

אונאת דברים

(משנה נח, ב - נט, ב)

שלוש הדוגמאות במשנה

עד כה עסקו משניות פרק רביעי (פרט למשנה הראשונה) בגדרי אונאת ממון במקח וממכר. משנתנו (נח, ב) עוברת לעסוק במושג 'אונאת דברים', ומציגה, לכאורה, כלל שמבקש להשוות בין אונאת ממון לאונאת דברים, ולאחריו שלוש דוגמאות:

כשם שאונאה במקח וממכר, כך אונאה בדברים.

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', שנאמר (שמות כב, כ):

'וגר לא תונה ולא תלחצנו'.

בדוגמא הראשונה ניתן לזהות דמיון בין אונאת מקח וממכר לאונאת דברים, בכך שמדובר על ניצול חוסר הידיעה של הצד השני על מנת להשיג ממנו דבר. לעומת זאת, שתי הדוגמאות הנוספות עוסקות באיסור לומר לזולת דברים שפוגעים בו ומצערם אותו.

בתוס' (ד"ה 'אם הוא בן גרים') מסבירים שהדוגמא השלישית באה לחדש שאסור לומר לאדם דברים שמצערם אותו לא רק על עצמו, אלא גם על אבותיו. כלומר, המשנה נקטה דווקא 'בן גרים' ולא גר עצמו. אולם, לכאורה, דקדוק זה יוצר קושי מסויים אל מול הפסוק שהובא, שמדבר על איסור אונאת הגר עצמו, ואין ממנו רמז שהאיסור כולל גם את זרעו, ואם כן, מדוע הובא פסוק זה כאן במשנה?

בנוסף יש לשאול: לכאורה, שתי הדוגמאות האחרונות עוסקות באיסור מסוג אחר. עד עכשיו עסקנו באונאה שעניינה לנצל חוסר ידיעה או מודעות של הזולת על מנת להפיק ממנו משהו, ואילו בשתי הדוגמאות שבמשנה אין שום חוסר ידיעה אלא דיבור פוגע או מצער בלבד. אם כן, מדוע נקראת גם פעולה זו בשם אונאה?

אונאת דברים ואונאת ממון - שיתוף העניין או שיתוף השם?

היה ניתן להסביר ששם אונאה נופל על כל פעולה שנגרם ממנה צער לזולת, אך לפי זה נצטרך לומר שאף איסור אונאת ממון אינו מתקיים אלא אם נודע למתאנה, והוא מצטער על אונאתו, ואילו אם האונאה 'הצליחה', ומעולם לא נודע לו שהונו אותו - אין בדבר איסור.¹²⁶

אכן, כתב המאירי בפתח פירושו למשנה זו, שבאמת אונאת ממון ואונאת דברים הם שני עניינים שונים במהותם, שהרי הראשון הוא מדיני ממונות והשני מדיני איסורים:

¹²⁶ יתכן שסברא זו מתאימה לשיטה שלמדנו בסוגיות יסודות איסור אונאה וכן בסוגיית שיעורי אונאה בשם הרי"ד בקונטרס הראיות, שכתב שאין איסור בעצם האונאה.

'המשנה השמינית, וענינה בא על ידי גלגול אונאה ולא מעיקר כונת הפרק, אלא שעל ידי גלגול אונאה לענין הדין, נתגלגל לעניני אונאת דברים לענין איסור'.

בהמשך דבריו מעלה המאירי גם אפשרות להבחין בין המקרה הראשון במשנה, שנקרא 'אונאה בדברים', ויש לו שייכות לאונאת ממון, שגורם לחבירו הפסד, לעומת שני המקרים האחרים שנקראים 'אונאת דברים' והם עניין בפני עצמו: שהרי מתוך שהוא בוש לומר שאינו רוצה ליקח משפיל לו מקחו לומר שאינו שוה כל כך ואחרים שומעים, ונמצא גורם לו פסידא. ואפילו לא היה אדם שם - מ"מ הוא מטריחו ומצער, שחשב למכור ולא מכר, ואח"כ נתגלגל לאונאת דברים שלא יביישהו בדבריו.

מדברי המאירי נראה שמתוך המקרה הראשון, שבו ישנה גם אפשרות שתהיה אונאת דברים בלבד, התגלגלה המשנה לדוגמאות נוספות לאונאת דברים.

אולם, עדיין קשה להסתפק בהבנה זו, שכן משמעות הבנה זו של המושג 'אונאה' היא שבעצם בכל עבירה שבין אדם לחבירו יש מימד של אונאה מבחינת הצער הנגרם לזולת, ואם כן קצת קשה: מדוע ראו חז"ל חידוש דווקא במושג של 'אונאת דברים'? הרי אפשר שיצער אדם את הזולת אפילו ללא דברים כלל.

לאור זאת, נראה יותר לזהות את משמעות המושג 'אונאת דברים' דווקא ע"י זיהוי המכנה המשותף המצומצם לשלושת הדוגמאות שהובאו במשנה זו עם אונאת מקח וממכר שעסקנו בה במשניות הקודמות.

נראה שהמכנה המשותף של כל האופנים של איסורי אונאה הוא עצם ניצול החולשה הסובייקטיבית של הזולת. החולשה הסובייקטיבית יכולה להיות מבוססת על חוסר ידיעה או חוסר מודעות, ויכולה להיות מבוססת על רקע אישי או רקע משפחתי.

משמעות הבאת הפסוק במשנה

בדוגמה השלישית שהובאה במשנה, של אונאת בן גרים, הביאה המשנה גם את הפסוק האוסר להונות את הגר וללחצו.

משתי בחינות צ"ע מדוע הביאה המשנה פסוק זה: ראשית, הדוגמה שבמשנה עסקה בבן גרים, ולא בגר עצמו. בנוסף, לכאורה, איסור אונאת הגר הינו לאו שעומד בפני עצמו, ובא בנוסף לאיסור האונאה הכללי שקיים כלפי כל אדם מישראל. אולי ניתן להסביר שהמשנה מביאה את הפסוק כהוכחה לכך שאיסור זה נקרא בשם 'אונאה' בלשון התורה, מהאיסור שנאמר בתורה ביחס לגר.¹²⁷

¹²⁷ כעין זה כתב פתחי חושן חלק ה (גניבה ואונאה) - הערות פרק טו, ששאל על המשנה: 'והרי התחיל בבעל תשובה שאין בו לאו דאונאת גר'. ותירץ: 'ואפשר שבגר יש עוד לאו, אלא דיליף מיניה שכשם שאצל גר זה אונאה, גם בבעל תשובה כן'.

והוסיף בשם הח"ח ביחובת השמירה, שגם בישראל שיש לו פגם משפחה אסור לבזותו במעשיהם, ושכעין זה כתב בערוה"ש. והוסיף, שאם היה מכוער או בעל מום, או שאר חסרון בו או באשתו או באבותיו, לא יאמר לו כמה מכוער אתה, או ראה מומך וחסרונך, או חסרון אשתך ואבותיך.

בהמשך להצעה זו, יתכן להסביר שפסוק זה הובא על מנת לרמוז לדרשת המכילתא דרבי ישמעאל (משפטים - מסכתא דנזיקין פרשה יח):
 'וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים. לא תוננו - בדברים, ולא תלחצנו - בממון.'

כלומר, חז"ל הבינו שלשון 'אונאה' מתאימה יותר לתחום של צער נפשי, ואילו המושג של 'לחץ' דווקא מתייחס לתחום הממוני.¹²⁸
 אולם, בספר יראים סימן קפא [דפוס ישן - נג] הבין שגם המילים 'ולא תלחצנו' שמתפרשות ביחס לממון, מתייחסות למימד הנפשי של גרימת הצער לזולת:
 לחיצה זו איני יודע מה הוא, אבל מדתניא בהזהב [נט, ב] 'הלוחצו עובר בג' לאוין - משום 'לא תלחצנו', 'וגר לא תלחץ' ו'לא תהיה לו כנושה'. ולמדנו מסוף איזהו נשך [עה, ב] דאמר התם: 'כי אתא רב דימי אמר: מנין לנושה בחבירו שאסור לעבור לפניו?', פי' שלא יראה כתובע, 'ת"ל: לא תהיה לו כנושה'. למדנו פי' הלחיצה, שילך עם [הגר] לפניו משורת הדין, ולא יעמיד עצמו לדין, ולא יבקש עקיפין ועניינין להכאיב ללבבו.

עוד יש להעיר כי במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (אפשטין-מלמד משפטים כב, כ) דרשו שהן לשון האונאה בגר, והן לשון הלחיצה מתייחסות לשני התחומים: 'וגר לא תונה - שתי אונאות בדבר: אחת אונאת ממון ואחת אונאת דברים. ולא תלחצנו - שתי לחיצות בדבר: אחת לחיצת ממון ואחת לחיצת דברים'.

יתכן שהגישה של דרשה זו אל הפסוקים בספר שמות, מבוססת על הברייתא המובאת אצלינו בסוגיית הגמרא, אשר מוכיחה שאיסור אונאת דברים הינו לאו בפני עצמו, מכך שכפלה התורה את הלאו של 'לא תוננו' פעמיים בפרשת 'בהר'. בתוספות (ד"ה 'הא מה אני מקיים') מסבירים שלמרות שלעיתים אנו מפרשים שלא ככפלה בתורה על מנת להגדירו כחמור יותר, שעוברים עליו בשני לאוין, הסבר זה ניתן רק כאשר לא ניתן לדרוש את הכפילות באופן אחר.

אם כן, יש מקום להסביר, שלאחר שכבר למדנו בפרשת 'בהר' שמשמעות לשון אונאה יכולה להיות הן לעניין ממון והן לעניין דברים, דורשת המכילתא דרשב"י את לשון איסור האונאה שביחס לגר בפרשת משפטים כמתייחסת לשני התחומים.

הקשר בין אונאת דברים להלבנת פנים

סוגיית הגמרא (נח, א) מביאה מאמרי אמוראים שמדגישים שלוש בחינות שבהן חמור איסור אונאת דברים מאיסור אונאת ממון: א. נאמר בו 'ויראת מא-להיך'; ב. אונאת דברים היא 'בגופו'; ג. אונאת דברים אינה ניתנת להישבון.

¹²⁸ המלבי"ם (שמות כב, כ) כתב בביאור הדרשה: 'פעל ינה בא על אונאת דברים ועל אונאת ממון, אך ממ"ש לא תלחצנו שמורה לחיצת ממון מבואר שלא תונה בא על אונאת דברים'. לדבריו, הוכחה נוספת לכך שהפסוק עוסק באונאת דברים היא מכך שהוא מסיים: 'כי גרים הייתם בארץ מצרים', שדרש במכילתא: 'מום שבך אל תאמר לחברך'. יש להעיר, שבכך אין הוכחה שדווקא הלשון 'לא תונה' מתייחסת לאונאת דברים, שהרי ביטוי זה נאמר בסוף הפסוק לאחר 'ולא תלחצנו', ודבר זה מאפשר לדרוש את הפסוק כמכילתא דרשב"י להלן.

לאחר מאמרים אלה מובאת סדרת מאמרים שעוסקים באיסור הלבנת פנים וחומרות. באופן פשוט, איסור הלבנת פנים הוא איסור אונאת דברים בדרגה חמורה יותר, כיון שהוא נעשה בפני אחרים. כלומר, מדובר בניצול חולשתו של הזולת כדי להשפילו לא רק בין הפוגע לבין הנפגע, אלא גם כלפי אחרים. אולם, מהמאמרים המובאים בסוגיית הגמרא נראה שאיסור הלבנת פנים כבר חורג מעבר לתחום של איסור אונאה לתחום של שלוש עבירות החמורות שבתורה, ונחשב כשפיכות דמים ממש ('דאזיל סומקא ואתי חורא') עד כדי דין 'יהרג ואל יעבור' על איסור זה מחד ('ינוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש'), ואיבוד חלקו בעולם הבא לעובר על האיסור מאידך ('משלושה שירדין ואינן עולין'; 'אין לו חלק לעולם הבא').

מדברי המהר"ל בחדושי אגדות (נח, ב- נט, א) נראה שלא מדובר בסוגיית הגמרא רק בהיבט נוסף של מעשה הלבנת הפנים, שיסודו בכלל של 'ואהבת לרעך כמוך' ויהי כבוד חברך חביב עליך כשלך,¹²⁹ אלא שעניין איסור אונאה שייך באופן מהותי לאיסור שפיכות דמים.

המהר"ל מסביר את המהות הפנימית של אונאת דברים על כל הופעותיה כחוסר החשבה של הזולת, וביטול מציאותו על ידי המאנה. באופן זה מסביר המהר"ל כבר את הדרגת הדוגמאות של אונאת דברים בהתאם לסדר שבו הן מוזכרות במשנה:

ויראה כי עיקר אונאה כשיאמר לו 'בכמה חפץ זה' - משום דאין בזה ממש, שהרי אין רוצה לקנות אותו. וזה הוא אונאה, כי אין המתאנה נחשב בעיניו לכולם. וכל דבר שחבירו שפל ופחות ונבזה בעיניו, ואמר לו דברי' עד שנראה לחבירו שאינו נחשב לו כלום - זה הוא אונאה...
אפילו 'זכור מעשיך הראשונים' - כלומר, שאומר לו שאין אתה חשוב כל כך מפני מעשיך הראשונים, והוא אמינא כיון שאין עושה אותו כאלו אין נחשב לכולם רק מן מעשיו הראשונים, אין זה אונאה, ואפילו הכי - אסור. ואשמעין עוד, אפילו אם הוא אומר 'בן גרים הוא', דה"א דזכור מעשיך הראשונים כיון שזכר לו מעשים שאינם ראויים ומעשים של תהו, וזה הוא אונאה, אבל לומר לו בן גרים הוא, כיון שכך נברא גוי ואין זה אונאה כ"כ - אפ"ה אונאה.

עפ"י עיקרון זה מבאר המהר"ל גם את מאמרי האמוראים בחומרת אונאת דברים יותר מאונאת ממון:

מי שהוא עושה אונאה לאחר, כונתו שחבירו אינו נחשב לכולם... וזה ההפרש יש בין אונאה בגופו לאונאת ממון, דאונאה בגופו הוא אונאה מצד עצמה במה שהוא נמצא ומבטל עצם מציאותו שאינו נחשב אליו, ואין זה

¹²⁹ ראה דברי הרמב"ם בהלכות דעות (ו, ג): 'מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך, א לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו, והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא'. וראה שם בהלכה ח, שמביא את איסור הלבנת הפנים במסגרת מצוות התוכחה.

כאונאת ממון גם בהנאה וקללה, שאינו מבטל עצם מציאותו, והבן זה היטב.

כך ממשיך המהר"ל ומבאר גם את יסודם של המאמרים שנעסוק בהם בהמשך סוגיית הגמרא בגדרי איסור אונאה, בחומרת איסור אונאת אשתו, וכן את הקשר בין שערי דמעה ושערי אונאה שאינם נעלים.

עפ"י הבנה זו מתבאר היטב גם שילוב המאמרים בעניין הלבנת פנים בתוך סוגיא זו, אף שמאמרים אלה מסבירים את איסור הלבנת פנים כסעיף של שפיכות דמים. וכך ביאר המהר"ל את מאמר התנא 'כל המלבין פני חברו'¹³⁰ כאילו שופך דמים: מי שמלבין ומבטל את צלם פניו עד שהוא מלבין אותו - זה נקרא שפיכת דם, כי אין שפיכת דם רק בטול האדם, ומי שמלבין את פניו של אדם הוא מבטל את תואר הכרתו של אדם שהוא צלמו, והוא בטול האדם.

בהמשך לכך, מבאר המהר"ל גם את מאמר רבי חנינא שהמלבין פני חברו ברבים הוא אחד משלושה עוברי עבירה שיורדים לגיהנם ואינם עולים, מפני שבשלושתם יש ביטול האדם: הבא על אשת איש - ביטול דמות האדם שזכר ונקבה בראם ויקרא שם אדם ויאשתו כגופו; המלבין פני חברו - ביטול פני האדם, שהם צלם א-להים שבאדם; המכנה שם לחבירו - ביטול שמו של האדם שהוא עצם האדם ומהותו.

על דרך זו מתבאר בדבריו גם מאמר רבי אלעזר המודעי במסכת אבות (ג, יא), שלמעשה הוא הבסיס לדרשת רבא בסוגיא, שהמלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, וכן מאמר רשב"י שנוח לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל לבין פני חברו ברבים, כיון שהחטא הוא ביטול צלם א-להים שבאדם.

נראה שהסברו של המהר"ל למהות איסור אונאת דברים כביטול הזולת יכול להשלים את ההסבר שהצענו להגדרת איסור אונאה בכלל כניצול חולשתו של הזולת במישורים שונים. עפ"י דברי המהר"ל, יש לומר שאיסור זה כולל בדרגתו החמורה ניצול חולשה בדברים שכוונתם להחליש את הזולת עוד, עד כדי ביטולו לגמרי. כפי שהסביר המהר"ל, בשלוש הדוגמאות שבמשנה אנו יכולים לראות את ביטול הערך של טרחתו וזמן עבודתו, ביטול ערך מעשיו ועבודתו הרוחנית, ביטול ערכו העצמי אל מול ייחוסו, ולבסוף בסוגיית המלבין פני חברו שבגמרא, אנו רואים ביטול של עצם האדם בפניהם של אחרים.

יש מקום לומר שגם באיסור אונאת ממון ישנו ביטוי לבחינה זו, כיון שבשונה מאיסורי גזל, גניבה וריבית, שבהם נוטל את ממון חברו, אמנם שלא כדין, אך מתוך הכרה בערכו, הרי באונאת מקח וממכר ואונאת מטבע נוטל האדם את ממון זולתו מתוך ביטול ערכו האמיתי המוחלט או היחסי אל מול התמורה שכביכול נותן בעדו.¹³¹

¹³⁰ מדברי המהר"ל נראה שלא גרס במאמר זה את המילה 'ברבים'.

¹³¹ יש לציין כי גם ממונו של האדם הינו חלק ממהותו, כפי שבא לידי ביטוי בדרשת חז"ל: 'בכל מאוודי - בכל ממונך'. כמו כן, יש לציין מה שביאר המהר"ל במקומות אחרים (כגון: גור אריה דברים כ, א; נצח ישראל פרק ב, כב, מח; דרך חיים א, יז; ביאור חזון דניאל בתחילת ספר נר מצווה ועוד), שהאפשרות לביטול מציאותו של דבר בעולם היא תולדה של היותו בלתי שלם, וכך

גדרי האיסור

בהמשך סוגיית הגמרא (נט, א) דורשים חז"ל מתוך לשון הפסוק, כלפי מי נאמר איסור האונאה בתורה:

אמר רב חננא בריה דרב אידי: מאי דכתיב ולא תונו איש את עמיתו - עם שאתך בתורה ובמצוות אל תוניהו.

רש"י מסביר שהדרשה מבוססת על נוטריקון של המילה 'עמיתו' – 'עם אתו'. בשיטה מקובצת העיר בשם רבנו יהונתן על הלשון 'עם שאתך בתורה ובמצוות', שכתב שאין ללמוד מכך שהמצווה מתייחסת לתלמידי חכמים בלבד: 'כלומר, או במצוות אף על פי שאינו חכם אל תונוהו כיון דמבני ישראל הוא'.

המאירי הסביר שדרשה זו באה להגדיר את האיסור באדם מישראל בלבד, הן בהקשר של אונאת ממון והן בהקשר של אונאת דברים:

כל שגדור בדרכים הדתיים הרי הוא בכלל אונאה, אבל עובדי האלילים אינם בכלל אחוה כדי לכללן בדין אונאה הבאה דרך מקח וממכר. כלל אמרו חכמים: 'לא תונו איש את עמיתו - עם שאתך בתורה ובמצוות אל תונוהו'.

רבנו יונה, בספר 'שערי תשובה' (שער ג אות ריט), כתב שדרשה זו ממעטת מאיסור אונאה גם אדם מישראל, אם הוא פורק מעליו עול מלכות שמים, אפילו בעבירה אחת מפורסמת בלבד:

ואם החוטא איש אשר איננו ירא מלפני האלקים, כמו הפורק מעליו עול מלכות שמים ואינו נזהר מעבירה אחת, אשר כל שער עמו יודע כי היא עבירה, מותר להכלימו ולספר בגנותו. כך אמרו רבותינו (בבא מציעא נט, א): "ולא תונו איש את עמיתו" (ויקרא כה, יז) - עם שאתך בתורה ובמצוות אל תונוהו בדברים, ואשר לא שת לבו אל דבר ה' מותר להכלימו במעלליו ולהודיע תועבותיו ולשפוך בוז עליו. ועוד אמרו (יומא פו, ב): מפרסמים את החנפים מפני חלול השם. אבל אם נכשל בחטא על דרך מקרה, ורוב הימים דרכו להשתמר מעונו, אין לגלות על חטאו, כאשר בארנו.

נראה שמקורו של רבנו יונה להגדרת המומר לדבר אחד כמי שאינו בכלל 'עמיתך' לעניין אונאה הוא מסוגיית הבבלי בע"ז (כו, א-ב), ששם למדנו שרועי בהמה דקה שפקרו באיסור גזל, אינם בכלל איסור 'לא תעמוד על דם רעך', ולכן יש כלפיהם דין 'לא מעלין מן הבור'.¹³²

יכול ההעדר להאחז בבחינת החסרון שבו. עפ"י דברים אלה יש לבאר כי איסור אונאה הוא העצמת בחינת החיסרון שבאדם, בדעתו או ברכושו במטרה להחלישו ולבטלו.

¹³² אמנם, עיי' שו"ת, א בתוד"ה 'והרועים', שהתקשו מדוע יהיה חמור דין הרועים הללו מדין המומר לתיאבון, שהתרבה לפי ריו"ח אפילו לחיוב השבת אבידה, ולכן הסבירו שדין זה הוא גזירה מיוחדת של חכמים דווקא ברועים, ואינו נוהג בכל מומר לדבר אחד. אולם, הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש (ד, יב) חילק בין שני המקרים באופן שמתאים לשיטת רבנו יונה, שאינו דומה הפורק עול עבירה אחת לגמרי למי שעושה עבירות להנאת עצמו, גם אם שונה בהן: '...ישראל בעל עבירות העומד ברשעו ושונה בו תמיד, כגון הרועים בהמה דקה שפקרו בגזל והם הולכים באולתן. אבל ישראל בעל עבירות שאינו עומד ברשעו תמיד אלא עושה עבירות להניית עצמו, כגון אוכל נבילות לתיאבון - מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו'. ובשו"ע חו"מ תכה, ה פסק כדברי הרמב"ם.

בחידושי הריטב"א הסביר שדרשת 'עמיתך' הובאה בגמרא בהקשר למאמר המובא בסוגיא מיד לאחר מכן בשם רב בעניין חומרת 'אונאת אשתו'. לפי הריטב"א רב חנניא בר אידי דורש מהמילה 'עמיתך' שאיסור האונאה שייך כלפי הזולת ככל שהוא קרוב אליך יותר, ולכן מפרש: 'עם שאתך אל תונהו - פי', אשתך'.

אונאת אשתו

בהמשך הסוגיא מזהיר רב באופן מיוחד את האדם מפני אונאת אשתו: אמר רב: לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו, שמתוך שדמעתי מצויה אונאתה קרובה.

רש"י מסביר שהביטוי 'אונאתה קרובה', משמעותו ש'פורענות אונאתה ממהר לבאי'. כלומר, העונש בא במהרה.

כמובן, מתוך ההקשר ברור שדברי רב מתייחסים לאיסור אונאת דברים, וכן מפרש רש"י, שהאזהרה היא שלא יצער את אשתו. מה מיוחד בצער שאדם עשוי לגרום לאשתו על פני הצער שעשוי להיגרם על ידו לכל אדם אחר?

נראה להציע שדברי רב מוסברים באמצעות המאמר המובא מיד לאחר מכן בשם רבי אלעזר, שמבחין בין שערי תפילה לשערי דמעה:

אמר רבי אלעזר: מיום שנחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה, שנאמר גם כי אזעק ואשוע שתם תפילתי. ואף על פי ששערי תפילה ננעלו שערי דמעות לא ננעלו, שנאמר שמעה תפילתי ה' ושועתי האזינה אל דמעתי אל תחרש. הואיל ושערי דמעה לא ננעלו, נתבע האדם על אונאת אשתו לא רק מצד עצם האיסור, אלא מצד דמעוניה, המצויות כאשר מצער אותה, ולכן נענש במהרה.

שערי אונאה

בהמשך הסוגיא מובאים מספר מאמרים המלמדים את חומרת העונש על האיסור האונאה בכלל, באופן שמעבר לאיסורים אחרים:

אמר רב חסדא: כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה, שנאמר הנה ה' נצב על חומת אנך ובידו אנך.

אמר רבי אלעזר: הכל נפרע בידי שליח חוץ מאונאה, שנאמר ובידו אנך. אמר רבי אבהו: שלשה אין הפרגוד ננעל בפניהם: אונאה, וגזל, ועבודה זרה. אונאה - דכתיב ובידו אנך, גזל - דכתיב חמס ושד ישמע בה על פני תמיד, עבודה זרה - דכתיב העם המכעיסים אתי על פני תמיד [וגו'].

לאחר מכן מובא באריכות סיפור המחלוקת בין רבי אליעזר לחכמים בעניין יתנורו של עכנאי. נראה שההקשר שבו מובא מעשה זה כאן הינו בשני דברים שמוזכרים לקראת סוף המעשה (נט, ב):

האחד הוא התיאור של האירועים בעקבות תגובתו של רבי אליעזר על ההודעה על נידויו בידי חכמים:

זלגו עיניו דמעות, לקה העולם שלישי בזיתים, ושליש בחטים, ושליש בשעורים. ויש אומרים: אף בצק שבידי אשה טפח. תנא: אך גדול היה

באותו היום, שבכל מקום שנתן בו עיניו רבי אליעזר נשרף. ואף רבן גמליאל היה בא בספינה, עמד עליו נחשול לטבעו. אמר: כמדומה לי שאין זה אלא בשביל רבי אליעזר בן הורקנוס. עמד על רגליו ואמר: רבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל. נח הים מזעפו.

תיאור זה בראשיתו, מאמת את מאמר רבי אלעזר שהובא לעיל, בעניין 'שערי דמעה' שלא ננעלו. עם זאת, תיאור זה בהחלט מלמד על גודל כוחו של רבי אליעזר, בהמשך למופתים שנראו על ידו בחלקו הראשון של הסיפור.

התמודדותו של רבן גמליאל עם הנחשול שבים שעמד עליו לטבעו מלמדת מצד אחד על עונש שהיה ראוי לבוא עליו, בגלל הצער שגרם¹³³ לרבי אליעזר, אך מצד שני נראה שדבריו שבהם הסביר שעשה את מעשיו לשם שמים בלבד התקבלו, ואם כן, ממילא אינו ראוי לעונש.

אולם, הבנה זו נתקלת בקושי לאור המשך המעשה, כפי שנראה להלן. הדבר השני הוא התנהגותה של אימא שלום, אשתו של רבי אליעזר, וההסבר המובא בשמה למעשה, ולמה שאירע בעקבות מעשיו של רבי אליעזר:

אימא שלום דביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הואי. מההוא מעשה ואילך לא הוה שבקה ליה לרבי אליעזר למיפל על אפיה. ההוא יומא ריש ירחא הוה, ואיחלף לה בין מלא לחסר. איכא דאמרי: אתא עניא וקאי אבבא, אפיקא ליה ריפתא. אשכחתי דנפל על אנפיה, אמרה ליה: קום, קטלית לאחי. אדהכי נפק שיפורא מבית רבן גמליאל דשכיב. אמר לה: מנא ידעת? אמרה ליה: כך מקובלני מבית אבי אבא:¹³⁴ כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה.

מתוך הדברים נראה שאף מעשה זה, מלבד חשיבותו העצמית הרבה ומשמעותו לדורות לעניין העברת מסורת התורה שבעל פה וסמכות החכמים, הובא בסוגייתנו דווקא כדי ללמד את חומרת איסור האונאה, ששעריה לא ננעלו. משום כך, אף שלא נפסקה ההלכה כרבי אליעזר, ולא התקבלה דעתו, 'אונאתו', שנגרמה ע"י הנידוי שגזרו עליו חכמים, גבתה מחיר כבד מן העולם כולו, ומרבן גמליאל בפרט.

¹³³ עולה מתוך הדברים שלא רבי יהושע, אשר עמד על רגליו כנגד רבי אליעזר הוא שהחליט על הנידוי, אלא רבן גמליאל. נקודה נוספת שיש לציין היא שמסתבר שהחלטה לנדות את רבי אליעזר, ובכל אופן החלטה לבשר לו על הנידוי לא נעשו באופן מידי, שכן בזמן שהלך רבי עקיבא אל רבי אליעזר כבר הספיק רבן גמליאל לצאת לדרך בספינה.

¹³⁴ רש"י מפרש שביטוי זה מכוון לבית דוד, ששולת הנשיאים היתה מיוחסת אליו. והסביר מהר"ם מלובלין את כוונתו: 'ור"ל מבית דוד מספר תהלים נלמד שנאמר אל דמעתני אל תחרש וגו'. רש"י עצמו (ד"ה 'חוץ משערי אונאה') מפרש שהמאמר ששערי אונאה לא ננעלו בעצם מבוסס על המאמר שלמד ששערי דמעה לא ננעלו, 'לפי שצער הלב היא, וקרוב להוריד דמעות'. והמהרש"א כתב ששני הדיבורים שברש"י לפנינו הם בעצם דיבור אחד.

בחידושים שיוחסו לריטב"א לא קיבל את דברי רש"י הנ"ל, אלא הסביר שכנראה מסורת זו מבוססת על הפסוק שדרש רב חסדא 'חומת אנך'.

מדוע נהגו כלפי רבי אליעזר כל כך בחומרה?

בחינושי הרמב"ן התקשה בשאלה מדוע באמת נהגו כלפי רבי אליעזר כל כך בחומרה, וכתב:

'ואפשר שהיו אומרים מפי השמועה, והוא אומר 'כך הוא בעיני'. לפיכך לא קבלו ממנו כל ראיות שבעולם, ואלו הורה למעשה בפני הבית היה נעשה זקן ממרא'.

הרמב"ן כותב את דבריו בגדר אפשרות בלבד, ואף אינו כותב במפורש שרבי אליעזר המשיך להורות למעשה כדבריו, ובכל אופן הוא מעלה טענה חמורה כלפי רבי אליעזר מצד רבן גמליאל - התנהלותו של רבי אליעזר כללה בחינות ששייכות לגדרי 'זקן ממרא'.¹³⁵

לשם כך נזקק הרמב"ן להסביר שרבי אליעזר אמר את דבריו מדעת עצמו ומסברתו,¹³⁶ ולא הסתמך על מסורת (שאיז כנראה לא היה נחשב כזקן ממרא¹³⁷).

¹³⁵ צ"ע מדוע ביטוי זה נכתב באות א' ולא באות ה'. בכל אופן, כך מקובל בדפוסים של כל מקורות חז"ל, פרט לשני מדרשים מאוחרים יחסית, 'מדרש תנאים לדברים' ו'מדרש הגדול', שבהם מצאתי מקרים בודדים שנכתב 'זקן ממרה', ובמקרים נדירים אצל חלק מהאחרונים.

¹³⁶ בספר 'פתח עינים' (ב"מ נט, ב) כתב שהקשה הגאון החסיד מהר"ר יוסף שמואל מקראקא, דהרי אמרו בסוכה פרק הישן דר' אליעזר לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם, והוא כתב לתרץ, שאכן שמע רבי אליעזר את הדברים מרבותיו, וכוונת הרמב"ן לומר, שנתנה משום שלא הודה בכך, אלא טען שהדברים פשוטים לו מדעת עצמו. וז"ל בעל ה'פתח עינים': 'ואני בעיני אפשר לי לתרץ קושית הגאון החסיד הנז', דמ"ש הרמב"ן שהיו אומרים מפי השמועה והוא אומר כך הוא בעיני נמשך למה שחקר דאמאי ברכוהו. ותירץ, דמיחזי להו כאפקירותא וכו', והוסיף לוי דאפשר דהאפקירות היה דר' אליעזר מתוך שנתעצם אמר להם שכך נראה בעיניו. והוא אמת שכך נרא' בעיניו, אבל ודאי שמעו מפי רבו שכבר היו יודעים שכך מדתו. ועל זה חרה להם שהיה מתריס כל כך עד שלא רצה לומר שכך שמע כמו שהוא האמת. ואעפ"י שהם תלו בשמועתם, הוא תלה בדעתו בשגם ודאי כך שמע, והוי כמו אפקירותא שלא החשיבם לתלות בשמועתו. כנודע, דאי לא שמע - לא אמר, רק היה אומר 'כך נראה בעיני'. ומשו"ה ברכוהו... וסמך הרמב"ן ולא הוצרך להאריך ולפרש משום שזה נודע מדתו של ר' אליעזר שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם ודוק היטב [וכן ראיתי להריטב"א בחידושי יבמות על דף י"ד שכתב דרבי אליעזר עמד בשמועתו, ומייתי אותה ששנינו גבי עקביא אני שמעתי מפי המרובין וכו' ע"ש].

¹³⁷ וצ"ע מדוע כתב כך, שכן במסכת סנהדרין (פח, א) נחלקו בדיון זה רב כהנא ורבי אלעזר: 'אמר רב כהנא: הוא אומר מפי השמועה והן אומרים מפי השמועה - אינו נהרג, הוא אומר כך הוא בעיני והן אומרים כך הוא בעינינו - אינו נהרג. וכל שכן הוא אומר מפי השמועה והן אומרים כך הוא בעינינו - אינו נהרג, עד שיאמר כך הוא בעיני והן אומרים מפי השמועה. תדע, שהרי לא הרגו את עקביא בן מהללאל. ורבי אלעזר אומר: אפילו הוא אומר מפי השמועה, והן אומרים כך הוא בעינינו - נהרג, כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל. ואם תאמר: מפני מה לא הרגו את עקביא בן מהללאל? - מפני שלא הורה הלכה למעשה, ובסוף הסוגיא שם עלתה דעת רב כהנא בתיובתא. אם כן, אין דין זקן ממרא תלוי בכך שאומר דבריו מדעת עצמו, אלא רק בכך שהורה למעשה. עוד יש לעיין מדוע באמת לא נשווה את מעשה רבי אליעזר לנידויו של עקביא בן מהללאל במסכת עדויות (ה, ו), שנידו אותו למרות שלטענתו שמע מפי המרובים (כמבואר שם במשנה ז), אלא שמתוך לשון המשנה נראה שהנידויו של עקביא בן מהללאל, אם היה בפועל, לא היה בגלל עצם ההחזקה במחלוקת, אלא בעקבות הביטוי המזלזל שהשתמש בו כלפי המעשה רב' של שמעיה ואבטליון שהציגו בפניו - 'דוגמה השקוה'.

אולם, הסבר זה מעצים את הקושי, אם באמת כל כך חמורה היתה התנהגותו של רבי אליעזר - מדוע נענש עליו רבן גמליאל?

מהי אונאה ומדוע היא כל כך חמורה?

כאמור, העובדה שר"ג נענש לבסוף, לכאורה עומדת בסתירה לקבלת דבריו הראשונים.

בהגהות יעב"ץ (ב"מ נט, ב) הסביר את הסתירה בין קבלת דברי ר"ג לעיל, לבין העובדה שבסופו של דבר נענש על רבי אליעזר:

אף על פי שהורשו לעשות כן. לא נקו מעונש עלבוננו של ר"א שהיה אדם גדול ונשוא פנים למעלה. וכן מצינו דוגמתו בפרקא דחסידי [תענית י"ט א' כ"ג א'] בחוני המעגל ששלח לו שב"ש אילמלי חוני אתה גוזרני עליך נדוי. הרי אף על פי שהיה ראוי להתנדות נשאו לו חכמים פנים למטה בדבר שנשאו לו פנים למעלה.

הדימוי לחוני המעגל אינו כל כך ברור - האם מבקש היעב"ץ לומר שאכן היה הנידוי ראוי גם בפועל אצל חוני המעגל, אלא ששמעון בן שטח חשש להיענש עליו מפני שנושאים לו פנים למעלה? האם רצונו לומר שכך היה צריך לנהוג גם רבן גמליאל לאחר שראה שנשאו פנים לרבי אליעזר וקיימו את כל אותותיו? האם מצופה היתה ממנו מעין 'הליכה בדרכיו' של הקב"ה?

נראה לומר שסיפור זה לא בא ללמד רק על גדולתו של רבי אליעזר, שהיה נשוא פנים למעלה, שהרי אם כן אין בכך שייכות למסורת שמעידה עליה אמא שלום שיכל השערים ננעלו חוץ משערי אונאה, שכן ר"ג נענש מפני גדולתו של רבי אליעזר ולא מפני אונאתו.

נראה שבמקרה של רבי אליעזר קיימת בחינה מיוחדת, שהיא זו שמגדירה את הפגיעה שהוא חווה כשייכת לגדרי אונאה, וגורמת לכך שצערנו יעשה רושם בשמים ובארץ.

כפי שכבר הוכחנו לעיל, המכנה המשותף של כל המעשים הנכללים בגדרי איסורי אונאה, הוא הניצול של חולשת המתאנה מבחינה מסויימת אל מול המאנה. חולשה זו יכולה להיות חוסר ידיעת המחיר כפי שהדבר בא לידי ביטוי במשניות הראשונות, חוסר הכרת המציאות כפי שהיא באמת ללא כחל ושרק, כפי שבא לידי ביטוי במשניות הבאות, וכן חולשה אישית של המתאנה שנובעת מחסרון שיש בו אם מצד ההווה שלו ואם מצד העבר שלו.

עיקרון זה בא לידי ביטוי בדבריו של ספר החינוך (בהר, מצוה שלח) שהגדיר את איסור אונאת דברים כך:

שלא להונות אחד מישראל בדברים. כלומר, שלא נאמר לישראל דברים שיכאיבוהו ויצערוהו ואין בו כח להעזר מהם. ובפירוש אמרו זכרונם לברכה [ב"מ נח, ב]: כיצד, אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, היו חלאים באין עליו לא יאמר לו כדרך שאמרו חבריו לאיוב [ד, ו], הלא יראתך כסלתך וגו'. ראה חמרים מבקשים תבואה, לא יאמר להם לכו אצל פלוני והוא יודע שאין לו, ולא יאמר לתגר בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח. ועל זה נאמר [ויקרא כה, יז]: 'ולא תונו איש את עמיתו'.

גם באיסור אונאת הגר בדברים כתב בספר החינוך (משפטים, טג), שיסוד האיסור הוא בשימוש לרעה בכח היחסי שלנו כלפי החלש:

משרשי המצוה, מלבד מה שכתבנו, כדי לכוף את יצרנו לעולם לבל נעשה כל אשר נמצא בכחנו לעשות לרעה, על כן הזהירנו בזה האיש שהוא בינינו בלי עוזר וסומך, ויש כח ביד כל אחד ואחד ממנו עם אוהביו עליו, לבל נעביר עליו את הדרך כלל אפילו בדברים כאילו הוא כאחד ממנו,¹³⁸ ומתוך גדרים כאלו נקנה נפש יקרה ומסולסלת מעוטרת המדות הראויה לקבלת הטוב, ויושלם בנו חפץ השם יתברך שחפץ להטיב.

הסבר מעשה רבי אליעזר ורבן גמליאל

במקרה של מחלוקת רבי אליעזר וחכמים, עם כל גדולתו של רבי אליעזר והסיוע שקיבל מן השמים, רבי אליעזר היה בעמדת חולשה, שכן הוא היה יחיד כנגד המרובים. אמנם, דעתו ההלכתית לא היתה יכולה להתקבל, בדיוק מסיבה זו. עם זאת, מעשה הנידוי היה פעולת ענישה שמעבר לעצם ההכרעה ההלכתית, ולכן נחשב כגרימת צער לחלש ע"י מי שמנצל את כוחו לעומתו. חכמים היו מודעים לבעיה זו, ולכן שלחו את רבי עקיבא לנסות להודיע את הדברים לרבי אליעזר באופן שיגרום לו צער מינימאלי, אך עצם הצער היה בלתי נמנע.

יש מקום לטעון שאף אם התקבלה טענתו של רבן גמליאל שעצם הנידוי נעשה לשם שמים, יתכן שבשמים סברו ששיקול דעתו היה מוטעה, והמעשה לא היה ראוי. ממילא כאשר רבי אליעזר לא מחל, אלא נפל על פניו וביקש את ישועת ה', נענש רבן גמליאל.

בהמשך לכך, יש מקום לטעון עוד, שאף אם מעשה הנידוי עצמו היה מוצדק, לאור הנסיבות המיוחדות, היה ראוי שלאחר מכן יפעל רבן גמליאל להביא לפיוס עם רבי אליעזר בדרכי ריצוי, ולכל הפחות יבקש את מחילתו. משלא נעשה כן, אלא נשאר צערו של רבי אליעזר תלוי ועומד מבלי שמישהו לקח אחריות לתיקון המצב, הפך מעשהו של רבן גמליאל למעשה אונאה כלפי רבי אליעזר, שעליו התחייב עונש.

אם כן, הלקח ממעשה זה הוא שגם כאשר מי שנמצא בעמדת הכח עושה מעשה של ענישה מוצדקת כלפי מי שהוא חלש ממנו, אם זה הורה מול ילד, מורה מול תלמיד, מעסיק מול עובר או מפקד מול חייל - חובה עליו להתאמץ ככל האפשר למנוע צער מן הנענש, ואף במידה והצער המיידני הינו הכרחי ובלתי נמנע, עליו לפעול מיד לאחר מכן לבטל את הצער, ולבקש עליו מחילה, וכל מידה של חוסר רגישות בעניין זה נחשבת בכלל איסור אונאה.

¹³⁸ בפשטות, כוונתו לומר: לא ננצל את חולשתו 'להעביר עליו את הדרך בדברים', אלא נתייחס אליו 'כאילו הוא אחד ממנו'. אולם, יתכן גם שכוונתו לומר שאסור לנו להתייחס אליו כמו אל כל אחד אחר, כפי שהסבירו חז"ל בסוף הסוגיא את איסור אונאת הגר (נט, ב): 'רבי נתן אומר: מום שבך אל תאמר לחברך, והיינו דאמרי אינשי: דזקיף ליה זקיפא בדיותקיה לא נימא ליה לחבריה זקיף ביניתא'.

כלפי איזה אדם קיים איסור אונאת דברים?

בהמשך דבריו של ספר החינוך (שלה) מבואר שאיסור אונאה שייך גם כלפי אדם שכלפיו, לכאורה, יש לאדם רשות לומר אפילו דברים קשים, במטרה לתקן את דרכיו:

ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות, ואפילו בקטנים ראוי להזהר שלא להכאיבן בדברים יותר מדי. זולתי במה שצריכין הרבה כדי שיקחו מוסר, ואפילו בבניו ובנותיו ובניו של אדם, והמיקל בהם שלא לצערן בעניינים אלה, ימצא חיים ברכה וכבוד...

לכאורה, דברי החינוך הנ"ל עולים בקנה אחד עם מה שסייגה תורה אפילו במצוות התוכחה - 'ולא תשא עליו חטא', כפי שכתב הרמב"ם (דעות ו, ח):

המוכיח את חברו תחלה - לא ידבר לו קשות עד שיכלימו, שנאמר: 'ולא תשא עליו חטא', כך אמרו חכמים: יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות? ת"ל: 'ולא תשא עליו חטא'... במה דברים אמורים? בדברים שבין אדם לחברו...¹³⁹

¹³⁹ ראוי להתייחס לעובדה שהרמב"ם מעמיד את איסור 'לא תשא עליו חטא' רק בדברים שבין אדם לחברו, ובהמשך דבריו כותב (שם): 'אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחרפים אותו בפניו ומבזין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל'. מפשטות לשון הרמב"ם נראה שהוא לומד חילוק זה מדרכם של נביאי ישראל, שלא נמנעו מלהוכיח את עם ישראל ומנהיגיו ברבים. וצ"ע כיצד ניתן ללמוד הנהגה כללית מהנביאים שלא עשו מה שעשו אלא במצוות ה' הישירה אליהם בעצם השראת הנבואה. רבים ממפרשי הרמב"ם הזכירו את הפסוק בנחמיה (יג, כה), כאשר פעל נגד האנשים שנשאו נשים נכריות: 'וְאָרִיב עִמָּם וְאֶקְלָלֶם וְאֶכְהַ מֵהֶם אֲנָשִׁים וְאֶמְרָטֶם'. אולם, גם שם יש לומר שנחמיה היה מנהיג הציבור, ולכן בוודאי היה לו דין של בית דין, שמחוייב להפריש את העם מאיסור. ובילחם משנה' (שם) התקשה בדברי הרמב"ם הללו, שבעצם טוען שבדל במצוות 'הוכח תוכיח' בין דברים שבין אדם לחברו לדברים שבין אדם למקום, וסיים: 'ראיתי מי שחלק לתרץ זה, דנהי דמכלימין אותו, אבל לא ברבים. ומעיקרא כדכתב רבינו תחלה - היינו בדברים שבין אדם לחברו, דלבסוף יכלימונו בינו לבין עצמו, אבל ברבים לעולם לא יכלימונו, ואפילו לא חזר בו בסתר. ובדברים שבין אדם למקום - אם לא חזר בסתר, מכלימין אותו ברבים'.

לפי תירוץ זה, החילוק של הרמב"ם בין דברים שבין אדם לחברו לבין דברים שבין אדם למקום אינו בעצם האיסור לבייש את חברו במסגרת התוכחה, שמוותר בכל מקרה אם אינו חוזר בו, אלא רק לעניין אם מותר לו לביישו גם ברבים. וצ"ע, שכן חז"ל דרשו 'הוכח תוכיח' - אפילו מאה פעמים, ועל זה אמרה התורה 'ולא תשא עליו חטא'. אם כן, באיזה שלב ניתן להגדיר את החוטא כמי שלא חזר בו? בכל אופן, סיים על תירוץ זה בלח"מ: 'ואין זה במשמע דברי רבינו, ועוד דמניין לו חלוק זה, אם לא שנאמר מכח הסברא. ועדין צ"ע'.

ובספר 'אבן האזל' (שם) שם הציע להסביר שרק בדברים שבין אדם למקום גם יחיד יכול לעשות עצמו כבית דין ולעשות מריבה עם הראוי לריב עמו, כיון שבדברים שבין אדם לחברו יתכן שיש למי שנראה לנו כחוטא טענות שמצדיקות אותו: 'נראה דכונת הרמב"ם במה דמחלק בין אדם לחברו ובין אדם למקום, זהו משום דבין אדם לחברו אין רשות ליחיד לדון דשמה יש לו טענה עליו, ואף שאינו אומר לו - עביד אינש דלא מגלי טענתיה אלא לבי דינא, וזהו דין רק לבי די. ומבואר ברמב"ם בפכ"ד מהל' סנהדרין (ה"ח) דיש לדיין לעשות מריבה עם הראוי לריב עמו עיין שם. ולכן ליחיד אין רשות אלא בבין אדם למקום, דכיון דרואה שעובר איסור מפורסם - אין לו טענות עי"ז. וקצת קשה לקבל חידוש זה, שכל אדם יכול לעשות עצמו כבית דין בדברים שבין אדם למקום ולהעניש את החוטא ולבזותו, שהרי הרמב"ם שם בהלכות סנהדרין דיבר רק על בית הדין בטיפול

במי ששמועתו רעה (שם ה"ה), ועל הדיין בהמשך ההלכות (שם, ו-י) שעוסקות במגוון הכלים שיש לדיין כנגד כל מיני עבירות וקלקולים, כולל נידוי, החרמה ופרסום חטאים. ואולי נאמר שכוונתו להתיר רק פעולות שתכליתן 'לאפרושי מאיסורא', ולמנוע מן החוטא להמשיך בחטאו, שלעניין זה מצאנו שכל אדם 'עביד דינא לנפשיה', כגון להפריש עבד עברי המסרב לצאת (ב"ק כח, א). אולם, אם זה המצב, הרי גם בדברים שבין אדם לחבירו מותר למנוע פגיעה נוספת, כפי שמבואר בהמשך דברי החינוך, שנביא מיד (וראה בהערה הבאה).

ובעין משפט יומא פו, ב אות ה', ציין לדברי הרמב"ם הללו על מאמר הגמרא 'מפרסמין את החנפין מפני חילול השם'. ואמנם, גם רבנו יונה ב'שערי תשובה' (ג, ריט) הביא מאמר זה כמקור להיתר לספר לשון הרע ולבזות את החוטא. אולם, ראשית, יש להעיר שאנו מוצאים מאמר זה בתוספתא של מסכת יומא (ליברמן ד, יב) בהקשר של דברים שנעשים בידי שמים, וכך נראה גם מן הפסוק המובא שם מ'יחזקאל: 'מגלגלין זכות על ידי זכיי - לעמוד הימנו פרשיות של זכות הראויות לעמוד הימנו, וחובה על ידי חייב - לעמוד ממנו פרשיות של חובה הראויות לעמוד הימנו. **מפרסמין את החניפין מפני חילול השם**, שני: ובושבו צדיק מצדקתו ועשה עול ונתתי מכשול לפניו הוא ימות - לפרסמו'. ובספר 'שערי דעה' (על הרמב"ם הלכות דעות) הקשה עוד, שמקור זה אינו יכול להיות הבסיס לדברי הרמב"ם, שהרי חילול השם שייך גם בדברים שבין אדם לחבירו, כפי שרואים קודם לכן בסוגיית הגמרא ב'יומא (פו, א): 'היכי דמי חילול השם? אמר רב: כגון אנא אי שקילנא בישרא מטבחא' וכו', וכן בהמשך 'ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דיבורו בנחת עם הבריות' וכו'.

עם כל זאת, על אף שלא מצאנו לדברי הרמב"ם הללו מקור ברור, הרי הם מוסכמים להלכה על כל הפוסקים, וכך נראה גם מדברי רבנו יונה (שער ג אות ריח) שהתיר סיפור לשון הרע על חוטאים בעבירות שבין אדם למקום גם כדי 'להבאיש בעלי עבירות בעיני בני אדם, ולמען תגעל נפש השומעים את המעשים הרעים'. ובחפץ חיים בהלכות לשון הרע כלל ד אות ז נראה שהבין שאדם זה יצא מכלל עמיתך מדין 'מומר לדבר אחד', וממילא התוכחה אינה תנאי בלעדי לדין זה. וז"ל הח"ח: 'יכול אלו הדינים שכתבנו הוא דוקא באיש אשר מנהגו ודרכו להתחרט על חטאיו, אבל אם בחנת את דרכו כי אין פחד אלהים לנגד עיניו ותמיד יתיצב על דרך לא טוב, כמו הפורק מעליו עול מלכות שמים, או שאינו נוהר מעבירה אחת אשר כל שער עמו יודעים שהיא עבירה... אם כן מוכח מינה שלא מחמת שגבר יצרו עליו עבר על דברי ה' כי אם בשרירות לבו הוא הולך ואין פחד אלהים לנגד עיניו, לכן מותר להכלימו ולספר בגנותו בין בפניו ובין שלא בפניו... וכן אמרו רבותינו לא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה ובמצות אל תוניהו בדברים, ואשר לא שת לבו לדבר ה' מותר להכלימו במעלליו ולהודיע תועבותיו ולשפוך בוז עליו, ועוד אמרו מפרסמין את החנפים מפני חילול השם, וכל שכן אם הוכיח אותו בזה ולא חזר דמותו לפרסמו ולגלות על חטאיו בשער בת רבים ולשפוך בוז עליו עד שיחזור למוטב וכמו שכתב הרמב"ם בסוף פרק ו' מהלכות דיעות, אך יש ליזהר שלא לשכוח פרטים אחדים המצטרפים לזה וכתבתיים בבאר מים חיים'.

יש לציין שבשונה מהרמב"ם שאסר את ההכלמה בעבירות שבין אדם לחבירו, ואף בהלכות לשון הרע שם בפ"ז מהלכות דעות לא הזכיר כלל את קיומו של היתר 'לשון הרע לתועלת', הרי רבנו יונה שם (אות רכא) התיר לספר גם על עבירות שבין אדם לחבירו 'כדי לעזור לאשר אשם לו ולקנא לאמת' (ויש להתלבט במשמעות הביטוי 'לקנא לאמת').

ובכל אופן, אין לומר כמו שיש טועים ומביאים את דרשת רבא בסוגייתנו (נט, א): 'בשעה שעוסקין בנגעים ואהלות אומרים לי: דוד, הבא על אשת איש מיתתו במה? - ואני אומר להם: מיתתו בחנק, ויש לו חלק לעולם הבא, אבל המלבין את פני חבירו ברבים - אין לו חלק לעולם הבא', ולומדים ממנה שאף מי שעשה חטא חמור, כגון שבא על אשת איש, אסור לפרסמו ברבים ולהלבין פניו בכך. ופשוט, שלא נאמרו דברי רבא אלא בעניינו של דוד המלך, שעשה תשובה רבתי על חטאו, ולא על מי שאינו מוכן להודות בחטאו, וכש"כ אם עדיין מוחזק בו, שעליו חלים דברי הרמב"ם ורבנו יונה הנ"ל, שאם לא חזר בו בסתר, מכלימים אותו ברבים. ואם אדם זה פוגע בחטאו בזולת, הרי יש לו דין 'רודף', שמותר להציל את הנפגע ממנו בכל האמצעים הדרושים, עד כדי שפיכת דמו בגילוי עריות ושפיכות דמים, אם אין דרך אחרת להציל. ואף בדיני ממונות ואיסורי אונאה, אין צורך לומר שההיתר הוא משום 'לשון הרע לתועלת', אלא מדין הצלת גזול מיד עושקו, ונרדף מיד רודפו, כעין 'לא תעמוד על דם רעך', שלעניין זה, התוקף - 'אין לו דמים'.

אולם, החינוך מסייג את הדברים ומבחין בין תוכחה לשעבר, לבין מניעת פגיעה או עצירתה:

ואולם לפי הדומה, אין במשמע שאם בא ישראל אחד והתחיל והרשיע לצער חבירו בדברים הרעים שלא יענהו השומע, שאי אפשר להיות האדם כאבן שאין לה הופכים. ועוד, שיהיה בשתיקתו כמודה על החירופין. ובאמת לא תצוה התורה להיות האדם כאבן שותק למחרפיו כמו למברכיו, אבל תצוה אותנו שנתרחק מן המדה הזאת, ושלא נתחיל להתקוטט ולחרף בני אדם. ובכן ינצל אדם מכל זה, כי מי שאינו בעל קטטה לא יחרפוהו בני אדם, זולתי השוטים הגמורים, ואין לתת לב על השוטים...

ויש לנו ללמוד דבר זה, שמותר לנו לענות כסיל, לפי הדומה, מאשר התירה התורה הבא במחתרת להקדים ולהורגו. שאין ספק שלא נתחייב האדם לסבול הנזקין מיד חבירו, כי יש לו רשות להנצל מידו, וכמו כן מדברי פיהו אשר מלא מרמות ותוך, בכל דבר שהוא יכול להנצל ממנו.¹⁴⁰

ואולם, יש כת מבני אדם שעולה חסידותם כל כך שלא ירצו להכניס עצמם בהוראה זו להשיב חורפיהם דבר, פן יגבר עליהם הכעס ויתפשטו בענין יותר מדי, ועליהם אמרו זכרונם לברכה [שבת פ"ח ע"ב] הנעלבין ואינם עולבין, שומעין חרפתם ואינם משיבין, עליהם הכתוב אומר [שופטים ה', ל"א] ואוהביו כצאת השמש בגבורתו.

החינוך כותב שיש מקום לכך שאדם ימנע מלהשיב מנה אחת אפיים למי שפוגע בו, לא מצד רחמים על הפוגע וזהירות בכבודו, אלא מצד תיקון מידותיו של הנפגע בעצמו, שלא להרשות לכעס להשתלט עליו.¹⁴¹

¹⁴⁰ עפ"י סברא זו יש להתיר את הדבר גם לאדם שלישי, שאינו הנפגע הישיר, כשם שמותר לכל אדם להרוג את הבא במחתרת, ולא רק לבעל הבית (עפ"י בבלי סנהדרין עב, ב), כיון שהוא נחשב רודף. ועיי' ספר 'שערי תשובה' לרבינו יונה שער ג אות רכא, שהתיר סיפור לשון הרע גם לאדם שאינו הנפגע בעצמו, כאשר מדובר בהצלה מפגיעה או מנזק: 'ודע כי בדברים שבין אדם לחבירו, כמו גזל ועושה ונזק וצער ובושת ואונאת דברים, יכול לספר הדברים לבני אדם, גם היחיד אשר יראה יגיד, כדי לעזור לאשר אשם לו ולקנא לאמת. והנה אמרה התורה שיעיד עד אחד בבית דין על תביעת ממון לחייב את הנתבע שבועה'. אולם, רבנו יונה מוסיף תנאי להיתר זה: 'אמנם יש עליו להוכיח את האיש תחלה'. יש להסתפק אם תנאי זה הוא מעיקר הדין על פי מה שכתב בהמשך שער ג, באות רכח: 'הנה הקדמנו כי מותר לספר בגנות החוטא על חמס אשר בכפיו, אם נודע הדבר כי לא עזב דרכו, כמו הגוזל והחומס, או המזיק והמציק, או המלבין פנים ומבאיש ומחפיר, והמספר לשון הרע, ולא השיב את הגזלה, ולא שלם נזקו, ולא בקש פני חברו להעביר את עונו. ואמנם המטיבים דרכם דבר ידברו בראשונה את החוטא, אולי יוכלו הועיל בדרך תוכחה להשיבו מדרכו הרעה, ואם מאן ימאן אז יודיעו לרבים את דרכו ומעלליו'. ומהמשך דבריו שם נראה שהחוב להוכיח תחילה הוא רק על מנת שלא יחשד בעיני הבריות כמספר לשון הרע, ובכך יעבור על איסור 'אבק לשון הרע', ולכן אין חיוב זה קיים במי שלא יחשדו בו מפני שימוחזק לרבים כי לא ישא פני איש'.

¹⁴¹ על יסוד אותו עיקרון כתב גם קודם לכן, שכאשר עונה למחרפו ראוי שיעשה זאת בדרך סלסולי, באופן שלא יאפשר לכעס לבוא לידי ביטוי אצלו באופן חריף, ובאופן זה אינו יורד לרמה של הפוגע, ולכן זו דרך החכמה בעניינים אלה.

אם כן, גם בדינים והדרכות אלה אנו יכולים לזהות את העיקרון שמצד אחד איסור האונאה קיים בכל מקרה של מי שנמצא בעמדת חוזק ומנצל זאת על מנת לפגוע בחלש ממנו או להרוויח על חשבוננו, אף כאשר הוא עושה זאת מסיבות מוצדקות. ומצד שני אין האיסור קיים במסגרת מערכת יחסים הדדית בין בני אדם, שבה מותר לאדם להתנהג אל זולתו כפי שהוא מתנהג אליו, ולא לחשוש לכך שיפגע מכך או יצטער, אלא שהשיקול שצריך להנחות אותו הוא שמירה על שלימות המידות שלו ותיקון נפשו, שלא תתקלקל בעקבות התנהגות שאינה ראויה לו מצד עצמו.

מוֹצְאֵי מִצְאָתַיִם

מבחני בקיאות בפרקים שלישי-רביעי

במסכת 'בבא מציעא'

פרק 'המפקיד' ופרק 'הזהב'



