

שאלות:

1. מתי דבר שיוצא מן הכלל מלמד על חבירו, מתי על הכלל כולו, ומתי על עצמו?
2. האם ערכיו של הדרשן נוטלים חלק בהיסק המדרשי?
3. מדוע לא נמנתה מידת 'ללמד על חבירו' ברשימתו של רי"ש?
4. האם יש מי שחולק על הדרשה: 'עין תחת עין' – ממון?
5. מה היחס בין פשט ודרש?
6. מה משמעותו של הפשט במקום בו הדרש מוציא את המקרא מפשוטו?
7. מה לכל זה ולמתודת 'שני דינים' של ר' חיים איש בריסק?

המידות:

דבר שיצא מן הכלל ללמד על חבירו. דבר שיצא מן הכלל ללמד על עצמו. דבר שיצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו.

וְלֹא תִקְחוּ לְכַפֵּר לְנֶפֶשׁ לְצַח אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לְמוֹת כִּי מוֹת יוֹמֵת: וְלֹא תִקְחוּ לְכַפֵּר לְנוֹס אֶל עֵיר מְקַלְטוֹ לְשׁוֹב לְשֹׁבֵת בְּאֶרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן: וְלֹא תִחְנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הָדָם הוּא יִחְנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלֹא יִכְפֹּר לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שָׁפְכוּ: וְלֹא תִטְמֵא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי יְקוֹק שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:
(במדבר לה, לא-לד)

מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על חבירו, כיצד? לא תקחו כופר לנפש רוצח
(במדבר לה) **והלא הריגת רוצח בכלל כל העונשין היה ולמה יצא? ללמד: לרוצח אין לוקחין כופר אבל לוקחין כופר על שן ועין וליד ולרגל ולכויה ולחבורה ולשאר חבלות.**
(ברייתא דלי"ב מידות, מידה כה)

א. דבר שיצא מן הכלל ללמד על חבירו

מבוא

במאמר זה נעסוק במידת הדרש 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על חבירו'. המדרש המובא למעלה בו מופיעה מידה זו עוסק בשאלת כופר לראשי איברים. למעשה, מאחורי הדברים מונחת הדרשה המפורסמת והקונטרוברסלית: 'עין תחת עין' – ממון. על כן, יש לדיון כאן שני מוקדים: האחד, הבנת מהותן ותפקידן של מידות הדרש בכלל. והשני, הבנת המידה הזו, והיחס בינה לבין מידותיו של רי"ש. ננסה כעת לפרט מעט את שני ההיבטים הללו.

האם המדרש הוא כלי חופשי להתאמת הפסוקים לערכי הדרשן

בדרשה 'עין תחת עין' אנו מוציאים את הפסוק מפשוטו, ומפרשים את העונש אחרת: במקום הוצאת עין, שהיא לכאורה פשוטו של מקרא, אנו מבינים זאת כהשתת חיוב ממוני. המדרש שלנו יכול להוות הסבר למקורו של המדרש ההוא (ישנם בחז"ל כמה מקורות אפשריים לכך).¹ חשוב לשים לב להשלכות שיש לזיקה זו שבין המדרשים לגבי הבנת מהות הדרש בכלל. מתוך הדרשה 'עין תחת עין', לכאורה עולה המסקנה שחכמים יכולים לעשות עם הפסוקים ככל העולה על רוחם. מה שלא נראה להם, הם דורשים ומוציאים מפשוטו, ומסיקים את המסקנות שנראות להם.² מכוח זה אנו פוגשים לפעמים גם תביעות מחכמי זמננו שיחזרו לדרוש את ההלכה על מנת להתאים אותה לרוח הזמן, ולכללי המוסר.

הרמב"ם, **בהקדמה לפירוש המשנה**, כותב שהדרשה הזו היא הלמ"מ. זהו כמובן טיעון ששומט את הקרקע מתחת לראיה זו של מדרשי חז"ל. אולם ניתן להעלות אפשרות נוספת לשמוט את הקרקע מתחתם: אם ישנו מקור מדרשי אחר שמבסס את הפירוש המדרשי לפסוק 'עין תחת עין'. הדרשה שלפנינו היא מקור כזה.

אמנם אנו מצטרפים, כמובן, לתביעה להחזיר את עטרת השימוש במידות הדרש לקדמותה (זאת רק לאחר שחזור והשגת הבנה אודות אופני פעולתן). אולם ברור לחלוטין שהמידות אינן יכולות

¹ ראה בסוגיית ב"ק פג-פד, ובמדרשים שנביא להלן ועוד (ראה אנצ'ית ע' 'חובל' עמ' תרצג-תרצד).

² על ערכים כחלק מן השיקול הפרשני, ראה בספרו של משה הלברטל, **מהפכות פרשניות בהתהוותן**, מאגנס, ירושלים תשנ"ז. ככל שראינו, הלברטל אינו מתייחס שם לדרשה של 'עין תחת עין'.

להוות כלי חופשי ושרירותי להתאמת הטכסט לרצון הדרשן, או לרוח התקופה. הדרשות מבוססות על מידות דרש שניתנו לנו מסיני. המידות מהוות כלי שהשימוש בו נעשה על פי כללים ועקרונות. ממילא ברור כי ישנם קריטריונים אשר מבחינים בין דרשה נכונה ושאונה נכונה, וברור שלא ניתן לעשות בהן כחפצנו, יהא מוסרי ונעלה ככל שיהא.

מאידך, נוסף כי ללא ספק ערכיו של הדרשן (שעשויים להיות מושפעים, כשלעצמם, מרוח התקופה) משפיעים על הפרשנות שלו. אם כן, המדרש עשוי לבטא ערכים כאלו (ראה בספרו הנ"ל של הלברטל), אולם ברור שמידות הדרש אינן כלי שרירותי, בעל גמישות בלתי מוגבלת. הערכים יכולים להוות שיקול אחד, בתוך מכלול השיקולים הטכסטואליים-פרשניים, אשר מובילים לתוצאה הדרשנית.³

מדוע מידת 'דבר שיצא מן הכלל ללמד על חבירו' לא מופיעה אצל ר"ש?

מידה זו היא אחת מתוך לב מידות הדרש של ר"א בשריה"ג, שמופיעות בספר הכריתות ובאוצר המדרשים של אייזנשטיין. כבר עסקנו כמה פעמים בעבר ביחס בין המידות הללו לבין יג מידות הדרש של ר"ש. כבר בפרשת וישב עמדנו על כך שהר"ש מקינון, בעל ספר הכריתות, מסביר לגבי כל אחת מל"ב מידות הדרש מדוע היא לא מופיעה ברשימתו של ר"ש. לגבי חלקן הוא מסביר שזה מפני שהן דרש אגדי בלבד, חלקן שנויות במחלוקת, ולגבי חלקן הוא מסביר שהן נחשבות ככתובות במפורש בתורה.

מה באשר למידה בה אנו עוסקים כאן? בדברי בעל ספר הכריתות לא לגמרי ברור ההסבר לגבי מידה זו. מייד לאחר הצגת המידה הזו, הוא מתחיל לדון האם דנים במשל בדברי תורה ומצווה, או רק בדברי קבלה. אולם המידה של משל היא מידה כו (הבאה אחריה). ייתכן שיש כאן שיבוש בנוסחת ספר הכריתות.⁴ בכל אופן, לא ברור האם ישנו בדבריו הסבר לשאלה מדוע מידה זו לא נמנתה אצל ר"ש.

אם כן עלינו לנסות ולהסביר זאת בעצמנו. לכאורה אין סיבה להניח שהיא נחשבת ככתובה במפורש בתורה. מעבר לכך, המדרש המובא כאן למעלה, שהוא הדוגמא הקאנונית שמביאה הברייתא דל"ב מידות עצמה, הוא דרש הלכתי. אם כן, נראה כי זוהי מידה הלכתית.

תופעה דומה ראינו בדף לפרשת פנחס. עמדנו שם על כך שהמידה הכ"ד (אחת לפני זו שלנו) 'דבר שיצא מן הכלל ללמד על עצמו', היא לכאורה מידה אגדית, ובכך זאת מצאנו אותה שם בדרש הלכתי. שם הסברנו זאת בכך שהיציאה מן הכלל שנדונה במדרש ההוא, יש לה אופי של היציאות מן הכלל בפסוקים ההלכתיים. לכן באופן חריג משתמשים במידת דרש אגדית במדרש הלכתי.

אצלנו פחות סביר לומר זאת, שכן המדרש בו אנו עוסקים הוא הדוגמא הקאנונית שהברייתא דל"ב מידות מביאה. לא סביר שהדוגמא הקאנונית שנבחרה היא דווקא מקרה חריג ויוצא דופן. על כן נראה כי מידה זו לא הובאה אצל ר"ש מפני שהוא עצמו חולק עליה. לדעתו דבר שיצא מן הכלל מגלה על הכלל ולא על פרט אחר.

ייתכן שכאן נוכל למצוא את הסיבה מדוע בעל הכריתות לא הסביר את היעדרה של מידה זו מרשימתו של ר"ש. במידה הקודמת (מידה כד, 'דבר שהיה בכלל ויצא ללמד על עצמו') הוא הציע הסבר שר"ש חולק על המידה הזו שכן הוא סובר שהיציאה מן הכלל מלמדת על הכלל כולו ולא על היוצא ממנו (ראה על כך בדף לפרשת פנחס). לפי הסבר זה ברור שמאונתו טעם עצמו ר"ש יחלוק גם על המידה הזו: לפי ר"ש כל יציאה מן הכלל מיועדת ללמד על הכלל. לא על היוצא ולא על חבירו. והן הן דבריו.

ראיות והשלכות

ראשית, נביא ראייה לכך שר"ש אכן חולק על המידה הזו. כאשר אנו בוחנים את הדרשה שהובאה למעלה, אנו רואים שהיא מהווה מקור לכך שיעין תחת עין הכוונה היא לממון. האם ר"ש מסכים לכך? בשני מדרשים מקבילים אנו מוצאים דרשות של ר"ש אשר לומדות זאת ממקור אחר:⁵

³ שאלת המודעות של הדרשן לעירוב של ערכיו שלו בפעולתו הפרשנית היא שאלה קשה. בדרך כלל הפרשנות הזו אינה מודעת לכך, והפרשן פועל מתוך מגמה למצוא את דבר ה' שבתורה. פרשנות שפועלת באופן מגמתי ומודע, היא בעלת אופי רפורמי. טענה זו דורשת זיקוק ועיון ברזולוציה גבוהה יותר (יש להבחין בין סוגי דרשות שונים ומופיעים טכסטואליים שונים), ואכ"מ.

⁴ באמת אצל אייזנשטיין מופיע הקטע הזה במסגרת הדיון על מידה כו. אולם לפי נוסחא זו קשה מדוע בעל הכריתות לא הסביר מדוע מידה זו אינה מופיעה אצל ר"ש, בעוד שלגבי כל אחת מן המידות האחרות הוא כן עשה זאת.

⁵ ראה פסיקתא זוטרותא (לקח טוב) שמות פכ"א, ד"ה (כד) 'עין תחת', וגם מכילתא דר"ש משפטים מס' דנויקין פרשה ח ד"ה 'עין תחת'.

אגב, בשני המקורות הללו מופיעה דעת ר"א שאכן יש להוציא עין ממש אם החובל התכוין להוציא את עין חבירו (ראה גם בירושלמי ב"ק פ"ח ה"א). לדעת ר"א, רק כאשר הוא אינו מתכוין אנו גובים ממנו ממון (הנימוקים שלו בשני המדרשים הם שונים). לעומת זאת, בסוגיית הבבלי בב"ק עולה שדעת ר"א היא שתמיד גובים ממון תחת העין. מכאן הוציא הרמב"ם בהקדמתו הנ"ל את הטענה שמעולם לא נחלק אדם על דרשה זו. אולם מהמדרשים הללו עולה כי בהחלט ר"א חולק על כך.

עין תחת עין. ממון, שהיה ר' ישמעאל אומר, ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת
(ויקרא כד, כא), **מקיש נזקי אדם לנזקי בהמה, מה נזקי בהמה בתשלומין, אף נזקי אדם בתשלומין.**

אם כן, נראה שרי"ש אינו דורש זאת תוך שימוש במידת 'דבר שיצא מן הכלל למד על חברו'. ייתכן בהחלט שזה נובע מן העובדה שמידה זו אינה מקובלת עליו, כפי שהצענו למעלה. בכל מקרה אנו רואים שישנו מקור מדרשי לפירוש 'עין תחת עין' – ממון. לפי ר"א בשריה"ג המקור הוא מהדרשה שלנו, ולפי רי"ש המקור הוא מן ההיקש לנזקי בהמה.⁶ אם כן, לכו"ע חכמים אינם משתמשים באופן שרירותי בדרש כדי להוציא פסוקים ממשוטים, רק כדי להתאימם לאינטואיציות מוסריות. כאן הם עושים זאת רק בעקבות מדרש אחר אשר תומך בפירוש זה.

היחס בין שתי מידות היציאה מן הכלל בל"ב המידות

קצת עלינו לשאול את עצמנו, לפחות לדעתנו של ר"א בשריה"ג, שכן משתמש בשתי המידות הללו: מתי אנו מיישמים את המידה הזו, ומתי אנו מיישמים את המידה שלפניה (דבר שיצא מן הכלל ללמד על עצמו)? לכאורה צריך להיות קריטריון אשר מורה לנו מתי היציאה מן הכלל מגלה משהו על היוצא עצמו, ומתי על חברו. לשם כך נעיין מעט יותר בדרשה שלפנינו.

הדרשה שלנו

הדרשה שלפנינו מבוססת על מופע מקראי אשר גורם לנו לדרוש את הפסוקים: יציאה מן הכלל. מה כאן יוצא מן הכלל, ומאיזה כלל הוא יוצא? העונש על רציחה יצא מכלל כל העונשים. התורה מלמדת אותנו שהעונש הזה הוא חריג, ועליו לא נוטלים כופר. מכאן משמע שעל שאר העונשים כן נוטלים כופר, ולכן המסקנה היא שנוטלים כופר על חבלה.

היציאה מן הכלל היא לא מן הסוג שפגשנו במידה כד (ראה בדף לפרשת פנחס). שם עסקנו במצב בו ישנו פרט שנמנה במפורש ביחד עם הכלל באותו פסוק. כאן אנו עוסקים ביציאה מן הכלל של פרט אשר נדון במקום אחר במקרא. כבר עמדנו על כך בדף לפרשת פנחס שזוהי יציאה מן הכלל שמאפיינת פסוקים הלכתיים. זהו חיזוק לדברינו למעלה שהמידה הזו היא מידת דרש הלכתית.

כיצד יכול ר' ישמעאל לחלוק על ההיגיון הפשוט של הלימוד הזה? אם לא לוקחים כופר נפש רוצח, משמע שעל אחרים כן לוקחים כופר? הוא כנראה ילמד שהיציאה מן הכלל מלמדת על הכלל כולו, ולכן לפי רי"ש יוצא שאסור לנו לקחת כופר עבור שום עונש בעולם. זוהי בדיוק הסיבה לכך שהוא נזקק למקור אחר (=היקש לנזקי בהמתו) שמלמד אותנו שבכל זאת בחובל בחבירו יש לקחת כופר.⁷

כאן אנו יכולים להבין גם מתי עלינו ליישם את המידה הזו ומתי ליישם את המידה האחרת. מידה זו היא מידה הלכתית, ולכן עליה להתיישם בדרש הלכה. המידה האחרת של 'דבר שיצא ללמד על עצמו', היא מידה בדרש האגדה. כפי שראינו בדף לפרשת פנחס, אופי היציאה מן הכלל באגדה שונה מזה שבפסוקים ההלכתיים. אם תהיה יציאה מן הכלל בפסוקים תיאוריים שהיא בעלת אופי הלכתי (כלומר שהפרט כתוב במקום אחר מהכלל), אז ייתכן שר"א בשריה"ג אכן ידרוש אותה במידה זו, כמו בדרש ההלכתי (כך בדיוק ראינו בדף לפרשת פנחס).

עולה מכאן מסקנה מעניינת: ר"א בשריה"ג חולק על רי"ש גם במידות הדרש ההלכתי ולא רק במידות של דרש האגדה. לדעתו, יציאה מן הכלל אינה נדרשת ללמד על הכלל כולו. הפרט יוצא ללמד על חברו.

השלכות הלכתיות

מדרשת רי"ש עולה כי ה'עין' אותה משלם החובל היא ממון. לעומת זאת, מדרשתו של ר"א בשריה"ג עולה כי התשלום הוא בגדר כופר. מהו ההבדל בין שני סוגי התשלום הללו? לכאורה ישנו כאן הבדל באופי התשלום. לפי רי"ש זהו תשלום פיצוי רגיל, כמו בנזקי בהמה שאליה הוקש החובל, כלומר עליו לפצות את הנחבל ולשלם לו את דמי עינו. אולם לפי ר"א בשריה"ג התשלום הוא כופר במקום העונש שהיה צריך להיות מוטל עליו. בפשטות עולה מכאן

עובדה זו מעלה את האפשרות כי בניגוד לדברי הרמב"ם הלכה זו נוצרה לאורך הדורות, והיא אינה הלמ"מ (לשיטת הרמב"ם עצמו באותו מקום הלמ"מ לא היתה נתונה מעולם במחלוקת). אם כן, גובר הצורך בעוגן מדרשי ברור לפירוש המהפכני 'עין תחת עין' - ממון. המדרש שלנו הוא מקור אפשרי לכך (שוב נזכיר כי ישנם בחז"ל מקורות נוספים).

אמנם יש שהבינו בדעת ר"א שבכל מקרה הכוונה היא לממון, אלא שבמתכוין לחבול הוא חייב דמי עינו של מייק ובאינו מתכוין הוא חייב דמי עינו של ניזק (ראה באנציק"ת שם, הערה 240, בשם זית רענן). ראה על כך עוד להלן.

⁶ שתי הדרשות מופיעות בתחילת סוגיית ב"ק פג ע"ב. אך שם ההיקש לא מופיע בשם רי"ש (אמנם ראה ברש"י שם ד"ה 'הכאה הכאה' שמזכיר את תנא דבי רי"ש, ושם בהמשך הסוגיא פד ע"א מובאות דרשות אחרות בשם תנא דברי רי"ש), וגם הדרשה שלנו אינה מזכירה את מידת הדרש 'דבר שיצא מן הכלל ללמד על חברו'.

⁷ אמנם יש לדון מדוע לפי רי"ש המקור הוא עדיף על המקור שלנו, שרציחה יציאה מן הכלל ללמד על הכלל כולו. ייתכן שזה מפני שהלימוד מרציחה יכול לחול על עונשים אחרים, אבל ההיקש בין נזקי בהמה לאדם המזיק מתפרש רק על חובל.

שהתשלום הוא כופר דמי עינו של המזיק. כלומר היה עלינו להוציא את עינו של המזיק כנגד עינו של הנחבל, ובמקום זאת אנו מחייבים אותו לשלם את דמי עינו ככופר.

ואכן מצינו לחכמים שחלקו בנקודה זו עצמה. בסוגיית ב"ק פד ע"א מובאת דעת ר"א, הסובר שעין תחת עין ממש, ולא ממון. הגמרא דוחה ואומרת שגם הוא מסכים שזה רק ממון, אלא שכוונתו לומר שמשלם דמי עינו של המזיק ולא של הניזק. ומבארים שם הראשונים (ראה, למשל, בתוד"ה 'אלא' שם), שתפיסה זו עולה בדיוק מהשיקול שהתשלום הוא כופר על העין שהיינו צריכים להוציא לו כעונש.

נזכיר כי ר"א בשני המקורות שהבאנו למעלה מביא דרשה אחרת, לא במידת 'דבר שיצא ללמד על חבירו'. ולכאורה היינו מצפים שיחייב דמי עינו של ניזק, שכן לשיטתו זה אינו כופר. אולם מעיון שם בהחלט ניתן להבין שגם לשיטת ר"א מדובר כאן בסוג של כופר. ראשית, הזכרנו שכאשר החובל מתכוין להוציא את עינו של הנחבל לפי ר"א הוא משלם את עינו ממש. אם כן, ברור שיש כאן אלמנט של עונש על החובל. אמנם כאשר הוא שוגג אז הוא משלם ממון, ובפשט הכתוב מדובר על דמי עינו של הנחבל. אולם לפי סוגיית הגמרא שלנו, הרי דברי ר"א במזיד גם הם עוסקים בממון ולא בעין ממש (לא כמו בשני המדרשים הנ"ל). אם כן, סביר שהכוונה היא לממון שהוא דמי עינו של החובל.

אם כן, ר"א אמנם חולק על מידת הדרש 'דבר שיצא ללמד על חבירו', ובכך הוא מסכים לרי"ש. אולם הוא סובר שהדמים בהם מדובר (לפחות במזיד) הם דמי עינו של החובל, ובכך הוא חולק על רי"ש. נציין כי להלכה אנו פוסקים כרי"ש, שמשלם דמי עינו של הניזק.

כיצד מתקיים דין 'עין תחת עין'?

מדברינו עד כה עולה כי לפי ר"א ור"א בשריה"ג העונש של 'עין תחת עין' מתקיים באמצעות תשלום דמי עינו של המזיק. לאחר התשלום הוא נחשב כמי שהוציאו לו את עינו, ובזאת נתכפר עונו. אולם לפי דעת רי"ש, שכמותה אנו גם פוסקים להלכה, שהתשלום הוא דמי עינו של הניזק, לא ברור כיצד מתקיים דין 'עין תחת עין'.

לכאורה דעות אלו מפרשות את הפסוק שיש לשלם דמי עינו של הניזק תחת עינו של הניזק שנחבלה. אולם הרמב"ם ועוד ראשונים מסבירים, גם אליבא דהלכתא שמשלמים דמי עינו של הניזק, שלמעשה היה ראוי שנוציא למזיק את עינו, ולכן נכתב בתורה 'עין תחת עין'.⁸ וזו לשון הרמב"ם (חובל ומזיק פ"א ה"ג):

זה שנאמר בתורה כאשר יתן מוס באדם כן ינתן בו אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה ולפיכך משלם נזקו, והרי הוא אומר (במדבר לה, לא) ולא תקחו כופר לנפש רוצח, לרוצח בלבד הוא שאין כופר אבל לחסרו איברים או לחבלות יש כופר.

הרמב"ם מבין שגם להלכה המילה 'עין' (הראשונה) בתורה היא עינו של המזיק. מסתבר שהוא מפרש שתשלום דמי עינו של הניזק מתקן את העבירה (כמו השבת הגזילה שמתקנת את הלאו של גזל), וממילא מייטרת את הצורך בעונש של הוצאת עינו של המזיק.⁹ זהו אופן שונה של כופר.

ובאמת הרמב"ם פוסק כאן להלכה שהחובל משלם דמי עינו של הנחבל. אך בו בזמן הוא מביא כנימוק לכך שהחובל הוא ממוני דווקא את הדרשה שלנו שלא לוקחים כופר לנפש רוצח, אבל כן לוקחים כופר לחובל בראשי איברים. כלומר הוא כן מבין שהתשלום הוא בבחינת כופר במקום העונש שמגיע לחובל, על אף שהוא פוסק שהחובל משלם את דמי עינו של הניזק. דברי הרמב"ם הללו מורים על ההבנה אותה הצענו לעיל.

ההשלכה תהיה כאשר לא ניתן לגבות את דמי העין. לפי הצעתנו בדעת הרמב"ם עולה שבמצב כזה היה מקום לחייב את ביי"ד להוציא את עינו של החובל, בדיוק כמו לדעת ר"א שרואה את התשלום כדמי העין של החובל. לעומת זאת, אם נפרש בדעת רי"ש כפשוטו, שהתשלום הוא פיצוי רגיל על העין, אז ברור שכשאין אפשרות לגבות את הכסף אנו נותרים זאת כחוב על המזיק. לפי דרך זו אין כל מקום למחשבה על הוצאת עינו של הניזק.

ב. פשט ודרש¹⁰

מבוא

⁸ ראה רמב"ם הל' חובל ומזיק פ"א ה"ג, ומ"ו ח"ג פמ"א, ופ"י אבע"ז בשמות כא, כד וברמב"ן וספורנו שם.

⁹ בסוגיית ב"ק מ ע"א ומכות ב ע"ב ישנה מחלוקת האם הכופר (בשור שהורג אדם) משולם כדמי האדם הנהרג או כדמיו של בעל השור. הגמרא מעלה שם אפשרות שהמחלוקת היא בשאלה האם כופר הוא כפרה או ממון. אולם היא מייד דוחה שלפי שתי הדעות זוהי כפרה, ובכל זאת ניתן לשלם אותה בדמי הניזק. אנו רואים מכאן שיייתכן מצב שעל אף שהתשלום הוא כופר, ערכו של הכופר הוא שוויו של הניזק ולא שוויו של המזיק. והן הן דברינו בדעת הרמב"ם ביחס לחובל.

¹⁰ ראה דיון על כך גם בדפים לפרשיות פקודי ושלח, וגם בפרשת תולדות.

לאור דברינו למעלה עולה ביתר שאת שאלת היחס בין פשט ודרש: אם התורה אכן מתכוונת לכך שהחובל ישלם ממון, ולא שממש יוציאו לו את עינו, אז מדוע היא כותבת 'עין תחת עין', ולא כותבת במדויק יותר שישלם דמים? נציין כי במקומות אחרים התורה כן כותבת במפורש שמדובר בדמים ('שלם ישלם המבעיר את הבערה' ועוד). שאלה כזו עולה בכל מקרה שבו הדרש מוציא את הפסוק ממשוטו: מדוע התורה לא כותבת את הדברים בצורה ברורה, ומותירה זאת לכלי הדרש? ניתן לשאול את השאלה באופן מקיף יותר: מהו היחס בין הפירוש המדרשי לבין הפירוש הפשטי? האם בשורה התחתונה המדרש אינו הפירוש הנכון לפסוקים? האם לאחר המדרש יש משמעות גם לפירוש הפשטי?

הקונפליקט בין פשט ודרש

בשאלת היחס בין פשט ודרש התחבטו רבים. בשנים האחרונות היא שוב עולה לדיון אשר מלווה בנימות אידיאולוגיות שונות, ומגיע לפעמים לטונים אמוציונליים מאד. אנו עסקנו מעט בשאלה זו בדף לפרשת שלח, שם עמדנו על כך שהמונח 'פשט' אין משמעותו בהכרח פירוש מילולי. הפשט הוא הפירוש הפשוט לפסוק. אולם פירוש יכול להיות פשוט לאו דווקא רק מסיבות מילוליות. יכולות להיות לכך גם סיבות ערכיות, או הנחות יסוד אחרות, מעבר לפירוש המילולי של הפסוק הנדון.

למעלה עסקנו בפירוש לפסוק 'עין תחת עין', ועמדנו על כך שהדרש המסביר שהכוונה היא לממון אכן תואם לאינטואיציות המוסריות שלנו. אולם בנוסף לכך, טענו שם שהאינטואיציות הללו אינן יכולות להספיק לבדן בכדי להוציא את הפסוק ממשוטו. מאווייו של הפרשן, מוסריים ונעלים ככל שיהיו, אינם בסיס מספיק לכשעצמו בכדי לפרש פסוקים. הפירוש צריך להיות מעוגן גם בדרכי הפירוש המקובלות. כמובן השאלה איזה משקל יש לתת לדחוק בלשון מול הדחוק המוסרי-ערכי, אינה ניתנת להכרעה אלגוריתמית.

בדף לפרשת שלח הבאנו ביטויים של רבותינו **הבית יוסף והחזון איש**, אשר קבעו כי עדיף לדחוק בלשון מאשר בסברא (=מוסרית, או אחרת). השאלה היא כמובן עד כמה דחוק הפירוש מבחינה לשונית, לעומת מידת הדחוק במישור הערכי-אפריורי. הקונפליקט הזה בין הלשון לסברא עומד בבסיס ההכרעה מהו הפירוש הנכון לפסוק, ואולי אף בשאלה מהו הפירוש הפשוט לפסוק, ושתי אלו הן כנראה שאלות שונות.¹¹

כמה דרכים עקרוניות

הנשקה, בשלושת מאמריו, 'על היחס שבין המדרש והפשט', **המעין** ניסן ותמוז תשל"ז (בתוספת קצרה בתשל"ח), עומד על שאלת היחס בין פשט ודרש. הוא מביא שם שלושה כיוונים עיקריים להבין את היחס הזה. נעמוד כאן בקצרה על יסודותיהם של הכיוונים הללו.

הגישה האפולוגטית

לפי גישה זו פשוטו של מקרא מלמד אותנו משהו באתו תחום בו עוסק גם מדרשו. למשל, בתחום ההלכה. כדי לפתור את הקונפליקט בין הפשט והדרש אין מנוס מהקביעה שהדרש הוא הפשט האמיתי. עיון אמיתי במקראות יעלה כי מדרשי חז"ל הם המובילים אותנו לפירוש הפשוט ואמיתי.

גישה זו רווחה במערב אירופה במאה ה-19, בעיקר אצל חכמים שמצאו עצמם נאלצים לגונן על אי ההתאמה בין התורה שבע"פ לבין התורה שבכתב. בעל **הכתב והקבלה**, ר' יעקב צבי מקלנבורג, הוא אחד המייצגים הבולטים של גישה זו. בימאמר התורה' שמהווה מבוא לפירושו הוא כותב כך: **מחוייבים אנו שלא נשקוט ולא ננוח עד אשר נזכה להבין דעת התורה שבעל-פה עם התורה שבכתב באחדות גמורה, עד שלא היה הבדל אצלנו כלל בין אמיתת הפשט לאמתת הדרש.**

כך גם כותב המלבי"ם, חבר אחר באסכולה האפולוגטית, בהקדמת פירושו לספר ויקרא:

חיבורי הנוכחי... בא בו האות והמופת... כי כל דברי התורה שבע"פ מוכרחים ומוטבעים בפשט הכתוב ובעומק הלשון, וכי הדרוש הוא לבדו הוא הפשט הפשוט המיוסד כפי חוקי הלשון האמיתיים וברורים.

גישה זו קשה אפריורי, שכן אם אכן הדרש הוא הפשט הפשוט, לא ברור מדוע כותב התורה לא כתב את כוונתו במילים ברורות וחדות יותר. לשון אחר, גישה זו מתייחסת לקונפליקט כמדומה, אולם כפי שראינו למעלה בהחלט יש לדילמה הזו שתי קרניים.

כבר הגר"א התנגד לגישה זו באופן חריף. כך כותב תלמידו, ר' מנשה מאיליא, בהקדמת ספרו **בינת מקרא:**

ושמעתי מפה קדוש הגאון החסיד נ"ע מהר"ר אליהו מוויילנא זללה"ה, שהרבה להסביר טעוטי הסוברים שהדרש יפרש פשט הכתוב...

¹¹ ראה על כך את מאמרו המאלף של הרב זאב וייטמן, 'על היחס שבין המדרש והפשט', **המעין** תשל"ח. המאמר הוא תגובה למאמריו של הנשקה אשר יידונו להלן.

חז"ל מלמדים אותנו בכמה מקומות כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת סג ע"א ומקבילות). אם כן, מוכח מן התלמוד עצמו שהפירוש הפשטי קיים גם לאחר הדרש, כפירוש עצמאי.¹²

13 הגישה הפונקציונליסטית

הגישה השנייה דוגלת בעצמאותו של הפשט במקביל לדרש. הפתרון שגישה זו מציעה לקונפליקט הוא ויתור על כך שהפשט מלמד משהו באותו מישור בו עוסק הדרש. למשל, בפסוק שעליו יש מדרש הלכה, שם הפירוש הפשטי ילמד אותנו משהו שנוגע למחשבה או לאגדה, במוסר או בסוד. הנשקה דוחה גם את הגישה הזו, ומוכיח שהכלל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" מוליך אותנו לפירוש פשטי שגם הוא עוסק במישור ההלכתי (ראה יבמות כד ע"ב, שבת סג ע"א ועוד).

גישת השילוב

הגישה השלישית, אותה מציע הנשקה עצמו, היא שילוב של שתי הדעות הקודמות: הפשט אכן עוסק ברובד ההלכתי. מאידך, הפשט גם אינו זהה לפירוש המדרשי. אם כן, כיצד עלינו ליישב את הסתירה ביניהם? כאן עלינו לחלק בין שני הקשרים שונים:

א. כאשר הפשט אינו סותר לדרש, אזי שניהם צדקו יחדיו, וכל אחד מלמד אותנו הלכה אחרת.

ב. כאשר הפשט סותר לדרש אז עלינו ליצור סינתזה בין השניים. הפשט הוא אשר מלמד את הגדר האמיתי של ההלכה המקורית, וההלכה הנלמדת מן המדרש מלמדת אותנו כיצד באה הלכה זו לידי ביטוי מעשי (מחמת אילוצים שונים שאינם מאפשרים לנו לקיים את הלכת הפשט כלשונה).¹⁴

וע"ש שהביא דברי הרא"י בקונטרס הראיות שלו (סנהדרין צ ע"א, בסנהדרי גדולה ה), אשר כתב כך:

וחכמי התורה אמרו 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', שאע"פ שהרשות ביד כל אדם לדרוש המקרא בכל עניין שיכול לדרוש, כמו שאמרו 'דרוש וקבל שכר', מ"מ פשוטו של מקרא הוא העיקר והוא האמת, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש השני

בדף לפרשת פקודי (וכן לפרשת ויצא ח"ג) עמדנו על נקודה אחת במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש השני, אשר נוגעת ליחס בין פשט לדרש. הרמב"ם טוען כנגד בה"ג, אשר מבין שההלכות העולות מן הדרשות הן הלכות דאורייתא, כיצד ייתכן שהדרש חושף את מה שמצוי בפסוקים, והרי מקובלנו כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו".

הרמב"ם בדבריו אלו מניח כי לא ייתכנו שני פירושים אמיתיים לאותו טכסט. מכאן הוא מסיק שהפירוש הפשטי הוא הנכון, והפירוש המדרשי כלל אינו פירוש אלא הרחבה לטכסט (ראה על כך גם בדף לפרשת חיי שרה, יתרו ועוד).

הרמב"ן, לעומתו, מעלה בדיוק את הפירוש המוצע על ידי הנשקה לעיקרון של 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הוא טוען כנגד הרמב"ם שאין מניעה שיהיו בו-זמנית כמה פירושים אמיתיים לאותו טכסט (מקראי או אחר). ובלשונו (עמ' עח, בספר המצוות מהדורת פרנקל):

וכן העניין בכל מקום הנדרש להם בעניין משל ומליצה יאמינו כי שניהם אמת – פנימי וחיצון...לא אמרו אין מקרא אלא כפשוטו, אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו, ואינו יוצא מידי כל אחד מהם. אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת.

אם כן, לכאורה הרמב"ם נוקט בדרכם של הפרשנים האפולוגטיים, שהניחו שלכל פסוק יש רק פירוש אמיתי אחד. אמנם הוא אינו מזהה את הפשט עם הדרש, אולם הוא טוען שהדרש כלל אינו פירוש למקרא, אלא הרחבה שלו. הרמב"ן, לעומתו, סובר ששני הפירושים קיימים במקביל, ושניהם אמיתיים.¹⁵

יישום לגבי כופר על ראשי איברים

אחת הדוגמאות שמביא הנשקה (במאמרו השני שם) להדגמת טענתו היא הדרשה של 'עין תחת עין' - ממון.

כפי שביארנו למעלה, גדר החיוב של החובל בעינו של חבירו הוא שחייבים להוציא את עינו של החובל עצמו. אמנם מדין כופר אנו נוטלים את דמי עינו במקום את העין עצמה. הרי לנו שעיקר

¹² בתורה שלימה כרך יז, מילואים סי' כב, מביא רשימה של מקורות בהם מפרשים הראשונים והאחרונים פירושים הלכתיים במקרא אשר סותרים את מדרשי ההלכה של חז"ל. כל אלו מניחים שיש מקום לפירוש פשטי במקביל לפירוש המדרשי.

¹³ גישה זו מיוצגת ע"י הר"י יהודה קופרמן, בספרו **לפשוטו של מקרא**, ירושלים תשל"ד.

¹⁴ וע"ש בסוף המאמר הראשון שהביא את גישת הר"י ד"ר א"י קליין, אשר סבר שהפשט הוא טעם ההלכה, והדרש הוא ההלכה עצמה.

¹⁵ נציין כי בדף לפרשת תולדות ראינו את שני הצדדים הללו עצמם עולים בתוך מהלך סוגיית הגמרא בחולין. עוד נעיר כי במאמרו הנ"ל של הרב ויטמן ישנם נימוקים ומקורות שונים לטובת הגישה האפולוגטית.

ההלכה היא הפשט, שיש להוציא את עינו. אולם למעשה יש אילוף מדיני כופר, שעלינו לקחת מן החובל כופר עינו ולא את העין עצמה. אם כן, הדרש הוא הביטוי המעשי של ההלכה הטהורה. אמנם ראינו למעלה שלהלכה אנו פוסקים שהחובל משלם את דמי עינו של הניזק, ולא של עצמו. אולם ביארנו למעלה (בדעת הרמב"ם) שגם תשלום זה הוא בכדי לתקן את העבירה, וממילא למנוע את חיובו של החובל בעונש של הוצאת העין עצמה.

לכאורה היחס בין הפשט והדרש הוא כיחס בין טעם הדין לבין יישומו בפועל. טעם הדין הוא שהיה ראוי להוציא את עינו של המזיק, אולם בפועל, בגלל האילוצים ההלכתיים-מוסריים (דיני כופר), אנו מחייבים לשלם את דמי עינו של הניזק. אך לפי הצעתו של הנשקה יש לשני הפירושים, הן הפשט והן הדרש, משמעות הלכתית. כיצד ניתן לראות משמעויות כאלו במקרה דידן?

השלכה הלכתית: הודאת בע"ד של החובל

הנשקה עצמו מציע את ההשלכה ההלכתית הבאה. הרמב"ם עצמו בהל' חובל ומזיק פ"ה ה"ו כותב שהמודה בכך שחבל פטור מתשלומי נזק, כמו מודה בקנס שנפטר. והקשו על הרמב"ם כמה מפרשים: הרי תשלומי החבלה אינם קנס אלא ממון, וכיצד המודה בהם נפטר? על כך פירשו כמה אחרונים (ראה למשל ב**לבוש מרדכי**, להגרמ"מ אפשטיין, ב"ק סי' כו, ועוד), שהחיוב הבסיסי הוא חיוב להוציא את עינו של החובל. התשלום הוא תחליף בכדי לכפר על החיוב הזה. אם כן, החיוב הבסיסי כאן אינו ממון אלא עונש גופני, ובזה הודאת בע"ד פוטרת.¹⁶

הקשר למתודת 'שני דינים'

בדפים לפרשת תרומה ובמדבר עסקנו במתודת 'שני דינים' של ר' חיים איש בריסק (ובדומה להם במתודת 'שתי בחינות' של הרב ברויאר). פתרונו של הנשקה לקונפליקט בין הפשט והדרש דומה מאד בלוגיקה שלו לשתי המתודות הללו. הנשקה טוען כי ישנם 'שני דינים' בחובל בחבירו: 1. מדין חובל - החובל בחבירו צריך להוציא לו את עינו שלו. 2. מדין כופר - יש לקחת כופר לכל פוגע בעמיתו שאינו רוצח, ולהימנע מהוצאת העין. הסיכום של שניהם יוצר מצב בו מושת חיוב ממוני על החובל, זאת מכוח הדין השני, אולם העונש הזה נחשב בכל זאת כעונש גופני ולא ממוני, וזאת מכוח הדין הראשון. המצב המוזר הזה הוא תוצאת שקלולם של שני הדינים הקיימים בחובל. הדין הראשון עולה מהפשט, כלומר מן הפסוק "עין תחת עין". הדין השני עולה מהדרש, כלומר מהדרשה שלנו (שלא נוטלים כופר לנפש רוצח, אבל לראשי איברים כן). לשניהם יש השלכות הלכתיות אשר נוהגות בפועל, ולכן שני הדינים יוצרים יחד את המבנה ההלכתי המלא.¹⁷

¹⁶ הם מסבירים שהעונש הזה דומה לקנס, שכן ללא פסק של בי"ד לא קיים החיוב, בניגוד לחיוב ממוני שקיים כל העת ובי"ד רק מגלה ומברר אותו (ראה על כך ב**גלהש"ס** לרעק"א, מכות ה"א).

אמנם ייתכן שההסבר הוא אחר: בעונש גופני אנו מקובלים כי "אין אדם משימ עצמו רשע". הודאת בע"ד מחייבת כמאה עדים רק בממון, אולם בדין הפלילי הכלל הוא שהפללה עצמית אינה מתקבלת. ההשלכ תהיה במצב בו באו שני עדים על החבלה לאחר הודאתו. אם הפטר שלו הוא מחמת הודאה בקנס, כי אז לפחות לפי דעה אחת הוא פטור גם אם באו עדים לאחר מכן (מודה בקנס ואח"כ באו עדים - פטור). אולם אם הפטור הוא בגלל שאין אדם משימ עצמו רשע, אזי הכלל הוא שההודאה אינה מתקבלת כראיה, שכן היא אינה מספיקה בכדי לחייב. אולם הפללה עצמית אינה פוטרת מעונש אם באו עדים לאחר מכן.
¹⁷ ראה בדף לפרשת קרח ח"ב מבנה דומה, לפיו שני פרמטרים יוצרים יחד מבנה שלישי שהוא סכומם.