

יסוד חיוב העונש בשיטת ר' עקיבא וממשיכיו

אבי שפירא

- א. הקדמה
- ב. מחלוקת ר' עקיבא וחכמים
- ג. מחלוקת ר' עקיבא ור' ישמעאל
- ד. ביאור יסוד החיוב בשבועה
- ה. שבועה לשעבר
- ו. חיוב על האוכל כל שהוא
- ז. כוונה או מעשה?
- ח. "לא בעינן מעשה" - עד היכן?
- ט. חתימה - משמעות החטא והעונש באסכולות השונות

א. הקדמה

האדם מורכב הן מעולם הכוונות והן מעולם המעשה. כך, מהותו ניתנת להיבחן בשני המישורים, מישור הכוונה ומישור המעשה. אדם יכול לבצע מעשה, אך לא להתכוון לכך, והוא יכול להתכוון למעשה, אך לא לבצעו. עולה השאלה איזה מישור יותר חשוב לנו, הכוונה או המעשה? שאלה זו נדונה בהקשרים שונים. בדיני מקח וממכר במטלטלין פוסקים כי הכוונה אינה מספיקה, אלא יש צורך בקניין משיכה המורה על מעשה קניין. כן על זאת הדרך גם בקידושין לא די בכוונת המקדש לקדש, אלא יש צורך במעשה קידושין באחת מיני האפשרויות: כסף, שטר וביאה. לעומת זאת בקידושין לא די במעשה, אלא יש צורך בגמירת דעת של שני הצדדים כדי שיתכוונו למעשה הקידושין, על המקדש להביע את כוונתו, כגון באמירת הנוסח "הרי את מקודשת לי". הדיון שנחשב לאחד הדיונים הפורים ונפוצים בשלה הוא סביב שאלת "מצוות צריכות כוונה", בו נהוג לומר שיש לחלק בין מצוות שונות. ישנם מצוות שהכוונה בהם הכרחית כדוגמת תפילה, וישנם מצוות שנתן

שערים לגמרא

לצאת בהם ידי חובה גם ללא כוונה. במאמר זה אתמקד בהקשר של תורת העונשין, בו עולה שאלת יסוד החיוב- הכוונה או המעשה? אדם יכול לכוון כוונה פגומה, אך לא לבצע מעשה, או לחילופין לבצע מעשה עברה, אך לא להתכוון לכך.

אנסה לברר האם יש צורך במעשה, ואם כן מהו שיעור המעשה הנצרך בכדי להתחייב בקרבן. כל זאת מתוך התמקדות יתרה בשיטת ר' עקיבא, והתגלגלותה במשך הדורות. אברר כיצד שיטת ר' עקיבא בשבועות פותחת לנו פתח בהבנת שיטתו הכללית ביסוד חיובי החטאת. ההתמקדות המרכזית בשבועות נובעת מכך ששבועה הינה דבור ללא מעשה, ולמרות זאת אנו רואים שחייבים עליה. החיוב על שבועות מעלה שאלה- האם אין צורך במעשה כדי להתחייב? אראה כיצד מתפתחות שתי אסכולות מרכזיות החלוקות בצורך במעשה, ושורש מחלוקתם נעוץ בהבנת מהות החטא ועונשו. מתוך שתי אסכולות מרכזיות אלו מסתעפות עוד תתי- גישות, ולהם שיטות מחודשות בהבנת מהות החטא ותורת העונשים.

אסכולה אחת שתופסת את מטרת העונש כמחנכת ומרתיעה, ולפיכך מוקד החיוב יהיה על המעשה, ואסכולה שניה שתופסת את מטרת העונש כעשיית צדק בעולם, ולפיכך מוקד החיוב יהיה על הכוונה הפגומה, וממילא לא יהיה צורך במעשה. אסכולות אלו מצויות בדברי התנאים והאמוראים בדורות השונים. האמוראים השונים מתמודדים עם שיטת ר' עקיבא, ומגייסים אותו להבנתם את יסוד חיובי העונשים. אקדים ואומר שנושא זה הינו נושא רחב יריעה, וכדי למצות את העיסוק בו יש לחקור הרבה מעבר לחקירה שחקרתי. מטרת מאמר זה אינה אלא לפרוס את הבסיס הראשוני לדברים, ולהשקיף ממעוף הציפור על הסוגיות השונות בתקווה שאפתח פתח להבנה בנושא.

ב. מחלוקת ר' עקיבא וחכמים

המשנה הראשונה במסכת כריתות מביאה רשימה של כל העברות שעל עשייתם בזדון מתחייבים כרת, ובשגגה חטאת, ובסופה דנה בעברות החריגות:

שלשים ושש כריתות בתורה... על אלו חייבים על זדונם כרת ועל שגגתם חטאת ועל לא הודע שלהן אשם תלוי חוץ מן... חכמים אומרים אף המגדף שנאמר (במדבר טו, כט) תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה יצא מגדף שאינו עושה מעשה. (משנה כריתות א, א)

חכמים אומרים שיש להוציא את מגדף מרשימת העברות שבהם השוגג חייב חטאת משום שזו היא עברה שאין בה מעשה, ותורת החטאת שייכת רק בעברות שיש בהם מעשה לפי שנאמר (במדבר שם) "תורה אחת תהיה לכם לעושה בשגגה". בגמרא (כריתות ג, ב) מבינים שר' עקיבא הוא התנא במשנה ששנה את רשימת חיובי חטאות. כלומר, ר' עקיבא הוא זה שכלל את מגדף ברשימת חיובי חטאות כנראה מכיוון שהוא אוהז בדעה שניתן לחייב קרבן גם על לאו שאין בו מעשה¹. הגמרא בכריתות (ד, ב) מבארת את מחלוקת חכמים ור' עקיבא. ריש לקיש ור' יוחנן נחלקו בעניין זה, ולשניהם הבנה שונה בנקודת המחלוקת. ר' יוחנן סובר שר' עקיבא לא מצריך מעשה בכדי לחייב קרבן, בעוד שחכמים מצריכים מעשה, ואילו ריש לקיש סובר שגם ר' עקיבא מסכים שיש צורך במעשה בכדי לחייב קרבן, והמחלוקת ביניהם היא בגדול המעשה. ר' עקיבא מסתפק במעשה שמוגדר כ'מעשה זוטא' הינו מעשה זעיר, ואלו חכמים לא יחשיבו מעשה זוטא כמעשה, ויפטרו בו מקרבן². לפי זה ריש לקיש מבאר שה'מעשה זוטא' של המגדף הוא עקימת השפתיים שמתבצעת תוך כדי אמירת ה'ברכה'. עקימת שפתיים שכזאת תחשב לריש לקיש למעשה זוטא, ואילו ר' יוחנן סובר ש"עקימת שפתיים לא הווי מעשה". כאן מצאנו סתירה חזיתית בין סוגיות, שהרי ישנן סוגיות שונות בהם האמוראים הפוכים בדעותיהם, לדוגמא בגמרא בתמורה (ג, א):

¹ יש להפריד בין הדיון על חיוב הקרבן בשגגה, לבין הדיון על חיוב המלקות כמזיד. אמנם ר' עקיבא בעצמו סובר שאין לוקין על לאו שאין בו מעשה (בבלי, מכות ד, ב), אך אין זה משנה בשלב זה לדיוננו בגין חיוב קרבן.

² בדעת ריש לקיש לא ברור מה הגבול המבדיל בין מעשה זוטא לבין מעשה על פי חכמים. הוא סובר שחכמים אינם מחשיבים כפיפת קומה של מבצע השתחוואה למעשה, אבל מחשיבים את הקשת זרועותיו של בעל אוב למעשה. הרי הסברא נותנת בדיוק הפוך, השתחוואה שהינה פעולה המערבת את כל הגוף אמורה להיחשב יותר כמעשה מאשר בעל אוב שהרי הקשת זרועות מתבצעת רק בזרוע.

שערים לגמרא

אמר רב אידי בר אבין... משום ר' יוסי הגלילי: כל לא תעשה שבתורה,
עשה בו מעשה - לוקה, לא עשה בו מעשה - פטור; חוץ מנשבע ומימר³
ומקלל חבירו בשם, אף על פי שלא עשה מעשה - חייב.

ובהמשך הגמרא שם (עמוד ב):

א"ל רבי יוחנן לתנא: לא תתני ומימר, משום דבדיבורו עשה מעשה.

רב אידי בר אבין מונה את רשימת העברות שבהם חייבים אף על פי שאין בהם
מעשה. ר' יוחנן אומר לשונה הברייתא (ה'תנא') שצריך להוציא את 'מימר'
מרשימת הלאוים שלמרות שאין בהם מעשה לוקים עליהם - "משום
שדבדיבורו עשה מעשה". נמצא אפוא שר' יוחנן משמש בסוגיה זו כמגן על
העמדה לפיה דבור נחשב מעשה.

יתרה מזאת מצינו סוגיה (בבא מציעא ז, ב) שקשה אף על שיטת ריש לקיש:
איתמר, חסמה⁴ בקול והנהיגה בקול, רבי יוחנן אמר: חייב, ריש לקיש
אמר: פטור. רבי יוחנן אמר: חייב, עקימת פיו היא מעשה. ריש לקיש
אמר: פטור, קלא לא הוי מעשה.

ר' יוחנן וריש לקיש נחלקו בדין במקרה בו אדם מנהיג את בהמתו, וצועק
עליה כדי למנוע ממנה לאכול. האדם המנהיג לא חסם את פי השור בידו,
אלא רק צועק עליה, ולכאורה לא מתבצע כאן מעשה. באופן מפתיע למדי
ריש לקיש פוטר משום ש"עקימת פיו לא הוי מעשה", ור' יוחנן מחייב משום
"עקימת פיו הוי מעשה", בדיוק הפוך מהסוגיה אצלנו! אם כך, מתי יחשיבו
ר' יוחנן וריש לקיש עקימת שפתים כמעשה, ומתי לא?

אציע שר' יוחנן לא מחשיב עקימת שפתיים כמעשה כאשר לעקימת שפתיים
אין שום ביטוי ממשי או תוצאה נלוות במציאות, וכך הדין במגדף. לעומת
זאת בעקימת שפתיים של המנהיג את הפרה והמימר יש ביטוי ממשי ותוצאה

³ מימר הינו המבצע תמורה, כלומר מבצע החלפת בהמת קדשים בבהמת חולין. מי שהקדיש בעל חיים
לקרבן, אסור לו להמירו בבהמת חולין, שנאמר: "לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב"
(ויקרא כז, י). אולם, אם עבר אדם והמיר בהמת קדשים בבהמת חולין, חלה קדושת הקרבן על בהמת
החולין.

⁴ ישנו אסור למנוע בעלי חיים מלאכול בשעת מלאכתם מהתבואה בה הם עובדים, שנאמר (דברים כה,
ד): "לא תחסום שור בדישו".

נלוות במציאות⁵. במקרה של החוסם את הפרה הביטוי הממשי היא בהלת הפרה שבעקבותיה אינה אוכלת, ובלשון התוספות (בבא מציעא ז, א ד"ה ר' יוחנן): "דבדיבוריה קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה". במקרה של המימר הביטוי הממשי הוא הקדושה שחלה כעת על הבהמה המומרת, ובלשון רשי (תמורה ג, ב ד"ה בדבורו): "שעושה מחולין קדשים".

נמצא אם כן שיסוד החיוב של ר' יוחנן הוא הביטוי הממשי, החותם שנותר במציאות בעקבות הדבור. כאשר אין שום פועל יוצא וביטוי ממשי בעקבות העברה, כמו במקרה של המגדף, אז אין לחייב. ברם, הדברים אינם מתיישבים כראוי. אם ר' יוחנן סובר שר' עקיבא לא מצריך מעשה, מדוע הוא מתאמץ להסביר את שאר המקרים שבהם יש דיבור באופן שבו הדיבור יחשב כמעשה? יש לומר ששיטת ר' יוחנן היא שבאמת לא צריך מעשה. בכל המקרים שהוא מסביר שעקימת פיו הוי מעשה הוא איננו מסביר לשיטתו, אלא לשיטת חכמים. מטרתו היא לומר שאפילו לחכמים שמצריכים מעשה, במקרים אלו יודו שאפילו שאין מעשה משמעותי, אלא רק עקימת שפתיים בעלת תוצאה ממשית, יש לחייב. נקודה זו נראה מסדר הדברים המובאים בגמרא נוספת (סנהדרין סה, א-ב) שעוסקת בביאור מחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן:

ורבי יוחנן, מאי שנא דכפיפת קומתו לרבנן הוי מעשה, ועקימת שפתי
לא הוי מעשה...? קול לרבי יוחנן לאו מעשה הוא? והא איתמר חסמה
בקול והנהיגה בקול, רבי יוחנן אמר חייב, וריש לקיש אמר פטור. רבי
יוחנן אמר חייב, עקימת פיו הוי מעשה.

הגמרא מנסה להבין את הבנת ר' יוחנן בשיטת חכמים, ובהמשך שואלת "קול לר' יוחנן לאו מעשה?". נראה ששאלה זו היא המשך בירור דעת ר' יוחנן בשיטת חכמים, וניסיון להבין מתי הוא יחשיב קול, הינו דיבור, ומתי לא.

⁵ הגמרא (בבא מציעא ז, ב) מקשה על ר' יוחנן גם מעדים זוממים שם אין מעשה, אלא דיבור בלבד, ובכל זאת מתחייבים. הגמרא מתרצת "שאני עדים זוממים הואיל וישנן בראיה"- כלומר שהיו עדים בראיית העברה. הסבר זה של הגמרא דחוק שהרי כלום יש מעשה בראיה? בנוסף, אם הם עדים זוממים אזי מתברר שהם כלל לא ראו, ואם כן על איזה ראייה הם מתחייבים! כבר התקשו הראשונים (תוספות ראש על סנהדרין סה, ב ד"ה אמר רבא; יד רמה שם, ד"ה 'אלא'), ותרצו על פי שינוי גירסה. אמשיך ואציע גם כאן על פי הסבר שהצעתי כי דבור יחשב כמעשה כאשר יש לו ביטוי ממשי ותוצאה נלוות במציאות. כל ענינה של פרשיית העדות היא הדבור של העדים, על ידי דיבורם מוכרעים הכרעות בבית דין. הכרעות אלו בבית דין הינם ביטוי ממשי ופועל יוצא של דבור העדים. לפיכך בעדים זוממים ר' יוחנן סובר שאף על פי שיש רק עקימת שפתיים יש להחשיב לאו שכזה כלאו עם מעשה.

לצורך ברור שיטת ר' יוחנן הגמרא מפגישה בין אמרותיו הסותרות בעניין זה. ר' יוחנן מבין מהו הרקע שעומד מאחורי תורת העונשים של חכמים, והוא הצורך לכפר על חוסר ושינוי ממשי שנוצר בעולם בעקבות הביטוי והחותם האובייקטיבי שהותיר מעשה העברה. על כן, תורת העונשים צריכה לחול בכל מקרה שבו נוצר חוסר ושינוי אובייקטיבי בעולם. באופן כללי הצורך במעשה הוא הקריטריון לכך, אך ישנם מקרים יוצאי דופן בהם יש דיבור בלבד, ובכל זאת נוצר חוסר ושינוי אובייקטיבי בעולם. אם כן, כיצד נוכל לחייב עליהם? ר' יוחנן אומר לחכמים שהדרך שבה יוכלו לחייב עוברת דרך החשבת הדיבור כמעשה, וכך במקרים כגון חוסם בקולו וממיר הדיבור נחשב כמעשה. על זאת הדרך יש לתרץ גם את הסתירה בדברי ריש לקיש. כשריש לקיש אמר שחסימה בקול "לא הוי מעשה" הוא מדבר לשיטת חכמים⁶. כמו שריש לקיש ור' יוחנן נחלקו בתוך שיטת ר' עקיבא, כך הם נחלקו בשיטת חכמים. ריש לקיש בניגוד לר' יוחנן סובר שחכמים לא משנים את דעתם מדיבור לדיבור, ולדעתם דיבור אף פעם לא יחשב כמעשה.

מצאנו גם כן כמה הבנות ליסוד חיובי החטאת. ריש לקיש בשיטת חכמים מבין שהבסיס הוא המעשה, או לחילופין בשיטת ר' עקיבא - מעשה זוטא. ר' יוחנן בשיטת חכמים קובע שיסוד החיוב נמצא בביטוי ובשינוי במציאות, אך בשיטת ר' עקיבא לא מחייב כלל מעשה. אם כן, בהמשך המאמר נחקור מהו יסוד חיובו של ר' עקיבא אליבא דר' יוחנן.

ג. מחלוקת ר' עקיבא ור' ישמעאל

סוגיה עיקרית שמובילה אותנו להבנה ביסוד חיוב העונשים היא סוגית השבועה. בשבועות לכאורה אין מעשה, אלא רק דבור, ובכל זאת מחייבים. עובדה זו מצריכה פרשנות לאלו שמצריכים מעשה כדי לחייב. מתוך עיון בסוגית השבועות נראה כיצד העמדות השונות שמצריכות או לא מצריכות מעשה מסבירות את יסוד החיוב על השבועה. במסכת שבועות ישנה מחלוקת יסודית בין ר' ישמעאל לר' עקיבא. שניהם מסכימים שניתן לחייב קרבן על

⁶ להרחבת ההסבר ראה בבא מציעא צ,ב, ואת הראב"ד מתך השיטה המקובצת שם.

'שבועה להבא'⁷, ונחלקו בנוגע ל'שבועה לשעבר', בה ר' ישמעאל פוטר מקרבן ור' עקיבא מחייב⁸.

מהי הסיבה לפטור של ר' ישמעאל על הנשבע שבועה לשעבר? נראה לומר ששניהם נחלקו ביסוד החיוב על השבועה, ובהבנת מהות השבועה בכלל. בשבועה לשעבר - "שבועה אכלתי", או לחלופין "שבועה שלא אכלתי" - מטרת השבועה היא להוסיף כח ותוקף לדיבור, יסוד החיוב אם כן יהיה על השקר שבשבועה. בשבועה להבא - "שבועה שלא אוכל", או לחלופין "שבועה שאוכל" - יסוד החיוב איננו השקר שבשבועה שכן ברגע השבועה הנשבע לא שיקר, אלא רק לאחר זמן התברר למפרע שהוא שקר. יתר על כן, גם אין לנשבע אפשרות להישבע על דבר שלא נתן לקיימו, שבועה שכזו תקרא "שבועת שווא". מסתבר אפוא שעניין השקר לא שייך בשבועת ביטוי להבא. אם כן מהו יסוד החיוב בשבועה להבא? בשבועה להבא האדם יוצר על ידי שבועתו ציווי או איסור חדש. למשל, כשאדם נשבע "שבועה שלא אוכל", או "שבועה שאוכל", הוא מחיל על עצמו איסור או ציווי- בדומה לאיסור אכילה ביום כיפור, וחילופין לציווי אכילת מצה בפסח. השבועה מחילה ציווי/איסור גברא חדש, והמבטל או המפר את שבועתו עבר על החוק החדש שהוא יצר לעצמו על ידה⁹. יוצא אפוא שר' ישמעאל שמחייב על שבועה להבא בלבד תופס את מהות השבועה כמחילה חוק חדש על הנשבע, ואת יסוד החיוב עליה כמפרה את אותו החוק. האם יש לומר שלר' עקיבא שמחייב על שבועת ביטוי להבא ולשעבר יש שני יסודות חיוב לשבועה? על שבועת ביטוי לשעבר משום שקר, ושבועת ביטוי להבא משום הפרת ה"חוק"?

ניתן להציע שבכל זאת יש שקר בשבועה להבא. שקר זה שונה משקר של שבועה לשעבר, בו השקר כלול בעצם ובזמן הדבור. בשבועה להבא השקר

⁷ החיוב על מגדף הוא קרבן חטאת, ואילו הקרבן על שגגת השבועות הינו קרבן עולה ויורד. מאמר זה יוצא מנקודת הנחה שיש בין קרבנות אלו יחסים קרובים. ראוי לציין את דעת שד"ל הסובר שכל קרבן חטאת הוא קרבן עולה ויורד, להרחבה עיין פירושו לפרשת 'ויקרא'.

⁸ אמנם ר' ישמעאל מחייב מלקות בשבועת ביטוי לשעבר (שבועת כא, א), אך יש לדון על חיוב מלקות בנפרד לחיוב קרבן. ראה לעיל הערה 1.

⁹ יש לציין כי קיים הבדל בין המפר ובין המבטל חוק חדש שיצרה השבועה להבא. אין לוקין על שבועה להבא שהיא ביטול החוק החדש, כגון "שבועה אוכל" ונמצא שלא אכל, וזאת מכיוון שמדובר בלאו שאין בו מעשה, אך קרבן מביאים בכל מקרה. על שבועה להבא שהיא הפרת החוק החדש, כגון "שבועה שלא אוכל" ונמצא שאכל, מביאים קרבן על השגגה, ולוקין על המזיד כיון שיש בו מעשה (שבועת כא א-ב). ראה לעיל הערה 1.

שערים לגמרא

הוא באי עמידה של הנשבע בהתחייבותו העתידית¹⁰. אם כן, יוצא שמחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא היא מחלוקת בין שתי גישות קיצוניות. ר' עקיבא סובר שהחיוב בשבועה הוא על השקר הן ב'להבא' והן ב'לשעבר', ואלו ר' ישמעאל סובר שהחיוב הוא על הפרת האיסור, ולכן יחייב רק בשבועה להבא¹¹. כך עולה כי בסוגיה זו ר' עקיבא סובר כי "לא בעינן מעשה", ומספיק שקר בכדי להתחייב, ור' ישמעאל סובר ש"בעינן מעשה", ויש צורך בהפרת החוק במעשה כדי להתחייב- ובכך ממשיך את שיטת חכמים¹² לעיל.

ד. ביאור יסוד החיוב בשבועה

המחלוקת בגין יסוד חיוב בשבועה סביב השאלה האם הוא "הפרת החוק החדש" או ה"שקר" חוזרת ונשנת במסכת שבועות בצורה חריפה ביותר. כדי לעמוד על המושגים ולהבין עד כמה נוקבת המחלוקת נעייין בסיפור המובא בגמרא בשבועות (כת, ב):

עיפא תני שבועות בי רבה, פגע ביה אבימי אחוה, אמר ליה: שבועה שלא אכלתי, שבועה שלא אכלתי, מהו? אמר ליה: אינו חייב אלא אחת, א"ל: אישתבשת, הרי יצאה שבועה לשקר. שבועה שלא אוכל תשע ועשר, מהו? חייב על כל אחת ואחת, אמר ליה: אישתבשת, אי תשע לא אכיל, עשר לא אכיל. שבועה שלא אוכל עשר ותשע, מהו? אינו חייב אלא אחת, אמר ליה: אישתבשת, עשר הוא דלא אכיל, הא תשע מיהא אכיל.

עיפא למד בישיבה של רבה את מסכת שבועות. כאשר הוא חזר הביתה הוא נפגש עם אבימי אחיו, שמחליט לבחון את אותו על החומר שהוא למד אצל רבה. השאלות אינם סתם שאלות, אלא כאלו הבוחנות את עיקר ההבנה והיחס של עיפא כלפי השבועה. התשובות לשאלות אלו מובילות אותנו להבנת שיטתו של עיפא ליסוד החיוב של השבועה. מהתבוננות בשאלות של אבימי

¹⁰ ר"ח על הגמרא בפסחים (סג, ב) מציג גישה בקיצוניות זו, וסובר שההתראה על שבועת ביטוי להבא היא ברגע השבועה ולא ברגע ביטולו, שכן אם יסוד החיוב הוא השקר, אז רגע החיוב הוא בזמן השבועה כאשר האדם משקר, ולא בזמן הפרת החוק החדש.

¹¹ בהמשך נציע עוד אופן להסבר המחלוקת.

¹² רש"י (על שבת סט, ב ד"ה "הא מני מונבו היא") סובר שחכמים סוברים כר' ישמעאל בשבועות.

נראה שהוא מנסה להוליך שולל את אחיו עיפא. אבימי שואל את השאלות באופן המכשיל ביותר. התשובות הנכונות מתחלפות לסירוגין, סדר השאלות מחוכם, והדמיון ביניהם משמעותי באופן מכשיל. באמת נראה שעיפא נופל שוב ושוב בפח שאבימי טומן לו. יש לשאול מדוע הדיון כל כך סוער? למה אבימי מתנגד בעיפא אחיו, וצועק לו "אישתבשבת"? למה הוא מנסה להכשיל אותו בכוונה? אציע ואומר שעיפא ואבימי נחלקו ביסוד החיוב של השבועה. מהות השבועה שונה אצל כל אחד מהם, כך שהם לא מצליחים לדון אחד עם השני בענייני שבועות. עיפא סבר שהשבועה מחילה חוק חדש, והחיוב הוא על הפרת החוק. אבימי סבר שחייבים על השקר שבשבועה. מהשאלה הראשונה קו זה עולה בברור¹³. לפי עיפא הנשבע פעמים אותה שבועה יוצר רק איסור אחד. כלל הוא שאין איסור חל על איסור, ולכן העובר עליו חייב חטאת אחת. לפי אבימי האדם משקר כל פעם מחדש, וצריך להביא חטאת על כל שקר.

בשאלה השנייה - "נשבע על תשע ועשר" - עיפא יחייב שתי חטאות מכיוון שיש כאן שני איסורים שונים הכלולים מאיסור ואסור מוסיף. האיסור הראשון היה לאכול תשע, והנשבע הוסיף איסור נוסף לאכול עשר. אבימי יחייב אחת שכן אכילת התשע נצרכת כדי לאכול עשר, ויתברר שהוא שקר על העשר רק לאחר שאכל תשע. כך, אכילת התשע אינה שקר בעצמה אלא נצרכת לאכילת עשר, ויצא ששקר רק פעם אחת.

גם בשאלה השלישית - "נשבע על עשר ותשע" - לפי עיפא יש לשייך את הכלל לפיו אין איסור חל על איסור. לאחר שהוא נשבע על עשר אין הוא יכול שוב להישבע על תשע מכיוון שהשבועה החדשה היא רק צמצום האסור הקודם, ולכן חייב אחת. לפי אבימי בהתחלה כשנשבע על העשר, היה מותר לו לאכול תשע, ועכשיו שנשבע גם על התשע, אסור לו לאכול גם תשע. אם יאכל תשע יתברר שהוא שיקר על התשע, וכשיוסיף לאכול חתיכה נוספת יתברר ששיקר גם על העשר¹⁴.

¹³ בהמשך נראה שגם שבועה לשעבר מחילה חוק חדש.

¹⁴ נתן להציע הסבר נוסף לתשובה לשאלה השלישית, והוא על פי החילוק המוכר בין חצי שיעור כמותי ואיכותי. אתמצת את הדברים בקצרה - אבימי, האומר שהנשבע על העשר ועל התשע חייב שתיים, סובר שבתחילה, לפני שנשבע על התשע, האדם היה מותר בתשע, והרי יש לשאול מדוע, שהרי תשע הככרות הם חצי שיעור של שבועתו? התשובה לכך נעוצה בכך שאבימי סובר שיסוד חיוב על שבועה הוא

שערים לגמרא

נמצא אם כן שהדיון בין עיפא לאבימי הינו ויכוח שורשי ביסוד החיוב בשבועה. להבנות השונות של יסוד חיוב בשבועה ישנן השלכות רבות. הויכוח הינו סוער מכיוון ששתי ההבנות מייצגות שתי אסכולות קוטביות החולקות בצורך במעשה. מתברר שהיקף המחלוקת הינו עצום ומצוי בתחומים רבים אף בפרטים הקטנים. המחלוקת על הצורך במעשה היא מחלוקת עוצמתית במיוחד, והיא משקפת בעומקה מחלוקת מהותית אותה נרחיב בסוף המאמר.

ה. שבועה לשעבר

גמרא נוספת (שבועות כה, א) עוסקת בגדרי חיוב של שבועה, וגם בה נחלקו האמוראים בהבנת שיטת ר' עקיבא:

שבועה שזרק פלוני צרור לים ושלא זרק - רב אמר: חייב, ושמואל אמר: פטור. רב אמר חייב, איתיה בלאו והן; ושמואל אמר פטור, ליתיה בלהבא

רב ושמואל נחלקו במקרה של שבועת ביטוי לשעבר - אדם שנשבע שחברו זרק או לא זרק צרור לים. רב סובר שהקריטריון לחיוב שבועה הוא ההטיה של השבועה ללאו והן, כלומר שאת אותה השבועה אוכל להטות הן באופן החיובי שלה, "זרק צרור לים", והן באופן שלילי, "לא זרק צרור לים". קריטריון זה קיים במקרה זה, ולכן הנשבע חייב. לעומתו, שמואל סובר שהקריטריון לחיוב שבועה הוא ההטיה של השבועה לשעבר ולהבא, כלומר שאת אותה השבועה לשעבר של "פלוני זרק צרור לים", אוכל להטות ולהישבע גם בעתיד כ"פלוני יזרוק צרור לים". בשבועה להבא יש דקדוק קפדני, וניתן להישבע ולקיים רק דברים שבשליטת הנשבע וביכולתו

השקר. בשקר לא שייך איסור של חצי שיעור של כמות. כך, אין להיכנס לדיון על השיעור הכמותי של השקר, אך ניתן להיכנס לדיון בשיעור איכותו. במקרה שלנו אין חצי שיעור של איכות. כאשר אדם נשבע שיאכל עשר חתיכות, ואכל תשע מהם, ברור לכל שהוא אינו משקר אפילו לא בחצי שיעור משום שהוא עומד במילתו, ונוהר לא לאכול את החתיכה העשירית. עיפא שאמר שהנשבע על עשר ותשע חייב אחת, סובר שגם לפני שנשבע על התשע הוא היה אסור בהם. זאת על בסיס הבנתו את השבועה כמחילה חוק חדש. בחוק וציווי לא שייך חצי שיעור איכותי, ואין להיכנס לדיון האיכותי של החוק, אך ניתן להיכנס לדיון כמותי. אדם שנשבע על עשר אסור גם בתשע מכיוון שהתשע הוא חצי מהשיעור בו הוא אסור.

לעשותם, וכן אינו יכול להישבע לבטל מצווה, או להימנע מדברים שהאדם חייב בהם - כגון שינה ואכילה בשיעורים מסוימים¹⁵. מכיוון שבמקרה זה אינני יכול להישבע שפלוגי יזרוק או לא יזרוק צרור לים משום שאין זה תלוי בי, אז השבועה לא חלה והנשבע פטור. הגמרא מציעה לומר שיסוד מחלוקת האמוראים נעוץ בהבנת שיטת ר' עקיבא, ובשאלה האם קריטריון "איתיה בלהבא" הוא אחד מהקריטריונים שלו לחיוב שבועה, או שמספיק לו הקריטריון של "איתיה בלאו והן".

מקודם הצענו שר' עקיבא ור' ישמעאל חלוקים בעניין יסוד החיוב בשבועה. אם יסוד החיוב בשבועה הוא הפרת החוק החדש שהשבועה יצרה, כמו שסובר ר' ישמעאל, מובן לנו מדוע נצטרך קריטריונים מיוחדים כדי להחשיב שבועה כשבועה. לא כל שבועה יכולה להיתפס כציווי/אסור, ישנם דברים שלא ניתן לצוות או לאסור. על פי שיטת ר' עקיבא שסובר שיסוד החיוב על השבועה הוא על השקר, מתברר שאין צורך בקריטריונים שונים כדי להחשיב שבועה כשבועה מכיוון שכל משפט יכול להיתפס כשקר. הסברו של רב לר' עקיבא מובן לנו, שכן רב ממעט בקריטריונים. הקריטריון היחיד שלו הוא 'איתיה בלאו והן', וגם קריטריון זה נלמד 'בעל כורחנו' מגזרת הכתוב (ויקרא ה, ד) "להרע או להיטיב", אך יש לשאול על שמואל שמרבה בקריטריונים. מדוע שר' עקיבא יצריך 'איתיה בלהבא' כדי לחייב בשבועה?

נציע שר' עקיבא מסכים עם ר' ישמעאל שיסוד החיוב הוא הפרת החוק החדש שהשבועה יצרה, ובדיוק מסיבה זו שמואל מצריך 'איתיה בלהבא'. קריטריון זה מאפשר לנו ליצור חוק חדש כפי שנסביר להלן. בשבועות לשעבר ש'איתיה בלהבא' יש דמיון לשבועות להבא. כמו שבשבועה להבא השבועה היוצאת מפי היא על מעשה שיהיה בשליטתי, כך שבועה לשעבר יכולה להיות רק על מעשה שהיה בשליטתי. דוגמא לכך היא "שבועה שלא אכלתי" שאותה נתן להטות להבא כ"שבועה שלא אוכל". שבועה כגון "שבועה שפלוגי זרק צרור לים" לא ניתן להטות להבא כ"שבועה שפלוגי יזרוק צרור לים" מכיוון ששבועה זו איננה בשליטת האדם הנשבע, וכפי שאמרנו לעיל, איסורים ניתן להחיל רק על דברים שלאדם הנשבע יש שליטה בהם.

¹⁵ משנה, שבועות ג, ו.

שערים לגמרא

נשאר לשאול מדוע יש צורך בכך שהשבועה לשעבר תהיה על מעשה בשליטת האדם הנשבע, הרי בזמן שהאדם נשבע המעשה כבר נעשה, ואינו עוד בשליטתו? נראה שיש כאן חידוש עצום של שמואל. שמואל טוען שיש אפשרות ליצור על ידי השבועה חוק חדש ולהשליך אותו על העבר, כלומר על מעשים שהאדם ביצע בעברו. כשהאדם נשבע מתברר למפרע שהוא הפר את אותו חוק שהוא יצר לעצמו על ידי השבועה. נמצא אפוא ששמואל סובר שגם על שבועות לשעבר תקף יסוד החיוב של "הפרת החוק החדש" שיצרה השבועה. המחלוקת בין ר' ישמעאל ובין ר' עקיבא על פי שמואל הינה מחלוקת מצומצמת ביחס להבנת המחלוקת ביניהם על פי רוב. שניהם מסכימים בעניין יסוד החיוב בשבועה, ומסכימים שיש צורך במעשה, אך חולקים האם נתן לחייב גם בשבועה לשעבר. את האמירה שניתן להחיל איסורים או היתרים על מעשים שנעשהו בעבר אנו רואים גם במקומות אחרים, לדוגמא הגמרא בשבועות (כה, א) :

אמימר אמר: אפילו אכלה כולה נשאל עליה, אי בשוגג - מחוסר קרבן, אי במזיד - מחוסר מלקות, אבל כפתוהו על העמוד לא.

אדם שנשבע לא לאכול ככר לחם, ואכל את כולה, יכול לבוא לחכם ולהישאל על אותה שבועה במידה שהוא מחוסר קרבן או מלקות. לחכם יש את היכולת להפקיע את האיסור שהשבועה יצרה גם לאחר שהאדם עבר על אותו איסור. כאשר האדם נשאל על השבועה מתברר למפרע שאותו ככר לחם שהוא אכל לא היה ככר של איסור, אלא ככר של היתר. דבר זה הוא חידוש עצום, וכי היכן מצינו שנתן לשנות את העבר? למען האמת, יש לדייק בדברי אמימר. לטענתו, ניתן לשנות את העבר ולהישאל על שבועה רק בתנאי שעדיין יש לה נפקא מינות למעשה, כגון חיוב קרבן או מלקות, אך אם הנשבע כבר הביא קרבן או לקה, אין ביכולתו עוד להישאל¹⁶.

נחזור למחלוקת רב ושמואל. כאשר נתבונן לעומק המחלוקת נבין שהם נחלקו בדיוק באותה מחלוקת של ריש לקיש ור' יוחנן בהבנת שיטת ר' עקיבא. כאמור בשאלה האם ר' עקיבא מצריך מעשה או לא. רב סובר שיסוד החיוב

¹⁶ יש באמירה זו של אמימר קריאה יפה בעניין התשובה. אין לבעל תשובה לפשפש בעברות שעבר כאשר הוא לא יפיק מכך תועלת, רק כאשר יש עדיין יכולת של תיקון, ואפשרות לשנות את העתיד, אזי יש קריאה לבעל תשובה לפשפש בעברות שעבר ולנסות לתקן.

של ר' עקיבא הוא השקר, כלומר דיבור ללא מעשה, בדומה לר' יוחנן שאומר "לא בעינן מעשה". שמואל סובר שיסוד חיובו הוא הפרת החוק החדש. כלומר, יש צורך במעשה שנעשה כדי לחייב, בדומה לריש לקיש שסובר שגם ר' עקיבא מצריך מעשה, היינו "מעשה זוטא". נמצא אם כן שמתפתחות לנו שתי אסכולות. אסכולה אחת שמצריכה מעשה, בה נמצאים ריש לקיש, שמואל ועיפא. אסכולה זו סוברת שיש קשר מהותי בין הופעת המעשה האסור בעולם, לבין הצורך או היכולת להיענש. אסכולה שניה שלא מצריכה מעשה, ובה נמצאים ר' יוחנן, רב ואבימי סוברת שהצורך והיכולת להיענש אינם קשורים למעשה, אלא לעניין אחר אותו נברר בהמשך.

ו. חיוב על אוכל כל שהוא

במחלוקת נוספת בשבועות (יט, ב) מצינו את דברי ר' עקיבא בעניין: שבועה שלא אוכל, ואכל כל שהוא - חייב, דברי רבי עקיבא.

ר' עקיבא סובר שהנשבע שלא לאכול חייב באכילת כל שהוא. חכמים חולקים עליו וסוברים שהחייב בשבועה דומה לחיוב בשאר התורה, והוא בכזית. בהמשך הגמרא (כא, ב) מציעה להעמיד את ר' עקיבא כר' שמעון: ר"ע בכל התורה כולה כר"ש ס"ל דמחייב במשהו, כדתניא, ר"ש אומר: כל שהוא למכות, ולא אמרו כזית אלא לענין קרבן.¹⁷

ר' שמעון סובר שהחייב בסתם אכילה שייך אפילו באכילת כל שהוא, ואילו באכילה שמתחייבים עליה קרבן 'הלכה למשה מסיני' - רק בכזית.¹⁸ חכמים חולקים עליו וסוברים שלעולם לא ניתן להתחייב בכל שהוא. מהי סיבת ר' שמעון לחלק בין סתם אכילה לעניין קרבן? מדוע הוא מסתפק בכל שהוא, ומדוע חכמים חולקים עליו? נראה שיש קשר ישיר בין העובדה שהמעשה עומד במרכז לכך שלא ניתן להתחייב בכל שהוא, וכך להפך, ישנו קשר ישיר בין העובדה שהמעשה לא עומד במרכז החיוב לכך שניתן להתחייב

¹⁷ הקרבן עליו מתייחס ר"ש הוא חטאת (סתם קרבן הוא חטאת). בשבועות הקרבן הוא עולה ויורד, ולכן הדין בשבועות יהיה בכל שהוא.

¹⁸ ראה בדברי רש"י על מכות יז, א ד"ה "כך מחלוקת בזו".

בכל שהוא. הסיבה לפטור אדם שאכל כל שהוא היא שאכילתו המעטה לא מספיקה בכדי להיחשב מעשה, זאת מתוך הנחה שלא נתן להתחייב ללא מעשה, אך אם יש דעה שסוברת שניתן לחייב גם ללא מעשה, אז אין כל בסיס לפטור זה - שהרי סוף סוף האדם התכוון לאכילה אסורה.

נציע שר' שמעון, שמבין שמוקד החיוב הוא בכוונה ולא במעשה¹⁹, סובר באופן שיטתי שבשיעורי אכילה די באכילת כל שהוא, בה האדם מעיד על כוונתו לאכול דבר אסור. חכמים סוברים שהמעשה הוא מוקד החיוב, ולכן יחייבו החל משיעורים גדולים, כגון כזית וככותבת שהופכים את האכילה למעשה. אם כן, מדוע ר' שמעון בכל זאת מצריך כזית לעניין קרבן? יש לומר שמבחינה מהותית ר' שמעון מחייב בכל שהוא, אך בשיעור אכילה של קרבן התפרש לנו מ'הלכה למשה מסיני' שצריך כזית. אין לראות בכך סיבה מהותית, אלא כפי שאומרים מעין 'גזרת הכתוב', ואם נדייק לעניינו 'גזרת משה מסיני'.

אם נחזור להבנות ר' יוחנן וריש לקיש בשיטת ר' עקיבא נראה ששתייהן עומדות בסברה שנתן להתחייב בכל שהוא. דעת ר' יוחנן שר' עקיבא לא מצריך מעשה מובילה אותנו לחיוב על כל שהוא כפי שהסברנו, ודעת ריש לקיש שר' עקיבא מצריך מעשה זוטא גם יכולה לעמוד בסברה שניתן לחייב בכל שהוא. אמנם צריך מעשה, אך נתן להסתפק במעשה זוטא, ובמקרה זה האכילה תיחשב כזו. שאלת חיוב בכל שהוא עולה אף אצל רב ושמואל בחיוב כלשהו בכונה, בדברי הגמרא בדף קיב, ב. גם שם שמואל ורב ממשיכים עם אותו קו מחשבה - שמואל אינו מחייב על כלשהו בעוד שרב מחייב²⁰.

ממסקנת סוגיה זו עולה שר' עקיבא חולק על חכמים, וסובר שהצורך במעורבות של מעשה בעברה פחותה, ואולי אף אינה נצרכת כלל. הגמרא

¹⁹ כדברי הגמרא (פסחים כה, ב): "ר' שמעון דאזיל בתר כוונה".

²⁰ רב ושמואל חולקים על חיוב בכל שהוא בשבת קב, ב: "מסתת משום מאי מיחייב? רב אמר: משום בונה, ושמואל אמר: משום מכה בפטיש" הרשב"א שם מבאר ששורש מחלוקתם היא האם ניתן להחשיב את המעשה המועט של המסתת כמעשה בניה. במלים אחרות, שורש מחלוקתם היא האם נתן לחייב על בניה בכל שהוא. לפי רב אפשר לחייב אפילו על כל שהוא, ואין צורך במעשה של בניה. לפי שמואל אין לחייב בניה בכל שהוא משום בונה, ולכן נאלצים לחייבו משום מכה בפטיש. מכה בפטיש הוא הג'וקר של אבות המלאכה, וחיוב בכל שהוא לעניין שיעור שייך רק בו, משום שכללי החיוב של ל"ט האבות אינם חלים עליו במלואם, כמו שמובא בירושלמי שבת (פ"ז, ה"ה).

רגישה לשיטת ר' עקיבא, וצירוף אמרותיו הייחודיות בשבועות מביאה לכך שהיא תופסת את גישתו כגישה כה ניגודית לחכמים בנוגע לצורך בחיוב על מעשה, עד שהיא מציעה לזהות באופן מוחלט את שיטתו עם שיטת ר' שמעון המיצג את השיטה הקיצונית בעניין החיוב על המעשה, וסובר שהחיוב הוא על הכוונה כפי שנרחיב להלן²¹.

ז. כוונה או מעשה?

דנו במחלוקת בין התנאים והאמוראים האם צריך מעשה או לא כדי להגיע לידי חיוב חטאת. ברור ומובן מדוע לחייב כאשר יש מעשה, אך מדוע יש לחייב כאשר אין מעשה, הרי לא נעשה דבר? נראה שמחלוקת זו נעוצה במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון במסכת שבת בעניין - היחס המורכב בין הכוונה והמעשה בדיני שבת. אחת המחלוקות העיקריות בה נחלקו תנאים אלו במסכת שבת היא סביב פטור 'אינו מתכוון'. פטור 'אינו מתכוון' מתייחס למקרה בו אדם פועל בהיתר כשהוא מודע לכך שמעשיו עלולים לגרום לפעולה אחרת, בלתי מכוונת. של איסור. במקרה כזה רבי יהודה אמנם פוטר את האדם מחטאת, אך אוסר, ואילו ר' שמעון מתיר לכתחילה. כך, נדמה שר' שמעון חושב שהאדם לא אחראי למעשה היוצא תחת ידו ללא כוונתו, ואילו ר' יהודה טוען לאחריות, גם אם מופחתת, ועל כן פוטר ואוסר.

נדמה שהקו המחשבתי שמנחה את ר' שמעון זו דומה מאד לתפיסתם של ר' יוחנן, רב ואבימי שסוברים שיסוד החיוב איננו על המעשה, וממילא יש לתלותו בכוונה. מנגד נראה כי ריש לקיש, שמואל ועיפא ממשיכים את קו מחשבתו של ר' יהודה. ברם, מקריאה בדברי הגמרא בשבת (כב, א) חלק משמעותי מדברינו עומד בשאלה:

רב אמר: אין הלכה כרבי שמעון בגרירה, ושמואל אמר: הלכה כרבי שמעון בגרירה.

²¹ מקור נוסף לכך שיסוד הכוונה תופס מקום נרחב בשיטת ר' עקיבא היא הגמרא במסכת בברכות (יג, א-ב) בה מצינו שר' עקיבא מחזיק בדעה הקיצונית במחלוקת הצורך בכוונה בק"ש, וסובר שכל הפרשה כולה צריכה כוונה. כך, לא מפתיע כלל שר' שמעון אוחז בגישה דומה לר' עקיבא, שכן כידוע לנו ר' שמעון היה תלמידו של ר' עקיבא, ובעיסוק בתחום הכוונה הוא ממשיך את קו מחשבתו בכך שמייחס לו חשיבות רבה.

הגמרא מביאה את פסיקותיהם של רב ושמואל במחלוקת בעניין לא מתכוון. העולה מכאן הופך את הבנתנו הראשונית בשיטות שמואל ורב²². שמואל פוסק כשיטת ר' שמעון שמחייב על כוונה, ואילו רב סובר כר' יהודה שמחייב על המעשה, וממילא אוסר אף במקרה שאינו מתכוון. אם כן, כיצד העמדתו של שמואל כר' שמעון מסתדרת עם הדברים שראינו עד כה, לפיהם הוא מחייב על כל שהוא ומבין את השבועה כמחילה חוק חדש, וכך מעידים כי לדעתו שהמעשה הוא הגורם לחיוב ולא הכוונה? כמו כן, יש להבין כיצד העמדתו של רב כר' יהודה מסתדרת עם הבנתנו כי הוא סובר שהחיוב בשבועה היא על השקר וניתן לחייב על כל שהוא. מכאן שיש להגיע להבנות חדשות בשיטות רב ושמואל.

את שיטת רב יש להבין באופן הבא. רב אוהז בשיטתו של ר' שמעון שהולך אחר כוונה, אך מודה לרב יהודה רמה מסוימת, ומכיר גם בעולם המעשה. כאשר יש התנגשות בין מעשה וכוונה, כגון שנעשה מעשה ללא כוונה, או שהייתה כוונה ללא מעשה, הכוונה יכולה אך ורק להוות גורם לחיוב, אבל לא להיתר. מחד הוא מחייב גם כאשר היה כוונה ללא מעשה, ומאידך אוסר אפילו מעשה שנעשה ללא כוונה. נמצא אם כן שרב סובר שבכוונה לחייב יש שתי קריטריונים (כוונה ומעשה) שמספיק שאחד מהם יתקיים בכדי לחייב.

שיטת שמואל מורכבת יותר. שמואל אוהז בשיטתו של ר' יהודה שהולך אחר המעשה, אך מודה לר' שמעון ומכיר בעולם הכוונה בבואו לעסוק בתחומים מיוחדים. אמנם ברוב התחומים שמואל סובר שלא ניתן להתחייב אלא כשיש מעשה, אך בתחום כגון שבת²³ הוא מודה שלא ניתן להתחייב אלא כשיש כוונה. יש לדייק שמימוש אידאת הכוונה אצל שמואל תחבטא בהיתר מעשים שנעשו ללא כוונה, אך לא בחיוב על כוונה ללא מעשה. למרות שהוא מודה לר' שמעון שיש מקום להחשיב את אידאת הכוונה, אידאת המעשה היא

²² הגמרא בשבת מא, ב מודעת לבעייתיות שיש בפסיקות אלו של רב ושמואל ושואלת כיצד יתכן שפסיקת שמואל כר' שמעון בעניין לא מתכוון תואמת את פסיקתו בעניין מלאכה שאינה צריכה לגופה כר' יהודה.

²³ מקום נוסף בו ניתן לראות ששמואל אוהז בשתי השיטות והאידאות, כוונה ומעשה הוא בדיון במתעסק - בו שמואל מוביל ומחדש לנו לראשונה את החילוק בין מתעסק בשבת לבין מתעסק בחלבים ועריות (סנהדרין סב, ב): "וכדורב נחמן אמר שמואל, דאמר: המתעסק בחלבים ובעריות - חייב, שכן נהנה. המתעסק בשבת - פטור". בתחומים כדוגמת שבת בהם אידאת המחשבה תופסת יותר מקום מאידאת המעשה אנו שואלים אם היה פה כוונה לפני שמחייבים, ואילו בתחומים כמו חלבים ועריות אידאת המעשה תופסת יותר מקום מאידאת המחשבה, ולכן איננו שואלים האם היתה פה כוונה.

המוקד המרכזי, והיא ניצבת אצלו בראש הסולם שמואל סובר שישנם שני אידאות שמעשי האדם נבחנות בהם, ויש לשאוף להתחשב בשתייהן. מכיוון שהאידאות סותרות, והתחשבות בשתייהן תביא לפספוס כפול, יהיה זה לא נכון לעשות זאת בכל תחום. ישנם תחומים בהם התחשבות בכוונה תגבול באי צדק. הדוגמא הטובה ביותר לכך היא בדיני נזיקין, שהרי הצדק לא יסבול לפטור אדם שחבל בחברו בלא כוונה מפיצויים, על האדם לפצות על החבלה ללא קשר לכוונתו. כך ברוב התחומים אידאת המעשה תופסת מקום נרחב יותר מאידאת הכוונה. אם כן, מהם נקודות המחלוקת בין שמואל ורב?²⁴

אצל רב ראינו שבאופן מובהק תמיד יש שני יסודות חיוב - כוונה ומעשה. אמנם גם אצל שמואל יש את אותם היסודות, אך הם אינם מוחלטים, ובכל תחום יחס ההתחשבות בשתי האידאות משתנה. ההכרה בשתי יסודות חיוב תביא את שמואל ורב לפסקים שונים. כך, שמואל נמצא מקל ויחייב רק כאשר יש צירוף של שניהם גם יחד, ואילו רב נמצא מחמיר ויסתפק באחד. מעתה מובנת שיטת שמואל בשבועות. שמואל מבין שיסוד החיוב המרכזי בשבועות הוא המעשה, ויסוד הכוונה תופס מקום משני. מכיוון שכך, רק מעשה בשבועה יכול להביא לחיוב. הכוונה בשבועה ש'ליתא בלהבא' אינה יכולה לחייב קרבן, אך מכל מקום היא מספיקה כדי לאסור. כך, שמואל מודה לרב ששבועות לשעבר שאין אפשרות להטות אותם להבא, אף על פי שהן לא מחייבות, מכל מקום הן אסורות. דעה זו מוסכמת אפילו לשיטת ר' ישמעאל שסובר שלוקים על שבועות לשעבר שנעשו במזיד.

²⁴ גם במחלוקת בדיני מוקצה (שבת יט, ב) יש לשייך את שמואל לצדו של ר' שמעון שמקל בדיני מוקצה, ואת רב לר' יהודה שמחמיר בהם. מחלוקת זו בעניין מוקצה אף היא קשורה במהותה לשאלה האם "אזלינן בתר כוונה" או לא. אם אנו תופסים שכוונת האדם משנה, אזי דעתו של האדם יכולה לקבוע האם החפץ מוכן לשימוש או מוקצה. לא מציינו איסור לאדם לשנות את דעתו באמצע השבת, ולפיכך ניתן להכין את החפץ לשימוש ולהפקיע ממנו את איסור המוקצה גם באמצע שבת. מנגד, אם אנו סוברים שכוונת האדם לא משנה אז דעתו של האדם אינה יכולה לקבוע דבר לגבי החפץ. לפיכך הקריטריון היחיד שקובע אם החפץ יהיה מוקצה זה הדין האובייקטיבי של הכנה מלפני בין השמשות של ערב שבת. כפי שנראה להלן שיוך רב לר' יהודה ושמואל לר' שמעון במחלוקת במוקצה נובע מכך שהדיון הוא דווקא בשבת. כך, הכרה ביסוד הכוונה תביא את רב להחמיר ושמואל להקל כפי שקורה כאן במוקצה.

שערים לגמרא

ח. "לא בעינן מעשה" - עד היכן?

אחת השאלות החשובות בבירור מחלוקתם של רב ושמואל היא השאלה עד כמה ניתן להרחיק עם הקביעה כי ניתן לחייב ללא מעשה. נדמה כי לעיתים גישתו של רב עלולה להקצין עד חיוב האדם על מחשבת הלב בלבד. בברייתא העולה במסגרת הגמרא בשבועות (כו, ב) ממחישה אפשרות זו: גמר בלבו מנין? ת"ל: לכל אשר יבטא האדם בשבועה.

מנגנון הלכתי כזה מעלה קושי עצום. הלכה המחייבת את האדם אף על מחשבות לבו מעמידה לאדם רף חיוב קפדני שספק אם יוכל לעמוד בו, מצינו ציונים בתורה כגון לא לחמוד שמצווים על האדם לשלוט על מחשבותיו, אך תפיסה מוקצנת כזאת מרחיבה את שליטת האדם על מחשבותיו לכל תחומי התורה, ספק אם האדם יוכל לקיים. יתר על כן, מנגנון שכזה כלל לא ניתן לאכיפה. בית הדין אינו שולט במחשבת לב הציבור. כדי למתן דברים אלו הגמרא (שם) מביאה את דברי שמואל:

אמר שמואל: גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו, שנאמר: לבטא בשפתיים.

שמואל סובר שלא די במחשבת הלב. אף אם אדם גמר שבועה בלבו, עדין יש צורך להוציאה בפיו כדי לתת לה תוקף. לאחר בירור הגמרא מגיעה להבנה ששמואל בכל זאת סובר כי מחשבת הלב משחקת תפקיד. כך, אף לשיטתו הנשבע פטור במקרה שהוציא בפיו שבועה שלא התכוון אליה במחשבת הלב. קו זה ממשיך את ביאורנו לשיטת שמואל. שמואל אוהז בשתי האידאות בהן נבחנות מעשיו של האדם, כוונה ומעשה. לדבריו, מלבד בתחומים בודדים לא ניתן להתיר מעשה ללא כוונה, אך גם לא ניתן לחייב עליו. כך לענייננו אין במחשבת די בכדי לחייב, אך לא ניתן להתחייב על שבועה כאשר היא חסרה. אמנם הגמרא ממתנת את המדרש שסובר שניתן לחייב את הגומר בלבו, אך היא בכל זאת מסיקה בהמשך דבריה כי מחשבת הלב מועילה בתרומה והקדש. לא זאת בלבד, אלא שמקרים אילו אינם היחידים בהם אנו מוצאים כי ניתן לחייב על מחשבת הלב. כהן שעשה אחת מארבע עבודות הזבח במחשבה

פסולה²⁵ פוסל את הקרבן, ואם עשה זאת במזיד חייב בדמי הקרבן. בדומה לכך, כלי הקדש נטמאים במחשבה בלבד²⁶. אם כן, כיצד ניתן לחייב על מחשבת הלב?

נדמה שהתשובה לשאלה טמונה במשותף בכל במקרים האלו- המקדש וקודשיו. תחום זה הינו תחום ייחודי הדומה להלכות שבת. בקודש אידאת הכוונה תופסת מקום משמעותי הרבה יותר מאידאת המעשה. ברור שה' לא צריך את מעשה הקורבנות לגופם במנותק ממישור הכוונה. כך עולה ממקומות רבים בנביא, ומפורסמים דברי ישעיהו (א, יא): "למה לי רב זבחכם". בעקבות כך ברור למה במישור המקדש יש מקום להתחייב אף על מחשבת הלב.

ט. חתימה - משמעות החטא והעונש באסכולות השונות

אם כן, עד כה מצינו חמש שיטות להבנת יסוד חיוב עונשים העומדים ברצף בין הדגשת הכוונה ובין בלעדיות המעשה. בשלב זה ניתן לבאר את המשמעות המשוערת העומדת מאחורי כל אסכולה.

עונש כמימוש הצדק: האסכולה המרכזית של רבי שמעון וממשיכיו שסוברת שיש לחייב רק על הכוונה רואה את החטא כהבעת רצון מתועב ושגוי של האדם. האדם נידון בעולם על רצונו²⁷. אדם שמתכוון לרע הוא אדם חוטא שזקוק לעונש, עונש זה אינו עונש שנעוץ בתיקון העבר, או בחינוך האדם והעולם למען העתיד, אלא עונש חסר תכלית. גם במקום שלא שייך כלל לדבר על חינוך או תיקון – כגון במקרה של חברה אנושית מושחתת וחסרת תקנה - עדיין יש חובה להעניש את הפושעים כדי להשיב להם כגמולם הצודק.

²⁵ עבודות הזבח הם שחיטת של הקרבן, קבלת דמו, הולכת הדם וקבלתו. לכל אחד מהפעולות האלו יש זמן קבוע ומוגדר, ובמקרה בו הכהן אפילו הרהר במחשבה לחרוג ממסגרת זו במהלך ביצועם הקורבן פסול.

²⁶ משנה מסכת כלים כה, ט.

²⁷ גישה קיצונית לעמדה זו ניתן לראות אצל הפילוסוף הגרמני עמנואל קאנט בספרו 'הנחת יסוד למטפיזיקה של המידות' (עמוד 20) הסובר שאין למעשים משמעות או ערך מבלעדי המחשבה והרצון. רק על דבר אחד ניתן לומר שהוא טוב מפני עצמו, והוא הרצון הטוב. מעשים ותכונות, אין הם טובים בפני עצמם, אלא תלויי הקשר. הרצון הטוב צובע אותם בטוב, ולחלופין הרצון הרע מבאיש את ריחם.

שערים לגמרא

עונש תועלתני לצורך הרתעה: האסכולה המרכזית שמובילים ר' יהודה וממשיכו לפיה יש לחייב רק על המעשה רואה את החטא כמעשה המערער את יציבות החברה. באופן פשוט, אם אדם התכוון לרצוח, אך התוכנית לא יצאה לפועל, למרות כוונתו הפגומה לא נעשה כאן דבר, לא חלה השתנות ביציבות החברה, ואין טעם להענישו. לעומת זאת אדם שלא התכוון לרצוח, אך עשה זאת בטעות, ערער על יציבות החברה על אף כוונתו התמימה. העונש הוא תועלתני, דואג לעתיד החברה, והוא נועד להרתיע ולחנך את החברה. כאשר החברה תראה שמענישים את הפושעים להבא הם יזהרו כפליים.

עונש כניקי נפש: ראינו שרבי יוחנן מחייב רק כאשר יש בדבר ביטוי ממשי שמשנה את המציאות, כדוגמת החוסם את הפרה והמימר. לעומת זאת, לגידוף אין ביטוי במציאות, ועל כן המגדף יפטר. ניתן לומר שרבי יוחנן סובר שמעשה העברה יוצר כתם במציאות הרוחנית של האדם. מטרת העונשים היא לנקות את מציאותו הרוחנית, מכיוון שכל עוד נותר הרושם של החטא בעולם אין האדם יכול לעמוד בטהרה וניקיון. ביטוי לתפיסה כזאת ניתן לראות ממסקנת הסיפור שמובא בשם ר' יוחנן במסכת בבא קמא (ד,ב):

אמר רבי יוחנן בימי רבי נשנית משנה זו, דתניא: מעשה באדם אחד שבקש לעשות תשובה, א"ל אשתו: ריקה, אם אתה עושה תשובה, אפילו אבנט אינו שלך! ונמנע ולא עשה תשובה; באותה שעה אמרו: הגזלני ומלוי רביות שהחזירו - אין מקבלין מהם, והמקבל מהם - אין רוח חכמים נוחה הימנו.

בביאור הגמרא לגזרת חכמים זו היא שבה ומדגישה כי היא שייכת רק כאשר הגזלה עצמה לא קיימת, ומסיקה "מאי אבנט? דמי אבנט". אם הגזלה המקורית היתה קיימת הרי חטאו של האדם עומד לפניו, והתשובה נמנעת ממנו. כך, כאשר לא נוצר רושם והמציאות לא השתנתה אין מה לנקות. המגדף ששגג לא הכתים את עולמו הרוחני במאומה. דברים מעין אלה כתב הרמב"ן (על ויקרא ד, ב):

וטעם הקרבנות על הנפש השוגגת, מפני שכל העונות יולידו גנאי בנפש והם מום בה, ולא תזכה להקביל פני יוצרה רק בהיותה טהורה מכל חטא... ולכן הנפש השוגגת תקריב קרבן שתזכה לקרבה אל האלהים אשר נתנה. ובעבור זה גם כן הזכיר נפש.

הרמב"ן תופס את החטא כמוליד מום בנפש, וטוען כי כל מטרת תורת החטאת היא להעביר ולנקות מום זה. מום בנפש נולד רק כאשר יש למעשה העבירה ביטוי במציאות.

עונש כפיצוי נזק: לצורך הסבר שיטת שמואל בתכלית תורת העונשים נקדים ונציג חילוק בין שתי גישות שמוצגות כבר בדברי הגמרא (בבא קמא מ, א) עצמה:

תניא: ונתן פדיון נפשו - דמי נזק, ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר דמי מזיק; מאי לאו בהא קמיפלגי, דרבנן סברי כופרא ממונא הוא, ור' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה סבר כופרא כפרה.

אדם ששורו הרג אדם נענש בתשלומים. התנאים בגמרא נחלקים בטעם העונש. חכמים סוברים שהתשלומים נועדו לכסות את החיסרון שנוצר, ואילו ר' ישמעאל בן ריב"ב טוען שמטרת העונש היא לנקות את נפש בעל השור מן החטא. בעניין זה ישנה נפקא מינא - על פי איזה אחד מהצדדים שמים את דמי הכופר. הגישה שסוברת שהעונש הוא פיוס וכפרה תמדוד במזיק, כלומר הוא ישלם את דמי עצמו. גישת הכיסוי תמדוד בדמי הניזק – זה שעל חסרונו יש לכסות.²⁸

את שמואל יש לזהות עם גישת הכיסוי. כפי שראינו, שמואל סובר כי המעשה הוא הגורם לחיוב, ואילו הכוונה עלולה לפטור בתחומים מסוימים. החטא יוצר נזק, ומטרת העונש היא לפצות על החיסרון שנוצר.²⁹ לעיתים הנזק נוצר

²⁸ ההסבר המקובל הוא שהמחלוקת תלויה בהבנת המילה "כופר". לשורש כ.פ.ר שתי משמעויות במקרא; אחת מתבטאת בפסוק (בראשית לב, כא): "ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו כי אמר **אכפרה** פניו במנחה ההלכת לפני ואחרי כן אראה פניו אולי ישא פני". בדברי רש"י (שם): "אבטל רוגזו... ונראה בעיני שכל כפרה שאצל עון וחטא ואצל פנים כולן לשון קנוח והעברה הן". במסופר פסוק יעקב תכנן להעביר את הרוגז מעל פני עשיו. המשמעות השנייה מתבטאת בכופר שנח עושה לתיבה, בכפורת שמעל ארון העדות וכדו'. במקורות אלו הכפרה היא כיסוי. נותר רק להבין מה משמעות המילה כופר בתשלומין, ובוה נחלקו הגישות השונות.

²⁹ ראייה נוספת ממנה עולה ששמואל סובר שיסוד החיוב של העונש הוא פיצוי היא מחלוקתו עם רב בבבא קמא עה, א. רב ושמואל נחלקו לגבי אדם שהודה בקנס (ובעקבות כך נפטר ממנו), ואח"כ באו עדים - רב פוטר, ושמואל מחייב. שמואל סובר שאף תשלום הקנס איננו עונש תכליתי, אלא פיצוי כספי שמגיע לניזק (כל הקנסות עומדים כנגד פגיעה ממונית-תשלומי כפל הינם פיצוי על הזמן בו שהתה הגניבה בידיו של הבעלים, ותשלומי ארבע וחמישה הינם פיצוי על התועלת הכלכלית והאישית של הבהמה שנמנעה מהבעלים). שמואל מסכים שהמודה בקנס פטור, אך פטור זה הוא טכני בלבד משום "אין אדם משים עצמו רשע", ואין הוא יכול לחייב את עצמו בתשלום, ולכן כאשר יבואו עדים המזיק

שערים לגמרא

מהמעשה עצמו, ולעתים הוא נוצר רק כאשר ישנו צרוף כוונה למעשה. החלוקה והבחנה של שמואל בין התחומים השונים נובעת מכך שמקורו של הנזק משתנה מתחום לתחום.

בתחום בין אדם לחברו יש לשייך את הנזק למעשה עצמו שכן בני האדם טבועים בגשמיות של העולם, ולא יכולים להתנתק מתלותם בו. גם קדוש ונזיר יפגע כאשר יכרתו לו רגל, על אף שהיזק זה אינו מכוון.

אולם, כשמדובר בתחום בין אדם למקום יש לשייך את הנזק רק למעשה שמצורפת לו הכוונה. ברור לכל שאין לייחס לקב"ה כל היזק שנעשה על ידי אדם. אבקש לתרגם את היבט הנזק הלקוח מתחום לו 'בין אדם לחברו' להיבט מילוי רצון ה' מתחום 'בין אדם למקום'. הקב"ה ציווה עלינו למלא את רצונו ובהתאם לכך מנוהלת מערכת השכר והעונש³⁰. לצורך הפשטה אצייר את קיום רצונו כציר שמצד אחד לו תיקון העולם ומצדו השני הרס וחורבן העולם. כשאנו נשמעים לו אז אנו מטפסים בציר ומתקדמים אל עבר תיקון העולם, כשאנו מפירים את צו או נסוגים אחורה. מטרת העונשים היא לפצות על תחום "הנזק" בו האדם הוריד את העולם בציר אל כיוון עולם מוחרב.

קיום רצון ה' מתבצע בכוונת הלב כדברי הגמרא (סנהדרין קו, ב): "הקדוש ברוך הוא ליבא בעי, דכתיב (שמואל א טז, יז) 'כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב'". כפי שקיום מצוות מותנה בלב, כך גם לעיתים הפרתם. ה', בניגוד לאדם, איננו תלוי בחומר ובגשמיות, ולא מופרך לטעון שה' לא "ניזוק" כאשר אנו מפירים את דבריו ללא כוונה. כך, יש תחומים בהם הפרת רצון ה' תלויה בכוונה המצורפת למעשה. בשבת המקור לנזק איננו במעשה בלבד, אלא גם בכוונה הפגומה. מתוך ששתי האידאות חשובות יש מקום לפטור כאשר אחת מהן חסרה. אם כן, מצאנו ששמואל סובר שבכל מקום בו יש נזק יבוא עונש. העונש נועד לכסות ולפצות על הנזק שנוצר, ושאלות של כוונה ומעשה מכוונות אותנו לביורור.

יהיה חייב לשלם את הקנס. ניתן להבין שרב סובר שהמודה בקנס פטור משום שמהות הקנס היא כעונש חינוכי. כאשר האדם מודה אז טעם הקנס בטל, בין אם משום שבהודאתו הוא חזר בתשובה ואין עד טעם לחנך אותו, ובין אם משום שבהודאתו באה לו בושה והבושה היא עונש חינוכי חלופי לעונש הקנס. לפיכך, אפילו אם יגיעו עדים המזיק יהיה פטור מלשלם את הקנס.
³⁰ מערכת שכר ועונש פרטית וכללית, כאשר הדגש כאן הוא על הכללית. בהקשר זה יש לציין את דברי הגמרא (שבועות טז, א) הידועים: "כל ישראל ערבים זה לזה".

עונש דו תכליתי: כפי שראינו, רב סובר שישנם שני יסודות חיוב לחטאת, הכוונה והמעשה. כל יסוד מעיד על הבנה אחרת לחטא ולעונש. רב שאוחז בשני היסודות סובר שיש שתי משמעויות למהות החטא ולמטרת עונשו. הוא דוגל בשיטה ההרמונית המשלבת בין כוונה למעשה כשורש מהות החטא. ההבנה הראשונה בדברי רב, על פיה יסוד החיוב הוא הכוונה, יכולה להתאים להסבר המזכיר את שיטת אסכולת ר' שמעון וממשיכו בה הרחננו לעיל-ענישה למען הצדק. רב סובר שהכוונה היא גורם לחיוב, אך לא לפטור, מבין שהאדם נידון בעולם בין היתר על רצונו. כך, גם כאשר לא נעשה מעשה יש להעניש אדם שהתכוון להרע והפר את מצוות ה'. חלק מתורת הענישה של רב דוגלת בענישה חסרת תועלת ישירה שמטרתה לקיים צדק בעולם. ההבנה השנייה, על פיה יסוד חיוב המעשה, קשורה גם היא למושג הכפרה. לעיל הסברנו שישנם שני הסברים לתכלית הכפרה, פיוס וכיסוי. את הגישה הראשונה יצג שמואל, ואת הגישה השנייה, פיוס, מיצג רב. בדומה לשמואל, רב מבין שמילוי רצון ה' מוביל לתיקון העולם, והפרת רצון ה' כמובילה לחורבנו, אך בשונה ממנו הוא סובר כי העונש שניתן לאדם לא יכול לתקן את הנעשה. בעיניו, אדם שמקריב קרבן לא מביא לתיקון העולם, עונש הקרבן הוא פיוס שאינו קשור לנזק שנעשה.

שמואל רואה את החטא והעונש כשקולים ומקבילים זה לזה, החטא יוצר נזק והעונש מפצה על העונש ומשיב את המצב לקדמותו אחת לאחת. רב חולק עליו ורואה את החטא והעונש כדברים שלא ניתנים להשוואה. לשיטתו, הנזק שנוצר לא ניתן לתיקון. בממד אחר לגמרי ניתנה לאדם יכולת לכפר ולהתפייס עם אלוהים ועם העולם שהוחרב וניזוק על ידי קבלת העונש. העונש נועד כדי להשיב את הקרבה בין הצדדים, אך הקרבה המשוקמת אינה דומה לקרבה הקודמת החטא. באותו מובן, בן שהזיק לאביו אינו יכול להחזיר את המצב לקדמותו, אך באפשרותו לפייס את אביו על ידי הקפדה על כבודו. טיב היחסים ביניהם לא ישוב לראשיתו, אך הם יחזרו להיות טובים ותקינים באופן אחר. לעיל הבאנו 'נפקא מינא' לעניין בשאלה מי שמים את הנזק- המזיק או הניזק. על פי הסבר זה יש לומר שרב היה סובר שיש לשום בדמי מזיק³¹. כך בסופו של דבר התובע יקבל סכום כסף מהמזיק, וסכום זה יוביל לפיוס

³¹ מאמר זה מקביל לדיון בבא קמא (צז, א): "התוקף ספינתו של חברו ועשה בה מלאכה, אמר רב: רצה - שכרה נוטל, רצה - פחתה נוטל; ושמואל אמר: אינו נוטל אלא פחתה". שמואל סובר שיש לשלם את דמי הנזק שנעשה, ורב סובר שיש לשלם דמי הנאת מזיק, תשלום שנובע ממקום של פיוס וכפרה.

שערים לגמרא

ביניהם. פיוס זה מגיע ממקום שונה מפיצוי ומוביל למקום אחר, בכך שכאמור לא מהווה 'כיסוי' לנזק. על דרך זאת יש לראות את כל תורת העונשים על פי רב.

מי שהלך בדרך דומה לרב בהבנת מהות החטא כמשלבת בין שתי גישות הסותרות ממבט ראשון הוא הצמח צדק, מחשובי האדמו"רים של חסידות חב"ד, מאמרו 'מצוות וידוי ותשובה'³². במאמר הוא מעיד על שתי הקומות האלו של החטא, ומחדש לנו שיש לכך 'נפקא מינא' לעניין תשובה שצריכה גם היא לפעול בשני מישורים בהתאם. כך בלשונו:

הקליפות יש להם אור וכלי, נפש וגוף. והתהוותם על ידי החטא הוא, כי על ידי התאוה מתהווה הנפש הרעה ר"ל ועל ידי המעשה מתהווה הגוף.

החטא פועל בשתי קומות. קומה אחת במחשבה ובכוונה בלבד היוצרת את נפש הקליפה, וקומה שניה במעשה היוצרת את גוף הקליפה. כך הוא ממשיך ואומר (שם):

והנה כששב צריך להמית את הקליפות הנ"ל ולהעבירם מן העולם... על ידי החרטה מוציא נפש הקליפה... ועל ידי וידוי דברים במעשה.. הוא ממחה גופה.

מטרת התשובה היא להמית את הקליפות שהחטא יצר. תשובה זו נעשית בפעל בשני אופנים בהתאם לשני המישורים בהם אירע החטא. כדי לעקור את נפש הקליפה שיצרה התאוה שבמחשבת הלב די בחרטה במחשבה הלב, וכדי לעקור את גוף הקליפה שיצר המעשה יש צורך במעשה של תשובה. אם מקודם הצענו שישנם שתי אפשרויות חד צדדיות להבין את החטא, הצמח צדק מגבש את שתי הגישות לשתי תשובות נכונות. בכל גישה יש צד אחר של ביטוי חטא ודרך תשובה. כדי להגיע לתשובה שלמה יש להכיר ולפעל בשני העולמות, הכוונה והמעשה.

³² ראה 'דרך מצותך', ספר המצוות.