



לשכת רב הקמפוס

הפקולטה למדעי היהדות

דף שבועי

פרשת משפטים, תשס"ט
מספר 797

מאת המרכז ללימודי יסוד ביהדות
ע"ש הלנה ופאול שולמן

עיון קצר בגישתו של שד"ל למדרשי ההלכה של חז"ל

משחר ילדותו הגה שד"ל¹ בתלמוד ובספרות חז"ל, ואלה היו את תשתיתו התרבותית לצד האמונה בקדושת המקרא. עם זה אנו מוצאים במקומות רבים בפירושו את הסתייגותו מפירושי חז"ל לכתובים. להלן נביא כמה דוגמאות מפירושו לפרשתנו, שבהן הוא מבקר בסמוי או במפורש ובמנומק את פירושיהם של חז"ל לכתובים בתחום ההלכה. ברור מאלינו שכמו פרשני ימי הביניים שפירשו לפי פשוטו של מקרא שלא כהלכה (כמו רשב"ם), לא התכוון גם שד"ל לכפור בתוקפה של הלכת חז"ל ולקבוע שעל סמך פירושו יש לנהוג הלכה למעשה ולסטות ממה שקבעו הם. כמו פרשנים אחרים ראה גם שד"ל את עצמו כפוף להלכה.

בכמה מפירושו למצוות מצהיר שד"ל שפירוש חז"ל אינו לפי פשוטו של מקרא, למשל בפירושו לדין שור שנגח: "וכי-יגח שור אֶת-אִישׁ או אֶת-אִשָּׁה וְמָת סְקוֹל יִסְקַל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכַל אֶת-בְּשָׂרוֹ וְבָעַל הַשּׁוֹר נָקִי" (כא:כח). הכתוב עוסק בדין "שור תם" שהמית אדם בנגיחה. דין השור לסקילה, אסור לאכול את בשרו, ולפי פשט הכתוב בעל השור נקי מכל עונש (רש"י). אבל שד"ל מביא את דברי חז"ל שפירשו (בבא קמא מא ע"א): "שאפילו שחטוֹ קודם שייסקל (לאחר שנגמר דינו לסקילה, שהרי לאחר שנסקל ברור שאסור לאכול, מטעם "לא תאכל כל נבלה" [דב' יד:כא]) – אסור בהנאה". כלומר שור שנידון להיסקל אסור לאכול את בשרו גם אם בפועל לא נסקל אלא נשחט, וגם אסור ליהנות ממנו, כגון במכירתו לנכרי או בהאכלת בהמה בבשרו. על-פי דברי חז"ל אלה, בעל השור "יוצא נקי מנכסיו, ואין לו בהם הנאה של כלום". על זה אומר שד"ל: "הריגת השור איננה עונש לשור אלא לבעליו, כדי שישמור בהמותיו". ועל תקנת חז"ל במקרה הזה הוא אומר: "והדין דין אמת, אע"פ שאינו פשוטו של מקרא"².

ההפרדה המוחלטת שמפריד שד"ל בין פשוטו של מקרא ובין הדין היא אולי אחד הקווים העיקריים המאפיינים את דרכו בפירוש קטעים הלכתיים בתורה. נראה שניסיונותיו להסביר את חז"ל משקפים מגמה אפולוגטית שתכליתה לומר שגם חז"ל ידעו שאין הם מפרשים לפי פשט הכתוב (ולכן רשאי גם הוא עצמו לבאר לפי ההוראה המקורית), אלא ביודעין ביקשו לתקן תקנה. דוגמה לכך היא פירושו לפסוק "וכי-יריבן אנשים והפה-איש את-רעהו ... ולא ימות ונפל למשפב. אם-יקום והתהלך בחוץ על-משענתו ונקה המפה רק שבתו יתן ורפא ירפא" (כא:יח-יט). הכתוב מדבר בנזקי גוף שנגרמו במהלך מריבה בין שני אנשים. אחד היריבים הכה את רעהו באבן או באגרופ הכאה שלא גרמה מיתה אלא נפילה למשכב. ר' ישמעאל פירש במכילתא את הביטוי "על משענתו" כביטוי מטפורי: "על

¹ שמואל דוד לוצאטו, 1800 – 1865 איטליה.

² גם כאן מפנה שד"ל למקור התלמודי ולא למדרש ההלכה במכילתא (משפטים, נזיקין פ"י, עמ' 281-282). הדרשות בשני המקומות שונות זו מזו. לפי המכילתא, הדרשה היא מ"סקול יסקל" ולא מ"בעל השור נקי", ואיסור הנאה נלמד מקל וחומר מעגלה ערופה. אבל בבבא קמא הובא רק החלק הראשון של המכילתא, והאיסורים השונים נלמדים כפי שפירשנו לעיל. בכל המקרא מופיעה המילה "נקי" בהקשר חיובי ובמשמעות חיובית (כגון בר' כז:מא; דב' כז:ה; תה' י:ח), מה שאין כן המשמעות המדרשית. גם סיום פס' כט "וגם בעליו יומת" העומד מול הכתוב בפס' כח "ובעל השור נקי" מחזק את משמעות הפשט של המילה "נקי" – נקי מעונש.

משענתו – על בוריו. זה אחד משלושה דברים שהיה ר' ישמעאל דורש בתורה כמין משל". רק אז יינקה המכה מדין מוות ויתחייב לשאת בהוצאות הנזק בלבד.³

ראב"ע, שהבחין בהבדל בין פשוטו של הפסוק ובין מדרש ההלכה, אומר: "על חז"ל נסמוך שפירושו 'על משענתו' שלא ישען על אחר כמשפט החולים, רק על עצמו". אבל שד"ל מפרש כמשמעו, כלומר: אם יצא המוכה והתהלך 'על משענתו', (דהיינו) על מקלו,⁴ מיד ינוקה המכה אף אם אחר-כך ימות המוכה, כי יש לתלות שהוא גרם לעצמו שלא נשמר כשהתחיל להבריאו.⁵

בדברי ר' ישמעאל, "שדורש כמין משל 'על משענתו' – על בוריו", רואה שד"ל תקנה לחומרה, שכן לפיה ינוקה המכה רק אם יחזור הנפגע לבריאותו וכוחו הראשון כמקודם. כאן מנסה שד"ל להסביר את דרכם של חז"ל כמתקני תקנות, ולא דווקא כפרשני פשוט.

גם בפירוש הדין של הרוצח – "מות יומת", חולק שד"ל על פירושו חז"ל. על הפסוק "מכה איש וַמָּת מוֹת יוֹמָת" (כא: יב) כותב שד"ל:

משמע שהתורה נתנה רשות לגואל הדם להרגו כל זמן שלא נכנס לעיר המקלט. כך עולה מפשוטו של מקרא גם במדבר לה: יט: "גֹּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת-הַרֹצֵחַ בְּפָגְעוֹ-בּוֹ הוּא יִמְתָּנוּ". ובהמשך (לה: כז): "וּמַצָּא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מְחוּץ לְגִבּוֹל עִיר מְקַלְטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת-הַרֹצֵחַ, אֵין לוֹ דָּם".

דברי שד"ל סותרים את דברי חז"ל במכילתא דרי"ש,⁶ שבה נאמר: "מות יומת, בבית-דין. אתה אומר בבית דין או אינו אלא שלא בבית-דין? תלמוד לומר: 'ולא ימות הרצח עד-עמדו לפני העדה למשפט' (במ' לה: יב). הא מה ת"ל: 'מות יומת'? בבית דין". מכאן שחז"ל אינם מקבלים את האפשרות שעונשו של הרוצח ייחרץ בידי גואל הדם.⁷

שד"ל מבסס את דעתו בטענה "שאם היתה כוונת התורה לאסור גאולת הדם בהחלט, מה צורך לערי מקלט? והנה כוונת התורה להרחיק גאולת הדם, אך לא אסרה אותה, ואם הרג גואל הדם את הרוצח חוץ מערי המקלט, אין לו דמים".⁸

גם כאן חוזר שד"ל על דעתו שהפירוש ההלכתי של חז"ל שונה מהמשמעות המקורית של הדין בתורה כדי להקל. בהמשך פירושו על אתר הוא כותב שבוודאי ישפטו השופטים את הרוצח רק על-פי עדים, "ובמקום אחר מפורש שצריך שיהיו שני עדים", אבל חז"ל "הוסיפו (מכילתא משפטים ד) ההתראה כדי להבחין בין שוגג למזיד, וגם זה להקל".⁹

בשל קוצר המצע נביא רק עוד דוגמה אחת. על הכרעת הדין כתוב "לא-תִּהְיֶה אַחֲרֵי-רַבִּים לְרַעַת וְלֹא-תִעֲנֶה עַל-רַב לְנִטְט אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת" (כג: ב). ההיגד הראשון בפסוק מתפרש כמשמעו: אם אתה רואה שהרבים מרעים, לא תטה אחריהם. בספרות התנאים ובעקבותיה בספרות האמוראים נתפרשה הפסוקית האחרונה בפסוק "אחרי רבים להטות" כציווי: "חייב אתה לנטות אחרי הרבים", היינו

³ כיוצא בזה כתובות לג ע"ב; סנהדרין עח ע"ב; תרגום אונקלוס; רש"י על אתר. וכך פסק הרמב"ם, הלכות רוצח פ"ז ה': "זה שנאמר בתורה 'על משענתו' אינו שהולך ונשען על המטה או על אחר, שאפילו הנוטה למוות יכול להלך על המשענת. לא נאמר 'משענת' אלא שיהיה מהלך על משענת בוריו, ולא יהיה צריך כח אחר להשען עליו".

⁴ משענת היא מקל להישען עליו, למשל "וְאִישׁ מִשְׁעָנָתוֹ בְּיָדוֹ מֵרַב יָמִים" (זכ' ה: ד).

⁵ לדעת שד"ל, "המקרא הזה אינו מדבר אם קיטע ידו או רגלו, אלא שהביאו לידי חולי הנרפא". אבל שד"ל אומר שחז"ל סברו (בבא קמא פד ע"א) שבפסוק זה מדובר גם במקרה של "קיטע ידו או רגלו, ופירושו רק שכתו יתן על ביטול מלאכתו משם ואילך כל ימי חייו".

⁶ משפטים, נדיקין פ"ד, עמ' 261.

⁷ נראה שלפי הכתוב במדבר לה: יב-כד, בית-הדין מתערבים רק כאשר הצליח הרוצח לברוח לעיר מקלט והגואל מבקש את הסגרתו, אך אם לא הצליח לברוח ורצחו גואל הדם, אין ביד מתערבים.

⁸ שד"ל מפתח רעיון זה בפירושו לבמ' לה: יב. משם עולה שהתורה מתנגדת לגאולת הדם, ואם כן למה ציוותה על השופטים למסור את הרוצח במקרה שנמצא אשם ברצח במזיד בידי גואל הדם? על זה עונה שד"ל שם באריכות.

⁹ עוד דוגמה למגמה זו של חז"ל מוצא שד"ל בגישתם לדין מקלל אביו ואמו. על פי הכתוב "וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת" (שמ' כא: יז). שד"ל מסביר את חומרת הענישה ש"בימי קדם היה האב שליט בכיתו לענוש ולהמית, כמו שידוע מדברי הימים של האומות, וכן בתורה מצאנו יהודה אומר: 'הוציאוהו ותשך' (בר' לח: כד), והנה התורה נטלה השלטון הזה מן האב ונתנתו לבית-דין, לפיכך החמירה על הבנים כי כבר היו מורגלים בכך (בחומרה כזאת), ולכן גזרה מיתה על כל קללה שקילל הבן את הוריו. אבל "השופטים, אין ספק שהיו נוטים להקל על פי מה שמסר להם משה בעל פה, וכן מצאנו רז"ל (מכילתא, משפטים, פרשה ה) מצריכים שתהיה הקללה בשם המפורש". כיוצא בזה בדין בן סורר ומורה, "גם שם הצריכו חז"ל (סנהדרין עא ע"א) תנאים רבים, עד שמיתתו קרובה לנמנע". לדעת שד"ל, מלכתחילה ננקטת כאן "דרך גיזום ואיום, מבלי שיצדק להוציאם לפועל, אלא בתנאים שאין מציאותם קרובה", והשופטים מקבלים בסתר את ההנחיה שלשון החוק היא מעין מסגרת מדריכה ולא קבועה. התורה מכוונת את השופטים לפעול בהתחשב בתנאי הזמן והמקום, "ולפיכך נצטוונו לשמוע תמיד אל השופט אשר יהיה בכל דור ודור" (פירושו לשמ' כא: יז, עמ' 343).

ההכרעה המשפטית מתקבלת על-פי דעת הרוב בקרב הדיינים. מדרש ההלכה מבאר אפוא את הפסוקית כהוראה לבית דין.¹⁰ אולם רבים מפרשני ימי הביניים פירשו את הפסוק לפי טעמי המקרא (שלא כפירוש חז"ל) המבודדים את התיבה "להטת" מכל הקודם לה: "ולא תענה על רב – לנטת אחרי רבים, להטת". לפי זה, הרי הצירוף ששימש יסוד לדרשה אינו קיים כלל. כבר רש"י, שבדרך כלל מבאר על-פי מדרשי חז"ל,¹¹ העדיף כאן את שיטת בעל הטעמים: "לא תענה (תביע דעתך) על ריב (במשפט, בדרך שיש בה) לנטות אחרי הרבים (השופטים) הרשעים (הנזכרים במחצית הראשונה של הפסוק), (כי בכך תגרום) להטות (את המשפט מאמתו)".¹² על זה מביע שד"ל הסתייגות ארוכה, שכן הוא נאמן לשיטתו לפרש על-פי ההקשר, ולכן הוא קובע שהכתוב אינו עוסק כלל בשופטים אלא ביחיד הבא להעיד: "נראה שמדבר בעדות כמו שהוא הענין במקרא הקודם ובסוף המקרא הזה 'ולא תענה (=תעיד; השווה "לא-תענה ברעף עד שקר", שמ' כ:יב) על רב', אלא שסוף הכתוב הוא במקום ריב ותחילתו שלא במקום ריב". בפירושו זה מאמץ שד"ל את דעת ראב"ע בפירוש הארוך:

הנכון כראב"ע כשיהיה ריב בין אנשים, לא תעיד עדות על מה שלא ראית, ואין לך לסמוך על רבים המעידים... כי אולי תצא מזה הטיית משפט. ואם תאמר: והלא כיון שיש שם רבים המעידים, תוספת עד אחד לא תטיב ולא תזיק, הנה ייתכן שזה הנוסף, אם הוא בחזקת כשרות, יגרום לדיינים שלא ירבו בחקירות ובדרישות כל כך כמו שהיו מרבים, אם לא היו שם אלא העדים האחרים... ודרשת רז"ל (סנהדרין ב ע"א-ע"ב) אחרי רבים להטות שמצווה לפסוק הדין אחרי הרוב, אסמכתא היא, ואין ספק כי אין דרך לפסוק הדין אלא על פי הרוב, כי רחוק הוא שתהיה דעת כולם שווה. אמנם המקרא הזה איננו מדבר בשופטים, אלא ביחיד הבא להעיד.

על גישתו של שד"ל בפירושו לחוק המקראי הוא מעיד בעצמו: "ואני לא זיתי מלפרש הכתובים לפי עומק פשוטם... ופעמים רבות נגד ההלכה הפסוקה והמקובלת... וביארתי גם כן מה היה סיבה לתקנתם" (של חז"ל).¹³ כבר כתבנו לעיל, שכאשר שד"ל מפרש שלא כהלכת חז"ל, אין פירוש הדבר שאינו מקבל את ההלכה הפסוקה. הוא מקבלה מכוח סמכותם של חז"ל להתקין תקנות (ובעיניו הלכה הנוגדת את פשט הכתוב אינה אלא אסמכתא או תקנה) ומכוח היותם נושאי המסורת (הקבלה), אך את הפסוק כשהוא לעצמו הוא מפרש על פי כללי הלשון.

פרופ' שמואל ורגון

המחלקה לתנ"ך

הדף מופץ בסיוע קרן הנשיא לתורה ולמדע

כתובתנו באינטרנט: <http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/>

¹⁰ מכילתא דר"ש, משפטים, מסכתא דכספא פ"כ, עמ' 323. השווה משנה סנהדרין א, ו המסיקה מן הפסוק שבדיני נפשות שונה הליך זיכוי של הנאשם מהליך חיובו. וראו מכילתא דרשב"י, משפטים כג, ב, עמ' 214; תוספתא, סנהדרין פ"ג ה"ז.

¹¹ בפירושו לפסוק זה מעיר רש"י: "יש במקרא הוזה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אפניו... ואני אומר לישובו על אפניו כפשוטו כן פתרונו". לדעתו, היסודות ההלכתיים החשובים שבפסוק זה אינם נמצאים בפשט הכתוב, אלא נלמדים בדרך מדרש ההלכה.

¹² גם בפירושיהם של פרשני הפשט האחרים, כמו רשב"ם וראב"ע, עולה תפיסה תחבירית זו. וראו ש' קוגוט, המקרא בין טעמים לפרשנות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 79-80, 140, 167-168.

¹³ אגרות שד"ל מוציא לאור ש"א גראבער, פרועמישל תרמ"ב, עמ' 233.