

תנאים בדיני אונאה

(משנה נא, א - נא, ב)

שלושת הנושאים שבמשנה

המשנה השלישית בפרק (שהיא השנייה בדיני אונאה) עוסקת ביחסים שבין שני הצדדים למו"מ לעניין ההונאה משלוש בחינות(לוקח ומוכר, הדיוט ותגר, מאנה ומאונה):

אחד הלוקח ואחד המוכר יש להן אונאה.

כשם שאונאה להדיוט כך אונאה לתגר. ורבי יהודה אומר: אין אונאה לתגר. מי שהוטל עליו ידו על העליונה, רצה - אומר לו: תן לי מעותי, או תן לי מה שאניתני.

נושא ראשון - אונאת מוכר ואונאת לוקח

בגמרא שם (נא, א) עסקו גם במקור לדין הראשון במשנה, שהאונאה יכולה להתקיים לשני צדדים, וגם בהסבר הצורך בלימוד דין זה: מנהני מילי?

דתנו רבנן: 'וכי תמכרו ממכר לעמיתך אל תונו'. אין לי אלא שנתאנה לוקח, נתאנה מוכר - מנין? תלמוד לומר: 'או קנה אל תונו'.

ואיצטריך למכתב לוקח, ואיצטריך למכתב מוכר.

דאי כתב רחמנא מוכר - משום דקים ליה בזבינתיה, אבל לוקח, דלא קים ליה בזבינתיה - אימא לא אזהריה רחמנא ב'לא תונו'.

ואי כתב רחמנא לוקח - משום דקא קני, דאמרי אינשי: 'זבנית - קנית'. אבל מוכר, דאבודי קא מוביד, דאמרי אינשי: 'זבין - אוביד', אימא לא אזהריה רחמנא ב'לא תונו' - צריכא.

אם כן, התורה נזקקה להתייחס במפורש לאונאה של שני הצדדים, משום שהיה מקום לסברא שיש הצדקה לפטור מאיסור אונאה כל אחד מהצדדים מבחינה מסויימת. את הקונה מצד שלא מצופה ממנו לדעת את שווי המקח ואת המוכר מצד ראייתו כמי שמפסיד מעצם קיום העסקה, ולכן בעל זכות לחפות על הפסד זה בדרישת מחיר גבוה.

אולם, בשורה התחתונה, נאסרה האונאה על שני הצדדים, כי לאף אחד אין היתר לנצל חוסר ידיעה של הזולת כדי להשיג רווח במו"מ, כאשר אין לרווח זה הצדקה אובייקטיבית מצד שווי הסחורה.

נושא שני - דין תגר באונאה

ביחס לדין השני של המשנה, הגמרא עוסקת בהסבר שיטת רבי יהודה: רבי יהודה אומר אין אונאה לתגר. משום שהוא תגר אין לו אונאה?

אמר רב נחמן אמר רב: בתגר ספסר שנו. מאי טעמא - מידע ידע זבינתיה כמה שויא, ואחולי אחיל גביה. והאי דזבנא הכי - משום דאתרמיא ליה זבינתא אחריתי והשתא מיהא קא הדר ביה.
 רב אשי אמר: מאי אין לתגר אונאה - אינו בתורת אונאה, שאפילו פחות מכדי אונאה חוזר.
 תניא כוותיה דרב נחמן, רבי יהודה אומר: תגר אין לו אונאה, מפני שהוא בקי.

כתב הרא"ש (ד, יז) שאין לדיון זה נפ"מ למעשה, כיון שאין הלכה כרבי יהודה: אף על גב דהני אמוראי מפרשי דברי ר' יהודה לית הלכתא כוותיה. שכן דרך אמוראים מפרשי דברי התנאים אף אותן שאין הלכה כמותן.

אולם, דברי רב נחמן משאירים מקום לשאלה: אם אכן יהיה ניתן להוכיח שהמתאנה ידע את שווי האמיתי של החפץ, כגון שמדובר בספסר, שקנה בעצמו ומכר, ואנחנו יודעים באיזה מחיר קנה - האם חכמים לא יודו לרבי יהודה? לעיל הבאנו את דברי ר"ח, שהוכיח ממעשה הורשכי והכיפי, שהקונה ידע את שווי החפץ האמיתי, ובכל זאת נתון זה לבדו לא הספיק להוכיח שהקונה מחל על האונאה. אולם, יש מקום לחלק בין הקונה שיתכן שלא יכול להשיג את החפץ שהוא צריך אלא ממוכר זה, ולכן קונה ממנו במחיר גבוה מתוך כוונה לתבוע אונאתו לאחר מכן, לבין מוכר שהוא הקובע את המחיר, ומסתבר שאסור לו להכריז על מחיר נמוך על מנת לפתות את הקונה לקנות, ולאחר מכן לתבוע ממנו את האונאה, שהרי זו רמאות ממש.

לכאורה, דין זה מתברר גם מדברי השו"ע בסעיף ח, שמוכר יכול לחזור בו רק כל עוד לא הוכח שבא לידו כממכרו וידע שטעה ושתק, ובדברים שאין בהם שינוי בכדי שישאל על שער שבשוק. כלומר, אמנם אנו לא פוסקים כרבי יהודה שהמוכר הוא בחזקת שהוא בקי בשער שבשוק, ולכן אנו משאירים לו זמן חזרה בכדי שישאל, אך אם יוכח שידע כבר בשעת המקח - הרי הוא לא יותר טוב ממי ששאל ושתק.

כן נראה גם מדברי השו"ע בסעיף ט' בדין מי שמכר מחמת דחקו, וזלזל במקחו יותר מכדי שהדעת טועה, שאין לו אונאה, משום שמוכח שידע בשעת המקח באונאתו ומחל.⁷³

אולם, לשיטת הרמ"א שפסק את דברי המרדכי בסעיף ז', והסברנו שהם מבוססים על הוכחת ר"ח, יש מקום להתלבט בדין זה לפחות במקרה שהאונאה היתה בשיעור שתות מדוייק (עפ"י 'מחנה אפרים'. ראה הערה לעיל), ובפרט לאור לשון המאירי (נא, א), שכתב: 'שאף הוא יכול לומר: 'לזו כונתי שהרגשתי בך שלא תתן את המקח בשווי... שאתבעך על השתות. וכן הדין במוכר'. וצ"ע.

⁷³ ואמנם, מסתבר שייתר מכדי שהדעת טועה הוא כבר בשיעור ביטול מקח, ולכן לא יכול לטעון שמכר במחיר זה על דעת לתבוע אונאתו לאחר מכן, ואילו כאן אנו דנים על מקרה שההפחתה במחיר היתה בשיעור אונאה בלבד. עם זאת, מוכח מדברי השו"ע הנ"ל (שמבוססים על תשובת הרא"ש), שדיעת מוכר באונאה בשעת המקח מוכיחה על מחילה, ולשיטתו של השו"ע הרי גם ידיעת לוקח מוכיחה על מחילה, וכן היא שיטת הב"ח, שהעמיד את מעשה הורשכי והכיפי בשאמר בפני עדים מראש שאינו מוחל.

מחלוקת רבי נתן ורבי יהודה הנשיא

פסק ההלכה של רבא שלמדנו לעיל (ג, ב) נתמך ע"י ברייתא, שבה נשנו דבריו בדיוק באותה לשון בשם רבי נתן. אולם, בברייתא מבואר שרבי יהודה הנשיא חולק עליו בדין אונאת שתות, ומאפשר למי שנתאנה לבחור בין החזרת האונאה לבין ביטול המקח כולו.

כפי שלימד אותנו רש"י (מט, ב ד"ה 'עד מתי'), נרמז כבר במשנה הראשונה שהקניין במקרה שהיתה אונאה בשיעור שתות אינו מוחלט, ולמתאנה ישנה אפשרות להחליט לבטל את המקח בעקבות האונאה מבלי לקבל עליו אפילו 'מי שפרע'. במשנה הבאה דין זה נאמר במפורש גם במקרה שהמקח נגמר במשיכה. לשון המשנה היא 'מי שהוטל עליו ידו על העליונה', שניתן להבינה כלפי שני הצדדים, אך הדוגמא שמובאת במשנה היא של אונאת לוקח, ולכן התביעה המוזכרת היא 'רצה אומר לו יתן לי מעותי' או 'יתן לי מה שאוניתי'. לעומת זאת, בברייתא המובאת בגמרא הלשון היא: 'רבי יהודה הנשיא אומר: יד מוכר על העליונה, רוצה - אומר לו תן לי מקחי, או תן לי מה שאניתי'.

בגמרא (נא, א) מובאות שלוש שיטות אמוראים ביישוב שני המקורות התנאיים:

א. רבי אלעזר - המשנה מביאה דעה שונה מהדעות השנויות בברייתא. לפי הברייתא רבי נתן את אפשרות הבחירה דווקא למוכר שהתאנה, ואילו לפי המשנה אפשרות הבחירה ניתנת דווקא ללוקח שהתאנה.

ב. רבה - המשנה שנויה בשיטת רבי נתן, ובהתאם לכך יש לתקן את לשונו גם בברייתא. מחלוקת רבי ורבי נתן היא אם דווקא יד מוכר על העליונה או דווקא ידו של לוקח.

ג. רבא - המשנה שנויה בשיטת רבי, אשר סובר שידו של המתאנה על העליונה בין אם מדובר במוכר ובין אם מדובר בלוקח. במשנה הובאה דוגמה של אונאת לוקח, ובברייתא הובאה דוגמה של אונאת מוכר.

לאור דברי רבא הנ"ל, שמתאמץ להעמיד את המשנה כרבי יהודה הנשיא, טוען ר"ת שלא יתכן לפרש שפסק ההלכה שלו שהובא לעיל הוא כרבי נתן. ר"ת טוען ארבע טענות כנגד פירוש רש"י שהסביר שרבא פסק כר' נתן:

[1] וכי חולק רבא על סתם מתניתין (לקמן נא). דקתני מי שהוטל עליו ידו על העליונה.

[2] ועוד דהלכה כרבי מחבירו.

[3] ועוד דרבא גופיה מוקי מתני' כר' יהודה הנשיא ולא כר' נתן א"כ משמע דסבר ליה כוותיה.

[4] ועוד מה שייך למימר תניא כוותיה בדבר שיש מחלוקת תנאים כתוב באותה ברייתא.

בעקבות קושיות אלה, מסביר ר"ת שבדברי רבא לא נאמר 'רצה', כיון שדבריו נאמרו בהמשך למשנה (הראשונה והשנייה יחד), וממילא הסתמך על מה שסתמה המשנה כרבי, ש'מי שהוטל עליו ידו על העליונה' וכו'.

הרמב"ן בחידושי דוחה את דברי ר"ת בחריפות, וכותב עליהם: 'לא אמר כלום'.⁷⁴ בעקבות הרמב"ן, מסביר הריטב"א את פסיקת רבא כמבוססת על כלל של פסיקה בדינים כר' נתן:

הא דפסק רבא כר' נתן משום דדיינא הוא. דאילו סתם מתני' ר' יהודה היא, ואין הלכה כמותו במקום ר' נתן, וכן עיקר.

אולם, בחדושי המהר"ל (נ, ב) סובר שיש להכריע דווקא כר"ת, ומסביר שרבא לא הזכיר את הדין שמי שהוטל עליו ידו על העליונה, על מנת שלא נטעה לחשוב שאחרי שעובר זמן בכדי שיראה לתגר מפסיד רק את הזכות שידו תהיה על העליונה, אך עדיין יצטרכו להחזיר לו את האונאה:

נראה דברי ר"ת עיקר, כיון דרבא קאי על הבעיא ופסק הילכתא, וכל בעיא דלעיל קאמר דידו על העליונה, וכך הוא בשתי בעיות דלעיל. אך קשה מאד: למה נקט הך לישנא 'קנה ומחזיר אונאה'?

ויראה, דאי אמר ידו על העליונה הוי משמע דוקא בכדי שיראה לתגר ולקרובו הוי ידו על העליונה, אבל אחר כך קנה ומחזיר אונאה, דהוה אמינא דאין זה סברא כלל כיון דידו על העליונה למה ימחול בחינם אחר שהראה לתגר ולקרובו [שיהא קנה] וצריך להחזיר אונאה, אלא צריך להחזיר אונאה אף אחר כדי שיראה רק דמחל על זה שהמקח קיים, ולכך אמר קנה ומחזיר אונאה, ועל זה קאי 'וזה וזה בכדי שיראה לתגר ולקרובו'.

בשלחן ערוך (רכז, ב) פסק כרבי נתן, והסביר בביאור הגר"א (ס"ק ג השמטות), שהכריע כן עפ"י פירש"י בבי"מ ורשב"ם בבי"ב פ"ג ב' וכן פסקו הרי"ף והרא"ש והטור וש"פ כפי שראינו.⁷⁵

מחלוקת רב ושמואל בכח התנאי להפקיע איסור אונאה או דיניה

מהלך סוגיית הגמרא

סוגיית הגמרא (נא, א-ב) מציגה מחלוקת בין רב ושמואל בשאלה אם אדם יכול להתנות בשעת קיום העיסקה שלא תהיה בה תביעת אונאה: איתמר, האומר לחבירו: 'על מנת שאין לך עלי אונאה', רב אמר: יש לו עליו אונאה, ושמואל אמר: אין לו עליו אונאה.

הנטייה הראשונית של הגמרא היא לתלות את מחלוקת רב ושמואל במחלוקתם של התנאים רבי מאיר ורבי יהודה בשאלה אם אדם יכול להתנות על מה שכתוב בתורה:

⁷⁴ אלא שמדבריו נראה שמדבר על גירסא שהופכת את הדיעות, ומייחסת את דעת רבי לרבי נתן, ורבא מעמיד את דברי המשנה דווקא כרבי נתן. ויתכן שיש ט"ס בדבריו.

⁷⁵ ונוסף שם בדברי הגר"א יוכן מוכח מעובדא דוורשכי, ואינו מובן לי כיצד מוכח משם שלא היתה למתאנה אפשרות גם לבטל את המקח לגמרי לולא היה מדובר בקונה מבעל הבית. וצ"ע אם יתכן שביטוי זה הועתק מן ההשמטות בטעות פעמיים, וצריך להיות רק בס"ק ד, ששם הזכירו הגר"א בצדק ללמוד מההו"א של המתאנה במעשה הנ"ל שחייב להחזיר את האונאה כולה ולא די למעטה לפחות משתות.

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.

גם רבי יהודה מסכים שתנאו אינו תקף ביחס לחיוב 'עונה', כיון שזה איננו 'דבר
 שבממון'. רש"י מבאר: 'עונה, שהיא צער הגוף - לא ניתן למחילה'. כלומר, רבי
 יהודה נותן תוקף לתנאי מכח מחילת האשה על זכותה הממונית, שיש לה זכות
 למחול עליה. לעומת זאת, כלפי גופה של האשה, סובר רבי יהודה שאין לה זכות
 למחול.⁷⁶

בכל אופן, דין אונאה הוא אכן 'דבר שבממון', ולכן, לדעתו של רבי יהודה, צריך
 התנאי להועיל. אולם, הגמרא מתרצת בשם רב, שישנו חיסרון בתנאי על אונאה
 שנעשה בשעת המקח, שאינו קשור לכך שזהו תנאי נגד מה שכתוב בתורה, אלא
 מצד היעדר גמירות דעת במחילה, כאשר בשעת המחילה עדיין לא ידוע אם אכן
 יש בעסקה זו צורך במחילה:

אמר לך רב: אנה דאמרי - אפילו לרבי יהודה; עד כאן לא קאמר רבי יהודה
 התם - אלא דידיעה וקא מחלה, אבל הכא - מי ידע דמחיל?

בהמשך הסוגיא מקשים על רב מברייתא, שנראית מפורשת כדעת שמואל:
 מיתבי: הנושא והנותן באמנה, והאומר לחבירו על מנת שאין לך עלי
 אונאה - אין לו עליו אונאה.

לרב דאמר: אנה דאמרי אפילו לרבי יהודה, הא מני?

ברייתא זו מובילה את אביי למסקנה, שלא ניתן להסביר את שיטת רב אלא כרבי
 מאיר, וממילא את הברייתא הנ"ל הוא יצטרך להעמיד כרבי יהודה. אולם, רבא
 סובר שניתן ליישב ברייתא זו גם לשיטת רב, אם נעמיד אותה ב'מפרש', ואת
 מחלוקת רב ושמואל רק במקרה של 'סתם'. רבא אף מביא ברייתא שבה חילוק
 זה נאמר במפורש:

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.

על מה מוסבת לשון הברייתא 'במה דברים אמורים'? לכאורה, לא ניתן לומר
 שהיא מוסבת על הברייתא שהובאה לעיל, שהרי הברייתא הנ"ל שנתה שהתנאי

⁷⁶ האם לאחר הנישואין יכולה אשה למחול על עונתה? בשו"ע אבן העזר (עו, ו) נפסק במפורש
 שיכולה למחול. ומקור הדין בגמרא כתובות (סא, ב) בסוגיית שיעור עונה בהתאם להיעדרות האיש
 מביתו למלאכתו, שאמרה: 'ברשותי כמה דבעי, אלא שהגמרא סייגה היתר זה מצד 'דרך ארץ',
 שלא ישא עליו חטא אפילו הוא יכול לפתותה שתתן לו רשותי (לשון רש"י שם סב, א). אם כן, יש
 לדייק את דברי רבי יהודה, ולהסביר שבדבר שבממון אכן יש כח להתנות על דין שכתוב בתורה
 שלא יחול באמצעות מחילה מראש. לעומת זאת, בדבר של צער הגוף לא ניתן למחול מראש על
 עצם החיוב שלא יחול, אף שכן ניתן למחול על הצער עצמו, ובכך להתירו.

מועיל, ולשיטת רב אין להעמיד אותה ב'סתם'. אם כן, יש לומר שהיא מוסבת על דין אונאה עצמו שבמשנה, שדין זה אינו קיים אלא במוכר לחבירו בסתם, אך אם מפרש ואומר 'יודע אני וכו' - אין לו אונאה.⁷⁷ לאור זאת, צריך לומר שרב יסביר שהברייתא שהובאה לעיל, שהיא לכאורה כשמואל, פשוט שנתה דבריה בקיצור, אך כוונתה היא למקרה שמפרש את דבריו, כפי שמפורט בברייתא המקבילה שמביא רבא.

הסבר הברייתא של 'מפרש' אליבא דשמואל

בתוס' כתבו בשם השאלות דרב אחאי, שהברייתא שהביאו לחזק את תירוץ של רבא, למעשה קשה על שיטת שמואל, שהרי לשיטתו התנאי צריך להועיל גם כאשר לא פירש.

תוס' הביאו תירוץ לברייתא אליבא דשמואל בשם ריב"ן, ש'סתם' הוא כאשר לא התנה כלל, ו'מפרש' זה בכל מקרה שהתנה, שנעשה כאילו אומר 'יודע אני שאינו שווה וכו'.

הרמב"ן אינו מקבל תירוץ זה, כיון שלדעתו זהו דבר שהגמרא צריכה היתה לומר בפירוש. לכן הוא טוען, שדברי רבא נאמרו רק לשלול את ההכרח של אביי להעמיד את רב כרבי מאיר, ולומר שעדיין יתכן שרב סובר כרבי יהודה ונחלק על שמואל רק בסתם. אולם, אם נעמיד את דברי רב כרבי מאיר, גם רבא מודה שיש להעמיד את מחלוקתם אפילו במפרש ולפסוק כשמואל.

הרשב"א מקבל את פירושו של הרמב"ן, משום שבסוגיית הגמרא בכתובות (פד), א' סתמה הגמרא כהבנה שרב הוא בשיטת רבי מאיר, ושמואל בשיטת רבי יהודה. דבריהם נתפרשו ע"י הר"ן, שנביא להלן.⁷⁸

שיטת המהר"ל

בחדושי המהר"ל (נא, ב) כתב כיצד ניתן להסביר את דברי הברייתא שהביא רבא עפ"י שיטתו של שמואל:

וליכא להקשות א"כ תקשה לשמואל דאמר על מנת שאין בה אונאה אין בו אונאה, למה לי למתני במפרש, אפילו בסתם נמי.

דיש לומר דרבנותא תני, דהוה אמינא כיון דמפרש בודאי עקר.

הסבר זה מחייב אותנו לומר שלמרות שהגמרא לעיל העמידה את דברי שמואל גם אליבא דרבי מאיר, שגם רבי מאיר מודה שהתנאי חל במקום שאינו עוקר את דברי התורה בודאי, בכל זאת שמואל עצמו, והברייתא של 'מפרש' בהכרח אינם

⁷⁷ כן כתב ריא"ז בקונטרס הראיות (אות ט), שהביטוי 'סתם' אצל רבא אינו באותה משמעות כמו הביטוי 'סתם' בברייתא: ורבא נמי דאמי' כאן בסתם כאן במפי' לא בא אלא לפי חלוקת רב ושמואל דרב ושמואל על הסתם פליגי, אבל במפי' כ"ע מודו, ומאי דתני בברייתא בד"א בסתם אבל במפי' וכו' אסתם דמתני' קאי שא"י בו שום תנאי, ולא דמי לסתם דרב ושמואל דפליגי בשהתנה סתם כדפרי' נמי מז"ה.

⁷⁸ חידושי הר"ן נא, ב. יובא להלן בסעיף פסק ההלכה במחלוקת רב ושמואל והאם נחלקו במחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר.

כרבי מאיר, שהרי 'מפרש' עוקר את דין אונאה בודאי. אולם, המהר"ל אומר שממהלך הגמרא נראה שרבא מבקש להעמיד את הברייתא אליבא דכו"ע. לאור זאת מחדש המהר"ל, שבאופן של 'מפרש' אינו נחשב מתנה על מה שכתוב בתורה, משום שבאופן זה באמת אין העסקה נחשבת כאונאה:

אפילו ר"מ מודה דהך ברייתא שאני, דלא מקרי זה אונאה כלל אם יקנה דבר יותר משום דכך שוה הוא בעיניו ולא שייך בזה אונאה כלל אם מפרש בהדיא. ודוקא בסתם אמרינן דאע"ג שהתנה על מנת שאין בו אונאה, היה סבר דהוא שוה מקחו, והוי תנאי שלו שהתנה על דברי תורה. אבל כהאי גוונא, שידע שאינו שוה יותר - אין כאן אונאה, דאין אונאה אלא טעות ואין כאן טעות.

לענ"ד, דברי המהר"ל יכולים להסתדר גם עם שיטת ר"ח שהוכיח ממעשה דורשכי (והמרדכי בשם ראבי"ה), שידיעת המתאנה בשעת המקח אינה מחייבת מחילה, ובכל זאת יכול לתבוע את האונאה לאחר מכן, שכן יש לחלק בין ידיעת המתאנה שאינה מבטלת את איסור האונאה מצד המאנה, לסיכום מפורש בין המאנה למתאנה, שבו הכל גלוי ומפורש ביניהם, ולכן אין במקח שום בחינה של שימוש לא הגון בחולשה של הזולת.

אולם, המהר"ל עצמו כותב במפורש, שעצם ידיעת המתאנה בשעת המקח בשוויו האמיתי של החפץ מוציאה מקח זה מכלל איסור אונאה:

ופשוט הוא זה שאם יודע שאינו שוה רק כך וכך דלא הוי אונאה, דאפילו המתין בכדי שיראה לתגר ולקרובו לא הוי [חוזר] כיון דידע מעיקרא, כ"ש זה שאמר על מנת לא גרע בשביל זה, אבל האומר לאשה הרי את מקודשת על מנת שאין לך עלי שאר וכסות, לא תוכל לומר שכך שוה הוא אלי[ה].

כאמור, יתכן שדברי המהר"ל הללו הם כשיטת השו"ע, שדחה את דברי המרדכי, אך הרמ"א בסעיף ז' שהביא את דבריו, בוודאי סובר שידיעת המתאנה בפני עצמה אינה מפקיעה את דין האונאה.

מגבלת הרמב"ם לדין 'מפרש'

הרמב"ם בהלכות מכירה (טו, יא) מסייג את דין 'מפרש' למקרה שבו נקט מחיר שקרוב למחירו האמיתי של החפץ, אך אם אמר 'יודע אני שאינו שווה וכו', ונקט מחיר שברור לכל שאינו המחיר האמיתי - עדיין יכול הצד השני לתבוע את אונאתו, למרות שהתנה:

מכאן אני אומר, שהמוכר חפץ לחבירו במאה דינרין, ואמר לו: 'חפץ זה אינו שוה אלא זוז אחד, על מנת שאין לך עלי אונאה', הרי זה יש לו עליו אונאה. שהרי אומר כיון שראיתי שאמר שאינו שוה אלא זוז, ידעתי שאינו מתכוין אלא להשביח דעתי, עד שיפרש כדי ההונייה שיש במקחו בודאי, או קרוב לה בכדי שהדעת טועה, שהרי ידע בודאי הדבר שמחל בו. וכזה ראוי לדון.

הרמב"ם למד עיקרון זה מדברי ריו"ח וברייתא, המובאים להלן (בי"מ פ, א) בדיני מקח טעות, שכאשר פירט המוכר רשימה של מומים, שהלוקח ראה שאינם נמצאים במקח, ובתוך הרשימה ציין גם מום שקיים באמת במקח, עדיין יכול

הקונה לטעון למקח טעות, שכן ההפרזה במומים שאין במקח בעצם היתה פעולת הטעייה ואונאה.

דברי רב ענן - באיזה אופן ניתן להתנות על מה שכתוב בתורה?

סוגיית הגמרא עסקה גם ביישוב דברי שמואל עם שיטתו של רבי מאיר, והסבירה שאף רבי מאיר לא אסר להתנות על מה שכתוב בתורה, אלא כאשר תנאו עוקר את דברי התורה בוודאות מיד בשעה שמתנה, ולכן במקח שלא ידוע אם יש בו אונאה, ולכן לא ברור אם עקר את דברי התורה בשעת התנאי, לא קיימת בעיה של מתנה על מה שכתוב בתורה, ותנאו קיים.

מיד לאחר מכן מביאה הגמרא את דברי רב ענן, שמביא בשמו של שמואל חילוק התלוי בלשון שבה אמר את תנאו:

האומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה - אין לו עליו אונאה,
על מנת שאין בו אונאה - הרי יש בו אונאה.

האם לפי רב ענן דברי שמואל הם בשיטת רבי יהודה בלבד?

בחידושי הרמב"ן כתב שדברי רב ענן הללו הובאו בסוגיא על מנת לדחות את התירוץ שמעמיד את דברי שמואל בשיטת רבי מאיר:

ומשמע לי דלהאי לי שנא דקאמר רב ענן - שמואל דאמר דלא כר' מאיר, דאי משום דמי יימר דקא עקר - אפי' ע"מ שאין בו נמי, דכל דלא מתנה לעקור דבר תורה ודאי - תנאו קיים. והיינו דאמר אביי 'מסתברא רב כר"מ ושמואל כר' יהודה', ולא מוקים שמואל אפי' לר"מ כדמעיקרא.

כלומר, הרמב"ן רואה סתירה בין הפסק 'על מנת שאין בו אונאה - הרי יש בו אונאה', לבין התירוץ שהובא לעיל, שבכל מקרה שאין וודאות שעוקר את דין התורה בשעת התנאי - התנאי קיים. הרמב"ן מוצא חיזוק להבנתו בדברי אביי להלן, שהעמיד את שמואל כרבי יהודה דווקא, למרות שבגמרא לא הובאה קושיא על העמדת שמואל כרבי מאיר.

הריטב"א הסביר את תירוץ הגמרא לעיל 'מי יימר דקא עקר' באופן שונה: 'כלומר, אולי אין בו אונאה לגבי לוקח זה, דלדידיה שוה ליה דמי מקח'.

נראה שרצונו לומר שהגמרא אינה מדברת על ספק במציאות, שהרי באמת אין כאן ספק במציאות, אלא רק חוסר ידיעה שלהם, וכל מי שידע את המחיר האמיתי של החפץ יודע שודאי קעקר. לכן מסביר הריטב"א שהגדרת איסור אונאה הינה סובייקטיבית, וכאשר אדם מתרצה במחיר שסיכמו על המקח מרצונו הגמור, ולא מחמת חוסר ידיעה, אין במקח כלל דין אונאה,⁷⁹ ולכן גם רבי מאיר יכול להסכים שאדם יכול להתנות במקח 'על מנת שאין לך עלי אונאה'.

יש לעיין אם לפי פירושו של הריטב"א דברי רב ענן מתאימים לתירוץ זה, משום שלפי תירוץ זה יתכן שאין בכלל בעיה של מתנה על מה שכתוב בתורה באיסור אונאה, ואין סיבה שהתנאי לא יחול כאשר אמר בלשון 'על מנת שאין בו אונאה', כי באמת אין בו אונאה לגבי הלוקח.

⁷⁹ כעין מה שהסברנו לעיל בשיטת המהר"ל בדין 'מפרש'.

אמנם, אם נפרש את הבעייה בלשון 'אין בוי' כדברי רש"י (ראה להלן), שמשמעות הלשון איננה כסיכום ביניהם, אלא כמסירת מידע שלבסוף התברר כמוטעה, אין סתירה בין דברי רב ענן לתירוץ הגמרא לדברי שמואל בשיטת רבי מאיר. אולם, הריטב"א עצמו דחה את פירוש רש"י, ופירש כדברי רשב"ם שלשון 'על מנת שאין בוי' משמעותה שלא יחול הדין, ומתוך כך כתב הריטב"א במפורש כדברי הרמב"ן, שלפי רב ענן דברי שמואל הם בשיטת רבי יהודה בלבד, שניתן להתנות בגלל שמדובר בדבר שבממון, ואינו סובר שלרבי מאיר התנאי קיים במקרה שאין וודאות שעוקר את דברי התורה בשעת המקח. וצ"ע.

הלכה כרב או כשמואל - האם למסקנה רב ושמואל נחלקו במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה?

בסוגיית יסודות דיני אונאה עסקנו בשיטת ר"ח, שפסק במחלוקת זו כרב, משום שהלכתא כרב באיסורי, וכן השאלות שפסק אף הוא כרב משום שרבה הביא ברייתא שמתאימה לשיטתו.

לעומתם, הזכרנו את שיטת הרמב"ן, שלמסקנת הסוגיא דברי רב הם כרבי מאיר, ואילו דברי שמואל הם כרבי יהודה, אלא שרבי יהודה בעצמו מודה שאין התנאי חל כאשר אינו מפרש.

שיטת הרמב"ן מבוארת היטב בחידושי הר"ן (נא, ב), אף שני"ל ששכלל אותה מעט:

פי' הרמב"ן ז"ל דרבא הכי קאמר: לאו כדקס"ד עד השתא דפלוגתייהו בסתם הוא וכדקאמרינן אבל הכא מי יימר דקא עקר, דליתא.

אלא רב הוא דאמר יש לו עליו אונאה בין בסתם בין במפרש וכר"מ, ולגבי מאי דאמר בסתם מצי אמר אנא דאמרי אפילו לר"י.⁸⁰

אבל שמואל דפליג עליה - במפרש דוקא הוא דפליג, אבל בסתם מודה. הילכך, בסתם - בין ר"מ בין ר"י בין רב ושמואל כולהו מודה דיש לו אונאה. אבל במפרש הוא דפליגי - דרב אמר אפילו במפרש יש לו אונאה וכר"מ, ושמואל אמר דבמפרש אין לו עליו אונאה וכר' יהוד'.

הר"ן מסביר שלא התנאים ולא האמוראים נחלקו בדין המתנה בסתם, שתנאו אינו מועיל, בגלל שלא היתה מחילה מפורשת. ובדין המתנה באופן שמפרש יודע אני שיש בוי' וכו' יחלקו רבי מאיר ורבי יהודה, ובעקבותיהם נחלקו גם רב ושמואל. הר"ן מציין שההכרח לפירוש זה הוא מסוגיית הגמרא בכתובות (פד, א), שמעמידה את דברי רב, שהתנאי אינו מועיל אפילו במפרש:

והכי מוכח בפ' הכותב, דאפילו במפרש ס"ל לרב דיש לו עליו אונאה. דתנן התם: 'הכותב לאשתו דין ודברים אין לי בנכסיך בחייך ובמותיך. רשב"ג אומר: אם מתה - ירשנה, מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה ותנאו בטל'. ואמר רב עלה: 'הלכה כרשב"ג ולא מטעמא'. ואמרי': 'מאי הלכה כרשב"ג ולא מטעמי? אילימא הלכה כרשב"ג דאם מתה ירשנה ולא

⁸⁰ דימי ידע דקא מחילי!

מטעמי' דאלו רשב"ג סבר תנאי בטל ורב סבר תנאו קיים, והא איתמר האומר לחבירו ע"מ שאין לך עלי אונאה! אלמא דאפילו במפרש ס"ל לרב תנאי בטיל, דאלת"ה מאי קושי? דהא ההיא דהכותב לאשתו מפרש הוא! אלא ע"כ כדכתיבנא, דפלוגתייהו במפרש ורב כר"מ ושמואל כר"י.

לדברי המהר"ל שהבאנו לעיל, ניתן לדחות את הראייה מכתובות, ולהסביר שתנאו של הבעל בדיני הכתובה אינו דומה אלא למתנה בסתם על דין האונאה, ולא למפרש שמוציא את המקח לגמרי מכלל אונאה. יתכן שאם היה מתנה במפורש על שדה מסויימת שלא יירש אותה, גם רב היה מודה שתנאו קיים, כפי שהובא שם בגמרא (כתובות פג, א) קודם לכן בשם רב כהנא.

באיזה אופן אדם נחשב מתנה על מה שכתוב בתורה?

רש"י מסביר שישנה בעיה כפולה בלשון 'על מנת שאין בו'. ראשית, לשון זו אינה מבטאת מחילה של האונאה, וכל תוקפו של תנאי בדבר שבממון מבוסס על פעולת מחילה. נוסף לכך, משמעות לשון זו היא שהוא מבטיח שעובדתית אין אונאה במקח זה, ואם הצד השני סמך על דבריו, ובסוף מתברר שהיתה אונאה במקח, הרי ניתן להגדיר מקח זה כמקח טעות. אם כן, רש"י מבין שבמקרה השני לא רק שהתנאי לא הועיל לעקור את דיני האונאה, אלא גרם לכך, שגם אונאה בשיעור פחות משתות שאז המקח היה צריך להתקיים, תגרום לכך שייחשב כמקח טעות, ויוכלו הצדדים לחזור בהם לגמרי.

בתוס' (ד"ה 'על מנת') מקשים על פירוש רש"י מסוגיית הגמרא במכות (ג, ב), שמשווה את המתנה על דין האונאה למתנה על השמטת החוב בשביעית. זה לשון הגמרא שם:

ואמר רב יהודה אמר שמואל: האומר לחבירו ע"מ שלא תשמטני שביעית - שביעית משמטת.

לימא קסבר שמואל: מתנה על מה שכתוב בתורה הוא, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל.

והא איתמר: האומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה - רב אומר: יש לו עליו אונאה, ושמואל אומר: אין לו עליו אונאה!

הא איתמר עלה: אמר רב ענן, לדידי מפרשא ליה מיניה דשמואל: על מנת שאין לך עלי אונאה - אין לו עליו אונאה, על מנת שאין בו אונאה - הרי יש בו אונאה,

ה"נ: על מנת שלא תשמטני שביעית - אין שביעית משמטתו, ע"מ שלא תשמטני שביעית - שביעית משמטתו.

תוס' מתרצים לשיטת רש"י, שבאמת אין דמיון מלא בין המקרים, ובשביעית התנאי אינו מתקיים רק בגלל הטעם של 'אין אדם מתנה על מה שכתוב בתורה', ובכל אופן משווים ביניהם משום שבשני המקרים הדרך לעקוף את הבעיה היא באמצעות לשון המחילה, שמתייחסת לאדם ולא למצווה - 'אין לך עלי' באונאה, ו'שלא תשמטני' בשביעית.

אולם, רשב"ם, בניגוד לרש"י, הסביר שהחיסרון בלשון 'שאין בו אונאה' הוא בדיוק אותו החסרון שקיים בלשון 'שלא תשמטני שביעית', שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה שלא יחול האיסור או הדין הכתוב בתורה, וזה דבר שאינו בכוחו. יש לציין, שאף לשונו של רבי יהודה במחלוקתו עם רבי מאיר הינה 'שאין לך עלי', שהיא לשון מחילה. אם כן, מפירוש רשב"ם יוצא שאף רבי יהודה מסכים שאין לאדם יכולת להתנות ישירות כנגד מה שכתוב בתורה, ודיני התורה חלים במלואם גם בקידושין בתנאי שאינו כולל לשון מחילה, כמו במקח לעניין האונאה ובהלוואה לעניין שמיטת השביעית. לדעת רבי יהודה, יש לאדם כח למחול על זכויותיו, ורבי יהודה רואה את דיני התורה בממונות כזכותו של האדם. מסתבר שגם לדעת רבי מאיר, אדם רשאי למחול על זכויות ממוניות, למרות שכתוצאה מכך לא מתקיים דין התורה בפועל, אך יש לומר שמחילה זו תועיל רק לאחר שכבר זכה בזכותו הממונית, ולא כתנאי מראש שבו המחילה, למעשה, עוקרת את משמעות החלות של דין התורה.⁸¹

הגדרת 'מתנה על מה שכתוב בתורה'

בנימוקי יוסף (לא, א) הסביר את הטעם של שיטת רב שהמתנה 'על מנת שאין לך עלי אונאה', תנאו בטל, למרות שזהו דבר שבממון ולא ניתן למחילה, על פי הסברא שנאמרה ביישוב דברי רב עם שיטת רבי יהודה 'מי ידע דמחיל':

בסתם לא ידע דמחיל, וכיון דלא מהני טעם מחילה, גם מטעם התנאי לא מהני נמי, שהיה מתנה לעקור דבר מן התורה ולא כל הימנו. ודמי קצת ל'על מנת שאין בו' דלא אמר כלום ולא כל הימנו.

כלומר, כאשר המחילה אינה מועילה בגלל שאין תוקף למחילה של אדם שמבוססת על חוסר ידיעה, אנו חוזרים לדיון בתוקף התנאי עצמו. באופן עקרוני תנאי יכול לחול, למרות שהוא תלוי בדבר שאינו ידוע. אולם, כאן מדובר בתנאי שהוא נגד איסור אונאה שבתורה, ולכן התנאי אינו חל.

להשלמת העניין, ראוי לציין עיקרון נוסף בסוגיית המתנה על מה שכתוב בתורה, שעולה מתוך סוגיית הגמרא במסכת גיטין (פד, ב). שם אנו רואים שכו"ע מסכימים שמתנה על מה שכתוב בתורה - תנאו בטל, אלא שכאשר אין התנאי עצמו עוקר את דין התורה, אלא רק המעשה שעשוי לבוא בעקבותיו, אין זה נקרא מתנה על מה שכתוב בתורה:

אמר רב אדא בריה דרב איקא: כי אמרינן מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, כגון שארה כסותה ועונתה, דהוא קא עקר, אבל הכא איהי קא עקרה. מתקיף לה רבינא: כלום קא עקרה איהי אלא לקיומי לתנאי דידיה, אישתכח דאיהו קא עקר!

אלא אמר רבינא: כי אמרינן מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, כגון שארה כסותה ועונתה, דודאי קא עקר, אבל הכא מי קאמר לה? לא סגינא דלא אכלה? לא תיכול ולא תיגרש.

⁸¹ כפי שהערנו לעיל בדין מחילת עונה, שאף שגם רבי יהודה מודה שאינה חלה בשעת הקידושין, כן ניתנת למחילה בפועל לאחר הנישואין (עפ"י שו"ע אבן העזר עו, ו).

דין הנושא ונותן באמנה

לעיל הובאה ברייתא, הסוברת, לכאורה, כשמואל: 'הנושא והנותן באמנה, והאומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה - אין לו עליו אונאה'. כפי שראינו, אביי ורבא נחלקו לגבי המקרה השני, שלדעת אביי יש להעמידו דווקא כרבי יהודה וכשמואל, ואילו לדעת רבא ניתן להעמידו גם כרב אליבא דרבי יהודה, ויש שהסבירו שניתן להעמידו אפילו כרבי מאיר. יש לבאר גם את המקרה הראשון בברייתא: 'הנושא והנותן באמנה' - מה פירושו, ומדוע אין בו אונאה?

שיטת רש"י

רש"י מפרש שהמושג 'אמנה' במקרה זה בא לבטא שהסחורה התקבלה על סמך תשלום עתידי, שגובהו יקבע בהתאם למכירתה. נראה שעיקר משמעות ה'אמנה' לשיטתו של רש"י היא בעובדה שהיה מתן סחורה ללא קבלת תמורה מיידית. מצאנו במקומות נוספים בש"ס שהמושג 'אמנה' מתייחס לפעולה במסגרת עסקה שלא הושלמה, על סמך אמון בין הצדדים שהפעולה לא תנוצל לרעה עד להשלמת העסקה כראוי, כגון: שטר אמנה, שנכתב ונחתם לפני שנעשה הקניין או נוצר החוב בפועל, וכן אמנה בפירות, שנרכשו עוד קודם שהגיעו לרשותו של המוכר.

שאלת האונאה שמתעוררת במו"מ באופן זה, עשויה להופיע כאשר המחיר הסופי לא סוכם מראש, אלא תלוי במחיר שבו תימכר הסחורה ע"י הקונה. לאחר מכירת הסחורה, עשוי להתגלות פער בין המחיר שהתקבל על הסחורה לבין שווייה האמיתי. למרות שבאופן פשוט, יחולו דיני אונאה על עסק המכירה של הסחורה ע"י הנו"מ לצרכן, הכוללים את זכויות התביעה, אך גם את תנאי המחילה וקיום המקח. הברייתא מלמדת שגם במקרה שהיתה סטייה במחיר שבו נמכרה הסחורה, לא יחול דין אונאה ביחס למקח הראשון שבין בין בעל הסחורה המקורי ללוקח הראשון הנו"מ. מדוע? ניתן להציע שתי אפשרויות:

א. מו"מ באמנה נחשב כאילו התנה במפורש שלא יחול על המקח דין אונאה, כיון שסוכם שגובה התשלום יקבע בהתאם למחיר שהקונה יצליח להשיג עבור הסחורה. לפי אפשרות זו, יש לדון אם נחשב כמתנה סתם, שביחס אליו נחלקו רב ושמואל, ואז לדעת רב כן יחול במקרה זה דין אונאה, אם מכר את הסחורה במחיר שאינו תואם את ערכה. מאידך, יתכן שניתן להחשיבו כמי שפירש 'יודע אני שיש בו', מכיון שקיבל על עצמו כל מחיר שבו תימכר הסחורה מבלי להציב לו גבול עליון או תחתון, ובכך נחשב שהסכים למחיר שאינו מייצג את שווי השוק האמיתי.⁸²

⁸² יתכן שניתן להסביר, שכיון ששניהם לא רק שאינם יודעים מהו מחיר השוק של הסחורה, אלא לא קבעו ביניהם וכלל אינם יודעים מהו המחיר שצפוי להתקבל עבור החפץ, לכן לא ניתן לדבר כאן על אונאה מצד האחד כלפי השני בשעת המקח. כלומר, איסור אונאה מתקיים בשעת המקח בלבד, כאשר אחד הצדדים מנצל חוסר ידיעה של השני במחיר או תלות כלשהיא שמאלצת אותו לקנות דווקא ממנו במחיר זה.

ב. מו"מ באמנה מבוסס על פתיחות של שני הצדדים לאפשרות של רווח יחסי או של הפסד יחסי, ובעצם נחשב כסוג של עסקה שבה כל צד מקבל על עצמו להתייחס לכל סטייה משווי השוק כשותפות ברווח או בהפסד שהתקיים בעסקה, ולא כאונאה במסגרת מקח רגיל.

רש"י מעיר שמו"מ באמונה מחייב תשלום שכר טרחה ע"י בעל הסחורה המוכר, ללוקח שמתעסק במכירתה, כיון שהעובדה שלא התקבל תשלום מידי על הסחורה יוצרת ביניהם יחס של מלווה ולווה, והתעסקות במכירת הסחורה, שלפחות חלק מרווחיה יגיעו למוכר - תיחשב כריבית.

רש"י אינו כותב זאת במפורש, אך מסתבר שהנו"מ באמנה הוא, למעשה, נחשב כמקבל 'עיסקא' (להלן קד, ב), שאנו דנים אותה כ'פלגא מלווה ופלגא פיקדון', על מנת להצדיק את העברת הרווחים למוכר בעל הסחורה, מבלי שיהיה בהם איסור ריבית, למרות קבלת האחריות של הנו"מ.

נראה, שבכך מתורצות קושיות תוס' (ד"ה 'הנושא ונותן') על רש"י. תוס' הבינו ברש"י שאם הלוקח מוכר את הסחורה בשליחותו של המוכר, ברור שכל הרווח או ההפסד צריכים להגיע למוכר הראשון, ואם הוא מקבל עליו אחריות מלאה, הרי אחריות זו כוללת העברת תשלום בשוויה של הסחורה. אם מדובר ב'עיסקא', שתי קושיות אלה נופלות.

לאחר השלמת הדיון במחלוקת רב ושמואל מובאת בגמרא ברייתא אשר משלימה את דין הנו"מ באמנה:

תנו רבנן: הנושא והנותן באמנה - הרי זה לא יחשב את הרע באמנה ואת היפה בשוה, אלא: או זה באמנה, או זה בשוה.
ונותן לו שכר כתף, שכר גמל, שכר פונדק. שכר עצמו אינו נוטל, שכבר נתן לו שכרו משלם.

רש"י מפרש שהרישא של הברייתא עוסקת בבעיית ריבית, שעשויה להיווצר בגלל התשלום הדחוי על החלק שקצב את מחירו, במקרה שלא יגדיר שכר טרחה על מלאכת מכירת הסחורה.

בתוספות (ד"ה 'לא יחשב') הקשו על רש"י: אם הנושא של הברייתא הוא איסור ריבית, מדוע ברייתא זו מובאת כאן? אולם, נראה שאין בכך קושי, משום שגם לפי פירוש רש"י, הסיפא של הברייתא, שעוסקת בשאלה כיצד מחשב את התשלום שמחזיר הקונה לבעל הסחורה, לאחר שהצליח למוכרה, היא בוודאי שייכת לעניין דין האונאה בעסקה מסוג זה, שכן השאלה אילו הוצאות מותר לאותו נו"מ לנכות מהתמורה שהשיג לסחורה, משפיעה על המחיר שבעל הסחורה מקבל על סחורתו. בכך ברייתא זו מצדיקה את הדין של הברייתא שהובאה לעיל, שאין לו אונאה, מבחינה נוספת - הוא לא רק קיבל על עצמו כל מחיר שהקונה יצליח למכור בו את הסחורה, אלא הוא גם קיבל על עצמו את ניכוי ההוצאות הלגיטימיות שיידרשו לקונה כדי להצליח למכור.

לשיטת רש"י, הדיון בדין הנו"מ באמנה הוא על חישוב התשלום שצריך להעביר המוכר השני לראשון, מתוך מה שקיבל מן הלוקח. בהקשר זה אומרת הברייתא, שאין המוכר השני רשאי לנכות את שכר טרחו מהתשלום שמעביר למוכר הראשון, כיון שלשכר זה קיימת קצבה מקובלת הנקבעת ביחס לכמות הסחורה שמכר, ללא תלות במידת הטרחה שהיתה לו במכירת הסחורה.

שיטת תוספות

תוסי' (ד"ה 'הנושא ונותן') לא פירשו את הביטוי 'אמנה' במשמעות של אמון עתידי בתמורה שתתקבל, כפי שפירש רש"י, אלא במשמעות של אמון על העבר. הקונה מקבל על עצמו את המחיר שהמוכר טוען ששילם על הסחורה כנתון שעל בסיסו מתקיים המו"מ ביניהם, וממילא המחיר שסוכם ביניהם מתבסס על מחיר זה, מבלי להתייחס לשאלה אם זהו אכן השווי הריאלי של הסחורה. כלומר, לשיטת תוסי' הדיון בדין הנו"נ באמנה הוא על חישוב התשלום שיעביר הלוקח למוכר השני, על סמך העלויות שהוא מצהיר שהיו לו בקניית החפץ מהמוכר הראשון.⁸³ מלשון תוסי' שמאמינו בכמה קנה, ונותן לו כך ויותר מעט' נראה שהם מתכוונים להבחין בין החידוש בדין הנו"נ באמנה לחידוש שבדין 'מפרש', שמובא בברייתא בהמשך. ה'מפרש' מתנה במפורש על מחילה של אונאה, שהוא מודה שקיימת במחיר שהוא דורש (אם מדובר במוכר) או מוכן לשלם (אם מדובר בקונה). לעומת זאת, במקרה של נו"נ באמנה לא קיימת אונאה ידועה במחיר שסוכם ביניהם ביחס למחיר הבסיס, אלא שמחיר הבסיס נקבע עפ"י דברי המוכר, ללא תלות במחיר הריאלי.

במקרה כזה, לכאורה, עדיין מתקיימת הטענה, שהובאה לעיל בשם רב - 'מי ידע דמחיל?', שכן מסתבר שהלוקח סומך על המוכר ביחס למחיר שהוא מצהיר ששילם על המקח, מתוך הנחה שזהו מחיר ריאלי. אמנם, אין בכך קושי אם אנו מעמידים את הברייתא בשיטת שמואל אליבא דרבי יהודה, אך לשיטת רב, יש לבאר מדוע הנו"נ באמנה מועיל יותר מהמתנה 'על מנת שאין לך עלי אונאה' בסתם?

נראה שיש לומר שלשיטת רב דין הנו"נ באמנה מבוסס על אותו עיקרון כמו 'מפרש'. המפרש מבקש מהצד השני שיסמוך על דבריו בעניין שווי המקח, ועל בסיס דברים אלה ימחל על האונאה, למרות שיתכן שהמחיר שהוא מצהיר שידוע לו כמחירו האמיתי של החפץ אינו מדויק.⁸⁴ באופן דומה, הנו"נ באמנה מבקש מהצד השני שיקבל את המחיר שהוא מצהיר ששילם על המקח כנקודת הייחוס לעסקה שביניהם, למרות שיתכן שמחיר זה לא היה מדויק, ובכך בעצם נחשב כמצהיר 'יודע אני שיש בו אונאה'.⁸⁵

בין מפרש לנו"נ באמנה לעניין איסור אונאה

יש להעיר בעניין הצורך בשני מסלולים שונים שעוקפים את איסור האונאה משתי בחינות: ראשית, ישנו הבדל מהותי בין הנו"נ באמנה והמפרש בכך שהדרישה שלהם מהצד השני למחול על האונאה מבוססת על נימוקים שונים - הנו"נ באמנה

⁸³ לכאורה, דין זה יכול להתקיים גם במקרה שיש רק מוכר אחד, שהוא היצרן של הסחורה, שמעיד על עלויות הייצור שלו.

⁸⁴ כפי שנציין להלן בשם הרמב"ם בפט"ו מהלכות מכירה הי"א, שיש גבול למידת אי הדיוק שבה עדיין יתקיים דין 'מפרש'. והרחיק לכת עוד יותר ה'נתיבות' (ביאורים רכז, יט), שנביא מדבריו בהמשך הסוגיא, שהגביל את ההיתר של נו"נ באמנה רק למוכר שבאמת אינו יודע את מחירו האמיתי של החפץ.

⁸⁵ יתכן שניתן לטעון, כפי שהצענו לעיל בהערה גם בשיטת רש"י, שלא שייך לדבר על דין אונאה כאשר אין בעסקה ניצול של חוסר ידיעה של אחד הצדדים בשווי האמיתי של המקח.

רוצה לכסות את ההוצאות האובייקטיביות שלו על המקח, אלא שהן אינן תואמות את שוויו הריאלי, ואילו המפרש מבקש לסכם על מחיר שתואם את העמדה הסובייקטיבית שלו ביחס לשווי המקח ללא תלות בשוויו הריאלי.

נוסף על כך, בהנחה שאין אנו עוסקים ברמאים, כל אחת משתי הדרכים מתאימה למציאות עם נתונים אחרים - הנו"נ באמנה יכול לעקוף את איסור האונאה, למרות שיתכן שבשעת העסקה הוא אינו יודע מהו השווי האמיתי של החפץ, אך זאת רק כאשר הוא יודע לחשב את הוצאותיו על המקח. לעומת זאת, יש מקום לומר שהמפרש יכול להתנות על מחילת האונאה רק כאשר הוא יודע את שוויו האמיתי של החפץ. לכאורה, אם יתברר שהצהיר על שווי מוטעה, יתכן שבתנאים מסויימים הצד השני יוכל לטעון לאונאה ואף למקח טעות.

כך נראה מדברי הרמב"ם שכבר הזכרנו, שכתב בהלכות מכירה (טו, יא), שהמפרש צריך לומר את שווי המקח המדוייק, ויכול לסטות ממנו לכל היותר בכדי שאין הדעת טועה:

המוכר חפץ לחבירו במאה דינרין, ואמר לו: 'חפץ זה אינו שוה אלא זוז אחד. על מנת שאין לך עלי אונאה'. הרי זה יש לו עליו אונאה, שהרי אומר: 'כיון שראיתי שאמר שאינו שוה אלא זוז, ידעתי שאינו מתכוין אלא להשביח דעתי'. **עד שיפרש כדי ההוניה שיש במקחו בודאי, או קרוב לה בכדי שהדעת טועה**, שהרי ידע בודאי הדבר שמחל בו, וכזה ראוי לדון.

יש לעיין מהי הגדרת השיעור 'בכדי שהדעת טועה'. האם בעצם זה עד שתות, כפי ששיערו חכמים בכלל דיני אונאה, או שיש מקום במקרה זה לשיעור רחב יותר, ואולי אף משתנה בהתאם לסוג החפץ?

שיטת חישוב ערכו של החפץ לנו"נ באמנה

בהתאם לשיטתם בפירוש המושג 'נו"נ באמנה', לא קבלו תוספות גם את פירושו של רש"י בברייתא שהובאה בסוף הסוגיא, אלא את פירושו של ר"ח, שמבוסס על אותה הבנה שכתבו תוס' לעיל במושג 'נו"נ באמנה':

נראה כפי' ר"ח, שקנה י' דברים בי' דינרים. ה' היפין שוה כל אחד דינר וחצי. וחמשה הרעים אינן שוים כל אחד כ"א חצי דינר. וזה א"ל: 'אני מאמינך כמה נתת עליהם, ואתן לך מעט יותר להרויח'. ולא יחשב לו הרע דינר דינר כמו שקנה, והיפה דינר וחצי כמו ששוה, שהרי לא נתן לו על הרע דינר אלא בשביל שגם היפים נתן לו בדינר דינר, והוי אונאה.

אלא או זה זה באמנה - פירוש, אם ימכרם כולם יחד יחשב כולם דינר דינר. או זה זה בשוים - אם ימכור רעים לבדם יחשב כל אחד ואחד בחצי דינר, ואם ימכור יפים לבדם יחשב כל אחד בדינר וחצי. וגם יחשב שכר כתף כו'.

שכר עצמו אינו נוטל, שכבר נתן לו שכרו - פי', המוכר הראשון שקנאם תחלה ממנו.

תוס' מסבירים שכיון שקנה עשרה פריטים בעשרה דינרים, ניתן לומר שקנה כל אחד מהפריטים בדינר. אולם, אם הוא נו"נ באמנה הוא רשאי להשתמש בטיעון זה אך ורק בתנאי שהוא מחיל אותו על כל עשרת הפריטים. ברור לתוס' שדבר זה

יתקיים רק אם ימכור את עשרת הפריטים יחד כמו שקנאם, שהרי הוא לא ימכור את הפריטים השווים דינר וחצי, בתורת שווים דינר. לכן, אם ימכור אותם אחד אחד, ורצונו להיות 'נו"נ באמנה', הרי הוא חייב לציין את ערכם האמיתי, שהוא הסיבה לכך שקיבל את כולם יחד בעשרה דינרים.

אם אנו מפרשים את הדברים נכון, ישנו קושי מסויים בפירוש ר"ח, שהברייתא קוראת למכירה של כולם יחד מכירה 'באמנה', ולמכירה של כל אחד בפני עצמו מכירה 'בשווים', למרות שבעצם בשני האופנים מדובר על 'נו"נ באמנה', שהברייתא קובעת מהו המחיר שהוא רשאי להצהיר שבו קנה את החפצים, שמשנתנה בהתאם לאופן שהוא מבקש למוכרם.

לשיטת ר"ח, הסיפא של הברייתא ממשיכה לעסוק באותו נושא שבו עסקה הרישא, שהוא: כיצד מחשב הנו"נ באמנה את המחיר שהוא מצהיר שהחפץ עלה לו.

הברייתא מחדשת שניתן לצרף למחיר ששילם על החפץ עצמו גם הוצאות נוספות שהיו לו לצורך הבאת החפץ ליעדו. אולם, הוא אינו רשאי לצרף למחיר החפץ את שכר טרחתו במהלך כל העסק של הקנייה והמכירה.

היה מקום לומר, ששכר טרחה של סוחר אינו בכלל מחיר החפץ, שכן כל עניינו של הסוחר, שממנו הוא מתפרנס הוא לקנות את הסחורה הנכונה במקום ובזמן הנכון, ולאחר מכן למצוא את האדם הנכון למכור לו אותה בזמן הנכון. הרווחים של הסוחר תלויים בכישרון המסחר שלו, ובברכת שמים, ואין לו זכות להשית על הקונה ממנו לשלם לו על טרחתו שיתכן שרבתה בגלל חוסר כישרון או חוסר מזל.

אולם, הברייתא מסבירה דין זה בטעם אחר: 'שכבר נתן לו שכרו משלם'. ממי קיבל המוכר שכר, ומתי? מפירוש רש"י קצת נראה שהגמרא מסבירה שאין כוונת הברייתא לומר שאינו מקבל שכר, אלא ששכר זה הוא קצוב שלא בהתאם לטורח שהיה לו בפועל לצורך המכירה, אלא בהתאם למקובל ביחס לכמות הסחורה שקיבל על מנת למכור. אולם, בכל אופן הוא כן מוסיף על מחיר החפצים ארבעה זוזים למאה, אם כן, עדיין לא מובן מדוע הברייתא מתייחסת לשכר זה כאילו שולם בלשון עבר.⁸⁶

בתוספות מבקשים להתמודד עם קושי זה, ומסבירים ששכר זה ניתן ע"י המוכר הראשון. האם כוונת תוספות לומר, שלמרות שהוא קנה מהמוכר הראשון את הסחורה, הוא מקבל ממנו שכר על המכירה כאילו היה פועל שלו? ומדוע ניתן שכר זה מראש? המהרש"א מסביר שכוונת התוספות איננה שעבר שכר בפועל מידי המוכר הראשון לנו"נ באמנה, אלא שהמחיר שבו קיבל את הסחורה מהמוכר הראשון היה בכוונה נמוך מערכה האמיתי של הסחורה, על מנת להשאיר לו מרווח שבו יוכל להשתכר במכירה. מרווח זה נחשב כשכר טרחו, ולכן אינו רשאי להוסיף שכר טרחה למחיר הבסיס שעליו הוא מצהיר כלפי הלוקח השני.

וכן כתב גם ב'תורת חיים': 'וצריך לומר שהן שוים יותר מעשרה דינרין, אלא דמוכר ראשון אורחיה להזיל גבי לוקח כדי שישתכר שכר טרחתו'. לכאורה,

⁸⁶ בכל אופן, לפירוש רש"י יתרון מסויים בביאור משפט זה, כיון שהדיון כולו הוא במו"מ בין המוכר הראשון לשני. לעומת זאת, לפירוש תוס' ור"ח, הרישא של הברייתא מדברת על המו"מ בין המוכר השני ללוקח, וכפי שנראה, הם מפרשים שמשפט זה מתייחס למוכר הראשון.

ה'תורת חיים' אינו מתייחס לשכר טרחה ממש, אלא להורדת אחוז מסויים מערך הסחורה, על מנת לאפשר מרווח השתכרות במקח. יש מקום לומר שדברי המהרש"א והתו"ח הנ"ל מבוססים בעצם על הסברא שכתבנו בתחילה, שעניינו של סוחר הוא להשתכר באמצעות המרווח בין מחיר הקנייה למחיר המכירה שלו, ולכן אינו רשאי לחשב דמי טרחה במסגרת הגדרת עלות החפץ. כלומר, מה שאומרת הגמרא הוא ש'דמי טרחו אינו נותן לו' כיון שסוחר אינו רשאי לגבות דמי טרחה.

שיטת רמב"ם

הרמב"ם בהלכות מכירה (יג, ה-ו) הסביר ופסק את דין הנו"נ באמונה באופן שמתאים לפי ר"ח ותוס':

הנושא והנותן באמונה - אין לו עליו אונייה.

כיצד? 'חפץ זה בכך וכך לקחתיו כך וכך אני משתכר בו' - אין לו עליו הונייה. והנושא והנותן באמונה אם לקח כלים רבים או בגדים בממכר אחד, לא יחשוב את הרע באמונה ואת היפה בשוה, אלא זה וזה באמונה או זה וזה בשווין. ויש לו להעלות על המקח שכר הכתף, ושכר החמר, ושכר פונדק, אבל שכר עצמו מפני שהוא כפועל - אינו מוסיף אותו על המקח, אלא מפרש ואומר לו 'כך וכך אני משתכר'.

מדברי הרמב"ם בולט שמצד אחד אין לנו"נ באמנה מגבלה על שיעור השכר שמבקש ביחס למה שהוציא, אך מצד שני הוא מחוייב לשקיפות מלאה ביחס להוצאותיו על החפץ, ואינו רשאי להוסיף עליהם דברים שלא הוציא עליהם כסף בפועל, אף אם הם שווים כסף, אלא חייב לציין את כל מה שמוסיף על הוצאותיו בפועל כשיעור מה שמשתכר בעצמו.

לשיטת הרמב"ם יוצא שהנושא ונותן באמנה הינו בעצם מפרש, אשר במקום לציין את שווי החפץ בשוק, מציין את הוצאותיו על החפץ. למעשה, אדם זה מתנהג ביושר מלא עם חבירו, ולכן לא חל עליו איסור אונאה, גם אם מתברר שהמחיר שדרש הינו רחוק ממחיר השוק.

ראוי להדגיש את הפער בין שיטת הרמב"ם לשיטת רש"י, אשר לדבריו הנו"נ באמנה מבוסס על יסוד אחר לחלוטין מדין 'מפרש' - הנו"נ באמנה מבוסס על עסקה בין המוכר ללוקח, שבמסגרתה כל אחד מהם מקבל על עצמו אפשרות של הפסד או רווח, ולכן אינה שייכת כלל לדיני אונאה.

שיטת ה'נתיבות' בביאור דין הנו"נ באמונה ודין אונאת בעה"ב

ב'נתיבות המשפט' (ביאורים רכז ס"ק יט) הביא את דברי מהרי"ט [בתשובה ח"ב חלק חו"מ סי' י"ט בד"ה ואיכא למידק] אשר התקשה בביאור דין הנו"נ באמונה - במה הוא עדיף על המתנה 'על מנת שאין לך עלי אונאה', שכלפיו אנו פוסקים כרב, שתנאו בטל ויש לו עליו אונאה?⁸⁷ במהרי"ט חילק, וטען שבנושא ונותן

⁸⁷ עוד התקשה שם בדין הלוקח מבעל הבית - מדוע נחשב כמפרש יותר ממי שהתנה בפירוש על מנת שאין לך עלי אונאה?!

באמונה הוי כאילו נעשה המוכר שלוחו של לוקח לקנות, ולכן לא שייכת ביניהם אונאה.

ה'נתיבות' סבור שהסבר זה הוא דחוק, ולכן מציע חילוק אחר שמסביר הן את דין בעה"ב והן את דין הנו"נ באמנה שלא על יסוד דין 'מפרש', אלא על יסוד אמת סובייקטיבית:

דבעה"ב אין בו שום איסור אונאה כלל, כיון דלא נחית אדעתא דשיווי כלל, ומוכרין ולוקחין על האמת, וכן בנושא ונותן באמונה, **דהא המוכר אינו יודע שווי כלל**, דהא באמת נתן בעדו כל כך, ולישא וליתן על פי האמת לא אסרה תורה כלל ואין בו דין השבה.

עם זאת, ה'נתיבות' מבין שדין זה מבוסס על כך שהמוכר בעצמו אינו יודע את מחירו האמיתי של החפץ, שאם לא כן, הרי איננו מגלה לקונה את כל האמת, ומתוך כך הוא מחדש שבתנאים מסויימים יש דין אונאה גם בנו"נ באמנה:

ולפי"ז נראה, דאם כבר נתברר להמוכר שנתאנה, ונשא ונתן באמונה, דיכול המתאנה לחזור בו, דכיון דנתברר לו, שוב אסור להונות לחבירו, ועובר על לאו דלא תונו, וניתן להשבה.

כלומר, במקרה שהמוכר יודע שקנה את החפץ במחיר מופרז הוא אינו רשאי להסתפק בכך שאומר לקונה שקנה אותו בכך וכך, ולכן רוצה לקבל את המחיר שדורש, אלא חייב לפרש ולומר 'יודע אני שאינו שווה אלא כך וכך', שאם לא כן אינו נחשב 'נושא ונותן על פי האמת', שהרי הוא מסתיר חלק מן האמת.

ה'נתיבות' לא כתב תנאי זה ביחס לבעל הבית המוכר כלי תשמישו, שאם יודע את ערכם בשוק יתחייב להודיע זאת לקונה, כיון שעצם הידיעה של הקונה שהוא קונה מבעל הבית כוללת הסכמה לכך שהמחיר אינו בהתאם לשווי החפץ בשוק, אלא בהתאם לערך הסובייקטיבי של החפץ עבור בעל הבית בזמן המכירה.