

על גברים ועל נשים: קטטה ואישה הרה

לדרכם של חז"ל בפרשיות נגיפת אישה הרה (שמות כא כב)

ו"כי ינצו אנשים" (דברים כה יא)

רון שריקי

[א]

פרשת משפטים פורשת בפנינו מצע גדול של הלכות ודינים שונים. כמחציתם מובאים בניסוח קזואיסטי¹, המתאר את נסיבותיו של מקרה מסוים ואת דינו. סגנון זה בדרך כלל מתאר את 'מקרי הקצה', ויתרונו בכך שמתוך המקרים הללו עולה מאליו החוק הכללי תוך שגבולותיו תחומים וברורים.² אך מנגד, עצם טבעו של הסגנון הקזואיסטי מכתוב קשיים בתוכן ובניסוח: הוא דן במקרים מורכבים, והמבנה התחבירי שלו בנוי לרוב ממשפטי תנאי מסורבלים. לפיכך, התנסחות קזואיסטית עלולה לעתים להוות מקור לאי בהירויות ולקשיים פרשניים בהבנת החוק.

קשיים אובייקטיביים אלו, הגלומים במקרא, מכריחים את הפרשן להפעיל ביתר שאת את שיקול דעתו בהבנת הכתוב, והבנה זו מבוססת ברגיל על הנחות היסוד ועל התפיסות הערכיות שלו עצמו. כלומר, חוסר הבהירות שבפסוקים פותח פתח לפרשן להשפיע משלו על הטקסט, ומכאן שבחינתה של כל פרשנות היא בבחינת מסע אל עולם הערכים של הפרשן.³

* יסוד מאמר זה בשיעוריו של מורנו יואל קרצ'מר בנושא מדרשי ההלכה. הערותיו המאירות תרמו רבות לליבון ולגיבוש הדברים הכתובים כאן, ותודתי נתונה לו על כך. כמו כן, ברצוני להודות לאיתי מרינברג ולעורך, שעזרו בעיצוב ובחידוד הדברים כפי שהם מובאים במאמר זה.

1 מקור המונח במילה הלטינית casus [=מקרה].

2 לעומת הסגנון הקזואיסטי ניצב הסגנון האפודיקטי, המציג דין באופן מוחלט שאינו מוגבל למקרה פרטי (לדוגמה: "מכה איש ומת מות יומת"). כתוצאה מן הדגש על ניסוח החוק הכללי, המקרים הגבוליים הנמצאים בתחום האפור אינם זוכים להתייחסות ולביאור.

במאמר זה נעסוק בפרשיה כזו, שמשמעה עמום וממילא היא משאירה מקום רב לפרשנות. נבחן את האפשרויות השונות להבנתה, ובייחוד את זו שבררו להם חז"ל. מתוך כך, ננסה להתחקות אחר התפיסות הערכיות העומדות ברקע הכרעות פרשניות אלו.⁴

[ב]

כִּי יִנְצוּ אֲנָשִׁים וְנָפּוּ אִשָּׁה הָרָה וַיִּצְאוּ יְלָדֶיהָ
וְלֹא יִהְיֶה אֶסוֹן עָנּוּשׁ יַעֲנֵשׁ פְּאֶשֶׁר יִשִּׁית עָלָיו בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפָלְלִים.
וְאִם אֶסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ.⁵

במקרה המתואר נצים שני אנשים, ותוך כדי מריבתם נוגפים השניים אדם שלישי, אישה הרה, וכתוצאה מכך ילדיה 'יוצאים'. דין זה של נגיפת אישה הרה מוזכר כחלק משרשרת דינים העוסקים באדם המכה אדם אחר (שמות כא יג-כו), המחולקת לשתי פסקאות. הפסקה הראשונה עניינה דיני נפשות, ואילו השנייה – דיני נזקי הגוף.⁶ קיים קושי בהבנת הפסוקים בפרשיה זו. ראשית כל, יש לעמוד על משמעות המילה 'אסון'.⁷ ייתכן שמדובר במשמעות כללית של פגע רע, מקרה של צרה גדולה;⁸ מאידך ייתכן שמדובר במשמעות צרה יותר של מוות.⁹ כמו כן, יש לקבוע האם מדובר באסון לוולדות, או באסון לאישה. אף פשר הפועל 'יצאו' בהקשר זה דורש הסבר: האם הכוונה

3 על עניין זה עמד בהרחבה משה הלברטל בספרו המעולה 'מהפכות פרשניות בהתהוותן', ירושלים תשנ"ז. הלברטל הראה כי יש מספר בלתי מבוטל של מקרים, בהם חז"ל עצמם מודים כי השיקולים שהנחו אותם לבחירה פרשנית כזו או אחרת נבעו מתפיסות ערכיות; וראו עוד על כך להלן.

4 גדולי החוקרים נחלקו בשאלה אם מדרשי חז"ל מנסים לחשוף את ההלכה כפי שהיא בתורה, או שמא ההלכה ידועה מכבר ואין המדרשים אלא ניסיון להסמיך את ההלכה לכתובים, דהיינו, אם המדרש הוא יוצר או סומך. שאלה זו קרדינאלית לקביעת מידת יכולתנו להבחין במגמות ערכיות של חז"ל מתוך מדרשיהם. לא נכניס ראשו בין הענקים, ונניח במסגרת מאמר מצומצם זה שניתן, לפחות במידה מסוימת, להכיר במגמות ערכיות של חז"ל במדרשיהם.

5 שמות כא כב-כג.

6 על פי חלוקתו של משה דוד קאסוטו, פירוש לספר שמות, ירושלים תשי"ד, עמ' 187-193.

7 מילה זו מופיעה במקרא רק כאן ובסוף ספר בראשית (מב ל, לח; מד כט) בעניין התנגדותו של יעקב להורדת בנימין למצרים, 'פן יקרהו אסון בדרך'. בשני המקרים, המשמעות המדויקת אינה מחוורת.

8 כך מוסברת מילה זו במילון בן יהודה, ובדומה לכך במילון B.D.D: 'mischief, evil, harm'.

9 כך פירש רב"ע, וכך מופיע גם בתרגום אונקלוס ובמיוחס ליונתן.

היא שבסך הכל התרחשה לידה בטרם עת כתוצאה מהמכה, או שמא יש להבין שנגיפת האישה ההרה גרמה לכך שהולדות הופלו ומתו. הכרעות שונות בין האפשרויות המוזכרות לעיל, שקשורות להבנה המילולית של הפסוקים, יובילו בהכרח לדרכים שונות להבנת הדין בכללותו. בהמשך דברינו נבחן דרכים שונות אלו, ותוך כדי כך ננסה להבין מהי התפיסה הערכית העומדת מאחוריהן.

[ג]

נעיין בדרשת חז"ל במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דנזיקין ה, מהדורת הורביץ ורביץ עמ' 275-276) המתייחסת לפסוקים אלו:¹⁰

'ולא יהיה אסון' – באשה, 'ענוש יענוש' – בולדות;
אתה אומר כן, או אינו אלא אסון בולדות וענוש באשה?
תלמוד לומר 'ואם אסון יהיה',
הא מה תלמוד לומר?

'לא יהיה אסון' – באשה, 'ענוש יענוש' – בולדות;
או 'לא יהיה אסון' – לא באשה ולא בוולדות,
אלא אם אמרת כן, אף הוא צריך ליתן שכר חיה!
הא מה תלמוד לומר?
'לא יהיה אסון' – באשה, 'ענוש יענוש' – בוולדות.

...

'ואם אסון יהיה' – אין אסון אלא מיתה,
ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר: 'וקראהו אסון'.¹¹

על פי הבנת הדרשן במכילתא, משמעות המילה 'אסון' היא מוות. מתוך כך, הוא מנסה לברר למי אירע או לא אירע 'אסון' זה. מסקנת המדרש היא שה'אסון' מוסב על האישה, היינו שבמקרה הראשון בפרשה ("ולא יהיה אסון") האישה יוצאת בלא פגע אולם הוולדות מתים, ועל כך נענוש המכה. הנימוק שניתן במכילתא לשלילת הקישור בין ה'אסון' לוולדות הוא שאם נפרש כי 'לא יהיה אסון' מוסב על הוולדות ש'יצאו', אזי לא ברור מדוע צריך המכה לשלם. אם על ידי מכתו יצאו הוולדות בשלום מרחם אימם, ראוי הוא לשכר מיילדת!

לכאורה, יוצא מכאן כי אין הדין במקרה זה שונה מיתר דיני נזיקין שבפרשה. אם אין האישה מתה כתוצאה ממכתה, המכה מתחייב בממון, כפי שנאמר כבר בפסוק יח: "וכי

10 בתרגומים מצויה פרשנות הדומה למופיע במדרש זה.

11 בראשית מב לח.

על גברים ועל נשים

יריבן אנשים והכה איש את רעהו... ולא ימות רק שבתו יתן...¹²; ואם קורה ה'אסון' והאישה מתה, דין המכה הוא מוות,¹³ כפי שנאמר מוקדם יותר בפרשה בפסוק יב: "מכה איש ומת מות יומת".¹⁴ לפי זה, החידוש שבפרשתנו הוא רק בדחיית האפשרות שדינה של האישה ההרה יהיה שונה משאר כל אדם.¹⁵

אולי כדי להימנע מאמירה המגבילה עד כדי כך את חידוש הכתובים אצלנו, מובאות במכילתא שלוש דרשות שונות המראות כי קיים הבדל בין פסוקים אלו לבין פרשיות אחרות בתורה העוסקות באדם ההורג נפש:¹⁶

12 במכילתא דרשב"י על אתר נאמר שבאמת שני הדינים זהים, אלא שפסוק יח עוסק באדם המכה את חברו במזיד, ולעומת זאת הפסוק אצלנו עוסק במכה בשוגג. לעומת אבחנה זו של המכילתא נביא את דברי דוד דאובה: D. Daube, *Studies in biblical law*, Cambridge 1947, pp. 107-108, ובמיוחד הערות 12 ו-13 שם, שהראה שפירוש המילה 'נגפו' בפרשה שלנו הוא הכאה בזדון. מהמכילתא דר"י על הפרשה (מהד' הורביץ, עמ' 274) משתמע כי אף רבי הבין את המקרה הנידון כהכאה במזיד של שני האנשים את האישה.

13 אין ענייננו כאן בשאלה אם מדובר בדין מיתה ממש, כפי שמשמע מקריאה פשוטה של הכתובים, או ב"מיתה שהיא ממון". כבר התנאים נחלקו בשאלה זו, ראו לדוגמה: המכילתא אצלנו, המציגה את שתי העמדות; משנה מכות פ"א מ"ו המניחה כי הכוונה בפסוק למיתה ממש, ולומדת ממנו לעניין עדים זוממים; באופן דומה גם בירושלמי סנהדרין פ"ו ה"ג, ט' 1292 במהדורת האקדמיה ללשון העברית; בבבלי חגיגה יא ע"א הגמרא מצטטת את רבי הסבור כי "נפש תחת נפש – ממון", וכן מצאנו את דעתו בבבלי סנהדרין עט ע"א, פז ע"ב ועוד.

14 עיסוק ביחס שבין שני דינים אלו, נמצא כבר בדרשת המכילתא דרשב"י על אתר. שלא כמו במכילתא דר"י, במכילתא דרשב"י למדו דווקא מפסוק יב את הדין שלפיו ה'אסון' שבפסוקים אירע לאישה ההרה. טענת הדרשן היא שלשון הפסוק "מכה איש ומת" ממעטת את המכה וולדות מדין מיתה, ואם כן לא ייתכן שהפסוק שלנו יחזור וירבה אותו. כלומר, הדרשן סבור ששני הפסוקים הללו מבארים ומשלימים זה את זה. יוצא מכאן שלפי המדרש אכן קיימת חפיפה מסוימת בין שני הדינים.

15 אכן כך הבין את הדברים אבן עזרא בפירושו הקצר על אתר: "וטעם ההרה, בעבור שהיא עומדת כספה, היינו חושבים כי אין משפט זאת כמשפט כל הנהרגין." (לפי מהדורת אשר וייזר, ירושלים תשל"ז. באשר לביטוי הקשה "עומדת כספה", המהדיר שם העיר: "היא עומדת בהערכת הכסף. יש מתקנים: אומדת, ויש שגרסו: עומדת הסכנה; עומדת כסופת. ובכ"י וינה בודפשט כתוב 'עומדת בסכנה'"). כלומר, היינו יכולים לחשוב שהיות ומדובר באישה הרה הנתונה במצב של סכנה יהיה דינה שונה מהרגיל, בא הכתוב ומציין שדין אישה הרה כדין כל אדם.

16 מכילתא דר"י שם, מהד' הורביץ ורביץ, עמ' 274-275. יוער כי מדרש זה מופיע במכילתא לפני המדרש שהובא לעיל (עמ' 19).

'וכי ינצו אנשים'. למה נאמרה פרשה זו, לפי שהוא אומר 'וכי יזיד איש' (שמות כא יד), לא שמענו אלא על המתכוין להכות שונאו והכה שונאו שהוא במיתה, אבל המתכוין להכות שונאו והכה אוהבו לא שמענו, ת"ל 'וכי ינצו אנשים'. ואם אסון יהיה, בא הכתוב ללמדך, על המתכוין להכות שונאו והכה אוהבו שהוא במיתה, לכך נאמרה פרשה זו.

רבי אומר, אם נתכוון להכות שונאו זה והכה אחר שהוא שונאו פטור, המתכוון להכות שונאו והכה אוהבו, דין הוא שיהא פטור, אבל בא הכתוב ללמדך, שחבל אשה לבעל ודמי וולדות לבעל, וכל המתחייב מיתה פטור מן התשלומין. רבי יצחק אומר, אף המתכוין להכות והכה פטור עד שיאמר לאיש פלוני אני מכה, שנאמר 'וארב לו וקם עליו והכהו נפש' (דברים יט יא), ומה ת"ל 'וכי ינצו אנשים', לפי שהוא אומר 'ואיש כי יכה כל נפש אדם' (ויקרא כד יז), שומע אני אף בן שמונה, ת"ל 'וכי ינצו אנשים', מגיד שאינו חייב עד שיהרג בן של קיימא.¹⁷

בחינת הדרשות תגלה כי הדרשה הראשונה והשלישית גוזרות מהמקרה המתואר חוק כללי, ומטשטשות את ייחודיות הסיטואציה הנידונה בפסוקים. לפיהן, לא מדובר רק בהכאת אישה הרה וגרימה לאובדן הוולדות שבמעיה. מדובר במקרה הריגה שנעשה בנסיבות מיוחדות ('המתכוין להכות שונאו והכה אוהבו') או במקרה הריגת מי שלא נחשב לבן קיימא. הדרשה השנייה, דרשתו של רבי, אמנם מעניקה משמעות לפרטים שבפרשה ('חבל אשה לבעל ודמי וולדות לבעל'), בניגוד לשתי הדרשות האחרות, אך גם היא מחדשת חידוש התקף לכל התורה כולה – 'כל המתחייב מיתה פטור מן התשלומים'.¹⁸

יוצא אפוא ששלוש הדרשות באות לעקור את ייחודיות המקרה, ומעמעמות את הנסיבות הספציפיות המתוארות בפסוקים. בצורה דומה מצאנו שחז"ל דרשו כי הדין תקף לגברים ולנשים כאחד:

'וכי ינצו אנשים'. אין לי אלא אנשים, נשים מניין?
 היה רבי ישמעאל (וכו' כדלעיל). [אומר, הואיל וכל הנזקים שבתורה סתם ופרט הכתוב באחד מהם שעשה בו נשים כאנשים, אף פורט אני לכל הנזקים שבתורה לעשות בהם נשים כאנשים];

17 אברהם גייגר (המקרא ותרגומו, ירושלים תשל"ב, עמ' 281-280) טען כי דין זה, 'שאינו חייב עד שיהרג בן של קיימא', הוא שריד של מסורת עתיקה שפירשה כי האסון הוא בוולדות, ולא באישה. להבנתו, הכתוב קובע כי אדם לא יתחייב בנפשו על הריגת הוולד משום שאינו בר קיימא. עמדה זו נשללת על ידי הורביץ בהערותיו למכילתא דר"י עמ' 275, הערה לשורה 3.

18 נראה שדין זה הוא החידוש העיקרי בדרשתו של רבי והוא העומד במרכז הדרשה. אך גם אם לא נקבל טענה זו, די לנו בכך שלצד שתי הדרשות האחרות גם רבי לומד דין כללי מהפסוקים אצלנו, כדי להצביע על המגמה של חז"ל בהבנת פרשייתנו.

על גברים ועל נשים

רבי יאשיה אומר, איש איש¹⁹ למה נאמר (וכו') [אלא לפי שהוא אומר 'וכי יפתח איש בור' (שמות כא לג), אין לי אלא איש, אשה מנין, ת"ל 'איש או אשה',²⁰ השוה הכתוב אשה לאיש לכל הנזקין שבתורה]; רבי יונתן אומר, אינו צריך, והלא כבר נאמר 'בעל הבור ישלם' (וכו' כדלעיל) [ישלם ישלם המבעיר את הבערה' (שם כב ה), הא מה ת"ל 'איש או אשה', לתלמודו הוא בא].²¹

מדרשה זו עולה כי אין לייחס חשיבות כלשהי לכך שהפסוקים מדברים דווקא על שני גברים הנצים אל מול האישה ההרה, שהרי לפיה אף אם יהיו אלה שתי נשים או אישה ואיש הדין יהיה זהה. הדרשה לומדת עניין זה משאר דיני נזיקין שבתורה. אם כן, אף כאן אנו רואים באופן ברור כי מגמתם של חז"ל היא לראות בפרשיה שלפנינו מקור לדין כללי, ולא מקרה של גברים התוקפים אישה.²² לסיכום, לדעת חז"ל אין בפרשה זו תיאור מקרה חריג בעל מאפיינים הדורשים התייחסות שונה מהרגיל. זהו דין ככל דין, וניתן אפילו ללמוד ממנו למקרים אחרים.

[ד]

בתרגום השבעים מצאנו כיוון פרשני שונה:

וכי ינצו (שני) אנשים ונגפו אשה הרה ויצא ילדה ולא יהיה מעוצב עונש יענש, כאשר ישית בעל האשה ונתן כדרישה. ואם מעוצב יהיה ונתן נפש תחת נפש.²³

19 בשני כתבי היד הטובים של המכילתא, אוקספורד ומינכן, מופיע 'איש ואישה'. ראו על כך בהערה הבאה.

20 כך הנוסח במהד' הורביץ. בכ"י אוקספורד ומינכן, בילקוט ובדפוס מופיע כאן "איש ואשה". נוסח זה אינו מתאים לאף פסוק מפרשת משפטים, והוא מופיע בתורה פעמיים בהקשר אחר (שמות לה כט; לו ו). אינני מוצא דרך להבין את הלימוד מהפסוק לפי נוסח זה.

21 מכילתא דר"י שם, עמ' 275 במהד' הורביץ. דרשה זו מופיעה מספר פעמים בפרשת משפטים, והמעתיקים לא העתיקו אותה במלואה כל פעם. השלמתי את הדרשה על פי הופעתה הראשונה במכילתא, בדרשה על פסוק יח "כי יריבון אנשים".

22 יש לציין כי פעמים רבות המקרא משתמש בלשון זכר כשהוא מתכוון לנשים ולגברים כאחד, עובדה התומכת בקריאתם של חז"ל. עם זאת, כפי שנראה בהמשך, ניתן לטעון שהפסוקים כאן יוצרים ניגוד בין הגברים המכים לבין האישה ההרה המוכה, בניגוד להבנת המדרש.

23 מובא בתרגומו של צבי קארל, תרגום השבעים לתורה, ירושלים תשל"ט.

על פי התרגום, הביטויים 'יהיה אסון' ו'לא יהיה אסון' שבפסוק מוסבים על הוולד והם מתארים את שלביו ההתפתחותיים, כלומר האם הוולד יצא כשאבריו נימוחים ועדיין לא קיבל צורה של ממש ('לא יהי מעוצב'), או שיצא כשאבריו ניכרים וכשהוא כבר בעל צורה ('מעוצב'). לפי הבנה זו, האנשים שנגפו את האישה ההרה יתחייבו בעונש כספי אם הפג טרם הגיע לשלב התפתחותי מתקדם, ואילו אם הוא כבר הגיע לשלב זה הרי שעונשם יהיה מוות.

לפי הבנה זו, משמעות המונח 'אסון' הוא 'מעוצב'. כלומר הוולדות 'יצאו' ומתו, ועונש המכה תלוי בשלב עיצובם של הוולדות כשהופלו כתוצאה ממכתו. בניגוד להבנת חז"ל, לתרגום השבעים פשוט שאותו 'אסון' המתואר במקרה הראשון אירע לוולדות דווקא. אולם הוא מתקשה בהבנת המקרה השני, שבו ילדים יצאו מבטן אמם כתוצאה ממכה ואף על פי כן לא התרחש 'אסון'. מסיבה זו, התרגום מפרש את ההבדל בין שני המקרים כקשור לרמת התפתחות הוולדות, גורם שלא מופיע בכתובים.²⁴ אם הוולד טרם התפתח ולא עוצב עדיין, הרי שאין גרימת 'יציאתו' שקולה להריגתו, ולכן המכה חייב רק בקנס כספי. אך אם הוולד הגיע לשלב התפתחותי מתקדם יותר, הרי שגרימת 'יציאתו' נחשבת להריגתו, ולכן המכה מתחייב בנפשו, כדין רוצח. נימוק והסבר לדין זה ניתן למצוא בדברי פילון:

...אם הנפל לא מעוצב ולא מחוטב, ישלם קנס, הן על אלימותו, הן על שמנע את הטבע מלתת חיים, בשעה שזה מתקין ויוצר את היפה בבעלי החיים – האדם. אבל אם כבר היה העובר בעל צורה, כשכל אבר מאבריו כבר קיבל את המעמד והאופי השייכים לו – עליו למות.²⁵

כל עוד התינוק 'אינו מעוצב' הוא אינו בר-נפש, ולכן המכה לא נחשב לרוצח. לפי פילון, במצב זה יתחייב המכה בקנס, בשל אלימותו ומפני שקטע את תהליך הטבע, תהליך הענקת החיים לוולד. אך אם התינוק 'מעוצב' הרי שניתן לכנותו כבעל נפש חיה, ומכאן שהמכה נכנס לגדר רוצח ודינו מוות.

ההכרה כי המכה מתחייב בקנס אף שלא הרג ולא גרם לנזק לדבר קיים, מדגישה את ייחודו של המקרה העומד לפנינו. גם תיאורו הפיזי של פילון – 'מנע את הטבע מלתת חיים, בשעה שזה מתקין ויוצר את היפה שבבעלי החיים', תורם למגמה זו.

24 לא נראה שתרגום השבעים כאן משקף מסורת נוסח השונה מנוסח המסורה, שכן מסתבר שהביטוי 'מעוצב' הוא פירוש לביטוי הסתום 'אסון'.

25 פילון, על החוקים לפרטיהם, בתוך פילון האלכסנדרוני, כתבים בעריכת סוזן דניאל-נטף, חלק ג', ירושלים 2000, עמ' 108-109. נראה שדברי פילון כאן הם פירוש לתרגום השבעים, ראו הערת המהדירה, עמ' 108 הערה 144. באופן כללי, לדברי צבי א' וולפסון, פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית (תרגום משה מייזלש), ירושלים תש"ל, עמ' 58, לשונו של פילון בכל מקום מעידה כי תרגום השבעים עמד לפניו כאשר כתב את פירושו.

על גברים ועל נשים

מגמה פרשנית זו שונה בתכלית ממה שראינו בדברי חז"ל. פילון מדגיש את הנסיבות יוצאות הדופן של המקרה, ואילו חז"ל עקרו את אופיו החרגי. חז"ל ביקשו לראות את הדין הנ"ל כעומד בקו אחד עם שאר הדינים שבתורה, ואילו פילון סבור כי הוא עומד מעליהם בחומרתו היתרה. לדידו, אישה הנמצאת בהריון ונושאת עובר בבטנה זוכה ליחס ייחודי ויוצא דופן מהתורה. אדם המכה אותה חוצה גבול שאין לחצותו – הוא מתערב בטבע בהתפתחותו, ומונע המשך יצירת חיים.

בחינת הפרשיה בתורה מגלה כי תפיסתו של פילון שעל פיה מדובר במקרה ייחודי קרובה יותר למשמעות הפשוטה של הכתובים מאשר הבנתם של חז"ל. קשה להתעלם מכך שהכתוב בחר דווקא באישה הרה כמושא האלימות של שני הגברים הנצים. נשים בהריון פגיעות יותר, ולכן יש יסוד להניח שהחוק יגונן עליהן ויחמיר במקרה שבו פוגעים בהן. יתרה מזו – ההריון מסמל את נשיות האישה, ואילו מריבת האנשים, מנגד, מדגישה את פן הגבריות. אם כן, הכאת הגברים את האישה ההרה מהווה הסגת גבול – הגברים חודרים אל תחום האישה.

דברים אלו עומדים בניגוד גמור לתפיסתם של חז"ל, שלפיה, כאמור, מדובר כאן בדין כללי שאיננו נוגע דווקא למקרה המסוים המתואר בפסוקים.

[ה]

כמדומני שפרשה זו מקבילה לפרשה נוספת בה, אנו יכולים להבחין בחציית קוים אדומים באופן דומה:

כִּי יִנְצוּ אַנְשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאָחִיו וְקָרְבָּה אֵשֶׁת הָאָחִד לְהַצִּיל אֶת אִישָׁה מִיַּד מִכָּהוּ וְשִׁלְחָה יָדָהּ וְהִזְזִיקָהּ בְּמִבְשָׁיו. וְקִצְתָּהּ אֶת כַּפָּה לֹא תִחֹס עֵינֶיךָ.²⁶

במקרה זה אישה מתערבת במריבת גברים כדי להציל את אישה על ידי שליחת יד אל עבר מבושי האיש המתקוטט עם בעלה. עונש האישה על המעשה, לפחות לפי פשט הכתובים, הוא כריתת ידה. הפסוקים אינם מסייגים את העונש החמור המוטל על האישה לרמת הנזק שגרמה לאיש, ולמעשה כלל אינם תולים את העונש בכך שגרמה לו לנזק כלשהו.

קיים דמיון בין סגנון הדברים כאן לבין האמור בפרשייה שנבחנה לעיל. בשני המקומות נאמר "וכי ינצו אנשים"; בשניהם מוזכרת האישה כצד שלישי, והיא נוטלת חלק במריבה – פעם באופן אקטיבי ופעם באופן פאסיבי.²⁷

26 דברים כה יא-יב.

27 נראה שכבר האברבנאל הבין את הפרשיות כקשורות זו לזו. כך הוא אומר בפירושו לפרשת משפטים: 'רוצה לומר שהמריבה הייתה בין אנשים, ובאו נשים להפריד ביניהם. ואחד מהם,

כבר הזכרנו²⁸ את דברי דוד דאובה כי משמעות המילה 'נגף' היא מכה בזדון. לפי זה, האישה ההרה שבשמות לא נפגעה בטעות תוך כדי המריבה, אלא היא הוכתה במזיד על ידי הנצים. ג' ט' וואלש עמד על כך שמשמעות הדברים היא שקיים פער רחב בין העונשים שבשתי הפרשות. בספר שמות עונש הנצים המכים אישה הוא קנס, ואילו בדברים עונש האישה שהכתה את אחד הנצים – ללא תלות בחומרת המכה – הוא כריתת יד.²⁹

כפי שמציין משה הלברטל,³⁰ גם בפרשה זו קיימים הבדלים פרשניים-תפיסתיים בין חז"ל לפילון האלכסנדרוני. לפני שנביא את תורף דבריו, נצטט מדברי פילון, ונראה כיצד הפער שהוזכר לעיל זוכה להעצמה ריטורית:

כיכרות, מועצות, בתי משפט, חבורות, אסיפות התכנסות המונים, שהייה תחת כיפת השמים על דיבוריה ומעשיה בעת מלחמתה ובעת שלום – דברים אלה מתאימים לגברים; את הנקבות הולמים עיסוקי הבית והישיבה פנימה... על האשה לבקש אפוא חיי צנעה ולא לעסוק בדבר לבד ממשק ביתה... אך אם האשה מעזה, שעה שגברים מתגדפים או מתקוטטים, להסתער עליהם בתואנת עזרה או הצלה, מגונה הדבר וחסר בושה מעבר לכל מידה... אם אשה שמעה כי נעלב בעלה, ומתוך כמיהה אליו נכנעה לאהבתה לו, תמהר החוצה תחת התרגשותה, אל לה להעז פנים ולנהוג כגבר מחוץ לטבעה... האם תגדף אשה בשוק ותהגה מילה כלשהי שאסור להגותה? ...אך, למעשה, יש המרחיקות לכת עד כדי כך שבקהל גברים, הן, הנשים, לא רק שמרוב להגן מנבלות את פיהן, בדברי נאצה, אלא גם מרימות את ידיהן – ידיים מאומנות באריגה ובטוויה, ולא במלחמות ובחבלות כידיהם של המתגוששים והמתאגרפים. את הכול אפשר לשאת, אבל דבר זה

בהיותו מתכוון לנגוף ולהכות את בעל ריבו ובמקרה ובלא כוונה נגף את אשה הרה ויצאו ילדיה...'. אזכור הנשים כבאות להפריד בין הגברים הרבים מרמז לפסוקים מספר דברים. אזכור זה מעיד שהאברנל ראה את שתי הפרשיות כמקבילות ומשלימות זו לזו, שאם לא כן, מה שייך תיאור זה לכאן ומניין הביאו האברנל?!

לעיל, הע' 12. 28

J. T. Walsh, 'You shall cut off her... palm? A reexamination of Deuteronomy 25: 11-12', 29
Journal of Semitics Studies 49, 1 (2004), pp. 47-58. וואלש הציע במאמרו פירוש מקורי לפרשה: לדעתו, הכוונה בקצותה את כפה' היא כי יש לגלח את שער הערווה של האישה כעונש על שאחזה במבושי האיש. לטענתו, הבנה זו היא הסבירה ביותר לפסוק, על רקע הקושי הנ"ל בפערים הרחבים שבענישה שבין שתי הפרשות. לעניות דעתי, אין הצעתו מסתברת כלל. כפי שנראה בהמשך, ניתן להסביר את הפער בדרך שונה, על רקע חלוקה מגדרית בין גברים לנשים. אני מודה למורי מנו מסטיי שהפנה אותי למאמר זה.

הלברטל (לעיל, הע' 1), עמ' 113-121. 30

חמור: שאשה תעז פניה עד כדי כך שתשלח את ידה במכושיו של היריב. היא לא תינקה על שעתה זאת, כמסתבר, בסייעה לבעלה, ועליה לחדול מעזות פניה היתרה בנוטלה עונש שבגללו לא תוכל, אם תרצה, לשוב ולעשות פשעים דומים, וכל חמומות המוח האחרות תנהגנה במתינות מרוב אימה. עונש זה יהיה כריתת היד שנגעה במה שאסור בנגיעה...³¹

נביא כעת מניתוחו של הלברטל לדברים חד-משמעיים אלו של פילון:

פילון מפרש את הפרשה בהקשר רחב: צמצום מקומה של האישה לבית, והוצאתה של האישה אל מחוץ לפוליס. תיחום זה נקבע באמצעות הבחנה המצויה ב'פוליטאה' של אריסטו בין ניהול בית, המיוחד לאישה, לבין חיי אזרחות פומביים, המיועדים לגבר.³²

מדובר בחלוקה מגדרית בין תחום הגבר לתחום האישה. במקרה המתואר בפסוקים, מעשה האישה נתפס כחציית גבולות. האישה פולשת לעולם הגברים על ידי ההתערבות בקטטה, ובכך חורגת ממקומה. אחיזה באבר המין, ה"מייצג פה באופן הבולט ביותר את תחומו של הגבר", מהווה "שיבוש חריף ביותר של מקומה של האישה וצניעותה".³³ לא ייפלא, אפוא, שעונשה כה חמור – כריתת ידה.

לעומת פילון, חז"ל פירשו את המקרה באופן שונה בתכלית:

ד"א 'מיד מכהו' – מיד שלוח בית דין. אתה אומר מיד שלוח בית דין או מיד מכהו? כשמועו. אמרת, וכי יש לו רשות להכתו, הא מה ת"ל 'מיד מכהו', מיד שלוח בית דין.

'ושלחה ידו והח' במב" – בכל דבר שהוא מביישו, דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבה אומ': 'והחזיקה במבשיו' – כשמועו.³⁴

ראשית, המדרש מצמצם את הדין למקרה שבו האישה הכתה את שליח בית הדין. המדרש מציע להבין כי ה'מכהו' הוא כל אדם, ובאמצעות הביטוי 'כמשמעו' הוא אף מדגיש כי זו ההבנה המילולית של הפסוק. למרות זאת, המדרש דוחה הבנה זו מתוך סברה – 'וכי יש לו רשות להכותו?'. להבנתו, לא ייתכן שהמקרא ימנע מהאישה מלהתערב במריבה בה מכים את בעלה שלא ברשות.

בהמשך, המדרש מציע בשם ר' ישמעאל פרשנות מחודשת למילה 'מבושיו'. על פי פרשנות זו, לא מדובר באבר ספציפי, אלא באבר כלשהו הגורם לגבר בושה.³⁵ על ידי

31 פילון (לעיל, הע' 25), עמ' 108-109.

32 שם, עמ' 115.

33 הלברטל, שם.

34 מדרש תנאים, דברים כה יא, מהדורת הופמן, עמ' 168.

דרישה באופן זה, עוקר המדרש את הדיון מסוגיית מקום האישה בחברה, ומעתיקו לשאלות כלליות יותר הנוגעות הן לנשים והן לגברים. דבר זה בולט במדרש נוסף:

'וכי ינצו אנשים' – 'אנשים', אין לי אלא אנשים, איש עם אשה עם איש מניין? תלמו לומר 'יחדיו', מכל מקום.³⁶

המדרש מרחיב את הביטוי 'אנשים' כמתייחס לגברים ולנשים כאחד, כפי שמצוי רבות במקרא. אלא שבפסוקים הנידונים הרחבה זו קשה, שכן הכתוב עובר ללשון נקבה כאשר הוא מתאר את הגורם המתערב במריבה, דבר המדגיש את הניגוד שבין הגברים לנשים. מכל מקום, בולטת המגמה להראות שאין כאן דין ייחודי לאישה המתערבת במריבת גברים אלא הדברים נכונים לכל מקרה של קטטה. בהמשך, הספרי מוסיף להציג את הבנתו המחודשת לפסוקים:

'במבושיו', אין לי אלא מבושיו מנין לרבות דבר שיש בו סכנה, תלמוד לומר 'והחזיקה' מכל מקום. אם כן למה נאמר 'מבושיו', מה מבושיו מיוחד שיש בו סכנת נפשות והרי הוא ב'וקצותה את כפה', אף כל דבר שיש בו סכנת נפשות הרי הוא ב'וקצותה את כפה'.³⁷

בדומה לדעת רבי ישמעאל במדרש התנאים לעיל, גם הספרי מציע הבנה החורגת מפשט הכתובים להבנת המקרה. לפי מדרש זה, משמעות המילה 'והחזיקה' היא אחיזה כלשהי באחד מאבריו של הגבר. המילה 'מבושיו' באה לצמצם את המקרה המדובר למצב הדומה לאחיזה ב'מבושיו', קרי למצב בו קיימת סכנת נפשות לגבר. כאמור, ההבנה הפשוטה של הפסוקים מורה כי האישה אווזת באמת הגבר – ללא תלות בפגיעה שגרמה לו, ואילו המדרש מבקש להעמיד את הכתוב במקרה שהאישה אווזת באבר כלשהו בגוף הגבר, תוך שהיא מסכנת את חייו. על רקע זה³⁸ באה הפיסקה הבאה בספרי:

'וקצתה את כפה', מלמד שאתה חייב להצילה בכפה. מנין אם אין אתה יכול להציל אותה בכפה הצילה בנפשה, תלמוד לומר 'לא תחס עינך'.³⁹

35 כפי שהצביע הלברטל (שם, עמ' 119, הערה 6), רבי עקיבא מביין את הביטוי 'מבושיו' באופן מטאפורי, שהוא 'כמשמעו', ואילו רבי ישמעאל מחזיר את מובנו המילולי של הביטוי.

36 ספרי דברים פיסקה רצב, מהד' פינקלשטיין, עמ' 311.

37 ספרי דברים שם.

38 אמנם שתי הדרשות מופיעות בפסקאות נפרדות, אך מתוך עניינן מחוור כי הן מצטרפות יחד לכדי דרשה אחת, כפי שנבאר להלן בגוף המאמר. החלוקה לפסקאות נפרדות נעשתה משום שהדיון הוא בשני פסוקים שונים.

39 שם, עמ' 312.

על גברים ועל נשים

המדרש מבין כי כף האישה היא דוגמה לאבר כלשהו בגופה, וקטיעת אותו אבר מתוארת כהצלת האישה. כלומר, מטרת קטיעת האבר היא למנוע מן האישה לפגוע בגבר באמצעות אחיזה באבר שיש בו סכנת נפשות. מכאן נובע שקציצת האבר אינה אמצעי ענישה אלא אמצעי מניעה; הפרשיה מצווה את הצופה מן הצד להתערב באירוע שכזה ולמנוע מהאישה מלסכן את חיי הגבר המתקוטט – אף במחיר אחד מאבריה (וקצתה את כפה) ואפילו במחיר נפשה (לא תחוס עינך).

התוצאה שמתקבלת היא למעשה מקרה פרטי של 'דין רודף', המוכר לנו ממספר מקורות בספרות חז"ל.⁴⁰ נביא את לשון המשנה בסנהדרין (פ"ח מ"ז):

ואלו הן שמצילין אותן בנפשן: הרודף אחר חברו להרגו, אחר הזכור, ואחר הנערה המאורסה.

המשנה מפרטת שלושה מצבים בהם יש להרוג אדם טרם שביצע עבירה חמורה, בכדי למנוע ממנו לבצע. מקרים אלו מנוסחים בקטגוריות כלליות ('הרודף אחר...'), ואין בהם תיאורים פרטניים כמו במקרה של 'וקצתה את כפה', שאף לפי הבנת הספרי דן במקרה ספציפי (אישה המנסה להציל את בעלה מידי של גבר המתקוטט עמו). פער זה בין המקרה שלנו למשנה מעיד על כך שמדרשנו איננו המקור ל'דין רודף', ו'דין רודף' הוא דין עצמאי העומד בפני עצמו.⁴¹ קרוב בעיני שהמדרש בספרי מכיר את הדין ודורש את הפסוקים כמקרה פרטי שלו.

לפי דברינו אלו, הספרי מעצב את המקרה שלנו כך שיהיה חלק מדין מוכר וקיים, תוך שהוא מוציא את הפרשיה מהבנתה הפשוטה. הכתוב מתאר אישה הניצבת מול שני גברים ואוחזת במבושיו של זה התוקף את אישה, תיאור המנגיד בבירור בין האישה לגברים ומדגיש את החלוקה המגדרית שביניהם. חז"ל מבטלים הבנה זו באמצעות פירוש מחודש ומרחיב לקציצת יד האישה. על ידי כך, הם מעתיקים את הפסוקים ממקרה הרווי הקשרים מגדריים-מיניים, ומציבים אותו בעולם ההלכה הרגיל, כעוסק בהלכות רוצח ובדיני סכנת נפשות. גם כאן, כמו בפרשיית האישה ההרה, חז"ל עוקרים את המוקדים שעלולים להוביל למסקנה שמדובר במקרה חריג, ומקנים להם אופי נורמטיבי.

40 ראו לדוגמה תוספתא בבא קמא פ"ט ה"ז, שבת פ"ג ה"ה; התלמודים על משנה סנהדרין פ"ח מ"ז ועוד.

41 אף אם לא נקבל פרשנות זו, אין מכלול הדברים מופרך. אם יטען הטוען כי דין זה הוא המקור לדין רודף – טענה רחוקה ובלתי מסתברת לעניות דעתי – הרי שהמדרש מרחיב את הדין הנלמד מהפסוקים והופך אותו לדין כללי, תוך עקירת הפרטים המגדריים-מיניים המוזכרים בכתוב, בהתאם למגמה שעליה אני מבקש להצביע במאמר.

[י]

ברובד הפשט ניתן לראות בשתי הפרשיות חציית גבולות בין עולם הגברים לעולם הנשים. בשני המקרים גברים משתתפים בקטטה, דבר המאפיין את עולמם. במקרה האחד, במהלך קטטה האיש מכה את בטן האישה ההרה, סמל לנשיותה, ובמקרה השני האישה מתערבת בקטטת הגברים ואוחזת במבושי הגבר, המייצגים את זכרותו. ראינו כיצד פילון לקח יסודות אלו והעצים אותם על ידי שימוש בנימוקים תרבותיים. לשיטתו, האישה המכה איש נענשת בחומרה משום שהיא יצאה ממקומה בחברה, ואילו האיש המכה נקנס על שפגע בעובר ו'מנע את הטבע מלתת חיים'. פילון מעניק נופך מהותי וייחודי לשני המקרים. לעומתו, חז"ל טוענים שלא מדובר במקרים חריגים. בשני המקומות מבקשים חז"ל לעקור את העוקץ המגדרי וקובעים כי מדובר במקרים שאינם מיוחדים דווקא לחלוקה בין המינים.

בשני המקומות חז"ל משתמשים בשאלות רטוריות כאמצעי לברירת האפשרות הפרשנית הנכונה, כאשר השיקולים שמנחים אותם נובעים מסברה ולא משיקולים טקסטואליים. במקרה האישה ההרה המדרש שואל "לא יהיה אסון – לא באשה ולא בוולדות?" ו"ושולל אפשרות זו בהערה אירונית: "אלא אם אמרת כן אף הוא צריך ליתן שכר חיה". כלומר לא ייתכן שלא יהיה אסון (קרי: מקרה מוות) לא באישה ולא בוולדות, שאם כן המכה רשאי לתבוע לעצמו שכר מיילדת.

כך גם במקרה האישה האוחזת במבושי הגבר בספר דברים. בדרשה ממדרש תנאים שהובאה לעיל, חז"ל מתלבטים מיהו ה'מכהו' שהאישה מצילה את בעלה מידו: "אתה אומר מיד שלוח בית דין או מיד מכהו כשמועו"; ועל שאלה זו עונים מיד: "וכי יש לו רשות להכותו, הא מה תלמוד לומר 'מיד מכהו'? מיד שלוחו". כלומר לא ייתכן שהמקרא מונע מהאישה מלהגן על בעלה, ולכן מדובר בשליח בית דין.

הלברטל מראה כי ברירה בין שתי אפשרויות פרשניות בדברי חז"ל מעידה על מודעות החכמים לגבי הפירוש אותו הם מציעים. הם בוחרים בפירוש המועדף עליהם, מתוך מודעות מלאה לכך שניתן לפרש את הפסוקים אחרת. ברירה זו איננה אמצעי טקסטואלי בלבד, אלא "זוהי טענה ערכית המוצגת כמענה רטורי ברור"⁴². דבריו נכונים הן למדרש התנאים והן למדרש מהמכילתא. דחיית חז"ל את האפשרויות החלופיות לפירושיהם – אפשרויות שכפי שראינו הופיעו בדברי פילון – מדגישה את המגמה הערכית ממנה נובעים דבריהם.

ניתן לראות כי קיימת הקבלה רעיונית במגמת חז"ל בדרשותיהם בשתי הפרשות. כפי שהראנו, דברי פילון שלפיהם פרשיות אלו עוסקות בפלישת גברים לתחומן של הנשים (בספר שמות) ובפלישת הנשים לתחום הגברי (בספר דברים), קרובים יותר לפשט הפסוקים. לעומת זאת, חז"ל – על אף שהם מכירים בוודאי בחלוקה ובהבדלים בין

42 הלברטל (לעיל, הע' 1), עמ' 117.

על גברים ועל נשים

המינים במבנה החברה⁴³ – דוחים בשתי ידיים את הרעיון שלפיו יש לתת להבדלים אלו להתבטא במערכת הענישה הפלילית. אכן כך ראינו בדברי רבי יאשיה במכילתא לעיל: "השוה הכתוב אשה לאיש לכל הנזקין שבתורה". דרשה זו (יחד עם דרשות רבי ישמעאל ורבי יונתן המופיעות שם) חוזרת פעם אחר פעם בדרשות המכילתא לפרשת משפטים, וכן מצאנו אותה פעמים רבות בספרות חז"ל.⁴⁴ חז"ל אימצו עיקרון זה בכל דיני הנזקין. אם כן, לדעת חז"ל אדם שמכה נשפט בצורה זהה, בין אם מדובר בגבר שהכה אישה או באישה שהכתה גבר. מסיבה זו, המדרשים רואים את שתי הפרשיות שבתורה כמתייחסות באופן זהה לנשים ולגברים, וסוברים כי אין כל משמעות לציון גבר או אישה בכתובים. במילים אחרות, חז"ל אינם מכירים ב'תחום גברי' וב'תחום נשי' כשמדובר בעבירות פליליות. למרות כל ההבדלים החברתיים, כשבאים נשים וגברים למשפט הם עומדים כשווים בפני החוק.⁴⁵

43 כסברת עולא המובאת בפי רב יוסף: "נשים עם בפני עצמן הן" (שבת סב ע"ב). אמנם דבריו נאמרו בהקשר ספציפי, אך זהו בוודאי טיעון כללי, ואינו בבחינת מליצה בעלמא. רבות נכתב על מעמד האישה בחברה בתקופת חז"ל, ראו לדוגמה דניאל בוירין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תל אביב תשנ"ט; טל אילן, 'אשנב לרשות הרבים – נשים יהודיות בימי בית שני', בתוך: יעל עצמון (עורכת), אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 47-61.

44 כך בבבלי בבא קמא טו ע"א; פסיקתא זוטריתא (לקח טוב) שמות כא, כו, ד"ה 'זכי יכה'; מכילתא דרשב"י כא ד"ה 'ואלה'; בספרי במדבר ב ד"ה 'ר' יאשיה', מופיע "השוה הכתוב אשה לאיש בכל חטאת ונזיקין שבתורה", וכך גם במדבר רבה ח ה, ד"ה 'דבר אל'. בספרות חז"ל מופיעים גם נוסחים דומים: 'השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה' מופיע בבבלי סוכה כח ע"ב; יבמות פד ע"ב; קידושין לה ע"א. 'השוה הכתוב אשה לאיש לכל מיתות שבתורה' מופיע בבבלי קידושין לא ע"א; בבא קמא טו ע"א.

45 ניתן לראות בדברי חז"ל קו עקבי הדורש להעניק למעמדות השונים בחברה (נשים, עבדים, עניים וכו') יחס שוויוני במשפט, למרות הבדלים שקיימים ביניהם מחוץ לכותלי בית הדין. למעשה, כך מצאנו כבר במקרא, בדברי איוב: "אם אמאס משפט עבדי ואמתי בריבם עמדי" (לא יג). דוגמה נוספת לכך נוכל לראות בדברי הירושלמי ביחס לעני (פאה פ"ד הי"א, ט' 98): "ר' שמעון בן לקיש בשם בר קפרא: 'לא תטה משפט אביון בריבו' (שמות כג ו) – בריבו אין את מטהו, אבל מטהו את במתנותיו". כלומר, באופן כללי קיימת דרישה ליחס מועדף אל העני, אולם בשעה שהוא עומד במשפט נתייחס אליו כאל כל אדם ולא נטה כלפיו את הדין.

מפאת קוצר המצע, ובעיקר מפאת קוצר המציע, לא נוכל להרחיב כאן תפיסה משפטית זו של חז"ל באופן רוחבי הכולל את כל חלקי החברה. הסתפקנו, אם כן, בדיון הנוגע ביחסים שבין נשים לגברים, ואיך זיל גמור.