרבי יוסי ברבי יהודה עדיפא ממחוסרי אמנה אלא רשע נמי מיקרי דקא עבר על עשה ולרבי יוחנן לא הוה מקשה מיניה דאפשר דאידי דאמר רב אין בהן משום מחוסרי אמנה אמר איהו נמי מחוסרי אמנה ואפשר דאפילו מצות עשה נמי אית בהו ועל כן אמר אביי לההיא דשלא ידבר אחת בפה וכו' אבל אם אמר בדעת גמורה משום מחוסרי אמנה איכא רשע לא מיקרי במתנה מרובה הוא דהוי מחוסר אמנה לרבי יוחנן.

הרשב"א ציטט את הראב"ד, שכתב שכאשר יש מצוות עשה מדאורייתא על האדם לקיים את הבטחותיו בענייני מסחר, ומי שאינו עומד בהבטחותיו נקרא רשע.

אך הרי על-פי דין המשנה, בקניין מטלטלין, כל עוד לא התבצעה משיכה אין גמר קניין ואין חיוב עסקה. נמצא שיש פער בין חיוב המשנה

לביצוע עסקה, המחייב רק לאחר גמר הקניין, ובין החיוב מדאורייתא של "צדק יהיה לכם", שעל האדם לעמוד בהבטחותיו העסקיות.

### האם עמידה בדיבור היא מצוות עשה?

בעניין זה, רבים מצטטים את הרמב"ם בהלכות דעות, ומסבירים שהחיוב של "הן צדק" אינו מצווה מדאורייתא:

משאו ומתנו של תלמיד חכם באמת ובאמונה, אומר על לאו לאו ועל הן הן, מדקדק על עצמו בחשבון ונותן ומוותר לאחרים כשיקח מהן ולא ידקדק עליהן, ונותן דמי המקח לאלתר ואינו נעשה לא ערב ולא קבלן ולא יבא בהרשאה, (אינו) מחייב עצמו בדברי מקח וממכר במקום שלא חייבה אותו תורה, כדי שיעמוד בדבורו ולא ישנהו, ואם נתחייבו לו אחרים בדין מאריך ומוחל להן ומלוה וחונן, ולא ירד לתוך אומנות חבירו, ולא יצר לאדם לעולם בחייו, כללו של דבר יהיה מן הנרדפים ולא מן הרודפים מן הנעלבים ולא מן העולבים, ואדם שעושה כל המעשים האלו וכיוצא בהן עליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בכך אתפאר.

(הלכות דעות ה, יג)

מדברי הרמב"ם משתמע שמצווה זו מצומצמת לתלמידי חכמים בלבד. נוסף על כך, הרמב"ם נוהג בפתיחה לכל ספר לצטט את המצוות המובאות בספר, ובפתיחה להלכות דעות הרמב"ם אינו מונה הלכה זו כמצווה. זאת ועוד, הרמב"ם אינו מונה הלכה זו בספר המצוות.

גם אם נניח שלא מדובר במצווה, אין להקל ראש בהלכה שכתב הרמב"ם ביד החזקה. ובכל זאת יש לשאול: הרי כולם עתידים

להישאל בבית דין של מעלה "נשאת ונתת באמונה", אם כן, מדוע מצווה זו חלה על תלמידי חכמים בלבד? כל האחרונים אינם מוכנים לקבל את ההסבר שהרמב"ם אינו סובר שמדובר במצוות עשה. התורה תמימה סובר שזו מצווה לפי הרמב"ם.

וכתב הרמב"ם בפ"ה הי"ג מדעות דמצוה זו קאי רק על ת"ח, ולא ידעתי מנ"ל כן, ואולי כונתו דמדאיירי בסוגיא כאן במדות ת"ח כלל גם מדה זו, אבל אין ה"נ דשייכת בכל אדם. או דהרמב"ם מונה את המדות המשובחות שירכש לו בן ישראל ועל ידיהן הוא נקרא ת"ח, ואין כונתו לומר דדוקא ת"ח צריך שינהוג כן, וצ"ע.

(תורה תמימה, הערות, ויקרא יט, הערה רסה)

התורה תמימה אומר שמצווה זו היא חלק ממניין המצוות והיא מוטלת על כל אדם, ומתרץ שהרמב"ם עסק בהלכה זו במידותיו של תלמידי חכמים, ומשום שמצווה זו הכרחית כדי להיקרא תלמיד חכם – הוא ייחס אותה כאן לתלמידי חכמים; אך מכל מקום היא מחייבת כל אדם.

הרמב"ם כותב בהמשך ההלכה: "ולא ירד לתוך אומנות חברו", מצווה זו היא בוודאי הלכה המחייבת כל אדם ואיננה התחסדות של תלמידי חכמים בלבד. ממילא אפשר להבין שכל ההלכה הזו מחייבת כל אדם ובפרט תלמידי חכמים. אך תירוץ זה איננו מספק, שכן לא מצינו במקום אחר ברמב"ם שהוא מייחס מצווה זו לכל אדם ודן בה בצורה כללית.

מכל מקום, גם אם יש להבין את דברי הרמב"ם כפשוטם, שהלכה זו נאמרה לגבי תלמידי חכמים בלבד והיא אינה מצווה מדאורייתא,

ייתכן להסיק שזה מנהג המחייב כל אדם, בדומה למנהגים שאנו מחויבים בקיומם אף-על-פי שאינם מצוות מדאורייתא. לבסוף יש לזכור שמצווה זו נמצאת במחלוקת ראשונים, ויש ראשונים שפרשו שמצווה זו מדאורייתא. כמו שאנו מקיימים מצוות גם במקום ספק, כפי שלמשל יש המניחים תפילין של רש"י ותפילין של רבנו תם מחמת הספק, כך גם מצווה זו הנמצאת במחלוקת ראשונים מחייבת אותנו על אף הספק.

### מחלוקת בגין תוקף מצוות "הין צדק"

התוספות יום טוב עוסק גם הוא בלימוד מ"הין צדק" ומפרש לימוד זה:

ר' יוסי בר יהודה אומר מה ת"ל הין צדק והלא הין בכלל איפה היה [דהין י"ב לוגין ואיפה ג' סאין שהן ע"ב לוגין] אלא לומר לך שיהא הין שלך צדק ולא שלך צדק. ואף על גב דבקרא לא כתיב אלא הין מכלל הן אתה שומע לאו כי טעם אחד לשניהם [ואסמכתא בעלמא הוא דאלת"ה א"כ עובר בעשה ה"ל למתני]: (שביעית י, ט)

תוספות יום טוב מסביר שהפסוק "והין צדק יהיה לכם" (ויקרא יט, לו) מזכיר רק 'הין' ולא 'לאו', ומהציווי ש'הין' שלך יהיה צדק, הגמרא הסיקה שגם 'לאו' שלך יהיה צדק. התוספות יום טוב מסביר כיצד הגמרא הסיקה זאת: "מכלל לאו אתה שומע הן", כמו שלומדים ש"הין" שלך צדק כך יש ללמוד גם על ה"לאו".

התוספות יום טוב סובר שפסוק זה הוא אסמכתא בעלמא, וזו היא מצווה מדרבנן ולא מדאורייתא.

המנחת חינוך מסביר שיש לעיין בשורשי המצוות לרמב"ם, ולא מספיק לעיין במניין המצוות שלו בלבד כדי להבין אילו מצוות הוא מונה כמצוות מדאורייתא. במצווה רנט הוא כותב:

בודאי דדרש הזה הוא דאורייתא כנ"ל פשוט ועיין ר"מ פ"ה מה' דעות שכתב דרך ת"ח להיות מו"מ באמונה אומר על הן הן כו', הוא כת' בדרך מוסר דתלמיד חכמים בוודאי צריך לדקדק בזה, אבל באמת כל ישראל מוזהרים ע"ז כמבואר בדבריו בהמו"מ ע"ש. ולשיטת הר"מ בעצמו כל מה שאינו מפורש בגמ' דהוא מן התורה ע"ד הנדרש הוא רק אסמכתא עיין בספר המצות עיקר ב' והדברים עתיקין.

המנחת חינוך סובר שמצוות 'הין צדק' היא מדאורייתא לפי הרמב"ם. כדי להתמודד עם דבריו בהלכות דעות, הוא מתרץ שאומנם הרמב"ם יחס מצווה זו לתלמידי חכמים בלבד, אך מצווה זו מוטלת על כולם. אומנם הרמב"ם אינו מונה מצווה זו בספר המצוות, אך בשרש ב בספר המצוות הוא כותב שלימוד מפסוק מפורש נחשב כלימוד מחייב מדאורייתא, ונחשב ממניין המצוות, לכן מצווה זו היא מדאורייתא.

גם הגר"י פערלא, בביאור על ספר המצוות לרס"ג, דן בשיטת רבי יוחנן ומברר אם לפי שיטתו מצווה זו מדאורייתא. נזכיר שהרי"ף פוסק הלכה כרבי יוחנן, מכאן שיש חשיבות רבה לברור סיווג מצווה זו לפי שיטתו.

ואם כן אם איתא דהך דרשא דר"י ברבי יהודה דרשא גמורה מדאורייתא היא ועשה גמורה דאורייתא יש בה. אם כן קשה

ולר"י מי ניחא, הרי אפילו ר"י לא קאמר אלא דיש בהם משום מחוסר אמנה. והשתא תיפוק ליה דאית בה מצות עשה דאורייתא ועבר בעשה ומכין אותו עד שתצא נפשו דלא ליהדר בי'.

הרב פערלא מפרש את דרשתו של רבי יוסי בר יהודה על הפסוק 'הין צדק' כמקור מדאורייתא למצווה, וסובר שיש להבין את היחס בין שיטת רבי יוחנן לבין דרשתו של רבי יוסי בר יהודה כדרשות חופפות: גם רבי יוחנן סובר שמצווה זו היא מדאורייתא, ומי שעובר על מצווה זו מכין אותו עד שתצא נשמתו. הרב פערלא ממשיך בהסתייגות:

הן אמת דלפמש"כ בחי' הר"ן שם כן היא לקושטא דמילתא דלר"י נמי פריך. וכתב כן גם בדעת הרי"ף. ומבואר שם דס"ל דלכ"ע עשה גמורה דאורייתא היא עיין שם. אבל לדעת הרז"ה ז"ל והרא"ש שם מוכח ע"כ דאין בזה עשה גמורה אלא אסמכתא בעלמא היא עייש"ה. מיהו מדברי הראב"ד שהביא הריטב"א והש"מ שם וכן מדברי הנמוק"י שם מבואר דס"ל דעשה דאורייתא היא על כל פנים לענין שלא לדבר אחד בפה ואחד בלב עיין שם. אבל מדברי הרמב"ם (בפיה"מ סוף שביעית) והרע"ב שם שכתבו על מאי דתנן התם כל המטלטלים נקנין במשיכה וכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה הימנו. דהיינו מדתניא איפת צדק והין צדק שיהא הן שלך צדק וכו' עיין שם. מבואר ע"כ דס"ל דאסמכתא בעלמא הוא. דאל"כ מאי רוח חכמים נוחה הימנו דקתני. תיפוק ליה דמושבע ועומד עלה מהר סיני. ועובר בעשה דאורייתא אם אינו מקיים את דברו. ועוד דא"כ גם בלא



משיכה הול"ל דקונה קנין גמור. דכיון דקאי בעשה גמורה דאורייתא אם כן מכין אותו עד שתצא נפשו או שיקבל עליו. ואם כן סמכא דעתייהו כמו בקנין גמור. אלא ודאי להרמב"ם והרע"ב אסמכתא בעלמא הוא. וכ"כ שם הר"ב תוס' יום טוב בפשיטות דאסמכתא בעלמא הוא עיין שם. ובודאי דבריו מוכרחים להרמב"ם והרע"ב כמוש"כ. אלא דמכל מקום אין זה מוסכם ולא פשוט כ"כ.

הרב פערלא שואל על הסברו: אם רבי יוחנן סובר שזו מצווה מדאורייתא, מדוע הוא אומר על מי שעובר עבירה זו שהוא מ"מחוסרי אמנה" בלבד, הרי היה עליו להתנסח בנוסחים קלאסיים שנאמרים על מי שעובר על עבירות מדאורייתא, כמו "מושבע ועומד מהר סיני". מכאן שיש להסתייג מאמירה מוחלטת שרבי יוחנן סובר שמצווה זו מדאורייתא. לבסוף הוא מסכם את הדעות בראשונים, מראה שמדובר במחלוקת, ובתוך מחלוקת זו הוא מעמיד את הרמב"ם בתוך השיטה הסוברת שמצווה זו מדרבנן בלבד.

## ביטול עסקה – דעות הפוסקים

הרי"ף

בבואנו לפסוק הלכה בעניין ביטול עסקאות, עלינו להתייחס בראשונה לשני המקורות המנוגדים שראינו עד כה. מצד אחד, דין המשנה שעד שלא התבצע קניין מלא, שני הצדדים יכולים לחזור בהם. מצד שני, יש ראשונים הפוסקים שגם אם לא התבצע קניין, אסור לאדם לחזור בו מדבריו ויש מצווה מדאורייתא של עמידה במילה – "הין צדק". נעייך בדברי הרי"ף על הסוגיה ונראה כיצד הוא פסק להלכה.

וקי"ל דכל היכא דפליגי רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן. איתמר: דברים, רב אמר אין בהם משום מחוסרי אמנה ורבי יוחנן אמר יש בהם משום מחוסרי אמנה. ואף רבי יוחנן לא אמר אלא במתנה מועטת משום דסמכא דעתיה, אבל במתנה מרובה דלא סמכא דעתיה לא. והלכתא כרבי יוחנן. תניא, רבי יוסי ברבי יהודה אומר: מה תלמוד לומר והין צדק, והלא הין בכלל איפה, אלא שיהא הן שלך צדק ולא שלך צדק, ופירשה אביי שלא ידבר אחת בפה ואחת בלב. (בבא מציעא כט, עא בדפי הרי"ף)

כפי שראינו, רב ורבי יוחנן חלוקים בדעתם אם אדם שחוזר בו מדיבורו נחשב מ"מחוסרי אמנה". אומנם במחלוקת ביניהם פוסקים על-פי רבי יוחנן, אך הרי"ף מעמיד את דברי רבי יוחנן רק ב"מתנה מועטת", כלומר התחייבות מינימלית, לפיכך מי שחוזר בו מהתחייבות גדולה איננו נחשב כ"מחוסרי אמנה". הרי"ף חוזר ושונה שההלכה כרבי יוחנן, וממשיך ומביא את לימודו של רבי יוסי בר יהודה וכן את דברי אביי. לכאורה דברים אלו מיותרים לאחר שכבר פסק שהלכה כרבי יוחנן. שמא יש לומר שרבי יוחנן לא סבר כרבי יוסי בר יהודה וכאביי, וסבר שדין "מחוסרי אמנה" לא נאמר במשא ומתן אלא רק בדיני מתנות מועטות.

**בעל המאור:** המבטל בגלל מחירי השוק אינו מחוסר אמנה פסק הרי"ף איננו חד וברור. בעל המאור על הרי"ף פסק באופן בהיר וחד משמעי כשיטת רבי יוחנן:

פסק הרי"ף ז"ל כרבי יוחנן דאמר: דברים יש בהם מחוסרי אמנה. ולי נראה ה"מ בחד תרעא, אבל בתרי תרעי לית בהו

משום מחוסרי אמנה מידי דהוה אמעוה לר"ש שהן קונות ללוקח שהוא אינו יכול לחזור בו, ובתרי תרעי לא קני אלא קאי באבל אמרו כדאמרינן באיזהו נשך, דאי לא תימא הכי, אם כן מי שפרע לר"ש בלוקח לית ליה וכו', אף אנו יש לנו לומר כן בדין מחוסרי אמנה דבתרי תרעי קלש ליה איסורא ואין עליו דין מחוסרי אמנה... ומה שכתב הרי"ף ז"ל בהא עניינא דמחוסרי אמנה, תניא אמר רבי יוסי ברבי יהודה מה תלמוד לומר והין צדק וכו' ופירשה אביי שלא ידבר אחת בפה ואחת בלב, תמיהא מילתא: כיון דפסק כר' יוחנן למה ליה למכתבה לדאביי, ואביי למדחיה לרבי יוחנן הוא דאתא ולסיועיה לרב, אלא יש לומר שמא כתבה ללמוד ממנה למתנה מרובה לרבי יוחנן שמותר לחזור בו.

בעל המאור מסביר שלפי רבי יוחנן רק מי שחוזר בו כאשר מחירי השוק לא השתנו נחשב "מחוסרי אמנה", אך אם מחירי השוק עלו, אין הוא נחשב "מחוסרי אמנה". חלוקה זה בתוך דברי רבי יוחנן תמוהה, שכן לא מצינו מקום שרבי יוחנן מחלק חלוקה כזו. בעולם המשא ומתן כיום, הרוב המוחלט של ביטולי העסקאות נובעים מכך שמחירי השוק השתנו ומבטל העסקה יכול למצוא עסקה טובה יותר במקום אחר. אם כן, גם שיטת רבי יוחנן המחמירה לא חידשה לנו באשר לרוב המוחלט של מבטלי העסקאות שהם "מחוסרי אמנה", אלא חידשה רק במקרים המעטים שבהם מחיר השוק לא השתנה. יש לשאול מדוע יש כאן העדפה לצד של המוכר על פני הצד של הקונה.

בעל המאור מסביר כיצד הוא הגיע לחלוקה בשיטת רבי יוחנן. הוא מביא את שיטת רבי שמעון מהמשנה הסובר ש"כל שהכסף בידו – ידו על העליונה", ומסביר באופן זה: אם אפילו השיטה המחמירה במשנה,

שהיא שיטת רבי שמעון, מודה שלאחר נתינת מעות יכול המוכר לחזור בו בתנאי שיש שינוי במחיר השוק, ולקבל 'מי שפרע' – כך גם השיטה המחמירה באמוראים, שהיא שיטת רבי יוחנן, תודה שכאשר מחיר השוק השתנה המוכר יכול לחזור בו. לא ייתכן שאמורא יחמיר יותר מהתנא המחמיר ביותר.

### הרשב"א: מחמיר בחזרה למרות שינוי במחיר שוק

הרשב"א חולק על בעל המאור, וכותב בחידושי על הגמרא:

וכתב רבינו זכריה הלוי ז"ל דדוקא בחד תרעא אבל בתרי תרעי לא, והביא רביה מדר' שמעון דקאמר מי שהכסף בידו ידו על העליונה כלומר מוכר אבל לוקח לא ואפ"ה אסיקנא בשלהי איזהו נשך (ע"ד ב') דמודה ר"ש בתרי תרעי דאפי' לוקח יכול לחזור בו, ומדר"ש נשמע לדידן דמאחר שנשתנה השער קליש ליה אסורא. ואינה רביה, דהתם כיון דתקון רבנן חזרה אצל המוכר בין בחד תרעא בין בתרי תרעי, דינא הוא דליתקון נמי אצל הלוקחות היכא דאית ליה פסידא מיהא דהיינו בתרי תרעי. אבל הכא מ"ש חד תרעא מ"ש תרי תרעי, כל שאינו עומד בדבורו הרי הוא ממחוסרי אמנה, דמאן דזבן ומזבין סמכא דעתייהו דלוקמו מקח זה לזה. ותדע לך דהתם נמי, בין לר' שמעון בין לרבנן, אפי' בתרי תרעי קבולי מקבל מי שפרע, אלמא חייב הוא להעמיד דבורו אפילו בתרי תרעי כנ"ל.

הרשב"א חולק על דברי בעל המאור, וסובר שאין להשוות בין שיטת רבי שמעון הסובר ש"כל שהכסף בידו ידו על העליונה" ובין שיטת רבי יוחנן הסובר שעל האדם לעמוד בדיבורו.  
רבי שמעון וחכמים במשנה עסקו בדיני ממונות, בדיון אפשרות

התביעה בבית דין, ואילו רבי יוחנן עסק בדינים שבין אדם למקום, בדרישה לצדק על-פי הפסוק "הין צדק". אומנם בבית דין יש לעיסוק זה השלכות הקשורות לממון, ורבי יוחנן יתיר לאדם לחזור בו מדבריו, בתנאים מסוימים בעסקה, בדומה לרבי שמעון, אך אין להחיל את סברת רבי שמעון על סברת רבי יוחנן.

נמצא שיש מחלוקת ראשונים בשאלת ביטול עסקה שלא התבצעו בה נתינת מעות ומשיכת חפץ, ומחלוקת פנימית נוספת בשאלת הביטול כאשר מחיר השוק משתנה. שיטתו של בעל המאור מתאימה לנוהג של העולם כיום, שבו אנשים חוזרים בהם מהעסקה אם מחיר השוק משתנה, ואילו שיטת הרשב"א ואולי אף הרי"ף מתאימה פחות, שכן היא מחמירה יותר.

### הטור: הלכה כרבי יוחנן

טור חושן משפט, הלכות מקח וממכר, סימן רד א:

אף על פי שמעות אינן קונות כל החוזר בהן בין המוכר בין הלוקח לא עשה מעשה ישראל וצריך לקבל עליו מי שפרע: ב ואפילו לא נתן כל המעות אלא מקצתן צריך לקבל עליו מי שפרע, שיאמר לו הדיין: מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצריים שטבעו בים הוא יפרע ממני שאינו עומד בדיבורו. וכתב א"א הרא"ש ז"ל, יראה שהדיין אומר לו מי שפרע וכו' הוא יפרע ממך אם אינך עומד בדיבורך: ג אבל כל זמן שלא נתן המעות אינו צריך לקבל עליו מי שפרע: ד ואם רשם המקח כדרך שעושין הסוחרים אף ע"פ שלא נתן המעות צריך לקבל מי שפרע אפילו במקום שאין נוהגין לגמור המקח ע"י רושם: ה אבל אם נתן משכון וחוזר בו א"צ לקבל עליו מי שפרע:

ו וכתב הרמב"ם ז"ל, אבל אם היה לו חוב עליו ואמר לו מכור לי בחוב שיש לי עליך ונתרצה המוכר הרי זה כמי שנותן דמים עתה והחזור בו עומד במי שפרע: ז ובקרקע בכי האי גוונא קונה לגמרי אבל א"א הרא"ש ז"ל כתב שלא קנה אפילו המעות עדיין בעין ביד הלוה דמלוה להוצאה ניתנה ואינו נותן לו עתה כלום: ח אבל אם אמר לו יקנה לי שדה שלך בהנאת מחילת מלוה קנה ואפילו לא מחל לו כולה אלא הרויח לו הזמן כגון שהגיע זמנו לפרוע והרויח לו הזמן ואמר לו יקנה לי שדה שלך בההיא הנאה שהרוחתי לך קנה.

הטור פוסק כתנא קמא שמעות אינן קונות, וששני הצדדים יכולים לחזור בהם, ואז כותב שמי שחזר בו "לא עשה מעשה ישראל". ראינו כבר שמשפט מעין זה מעיד שאומנם אין זכאות לתביעה ממונית בבית משפט נגד מבטל העסקה, אך מכל מקום הוא חייב בידי שמיים ונמצא עובר על איסור דאורייתא, ועליו לקבל "מי שפרע". במחלוקת בין רב ורבי יוחנן, הטור פוסק כרבי יוחנן ונגד פסקו של רב לרב כהנא, דהיינו שאפילו במקרה שלא התבצעה נתינת מעות אלא נתינת מקדמה בלבד – לא ניתן לבטל את כלל העסקה, לרבות את החלק שאינו כלול במקדמה. רב, כאמור, פסק שניתן לבטל את החלק בעסקה שלא עמד כנגד המקדמה.

הטור מביא את תהליך מי שפרע בנוסח המורחב ביותר, ומביא את הרא"ש שטקס מי שפרע מתבצע על-ידי בית דין בנוכחות בעל הדין, דבר שמעיד על תוקפו של דין זה.

בפרקים הקודמים התלבטנו אם מי שנאמר עליו שהוא מ"מחוסרי אמנה" מקבל את דין מי שפרע. הטור סובר שאין קשר ישיר בין שני דינים אלה, את דין מי שפרע מקבל רק מי שביטל עסקה שהיה בה יותר מאמירת דברים בלבד. אם כך הדבר, יש לשאול כיצד זה

מסתדר עם פסיקתו של הטור כרבי יוחנן. נקדים לתשובה את דברי הרא"ש שמביא הטור:

וכתב א"א הרא"ש ז"ל שא"צ לקבל עליו מי שפרע אלא כשחוזר משום יוקרא וזולא: י אבל אם חוזר משום שהוא ירא שיפסיד הכל כההוא גברא דיהיב זוזי אחמרא לחבריה ושמע שבאו אנסים ליקח אותו ואסיקנא שחוזר בו ואין צריך לקבל עליו מי שפרע: יא אף על פי שבדברים בלא מעות א"צ לקבל עליו מי שפרע, מ"מ ראוי לאדם לעמוד בדיבורו, אף על פי שלא לקח מהדמים כלום ולא רשם ולא נתן משכון, וכל החוזר בו בין לוקח בין מוכר הרי זה ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו.

דין מי שפרע מגיע רק למי שביטל עסקה מפני שמחיר השוק השתנה. אך אם יש סיבה אחרת לביטול העסקה, כגון המקרה בגמרא שהמשנה למלך היה עתיד להחרים את היין, אזי מבטל העסקה אינו מקבל את דין מי שפרע.

הטור מתנסח באיפוק. אילו הוא סבר שמי שאינו עומד בדיבורו עובר על איסור דאורייתא של "היין צדק", היה עליו להתנסח בלשון חריפה יותר, ולא רק ב"ראוי לאדם לעמוד בדיבורו". הטור ממשיך ודן בשיטת בעל המאור:

וכ' בעל המאור, ה"מ בחד תרעא, אבל בתרי תרעי אין זה ממחוסרי אמנה: יב וכן האומר ליתן מתנה לחבירו ולא נתנה לו הרי זה ממחוסרי אמנה, בד"א במתנה מועטת, אבל במתנה מרובה אין בה משום מחוסרי אמנה.

הטור מצטט את בעל המאור ואינו מביא שיטה אחרת. מתוך כך יש להבין שהטור פסק כבעל המאור, שאם מחיר השוק השתנה, שני הצדדים יכולים לחזור מדיבוריהם ולבטל את העסקה. הפרישה שם תמה על שהטור פסק כבעל המאור: אף על פי שבדברים בלא מעות כו'. ברייתא בהזהב:

לעמוד בדיבורו. דכתיב (צפניה ג, יג): שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב: ואין רוח חכמים נוחה הימנו. רצה לומר אין נחת רוח לחכמי ישראל במעשיו של זה שאין דעתם נוחה הימנו...: וכתב בעל המאור כו'. כאב"י דאמר התם דף מ"ט דהא דכתיב הין צדק יהיה לך, שיהא הן שלך צדק, שלא יהא אחד בפה ואחד בלב בשעת דיבורו בהבטחה לא יהיה בדעתו לשנותו, אבל אם נשתנה השער לאחר מכאן והוא חוזר בו מחמת שינוי השער, אין כאן חסרון דברים. וזהו דעת בעל המאור שהביא רבינו, אבל הראב"ד והרשב"א אוסרים אפילו בתרי תרעי, וכן כתב נמוקי יוסף, ודוקא אעשה דאורייתא דהן צדק אינו עובר בשינוי השער, אבל מכל מקום יש בו משום מחוסרי אמנה דבני ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב כו' עיין שם.

הפרישה מבין שהטור הביא את בעל המאור רק כדי לומר שאין איסור דאורייתא בביטול העסקה במקרה שהמחיר השתנה, אלא שהאיסור דאורייתא חל רק אם מחיר השוק לא השתנה. מכל מקום גם הטור סובר שיש איסור דאורייתא בביטול עסקה אם מחיר השוק לא השתנה, ואם מחיר השוק השתנה יש איסור אך לא מדאורייתא. ראינו עד כה את פסק הרי"ף, שפוסק כרבי יוחנן – יש איסור לבטל



עסקה גם אם לא היו בה משיכה או נתינת מעות. לאחר מכן הבאנו את מחלוקת הרשב"א ובעל המאור, החלוקים בדעתם אם איסורו של רבי יוחנן לחזור מהעסקה כולל עסקאות שבהן מחיר השוק השתנה: בעל המאור סובר שרבי יוחנן מודה שאם מחיר השוק השתנה אין איסור לבטל עסקה, ואילו הרשב"א סובר כי לדעת רבי יוחנן יש איסור דאורייתא גורף לבטל עסקה. ראינו ששיטת הרשב"א מסתדרת עם הסוגיה, ושיטת בעל המאור דרשה בירור וביאור שלא על-פי פשט הסוגיה. כעת נעבור לפסיקת השולחן ערוך.

### פסיקת השולחן ערוך

נעיין בדברי השולחן ערוך:

אימתי מקבל החוזר בו מי שפרע ומתי נקרא מחוסר אמנה,  
ובו י"א סעיפים.

מי שנתן דמים ולא משך המטלטלים, אף על פי שלא נקנו לו  
המטלטלים כמו שנתבאר, כל החוזר בו, בין לוקח בין מוכר,  
לא עשה מעשה ישראל וחייב לקבל מי שפרע.

(חושן משפט, רד, א)

מהכותרת של השולחן ערוך לסימן, אפשר להבין ש"מי שפרע"  
ו"מחוסרי אמנה" הם שני דינים שונים ועלינו לסווג כל אחד מהם  
בנפרד. השולחן ערוך סובר שמי שלא עמד בדיבורו וביטל עסקה  
נחשב כ"לא עשה מעשה ישראל". גם ניסוח זה הוא מתון ומאופק,  
אילו השולחן ערוך סבר שזו מצווה מדאורייתא היה עליו להתנסח  
באופן חריף יותר. ראינו לעיל שמי ש"לא עשה מעשה ישראל" הרי  
שעבר על איסור דאורייתא ומקבל מי שפרע.

## הרחבת האיסור למשא ומתן בקרקעות, ובכלל

עד כה דנו במשא ומתן במטלטלין. האם יש להשוות את דיוננו עד כה לדיון ההלכתי על משא ומתן בקרקעות?  
 ידוע שקרקע נקנית בכסף, בשטר ובחזקה, ואילו מטלטלין נקנים רק במשיכה. האם דין מי שפרע שייך רק למשא ומתן של מטלטלין?  
 ראינו שלפי רבי יוחנן יש מצוות "הין צדק" שהיא מצווה כללית שעל האדם לעמוד בדיבורו, לפיכך לא אמור להיות הבדל בדין בין קרקעות למטלטלין. הפתחי תשובה עוסק בשייכות דין מי שפרע למשא ומתן בקרקע:

המטלטלים – עיין בב"י סעיף ה' בענין אי שייך קבלת מי שפרע בקרקעות היכא שלא נגמר המקח, כגון אם נתן כסף במקום שכותבין השטר שלא קנה בכסף, ע"ש שהביא מחלוקת הראשונים בזה, וגם בדרכי משה לעיל סימן ק"צ אות א' [בקצר] מזה. ועיין בתשובת רבינו עקיבא איגר זצ"ל סימן קל"ד, כתב שם בפשיטות דגם בקרקע שייך מי שפרע היכא דלא קנה במעות, כמבואר בתוספות כתובות דף צ"ג ע"א בד"ה עד, וכתב דחידוש בעיניו, דבסימן ק"צ סעיף ז' איתא אבל במקום שדרכן לכתוב שטר לא קנה, ולא נזכר בשום פוסק דצריך לקבל מי שפרע, עכ"ל. [וחידוש בעיני שלא הזכיר דברי הב"י והד"מ הנ"ל. ואולי מ"ש ולא נזכר בשום פוסק, כונתו על האחרונים מפרשי השו"ע. וגם מ"ש כמבואר בתוספות כתובות כו', הנה גם בתוספות ב"מ דף י"ד ע"א בד"ה עד שלא החזיק מבואר כן, אלא דבתוספות כתובות שם מבואר כן להדיא טפ"י]. ועיין בתשובת משכנות יעקב [חו"מ] סי' (מ"ו) [נ"ה] שהאריך בדין זה, ומסיק, מאחר שדעת הרבה גדולי הראשונים דגם בקרקעות יש מי שפרע,

ה"ה הרי"ף [ב"מ כ"ט ע"א מדפי הרי"ף] והמרדכי [קדושין סי' תפ"ד] והעיטור [מאמר שני קנין] ובעלי התוס' [הנ"ל] והר"ן [ב"מ מ"ט ע"א ד"ה דברים] והריטב"א [שם ס"ג ע"א ד"ה והא] והגהות אשר"י [שם פ"ד סי' ח'], ולא מצינו חולק בהדיא על דבריהם זולת (הרמב"ם) [הרמב"ן, שם מ"ח ע"ב ד"ה כתב] והרשב"א [בחידושי תלמידיו הובא בב"י שם] שהיו כמסתפקים בדבר אבל לא חולקים, בודאי יש לפסוק כן לדינא, ע"ש.  
(חושן משפט, רד, ב)

הפתחי תשובה פותח בשאלה: בקרקע נהוג לכתוב שטר בנוסף לנתינת המעות, אם כן, האם המבטל עסקה בקרקע לאחר נתינת מעות יתחייב במי שפרע? הוא עונה שמדובר במחלוקת אחרונים, ויש מסתפקים אם יש חיוב מי שפרע גם בקרקעות. לבסוף הוא מביא את רבי עקיבא איגר שסובר שיש דין מי שפרע בקרקע, וכך פוסק.

### משא ומתן מורכב ובו חשש להפסד המקח

נעבור למשא ומתן מורכב, כדוגמת קניין עסק. במשא ומתן כזה יש פרמטר נוסף – לעיתים בעת סגירת העסקה עדיין לא מתבררים כל הפרטים, ורק לאחר סגירת העסקה מתברר לקונה מידע על העסק שגורם לו לרצות לחזור בו מהעסקה. עולה השאלה: האם גם במקרה זה הוא יקבל מי שפרע? המקרים שראינו שבהם אין איסור לבטל עסקה הם מקרים של שינוי קיצוני במחיר השוק, או מקרים כדוגמת הגמרא שבה המשנה למלך היה עתיד להחרים את היין, והיה צפוי להיגרם הפסד מלא. אם לא השתנה דבר, אלא רק הקונה הוא שגילה מידע שלא ידע, האם זו סיבה מוצדקת לבטל עסקה?

נתן דמי המקח ונאנס המקח קודם שלקחו הלוקח, וא"ל תן לי מקחי או החזר לי מעותי, אף על פי שיש עדים בדבר שנאנס המקח והמוכר לא נתרשל להציל ולא היה בכחו להצילו, מ"מ מחזיר הדמים ואין כאן מי שפרע, דכיון דעדיין לא קנה לגמרי הוה ההפסד על המוכר. וי"א דה"ה למי שחוזר בו מפני שהוא מתירא שיופסד המקח, ואף שעדיין לא נפסד רק שיש חששא שיפסד, א"צ לקבל מי שפרע, כי זה לא נתקן אלא במקום שאין הפסד רק שחוזר בו מפני יוקרא וזולא, בזה תקנו חז"ל מי שפרע, אבל במקום חשש הפסד לגמרי לא תקנו. ואין המוכר יכול לומר כשיופסד אחזיר לך המעות, דיכול הלוקח לומר לו לא ניחא לי למיקם עליך בדינא ודיינא. וי"א דזהו דוקא כשיכול להיות ההפסד בכל המקח, אבל במקצת הפסד אין לו לחזור בשביל חששא, אבל כשהיה ההפסד אף במקצת וההפסד קטן, יכול לחזור בו ואין כאן מי שפרע כיון שעדיין לא קנה לגמרי, ודלא כיש מי שחולק בזה [כנ"ל וכ"מ מהרא"ש ומ"ש השע"מ מרי"ו אין ראייה כלל דדבריו כהרא"ש עי' ב"י ודו"ק]:

(ערוך השולחן, רד, ז)

ערוך השולחן פותח במקרים שבהם ניתן לבטל עסקה ללא חשש למי שפרע, כגון מקרה שבו המקח "נאנס" והמוכר לא נתרשל בהצלת המקח. הוא מביא את דעת יש אומרים שניתן לבטל מקח גם במקרה שהלוקח חושש להפסד במקח, ומפריד בין מקרה זה למקרה שבו הלקוח מעוניין לבטל את העסקה מפני שמחיר השוק השתנה, שבו תיקנו מי שפרע. הוא מכריע ופוסק בעצמו שכאשר המקח עתיד להפסד לגמרי – ניתן לבטל את העסקה, משום שנוח לבטל עסקה בשלב מוקדם מלבטל אותה בשלב מאוחר שבו המקח כבר נפסד

לגמרי. לבסוף הוא מביא שיש אומרים שכך הדין גם כשמקח עתיד להפסד בחלקו, אבל כשיש רק חשש לביטול חלקי של המקח, אזי אין רשאים לבטל עסקה.

אפשר לראות כאן את ערוך השולחן כחלק ממגמה של פוסקי ההלכה האחרונים, שמבינים שחיי המשא ומתן הם מורכבים, ויש חששות להפסד חלקי. הדבר דומה למציאות כיום, שבה אנו מוצאים שבהרבה עסקאות שנחתמו מתפתחים חששות של אחד הצדדים בעסקה, ומתפתח רצון לביטול העסקה לאחר שמתברר לאותו צד שהוא קנה "חתול בשק". במקרים כאלה אפשר לבטל עסקה גם ללא חשש של מי שפרע.

### פסיקת ההלכה בנוגע לאופי דין "מי שפרע" ויישומו

עד כה דנו על-פי הפוסקים באילו מקרים דנים אדם ב"מי שפרע". כעת נעבור לבירור מהו בדיוק דין מי שפרע על-פי הפוסקים באחרונים. כותב השולחן ערוך:

כיצד מקבל מי שפרע, אוררין אותו בב"ד ואומרים: מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצרים שטבעו בים הוא יפרע ממי שאינו עומד בדיבורו (וי"א שאומרים לו: הוא יפרע ממך אם אינך עומד בדיבורך (טור בשם הרא"ש). וי"א שאומרים לו ברבים). (מרדכי ס"פ הזהב) (חושן משפט, שם, ד)

השולחן ערוך מביא שלוש דעות: נוסח המשנה, דעת הרא"ש החמורה יותר ודע המרדכי החמורה אף יותר. בכך שבחר להביא שלוש דעות יש להבין שיחסו כלפי מי שפרע הוא אמביוולנטי. נציע שאמביוולנטיות זו נובעת מהעובדה שלא מצינו מקום אחר שבו

עורכים טקס לאדם לפני שהוא עתיד לעבור על איסור דאורייתא. אפשר להציע אף שהשולחן ערוך לא הכריע כיצד מתנהל הטקס, משום שהבין שהעיקר איננו הטקס עצמו אלא האמירה החבויה בו, שלפיה תוקף עבירה של אי-עמידה בדיבור הוא דאורייתא. נעייין בערוך השולחן, שמתנסח באופן מתון בהשוואה לחריפות של המרדכי:

כיצד מקבל מי שפרע, אוררין בב"ד ואומרים: מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצרים שטבעו בים הוא יפרע ממי שאינו עומד בדיבורו, וי"א שאומרים לו בלשון נוכח: הוא יפרע ממך אם אינך עומד בדיבורך, וי"א שהש"ץ אומר לו כן ברבים בבהכ"נ, ואין המנהג כן, וגם אין מקללין לנוכח אלא בבית הב"ד מקללין אותו בין שיש שם רבים או לא [ב"ח]. ולמה בחרו בקללה זו, מפני שבאלו נראה ונתפרסם השגחת ה' יתברך על המעשים הרעים [סמ"ע]. ועוד דפיו דיבר שוא כמו אלו אשר פיהם וגו' [מהרש"א], ועוד דשכר מצוה ועונש עבירה בהאי עלמא ליכא, והרבה מבני אדם שאין חוששין לעונשי עוה"ב וכל מעיינם רק בהבלי העוה"ז, לכך אומרים לו מי שפרע מאלו בעוה"ז כן יפרע ממך בעוה"ז ומזה אולי יתחרט ויקיים דברו [נ"ל].

ערוך השולחן מביא 'יש אומרים' שלפיהם דין מי שפרע כולל בתוכו מנגנון ביוש, "שיימינג", שבו שליח הציבור מכריז ברבים על קלקולו של מבטל העסקה. מנגנון זה משמש הן מנגנון התראה והן מנגנון חינוכי, שכן מי שחוה פעם אחת ביוש ישתדל לא לחוות זאת פעם נוספת. בניגוד למנגנון זה, מביא ערוך השולחן את מנהג מקומו, שלפיו

אין צורך בנוכחות קהל בשעת המי שפרע. "אין מקללין לנוכח אלא בבית". יש להסתפק אם מדובר בבית דין או בסתם בית; אם מדובר בבית דין, ההמשך "שיש שם רבים" מובן, שכן מצוי שיש רבים בבית דין, אך אם מדובר בסתם בית יש להבין מי הם ה'רבים' המדוברים.

לבסוף מגיע החידוש המשמעותי של ערוך השולחן. אם עד עכשיו הבנו שקללת 'מי שפרע' זו קללה לפיה ה' עתיד להיפרע מבעל הדין בעולם הבא, ערוך השולחן מחדש שהפירעון הוא בעולם הזה. מדברי ערוך השולחן נראה שהכווה נתון ביד חכמי התקופה לשנות את טקס מי שפרע ולהתאים אותו לפי צרכי הציבור במקום. אם ביטולי משא ומתן הם רבים, ניתן לחזק את הטקס ולהעצים את ממד הביוש שבו, ואם יש מעט ביטולי משא ומתן, ואין צורך רב בטקס 'מי שפרע', ניתן למתן אותו ולא לכלול בתוכו ביוש.

### תוקף המצווה על-פי השולחן ערוך

נעיין בהמשך השולחן ערוך:

הנושא ונותן בדברים בלבד, הרי זה ראוי לו לעמוד בדבורו אף על פי שלא לקח מהדמים כלום, ולא רשם ולא הניח משכון. וכל החוזר בו, בין לוקח בין מוכר, אף על פי שאינו חייב לקבל מי שפרע, הרי זה ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו. (שם, ז)

הניסוח "ראוי" ועדין, ולא ברור מדברי השולחן ערוך אם הוא סובר שיש איסור דרבנן או דאורייתא באי-עמידה של האדם בדיבוריו. מכל מקום, כולם מסכימים לפחות שיש איסור מדרבנן.

### פסיקת הרמ"א: עמידה בדיבור ללא תנאים

לאחר דיוננו בחיוב של האדם לעמוד בדיבורו, ולאחר בירור תוקף חיובו מדאורייתא לפי הפסוק "הין צדק", יש לשאול אם החיוב של האדם לעמוד בדיבורו תקף רק בדיני משא ומתן או בכל הבטחה היוצאת מפיו של אדם. יש לומר שמצוות "הין צדק" תקפה בכל הבטחה ולא רק במשא ומתן. אמירה זו מבהילה, משום שפועל יוצא שלה הוא שכל מילה של אדם יכולה לחייבו בדין דאורייתא. ראינו שבעל המאור והרשב"א חולקים בביטול משא ומתן במקרה שמחיר השוק השתנה, אך שני הצדדים סוברים שיש על האדם חיוב מדאורייתא לעמוד בדיבורו. בעל המאור מבין שחיוב זה מתבטל אם מחיר השוק משתנה, משום שהבטחתו של האדם לא נאמרה על העסקה בתנאים הללו, ולא לכך התכוון. הרשב"א והרמב"ן מבינים שגם אם מחיר השוק משתנה האדם צריך לעמוד בדיבורו ולקיים את העסקה, משום שהבטחתו של האדם בעסקה צריכה להתקיים ללא כל קשר לתנאים כלשהם. מחלוקת בעל המאור מול הרשב"א והרמב"ן מובאת ברמ"א:

...הגה: אף על פי שבדברים בלא מעות יכול לחזור בו וא"צ לקבל עליו מי שפרע, מ"מ ראוי לאדם לעמוד בדיבורו אף על פי שלא עשה שום קנין, רק דברים בעלמא, וכל החוזר בו, בין לוקח בין מוכר אין רוח חכמים נוחה הימנו. והני מילי בחד תרעא, אבל בתרי תרעי אין זה ממחוסרי אמנה. וכל האומר לתת לחבירו מתנה מועטת ולא נתנה לו, הרי זה ממחוסרי אמנה (הכל בטור). ועיין לקמן סימן רמ"ט. וי"א דאפילו בתרי תרעי אסור לחזור, ואם חזר בו יש בו משום מחוסר אמנה (נ"י פ' הזהב והמגיד פרק ו' דמכירה וב"י בשם תוספות ורבינו ירוחם נ"ט ח"ד), וכן נראה עיקר.

(חושן משפט, רד, ז)



הרמ"א פוסק כרשב"א וקרמב"ן. פסיקה זו מחמירה, שכן ביטולי עסקה לא נגרמים בדרך כלל בגלל רצון זדוני אלא בגלל שינוי במחירי שוק. הרצון לביטול העסקה נובע מכוונה אמיתית שבתנאי עסקה משתנים אלו, הקונה או המוכר מלכתחילה לא היו מבצעים את העסקה.

### ערוך השולחן

הנושא ונותן בדברים בלבד, אף על פי שיכול לחזור בו ואינו חייב במי שפרע, מ"מ ראוי לו לאדם לעמוד בדיבורו אף שלא עשה שום קניין רק דברים בעלמא, וכל החוזר בו בין לוקח בין מוכר אין רוח חכמים נוחה הימנו, והרי זה ממחוסרי אמנה. וזהו דוקא כשלא נשתנה המקח מהזמן שגמר עמו בדברים עד עתה, אבל אם נשתנה המקח אין זה ממחוסרי אמנה, ולא דמי למעות דצריך החוזר לקבל מי שפרע אף בהוזל או הוקר, זהו מפני שמעות הויין מדאורייתא קניין גמור, אבל דברים בעלמא אין צריך לקיים במקום שיש לו הפסד משינוי המקח, ואין זה מחוסר אמנה דהא לא הבטיח לו בעת שהיה מקח כזה. וי"א דאפילו בכה"ג יש בו משום מחוסרי אמנה, דכיון דבאיש אמונים הוי דברים גמר עניין מה לו לשינוי מקח. ורבינו הרמ"א הכריע כדיעה זו, והאחרונים נסתפקו בזה, ומירושלמי משמע כדיעה ראשונה [הגר"א]. ונראה דמדינא וודאי אין בזה משום מחוסרי אמנה רק ממידת חסידות [ואתי שפיר הכל ודו"ק]:

(שם, ח)

ערוך השולחן פוסק כבעל המאור, וסובר שמי שהולך כפסיקת הרמ"א נוהג מידת חסידות. יוצא אפוא, כנגד המצופה, שעל-פי

ערוך השולחן הדין האזרחי מחמיר יותר מהדין ההלכתי. מקרים שבהם ערוך השולחן פוסק נגד הרמ"א אינם שכיחים. במקום שבו הראשונים נחלקו, גם האחרונים נחלקו, ומדובר בסוגיה בוערת שקשה להכריע בה לכאן או לכאן. מכל מקום, המסר שנלמד הוא שצריך לדייק את כוונת הלב האמיתית של שני הצדדים במשא ומתן. יש לברר מהו תוכן ההסכם שסוכם, ומה היה האופי וההקשר הכולל של הסכם זה. כדי להימנע מלהגיע למצבים של פירוט המשא ומתן, יש לקיים מלכתחילה חוזה והסכם ברור שילבן את כוונת ההתחייבות של שני הצדדים.

**הרב פיינשטיין: התחייבות לעמידה בהסכם ללא משא ומתן**  
נעיין בשו"ת אגרות משה ונראה את גישתו הקיצונית בנושא זה.

בענין אגודת הפועלים שקורין יוניאן כ"ח אייר תשי"א. מע"כ ידידי הרב הגאון מהר"ר שמואל טובי' שטערן שליט"א. הנה בדבר עצם אגודת הפועלים שקורין יוניאנס שעושין ביניהן תקנות וקביעות השכר ושלא יוכלו הבעלים לסלקם ושצריכים לעזור זה את זה בשביתות וכדומה מדברים שהוא לתועלתם, איני רואה בזה שום חשש... ואף אם אין שייך קנינים בדיני תורה על תנאי שותפות כאלו, הוא רק לענין חזרה ואין שייך זה לענין איסורין, דודאי רשאים לעשות מקח וממכר ולהתנות תנאים גם באלו שאין בהן גדר קנינים, ואדרבה יש עליהם מצוה לקיים מה שהתנו, מדין הן שלך צדק דהלכה כר' יוחנן בב"מ דף מ"ט בדברים שיש בהם משום מחוסרי אמנה...

הרב פיינשטיין דן בשאלה: האם אדם שנוטל חלק בשוק העבודה מחויב להסכם איגוד העובדים? האם מותר לו לעבוד על אף שביתה

מוכרזת בידי האיגוד? לכאורה מדובר בהסכם שאדם לא חתם עליו בעצמו, ו'מי שפרע' אינו מגיע לו שהרי לא הייתה נתינת מעות. יתרה מזאת, הוא לא היה שותף במשא ומתן בדברים. יש לזכור ששאלתנו של הרב פיינשטיין מדברת על דיני משא ומתן עם גויים, דינים אלו שונים מדיני משא ומתן עם יהודים. הרב פיינשטיין מבין שהבעיה היא אי-עמידה של האדם בהתחייבותו, אפילו אם לא היו נתינת מעות או הסכם בעל-פה. עצם היותו חלק מאיגוד העובדים מחייב אותו בתקנון, ואי העמידה בהסכם זה זו עבירה על איסור דאורייתא.

כלומר, אומנם מי שחבר באיגוד לא חתם בפועל על ההסכם והשתתף במשא ומתן בדברים, אך מכל מקום, כיוון שהוא חלק משוק העבודה, הוא יודע שכרוכים בזה חובות, ועם כניסתו לשוק העבודה הוא כביכול הסכים לאותם חובות ולתקנון של איגוד העובדים. פסק זה של הרב פיינשטיין מעיד על חומרת החובה המוטלת על האדם לעמוד בדיבורו: אם במקרה זה, שבו האדם מחויב להסכם אף שלא חתם על הסכם ולא סיכם דברים בעל-פה, ועם זאת בהפרו את הסכם איגוד העובדים הוא עובר על איסור דאורייתא, על אחת כמה וכמה אדם שחתם על הסכם כחלק ממשא ומתן מחויב לעמוד בדבריו, ובהפרו את דבריו הוא עובר על איסור דאורייתא.

"מה יעשה אדם ויתעשר, אמר להן ירבה בסחורה וישא ויתן  
באמונה".  
(מסכת נדה דף ע', ע"ב)







