

פרשת משפטים

המדרש והפשט מלמדים הלכה דאורייתא

כא, ו (וְרָצַע אֲדָנָיו אֶת-אֲזָנוֹ בַּמַּרְצֵעַ) וְעָבְדוּ לְעֵלָם

רש"י מפרש (בעקבות המכילתא) ד"ה ועבדו לעולם:

עד היובל. [כדרכו של רש"י, הוא קובע לנו את הפירוש הנכון, ורק אחר כך מעלה הוה אמינא אחרת] או אינו אלא "לעלם" כמשמעו [ורש"י לא כתב 'כפשוטו', באשר אף אחד אינו חי 'לעולם', אלא 'משמעו' הוא כל עוד הוא חי, כלומר עד שימות] תלמוד לומר (ויקרא כה, י) "וְקָדְשָׁתֶם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקִרְאתֶם דְּרוֹר בְּאָרְץ לְכָל-יִשְׂבִּיחַ, יוֹבֵל הוּא תְהִיָּה לְכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל-אֶחָיו) וְאִישׁ אֶל-מִשְׁפַּחְתּוֹ תֵּשְׁבוּ", מגיד שחמשים שנה קרויים "עולם" [ורש"י לא כתב 'מגיד שיוצא ביובל'. אלא היות והפסוק בויקרא מלמד את אותו הדין שלומדים כאן בשמות, הרי ש"עולם" = "יובל" = "חמשים שנה". לפי רש"י אפוא, למלה "עולם" במקרא יש שתי משמעויות (א) עד הסוף (מלשון 'עלם') (ב) חמשים שנה. כלומר, לפי רש"י אין זה מדרש כי אם אחת המשמעויות של המלה "לעלם"].

בעוד רש"י מפרש "עולם" = חמשים, עקב 'הלימוד' שבין "וְעָבְדוּ לְעֵלָם" ובין "שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים", היה זה רבינו בחיי (בעקבות הרמב"ן, רבו של רבו — הרשב"א) אשר הביא ראיה מפשוטו של מקרא למשמעות "עולם" = חמשים. (ד"ה ועבדו לעולם):

קבלו רז"ל [כלומר, לא מדרש אלא קבלה] כי הוא עולמו של יובל, הוא שנת החמשים. כי זמן חמשים שנה נקרא "עולם" [אפילו שלא במסגרת "יובל"], שכן מצינו בשמואל הרמתי (שמואל-א, א, כב) "וַיֵּשֶׁב שָׁם עַד-עוֹלָם", והוא עולמו של לוי, שנאמר (במדבר ח, כד ושם ד, ג) "מִבֶּן חָמֵשׁ וְעֶשְׂרִים שָׁנָה" "וְעַד בֶּן-חֲמִשִּׁים שָׁנָה" [כך ש'עולמו' של סוף שרות הלוי הוא שנת החמשים]. וכן ימיו של שמואל לא היו אלא חמשים ושנים שנה (ירושלמי ברכות ד, א),

ושתי שנים היו לו אותה שעה [שאמו הביאה אותו אל עלי הכהן, כאשר
 אז נאמר עליו "וַיָּשֶׁב שָׁם עַד-עוֹלָם"]. כי כיון שעבד (הלוי) עד שנת
 היובל [כלומר, עד גיל חמשים שלון] הרי הוא עבד כל ימי ה"עולם"...
 עב"ל.

לדעת רבינו בחיי, משמעות "לְעֹלָם" = חמשים מעוגנת בפסוק מפורש בענין
 הלויים, ובסיפור חייו של שמואל. וכאן יש להעיר כי שנותיו של שמואל
 (חמשים ושתיים) אינן מוזכרות בתנ"ך, לא בפירושו ולא ברמוז.

למדנו, אפוא, כי יש יסוד לדרשת חז"ל אודות "לְעֹלָם" – "חמישים", כך
 שניתן לומר שהדרש 'בנוי על הכתוב' (בסוגית עלי הכהן ושירותי הלויים).
 אולם עדיין הפסוק מתפרש על פי פשוטו ומשמעו (עד שימות) וכפי שנראה
 במקור הבא. מכילתא דרשב"י: "... וַיִּשְׁבְּתָם אִישׁ אֶל-אֶחָתוֹ וְאִישׁ אֶל-מִשְׁפָּחָתוֹ
 תָּשֻׁבוּ" (ויקרא כה, י) – זה הנרצע לפני היובל, שהיובל מוציאו, ומה תלמוד
 לומר "וַיִּעֲבְדוּ לְעֹלָם" [כלומר, אם לומדים את דין היובל מחומש ויקרא, לשם מה נחוץ
 ללמדו גם בחומש שמות?] כל ימי עולמו של רוצע... עב"ל מכילתא דרשב"י. עד
 עכשיו ראינו שני פרושים למלת "לְעֹלָם" (א) עד שימות (ב) עד היובל – אם
 'פגע' בו או לפני או אחרי שש השנים שהוא התחייב. לפי דברי המכילתא
 דרשב"י אנו לומדים מן המלה "לְעֹלָם" הלכה נוספת, שעבד עברי נרצע יוצא
 במיתת האדון. כלומר, נושא "לְעֹלָם" הוא "אֲדֹנָיו" הנושא של הרישא של
 הפסוק, ולא העבד שהוא הנושא של "וַיִּעֲבְדוּ" בסיפא, כאשר לפי זה "לְעֹלָם"
 מוסב על הנשוא במילה "וַיִּעֲבְדוּ" – האדון. מכאן איפוא, מקור בפשוטו של
 מקרא לדין יציאת עבד עברי נרצע במיתת האדון.

ועוד בפשוטו של מקרא, מלמד שר התורה, ר' מאיר שמחה הכהן (בעקבות
 הרמב"ן), שאפשר אף לפרש "לְעֹלָם" עד שימות, כאשר זה מוסב לא על האדון
 (כמו במכדרשב"י) אלא על העבד עצמו! הא כיצד?! הרי קבלת חז"ל היא
 שהנרצע יוצא ביובל, ואינו ממשיך אחר כך עד שימות. לדעת ר' מאיר שמחה
 דין "לְעֹלָם" (כפשוטו עד שימות) נתחדש ללמד שכפשוטו (עד שימות) ינהג
 במקרה דנן לחומרא, כלומר יישאר בעבודתו עד שימות, כאשר לא יצא לא
 בשש ואף לא ביובל!! דין מיוחד זה ינהג במצב (סיטואציה) מסוים אותו
 מתאר שר התורה (הביאורים בסוגרים לקוחים מפירושונו ל"משך חכמה").

משך חכמה (כא, ו ד"ה ועבדו לעולם):

יש לעיין בעבד עברי שנמכר בזמן שהיובל נוהג [כאשר אז היה אמור לצאת או בשש או ביובל], ובתוך שש בטלו היובלות, כמו בשעה שהגלה עשרת השבטים, שלא היו כל יושביה עליה [רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק י הלכה ח], כיון שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, מי פקע עבדותו [בהגיע השנה שאמורה היתה להיות יובל, עוד לפני שש שנים, אלא שבטל היובל], או דילמא נשאר עבד, כמו שדה אחוזה [שבמקרה כזה של ביטול היובל לא תשוב שדה אחוזה לבעליה, באשר אין יובל להחזירה]. ואם כן, הרי הנרצע שאינו יוצא בגרעון כסף [כמו עבד עברי בשש שנות עבודתו] ויוצא רק ביובל, אם היה היובל, הוי אפקעתא דרחמנא [והוא, ורק הוא המוציא אותו]. ואם לא היה היובל שנבטל היובל, נשאר עבד "לְעֵלָם" כל חיי האדון [בזה כיוון למכילתא דרשב"י. כידוע המכילתא דרשב"י לא היתה ידועה במשך תקופה ארוכה]. ומדויק הכתוב "וְעִבְדוּ לְעֵלָם", לפי פשוטו שהוא עובד אותו [את האדון] לעולם [וזהו הדין הנלמד בחומש שמות, ואז בא חומש ויקרא ומלמד] רק אם יהיה היובל - מפקיע, והבן [שיש כאן שני דינים]: (א) אם נרצע, עובד עד מות האדון (ב) היובל מפקיעו לפני כן. לכן אם אין היובל נוהג, נשאר הדין הראשון על כנו]. ועיין תוספות ערכין דף סג, א ד"ה אלא [משם גם משמע שיש שני דינים, כאשר היובל מפקיע מן ה"לְעֵלָם" וברמב"ן גיטין (לו, א) גבי פרוזבול, יעויין שם ד"ה הא דתניא, וז"ל: עוד יש לומר שאם קנה עבד בזמן הבית (כשהיובל נוהג) ונרצע, וחרב הבית קודם שיצא ובטל היובל, שעובד לעולם, ודינו כדין עבד עברי להתירו בשפחה...], עכ"ל המשך חכמה.

הרי פשוטו של מקרא ["וְעִבְדוּ לְעֵלָם" = עד שימות, או העבד או האדון] מלמד הלכה דאורייתא במקביל, ולא בניגוד, לפירוש ההלכה [שהיובל מוציא], כאשר אלו ואלו דברי הלכה הם מדאורייתא.

חובת הבעל במזונות אשתו בהלכה ובפשט

כא, י שְׂאֲרָה בְּסוּתָהּ וְעֵנְתָהּ לֹא יִגְרַע:

רש"י (ד"ה שארה): מזונות, עכ"ל. על פירוש זה מקשה הרמב"ן: ...הם דברי יחיד, והלכה מזוני תקינו ליה רבנן, עכ"ל. כלומר, הדעה שרש"י הביא מהגמרא היא לא אליבא דהלכתא, לכן מפרש הרמב"ן את המונח "שְׂאֲרָה" בדרך אחרת, כחלק ממצות עונה. בזה אנו חוזרים אל פרשת בא (יב, טז) ד"ה כל מלאכה לא יעשה בהם, שם פירש רש"י: אפילו על ידי אחרים, עכ"ל. על הפירוש הזה טוען הרמב"ן:

ולא הבינתי זה. שאם ה'אחרים' האלה ישראל, הם עצמם מוזהרים עליה... ואם 'אחרים' הללו גויים, אין אנו מוזהרים בתורה (דאורייתא) על מלאכה של גוי כלל, לא ביום טוב ולא בשבת, אלא שיש בה שבות מדבריהם עם האמירה שלנו, כמו שאמרו (שבת קו, א) 'אמירה לגוי שבות', עכ"ל הרמב"ן.

הרי חוזר הרמב"ן ומקשה על רש"י שהוא פירש את הכתוב שלא אליבא דהלכתא. ואם ישאל השואל: מדוע מסתייג הרמב"ן מפירוש רש"י שלא אליבא דהלכתא, הלא גם הוא הרמב"ן פירש פסוקים רבים בתורה לא לפי ההלכה, כאשר הוא מקדים לציין 'ולפי פשוטו'. ולא רק הוא, אלא גם קודמו הראב"ע, הרשב"ם ומפרשים אחרים פירשו כתובים אליבא דפשט, ואף רש"י עצמו כתב 'ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא' וכו'. וזכורים דברי הרא"ם (שמות כב, ב)... 'ולכן יחוייב לומר שהמפרשים כולם לא יכוונו בפירוש התורה רק (=אלא) לישוב המקרא שיהיה כהלכה או שלא כהלכה', עכ"ל.

אנו תמהים אפוא, על קושיית הרמב"ן על דרכו של רש"י להביא פירושים לכתוב לא לפי (ואף נגד) ההלכה הפסוקה. בשני המקרים שהבאנו קבע רש"י שדין מסוים הנלמד מהכתוב הוא בתוקף דאורייתא, בעוד אליבא דהלכתא הוא רק דרבנן (יצויין כי אלה הם רק שנים מתוך כמה וכמה פסוקים בהם מעלה הרמב"ן טענה זו נגד דרכו של רש"י). לכן מוסיף הרמב"ן לנמק מדוע מסתייג מפירוש רש"י, וזה לשונו (שמות יב, טז) ד"ה כל מלאכה לא יעשה בהם): 'זכריתות כאלה מטעות ואין ראוי לכותבן כפשוטן', עכ"ל. לא הרי פירוש

שהקדימו לו 'ולפי פשוטו', כהרי פירוש מנוסח כדברי חז"ל ללא כל ציון 'ולפי פשוטו', כאשר משתמע לקורא כי בהלכה דאורייתא עסקינן. מותר בהחלט, טוען הרמב"ן, שהיה בזה נאה דורש ונאה מקיים, לפרש פסוק בתורה שלא לפי ההלכה תוך ציון 'ולפי פשוטו'. במקרה כזה יהיה זה מתפקידנו לברר לא מהו הפשט, אלא מה מלמד הפשט שהוא לא לפי ההלכה, במסגרת השלימות של שבעים הפנים של תורה (נושא שעסקנו בו בהרחבה בספרנו 'לפשוטו של מקרא'). טענתו של הרמב"ן על רש"י היא של אחריות! כלומר, ניסוח פירוש בלשון חז"ל, כאשר הוא לא אליבא דהלכתא, מטעה את הלומד העלול לחשוב כי אמנם זהו דין דאורייתא, בעוד הוא אסמכתא בלבד. אין חשש כזה כאשר הפרשן מקדים לכתוב 'ולפי פשוטו'.

על פי עקרון זה נשוב אל "שְׁאֲרָה" – 'מזונות'. אילו היה רש"י כותב 'לפי פשוטו' לא היה לרמב"ן מה להעיר. אבל מאחר ורש"י ניסח את פירושו כפירוש הלכתי, רואה הרמב"ן צורך להסתייג, בקבעו כי המסקנה של חז"ל היא ש"שאר" (= 'מזונות') מחייבת מדין דרבנן ולא מדין דאורייתא.

כנגד טענתו של הרמב"ן השיבו שני גדולי מפרשי רש"י, כל אחד בדרכו הוא.

זה לשון הרא"ם:

...הן הגה הרמב"ם והסמ"ג והרשב"א ובעל הטורים וכמה

פוסקים אחרים, כולם פסקו שהמזונות הן מן התורה, עכ"ל.

כלומר, רש"י כן פירש אליבא דהלכתא! הרי לפנינו, לדעת המזרחי, מחלוקת רש"י והרמב"ן בסוגיית חיוב מזונות אם הוא דאורייתא או דרבנן.

לעומת הרא"ם, הצדיק המהר"ל את פירוש רש"י בהניחו יסוד עקרוני בפירוש התורה על פי פשוטו של מקרא. וזה לשונו ב'גור אריה':

...ויראה לי שאין קושיא על דברי רש"י, שהוא פירש על פי פשוטו

של מקרא, ופשוטו של מקרא כך הוא, אף למאן דאמר מזונות

תקנו רבנן, מפרשים המקרא כפשוטו. ולא שהוא חייב לה מן

התורה... אלא שכך דרך האדם לעשות, שהוא מפרנס אשתו

ובניו... ודרך כל העולם שעושים כך, אבל שהתורה חייבה אותו

— לא! עכ"ל.

אילו כתבה התורה "שאר יתן", היה מקום לקושי הרמב"ן נגד רש"י. אבל לא כך כתבה התורה. הכתוב אומר שמי שכבר נותן מזונות לאשתו "לא יגרע", כלומר, לא יפסיק במקרה ולקח לו אשה שניה. יש איסור להפסיק, אבל אין מצוה לתת. אמנם "שאר" = מזונות, אבל מצות כתובה — מזונות אינה דאורייתא. מן האיסור להפסיק לתת מה שיש להניח שהוא נותן, הבינו חז"ל כי רצוי שהבעל יפרנס את אשתו, ולכן הם אשר חייבוהו.

לפנינו בכתוב, הבעה ברורה של רצון ה' אודות חובת הכתובה. זהו שלב אחד פחות מאשר ציווי מפורש. לא כך "וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-עָמַד שָׁם אֶת-פָּנָיו ה'" (בראשית יט, כז), משם למדו חז"ל את מצות תפילת שחרית, שהוא פסוק שכולו סיפור. ופסוק מפורש זה, אמנם בעוצמה של סיפור בלבד, הוא בעל עוצמה גדולה יותר מדין דרבנן הנלמד מרמז בלבד. כי זאת לדעת, רצונו של הקב"ה אינו מתחלק רק בין דאורייתא ובין דרבנן. יש מעין רצף מדאורייתא ממש אל דרבנן ממש, שהן אותן תקנות וגזירות שחז"ל תיקנו וגזרו ללא זיקה כל שהיא אל הכתוב. בין שני הקצוות הללו, יש דרגות ביניים בעלות עוצמה שונה. כשם שיש הבדל בין דאורייתא ובין 'דברי סופרים' שיש להם קשר וזיקה אל הכתוב, כך יש הבדל בין 'דברי סופרים' ובין 'דרבנן' (כל זה על פי הבנתנו שהכתוב של התורה מבטא נאמנה את עוצמת רצונו המחייב של ה', הוא אשר קראנו בספרנו 'פשוטו של מקרא' בשם 'סגנון הכתוב').

אחרי שזכינו לראות (על פי משנתו של הגור אריה) שסוגית "שאר" 'מזונות' ('כתובה') יכולה להיות דין דרבנן, המעוגן בפסוק מפורש בתורה, לפנינו עוד שני פרקים הקשורים בסוגיא זאת. האחד בסוגיא של תוקף חובות הבעל לאשתו, והשני בקשר שבין תורה שבכתב והלכות שנתחדשו, לא רק אחרי דאורייתא, אלא אף אחרי דרבנן!

הנביא ישעיה (ד, א) כותב "וְהִחֲזִיקוּ שִׁבְעַת נָשִׁים בְּאִישׁ אֶחָד בַּיּוֹם הַהוּא לְאמֹר: לְחַמְנוּ נֹאכְל וְשִׁמְלֵתְנוּ נֹלְכֵשׁ רַק יִקְרָא שְׁמֵךְ עָלֵינוּ אֲסָף חֶרְפָּתְנוּ". ומפרש הרד"ק (ד"ה לחמנו נאכל): מה שחייב אדם לעשות משלו שאר וכסות יאמרו לו אנחנו נעשה משלנו שאר וכסות, רק שתקחנו לנשים שיאמרו עלינו בעולות בעל הן, עכ"ל. מקרא מלא בנביאים דבר הכתוב אודות חובת הבעל בדין "שאר" = "לחמנו". והמפרשים אשר עסקו בסוגיא זאת של חובת הכתובה,

הן בפרשנות המקרא והן בצד ההלכתי, החרישו מן הפסוק הזה. ואמנם כן, כי מן הפסוק בנביא ישעיה אין כל אפשרות של הכרע בסוגיא הנידונה. כי לפסוק זה יש שלוש אפשרויות של פרשנות, ואין אחת היכולה לדחוק או להכריע את חברתה.

1. יתכן שהנביא אמנם קיבל כי דינים אלו הם דאורייתא, והתייחס אליהן בתור שכאלה. דאורייתא זאת אף היא מתחלקת לשתיים:

(א) דאורייתא בכתב, כמו שפירשו רש"י, ופסק הרמב"ם (הלכות אישות פרק י"ב הלכות א-ב) ועוד. כאשר "שאר" = מזונות, דהיינו כתובה.

(ב) דאורייתא בעל פה, כלומר, היתה זו הלכה שקיבלו איש מפי איש, עד אשר בא ישעיהו ורשם אותה בספר של נבואתו. לפי זה יש לנו כאן דוגמה טובה של "עד דאתא יחזקאל ואסמכיה אקרא". כלומר אותן ההלכות שהיו דאורייתא בעל פה, עד אשר עלו חצי דרגה וזכו לא רק לקדושת התוכן של דאורייתא אלא אף לקדושת הכתוב, אבל של נביאים.

2. יתכן שדין זה המחייב "שאר" נתחדש אחרי מתן תורה, ובמילא הוא דרבנן, והנביא מתייחס אליו בתור דין שכזה מדרבנן.

3. יתכן שהנביא ישעיהו הוא אשר חידש דין זה, ובמילא הוא בודאי דרבנן, כשם שחידש את הדין של "ממצוא חפצך ודבר דבר" (ישעיהו נח, יג) בהלכות שבת.

עתה לפרק האחרון בסוגיא זאת, והוא הקשר בין פסוקנו ובין הלכות 'שנתחדשו' אחרי תקופת התלמוד! ובזה אנו נכנסים אל בית מדרשו של הגר"א, המיוצג כאן על ידי אב בית הדין שבילנא בזמנו של הגר"א, הלא הוא הגאון דב בער טריווריש זצ"ל, בחיבורו המיוחד על התורה אשר בשם רביד הזהב נקרא. הרב המחבר מפנה אותנו אל יבמות (סה, א): רבא אמר, נושא אדם כמה נשים על אשתו, והוא דמצי למיזינינהו, עכ"ל. כלומר, האפשרות לנשיאת אשה שניה מותרת ביכולתו של הבעל לספק את צרכי הנשים הנוספות מעל ומעבר לאשתו הראשונה [בגירסא אחרת: דמצי למיקום בסיפוקיהו].

לכאורה תקנה — גזירה של רבא המגבילה את הדין דאורייתא המאפשר לשאת יותר מאשה אחת. ולא היא! וכך כותב 'רביד הזהב':

פשוט דמזה [הפסוק "אם-אחרת יקח-לו שארה פסוטה וענתה לא יגרע"]
אמר רבא... מדתלי התורה [את נשיאת אשה נוספת] בתנאי ד"שארה
פסוטה וענתה לא יגרע", משמע אם חזינן דיש גרעון לראשונה
לא ירבה לו אשה על אשתו, עכ"ל.

כלומר, אם אחרת יקח לא יגרע, משמע: אם יגרע לא יקח! הרי שרבא קבע על יסוד עומק פשוטו של הכתוב עצמו, שבכל מקרה ואדם ירצה לשאת אשה נוספת, עליו יהיה להוכיח לבית הדין שיש לאל ידו לעמוד בדרישות התורה (שאר כסות עונה) כלפי כל נשותיו. לפי זה דרישת רבא מאת כל איש אשר ירצה לשאת אשה נוספת, מעוגנת בעומק פשוטו של מקרא. כאמור, דין התורה שאפשר לשאת יותר מאשר אשה אחת נשאר על כנו. הוא הוגבל בכתוב עצמו על בסיס פרטני של "מצי למיקם בסיפוקיהו".

ממשיך הרב טריווריש וכותב:

על כן היה נח לרבינו גרשום מאור הגולה להחרים על הנושא
אשה על אשתו... לפי שראה בזמנו דלא מצי למיקם בסיפוקיהו,
עכ"ל.

כלומר, אין זה נכון לדבר על חרם דרבינו גרשום ממאה זאת או אחרת. כל מה שחידש רבינו גרשום היה להחיל את דין היחיד ('מצי למיקם בסיפוקיהו') על הכלל, כאשר ברור היה לו [ומי כמוהו כגדול הדור ידע לאמוד את בני דורו] שבני דורו אינם מסוגלים, ככלל, לעמוד בדרישות התורה מאת הבעל כלפי יותר מאשה אחת. הרי שרבינו גרשום מעוגן בגזירת רבא, ואילו גזירת רבא מעוגנת בפשוטו של מקרא בתורה שבכתב — הרי רבינו גרשום מן התורה!