

דברי הרמב"ם

פרק ב הלכה ו

אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי, ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב, אלא תוכו כברו והענין שבלב הוא הדבר שבפה. ואסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת הנכרי. כיצד לא ימכור לנכרי בשר נבילה במקום בשר שחוטא, ולא מנעל של מתה במקום מנעל של שחוטא, 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. ואפילו מלה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אסור, אלא שפת אמת ורוח נכון ולב מהור מכל עמל והוות.

שיעור יב:

חומרת גניבת דעת

א. גניבת דעת כגניבת ממון וקלקול במידות

הלכות דעות פ"ב המשך הלכה ו:

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

לכאורה הרמב"ם מצרף בהלכה זו שני נושאים חלוקים. גניבת דעת בעניני ממון היא סניף באיסור "לא תגנובו" (ויקרא יט, יט). ולא רק כשיש בדבר הונאת ממון, שזה לאו של "אל תונו איש את אחיו" (שם כה, יד מכירה יב, א). אלא כל שנותן לו דבר אחר ממה שהוא ביקש לקנות, אף שאין הבדל בערך הממוני, אסור משום "לא תגנובו". וכן מפורש ברמב"ם (הלכות מכירה יח, א):

"אסור לרמות את בני אדם במקח וממכר או לגנוב את דעתם, ואחד עובד כוכבים ואחד ישראל שוים בדבר זה. היה יודע שיש בממכרו מום יודיעו ללוקה, ואפילו לגנוב דעת הבריות בדברים אסור".

מתוך שהביא זאת בהלכות מכירה, משמע שהאיסור הוא מדיני ממון, וביראים (עמוד ד' איסורי ממון קכד) כתב שגניבת דעת אסורה מדאורייתא בכלל גניבת ממון, ז"ל:

"גונב דעת הבריות במידי דממון, הוי בכלל ממון ועובר על 'לא תגנובו'".*

למדנו שאם לפי ההסכם שביניהם יתן לו בשר שחוטה, אסור לתת לו בשר נבילה, אף שהוא נכרי ואין לו הבדל, מכיון שדעתו סומכת על זה אסור לגנובו.

* המשך דברי היראים שם:

"כדתניא בתוספתא (בב"ק ז, ח), ומייתי לה בחולין בגיד הנשה (צד). ג' גנבים הן: הראשון שכולם גונב דעת הבריות, והמרבה לו בתקרובת ויודע בו שאינו מקבל, מסרב בו לאכול ויודע בו שאינו אוכל. ואין לומר שאיסור גניבת דעת דרבנן, שהרי מצינו שנענש אבשלום עליו, בסוטה (ט): 'תנן לפי שגנב ג' גניבות: לב אביו, ולב ב"ד ולב כל ישראל וכו'. וכתבי 'תגנוב את לבבי' (בראשית לא, כו). וחמור גונב דעת מגונב ממון ונפשות, שהרי התירה תורה בעובדי כוכבים וכו', וגונב דעת אפי' של עובדי כוכבים אסור, שלא מצינו שהתירה תורה בעובדי כוכבים".

וע"י הסמיכות דעת נעשה הדבר לגניבה גמורה, גם אם לא שיקר לו. ומשמע שם ביראים שהאדם נהיה חשוד על ממון כשעובר על כך. זה החלק השייך לדיני ממונות.

החלק השני בגניבת דעת הוא, שמטעה אדם ומדמה לו שמכבד אותו, וכאילו עושה עבורו, וזה גניבת הלב. ככתוב בלבן "ותגנוב את לבבי" (בראשית לא, כו), שסמך עליו שישאר עמו, ויעקב הסתיר ממנו את כוונתו וברח. דין זה שייך למעלת הזהירות מגניבת דעת, כיון שרק הלב הוא דבר הנגנב. ובהלכות מכירה לא הביא חלק זה. אבל בהלכות דעות מצרף הרמב"ם את שני הדברים, כיון שאינו מדבר על הדין של "לא תגנובו", אלא מצד המידות והדעות. כמו שסיים את ההלכה: "ואפילו מלה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אסור, אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והוות".

ויש לעיין בעיקר הדבר מדוע דוקא גניבת דעת שייכת למידות, ואילו שאר איסורי בין אדם לחבירו אינם מובאים כאן. והרי כל המזיק ופוגע בגוף חבירו ורכוש, הרי זה ממידות מגונות, ואדם הנוהג כן אינו מן הישוב.

ב. דברי רבינו יונה על הכרח האמת ביסודי הנפש

בשערי תשובה (שער ג, קפג-קפד) מבאר ר"י את כל אופני השקר המגוונים, וכותב:

"החלק הששי - המבטיח את חברו להיטיב עמו, וישקר דבריו וישים לאל מלתו, כי אחרי אשר אמר להיטיב עמו בלשון הבטחה, ובטח בו לב חברו, אין לו לחלל הבטחתו, כי זה דרך שקר. והוא כאדם עבר ברית, שנאמר (צפניה ג, יג): 'שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפיהם לשון תרמית'. וכן האומר לתת לחברו מתנה מועטת אף על פי שלא הזכיר לשון הבטחה. ואמרו רבותינו (בי"מ מט): כי יש בו משום מחוסרי אמנה, כי לב חברו סומך עליו ובטח בו, אחרי שהמתנה מועטת, כי נתון יתן לו (ירושלמי בי"מ פ"ד הי"ב).

החלק השביעי - מי שמתעה את חברו לאמר כי עשה עמו טובה או דיבר טוב עליו ולא עשה. אמרו רבותינו זכרונם לברכה (חולין צד, א): 'אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת נכרי'. והנה החטא הזה חמור אצל חכמי ישראל ויותר מגזל הנכרי, יען וביען כי שפת שקר אשמה רבה, ונתחייבנו על גדרי האמת - כי הוא מיסודי הנפש".

אנו למדים מדבריו שעצם החזקת הטובה שחבירו רוחש לו, כאשר הוא סובר שעשה עמו טובה. או הכבוד שמשיג בכך שהוא "מתהלל במתת שקר" (משלי כה, יד), מהוה לקיחת הנאה שאינה מגיעה לו, ואף שמדובר בענינים שבדעת הרי זה נחשב גניבה כגניבת ממון. ומוסיף ר"י חומרה יתרה בגניבת דעת, מכיון שהוא פוגע בגדרי האמת שהם מיסודי הנפש, ויוצא מצורת אדם של ישראל, שנאמר בהם "שארית ישראל לא ידברו כזב".

הבנת דבריו עפ"י מה שהבאנו בתחילת הל' דעות (שיעור פתיחה א, ח) את דברי מהרח"ו בספר שערי קדושה (פ"ב), המבאר מדוע לא צייתה התורה במפורש

לאסור את המידות הרעות כגאווה, כעס ותאוה, בעוד שמצינו שחז"ל החמירו בהן יותר מן העבירות החמורות. זה לשוננו:

"והנה ענין המדות הן מוטבעות באדם בנפש השפלה הנקראת יסודית, הכלולה מארבע בחינות: הדומם והצומחת והבהמית והמדברת, כי גם הן מורכבות משוב ורע. והנה בנפש הזה תלויות המדות הטובות והרעות, והן כסא ויסוד ושורש אל הנפש העליונה השכלית, אשר בה תלויין תרי"ג מצות התורה.

ולפיכך אין המדות מכלל התרי"ג מצות, ואמנם הן הכנות עיקריות אל תרי"ג המצות בקיומן או בביטולם, יען כי אין כח בנפש השכלית לקיים המצות על ידי תרי"ג איברי הגוף, אלא באמצעות נפש היסודית המחוברת אל הגוף עצמו, בסוד (ויקרא יז, יד) 'כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא', ולפיכך ענין המדות הרעות קשים מן העברות עצמן מאד מאד.

ובזה תבין ענין מה שאמרו רבותינו ז"ל (שבת קה:), כל הכועס כאלו עובד עבודה זרה ממש, שהיא היותר שקולה ככל תרי"ג המצות. וכן אמרו (סוטה ה.) מי שיש בו גסות הרוח הוא ככופר בעיקר, וראוי לגדעו כאשירה, ואין עפרו ננער וכו', וכאלה רבות. והבן זה מאד. כי להיותם עיקרים ויסודות לא נמנו בכלל תרי"ג המצות התלויות בנפש השכלית.

ונמצא כי יותר צריך לזהר ממדות הרעות, יותר מן קיום המצוות עשה ולא תעשה, כי בהיותו בעל מדות טובות בנקל יקיים כל המצות.

ובזה תבין גם כן דברים מתמיהין שאמרו רבותינו ז"ל בענין המדות, כי הענוה ושפלות מביאין לידי רוח הקדש ושורה עליו שכינה, ואמר אליהו זכור לטוב (כלה רבתי פ"ה) אין התורה מתפרשת אלא במי שאינו קפדן, אף אני איני נגלה אלא למי שאינו קפדן. וכו'.

מבואר שהמידות הן הקדמה ויסוד לעצם אפשרות האדם לקבל את מעלת התורה. ולכך יש חומרה גדולה על הפגם במידות הטובות, יותר מהנאמר על העבירות (עי' שיעור כד, ה).

ג. חיובינו לתורת האבות ולתורת משה

יסוד הענין הוא, שכל החיובים המוטלים עלינו באים משני פנים. האחד מחמת התורה שניתנה ע"י משה בסיני. והשני, מה שאנחנו חייבים מכיון שאנחנו בני אברהם יצחק ויעקב, שהנחילו לנו את הדרך הישרה. שהיא בבחינת "דרך ארץ קדמה לתורה", כמו שאמרו (ויקרא ט, א) "עשרים וששה דורות קדמה דרך ארץ את התורה, ה"ד (בראשית א) לשמור את דרך עץ החיים, דרך זו דרך ארץ, ואח"כ עץ החיים זו תורה".

בכלל החיוב הבא גם מן האבות הוא המצוה "להדמות בדרכיו", וכמו שכתב הרמב"ם אחר שהביא מצוה זאת:

"ולפי שהשמות האלו נקרא בהן היוצר, והם הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה, נקראת דרך זו 'דרך ה'". והיא שלמד אברהם אבינו לבניו, שנאמר

'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת אחרייו ושמרו דרך ה' (בראשית יח, ט), וההולך בדרך זו מביא טובה וברכה לעצמו, שנאמר 'למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו'.

הבנת הדבר שהאבות הן היסוד שעליו נבנה הבנין. אלמלא האבות לא היה למי לתת את התורה, ולא היה לה על מה לחול. התורה על יסוד שבנו האבות והאמהות, שנאמר עליהן "אשר בנו שתיהם את בית ישראל" (רות ד, יא).

חיובי המצוות אינן מן האבות, ואף המצוות התקיימו אצלם, הן אינן מחייבות אותנו, כמו שיסד הרמב"ם בענין גיד הנשה (פרה"מ חולין ז, ו):

"שים לבך על העיקר הגדול הזה הנכלל במשנה הזאת, והוא מה שאמר 'מסיני נאסר' (גיד הנשה), והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו מרחיקים ממנו או עושים אותו היום, אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו".

תורה מחייבת יש בדינו רק מסיני, אך יש לנו מן האבות את חיובי המידות. ועל כך אמרו "שלשה סימנים יש באומה זו: הרחמנים, והביישנים, וגומלי חסדים... כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו" (יבמות עט.). סימנים אלו שהם מורשה מאברהם [גומלי חסדים], יצחק [ביישנים], יעקב [רחמנים], מחייבים את זרעם להמשיך בהם. וכמו כן "תפילות אבות תקנום" (ברכות כו:), הרי זה מחייב אותנו, מכיון שיש בקביעות התפילה מידה קבועה של יחס אל הקב"ה*.

כל עניני המידות שייכים למה שקדם לתורה, והם אותם היסודות בנפש שעל גביהם אפשר לצוות אותנו בתורה. הבחירה של הקב"ה היתה באבות ובדרכיהם. ללא "בחר בנו מכל העמים", אין "נתן לנו את תורתו". ולכן אנו זקוקים לומר "אלהינו ואלהי אבותינו", לדעת שאנו שייכים לעם הנבחר שהם בניהם, ובזאת נהיה ראויים לקבל תורה.

אלו הם דברי ר"ח ויטאל שהבאנו, שהמידות והמצוות הן שתי מערכות שונות. המידות נמצאות במערכת הקודמת למצוות, בנפש היסודית המורכבת מארבע יסודות, שם נוהגים המידות הטובות והרעות. והמצוות הן בנפש השכלית, הניתנת לאדם כאשר הוא מוכן אליה במידותיו.

ההכנה שיש לישראל היא מהאבות, ועל גביה אפשר לתת תורה, למי שהוא מגזעם ושורשם של האבות. ולכן הפגם של המידות אינו בחובה מסוימת, אלא ביסוד, וכשפוגעים ביסוד הרי זה מחריב הרבה יותר, והופך את הבנין לדבר שאין

* במצוות שהנחילו לנו האבות אנחנו מחוייבים מכוח התורה, שחייבה אותנו לעמוד במצות האבות, כלשון פרה"מ שם "אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום". יש במילה שני צדדים, מצות התורה וקיום ברית אברהם עם ה'.

ולכן יש במילה שתי ברכות, על אף שלא מצאנו שתי ברכות על מצוה אחת. האחת, "אשר קידשנו במצוותיו וציונו על המילה", וזה על מצות התורה שבמעשה. והשניה "אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". וזה שייך לברית שלנו עם הקב"ה עוד לפני תורה. ופי' אקב"ו שאנחנו נהיה ראויים להכנס לברית של האבות (עי' תוסי' פסחים ז סע"א).

לו אפשרות קיום. כך מסביר הר"ח ויטאל מדוע העונש שנאמר במידות אין כמותו בשאר המצוות. ואף על מחלל שבת ועובד ע"ז לא נאמר חומרה כמו על גאווה, שהוא "דוחק רגלי שכינה", "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת". אלא שמי שמפקיע עצמו מהיסוד שבגללו ה' "בחר בנו מכל העמים", הרי זה חמור יותר.

זו גם כוונת רבינו יונה שנתחייבנו במידת האמת, מכיון שהיא "מיסודי הנפש". הדבר שייך למערכת הנקראת שורש לכל התורה, ועל ידה יש יסוד לקבלת התורה בישראל (ע"ע שיעור כד, ו).

ד. השבועה מחייבת ממצות התורה ומיסודי הנפש

האבני נזר (יור"ד שו, טו) דן במי שנשבע לחבירו בכתב ולא הזכיר בפיו אם מחוייב לקיים שבועתו. ומביא על כך תשובת הר"י מיגאש, ז"ל:

"אם כתב בכתב ידו שבועה, ונתן לו כתיבת ידו, חייב הוא לקיים מה שנשבע, ואפילו לא הוציא שם שבועה מפיו. ואם לא קיים דינו מסור לשמים. אבל אין לחייבו דבר בידי אדם הואיל ולא הוציא שבועה מפיו עכ"ל. וצריך ביאור שורש דברים אלו:

ונראה דהנה נתקשה המל"מ (מלכים יז, באמצע) בשבועות שקודם מתן תורה אברהם ויצחק לאבימלך. עשו ליעקב. אליעזר לאברהם. הלא שבועה אינה מז' מצוות שנצטוו בני נח. ולי קשה עוד על שבועת הר סיני שהוא יסוד קבלת התורה. והרי כל זמן שלא קיבלו התורה לא נצטוו על השבועה. ועוד שאפילו היו מצווים. מכל מקום כל כח השבועה משום שמצווה לא יחל דברו ומה יותר אזהרה זו משאר אזהרות שבתורה. ומה יוסיף כח השבועה באזהרות שבתורה כיון שהשבועה ג"כ אינה רק אזהרה?

אשר ע"כ נראה בירורן של דברים. דודאי מי שנשבע לאחר, זה הסברא מכרעת שמחוייב לקיים ואין צריך לזה שום אזהרה, והיינו שבועת אברהם ויצחק ואליעזר כו', והוא הדין הנשבע להקב"ה. אך מי שנשבע לעצמו שלא יעשה דבר או יעשה. בזה אין סברא, כי למי נתחייב. אם תאמר להקב"ה, מניין שהקב"ה חפץ בחיוב או איסור זה. לזה הוצרכה התורה לצוות לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה. וע"כ ניחא נמי שבועת הר סיני שנשבעו להקב"ה לקיים מצוותיו, וזה מצד הסברא.

וע"כ בנשבע לחבירו בכתב ידו ונתן לו כתיבת ידו מחוייב לקיים. אך אין עונשין אותו בידי אדם, כיון דאין בזה לאו, ולא מצינו בזה עונש בידי אדם.

ענין החיוב לחבירו שייך למה שגילו האבות, עוד לפני החיובים של התורה, הם עמדו על כך שהאדם נברא מחוייב, ומעצם צורת האדם שכאשר התחייב לחבירו דבר, הרי זה נכנס למערכת החיובים שלו. על ענין זה מתבססים כל הבריתות שקודם התורה, הן מחייבות מצד מהות האדם. ש"מיסודי הנפש", שיהיה בה מקום לברית, להבטחה והתחייבות. ומכוח זה התחייבו אבותינו במתן תורה, ולכן כאן נמצא השורש לכל התורה.

חיובים אלה נמצאים בתוך המערכת של המידות, ובהם ציוה אברהם את בניו, ככתוב "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, ט). משם אנו מחוייבים לשמור את צורת האבות, גם ללא גדר המצוות שנתחדשו בתורה. ולפיכך אדם המתחייב לחבירו בברית ושבועה, גם כאשר אין השבועה בדיבור המחייב מצד התורה, כגון בכתב, הרי הוא מחוייב מצד המערכת של המידות שיסדו האבות.

ב'תנאים' שבין איש לאשה להנשא, אומרים "אלה דברי התנאים והברית". אמנם לא נזכרת שם שבועה, אך כתוב בהרבה ראשונים שברית היא שבועה, וכדי להתירה צריך שאלה לחכם. איזו ברית יש בין איש לאשה קודם שנישאו. אלא שזה מענין החיוב בין שני צדדים הקודם למתן תורה. והדבר שייך לעצם מעלת הנפש שההתחייבות שביניהם לנישואין, תקפה ומחייבת. אין בדיני התורה אפשרות להתחייב בברית בכתב, כמו שטר התנאים. אלא שהעובר על כך מתחייב בדיני שמים, מצד שזה השורש לכל התורה. וכדברי הר"י מיגאש.

ה. כוח הסברא כדאורייתא וכוח ציווי האבות

בכמה מקומות מוזכר בחז"ל הלשון "למה לי קרא סברא הוא", כגון בדין "המוציא מחבירו עליו הראיה" (ב"ק מו:). בגמ' (ברכות לה.) אמרו על חיוב הברכות: "אלא סברא - אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה". ומקשה הפני יהושע כיצד מסקנת הפוסקים שברכות הנהנין דרבנן, "לכאורה יש לתמוה דהא בכל הש"ס משמע, דמידי דאתיא מסברא הוי מדאורייתא, ואדרבה מקשה הש"ס הא 'למה לי קרא סברא הוא'". וא"כ חיוב ברכות שהוא מן הסברא יש לו להיות דאורייתא?

ונראה ליישב שהכלל "למה לי קרא סברא", נאמר רק ביחס לחידוש דין **בהנהגת הממונות**, ולא במצוה חיובית. הכלל במצוות, שאם לא אמרו לי לעשות אני לא מחוייב בה, ולכך לא שייך טענה זאת במצוות. שאף שמסברא היה מן הראוי שהתורה תצוה, אבל גדר מצוה הוא שתהיה אמירה וציווי בפועל.

אמנם בדין גניבת דעת אנו מוצאים שהסברא מחייבת לקיים דברו לחבירו, אלא שזה לא רק מכוח סברא, אלא אנחנו מחוייבים לתורת האבות. שכיון שנתגלתה צורת האדם השלם, של אברהם יצחק יעקב, הרי הדבר מחייב מכיון שהוא עיקר צורת נפש האדם, ולא רק כדבר רצוי ונאה, שאין בו חיוב.

ולפיכך האדם מחוייב מצד הסברא, להיות עניו, גומל חסד, ולהיות איש אמת, כצורת אבותינו אברהם יצחק יעקב. זאת היא עיקר צורת האדם, ומעלת נפשו האלקית. וכל מי שמפקיע את עצמו מזה יוצא מצורת האדם של האבות. ומעיקר גדר מידות אלו להבין שהדבר מחוייב בהכרח, ולא כ"ענוה שלא לשמה" [שעושה עצמו עניו שלא לשם שמים, אלא שלא ישנאנו (רש"י ערכין טו:)].

הרמב"ם בסוף המו"נ מפרש את ג' דרגות החיוב חסד, משפט וצדקה. וכותב: "חסד' נופל על גמילות חסד גמור, בהטבה למי שאין לו חק עליך כלל. ו'צדקה' על טובה שתעשה אותה מפני מעלת מדות להשלים בה נפשך.

ו'משפט', הוא לדון במה שראוי על הנידון, פעמים שתהיה תולדתו נקמה ופעמים שיהיה טוב".

ולמדנו ש'משפט' זה חיוב גמור. 'חסד' זה מה שאדם עושה בנדבת לבו. 'צדקה' זה אינו חיוב מצד עצמו, אך האדם מחוייב בדבר מצד מעלתו. זה לא לגמרי משפט ולא לגמרי חסד, אלא אנחנו מחוייבים בדבר מצד מעלת הנפש.

צורת חיוב המידות, שציוה אברהם לבניו "לעשות צדקה ומשפט", אינה רק מצד גדרי התורה, כגון מי שמכוין להיות 'עניו', מצד המצוה שבתורה, לא יצא ידי חובתו במידת הענוה, אלא צריך שיבין שכך עצם הנפש דורשת. וכמו כן ה'אמת' מחוייבת מצד מעלת הנפש, כדברי רבינו יונה, ולפיכך לא די לקיים 'מצות האמת', אלא צריך לקיימה בידיעה שהיא "מיסודי הנפש", והדבר שייך לצורת האדם שקיבלנו מן האבות.

ו. החיובים לחבירו מצד תורת האבות

בדברים אלה יובן ששורש החיוב בכל מה שאדם מתחייב לחבירו, כגון שלא לגנוב את דעתו, או להבטיח ולקיים - הוא מכוח המידות שקיבלנו מהאבות, וזה חוץ מדיני התורה של "מדבר שקר תרחק". ולפיכך הביא הרמב"ם דברים אלו בהלכות 'דעות'. בנוסף על הדברים שהביא למעשה בהלכות מכירה והלכות גניבה, שהם דברים המחוייבים מצד מצוות התורה.

יש כאן איפוא שו"ע של קודם מתן תורה, הקובע מה מחייבת צורת האדם מצד עצמו. ובו נאמר שהקשר שבין בני אדם ואופן השייכות שביניהם, יוצר מערכת המחוייבת עוד לפני הגדרים של תורה.

אם אדם גונב מחבירו ממון זה עבירה על מצות התורה, אבל אם הוא גונב ממנו את הסמיכות דעת עליו, הרי זה פוגע בעצם צורת האדם. המבטיח לחבירו ואינו מרגיש שהדבר מחייב אותו, עצם אישיותו פגומה, ואינה ראויה לתורה.

הגדרת איסור גניבת דעת מפורשת בראשונים (חולין צד), שהיא מכיון שהשני מחזיק לו טובה כשנותן לו דבר יקר יותר, כגון המוכר לגוי ירך בחזקת מנוקרת מגיד הנשה. בכך הוא גונב מהשני את המחוייבות שלו כלפיו. לתבוע מהשני כסף שאינו מחוייב זה גניבה גמורה, וכשאדם גורם שהשני יזדקק להחזיק לו טובה, הרי הוא עושה את השני מחוייב כלפיו, וזה גניבת דעת - לקחת את המחוייבות שלו, כשאינן סיבה אמיתית לכך.

הנהוג כך אינו תופס את המחוייבות שבין בני אדם, שאני מתחייב לך ומחוייב לך, ולכך הרי הוא "כאדם עבר ברית" (שעי"ת). בתורה לא נאמרה הגדרת חיוב של ברית, הבריתות נאמרו קודם מתן תורה. במצוות התורה אין כזה חיוב, אדם כורת ברית עם אשה שישא אותה, מצד הדין זה לא מחייב כלום, אבל יש כאן את כל הצורת אדם. וכשאדם גונב דעת, הפגיעה היא בנקודה הזאת, שהאדם כופר בעיקר מושג החיוב שבין בני אדם, דבר הנחשב כפירה במהות האדם.

ולמדנו שהדעת של בני אדם מחייבת אותם אחד כלפי השני בחיוב גמור. מי שהחיוב של אדם לאדם אינו קיים אצלו, הרי הוא פגום עוד קודם מתן תורה.

אלו הם איסורי גניבת דעת שהרמב"ם מלמד בהלכות דעות, שיסודם בסוגיא של מידות בני אברהם יצחק ויעקב, וזה שורש לכל התורה*.

ז. החיוב לברית התורה ביסודי הנפש

הבאנו לעיל (אות ד) את שאלת המל"מ כיצד יתחייבו בשבועה ובבריתות קודם מתן תורה, ותשובת האבנ"ז שהחיוב של ברית שייך לעצם הדעת האנושית שאדם מתחייב לחבירו. שאלה זאת כבר נשאלה בתוס', על הגמ' (שבועות כט.). "שכן מצינו במשה רבינו, כשהשביע את ישראל אמר להן: דעו, שלא על דעתכם אני משביע אתכם אלא על דעת המקום ועל דעתי, שנאמר (נצבים כט, ג) 'ולא אתכם לבדכם וגו' כי את אשר ישנו פה'. ובתוס':

"קצת קשה מה היתה מועלת השבועה, כמו שהיה ירא שיעבדו עבודת כוכבים, כמו כן היה לירא פן יעברו השבועה".

ויש להבין מדוע נזכרו תוס' לשאול זאת כאן, בשבועת פ' נצבים, והרי כבר נאמרו שלש פעמים שבועות ובריתות על התורה, ובהרבה מקומות נאמר בגמ' "מושבע ועומד מהר סיני" (יומא עג. ועוד), ותוס' לא שואלים זאת רק על השבועה שהיתה בסוף ימי משה בברית של נצבים [ע' מהרש"א שתמה כן].

לדברי האבנ"ז נזר המחלק בין איסור שבועה, לשבועה לחבירו, שלענין איסור 'בל יחל', הרי שבועה שלא אמרה בפיו לא חלה, כאילו לא נשבע. אבל שבועה לחבירו מחייבת גם שלא בגדרי שבועה שנתחדשו בתורה. ניתן לבאר את כוונת התוס', שהשבועות הקודמות על קבלת התורה היו כשבועה לחבירו, שישראל כרתו ברית עם ה', וזה מחייב מצד הסברא. אך מה שהוקשה לתוס' שכאשר משה בסוף ימיו משביע את ישראל מצידו וכופה עליהם להשבע, שזה בגדרי השבועה הרגילים, ובמה היא מוסיפה על עצם איסור עבודה זרה.

ולמדנו שרק בכוח המחויבות כלפי חבירו, ניתן גם להתחייב כלפי הקב"ה, ולהכנס לברית התורה.



* א.ה. ברמב"ן בראשית פרק לט כתב על דברי יוסף לאשת פוטיפרע "ויתכן לפרש עוד, 'וחטאתי לאלהים' **בבגידה הזאת**, כי רעה גדולה היא שיהיה בה לי חטא לפני האלהים, כי עיניו בנאמני ארץ (תהלים קא ו), **ולא לפני בוגד יבא**, ודברו אמת, רק לא הזכיר אסור הערה כי דבר עמה כדרך הנשים".

כלומר יוסף לא הדגיש בדבריו אליה את צד האיסור והעבירה שבדבר, אלא את צד הבגידה באדוניו, שהוא חמור יותר לפני האלקים, ומוכן אף לאשת פוטיפרע שהדבר מחייב (עי' רמב"ן בראשית מה, א. ושם כו, כט). וברמב"ם (מלכים ו, ג) כתב "ואסור לשקר בבריתם ולכזב להם אחר שהשלימו וקבלו שבע מצוות". ובגמ' (גיטין מו.) מבואר שאפילו נשבעו בטעות אין להם לחזור מפני חילול ה'.

וברש"י (שיה"ש ד, ג) כחוט השני שפתותיך - נאות להבטיח ולשמור הבטחתם, כמו שעשו המרגלים לרחב הזונה, שאמרו לה (יהושע ב) את תקות חוט השני וגו', ושמרו הבטחתם".