

עירוב פרשיות

דיני שומרים ושבועות ותשלומי כפל בפשוטי המקראות ובהלכות חז"ל

פתיחה

מוקדו של מאמר זה מופנה לעבר פסוק אחד בספר שמות בפרשת משפטים, הלא הוא שמות כ"ב, ח, ולעבר מאמר תלמודי ידוע לגבי פסוק זה ששמו כשם המאמר:

עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׂוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׁה עַל שְׁלֵמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר יֵאמֵר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְבַר שְׁנִיָּהֶם אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרַעְהוּ.

עירוב פרשיות כתוב כאן, וכי כתיב 'כי הוא זה' – אמלוה הוא דכתיב.¹

אבל גם כדי להכשיר את הקרקע להבנת נקודת המבט המובעת במאמרי, וגם מתוך ההבנות שנתחדשו לי בפרשיות מקראיות רבות שנתערבו אצלי במהלך הלימוד, נוגע המאמר בכמה פרשיות משפטיות בתורה, ומנסה להאיר בהן נקודות חדשות בפשוטו של מקרא.

פסוק זה הוא חלק מפרשת (ארבעת) השומרים שתופסת כמה פסוקים בפרשת משפטים, הרבה שורות במשנה ובתלמוד, וכמעין המתגבר של תורה בספרות שבאה בעקבותיהם.²

מטבע עיסוקו של מאמר זה שהוא נדרש לסוגיות והגדרות משפטיות אשר בדרך כלל מקומן לא יכירן בבמה העוסקת בפשוטו של מקרא. אבל אין מנוס מלרדת לפתחן כדי להבין את המתח המקדם את פני הבא ללמוד את הפרשות ופירושו עד עתה.

פרשיית השומרים

נצטט כאן את הפסוקים המתארים את דיני ארבעת השומרים:

(ו) כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף או כָּלִים לְשֹׁמֵר וְגִנֵּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצֵא הַגֵּנֵב יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם. (ז) אִם לֹא יִמָּצֵא הַגֵּנֵב וְנִקְרַב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֲכַת רֵעֵהוּ. (ח) עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׂוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׁה עַל שְׁלֵמָה עַל כָּל אֲבֵדָה אֲשֶׁר

1. בבא קמא קז ע"א וראה גם: סנהדרין ב ע"ב, בבא מציעא ה ע"א ועוד.
2. במשנה: שבועות פ"ח; בבא מציעא פ"ג ופ"ח ועוד; וברמב"ם: הלכות שכירות והלכות שאלה ופקדון.

יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים שלם שנים לרעהו.

(ט) כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שׂה וְכָל בְּהֵמָה לְשֹׁמֵר וּמֵת או נֶשֶׁבֶר או נֶשְׁבָּה אִין רָאָה. (י) שְׁבַעַת ה' תְּהִיָּה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֶכֶת רְעֵהוּ וְלִקַּח בְּעֵלְיוֹ וְלֹא יִשְׁלַם. (יא) וְאִם גָּנַב יִגְנַב מֵעֲמוֹ יִשְׁלַם לְבְעָלְיוֹ. (יב) אִם טָרַף יִטְרַף וּבָאָהוּ עַד הַטְּרָפָה לֹא יִשְׁלַם.

(יג) וְכִי יִשְׁאַל אִישׁ מֵעַם רְעֵהוּ וְנֶשֶׁבֶר או מֵת בְּעֵלְיוֹ אִין עֲמוֹ שְׁלַם יִשְׁלַם. (יד) אִם בְּעֵלְיוֹ עֲמוֹ לֹא יִשְׁלַם אִם שָׁכִיר הוּא בָּא בְּשָׂכְרוֹ (שמות כ"ב, ו-יד).

זיהוי ארבעת השומרים

חז"ל זיהו ארבעה שומרים שכנגדם דיברה תורה, הלוא הם: שומר חנם, שומר שכר, שוכר ושואל, וכולם לא נלמדו אלא מפסוקים אלו.³

הגדרות ארבעה שומרים אלו הן:

שומר חנם – מי שקיבל לידיו רכוש חברו על מנת שישמור עליו ולא הוגדרה תמורה לשמירה זו.

שומר שכר – כשומר חנם, אך הוגדרה תמורה לפעולת השמירה.

שואל – מי שקיבל לידיו רכוש חברו על מנת שישתמש בו, ולא הוגדרה תמורה עבור רשות שימוש זו.

שוכר – כשואל אך הוגדרה תמורה עבור רשות שימוש זו.

לכאורה קל למצוא את ארבע קטגוריות השמירה בארבע פרשיות בשמות כ"ב:

פרשה ראשונה: פסוקים ו-ח – לפרשה זו יוחס שומר חנם.

פרשה שנייה: פסוקים ט-יב – לפרשה זו יוחס שומר שכר.

פרשה שלישית: פסוקים יג-יד^a – לפרשה זו יוחס שואל.

פרשה רביעית: יד^b – לפרשה זו יוחס שוכר.

שלוש הראשונות מובחנות במילת הפתיחה 'כי', ומילה זו פותחת הרבה פרשיות משפטיות בסדר משפטים כגון:

כי יבער איש שדה או כרם	(פס' ד).
כי תצא אש	(פס' ה).
וכי יפתה איש בתולה	(פס' טו).

3. "ארבעה שומרים הן שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר. שומר חנם נשבע על הכל והשואל משלם את הכל, נושא שכר והשוכר נשבעין על השבורה ועל השבויה ועל המתה ומשלמים את האבדה ואת הגניבה" (משנה שבועות פ"ח מ"א).

עירוב פרשיות

הרביעית מובחנת פחות, ונראית יותר כדת סעיף של השלישית. אולם לאמתו של דבר – במפורש ממש – יש רק שומר אחד מתוך ארבעת השומרים האמורים, בתורה שבכתב, והוא השואל.

השואל מנוסח: "וכי ישאל איש מעם רעהו" (פס' יג), ובתנ"ך מצאנו שאלה בתור מתנת חנם: למשל חנה המשאילה את שמואל למקדש. או בהקדמה לבקשת שלמה:

בְּלִילָה הֵהוּא נִרְאָה אֱלֹהִים לְשָׁלְמָה וַיֹּאמֶר לוֹ שְׂאֵל מֶה אֶתָּן לָךְ (דה"ב א', ז).⁴

אולם שאר שלושת השומרים נזקקים לתוספת ביאור.

קשיים פרשניים בשומר חנם, שומר שכר ושוכר

לעומת זאת, לא נזכר בפרשה הראשונה שהשמירה הייתה ללא תמורה, וגם אם שתק הכתוב מן התמורה ולכן מן הסתם הפיקדון בחנם, הרי גם בפרשה השנייה לא הוזכרה תמורה. ומאין באו שומר חנם ושומר שכר?

קושי נוסף הוא ייחוס שוכר לפרשה הרביעית שבה מכונה השומר 'שכיר':

ראשית, מבחינה סגנונית, היא מתחילה מאמצע פסוק המסיים את השלישית, וכן אינה פותחת במילה 'כי' אלא במילה 'אם'. בפרשת משפטים מציינת המילה 'אם' מאפיין חדש של פרשה קיימת – מעין שינוי פרמטרי ולא פרשה חדשה. כגון בפרשת שמירה ראשונה מופיעים כמה תנאים: אם ימצא יגנב – כן; ואם לא – אחרת. וכן בפרשה השנייה: אם גנב יגנב – כן; אם טרוף ייטרף – אחרת.⁵ נראה אפוא שהפרשה הרביעית אינה פרשה חדשה, אלא תנאי מתוך הפרשה השלישית.

אמנם ההחלטה מתי שינוי מסוים בעובדות מהווה פרשה חדשה, ומתי הוא רק שינוי פרמטרי, היא לעתים תלויה קונבנציה ונובעת מנקודת מבט. אבל בדרך כלל, כבכל שאר הדוגמות שהובאו לשינוי פרמטרי, השינוי אינו מהווה סתירה להגדרת הפרשה. מכאן שקשה לראות בשוכר שינוי פרמטרי של שואל, כיוון ששוכר אינו שואל (בחנם).

שנית, גם מבחינה עניינית, לא מצאנו בכל התנ"ך את המילה שכיר כמתארת שכירה של פיקדון, אלא כמתארת אדם הנשכר לעבודה מסוימת או לעבודה בכלל. השכיר רווח מאוד בתנ"ך, והוא לעתים סמוך לתושב:

תוֹשֵׁב וְשָׂכִיר לֹא יֵאָכֵל בּוֹ (שמות י"ב, מה).

כְּשָׂכִיר כְּתוֹשֵׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ (ויקרא כ"ה, מ).

4. או תהילים ק"ה, מ: "שאל ויבא שלו ולחם שמים ישביעם"; או באסתר ה', ו: "...מה שאלתך וינתן לך ומה בקשתך עד חצי..." ועוד.

5. וכן בפרשות אחרות, כגון בפרק כ"א: פסוקים ג-ה מהווים כמה מאפייני 'אם' לפרשת עבד עברי שנפתחת בפסוק ב במילה 'כי' וכן פסוקים ח-יא מהווים כמה מאפייני 'אם' של פרשת אמה עבריינה הנפתחת בפסוק ז במילה 'וכי' ועוד.

(איוב ז', ב).

כְּעֶבֶד יִשְׂאֵף צֶלְ וְכַשְׂכִּיר יִקְוֶה פְּעֻלוֹ

פירוש רש"י לפרשת שכיר

אם שכיר הוא – אם השור אינו שאול אלא שכור, בא בשכרו ליד השוכר הזה ולא בשאלה, ואין כל הנאה שלו, שהרי על ידי שכרו נשתמש, ואין לו משפט שואל להתחייב באונסין. ולא פירש מה דינו, אם כשומר חנם או כשומר שכר, לפיכך נחלקו בו חכמי ישראל, שוכר כיצד משלם, רבי מאיר אומר כשומר חנם. רבי יוחנן אומר כשומר שכר.

לפירוש זה המילים "בא בשכרו" אינן מהוות את דין המקרה אלא נימוק לדין, ואילו הדין עצמו – כשומר חנם או כשומר שכר – אינו כתוב. הנימוק לכך ששוכר אינו כשואל הוא "בא בשכרו".

לפי פירוש זה שונה שוכר משאר השומרים שלא נכתב נימוק לדינם אלא רק נכתב דינם גופו, ואילו בשוכר דינו נומק ולא ניתן. קשה מאוד להבין נימוק לדין שלא פורש כלל, ולא ניתן להסיקו כלל מן הפסוקים – שהוא כשומר חנם או כשומר שכר.

ומדוע לפרש פסוק בניגוד לפשט המילה שכיר בכל התנ"ך רק כדי שנוכל לתלות בו דין שכלל אינו כתוב?⁶

דיני השומרים בהלכה – אחריות ושבועות

לפי ההלכה שומר חנם פטור במקרי גנבה ואבדה, לעומת שומר שכר שחייב במצבים אלה, אך פטור במקרי אונס. שואל חייב אף במקרי אונס. שוכר דינו במחלוקת, אם כשומר שכר או כשומר חנם. כדי להיפטר מתשלום צריך השומר להישבע שלוש שבועות:

1. שכן הוא כדבריו 'נגנב' 'נגזל' וכד'.
2. שלא שלח יד בפיקדון – כלומר לא השתמש בפיקדון ללא רשות.
3. ששמר כראוי ולא פשע בשמירתו.

שבועות השומרים בפסוקים

לשון שבועה מופיעה במפורש רק בפרשה השנייה, פרשת "שומר שכר", ובה נאמר "שבועת ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו". בפרשה הראשונה מופיעים ביטויים עמומים: "ונקרב בעל הבית אל האלהים" וכן "עד האלהים יבא

6. מעניין שבספר המצוות מונה הרמב"ם שלוש מצוות עשה: רמ"ב: לדון בשומר חנם; רמ"ג: לדון בשומר שכר ושוכר; רמ"ד: לדון בדיני שואל; לשוכר אין אפוא מצווה עצמאית ואכמ"ל.

דבר שניהם". מה משמעות הדרישה לקרב אל האלוהים? ומיהו האלוהים שכלפיו קרבים? ניתן להבין את הביטוי כלפי ה' או כלפי בית הדין, או כלפי בית דין שה' שורה בו. ניתן אפוא להבין, שדרישת הקרבה או הביאה היא ההידיינות בפני בית דין שיכריע בסכסוך; וניתן להבין, שהדרישה היא השבועה בפני ה'. כמו כן ניתן להבין, ששני הדברים נדרשים: הצדדים צריכים לבוא לפני בית הדין ובמסגרת זו להישבע בפני ה' על טענותיהם.

התלבטות זו מופיעה במדרשי התנאים ובתלמוד:
כך במכילתא:

ונקרב בעל הבית אל האלהים, לשבועה. אתה אומר לשבועה, או אינו אלא בשבועה ושללא בשבועה, הרי אתה דן, נאמר כאן שליחות יד ונאמר להלן שליחות יד, מה להלן שבועה אף כאן שבועה.⁷

ובניסוח מעט שונה בתלמוד:

ומנלן דבשבועה? דתניא: ונקרב בעל הבית אל האלהים – לשבועה; אתה אומר: **לשבועה, או אינו אלא לדין?** נאמר שליחות יד למטה ונאמר שליחות יד למעלה, מה להלן לשבועה, אף כאן לשבועה.⁸

אם הקרבה לפני האלוהים משמעותה דרישת שבועה, אזי קשה מדוע בפרשה השנייה נאמרה לשון אחרת ברורה יותר של 'שבועת ה'?' גם אם נאמר שהקרבה היא רק דרישה לעמוד בפני בית דין שהשכינה שורה בו ובמסגרת זו מן הראוי להישבע – עדיין לא ברור מדוע הודגשה שבועה זו דווקא בפרשה השנייה? הלוא שומר שכר שטוען נשבה כשומר חינום שטוען נגנב: שניהם רוצים להיפטר וצריכים להישבע על טענותיהם.

'שליחות יד' בפסוקים

על פי ההלכה אסור לשומר להשתמש בפיקדון, ואם עשה כן מתחייב בכל פגיעה בפיקדון ואפילו באונס. מושג זה מכונה 'שליחות יד בפיקדון'.

הביטוי "שלח ידו במלאכת רעהו" החוזר פעמיים בשתי הפרשיות הראשונות, מהווה בבירור את המקור המילולי לביטוי ההלכתי 'שליחות יד'.⁹ אולם ניתן

7. מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין פרשה טו, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 300.

8. בבלי בבא קמא סג ע"ב, והובא גם ברש"י על הפסוק.

9. כבר הסביר רמב"ן כי את הביטוי 'מלאכת רעהו' ניתן להבין כרכוש רעהו: "ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא. והמלאכה היתה דים לכל המלאכה לעשות אתה והותר" (שמות ל"ו, ו-ז). ניתן לפרש את 'מלאכה' הראשונה בפסוק ז כנרדפת לתרומה. אמנם רש"י שם מפרש "ומלאכת ההבאה היתה דים", אך רמב"ן מסביר כפי שאמרנו: מלאכה היא מומן. "איש ואשה אל יעשו עוד

להתלבט אם שליחות היד בפסוקים היא גנבת הפיקדון על ידי השומר או שמא היא דרישה חדשה בדבר איסור שימוש בפיקדון, וטענה ששימוש כזה מחייבו בכל נזק ואבדן של הפיקדון.

הצירוף 'שלח ידו' רווח בתנ"ך: במקרים רבים הוא תיאור לפגיעה ולעתים עד כדי חיסול מושא שליחת היד. להמחשה נצטט פסוקים מן התורה המשתמשים בביטוי זה:

וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הַזֶּה כָּאֶחָד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וְרָע וְעַתָּה פֶּן יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח
גַּם מַעֲצֵי הַחַיִּים וְאָכַל וְחָי לְעֹלָם (בראשית ג', כב).
 וַיֹּאמֶר אֶל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֶר וְאֵל תַּעַשׂ לוֹ מְאוּמָה כִּי עֲתָה יְדַעְתִּי כִּי יָרָא אֱלֹהִים
 אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךְ אֶת יְחִידְךָ מִמֶּנִּי (שם כ"ב, יב).¹⁰

'שליחות יד' בפירוש רש"י

רש"י בפירושו לתורה מפרש לכאורה את הביטוי "שלח ידו" שבפרשה הראשונה באופן שונה מזה שבפרשה השנייה.

בפרשה הראשונה הוא מפרש: נשבע השומר שלא הוא גנב את הפיקדון, כלומר שזוהי השבועה הראשונה של שבועות השומרים.

אם לא ימצא הגנב – ובא השומר הזה שהוא בעל הבית. ונקרב – אל הדיינין לדון עם זה ולישבע לו שלא שלח ידו בשלו. על כל דבר פשע – שימצא שקרן בשבועתו, שיעידו עדים שהוא עצמו גנבו, וירשיעוהו אלהים על פי העדים (רש"י על פס' ז-ח).

ברור מפירושו על פסוק ח שאינו מדבר על שבועת שליחות יד. כי בשבועה זו לא יימצא שקרן בשבועתו על ידי עדות העדים על כך שהוא גנב, כי העדות אינה סתירה לטענתו שלא שלח בו יד. כדי לסתור טענתו זו די שיעידו שהשתמש בפיקדון. בפרשה השנייה מסביר רש"י:

מלאכה – הממון יקרא מלאכה, וכן אם לא שלח ידו במלאכת רעהו (שם כ"ב, ז), לרגל המלאכה אשר לפני (בראשית ל"ג יד), וכל המלאכה נמבזה ונמס (שמ"א ט"ו, ט) (רמב"ן לשמות ל"ו, ו). אמנם יש מקום לפרש שרק בהמות מכוונות מלאכה משום שהן כר פעילות למלאכה של אדונן וכעין זה "לעולם לא קריתי לשורי שורי אלא לשורי שדי" ולפי זה כל הפסוקים מדברים על בהמות (ובתרומת המשכן יש לפרש כרש"י), ובשליחות יד של הפרשה הראשונה יש לומר, שבעיקרון שייך הביטוי דווקא לפרשה השנייה, ואגב השנייה ננקטה לשון זו בפרשה הראשונה.

10. וכך בשמות כ"ד, יא: "ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את האלהים ויאכלו וישתרו". ובדברים כ"ה, יא: "כי ינצו אנשים יחדו איש ואחיו וקרבה אשת האחד להציל את אישה מיד מכהו ושלחה ידה והחזיקה במבשיו". בשמ"ב א', יד: "ויאמר אליו דוד איך לא יראת לשלח ידך לשחת את משיח ה'".

עירוב פרשיות

שבועת ה' תהיה – ישבע שכן הוא כדבריו, והוא לא שלח בה יד להשתמש בה לעצמו, שאם שלח בה יד, ואחר כך נאנסה, חייב באונסים (פס' י).

כלומר, בפרשה זו מפרש רש"י שמדובר בשבועת שליחות יד, ונראה שכוונתו ששתי השבועות נאמרו כאן: שבועה ראשונה שכן הוא כדבריו ושבועה שנייה שהיא שבועת שליחות יד.

לדעת רש"י הביטוי "שבועת ה' תהיה בין שניהם – אם לא שלח ידו במלאכת רעה" סופו אינו פירוש לתחילתו אלא שתי שבועות נאמרו. ונראה לומר, שזו בעצם גם כוונתו בפירוש השבועה של הפרשה הראשונה: פסוק ח זו שבועה ראשונה ופסוק ז זו שבועת שליחות יד, ושתי השבועות נאמרו. עוד ייתכן, שבהסמיכו דבריו על דיבור המתחיל "על כל דבר פשע – ימצא שקרן בשבועתו" רומז בכך רש"י שאף שבועה שלישית, שלא פשע בשמירה, רמוזה כאן.

שליחות יד' בפשוטו של מקרא

לפי פירוש הביטוי על ידי חז"ל הרי התיאור "וגנב מבית האיש" שבפרשה הראשונה, ו"ומת או נשבר" של השנייה, מתאר את העובדות, וכפי שאכן משתמע מהרצאת הדברים הפשוטה בפסוק, ואז השבועה היא על התנאים לפטור, כלומר, שלא השתמש בפיקדון.

אולם לפי הפירוש שהכוונה בביטוי היא שלא השומר הוא הגנב, צריך לבאר שתיאור המקרה הוא טענת השומר ולא העובדות הידועות לבית הדין, וכך אכן מפרש רש"י בפרשה הראשונה: "וגנב מבית האיש – לפי דבריו". לפי פירוש זה אין כל צורך לומר ששבועת שליחות יד כתובה בתורה והיא נראית חידוש של חז"ל. לכאורה נראה שקשה להעמיס בפשוטו של מקרא כמה משמעויות או פירוש של ריבוי טענות ושבועות על משפט אחד. וכיוון שברור שהתובע דורש ראש לכלו שהנתבע לא גנב את הפיקדון שאיננו, ולאחר שראינו בפסוקים ששליחת היד משמעה לעתים חיסול – מכל אלו נראה יותר ששליחת היד היא גנבת הפיקדון. גם מבחינה עקרונית, דרישה זו של איסור שימוש בפיקדון נראית צדדית באופייה ומתאימה לדרישות דקדקניות ברוחה של תורה שבעל פה, ונראה שלא נידונה בפסוקים כלל. מאמרנו עוד יחזור ויידרש לנקודה זו, ויראה שהתמונה מורכבת יותר.

שבועת מודה במקצת בהלכה

שבועות שומרים אלו מכונות בתלמוד **שבועות התורה**. ישנה שבועת תורה נוספת, שאף היא נלמדת לכאורה מן הפסוקים בתורה שמתארים את דיני ארבעת השומרים, ומכונה שבועת **מודה במקצת**. גם שבועה זו מוטלת על מי שרוצה להיפטר מתשלומים.

המקרה הפשוט המתאר את השבועה הוא מקרה שבו ראובן טען שהלווה לשמעון 100 ושמעון הודה לו רק בחלק מטענתו – למשל 50 – ואז נשבע שמעון ונפטר משאר התביעה.¹¹

מדרש קשה של עירוב פרשיות

מקובל כי שבועה זו מקורה מלימוד מפורסם מהפסוק שבמוקד "אשר יאמר כי הוא זה" המופיע בסוף פרשת שמירה ראשונה, ומתפרש "כי הוא זה" כהודאה במקצת.¹² קשה לומר ש"כי הוא זה" מכונן למודה במקצת הטענה בסכסוך בין טוען ונטען ולא בשומרים. הלוא פסוק זה הוא חלק מפרשת שמירה. כלומר הלוא בפרשה מדובר שהשומר אינו כופר בעצם הפיקדון – שזה דומה למקרה הרגיל של טוען ונטען שבו אחד הצדדים הוא רמאי או לפחות טועה. בפרשת שמירה השומר רק טוען שהפיקדון נגנב או נשבה, והתובע לא יכול לדעת שהוא טועה.

ועיקר הקושי על מדרש זה נעוץ בכך שהשומר מבקש להיפטר על ידי טענתו מכל תשלום ואיך נשתרבה לכאן הודאה במקצת. לכן הגמרא מכנה זאת **עירוב פרשיות**:¹³ עירוב פרשת טוען ונטען עם פרשת השומרים. לשון אחר: המילים "כי הוא זה" שייכות לפרשת טוען ונטען ואין כאן מקומן. דווקא **על שומרים** שמהם נלקח קטע פסוקי זה – עליהם הוא **לא חל**, כי שומרים נדרשים להישבע תמיד אף אם כפרו בכל התביעה.

עירוב פרשיות כהרחבה של המושג אין מוקדם ומאוחר בתורה

רש"י בתלמוד מסביר כך את המושג **עירוב פרשיות**:

פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו דהאי כי הוא זה באם כסף תלוה הוה ליה למכתביה דהתם קאי דאילו בהך פרשתא דפקדון בלא הודאה במקצת מחייב (רש"י בבא קמא קז ע"א).

רש"י מסביר, שהודאה במקצת אינה שייכת כלל לפרשת השומרים. רש"י הסביר כפשוטו עירוב פרשיות זה, ולכן בחפשו פרשה אחרת בתורה שממנה כאילו נשתרבה פסוק זה, מצא פרשייה, אף היא מפרשת משפטים, המדברת על הלוואה – פרשת

11. "מנה לי בידך, אין לך בידי – פטור. מנה לי בידך, אין לך בידי אלא חמשים דינר – חייב" (משנה שבועות פ"ו ה"א).

12. למשל שבועות לט ע"ב: "ושמואל? כתיב הוא וכתוב זה, דאי כפר במקצת ואודי במקצת – חייב".

13. "עירוב פרשיות כתוב כאן, וכי כתיב כי הוא זה (שמות כ"ב) – אמלואה הוא דכתיב. ומאי שנא מלוה? כדרבה, דאמר רבה: מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע? חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו" (בבא קמא קז ע"א).

"אם כסף תלוה את עמי". כך פירש למרות שפרשה זו דנה באיסורי ריבית ומשכון, וכלל לא במחלוקת בטענות ממוניות בין אנשים.

קביעה זו של עירוב פרשיות היא מעין הקצנה והרחבה של המושג אין מוקדם ומאוחר בתורה, טענה שלפיה ניתן ללמוד מן התורה שלא לפי סדר הפסוקים והקשרם, אם ההיגיון או הקבלה בעל פה מחייבים כך.

דיון מקדמי בפשט פסוק ח – הצעה לפירוש הביטוי "כי הוא זה"

את הביטוי "אשר יאמר כי הוא זה" ניתן לפרש בכמה אופנים. יש לבאר: מי "יאמר"? ומהי אמירתו "כי הוא זה"?

בפשטות נראה לפרש, שהאומר הוא השומר, ואמירתו "כי הוא זה" משמעותה 'כיוצא בזה' 'וכדומה' – כיוצא ב'וגנב מבית האיש' שבפסוק ז או "כל דבר פשע" שטען השומר בפסוק ח. כלומר כל אימת שהשומר ירצה לפטור עצמו בטענה הדומה לטענה דלעיל, ולטענות אלו מכוונת המילה 'זה'. או נבאר באופן אחר: משמעותו של הביטוי הוא טענה 'כל שהיא' של הנתבע השומר לעומת התובע. "כי הוא זה" היא צורת ביטוי יחידאית של המקרא בבואו לתאר טענת סתם, להבדיל מטענה מסוימת. כך או כך, בזאת גם התורה מבארת ש"וגנב מבית האיש" היא טענת השומר ולא תיאור האירועים שקרו.

הקושי על שני פירושים אלו הוא שלכאורה חשוב מהי בדיוק הטענה. יש טענות הפוטרות ויש שלא, וכפי שהולכת התורה ומפרטת – מיני טענות ודין: נגנב, נשבה, נשבר, מת, נטרף. ואם כך איך נדע מהי טענה הפוטרת כנגנב?

מודה במקצת אינו פשט הפסוקים

פרשנות הראשונים פורשת קשיים בפסוק ח ודרכים לפתרונם. אבל בכל דבריהם, כמו בדרכים שהצענו עד כה, בביטוי "כי הוא זה" ולהקשרו, רמז להודאה במקצת לא מצאנו. מנגנון כל כך מדויק ומסובך כהודאה במקצת – כדרך יחידה לחייב שבועה, צריך להיות מפורט ומבואר יותר אם רוצים לתלותו בפשט הפסוקים. ואכן הראשונים ראו בכך דרש שנמסר לחכמים, גם בגלל קושי זה וגם בגלל הקושי המדרשי של עירוב פרשיות.¹⁴

המפתח להבנת פרשת השומרים

המפתח להבנת פרשת השומרים טמון ב**פתיח** של שתי הפרשות הראשונות.

14. "ואם כן נאמר כי הכתוב הזה לפי מדרש חכמים הוא בטוען לא הפקיד אצלי מעולם... ובאלה הדינין מקרא מועט והלכות מרובות, אין צורך לבאר מהם בכאן אלא בכדי ישוב המקראות" (רמב"ן שמות כ"ב, ח).

הפרשה הראשונה פותחת ב"כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים" והפרשה השנייה "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמר".

נשים לב כמה האריכה התורה בהגדרת המקרה של הפרשה השנייה, פירטה שלוש דוגמות לבהמה ובסוף כללה "וכל בהמה לשמר". כלומר ההבחנה בין שתי הפרשיות נובעת מכך שמדובר כאן על פיקדון שונה ובעל אופי שונה של שמירה. כסף או כלים שמירתם בדרך כלל אינה דורשת טורח מצד השומר, ואיננה בפרהסיא, וידועה רק למפקיד ולנפקד.

לעומת זאת, שמירת בהמות היא פעולה הדורשת טורח והשגחה וכן בדרך כלל ניכרת לסביבה לכל רועי האזור.

כאשר אדם שומר עבור רעהו על צאנו ובקרו, הרי גם אם לא הוגדרה תמורה עבור זה, בעצם זאת הוא מקבל על עצמו את החובה לשמור עבור חברו על מקנהו שלו במקרה שיידרש לכך. הרי לא יוכל לסרב ולהיחשב לכפוי טובה אחרי שכל הרועים ראו ששכנו שמר עבורו.¹⁵

נראה שהנמען הטיפוסי של ציווי התורה הוא "בעל הבית" כלומר החקלאי בעל הבית והשדה המכלכל בית זה, בניגוד ל"שכיר" מחוסר השדה העובד בשדה חברו. כזהו ה"איש" וכזהו "רעהו". חקלאים שכנים המסייעים איש בידי רעהו הם בעלי הכוח והתורה מכוונת את ציווייה ראשית לבעלי הכוח, שהם שיש בידם להחליט אם לקיימם.

וכך כתב רשב"ם:

כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים וגו' – בפרשה זו פוטר את השומר מגנבה ואבידה ובפרשה שנייה מחייבו בגניבה ואבדה, ופירשו רבותינו ראשונה בשומר חנם, שניה בשומר שכר. ולפי פשוטו של מקרא פרשה ראשונה שכת' בה כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור, מטלטלין הם ולשומרם בתוך ביתו כשאר חפציו נתנן לו. לפיכך אם נגנבו בביתו פטור, כי שמרן כשמירת חפציו. אבל פרשה שנייה שכת' בה כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור, ודרך בהמות לרעות בשדה, ודאי כשהפקידם, על מנת לשומרם מגנבים הפקידם לו, ולכן אם נגנבו חייב (פס' ו).

הדגשתי בדברי רשב"ם את דבריו על כך שדרך בהמות לרעות בשדה. ולדעתי כך כוונתו:

אין דרך לשמור על בהמה באופן צמוד, כלומר ודאי שלא מפקידים רועה על כל בהמה וגם לא בכל עת יש לו קשר עין עם כל אחת ואחת מן הבהמות. אבל אחריות הרועה היא למנוע בריחת הבהמות או גנבתן על ידי גנבים. אחריותו הכרחית, כי אלמלא היא, אין טעם בשמירתו.

ניתן לחייב שומר בתשלום על נזק שנשמר משתי סיבות:

15. "שמור לי ואשמור לך – שומר שכר" (בבא מציעא פ"ו מ"ו). לדברינו המפקיד בהמה כאילו פירש כן שכן המנהג.

א. לא עמד בתנאי השמירה והחווה, פשע בשמירה ולכן עליו לשלם ולפצות את המפקיד.

ב. השומר הוא מעין חברת ביטוח שמשלמת על נזקים, לא מחמת שגרמה באופן כל שהוא לנזק, אלא שזה אמצעי בידי המבוטח לגלגל נזקים אפשריים עתידים על אחר תמורת תשלום חלקי ודאי.

לפי הבנה זו, כאשר מפקיד ראובן ביד שמעון את בהמתו, משום שדרכה של בהמה להינזק ולהיגנב בקלות יחסית וקשה לשומרה, הרי ביטחו מנהג חברת האיכרים – והתורה מאשרת ביטוח זה – את הבעלים, ואמרה, שהשומר הוא האחראי לנזקים במקרה שהבהמה תחת ידו למרות הקושי הגדול בשמירתה.

הבחנת הפרשה השנייה כפרשת שמירת בהמה בדברי חז"ל

חז"ל היו ערים לכך שזו משמעות הפסוקים בפרשה השנייה, כמובא במכילתא דרשב"י: "אין לי אלא חמור שור ושה המיוחדין מנין לרבות שאר בהמה ת"ל וכל בהמה מנין לרבות שאר המטלטלין ת"ל לשמור".¹⁶

ואמנם בפרשיית נזקי הבור, על המילים "ונפל שמה שור או חמור", דרשו חז"ל את המדרש המפורסם "שור ולא אדם חמור ולא כלים"¹⁷ שהוא אכן פשוטו של מקרא, ואילו בפרשתנו הוציאו אותנו ממסקנה הלכתית דומה שעלולים היינו להסיק.

זיהוי שכיר

על פי האווירה העסקית שתוארנו, נראה לומר, שכאשר אמרה התורה "אם שכיר הוא בא בשכר" – רצתה לתאר שְׂאִילָה על ידי שכיר ולא בעל הבית. אכן אין השכיר פותח פרשה חדשה אלא הוא מאפיין של פרשת שואל. אין בכוונת מאמר זה להרחיב בנקודה זו, אבל זאת נאמר: יש פרשיות בתורה שבהן ההנחה היא שכאשר אדם חדל להיות בעל קרקע ויורד למעמד השכיר, הרי הוא במעמד בפני עצמו שחלים עליו דינים מיוחדים. די אם נציין את אחד הפסוקים המפורסמים המורים את תכלית שנת השמיטה:

וְהִיטָה שְׁבַת הָאָרֶץ לָכֶם לְאֹכְלָהּ לֶךְ וּלְעֹבְדָהּ וּלְאִמְתָּךְ וּלְשִׁכְרְךָ וּלְתוֹשֵׁבְךָ הַגֵּרִים עִמָּךְ (ויקרא כ"ה, ו).

עתה ניתן להבין את סיווג שכיר בפסקה העוסקת בדיני שואל באחד משני אופנים:

16. מכילתא דרשב"י משפטים כ"ב ט, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 204.
17. "ר"י מחייב על נזקי כלים בבור. מאי טעמא דרבנן? דאמר קרא ונפל שמה שור או חמור, שור – ולא אדם, חמור – ולא כלים" (בבא קמא נג ע"ב).

1. **השכיר הוא המשאיל** והסיווג בא לבטל את חלות האמירה הקודמת של "אם בעליו עמו". כאשר **השכיר – שאינו בעל הבית** – אלא הוא פועל שכיר – בא לעבוד בשדה בעל הבית ומביא עמו לעזור את בהמתו (כבשת הרש...). ולא כשכן הנרתם למלאכת שכנו כמנהג החקלאים, הרי לא חל על השואל שהוא בעל הבית, הפטור – של בעליו עמו – מאחריות לבהמת המשאיל. עבודה משותפת המסירה אחריות מן השואל מתקיימת בין שווים ולא בין בעלי מעמד חברתי שונה. לכן שכיר העובד בנחלת בעל הבית זכאי לפיצוי מלא על בהמתו אם נשברה או מתה בידי בעל הבית. לפי הבנה זו המילים "בא בשכרו" הן נימוק לדין (כלומר בא לעבוד לשם קבלת שכר, שכיר הוא), ואילו הדין עצמו, "שלם ישלם", כתוב במפורש בפסוק הקודם.
2. **השכיר הוא השואל** והסיווג בא לבטל את חלות הפסוק הקודם (יג) שלפיו אם ישאל איש מעם רעהו שלם ישלם. כאשר השכיר קיבל לידיו את בהמת בעל הבית לצורך מלאכה שהועסק בה לטובת בעל הבית ונשברה או מתה בידי, לא יפצה בפיצוי מלא, אלא הבעלים פוגם בשכרו ודיו. לפי הבנה זו "בא בשכרו" הוא הדין עצמו, בא פיצוי כלשהו לבעל הבית בניכוי משהו משכרו).¹⁸

עירוב פרשיות – פשוטו של מקרא

עתה יש בידינו כדי לכוון את המוקד על הפסוק העומד בציר מאמרנו. על פי דברינו שעיקר ההבדל בין שתי הפרשות הראשונות של שמירה הוא "כסף או כלים" לעומת "כל בהמה לשמר" עולה – כי **דווקא הדעה השלטת בתלמוד ולפיה פסוק ח** – "על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו" – הנו **עירוב פרשיות** ואינו המשך ישיר לפרשה הראשונה – **היא היא פשוטו של מקרא**. הפרשה הראשונה הלא היא דנה **בשמירת כלים**. זאת לעומת הפרשה השנייה של **שמירת בהמות**, ואם כן כלל וכלל לא שייך לומר בהרצאת הדין של הפרשה הראשונה – **"על שור על חמור על שה"!** אלא יש כאן מדרך כתיבתה של התורה.

פשט הכתוב של פסוק ח

פסוק ח הוא פסוק שהתורה כתבה כביכול בשכבה שנייה, מעין פסוק עריכה. פסוק זה אכן אינו חלק מפרשת השומרים. בפרשת השומרים המשכו של פסוק ז הוא פסוק ט וניתן לקוראם ברצף. פסוק ח הוא פסוק שבו בוחרת התורה, באמצע עניין, בתוך פרשיית השומרים, לערב פרשייה אחרת, ולדון במקרים אחרים בגלל סמיכותם הרעיונית אליה. סמיכות

18. או נבאר שבא בשכרו הוא שוב נימוק – דהיינו סיבה לכך שפטור מתשלום מלא.

זו יסודה בקביעה שבכל מקרה של סכסוך בין שני צדדים, תובע ונתבע (או בלישנא דרבנן טוען ונטען), יש ליישב אותו על ידי קריבת הצדדים לבית דין, והחלטת בית הדין על הצד הצודק לעומת המורשע. על פי מסורת חז"ל וכפי שביארנו את הביטוי, קריבה זו עד האלוהים במקרה של טוען ונטען אינה רק לדין אלא גם לשבועה. ועתה כאשר דנה התורה בדיני יישוב סכסוכים, היא אומרת על כל דבר פשע - על בהמות ככלים - על שור חמור שה ושלמה.

פשט הכתוב כספר המצוות לרמב"ם, עשה רמו

והמצוה הרמ"ו היא **שהורנו בדין הטוען ונטען** והוא אמרו יתעלה ויתברך שמו (משפטי' כב) על כל דבר פשע וכו' אשר יאמר כי הוא זה. ולשון מכילתא כי הוא זה עד שיודה במקצת. ובזה הדין יכנס כל מה שהוא נופל בין בני אדם מן התביעות קצתם על קצתם שיכנס בהם ההודאה והכפירה.

כלומר אין כוונתי שהתנאי של הודאה במקצת כלול בפשט. הפשט הוא שפסוק ח הוא מצווה חדשה: תביעה לבוא לפני בית הדין כדי ליישב סכסוכים בכל דבר פשע.

פירוש מילולי של "אשר יאמר כי הוא זה" – מסקנה

מעתי ברור, כי עמימות הביטוי "כי הוא זה" – שאליה נדרשו הראשונים והתמודדו עמה כל אחד בדרכו שלו – עמימות זו אין באמת הכרח לפרשה במדויק. בכוונה נקטה כאן התורה ביטוי עמום שלא מתכוון כלל לטענה מוגדרת כלשהי.

בתחילת הדיון המקדמי בפשט הפסוק, הצענו שהביטוי "אשר יאמר כי הוא זה" משמעו בפשטות אשר יאמר הנתבע לעומת התובע – טענה כל שהיא. בא התובע ותבע את הנתבע בכל סוג חפץ, שור, חמור, שה או שלמה, ובכל סוג של דבר פשע, או טען שהחפץ שביד הנתבע אבד ממנו; ואומר לעומתו הנתבע דבר מה כדי להיפטר. **ודבר שניים** אלו הוא הבא בפני בית הדין.

אחרת ובאופן דומה נציע, ש"כי הוא זה" משמעו טענה פוטרת **כגון זה** – כטענת נגב. כלומר רומז הכתוב לנגב של פסוק ז, במובן של טענה פוטרת כל שהיא כטענת נגב הפוטרת את השומרים.

אפשר גם לפרש ש"אשר יאמר" היא **אמירת התובע** ו"כי הוא זה" משמעו תביעה כלשהי.

כך או אחרת, בתחילת המאמר ביארנו כל זאת בטענת השומר, וקשה היה לנו, שהרי תלוי מה בדיוק יטען. עתה כאשר הפרדנו בין הדבקים, אין זו טענת שומר אלא טענת סתם אדם, וכל הקשיים סרו.

עירוב פרשיות מצומצם

הפירוש המקובל של פסוק זה, והוא בעצם הפירוש שהבינו כל הראשונים כפשט הפסוק, הוא שעירוב פרשיות הוא דרש. ומכלל דבריהם עולה, שפשט הפסוק הוא מה שאני מכנה **עירוב פרשיות מצומצם**, כלומר עירוב פרשיות שמירה. עירוב בין פרשת שמירת בהמה לפרשת שמירת כלים. לדעתי, קשה להבין מה טעם יש להפסיק את הרצאת הדברים של פרשת שמירת כלים לעומת שמירת בהמה רק כדי לומר דין שנוגע לשתייהן. הלוא בפסוק התוכף עתיד הכתוב לפרש את דין שמירת בהמה. האסתטיקה של עירוב הפרשיות נפגעת בהסבר זה. אבל אם מבינים שמעריבים פה את כל הקרבים לבית דין, ניתן להבין סטייה מן הקו ועירוב פרשיות.¹⁹

הפירוש האפולוגטי-הרמוניסטי השגור הוא, ששמירת בהמה נעשית בדרך כלל תמורת כסף ושמירת כלים וכסף נעשית בחינם. מלבד מה שזה למצער לא בהכרח נכון, בקרב חברה חקלאית, עדיין לא ניתן בתוך הרצאת הדין של הדוגמה לשמירה בחינם, לערב שמירת בהמה, שעוד מעט קט, בפסוק המידי עומדת לשמש כדוגמה לשמירה בשכר. אבל כאשר מורגלים בפירוש ההלכתי של שומר חינם ושומר שכר, אין מרגישים בחומרת הקושי.

חלות חובת תשלומי כפל

כיוון שהראינו שפסוק ח אינו חלק מפרשת השומרים כלל, אלא הוא פסוק העוסק ביישוב סכסוכים ממוניים, ניתן דעתנו לכך כי נקבעות בו שתי קביעות:

א. לבוא לבית הדין וכנראה אף להישבע על הטענות.

ב. הצד שישורשע ישלם כפל לרעהו.

נעבור עתה לעסוק בשנייה בהן:

בפסוק ח כתוב, שהצד המורשע תמיד משלם כפל.

אולם לפי ההלכה תשלומי כפל חלים בשני מקרים: על גנב ועל טוען טענת גנב – כלומר על שומר שטען טענת גנב, נשבע על כך שבועת השומרים, ולבסוף באו עדים והעידו ששומר זה הוא הגנב.²⁰

19. ועיין דברים כ"ב, ג: "וכן תעשה לחמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם". שם פירטה התורה בדין השבת אבדה בשור וחמור נידחים, ואחר כך אמרה שאף השמלה בכלל כל אלו – הוא הדין בשמלה וכל אבדה, כלומר בכסף או כלים. אבל בפרשתנו השור והחמור מפורשים ומפורטים בפסוק הבא, ומה טעם יש לפרטם שוב ולערבם.

20. כפל בגנב – רמב"ם הלכות גניבה פ"א ה"ד בטוען טענת גנב – שם פ"ד ה"א. בטוען טענת גנב יש קושי בתוך קושי: שלפי ההלכה אם טען השומר אבד ונשבע לשקר – פטור מכפל. כלומר למרות שגם טענת הגניבה וגם טענת האבדה הן שקר והתברר שהשומר הוא הגנב וגם נשבע לשקר, הרי כאשר שיקר בגניבה משלם כפל וכאשר שיקר באבדה רק קרן. היה

ההלכה שצמצמה את חלות תשלומי כפל מביאה כמקור למקרה השני של "טוען טענת גנב" את פסוק ח. כאן נסוגה ההלכה מהקביעה של עירוב פרשיות, ומפרשת את פסוק ח כחלק מפרשת השומרים (בבא קמא סג ע"ב: "אם לא ימצא הגנב. בטוען טענת גנב כתיב, מאי משמע אמר רבא אם לא ימצא כמה שאמר אלא שהוא עצמו גנבו ישלם שנים...").

כפי שאמרנו, לפי הפשט פסוק ח מדבר על כל מקרה של טוען ונטען ועל כל דבר פשע: אם בית הדין מרשיע את אחד הצדדים, כלומר מוצא אותו רשע, הרי עליו לשלם כפל לרעהו כאשר ניסה לקחת – כמו כאשר ניסה לא להחזיר – רכוש ששייך לו. וקל וחומר שגזלן צריך לשלם כפל. בדברי הראשונים על פסוק זה יש פרשנות לביטוי "יבא דבר שניהם" שאינה על פי המובן מאליו – שאלו השניים הם בעל הפיקדון התובע והשומר הנתבע. רש"י מכוון את הביטוי לשומר ולעד המעיד כנגדו, ורשב"ם לשומר ולגנב אחר.

מעבר לטעמיהם המקומיים, אפשר לומר שלשני הפרשנים יש טעם נוסף בדבר. הטעם הוא הרצון להחיל את הסימטריה המשתמעת בביטוי "אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו" גם על תשלומי הכפל. לא רק ההרשעה אלא גם תשלומי הכפל יכולים לחול על שני הצדדים. לכן פירש רש"י שהאחד הוא השומר והשני הוא העד הזומם (או העדים הזוממים). ולכן פירש רשב"ם שהאחד הוא השומר והשני הוא גנב אחר. אבל לדברינו הסימטריות ברורה לחלוטין – מדובר פה אכן על טוען כל תביעה ממונית מנטען, ועל שניהם מוטל חיוב הכפל במקרה של הכרעה.²¹

דיון מקדמי בחובה כללית של תשלומי כפל המשתמעת לפי הפשט

נהרהר בקול: לפי המקובל בידינו בתורה שבעל פה, הרי למצער קיים חוסר איזון מתמיה במשפט דיני התורה. מחד גיסא כוללת התורה מגוון סנקציות: גנב משלם כפל; בעדי שקר (= זוממים) יש סנקציה מיוחדת של "ועשיתם לו כאשר זמם", שהיא בעצם כמו דין תשלומי כפל אם מדובר בעדות ממון (שהרי גם גנב המשלם כפל, את הקרן לקח מרעהו).

ואילו אדם שגזל או עשק את רעהו, או לווה וכפר בכך, או תבע בבית דין תביעת שקר את חברו – אין עליו שום סנקציה?

אבל לפי דברינו פסוק ח אכן מדבר על כל פרשת טוען ונטען, ועולה ממנו כלל פשוט מאוד במשפט התורה, והוא הוא הכלל של 'עין תחת עין': כל שפסקו בית דין נגדו משלם שניים לרעהו, וכך יש בתורה סנקציה על כל עברה במשפט אזרחי!

ניתן לומר שטענת גנב היא טענה מבוררת וטענת אבד אינה כזו, אך לא משתמע שיש כזו נפקא מינא להלכה וצ"ע.

21. ועיין בפירוש אבן עזרא על ויקרא י"ט, יא: "לא תשקרו שיבקש ממון ממי שאין לו אצלו כלום", כלומר מפרש את האיסור על תביעת שקר.

להלן נשוב ונדון ביתר הרחבה בחובת תשלומי הכפל.

אשם גזלות

נעבור עתה לפרשת אשם גזלות, נבאר בה קושי מסוים ונשפוך אור נוסף על פרשתנו:

(כא) נֶפֶשׁ כִּי תַחֲטָא וּמַעֲלָה מֵעַל בְּה' וְכַחַשׁ בְּעַמִּיתוֹ בְּפִקְדוֹן אוּ בְתִשּׁוּמַת יָד אוּ בְגִזְל אוּ עֲשָׂק אֶת עַמִּיתוֹ. (כב) אוּ מִצָּא אֲבֹדָה וְכַחַשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שֶׁקֶר עַל אַחַת מִכָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם לַחֲטָא בְּהֵנָה. (כג) וְהָיָה כִּי יַחֲטָא וְאָשָׁם וְהִשִּׁיב אֶת הַגִּזְלָה אֲשֶׁר גָּזַל אוּ אֶת הָעֵשֶׂק אֲשֶׁר עֲשָׂק אוּ אֶת הַפִּקְדוֹן אֲשֶׁר הִפְקֵד אֶתוֹ אוּ אֶת הָאֲבֹדָה אֲשֶׁר מִצָּא. (כד) אוּ מִכָּל אֲשֶׁר יִשְׁבַּע עָלָיו לְשֶׁקֶר וְשָׁלַם אֶתוֹ בְּרֵאשׁוֹ וְחִמְשִׁיתוֹ יֹסֵף עָלָיו לְאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בַיּוֹם אֲשֶׁמְתוֹ. (כה) וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה' אֵיל תְּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכָּךְ לְאֲשָׁם אֶל הַכֹּהֵן (ויקרא ה', כא-כה).

פירוש חז"ל לאשם גזלות

פרשה זו נתפרשה לפי חז"ל כך: כל מי שלקח ממון חברו, או יש בידו ממון המגיע בדין לחברו, ונתבע על ידו, והלה כפר ונשבע לשקר על כפירתו, אם הודה אחר כך שאכן לקח ממון חברו, דינו לשלם קרן בתוספת חומש לתובע, וקרובן אשם (ראה רש"י על פסוקים כב-כג ורמב"ם הלכות גזלה פ"ז ה"ח). בקריאת הפסוקים יש לכאורה קושי מסוים בהבנה זו. לפי קבלת חז"ל, השבועה היא תנאי הכרחי לכל פרשייה זו, ואילו אדם שכפר ללא שבועה, ואחר כך הודה, לא משלם חומש ואשם, אלא רק מחזיר את הקרן.

פסוק כב נראה כמסייע להבנה זו: כי לאחר ששטחה התורה את מגוון המקרים שבהם חל דין זה: כיחש בעמיתו בפיקדון, תשומת יד, גזל, עושק, כיחש במציאת אבדה – מסיים פסוק זה באומרו "ונשבע על שקר על אחת מכל אשר יעשה האדם לחטא בהנה".

פירוש אלטרנטיבי

אולם בפסוק כד, לאחר שחוזרים על כל המקרים שפורטו בתחילה, מופיעה המילה "או": "או מכל אשר ישבע עליו לשקר". ומשתמע ששבועת השקר היא מקרה נוסף על המקרים הקודמים ולא מאפיין של המקרים הקודמים. לפי הבנה זו ניתן להבין את ו"ו החיבור של פסוק כב כו"ו הברה, ומשמעות הפסוק היא 'או נשבע על שקר'. לפי הבנת חז"ל ההפך הוא הנכון: המילה או בפסוק כד משמעותה כעין ו"ו החיבור. הקושי על הפירוש האלטרנטיבי שהעלינו הוא בכך, שאם אכן ישנו סוג תביעה ממונית המחייב שבועה מוקדמת כתנאי לחיוב קרובן לעומת הסוגים

הקודמים המנויים: גזל, פיקדון, עושק ותשומת יד (שבהם לא נדרשת שבועה כתנאי לקרבן), הרי בשני אופנים עמומה בידינו תביעה ממונית זו:

א. מהו סוג תביעה זה? אם הוא לא אחד מן המנויים, מדוע רק נרמז עליו באזכור השבועה, הלוא גם בסוגי תביעות אלו ניתן להישבע לשקר, ואם כן כיצד נבין את טיבו ונדענו מן הכתוב?

ב. מדוע דווקא בסוג תביעה זה נדרשת שבועת שקר כדי לחייבו בכל הדינים?

אבן עזרא פירש לכאורה כמו הפירוש השני החולק על חז"ל: "ונשבע על שקר פירושו או נשבע על ממון שיבקש אדם ממנו, והעד או מכל אשר ישבע עליו לשקר" (אבן עזרא לויקרא ה', כב).²²

קושי ענייני על פירוש חז"ל

על ביאור הדין לפי חז"ל יש לכאורה קושי ענייני: לפי חז"ל שבועה זו היא וולונטרית מצד הנתבע, וכלל לא חייב היה להישבע. מדובר כאן ב"כופר בכול", שדין תורה שלו שהוא פטור משבועה. האם האריכה התורה לפרוש בפנינו פרשה שלמה שאין בעצם סיכוי שתקרה אלא אצל נתבע שוטה שקפץ ונשבע?²³

שבועת כופר בכול ומענה על השאלות שמנינו בפרשת אשם גזלות

הפתרון לכל הקשיים שמנינו עולה לעניות דעתי מאליו. נקודת ההנחה שלפיה הכופר בכול פטור משבועה אינה נכונה בפרשה זו. לפי פרשה זו, הכופר נשבע תמיד, ואינו יכול לכפור באופן אחר. רק כך אנו מבינים ששבועתו לשקר היא מאפיין הכרחי של הכפירה כי לא ניתן לכפור בלעדיה. וכך גם אם נסביר בפסוק כד את המילה או כמשמעה, אין כאן אלא פסוק מכליל לכל דיני טוען ונטען: כלומר, או נשבע לשקר

22. ראב"ע מפרש: גזל – בחזקה; עשק את עמיתו – בסתר; ותשומת יד – שותפות. ייתכן שכוונתו בפירוש או נשבע לשקר "על ממון שיבקש אדם ממנו" ששבועת שקר נדרשת רק בהלוואה או התחייבות וולונטרית אחרת, שבה הממון הגיע לידי בהיתר ולכן דינו בקרבן אשם וחומש רק אם נשבע לשקר.

23. אמנם להלכה גם על שבועת השומרים שהיא מחויבת מדין תורה יש דין אשם גזלות: "אמר לשומר חנם היכן שורי, אמר לו מת – והוא שנשבר או נשבה או נגנב או אבד. נשבר – והוא שמת או נשבה או נגנב או אבד. נשבה – והוא שמת או נשבר או נגנב או אבד. נגנב – והוא שמת או נשבר או נשבה או אבד. אבד – והוא שמת או נשבר או נשבה או נגנב. משביעך אני ואמר אמן – פטור" (משנה שבועות פ"ח מ"ב). "היכן שורי, אמר לו איני יודע מה אתה סח – והוא שמת או נשבר או נשבה או נגנב או אבד. משביעך אני ואמר אמן פטור. היכן שורי אמר לו אבד, משביעך אני ואמר אמן והעדים מעידין אותו שאכלו – משלם את הקרן. הודה מעצמו – משלם קרן וחומש ואשם. היכן שורי, אמר לו נגנב משביעך אני ואמר אמן והעדים מעידין אותו שגנבו משלם תשלומי כפל. הודה מעצמו משלם קרן וחומש ואשם" (שם מ"ג). אך לא זה המקרה שמופיע בפסוקים.

על כל מקרה תביעה אחר שלא פורט במקרים של הפסוקים הקודמים (לא נכנס מילולית תחת אחת הקטגוריות של גזל, תשומת יד וכו'), כמו **שבמקרים הקודמים נשבע לשקר**. הביטויים 'או נשבע לשקר' ו'כיחש בעמיתו' הם שקולים, כי אין כפירה ללא שבועה. כשיוצאים מתוך נקודת הנחה זו שבה אדם חייב להישבע על טענתו כל אימת שנתבע, כל הקשיים נעלמים מאליהם.

על הנחה סמויה זו שבכתוב – חוזרת התורה גם בתחילת פרשת קדושים:

לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו. ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך אני ה' (ויקרא י"ט, יא-יב).

וכפי שפירש שם רש"י אל נכון, שהו"ו של תחילת פסוק יב היא ו"ו התכלית – או הסיבה התכליתית: "אם גנבת, סופך לכחש, סופך לשקר, סופך להשבע לשקר". שהרי מרגע שיתבע אותך הצד המרומה, **תיאלץ** להישבע לשקר, אם תתמיד בכפירתך. ואף אבן עזרא לפסוק זה פוסק שם בפשטות "כי החשוד בגנבה ופקדון ישבע".

ניתן גם לחשוב על כיוון קצת שונה, ולהבין זאת לא במובן המחייב אלא כהמלצה. כלומר לא שחייבים להישבע על פי בית דין, אלא שזה הוא הנוהג של ההגינות המקובלת. אדם שלא מוכן להישבע על כפירתו, נראה רמאי בעיני הציבור. נוהג זה מקבל גושפנקא בפסוקים שלפניו.²⁴

הטלת שבועה על הצדדים לפי הפשט

אמנם לפי פשוטו של מקרא היה ניתן לומר שעולה מפסוק ח ("על כל דבר פשע..."), ששני הצדדים, הלוא הם התובע והנתבע, צריכים להישבע על טענתם, ולא רק הנתבע כמקובל. אם "ונקרבע בעל הבית אל האלהים" של פסוק ז מכיל בתוכו את חובת השבועה, הרי גם הביאה עד האלוהים שבפסוק ח מכילה חובה זאת. אם כן, הרי שהסימטריה בביטוי "עד האלהים יבא דבר שניהם", דורשת מידה שווה של הטלת השבועה. מצד אחד ניתן לומר שאכן בפשטות כך הוא הדבר. ולפי דברנו בפרשת אשם גזלות על שבועת כופר בכול, אין כל סיבה שלא יישבע אף התובע.

אמנם כדמות ראיה להטלת השבועה רק על הנתבע - יש לכאורה דווקא מפרשת אשם גזלות. המתבונן בה יראה, שבכל הדוגמות שמנתה התורה, הנתבע הוא שנשבע ולבסוף הודה ששקר. אבל יותר נראה שאלו הן הדוגמות שנבחרו כיוון שדיבר הכתוב בהווה. בדרך כלל אדם המוחזק בממון הוא הנוהג לשקר כי הוא מתקשה להיפרד מממונו. אבל תביעת שקר את ממונו של חברו המלונה בשבועה היא שקר מחוצף ופחות שכית. מאידך נאמר אחרת, כי הביטוי הרומז לשבועה – הביאה עד האלוהים – רק רומז על כך שבית הדין נוהג להשביע את מי מן הצדדים שימצא

24. מנהג זה הוא אף מחוץ לבית דין. אבל אם כך נהוג וראוי לנהוג לאיש האמת מחוץ לבית דין, הרי קל וחומר שיש לנהוג כך, כאשר באים הדברים לדיון בפני בית דין.

לנכון.²⁵ את התובע, את הנתבע או את שניהם. תורה שבעל פה מתווה את הכללים שלפיהם בית הדין עושה כן. מסורת השיפוט של עם ישראל מיעטה בשבועות, כאמור "כיצד אלו ואלו באים לידי שבועת שוא",²⁶ ולא זו בלבד, אלא אף כשהוטלה בדרך כלל רק על הנתבע, הרי נבנה המנגנון ההלכתי של מודה במקצת, כמקרה שבו יש טעם להפעיל את השבועה. בכל מקרה אחר בחרו לסמוך על חזקות ולפסוק ללא שבועה.

דיון מחודש בשליחות יד

לעיל העלינו ששליחות יד לפי הפשט היא גנבת הפיקדון. לאחר שאנו רואים בפרשת אשם גזלות שחובת שבועה מוטלת על כל כופר, מדוע ייגרעו השומרים הנתבעים על טענתם? אולם הביטוי "שבעת ה' תהיה בין שניהם" נראית כסותרת עמדה זו, ומראה ששבועת השומרים היא דרישה חדשה שאינה מובנת מאליה ואינה כלולה בדיון הכללי של שבועת הנטען. ברם כבר לעיל שאלנו מדוע הודגשה שבועה זו בשומר שכר לעומת שומר חנם, או באופן אחר בשומר בהמה של פרשת שמירה שנייה לעומת שומר כסף וכלים של ראשונה? מכל אלו נראה לומר, שאכן **לפי הפשט** – בפרשה השנייה **עיקר** ההדגשה של **שבועת שליחות יד היא דווקא שבועה שלא השתמש בפיקדון** וכעין הבנת חז"ל. נשים לב ששומר הבהמה טוען שם נשבר או מת או נשבה. בטענת **נשבר** או **מת**, יש בהחלט מקום לחשוב שהבהמה נשברה או מתה משום שהשומר השתמש בה. התורה מדגישה את השבועה במקרים אלו כיוון שהשומר מורה **היתר** לעצמו להשתמש בבהמה בניגוד להסכמת בעליה. עתה שניזוקה או מתה הוא מתחמק מאשמתו ותולה זאת בגורל שמים. במקרה זה באה התורה ומאיימת עליו ומדגישה בפניו בפני מי הוא עומד – שהוא נשבע שבועת ה' שלא שלח ידו כלל בבהמה, ואומרת לבעל הבהמה לקבל את השבועה ולצאת בפחי נפש למרות **שרגליים לדבר**²⁷ שהבהמה ניזוקה מחמת שימוש השומר. אבל טענת גנב שהיא טענת שקר, אין השומר מורה בה היתר לעצמו, ולכן השבועה במקרה זה

25. "יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן אף על פי שאין שם ראיה ברורה ואין צריך לומר אם היה יודע בודאי שהדבר כן הוא שהוא דן כפי מה שיודע, כיצד הרי שנתחייב אדם שבועה בב"ד ואמר לדיין אדם שהוא נאמן אצלו ושדעתו סומכת על דבריו שזה האיש חשוד על השבועה יש לדיין להפוך השבועה על שכנגדו וישבע ויטול הואיל וסמכה דעתו של דיין על דברי זה" (משנה תורה הלכות סנהדרין פכ"ד ה"א).

26. "דאי בן ננס האמר: כיצד אלו ואלו באין לידי שבועת שוא!" (בבא מציעא ב ע"ב).

27. ואמנם במקרה של טרפה אומרת התורה שיביא השומר עד, כיוון שאין טרפה ללא סימן, ו**רגליים לדבר** שהשומר משקר ללא הבאת סימן זה, לכן לא ניתן להסתפק בשבועה. וראה על כך בפירוש רמב"ן.

כנראה רק רמוזה בביטוי "ונקרב אל האלהים". במקרים של שקר גס כזה, אין כל חידוש בשבועת השומרים, והם ככל כופר של פרשת אשם גזלות.

שתי פרשות גנבה

נתבונן היטב ונראה, שבעצם יש לפנינו שתי פרשיות גנבה בתורה, ודין תשלומי כפל נכפל בהן.

פרשה ראשונה של גנבה – גנבת בהמה

זו נמצאת בשמות כ"ב, ג: "אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם" תחילה מופיעים אפוא תשלומי כפל כנספח לתשלומי ארבעה וחמישה "שנים ישלם", ומופיעים בגנבה דווקא בנוגע לגנבת שור ושה, ונוסף להם חמור שלא נזכר בדין ארבעה וחמישה.

וחמור זה מה טיבו?²⁸ לכאורה בא למעט כלים. ובא ללמד שאמנם אין בו קנס של ארבעה וחמישה כשור ושה, אך דינו בכפל כשור ושה. והיה אכן מקום לומר שאין דין קנס של כפל אלא דווקא בגנבת בהמה – שכיוון שקשה לשומרה ורועה באחו והיא חשובה, הוטל עליה עונש הרתעתי. אך אכן בגנבת כסף או כלים אין דין כפל.

פרשה שנייה של גנבה – גנבת כסף וכלים

זו בלועה בפסוק ו' כחלק מהפרשה הראשונה של דיני שמירה. ובא הכתוב ופוסק שגם גנב של "כסף או כלים" אם ימצא ישלם שניים, ומוציא אותנו מההבנה של כפל לגנבי בהמות דווקא.

חובה כללית של תשלומי כפל – האומנם?

אמנם ניתן להבין, שמה שפסוק ח' בא ללמדנו בשלשו דין כפל, הוא לומר שאין כאן קנס שמהותו ליצור הרתעה מיוחדת לגנבה, אלא יש כאן מידה כנגד מידה לכל טוען ונטען שישלם כפל.

אולם יש מקום להביא ראיה כנגד חובת כפל כללית זו, מפרשה משפטית אחרת בספר ויקרא, שהיא אחת מפרשות עין תחת עין (ויקרא כ"ד, כ).

פרשה זו עם פתיחתה אומרת: "ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש" (ויקרא כ"ד, יח). ולקראת סופה חותמת מעין פתיחתה: "ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת" (שם, כא). משתמע שמכה בהמה זו עשה כן במזיד, במקביל לאדם המזיד להכות חברו, שרק הוא מומת. ואם אדם חייב לשלם שניים בכל עברה אזרחית,

28. ר' יוסף בכור שור דוחה פירוש, שגם חמור דינו ארבעה וחמישה.

מדוע מכה בהמה במזיד זה, לא ישלם שתי בהמות? מדוע די בכך שישלם נפש תחת נפש?

מאפייני תשלומים

כאשר בית דין פוסק על אדם לשלם לרעהו יש לכך כמה היבטים: יש מקרים שבהם נפגע רכושו של התובע על ידי הנתבע וכדי לרפא פגיעה זו מטיל בית הדין על הפוגע לשלם את הפגיעה. בזה בא לידי ביטוי **היבט התרופה**. זה למשל המצב במקרה שבו אדם הזיק את רכוש חברו או שממונו הזיק את רכוש חברו, והנתבע האחראי לנזקים משלם מנכסיו את הנזק. אבל לאחר התשלום, יוצא גם המזיק ניזוק כספית, וכך בתשלום שלו את הקרן מושג מלבד היבט התרופה גם **היבט של ענישה**. לעומת זאת במצב שבו גזלן, או כל אדם אחר שלקח ממון חברו ולא החזיר, נתבע לשלם את הקרן מושג היבט התרופה, אך אין היבט של עונש. במצב שבו אדם נתבע לשלם כפל מושג היבט התרופה וגם היבט העונש, אך נוצר מצב חדש של **חוסר איזון**, שבו הניזוק מקבל תוספת רכוש לעומת רכושו לפני היחסים עם הנתבע, ואילו הנתבע הנענש מרגיש שרכושו נמצא עתה ביד התובע, וכך העונש יצר חוסר איזון חדש במערכת. כלומר בתשלומי כפל יש חיסרון של יצירת חוסר איזון ובתשלומי קרן חיסרון של חוסר ענישה.

יישוב הסתירות בין הפרשיות

על פי זה ניתן לבאר את הסתירה בין פרשתנו, פרשת שמירה, לפרשת מכה בהמה בכמה אופנים: אפשר לומר, שאמנם מכה בהמה זה מפסיד את ממונו ובזאת בא על עונשו; אבל בכל פעם שתשלומי הקרן באים מממון הנפגע, מטילה התורה את סנקציית תשלומי כפל, כדי להטיל עליו עונש וכאיום על הרמאי והפוגע. ניתן לחלק באופן אחר, ולומר, שפסוק ח מאיים ומטיל כפל רק כאשר אחד הצדדים בא לרמות את הצד השני וגם את בית הדין; על כן כאשר מחליט בית הדין מי הוא הרמאי מוטל עליו עונש הכפל. אבל כאשר נאמר על מכה בהמה שמשלם את הקרן הניזוקה מדובר על עצם ההשבה וחובתה דווקא כאשר העובדות ידועות וגלויות, ולא על מקרה שבו הוא כופר שהזיק את ממון רעהו.

מסקנה הלכתית על פי תורה שבעל פה

באשר לפרשת אשם גזלות, קבענו לעיל, שלא נמנתה שם תביעה המלווה בשבועת שקר – כיוון שדיבר הכתוב בהווה ואין דרכו של תובע להישבע. בכיוון זה היה אפשר לומר, שאכן גם התובע לשקר שהודה יתחייב אשם. אולם תורה שבעל פה הלכה בכיוון שאין לך בו אלא חידושו, ולא הטילה חובת אשם אלא על המקרים השכיחים – שעליהם דיברה תורה.

מכיוון זה עצמו וממאפייני תשלומים שנידונו, נלמד על הבעייתיות של הטלת תשלומי כפל על התובע לשקר. אם נטיל עליו לשלם לנתבע פעמיים את הקרן, יוצא הנתבע נשכר בכפליים, שלא כמו במקרים רגילים שבהם הוא נשכר רק פעם אחת מעבר לקרן שבידו. אם נטיל עליו לשלם רק פעם אחת – כקנס, לא יתבצעו התשלומים באופן שנקבה תורה במפורש שבהם הוא משלם **שניים**. מכל אלו הלכה תורה שבעל פה שנית בכיוון של "אין לך בו אלא חידוש", ולא הטילה תשלומי כפל על תובע. אכן אין לכחד, שתשלומי כפל בגנבה הם ודאי ברורים יותר ומודגשים יותר. הם חוזרים ונשנים בגנבה, ובזאת יש כדי להאפיל על חובה כללית של תשלומי כפל בכל עברה אזרחית. וכך הלכה כאן תורה שבעל פה בכיוון של צמצום. נראה שמחמת עובדה זו, ומחמת פשטות הביטוי של תשלום נפש תחת נפש ולא יותר, ומחמת שעירבה התורה פרשיות, והצניעה את הדרישה לכפל בתוך פרשת שמירה – מחמת כל אלו קיבלה תורה שבעל פה להמעיט בדרישת הכפל – ואפילו על נתבע – למיעוט ההכרחי על פי גזרת הכתובים.

סיכום

תמורה חוקתית בפרשת השומרים

הפירוש לפרשת השומרים מתאר תקופה חוקתית ראשונית מכמה פנים. הוא מתאר הסכמים בלתי כתובים ובלתי מפורשים שבהם התמורה הצפויה והמתבקשת בשמירת בהמה ושאלתה הופכת את השומר למקבל אחריות גדול יותר. בעל קרקעות שהוא האזרח דינו שונה משכיר שאינו כאזרח הארץ. אולם התורה שבעל פה מבצעת אינטגרציה של כל התורה וחוזרת ומבארת את פרשת השומרים ב**פירוש הלכתי**.

על פי תורה שבעל פה אין לחלק בין שכיר לבעל קרקעות ודינם אחד שנאמר: "משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה כי אני ה' אלהיכם" (ויקרא כ"ד, כב). יחסים בין הצדדים צריכים להיות מוגדרים פורמלית ולא להסתמך על ציפיות. לכן מה שמגדיר שומר כבעל אחריות הוא התחייבות על קבלת תמורה מוסכמת מראש. ואז, אם התמורה היא הקריטריון, אין לחלק בין בהמה לכלים, ובתורה שבעל פה דינם אחד.

חובת השבועה

חובת השבועה לפי המקובל היא במודה במקצת מדין תורה (ובכופר בכול מדרבנן, משרבו הרמאין המורים היתר לעצמם אף לכפור בכול; משנה שבועות פ"ו מ"א; בבלי שבועות מ ע"ב; רמב"ם הלכות שבועות פ"א הל' ה-ז). בתקופה מאוחרת יותר

חדלו להשביע לגמרי מחשש שבועת שקר שכיחה.²⁹ וכתב הרמב"ם: "כך מצות עשה שישבע מי שנתחייב שבועה בבית דין בשם שנאמר ובשמו תשבע זו מצות עשה" (רמב"ם הלכות שבועות פ"א ה"א). רואים כאן שאלבא דרמב"ם מי שנשבע ללא כפיית השבועה על ידי בית דין, אינו מקיים מצוות "ובשמו תשבע". מאמרנו הראה שהדברים מורכבים יותר. פשוטו של מקרא בכמה פרשות דורש, או לפחות מאשר את הנוהג, של שבועת הכופר בכול. מנהגו של בית הדין – המגולם בתורה שבעל פה – לא להמליץ, ובוודאי לא לכפות שבועה בכופר בכול, נובע מן המניע האינטגרטיבי של איסור שבועת שקר, ומניעת חילול השם. איסור זה הוקדם להיות הדיבר השלישי בלוחות, שעליו הכריזו חז"ל כי "העולם נזדעזע על לא תישא",³⁰ ועליו שנה הכתוב "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך אני ה'" (ויקרא י"ט, יב). חשש חמור וכבד זה דוחק את מצוות השבועה.

חתימה

במאמר זה עירבנו מספר פרשיות של התורה, וביארנו אותן על פי פשוטו של מקרא. עוד ביארנו מדרש פליאה ידוע של עירוב פרשיות, והראינו פנים לכך שיש בו פשוטו של מקרא. מאמר זה הראנו לדעת שיש להתבונן היטב ולהיזהר לפני שמגדירים פירוש מסוים כפשוטו ופירושו אחר כדרש. לעתים מה שנראה כדרש הוא לאמתו של דבר דווקא הפשט, ומה שנראה פשוט הוא בעצם דרש. פירושה של התורה שבעל פה הוא לעתים מזומנות פירוש הלכתי. פירוש כזה מדרכו לערוך אינטגרציה של כל התורה ולחזור ולבאר על פיה פרשייה מסוימת בפירוש מקומי כפי שהיא מתפרשת הלכה למעשה, ולא על פי הבחינה המיוחדת, המודגשת ומבוטאת בפשוטה של אותה פרשייה.

29. בהשגת הראב"ד על רמב"ם הלכות שבועות פ"א ה"ג: "אין בין שבועת היסת לשבועת הדיינין אלא נקיטת חפץ וכו' אלא משביעין אותו בשם או בכינוי. א"א שמעתי שתקנו הגאונים שאין משביעין עכשיו לא בשם ולא בכינוי כדי שלא יהא העולם חרב על ידי החוטאים שרבו אלא שמחרימין אותו ומקללים אותו ומחרימין עליו בשופרות וכבוי נרות ומטות כפזיות לאיים עליו שאם יחטא לעצמו יחטא".

30. רמב"ם שם פ"א ה"ז: "וכיצד מאיימין על הנשבע, אומרין לו הוי יודע שכל העולם כולו נזדעזע בשעה שאמר הקב"ה למשה לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא".