

הרב אליקים קרומביין

"ובשמו תשבע"

א. דברי הרמב"ם בספר המצוות

לדעת הרמב"ם הפסוק "ובשמו תשבע" (דברים ו', יג) היא מצווה חיובית להישבע בשם ה', אך דבריו בעניין זה צריכים עיון. זו לשונו בספר המצוות:

והמצוה השביעית היא שצונו להשבע בשמו יתעלה כשנצטרך לקיים דבר מן הדברים או להכחישו כי בזה הגדולה לשם יתע' וכבוד ועילוי והוא אמרו (ואתחנן ו עקב י') ובשמו תשבע. ובבאור אמרו (ע"י שבועות לה ב) אמרה תורה השבע בשמו ואמרה תורה אל תשבע. רוצה לומר כי כמו השבועה שאינה צריכה אתה מוזהר ממנה והיא מצות לא תעשה (סב) כן השבועה בעת הצורך מצווה בה והיא מצות עשה. ולכן אינו מותר להשבע בדבר מכל הנבראים כמו המלאכים והכוכבים כי אם על צד חסרון הנסמך. כגון שיאמר באמונת השמש והוא ירצה באמונת אדון השמש. ועל הדרך הזו ישבעו אומתנו בשם משה רבנו. וזה ידוע שהנשבע ירצה לומר בא-להי משה או במי ששלח משה. וכמו שלא יכויף הנשבע זה ונשבע באחד מן הנבראים והוא סובר כי לדבר ההוא אמיתות בעצמותו עד שישבע בו הנה עבר ושתף דבר אחר עם שם שמים, שבאה הקבלה (סוכה מה א סנה' סג א) כל המשתף שם שמים עם דבר אחר נעקר מן העולם. ואל זה הענין כיון הכתוב באמרו ובשמו תשבע. רוצה לומר כי לו לבד תאמין האמת שראוי שישבע בו. והנה אמרו בפרק ראשון מתמורה (ג ב) מנין שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר ובשמו תשבע (עשה ז).

התבוננות בדברי הרמב"ם האלה מעלה ארבעה קשיים.

1. הרמב"ם כותב שמצווה זו נתחייב בה כאשר "נצטרך לקיים דבר מהדברים או להכחישו" וכן בהמשך "כן השבועה בעת הצורך מצווה בה". והנה אם אין צורך בשבועה זו, ברור שהיא אסורה משום שבועת שוא¹ כפי שכתב הרמב"ם כאן. אולם מדבריו משמע גם מעבר לכך, שמתחייב במצווה עצמה רק בעת הצורך להישבע, ובלי צורך – המצווה לא נאמרה כלל. שאם לא כן, מדוע מדגיש כאן הרמב"ם את הצורך בשבועה, הרי יכול היה לומר שיש

1 במונח 'שבועת שוא' נתכוון בדברינו (אם לא נציין אחרת) להגדרת הרמב"ם (שבועות פ"א ה"ד-ה"ז), דהיינו שבועה שאין בה צורך.

מצווה לישבע ואנא ידענא דמיירי בשבועה שיש בה צורך, דכל שבועה אחרת אסורה היא. והרי אין ברמב"ם אריכות ללא תכלית. ועיין בהלכות שבועות: "כשם ששבועת שקר ושוא בלא תעשה, כך מצוות עשה שישבע מי שנתחייב שבועה בבית דין בשם, שנאמר ובשמו תשבע" (פי"א ה"א). אמנם הרמב"ם בספר המצוות נותן דוגמה במקום לקבוע כלל, אך על כל פנים גם מדבריו במשנה תורה משמע שהמצווה נאמרה רק בשבועה שיש בה צורך, וזהו תנאי בחלות חיוב המצווה. מקור הדברים טעון בירור, שכן בפסוק אין רמז לכך.

2. הרמב"ם מזכיר שיש איסור להישבע באחד מן הברואים, ומשמע שאיסור זה הוא תוצאה מן המצווה החיובית להישבע בשם ה', שכן כתב: "ולזה לא הותר להישבע בדבר מכל הנבראים". לפי זה האיסור להישבע בברואים הוא משום שביטל את המצווה ובשמו תשבע, שהרי מחוייב להישבע בשם ה' ולא עשה כך. אמנם מסוף דברי הרמב"ם משמע שהשבועה בברואים היא מעשה איסור בפני עצמו, שמשותף שם שמים בדבר אחר. ולא מובן לפי זה מדוע הרמב"ם תלה בתחילת דבריו את האיסור במצווה. ועיין ברמב"ן שם שהשיג על הרמב"ם שסתר את עצמו כנ"ל, ולדעתו הצדק עם דברי הרמב"ם האחרונים: הפסוק בא לאסור את השבועה בכוכבים וכיוצא בזה ואין הדבר תלוי כלל במצווה להישבע בשם ה', ובאמת אין מצווה כזאת, והשבועה בשם ה' היא רשות בלבד.

3. לגבי מה שכתב הרמב"ם שאיסור השבועה הוא משום שמשותף שם שמים בדבר אחר, צריך עיון איזה שיתוף יש פה. וכמו כן כתב בהלכות שבועות:

ואסור להשבע בדבר אחר עם שמו, וכל המשתף דבר אחר עם שם הקדוש ברוך הוא בשבועה נעקר מן העולם, שאין שם מי שראוי לחלוק לו כבוד שנשבעין בשמו אלא האחד ברוך הוא (פי"א ה"ב).

ברור מן הטעם שנותן הרמב"ם (שאין שם וכו') שאסור להשבע בברואים אפילו אם אינו מזכיר שם ה' בשבועתו. אבל לפי זה קשה מדוע בניסוח האיסור כתב "להשבע בדבר אחר עם שמו".

4. מה שהביא הרמב"ם בסוף דבריו שממקרא זה לומדים שנשבעין לקיים המצוות, אינו עניין כלל לדבריו הקודמים ואינו שייך כאן. הרי החידוש בדין הוא דהוה אמינא שאסור להישבע שבועה כזאת מכיוון שמושבע ועומד מהר סיני, ושבועה זו אינה מוסיפה חיוב, על כן אין בה צורך ואסורה משום שבועת שוא, כמו שאסור להישבע לבטל מצווה (שבועות פ"א ה"ו). לכן קמ"ל שמותר להישבע לקיים את המצווה, וכל זה מבואר בהלכות שבועות (פי"א ה"ג). אם כן לאו בחיוב עסקינן, אלא בחידוש היתר, ואין זה קשור כלל לדבריו הקודמים של הרמב"ם דמהאי קרא ילפינן חיוב מצווה להישבע בשם ה'. יתרה

מזאת: דין זה עומד בסתירה לדברי הרמב"ם, שהרי משמע מכאן שהפסוק בא לחדש היתר ולא מצווה, וכדעת הרמב"ן. ועיין בלב שמח שהקשה כן על הרמב"ם. לפני שנתייחס לקשיים האמורים, נברר את שיטת הרמב"ן, החולק על הרמב"ם וסובר ש'ובשמו תשבע' הוא רשות ולא מצווה.

ב. שבועה זקוקה למתיר

הרמב"ן אומר ששיטתו מוכחת מן הסוגיא בתמורה. הגמרא שם דנה בפסוק "וְהִפְלֵא ה' אֶת מִפְתָּךְ" (דברים כ"ח, ט), מתוך הנחה שהוא עוסק בעונש מלקות על עבירה, והיא חוקרת באיזו עבירה מדובר. וזה לשון הגמרא (עם ביאור רש"י בסוגריים):

אימר: אפילו שבועת אמת! [דקא מזהר קרא אפילו שבועת אמת לא ליעבד בשם שמים, ואי עביד והפלא ה' את מכותך שיטול מלקות] בהדיא כתיב שבועת ה' תהיה בין שניהם [דשרי למיעבד]. אימר: הני מילי – לפייס את חברו, אבל מילקא – לילקי! [לפייס את חברו שלא יהא תובעו ממון אבל מילקא לילקי הואיל ומביא עצמו לידי שבועה]² לא מצית אמרת, דהכתיב ובשמו תשבע [דשבועת אמת שריא למעבד] (ג:).

הרי שהגמרא למדה מן הפסוק "וּבְשֵׁמוֹ תִשָּׁבַע", שמותר להישבע שבועת אמת, ואם כן המקרא הזה הוא היתר ולא מצווה. אולם סוגיה זו צריכה עיון. מה הייתה ההוה אמינא ששבועת אמת תיאסר – משום מה יש לאסור אותה? בשיטה מקובצת שם (אות יב) הוצעו שני מקורות לאיסור זה:

א. "אֶת ה' אֶל־לִהְיֶךָ תִירָא" (דברים י', כ).

ב. "אִם לִירָאָה" (שם, יב).

אבל הדבר טעון הסבר. מדוע שבועת אמת תיחשב כפגם ביראת ה'?
יש לבאר את הדבר על פי הסבר האבן עזרא³ בשבועת שקר:

העובר על השבועה כאלו מכחיש וכופר בה' יתברך כי כוונת השבועה: כאשר השם אמת כן יהיה דברי אמת.

2 יש חידוש בפירוש זה של רש"י, ועיין במסורת הש"ס על אתר שהביא פירוש אחר בשם הרמב"ן בספר המצוות.

3 כך מצוטט אבן עזרא בפירוש רבינו בחיי פרשת יתרו על הפסוק "לא תשא" (שמות כ', ז). ולפנינו באבן עזרא שם: "והנה טעם לזכור השם, כי כאשר הוא השם אמת, כן יהיה דברו אמת", והכוונה זהה.

על פי דברים אלה יש לעמוד על בעיה יסודית הקיימת בכל שבועה. מיסודות אמונתנו היא שכל מציאות ברואה תלויה בקב"ה, ואילו מציאות הבורא לבדה מוחלטת ונדאית ואינה תלויה בשום דבר. כך כתב הרמב"ם:

שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם. הוא שהנביא אומר וה' א-להים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו, והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו, כלומר אין שם מצי אמת מלבדו כמותו (יסודי התורה פ"א ה"ג-ה"ד).

לאור דברי הרמב"ם האלה אין רלוונטיות לשאלה אם הדבר שנשבעים עליו הוא אמת. השבועה היא שקר, משום שקיומה של המציאות שהיא נושא השבועה אינו הכרחי מצד עצמו, והשבועה תולה את מציאותו הוודאית של הבורא באמת המסופקת והמקריית הזאת. כל שבועה – ולא רק שבועת שקר – גובלת בכפירה, משום שהיא אומרת "כשם שהבורא אמת כן דבריי אמת", בעוד שאמתות הבורא אינה בת השוואה לשום אמת אחרת, ובעוד שכל 'אמת' אחרת היא שקר ביחס לאמת הגדולה והבלעדית ("הוא לבדו אמת"). אכן, כפירה ושקר הוא להשוות את אמתות הבורא ל"מציאותן" של עובדות לא קיימות; אבל גם השוואת מציאות הבורא למציאות מפוקפקת, הטבועה בפוטנציאל של חידלון שרק במקרה לא התממש, שקרית היא. כל שבועה אפילו על אמת היא בבחינת שבועת שקר. על פי זה מובנת קביעת הגמרא בתמורה, שגם שבועת אמת מעידה על חיסרון בירתה ה', ומן הדין שתיאסר.⁴

4 לכאורה לפי תפיסה זו קשה שהרי מצאנו במקרא שהקב"ה עצמו נשבע. אכן נראה שיש הבדל רב בין שבועה של הקב"ה ובין שבועת בשר ודם. בשר ודם צריך לאמת דבריו, משום שיש מקום לחשוש שדבריו אינם נכונים, וזה תפקיד השבועה. הקב"ה לעומתו אינו צריך לאמת דבריו, שהוא אומר ועושה, וכל דברו אמת וקיים לעד אפילו שלא בשבועה.

את שבועתו של הקב"ה יש לפרש על פי הרמב"ן על הפסוק "בִּי נִשְׁבַּעְתִּי": "והנה הובטח שלא יגרום שום חטא שיכלה זרעו, או שיפול ביד אויביו ולא יקום. והנה זו הבטחה שלימה בגאולה העתידה לנו" (בראשית כ"ב, טז ד"ה יען אשר). אף על פי שגזירתו של ה' אמת, קיומה בדרך כלל תלוי גם במעשי בני אדם, והשבועה באה להבהיר שהגזירה במקרה זה תתגשם בכל אופן. מעין זה כתב הרמב"ן גם בפירושו לבראשית (ט"ו, ו).

נמצא ששבועת ה' אין פירושה "כאשר ה' אמת כן יהיה דבר זה אמת", אלא שכשם שמציאות ה' אינה תלויה בשום דבר, כן דבר זה יתקיים בלי קשר להתנהגות בני אדם. על פי זה יתבאר פסוקי תהלים "כִּרְתִּי בְרִית לְבַחֲרֵי נִשְׁבַּעְתִּי לְדוֹד עֲבָדֶי: עַד עוֹלָם אֶכֶן זְרַעַךָ וּבְנֵיךָ לְדוֹר וָדוֹר כִּסְאֶךָ סֶלָה" (פ"ט, ד-ה). בכל המקרא לא מצאנו שהקב"ה הבטיח לדוד דבר בעניין זה בלשון שבועה. אולם כן מצאנו (שמ"ב ז', יד) את ההבטחה "אֲשֶׁר בְּהֻעָתוֹ וְהִכְחַתִּיו בְּשֶׁבֶט אֲנָשִׁים וּבְנִי אָדָם" – אין הדבר תלוי בהתנהגות (ובתהלים (שם, לד), "וְחִסְדִּי לֹא אֶפִּיר מֵעַמּוֹ וְלֹא אֲשַׁקֵּר בְּאֲמוֹנָתִי"); וזו הרי משמעות השבועה כשמדובר בשבועת הקב"ה עצמו.

לפי הבנתנו בהוה אמינא שכל שבועה אסורה, יש לעמוד על המסקנה. לדעת הרמב"ן, הפסוק "וּבְשֵׁמוֹ תִשָּׁבַע" שבאמצעותו דוחה הגמרא את האיסור של שבועת-אמת, אינו אלא היתר גרידא. כיצד עלינו להבין את הדבר? כמובן, ייתכן שהתורה מתירה שבועות באופן בלתי מוסבר בבחינת גזירת הכתוב, למרות שהסברה נותנת שאין להתיר אותן. עם זאת, נראה להציע הסבר לדבר: ההיתר נובע מן המגמה להרחיק את עם ישראל מעבודה זרה. אם אין אפשרות להישבע בשם ה', קיימת סכנה שישבעו, להבדיל, בשם אלהים אחרים. לצורך זה, הותרה השבועה בשם ה' על האמת, על אף הבעייתיות שבדבר. וכן נראה מלשון ר' יוסף בכור שור על הפסוק "לא תִשָּׂא":

לא תאמר מאחר שאין ה' רוצה שיהיה לנו ארון אלא הוא, בשמו אשבע הן לאמת הן לשקר, כי לא אוכל לישבע בשם אלוה אחר. לכך נאמר לא תשא את שם, כי ה' אמת ואין נשבעין בו רק באמת, אבל באמת נשבעין בו דכתיב 'ובשמו תשבֵע'.⁵

פירוש הדברים: היות שאסור לישבע בשם אלהים אחרים, היה עולה על דעתנו שיהיה מותר לישבע בשם ה' בין באמת בין לשקר, על מנת למנוע אותנו מלהזדקק לעבודה זרה. הוה אמינא זו אינה מתקבלת לגבי שבועת שקר, דכתיב "לא תִשָּׂא". אבל היא מתקבלת לגבי שבועת אמת, שנאמר "וּבְשֵׁמוֹ תִשָּׁבַע".

ג. שבועת שוא

ראינו שאיסור שבועה מקפל בתוכו משמעות שלילית הגובלת בכפירה, ושמשמעות זו דיה כדי לאסור אותה, אלמלא היתרה התורה שבועת אמת בפסוק "וּבְשֵׁמוֹ תִשָּׁבַע". אך לאמתו של דבר נראה שהיתר זה אינו מוחלט – יש שבועות שאינן כלולות בהיתר והן נאסרות להלכה עקב הבעיה הקיימת בכל שבועה.

התורה אוסרת שבועת שוא. הרי"ף והרמב"ם פסקו על פי הירושלמי ששבועת שוא מוגדרת כשבועה שאין בה צורך, אפילו אם אמת היא, כגון הנשבע על אבן שהיא אבן.⁶ מהו יסוד איסור זה? באופן פשוט יש להסביר שהאיסור נובע מהזכרת שם שמים ללא צורך. אלא שלפי זה אין אנו מבינים מדוע יש איסור מיוחד בשבועת שוא החמור יותר מכל הזכרת שם שמים לבטלה שלא בשבועה. יעויין ברמב"ם (תשובה פ"א ה"ב), שם

5 ר' יוסף בכור שור מפרש ששבועת "שוא" בפסוק שלנו היא שבועת שקר, בניגוד לשיטת הרי"ף. עיין שם שהסביר מה בין איסור "לא תשא" לאיסור "לא תשבֵעו בשמי לשקר".

6 ועיין ירושלמי שבועות (פ"ג סוף ה"ח "על תרין דאינון תרין"), רי"ף שבועות (יג.) ורמב"ם שבועות (פ"א ה"ה).

משמע ששבועת שקר ושוא הן עבירות חמורות בדומה לחייבי כריתות, ומשמע שהזכרת שם שמים לבטלה היא מן הקלות. נראה מכאן שבשבועות שוא טמון עניין המבחין אותה מכל הזכרת שם שמים לבטלה.

נעמוד על כך מתוך פירוש הרמב"ן לפסוק "לא תשא". הרמב"ן מפרש גם הוא ששבועת שוא היא "להישבע בשם הנכבד לריק, כגון הנשבע על הידוע לאדם לשנותו או לקיימו", ובהמשך דבריו כותב הרמב"ן:

וסדר זו המצוה אחר אזהרת עבודה זרה, כי כאשר ראוי ליראה את ה' הגדול והנורא שלא לתת כבודו לאחר, כן ראוי לתת כבוד לשמו, והנושא אותו לשוא מחללו, כענין שכתוב ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם א-להיך (ויקרא יט יב). וכמו שהחמיר בעבודה זרה וכתב העונש כי הוא אל קנא פוקד עון אבות על בנים, כן כתב בזה העונש כי לא ינקה אותו. ואמר בלשון הזה, ולא אמר כי יפקוד עליו, בעבור שאינו אצל הנשבעים עבירה גמורה ויחשוב שראוי למחול לו, אמר כי לא ינקה כל הנוגע. ודבר ר"א על הכתוב הזה כהוגן (שמות כ', ז ד"ה וסדר זו).

גם הרמב"ן מחמיר מאד באיסור שבועת שוא כמו שראינו ברמב"ם, ומשווה אותה לשבועת שקר וגם לעבודה זרה. ברם דבריו האחרונים, שבהם הוא מביע הסכמה לפירוש האבן עזרא לפסוקנו, מרפסן איגרא. כל המעיין בדברי אבן עזרא רואה בעליל שפירושו שונה לחלוטין מפירוש הרמב"ן. האבן עזרא מרחיב את הדיבור בעניין שבועת שקר ומביא דוגמאות רבות לעונש שהגיע לאנשים שלא קיימו את שבועתם. כהנמקה לחומר האיסור הראב"ע מסביר את משמעות הכפירה הקיימת בשבועת שקר כפי שהבאנו לעיל בשמו. מה לכל זה ולפירוש הרמב"ן ששבועת שוא היא שבועה לריק? הרמב"ן אינו רגיל להסתיר את מחלוקותיו עם אבן עזרא, ואם כן מדוע כאן הוא מעלים את ההבדל הברור שביניהם – לדעת אבן עזרא, שלא כרמב"ן, "שבועת שוא" המוזכרת בפסוקנו היא לאמתו של דבר שבועת שקר? מפליא שהרמב"ן מתבטא בצורה כה טבעית וכמעט כלאחר יד מבלי להרגיש שיש בדבריו קושי כלשהו.

אנו למדים מכאן שהרמב"ן לא ראה הבדל עקרוני בין פירוש אבן עזרא לפירושו הוא. ראב"ע מדבר על שבועה לשקר ורמב"ן על שבועה לריק; אבל שני איסורים אלה ביסודם אחד הם, וההבדל ביניהם הוא צורני בלבד. כל חומרותיו של אבן עזרא לגבי שבועת שקר תקפות גם לגבי שבועה לריק, משום ששבועת שקר אין בה אלא חרפה של בעיה הקיימת גם בשבועה לריק, וביסודו של דבר – בכל שבועה. כל שבועה היא ביסודה שבועת שקר, שהרי יש בה משום תליית אמתות הבורא במציאות ברואה, וזו הסיבה

שהתורה אוסרת שבועת שוא. במילים אחרות, יסוד איסור שבועת שוא (שבועה לריק) הוא בפגם שקיים בכל שבועה. אמנם אמרה תורה "וּבְשֵׁמוֹ תִשָּׁבַע" ובכך התירה שבועות הנגועות באותו מום בסיסי, אבל היתר זה מצומצם – התורה התירה רק שבועות שיש בהן צורך. כאשר השבועה היא ללא תכלית, חוזר וניעור הפגם הבסיסי הקיים בה, והיא נאסרת. העולה מכאן הוא שפירוש איסור שבועת שוא הוא שההיתר להישבע הנלמד מ"וּבְשֵׁמוֹ תִשָּׁבַע" הוא מוגבל. תוקפו מצטמצם לשבועות שיש בהן צורך. שבועות אחרות שאותן מכנה התורה "שוא" – נאסרות.⁷

ד. "ובשמו תשבע" לפי הרמב"ם

על רקע הדברים האמורים ניגש לשיטת הרמב"ם. הרמב"ן מוכיח נגד הרמב"ם מן הגמרא בתמורה שהתפקיד של 'ובשמו תשבע' הוא להתיר. אמנם, כך מוכח בגמרא שם בלי ספק. אך נראה שהרמב"ם התלבט בבעיה שהזכרנו לעיל, דהיינו כיצד התירה התורה להישבע בשם ה' על אף הבעייתיות שבדבר? תשובת הרמב"ם לשאלה זו שונה מתשובת ר' יוסף בכור שור. לדעת הרמב"ם הבעיה נפתרת על ידי המצווה החיובית שיש בשבועה. מצווה זו מתירה את השבועה ומרשה לנו להתעלם ממשמעותה השלילית. אך כדי להבין עניין זה על בוריו עלינו להתבונן בתוכן המצווה ובטעמה לפי הרמב"ם.

בספר המצוות כותב הרמב"ם כי יש בשבועה בשם ה' משום "גדולה כבוד ועילוי". בהלכות שבועות הוא כותב, "והידור וקידוש גדול הוא להישבע בשמו" (פי"א ה"א). מה טיבם של העילוי והקידוש שבשבועה? ניתן ללמוד על כך מההגדרה התמציתית שנותן הרמב"ם בראש הלכות שבועות: "להישבע בשמו באמת". כידוע, אין הרמב"ם נוהג לעסוק בפרטי הלכות בהגדירו את המצוות בראשי הלכותיו. על כן מפליא שהרמב"ם בחר להזכיר דווקא כאן שהשבועה צריכה להיות "באמת". ודאי נכון שאסור להישבע לשקר, אבל כאשר הרמב"ם מקציב שלוש מילים להגדרת המצווה, אין להניח שאחת מהן היא הלכה שאינה קשורה לאותה הגדרה. ברור שאין מטרת הרמב"ם כאן להודיע לנו שאסור להישבע לשקר, ולכן נראה לפרש את דבריו: "להישבע בשמו, שהוא האמת". הרמב"ם מגדיר לנו את תוכן

7 עיין גם בהלכות שבועות (פי"ב ה"א). ויותר מזה משמע ממכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דבחדש יתרו פרשה ז): "אף שבועת שוא היתה בכלל שנאמר או נפש כי תשבע לבטא בשפתים, והרי הכתוב מוציאה מכללה ומחמיר עליה ופוטרה מן הקרבן". אלמא דהתורה החמירה יותר בשוא מאשר בשקר, בכך שהיא מונעת כפרה בשוגג. כך פירש בזית רענן לילקוט שמעוני יתרו (רמז רצה), וכך כתב גם בתשובות חכמי צרפת ולותיר סימן כה. ואולם הגר"א שם מחק את התיבות "ומחמיר עליה".

המצווה – אדם מצווה להישבע בשם ה' מפני שרק הבורא לבדו הוא האמת. כאשר אנחנו רוצים לאמת עובדה כלשהי מחייבת אותנו התורה להישבע דווקא בשמו הגדול ולא בשום דבר אחר, כי כך נפגין את אמונתנו שאין אמת כאמתנו. מצווה זו היא עילוי וקידוש משום שהיא ממחישה את העיקרון שקבע הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"א), שכל הנמצאים בעולם תלויים בו והוא אינו צריך לאחד מהם.

עכשיו נבין כיצד לדעת הרמב"ם המצווה 'ובשמו תשבע' יכולה להתיר את השבועה. הלא הפגם שבשבועה הוא שיש בה משמעות של תליית מציאות הבורא במציאות ברואה. תיקון פגם זה הוא קיום מצוות 'ובשמו תשבע'. מצווה זו גודרת את פרצת השבועה ומחזקת אותה בדיוק בנקודת התורפה שלה. אדרבה, אומרת התורה, מצווה אתה להישבע דווקא בשם ה', כי בזה אתה מבליט את אמונתך בו כאמת המוחלטת. אלמלא המצווה שבה, השבועה הייתה מתפרשת כמשפט הגובל בכפירה. ברם עכשיו השבועה הפכה לחפצא של מצווה, שנועדה לקדש את שמו. כוונת הנשבע מתפרשת כרצון לקיים המצווה, והמצווה היא לתת כבוד לשמו ולהצהיר שאין עוד מלבדו. מצוות 'ובשמו תשבע' היא הסם המרפא את השבועה משום שהיא הופכת אותה להצהרת אמונה צרופה.

בפתח דברינו דייקנו מדברי הרמב"ם שמצוות 'ובשמו תשבע' נוהגת רק בשבועה שיש בה צורך ועכשיו נוכל להסביר את מקור הדין. הראנו שלדעת הרמב"ן איסור שבועת שוא נובע מן הפגם הגלום בכל שבועה, דהיינו ההשוואה בין אמתות הבורא למציאות הברואים. ברם רק שבועת שוא אסורה משום ששאר השבועות הותרו על ידי 'ובשמו תשבע'. שבועת שוא אינה כלולה בהיתר זה, כי למדנו מ"לא תשא" שההיתר מוגבל לשבועות שיש בהן צורך. עד כאן הרמב"ם מסכים לרמב"ן. אלא שהרמב"ם סובר שהמתיר של השבועות שהותרו הוא דווקא המצווה 'ובשמו תשבע'. לכן מה שסובר הרמב"ן שהמתיר אינו כולל שבועות שאין בהן צורך, מיתרגם לשיטת הרמב"ם לקביעה שבשבועות ללא צורך אין מצווה המסוגלת להתיר. לו הייתה המצווה נוהגת בשבועות שאין בהן צורך לא ייתכן שהן תהיינה אסורות שכן המצווה הייתה מתגברת על הפגם שבהן ומתירה אותן, בדיוק כפי שהיא פועלת לגבי שאר שבועות.

ה. ההיתר להישבע לקיים את המצוות

לעיל תמהנו מדוע מביא הרמב"ם בקשר למצווה זו את ההיתר להישבע לקיים את המצוות, הלא דין זה היתר הוא ולא מצווה ואינו שייך לחיוב 'ובשמו תשבע'.

נראה שקושיה זו מתיישבת לפי הנחתנו שלדעת הרמב"ם המצווה שבשבועה היא שמתירה אותה.

מקור דברי הרמב"ם הוא בסוגיה בתמורה הנ"ל. לאחר שהגמרא מוכיחה מן הפסוק "וּבְשֵׁמוֹ תִּשָּׁבַע" ששבועת אמת מותרת, היא מקשה (עם ביאור רש"י בסוגריים):

ההוא מיבעי ליה לכדרב, דאמר רב גידל אמר רב: מנין שנשבעין לקיים את המצות – שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך! [ואהכי איצטריך האי קרא ובשמו תשבע לאשמועינן דנשבע לקיים את המצווה מותר] הכתיב קרא אחרינא וכו' תדבק ובשמו תשבע [דחרי קראי כתיבי ובשמו תשבע... חד מיבעי ליה דנשבע לקיים את המצווה ואידך לשבועת אמת] (ג:).

המסקנה העולה מהסוגיה היא ששני היתרים לפנינו: להישבע שבועת אמת רגילה ולהישבע לקיים מצווה, ושניהם נלמדים מכפילות הפסוק "וּבְשֵׁמוֹ תִּשָּׁבַע". ברם נראה שהרמב"ם הבין את הסוגיה לאור הנחתו שדווקא המצווה להישבע מתירה שבועה רגילה. על כן הסיק הרמב"ם מסמיכת שני העניינים שגם המתיר בשבועה לקיים המצווה הוא החיוב להישבע בשם ה' אלא שנדרש לזה פסוק נוסף. ברור שאין 'ובשמו תשבע' מתיר כל שבועה: שבועות שאין בהן צורך אינן ניתרות ואמנם המצווה כלל לא נאמרה בשבועות כאלה כדילפינן מ"לא תשא". אלמלא הפסוק הנוסף היינו אומרים שגם שבועה לקיים את המצווה אינה כלולה במצווה וגם לא בהיתר, שהרי גם בה אין צורך דמושב ועומד מהר סיני הוא. קמ"ל מקרא יתירא שמצוות 'ובשמו תשבע' נוהגת בשבועה זו שכן לצורך היא, דלזרוזי נפשיה גם כן נחשב צורך (נדרים ח.), ומכיוון שהמצווה נוהגת השבועה מותרת. סוף דבר, כוונת הרמב"ם בספר המצות היא לקבוע את היקף המצווה. בתחילת דבריו הוא כותב שהמצווה נוהגת רק בשבועה שיש בה צורך. בסוף דבריו הוא מוסיף שגם שבועה לקיים המצווה נחשבת כ"יש בה צורך", ולכן מצוות 'ובשמו תשבע' נוהגת בה וממילא מתירה אותה כשם שהיא מתירה שאר שבועות.

ו. האיסור להישבע בברואים

עד עכשיו התייחסנו לצדדים החיוביים של 'ובשמו תשבע' – המצווה לפי הרמב"ם וההיתר לכולי עלמא. עכשיו נעבור לאיסור להישבע בברואים, איסור הקיים הן לפי הרמב"ם והן לפי הרמב"ן. עמדנו על כך שהרמב"ם רואה בשבועה בברואים מעשה איסור עצמאי של שיתוף ולא רק ביטול עשה של 'ובשמו תשבע'. ולפי זה התקשינו מדוע תולה הרמב"ם את קיומו של איסור זה במצווה החיובית שיש בשבועה?

אכן לפי דברינו מבואר שאלמלא המצווה החיובית, לא רק שהיה מותר להישבע בברואים, אלא אדרבה – היה מותר להישבע רק בברואים. שכן רק מציאותם ראויה להשתוות למציאותם של ברואים אחרים, מה שאין כן לגבי אמתות הבורא שאי אפשר לכוללה בחדא מחתא עם כל אמת אחרת. כאשר התורה חייבה את השבועה בשם ה' היא הפכה את השבועה לחפצא של מצווה אשר מטרתה לחלוק כבוד לשמו ולהצהיר שאין אמת כאמתו, וזה מה שמתיר את השבועה ומרשה לנו להתעלם ממשמעותה השלילית. מעתה מי שיישבע בשם אלהים אחרים עושה מעשה איסור שהרי הוא כמשתמש בשרביטו של מלך לחלוק כבודו להדיוט, כאילו אומר לגבי נברא זה שגם לו יש "אמתת עצם" (כלשון הרמב"ם בספר המצוות). כוונה זו מתפרשת בשבועה רק בגלל המצווה, שהגדירה את השבועה כנתינת כבוד כלפי מעלה. אלמלא המצווה היינו אומרים ששבועה מעידה דוקא על אמת מקרית ומסופקת.

זו גם הסיבה שהרמב"ם מכנה את האיסור שיתוף שם שמים בדבר אחר. כאמור, אין בשבועה מצד עצמה משום נתינת כבוד ומבחינה זו אין כל רע בשבועה באחד הברואים. אולם מצוות 'ובשמו תשבע' מקדישה את השבועה לשמים ומייעדת אותה לכבוד הבורא. האיסור להישבע בברואים נובע משיתופם בשבועה המיועדת ושייכת להקב"ה. רק בגלל שיתוף זה ניתן לפרש את השבועה כנתינת כבוד לאחד הברואים. כללו של דבר, הרמב"ם עומד כאן על השלכה נוספת של המצווה להישבע בשמו, דהיינו שמעתה השבועה בנבראים נחשבת כמעשה שיתוף. האיסור הוא אכן פועל יוצא מן המצווה.

מכלל דברינו מתבאר שעל אף שהרמב"ם והרמב"ן מסכימים על קיומו של איסור שבועה בברואים, חלוקים הם עקרונית בהבנת האיסור. הרמב"ן כותב שהאיסור הוא משום עבודה זרה והוא זהה עם האיסור 'לא ישמע על פיד'. הרמב"ם אינו מזכיר עבודה זרה בכלל בעניין זה ולדעתו האיסור הוא משום שיתוף הברואים בכבוד הבורא, שבכך מייחסים להם את אמתו המוחלטת. איסור זה נוהג בכל אחד מן הברואים ואפילו אינו עבודה זרה, כפי שעולה מהמחשבותיו של הרמב"ם שם (משה רבנו וכו'). האיסור להישבע בעבודה זרה הנלמד מ"לא ישמע על פיד" (שמות כ', יג), הובא בספר המצוות (לא תעשה יד), והרמב"ם כתב שם בפירוש שהאיסור הוא רק בעבודה זרה ממש. איסור זה נפסק על ידו בהלכות עבודה זרה (פ"ה ה"י). ושני איסורים שונים הם לדעת הרמב"ם.⁸

8 הכסף משנה והרדב"ז בהלכות שבועות הביאו מקור לרמב"ם מפרק ד' מיתות. ברור שכוונתם לדף סג. בעניין איסור המשתף שם שמים ודבר אחר, ולא לאיסור "הנודר בשמו ומקיים בשמו" של עבודה זרה, הנידון שם בעמוד הבא.