

מקח טעות

מקורות – (א) ד: "איבעיא להו..."; רש"י, ר"ף ורבנו דוד על אתר.

(ב) תנאי ומקח טעות – משנה קידושין מט:; ירושלמי שם פ"ב ה"ב; ר"ן כתובות לג: בדפי הר"ף; כתובות עב: משנה וגמרא, תוספות ד"ה ומידי דקפדי אינשי, רמב"ן ד"ה רב אשי.

(ג) תנאי לשעבר ולהבא – משנה קידושין סא:; גמרא שם סב. "בשלמא לרבי חנינא...", תוספות ד"ה בשלמא לרבי חנינא, רמב"ן ד"ה אמר רבי תנחום; גיטין מו: המשנה הראשונה וגמרא; רמב"ן בספר הזכות גיטין לח. בדפי הר"ף.

"איבעיא להו: המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק, ומצאו שאינו בדוק – מהו? מי הוא כמקח טעות, או לא?"
(פסחים ד:).

הגמרא עוסקת במקרה של טעות בשכירות: השוכר קיבל את הבית על דעת שהוא כבר בדוק מחמץ. לאחר שהתבצעה העסקה התברר לו שטעה, והבית אינו בדוק. האם טעות כזו מספיקה כדי להגדיר את העסקה כולה כמקח טעות, ולבטלה מעיקרה? הגמרא מכריעה שאין כאן מקח טעות, כיוון שנוח לו לאדם לקיים מצווה. זאת, אפילו אם הדבר כרוך בהוצאה ממונית.

מהו המקרה המדויק שעליו מדובר? הגמרא אומרת שהבית הוא "בחזקת בדוק". בשיעור הקודם ראינו את דיון הגמרא בשאלה האם סתם בתים ביום י"ד הם בחזקת בדוקים או לא. ייתכן שהגמרא אצלנו מניחה שהספק נפשט, והכרענו שסתם בתים הם אכן בחזקת בדוקים. לפי זה אפשר לפרש, שהשוכר והמשכיר לא דיברו ביניהם כלל על בדיקת החמץ. השכירות התבצעה בסתם, אך השוכר הניח שהבית בדוק, על סמך החזקה הנ"ל. כעת, כאשר מתברר שהבית אינו בדוק, יש לברר האם יש כאן מקח טעות, שהרי המשכיר מעולם לא אמר במפורש שהבית בדוק. כך הבין רבנו דוד (ד"ה איבעיא להו) בדעת הר"ף בסוגיה.

לחלופין אפשר לפרש, שהשוכר והמשכיר אמרו במפורש שהבית בדוק. פירוש זה מתפצל לשני כיוונים. שני הכיוונים האלה הובאו גם הם בדבריו של רבנו דוד בסוגיה (שם). בכיוון אחד הוא מפרש, שרק המשכיר הוא שציין את העובדה שהבית בדוק. השוכר לא אמר דבר, אך ייתכן שקבלת העסקה מצדו הייתה מותנית בכך שהבית אכן

בדוק, כפי שאמר לו המשכיר. לפי הכיוון השני, השוכר אמר במפורש שרצונו בבית בדוק, והתנה את חלות העסקה בכך. פירוש זה מביא רבנו דוד בשם הרמב"ן.

כאמור, הגמרא מכריעה שאין כאן מקח טעות, כיוון שנוח לו לאדם לקיים מצווה. כך מפרש רש"י את משמעותה של הכרעה זו:

"דלא מצי למימר ליה 'מקח טעות, דאם הייתי יודע שאינו בדוק – לא הייתי שוכר', דודאי נוחא לאיניש למעבד מצוה בגופיה, ואי נמי הוה ידע דלא בדיק – לא היה מניחו בכך" (רש"י פסחים ד: ד"ה לא מיבעיא).

רש"י ממשיך לבאר את שיטתו בדיבור הבא (ד"ה אלא אפילו). לפי רש"י, תירוץ הגמרא כלל אינו מתייחס לדיני מקח טעות. המקח אינו בטל, כיוון שאנו מניחים שהשוכר כלל לא חזר בו מחמת הטעות, אלא מסיבות אחרות. אמנם, השוכר טוען שהעובדה שהבית אינו בדוק היא שגרמה לו לדרוש את ביטול העסקה. אך אפשרות זו בלתי סבירה בעליל – שהרי נוח לו לאדם לקיים מצווה. לכן אנו מניחים שהשוכר משקר, ובאמת הוא חזר בו משיקולים אחרים, שאותם הוא מסתיר מעינינו. חזרה כזו כמובן אינה אפשרית לאחר שהתבצעה העסקה, ולכן השכירות אינה בטלה. לפי רש"י, אילו היינו יודעים בוודאות שהוא דובר אמת, והבדיקה היא שגרמה לו לחזור בו – העסקה הייתה בטלה מחמת מקח טעות, גם לפי מסקנת הגמרא.

פירושו של רש"י אינו הכרחי. ניתן לפרש באופן פשוט, שהגמרא מכריעה שאין כאן מקח טעות. לא כל מום הנמצא בחפץ הנקנה מוביל לביטול העסקה. כדי לבטל את העסקה יש צורך במום מהותי, הפוגע באופן משמעותי בגוף העסקה.

בכל מקרה של מקח טעות, יש להתייחס לשתי שאלות. ראשית יש לברר באופן כללי, מהו הרף הנדרש מהמום המתגלה כדי לבטל מחמתו את העסקה כולה. במקביל לכך יש לברר ביחס למום הספציפי שעליו מדובר, האם הוא משמעותי מספיק ועומד ברף זה. ייתכן שכאן טמון המפתח להבנת תירוץ הגמרא: כיוון שנוח לו לאדם לקיים מצווה, העובדה שהבית לא בדוק אינה מהווה מום משמעותי מספיק, ולא די בכך כדי להגדיר את העסקה כולה כמקח טעות.

הבנה זו בגמרא עשויה להיות תלויה בפירושים השונים שראינו לעיל. אם השוכר והמשכיר לא אמרו במפורש שהבית בדוק, אלא הדבר ידוע על סמך חזקה כללית, קל יותר להבין את ספק הגמרא. השוכר לא גילה במפורש שהוא מקפיד, ולכן יש לקבוע האם מבחינה אובייקטיבית המום הוא מהותי מספיק. לעומת זאת, אם המשכיר אמר במפורש שהבית בדוק, ובמיוחד אם השוכר אמר במפורש שהוא מקפיד על כך – קשה

יותר להבין את ספק הגמרא. מסברה נראה שבמקרה כזה פשוט שהמקח בטל. אפילו אם מבחינה אובייקטיבית המום אינו משמעותי, עדיין יהיה כאן מקח טעות, כיוון שהעסקה הייתה מותנית באופן מפורש בכך שהבית בדוק, עובדה שהתגלתה כמוטעית. כדי להבין מדוע גם במקרה כזה ייתכן שלא יהיה מקח טעות, יש להרחיב בבירורו של מושג זה, ולבאר את ההבדל שבין תנאי לבין מקח טעות.

תנאי ומקח טעות

המשנה במסכת קידושין מתארת מקרה שבו אדם קידש אישה, אך קודם הקידושין הוא הציג את עצמו בפניה בצורה מטעה:

”על מנת שאני כהן ונמצא לוי, לוי ונמצא כהן, נתין ונמצא ממזר, ממזר ונמצא נתין...
ובכולם אף על פי שאמרה 'בלבי היה להתקדש לך' – אף על פי כן אינה מקודשת”
(משנה קידושין מט:).

הר"ן הבין שמדובר במשנה בתנאי רגיל. הקידושין היו מותנים בכך שהבעל הוא כהן או לוי, ותנאי זה לא התקיים. על פי הנחה זו הקשה הר"ן על שיטת הרמב"ם והראב"ד בהלכות תנאים. הרמב"ם (הל' אישות פ"ז הכ"ג) סבר שיש אפשרות לבטל ולמחול על תנאי. כאשר אדם קידש אישה בתנאי, ולאחר כמה ימים חזר וביטל את התנאי – האישה מקודשת, אפילו אם התנאי לא התקיים. הראב"ד על אתר מציין שלדעתו הביטול צריך להיות בפני עדים, אך גם הוא מודה באופן עקרוני לרמב"ם שאפשר לבטל ולמחול על התנאי. הר"ן חלק באופן עקרוני על שיטת הרמב"ם והראב"ד, והקשה עליהם מהמשנה הנ"ל:

”ואם תאמר, והא תנן בפרק האיש מקדש: 'על מנת שאני עני ונמצא עשיר, עשיר ונמצא עני, על מנת שאני כהן ונמצא לוי, ובכולן אפילו אמרה בלבי היה להתקדש לך' – אינה מקודשת, ואם איתא דיכולה היא למחול בתנאי שאינו של ממון – אמאי אינה מקודשת?”
(ר"ן כתובות לג: בדפי הרי"ף).

כאמור, קושיית הר"ן מבוססת על ההנחה שמדובר במשנה בתנאי רגיל. האמירה של האישה "בלבי היה להתקדש לך" אמורה להיחשב כמחילת התנאי. מדוע אם כן לפי הרמב"ם והראב"ד היא אינה מקודשת? כדי לתרץ את שיטת הרמב"ם והראב"ד יש לפרש שהמשנה כלל אינה עוסקת בתנאי, אלא במקח טעות.

תנאי הוא חידוש הנלמד מפרשת בני גד ובני ראובן¹, והוא מאפשר לאדם לתלות את חלות העסקה בכל דבר העולה בדעתו. כאשר אנו עוסקים בתנאי, קיימת האפשרות לבטל ולמחול על התנאי, לפי שיטת הרמב"ם והראב"ד. ביטול עסקה מחמת טעות אינו כלול בחידוש זה. במקרה של מקח טעות העסקה בטלה, כיוון שלא הייתה התאמה מספקת בין הציפיות של הצדדים לבין המציאות בשטח. הקביעה מה מוגדר כמקח טעות אינה תלויה ברצונם השרירותי של הצדדים, אלא היא נובעת מהגדרת העסקה עצמה. במקרה זה גם הרמב"ם והראב"ד יודו שאין אפשרות למחול, והעסקה בטלה בכל מקרה.

ראיה נוספת לכך שלא מדובר במשנה בתנאי ניתן למצוא בירושלמי על אתר (קידושין פ"ב ה"ב). הירושלמי מפרט לגבי כל אחד מהמקרים במשנה, מהו הנימוק לכך שהאישה אינה מעוניינת בקידושין אלה. כך למשל מבואר בירושלמי, שהאישה עשויה להעדיף בעל כהן על פני לוי מחמת ייחוסו. מאידך, ייתכן שהיא תעדיף דווקא לוי ולא כהן, כדי שהייחוס הרם לא יגרום לו להתנשא עליה.

אילו היה מדובר במשנה בתנאי, כפי שהבין הר"ן, לא היה צורך בנימוקים אלה של הירושלמי. אדם יכול להתנות את חלות העסקה בכל דבר, אפילו אם אין לו כל קשר הגיוני לעסקה עצמה. כך, למשל, אדם יכול לקדש אישה על מנת שירד מחר גשם. לכן, אילו העסקה הייתה מותנית במפורש בכך שהבעל הוא לוי ולא כהן – העסקה הייתה בטלה בכל מקרה, גם מבלי לנמק זאת באופן הגיוני. ההנחה של הירושלמי היא שלא מדובר כאן על תנאי אלא על מקח טעות. כיוון שכך, יש להסביר לגופו של עניין מהי הטעות המשמעותית הגורמת לביטול הקידושין.

מדוע המקרה של המשנה אינו נחשב כתנאי אלא כמקח טעות? ניתן להסביר שאין כאן תנאי כיוון שהאיש לא הציג את דבריו כתנאי, אלא כמסירת מידע בלבד. לפני הקידושין הוא ניסה להרשים את האישה, כדי לשכנע אותה להסכים לקידושין. הוא מעולם לא אמר שהקידושין תלויים בכך, וגם האישה לא אמרה זאת במפורש. לכן, ביטול העסקה אפשרי רק מחמת טעות הנוגעת לגוף העסקה.

הסבר זה מועיל ביחס למשנה במסכת קידושין, אך הוא לא יועיל ביחס למקור נוסף, שבו התנאי נאמר במפורש. המשנה במסכת כתובות עוסקת באדם שקידש אישה, ומאוחר יותר גילה שיש עליה נדרים:

1 עיין משנה קידושין סא.

"המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים, ונמצאו עליה נדרים – אינה מקודשת.
כנסה סתם ונמצאו עליה נדרים – תצא שלא בכתובה" (כתובות עב:).

במשנה שני מקרים. במקרה שבו עוסקת הרישא של המשנה, הקידושין היו מותנים בכך שאין על האישה נדרים. בשונה מהמשנה במסכת קידושין, כאן אי אפשר לפרש שהבעל בא למסור מידע בלבד – שהרי התנאי מתייחס לאישה ולא לעצמו. ללא ספק מדובר כאן בתנאי, והימצאותם של נדרים מבטלת את עצם הקידושין. בסיפא של המשנה לא היה תנאי, וכאן הימצאות הנדרים אינה משפיעה על חלות הקידושין, אלא רק על חיוב הכתובה.

הגמרא מביאה ברייתא, המגבילה את דין המשנה לנדרים מסוג מסוים:

"תניא נמי הכי: באלו נדרים אמרו? דברים שיש בהן עינוי נפש, שלא תאכל בשר ושלא תשתה יין ושלא תתקשט בבגדי צבעונין" (שם).

האמוראים נחלקו, לאיזה חלק במשנה מתייחסת הברייתא. לדעת רב פפא, הברייתא מתייחסת אך ורק לסיפא. הברייתא באה לקבוע, שהאישה יוצאת בלא כתובה דווקא בנדרים שיש בהם עינוי נפש. ביחס לרישא, לא יעלה על הדעת להגביל את דין המשנה לנדרים מסוימים. כיוון שהבעל הקפיד שלא יהיו עליה נדרים, כל נדר שיהיה עליה – גורם לביטול הקידושין.

רב אשי חולק על רב פפא, וסובר שגם הדין של הרישא מוגבל לנדרים שיש בהם עינוי נפש. אמנם, הבעל הקפיד במפורש שלא יהיו עליה נדרים, אך ההקפדה שלו משמעותית רק בנדרים שאנשים רגילים להקפיד עליהם:

"רב אשי אמר: לעולם ארישא, ומידי דקפדי בה אינשי הוה קפדיה קפידא, מידי דלא קפדי בה אינשי – לא הוי קפדיה קפידא" (שם).

כאמור לעיל, הבעל הקפיד במפורש שלא יהיו על האישה נדרים, ולא חילק בדבריו בין נדר לנדר. כיצד ייתכן, אם כן, שיהיו נדרים שלא יובילו לביטול הקידושין? התוספות על אתר (ד"ה ומידי דקפדי אינשי) מפרשים שהבעל לא אמר במפורש לאילו סוגי נדרים הוא מתכוון, אלא אמר בסתם "נדרים". כיוון שדרך בני אדם להקפיד דווקא על נדרים שיש בהם משום עינוי נפש, אנו מניחים שגם הוא התכוון לכך, ומפרשים את דבריו לאור הנחה זו.

הרמב"ן מזכיר פירוש החולק על התוספות:

"שיש מי שאומר שאפילו אמר כל נדר, כיון דלא קפדי אינשי – לא הוי קפדיה קפידא" (רמב"ן כתובות עב: ד"ה רב אשי).

לפי הפירוש שמצטט הרמב"ן, אף שהבעל הקפיד במפורש על כל סוגי הנדרים, אנו קובעים שביטול הקידושין הוא דווקא בנדרים שיש בהם עינוי נפש. לפי פירוש זה יש להסביר, שכלל לא מדובר אצלנו על תנאי אלא על מקח טעות. כיוון שכך, רק טעות משמעותית דיה תבטל את הקידושין, ולא כל נדר יוביל לביטולם. יש להבין, אם כן, מדוע מקרה זה אינו מוגדר כתנאי אלא כמקח טעות.

תנאי לשעבר ותנאי להבא

המשנה במסכת קידושין (סא.) מביאה מחלוקת תנאים בשאלה האם כל תנאי צריך להיות דומה לתנאי בני גד ובני ראובן. אחת מהדרישות של תנאי בני גד ובני ראובן היא שהתנאי יהיה כפול. רבי מאיר סובר, שכל תנאי צריך להיות תנאי כפול, דהיינו תנאי ששני צדדיו – הן החיוב והן השלילה – נאמרים במפורש. רבי חנינא בן גמליאל סובר שאין צורך בתנאי כפול. די בכך שיאמר במפורש את אחד מהצדדים, והצד השני נלמד ממנו ממילא, על פי העיקרון "מכלל לאו אתה שומע הן".

הגמרא מביאה מקורות שונים לבידור המחלוקת. בין השאר מזכירה הגמרא את האלה שבה משביע הכהן את האישה הסוטה:

"בשלמא לרבי חנינא בן גמליאל, היינו דכתיב 'אם לא שכב איש אותך ואם לא שטית טומאה תחת אישך הנקי', אלא לרבי מאיר 'חנקי מיבעי ליה!'" (קידושין סב.).

בפסוקים מוזכר רק צד אחד של האלה – אם האישה לא סתתה, היא תינקה מהאלה. לא נאמר במפורש מה יקרה לה אם היא סתתה. לשיטת רבי חנינא בן גמליאל אין בכך כל קושי, שהרי ניתן ללמוד מכאן גם את הצד החיובי – אם היא סתתה, תבוא עליה האלה. אך לרבי מאיר קשה מכאן, שהרי לשיטתו היה צריך לפרט את שני צדדי האלה, ולומר במפורש שאם היא סתתה – תיחנק. הגמרא מתרצת שגם לשיטת רבי מאיר, אפשר למצוא בפסוקים מקור מפורש לשני הצדדים של האלה.

התוספות התקשו בדברי הגמרא. אמנם הגמרא תירצה שיש כאן תנאי כפול, אך קיימות דרישות נוספות ביחס לניסוח התנאי כדי שיהיה תנאי תקף. בין השאר יש צורך ב"הן קודם ללאו" – הצד החיובי של התנאי צריך להיאמר לפני הצד השלילי. דרישה זו אינה מתקיימת בשבועת הסוטה:

"וקשה, דהא כל תנאי מבני גד ומבני ראובן גמרינן, ואם כן בעינן הן קודם ללאו, והכא הוה לאו קודם להן, דהא 'אם לא שכב' כתיב ברישא" (תוספות קידושין סב. ד"ה בשלמא לרבי חנינא).

התוספות מניחים בקושייתם ששבועת הסוטה גם היא נחשבת לתנאי, ולכן חלים עליה כל משפטי התנאים. הרמב"ן דוחה הנחה זו של התוספות, ובכך מיישב בפשטות את קושייתם:

“ולפי דעתי אין צורך כלל לדברים הללו, שאין זה תנאי כדי שיהא צריך ליהן קודם ללאו... אבל היא אלה ושבועה, ואין זה ממין זה כלל. ולא דימו אותם אלא לענין כפל בלבד, שכיון שאמר רבי מאיר אין אומרים מכלל לאו אתה שומע הן, בכל דבר ראוי לומר כן, אבל שאר דיני התנאין לא שייכי הכא כלל” (רמב"ן קידושין סב. ד"ה אמר רבי תנחום).

לדעת הרמב"ן, שבועת הסוטה כלל איננה נחשבת לתנאי. הגמרא הזכירה את שבועת הסוטה בנוגע לעיקרון “מכלל לאו אתה שומע הן”, שהוא עיקרון כללי במסגרת כללי הניסוח של התורה. עיקרון זה לא נאמר דווקא בהלכות תנאים, ולכן אפשר ליישמו גם ביחס לשבועת הסוטה. לעומת זאת, שאר משפטי התנאים, כגון הן קודם ללאו, נאמרו דווקא ביחס לתנאים, ואין צורך בהם בתחומים אחרים.

מדוע שבועת הסוטה אינה נחשבת לתנאי? ההסבר לכך אינו מבואר בדברי הרמב"ן כאן, אך ניתן ללמוד אותו מדבריו בסוגיה אחרת. המשניות במסכת גיטין (מה-מו) עוסקות באדם אשר גירש את אשתו משום שנדרה נדר שלא לרוחו, או משום שגילה שהיא איילונית שאינה יכולה ללדת. בשעת הגירושין הבעל ציין במפורש שהוא מגרש אותה מחמת נימוקים אלה.

לאחר זמן התגלה שהעילה לגירושין הייתה מוטעית: הנדר ניתן להתרה, או שהאישה אינה באמת איילונית. הגמרא מבארת, שחלות הגירושין במקרה זה תלויה במחלוקת התנאים בעניין תנאי כפול. לפי התנאים הסוברים שאין צורך בתנאי כפול – הגירושין בטלים למפרע. כאשר הבעל אמר שהגירושין הם מחמת הנדר או מחמת היותה של האישה איילונית, ניתן היה להסיק מכאן, שאם העובדות האלה אינן נכונות – הגירושין בטלים. זאת, על פי העיקרון “מכלל הן אתה שומע לאו”. לפי רבי מאיר, לעומת זאת, אין אומרים “מכלל הן אתה שומע לאו”, ויש צורך בתנאי כפול. כיוון שהוא לא אמר במפורש את שני צדדי התנאי, הגירושין קיימים בכל מקרה.

הרמב"ן הסביר, שלא מדובר כאן על תנאי גמור. אמנם, עליו לכפול את דבריו, כיוון שבכל התורה אין אומרים “מכלל הן אתה שומע לאו”. אך שאר משפטי התנאים אינם נדרשים כאן, כיוון שאין זה תנאי אלא גילוי דעת בלבד:

“שאינו כענין תנאי בני גד, לפי שהוא תולה במה שעבר, ונראין הדברים בגמרא דלא בעינן בהו תנאי גמור לא לרבי מאיר ולא לרבנן... ואף על פי כן בעי רבי מאיר כפילא.

דכפל לרבי מאיר הוא בכל מקום, דלית ליה 'מכלל לאו הן, בין בשבועות בין בנדרים וכן בפסוקי התורה" (רמב"ן בספר הזכות גיטין לח. בדפי הרי"ף).

לפי הרמב"ן, החידוש של פרשת התנאים נאמר דווקא כאשר אדם מתנה את מעשיו באירוע עתידי. התורה חידשה שאפשר לתלות חלות עכשווית באירוע שעדיין לא התרחש. החלות תהיה תלויה ועומדת בספק, עד שיתברר האם אותו אירוע אכן קרה. דווקא כאן יש צורך במשפטי התנאים, שאותם דורשת התורה כדי להעניק תוקף לתנאי.

במקרה שלנו, התנאי איננו באירוע עתידי אלא במציאות הקיימת כבר בהווה. כדי להתנות באופן זה, אין צורך בחידוש מיוחד. למעשה, חלות הגירושין כאן אינה עומדת בספק, אלא ניתן לקבוע באופן חד משמעי כבר כעת האם הגירושין חלים או לא. הצורך להתנות את הגירושין נובע אך ורק מחוסר ידיעה של האדם, אשר אינו מודע לכל הנתונים הקיימים. לכן, עליו לגלות את דעתו, שאם אין על האישה נדרים או שאיננה איילונית – הוא אינו חפץ בגירושין. האפשרות לבצע גילוי דעת כזה היא פשוטה מסברה, ואינה דורשת שימוש במשפטי התנאים.

לפי חילוק זה אפשר לבאר, מדוע שבועת הסוטה איננה תנאי. השבועה אינה מותנית באירוע עתידי, אלא באירוע שכבר התרחש. השאלה האם האישה סתתה או לא, ניתנת להכרעה כבר כעת. הכהן נאלץ להתנות את השבועה כיוון שהוא אינו יודע מה קרה, אך אין זה תנאי אלא גילוי דעת בלבד.

חילוק זה מבאר גם את המקורות שראינו לעיל, העוסקים במקח טעות. למעשה, המושג של גילוי דעת הוא העומד ביסוד ביטול העסקה במקרה של מקח טעות. כאשר אדם מקדש אישה על דעת שהוא כהן או לוי, אין זה תנאי באירוע עתידי. זהותו של האיש קיימת כבר כעת, ורק האישה היא שאינה מודעת אליה. משום כך, כלל לא מדובר כאן על תנאי אלא על גילוי דעת בלבד. זהו הנימוק לכך שביטול התנאי כאן אינו מועיל, גם לשיטת הרמב"ם והראב"ד הסוברים שקיימת אפשרות לבטל תנאים. זהו גם הרקע לדברי הירושלמי, המסביר את ההיגיון העומד מאחורי כל אחד מהמקרים במשנה.

עיקרון זה יסייע לנו ליישב גם את המקרה של המקדש אישה על דעת שאין עליה נדרים. הנדרים – אם אכן קיימים כאלה – קיימים כבר בהווה, ורק האיש אינו יודע זאת. כיוון שכך, גם כאן מדובר על גילוי דעת בלבד, ולא על תנאי. אילו היה מדובר בתנאי, האיש היה זכאי להתנות את חלות הקידושין בכל העולה על רוחו. אך כיוון שמדובר על גילוי דעת בלבד, ניתן להגביל את האפשרות לביטול העסקה. לא כל מום

המתגלה הופך את העסקה כולה למקח טעות, אלא דווקא מומים משמעותיים לגוף העסקה. לכן, אפילו אם הבעל הקפיד על כל הנדרים, ייתכן שנצמצם את ביטול הקידושין לנדרים מסוימים. נדרים אחרים, שאין להם משמעות לעניין הקידושין, לא יגרמו לביטול העסקה, אף שהבעל הקפיד עליהם במפורש².

סיכום

לסיכום השיעור נוכל לחזור לסוגייתנו, ולבאר אותה על פי העקרונות השונים שראינו. כאמור, ההבנה הפשוטה בגמרא היא, שכיוון שנוח לו לאדם לקיים מצווה, אין זו טעות משמעותית דיה, ואין בכוחה של טעות זו לבטל את העסקה. יש לבחון הסבר זה לאור הפירושים השונים בסוגיה. הפירוש המקובל הוא, שהשוכר לא התנה במפורש את העסקה בכך שהבית בדוק. הוא הניח שכך הוא המצב, אם על סמך חזקה כללית הקובעת שסתם בית ב"ד בניסן הוא בחזקת בדוק, או על פי דבריו של המשכיר, שציין במפורש שהבית בדוק.

לפי פירושים אלה, המקרה שלנו דומה למקרה של האדם שקידש אישה, וציין קודם לכן שהוא כהן או לוי. גם שם, האישה לא התנתה באופן מפורש את חלות הקידושין בעובדה זו, אך ייתכן שהיא סמכה על כך כאשר הסכימה להתקדש. כפי שביארנו, מקרה זה אינו נחשב כתנאי אלא כמקח טעות. לכן יש צורך בטעות משמעותית, בעלת קשר מהותי לגוף העסקה. כך גם אצלנו, רק טעות משמעותית תגרום לביטול השכירות. העובדה שהבית אינו בדוק אינה נחשבת לטעות משמעותית דיה, ולכן השכירות קיימת.

הרמב"ן פירש, שהשוכר התנה במפורש את השכירות בכך שהבית בדוק. לפי פירוש זה, קשה יותר לומר שהתנאי מוגבל דווקא לטעויות משמעותיות, אפילו בניגוד לדבריו המפורשים של השוכר. האפשרות לומר זאת תהיה תלויה במחלוקת הראשונים בסוגיה במסכת כתובות, בעניין המקדש אישה על מנת שאין עליה נדרים.

2 אמנם, גם כאשר אנו עוסקים בגילוי דעת ולא בתנאי, האפשרות להתעלם מדבריו המפורשים של האיש ולקיים את העסקה היא מחודשת. כדי לקיים את העסקה יש צורך בדעתו של האיש, וכאן הוא אומר במפורש שאין דעתו לקיימה בנסיבות כאלה. יש להסביר, שבאופן כללי דעתו של האיש לקיים את העסקה, ולא כל מום קטן מוביל לביטול מוחלט של דעת זו. יש לבחון עיקרון זה בסוגיות נוספות, ולא נרחיב בכך כאן – עיין תוספות כתובות צז. ד"ה זבין, העוסקים במקרה של שטר מברחת, ובמקרים נוספים שבהם אנו מתעלמים מדברים שנאמרו במפורש.

לפי רוב הראשונים שם, רק אם הבעל לא ציין במפורש שאיננו מקפיד על כל סוגי הנדרים, אפשר לצמצם את תנאו לנדרים מסוימים. הרמב"ן הביא שיטה שונה, שלפיה ניתן להגביל את דבריו של הבעל לנדרים מסוימים בלבד, אפילו כאשר הוא הקפיד במפורש על כל הנדרים. ביארנו לעיל שהאפשרות לומר זאת מבוססת על כך שאין זה תנאי גמור אלא גילוי דעת. גם בסוגייתנו, אין מדובר בתנאי על אירוע עתידי, אלא בגילוי דעת המתייחס למצבו של הבית בהווה. ואם כן, נוכל לבאר את שיטת הרמב"ן אצלנו לפי הדעה המובאת ברמב"ן במסכת כתובות³. העובדה שהבית לא בדוק אינה מהווה טעות משמעותית דיה כדי לבטל את השכירות כולה, אף שהשוכר הקפיד על כך באופן מפורש.

3 יש לציין, שהרמב"ן עצמו שם דחה את אותה הדעה, ואילו אצלנו הוא מקבל את הפירוש שהיה תנאי מפורש. ויש לבאר מהו החילוק בין שני המקרים.