

## מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל

מתוך סדרת הספרים –

'על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה'

### עיון בסוגיית "עין תחת עין" \*

**פש"מ מלמד את הראוי דאורייתא, המתפקד כפשוטו במישור ההלכתי**

הקדמה.

- א. שאלת המדוע בסוגיית "עין תחת עין".
- ב. תשובת רבי עובדיה ספורנו.
- ג. תשובת רבי אברהם אבן עזרא.
- ד. 'שני דינים' בתורה שבכתב.
- ה. 'שני דינים' בסוגיית 'ועבדו לעולם'.
- ו. 'עין תחת עין' במשנה תורה לרמב"ם.
- ז. 'עין תחת עין' בתורת בריסק.
- ח. משמעות הלכתית נוספת ל'ממש' - שיטת ר' אליעזר.

### הקדמה

כפי שראינו בגיליון שישה עשר, הרב יהודה קופרמן זצ"ל מיקד אותנו אל השאלה הרלוונטית ביותר בלימוד פשוטו של מקרא, והיא שאלת ה'מדוע'.

- מדוע התורה התנסחה על פי פשוטה בשונה מהדרשה המקובלת.

שאלה יסודית זו, שימשה את הגר"א ובית מדרשו אחריו בפירושיהם לתורה, להוכיח כי אף למסר העולה מן הפשט קיימות משמעויות תורניות. דוגמא אחת ראינו במדור הקודם (פשוטו לשעה או לעתיד לבוא).

יסודות שעלו לאור שאלה זו מצויים במאמריו של הרב קופרמן הכנוסים בספרו 'פשוטו של מקרא' - על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה, שם נתבאר מעשה אומן, כי נותן התורה העביר לנו מסרים נוספים דרך פשוטו של מקרא. דהיינו, במקביל לתפקיד הדרש קיים תפקיד לפשט, ובא ללמדנו לעיתים הלכה ולעיתים השקפה, במקביל לפירוש הנמסר מסיני ובא בדרשה.

להלן נעיין באחת הסוגיות המורכבות, דרכה נבין 'תפקיד' נוסף לפשוטו של מקרא.

\* המאמר עבר עריכה והגשה מחודשת על ידי עורך כתב העת - ישראל הלפרין. המאמר על אחריות העורך בלבד.

## א. שאלת ה'מדוע' בסוגיית "עין תחת עין"

שאלת ה'מדוע' מתעצמת ביותר כאשר פשט הכתוב נראה כסותר לגמרי את הפירוש הנמסר לנו. כגון פרשת 'עין תחת עין', אשר הכתוב בפשוטו לכאורה מטעה מאוד את הקורא:

וְכִי יִנְצְוּ אַנְשִׁים וְנִגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיִּצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוּשׁ יַעֲנִשׁ כַּאֲשֶׁר יִשִּׁית עָלָיו בְּעַל  
הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפָלְלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ: עֵינַי תַּחַת עֵינַי שֶׁן תַּחַת שֶׁן יָד תַּחַת  
יָד רָגַל תַּחַת רָגַל: כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פָּעַע תַּחַת פָּעַע חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה: (שמות כא, כב כה)  
וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יַעֲשֶׂה לוֹ: שְׂבָר תַּחַת שְׂבָר עֵינַי תַּחַת עֵינַי שֶׁן תַּחַת שֶׁן  
כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם כֵּן יִנְתֵּן לוֹ. (ויקרא כד, יט כ)

אמנם קבלת רבותינו מסיני ש'עין תחת עין' – ממון!

כך גם דורשים חז"ל בגזרה שווה ובכמה ראיות נוספות, שלא נוציא את עין המזיק אלא רק ישלם את דמי העין. יעויין באריכות בריש פרק 'החובל'. ואף פרשני המקרא לא נחו מלהוסיף ראיות ורמזים לפרש הפסוק על דרך 'ממון'.<sup>1</sup>

כל אלו הראיות והמופתים, עונים על שאלת ה'כיצד' – כיצד למדו חז"ל את ההלכה בדרכי הלימוד. כיצד ניתן לפרש את כוונת הכתוב של 'עין תחת עין' – ממון. והאמת, שאף בלא מופתים אלו, אנו החדורים אמונה בקבלת חז"ל ובדרכי הדרש, מאמינים ויודעים שכך הדין כי כך נתקבל להם מסיני וכך גם נדרש בגזרה שווה 'תחת' 'תחת' מ"תחת אשר עינה" המדבר בממון המשתלם לאנוסה (בבא קמא פד, א).

עם כל זאת, שאלת ה'מדוע' עדיין בעינה עומדת - מדוע נכתב כל כך בצורה הפוכה? מדוע היה צריך לכתוב את הדברים בצורה כה מטעה, שלולא הלימוד הניתן בתורה שבעל פה היינו מבינים את הענין אחרת לגמרי, והיינו עלולים לטעות ולהוריד את עינו של הפוגע!?

ראשית, נעיין בדבריהם של שנים מגדולי מפרשי המקרא, רבי עובדיה ספורנו ורבי אברהם אב"ע.

## ב. תשובת רבינו עובדיה ספורנו

רבי עובדיה ספורנו עונה בפירושו, כי התורה אכן מעבירה בפשט הכתוב מסר ברור:

עין תחת עין – כך היה ראוי כפי הדין הגמור,

שהיא מדה כנגד מדה,

ובאה הקבלה שישלם ממון,

מפני חסרון השערתנו, פן נסכל ונוסיף על המדה לאשמה בה.

<sup>1</sup> ובעצם, השאלה העולה והנשאלת כאן לאורך כל הדורות, החל בחז"ל בכבא קמא (סג, ב) - 'אימא עין ממש', עבור דרך הראשונים, וכלה באחרונים לגישותיהם השונות (הכתב והקבלה, מלבי"ם ועוד מחד גיסא. והנצי"ב, משך חכמה ועוד מאידך גיסא) היא - 'כיצד לישב את פשוטו של מקרא עם דברי חז"ל?'

מפורש יוצא מדברי הספורנו, שמעיקר הדין היינו צריכים לבצע 'עין תחת עין' כשם שמבצעים 'נפש תחת נפש' - אין הפרש ביניהם. הסיבה שאין עושים זאת נעוצה בסכנה הנובעת מאי היכולת לעשות ממש 'מידה כנגד מידה'.

ואם ישאל השואל, מדוע אם כן כתוב בתורה מה שבלאו הכי אי אפשר לבצע הלכה למעשה? ישיב הספורנו שמקרא זה בא ללמדנו היבט מוסרי המלמד לאדם המזיק פרק מחשבתי חשוב במחשבת התורה. אין דין 'חובל בחברו' כדין 'מזיק לרכושו', בל יחשוב החובל שתשלום חבלתו כתשלום מזיק רכוש, וההבדל הוא אך ורק גובה התשלום. לא! דע לך שמגיע לך כי נוציא לך את עינך תמורת עינו של חברך!

ומכאן צריך הפוגע להבין שאין די בכך שהוא משלם את הנזק ואת הצער, את הריפוי והשבת והבושת, אלא עדיין החשבון פתוח בדיני שמים, כי רק בבית דין של מטה לא יכולנו לדון ב'מידה כנגד מידה' עקב 'חסרון השערותנו'. משל למה הדבר דומה, לאדם שפשע נגד חברו ובית דין זיכה אותו מחמת הספק, כלום יעלה על הדעת שניקה מן הדין כלפי שמיא, כל עוד לא ירצה את חברו?! הלא כלפי שמיא גליא!

לא לחנם כתבה התורה אפוא "עין תחת עין", כי לימוד גדול של תורה יש כאן, ואף הלכה חשובה, לא פחות מאשר כל הלכה בתורה. אילו היתה התורה כותבת "דמי עינו ישלם", היתה המסקנה שעם גמר תשלום חמשת התשלומים נגמר העניין, ואין בין עינו ובין רכושו אלא הבדל כמותי בלבד (חמישה במקום אחד).

וכך אמנם פוסק הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פרק ה' הלכה ט':

אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו. שהמזיק ממון חבירו, כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם - נתכפר לו. אבל חבל בחבירו, אע"פ שנתן לו חמשה דברים - אין מתכפר לו. ואפילו הקריב כל אילי נביות אינו מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו.

הרי שיסוד השקפת הספורנו נמצא אצל הנשר הגדול, כאשר הפשט מלמד הלכה, לא בדיני ממונות אלא בהלכות תשובה. ולהלן נראה בשיטת הרמב"ם (ובתורת בריסק) השלכות הלכתיות נוספות בהבנת שורש חיוב 'עין תחת עין' כעונש (כעין כופר) ולא כתשלום.

## ג. תשובת הראב"ע

בעוד לפי הספורנו 'עין תחת עין' הכתוב הוא לגמרי תיאורטי, ואין לבצע את הדין 'כפשוטו', הרי שמהראב"ע משמע שעלול היה להיות גם תוקף מעשי לפשוטו של מקרא!

ואחר שהביא את ויכוח רס"ג עם בן זוטא הקראי, ואחר ייסוד הכלל כי "לא נוכל לפרש על התורה פירוש שלם, אם לא נסמוך על תורה שבעל פה כאשר קבלו תורה שנכתב מיד האבות, כך קיבלנו תורה שבעל פה, אין הפרש ביניהם", פירש הראב"ע וזה לשונו:

והנה יהיה פירוש עין תחת עין - ראוי להיותו עינו תחת עינו, אם לא יתן כפרו.

משתמע מדבריו שלא קבעה התורה כאן הלכה בהלכות 'עד שירצה את חברו', אלא דין 'עין תחת עין' ממש! אך הראב"ע איננו עוצר כאן, ומיד מפרש דבריו - 'אם לא יתן כפרו' - כי דברי תורה עשירים במקום אחד ועשירים עוד יותר במקום אחר, שבמקום אחר (במדבר לה, לא) קבעה התורה:

וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנַפְשׁ רֵיחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לְמוֹת כִּי מוֹת יוֹמֵת.

ומשם אנו למדים (בבא קמא פג, ב) שרק על נפש רוצח אין לוקחים תשלום ממון, אבל על פחות מכך יש מקום לתשלום של כופר - על 'ראשי אברים' לוקח אתה כופר.

#### ד. 'שני דינים' בתורה שבכתב

בשביל להבין אל נכון את דברי הראב"ע נשתמש במושג 'שני דינים', הפעם בתורה שבכתב.

כל בר בי רב מכיר את המושג 'שני דינים', דרך ליישב סתירות בדברי הגמרא והראשונים. דרך זו השתרשה עמוק בישיבות ליטא, ויסודה מתורת הגר"ח סולובייצ'יק מבריסק, בו הגיע לעומק הבנת דברי הרמב"ם הנראים כסותרים אהדדי על ידי ה'חילוק' ל'שני דינים'.

אף כאן, קיימים שני כתובים שונים: מכתוב אחד משתמע 'עין תחת עין' ממש, וממקום אחר 'לא תקחו כופר לנפש רוצח' - אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים'.

לכאורה הוא אשר קראו חז"ל בנוסח שלהם בשם "שני כתובים המכחישים זה את זה", אולם בעוד חז"ל דרשו את הסתירה ויישבו אותה על ידי "הכתוב השלישי אשר יכריע ביניהם", הרי פשוטו של מקרא רואה את שני הפסוקים כל אחד ואחד באשר הוא: הכתוב בספר שמות "עין תחת עין" מלמד את הדין 'ממש' כמו "נפש תחת נפש". לעומת זאת, הכתוב בספר במדבר "ולא תקחו כופר" מלמד על תשלום ממון. משל למה הדבר דומה במושגים של משפט אומות העולם שבימינו, שגזרו על אדם - או שנת מאסר או קנס כספי מסויים.

התורה מציגה, כביכול, שתי אלטרנטיבות אצל החובל בחברו - או ממש (ספר שמות), או ממון (ספר במדבר)<sup>2</sup>. או בלשון אחרת: שני הפסוקים אינם סותרים - ב'עין תחת עין' נתגלה שורש החיוב, ובדין 'לקיחת כופר לראשי אברים' מלמדת התורה את קיום הדין ע"י המרת החיוב בממון. ראב"ע סבור שלמעשה לא נבצע 'עין תחת עין' כפשוטו, משום שנחייב אותו בתשלום, אשר ממילא פוטר אותו מן העונש הגופני.

<sup>2</sup> יצוין כי מבחינת מדרשי הלכה של חז"ל, במקרה של שני כתובים המכחישים זה את זה, אין כל נפק"מ אם כתוב אחד נמצא בספר שמות והשני בספר במדבר או להיפך. אבל, כפי שנראה, דוקא פשוטו של מקרא הוא המיחס חשיבות למקום כתיבת דין מסוים (ועיין בזה בהרחבה בספר 'פשוטו של מקרא' מדור ב' פרק 7 הדין אודות חשיבות מקום כתיבת הלכה מסוימת במסגרת חמישה חומשי תורה, בעיקר בעקבות רבי עובדיה ספורנו).

## ה. 'שני דינים' בפשוטו של מקרא בסוגיית 'ועבדו לעולם'

על מנת לחדד דרך זו של 'שני דינים' במקרא, נראה מקום נוסף, בו השימוש ב'שני דינים' שופך אור ומיישב את המקראות.

אצל עבד עברי הנרצע, אומרת התורה בפרשת משפטים בספר שמות (כא, ו):

וְהָגִישׁוּ אֲדָנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהָגִישׁוּ אֶל הַדָּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדָנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ  
וְעָבְדוּ לְעֹלָם

משמעו הפשוט של 'ועבדו לעולם' הוא 'לעולם ממש', ואם בבן אנוש קא עסקינן היינו כל ימי חייו עד מותו. כך פירשו הרשב"ם<sup>3</sup>, הרשב"א<sup>4</sup> [והגר"א באדרת אליהו יובא להלן], וכן מבואר במכילתא דר' ישמעאל<sup>5</sup> שזהו 'משמעו' של הכתוב (לולא המקרא בספר ויקרא, ראה להלן).

אך אם כן, הרי מקרא מלא בפרשת בהר שבספר ויקרא (כה, מ) סותר אותו:

כְּשִׁכִּיר פְּתוּשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ.

רש"י (בעקבות המכילתא) אמנם מפרש ש"מלמד שחמישים שנה קרויים 'עולם'", ולפי פירוש זה, הפסוק בויקרא מבטל את המשמעות הפשוטה של הפסוק בשמות, ומעניק לו משמעות חדשה (חמישים שנה) התואמת את ההלכה.

אך כפי שראינו, בעלי הפשט פירשו 'לעולם' כמשמעו.

פירוש זה סותר את הכתוב בספר ויקרא, ואין צריך לומר שסותר את ההלכה המקובלת שעבד נרצע יוצא ביובל. היתכן?!

לצורך יישוב הסתירה, נביא את דברי הגר"א באדרת אליהו בשלימותם, שם הוא מפרש כמו הרשב"ם, אך מוסיף כמה מילות ביאור. דברי הגר"א מלמדים אותנו שיעור חשוב בדרך הפשט:

"לעולם – משמע לעולם ממש. רק שבפרשת היובל תורה שהיא מוציאה כל הנמכר לעולם, וביארה תורה פרשת היובל בפרשה מיוחדת על הכל".

<sup>3</sup> 'ועבדו לעולם - לפי הפשט כל ימי חייו, כמו שנאמר בשמואל 'וישב שם עד עולם' (שמואל א, כב)".  
וכן עיין בתוספות השלם (כרך ח עמ' קע) מכת": "ועבדו לעולם - עד סוף חייו, כי כל [עולם] שבמקרא משמע או תחלה או סוף כדכתיב 'מן העולם ועד העולם' (תהלים קו, ח)".

<sup>4</sup> פירושי האגדות, בבא בתרא עד, ע"ב: ומה שהבאת ראה מ'אני ה' לא שנית ואתם בני יעקב לא כליתם', דע כי אין דברים אלו מורים על כל פנים בהכרח שאין להם תכלית בעולם הזה הגופני, אלא הכוונה בו כי בעוד שהעולם נוהג על מנהגו לא יכלו הם, ולא הבטיח כאן על קיום העולם הגופני כדי שיהיו בני ישראל נצחיים. ואל תתמה על דבר זה שאמרת, שהנה כתוב בעבד עברי 'ועבדו לעולם', והם אי אפשר לחיות לעולם, ולא היתה הכוונה לפי פשט הכתוב שיעבדו לעולם אלא שלא יצא מאתו לחירות כל שהם קיימים, ואם לא תיפסק העבודה מצד המות ומצד עצמם לא תיפסק מצד עצמה, ואף אם יחיו לעולם. ואל תשיבני מן הקבלה שאמרו 'לעולם - לעולמו של יובל', כי זה אמת מצד הקבלה, אבל אינו אומר אלא לפשט הכתוב. וכן לדברי הקבלה לא הבטיחם ה' שיחיו עד היובל כדי שיעבדו זה עד עולמו של יובל אלא הכוונה בו שאילו חיו שניהם לא תיפסק העבודה עד אותו זמן"

<sup>5</sup> 'ועבדו לעולם - עד היובל. או ועבדו לעולם כמשמעו, תלמוד לומר 'וְשָׁבְתָם אִישׁ אֶל אֶחָדָתוֹ [וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשְׁבוּ] (ויקרא כה, י)' (מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין פרשה ב, מהדו' הורוויץ - רבין עמ' 254)

הגר"א מבאר שדין עבד עברי נכתב בשתי פרשיות: בפרשת משפטים ובפרשת היובל. בפרשת משפטים נכתב הדין העקרוני שהנרצע עובד "לעולם ממש", אלא שיש פרשה נוספת - פרשת היובל, שבה נכתב הדין למעשה, שעבד עברי יוצא ביובל.

וכוונתו לכאורה, שחלוקה פרשת משפטים מפרשת בהר. פרשת משפטים עוסקת בתורת דיני ממונות, לעומת פרשת היובל אשר עוסקת ב'אפקעתא דמלכא' הנובעת מכח בעלות הקב"ה על ארץ ישראל ועל עם ישראל. מכח בעלות זו נצטוונו - "וְקַדְשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקָרַאתֶם דְּרוֹר בְּאֶרֶץ לְכָל יֹשְׁבֵיהָ", וכן הוא הנימוק - "כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשְׁבִים אַתֶּם עַמִּדִי", "כִּי לִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם".

בשפה אחרת, בדין עבד הנרצע קיימים 'שני דינים':

מצד דיני ממונות - עבד נרצע קנוי 'לעולם כמשמעו', אלא שעם זאת חידשה התורה בפרשה נוספת את דיני היובל - בה נתחדש דין 'אפקעתא דמלכא', 'כי לי בני ישראל עבדים'. מצד בעלות הקב"ה על ישראל פוקעת העבדות ביובל.

### ו. ההשלכה ההלכתית הנובעת מכח חידוש זה

ראינו בדברי הגר"א שההלכה נגזרת משתי הפרשיות יחדיו, שהרי באופן תיאורטי, לולא פרשת היובל אשר בפרשת בהר, העבד היה נשאר עבד לעולם. עתה נראה כי מהבנה זו, עולה גם השלכה הלכתית מרתקת.

הרמב"ן בגיטין (לו, א) מציג מקרה בו העבד יעבוד 'לעולם ממש'! דברי הרמב"ן מובנים היטב לפי המתבאר:

עוד יש לי לומר, שאם קנה עבד בזמן הבית ונרצע וחרב הבית קודם שיצא, ובטל היובל - **שעובד לעולם**, ודינו כדין עבד עברי להתירו בשפחה....

ומחרה מחזיק אחריו המשך חכמה, ודבריו מאששים את היסוד שהוצאנו בלימוד המקראות ע"פ הגר"א:

**ועבדו לעולם** - יש לעיין בעבד עברי שנמכר בזמן שהיובל נוהג, ובתוך שש בטלו היובלות כמו בשעה שהגלה עשרת השבטים שלא היו כל יושביה עליה, כיון שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שיובל נוהג - מי פקע עבדותו, או דלמא נשאר עבד כמו שדה אחוזה?

וא"כ, הרי הנרצע שאינו יוצא בגרעון כסף ויוצא רק ביובל, אם היה יובל הוא אפקעתא דרחמנא, ואם לא היה יובל, שנבטל היובל - נשאר עבד לעולם כל חיי האדון.

ומדוייק הכתוב "ועבדו לעולם" לפי פשוטו שהוא עובד אותו לעולם, רק אם יהיה יובל מפקיע, והבן. ועיין תוספות ערכין דף ל"ג ד"ה אלא, וברמב"ן גיטין גבי פרוזבול יעו"ש ודו"ק.



חזינן אם כן כי ההלכה נובעת מכללות הפרשיות, שהרי יש לפנינו 'שני דינים' – דין "לעולם" כפשוטו, ודין "יובל" כפשוטו. היובל כפשוטו מפקיע לא רק מן העבדות אלא גם מן הכתוב "לעולם"!

ואם נשוב לדברי הראב"ע בפרשת 'עין תחת עין', דין 'אתה לוקח כופר לראשי אברים' מפקיע את הדין 'עין תחת עין' – ממש'.

### ז. סיכום – בין הספורנו וראב"ע

'עין תחת עין' מגלה לנו ערך מחשבתי (ספורנו), פרשני (ראב"ע) והלכתי (רמב"ם)

לסיכום גישה זו, נתמקד בתשובתם על השאלה עמה פתחנו - מדוע כתבה התורה 'עין תחת עין' שמשמעו הוא ממש?

הספורנו מפרש שאכן בפש"מ עין תחת עין הוא ממש! ובוזה לימדה אותנו התורה מוסר גדול, והוא הערך של 'מידה כנגד מידה', אך זה אינו מתבצע להלכה משום 'שלא נתנה תורה למלאכי השרת', ואי היכולת שלנו לעשות לחובל בדיוק את אשר עשה לנחבל במידה כנגד מידה, היא הקובעת לנו את ההלכה של 'ממוין'.

לעומתו, הראב"ע אינו מדבר על דרגות, אלא על 'שני כתובים' בענין אותה הלכה, שהראשון בעל כורחו יתפרש ויתוקן על פי השני. הפסוק השני "ולא תקחו כופר" הוא בבחינת 'לא תעשה' המבטל את ה'עשה', וכלשון הרמב"ן בביאור דברי ראב"ע (כאן ב'אהבה מסותרת'):

ואמר רבי אברהם: כי כוונת הכתוב לומר שהוא חייב בכך אם לא יתן כפרו. והכתוב אסר עלינו שלא נקח כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למוות, אבל נקח כופר במי שהוא רשע לכרות אבר מאיבריו. ולכן לא נכרות אותו לעולם, אבל ישלם כדי דמיו. ואם אין לו, יהא עליו החיוב עד שתשיג ידו ונגאל.

לפי ראב"ע יש לפשט הפסוק ערך 'פרשני', אף שבפועל נפסק כפי שלימדה אותנו הפרשה השנייה. אמנם עדיין לא נפתרה לגמרי השאלה מדוע ניסחה התורה את החוק של תשלומי חבלה בצורה זו פרשייתית, כאשר פרשייה אחת מלמדת עונש 'עין תחת עין' - 'ממש', ופרשה אחרת מלמדת את המרת העונש בכופר.

### ח. 'עין תחת עין' במשנת הרמב"ם

דברי ראב"ע מוליכים אותנו אל דבריו של הנשר הגדול בריש הלכות חובל ומזיק (פרק א' הלכה ג'): זה שנאמר בתורה "כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, ולפיכך משלם נזקו. והרי הוא אומר "ולא תקחו כופר לנפש רוצח" – לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר, אבל לחסרון איברים או לחבלות יש בו כופר.

לכאורה בהשקפה ראשונה נראים דבריו כמקור נאמן לספורנו ולאבן עזרא גם יחד.

אך בפני הלומד את דברי הרמב"ם ניצבת שאלה - מדוע כתב הרמב"ם פרשנות יתרה זו. משנה תורה אינו ספר מחשבה או פילוסופיה כמו 'מורה נבוכים', שראוי לדון בו בטעמי המצוות ובפשוטו של מקרא. ספר משנה תורה הוא חיבור הלכתי. יש אפוא לשאול מה ראה הרמב"ם להכניס את ראשו לסוגיא של פרשנות טהורה? וכי בסוגיית "ממחרת השבת" כתב לנו הרמב"ם "זה שכתוב בתורה 'ממחרת השבת' אין הכוונה ליום הראשון בשבוע אלא למחרת ט"ו בניסן", או בסוגיית יציאה ביובל "שזה שכתוב בתורה 'ועבדו לעולם' אין הכוונה עד שימות אלא עד היובל"? אלא על כרחינו, אם הרמב"ם טרח ללמד אותנו ש"זה שכתוב 'עין תחת עין' היא שראוי לחסרו אבר", פירוש הדבר שדיעה זאת היא בעלת משמעות הלכתית עוברת לעשייתה ולא בעלת ערך מחשבתי (ספורנו) או בעלת ערך פרשני (ראב"ע) בלבד.

וכאן הלומד שואל: איזו הלכה אנו לומדים מזה שהכתוב גילה לי מה שהיה ראוי שיהיה, אבל אסור שיהיה? הרי אם אסור שיהיה, אין לו ערך הלכתי!

### ט. ההשלכות ההלכתיות מפשוטו של מקרא במשנה תורה לרמב"ם

עתה נראה שהרמב"ם בעצמו השיב לנו על השאלה, וכמה הלכות יצאו מיסוד זה, והקדמתו הנזכרת אכן מגדירה את מהות התשלום של תשלומי חבלה.

#### דוגמא א' - פטור 'מודה בקנס' בחובל:

תחילה נעיין בדבריו בהלכות חובל ומזיק (פרק ה הלכה ו):

אבל אם לא היו שם עדים כלל, הוא אומר חבלת בי והודה מעצמו, פטור מן הנזק ומן הצער וחייב בשבת ובבושת ובריפוי על פי עצמו.

וכך בהלכה הבאה מסביר הרמב"ם להדיא שתשלום נזק של חבלה הוא קנס ולא ממון:

ולמה משלם אדם שלשה דברים אלו על פי עצמו, שהשבת והריפוי ממון הוא ולא קנס. שאם לא יתן לו הרי חסרו ממון שהוא מתרפא בו ובטל ממלאכתו...

הנה כי כן מלמדנו הרמב"ם שהנזק והצער מוגדרים כקנס ועל כן המודה בהם מעצמו פטור, והגדרה זו יוצאת מעומק פשוטו של מקרא - שכן רק נזק וצער נלמדים מפסוקים שמשמעות לשונם בפשט היא 'ממש': נזק נלמד מ"עין תחת עין", וצער נלמד מ"חבורה תחת חבורה". לעומת זאת, שבת וריפוי נלמדים בפשטות לשון המקרא כדינים של ממון, דהיינו השבת של הנפגע והריפוי שלו, וכפי שנאמר "רק שבתו יתן ורפא ירפא" (ולא 'שבת תחת שבת ריפוי תחת ריפוי').

#### דוגמא ב' -

החובל בחברו ביום הכיפורים - לא מוגדר כחיוב ממון ומלקות, אלא כשני חיובי עונשים:

כידוע, בכל מקום שאדם עבר על חיוב ממון וחיוב מלקות באותו מעשה, לא נחייב אותו גם על



המלקות וגם על התשלום, אלא לוקה ולא משלם (כרבי יוחנן) משום שאמר קרא (דברים כה, ב) "כדי רשעתו" - משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות.

לאור כלל זה, החובל בחברו ביום הכיפורים, שמתחייב בתשלומי חבלה במקביל לחיוב המלקות, אמור היה להיפטר מתשלומי החבלה, שהרי אמרינן בכל מקום 'לוקה ולא משלם', אך בחבלה גזרה התורה שמשלם תשלומי חבלה, והוציאה אותו מכלל דיני התשלומים שנאמר בהם 'לוקה ולא משלם', וכך כתב הרמב"ם:

החובל בחבירו ביום הכפורים אפילו במזיד חייב בתשלומין. אע"פ שעבר עבירה שהוא חייב עליה מלקות. והלא כל המחוייב מלקות ותשלומין לוקה ואינו משלם שאין אדם לוקה ומשלם. כך הם הדברים בכל, חוץ מחובל בחבירו שהוא משלם שהרי בפירוש רבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין שנאמר רק שבתו יתן.

הלכות חובל ומזיק פרק ד הלכה ט

וטעמו של דבר, שהתשלומים שמשלם החובל בחברו, לא דין ממון יש להם, שהרי אז היה נוהג הכלל שהמחוייב מלקות וממון לוקה ואינו משלם. אדם זה החובל בחברו ראוי הוא לחסרו אבר, ועל כן אם עבר את העבירה ביום הכיפורים, כאשר עבירה זו מחייבת במלקות, הרי דינו כאדם שחייב מלקות פעמיים ('לעבור עליו בשתיים') ועונש אחד אינו פוטר את העונש השני.

אם כן, לפי הרמב"ם 'חמישה תשלומים' אינם מוגדרים כ'דין תשלומים', באשר פשוטו של מקרא מגדיר את המהות של התשלום שהוא 'ממש', עם כל המשתמע ממנו גם במישור ההלכתי.

### י. 'עין תחת עין' בתורת בריסק

בחידושי ר' חיים מבריסק ניתן לראות שהלך בדרך זו. הגר"ח עומד על ההבדל בין תשלומי חבלת אדם לתשלומי נזק, וזאת על מנת ליישב את דברי הרמב"ם אשר סותר עצמו לכאורה בשתי הלכות. מחד, קיימא לן שעל הקרקעות והעבדים אין נשבעין מהתורה, אף לא במודה במקצת. ועל כן מסיק הרמב"ם בהלכות טוען ונטען (פרק ה' הלכה ב'):

וכן החופר בשדה חבירו בורות שיחין ומערות והפסידה, והרי הוא חייב לשלם, בין שטענו שחפר והוא אומר לא חפרתי, או שטענו שחפר שתי מערות והוא אומר לא חפרתי אלא אחת, או שהיה שם עד אחד שחפר והוא אומר לא חפרתי כלום, הרי זה נשבע הסת על הכל.

דהיינו, אין שבועת מודה במקצת מהתורה בקרקעות, אלא רק שבועת היסת מדרבנן.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> ועיין שם שהשיג עליו הראב"ד:

וכן החופר בשדה וכו' עד הרי זה נשבע היסת על הכל - אמר אברהם, נראין דברים שתבעו למלאות החפירות ולהשוות החצירות אבל אם תבעו לשלם פחתו ה"ה כשאר תביעת ממון וכמי שאמר לו חבלת בי שתיים והוא אומר לא חבלתי אלא אחת.

וקשה, שהרמב"ם עצמו כתב לגבי תשלום נזקי חבלת אדם שכן נשבעין מהתורה, ואלו דבריו בהלכות נערה בתולה (פרק ב' הלכה ג'):

אמרה לו אנסת אותי, והוא אומר, לא כי אלא פיתיתי, הרי זה נשבע שבועת התורה על דמי הצער, ומשלם בושת ופגם, שהרי הודה במקצת הטענה, כמו שיתבאר במקומו.

שאלה זו הביאה את הגר"ח לחלק בין תשלום חבלות לשאר תשלומי נזקים, וזה לשונו (שם):

חלוק דין חבלות משאר נזקי ממון, דבשאר נזקי ממון עיקר חיובו הוא הממון עצמו שהפסידו, ומחמת חיוב זה הוא שמתחייב בהתשלומין, שהם חליפי ממונו שהפסידו, דאם לא היה מתחייב בעיקר הממון שהפסידו, לא הוה חייל עליה גם חיוב תשלומין, משא"כ בחבלות, התחלת חיובו הוא בהתשלומין עצמם, דחייבתו התורה מחמת שיווי הנזק מגזירת הכתוב דחבלות, וכחיובא דצער ובושת כן גם חיובא דנזק דחיוב התשלומין הוא התחלת חיובו [...]

ואשר על כן לענין הדין דדמי קרקע דדעת הרמב"ם דדינן כקרקע דאין נשבעין עליהן, חלוק דמי קרקע מדין חבלות, דבקרקע דחיובו בא מחמת עצם הממון שהפסידו, על כן התשלומין שהן חליפי עצם הקרקע שהזיק ג"כ דינם כקרקע ואין נשבעין עליהן, וכמו שכתבנו למעלה דכיון דבעיקר החיוב לא חלה עליו שבועה ממילא מיפטר, משא"כ בחבלות, דהתחלת חיובו הם התשלומין גם בלא חיוב עצם הממון שהפסידו, וכמו שכתבנו דשזה חיובא דנזק לחיובא דצער ובושת, ונמצא דגוף החבלה לא חשיבא רק כדבר המביאנו לידי חיוב תשלומין, ובכה"ג לא מהניא מה דליכא חיוב שבועה על עצם הממון שהפסידו [...]

ועל פי יסוד זה – שתשלומי חבלה הוא מגזה"כ ותחילת חיובו הן התשלומים – מיישב הגר"ח את פסק הרמב"ם לגבי 'אנסת אותי והוא אומר לא כי אלא פיתיתי' דנשבע שבועת התורה משום מודה במקצת – שחבלות שונה משאר תשלומי נזקים, כיון שהתשלום איננו על חסרון הגוף (- הפטור מן השבועה), אלא הוא חיוב חדש מגזרת הכתוב.

הן אמת, שהיה ניתן להבין חילוק למדני זה אף בלא הזדקקות ליסוד הגדול שאמרנו ש'עין תחת עין' הוא ממון בתורת כופר העין, אלא שמרן הגרי"ז הלוי, בנו של מרן הגר"ח, קישר זאת במכתבו, וזה לשונו (מכתבים עמ' 160):

"אבל בתשלומי חבלות שאין עיקר חיובו כלל משום הפסד ודרדא דממונא ורק דגזה"כ הוא לשלם כפי שיווי הנזק [עיי' במש"כ אאמו"ר זצ"ל בספרו בהל' טו"נ יעו"ש] והוא כעין תשלומי כופר שצריך לשלם לו דמי העין שהזיקו, א"כ כל עיקרו הוא רק שומא בעלמא כמה הוא דמי העין האמור בקרא דעין תחת עין, אבל לא שייך כלל למידן ב' תרי אנפי בהפסדו כיון דלאו ההפסד הוא המחייבו, ובודאי דעיקר חיובו הוא דמי עין כדכתיב בקרא עין תחת עין, ולא שייך בזה הדין דשמין אותה ע"ג שדה אחר".

אם היה לנו מקום לתהות על כוונתו של הגר"ח, הרי שהגרי"ז מדייק אותנו לכוונת דבריו!

ואם לא די לנו במרנן הגר"ח והגרי"ז, הרי שחתן הגרי"ז (דור שלישי) הגר"י שיף פירש אף הוא יסוד זה, וז"ל:<sup>7</sup>

אלא היינו טעמא מפני שאין עיקר חיוב חובל מדין היזק והפסד ממון הנחבל כמו שהוא בשאר אדם המזיק כמו שנאמר "ומכה בהמה ישלמנה", אלא עיקר חיובו הוא עונש על שחבל באדם, וזה לשון הרמב"ם [...] אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה ולפיכך משלם נזקו [...] לחסרון אברים או לחבלות יש כופר עכ"ל הרי שהיה ראוי לחבול בו ולחסרו אבר כמו שחבל בחבירו וכמו שנאמר עין תחת עין אלא שמשלם כופר והרי הוא במקום עין תחת עין ממש [...] ועיין מ"ש בחדושי מרן רי"ז הלוי במכתבו, וא"כ התשלומין האלו הוי עונש כמו שאם היה הדין עין תחת עין ממש... [הקטע השלם מופיע בהערה<sup>8</sup>]

### יא. נפקא מינות נוספות מתורת בריסק

יסוד זה מוכר במשפחת בריסק לענפיה, בשם הסבא הגדול ר' חיים. כך פתח הגרי"ד סולוביצ'יק מבוססותן את שיעוריו בפרק 'החובל' [ראה רשימת שיעורים בב"ק פג, ב], בחקירה בדין תשלומי חבלה אם חלין הם בתורת עונש או בתורת ממון בעלמא.

ואחר רצף ראיות מהתלמוד ומהראשונים<sup>9</sup> העלה כי הוא עונש וכופר תחת החבלה. כן הביא את חידושו הנודע של הגר"ח המובא לעיל [מהלכות טוען ונטען], המחלק בין תשלומי חבלה לשאר תשלומי ממון, וגם הביא בשמו הרחבה נוספת, לסייג הלכה דמטו משמיה דרש"י, שקטן שהזיק חייב לשלם משיגדיל<sup>10</sup>, ובא ר' חיים והגביל דיוק זה בדברי רש"י, דכל זה הוא רק בנזקי ממון, אבל בנזקי חבלה - כשחבל קטן בילדותו - מודה רש"י שפטור אף משיגדיל, שהרי תשלומי חבלה עונש הם ולא תשלומי הנזק, וקטן פטור מן העונשים.

<sup>7</sup> הרב יעקב שיף, 'חיובא דנזק וכו"פ', מאסף תורני ישורון כרך י"ד.

<sup>8</sup> אלא היינו טעמא מפני שאין עיקר חיוב חובל מדין היזק והפסד ממון הנחבל כמו שהוא בשאר אדם המזיק כמו שנאמר "ומכה בהמה ישלמנה", אלא עיקר חיובו הוא עונש על שחבל באדם, וזה לשון הרמב"ם פ"א מהל' חובל ומזיק ה"ג זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה ולפיכך משלם נזקו והרי הוא אומר ולא תקחו כופר לנפש רוצח לרוצח בלבד הוא שאין כופר אבל לחסרון אברים או לחבלות יש כופר עכ"ל הרי שהיה ראוי לחבול בו ולחסרו אבר כמו שחבל בחבירו וכמו שנאמר עין תחת עין אלא שמשלם כופר והרי הוא במקום עין תחת עין ממש [ור"א ס"ל בב"ק דף פ"ד ע"א שאין שמין אותו בניזק אלא במזיק] ועיין מ"ש בחדושי מרן רי"ז הלוי במכתבו, וא"כ התשלומין האלו הוי עונש כמו שאם היה הדין עין תחת עין ממש, וכיון דעיקרו הוא עונש זהו מה דמשוי ליה קנס, וז"ל רש"י ביבמות דף כ"ה ע"ב ד"ה ואין אדם משים כו' והא דקיי"ל הודאת פיו כמאה עדים דמי הנ"מ לממונא אבל לקנסא ולעונש מלקות וליפסל לא עכ"ל. ועיין בתוס' זבחים דף ע"א בד"ה ע"פ ע"א, שהביאו שפירש רש"י במכות דאין אדם נהרג ע"פ עצמו מטעם קנס עכ"ל, הרי דעונש הגוף נמי בכלל מודה בקנס וס"ל להרמב"ם דה"ה עונש ממון... עיין שם עוד.

<sup>9</sup> עיי"ש בכל המקורות שהביא ותמצא נחת. חלק מהראיות ומהנפק"מ מובאים כאן במאמר.

<sup>10</sup> רש"י בהגוזל עצים (צח, ב): "כפייה רפרם לרב אשי - ששרף שטר חבירו בילדותו ואגבי מיניה גוביינא מעלייתא".

אף ר' יחזקאל אברמסקי תלמיד הגר"ח, הלך בדרך זו, ובפירושו לתוספתא [בב"ק ט, י] הסביר לפי זה הלכה נוספת ברמב"ם שיש דמי חבלה אף אם לא פחת מדמי הניזק. וזה לשונו ב'חידושים' על התוספתא:

[...] הנחה זו מסבירה את דעת הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק (פ"ב ה"ו) "אפילו חסרו כשערה מעור בשרו חייב בחמשה דברים. שהעור אינו חוזר אלא צלקת. לפיכך החובל בחבירו וקרע העור והוציא ממנו דם חייב בחמשה דברים". הרי משמע שיש חיוב ה' דברים שבכללם אתה מוצא את הנזק אפילו היכא שלא אפחתיה מכספיה (עיי"ש בלחם משנה), וחזר וכתב הכי שנית (שם פ"ד הי"ד) "וכן נזק שאינה פוחתת מכספה שלה". שבהאמור (בראש הלכות חובל ומזיק) שחיוב חבלה בעיקרו הוא לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, לפיכך משלם נזקו משום שיש כופר לחסרון אברים, ותחת זה שיש לחבול בו כאשר עשה ברעהו, מובן שפיר הא שתשלומי נזק איתנייהו היכא שחבל בו ונשאר בבשרו צלקת אע"פ שלא אפחתיה מכספיה. שכיון שישנו בעיקר החיוב של חבלה, היינו שהיה נחבל עד כדי שיהיה נעשה בבשרו צלקת וכאשר עשה הוא בחברו כן יעשה בו, ממילא ישנו בתשלום כופר תמורת החבלה שיש לחבול בו. [...]

ולסיום, כך גם טבע בעל ספר החינוך מטבע לשון חדש בדיני חובל, הקשור לא בדיני ממונות אלא בדיני עונשים, במצוה מ"ט - 'מצוות דיני קנסות', וזה לשונו:

שנצטוינו בדין חובל בחברו לענשו כמו שכתוב בתורה בפרשת 'וכי יריבון אנשים', וזה נקרא דיני קנסות [...] ירצה לומר שילקח מממונו מה שיערהו בכדי מה שצער הוא את חברו, כמו שבאה הקבלה בו. ואפילו לא הכהו אלא שביישו בלבד, יערהו בית דין בממונו שישלם למתבייש כפי השיעור ההוא [...] ונוהגת מצוה זו, שאנו חייבין לרדוף ולענוש החובל [...]

### יב. משמעות נוספת ל'ממש' במישור ההלכתי - שיטת רבי אליעזר

לפי הדברים הנאמרים, מובנת טוב יותר שיטת רבי אליעזר המובאת בפרק החובל (ב"ק פד, א): רבי אליעזר אומר 'עין תחת עין' ממש. ממש סלקא דעתך? רבי אליעזר לית ליה ככל הני תנאי?!

אמר רבה לומר שאין שמין אותו כעבד. א"ל אביי אלא כמאן? כבן חורין. בן חורין מי אית ליה דמי?

אלא אמר רב אשי לומר שאין שמין אותו בניזק אלא במזיק.

[רש"י: אלא במזיק - עינו של מזיק שיימינן כמה הוא שזה לימכר עכשיו וכמה הוא יפה בלא עין והיינו ממש דקאמר עינו של מזיק נישומה תחת עינו של ניזק.]

לית מאן דפליג שביצוע העונש הוא במישור הממוני, מעולם לא עלה על דעת אף אחד לבצע אחרת. אולם רבי אליעזר, הלא הוא מבית מדרשו של שמאי הזקן, סולל את הדרך לשיטת הספורנו של מידה כנגד מידה שהוא הדין הגמור. ומי ידרוש דין גמור אם לא בית מדרשו של שמאי הזקן! אם אמנם הדין הגמור הוא מידה כנגד מידה, הרי התשלום צריך להיות תמורת העין של המזיק שהיה מן הדין להוציא אותה ובסופו של דבר אין מוציאים אותה, ולא לפי ערכה של עין הניזק שהוצאה. זהו אפוא מעין 'כופר' דמי עין המזיק, ולא 'תשלום' תמורת עין הניזק.