

תיקון הפנים – עיון בשבועת מודה במקצת | יואל דאבנר

מושג השבועה הוא מושג רחב המתחלק להרבה תתי סעיפים ומתפרש על הרבה מאד נושאים, הן כמושג בעלמא, הן בהקשרו התלמודי, הן בגלגוליו ההלכתיים השונים, והן במשמעותו המשפטית כיום. ברצוני להתמקד בשבועה אחת מיני רבות – שבועת מודה במקצת. ברצוני לבחון את שבועה זו כפי העולה מפסקי התורה ומדרשות חז"ל המוקדמות. אינן בכוונתי לתת פירוש בלעדי למשמעותה של שבועה בכלל ולשבועת מודה במקצת בפרט, אלא להאיר קריאה מחודשת בעיניי בפסוקים וברשות. הסקירה שלפניכם היא סקירה קצרה ואינה מתיימרת להיות תמציתית, הסוגיות הם רחבות היקף ודורשות סקירה רחבה ומדויקת כאחת, אך את הקריאה שאני מציע פה ניתן להרחיב לדייק ולהחיל על שאר הסוגיות המסתעפות מסוגיית מודה במקצת. אתחיל בהתבוננות במושג השבועה התנכ"י.

שבועה

שבועה. הצהרה שבה המצהיר מקבל אחריות לאמיתות דבריו. האדם מחזק בשבועה קביעת עובדה שקבע, או הבטחה שהבטיח... טעם תוקפה המיוחד של השבועה גלוי לעין, כשהנשבע מקלל את עצמו אם יש שקר בהצהרתו, בין שהוא מייחס לשבועתו את הכוח להביא את הרעה על עצמו במישרים, בין שהוא מוסר את עונשו לאלוהים, וע"ע קללה. אבל גם בהיעדרה של קללה מפורשת בנוסחת השבועה משתמע מכללו של העניין כי הנשבע משתעבד לעונש על שבועת שקר. שבועת האלוהים באה בכל מקום כחיזוק הבטחה... אין כאן, כמובן, רעיון ההשתעבדות לעונש, וציון מידה ממידות האל בשבועתו אינה באה אלא להבליט את תוקפה המוחלט של ההבטחה.¹

השבועה בתנ"ך מהווה ביטוי של אדם העומד מול חבריו לקבלתו על עצמו משהו גדול ואחר ממנו, מעין ערבות, בין אם זה העונש ובין אם זה משפט האל (ordeal) המקנים יתר תוקף לדבריו. לכן מושג השבועה התנכ"י קשור קשר הדוק לקללה.² גם היום משמשת האמירה "נשבע לך ב... (השלם את החסר)" כנתינת יתר תוקף

¹ אינצקלופדיה מקראית, ערך: שבועה, עמ' 480.

² "יתן ה' אותך לאלה ולשבועה בתוך עמך, שבועת האלה, ואלה ושבועה, אז תינקה מאלתי – וניקית משבועתי" (במדבר ה, כא).

לדברים הנאמרים ע"י עירובו של משהו אחר וגדול יותר מן הנשבע. שבועה זו איננה שבועה בפני בית דין אלא שבועה בין-אישית, אזרחית, המתקיימת בין שני בני אדם. לעומתה ישנו את המושג המשפטי של שבועה:

שבועה במשפט – שבועת בעלי דין – חוקי התורה מכירים בשבועת בעל דין כראיה במשפט... את היחס הזה לשבועה מצינו גם בקבצי החוקים של מסופוטמיה.³

בפשטות מציאות השבועה במשפט היא הסתעפות של מושג השבועה הבין-אישית, האזרחית. ניתן לשם הצורך למקם אותה בין הדין הנוקב והחד משמעי של בית המשפט לבין הפשרה האנושית המשותפת. אדם הנשבע לחבירו כאשר יש ביניהם סכסוך, הרי הוא מפיס את דעתו של חבירו, ונוטע בדבריו מימד של נאמנות. השבועה אינה תשלום מוחלט או תיקון למעשי האדם אלא פיוס והנחת הדעת על ידי נאמנות, בדומה לפשרה.

הסבה של השבועה לעולם הדין, והכנסתה לארגז הכלים של הדיינים הינה מהלך מפליא. הדיינים, העוסקים בעולם של ספקות שדורש בירור נוקב ודיכוטומי, יכולים להכניס אלמנט אלוקי וגדול מן הדין בעצמו ובכך לפייס את בעלי הדין ולהחזיר את הנאמנות למקומה הראוי – בין אדם לחבירו, ולא בין אדם לדיין. הבחנה זו בין הממד האזרחי הרך יותר שיש בשבועה לבין האופי המוחלט והנוקב של המשפט תעזור לנו בהבנת יסודותיה של השבועה בתורה. לצורך העניין נקרא לשני קטבים אלו ממד הדין וממד הנאמנות.

השבועה בתורה

כִּי־יִתֵּן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ כֶּסֶף אֲרֻכָּלִים לְשֹׁמֵר וְגַבֵּב מִבֵּית הָאִישׁ אֲסִימָצָא הַגָּבֵב יִשְׁלַם שְׁנַיִם: אֲסִילָא יִמָּצָא הַגָּבֵב וְנִקְרַב בְּעֵלֵה־בַּיִת אֶל־הָאֱלֹהִים אִם־לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאכַת רֵעֵהוּ: עַל־כָּל־דְּבַר־פֶּשַׁע עַל־יָשׁוּר עַל־חֲמוֹר עַל־יִשָּׁה עַל־שִׁלְמָה עַל־כְּלֵי־אֲבֹדָה אֲשֶׁר יֹאמֵר כִּי־הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְבַר־שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַן אֱלֹהִים יִשְׁלַם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ: כִּי־יִתֵּן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ חֲמוֹר אֲשֶׁר אֲשֶׁר אֲשֶׁר וְכִלְיָהֶמָה לְשֹׁמֵר וּמֵת אוֹ־נֶשֶׁבֶר אוֹ־נִשְׁבָּה אֵין רָאָה: שְׂבַעֲת יִקְנֶה תְּהִיָּה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם־לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאכַת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעֵלְיוֹ וְלֹא יִשְׁלַם: וְאִם־גָּבֵב יִגָּב מֵעַמּוֹ יִשְׁלַם לְבְעָלְיוֹ: אֲסִיטְרָף יִטְרָף יִבְאָהוּ עַד הַטְּרָפָה לֹא יִשְׁלַם: (שמות כב, ו-יב)

³ ש.ם.

פסוקי התורה מהם לומדים את דיני השבועה במשפט מופיעים בפרשת משפטים בדיני שומרים. התורה פותחת את פרשת משפטים בדיני נזיקין, החובל, אדם המזיק, ואבות הנזיקין ולאחר שפירטה דינים אלו עוברת התורה לדיני שומרים. מיקום דיני השומרים ברצף אחר דיני הנזיקין מעידה על אופיים המיוחד של דינים אלו, שכן השומר אינו אדם המזיק באופן הפשוט והישיר אלא הוא פוגם בנאמנות ובשותפות הנוצרת בינו לבין חבריו. אדם המכה את חבריו או מבעיר את שדהו הינו אדם המזיק, אין כאן שותפות ונאמנות הדדית בין בני האדם, אלא נזק ישיר שאחד גורם לחבריו, יחס של זרות. לעומת זאת פרשיית השומרים היא מרחב מורכב יותר, אדם המפקיד ממון אצל חבריו הרי הוא סומך עליו, יש כאן שותפות ונאמנות בסיסית. היה והשומר פשע בממון המופקד אצלו, יש כאן נזק שאינו רק גרימת חיסרון ישירה, אלא חבלה בתשתית ההדדיות שנוקמה בין השניים.⁴ גם פה אנחנו מוצאים את הקיטוב שבין עולם הדין לעולם הנאמנות.

בקריאה פשוטה של הפסוקים ניתן לחלק אותם לשני פרשיות שונות, הראשונה פסוק ו-ח והשנייה פסוק ט-יב. שני הפרשיות פותחות באותו מטבע לשון "כי יתן איש", והדמיון ביניהם, בין בתוכן ובין בלשון ניכר לקורא. בשניהם מדובר על שומר הטוען כי החפץ הנפקד נעלם מטעמים שאינו אחראי להם, ועליו לטהר את עצמו מן החשד ששלח ידו בפקדון – "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו".

למרות הדמיון הרב, שני פרשיות אלו שונות בתוכן. הפרשיה הראשונה מדברת על פקדון של כסף או כלים במקרה של גניבה, ומתארת את הדין במילים "ונקרב בעל הבית אל האלוהים".

לעומת זאת הפרשה השנייה מדברת על פקדון של בהמה במקרה שנשברה נשבתה או מתה, והדין – שבועת ה' תהיה בין שניהם". בנוסף, במקרה של פקדון בהמה, אם הבהמה נגנבה השומר חייב, לעומת מקרה של פקדון כסף או כלים שבהם הוא פטור.

בין שני הפרשיות מופיע פסוק שקשה למקם אותו, כיון שהוא כולל את כל סוגי הפקדון – "על כל דבר פשע" בין בכלים ובין בבהמות, ומופיע בו הביטוי "אשר יאמר כי הוא זה" שמשמעותו אינה מובנת, ודינו – עד האלוהים יבוא דבר שניהם.

⁴ בדומה ניתן להסביר את הרצף של מסכתות הנזיקין: בבא קמא מתעסקת בעולם של הנזק הישיר, בבא מציעא בענייני אבידה, שומרים, מקח וממכר, עולם שיש בו הדדיות ותלות, ולבסוף בבא בתרא בעולמה של השותפות. דיני השומרים אם כן נמצאים בתווך שבין הזרות לבין השותפות.

האם הוא חלק מדיני שומר כלים, האם הוא חלק משומר בהמה או שמא דין העומד בפני עצמו? ומה החילוקים בדין בין הפרשיות השונות? על פי ההפרדה שעשינו בין עולם הדין לעולם הנאמנות נוכל להבחין בהתרחשות מעניינת בפסוקים. הפרשיה הראשונה העוסקת בכסף או כלים (להלן מטלטלין) קובעת שדינו של השומר הרוצה לטהר את עצמו מן החשד הוא – ונקרב בעל הבית אל האלוהים. הקריבה אל האלוהים יכולה להתפרש בכמה צורות, גישה אל האורים והתומים שיכריעו בדין, או במובן הטקסי קבלת השומר על עצמו את "משפט האל"⁵, או במובנו החז"לי – בית דין. בפרשנות חז"ל המילה "אלוהים" מתייחסת לדיינים שמקבלים תוקף אלוהי ביכולתם ובכוחם לשפוט, להכריע ולהעניש⁶. (מעניין להשוות מול קובץ חוקי אשנונה הקדומים (סע' 36-37) המחייבים שומר כלים הטוען כי נשדדו, להישבע שבועת אלוהים בביתו של האל תשפך, או במסופוטמיה שם נשבעו בטקס מיוחד לפני הכוהנים בבית האל ולא בפני השופט) בכל אופן, כל אחד מפירושים אלה ובמיוחד זו של חז"ל, מנתבת את המחלוקת בין אדם לחבירו לנתיב שהוא חיצוני לבעלי המעשה, אל עולם המשפט, עולם הדין.

לעומת זאת הפרשיה השנייה העוסקת בפיקדון של בהמה קובעת שההכרעה במקרה זה היא – שבועת ה' תהיה בין שניהם. השבועה כמו שהסברנו קודם, מקומה במרחב הבין אישי האזרחי, בעולם הנאמנות. קביעה זו מתחזקת לאור המילים "בין שניהם", שלא כמו במיטלטלין התורה אינה מניחה את ההכרעה בעולם הדין שהוא חיצוני לבעלי המעשה אלא בין שניהם, השבועה היא פיוס, הנחת הדעת ופתרון המגיע מעולם הנאמנות.

נשאלת איפה השאלה למה התורה מחלקת בין שומר מיטלטלין לשומר בהמה? אם נעייין בפרשיית שומר המיטלטלין, נשים לב שישנו דגש על ההתרחשות שהיא בבית דייקא, "וגונב מבית האיש" ונקרב בעל הבית. לעומת זאת בפרשיית הבהמה לא מוזכר כאן בית כלל, ודווקא במקרה ש"גנוב יגנב מעמו ישלם

⁵ או במובן הטקסי: משפט האל (ordeal) הייתה שיטה קדומה להכרעה בשאלת אשמתו או חפותו של אדם. בשיטה זו מסתמכים על הופעת סימן כלשהו, מתוך הנחה שהאל יטה את הופעת הסימן כך שיצביע על האשמים האמיתיים.

או כרעיון, האדם מקבל על עצמו את דינו של האל – "שִׁפְט יְהוָה פִּינִי וּבִינִי".
⁶ "רבי עקיבה כד הוה בר נש אזל בעי מידון קומיה הוה א"ל הווי יודעין לפני מי אתם עומדין לפני מי שאמר והיה העולם שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' ולא לפני עקיבה בן יוסף" (ירושלמי סנהדרין פרק א, הל' א).

לבעליו", מעמו – בדומה לביתו. הרשב"ם בעומדו על פשט הפסוקים מתייחס לחילוק זה:

כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור. מטלטלים הם ולשמורם בתוך ביתו כשאר חפציו נתנו לו לפיכך אם גנבוהו בביתו פטור כי שמרו כשמירת חפציו. אבל פרשה שנייה שכתוב בה כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור ודרך בהמות לרעות בשדה, ודאי כשהפקידם ע"מ לשמרם מגנבים הפקידם לו ולכן אם נגנבו חייב. (רשב"ם שמות כב, ו)

בעצם ישנה חלוקה בין רמות השמירה הנדרשות מן השומר על סמך רמת האמון הניתנת בו. השומר המקבל על עצמו מיטלטלין לשמירה נדרש לפחות התעסקות ושמירה בחפץ הפיקדון, הוא נמצא בתוך ביתו והרי הוא "כשאר חפציו". לעומת זאת אדם המקבל על עצמו שמירה של בהמה שרועה בחוץ ואינה בתוך ביתו נוטל על עצמו רמה גבוהה יותר של התעסקות ושמירה. יוצא איפה, שמה שגוזר את הדין השונה בבהמה ומיטלטלין הוא רמת השמירה המתחייבת ביחס לכל אחד, שהם ביטוי של רמת הנאמנות של השומר על המפקיד.⁷

בדינים אלו של התורה ישנו ציור המשך של הספקטרום המורכב בין עולם הדין לעולם הנאמנות. ודאי שבעולם אוטופי כל אדם נאמן על חברו באופן מוחלט, ואפשר להפקיד בידיו הכל מכלי ועד בהמה בלי לתהות האם אדם זה נאמן לשמור או לא. אך המציאות מוכיחה אחרת, יש רמות נאמנות בין בני אדם, על הקשת שבין עוינות לשותפות ישנו מגוון שלם של יחסי אמן-ספק המחייבים התעסקות ופתרון שונים.

בין שני הפרשיות האלו מופיע הפסוק: *על-כל-דבר-פִּשֶׁע על-שור על-תמור על-שה על-שִׁלְמָה על-כל-אֲבָדָה, אֲשֶׁר יֵאמַר כִּי-הוּא זֶה--עַד הָאֱלֹהִים, יָבֵא דָבָר-שְׁגִיחָם: אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַן אֱלֹהִים, יִשְׁלַם שְׁנֵים לְרַעְהוּ.*

עד כה ראינו חילוק בדין על פי החפץ המופקד בידי השומר, אם בהמה ואם כלי. פסוק ח' פותח בפירוט כל סוגי החפצים השונים מבהמה ועד כלים ומדגיש פעמיים שמדובר בכל חפץ - על כל דבר פשע, על כל אבירה. המקרה אליו מתייחס הפסוק אינו ברור כיוון שהוא מנוסח במילים "אשר יאמר כי הוא זה" כלומר כל

⁷ יכול להיות שקריאה זו בפסוקים היא זו המביאה את חז"ל לחלק בפרשיות בין שומר שכר לשומר חינם.

החפצים שמנינו כולם בתחילת הפסוק, במקרה ש "יאמר כי הוא זה" אזי הדין יהיה – עד האלוהים יבוא דבר שניהם.

את המילים "כי הוא זה" ניתן לפרש בפשט "כדבר הזה", ואז משמעות הפסוק היא חזרה על הדין הקודם. כלומר, בכל חפץ פקדון שבו השומר יטען כדבר הזה שראינו קודם, דהיינו שנגנב ממנו, אזי הדין יהיה - עד האלוהים יבוא דבר שניהם. לפי הסבר זה פסוק ח' מדבר על אותו מקרה של פסוקים ו-ז, אם כן למה התורה מרבה בו את כל סוגי החפצים אם הדין בפסוק ו-ז הוא מיוחד למיטלטלין. בנוסף, ההכרעה – "עד האלוהים יבוא דבר שניהם" אינה חד משמעית. היא מערבבת בין "אלוהים" המעיד על הכרעה מעולם הדין והמשפט שמופיעה בפרשיה הראשונה, ובין "שניהם" המעיד על הכרעה מעולם הנאמנות על ידי שבועה שמופיעה בפרשיה השנייה.

על פי הניתוח הזה, ניתן לראות שפסוק ח' עומד בממוצע בין הפרשיה הראשונה לשניה, בין במיקומו ברצף הפסוקים, בין בהיקף המקרה המדובר בו הכולל גם מיטלטלין וגם בהמה, ובין בהכרעה המשלבת את ה"אלוהים" של עולם הדין ואת "שניהם" של עולם הנאמנות.

אין המטרה בקריאה זו ליישב את כוונת הפסוקים אלא להציף את היחסים ביניהם ולהראות שהתורה מציגה מנעד של מקרים שונים והכרעות שונות על בסיס הנאמנות בין בני האדם. ישנה את הפרשיה הראשונה המתארת פקדון של מיטלטלין. כפי שהסברנו, זו נקודת פתיחה של נאמנות פחותה ובהתאם ההכרעה מגיעה מ"אלוהים", מעולם הדין. מולה ניצבת הפרשה השניה המתארת פקדון בהמה, שבה נקודת המוצא היא של נאמנות גבוהה יותר, ההכרעה בהתאם מגיעה בצורת שבועה מעולם הנאמנות. ביניהם מציגה התורה מקרה ממצע שבה יש סינתזה הן במקרה והן בהכרעה.

הצגה זו של הפסוקים תפתח פתח להבנת מדרשי ההלכה.

מדרשי ההלכה

ונקרב בעל הבית – שומע אני לשאול באורים ותומים. תלמוד לומר אשר ירשיעון אלהים. לא אמרתי אלא אלהים שהם מרשיעין. (מכילתא דר' ישמעאל מסכתא דנזיקין, טו)

כפי שהסברנו, יש כמה פירושים אפשריים למילה אלוהים בפסוק. המכילתא דוחה את האפשרות שמדובר באורים ותומים וקובעת כי הכוונה בית דין.

ונקרב בעל הבית אל האלהים לשבועה. אתה אומר לשבועה, או אינו אלא בשבועה ושלא בשבועה. הרי אתה דן. נאמר כאן שליחות יד, ונאמר להלן שליחות יד. מה להלן שבועה אף כאן שבועה. מה להלן ביו"ד ה"א, אף כאן ביו"ד ה"א. מה כאן בבית דין אף להלן בבית דין. מה (להלן) [כאן] לצרכה, אף (כאן) [להלן] לצרכה. מה כאן על כל דבר פשע, אף להלן על כל דבר פשע. (שם)

יש פה חידוש מפתיע. בפרשיה הראשונה ההכרעה היא בבית דין ואילו בפרשיה השנייה ההכרעה היא בשבועה, בגלל הדמיון במקרים בין הפרשיות מקישים אותם אחד לשני ובעצם למסקנה בשני הפרשיות תהיה ההכרעה שבועה בפני בית דין.

(על כל דבר פשע לא בא הכתוב אלא לחלק) בין שומר לשומר. או לא בא הכתוב אלא לחלק בין כסף (לכלים) [וכלים] לבהמה. תלמוד לומר (שמלה). ושמלה בכלל היתה, ויצאת מן הכלל ללמד. אלא מה (שמלה) מיוחדת, בין שומר לשומר הכתוב מדבר, אף כל בין שומר לשומר הכתוב מדבר). הא לא בא הכתוב (אלא) לחלק בין כסף (לכלים) [וכלים] לבהמה. (שם)

יש כאן עוד חידוש מפתיע. למרות שכל פרשה מדברת על חפץ פיקדון אחר, ועל פי זה לכאורה מוכרע הדין, המדרש לומד ששני הפרשיות מדברות על אותם חפצים ואין חילוק בין מיטלטלין לבהמה, אלא החלוקה היא בין שומר חנם לשומר שכר.

אשר יאמר כי הוא זה שזה אומר זה הוא, וזה אומר אינו הוא. מכאן אמרו (שבועות) עד שתהא הודאה במקצת הטענה. (שם)

את המילים הסתומות "כי הוא זה" דורשת המכילתא כתנאי לשבועה, אי אפשר שתהיה שבועה אם אין הודאה במקצת הטענה. כלומר שיודה השומר שאכן שלח ידו בחלק מן הפיקדון. דין זה נקרא "דין מודה במקצת".

דרשות המכילתא לכאורה נוגדות את העולה מפשט הפסוקים. הרי כל החלוקה בין הפרשיות תלויה בסוג החפץ הנפקד שמחייב רמת שמירה מסוימת שהיא ביטוי של רמת נאמנות. לכן גם ההכרעה שונה בשני הפרשיות, ביחס לרמת הנאמנות ההתחלתית. ואילו מדרשות המכילתא עולה שאין חילוק כלל בין סוגי חפצים וגם לא בהכרעה, בכל מקרה של פיקדון תהיה שבועה בפני בית דין.

לפני שננסה לתת הסבר לדרכה של המכילתא צריך להקדים שני הקדמות:

1. הרבה פעמים נפגוש מדרשי הלכה שאומרים משהו שעל פניו נראה תלוש לגמרי מפשט הפסוקים, וההתייחסות שלנו אליהם תהיה באחד

משני אופנים: או שנדחה ישר את דברי המדרש כמופרכים, או שנקבל אותם ללא ביקורת כיוון שכך חז"ל אמרו, אך ישנה דרך אחרת לבחון את מדרשי ההלכה.

כשהלומד נתקל בלימוד שיוצא מגדר הפשט עליו לשאול את עצמו – מה גרם לחז"ל לדרוש את הדברים כך הרי ודאי הם ידעו ללמוד פשט ובכל זאת "עיקמו" את הפסוקים כדי לומר משהו אחר. בדומה ניתן לומר גם על פסוקי התורה, הרי אם חז"ל דרשו באופן מסוים את פסוקי התורה כנראה שיש אמת בדבריהם, אז מדוע התורה לא יכלה פשוט לכתוב את זה כך, הרי כשרצתה כתבה התורה באופן ברור מאד מה היא רוצה. הלומד שמוכן לבחון את המתח והיחס בין העולה מפשט הפסוקים לבין מדרשי ההלכה מרוויח ממד עומק שאינו קיים בביטול או קבלה מידיים. לפעמים התורה מדברת דווקא דרך מה שהיא לא פירשה, וכשפירוש זה מגיע מאוחר יותר על ידי חז"ל נוצר בעצם ריבוד של משמעויות ומטענים שמעשיר ומדייק את תוכן המצווה. על פי הבנה זו ננסה לבחון את המתח בין פשט התורה לדרשות המכילתא.

2. בבואנו להתעסק עם החוק, עלינו להבין שהוא אינו דבר טריוויאלי כלל. כל מערכת חוקים בעולם בנויה על עקרון ההדדיות וההסכמה, החוק הוא חוק ויש לו תוקף רק כי בני האדם הסכימו לקבל אותו עליהם. כל מערכת החוק המסובכת והמסועפת הקיימת היום היא "הדבר הנכון" כפי שנתפס והתעצב במשך אלפי שנים בעיני בני האדם. הרי החוק אינו דבר אובייקטיבי קבוע ומוחלט, אלא משקף את רצונם וטובתם של קובעי החוק, ואילולא הייתה הסכמה לציית לחוק לא היה לו תוקף כלל. זאת אומרת, שכל הרעיונות והמושגים שמובנים לנו מאליהם, כגון: בעלות, קניין, חזקה, צדק, דין, משפט וכו' יונקים את תוקפם מההסכמה הכללית ולא מצד עצמם ומהותם. הכח העומד מאחורי החוק הוא הטוב הכללי, החוק דואג לשמר את המצב שבו הכי טוב לכולם. על גבי מערכת החוק התפתח מושג הצדק, על מנת שהטוב הכללי ישרור בעולם ישנם חוקים, וקיומם ואכיפתם של חוקים אלו הוא הצדק, זה צודק שכך דברים יהיו, מי קבע? החוק. יכולה לפעמים להיות התנגשות בין החוק

והצדק, במקרה והחוק אינו משמר את הטוב הכללי אזי החוק לא צודק. ניתן לומר שהחוק הוא הכללי של הטוב הכללי והצדק הוא מצפוננו. כל זה נכון לגבי עולם שאין בו דין ואין בו דיין. אבל בעולמו של האדם המאמין החוק אינו בהכרח המצאת הכלל, והקריטריון לצדק אינו דווקא מה שמשמר את הטוב הכללי, החוק ואיתו הצדק הם הצו האלוקי ורצונו. אין הכוונה לומר שהמצוות אינם לטובתנו, אך תוקפם ותוקף צדקתם נטועים בהיותם צו אלוקי. דבר זה בולט באופן ניכר באותם חלקי התורה המכונים "חוקים"⁸ שהם למעלה מטעם ודעת, בהם גם מסתבר לומר כך כיוון שרוב המצוות האלה מתקיימות במישור של בן אדם למקום. אך בבואנו להתעסק במצוות שהם בין אדם לחבירו ובחלק המכונה "משפטים", אנו מוצאים את עצמינו בתווך שבין הצו האלוקי לצדק האנושי, בין החוק השרירותי לבין הטוב הכללי. הרי חוקים אלו במהותם מתעסקים בטובתו של האדם, בהגנה על זכויותיו השונות, על ביטחונו ועל ממונו, ביצירת מאזן הוגן וצודק כלכלית וחברתית וכו'. אין ברצוני לפענח את היחסים בתורה בין הקריטריון האלוקי לאנושי, אך הכרה במתח הזה מאפשרת הבנה טובה יותר של השתלשלות ההלכות.

אתן דוגמא המשלבת את שני ההקדמות שהקדמנו ותהווה מעין פתח להמשך הלימוד. כפי שכבר הבאנו לעיל, על פי חז"ל הדיינים מכונים בתורה "אלוהים". האם בפשט התורה הכוונה הייתה אלוהים באמת וחז"ל מתוך מגמה שינו את פירוש הדברים, או שמא כוונת התורה הייתה לכתחילה דיינים וחז"ל רק פירשו את לשון התורה?

כמו שהבהרנו ניתן לקיים את שני הרבדים האלו, השאלה אינה מה הייתה כוונת התורה באמת, אנו מבינים שחז"ל בחכמתם הבינו שהתורה התכוונה דיינים. עלינו לשאול אם כן למה קראה להם תורה בכינוי אלוהים.

⁸ על פי החלוקה של חוקים ומשפטים. גמרא במסכת יומא: "תנו רבנן: 'את משפטי תעשו, ואת חוקותי תשמרו... אני ה' (ויקרא י"ח, ד)'. 'את משפטי תעשו' – דברים שאלמלא נכתבו דין הוא שייכתבו, ואלו הם: עבודה זרה, וגילוי עריות ושפיכות דמים וגזל וברכת השם'. 'ואת חוקותי תשמרו' – דברים שהשטן ואומות העולם משיבים עליהן, ואלו הן: אכילת חזיר ולבישת שעטנז וחליצת יבמה וטהרת מצורע ושעיר המשתלח. ושמא תאמר: מעשה תוהו הם, תלמוד לומר 'אני ה'': אני ה' חקתי, ואין לך רשות להרהר בהן" (בבלי, יומא סז:).

יקראו השופטים הממחים גם כן "אלהים" (לעיל כב, כז), כי הם ישפטו לפעמים מבלעדי החושים, כענין שלמה שנאמר עליו "כי חכמת אלהים בקרבו לעשות משפט" (מלכים א ג, כח), וכאמרו "ולא למראה עיניו ישפט ולא למשמע אזניו יוכיח" (ישעיה יא, ג). (ספורנו שמות כב, כז)

בדברי הספורנו ניתן לראות את הממד העמוק שנוסף על ידי תפיסה מרובדת של דברי חז"ל. התורה קראה לדיינים דווקא בשם אלוהים כיוון שרצתה להדגיש את יכולתם לשפוט "בלי חושים", כדוגמת שלמה המלך שהמשפט שלו היה מעורבב ב"חכמת ה'". אילולא הייתה התורה משתמשת בכינוי זה היו נשארים עולם המשפט האנושי ועולם הצו האלוקי מנותקים אחד השני. כבר כאן אנו רואים את זרעי החידוש שהתורה זורעת, כשהיא אורגת באופן ייחודי את הקריטריון האנושי והאלוהי לצדק למוסר ולמשפט.

בדומה להסבר זה אני מציע לקרוא את יחסי פסוקי התורה ופרשנות המכילתא. חז"ל זיהו את החלוקה המתבקשת בפסוקי התורה, את ההכרעה השונה ע"פ רמת הנאמנות בין המפקיד לנפקד, החלוקה בין עולם הדין לבין עולם הנאמנות. אך ניתן לראות על פי פרשנות המכילתא שהשבועה צריכה להיעשות בפני בית דין בשני המקרים, איך חכמים הבינו שעולם המשפט היהודי לא צריך להיות מופצל בין הממד האנושי לממד האלוהי. עולם שבו אדם פוגע בחבירו, אפילו אם אין להם שותפות או בסיס הדדי כלשהו, ואת הדין הוא צריך לתת בפני האלוהים⁹ זה עולם מקולקל. זהו עולם של "אדם לאדם זאב", אין בו הארת פנים אין בו מארג אנושי משותף חי וקיים. אמנם החוק האלוהי אינו מחויב לטובת בני האדם אך על פי תפיסתם העמוקה של חז"ל הוא קשור בו בקשר הדוק. מצד שני ברור לחז"ל שמארג הפנים האנושי מקושר ויונק מתבנית גבוהה יותר, טרנסנדנטית, ושסדרי המשפט והצדק האימננטיים הם בבחינת שיקוף או תרגום. עולם שבו אדם מאמין פוגע בחבירו ואינו חווה את הפגם האלוהי שבפגיעה הינו עולם תלוש הנתון לגחמותיו של הטוב הכללי האנושי.

כבר בתיאור התורה את החטא הראשון בין אדם לחבירו – קין והבל, ניתן לראות את הקלוקל הזה: "ויחר לקין מאוד ויפלו פניו: ויאמר ה' אל קין למה חרה לך ומה נפלו פניך" (בראשית ד, ה'-ו')

⁹ נכון שהגנב צריך לשלם את התשלום ולפצות את חבירו, אך אינני מתייחס לתשלום שהוא תיקון המעשה גרידא אלא לתיקון האנושי, אם אדם צריך לתת דין בפני חבר שלו הוא מתקן את מה שפגם בתשתית יחסי האנוש אך אם דינו הוא בפני האלוהים, הוא נשאר ביחס זר ומנוכר לחבירו ומתקן את המעשה המשפטי בלבד.

החטא הנוראי של קין מתחיל בנפילת הפנים, בכך שלאחר אין פנים, אלא הוא הופך לאובייקט, חפץ. ושם בתגובה למעשה של קין: שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם א-לוהים עשה את האדם. האדם נעשה בצלם א-לוהים, דווקא המימד האלוהי שבאדם הוא הגורם לגילוי הפנים, "כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלוקים ותדעני" (בראשית לג י'). ראיית פני האחר היא ראיית האלוקי. לפי הבנה זו, בדומה לפרשנותם את מושג האלוהים כבית דין, חיברו חז"ל את השבועה מעולם הנאמנות לבית הדין המייצג את עולם הדין וייצרו מרחב משותף שבו יש ממשק בין הקריטריון האלוהי והקריטריון האנושי.¹⁰ פרשנות זו נותנת נופך רחב יותר הן למקומם ותפקידם של הדיינים והן למקומה ותפקידה של השבועה.

אציע בזהירות שמה שמאפשר את הפירוש הזה בתוך הפסוקים הוא הערבוב כביכול שעשתה התורה בין פרשיית השומרים הראשונה והשניה כשפסוק ח' באמצע. מבנה זה של הפסוקים המראה שני צדדים שונים לגמרי של משפט והפסוק הממצע ביניהם ומשלב בין הדיינים, מהדהד קריאה אחדותית יותר של עולמות הנאמנות והדין, האלוהי והאנושי. גם את הרעיון שיש רמות נאמנות שונות העולה מקריאת הפסוקים לא השליכו חז"ל, הוא מיושם בחילוק החדש בין שומר שכר לשומר חינם.

¹⁰ אביא בהקשר זה את דברי הרב ראובן הכהן אוריה: "בצלם אלוקים מתאחדים ה"מקום" ו"חברו". בכך אנו פונים לזיקה הדתית העמוקה, לדמות האלוקים כמכריעה בפעולה נורמטיבית כלשהי. ה"אני" אינו חי גודר בתוך עצמו כיחידה אוטונומית ואינדיבידואלית, אלא מופנה החוצה ומתרחב אל מעבר לו. הרחבה למקורותיו המטאפיזיים הפנימיים, לחברה העשויה בצלם המקור המטאפיזי. במקרא החובה לטפל בחלש ולתת יחס אנושי לזולת עוברת באל. מאידך הדרך לדת ולגאולה דתית עוברת בזולת. אלוקים תובע יחס צודק ומלא חסד לזולת מתוך התביעה הדתית להידמות אליו, להיות בצלמו ובדמותו. זוהי הרוח המאפשרת את הבחירה, בהתירה את האדם מהיותו צרור בעולם הדטרמיניסטי-סיבתי, ומינה וביה היא הרוח המחוללת של המוסר. היא מאפשרת לראות את הזולת כתכלית ולא כאמצעי, כישות שווה ולא ככלי ומכשיר. לעומת זאת, האדם האלים חדל מלהכיר בזולת כשווה ומושווה ליסוד הרוח האמפתית השוכנת בו ובזולתו יחדיו. אסור לי להרוג את הזולת מפני שהוא לא מכאן. כל המציאות הנתונה מסורה לכיבושי – מלבד אלה שאינם נכללים בה, ואשר אף להם נמסרה לכיבוש. את החרדה הזו אנו עוטפים במטבעות לשון של מוסר ובמוסרות של "לא תעשה" (מקור ראשון, כ"ח תשרי תשס"ז).

דין מודה במקצת

עד כה ראינו את פסוקי התורה ואת פרשנות חז"ל במכילתא והצגנו איך קריאה זו מאפשרת תפיסה מורכבת ומופשטת יותר של יחסי אדם ואלוהים בתחום המוסר והשיפוט, אך לא נגענו באחד החידושים הגדולים בדברי המכילתא, והוא דין מודה במקצת. על פי חידוש זה של המכילתא, לא יתחייב השומר שבועה עד שיודה במקצת הטענה שנטענת נגדו. מה מביא את המכילתא לפרש כך את הפסוק?

בספרו "מחקרים בספרות התלמוד" ¹¹ טוען ר"ב דה-פריס שהפסוק "כי הוא זה" אינו המקור לשבועת מודה במקצת אלא אסמכתא בלבד, הדין עצמו קדום וכבר מופיעה במחלוקת חכמים ואדמון בתקופת בית שני. הוא מציע שם הסבר להתהוותה של שבועה זו והצורך בה. בעבודתו של צ"א שטיינפלד ¹² על חקר שבועה זו הוא מביא את דברי דה-פריס ומביא עוד ראיות לטענה זו. אך אין ברצוני לדון במקור של שבועה זו אלא באופיה המיוחד ומתוך כך להעלות אפשרות לטעם הסמכת המכילתא את הדין על פסוק זה, בין אם זהו המקור ובין אם זה הוא רק אסמכתא.

כפי שהסברנו, חז"ל ראו בפסוקים קריאה לאיחוד עולמות המשפט האלוהי והאנושי, ותשתית לכינון חברה שיש בה גילוי פנים בין אדם לחבירו הנובעת מצלם האלוקים שבו. בעולם שבו האדם רואה בחבירו את צלם האלוקים שבו, ממילא פגיעתו בזולת היא פגיעה ב"אלוקים" כביכול, לכן ניתן להביאו בפני בית דין בשר ודם המגלמים את משפט האל, ולהשביעו שבועת נאמנות. על ידי שבועה זו מחזיר הנשבע לתיקונו את שנפגם ב"מארג הפנים" על ידי גילוי הצד האלוהי שבדברים. בכך מחזיר המימד האלוקי את הנאמנות בין אדם לחבירו. ודאי שמערכת משפט כזו קיימת ורלוונטית רק בעולם שבו יש גילוי פנים בין בני האדם. הרי בעולם שאין בו תשתית כזו, כלל לא שייך להכניס את המימד האלוקי לדין, וממילא אין סיבה להשביע. אדם שכופר בכל הטענה הנטענת נגדו הוא "מעזי פנים" ומוציא את עצמו מהמשחק, אין פה שום מערכת יחסים בין בני האדם אלא ניתוק מוחלט, וממילא אין מה להשביעו. השאלה תהיה רק האם לחייבו או לפוטרו, אך השבועה אינה רלוונטית לגביו.

¹¹ עמוד 275, הוצאת מוסד הרב קוק.

¹² "מודה במקצת: מחקר בסוגיות המשפט התלמודי" הוצאת אונ' בר אילן עמ' 14.

על מנת שאדם יוכל לגשת אל השבועה, אל האפשרות לתקן את מה שנפגם במארג הפנים על ידי הכנסת ממד אלוקי, עליו להיות אדם "בעל פנים". אפשרות זו מתקיימת כאשר אדם מודה במקצת. יוצא איפה שדין מודה במקצת הוא התניה לקיומה של מציאות השבועה בבית דין, וממילא מובן למה המכילתא בוחרת לפרש כך את הפסוק "אשר יאמר כי הוא זה" בין אם לימוד זה הוא אסמכתא ובין אם לאו. בתוך הפסוק הממצע בין שני הפרשיות המאפשר לי לשלב בין בית הדין האלוהים והשבועה מופיעה ההתניה "אשר יאמר כי הוא זה". על פי הסברינו לקריאת חז"ל בפסוקים מובן הזיהוי של ההתניה המופיעה בפסוק כדין מודה במקצת.

עירוב פרשיות

ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן הטוען טענת גנב בפקדון אינו חייב עד שיכפור במקצת ויודה במקצת מאי טעמא דאמר קרא (שמות כב, ח) כי הוא זה ופליגא דר' חייא בר יוסף דאמר ר' חייא בר יוסף: עירוב פרשיות כתוב כאן וכי כתיב (שמות כב, ח) כי הוא זה אמלוה הוא דכתיב ומאי שנא מלוה

כדרכה דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו והאי בכולי בעי דנכפריה והאי דלא כפריה משום דאין אדם מעיז פניו ובכולי בעי דלודי ליה והאי דכפר ליה במקצת סבר אי מודינא ליה בכוליה תבע לי בכוליה אישתמיט לי מיהא השתא אדהווי לי זוזי ופרענא הלכך רמא רחמנא שבועה עילויה כי היכי דלודי ליה בכוליה וגבי מלוה הוא דאיכא למימר הכי אבל גבי פקדון מעיז ומעיז. (בבלי בבא קמא קו:)

הגמרא פותחת בדינו של ר' יוחנן. במקרה של פקדון שבו השומר טוען שנגנב ממנו, הוא יתחייב שבועה¹³ רק אם הודה במקצת הטענה. הלכה זו מסתדרת עם דברי המכילתא הדורשת את הפסוק "כי הוא זה" מפרשיית השומרים כהתניה על מנת להשביע. אך הגמרא מציגה מחלוקת לגבי דין זה ומביאה את דברי ר"ח בר יוסף הטוען: "עירוב פרשיות כתוב כאן", ומביא הסבר לדבריו. המושג "עירוב פרשיות" נתון במחלוקת, האם הכוונה פסוק שנעקר לגמרי ממקומו או שמא פסוק השייך על פי הדין בפרשייה אחרת והתערבב פה, בדומה

¹³ יש מי שפירש שהכוונה לא שבועה אלא תשלומי כפל (ראה מודה במקצת: מחקר בסוגיות המשפט התלמודי עמוד 67) אך הראשונים הבינו שמדובר בשבועה.

למושג "עירוב חצרות"¹⁴ שמשמעותו שיתוף. הנפקא מינא תהיה האם לעקור לגמרי את דין מודה במקצת מפרשיית השומרים או שמא רק להעתיק אותה. בין כך ובין כך ניתן לראות שר"ח בר יוסף מזהה את חוסר ההקשר של הפסוק לפרשיית השומרים. כפי שהצגנו, שבועת השומרים מתחלקת לשני פרשיות שכל אחת עומדת בפני עצמה ועוסקת במקרה ודין משלה, ואילו פסוק ח' עומד ביניהם וכולל בתוכו "כל דבר פשע", הכולל בין השאר הלוואות. ניתן להבין למה ר"ח בר יוסף חשב שהפסוק אינו במקומו הראוי, ולכן הוא מעתיק אותו מדיני שומרים לדיני הלוואות. מה משמעותה של העתקה זו?

ר"ח בר יוסף מביא נימוק להעתקת הפסוק בצורת דברי רבה המסבירים למה בעצם דין מודה במקצת שייך יותר בהלוואות מאשר בשומרים. על פי דברי רבה ישנו הבדל עקרוני בין הנטען בשומרים והנטען בהלוואות והוא היכולת להעזי ולכפור בכל הטענה. בהלוואה יש לנו חזקה שאדם לא מעזי פניו ואילו בשומרים ודאי שאדם מעזי. נחלקו המפרשים בפירוש דברי רבה, מדוע במקרה של שומרים אדם אינו יכול להעזי ולכפור. רש"י מסביר שזה תלוי בכך שבהלוואה אדם לא יעזי לכפור כיוון שהמלווה עשה לו טובה. תוס' מקשים על רש"י ומביאים הסבר אחר בשם ריב"א שאדם אינו מעזי פניו כשהטוען ידע שהוא משקר ודאי כמו בהלוואה, אך בפקדון שאין הבעלים יודע ודאי אם השומר משקר אזי אדם מעזי פניו. בכל מקרה, לכו"ע נראה שדין מודה במקצת תלוי בכך שאדם אינו מעזי פניו, כי במקום שאדם מעזי פניו אין שבועה.

על פי הסברינו בדבר מטרותיה של השבועה כמתקנת את פגם הפנים שנוצר בין בעלי הדין, ניתן להסביר את הכלל הזה. בין אם אדם המעזי פניו הוא אדם שקרן מוחלט ובין אם הוא דובר אמת, הוא אינו יוצר יחס עם טענתו של הטוען, הוא מנתק את עצמו מן הטענה לגמרי. אם כן, בכל מקום שנוכל לטעון שהאדם מעזי פניו הרי אין שייך להשביעו כלל, זאת כיון שהשבועה במקורה באה להחזיר נאמנות ו"פנים" בין בעלי הדין. במקרה שבו הנטען מנתק את עצמו לגמרי מן הטענה הוא לא יוצר תשתית שעליה יוכל להישבע. אך צריך לשאול בדומה למה ששאלנו בדרשות המכילתא, למה כתבה התורה את דין מודה במקצת דווקא בפרשיית שומרים אם מקומה הראוי הוא בהלוואות?

¹⁴ בדומה: עירוב מקוואות (משנה, מקוואות ו ז), "עירוב מחשבות" (בבלי, זבחים כט:).

פה אפשר לראות התחלה של מהלך בדברי חכמים המנסים למקם את השבועה במקומה המתאים. ניתן להסביר שכתובת דין השבועה דווקא בפרשיית השומרים מעידה על אופייה הרצוי של השבועה, שבועה המגיעה מנקודת אמון גבוהה בין בני אדם, עולם שיש בו פנים. אך חכמים ראו לנכון (גם מתוך הפסוקים עצמם) למקם את דין מודה במקצת דווקא בעולם ההלוואות, עולם שנקודת הפתיחה של הנאמנות בה היא לכאורה נמוכה יותר, יש בה פחות "פנים". לכאורה נראה שחז"ל ראו בעולם ההלוואה עולם בעל יותר אמון מעולם השומרים, כמו שרואים בגמרא, בפקדון אדם מוכן להעיז ואילו בהלוואה לא.

ניתן לומר שבדברי התורה מוצגת נאמנות מסוימת עליה בנויה השבועה, ואילו חז"ל משרטטים לנו ציור קצת שונה של נאמנות. בעוד נאמנות התורה בנויה על רמת האמון בין הטוען לנטען, נאמנותם של חז"ל בנויה על מחויבותו של הנטען לטוען. ההבדל ניכר בין שומר ללווה, בעוד השומר ודאי נאמן על המפקיד כיוון שהפקיד בידו חפץ, השומר אינו מחויב למפקיד במשהו מעבר לרצונו הטוב ונאמנותו. לעומת זאת הלווה אינו בהכרח אדם הנאמן על המלווה אך הוא מחויב לו וערב לו כיוון שהמלווה הביא לו כסף, או בלשונו של רש"י עשה לו טובה. גם על פי הסברו של ריב"א ניתן לראות שביחסם של חז"ל רמת האמון הראשונית בין בעלי המעשה אינו משחק תפקיד.

עוד דוגמא להמרת הנאמנות העולה מן התורה בנאמנות מסוג חדש נוכל לראות בהלכות שומרים. אם נחזור לקריאת הפסוקים נראה שהתורה חילקה בפרשיית שומרים בין שומרים על פי נאמנותם על בעל הפקדון אך חכמים בחרו לחלק בין שומר שכר לשומר חנם. כיון ששומר שכר מקבל כסף על עבודתו הוא מחויב יותר למפקיד. עוד פעם ניתן לראות איך נאמנות מרצון הופכת לנאמנות של מחויבות, אולי אפילו נאמנות כלכלית.

בדברי רבה המובאים פה נוכל לראות חידוש גדול, מיקומה של השבועה ודיניה משתנים לפי חזקתו של האדם. אדם שחזקתו שאינו מעיז פניו יכול להישבע, ואילו אדם שמעיז פניו אינו יכול. הגדרה זו תלויה בסברה, מתי אדם מוכן לשקר ולהעיז פנים מול בעל חובו, ומתי אינו מוכן. ברור שהתניה זו מתבקשת מקריאת הפסוקים, שכן התורה בעצמה הציבה תנאים לאדם הנשבע. על מנת שאדם יוכל להישבע עליו להיות מודה במקצת, ליצור פנים שעל גביהם ישבע ואותם יתקן.

בדומה דורש רבה מהנשבע שיהיה אדם שחזקתו שלא יעזי פניו, והדיון פה משרטט לנו קוים לדמותו של האדם הנאמן, ובעצם להגדרת הנאמנות. אסכם את העולה עד כאן:

מקריאת פסוקי התורה בפרשיית השומרים ניתן להבחין בחילוק בדין על פי חפץ השמירה המעיד על רמת הנאמנות של השומר. על פי רמת נאמנות זו משתנה הדין בין שבועה בין בעלי הדין או גישה אל האלוהים. בין שני פרשיות השומרים מופיעה פסוק המערבב הן את המקרים והן את הדינים. הסברנו שישנו את הדין הטרנסצנדנטי האלוהי ואת מערכת המשפט האנושית, ועל פי חילוק זה הסברנו את מדרשי ההלכה. חכמים חיברו בין השבועה לבין המשפט האלוהי, בדומה לחיבור שעשו בין הדיינים והאלוהים. הסברנו את הרעיון העומד מאחורי חיבור זה כמאפשר עולם בו פני האחר הם פני האלוהים, ודיני בין אדם לחבירו מקבלים ממד עמוק כיון שיש בו צלם אלוהים. הראינו גם איך קריאה זו מהדהדת בפסוקים. לאחר מכן נגענו בדין מודה במקצת וכיצד הוא מהווה התניה לקיומה של השבועה דווקא בעולם שיש בו פנים. עד כאן ניתן לראות קריאה לחברה המבוססת על גילוי פנים ונאמנות הנובעים מעצם היות האלוהי בתוכנו. אך ראינו כיצד בעולמם של חז"ל הפכה הנאמנות הטהורה הזאת לנאמנות המתבססת על מחויבות וערבות כלכלית. אולי חכמים זיהו שבעולם שלהם הנאמנות בין בני אדם אינה נמצאת במרחב הבין אישי, אלא בתלות הכלכלית, ולכן העתיקו את הנאמנות לעולם הזה על מנת ליצור משא ומתן מבוסס גילוי פנים. בעולם הכסף, הכסף הוא הכל, פגיעה בממונו של האדם היא פגיעה בו, הונו של האדם הוא כוחו, וחיוב הכסף הוא שיעבוד. אם כן בדומה לכוונת התורה ליצור חברה שהיחס האנושי בה הוא גילוי פנים, העתיקו חז"ל את הדין על מנת ליצור עולם שבו המשא ומתן הוא של גילוי פנים.

ישנם עוד סוגיות רבות המסתעפות מהסוגיות בהם נגענו וחיידושים והתפתחויות רבות שלא ראינו. אך מתוך קריאה זו בפסוקים ובמדרשי חז"ל ניתן להוציא קריאת כיוון. קריאה ליצירת חברה שבה הנאמנות והמחויבות בין אדם לחבירו נובעים מהאלוהי שבו, ופגיעה בזולת היא פגיעה בתשתית האלוהית המשותפת לכל. עולם שבו פגיעה בנאמנות הדדית בין בני אדם מקבלת משקל רוחני, והתיקון אינו מגיע מסמכות החוק אלא מגילוי הפנים.