

# ומי שחסר אבר – יחוטר אבר": "עין תחת עין" בשיטת הרמב"ם

אלי גורפינקל

מבוא

מחקר זה מבקש לעקוב אחר הדיון בעניין המתח בין דברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים" לבין דבריו ב"משנה תורה" בסוגיית "עין תחת עין". המחקר עוקב אחרי השתלשלות הדיון וסוקר באופן ביקורתי את ההצעות הפרשניות. לאחר מכן, מוצג כיוון הסבר חדש, המתבסס על דרכו של הרמב"ם בפרקי המצוות.

הפער בין דברי הרמב"ם במקורות השונים ביחס לסוגיה זו השפיע על גיבושן של תפיסות מטא-הלכתיות והוא חשוב מאוד להבנת משנת הרמב"ם על אודות התורה שבעל-פה ויחסה אל המקרא. בשל אופייה ההלכתי של הסוגיה ובשל השלכותיה, היא נזקקת לכמה תחומי דעת במדעי היהדות: מקרא, תלמוד, הלכה, מטא-הלכה, היסטוריה, ופילוסופיה יהודית. לפיכך, היא נדונה במשך הדורות בסוגות ספרותיות שונות: בפירושי מורה הנבוכים לדורותיהם וגם בכתביהם של חכמים, רבנים, וחוקרים מתחומי הדעת הקשורים לנושא: חוקרי משפט עברי, מקרא, ופילוסופיה יהודית. מצב ביבליוגרפי זה גרם לבלבול ולתוצאות מנוגדות: חכמים רבים הציעו שוב ושוב אפשרות פרשנית כלשהי ללא ידיעה שקדמום אחרים, ומפרשים אחרים דנו בדברי קודמיהם והציגו אותם באופן לא מדויק, בלשון המעטה.<sup>1</sup>

1 דוגמה מפליאה עולה מהצהרתו של לוינגר: "נדמה לי ששני ההסברים שמצאנו ... מייצגים את כל ההסברים שניתנו בסוגיה זו, הן בימי הביניים והן במחקר החדש"; ראו יעקב לוינגר הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק 59 (1989). כפי שיראה הקורא, מצוי בידינו מגוון רחב יותר של הצעות פרשניות.

## רקע

אחת הדוגמאות ההלכתיות הבולטות שבהן קיים לכאורה פער בין פשטי המקראות ובין התוכן שמצאו בו חז"ל, היא דיני אדם המזיק באדם, חובל בו ופוגע בו באופן בלתי הפיך. המקרא בפרשת משפטים מתנסח כבהירות:

”... ונתתה נפש תחת נפש. עין תחת עין שן תחת שן יד תחת יד רגל תחת רגל. כוֹיָה תחת כוֹיָה פֶּצַע תחת פֶּצַע חִבּוּרָה תחת חִבּוּרָה” (שמות כא 23-25);

ושוב, בפרשת אמור:

”וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ כְּאֲשֶׁר עָשָׂה בּוֹ יַעֲשֶׂה לוֹ. שֹׁבֵר תַּחַת שֹׁבֵר עֵינַי תַּחַת עֵינַי שֵׁן תַּחַת שֵׁן כְּאֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם בּוֹ יִנְתֵּן בוֹ” (ויקרא כד 19-20)

לשון דומה מופיעה בפרשת עקב לגבי דין עדים זוממים:

”וְעֵשִׂיתֶם לוֹ כְּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו... וְלֹא תַחֲוֶס עֵינֶיךָ נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עֵינַי בְּעֵינַי שֵׁן בְּשֵׁן יָד בְּיָד רֶגֶל בְּרֶגֶל” (דברים יט 19, 21).

משמעותם הלשונית של פסוקים אלה היא כי יש לחסר את איברו של החובל או לפגוע בו באופן דומה לזה שבו הוא פגע ברעהו, וכדומה למנהגים וחוקים בעולם העתיק; אך חז"ל קבעו שהחובל בחברו חייב דווקא ממון. במכילתא נאמר: ”עין תחת עין” – ממון;<sup>2</sup> בספרא נאמר: ”מכה אדם – בתשלומים”;<sup>3</sup> וכן במשנה במסכת בבא קמא:

”החובל בחברו חייב עליו משום חמשה דברים: בנזק, בצער, בריפוי, בשבת ובבשת.

בנזק כיצד סימא את עינו קטע את ידו שיבר את רגלו רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק ושמין כמה היה יפה וכמה הוא יפה...”<sup>4</sup>

חז"ל הוציאו פסוקים אלה מפשוטם וטענו שמשמעותם ההלכתית של הפסוקים היא שהחובל צריך לפצות את הניזק בשוויים הכספי של האיברים שנפגעו או בסכום המשוער של החבלה. הם היו מודעים לפער בין פשטי המקראות לדרשתם, וכבר במדרש ההלכה במכילתא הם תמהו: ”אתה אומר ממון, או אינו אלא ממש?!”<sup>5</sup> גם על משנת בבא קמא

2 מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנוזיקין, ח, לשמות כא 24 (מהדורת הורוביץ רבין 274-276).

3 ספרא, אמור פרשה יד, פרק כ, ז (מהדורת ווייס קד ע"ד); מימרה זו טרם זכתה לההדרה מדעית, אך ראו דינונו של א"א פינקלשטיין, ספרא דברי רב, כרך א – מבואות, 68-70, 131-132 (תשכ"ט).

4 משנה, בבא קמא ח, א.

5 מכילתא, לעיל ה"ש 2.

שצוטטה שואל שם התלמוד: ”אמאי? עין תחת עין” אמר רחמנא, אימא עין ממש?!”<sup>6</sup>. לפיכך, חז”ל ניסו להצדיק את פרשנותם בכמה דרכים דרשניות ולוגיות.<sup>7</sup> במסגרת זו דנו החכמים גם בפסוקיות המציינות ”נַפֶּשׁ תַּחַת נַפֶּשׁ”; אחת מהן מתייחסת להריגת בהמה (ויקרא כד 18) ומסתבר שמשמעה הוא תשלום ממון, בעוד אחרת מתייחסת להריגת אישה (שמות כא 23), ונחלקו אם משמעה כאן הוא אכן חיוב מיתה (כדין רוצח), או שמא יש לפרשה כמתייחסת למקרה שמסיבות שונות לא ניתן להחיל בו את עונש המוות,<sup>8</sup> ואם יש להקיש בין דין מכה בהמה לדין מכה אדם.<sup>9</sup>

הפרשנות שלפיה דינו של החובל בחברו הוא תשלום ממון מצוטטת בתלמוד במסכת בבא קמא בשם כמה וכמה תנאים, וכדיון על אודותיה משתתפים תנאים ואמוראים רבים, עד שפרשנות זו נחשבה למרכזית. אומנם, חז”ל הכירו ציטטה בשם אחד מחשובי התנאים, ר’ אליעזר, שאמר: ”עֵינַ תַּחַת עֵינַ – ממש”, אך התלמוד הניח שלא מסתבר שתנא זה חולק על כל חבריו: ”ר’ אליעזר לית ליה ככל הני תנאי?!”. מסיבה זו, התפרשה אף דעתו כמסכימה לקביעה שדין החובל בממון וכי מימרתו מורה על אופן החישוב של סכום זה.<sup>10</sup>

מימרה תלמודית אחרת מצויה במסכת סנהדרין, והיא מעידה כי האמורא רב הונא קצץ את ירו של אדם אלים.<sup>11</sup> פרשני התלמוד הימי-ביניים נחלקו בהבנת האמורא ובמשמעותו: יש שראו בו תיאור ציורי לעונש ממון,<sup>12</sup> אך אחרים הבינו אותו כמשמעו הלשוני – רב הונא קצץ איבר.<sup>13</sup> עוד דנו פרשנים אלה במקורו המשפטי של רב הונא: יש שראו בו סוג של ’קנס’ חריג ויש שאף טענו שביחס לאנשים מסוגו נקבע מראש

- 6 בבלי, בבא קמא פג, ע”ב.
- 7 בבלי, בבא קמא פג, ע”ב – פד, ע”א; ראו גם בבלי, סנהדרין עט, ע”א; בבלי, סנהדרין פז, ע”ב. ראו על כך עמית גבריהו ”ושניהם שווים”: על פרשנות כיוצרת ערכים בספרות היהודית העתיקה” בפרט ובכלל גיליון 3 54, 65-78 (חנוך דגן, שחר ליפשיץ וידידיה צ’ שטרן עורכים, 2017).
- 8 ראו בבלי, בבא קמא פג, ע”ב – פד, ע”א; בבלי, כתובות לג, ע”א, לה, ע”א; בבלי, סנהדרין עד, ע”א, עט, ע”א, פז, ע”ב; בבלי, מכות ה, ע”ב.
- 9 מכילתא, לעיל ה”ש 2; בבלי, בבא קמא פג, ע”ב.
- 10 בבלי, בבא קמא פד, ע”א.
- 11 בבלי, סנהדרין נח, ע”ב.
- 12 לפירוש רבינו חננאל ראו ראובן מרגליות, מרגליות הים, סנהדרין נח, ע”ב ס”ק כג (כרך ב, יד ע”א).
- 13 רש”י תוספות ויד רמה, סנהדרין, שם; וכן כתבו להלכה שו”ת מהר”ם מרוטנבורג, דפוס פראג, פא (מהדורת מכון ירושלים, ח”א, עמ’ מה); רבינו ירוחם, ספר מישרים, נתיב כג חלק ה (ונציה ש”ג, נח טור ב); רבינו חיים בן יצחק מווינא, שו”ת מהר”ח אור זרוע, קמב (לפסא תר”ך, מו ע”א).

עונש חמור זה, והצביעו על הפסוקית המקראית "וְזָרַע רְמָה תִּשָּׁבֵר" (איוב לח 15) ועל מימרות תלמודיות שמהן עולה דין זה.<sup>14</sup>

הדין החז"לי הרחב עשוי ללמדנו שחז"ל הכירו פרשנויות אחרות ונאבקו בהן, וכך ניתן להסיק גם מרמזים שונים בספרות התנאים, מהם עולה שהנושא עמד במוקד של פולמוס עם כתות פורשות.<sup>15</sup>

מקורות יהודיים נוספים מתקופת חז"ל נקטו את המשמע המקראי; הבולט והסמכותי ביניהם הוא המתרגם אונקלוס שכתב: "עינא חלף עינא".<sup>16</sup> מסקנה דומה ניתן להסיק מדבריו של פילון האלכסנדרוני שהדגיש את חשיבות הענישה באופן של 'מידה כנגד מידה':

"מורה לשוויון היא תורתנו, הגוזרת כי הפושעים ייטלו את דינם כנגד מעשיהן; ברכושם – אם יזיקו לרכוש הזולת; בגופם – אם יפשעו בגופו, לפי החלק, האבר או החוש הפגוע".<sup>17</sup>

גם יוסף בן מתתיהו כתב:

"מי שהטיל מום בחברו, ישולם לו מידה כנגד מידה ויפסיד אותו החלק של הגוף ששללו מחברו, אלא אם כן ירצה מי שנעשה לבעל מום לקבל כסף".<sup>18</sup>

- 14 רש"י תוספות, שם.
- 15 במדרשי ההלכה, האגדה, ובתלמודים לא מפורשת סוגיה זו כאחת מנקודות הפולמוס עם הצדוקים או הבייתוסים, אך במגילת תענית מצוין תאריך בתמוז (ד'/י"ד – תלוי בנוסחים השונים) שבו הוסר ונעקר 'ספר גזרתא', ובסכוליון מבוואר שהבייתוסים טענו ש"עין תחת עין" מתפרש כפשוטו. ראו ורד נעם **מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית** 77-79, 206-216 (2003). על מידת קדמותו של הסכוליון, על זמנו ועל יחסו לספרות חז"ל, ראו ורד נעם "לנוסחיו של ה'סכוליון' למגילת תענית" **תרכיץ** סב 55, 71-74 (1992); ושוב בהרחבה ראו ורד נעם **מגילת תענית**, שם בעמ' 319-382; גבריהו "ושניהם שווים", לעיל ה"ש 7, בעמ' 63-65. על מקור כיתתי נוסף, ראו כנה ורמן **ספר היובלים: מבוא, תרגום ופירושו** ד 31-32 (עמ' 197); כא 19-20 (עמ' 335), ובמבוא שם, עמ' 11-12.
- 16 תרגום אונקלוס לשמות, כא 24.
- 17 פילון האלכסנדרוני **כתי פילון האלכסנדרוני** 82, 122 ("על החוקים לפרטיהם ג'") (עורכת ומתרגמת סוזאן דניאל-נטף, תש"ס).
- 18 יוסף בן מתתיהו **קדמוניות היהודים** ספר רביעי 136, פיסקה 280 (אברהם שליט מתרגם, 1963). לפי יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלביוס), הברירה בין עקירת איברו של החובל לבין חיובו בממון היא של הנחבל; הצעה מעין זו נדחת במפורש בתלמוד הבבלי, בבא קמא פג, ע"ב.

ייתכן שחכמים אלה הסתמכו על נוהג יהודי שראו בזמנם ומקומם או על ההלכה כפי שהייתה ידועה להם.<sup>19</sup>

על כל פנים, הפשט המילולי של המקרא הוא שהחובל צריך להיענש בגופו, אך חז"ל עמדו על כך שהפשר הנכון למקראות אלה הוא ענישה בממון. הם התפלמסו בנושא עם כתות שונות וניסו לבסס את טענתם במגוון דרכים. בירור משמעות המקרא בנושא זה עמד במוקד העניין גם בתקופת הגאונים וכימי הביניים, בהם חכמי ישראל התפלמסו עליו עם הקראים,<sup>20</sup> והוסיפו ראיות שונות להצדקת הפירוש החז"לי, ובעקבותיהם צעדו גם רבנים אחרונים.<sup>21</sup>

### פרק א: שיטת הרמב"ם והקושי הפרשני העולה ממנה

גם הרמב"ם עוסק בדין זה בכתביו השונים. בחיבוריו ההלכתיים הוא מאמץ את דרשנות חז"ל ומנמק אותה במה שנראה לכאורה כשתי דרכים: א. פירוש זה עבר במסורת בתורה שבעל-פה, ובלשונו: "מפי השמועה"; "מפי משה בהר סיני";<sup>22</sup> "מעולם לא מצאנו מחלוקת שנפלה בין חכמים בזמן מן הזמנים ממה ועד רב אשי שאמר אחד מהם שמי שסמא עין אדם תסמא עינו... ואמר אחר שהדמים כלבד הוא חייב".<sup>23</sup> ב. בירור משמעות המקרא והוכחת דעת חז"ל – הרמב"ם הוכיח זאת מכך שפרשייה זו, של חיסור איבר חברו, כוללת גם את דין החובל ללא הוצאת איבר, וממקור אחר בפרשה עולה שבמקרים

- 19 שיטתם של מקורות חוץ-חז"ליים אלה תרון להלן בפרק ה.
- 20 בפירוש ראב"ע (הארון), לשמות כא 24 מובא פולמוס בין רס"ג לקראי בשם בן זוטא. לזיהויו של הקראי, ראו נחמיה אלוני "בן זוטא הוא בן עטא הקראי" תרביץ מה 76 (1975); לסקירה ודיון ראו לובה ר' חרל"פ "פשט ודרש בפרשנות המקרא הקראית בביזנטיון: עיונים בשיטתו של אהרן בן יוסף" פעמים 101-102, 199, 212-215 (2004).
- 21 למשל בפרשנים הבאים לשמות כא 24: רבינו חננאל (ראו תורת חיים, שמות ח"ב, עמ' כד); רלב"ג; יעקב צבי מקלנבורג הכתב והקבלה כרך א תפכ-תפד (משה צוריאלי עורך, 2015); רש"ר הירש; יעקב מרן כי קרוב אליך: לשון מקרא ולשון חכמים ספר שמות 365 (2014); ועוד רבים.
- 22 משנה תורה, חובל ומזיק, פרק א, הלכות ב, ו, בהתאמה.
- 23 הקדמה לפירוש המשנה, ראו הקדמות הרמב"ם למשנה לח (יצחק שילת מתרגם, תשנ"ב). טיעון זה נדון רבות, יש ראשונים החולקים עליו ויש שפירשו אותו באופן מצמצם; ראו למשל יאיר בכרך שו"ת חוות יאיר קצב; צבי הירש חיות "תורת נביאים" כל ספרי מהר"ץ חיות כרך א, קטו-קטז (תשי"ח); חביב טולידאנו תרומת הקודש 179-180 (תשס"ט); מנחם מ. כשר תורה שלמה, לויקרא יא לב, כרך כח 144 (1992); אנציקלופדיה תלמודית, "הלכה למשה מסיני", כרך ט, עמ' שע-שעב (2000); משה לאקס דרך נשר: על ספר המצוות והשגות הרמב"ן חלק א עמ' קיא-קיב והערה נה; שמואל אריאל נטע בתוכנו: פרקים ביסודות תורה שבעל פה חלק א 132-133 (2018); וראו להלן סביב ההפניה לה"ש 72.

אלה התשלום הוא ממוני. מכך יש להקיש כי גם במקרה של חיסור איבר התשלום הוא ממוני;<sup>24</sup> הצורך בשתי דרכי הביסוס המיימוניות והיחס ביניהן נידונו רבות.<sup>25</sup> בניגוד לכך, מדבריו באחד מפרקי מורה הנבוכים משתמע כי משמעות הפסוקים ה'נכונה' היא שהענישה תיעשה בדרך של פגיעה גופנית בחובל, וכפי המשמעות הלשונית של המקרא:<sup>26</sup>

"ומי שחסר אבר – יחוסר אבר: כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם כֵּן יִנָּתֵן בוֹ";<sup>27</sup>

ולא תטריד את דעתך בהיותנו עונשים הנה ממון, כי הכוונה הנה לתת סבת הפסוקים ולא סבת דברי התלמוד, ועם כל זה יש לי במה שאמרו בו התלמוד דעת ישמע פנים בפנים.

והמכות אשר אין [אפשר] לעשות כיוצא במ שוון[ה] דינם בתשלומין: "רַק שְׁבַתוֹ יִתֵּן וְרַפָּא יִרְפָּא",<sup>28</sup> ומי שהזיק בממון ינזק בממונו...<sup>29</sup>

מקרא: ק = קאפח; ש = שורץ

1 הנה ממון כאן בתשלומין ק, ש

2 הנה עתה ק; עכשיו ש

3 סבת הפסוקים טעם למקראות ק; טעמים לכתובים ש

24 משנה תורה, חובל ומזיק, פרק א, הלכה ה. האחרונים תמהו מה מקור הסברוֹ-דרשתו, והציעו כיוונים שונים; ראו למשל בלחם משנה שם; מנחם מ' כשר הרמב"ם והמכילתא דרשב"י קי-קיא (1980); כשר תורה שלמה, לעיל ה"ש 23, כרך יז, מילואים, סימן יא, רנה-רנט.

25 ר' שלמה לוריא (מהרש"ל) טען שמדברי חז"ל בתלמוד שהביאו ראיות לפירושם, נראה שפשט המקרא הוא תשלום ממון ולא מדובר בהלכה למשה מסיני (מהרש"ל, ים של שלמה, בבא קמא, פרק שמיני). לדעתו, הזדקקותו של הרמב"ם ל'הלכה למשה מסיני' מעוררים את החשד שהוא חושב שפשט הכתוב הוא כמשמעו המילולי (וכפי שהקשו להלן על דבריו במורה הנבוכים; וראו להלן בהערה 72 שיש שפירשו שכונת הרמב"ם כאן אינה ל'הלכה למשה מסיני' במובנה הרגיל). אחרים התלבטו בשאלה הפוכה: אם יש 'הלכה למשה מסיני' מדוע הוא מביא גם ראיות בפשט המקראות? (ראו למשל ברוך הלוי עפשטיין תורה תמימה שמות כא כד, ס"ק קע, עמ' קכו (תרס"ב); לדיון כללי במחקר ראו צבי קארל "הרמב"ם כפרשן התורה" תרכ"ו 1 396 (1935); ראו מקראה בחקר הרמב"ם 152 (ליקוטי תרביץ ה, 1985).

26 אצטט מתרגומו של אבן תיבון מכיוון שהוא שעמד לפני רוב הפרשנים והחוקרים, ואציג באפראת חילופי נוסח משמעותיים בעיני מהתרגומים המאוחרים. לסוג של דיון בתרגומים ראו ישעיהו ליבוביץ שיחות על פרקי טעמי המצוות: מתוך "מורה נבוכים" לרמב"ם 379-380 (2003).

27 ויקרא כד 20. לפני פסוקית זו נאמר: "וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יַעֲשֶׂה לוֹ. שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עֵין תַּחַת עֵין שֶׁן תַּחַת שֶׁן..." (ויקרא כד 20-19).

28 שמות כא 19.

29 משה בן מימון, מורה הנבוכים, חלק ג, פרק מא (שמואל אבן תיבון מתרגם).

- 4 סבת דברי התלמוד טעמים לתורה שבעל פה ק; טעמים להלכה ש  
 5 במה...התלמוד בדין זה ק; הלכה זו ש  
 6 דעת סברא ק  
 7 ישמע...בפנים) אשמיענה בעל פה (קאפח); אשמיע בעל פה (שורין)  
 8 והמכות) והפגעים (קאפח)  
 9 כיוצא בם בשוה) כמותן בדיוק (קאפח)

הרמב"ם מציין במפורש שהדין הנוהג הוא תשלום פיצוי ממוני, אך הוא מדגיש כי כך עולה מן התלמוד ובניגוד לעולה מן הפסוקים. הוא גם רומז שיש לו מה לומר ביחס לדרשות התלמוד ולדין העולה מהם.

בחיבוריו התלמודיים מאמץ הרמב"ם את פרשנות חז"ל שלפיה עונשו של החובל באיבר הוא פיצוי ממוני, מתקף אותה בכוח המסורת ומבסס אותה על היקש במקרא. לעומת זאת, במורה הנבוכים טוען הרמב"ם כי פשט המקרא הוא שדין החובל הוא בעקירת איבר, מידה כנגד מידה, ומציין שדברי חז"ל ופירושים טעונים הסבר.

נוסף על סתירה זו, התעורר דיון מתמשך גם במשמעות דבריו של הרמב"ם במורה הנבוכים: מהו ההסבר שאותו מוכן הרמב"ם להשמיע רק "פנים בפנים"? מדוע הוא מצניע אותה? האם אכן פשט המקרא לפי דעת המיימוני מורה על עקירת איבר, ואם כן, מה משמעותם של דברי חז"ל שעקרו פשט זה: האם חז"ל שינו את הדין המקראי? אם כן, האם עשו זאת בחוסר סמכות (כפי שטענו הצדוקים, ומאוחר יותר, הקראים),<sup>30</sup> או שמא יש לחז"ל סמכות לפרש מחדש את הפסוקים בכל דור ודור. ועוד: אם אכן חז"ל סוו

30 גם הרמב"ם עסק בפולמוס נגד הקראים, ובמחקר הצביעו על מגמתו זאת גם במשנה תורה ובכלל זה בניסוח הלכות חובל הנדונות כאן; ראו יצחק טברסקי מבוא למשנה תורה לרמב"ם 46, ה"ש 91 (מ"ב לרנר מתרגם, 2001); חיים טשרנוביץ "לוי לא קם כמשה" מאזנים ג 381, 385-395 (1935); חיים טשרנוביץ תולדות הפוסקים 197-208 (1946). על שיטתו של חיים טשרנוביץ בנושא, ראו יעקב ישראל דינסטאג "הרמב"ם במשנתו של רב צעיר" בצרון לא 40-41 (1954). לדיונים כלליים על יחס הרמב"ם לקראים, ראו גם יעקב בלידשטיין "הגישה לקראים במשנת הרמב"ם" תחומין ח 501 (תשמ"ז); ושוב בספרו, יעקב בלידשטיין עיונים במחשבת ההלכה והאגדה 165-176 (2004); יובל סיני "סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם" הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות כרך א: היסטוריה והלכה, 155, 190-196 (אביעזר רביצקי עורך, 2008); אליהו מטוסוב עין תחת עין: כיצד חוקרים אישים בישראל 46-55 (2014); חנה כשר על המינים, האפיקורסים והכופרים במשנת הרמב"ם 161, ה"ש 104 (2011); מנחם קלנר אמונה שאינה מגיעה לעיקר: במה נבחנת יהדות, 54, 69 (שי סנדיק מתרגם, 2016). לסקירה רחבה העומדת על המתח בין גישתו של הרמב"ם לפסקה הנדונה כאן ולכמה מקורות נוספים בכתביו, ראו דניאל י' לסקר "השפעת הקראות על הרמב"ם" ספונות ה 145 (1991); DANIEL J. LASKER, FROM JUDAH HADASSI TO ELIJAH; (1991) 43, 155-188, 220-228 BASHYATCHI: STUDIES IN LATE MEDIEVAL KARAITE PHILOSOPHY (2008); וראו עוד אמיר משיח "המפנה במאבק הרבני-קראי מהמאה ה"ח ואילך" בין דת,

מכוונת המקרא, מדוע נהגו כן: האם סובר הרמב"ם (כפי שטענו חוקרי תרבות ומדרש מאוחרים) שחז"ל סטו מהדין הקדום כדי להתאים את ההלכה לנוהג המשפטי והערכי הרווח בזמנם?<sup>31</sup> וכמובן: מה משמעותו ותוקפו של רובד הפשט לאחר שחז"ל הסבירו את המקרא אחרת?

**לאום וארץ: המאבק על הזהות היהודית בעת החדשה** כרך א 165, 170, ה"ש 28 (יוסי גולדשטיין עורך, 2014).

31 ראו למשל ברוך ליב צייטלין **חזות קשה** 5-6, סעיף 9 (תר"ו); צבי מנחם פיניליש **דרכה של תורה** 4-5, סעיף ג (1861), ומאוחר יותר משה זאב סולה, "מסורת וקידמה" **טורי ישורון** כג 13-14 (תשל"א). כל אחד ממחברים אלה זכה לחיבור-תגובה נגד חיבורו: בתגובה לחיבורו של צייטלין, התפרסם ספרו של שלמה זאב קליין **מענה רך על חזות קשה** (תר"ו), וראו להלן ה"ש 118; בתגובה לחיבורו של פיניליש, התפרסם ספרו של משה וואלדבערג **כך היא דרכה של תורה** יאססי (תרכ"ד) וראו להלן ה"ש 162 (על פיניליש וספרו, ראו עוד חנן גפני **פשוטה של משנה: עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה** 189-220 [2011]); מאמר של סולה עורך פולמוס, ובעניין זה ראו דב כ"ץ (תחת שם העט ברוך ירושלמי), "מסורת הדרורות", **טורי ישורון** כה 26-27 (חשוון תשל"ב); הנ"ל, "הויכוח מסביב למסורת", **טורי ישורון** כט 26-27 (ניסן תשל"ב), ונקבצו בספרו, דב כ"ץ **דברי הגות וראות: מאמרים א** 242-249 (תשל"ט); יהודה רוזנטל, "בעיה עקרונית", **טורי ישורון** כו 36 (כסלו תשל"ב); מ"ז סולה [תגובה], שם שם; שמואל הכהן וינגרטן, "הערה להערה" **טורי ישורון** שם 37; יהודה רוזנטל, "לבידור עמדה", **טורי ישורון** כז 21-22 (שבט תשל"ב); שמעון צמח, "על ההערות", **טורי ישורון** שם 23. ניסוח פופולארי של אותה תפיסה מצוי אצל אשר צבי גינצברג ('אחד העם'); הוא התייחס בקצרה גם לסוגית "עין תחת עין" (אך לא לפסקת מורה הנבוכים הנדונה כאן) וראו על כך בסוף ההערה; יעקב צבי שטיינהרץ "הערה על הרמב"ם בדין עין תחת עין וגומר" **הצופה מארץ הגר** ג 55-56 (תרע"ג); צבי גראטץ **דברי ימי ישראל** כרך ד 395 (שאול פינחס רבינאוויץ מתרגם, תרע"א); דוד הרטמן **הרמב"ם: הלכה ופילוסופיה** 153 (תש"ם); לסקר "השפעות הקראות על הרמב"ם", שם, בעמ' 150, 160; לוינגר **הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק**, לעיל ה"ש 1, בעמ' 56-66; משה הלברטל "ספר המצוות לרמב"ם, הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה" **תרביץ** נט 457, 478-480 (1989); גבריהו 'ושניהם שוים', לעיל ה"ש 7; וראו דיונו של יעקב בלידשטיין בשיטות אלה; יעקב בלידשטיין **סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם: פירוש נרחב להלכות ממרים א-ד** 48, ה"ש 4, 52, 91 (תשס"ב). כאמור, ניסוח פופולרי מצוי אצל 'אחד העם', ראו מאמרו אחד העם "תורה שבלב" **כל כתבי אחד העם** נב (תשי"ט). על תפיסתו של אחד העם את התהליך ההיסטורי-פרשני, ראו למשל רינה חבלין "בין מסורת למודרנה – מהפכת הפרשנית של אחד-העם" **דעת** 48, 83, 89 (2002); אליעזר שביד **יהדות והתרבות החילונית: פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים** 42-45 (1981); דוד זוהר "הלאומיות והציונות במשנתו של הרב חיים הירשזון" **מאה שנות ציונות** **דתית: אישים ושיטות** כרך ראשון 143, 164 (אבי שגיא ורב שורץ עורכים, 2003).



יתרה מכך: הרמב"ם הדגיש חזור והדגש את עקרון נצחיות התורה ושלל כל יכולת לשנות את תורת משה ואת הפירושים שעברו במסורת; הוא אף מנה עיקרון זה בין יסודות התורה;<sup>32</sup> האם הוא סותר את עצמו?<sup>33</sup> מהי דעתו ה'אמיתית'?

הקשיים בדברי הרמב"ם, במיוחד המסקנות האפשריות על יחסו למדרש ההלכה, היו בין הגורמים להתעוררות הפולמוס על ספרי הרמב"ם,<sup>34</sup> וגרמו לכמה מפרשים לדחות את דבריו, פעמים בתוקף רב;<sup>35</sup> מאידך גיסא, הוגים אחרים ראו בדברים אימות לטענתם שהאזוטריות, שלדברי הרמב"ם מצויה במשנתו, מכוונת להסתיר את דעתו ה'אמיתית' מההמון המסורתי. חלקם אף חילקו בין כתביו – אלה המיועדים להמון (חיבוריו התלמודיים וההלכתיים) ואלה המיועדים למשכילים הקשובים (מורה הנבוכים).<sup>36</sup> מנגד, פרשנים שביקשו 'להגן' על הרמב"ם, הביאו גם סוגיה זו כראיה לשיטתם הגורסת הפוך: דעתו ה'אמיתית' של הרמב"ם היא המסורתית (וכפי שהיא באה לידי ביטוי בספריו ההלכתיים), ודבריו במורה נועדו ל'נבוכים', כדי לקרנם להבנה כלשהי של היהדות.<sup>37</sup> כמו במקרים רבים אחרים, פרשנים רבים נקטו גישה מאוזנת ביחס למכלול כתביו. מהם, שביקשו להעמיק בדבריו וליישב את התפיסה המסורתית. לפיכך, גם שורות ספורות אלה זכו גם להסברים רבים שביקשו ליישב את דעתו עם דבריו במשנה תורה ועם התפיסה הרואה בפרשנות החז"לית את הוראת האל ליישום דין "עין תחת עין".

יש להעיר, שקשה להשיב תשובה פרשנית חד-משמעית לשאלה מהי כוונתו של הרמב"ם, וכפי שציינו כמה פרשנים, ביניהם ר' מרדכי כומטינו (קונסטנטינופול);

- 32 היסוד התשיעי, ראו הקדמות הרמב"ם למשנה, לעיל ה"ש 23, בעמ' קמד-קמה, הקדמה לפרק חלק; משנה תורה, תשובה פרק ג, הלכה ח.
- 33 אכן, לוינגר והלברטל, לעיל ה"ש 31, סבורים שהעיקר התשיעי נמנה כ"אמונה הכרחית" לבני אותו דור.
- 34 ר' שמואל בר אברהם דן על כך באיגרת ההגנה שלו על כתבי הרמב"ם; ראו שלמה זלמן חיים הלברשטם (שוח"ה), "מלחמת הדת: קבוצת מכתבים בעניני המחלוקת על ספר המורה והמדע" ישורון ח (תרל"ה), אגרת יד, עמ' 148; מובא בתוך אברהם גרוסמן הפולמוס על כתבי הרמב"ם בפרובאנס ובספרד: לקט מקורות 93 (תשל"א).
- 35 ראו למשל יצחק בן עראמה, עקידת יצחק, פרשת משפטים, שער ששה וארבעים 248 (תשע"ד); פירוש שם טוב, למורה נבוכים ח"ג מא, נב ע"ב. בלשון ציורית כתב אחד המסכמים בני דורנו: "דבריו אלה של הרמב"ם הוציאו את מפרשי מכליהם!|" ראו יהודה נחשוני הגות בפרשיות התורה חלק א פרשת משפטים, עמ' 310 (תשמ"ט).
- 36 ראו למשל לוינגר הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, לעיל ה"ש 1, בעמ' 62-63, ובהתאמה לגישתו על ההבדלים בין החיבורים המיימוניים, ראו שם, בעמ' 9-15.
- 37 למשל ר' יהודה מוסקאטו; ראו להלן בהסבר ד. 2. ובה"ש 182. קיימות גישות שונות למורה הנבוכים וליחס בינו ובין משנה תורה; ראו למשל משה הלברטל הרמב"ם: סדרת גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי 234-270 (2009).

1402?-1482)<sup>38</sup> שפירושו למורה התפרסם לאחורונה: "לא רצה הרב לגלות דעתו בספר, ולכן באו המפרשים אחריו ואמרו כלם; והרב [...] כתב לפי דעתו [...] וזאת סברה, והאמת נעדרת"<sup>39</sup>; ובלשון דומה, בדברי ר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב (ספרד? – פורטוגל, 1493):<sup>40</sup> "אין א[פשר] להשיגו על דרך האמת אלא על צד הנבואה; ואפשר גם כן שיאמר על צד האומד [...]". אומנם נראה שאף הם לא באו לסגור את דלתות העיון, שהרי מורה הנבוכים נכתב כחיבור אוטורי וכולל אין ספור נושאים, פרקים, פסקאות ומשפטים שנדרשים לכאן או לכאן על ידי פרשניו. מסתבר שהם ביקשו להצביע על הקושי הפרשני, בבחינת "הררים התלויין בשערה שהן מקרא מועט והלכות מרובות"<sup>41</sup>, ועל תסכולם לירד לסוף דעתו. תחושה זו הייתה גם נחלתם של חלק מהחוקרים האחרונים; הרב קאפח, שניגש להבנת הרמב"ם כשמסורות פרשניות בידו, מעיר: "וכבר נ'סו מפרשים אחדים לשער השערות בכוננת רבנו, ואינם אלא דברי ניחוש"<sup>42</sup>. ישעיהו ליבוביץ, חוקר בעל דעה החלטית בדרך כלל, העיד: "במשך שנות לימודנו את הרמב"ם נתקלנו אצלו פעמים רבות בדברים שלכאורה משתמעים לשתי פנים [...] אולם תמיד עלה בידנו למצוא סימנים מובהקים [...] הערתו זו (של הרמב"ם) היא חריגה ולא נמצא כמותה בשום מקום!"<sup>43</sup>.

לפני כשישים שנה נדפס לראשונה פירושו של ר' אברהם בן הרמב"ם (ראב"ם) על התורה. בפירושו לפסוקית "עֵינַן פְּתַח עֵינַן"<sup>44</sup> עומד ראב"ם על הפער בין פשט המקרא למסורת החזו"לית ומבקש לבסס אותה בראיות מקראיות ומראה מקום לדיוניו של ר' שעדיה גאון בנושא. בסוף דבריו הוא מתייחס לדברי אביו הרמב"ם:

- 38 ראו על אודותיו בז'נ'כריסטוף אטיאס הפירוש כדילוג: מרדכי בן אליעזר כומטינו על התורה – קושטא, 1460 11-21 (מאיר ישראל מתרגם, 2007).
- 39 מרדכי כומטינו בפירושו למורה נבוכים ח"ג, מא. נדפס על ידי דב שוורץ ואסתי אייזמן פירוש קדמון על מורה הנבוכים: ביאורו של ר' מרדכי כומטינו למורה הנבוכים לרמב"ם 500 (2016).
- 40 ראו דורון פורטי "ביאור ספר משלי לרבי שם טוב בן יוסף אבן שם טוב" בנתיבי הספר העברי: מספר יצירה ועד לכתבי הרב יוסף דב סולובייצ'יק 177, 178-184 (דב שוורץ וגילה פריבור עורכים, קובץ מיוחד של "עלי ספר" כו-כז, 2017).
- 41 משנה, חגיגה א, ח.
- 42 משה בן מימון מורה הנבוכים חלק ג (מהדורת הרב קאפח, עמ' שסח, הערה 7). בפירושו למשנה תורה, הסביר קאפח את כוונת הרמב"ם; ראו להלן בה"ש 118.
- 43 ליבוביץ שיחות על פרקי טעמי המצוות, לעיל ה"ש 26, בעמ' 383. ראו גם יעקב אשר הלוי גרייבסקי ברית הלוי השלם תסדר (תשס"ד).
- 44 שמות כא 24.

"ולאבא מרי ז"ל במורה רמו בזה שנמסר ממנו פירושו על פה בו הכרעה נפלאה בין הקבלה ופשט המקרא, ולא אפשר לכתבו מפני שהוא ז"ל הסתירו".<sup>45</sup>

גם דבריו סתומים: מהי אותה "הכרעה" שהוא מציין? האם הרמב"ם הכריע בין הפירושים או הטיל ביניהם פשרה? האם הימנעותו מכתובת אותה "הכרעה" והצהרה "לא אפשר לכתבו" נובעת מרצון או מחוסר ידיעה: האם שמע מאביו "פנים בפנים" את הסברו ואינו יכול לכתבו בגלל הצורך לשמור על אזוטריות בנושא, או שמא אף הוא אינו מכיר את ההכרעה ולפיכך אינו יכול לכתובה?<sup>46</sup>

חלק מההוגים והמפרשים האחרונים שהכירו את דברי ראב"ם הללו ניסו להיעזר בהם בפירוש שהציעו, ונראה שיש צורך לבחון כל פירוש ופירוש בדברי הרמב"ם גם מבחינת התאמתו לדברי ראב"ם הנ"ל.

בהקשר זה נדונה גם שיטתו הייחודית של התנא ר' אליעזר, שגרס: "עין תחת עין" – ממש.<sup>47</sup> התלמוד תוהה על שיטתו, העומדת בניגוד לדעות התנאים האחרים ולניסיונם לבסס את הסבר המדרש על הוכחות מקראיות ולוגיות, ומסביר שכוונתו היא לדרך חישוב תשלום הממון: לדעתו, יש להעריך את ערכה הממוני של עינו של המזיק ולא את עינו של הניזק.<sup>48</sup> על כל פנים, הדמיון בין טיעונו של הרמב"ם על משמעות המקרא ובין שיטת ר' אליעזר עורר את תשומת ליבם של כמה מן המפרשים, והם כרכו בדיונם את בירור שיטת התנא ושיטת החכם המיימוני בן המאה הי"ב.<sup>49</sup> כמה מלומדים אף הצביעו על מקורות יהודיים קדומים נוספים שנקטו בהקשר זה את המשמע המקראי, כגון המתרגם אונקלוס שכתב: "עינא חלף עינא",<sup>50</sup> ומקורות נוספים מן התקופה הקדומה

45 פירוש התורה לרבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות, שמות כא, כד, עמ' נ-נא (תשי"ח).

46 כמה כותבים הניחו שראב"ם יודע מהו הסוד (כשר תורה שלמה, לעיל ה"ש 23, בעמ' רסא; בלידשיטין סמכות ומרי, לעיל ה"ש 31, בעמ' 48, ה"ש 4; ליבוביץ, לעומתם, גרס את האפשרות השנייה, לפיה ראב"ם אינו יודע מהי כוונת אביו הרמב"ם, ישעיהו ליבוביץ שיחות על תורת הנבואה של הרמב"ם 468 (1997); ליבוביץ שיחות על פרקי טעמי המצוות, לעיל ה"ש 26, בעמ' 384; ראו עוד א"י ויזנברג "הרמב"ם בכתבי בנו ר' אברהם" דין וחשבון – הקונגרס העולמי השלישי למדעי היהדות 120 (1965).

47 בבלי, בבא קמא פד, ע"א.

48 במדרש (המאוחר) פסיקתא זוטרית מתפרשים דברי ר' אליעזר באופן אחר ולפיו הוא מפרש "ממש", על כל פנים במקרה מסוים; ראו על כך להלן בפרק ד.3.

49 ראו למשל ש"גר הליכות עולם: הלכה והיסטוריה 169 (2016) ובהסברו המפורט להלן בפרק 2.א; בהסברו של הרב פערלא, להלן בפרק ב.3; ועוד.

50 תרגום אונקלוס, לשמות כא 24.

ומתקופת המקדש השני.<sup>51</sup> האם מקורות קדומים אלה מלמדים על אפשרות הבנתו של המקרא כפשוטו? מה משמעותם?

להלן אסקור שיטות והצעות פתרון שונות להבנת הקשיים שהצבעתי עליהם בדברי הרמב"ם ואדון בהתאמתם ללשונו כאן ולשיטתו בכללותה.

## פרק ב: הצעות הבנה והסבר לדברי הרמב"ם

### מבוא: בין הדיון הלשוני לדיון המהותי

להלן יוצעו כיוונים פרשניים שונים להבנת משמעות הפסוקית המיימונית במורה הנבוכים "יש לי... דעת ישמע פנים בפנים" וליחס בינה לבין דברי הרמב"ם בחיבוריו ההלכתיים. כיווני ההסבר מפרשים את הפסוקית הנ"ל באופנים שונים מבחינה לשונית, וההבנות הלשוניות מאפשרות כיווני הסבר שונים לשיטת הרמב"ם ולסתירה בין כתביו בסוגיה זו. אציג עתה את אפשרויות ההבנה הלשונית הראשיות, ובפרק הבא אציע את כיווני ההסבר ואראה את זיקתו של כל אחד מהם להבנות הלשוניות השונות.

הבנה לשונית 1: הפירוש המילולי של המקרא הוא הפירוש המקורי והרמב"ם רומז למשמעות אזוטריית

כיוון הבנה זה מניח שהרמב"ם מבקש להצניע משמעות אזוטריית-סודית כלשהי, אותה נמנע מלפרט בכתב וטען שיש צורך להסבירה בעל-פה. על פי כיוון זה, הרמב"ם מבקש לרמוז שהפירוש המילולי הוא הפירוש המקורי. מכאן הסיקו רבים שהרמב"ם רואה בפירוש המילולי את המשמע האמיתי של המקרא ורומז להסתייגותו ממדרש חז"ל או לראייתו כרוכד זר. אחרים קיבלו עקרונית כיוון לשוני זה, אך הסבירו שאף על פי שלפיו פירוש חז"ל אינו הפירוש המקורי, הרמב"ם אינו מסתייג ממנו.

הבנה לשונית 2: הרמב"ם מסתייג מהפירוש המילולי של המקרא

כיוון אחר מבין את משמעותה של הפסוקית באופן מנוגד: הרמב"ם מבקש לרמוז שהוא מסתייג מהפירוש המילולי של המקרא, אותו הטעים לפני כן, ורומז לכך בפסוקית המבקשת להמשיך ולעסוק בנושא: "ישמע פנים בפנים". וריאנט מעט שונה להבנה לשונית זו מציע שהפסוקית המיימונית "ישמע פנים בפנים" רומזת לכך שיש צורך להעמיק בכירור הסבר חז"ל בתורה שבעל-פה, שהיא הנלמדת מפי חכמים.<sup>52</sup>

51 ראו על אודותיהם להלן בפרק ה.

52 דוד כהן הכוזרי המבואר: ספר הכוזרי לרבנו יהודה הלוי עם תמצית שעורים שכתב והרצה מתוכה מרן נזיר אלקים כרך שני עא (ביאור למאמר ג מו, תשס"ב). פירושו עשוי

על כל פנים, הבנה לשונית זו צריכה להתמודד עם קושי גדול: מה התכלית שבהזכרת הצעה פרשנית שאינה נכונה; מדוע כתב הרמב"ם את הפירוש המילולי ולפיו יש לחסר איבר של החובל, אם אינו מסכים עימו.<sup>53</sup>

הבנה לשונית 3: הרמב"ם רק מציין שיש למקרא שני רובדי פרשנות לגיטימיים – פשט ודרש

בכיוון זה, שבו הלך חלק אחר מן המפרשים, הטוען שהרמב"ם לא ביקש להצניע או לרמוז על דעתו המסתייגת מאחד מרובדי המשמעות של הפסוק אלא להדגיש שחז"ל הסבירו אחרת וראוי להעמיק בדבריהם. הוא אינו רומז לרובד אוטורי; הוא בסך הכול הטעים את רובד הפשט, "סבת הפסוקים", והדגיש כי הוא שונה מההסבר שנתנו חז"ל למקראות אלה. לאחר מכן, הוא מציין שיש צורך להשמיע "פנים בפנים" ולהנהיר את הסבר חז"ל. הצורך בלימוד אינו מיועד לדחות את הסבר חז"ל או את המשמע המילולי אלא לטעון שהוא זקוק לבירור במסגרת אחרת, בלימוד מסודר או ברור.<sup>54</sup>

גם לפי הסבר זה דברי הרמב"ם זקוקים עיון: מהי משמעות ההבחנה שיוצר הרמב"ם בין הפשט לדרש.

כאמור, ניתנו כיווני הסבר רבים להבנת הפסקה הנדונה ואני מבקש לסקור אותם באופן ביקורתי ולהתוות כיוון חדש. סקירת ההצעות אינה כרונולוגית אלא נושאת-תמטית: אפתח בהצעות הרדיקליות ביותר; אחריהן, אראה כיוונים מתונים ומסורתיים יותר. כל כיוון כולל כמה אופני הסבר, ואנסה לתאר כל אחד מהם ולבחון את מידת התאמתו ללשון הרמב"ם בפסקה הנדונה ולשיטת הרמב"ם בכללותה. לבסוף, אציע הסבר חדש, המתאים לדעתי עם שיטת כתיבתו של הרמב"ם במורה הנבוכים, ובפרט בהסברי דיני העונשין שבפרק זה.

להתאים רק לפי נוסח התרגום של אבן תיבון: "ישמע פנים בפנים", אך לא לפי המתרגמים המאוחרים: "אשמיענה בעל פה" (קאפח); אשמיע בעל פה (שורץ). 'הרב הנזיר' לא הסביר ממה נובע הצורך להעמיק בדעת חז"ל ומה תכליתו, אך ייתכן שהתכוון לביסוס שיטתם בפשטי המקראות, כדרך שנהג התלמוד בבירוריו בנושא.

53 להלן בהסבר ד המבוסס על הבנה לשונית זו אראה את הדרכים שבהן התמודדו המפרשים השונים עם קושי זה.

54 ראו למשל בנימין זאב בנדיקט "מדרשי הרמב"ם – מדרשי חז"ל" תורה שבעל-פה: הרצאות בכינוס הארצי לג קא (תשנ"ב), ושוב, בספרו, אסופת מאמרים קפט (תשנ"ד), הציע להבין כך את הצירוף "פנים בפנים" לאור לשון הרמב"ם במשנה תורה, יסודי התורה ז ו ביחס לבהירות נבואת משה לעומת נבואת שאר הנביאים: "ונאמר: 'יְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה פְּנִים אֶל פְּנִים' (שמות לג 11). כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל".

הכיוונים שיידונו הם:

- א. הפירוש המקורי הוא הפירוש הלשוני
  - ב. הפשט והדרש מתייחסים למקרים שונים: פעמים שמחסרים למזיק אבר ופעמים שמשלם ממון
  - ג. הפשט והדרש ממלאים תפקידים שונים: המקרא מדגיש את שראוי להיעשות באופן עקרוני, והמדרש מתאר את אופן היישום
  - ד. הרמב"ם מסתייג מההסבר המילולי
- כל כיוון כולל מסילות שונות, והדיון מסתעף. כדי לאפשר דיון ובחינה של כל כיוון והתאמתו ללשון הרמב"ם בפסקה הנדונה ולמשנתו בכללותה, אסקור כל שיטה והסבר בפרוטרוט ולא אסתפק בהצבעה כללית על כיוון ההסבר.

### א. הפירוש המקורי הוא הפירוש הלשוני

לפי כיוון זה, הדין המקורי הוא עקירת איבר, וחז"ל שינו אותו בשלב כלשהו.

הכיוון מבוסס על הבנה לשונית<sup>1</sup>, שלפיה הרמב"ם מסתייג מהסבר חז"ל. ניתן להבין הסתייגות זו בכמה פנים וגם לדרוש את משמעותה בכמה אופנים. יש שראו בהסתייגות זו רמז לכך שחז"ל שינו – שלא כדין – את הדין המקראי המקורי. משמעו של טיעון זה הוא האשמת הרמב"ם בקראות, והוא אינו תואם כלל את שיטתו. כיוון אחר מבקש לטעון שההסתייגות נובעת מצורך פוליטי להסתיר את עמדת המדרש, מכיוון שהיא מבחינה בין יהודים לנוכרים. הסבר זה יידון להלן בהסבר ב.5.

אומנם, הכיוון שבו אדון טוען שהרמב"ם אינו מסתייג מעמדת חז"ל כעמדה משפטית מחייבת, אלא מכך שהיא פירוש המקרא: הדין המקראי המקורי הוא עקירת איבר, אך בפועל יש לנהוג כעמדת חז"ל, שעקרו את הפסוק מפשוטו. עמדה זו צריכה להתמודד עם דברי הרמב"ם על נצחיות התורה ולהסביר מניין לקחו חז"ל סמכות זו לעצמם. נראה שניתן לסכם את המסילות העיקריות של כיוון זה בכמה אופנים:

א.1 חז"ל עקרו את המקרא ממשמעו והציעו הסבר אחר מכיוון שההלכה מתפתחת ומשתנה לפי רוח התקופה

מעיינים בני דורנו עמדו בהרחבה על סוגיות שבהן קיים הבדל בין משמעות הפשט ובין דרשת חז"ל. אחד ההסברים הבולטים שניתנו ברבות מהסוגיות טוען שהמקרא תיאר את ההלכה כפי שהייתה בתקופתו. חז"ל, לעומת זאת, כתבו את הדין הראוי לנהוג לדעתם. כיוון זה מודע לעובדה שבחברות עתיקות רבות נהג דין "עין תחת עין" כפשוטו לצד אפשרות המרתו בפיצוי כפי טליוני – *Lex talionis*, כפי שמשתקף מחוקי חמורבי ומן

הדין הרומי הקדום.<sup>55</sup> הפער בין הפשט והדרש והיכרות עם הנומוס ההיסטורי בתרבויות הסובבות עוררו תשומת לב מחודשת למקורות יהודיים עתיקים שפירשו את הדין המקראי כפשוטו. לעיל ראינו את דברי התנא ר' אליעזר שהוראתם הפשוטה היא עקירת עין ממש (כאמור, התלמוד פירש את דבריו כתשלום ממון), וכן את דברי המתרגם אונקלוס. נוסף על כך, ראינו את דבריהם של פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו, שתיארו את הדין ביחס לחבלות באופן של מידה כנגד מידה. האם אונקלוס, פילון וכן מתתיהו פירשו לפי הבנתם במקרא או שמא הסתמכו על מנהג יהודי או פסק הלכה שרווח בזמנם?

חוקרים רבים השיבו על כך בחיוב, וראו בפירוש המדרשי של "עין תחת עין" דרך לשנות את ההלכה המקראית לאור שינוי הערכים והתפיסות המוסריות בזמנם של חז"ל.<sup>56</sup> תפיסה זו מניחה שחז"ל ראו בעיצוב החוק לפי עמדתם המשפטית והמוסרית חלק מסמכותם; אומנם, כחכמים מסורתיים המבקשים להציג רצף ולהתבסס על סמכות המקרא, הם עשו זאת באמצעות הטענה – השקרית – כי עמדתם משקפת את הפירוש הנכון למקרא.

באופן פשוט, הרמב"ם המקבל את עקרון נצחיות התורה, אינו יכול להסכים עם תפיסה זו, לפחות באופן בו הוצגה עד כה. ניסיון ליישמה בסוגיית "עין תחת עין" צריך להתמודד גם עם הגדרת הרמב"ם במשנה תורה, שלפיה הפירוש המדרשי של "עין תחת עין" מקובל מסיני. לפיכך, חכמים מסורתיים לא קיבלו עקרונות תפיסה זו. את דברי אונקלוס ניתן להבין באופנים שיתבארו להלן בכיוונים ב<sup>57</sup> או ג,<sup>58</sup> או כבחירה לתרגום באופן מילולי בלבד, להסביר דבריו כדעת חז"ל,<sup>59</sup> ובאופנים אחרים.<sup>60</sup>

55 חוקי חמורבי, 196-205; מ"ד קאסוטו פירוש על ספר שמות שמות כא-כג (עמ' 191-193, תשכ"ט); מנפרד אומינג "מידה כנגד מידה" כעיקרון משפטי בחוק המקראי: לשון, הקשר, ותולדות המסורת" בית מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו ס 183 (2015); יעל שמש "מידה כנגד מידה בחוק המקראי, בהשוואה לחוקי המזרח הקדום ולחוקי הברווים" בית מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו מה 146 (2000); גבריהו "ושניהם שווים", לעיל ה"ש 7, בעמ' 57-60.

56 ראו לעיל ה"ש 31.

57 ראו להלן בסיכום כיוון ב.

58 ראו להלן סביב ההפניה לה"ש 119.

59 כשר תורה שלמה, לעיל ה"ש 23, בעמ' רסב; רפאל בנימין פוזן פרשגן: ביאורים פירושים ומקורות לתרגום אונקלוס כרך ב 416 (תשע"ד).

60 קיים דיון רחב בשאלה אם אונקלוס, הכולל בתרגומו מדרשי חז"ל רבים, אכן עקבי במנהגו זה ביחס למדרשי הלכה. על שאלת העקיבות התרגומית והסברת דרכו של אונקלוס בסוגיות כגון אלה ראו קלמן מאנעלא "עם הארץ" הפרדס ט עמ' 18 (שנה יב, תרצ"ט); שלמה יהודא ליב כהן רפאפורט דברי שלום ואמת 9-13 (1861); צבי הירש חיות "אמרי בינה" כל ספרי מהר"ץ חיות כרך ב בתקא-תקט (תשי"ח); מנחם מנדל כשר תורה שלמה, לעיל ה"ש 23, כרך לה, פרק ו עמ' ס-פה; אברהם קורמן מבוא לתורה שבכתב ושבעל-פה: באספקלריה

את התיאור הפשטני של החוק שציין פילון ניתן להבין בכמה אופנים אחרים: נטייה לתפיסה הכיתתית; חוסר היכרות עם ספרות חז"ל; או רצון לעשות רושם על הקורא ההלניסטי.<sup>61</sup> השערות דומות מצינו גם לגבי תיאורו של יוסף בן מתתיהו: חוסר היכרות עם הפרשנות החז"לית לאור ריחוקו מירושלים, נטייה לתפיסה הכיתתית בנושא זה, ואף תיאור אפולוגטי של ההלכה כדי להאדירה ולהציגה בפני הנוכרים כמחמירה.<sup>62</sup> אפילו ייחוס הפרשנות המילולית לכתות פורשות אינו מוסכם, ויש שראו בתיאורים על כך פרשנות מאוחרת.<sup>63</sup>

אומנם ניתן להצביע על כמה כיווני הסבר אחרים, המקבלים את התיאורים ההיסטוריים, מסכימים שהדין המקורי היה עקירת איבר, אך אינם שוללים את סמכות חז"ל ואינם רואים בה רחיה של המשמע המקורי. כיוונים אלה מנהירים את דרכו של הרמב"ם בכלל ובסוגיית "עין תחת עין" בפרט.

א.2 עם השתנות הדורות חכמים פירשו מחדש את המקרא כתשלום ממון

### הצגת ההסבר

כאמור, בעיני רבים תפיסה זו סותרת את עקרונותיו של הרמב"ם, אך בשנים האחרונות הוציעו כמה הוגים רבניים גרסאות מתונות שלה, ותיארו את היחסים בין התורה שבעל-

של המסורת 141 (1980); קלמן כהנא "תורה שבכתב ותורה שבעל פה (היחס ביניהן)" המעין ד 7, 15 ה"ש 11 (תשכ"ד); נדפס שוב בתוך קלמן כהנא חקר ועיון: קבץ מאמרים ספר שני טז-יז, ה"ש 11 (תשכ"ז); רפאל בנימין פוזן העקיבות התרגומית בתרגום אונקלוס 114-119 (תשס"ח); פוזן פרשגן, שם, בעמ' 415-419; רפאל בנימין פוזן פרשגן; ביאורים פירושים ומקורות לתרגום אונקלוס כרך ג 552-553 (תשע"ו); חיים יצחק חמיאל המקרא ותרגומו כרך א 182-211 (תשס"א).

61 עזריה מן האדומים שיער, בין השאר על סמך מקור זה, כי פילון אימץ את השקפות הבייתוסים, ראו עזריה מן האדומים מאור עינים חלק חמישי: אמרי בינה, 117, 129 (תרכ"ו). אומנם הוא מציע ללמד זכות ולהסביר שפילון נמנע מהבאת הפירוש המדרשי כיון שספרו יועד לנוכרים ולא רצה שיואשם בסטייה מן המקרא. כהוכחה לפער בין המקרא לדרש הוא מציין את הפסקה ממורה הנבוכים ח"ג מא הנדונה כאן (שם, בעמ' 120); וראו עוד דוד רוקח "פילון האלכסנדרוני ומדרש ההלכה הקדומה" תרביץ נה 433, 438 (1986); איל רגב ודוד נחמן "יוסף בן-מתתיהו וההלכות של הכיתות בימי הבית השני" ציון סז 401, 423-428 (2002); כהנא "תורה שבכתב", שם, בעמ' 14-15, ה"ש 10; דוד כהן ספר האמונות והדעות לרבנו סעדיה גאון עם דרך אמונה א נה (תשע"ב); כהנא חקר ועיון, שם, בעמ' טו-טז, ה"ש 10; ויינגרטן, הערה להערה, ה"ש 31.

62 ראו למשל רגב ונחמן "יוסף בן-מתתיהו", שם; מיכאל אביעזו "דין 'עין תחת עין' על-פי יוסף בן מתתיהו" בית מקרא נד 97 (2009); כהנא, שם.

63 ראו במקורות שצוינו לעיל בה"ש 15; כהנא "תורה שבכתב", לעיל ה"ש 60, בעמ' 14; כהנא חקר ועיון, לעיל ה"ש 60, בעמ' טו.



פה לתורה שבכתב בכיוון חדש, המוכן לקבל את הטיעון שההלכה המקורית השתנתה על ידי חז"ל. אומנם בעוד לפי הסבר א.1. חז"ל פעלו בחוסר סמכות כששינו את הדין בהתאם לעמדתם המוסרית ובאמתלה שזהו הפירוש הנכון, הסבר זה טוען שחז"ל פעלו בסמכות ופרשנותם מהווה חלק אינטגרלי וטבעי מלימוד התורה.

פרשנות זו אינה מסווה לניסיון סמוי לדחות את החוק המקראי, אלא חלק אינטגרלי מלימוד התורה, בו חכמים מאוחרים בוחנים את פרשנותם של הקודמים להם, ומקבלים או דוחים את פירושיהם. חכמים אינם משנים את החוק, אלא קוראים אותו מחדש. זאת תפיסה הרמנויטית שלפיה החוק סובל קריאות שונות. ואין לאחת עדיפות א-פריורית על השנייה. לקורא הסביר אין מנוס אלא לקרוא כפי שהוא מביין. והוא מביין – מטבע הדברים – באופן התואם לעמדותיו המוסריות.

הסבר זה, בו נאמרו כמה כיוונים, עשוי לטעון שהפסקות המיימונית "ישמע פנים בפנים" אכן רומזת לסוד כלשהו, או לפרש אותה כמצביעה על שני ממדים שונים.

#### הצגת עמדות פרשנים התומכים בהסבר זה

אחד הכיוונים שהוצעו תואר בהרחבה על ידי הרב אמנון בזק;<sup>64</sup> הוא מתבסס, בין השאר, על דיונו של הרב משה שמואל גלזנר (פרשבורג, 1856 – ירושלים, 1925) ותמיהתו בעניין "עין תחת עין".<sup>65</sup> הרב גלזנר הניח שיש סמכות בידי בית הדין הגדול לפרש עניינים בתורה באופן שונה מכפי שהתפרשו עד אותו זמן. הנחה זו מבוססת על פסק ההלכה של הרמב"ם בהלכות ממרים:

"בית דין גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם בית דין אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר אל השופט אשר יהיה בימים ההם אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שברוךך".<sup>66</sup>

אומנם בית דין אינו יכול לחלוק על 'הלכה למשה מסיני' ואף לא לבטל תקנה שהתקבלה,<sup>67</sup> אך יכול לפרש באופן שונה הלכה המבוססת על דרשת חז"ל. מכיוון שנראה מהתלמוד שגם משמעות המקרא "עין תחת עין" לא נמסר מסיני אלא נדרש על-ידי חכמים, תמה הרב גלזנר על דברי הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק שצוטטו לעיל שלפיהם תשלום ממון

64 אמנון בזק עד היום הזה: שאלות יסוד בלימוד תנ"ך 404-417 (2013). נראה שגם הרב שרקי מסכים עמו עקרונית, אך הוא בוחר להסביר את דברי הרמב"ם אצלנו באופן מעט שונה; ראו אורי שרקי דעה צלולה: עולם ואדם במשנת הרב קוק 239-262 (2015).

65 משה שמואל גלזנר דור רביעי ז' (תשס"ד).

66 משנה תורה, ממרים, פרק ב, הלכה א.

67 משנה תורה, ממרים, פרק ב; ובדברי הכסף משנה תורה שם, פרק א.

במקרה של עקירת איבר נהג "בכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה ועד עכשיו".<sup>68</sup> מניין לו, שואל הרב גלזנר, שהפסוקית "עֵינַי תַּחַת עֵינַי" לא התפרשה במשך דורות כפשוטה, והפירוש המדרשי נובע מהכרעה של בית דין מאוחר יותר?!

לאור דברי הרב גלזנר, מבקש הרב בזק לטעון שאכן כך היו הדברים. לדעתו, השינוי בדרך שבה התפרש הפסוק על-ידי חכמים ושינוי הפסיקה בבתי הדין במשך הדורות הם התוכן האזוטרי שאלי רמז הרמב"ם במקטע במורה הנבוכים הנדון כאן, והוא אכן עומד בניגוד לדברי הרמב"ם המפורשים בחיבוריו האחרים – הקדמתו לפירוש המשנה ומשנה תורה.

הרב בזק טוען שתפיסה עקרונית זו בדבר יכולת הדרישה מחדש של בתי הדין עולה ומוטעמת גם בדברי הראי"ה קוק.<sup>69</sup> הרב קוק מסביר שבמצב אידיאלי, כאשר מוסדות השיפוט של העם עומדים על תילם, מצבו הרוחני מתוקן ושורה עליו השכינה, הסנהדרין יצליחו להתמודד עם הלכות שיעמדו בסתירה לפי מושגי המוסר ויסבירו שהלכה מתייחסת למקרים ואופנים שכבר אינם במציאות. לדעת הרב בזק, שרטוט עתידי זה מתאר גם את הנסיבות שאירעו בעבר, והובילו לביטול הענישה הגופנית על עקירת איבר: בעקבות שינוי היחס לענישה גופנית דרשו חז"ל את הפסוקים מחדש ופירשו אותם כמחייבים תשלום ממון.

הרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר; 1949–2007) מעמיק הסבר זה.<sup>70</sup> הוא טוען שלפי הרמב"ם, חוכמת ה' והשגחתו מתגלות בהבנת ההיסטוריה והתפתחותה, והן כוללות בתוכן גם את ההיסטוריה של ההלכה. הוא מסכים לטענת היסטוריונים וחוקרים שלפיה הדין המקורי הובן משך דורות כעקירת איבר, ומאוחר יותר שינו חז"ל את פירוש המקרא לאור "תמורה יסודית בתפיסות הצדק והענישה של ההלכה". לטענתו, גם טענת הרמב"ם בהקדמת פירוש המשנה שלא נפלה מחלוקת בפירוש זה (ובהלכות אחרות המוגדרות על ידי הרמב"ם כ'הלכה למשה מסיני'<sup>71</sup>), אינן הכוונה לתיאור היסטורי אלא לכך שפירושים אלה הם חלק "מהגרעין המכונן שבלעדיו לא תתקיים התורה שבעל-פה", ולכן מעתה לא תיתכן בהם מחלוקת.<sup>72</sup> לדעתו, זהו בדיוק מהלכו של התלמוד המפרש שבדברי ר'

68 משנה תורה, חובל ומזיק, פרק א, הלכה ו.

69 אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות הראיה, כרך א, אגרת צ (ירושלים תשמ"ה, עמ' קג).

70 שג"ר הליכות עולם, לעיל ה"ש 49, בעמ' 163–190.

71 ראו לעיל סביב ההפניה לה"ש 23.

72 השו"ו לדברי הרב גדליהו נדל, המוכיח שחז"ל נקטו בביטוי 'הלכה למשה מסיני' גם ביחס לתקנות דרבנן קדומות (בתוך יצחק שילת בתורתו של ר' גדליה: מדברי תורתו של הגאון ר' גדליהו נדל זצ"ל סז–סח (תשס"ד)). לטיעון דומה ביחס לדרשת "עֵינַי תַּחַת עֵינַי" – ממון, ראו חיים טשרנוביץ תולדות הפוסקים כרך א, 270, ה"ש 73 (1946). לדיונים על משמעות המושג 'הלכה למשה מסיני' בשיטת הרמב"ם, ראו אליאב שוחטמן "הלכה מפי הקבלה" ו'הלכה למשה מסיני': עיון בלשונות הרמב"ם" שנתון המשפט העברי כב 369 (2001);

אליעזר לפיהם ”עין תחת עין” – ממש, אינם חולקים על הפירוש החדש שעיצבו חז”ל. הסברו גורס כי זו משמעותם העמוקה של דברי חז”ל שלפיהם כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נתגלה למשה מסיני – לא כתיאור היסטורי אלא ”כשיח משפטי מכונן”.<sup>73</sup> לדבריו, הפער בין לשונות הרמב”ם בחיבוריו השונים משקף נקודות מבט שונות. במשנה תורה הוא מציע את תפיסת המסורת של ההמון, בעוד במורה הנבוכים מתוארת תפיסתו של הפילוסוף, המודע לתהליך ההיסטורי שתואר, ומודעות זו היא שגורמת גם לרמב”ם להסתיר אותה בלשונו.

לאור תפיסתו, הוא מסביר כמה מטעמי הרמב”ם למצוות שטעמן נראה היסטורי וכבר בתקופות קדומות הפך ללא רלוונטי: הרמב”ם הציע את הטעם התואם לאופן שבו התפרשה המצווה מלכתחילה, אך ברבות הימים משאבד עליו הכלל, שימרו חז”ל את נצחיותה של המצווה באמצעות פירוש מחדש של תוכנה. הוא מוסיף, שהרמב”ם רואה חשיבות ביצירת תודעת הרצף והשינוי אצל החכמים הראויים לכך, ולכן חשוב לו לתאר את הטעם ההיסטורי של מצוות שכבר בימיו לא תאם את המציאות. לדעת הרב שג”ר, מודעות זו מובילה את המאמין לרבקות עמוקה יותר, שכן לדידו המצוות אינן מנותקות מן העולם אלא מבטאות חוכמה אלוהית המחוברת לעולם.

חכמים אלה הצליחו להראות שתפיסתם אינה סותרת את עיקרי הרמב”ם בדבר מקורה האלוהי של התורה (העיקר השמיני) ונצחיותה (העיקר התשיעי), ואף לא את פסקי ההלכה שלו על אודות סמכותם של בתי הדין לחלוק על קודמיהם. הם גם הציעו הסבר שמיישב את דברי הרמב”ם בכמה מקורות, ולא רק בנידון בעניין דיני חובל.

### ביקורת המחבר על הסבר זה

אף-על-פי-כן איני סבור שיש לקבל את דבריהם. ראשית, הסברם מבוסס על תפיסה מסוימת בדבר היחס בין חיבוריו השונים של הרמב”ם ושיטתו האוטורית. הם מניחים שבדברי הרמב”ם בפסקה הנדונה במורה הנבוכים מצוי רמז המורה שדבריו בהקדמת פירושו למשנה ובחיבורו ההלכתי משנה תורה אינם מדויקים. תפיסה זו שנויה במחלוקת עזה בין חוקרי הגותו, ורבים – ואני בכללם – סבורים שדברי הרמב”ם בחיבוריו השונים

דרור פיקסלר ”הלכה למשה מסיני” בפירוש המשנה לרמב”ם” סיני קיח רנב (1996); דרור פיקסלר ”המונחים ההלכתיים במשנת הרמב”ם” מברכת משה: קובץ מאמרים במשנת הרמב”ם לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ כרך א 304-344 (צבי הבר וכרמיאל כהן עורכים, 2011); נחום אליעזר רבינוביץ ”הלכה למשה מסיני” קובץ הרמב”ם: חידושי תורה, מאמרים ומחקרים בתורתו, במשנתו ובהגותו של רבינו משה בן מימון במלאת שמונה מאות שנה לפטירתו לה-נט (סיני קלה-קלו, יוסף אליהו מובשוביץ עורך, 2005); שלומי אלדר ”הלכה למשה מסיני” מעליות כה 320 (2005).

משלימים אלה את אלה, והממד האזוטרי במורה הנבוכים אינו מכוון לסתור מימרות מפורשות החוזרות ונשנות בכתביו המוקדמים; כאמור, בהקשר שלנו, הרמב"ם כתב ברורות במשנה תורה שהפירוש המדרשי מסור בידינו מדורי דורות, מזמנו של משה רבנו, וההסברים שהוצעו דחוקים מאוד בדבריו.

נוסף על כך, יש לבחון את מקורות ההסבר. הרב גלזנר התבסס על הנחה התלויה בפרשנות דברי הרמב"ם בהלכות ממרים. דברי הרמב"ם הללו נדונו באריכות על-ידי פרשניו, וחלקם הציע פרשנות שונה, לפיה בית דין אינו יכול לחלוק על דין שהתקבל ונהג משך דורות, ודברי הרמב"ם מתייחסים רק לבית דין המבקש לשנות הלכה שדרש בית הדין הקודם לו או הקטן ממנו, או לבית דין המתמודד עם מקרה קונקרטי ולא ביחס לדרישת הלכה ולפרשנות הדין.<sup>74</sup> מלבד זאת, יש לשים לב שהרב גלזנר הקשה קושיה וטען טיעון עקרוני ברבר סמכות בית הדין, אך לא ביקש להציע הבנה מחודשת בדברי הרמב"ם בהלכות חובל, וכלל לא עסק בדבריו במורה הנבוכים הנודנים כאן. הסברו המוצע של הרב בזק התבסס על קושיית הרב גלזנר והציע לה תירוץ, אך הוא אינו כלול בדבריו. גם אם הפרשנות נכונה ואכן בית דין יכול לחלוק על הלכה שהתקבלה ונהגה דורות רבים, אין לנו הוכחה חיובית מדברי חז"ל שכך אכן אירע בסוגיית "עין פחת עין". אומנם בידינו דבריהם של פילון ויוסף בן מתתיהו, אך ספרות חז"ל אינה מעידה על שיטת פסיקה קדומה בדיני החובל. להבנתו, גם דבריו של הרא"ה קוק אינם יכולים לשמש מקור להבנת דברי הרמב"ם. הרב קוק התייחס למקרה שבו בית הדין יגיע למסקנה שדין תורה נאמר באופנים מסוימים או בתנאים מסוימים, אך לא כאשר בית הדין מבקש לעקור את הפרשנות שהתקבלה משך דורות ליסוד הדין. בדיון שהוקדש לסוגיה קיבל הרב קוק באופן עקרוני את הפרשנות שהציעו רוב האחרונים בדעת הרמב"ם שבית דין מאוחר יכול לחלוק על בית דין מוקדם גם אם אינו גדול ממנו, אך הוא מוסיף, שאם הוראה נקבעה על ידי בית הדין המוקדם מלכתחילה בלא שום חולק והיא גם פשטה בכל ישראל – דינה כ'תקנה' שלגביה מודה הרמב"ם שבית דין מאוחר אינו יכול לחלוק עליה.<sup>75</sup> גם מדברי הרא"ה במקומות אחרים עולה ששינוי של דין שהתקבל יכול להיות

74 ראו למשל הרב יוסף חזן חקרי לב אורח חיים, ח"ב צה; יוסף קאפח, ראו משנה תורה, ממרים, פרק ב, הלכה א (מהדרות הרב קאפח יז-יח); בלידשטיין סמכות ומרי, לעיל ה"ש 31, בעמ' 84-85. אכן, הפרשנות שהציע הרב גלזנר מבוססת על פשט דברי הרמב"ם וכפי שפירשו אותם ה'כסף משנה' והרדב"ז שם, ורוב רובם של האחרונים; לדיון מקיף ראו בלידשטיין סמכות ומרי, שם, בעמ' 79-91, וראו עוד בדברי הרא"ה בפנים להלן.

75 רא"ה קוק, באר אליהו, חושן משפט כה א, ס"ק ז (תשנ"ג). הרב קוק מקבל את הפרשנות ברמב"ם שהציעו רוב האחרונים, אך סובר שהלכה שנפסקה בלא חולק ונהוג לפיה דינה כתקנה, שלגביה הודה הרמב"ם שבי"ד מאוחר אינו יכול לחלוק על בי"ד מוקדם. נראה שהגדרה הלכתית זו נובעת מתפיסתו על "קבלת האומה", הבאה לידי ביטוי בדיוני ההלכתיים והפילוסופיים; ראו על כך למשל שלמה קסירר ושלמה גליקסברג מסיני ללשכת הגזית: תורה שבעל פה במשנתם של הרמב"ם והרמב"ן 210-216 (2008). על הביבליוגרפיה

רק במסגרת 'הוראת שעה'.<sup>76</sup> יתרה מכך: הראי"ה עצמו לא יישם את הכיוון העקרוני שכיכול מצוי בכתביו: הוא עסק מפורשות בפסקת מורה הנבוכים הנדונה כאן, והציע לגביה אפשרות פרשנית אחרת.<sup>77</sup> לסיכום, הסבר א.2 הוא קוהרנטי, ובוודאי אינו בגדר 'כפירה' בעיקרי האמונה כפי שטענו כמה פולמוסנים, אך הוא מחודש, מבוסס על הנחות מקדימות ואינו מבוסס דיו בדברי הרמב"ם.

מלבד הדיון הרקדקני, אני סבור שהפסקה הנדונה במורה הנבוכים ניתנת להתפרש בדרכים אחרות, פשוטות יותר, ואין צורך להסיק ממנה מסקנות רחבות על דרכו של הרמב"ם בדבר היחס בין פשט לדרש.<sup>78</sup>

### א.3 הפשט מלמד הלכה לשעה; המדרש מלמד את הדין לדורות

כיוון הסבר אחר שניתן לכמה סוגיות שבהן קיים פער בין פשט המקרא ובין מדרש חז"ל, טוען שחז"ל לא ביקשו לעקור או לפרש מחדש את המקרא, אלא סברו שהמקרא מבקש ללמד הלכה לשעה, בעוד הלכת חז"ל עוסקת בדרך יישומה של אותה הלכה – לדורות.<sup>79</sup>

76 הרחבה שהביאו ניתן להוסיף מקור ומחקר שהתפרסמו מאוחר יותר, ראו אברהם יצחק הכהן קוק לנבוכי הדור: המכונה מורה נבוכים החדש 47-49 (שחר רחמני עורך, 2014); שלמה זלמן הבלין מסורת התורה שבעל-פה: יסודותיה, עקרונותיה והגדרותיה 386-392 (2011). ראי"ה קוק ערפילי טוהר כב-כג (תשמ"ג). אומנם הרב קוק מסכים שלפי הוגה סמכותי אחר, ר' יהודה הלוי ספר הכוזרי חלק ג, לח-מא, הנביאים וכן הסנהדרין בתקופת המקדש רשאים להוסיף ולגרוע ממצוות התורה מכיוון שתורתם נובעת אף היא מהמקור האלוהי, בדומה לנבואת משה רבנו. כך פירש הראי"ה עצמו את דברי ריה"ל, ראו קוק, אגרות הראיה, לעיל ה"ש 69, כרך ב, אגרת תסד, עמ' קא, וכפי שהתפרשו על ידי רבים אחרים (כהן הכוזרי המבואר, לעיל ה"ש 52, בעמ' סב-סז; נחום אריאלי המחשבה היהודית בימי הביניים: המשך או מפנה 99 (1995); קסירר וגליקסברג מסיני ללשכת הגזית, לעיל ה"ש 75, בעמ' 178-183; יצחק שילת בין הכוזרי לרמב"ם רכג-רכח, רלב, רמב (תשע"א), ובניגוד לפירוש של ר' יהודה מוסקאטו, קול יהודה, ספר הכוזרי חלק ג, מא (ווארשא, תר"ם, נ ע"ב). נראה מדברי הרב קוק, שהרמב"ם חולק על תפיסה זו, ואינו סבור שבית הדין יכול לשנות הלכות שנמסרו בידינו מדורי דורות; ראו גם שילת בין הכוזרי לרמב"ם, שם, בעמ' רכב-רלב.

77 ראו ה"ש 184, להלן.

78 במאמר מתודולוגי חשוב עמד יובל סיני על "מנהגם של חוקרים רבים (ואף לא מעט פרשנים) להעדיף פתרונות כוללניים על פני השימוש בפרשנות ובהרמוניזציה". לדעתו, חלק ניכר מהסתירות הן מדומות (סיני סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם, לעיל ה"ש 30, בעמ' 155-197; הציטוט מעמ' 162). כמוכן, קיצוניות הפוכה היא בגדר 'פרשנות של חסד', שעל נזקיה לחתירה לאמת המיימונית' עמדתי במקום אחר, ראו אלי גורפינקל "האומנם 'שכח הרמב"ם מקרא מפורש': גובה ערכי אדם בהלכות ערכים" Hebrew Union College Annual 85-84 קטו, קל-קלו (2013-2014).

79 יהודה קופרמן פשוטו של מקרא חלק ראשון 144-154 (2001).

לפי כיוון זה, הדין המקראי כולל שני רובדי פרשנות – פשט ודרש ששניהם 'נכונים'. כפל הדינים אינו סותר את נצחיות התורה, מכיוון ששני אופני הקיום נחשבים כדבר האל – עם פרטים שונים ביחס למקומות וזמני התחולה. כמה חכמים יישמו הסבר זה גם בסוגיית "עין תחת עין" ובהסבר דברי הרמב"ם.

הרב מנחם מנדל כשר (ורשה, 1895 – ירושלים, 1983) הציע שפרשת משפטים נאמרה במרה, טרם מתן תורה, ולכן נאמר בה "עין תחת עין" והוא אכן התפרש באותה שעה במשמעותו המילולית; וכשניתנה תורה התחדשה הלכה, והתפרש להם שהפירוש הוא תשלום ממון.<sup>80</sup>

הרב כשר הבחין בין שלבים שונים בתורה, והצביע על דינים רבים שבהם חל השינוי. חלק מהדוגמאות מתייחסות לתקופת שינוי מאוחרת יותר ממרה, כגון לשלב הכניסה לארץ. ואכן, במקרים רבים, התורה וחז"ל הצביעו על הלכות שבהן קיימות הנחיות לתקופת המדבר לעומת אופן קיומן לדורות.

הרב א' שרקי (נולד: אלג'יר, 1959), שעסק רבות בנושא, מבקש לטעון שגם דין "עין תחת עין" נהג כפשוטו כל תקופת המדבר, והפירוש שבתורה שבעל-פה לענוש בממון מתייחס לימות יהושע ואילך.<sup>81</sup> הוא מדויק זאת מהסיפא של דברי הרמב"ם שצוטטו לעיל:

"אף על פי שדברים אלו נראים מענין תורה שבכתב כולן מפורשין הן מפי משה מהר סיני וכולן הלכה למעשה הן בידינו וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של יהושע ובבית דינו של שמואל הרמתי ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה ועד עכשיו."<sup>82</sup>

הווי אומר: כבר ממה שמענו ש"עין תחת עין" הוא ממון, אך ראינו זאת למעשה רק בבית דינו של יהושע ובבתי הדינים שעמדו מימות משה ואילך.<sup>83</sup>

הרב שרקי מתבסס בדבריו על דברי הנצי"ב בכמה סוגיות, ואף על ציטוט מכתבי ר' יהושע הנגיד, מצאצאי הרמב"ם, שכתב בעניין איסור 'אכילה על הדם' שקיים הבדל בין משמעותו לשעה ומשמעותו לדורות.<sup>84</sup>

80 כשר תורה שלמה, לעיל ה"ש 23, בעמ' רסג-רע.

81 אורי שרקי "התורה והמצוה: על מהות התורה שבעל פה" זית רענן 4 יט-כח (1998); אורי שרקי שיעורים בספר הכוזרי מאמרים א-ג 324-325 (2011); אורי שרקי דעה צלולה, לעיל ה"ש 64, בעמ' 259-262. מהדיון המלא במקור השני נראה שהרב שרקי רואה את היחס בין תורה שבכתב ובעל-פה באופן שונה, וכדלעיל בסעיף א.2, וראו ה"ש 64.

82 משנה תורה, חובל ומזיק, פרק א, הלכה ו.

83 שרקי מנסה לעמוד על ההבדל, הרוחני והמעשי, שגרם להבדלים ביישום ההוראה המקראית במדבר ובארץ ישראל. לדבריו, במדבר שרתה השכינה, המציאות הייתה חדה וברורה, ולכן גם ההלכות היו מוחלטות על פי פשט הפסוקים; ואומנם מחוץ למדבר יש צורך להתחשב בצורכי החיים, הכוללים מוגבלויות שונות, ועל כן ההלכה משתנה בהתאם.

84 תשובות ר' יהושע הנגיד (יהודה רצהבי מתרגם, תשמ"ט, עמ' 40-41).

אף על פי שהעיקרון שלפיו עשויים להיות הברלים באופני היישום של ההוראה המקראית בין משמעות לשעה לבין משמעות לדורות תואר בכתבי כמה מן האחרונים ויש לו רמז גם בדברי הראשונים, אין מקור מפורש בדברי חז"ל המחייב לפרש כך גם את סוגיית "עין תחת עין". קשה לחדש פרט הלכתי (ואפילו כזה הנוגע ל'היסטוריה של ההלכה') רק בגין קושי פרשני בפסקה במורה הנבוכים (שיש לה הסברים רבים אחרים) או דיוק ממשנה תורה שאינו חד-משמעי,<sup>85</sup> ולטעמי אף עומד בניגוד ללשונו הפשוטה של הרמב"ם.

### ב. הפשט והדרש מתייחסים למקרים שונים: פעמים שמחסרים למזיק איבר ופעמים שמשלם ממון

כיוון זה קצת פחות רדיקלי. הוא אינו טוען שחז"ל עקרו את הדין המקראי בשלב כלשהו, אלא שההלכה במלואה מכילה התייחסות למקרים שונים, האחד לפי הפשט המילולי והאחר לפי ההסבר המדרשי. כיוון זה מבוסס על הבנה לשונית 3 והוא עולה לראשונה בדברי משה נרבוני, פרשן ה'מורה' בן המאה ה"ד.<sup>86</sup> נרבוני דן בהסבר שהעלו קודמיו,<sup>87</sup> אך הוא דוחה אותו ומבכר כיוון הסבר שונה, שלפיו הרמב"ם מבקש לרמוז שהסבר חז"ל שכתלמוד נאמר ביחס למקרה מסוים, כך שפעמים יש ליישם את הפירוש שלפי הפשט ופעמים שיש ליישם את פירוש חז"ל. מה שעשוי להתבאר "פנים בפנים" הוא לאיזה מקרה התייחסו חז"ל, ובלשונו: "שרצה בו, שאף בדברי התלמוד יש לי דעת על שלא יחלקו על מה שאמרו הפוסק".

בדרך זו הלכו מפרשים נוספים, והוצעו כמה מקרים שבהם יש לקיים את הדין המקראי וליישם "עין תחת עין" כפשוטו. אסקור את דבריהם ואבחן אם יש להצעות אלה על מה להסתמך.

### ב.1 כשאין ודאות שהחובל ימות או כשוודאי שלא ימות

משה נרבוני טוען שחז"ל דרשו שיש לשלם ממון רק במקרה שבו נראה שאם יעקרו את עינו של החובל הוא עשוי למות ("נודע בודאי שימות בו"), אך במקרה שנראה שהוא אינו עשוי למות ("בענין שלא יחשבוהו שיהרגוהו... יוכל שימשך ממנו המו[ו]ת") – יש

85 לכאורה, דבריו גם אינם תואמים ללשונו הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות, הטוען שמעולם לא נפל ויכוח בפירוש הפוסקים בנושא זה, אם כי ניתן להתפלפל ולטעון שלא הייתה מחלוקת כי כל החכמים הסכימו שההלכה מתייחסת באופן שונה לתקופות השונות.

86 משה נרבוני באור לספר מורה נבוכים חלק ג פרק מא (יעקב גולדנטאל עורך, 1852, סג ע"א).

87 ראו להלן בהסבר ד.

לעקור את איברו. כלומר הוא מחלק בין מקרה שבו ודאי שימות (ממון) לבין מקרה שבו ספק שמא ימות (עקירת איבר).<sup>88</sup>

יש מי שהציע להגיה מעט בדבריו ולגרוס "נודע שלא ימות בו בוודאי", ולפי זה חלוקתו היא בין מקרה בו ודאי שלא ימות (עקירת איבר) ובין מקרה שיש ספק שמא ימות (ממון).<sup>89</sup>

נרבוני מתבסס על דרשתו של תנא דבי חזקיה: "עין תחת עין" – ולא עין ונפש תחת עין".<sup>90</sup>

דרשה זו מופיעה בתלמוד כאחד ההסברים למקור טענתם של חז"ל ש"עין תחת עין" הוא תשלום ממון, והתלמוד דוחה אותה: "ומאי קושיא? דלמא מימד אמדינן ליה, אי מצי מקבל עבדינן, ואי לא מצי מקבל לא עבדינן, ואי אמדינן דמצי מקבל ועבדינן ביה ונפק רוחיה, אי מיית לימות" – (ומה קשה? אולי אומדים אותו אם יכול לעמוד בנטילת האיבר ורק אם נראה שיכול לעמוד בכך נוטלים את איברו, גם אם לכסוף יתברר אחרת והוא ימות, מכיוון שהאומד היה שלא ימות).<sup>91</sup> נראה, שנרבוני הבין שדרשה זו נשארת למסקנה ויש לפרש את המימרות האחרות לפיה.

אומנם מפשט התלמוד נראה שאפשרות פרשנית זו דוחה את הצעת ההסבר של תנא דבי חזקיה, ולפיכך מחפש התלמוד הוכחות אחרות ששוללות לחלוטין את האפשרות שיש לחסר את איברו של החובל.<sup>92</sup> אכן, פוסקי ההלכה לא הבחינו בין המקרים וציינו שעונש החובל הוא תשלום ממון גם כאשר ברור שניתן לעקור את איברו ולא ברור שהוא ימות או אפילו ברור שלא ימות,<sup>93</sup> ומסיבה זו היו שדחו במפורש את דברי הנרבוני.<sup>94</sup>

## ב. כשניתן לתת את עינו של החובל לנחבל

אברהם קורמן (1917-2001), מחבר שופע ומקורי, הציע לראות את משמעותו של הפשט כניסוח עתידי המתייחס למצב שבו הרפואה תתקדם וניתן יהיה לתת את עינו

- 88 יעקב לוינגר הבין את דבריו באופן אחר, ראו לוינגר הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, לעיל ה"ש 1, בעמ' 39.
- 89 שמואל אטלס נתיבים במשפט העברי 88, ה"ש 4 (1978).
- 90 בבלי, בבא קמא פד, ע"א; ראו גם בבלי, כתובות לח, ע"א.
- 91 בבלי, בבא קמא שם.
- 92 נראה שליבוויץ (ליבוויץ שיחות על פרקי טעמי המצוות, לעיל ה"ש 26, בעמ' 380-381) לא הבין את דברי הנרבוני.
- 93 כבר הקשה כך עליו יהודה מוסקאטו, ראו מוסקאטו, קול יהודה, ספר הכוזרי, בתוך יהודה הלוי, ספר הכוזרי חלק ג, מז, לעיל ה"ש 76, בעמ' נד ע"א.
- 94 יצחק סטנוב, פירוש מורה הנבוכים, חלק ג, פרק מא (וינה, תקפ"ח, מט ע"ב); מהדורת הרב קאפח, להלן ה"ש 118; אטלס נתיבים, לעיל ה"ש 89.



של החובל לנחבל ולהשתילה בו.<sup>95</sup> כבר חז”ל ציינו את הבעייתיות שבהוצאת עינו של החובל משום שהפגיעה עשויה להיות חמורה מהפגיעה שפגע בחברו, כגון כאשר הוא עקר עין אחת מתוך שתיים ולו עצמו יש רק עין אחת, כך שאם נעקור אותה הוא יהפוך עיוור לחלוטין. לפיכך, קורמן מתייחס למקרה הפוך, שבו אדם בעל שתי עיניים עקר את עינו של בעל עין אחת ועיוור אותו. לדעתו, מסתבר שבמקרה כזה יש לחייב את החובל לתרום את אחת מעיניו לנחבל.<sup>96</sup>

פתרונו לא ניתן עדיין ליישום פרקטי, וקשה להניח שהמקרא כיוון אליו, אך ההצעה מעניינת ומלמדת על תפיסת המחבר את רובד הפשט המקראי.

### ב.3 חובל במזיד ומתוך מגמה להזיק: ”מתכוון”

כיוון דומה המחלק בין אופנים שונים מצוי בדברי פרשן המורה ר’ שם טוב בן יוסף אבן שם טוב. כאמור לעיל, שם טוב מסתייג ואומר שלא ניתן לטעון ”על דרך האמת” מהי כוונת הרמב”ם (אלא אם כן המפרש ניחן ביכולת נבואית...), אך ניתן לשער זאת ”על דרך האומד”. לדעתו, מי שחובל ועוקר את איברו של רעהו במזיד (”במרד, במעל, ובמרמה”) – יש לענוש אותו בעקירת איברו, כפשט המקראות; אך אם הפגיעה ברעהו נעשתה בטעות (”פתאום, ובכעס, או בשוגג גמור”) – אין לעקור את איברו אלא עליו לשלם ממון, ”והדרשה תדרש לשגגות”.<sup>97</sup>

- 95 אברהם קורמן **הפרשה לדורותיה** כרך ב, 131, 356–357 (1998); וראו במקור שצוין בשמו להלן בה”ש 118.
- 96 השוו להלן בפרק ג.6, אך שם מדובר על תשלום שיאפשר קיום השתלה מעין זו, אך לא הוצאת עינו של החובל לשם כך.
- 97 פירוש שם טוב למורה נבוכים חלק ג, פרק מא (וילנא 1904, נב ע”ב); הוא אומנם תוהה מה משמעותם של דברי הרמב”ם שלפיהם כוונתו היא להסביר את המקראות ולא את חז”ל, שהרי יש לפרש את המקרא לפי חז”ל, וגם רובד הפשט קיים רק אם חז”ל נתנו לו משנה תוקף. שם טוב התנסח בחריפות, ותלה את דעתו ברמב”ם עצמו: ”וזה הרב למדנו, שאם מלך המשיח יבא ויאמר שפירוש הכתוב כפי פשוטו ‘עין תחת עין’ ממש – חייב מיתה, למה שהוא סותר את התלמוד, ולא ידעתי אנה פנה רבינו ומורינו, כי לא כך למדנו, והשם יכפר בעדו ובעדינו”. על מקור הנחתו של שם טוב לפיה יש לחייב מיתה את הטוען כך ובירור דקדקני על סוג ‘מיתת בית דין’ זו, ראו עזריאל וואלק **שערי טהר** חלק ששי, סימן עו, רז (תשל”ח); **מורה נבוכים**, חלק ג, פרק מא (מהדורת מיכאל שורץ, תשס”ג, כרך שני, עמ’ 578, ה”ש 4).

חילוק זה מעניין; יש לו ביסוס במשפט המזרח העתיק,<sup>98</sup> בספרות הקראית,<sup>99</sup> והוא הובא שוב על ידי חכמים נוספים שהציעו לו תימוכין נוספים מסברה, ומדיוקים וראיות בהבנת המקראות, מקורות חז"ל, ואף בדברי הרמב"ם.<sup>100</sup>

הסברה פשוטה: אם תמיד החובל מתחייב ממון, עלול עשיר לנקוט צעד זה ולחבול כדי לשלם בכוונה תחילה באדם שיש לו נגדו טרוניה.<sup>101</sup>

הרב ירוחם פישל פערלא (ורשה, 1846 – ירושלים, 1934) הציע לבסס חילוק דומה על דברי המדרש פסיקתא זוטרטא (לקח טוב) הבאים:<sup>102</sup>

”עֵינְךָ תַּחַת עֵינַי (שמות כא 24) – ממון, שהיה ר' ישמעאל אומר... מקיש נזקי אדם לנזקי בהמה, מה נזקי בהמה בתשלומין, אף נזקי אדם בתשלומין.

ואם תאמר, והא כתיב: 'וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ כְּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יַעֲשֶׂה לוֹ' (ויקרא כד 19) – ינתן בו ממש!”

ר' אליעזר אומר: ”הואיל ונתכוין לתת בו מום אינו משלם ממון אלא נזק – ינתן בו ממש, עין תחת עין, מה הפרט מפורש מומין קבועין וראשי אברים בגלוי, ובמתכוין, אף כל כיוצא בהן אינו משלם ממון, אבל אם אינו מתכוין משלם ממון, דמי עינו ודמי שינו, רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק... ולא עוד הרי סומא שסימא את עין חברו, מה נעשה לו אלא ודאי ממון משלם.”<sup>103</sup>

- 98 חוקי חמורבי, 206 (לעומת 196-205); ראו שמא יהודה פרידמן סוגיות בחקר התלמוד הבבלי: אסופת מחקרים 302, ה"ש 48 (2010).
- 99 ראו חרל"פ "פשט ודרש", לעיל ה"ש 20, בעמ' 213-215.
- 100 אברהם יואל אבעלסאן, בתוך: כנסת חכמי ישראל קונטרס ו (תרנ"ו), סימן קטו, ט, ה, קכו ע"ב (מובא, בשיבוש המקור, בתוך פאצאנאווסקי, פרדס יוסף (השלם), למשפטים כא כד, ס"ק נד, בני ברק תשנ"ד, עמ' תסט); זאנוויל יארדאן "הערה על הרמב"ם בדין עין תחת עין" הצופה מארץ הגר ד 78-79 (תרע"ד); וראו עוד ירוחם פישל פערלא, ספר המצות לר' סעדיה גאון עם ביאור, כרך ג (ורשה תרע"ז, קעב ע"א).
- 101 יארדאן, שם.
- 102 פערלא, ספר המצות, לעיל ה"ש 100; הרב מ"מ כשר, הציע אף הוא הסבר זה, אך לבסוף שלל אותו (כשר תורה שלמה, לעיל ה"ש 23, בעמ' רסב-רסג). הוא נוקט למסקנה הסבר אחר, ראו לעיל הסבר א.3.
- 103 מדרש לקח טוב (פסיקתא זוטרטא), שמות כא 24 (מהדרות זכרון אהרון, תשס"ז, חלק א, עמ' תצז).

הפסיקתא זוטרותא היא מדרש מאוחר שנכתב בימי הביניים על סמך מקורות מדרשיים קדומים. מימרה זו מבוססת ככל הנראה על דברי המכילתא,<sup>104</sup> לפי הגרסה שעמדה לפני מחבר הפסיקתא.<sup>105</sup>

כאמור לעיל,<sup>106</sup> התלמוד הבבלי הסביר שר' אליעזר "עין תחת עין" – ממש" אינו חולק על התפיסה המדרשית המקובלת שלפיה התשלום הוא ממון, וכוננתו היא רק שיש לשום את ערך איברו של המזיק ולא את איברו של הניזק. לעומת זאת, מטעים פערלא, הפסיקתא גורסת שאין מחלוקת, וכל התנאים מסכימים שיש אופן בו מתקיימים דברי ר' אליעזר כפשוטם, ומחלקת בין שני אופני חבלה, כאשר לדבריה, מדובר בחלוקה בין שתי הפרשיות המקראיות העוסקות בחובל: הפסיקתא סבורה שפרשיית החובל שבפרשת משפטים עוסקת באנשים ניצים, ותוך כדי מריבה הם חובלים באישה הרה; זהו אופן שבו החבלה נגרמה שלא במתכוון ועל החובל לשלם ממון. לעומת זאת, פרשיית החובל שבפרשת אמור עוסקת ב"וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ" (ויקרא כד 19), היינו במתכוון, והוא נענש בעקירת איברו ממש: "כְּאִשֶּׁר עָשָׂה בְּן יִעֲשֶׂה לוֹ" (שם).

לכאורה, דברי הפסיקתא סותרים את דברי התלמוד שמוסכם שהוראת "עין תחת עין" היא ממון; הדרך היחידה ליישבם היא שדברי התלמוד אמורים רק כאשר אינו מתכוון, אך זה דוחק גדול. כדי ליישב את הקושי, מסביר פערלא את דברי הפסיקתא הנ"ל בדומה לעיקרון שהתבאר בכיוון ג לעיל, שחיוב הממון מחליף את החיוב הראוי של עקירת האיבר ממש, ובהתאמה לחילוק שכתבה הפסיקתא:

- כאשר אינו מתכוון – עיקר חיובו הוא ממון;
- כאשר מתכוון – עיקר חיובו הוא עקירת איבר ממש, אלא שהוא יכול לשלמו בממון. במקרה זה (כשמתכוון), טוען פערלא, אם החובל אינו משלם ולא ניתן להיפרע ממנו – יש לעקור את איברו ממש.<sup>107</sup>

אומנם, רוב המפרשים הבינו, לפי נוסחת המכילתא שלפנינו, הסבר זה אינו נשאר למסקנה ואף ר' אליעזר מחייב לשלם ממון במתכוון; ויש הטוענים שר' אליעזר מחייב לשלם לפי ערך עינו של המזיק רק אם גם מתכוון להזיק.<sup>108</sup>

- 104 ראו לעיל בה"ש 9.
- 105 ראו גם בהערות הרב פערלא לפסיקתא, לעיל ה"ש 103, הערה קיב.
- 106 ראו בגוף המאמר סביב הציון לה"ש 47.
- 107 כך נראה גם מדברי משה בן שמעון מפרנקפורט, פירוש זה ינחמנו, ראו מכילתא, מסכתא דניזיקין, ח, לשמות כא כד, עם פירוש באר אברהם, אברהם וינברג מסלאנימא (ווארשא תרפ"ז, ח"א, עמ' תקיג-תקיך).
- 108 ראו למשל וינברג, פירוש באר אברהם, בתוך מכילתא שם. החילוק בין שוגג למזיד נדחה גם בפירוש סטנוב נ ע"א (הוא מציין כיוון זה – בטעות – בשם נרבוני ושם טוב).

היו שטענו שלחילוק זה יש ביסוס כלשהו בהמשך פרק זה במורה הנבוכים (ח"ג מא), בו מחלק הרמב"ם את "מעשי העברות" לארבעה חלקים: א. אנוס; ב. שוגג; ג. מזיד; ד. העושה ביד רמה. הרמב"ם מצביע שם על כמה מופעים מקראיים של "העושה ביד רמה", אך אינו מציין את הנדון – עקירת איבר. לכאורה, אין בנמצא מקור הלכתי הטוען שבחבלה שנעשתה באופן זה יש להעניש על ידי עקירת איבר. גם הסיווג של שתי הקטגוריות חורג מן המקובל בספרות ההלכה בכלל ובדיני נזיקין בפרט: לא מצינו חילוק בין מזיד לבין כועס, אלא בין שוגג למזיד. יתרה מכך: הכלל הפשוט ב'אדם המזיק' הוא: "אדם – מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד",<sup>109</sup> כלומר אדם אחראי על כל נזק שעשה, ואין חילוק אם היה מזיד, שוגג או אנוס.

#### ב.4 חובל אלים הרגיל להכות

גם הרב י' מודן, ראש ישיבה ופרשן תנ"ך מקורי בן זמננו, מבקש להסביר את כפל המובנים בפסוקית "עֵין תַּחַת עֵין" ודומותיה באמצעות חילוק בין מקרים שונים;<sup>110</sup> אומנם, כאיש הלכה, הוא מבסס את הסברו על דברי התלמוד והפוסקים הראשונים. הרב מודן מסתמך על מימרת התלמוד בסנהדרין שלפיה רב הונא קצץ את ידו של אדם אלים הרגיל להכות, ולפי הפירוש שהבין מימרה זו כמשמעה הלשוני.<sup>111</sup> מודן טוען שדין זה מבוסס על פשט המקרא "עֵין תַּחַת עֵין". הוא אינו מזכיר את דברי הרמב"ם הנוגעים כאן, אך לאור הצעתם של הנרבוני ושם טוב, ניתן אולי לטעון שאף הרמב"ם, שנתן תוקף לפשט המקראי של עקירת איבר, התייחס לאופן זה.

הסבר דומה המבוסס על הנמקה הלכתית שונה במקצת כתב בשעתו הרב ווילר.<sup>112</sup> הוא דן בשאלה איך ניתן לקיים מערכת מדינית על פי חוקי התורה, שהרי סדר הדין הפלילי של חז"ל אינו מרתייע די הצורך: גולן יודע שאם ייתפס – יידרש לכל היותר להחזיר את הגניבה, ואז לא ילקה; אם אין עדים שגנב הוא עשוי לצאת נשכר, שהרי במקרה זה הוא אף לא יימכר בגניבתו. אחרי ההצבעה על דיני גולן, דן ווילר באלה שאינם נמכרים בגניבתם, כגון אישה ענייה שאינה נמכרת, או מפיל עינו ושינו של חברו, אם אין לו מה לשלם אינו נמכר, וכן רוצח שאין נגדו עדים או התראה. לוילר ברור,

109 משנה, בבא קמא ב.ו. על נקודות אלה עמד כבר סטנוב, פירוש מורה הנבוכים, לעיל ה"ש 94; ישעיהו ליבוביץ (ליבוביץ שיחות על פרקי טעמי המצוות, לעיל ה"ש 26, בעמ' 381). יש שהצביעו על הבחנה בין שוגג למזיד במקרים שונים של אדם המזיק; ראו אשר גולאק "גדרים משפטיים ב'יד החזקה' להרמב"ם" מקראה בחקר הרמב"ם 139, 140-148 (ליקוטי תרביץ ה', 1985).

110 מודן כי קרוב אליך, לעיל ה"ש 21, בעמ' 370-371.

111 ראו לעיל בפרק 'רקע' ובמקורות שבה"ש 11-14.

112 בנימין זאב וויללער (ווילר) בנימין זאב אחרון חלק שני סז-ע (1900).

שהפתרון הוא המערכת הנלווית המכונה 'משפט המלך', המאפשרת למנהיג להעניש בחומרה לפי צורך השעה. בדומה לרב מדן, הוא מראה שסמכות זו הופעלה במקרים מיוחדים גם על-ידי הסנהדרין (ולא רק על ידי המלך). לדעתו, הרמב"ם בפסקה הנדונה כאן התכוון לענישה שמפעילים השופטים מצד משפט המלך.

יש להעיר, שהיקפו של 'משפט המלך' לדעת הרמב"ם שנוי במחלוקת גדולה בין מפרשי האחרונים. רבים צמצמו את סמכותו לענישת רוצח בלבד, אך אחרים הרחיבו אותה לתחומים נוספים.<sup>113</sup> כיוון הסבר זה עשוי אפוא להסביר את דברי הרמב"ם בפסקה הנדונה במחקר זה, אך עליו להתמודד גם עם בירור דברי הרמב"ם בעניין משפט המלך.

### ב. 5. גוי החובל

הרב אליהו מטוסוב, מחבר חב"די פורה בן דורנו, עסק בבירור מיקחו של הרמב"ם והדברים התרחבו ברבות הימים כדי חיבור שלם המבאר דברי הרמב"ם הנדונים ומבקש לדחות את ההסברים הנראים בעיניו מוטעים.<sup>114</sup>

הוא מראה שכמה מדיני פרשת משפטים נאמרו רק ביחס לישראל, ומציע להבין שגם דין "עין תחת עין" בפירושו המדרשי: ממון, נאמר רק ביחס לישראל, אך לגבי גויים מתקיים פשט המקרא.<sup>115</sup> יש להוסיף, שהדין ההלכתי שהוא מאריך להוכיח ב'דיוקים' שונים, מפורש כבר במקורות קודמים.<sup>116</sup>

הרב מטוסוב מטעים שלפי כיוון הסבר זה מובן מדוע נמנע הרמב"ם מלציין במפורש את פירוש חז"ל, היות שהוא מקל עם חובל יהודי.

לדירו, הפסוקית המיימונית "ישמע פנים בפנים" אכן מכוונת להסתיר רובד אזוטרי כלשהו הנוגע לדרשת חז"ל, אך לא מפני שלילת פירושם אלא מפני הצורך הפוליטי להסתירו. אומנם ניתן להסביר בדומה לשאר ההסברים שהובאו בפרק זה: הרמב"ם מציע לצד פירוש הפשט גם את פירוש הדרש, החל במקרה שונה מעט. לפי הסבר זה, משמעות הפסוקית "ישמע פנים בפנים" אינה רמיזה לאזוטריות אלא לרובד נוסף.

113 לסקירה וריון מקיפים ולביבליוגרפיה, ראו אהרן אנקר עיקרים במשפט הפלילי העברי 193-154 (2007).

114 אליהו מטוסוב "עין תחת עין" קובץ הערות וביאורים תתעו 14-21 (תשס"ד); אליהו מטוסוב "גררי הלכה ומשפט בבני נח" אור ישראל סז נח-סט (2013); ושוב בהרחבה כספר, מטוסוב עין תחת עין, לעיל ה"ש 30.

115 מטוסוב עין תחת עין, שם, בעמ' 12-27, 39. לטענתו, כך מתבארים גם דברי הפסיקתא שנדונו לעיל בפרק ד. 3. (שם, בעמ' 23).

116 נתן טע שפירא, מגלה עמוקות, פרשת אמור, ד"ה "בוזה ויצא" (לעמבערג תרמ"ב, מד ע"א).

## סיכום כיוון ב

הוצגו כמה חילוקים שלפיהם קיימים מקרים בהם יש לעקור את איברו של החובל או ניתן לעשות זאת. חילוקים אלה מסבירים את לשון המקרא, את דברי הרמב"ם, וכן את המקורות הקדומים (דוגמת תרגום אונקלוס) שכתבו שחיוב החובל הוא עקירת איברו ממש. ייתכן אף שלחילוקים מעין אלה התכוון ר' אברהם בן הרמב"ם שצוטט לעיל כשטען: "בו הכרעה נפלאה בין הקבלה (=מסורת חז"ל) ופשט המקרא", אך, כאמור, לרוב החילוקים ההלכתיים שתוארו אין בסיס הלכתי מוצק.

### ג. הפשט והדרש ממלאים תפקידים שונים: המקרא מדגיש את שראוי להיעשות באופן עקרוני, והמדרש מתאר את אופן היישום

כיוון הסבר זה מאמץ לחלוטין את הדין העולה מהפירוש המדרשי ואינו מנסה לטעון שקיימים מקרים שבהם יש להעניש לפי הפשט המילולי ולחסר איבר. לפיו, ההבחנה שיצר הרמב"ם בין "סבת הפסוקים" ל"סבת התלמוד" אינה בין פירושים שונים ששניהם מתקיימים במקביל או באופנים שונים, אלא יש לה תפקיד אחר. המקרא – התורה שבכתב – מדגיש את הדין העקרוני, את שראוי היה להיעשות, בעוד המדרש – התורה שבעל-פה – מדגיש את דרך היישום. המדרש אינו מפרש את המקרא אלא מתאר את דרך היישום של העיקרון המקראי. ניסוח אחר: תורה שבכתב היא הכלל, תורה שבעל-פה היא הפרטים.<sup>117</sup> בדומה לכיוון שהתבאר לעיל בהסבר ב, גם כיוון זה מבוסס על הבנה לשונית 3, אך הוא מצביע על תכלית שונה למשמע המילולי.

הסבר זה (שלהלן ארחיב בו) רווח בכתביהם של הוגים רבניים וחוקרים שונים בני זמננו ביחס לפסקה הנדונה במורה הנבוכים<sup>118</sup> וביחס לדברי אונקלוס שתרגם את המקרא

117 אברהם יצחק קליין נביאי אמת: יסודות כתבי הקודש קכט-קל (תשכ"ט).  
 118 קליין מענה רך, לעיל ה"ש 31, בעמ' 7, סעיף 9; קליין נביאי אמת, שם, בעמ' קכט-קלא; קופרמן פשוטו של מקרא, לעיל ה"ש 79, בעמ' 64-69; ליבוביץ שיחות על פרקי טעמי המצוות, לעיל ה"ש 26, בעמ' 385, 388-410; אריאל נטע בתוכנו, לעיל ה"ש 23 חלק ב, 120-121, ה"ש 28; יוסף קאפה, בתוך משנה תורה, חובל ומזיק, פרק א, הלכה ו (מהדורת הרב קאפה, עמ' תסג-תסד); ושוב, בספרו שיעורי הרב יוסף קאפה על הרמב"ם: הקדמות לפירוש המשנה, 250, 254-255, ה"ש 246 (שלום פנחס כהן עורך, תשע"ח); אטלס נתיבים, לעיל ה"ש 89, בעמ' 83-129; קורמן מבוא, לעיל ה"ש 60, בעמ' 140-141 (במקום אחר מראה קורמן גם משמעות מעשית; ראו לעיל ליד ציון ה"ש 95); נחשוני הגות, לעיל ה"ש 35, בעמ' 309-310; סטנוב, פירוש מורה הנבוכים, לעיל ה"ש 94; שלמה טולידאנו ספר דבור ומחשבה: סיכום הספר מורה נבוכים עם פירוש מבין משכילים, מורה נבוכים, חלק ג, פרק מא (תשס"ו), חלק ב, עמ' 226, ה"ש 72); אביגדר נבנצל ירושלים במועדיה: פורים שלו-שלו, ה"ש 84 (תשע"ה); חיים ליב זאקס "עין תחת עין" – ממון לשיטת הרמב"ם" הפרדס לה 8-10 (תשכ"א); ושוב, בספרו חיים אריה ליב זק"ש הלכה ואגדה: מחקרים

כאן כפשוטו,<sup>119</sup> אך נאמר גם על-ידי רבים (שלא התייחסו לפסקה ממורה הנבוכים) כהסבר כללי ליחס בין הפשט לדרש בפרשיית החובל באדם או כהסבר לדברי הרמב"ם במשנה תורה.<sup>120</sup>

רבים ביקשו להראות שכיוון זה מצוי כבר במימרה התלמודית: "וְאֵלָּא תִּקְחוּ כִּפּוּר לְנַפְשׁ רֵצִחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לְמוֹת' – לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר, אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים שאין חוזרין".<sup>121</sup> לדעתם, משמעותה של מימרה זו היא שהפירוש המדרשי שלפיו עונש החובל הוא בממון מוגדר ככופר, והיא נועדה להראות שלפי דין

ועיונים 34–44 (תשכ"ו); מאיר דן פלאצקי כלי חמדה על התורה קמב–קמג (פרשת שופטים, תרפ"ז); בנדיקט "מדרשי הרמב"ם", לעיל ה"ש 54, בעמ' קיח–קעא, ושוב, בספרו, אסופת מאמרים קפז–קצ (תשנ"ד); קורמן הפרשה לדורותיה, לעיל ה"ש 95, בעמ' 356–357; שמאי מיכאל אסטרייכר "בידורים בדרכי ספר מורה נבוכים" ישורון לב תשמ"ד–תשמ"ה (2015); יהושע ענבל תורה שבעל פה: סמכותה ודרכיה של התושבע"פ 106–109 (2015); יהושפט אלפרט נגלות ונסתרות ביהדות: עיונים והערות כרך 1 168–172 (1997); הנשקה, להלן ה"ש 130; קלמן בנימין זאב כהנא חקר ועיון ספר שלישי, קנז, ה"ש 6 (תשל"ב); מנחם מענדל שטרקס "עין תחת עין במשנת הרמב"ם" קובץ הערות וביאורים, לעיל ה"ש 114, בעמ' 167–170; בלידשטיין סמכות ומרי, לעיל ה"ש 31, בעמ' 52–54.

119 יצחק אייזיק הלוי דורות הראשונים חלק ראשון, כרך ג, ריג–ריד (תרס"ו).  
120 שני לוחות הברית (של"ה), תורה שבכתב, פרשת משפטים, ירושלים תשנ"ג, ח"ד, עמ' רנז;  
ר' מאיר לייבוש (מלבי"ם), התורה והמצוה, שמות כא 24, אות צא, בתוך אוצר הפירושים (תל אביב תשל"ח, קעו ע"ב); שם, ויקרא כד 20, אות רמט, תקנא ע"א; עפשטיין תורה תמימה, לעיל ה"ש 25, בעמ' קנז, אות קעג; ר' יחזקאל אברמסקי, תוספתא עם פירוש חזון יחזקאל, בבא קמא ט י, חידושים אות י (ירושלים תשס"א, נו ע"א); צבי יהודה הכהן קוק, שיחות הרב צבי יהודה, שמות 234–236 (שלמה אבינר עורך, תשנ"ח). מובא גם בתוך חומש הראי"ה, שמות כא 24, עמ' 240–241 (יאיר רמר וחגי לונדין עורכים, תשע"א); יעקב אריאל מאהלי תורה: לתורה ולמועדים 132–134 (תשנ"ז); שלמה אבינר שמות בני ישראל: פירוש לספר שמות כרך ג 54–56 (תשע"ג); שלמה אבינר נפגשים בפרשה: שיחות על פרשת השבוע 158–160 (תשע"ה); איסר פרנקל לשעה ולדורות: מבט על פרשת השבוע המועדים הזמן 67–69 (1969); מרדכי ברויאר "עין תחת עין" מגדים כד 21 (1995); ושוב בספרו, מרדכי ברויאר פרקי מקראות 177–181 (1999); ישראל יעקב פישר, אבן ישראל, חלק ה: חידושים על הש"ס, גיטין מב ע"ב, ד"ה תוס' ד"ה 'חבלי ביה אחריני' (ירושלים תש"ס, עמ' קסו); שם, ח"ו, בבא קמא פג ע"ב, עמ' כז; לייב מינצברג, בן מלך, בענייני ספירת העומר וחג השבועות (ירושלים תשע"א, עמ' שנב); אשר בן-ציון בוכמן "בענין התשלומין החובל בחבירו" אור המזרח לד' 176–180 (תשמ"ו); חיים פרדס אשדות הפסגה על התורה ריג–רטו (תשמ"ו); שלמה יוסף זוין לאור ההלכה: בעיות ובידורים תכט ("היסוד החיובי של נזיקין", תשס"ד); זוין לאור ההלכה, שם, בעמ' תג, תטז–ת"ט ("משפט שיילוק"); נחום אליעזר רבינוביץ משנה תורה להרמב"ם על פירוש יד פשוטה ג–ד, יג–יט (נזקים ג, תשס"ז); יוסף דב הלוי סולוביצ'יק מפניני הרב שעו–שפב (צבי שכטר עורך, תשס"ה); וראו עוד במקורות שצוינו להלן בה"ש 138.

121 בבלי, בבא קמא פג, ע"ב. ראו להלן על משמעות הגדרת התשלום כ'כופר'.

תורה העונש האמיתי והראוי הינו "עין תחת עין", אך בפרקטיקה יש להמיר עונש זה בתשלום כופר, המהווה מעין הקלה בעונש.

כנראה גם לפירוש זה שורש בדברי מפרשים וחכמים ימי-ביניים<sup>122</sup>, וייתכן שלכך רמז גם הרמב"ם בהסברו במשנה תורה לעונש החובל איבר:

"זה שנאמר בתורה 'אֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ', אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה ולפיכך משלם נזקו."<sup>123</sup>

בהמשך דברי הרמב"ם במשנה תורה שם, מצויה הלכה נוספת שייתכן שניתן להביא גם ממנה ראיה:

"אף על פי שדברים אלו נראים מענין תורה שבכתב כולן מפורשין הן מפי משה מהר סיני וכולן הלכה למעשה הן בידינו..."<sup>124</sup>

הרמב"ם מדרגיש את תפקידה של מסורת התורה שבעל-פה בקביעת ה"הלכה למעשה", מושג המדרגיש כי פעמים שקיימת 'הלכה' סתם, שאינה "למעשה"<sup>125</sup>. אומנם בנוסחאות רבות הגרסה בהלכה זו היא "הלכה למשה הן בידינו..."<sup>126</sup>.

הבנה זו גם מסבירה את הקשרה של הפסקה הנדונה במורה הנבוכים, המצויה בתיאור המצוות שבכלל השישי, שפרטיהן, לדעת הרמב"ם, מכוונים לשים "עונש כל חוטא בכלל שיעשה בו כמו שעשה בשו"ה"<sup>127</sup>.

חלק מההוגים שנקטו כיוון זה הדגישו שלא מדובר ברעיון מופשט, בבחינת 'טעמא דקרא', אלא בחיוב עקרוני שלא ניתן ליישם בפרקטיקה, אך יש לו משמעות הלכתית במקרים שונים ואולי אף השלכות להבנת גדר הדין. במיוחד בולטת השיטה (ראו להלן השלכה מעשית 2) המסיקה מתפיסה זו שמכיוון שתשלום הממון אינו העונש האמיתי, המזיק אינו יכול להסתפק בכופר, והוא מחויב בפעולות נוספות, דוגמת בקשת מחילה מן הניזק.

הוגים שנקטו כיוון זה טוענים עוד, שההבחנה שיוצר הרמב"ם בין המקרא למדרש קיימת בצורה רחבה הרבה יותר והם מצביעים על מגוון של דוגמאות שבהן קיימים הבדלי ניסוח ודגשים. בין השאר, מצוינים כמה מדיני ענישה שבהם קיים לכאורה פער

122 ראו פירושי ראב"ע (הארון) וספורנו, לשמות כא 24; דוד בן זמרא שו"ת רדב"ז, ח"ג תרכו.

123 משנה תורה, חובל ומזיק, פרק א, הלכה ג. מהדורת הרב קאפח, לעיל ה"ש 118, אף משער: ואפשר שמן (שוכתב) [ובינו] כאן "ראוי לחסרו אבר" – הוסיפה רבנו אחרי המורה) [נבוכים].

124 שם, הלכה ו.

125 ליבוביץ שיחות על תורת הנבואה, לעיל ה"ש 46, בעמ' 473-474; קורמן מבוא, לעיל ה"ש 60.

126 ראו משנה תורה, מהדורת פרנקל, ילקוט שינויי נוסחאות, חובל ומזיק א ו.

127 מורה הנבוכים, חלק ג, מא, ועמד על כך אטלס נתיבים, לעיל ה"ש 89, בעמ' 89-90.



בין המקראות והמדרשים: מיתת בית דין המצויה במקרא במגוון חטאים, אך חז”ל הוסיפו בה תנאים הלכתיים שמונעים בפועל את יישומה;<sup>128</sup> לפרשיית בן סורר ומורה, שאף אם לא נכתבה לשם ”דרוש וקבל שכר” כדעת מקצת החכמים, נוספו בה התניות שאינן עשויות להתקיים בפועל; ועוד. לטענת ההוגים שצוינו, הבדלים אלה נובעים מן האפיונים השונים של תורה שבכתב לעומת תורה שבעל-פה, עליהם עמדו, לדבריהם, שורה של הוגים סמכותיים.

כיוון הסבר זה צריך הנהרה: מדוע יצר המקרא מערכת כפולה? מה משמעותו של ‘הדין העקרוני’ שאינו ניתן ליישום? מדוע מביע אותו המקרא? נוסף על כך, יש להבין מדוע בדיוק לא ניתן ליישם בעולמנו את הדין העקרוני.

### השלכות מעשיות ואחרות של משמעות רוכב הפטט

לשאלות אלה ניתנו תשובות שונות: ידיעת הדין העקרוני מלמדת אותנו את מישור המהות, השונה מזה הנורמטיבי, בחינת ‘דרוש וקבל שכר’; מעמידה אותנו על חומרת העבירה, או אולי יוצרת הרתעה.<sup>129</sup> אחרים טענו שהפשט מלמד אותנו את הגדר הלמדני-הלכתי של הדין ואף הצביעו על השלכות מעשיות באופן היישום ההלכתי של תשלומו הממון.<sup>130</sup> להלן כמה מן ההשלכות המעשיות שעליהן הצביעו או שאותן הציעו כותבים שונים:

## 1. המודה בחבלה פטור

הרמב”ם פסק שהמורה שחבל בחברו ואין על כך עדים – פטור מתשלום ‘נזק’ ו’צער’ אך חייב ב’שֵׁבֶת’, ‘בושת’ ו’ריפוי’.<sup>131</sup> רבים תמחו על דבריו, בעיקר לאור הגדרתו את

128 ליבוביץ שיחות על פרקי טעמי המצוות, לעיל ה”ש 26, בעמ’ 389–390.

129 ראו למשל חזון אי”ש קובץ אגרות חלק שלישי, פב, מובא גם בתוך שלמה כהן פאר הדור: פרקים ממסכת חיי ויצירתו של גאון דורנו מרן בעל “חזון איש” חלק שלישי, קלט, ה”ש 30 (1970); וכן מובא ונדרון בתוך אנקר עיקרים במשפט, לעיל ה”ש 113, בעמ’ 63–64. אריאל מאהלי תורה, לעיל ה”ש 120, בעמ’ 133; סרלוביץ’יק מפניני הרב, לעיל ה”ש 120; קופרמן פשוטו של מקרא, לעיל ה”ש 79 בעמ’ 132–143; שמואל בירנבוים שערי לימוד 107–108 (2000).

130 לדיון עקרוני האם הפשט מלמד את מהות העניין או את גדרו ההלכתי ולו אף השלכות מעשיות, ראו דוד הנשקה “אין מקרא יוצא מידי פשוטו” המעין יז, ג 7 (1977); דוד הנשקה “אין מקרא יוצא מידי פשוטו (המשך) מעין יז, ד 52, 53–54 (1977); דוד הנשקה “תוספות ל’אין מקרא יוצא מידי פשוטו” מעין יח, ג 83–85 (1978); דוד הנשקה “פשוטו של מקרא” כתלנו ט–י 143, 157–158 (תשל”ו). הנשקה מתפלמס עם מאמר מוקדם של הרב קופרמן; נראה, שברבות הימים האחרון קיבל את דעתו, לפחות בחלק מן המקרים הנדונים; ראו קופרמן פשוטו של מקרא, לעיל ה”ש 79, בעמ’ 27–69.

131 משנה תורה, חובל ומזיק, פרק ה, הלכה ו.

התשלום כ'כופר' ("לרוצח בלבד הוא שאין כופר אבל לחסרון אברים או לחבלות יש כופר"<sup>132</sup>), שהרי לגבי תשלום כופר (דוגמת תשלום ממון על-ידי בעל שור שהורג אדם), הוא פוסק שהמודה בחיוב – אינו נפטור מן התשלום.<sup>133</sup> כמה ממפרשיו ומההוגים שעסקו בנדון שלנו טענו שהוא רואה את חיובו של החובל כ'קנס' ולא כפיצוי ישיר על הנזק,<sup>134</sup> והפֶטוֹר למודה הוא על פי הכלל החז"לי: "המודה בקנס – פטור".<sup>135</sup> כך נראה גם מדבריו בספר המצוות: "שְׁצוֹנוּ בדין חובל בחבירו [...] וזאת היא שתקרא 'דיני קנסות'".<sup>136</sup>

כמה מפרשים טענו עוד שמשמעות דברי התנא רבי אליעזר שהסביר "עֵין תַּחַת עֵין" – ממש", היא שיש להעריך את שווי עינו של המזיק דווקא. ייתכן, שההצדקה לכך נובעת מהתפיסה שעונש הממון מחליף את הדין העקרוני שלפיו יש לעקור את עינו של החובל, ולפיכך יש להעריך את סכום העין כ'כופר' תמורת עינו של המזיק. אומנם ההלכה נקבעה כדעת חכמים החולקים על ר' אליעזר וערכה של העין המושט על החובל הוא ערך עינו של הניזק, אך בכל זאת הגדר ההלכתי של התשלום מוגדר כ'קנס', כלומר אינו בא לפצות את הניזק על חסרונו אלא להעניש את המזיק.<sup>137</sup>

פרשני הרמב"ם ואחרים הרבו לדון בגדר ההלכתי-למדני של תשלום הנזק בחבלה, ורבים מהם הוכיחו שלא ניתן להגדירו לפי הרמב"ם כ'קנס', ואף הפֶטוֹר במודה בו אינו יכול להיות בגלל 'טענת מודה בקנס – פטור'; חלקם הציעו גדר אחר הקשור לנדון שלנו, וטענו שהחיוב למודה נובע מסיבות אחרות: התשלומים אינם באים במקום העונש המקורי, אלא משום שעיקר עונשו של החובל הוא עונש הגוף, ולכן לא ניתן לחייב עליהם אלא כאשר מעידים על כך עדים, ככל עונשי הגוף(!).<sup>138</sup> הסבר שונה מעט טוען שלא

132 שם, פרק א, הלכה ג.

133 שם, סנהדרין, פרק ה, הלכה יד. ראו למשל בהשגות הראב"ד ובמגיד משנה להלכות חובל ומזיק, שם.

134 כשר תורה שלמה, לעיל ה"ש 23, בעמ' רסא; קופרמן פשוטו של מקרא, לעיל ה"ש 79, בעמ' 68; יהונתן שמחה בלס מנפת צוף: עיונים במורה הנבוכים חלק שני (2006); מהדורת הרב קאפה, לעיל ה"ש 118; יוסף חיים ברון, אבן מלוכה: על יד החזקה לרמב"ם, מודיעין עילית [חסרה שנת הדפסה], עמ' 355–357.

135 בבלי, כתובות מג, ע"א; ועוד.

136 רמב"ם, ספר המצוות, עשה רלו.

137 אומנם ראו עפשטיין תורה תמימה, לעיל ה"ש 25, בעמ' קכו–קכז, אות קעג, שסבר שאין חולקים על ר' אליעזר בכך. עוד יש לציין את דברי המפרשים (שצוינו להלן בה"ש 180) שמסבירים זאת רק לפי ר' אליעזר, וסבורים שלפי רבנן החולקים עליו – החיוב מלכתחילה הוא ממוני.

138 משה מרדכי עפשטיין לבוש מרדכי בבא קמא נא–נג (תשי"ז); אטלס נתיבים, לעיל ה"ש 89, בעמ' 92–95; יעקב ניסן רוזנטל משנת יעקב: נזיקין (תשס"ו, עמ' רמח–רמט); יעקב ניסן רוזנטל משנת יעקב: הפלאה (תשנ"ז, עמ' רל). הם מראים, שמבחינה הלכתית הפֶטוֹר אינו יכול להיות בגלל 'טענת מודה בקנס – פטור', ראו בדבריהם.

ניתן לחייב על האיבר עצמו מכיוון שהאדם אינו בעלים על גופו ואין כאן הודאת בעל דין;<sup>139</sup> וראו על כך להלן בהסבר ג.4.

## 2. בקשת מחילה מן הניזק

המשנה בבבא קמא מציינת כי נוסף על חיוב התשלומין, שומה על החובל לבקש מחילה מהנחבל, ודין זה נפסק להלכה גם ברמב"ם.<sup>140</sup> נראה שדין זה מבוסס על התפיסה שהחובל אמור היה לאבד את איברו ולכן תשלום הממון אינו 'סוף פסוק' מבחינתו.<sup>141</sup>

## 3. חזרה בתשובה

כמה מההוגים הסבירו שלמרות תשלום הפיצוי, הדין המקראי אמור לחול על החובל והוא אמור להיפגע בדין שמים ולאבד את איברו; כדי להציל את עצמו, שומה עליו גם "לצאת ידי-חובה גם כלפי שמים על-ידי תשובה ומעשים טובים".<sup>142</sup>

## 4. הוצאת עינו של מי שאינו בר-חיוב ממון בזמן חבלתו

כמה אחרונים ציינו ספק הלכתי בשם ר' סעדיה גאון: מה הדין במקרה שעבד כנעני סימא את עינו של אדוניו, ולאחר מכן האדון סימא את עין עבדו. הוצעו כמה אפשרויות להבנת הדילמה ההלכתית, ואחת מהן קושרת ספק זה לתפיסת תשלום הממון כתחליף – מעין כופר – לחיוב עקירת האיבר; במקרה זה, בשעה שעקר העבד את עינו של האדון לא הייתה לו יכולת קניין ואפשרות לשלם ממון, לפיכך, ייתכן שהחיוב המקורי של עקירת איברו עומד בעינו, וכשחבל בו האדון ועקר את עינו, ניתן אולי לומר שקיים בו את הדין המקורי של "עין תחת עין".<sup>143</sup> יש להדגיש שלא מדובר במי שאינו יכול להתחייב ממון מכיוון שאין לו כסף או אונס אחר, אלא במי שבשעת חיובו היה חסר יכולת קניינית-משפטית.

- 139 זוין "משפט שיילוק" לעיל ה"ש 120, בעמ' תיח-תיט.
- 140 משנה, בבא קמא, פרק ח, הלכה ז; משנה תורה, חובל ומזיק, פרק ה, הלכה ט.
- 141 כך נראה מדברי המהר"ל מפראג, גור אריה (השלם), לויקרא כד 20 (יהושע דוד הרטמן עורך, חלק ו, ירושלים תשנ"ג, עמ' רג). דבריו הובאו וצוטטו על ידי חכמים מאוחרים, ראו למשל חיים דרוקמן התורה לדורנו: הקדושה והטהרה ויקרא אור עציון 8, עמ' 264-268; ראו גם אבינר שמות בני ישראל, לעיל ה"ש 120; יארדאן "הערה על הרמב"ם", לעיל ה"ש 100, בעמ' 80.
- 142 טולידאנו דבור ומחשבה, לעיל ה"ש 118; ברויאר "עין תחת עין", לעיל ה"ש 120, בעמ' 180; מינצברג, בן מלך, לעיל ה"ש 120.
- 143 פלאצקי כלי חמדה, לעיל ה"ש 118.

### 5. באדם אלים המזיק לרבים – כשלא ניתן לסלק את ההיזק באופן אחר

לעיל בהסבר ב.4 ראינו שיש אומרים שהפשט רלוונטי כאשר בית הדין מבקש להעניש אדם אלים הרגיל להזיק לרבים, ומכוח הכלל המתיר לבית הדין להעניש שלא מן הדין במקרים מיוחדים.

אחד מחכמי האחרונים העיר, שמבחינה הלכתית, כיום לא ניתן להפעיל כלל זה, המסור רק לבית דין בעל סמכות מוסדית. לדעתו, ניתן ליישם אופן זה לגבי אדם אלים רק מכיוון שעונש הממון עומד במקום החיוב היסודי של עונש גופו.<sup>144</sup>

### 6. ערך העין – כאשר ניתן להחזיר את המצב לקדמותו

הרב יעקב אריאל, מחשובי פוסקי ההלכה בציונות הרתית כיום, טוען שהגדרת החיוב המקראית מחייבת את המזיק להשתתף בהוצאות הריפוי להשיב את האיבר לקדמותו. אפשרות זו לא הייתה רלוונטית בעבר, אך כבר כיום, אם המזיק פגע בכלייתו של חברו, אין טעם לפגוע בכלייתו של המזיק אלא עליו להשתתף בהוצאות הדרושות למציאת תורם כליה מתאים במטרה להשיב את המצב לקדמותו. אם בעתיד אפשר יהיה להשתיל למוכה עין במקום העין שנחבלה, יחויב המזיק בתשלום עבור פעולה זו, ולא בערכה של העין בשוק העבדים.<sup>145</sup>

### 7. השלכות מיסטיות מתורת הקבלה

הדיון על היחס בין הפשט והדרש בסוגיה זו רלוונטי גם בעיני הוגים שהושפעו מתורת הקבלה ואף טענו להשפעות נוספות, מיסטיות ומעשיות של רובד הפשט (ראו להלן). הגישה המקובלת במחקר אינה רואה היבטים כאלה במשנת הרמב"ם, אך במשך הדורות הציעו מפרשים מסורתיים ודרשנים להסביר באופן דומה את פסקת הרמב"ם הנדונה.<sup>146</sup> כדי לתת פרספקטיבה מלאה של פרשנות הרמב"ם בסוגיה זו, אתאר בקצרה גם הסברים אלה. השפעות אלה מבוססות, לדידם, על הטענה שכל איבר גשמי מכוון כנגד איבר רוחני:

144 זק"ש, לעיל ה"ש 118, בעמ' 39-40.

145 יעקב אריאל "עין תחת עין בימין|ינו" שבתון 14 569 (תשע"ב); ארלה הראל, יערב שיחי: שיחות עם הרב יעקב אריאל על השקפה, עבודת ה' ופרקי חיים (תשע"ח), 198-199. השוו לעיל ב.2, אך שם מדובר על הוצאת עינו של החובל כדי להשתילה בנחבל.

146 על יחסו של הרמב"ם לתורת הקבלה, ראו רשימתי אלי גורפינקל "הרמב"ם והקבלה – ביבליוגרפיה מוערת" דעת 64-66 417 (2009). על ההוגים שהסבירו את הרמב"ם בסוגיה זו באמצעות הנחות מיסטיות, ראו בהערות להלן.

## א. פגיעה באיברו הרוחני של החובל

כאשר אדם חובל בחברו ועוקר את איברו, על החובל לשלם ממון, אך מכיוון שקבעה התורה: "פֶּאֶשֶׁר עֵשָׂה בְּךָ יַעֲשֶׂה לְךָ" (ויקרא כד 19), איברו 'הרוחני' של המכה אבד ממנו, ובכך מתקיים רובד הפשט: "עֵינַי תַּחַת עֵינַי".<sup>147</sup>

## ב. האל מגלגל שגם החובל ייפגע באותו איבר שבו פגע

החוטא באמצעות איברו הגשמי פוגם באיברו הרוחני המכוון כנגדו, ולפיכך הקב"ה מביא עליו עונש הפוגע בעינו: אדם רשע יחבול בו ויעקור את האיבר שבו פגם החוטא באופן רוחני. לפי דין התורה באופן שהתפרש על ידי חז"ל, החובל ישלם לנחבל ממון. לאחר מכן, האל יגלגל שהנחבל יכה החובל ויעקור בפועל את איברו, וישלם על כך ממון לנחבל (=החובל הראשון), ולמעשה הוא מחזיר את הממון שקיבל קודם לכן, ומתקיים כפשוטו דין התורה "עֵינַי תַּחַת עֵינַי".<sup>148</sup>

כאמור, הסברים אלה אינם רלוונטיים למשנת הרמב"ם, אך ניתן לזהות בהם את היחס בין הפשט לדרש שעליו הצביעו הוגים אחרים במהלך הדיון במשנת הרמב"ם.

## הבעייתיות ביישום הדין 'הראוי'

כאמור, כיוון זה זוקק הסבר נוסף: מדוע לא ניתן ליישם את הדין העקרוני בעולמנו? מדוע יש צורך במערכת חקיקה נורמטיבית נוספת, בבחינת 'הלכה למעשה'? נראה שניתנו הסברים שונים לשאלות אלה -

## ג. 1. לא ניתן להבין את משמעות הצדק המקראי-אלוהי

ישעיהו ליבוביץ נקט הסבר התואם עקרונות יסוד מיימוניים: כשם שהאדם אינו מסוגל להבין ולהכיר את האל, כך אינו מסוגל להשיג את משמעות הצדק האלוהי הכתוב

147 תיאור זה מופיע בדברי מנחם ריקאנטי, פרשת משפטים, "עין תחת עין", בתוך לבוש מלכות, לבושי אור יקריות, (ירושלים תש"ס, עמ' קסח) ומובא גם בתוך של"ה, פרשת משפטים, לעיל ה"ש 120; וראו עוד של"ה, תולדות אדם, בית נאמן, ז, חלק א, עמ' מה, ועוד. מאוחר יותר הסבירו כך כמה אחרונים את פסקת מורה הנבוכים הנדונה; ראו מאיר ליבוש מלבי"ם ארץ חמדה לך לך (בני ברק תש"ן, עמ' מו-מו). מובא גם בתוך יוסף פאצאנאווסקי, פרדס יוסף (השלם), פרשת אמור, כד טז-יט, אות קל, ויקרא ח"ב (לעיל הערה 100, עמ' תקצז); הסבר שונה מעט כתב ר' יעקב יוסף מפולנאה: "תחת עין הקדושה נמשך עין הטומאה", ראו יעקב יוסף הכהן, תולדות יעקב יוסף, פרשת משפטים, ד"ה "בפסוק כי יצו אנשים", בסופו (מהדורת אייכן, ירושלים תשע"א, ח"א עמ' תכה).

148 משה חאגיז אלה המצוות פג (תשכ"ד).

במקרא.<sup>149</sup> הסבר זה מבוסס על תפיסתו העקרונית של ליבוביץ, שלפיה הרמב"ם בפרקי המצוות שלו גורס שלא ניתן להבין לאשורם את טעמי המצוות; אומנם בסוגיה זו מחדש ליבוביץ היבט נוסף: "התורה אינה בבחינת ספר חוקים למעשה אלא היא קובעת את עקרונות הצדק האלוהי". לדעת ליבוביץ, הסיבה שאיננו מיישמים את ההוראה המקראית כלשונה אינה בגלל חוסר היכולת לדייק באומדן הנזק (כפי שטענו רבים; ראו להלן ג.2), אלא בגלל חוסר היכולת שלנו להכיר את הצדק האלוהי המתבטא במקרא. תפיסה זו מבוססת על ההסבר המיימוני שלפיו לא ניתן לתאר את האל בתארים חיוביים, ומשמעות תארו המקראיים היא בשלילה (לדוגמה: כאשר אומרים שהאל 'חכם', אין בכך אמירה על חוכמתו, בה אין לאדם השגה, אלא המשמעות היא שאינו לא-חכם), וכי אדם משיג את האל יותר בכך שהוא מבין יותר ויותר מה האל אינו ועד כמה ידיעתו מוגבלת. לפיכך, לא ניתן להבין את טעמי המצוות,<sup>150</sup> ואף את פשר הוראתם של הצווים המקראיים.

## ג.2 לא ראוי ולא מעשי לקיים תמיד את הפירוש המילולי

הסבר אחר טוען כי לפי עקרונות הצדק המוחלט, ראוי היה שאדם שהוציא את עין חברו ייענש בכך שיוציאו את עינו. אומנם יישום עונש כזה ייצור במקרים רבים עוולות מסוגים שונים, שהרי איננו מסוגלים לדייק ולעשות לחובל בדיוק את שעשה לרעהו (כגון: כאשר הוא עיוור, בעל עין אחת, או עלול למות כתוצאה מכך). אפשר להבין הסבר זה כנובע ממוגבלותם של בני האדם: במסגרות שבהן נתון האדם בעולם החומרי, לא תמיד ניתן להביא לידי ביטוי את הדין העקרוני וליישם את הצדק, והתורה שבעל-פה מכריעה באופן מעשי איך לבטא את העקרונות במסגרת מוגבלת. התורה קובעת שיש להעדיף יישום חלקי, ולפיו ישלם החובל ממון לנחבל. יישום זה אינו אידיאלי; הוא נראה לכאורה פחות צודק (שכן החובל לא בא על עונשו), אך מבטא חשש לפגיעה בלתי מידתית, ולפיכך הוא צודק וראוי.<sup>151</sup>

- 149 ליבוביץ שיחות על פרקי טעמי המצוות, לעיל ה"ש 26, בעמ' 388.
- 150 יש לציין שאף הרב קוק, שבניגוד לליבוביץ ראה ערך בעיסוק בטעמי המצוות, הסביר לאור עקרונות מיימוניים אלה את חוסר היכולת האנושית להסביר באופן חיובי חד-משמעי מדוע ניתנו המצוות ומהם טעמיהן. ראו אברהם יצחק הכהן קוק שמונה קבצים קובץ ו, אות עה (תשס"ד, עמ' ריב); אברהם יצחק הכהן קוק מדבר שור, הדרוש השבעה עשר (תשנ"ט, עמ' קסו-קסט).
- 151 יצחק שמחה הורוויץ "שי למורה" למורה הנבוכים ח"ג מא; בתוך ספר המצוות עם טעמי המצוות, חלק א (ירושלים תרצ"א, עמ' 67); כשר תורה שלמה, לעיל ה"ש 23, בעמ' רסא-רסב; סטנוב, פירוש מורה הנבוכים, לעיל ה"ש 94; טולידאנו דבור ומחשבה, לעיל ה"ש 118; קופרמן פשוטו של מקרא, לעיל ה"ש 79, בעמ' 64-69. ליבוביץ משבח את דבריו של קופרמן ואף מצטט אותם (ליבוביץ שיחות על פרקי טעמי המצוות, לעיל ה"ש 26, בעמ' 404-406), אך עיון מלמד שהסבריהם אינם זהים, וכפי שכתבתי למעלה בפנים.

כאמור, כיוון עקרוני זה (ג) נתמך בדבריהם של כמה מראשוני המפרשים. עתה אוסיף, שמדבריהם נראה גם שהם נקטו את ההסבר שלפיו חוסר היכולת ליישם את הדין העקרוני נובעת מחסרון ידיעתנו או ממצבים שעלולים להתעורר (ג.2).<sup>152</sup>

התמודדות אפשרית עם החשש לעוול היא שהדין יחלק בין אפשרויות שונות: במצבים שבהם קיים חשש לעוול ישולם ממון, אך במקרים שאין חשש כזה ייעקר איברו של הפוגע.<sup>153</sup> אומנם פתרון כזה לא נקבע, ובגלל חשש העוול התפרש הדין כתשלום ממון בכל אפשרות. מדוע?

ההוגים הצביעו על הבעייתיות בפתרון שהוצע: חשש לטעויות שסופן עלול להיות חמור, חשש שמבצע העונש מטעם בית הדין יפתח את מידת האכזריות,<sup>154</sup> או בגין נימוק משפטי המתחשב בזכויות החובל: הפליה בין פושעים מעוררת את בעיית כלליות הדין, או במילים אחרות: הניסיון לעשות צדק פורמלי הוא מדומה; חוקה המבוססת על צדק אמיתי מתחשבת בשוני שבין בני אדם.<sup>155</sup>

כמה חוקרים טענו שההתחשבות בחשש לעוול מלמדת כי יש לקרוא את המקרא לאור ערכים מטא-הלכתיים: בסוגיה זו, המגמה המוסרית מכתיבה יישום של "עין תחת עין" כממון.<sup>156</sup>

הרב מרדכי ברויאר הטיח ביקורת בתפיסה זו: כלל בידינו שאין מרחמין בדין;<sup>157</sup> יתרה מכך: לא ברור מהו העוול, הרי אילו המקרא היה מתפרש כאן במשמעות של ענישה גופנית, הוא היה מתקיים כ'אות מתה', וכמו שאר הענישות הגופניות, לא היה מתקיים בפועל מסיבות פרוצדוראליות.

### ג. תכלית הענישה הראויה ליישום אינה הצדק אלא פיצוי הניזק

כיוון שלישי עומד על תכלית הענישה. כידוע, במחשבה המדינית נדונה תורת הענישה ואף הפכה לתחום מובחן. אחת משאלות היסוד היא מהי תכליתה של הענישה: יישום

152 ראו במקורות שצוינו בה"ש 120-122.

153 לעיל בהסברים ב.1-2. ראינו שיש שאכן פירשו כך.

154 אליעזר גולדמן מחקרים ועינים: הגות יהודית בעבר ובהווה 137 (1996). הסבר זה נראה אנכרוניסטי ומבוסס על תפיסת העולם בימינו, אך נראה שבתקופת המקרא וחז"ל לא נתנו את הדעת לכך: שליח בית הדין היה אמון גם על מלקות, ובחלק מן ההוצאות להורג (מיתת בית דין) השתתף כל הציבור.

155 חיים כהן "עונשי מידה כנגד מידה" דין וחשבון: הקונגרס העולמי למדעי היהדות ג 322 (1961); חיים ה' כהן המשפט 88-89 (1996); ראו עוד אבי שגיא יהדות: בין דת למוסר 233-235 (1998).

156 חיים טשרנוביץ תולדות ההלכה כרך ד 55 (תש"י); שגיא יהדות, שם; אליעזר ברקוביץ מאמרים על יסודות היהדות 153 (2004).

157 ברויאר "עין תחת עין", לעיל ה"ש 120.

הצדק (או: כפרה), יצירת הרתעה, חינוך מחדש של העבריין, פיצוי הניזק, ועוד.<sup>158</sup> מגמות אלה מכתבות את אופייה של הענישה והיקפה, ופעמים שצורת ענישה אחת משיגה כמה תכליות או שילוב של מאפיינים המבוססים על כמה תפיסות. בהקשר שלנו, הניסוח המילולי "עין תחת עין" מתאר את מה שראוי היה להיעשות מבחינת הצדק – לעקור את עינו של החובל, אך המדרש מדגיש שהדין ליישום בפועל הוא תכלית ענישה אחרת – פיצוי הניזק.

את ההסבר שלפיו יש להעדיף את יישום "עין תחת עין" על ידי ממון כדי לפצות את הנפגע, ניתן להבין בשני אופנים:

א. התורה מעדיפה את התועלת הכלכלית והרפואית של הנפגע ולכן קבעה שהפיצוי יהיה דווקא ממוני. הסבר זה מצוי כבר אצל ריה"ל,<sup>159</sup> ר' יוסף בכור שור (צרפת, מאה י"ב),<sup>160</sup> ר' דוד בן שמואל הכוכבי (פרובנס; סוף המאה הי"ג וראשית המאה הי"ד),<sup>161</sup> חוזר בדברי חכמים מאוחרים, וחלקם כתבו כך גם ביחס לדברי הרמב"ם הנדונים.<sup>162</sup> לפי כיוון זה, תכלית הענישה הראויה היא פיצוי הניזק.

ב. התורה מתנגדת מבחינה ערכית לתכלית ענישה המדגישה את ה'צדק' או ה'נקמה'.<sup>163</sup>

158 ראו למשל יעקב בוק הענישה הפלילית: דרכיה ועקרונותיה (1981); אהרן אנקר מאסר על-תנאי 13-18 (1981); כהן המשפט, לעיל ה"ש 155, בעמ' 694-707; שלמה גיורא שוהם ואח' עבירות ועונשים: מבוא לפנולוגיה (2009); חגית לרנאו עבריינות ואכיפת חוק: תיאוריה, מדיניות, ביקורת 64-69 (2016); רות קנאי "הצעה לתיקון קביעת גזר הדין" מחקרי משפט יג 227 (1996); משה טלגם "הצדק מחייב ענישה רב תכליתית: לא האחידות עיקר אלא השוויון" מחקרי משפט יג 247 (1996); אורן גול ענישה בהסכמה: חלופות להליכי משפט בפלילים 15-36 (עבודת גמר דוקטורט בפילוסופיה, אוניברסיטת חיפה – הפקולטה לפילוסופיה, 2002).

159 ר' יהודה הלוי ספר הכוזרי ג מז.

160 בכור שור, שמות כא 24.

161 דוד ב"ר שמואל הכוכבי ספר הבתים: מגדל דוד ספר שני: ספר מצוה רעד (מצות עשה רלו, תשמ"ג).

162 וואלדבערג כך היא דרכה של תורה, לעיל ה"ש 31, הקדמה; עפשטיין תורה תמימה, לעיל ה"ש 25; יוסף שאול נאטאנזאהן (נתנזון), דברי שאול, שמות (ירושלים תשס"ז, עמ' רלט); דוד צבי הופמן פירושי הרב דוד צבי הופמן: לספר שמות שט (אשר וסרטיל מתרגם, תש"ע); שבתי סבתו ותשאני רוח שמות, פרשת משפטים 235-236 (תשע"ה); מדרן כי קרוב אליך, לעיל ה"ש 21, בעמ' 370; אופיר סערון "קיים ליה ברובה מיניה" דף קשר ישיבת הר עציון 582 (פרשת וארא, תשנ"ז); יעקב אריאל הלכה בימינו: מורשתה, לימודה, הוראתה וישומה 459-460 (תשע"ב).

163 אברהם ריבלין "תוכחה אוהבת וענישה מכבדת" בלכתך בדרך 127, 158 (1998); אברהם ריבלין יונה: נבואה ותוכחה 326-327 (תשס"ד); ראו גם משה טלגם "הצדק מחייב ענישה רב תכליתית: לא האחידות עיקר אלא השוויון" מחקרי משפט יג 247, 248 (1996).



ג.4 לא ניתן לפצות את הניזק על חסרונו

שמואל אטלס (ליטא, 1900 – ניו-יורק, 1977), חוקר בולט של המשפט העברי, הציע הסבר נוסף, הטוען שאין כאן העדפה של תכלית ענישה אחת על רעותה, אלא חוסר אפשרות: היות שאין בידי התשלומין לתקן את המעוות ולמלא את מקום האיבר, שכן ערך האיבר במחירי השוק לפי שוויה של העבודה שניתן להפיק מהם אינו ערכם האמיתי, הרי עונשו של החובל מבחינת "ראוי לחסרו אבר" לא פג אלא עומד במקומו.<sup>164</sup> הוא מדגיש, שאף על פי שחז"ל הגדירו חיוב ממוני זה כ'כופר',<sup>165</sup> לא מדובר בחיוב כופר סטנדרטי שבו התשלום מחליף את החיוב המקורי (לדוגמה כופר המשולם על ידי בעל שור שהמית אדם ומחליף את חיוב ההריגה שהיה מוטל על בעל השור), אלא בתשלום העומד לצד החיוב המקורי ולעולם לא יוכל להחליפו.

אטלס האריך להוכיח את תפיסתו מדברי הפוסקים, והוא מציין, בין השאר, כי הכלל הרגיל בתשלום המוגדר ככופר הוא שאם אדם מודה בעשיית מעשה שחיובו מוגדר כ'כופר' ואין עדים למעשה – הוא עדיין חייב לשלם (ולפי הדוגמה לעיל: אם בעליו של שור שנגח והמית אדם מודה בכך ואין עדים על המעשה – הוא חייב לשלם); לעומת זה, הרמב"ם חידש שהמורה שחבל בחברו כאשר אין עדים על החבלה פטור משלם.<sup>166</sup> משמע אפוא שחיוב הממון אינו מוגדר ככופר. מצד שני, גדר התשלום גם איננו 'קנס'; הכלל לגבי קנס הוא שאם אדם מודה ואין עדים הוא פטור מתשלום וגם אם יבואו אחר כך עדים לבית הדין הוא יישאר פטור מתשלום (על-פי הכלל 'המודה בקנס – פטור'<sup>167</sup>), ואילו במקרה של חובל עולה מדברי הרמב"ם שאם יבואו אחר כך עדים שראו אותו עושה את המעשה יהיה חייב לשלם.<sup>168</sup> לפיכך, נראה שלא מדובר בתשלום המוגדר כ'כופר' ולא בתשלום המוגדר כ'קנס', אלא תשלום שיסודו בחיוב עקירת איברו של החובל.<sup>169</sup> ענישה גופנית מסוג זה זוקקת עדות, ולכן המודה פטור כל עוד לא באו עדים.

הוכחה נוספת מביא אטלס מהדין שצוין לעיל בשם הרמב"ם (בעקבות המשנה), שלפיו מוטל על החובל, נוסף על תשלום הממון, גם לבקש מחילה מן הניזק. לדעתו, גם חובת בקשת המחילה נובעת מכך שהחיוב אינו רק פיצוי ממון.<sup>170</sup>

164 אטלס נתיבים, לעיל ה"ש 89, בעמ' 83-129.

165 ראו לעיל ה"ש 121.

166 משנה תורה, חובל ומזיק, פרק ה, הלכה ו; וראו לעיל בהסבר ג, השלכה מעשית 1, סביב ציון ההפניה לה"ש 131.

167 בבלי, כתובות מג, ע"א; ועוד.

168 ראו במקורות שצוינו לעיל בה"ש 138, ובפרט בדברי אטלס נתיבים, לעיל ה"ש 89, בעמ' 94.

169 ראו לעיל הסבר ג, השלכה מעשית 2.

170 וכדלעיל סביב ההפניות לה"ש 138-141.

למסקנה דומה מגיע גם הרב מרדכי ברויאר,<sup>171</sup> המטעים אותה לאור שיטתו בפרשנות התנ"ך – 'שיטת הבחינות', המראה היבטים שונים הבאים לידי ביטוי בניסוחים מקראיים שונים.<sup>172</sup> ברויאר מבחין בין שני סוגי נזקים שגורם החובל. לאחר מכן, הוא מסביר איזו מבין שתי האפשרויות להבנת הדין המקראי "עין תחת עין" מתקנת/מפצה/מהווה ענישה ראויה לכל אחד מהם:

א. מום גופני – לא ניתן לפצות את הנחבל והחבלה היא בבחינת "מַעֲוָת לֹא יוּכַל לְתַקֵּן" (קהלת א 15); אומנם ראוי שלפחות החובל יענש, כלומר לעקור את איברו;

ב. פגיעה בכושר עבודתו והפחתת ערכו בשוק העבדים – נזק זה ניתן לפצות על ידי תשלום הפחת, כלומר תשלום ממון.

לא ניתן להעניש את החובל בשני העונשים מכיוון שאז תהא שורת הדין לוקה; ההכרעה המדרשית "עין תחת עין" – ממון, משמעה ש"התורה חסה על ממונו של הנחבל יותר משהקפידה על עונשו של החובל", כלומר העדיפה להתייחס לפשע הפגיעה בכושר עבודתו (ב) ולא למום הגופני (א), עליו לא ניתן לפצות.

הסבר שונה מציע הרב זוין: איברו של האדם אינו ברשותו, ועל כן לא ניתן ולא צריך לפצותו עליו. התשלום הוא על שוויו של האיבר מבחינת פוטנציאל העבודה ושכר העבודה שניתן להפיק בעזרתו.<sup>173</sup>

### סיכום ביניים

גם לפי כיוון ג על שלל ההסברים שניתנו לו (כמו כיוון ב שנידון לעיל), יש משמעות לפשט ולדרש זה לצד זה. לפי כיוון זה, הדרש בא לידי ביטוי בחיוב שפוסק בפועל בית הדין, ולרובד הפשט יש משמעות עקרונית והוא אף עשוי (לפי חלק מן ההסברים) להשפיע באופן ממשי על פסיקת הדין במקרים מסוימים (כשהחובל מודה או כשאין עדים) או גורר משמעות מעשית נלווית (שיערוך הנזק לפי איברו של המזיק – לפי דעת ר' אליעזר שנדחתה; חובת בקשת מחילה מהניזק).<sup>174</sup>

אף על פי שכיוון זה מופיע במקורות סמכותיים ומחקריים ביחס לסתירות בין פשט המקרא לדרשות חכמים, וחרף העובדה שרבים נקטו אותו גם ביחס לפסקת מורה הנבוכים הנדונה, אני מבקש ללכת בכיוון אחר ולהתוות בו דרך חדשה. אני חולק על

171 ברויאר "עין תחת עין", לעיל ה"ש 120.

172 מרדכי ברויאר 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר: קובץ מאמרים ותגובות (יוסף עופר עורך, 2005).

173 זוין "היסוד החיובי של נזיקין", לעיל ה"ש 120; זוין "משפט שילוק", לעיל ה"ש 120.

174 קופרמן פשוטו של מקרא, לעיל ה"ש 79, בעמ' 64-69, 132-143, 168-173 ועוד; אריאל נטע בתוכנו, לעיל ה"ש 23, בעמ' 121-126; דרוקמן התורה לדרונו, לעיל ה"ש 141, בעמ' 264-268; בלס מנפת צוף, לעיל ה"ש 134, בעמ' 544.

חלק מההסברים שניתנו על היחס בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל-פה, ועל המשמעויות והדינים שניתן להסיק מהם, אך סבור שהרמב"ם רומז בפסוקית ספציפית זו לעניין אחר.

#### ד. הרמב"ם מסתייג מההסבר המילולי

לפי כיוון זה, הרמב"ם מקבל לחלוטין את הפירוש המדרשי ל"עין תחת עין" כפירוש הנכון והיחיד של המקרא, כפי שהוא כותב במפורש בהקדמת המשנה ובמשנה תורה. הוא אינו מציג בפסקת מורה הנבוכים הנדונה מהפכה הסותרת את עמדותיו העקרוניות בנושא נצחיות התורה שלפיה יש לחלק בין כתביו, אלא מדגיש כי הפרשנות המדרשית שנקט בחיבוריו האחרים היא הנכונה (וכפי שציין במשנה תורה, שמקורה מסיני), ולמעשה הוא מסתייג מההסבר המילולי שנקט בתחילת דבריו. יודגש: לפי כיוון זה, הרמב"ם אינו מסתייג רק מהכרעת ההלכה כפירוש המילולי (כפי שנטען בכיוונים א, ג) אלא אף טוען שהפשט הנכון הוא זה המתבאר במדרש. לדידם, הסיומת "יש לי כמה שאמרו בו התלמוד דעת – ישמע פנים בפנים" אינה רמז לאזוטריות או רובד משמעות אחר, אלא ציון לכך שיש צורך להבין ולהעמיק בדין התלמוד.

כיוון זה מבוסס אפוא על הבנה לשונית 2, והוא נזכר כבר בדיונו של משה נרבוני, שמציין ששמע הסבר כזה לפסקה המיימונית מפי רבים:

"כל מי שראיתי מן המעיונים בזה הספר, כפילוסוף ומתפלסף, הסכימו שרצה הרב ז"ל בזה הדעת אשר רמז עליו [...] כי זה אמרוהו חכמי ישראל, וזה על שנראה להם ככה".<sup>175</sup>

נראה שנרבוני מבקש לטעון שהרמב"ם ביקש לרמוז להסתייגותו מהפירוש המילולי.<sup>176</sup> הסבר זה אינו טוען שהרמב"ם שולל את הפירוש המילולי שהטעים לפני כן; אלא שהוא דוחה אותו כפסק הלכה מחייב, שהרי חז"ל פירשו אחרת.

פירוש דומה הוצע מאוחר יותר על ידי ר' פרופיאט דוראן, המסביר שהרמב"ם מבקש להסתייג מפשט המקרא ולציין שהסיבה שנתן אינה מספקת לפי פירוש חז"ל: "עם כל זה יש לרב טעם למה רצתה התורה שיהיה עונש ממון, ואותו הטעם ישמע פנים".<sup>177</sup>

175 נרבוני באור לספר מורה נבוכים, לעיל ה"ש 86.

176 אציין כי קיימות הבנות אחרות של דברי נרבוני: 1. נרבוני מבקש להבחין בין שתי משמעויות המקרא, וכפי הפירוש שהציעו רבים; ראו יוסף ראזין **צפנת פענח על התורה**, מורה נבוכים, חלק ג, פרק מא (ירושלים תשכ"ד, כרך ג, עמ' תכ); 2. הרמב"ם מסתייג מפירוש חז"ל שכן הוא חורג מהפשט (לוינגר **הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק**, לעיל ה"ש 1, בעמ' 58-59; שג"ר **הליכות עולם**, לעיל ה"ש 49, בעמ' 167). אומנם דברי נרבוני קצרים וסתומים, וכתבתי למעלה את הבנתי.

177 פירוש האפורי למורה נבוכים חלק ג, פרק מא (וילנא 1904, נב ע"ב).

לדבריו, ההסבר המבוקש אינו מדוע נטו חז"ל מפשט המקרא ואימצו את הדרשה, אלא מה ההיגיון הפנימי בתשלום ממון על חבלת איבר.

נרבוני עצמו דחה כיוון זה משני נימוקים: הראשון, "וזה אינו מדרך הרב ז"ל", כאשר לא מבואר בדבריו מה בדיוק אינו תואם בעיניו את דרכו של הרמב"ם. נראה שהבעייתיות היא בהבנת התכלית שבהזכרת הצעה פרשנית שאינה נכונה: מדוע כתב הרמב"ם את הפירוש המילולי שלפיו יש לחסר איבר של החובל, אם אינו מסכים עימו? נרבוני מציין קושי נוסף המבוסס על ניתוח טקסטואלי: אם הוראת הפסוקית "ישמע פנים בפנים" היא שיש להסביר את דברי חז"ל, הרי היא חוזרת על הרישא של המשפט: "כי הכווננה הנה לתת סבת הפסוקים ולא סבת דברי התלמוד".

לסיכום, כיוון זה צריך להתמודד עם שני סוגי קשיים: א. קושי מהותי: מדוע בכלל ציין הרמב"ם את הפירוש המילולי שלפיו יש לעקור את איברו של החובל? מדוע הטעים אותו? ב. קושי לשוני: ההרחבה בפירוש המילולי והציון כי יש להשמיע "פנים בפנים" משהו ביחס להסבר המדרשי מלמד לכאורה שיש תוקף כלשהו לשני ההסברים.

כל אחד מהכיוונים השונים בהסבר ד שיוצגו להלן מציע תירוצים שונים לקשיים אלה. אני מבקש לסקור אותם בכיקורתיות, לטעון שאינם מספקים, ולהציע כיוון הסבר חדש.

#### ד. 1. הקדמת המשמע הפשוט לפירוש המורכב

ר' יהודה מוסקאטו הציע שתי מסילות להבנת כיוון זה.<sup>178</sup> הראשונה, מתבססת על הסיבה החמישית מבין סיבות הסתירה שמנה הרמב"ם בהקדמתו למורה הנבוכים. לפי סיבה זו, סתירה או הסבר שונה באותו חיבור עשויים לנבוע משיקול דידקטי: בשלב ראשון מבאר המחבר עניין כלשהו באופן חלקי וכוללני המתאים לתפיסות הראשוניות של השומע, ומאוחר יותר הוא מסביר אותו באופן שונה, עמוק יותר ומדויק יותר. הרמב"ם ציין שם בסוף ההקדמה שסיבה זו היא בין סיבות הסתירה שהוא עצמו נקט במורה הנבוכים.

מוסקאטו מציין ששמע כי יש הרוצים להבין את דברי הרמב"ם הנדונים כאן לפי הסבר זה: הרמב"ם הביא את הפירוש המילולי ל"עין תחת עין" מכיוון שהוא פשוט יותר, ורומז שיש להעמיק בדעת חז"ל, שהיא הדעה הנכונה.

יש להוסיף על דבריו ולציין שהפירוש המילולי אינו רק פשט המקרא אלא גם שיטתו של ר' אליעזר שאומר "עין תחת עין" – ממש. אומנם בתלמוד הבבלי התבאר שאף ר' אליעזר מסכים שיש לשלם ממון, אך לפי מקורות אחדים נראה שהוא אכן מפרש

178 מוסקאטו, פירוש קול יהודה, ספר הכוזרי חלק ג, מז, לעיל ה"ש 76, בעמ' נד ע"א.

כפשוטו.<sup>179</sup> ייתכן שהרמב"ם נקט בפסקת מורה הנבוכים את שיטת ר' אליעזר ומשתמש בה בהסברו לטעם המצווה אף שאינה להלכה.<sup>180</sup>

אומנם מוסקאטו דוחה הסבר זה מכיוון שהוא אינו מבין מה הצורך הדיקטי לברר סוגיה זו בתחילה לפי פשט המקרא, ומציע מסילה נוספת, שתירון בהסבר הבא (ד.2).

## ד.2. ביאור שאינו מדויק המיועד לנבוכים

לביאור העניין טוען מוסקאטו שהרמב"ם ביקש להדגיש את הרובד העולה מפשט המקרא כדרכו בכמה מקומות במורה הנבוכים להסביר עקרונות חשובים גם לאור הנחות שאינן מדויקות או נכונות בעיניו.<sup>181</sup> לפי כיוון זה, הפשט המילולי אינו פירוש נכון אפילו ברמת פשט המקרא, ובכך הוא נבדל מכיוון ד.1, שראה בו הסבר ביניים המתאים לשלב הביניים.

מוסקאטו סבור שאת דעתו 'האמיתית' של הרמב"ם, אליה הוא רומז כאן (הפירוש המדרשי של המקרא), הוא חושף דווקא כחיבורו 'משנה תורה'.<sup>182</sup> הוא טוען, ברוח זו, שכמה מטעמי המצוות המיימוניים אינם מציגים את דעת הרמב"ם אלא נועדו לאפשר הבנה כלשהי לאנשים הרחוקים מעולמה של תורה.<sup>183</sup>

נראה שבדרך זו הולך גם הראי"ה קוק,<sup>184</sup> הטוען שדברי הרמב"ם בפסקה זו מבוססים על התפיסה שלפיה אין פסק הלכה מחייב בענייני דעות, "וכן [אחד] יכול להכריע". סוגיית ההכרעה בענייני דעות זוקקת דיון לעצמה,<sup>185</sup> ונראה שכוונת הראי"ה בהקשר

179 ראו לעיל בהסבר ב.3.

180 כמה מפרשים הסבירו את מנהגו התרגומי של אונקלוס כאן כדעת ר' אליעזר (אך סבורים שלא ניתן להסבירו לפי רבנן החולקים עליו), ונראה שניתן להסביר כך גם את שיטת הרמב"ם כאן; ראו למשל חיים הירשענזאהן ברורי המדות חלק שלישי ערך ז, פרק ד, עמ' 43, בהערה (תר"ץ); כשר תורה שלמה, לעיל ה"ש 23, בעמ' קכז (שמות כא 24, חלק יז, ס"ק תמב); הופמן פירושי הרב דוד צבי הופמן, לעיל ה"ש 162, בעמ' שח-שט.

181 מוסקאטו מביא כדוגמה את העובדה שהרמב"ם מוכיח את מציאות ה' לפי אמונת קדמות העולם (מורה הנבוכים, חלק א, עא), ולמוסקאטו ברור שהרמב"ם מקבל את האמונה בכריאה. יש להעיר על דבריו שתפיסת הרמב"ם על הכריאה נדונה רבות, וחוקרים שונים הגיעו למסקנות שונות; לרשימת מקורות ומחקרים עד לשנת תשנ"ד ראו יעקב ישראל דינסטאג "בריאת העולם במשנת הרמב"ם" דעת 32-33 247 (1994); נדפס שוב בתוך דעת הרמב"ם: ילקוט מאמרים בחקר משנת הרמב"ם 693-713 (משה חלמיש עורך, 2004).

182 מוסקאטו, פירוש קול יהודה, ספר הכוזרי חלק ג, מז, לעיל ה"ש 76, בעמ' נד ע"א.

183 ראו גם דוד פיקסלר "טעמי המצוות במורה הנבוכים ויחסם לשאר כתבי הרמב"ם: עיון בטעמי מצוות שילוח הקן" צהר כב 95 (תשס"ה).

184 קוק, אגרות הראיה, לעיל ה"ש 69, אגרת שב, בעמ' שמ-שמא.

185 על סוגיה זו ראו במאמרי, אלי גורפינקל "הרמב"ם – בין דוגמטיקה לליברליות" דעת 60 5 (2007); דוד הנשקה "על גבולותיה של הכרעת ההלכה: לתולדות שיטת הרמב"ם ולגלגולי הגישות שברקעה" דעת 61 49 (2007); ועסקתי בכך שוב מכיוונים אחרים במאמרי, אלי

זה היא לטעון שמישור הפשט עומד בפני עצמו וניתן לומר הסברים שונים במקראות, גם כאלה שאינם תואמים את ההלכה.

הסבר זה ביחס לפסקת הרמב"ם התקבל על דעתם של כמה חכמים רבניים מאוחרים,<sup>186</sup> אך כפי שכבר העירו, תפיסה זו מקישה ממקומות שהרמב"ם מציין בהם כי דבריו מבוססים על הנחות שאינן מסכים להן, למקומות אחרים, בהם הרמב"ם אינו מציין את הסתייגותו.<sup>187</sup> ככל הנראה, מוסקאטו סבור שלפחות כאן הרמב"ם רמז על הסתייגותו בדבריו "ישמע פנים בפנים".

להבנתי, הבעייתיות בהסבר זה גדולה יותר: הוא מלמד על יחס המסתייג ממורה הנבוכים כולו וטוען שאין להסיק ממנו על דעתו 'האמתית' של הרמב"ם. שיטה זו אמנם נפוצה בקרב פולמוסנים מסורתיים, אך אינה מקובלת במחקר, וגם הוגים מסורתיים רבים מסתייגים ממנה.

### ד. הרמב"ם אינו נותן טעמים לפרטי המצוות ואינו עוסק בהם

ההיסטוריון הגדול צבי גרץ תמה על פסקת מורה הנבוכים הנדונה כאן והסיק בזהירות שהרמב"ם "חפץ לשום פדות בין תורת היהדות שבכתבי הקדש והיהדות התלמודית",<sup>188</sup> ונראה שלדעתו חז"ל שינו את ההלכה העולה מן המקרא תוך ניסיון להסוות את הרפורמה שלהם כפרשנות (ראו הסבר 1.א) ש"פ רבינוביץ (שפ"ר), שתרגם וערך את חיבורו הרחב של גרץ, חלק כאן על מורו, וטען שהרמב"ם לא נכנס לפרטים. לדעתו, כוונת הרמב"ם הייתה רק לטעון שקיימת 'מידה כנגד מידה' בענישה, ולשם כך הביא את הפשט המילולי. שפ"ר מבקש לבסס טיעון זה על הצהרתו של הרמב"ם בתחילת פרקי טעמי המצוות, שהטעמים שהוא מציע עשויים להסביר בעיקר את כללי ההלכה, אך הפרטים עשויים להיות שרירותיים או נובעים מסיבות אחרות.<sup>189</sup>

גורפינקל "פסיקה והכרעה בסוגיות הגות והשקפה בעת החדשה המאוחרת: גישות עקרוניות ונוהגים רווחים" מחשבת ישראל א 169-199 (תשע"ט).

186 סוגיית היחס למורה הנבוכים ולטעמיו רחבה ואין כאן מקומה; לפיכך, אציין רק מקורות שכתבו כן לעניין 'עין תחת עין', ראו משלם ראטה שו"ת קול מבשר חלק ב, לה (תשכ"ב); ישעיהו ריכר "אור פני משה: שרטוטים לדמותו הרוחנית-מוסרית של מאור עינינו הרמב"ם ז"ל" רבנו משה בן מימון: חייו, ספריו, פעולותיו ודעותיו קצ-קצא (יהודה ליב הכהן פישמן עורך, תרצ"ה).

187 מטוסוב עין תחת עין, לעיל ה"ש 30, בעמ' 37.

188 גרץ דברי ימי ישראל, לעיל ה"ש 31.

189 שם, בעמ' 395, ה"ש 3. נראה שכך הבין גם מיכאל נהוראי, ראו מיכאל נהוראי "תורת המצוות של הרמב"ם" דעת 13 32 (1984), ושוב בתוך דעת הרמב"ם, לעיל ה"ש 181, בעמ' 372-377.

דומני שקשה לטעון זאת. השאלה אם "עין תחת עין" מתפרשת כלשונה המילולי או לפי ההסבר המדרשי אינה פרט הלכה; היא היא מהות הדין, ובוודאי אינה שרירותית.

#### ד. 4. הסבר חדש: היבט חלקי של דין החובל

דרכי ההסבר השונות קשות, ונראות כמגננה מסורתית המבקשת לקרוא את מורה הנבוכים לאור חיבוריו ההלכתיים גם במחיר התעלמות מלשונו. אני מבקש להציע הסבר המתמודד עם ביקורת זו, ומתאים לדעתי, ללשון הרמב"ם ולמשנתו יותר מכל האחרים. ראשית, אבחן שני היבטים: הראשון, במהות כללי המצוות; והשני במבנה הפרק ותכניו.<sup>190</sup>

### 1. כללי המצוות ויחסם למצוות השונות

בפרקי המצוות שבמורה הנבוכים (ח"ג כה-מט) מסווג הרמב"ם את מצוות ואיסורי התורה לפי התכליות השונות שלהן. ראשית, הוא מגדיר שלתורה שתי "כוונות", תכליות כלליות: "ואן תקון הנפש ובן ותקון הגוף" (ח"ג כז). הוא מסביר, שתיקון הגוף מורכב משניים: הסדרת חיי החברה (הגוף הציבורי), והסדרת חיי היחיד.

מאוחר יותר, מחלק הרמב"ם את המצוות לארבעה עשר כללים-קבוצות<sup>191</sup> (ח"ג לה), כאשר כל קבוצה כוללת מצוות שלהן מגמה משותפת. המגמות השונות הן, למעשה, פירוט של שתי המגמות הכלליות הנ"ל.<sup>192</sup>

בפרקים הבאים מפרט הרמב"ם את הקבוצות ואף משייך את אלה שבכל קבוצה לתוכן הנדון באחד מחלקי משנה תורה – ספר או קבוצת הלכות. חוקרים שונים ניסו להתאים בין י"ד הכללים ובין י"ד ספרי משנה תורה, שמו לב שאין התאמה מלאה, ועמדו על כך שהרמב"ם נקט בפרקי המצוות שבמורה שיטת מיון שונה במקצת מזו שבמשנה תורה.<sup>193</sup>

190 פיתחתי תפיסה זו במחקרי, אלי גורפינקל "כי צער בעלי חיים בזה גדול מאד" (מו"נ ג מח): טעמי איסור 'אותו ואת בנו' ומצוות שילוח הקן – בין משנה תורה למורה הנבוכים" העתיד להתפרסם בכתב העת דעת.

191 ראו בתרגומים השונים.

192 בחינה של התכליות שבכללים השונים מלמדת שאין כלל שעוסק בתכלית של הסדרת חיי היחיד בפני עצמה, אלא היא תמיד משולבת כתכלית נלווית ונדונה כחלק משאר הכללים; על הגורם לכך ארחיב במקום אחר.

193 דוד כהן קול הנבואה: ההגיון העברי השמעי טז (תש"ל); שמחה בונם אורבאך עמודי המחשבה הישראלית: חמש דמויות בפילוסופיה חלק ב 491 (תשט"ו); טברסקי מבוא למשנה תורה, לעיל ה"ש 30, בעמ' 267-383; לוינגר הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, לעיל ה"ש 1, בעמ' 100-111; נחום אליעזר רבינוביץ משנה תורה לרמב"ם עם פירושי יד פשוטה

במהלך הפירוט, מראה הרמב"ם כי מצווה או מצוות שסווגו מצד תכליתן העיקרית לקבוצה מסוימת, עשויות לכלול תכלית משנית, נלווית, שמצויה בעיקרה בקבוצת מצוות אחרת. ניתן לציין כמה דוגמאות מני רבות לדרך מיון וכתובה זו:

- פרק מח דן בחלק מן המאכלים האסורים שבכלל הי"ג שעניינו הרחקת תאוות האכילה, אך רבים מאיסורי האכילה מנומקים גם משום התכלית של הרחקת המיאוס ושמירת היגינה (תיקון הגוף, כנ"ל), וכן משום הרחקת עבודה זרה (הכלל הי"א); הוא כולל גם מצוות שתכליתן רחמים על בעלי חיים, כגון איסור שחיטה של אם וולדה ("אותו ואת בנו") או מצוות שילוח הקן.

- פרק מט עוסק במצוות שעיקר עניינן הכלל הי"ד, היינו ריסון יצר המין. חלק מהמצוות, דוגמת איסור קדשה או מצוות מילה, מנומקות גם משום הסדרת חיי היחיד והחברה (תיקון הגוף הפרטי והציבורי) או סיבות נוספות.

פעמים מדובר במצווה או בפרט ההלכתי שהם חלק ממערכת רחבה יותר של מצווה או קבוצת מצווה שלהן תכלית מרכזית שונה:

- הכלל הרביעי (שם לט) כולל את המצוות שהתבארו בספר זרעים שבמשנה תורה ותכליתן היא צדקה וסעד לעניים, ובמהלכו מצוין כי ב"מקרא בכורים יש בו מדת ענווה גם כן" (שם לט), היינו הוא גם מכוון לתיקון המידות (הכלל השלישי, שם לה) ואף מחנך "לזכור תמיד המכות שחלו על המצריים [...] מפני שהם עניינים שמאמתים הנבואה והגמול והעונש" (הכלל הראשון, שם בפרק לו).

- פרק מא (שיידון להלן) עוסק בכללי הענישה, ובהם במצוות שנכללו בספר שופטים במשנה תורה. הרמב"ם מציין במהלך הדיון את מצוות התקנת יתד לכיסוי הצואה, שתכליתה היא "נקיות והזהר מן הלכלוכין והמאוסין ושל א יהיה האדם כבהמות" (תיקון הגוף), ו"גם כן חזוק האמנת הנלחמים" (הכלל הראשון שעיקרו בפרק לו).

ניתן להצביע אף על מצוות הנידונות פעמיים; בפעם הראשונה, בהקשרן המקורי, בקבוצת המצוות שלהן, אך מכיוון שיש להן תכלית משנית, הן נדונות שוב במסגרת דיון בקבוצת מצוות אחרת שהיא בעלת אותה התכלית.

- תכליתו של איסור ערלה נדונה בהרחבה בפרק לו, במסגרת מצוות הכלל השני העוסקת בהרחקת עבודה זרה, ובמסגרתו פורט גם דין נטע רבעי. דין זה חזר ונדון בפרק לט, במסגרת הכלל הרביעי העוסק במצוות הצדקה.

כרך הקדמה ומניין המצוות, נח-סח (תשנ"ז); אליעזר חדר התורה והטבע בכתבי הרמב"ם 283-326 (2011). על יחס אפשרי בין קבוצות המצוות לספר המצוות של הרמב"ם, ראו יעקב ליב מוינשטר סדר המצוות להרמב"ם 5-10 (תש"ה); אשר בן-ציון בוכמן "סדר המצוות לספר המצוות של הרמב"ם" חקירה 14 כא (2012).



אני מבקש להתמקד באופן נוסף, שלפיו מצוות שעיקר תכליתן הוא לפי כלל מסוים אינן מפורטות בכלל בדיון המיימוני על אודותיו, והרמב"ם מפרט אותן דווקא בפרק הדין בתכלית המשנית הכלולה בהן. להבנתו, השמטת פירוט המצווה באתרה נובעת מכך שהתכלית העיקרית ברורה מאליה, והרמב"ם מוצא לנכון להדגיש דווקא את התכלית המשנית; לדוגמה:

• מילה – טעמי המילה נדונו בהרחבה במסגרת הכלל הארבעה-עשר המתייחס לדינים המגבילים את התאוות בהקשר של יצר המין (ח"ג מט). למעשה, אחרי פירוט טעם המילה הראשון – "למעט המשגל", מפרט הרמב"ם את טעם המילה השני: לזכור כקבוצה לאומית את האל, את הזיקה אליו ואת ייחודו, והרמב"ם מסכם: "וזה גם כן ענין חזק כראשון בטעם המילה, ואפשר שהוא יותר חזק מן הראשון". הרמב"ם מדגיש במקומות אחרים שעשיית ברית המילה מבטאת את אהבת האל, וקיומה התמידי בגוף האדם מזכיר את האל; ראו למשל בפירוט תוכן ספרי משנה תורה שבראש חיבורו ההלכתי: "ספר שני: אכלול בו המצוות שהן תדירות שנצטוונו בהם כדי לאהוב את המקום ולזכרו תמיד כגון קרית שמע ותפילה ותפילין וברכות. ומילה בכללן לפי שהיא אות בבשרינו להזכיר תמיד בשעה שאין שם לא תפילין ולא ציצית וכיוצא בהן".<sup>194</sup> נראה אפוא שמצוות המילה שייכת גם ובעיקר לכלל התשיעי, בו נכללו מצוות מעשיות שמקנות לאדם את אהבת האל ואת הדעות הנכונות המפורטות במשנה תורה בספר אהבה.

• אף על פי כן, בפרק המתייחס לכלל התשיעי (ח"ג מד) מצווה זו אינה נזכרת, ונראה שהסיבה לכך היא שברור שמצוות מילה כלולה בכלל התשיעי. נראה שהרמב"ם אף מציין את פשיטותה במפורש בפרק שבו רשומים בתמציתיות ארבעה עשר הכללים: "הכלל התשיעי [...] כתפלה וק"ש ושאר מה שספרנו בספר אהבה, מלבד המילה" (ח"ג לה), היינו: אין צורך לציין את מצוות מילה, שזוהי תכליתה הבסיסית.<sup>195</sup>

• צדקה – מצווה זו כלולה, ללא ספק, בכלל הרביעי שעניינו מצוות שהן "חמלת העניים והדלים ולעזור האביונים" (ח"ג לט) והרמב"ם מציין שהכוונה היא למצוות הכלולות בספר זרעים שבמשנה תורה. בספר זרעים כלולות מצוות התלויות בארץ וכן מצוות הצדקה.<sup>196</sup> היא מצוינת באופן כללי בפרק המתאר את תוכנם של ארבעה עשר הכללים השונים: "הכלל הרביעי כולל המצוות התלויות בצדקות" (ח"ג לה).

194 משנה תורה, מדע, מניין המצוות (מהדורת פרנקל, תשס"א, עמ' כא). ראו גם הפלגתו בחשיבותה של מצווה זו כ'ברית' בין האדם לאל, במשנה תורה, אהבה, הלכות מילה ג ח-ט.

195 אומנם ראו בדברי הרב קאפח, מהדורת הרב קאפח לעיל ה"ש 118, חלק ג, בעמ' שנד, הערה 24: "פרט למילה – שנכללה בקבוצה הארבע עשרה", וכן אצל שורץ, לעיל ה"ש 39, חלק ב, בעמ' 550.

196 משנה תורה, מתנות עניים, פרקים ז-י.

- בפרק לט מפורטות מתנות העניים החקלאיות, משום שיש בהן עניינים נוספים שאותם הרמב"ם מפרט, אך מצוות צדקה כלל אינה נזכרת בו. אומנם, במסגרת דיון בכלל אחר (ח"ג מו, בסופו), מזכיר הרמב"ם אחד מסעיפיה של מצוות צדקה – צדקה במועדים. להבנתי, היא מושמטת מאזכור מפורש בפרק לט מכיוון שברור שהיא מן המצוות שבכלל זה.
- דיני קניינים – הכלל השביעי כולל את העניינים שנדונו בספרים קניין-משפטים שבמשנה תורה. כאשר הרמב"ם מפרט את העניינים הכלולים בכלל זה במורה הנבוכים הוא מציין את דיני הלוואה, שכירות, פיקדונות, מקח וממכר (קניינים), וירושות (ח"ג לה). בפרק שנועד לפירוט כלל זה מציין הרמב"ם את הלכות אונאה, שומרים, וירושות (ח"ג מב), ואינו מזכיר כלל את דיני קניינים והלוואות (עצם המצווה להלוות והדינים העוסקים ביחס לעבר נזכרים בכלל הרביעי, בח"ג לט). גם כאן נראה שהרמב"ם ביקש להסביר את הצדק, היושר, והחוכמה שבדיני הממונות ולא מצא עניין לפרט את דיני הקניינים, שברור שנכללים בכלל זה.<sup>197</sup>
- בסעיפים הבאים אטען שדגם זה קיים גם ביחס לדיני החובל.

## 2. קבוצת המצוות שבפרק מ וקבוצת המצוות שבפרק מא

- פרקים מ-מא במורה הנבוכים מבקשים לפרט שניים מבין י"ד הכללים שכלל הרמב"ם בטעמי המצוות. פרק מ מפרט את הכלל החמישי ומתייחס למצוות –
- אשר ספרנו בספר נזיקין, והם כלם בהסרת העול ומנוע ההזק, ולרוב האזהרה על מניעת ההזק, חייב האדם בכל נזק שיבא מממונו או מסבת פעולותיו [...] ולזה חייבנו בנזקין שיבא מבהמותינו [...] וכן אש ובור מפני שהם ממעשה האדם.
- הרמב"ם הולך ומפרט את סוגי האחריות השונים של האדם ומתייחס גם לרוצח בשוגג ולאחריות עקיפה שהובילה למותו של אלמוני שנמצא הרוג. היות שאדם אחראי על הנזקים שנגרמים בעטיו, עליו להימנע מהם ולשלם על הנזק.
- לעומתו, פרק מא מפרט את הכלל השישי, שתכליתו היא "לקחת הדין מן החוטא", כלומר ליישם את 'הצדק'.

197 אומנם הרב קאפח ניסה לכלול אותם בדברי הרמב"ם: "תחלתן, שלא תהא שם אונאה בשעת השמא ומתן, אלא הרוחים הרגילים המקובלים, וקביעת תנאים שבהם יתקיים המקח, והזהיר על האונאה אפילו בדברים"; לדעתו, המשפט האמצעי "וקביעת תנאים" וכו' מתייחס לדיני הקניינים (מהדרת הרב קאפח, לעיל ה"ש 118, חלק ג, פרק מב, הערה 5). אומנם נראה שהוא נדחק, שהרי משפט זה כלול בפסקה שתחילתה וסופה עוסקים בדיני אונאה, ומסתבר שגם הוראת משפט זה מתייחסת לדיני אונאה. נראה שגם שורץ הבין כפי שכתבתי, ראו תרגומו, שורץ, לעיל ה"ש 39, חלק ב, בעמ' 591.

ניתן היה להניח שפרק מא מתייחס למצוות שונות מאלה שפורטו בפרק מ, אך לאו דווקא. פרק מא אינו מפרט, לפחות לא בתחילתו, לאילו מצוות הוא מתייחס ואינו מציין שהוא עוסק במצוות שהתבארו בספר אחר מספרי משנה תורה.

נראה, שגם פרק מא עוסק במצוות הכלולות בספר נזיקין, שהרי מפורטים בו דין החובל ודין גנב. אומנם הוא עוסק גם ובעיקר במצוות אחרות, כאלה הכלולות בספר שופטים: בהמשך הפרק מפרט הרמב"ם שיקולים שונים בתורת הענישה מבחינת התכלית ומצביע על מידת מעורבותו השכלית והנפשית של העבריין כפרמטר לחומרת העונש. לאחר הדין העקרוני הוא מדגים את העיקרון באמצעות סיווג העברות. נראה אפוא שפרק מא אינו מיוחד למצוות דיני הנזקים אלא לכלל חוקי התורה ועונשיה, המפורטים בעיקר בספר שופטים.

### 3. לאיזו קבוצה שייכים דיני החובל?

אני מבקש לטעון שדיני החובל, שצוינו במפורש בפרק מא, שייכים בעיקרם לקבוצת המצוות החמישית שנדונה בפרק מ ולמעשה כלולים בו, ואזכורם בפרק מא בפסקה הנדונה במאמר זה היא חלק מדרך הכתיבה שתארת.

הרמב"ם הצהיר שפרק מ עוסק בדינים המפורטים בספר נזיקין, ובו כלולות גם הלכות חובל ומזיק. גם מבחינת תכליתם, דיני החובל שייכים בעיקר לפרק מ ולתכלית המתבארת בו, שהרי פרק מ מתייחס למידת האחריות של האדם לפגעים שעשה או שהיה אחראי עליהם, דוגמת נזקי ממון או בור ואש. מבחינה זו, ברור שהרוצח או אפילו החובל כלולים בין העניינים שהרמב"ם מבקש להצביע על תכלית הענישה לגביהם. הסיבה שדינים אלה לא צוינו במפורש בפרק מ נובעת, להערכתי, מפני שהם פשוטים. הרמב"ם מבקש בפרק מ לפרט את מידת אחריותו של אדם להישמר מגרימת נזק וכי אחריות זו רחבה מאוד וכוללת אפילו "נזק שיבא מממונו או מסבת פעולתו", וכאמור הוא דן אפילו במצבים שבהם נגרם הנזק בשוגג או בחוסר תשומת לב ציבורית להולכי הדרכים. ברי שנזק הנגרם בהכאה יזומה כלול באחריותו של המזיק, ולפיכך נראה שגם דיני החובל כלולים בעניינים אותם מבקש פרק מ להטעים.

מכיוון שהרמב"ם אינו מתייחס אל החובל במפורש בפרק מ, הוא אינו מציין את הלכותיו, והמעוניין בהם יכול לעיין בדבריו בהקדמתו לפירוש המשנה ובמשנה תורה ולהסיק שבעיני הרמב"ם, יש לפסוקית "עין תחת עין" ודומותיה משמעות אחת – תשלום ממון.

### 4. משמעות אזכור דיני החובל בפרק מא

בניגוד לפרק מ, שעוסק כאמור בדיני החובל מכללא, הרמב"ם מציין את החובל במפורש בפרק מא, במסגרת פירוט הכלל השישי. כאמור, התכלית שמבקש כלל זה להדגיש היא

"לקחת הדין מן החוטא", כלומר ליישם את הצדק. כדי להדגים את מחויבותו של אדם לכך טוען הרמב"ם שקיימת 'מידה כנגד מידה' וכי היא באה לידי ביטוי עקרוני בדיני החובל. בשלב זה מציין הרמב"ם שהענישה למעשה היא בממון, וממשיך בפירוט שיקולי הענישה השונים והשפעתם על העונש המתקבל.

להבנתו, הרמב"ם מבקש בפרק מא להסביר ששיקול ה'צדק' עשוי להיות רלוונטי במקרה שאדם חובל בחברו ועוקר את איברו. אומנם דרך יישומו בפועל אינה יישום 'מידה כנגד מידה' באופן מדויק, מכיוון שמצטרפים שיקולים נוספים, מאלה המפורטים בהמשך פרק מא: הרתעה התלויה בשכיחות הנזק ובאפשרויות למניעתו, וכן במידת הכוונה של המזיק. הרמב"ם גם רומז: "ישמע פנים בפנים", שההסבר ארוך ומורכב. הוא מבקש לרמוז שאף שיקול ה'צדק' במקרה זה מורכב יותר, וכי פגיעה נגדית בחובל אינה יוצרת באמת 'צדק'. לפיכך, דיני החובל נותרים על כנם – לקיחת אחריות של הגורם להיזק (כמבואר בפרק מ) ותשלום ממון (כמבואר במשנה תורה).

יש לשים לב שהרמב"ם בוחר לצטט בפרק מא את הפסוקית "כֹּאשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם כֵּן יִנְתֵּן בוֹ" (ויקרא כד 20). הוא אינו מצטט את הרישא באותו פסוק המפרט את שיעור ה'מידה כנגד מידה': "שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עֵינַי תַּחַת עֵינַי שֶׁן תַּחַת שֶׁן", ואף לא את הפסוק המקביל מפרשת משפטים שבספר שמות: "עֵינַי תַּחַת עֵינַי שֶׁן תַּחַת שֶׁן" (שמות כא 24). ייתכן שהוא רומז לכך שלא ניתן לפרש פסוקיות אלה כהוצאת איבר אלא רק כתשלום ממון.

לפי כיוון זה חיוב הממון מפורש בתורה. הוא אינו חיוב גופני שהומר לחיוב ממון כפי שטענו כמה מסבירים; הוא גם אינו חיוב גופני שנשאר במקביל לחיוב הממון; ואף אינו חיוב מופשט שלא יכול לחול במלואו בעולם שלנו. הוא פשוט חיוב ממון (כפי שהוצע בהסברים ג-ג); כל התיאור על אודות ענישה של עקירת איבר רק ביקש להדגים באופן כוללני את עקרון הצדק באופן של 'מידה כנגד מידה', אך בפועל ברור לרמב"ם שאופן הענישה לגביו שונה לחלוטין. הוא רק ביקש לוודא שהשיקול של 'מידה כנגד מידה' קיים, ובמקרים אחרים (שלא בדין חובל), הוא נלקח בחשבון בין שיקולי הענישה השונים ומשפיע על חומרת העונש ואופיו.

הסבר זה הולם את משנתו של הרמב"ם לגבי נצחיות התורה, את תוכן דבריו בהקדמת פירוש המשנה ובמשנה תורה, ואף את מבנה שני פרקי הנזיקין – פרקים מ-מא. הרמיזה "ישמע פנים בפנים" היא מדוע יש צורך להבין את הדין המקראי בניגוד לפשט המילולי.

## סיכום

מחקר זה סקר את הפירושים והמשמעויות שיצקו במשך הדורות בפסקה מיימונית קצרה בספרו מורה הנבוכים. משמעה הראשוני גרם לכמה הוגים להסיק ממנה משמעויות מרחיקות לכת על דרכו של הרמב"ם בסוגיות כבודות משקל ולדחות בכך מימרות מפורשות בחיבוריו האחרים. מסקנות אלה גרמו להוגים ומפרשים שמרנים לדחות את דבריו או להיחלץ לפרשם באופנים שונים, המקהים משמעויות אלה או אף מפרשים את דבריו בהתאמה למשמע העולה מחיבוריו האחרים. כך הפכה סוגיה זו, שעיקר עניינה הלכתי, לדוגמה נוספת לחשיבות שייחסו במשך הדורות למורה הנבוכים ולמחברו הסמכותי, והיא מייצגת נאמנה את הזרמים הפרשניים ביחס לחיבור.

בחנתי את דברי הרמב"ם על טעם דיני החובל איבר חברו, עמדתי על הקשיים שעוררו, בחנתי את ההסברים שניתנו להם במשך הדורות ועמדתי על המשתמע מהם להבנת שיטת הרמב"ם על היחס בין התורה שבכתב והתורה שבעל-פה. לאור הקשיים בפירושים השונים הוצע הסבר חדש, המבוסס על ניתוח דרכי הכתיבה של הרמב"ם בפרקי המצוות ועל ניתוח חדש של דבריו.

