



בס"ד

השיעור מוקדש לעילוי נשמת מנחם אביצור בן יהודה אריה ז"ל

משפטים ומוסר

לפרשת משפטים (על פי שיעורים של הרב אהרון ליכטנשטיין זצ"ל והרב שמעון קליין)

הי"ד) מבין שהכוונה לכך שיש להקים בתי דין בכל פלך ופלך, כדי שישפטו אנשים שאינם מקיימים את שש המצוות האחרות. א"כ, לדבריו לא מדובר על מצוה עצמאית, אלא על דרך לאכוף את קיומן של שש המצוות האחרות.

2. ברם, הרמב"ן (בראשית ל"ד, יג) בפרשת וישלח חולק על הרמב"ם:

"ועל דעתי, הדינין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דיינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל..."

הרמב"ן סבור שמצוות הדינים מקבילה, פחות או יותר, למשפטים שבהם נצטווה עם ישראל. דבריו מבליטים את העובדה, שהמשפטים אינם מייחדים את עם ישראל דווקא.

ברם, מדגיש הרב אהרון ליכטנשטיין, יש בכל זאת הבדל משמעותי בין משפטי עם ישראל ומשפטי הגויים. הבדל זה משתקף לעתים גם במישור ההלכתי, כמו ההלכה שמציין הרמב"ם (שם), שבן נח שעבר עבירה חייב מיתה על פי עד אחד ודיין אחד ובלא התראה, בניגוד ליהודי. אולם עיקרו של ההבדל הוא במישור העקרוני. כאשר הגיע עם ישראל למרה.

3. שמות ט"ו, כה:

"שֵׁם שָׁם לוֹ חָק וּמִשְׁפָּט"

רש"י מבאר שהכוונה היא לשבת, פרה אדומה ודינים. ולכאורה קשה: מצוות השבת ופרה אדומה אמנם לא ניתנו לפני כן, ואינן שייכות לאומות העולם – אולם הדינים כבר ניתנו לבני נח, ומדוע אפוא היה צורך לחזור ולצוות את עם ישראל עליהם?

אלא, מסביר הרב ליכטנשטיין, יש, הבדל מהותי בין ערכם של המשפטים אצל אומות העולם וערכם בעם ישראל. ביטוי קיצוני לכך מצוי בדבריו של דוד המלך.

מיקומה של פרשת משפטים נראה תמוה, משתי סיבות. ראשית, פרשת יתרו מסיימת בהלכות הקשורות למזבח.

1. שמות כ':

"מִזְבַּח אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִי"

"וְלֹא תַעֲלֶה בַמַּעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי"

"וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַעֲשֶׂה לִי"

ולכן המשכה הטבעי הוא פרשת תרומה, העוסקת בבניית המזבח והמקדש.

שנית, הגמ' בכריתות (ט). אומרת, שעם ישראל נכנס לברית עם הקב"ה במילה, בטבילה ובזריקת דם. זריקת הדם התבצעה במסגרת ברית האגנות, המתוארת בהמשך פרשתנו (פרק כ"ד). אירוע זה הוא, אפוא, חלק בלתי נפרד ממעמד הברית של עם ישראל והקב"ה בהר סיני, וממילא יש לתמוה על כך שהתורה 'חתכה' את מעמד הר סיני לשניים, והכניסה בין שני החלקים את פרשת משפטים, העוסקת בעיקר בדיני ממונות שונים.

במכילתא (יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה ג') נחלקו התנאים, האם ברית האגנות נעשתה קודם מתן תורה או אחריו, ובמקביל נחלקו בכך רש"י והרמב"ן. לפי הדעה שהאירועים מופיעים בתורה לפי הסדר הכרונולוגי, וברית האגנות נכרתה לאחר מתן תורה, שאלתנו קשה במיוחד, שכן נמצא שאין מדובר רק בסדר הדברים בתורה, אלא בסדר האירועים בפועל: מה ראה הקב"ה לצוות דווקא על המשפטים באמצע מעמד הר סיני, לפני סיום כריתת הברית עם בני ישראל?

כדי להשיב על שאלות אלו, עלינו לעמוד על חשיבותם של המשפטים.

לכאורה, דיני ממונות הם עניין אוניברסלי הנוגע לעולם כולו, ואינו מייחד את עם ישראל דווקא. זוהי באמת אחת משבע מצוות בני נח: הדינים.

למעשה, ישנה מחלוקת ראשונים בשאלה מה פשר מצוות הדינים שניתנה לבני נח. הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ט,

אל לנו להפקיר את השמירה עליהם בידי ציבורים אחרים.

בשיעור השבוע נרצה להתמקד בתפישה ערכית המשתקפת משני פסוקים בפרשת משפטים.

7. שמות כ"ג, ד-ה':

"כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אֵיבֶדְךָ אוֹ חֲמֹרוֹ תֵעָה הַשֵּׁב תְּשִׁיבֵנוּ לוֹ: כִּי תִרְאֶה חֲמֹר שֶׁנֶּאֱדָרְךָ רִבֵּץ תַּחַת מִשְׁאוֹ וְחִדַּלְתָּ מֵעֵזֵב לוֹ עֵזֵב תִּעְזָב עִמּוֹ".

בראשון מתואר אדם הפוגש בדרכו את שור אויבו או את חמורו. בשני מתואר אדם הרואה את חמור שונאו רובץ תחת משאו. בשני המצבים הוא נתבע לפעול- להשיב או לפרוק משא בהמה. מהו ההיגיון המשפטי המשוקע בהוראות אלו? מהו סולם הערכים העומד בבסיסן?

לפני שנתעמק בשני הפסוקים הללו, יש להדגיש שהתמונה המקראית מעט מורכבת יותר, כי התורה בפרשת כי-תצא בספר דברים שבה ומתארת את שתי ההלכות.

8. שמות (משפטים) בהשוואה לדברים (כי תצא):

שמות כ"ג	דברים כ"ב
כִּי תִפְגַּע	לֹא תִרְאֶה
שׁוֹר אֵיבֶדְךָ	אֶת שׁוֹר אֲחִיךָ
או חמרו	או את שׁוֹ נְדָחִים
תֵעָה	וְהִתְעַלְמַתְּ מֵהֶם
הַשֵּׁב תְּשִׁיבֵנוּ לוֹ:	הַשֵּׁב תְּשִׁיבֵם לְאֲחִיךָ:
	וְאִם לֹא קָרֹב אֲחִיךָ אֲלֶיךָ וְלֹא יִדְעֶתָ וְאִסַּפְתָּו אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ
	וְהָיָה עִמָּךְ עַד דָּרֹשׁ אֲחִיךָ אֹתוֹ וְהִשְׁבֹּתוּ לוֹ:
	וְכֵן תִּעְשֶׂה לְחֲמֹרוֹ וְכֵן תִּעְשֶׂה לְשִׁמְלֹתוֹ וְכֵן תִּעְשֶׂה לְכָל אֲבֹדֹת אֲחִיךָ אֲשֶׁר תֵּאבֹד מִמֶּנּוּ
כִּי תִרְאֶה	וּמִצָּאתָה לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם:
חמור שנאדך	לֹא תִרְאֶה
רִבֵּץ תַּחַת מִשְׁאוֹ	אֶת חֲמֹר אֲחִיךָ אוֹ שׁוֹר
וְחִדַּלְתָּ מֵעֵזֵב לוֹ	נִפְלִים בְּדָרְךָ
עֵזֵב תִּעְזָב עִמּוֹ:	וְהִתְעַלְמַתְּ מֵהֶם
	הֵקֵם תִּקֵּם עִמּוֹ:

כפי שקל לראות, שלד הסיפורים דומה. יחד עם זאת השוני ביניהם הוא רב.

א. בספר שמות התיאור נוגע ל"שור אויבך" או "חמורו" ה"תועה", בספר דברים השור הוא של אחיך, ולצדו שׁוֹ, והם נידחים.

ב. ספר דברים מרחיב את ההוראה "לא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אֲחִיךָ אוֹ אֶת שׁוֹ נְדָחִים וְהִתְעַלְמַתְּ מֵהֶם", כמו אומר - אין מצב בו אתה מתעלם.

ג. בספר דברים ישנה הרחבה נוספת לחובת ההשבה, שאינה מתוארת בספר שמות - "וְאִם לֹא קָרֹב אֲחִיךָ אֲלֶיךָ

4. תהילים קמ"ז, יט-כ:

מִגִּיד דְּבָרָיו לַיַּעֲקֹב חֲקִיו וּמִשְׁפָּטָיו לְיִשְׂרָאֵל. לֹא עָשָׂה כֵן לְכָל גּוֹי וּמִשְׁפָּטִים בְּלִי יָדָעוּם הַלְלוּהָ

5. ומסביר הרב ליכטנשטיין זצ"ל:

הקב"ה נתן לעם ישראל את החוקים והמשפטים שלו, מה שלא עשה לאומות אחרות. המשפטים מבטאים קשר ייחודי בין עם ישראל לקב"ה, ובאמצעותם עם ישראל והקב"ה מסתודדים יחד - משא"כ הדינים שניתנו לאומות העולם, שאין מטרתם אלא ליצור חברה מסודרת ותקינה גרידא.

לפי זה מובן מדוע מוקמה פרשת משפטים באמצע תיאור מעמד הר סיני. המשפטים הם תנאי לקבלת התורה. עם ישראל התחייב להיות בקשר רצוף עם הקב"ה באמצעות קיום המשפטים. זהו חלק בלתי נפרד ממעמד הר סיני ומהברית שנכרתה בין עם ישראל לקב"ה. המשפטים בעם ישראל אינם רק עניין פורמאלי או דרך טכנית לשמור על חברה יציבה. מדובר בכללים המכתיבים את יחסו הערכי של האדם לזולת ולחברה ומקנים ערכי התנהגות בסיסיים.

6. המדרש מפנה את הדברים במיוחד אל המנהיגים

(שמות רבה ל', יג):

'וְאִישׁ תְּרוֹמֹת יִהְיֶה' (משלי כ"ט, ד) - זה חכם שהוא יודע הלכות ומדרשות ואגדות, ויתום ואלמנה הולכין אצלו שיעשה דין ביניהן, והוא אומר להן: עסוק אני במשנתי, איני פנוי, ואמר לו הא-להים: מעלה אני עליך כאלו החרבת את העולם

העיסוק במשפטים הוא כל כך חיוני, עד שמי שמשמט ממנו כאילו החריב את העולם. מנהיג רוחני צריך להיות לא רק גדול בתורה, אלא גם מודע לבעיות עמו, לעסוק בצדקה וחסד, ולפקח על השמירה על ערכי המוסר והמשפט.

וממשיך הרב ליכטנשטיין ומדגיש:

הציבור הדתי בארץ לוקה לפעמים בכך, שהוא רואה בערכי המוסר והצדקה עניינים אוניברסליים, שאינם נוגעים אליו באופן מיוחד, כך שניתן להתייחס אל ההגנה עליהם כאל מצוה שיכולה להיעשות ע"י אחרים, ולהתרכז בהגנה על הערכים המייחדים את עם ישראל.

הציבור החילוני, שעניינים כמו שבת וכשרות אינם נוגעים ללבו, מקים קול זעקה בכל פעם שישנה פגיעה במוסר ובזכויות האדם, וכך הוא מצטייר כציבור יותר מוסרי ויותר הומניטרי. הציבור הדתי נוהג להזדעק רק כאשר פוגעים בערכים המייחדים אותו.

תפיסה זו היא מוטעית. ערכי המוסר, המשפט והצדקה אמנם רלוונטיים לכל אומות העולם, אולם הם בכל זאת נוגעים לעם ישראל באופן מיוחד, בהיותם מבטאים את הזיקה הייחודית שיש לו עם הקב"ה בכל הדורות, ולכן

מסביר הרב קליין, פשוט יותר לחייב אדם להשיב לאויבו שור לשימושו האישי. מחודשת היא ההוראה הנוספת - להשיב חמור, אל המרחב הציבורי, שהרי השבתו מקפלת בתוכה העצמת יתר למאבד, וגם אולי השלכה עקיפה שעשויה להרע למוצא.

"תעשה" - השור מחפש, מבקש. נמצא בעמדת חסר ומחפש את בעליו.

"הִשָּׁב תְּשִׁיבֵנוּ לוֹ" - 'השבה' פירושה החזרת דבר אל מקומו הראשון, אל המקום אליו הוא שייך. לשור קיימת זהות ושייכות, השייכות נפרמה והוא תועה. אי השבתו פירושה - התעלמות מתנועת חיים זו, מן החיבור הקיים בין השור לבין בעליו. השבה פירושה - מחויבות לטבעו של עולם, או לטבעה של הבריאה.

"הִשָּׁב" - צווי על פעולת השבה.

"תְּשִׁיבֵנוּ" - סיפור דברים.

בצעד ראשון כופה האדם על עצמו להשיבה, ובצעד שני הוא כבר שותף ואולי בוחר. בניגוד לציווי 'הִשָּׁב' שהוא מופשט, כעת נוסף ייחוס "תְּשִׁיבֵנוּ". תוספת "נו" - מצביעה על קירבת המשיב אל השור המושב, ליווי, עד אשר יושב אל מקומו ואל שיוכו.

נחזור כעת אל השאלה: מדוע התיאור הוא של 'שור אויבך'? מדוע לא 'שור איש'?

9. לדעת הרב קליין, הגדרה זו מונחת ליבה של ההוראה:

"שור אויבך" - התורה מציבה את האיבה השוררת בין בעל השור לבין מוצאו ב'חזית'. הצבה זו אינה מובנת מאליה. אילו בסיס החובה היה בהלכות ממונות, אזכור האיבה היה זר לעניין, שהרי חובה ממונית אינה אמורה להיות מושפעת מטיב מערכת היחסים שבין בעלי הדין. תיאור חוזר ונשנה לייחוס החברתי ('אויבך', 'שונאך', או 'אחיד'), כמוהו כהצבעה על בסיס חובת ההשבה, המושתת על מערכת היחסים הקיימת בין אדם לחברו. ניסוח מדויק יותר יצביע אל עבר הערבות ההדדית השוררת בחברה המדוברת. כאשר חברה בנויה, ומערכת היחסים בתוכה מפותחת (בדומה למצב המתואר בספר דברים, כשהשור הוא "שור אחיד") אזי חובת ההשבה היא רחבה ומשמעותית. כאשר החברה היא במצב ראשוני יותר, והאנשים בה מוגדרים כאויבים או שונאים זה לזה, החובה מצטמצמת בה באופן משמעותי.

בהקשר לחבלה; "ותורדם בחבל בעד החלון כי ביתה בקיר החומה ובחומה היא יושבת: ותאמר להם הֲתִירָה לָכֵן פֶּן יִפְגְּעוּ בְּכֶם הָרֹדְפִים וְנִחַבְתֶּם שָׁמָּה שְׁלֹשֶׁת יָמִים עַד שׁוּב הָרֹדְפִים וְאַחַר תֵּלְכוּ לְדַרְכְּכֶם" (יהושע ב', ט"ז) ועוד.

2 אותיות בכל"ם מייצרות הקשרים. דוגמאות: האות ב"ת מייצרת התייחסות למקום או למרחב הנתון; האות כ"ף מייצרת התייחסות לזמן ('כאשר'), או לדמיון ('כמו'); האות למ"ד משמשת במשמעות של - 'לאיזו תכלית'; האות מ"ם עשויה לענות על השאלה - 'מהיכן'.

ולא ידעתו ואספתו אל תוף בִּיתְךָ". ועוד הרחבה - "וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחִמְרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלֹתָו".

ההוראה השנייה מתארת גם היא בהמה נופלת, ואף בה מספר הבדלים:

א. שוב, הבהמה היא בהמת אחיך, לא שונאך;

ב. לא מתואר משא; מתוארת נפילה לא רביצה, וגם חובת הקמה, לא עזיבה.

ושואל הרב שמעון קליין: מה משוקע בפערים אלו? בעקבותיו נפתח בהיגיון המשפטי המשוקע בהוראות אלו. דרכנו אליו תהיה בקריאה קשובה בפרשייה, צעד אחר צעד.

פי תפגע שור איבך או חמרו תעשה השב תשיבנו לו:

"פי תפגע" - כי תפגוש, תבוא במגע. בשונה מ'מפגש' בו תנועה מקדימה של שני הצדדים 'איש אל רעהו', הפגיעה היא חד צדדית. בשונה מ'מפגש' האוצר בתוכו רב ממדיות, הפגיעה ממוקדת יותר¹.

"שור אויבך" - אך מתבקש הוא הניסוח "פי תפגע בשור אויבך". ב"ת מאותיות הבכל"ם הייתה מייצרת הקשר קונקרטי לפגיעה בהתייחסות למרחב בו נתון השור².

כסיפור, משמעותו הייתה - 'כי תפגע בשור, שהוא במקרה של אויבך'. בהיעדר ב"ת השימוש ניטל ההקשר וכאילו כתוב - "כאשר אתה פוגש שור אויבך, כמושג - השב תשיבנו". ונשאלת השאלה: מה מקופל בבחירה זו?

"שור אויבך" - שתי שכבות משוקעות בתיאור זה. שור זה הוא שור מבויית, הוא משויך אל בעלים, וביחס אליו הוא תועה, מחפש. בשכבה שנייה מתוארת מערכת היחסים שבין המוצא לבין בעל השור הנתפש כאויבו. דומה שכך הם פני הדברים: השכבה הראשונה מייצרת קשר חי בין הבהמה לבעליה, ואל קשר זה מחויב המוצא. הבהמה תועה, מחפשת, ועליו לאפשר לקשר חי זה להמשיך ולהתקיים.

ועדיין, יכול היה הכתוב לדבר על "שור איש", וכהרחבה להתייחס או לרמוז אל אויב או אל אוהב. מדוע התיאור הוא של "שור אויבך"?

"שור אויבך או חמרו" - שור הוא בהמת עבודה (חרישה, סובב אבן רחיים ועוד). החמור לעומתו הוא בהמת משא. הראשון משמש אדם לעבודה, השני מאפשר תנועה ותקשורת עם העולם.

¹ דוגמאות: "וַיִּדְבֹר אֶתְּם לֵאמֹר אִם יֵשׁ אֶת נַפְשְׁכֶם לְקַבֵּר אֶת מֵתֵי מִלְּפָנַי שְׁמַעוּנִי וּפְגַעוּ לִי בְעַפְרוֹן בֶּן צַחַר: וַיִּתֵּן לִי אֶת מְעֵרַת הַמְּכַפְלָה אֲשֶׁר לוֹ אֲשֶׁר בְּקִצָּה שְׂדֵהוּ בְּקֶסֶף מְלֵא יִתְּנֶנָּה לִי בְּתוֹכְכֶם לְאַחֲזַת קִבְרִי" (בראשית כ"ג, ח-ט); "וַיִּזְרְאוּ שְׂטָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְּם בְּרַע לֵאמֹר לֹא תִגְרְעוּ מִלְּבָנֵיכֶם דָּבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ: וַיִּפְגְּעוּ אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אֶהֱרֹן נְצִיבִים לְקִרְאֶתְּם בְּצִאתְּם מֵאֶת פְּרַעֲה" (שמות ה', ט-כ); "וְגֹאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ בּוֹ הוּא יִמְתֵּנוּ" (במדבר ל"ה, י"ט). פגיעת גואל הדם עשויה להתפרש כציון לעצם המגע היוזם עמו, ולא דווקא

"אִיזוֹ הִיא אֲבִידָה, מִצָּא חֲמוֹר אוֹ פָּרָה רֹעִין, בְּדֶרֶךְ, אֵין זֶה אֲבִידָה. חֲמוֹר וְכָלֵיו הַפּוֹכֵין, פָּרָה רָצָה בֵּין הַכְּרָמִים, הָרִי זֶה אֲבִידָה".

גם כאן, הפתיחה היא ב'אין זו אבידה', ורק אחר כך תיאורה של זו.

לסיכום: בפרשייה זו מעמידה התורה תפישה חברתית המצביעה על חוקי מוסר בסיסיים שאין לגעת בהם, גם כאשר מולך עומד - אויבך. חוקי מוסר מעין אלו קיימים בתרבויות שונות, ודומה שהמיוחד כאן הוא בעובדה שלא מדובר על חציית קו אדום בהשחתה, כי אם בפעולה פוזיטיבית, מעשה המעמיד ערכים כמו ערבות ואכפתיות כבסיס לקיומה של החברה.

כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֶׁנֶּאֱדָר רִבֵּץ תַּחַת מִשְׁאוֹ וְחִדַּלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עֲזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ:

"כִּי תִרְאֶה" - ראייה, מרחוק. בניגוד למצווה הראשונה בה נתבע אדם להשבה בעת הפגיעה בבהמה, כעת התרחבה מחויבותו למצב בו הוא רחוק ממנה - בטווח ראייה. מה גורם להבדל זה? עוד לפני הקריאה בכתוב, לאור הדברים שנראו עד כה, ניתן לשער דבר. נושא הפרשייה הוא הערבות שבין בני אדם, ואך מתבקש לזהות שינוי שחל ביחס אליה.

"חֲמוֹר" - הנושא הוא בהמה הרובצת תחת משאה, ובמובן זה - ציונו של חמור כבהמת משא מתבקש. כבר בהוראה הקודמת חידש הכתוב שדין אחד לשור ולחמור, והשוואה זו ממשיכה להיות תקפה.

"חֲמוֹר שֶׁנֶּאֱדָר" - בניגוד ל'אויבך' המתבטא בפעולות איבה, השנאה היא בלב. במובן זה ישנו מיתון ביחס לתיאור הראשון. כמו אומר - כאשר לא מדובר באיבה כי אם בשנאת הלב, אזי הערבות מתרחבת, ואף בראייה מרחוק מחויב האדם לטפל בבהמה.

"רִבֵּץ תַּחַת מִשְׁאוֹ" - מצוקת החמור ברורה, ובאופן פשוט בעליו עשוי להיות לצידו כשהוא תחת משאו.

"וְחִדַּלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עֲזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ" - לעזוב פירושו לפרוק ולהעזיב משא מן החמור. ומדוע לא מקימים את החמור? התיאור בפרשייה זו הוא של חמור הרובץ תחת משאו. בעייתו היא המשא, וברגע שהוא יינטל מעליו, ובלשון הכתוב 'יעזב' ממנו עשוי החמור לקום ולעמוד. (בהתאמה בספר דברים, בעיית החמור והשה היא שהם נופלים, ושם נדרשת פעולה של הקמה. כמו כן דומה שהשורש 'עזב' כציון לפעולה המתבקשת, מקפל בתוכו התכתבות עם מערכת היחסים הצוננת השוררת בין השניים, וממילא שיתוף הפעולה שביניהם מתמצת בפעולת עזיבה. בהנגדה ניתן יהיה לראות בספר דברים, שכאשר מדובר על 'אחיך' הלשון היא "הָקָם תְּקִים עִמּוֹ". 'קימה' והירתמות לעשייה משותפת, תחת העזיבה המתוארת כעת.)

ועדיין יש לשאול - מהו אם כן הבסיס לחייב כאשר שוררת ביניהם איבה או שנאה? האם לא מתבקש שבמצב זה של חוסר ערבות, אין לחיוב על מה לחול? דומה שהניסוח "שור איבך" או "חמור שנאך" באים לענות על שאלות אלו. גם כאשר בעליו של השור הוא אויבך, לא בטלה הערבות ההדדית. או בניסוח אחר: 'ישנה ערבות בסיסית בעולם, חוקי מוסר בין אדם לחברו, המהווים תשתית שאין למטה ממנה', גם כאשר שוררת איבה או שנאה בין האנשים. יישומו בפרשייה זו היא בהוראה - לעשות את המעשה המוסרי המתבקש, מעשה שבסיסו הוא הערבות ההדדית המתבקשת בין בני אדם, גם כאשר האדם שאליו מתייחס המעשה הוא אויבך.

כעת ניתן לומר שאי כתיבת בי"ת השימוש מעצימה את המיקוד בנושא הפרשה. בניגוד לתיאור בו נמצאת הבי"ת, והפגיעה היא פיזית בשור שבמקרה הוא של אויבך, כאן מוצג נושא עקרוני, מושגי: 'כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אֲיִבְךָ', כאשר אתה פוגש סיטואציה בה משתקפים שני ערכים אלו - שייכות השור לבעליו, והעובדה שבעליו הוא שונאך - אזי מידת הערבות ההדדית תתקיים במידה המתוארת בפרשייה זו.

כסיכום לפסוק זה, ניתן לשוב אל השאלה שהצגנו לעיל: מדוע להשיב שור או חמור תועה?

כעת מובן שבסיס החובה אינו חובה ממונית בהלכות חושן משפט. כך ניתן להבין לדוגמה את ההלכה הפוסרת זקן ואינה לפי כבודו מלהשיב.

10. **בבא מציעא ל', ע"א:**

"דתנו רבנן והתעלמת פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאי אתה מתעלם הא כיצד היה כהן והיא בבית הקברות או שהיה זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו לכך נאמר והתעלמת מהם".

ביטוי נוסף לכך - במשניות מסכת בבא מציעא. פלאית היא העובדה שלאורך כל פרק א' במסכת בבא מציעא, וכן בפרק ב' הניסוח הוא 'מציאה' שוב ושוב, לא 'אבדה'. (הביטוי 'מציאה' מתייחס אל המוצא, ומתעלם מן המאבד. הביטוי 'אבדה' לעומת זאת, נאמן לסיפורו של המאבד, ומשייך אותה אליו). מעבר לניסוח - נקודת המוצא ההלכתית במסכת משייכת את המציאה למוצאה. כך בפתיחה למסכת "שְׁנַיִם אוֹחֲזִין בְּטִלְיָת, זֶה אוֹמֵר אֲנִי מְצִאתִיהָ זֶה אוֹמֵר אֲנִי מְצִאתִיהָ... וְיִחַלְקוּ". הנחה פשוטה היא שהמציאה שייכת למוצא, ואין דיבור על כך שצריך להשיבה. פרק שני פותחת שוב במציאות:

"אֵלוֹ מְצִיאֹת שְׁלוֹ, וְאֵלוֹ חֵיב לְהַכְרִיז"

כשנקודת המוצא היא המציאות שהן שלו, ורק אחר כך דיבור על אלו שחייב להכריז עליהן. פעם ראשונה שמופיע הביטוי אבדה במשנה - בפרק ב' הלכה ט':

שבין השניים היא מינימאלית, בעת שיעביר לידו את הבהמה.

בשני - הבעלים בתמונה, אין צורך להיכנס לעמדתו ולהחליפו - באחריות על הבהמה. מה שנתבע כעת הוא - סיוע לבעלים שבהמתו נקלעה למצוקה. במצב זה לובשת הערבות צורה חדשה - והיא מכילה תקשורת ושיתוף פעולה בין השניים, בחבירה אל בעל החמור ובפריקה משותפת של המשא. ננסח כך את ההבדל: הערבות הראשונה היא גבוהה, אבסטרקטית, ובמידה רבה האדם נתבע אליה - בינו לבין עצמו. זוהי ערבות התובעת מוסריות גדולה, אך לא קשר וגם לא תקשורת. בתיאור השני הערבות עזבה את 'היכלי השן', והיא לובשת צורה של קשר, אינטראקציה נכונה בין שני אנשים, גם כאשר הם שונאים.

דומה שכן עשויים להיות מוסברים ההבדלים הרבים במיצוב שתי ההלכות: בראשונה - בהמה אובדת, תועה אחר בעליה. מבחינת הבהמה זוהי מצוקה קיומית וגם מבחינת בעליה המדובר הוא באובדנה. שני אלו מייצרים חובת השבה הכרוכה בלקיחת אחריות על הבהמה. הנמען במצווה זו הוא 'אויבך'. הכללתו, כמוה כהכרזה על ערך מוסרי השווה לכל נפש. דומה, שמתג ההפעלה לחיובו - משעת הפגיעה בה ('כִּי תִפְגַּעֲוּ') לא קודם לכן, מוקרן משתי סיבות: מן העובדה שהתשתית כאן בנויה על מודל של אויב (בהנגדה לספר דברים בו מדובר על 'אחיך', ובו החובה מתרחבת למצב של ראייה מרחוק).

ועדיין לא הסברנו מדוע שונה המשיב בהמת אויבו, מן הפורק בהמת שונאו המתחייב אף בראייתו? (כפי שכבר נאמר - בהשבה, גם שונא הוא בכלל הוראה זו, ואפילו אחיך - כל זמן שלא התחדשה הערבות של ספר דברים). דומה שהדבר קשור לטיבה של הערבות בצירור זה. ערבות ללא שיתוף פעולה מעשי, ללא קשר חי בין השניים, אלא כסוג של חובה מוסרית עילאית שהתורה הטילה על האדם נוכח אדם אחר באשר הוא אדם. חובה תובענית זו, לעזוב את הכל, ולקחת אחריות על בהמה אובדת, מוטלת אל האדם רק כאשר הוא נקלע אליה באופן פיזי, פגע בה באופן שאינו מאפשר לו כבר להתעלם.

במקרה השני מדובר בחמור הרובץ תחת משאו, במצוקת בעל חיים שהוא ברשות אדונו. אופייה של הערבות הוא ממומש יותר - סיוע לבעלים במצוקתו, תוך תקשורת המתקיימת בין השניים. במצב שכזה מתרחבת הערבות גם למצב של ראייה מרחוק, בהזמינה את השניים לשיתוף פעולה. לערבות שכזו, שבה הם נתבעים לעבודה משותפת, מוזמן 'שונא' (ניכור רך יותר מ'שונא', ניתן להתגברות). 'אויב' לעומת זאת אינו בכלל החובה - 'עזוב תעזוב עמו'. כעת, נעבור אל היחס בין הפרשייה בספר שמות לבין זו שספר דברים.

ניתן לראות בציון הראשון "וְחִדְלָתָּ מְעֹזְבוֹ לֹ" תיאור מצב, שהוא גם המשכו של הסיפור. כאשר תראה שור שונאך רובץ תחת משאו, תגובתך הצפויה תהיה - לחדול מלעזוב לו. לא להתקרב אליו ולסייע לו בפריקה. תגובה זו היא טבעית, התורה מתארת אותה וכמו נותנת לה מקום. לצד זאת היא ממשיכה ומצווה: "עֲזֹב תֵּעֲזֹב עִמּוֹ". חלף עצמך מעמדה זו ופרוק את הבהמה.

תימוך לפרשנות זו נמצא בפסוק המקביל בספר דברים הנתון במבנה דומה: "לֹא תִרְאֶה אֶת חֲמֹר אַחִיךָ אוֹ שׂוֹר נִפְלִים בְּדֶרֶךְ וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם הֵקֵם תִּקִּים עִמּוֹ". ההתעלמות מתוארת כמצב, כהתנהגות קיימת שהתורה מבקשת להתרחק ממנה. הלשון המקבילה אצלנו היא - "וְחִדְלָתָּ מְעֹזְבוֹ לֹ" כתיאור מצב. החתימה בשני המקומות היא בפועל הנדרש של האדם: "הֵקֵם תִּקִּים עִמּוֹ" בספר דברים, ו"עֲזֹב תֵּעֲזֹב עִמּוֹ" בפרשתנו.

מעניין הוא הניסוח "לחדול" המצביע על תנועת נפש ראשונית, קודמת יותר - לפרוק. זוהי נקודת המוצא, אליה הוא נמשך, אך הוא חדל ממנה, כמי שמוכתב מן השנאה הקיימת ביניהם.

תשובת המשקל למציאות זו היא בהוראה - "עֲזֹב תֵּעֲזֹב עִמּוֹ" - עם הבעלים ובסיועו. אם עזיבה פירושה פריקה, המשמעות המתבקשת היא פריקה משותפת עם הבעלים. ובחז"ל: "עזוב תעזוב. זו פריקה: הקם תקים. זו טעינה... 'עמו' - בזמן שהוא משתדל עמך, מיכן אמרו חכמים הלך וישב לו ואמר הואיל ועליך מצוה, אם אתה רוצה פרוק אתה יחידי, לכך נאמר עמו, שישתדל גם הוא בדבר שלוי" (פסיקתא זוטרותא שמות, פרק כ"ג)

כעת נלך צעד לאחור, ונשאל - מהו החידוש המהותי בפסוק זה שאינו קיים בפסוק הקודם לו?

(בכלים פרשניים אפשר לנסח את השאלה באופן הבא: בדומה למקרה הראשון, שחסרה בו ביי"ת השימוש, גם כאן הכתיבה חסרה, והפעם - את מילת הקישור 'את'. "כִּי תִרְאֶה חֲמֹר שֹׁנֵא רֹבֵץ תַּחַת מִשְׁאוֹ" אומר הכתוב, תחת הניסוח המתבקש "כִּי תִרְאֶה אֶת חֲמֹר שֹׁנֵא").

לדעת הרב שמעון קליין, דומה שהמפתח לתשובה נעוץ בטיבה של הערבות השוררת בכל אחד מן המצבים. בראשון מדובר על אדם שאיבד שור, ועל אדם אחר הפוגש את השור, לא את בעליו. הציווי הוא - 'הִשָּׁב תִּשָּׁבֶנּוּ לֹ" - קח אליך את הבהמה, חפש את בעליה והשב אותה אליו. במצב זה ביטוייה של הערבות הוא בחובה המוטלת עליו להיכנס לעמדת הבעלים, ליטול אחריות על בהמתו ולהשיבה אל מקומה. (בספר דברים היקף החובה מנוסח בהרחבה: "וְיָאֵם לֹא קְרוֹב אַחִיךָ אֶלֶיךָ וְלֹא יִדְעֶתָ וְאֶסְפְּתָו אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְהָיָה עִמָּךְ עַד דָּרַשׁ אַחִיךָ אֹתוֹ וְהִשְׁבֹּתוּ לֹ" (דברים כ"ב, ב'). מאידך - נקודת ההשקה והתקשורת

חוזרות על עצמן בצורות שונות ובמופעים רבים, בין ספר שמות לבין ספר דברים.

דומה שכך ניתן לומר בקשר לפרשייה שלנו: עד שנת הארבעים הכירו משה והעם את המסר הנאמר להם בסמוך למעמד הר סיני - בפרשת משפטים. שם חובת ההשבה התייחסה לאויב ולשונא, והעמידה תשתית, עדיין ללא ביטוי לרמת ערבות גבוהה, המאפשרת רתימה גבוהה יותר. צורת התנהלות כזו תאמה את עמדת העם הקרוב עדיין לעבדות מצרים, רחוק מן הבשלות, וקומות רבות עדיין לא נבנו בעולמו. בעקבות המסע הגדול במדבר, בעקבות הבשלה של ארבעים שנה, ובהתייחס לדור שעתיד להיכנס לארץ, מתחדשת עמדה רוחנית של ערבות ושל אחריות, והיא מאפשרת לעם להיחשף אל תורה ואל מחוזות חברתיים ורוחניים חדשים.

בין ספר שמות לבין דברים

פרשיות רבות במקרא כתובות בספרי המקרא השונים, וחוזרות ונשנות בספר דברים - בנאומו של משה ערב הכניסה אל הארץ. עיון מעמיק מראה שלא באמת מדובר בחזרה. בכל מופע ההקשר הוא אחר, הניסוח, המיקוד, ואף ההלכות הכתובות בו. הפער - אינו מדלג על אף פרשייה, לא בתיאורי העובדות, ואף לא בחלק המצוות וההלכות (דברים כ"ב, א'-ד'):

לא תראה את שור אחיך או את שני נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך:

ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיך אתו והשבתו לו:

וכן תעשה לחמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם:

לא תראה את חמור אחיך או שורו נפלים בדרך והתעלמת מהם הקם תקים עמו:

בפסוקים אלו חוזר משה אל שתי ההוראות המוכרות ללומד מספר שמות, אלא שהפעם חובת הרתימה בהן גבוהה בהרבה. בספר שמות מתוארת חובת השבה בסיסית, כאשר אדם פוגע בשור תועה. ספר דברים לעומת זאת, מחייבו אף כאשר הוא רואה מרחוק; ספר שמות רושם הוראה חיובית להשיבו, ספר דברים פותח באיסור - 'לא תוכל להתעלם', וכמו שולל את האפשרות שההתעלמות תתרחש.

כמו כן, בספר דברים - מורחבת ההוראה אל מעבר לשור ולחמור - אל שמלה ואל 'כל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה'; המוצא רתום לאסוף אבדה אל ביתו 'עד דרוש אחיך אותו'; ועד לחובה להקים או לטעון את השור בצוותא עם בעליו. כאמור, כל אלו נגזרים מן העובדה שהפרשייה מדברת על 'אחיך', לא על אויב, גם לא על שונא.

שתי פרשיות שהשלד שלהן דומה, מתייחסות באופן בסיסי לאותם מצבים, ובכל אופן הפער ביניהם גדול. פער זה הוא קצה קרחון המספר על ייחוד לכל אחד מן החומשים.

11. ומסביר הרב קליין:

בספר שמות עם ישראל נמצא בראשית דרכו, עדיין לא מגובש כעם, הערבות ההדדית טרם הבשילה, וגם תפיסת האחריות נמצאת בראשית דרכה. ספר דברים, לעומת זאת, נאמר על ידי משה בשנה הארבעים, בו הוא חוזר על פרשיות רבות ועל סיפורים רבים שנאמרו קודם לכן, אלא שהפעם משוקעת באלו פרספקטיבה המכילה את ארבעים שנות המסע במדבר, כמו גם את ההכנות לכניסת העם אל ארץ החיים. תחת כותרת זו, ההבחנות שנחשפנו אליהן בין שתי הפרשיות אינן מקומיות, והן