

זאת התורה - אדם



להשכיל. לדעת. להבין.

לתגובות, להערות, להארות
וכל כיוצא-בזה ניתן לפנות:
יהודה הרשֶׁלר -
רח' רד"ק 3 ירושלים

+972-52-254-9934 |

udihershler@gamil.com |

www.tevuna.com |

בעזרת החונן לאדם דעת

קונטרס

"זאת התורה – אדם"

על היחס התורני-מוסרי למעשה חבלה

ובו בירור בסוגיות;

קדושת האדם, החיים, והתורה, ומה שביניהם

מאת,

יהודה הרשור

פעיה"ק ירושלים תובכ"א

אב תשע"א, מהדורה שנייה אב תשפ"ב

תוכן

פרק א': מאפייני מעשה החבלה	6
פרק ב': מהות הסיאוב המוסרי של מעשה 'הרצח' ותוצאותיו	7
פרק ג': על ענישתו של הרוצח ומאפיינה יוצאי הדופן	11
פרק ד': עוד על עניינה של 'הנקמה' האלוהית לעומת הענישה האנושית	14
פרק ה': על אופיו וטיבו של המוסר האנושי בתצורתו המשפטית	17
פרק ו': בחינה נוספת של היחס התורני-מוסרי בעניינו של 'הרוצח'	19
פרק ז': עניין מנוסת הרוצח אל ערי המקלט	21
פרק ח': עניין המזבח בהקשרו של הרוצח	23
פרק ט': ביאור הקשרם של הלכות גונב איש ומכרו, ומקלל אביו ואמו, לעניינו של הרוצח	24
פרק י': סוגיית החובל בחברו והיחס התורני-מוסרי לכך	25
פרק יא': הוראת 'עין תחת עין' כאקט נקמתי מובהק	26
פרק יב': על 'התורה הכתובה' ועל 'התורה הנקראת'	27
הערת סיום אקטואלית	63

מבוא

מאמר זה יעסוק בשתי סוגיות נכבדות, שלכאורה אינן תלויות זו בזו, אך קיימת ביניהן יותר מסתם זיקה. סוגיה אחת אף נושקת לזולתה והן יונקות זו מזו. מכאן כי התבוננות נכונה באחת מהן תביא לכלל הבנה נהירה וחדה יותר של השנייה.

הסוגיה הראשונה היא סוגיית הפגיעה הפיזית בזולת החי, שתכונה כאן בקצרה: מעשה חבלה. בהקשר זה ננסה להתחקות אחר העמדה המוסרית והמשפטית של התורה במקרי פגיעה של כל יצור חי בזולתו. לא לחינם בא הביטוי הכוללני: פגיעה בזולת החי; כפי שנראה, קיים צד מוסרי שווה בכל המקרים בהם יצור חי כלשהו פוגע בזולתו החי - הן כאשר בעל חיים פוגע באדם והן כשאדם פוגע בבעל חיים, קל וחומר במקרה בו אדם פוגע בזולתו, אם פגיעה פיזית שאין בה כדי מיתה, ואם כזו הנוטלת נפש - או אם נרצה: רצח.

הסוגיה השנייה, שעניינה לא בא לירי ביטוי בכותרת, עוסקת בעניין מעמדה התיאורטי-מופשט של התורה שבכתב, לעומת אופן לימודה קיומה והגשמתה על ידי החכמים. כפי שניזכר, לא מדובר בתורה שבעל פה במובנה המקובל, אלא ברובד עמוק יותר, והכוונה לעצם קריאתה של התורה, צורת לימודה והחלתה בעולם המעשה.

ראויה סוגיה זו לבירור בפני עצמה, אך לאור זאת כי הסוגיה הראשונה משמשת לטעמי כמין בניין אב לסוגיה זו, בחרתי לשלבה במאמר זה (גם אם בקצרה יחסית), ובכך נשיג לפחות הארה מקיפה ורחבה על השקפת התורה בסוגיה הראשונה של מעשה חבלה, ובצורה שבה השקפה זו באה לידי ביטוי ברבדים ובהקשרים תורניים שונים.

פרק א': מאפייני מעשה החבלה

נפתח באבחנה עקרונית-כללית בין כל פגיעת נזיקין שהיא לבין פגיעה בזולת החי.

מעשה חבלה (הכאה והריגה) של אדם בנפש זולתו (אדם ובעל חיים), שונה מכל פגיעה אחרת (עוול או היזק) שפוגע החי בישות דוממת. במעשה הפגיעה בעצם שאין בו חיים, אין שם הפגיעה ביחס לעצם עצמו אלא רק ביחס להיותו רכוש של מאן דהו. חיצו הפגיעה שפגעו באותו עצם לא היו מכוונות אלא כלפי המרכיב הקנייני המצוי בו, או במלים אחרות: הנזק הוא האדם - בעל העצם, ומתוקף בעלות זו בכוחו לתבוע את המזיק על הנזק שנגרם לו. שונה במהותה אופייה של הפגיעה בנפש, כאשר הפגיעה היא בישות הנפגעת כישות חיה, המעגנת את קיומה בטריטוריית חיים אוטונומית משל עצמה (גם אם יחסית, במקרה של בעל חיים; ואין כאן המקום להאריך בפשרה של אוטונומיית חיים זו), כך שכל פגיעה בישות זו משמעה סטייה מוסרית ממערכת היחסים התקינה והמאוזנת האמורה לשרור בקרב כל היצורים החיים עלי אדמות (למעט פגיעה בין בעלי חיים עצמם, ואכמ"ל).²⁷

אם כנה אבחנה זו, נגזר ממנה עניינו של תשלום הנזק המשמש כתשובת משקל. להבדיל ממקרה של פגיעה בעצם דומם שבה תשלום הנזק הוא למעשה גם תיקון הפגיעה במונח המוסרי המלא (זאת באשר הפגיעה הממונית היא עצמה הפגם המוסרי), בפגיעה בנפש לעולם אין התשלום יכול להוות תיקון הולם לפגיעה שנעשתה - הוא החטא המוסרי שהתחולל, ולכן אין התשלום משמש בבחינת תיקון הפגיעה אלא רק השלמת החיסרון הממוני שנוצר בגלל הפגיעה. כאן אנו נוגעים ביסוד שאלת התיקון במקרה של פגיעה בנפש. האם כלל אפשרי הדבר? הכיצד?

קודם שניכנס בעובי קורה זו, עלינו לעשות את האבחנה בין חבלות הנפש השונות, ובראש ובראשונה בין פגיעה בכלל בעלי החיים לפגיעה באדם, ובין פגיעה שתוצאתה נטילת נפש לפגיעה שהיא רק חבלה גופנית, גם אם חמורה (לעת עתה לא נעשה אבחנה דומה בתוך קבוצת בעלי חיים, וראה עוד להלן). ננסה להתחקות צעד אחר צעד, מן הכבד אל הקל, מן הפגיעה באדם שתוצאתה נטילת נפש לפגיעה בבעלי חיים, ונזהה את אופן התייחסותה של התורה לפגיעות אלו ולאופן התיקון או צורת ההענשה המאופיינת לפגיעות אלו.

²⁷ ברם, ברי כי במקרים רבים מתקיים אלמנט של פגיעה ממונית גם בפגיעה ביצור חי, כמו במקרה של פגיעה בבעל חיים הנמצא ברשותו של אדם (ובהתאם לתועלת המסוימת לו הוא משמש, נקבע ערכו הממוני), ואפילו ביחס לפגיעה באדם, זאת לאור העובדה שבכל פגיעה פיזית באדם ישנו גם מרכיב של פגיעה ממונית הנוצרת בגין הפגיעה (בראש ובראשונה בכך שנפגעת יכולת עבודתו של האדם).

פרק ב': מהות הסיאוב המוסרי של מעשה 'הרצח' ותוצאותיו

נפתח בפגיעה באדם שתוצאתה נטילת נפש, או בשתי מלים: שפיכת דמים, ובמלה אחת: רציחה. להלן מספר כתובים מתוך תיאור מעשה הרצח הראשון מאז היות האדם על פני האדם:^{<?>}

וַיֹּאמֶר קִין אֶל הָבֶל אָחִיו, וַיְהִי בֵּהֵיטוֹם בְּשָׂדֵה וַיִּקַּם קִין אֶל הָבֶל אָחִיו וַיְהַרְגֵהוּ. וַיֹּאמֶר ה' אֶל קִין אֵי הָבֶל אָחִיךָ, וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי. וַיֹּאמֶר מָה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן הָאֲדָמָה. וְעַתָּה אָרוּר אַתָּה מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת פִּיהָ לְקַחַת אֶת דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדְךָ. כִּי תַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה לֹא תֹסֵף תֵּת כֹּחָהּ לָךְ, נָע וְנָד תִּהְיֶה בָאָרֶץ. וַיֹּאמֶר קִין אֶל ה' גְּדוֹל עוֹנֵי מִנְשׂוּא. הֲנִן גִּרְשַׁת אֶתִּי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵיךָ אֶסְתֵּר וְהִיִּיתִי נָע וְנָד בָּאָרֶץ וְהָיָה כָּל מִצְאֵי יְהַרְגֵנִי. וַיֹּאמֶר לוֹ ה' לָכֵן כָּל הֹרֵג קִין שְׁבַע־עֲתִים יִקָּם, וַיִּשֶׂם ה' לְקִין אוֹת לְבִלְתִּי הַפּוֹת אֹתוֹ כָּל מִצְאוֹ.

בסיפור זה אנו נפגשים בתיאור השתלשלות העובדות סביב מקרה הרצח הראשון, כאשר דווקא העובדה שאין בתיאור זה כל אלמנט משפטי אלא כולו רצוף התייחסות מוסרית טהורה, היא המסייעת בידינו להבקייע באמצעותו צוהר להבנת טיב החטא המוסרי של מעשה רצח וההשלכות הנגזרות ממעשה זה. שני האחים - קין והבל - משמשים למעשה תמצית מניינה ובניינה של האנושות כולה, וכאשר קין קם על הבל אחיו להרגו, בכך הוא גוזר גזירת כליה על מחצית האנושות. עובדה זו ממחישה ומעצימה שבעתיים את אלמנט 'החלל' שמשאיר אחריו הנרצח, והיא מציגה בקווים חדים את הוואקום הבלתי ניתן למילוי שנוצר כתוצאה מכל מעשה רצח באשר הוא. סיפור רציחתו של הבל בידי קין מהווה פרדיגמה מוסרית לסיאוב מוסרי חריף זה. את ראייה פרדיגמטית זו מוצאים אנו בדברי חז"ל, המתמקדים באופן ההתראה בעדים הבאים להעיד בדיני נפשות:^{<?>}

הו יודעין שלא כדיני ממונות דיני נפשות. דיני ממונות אדם נותן ממון ומתכפר לו, דיני נפשות דמו ודם זרעותיו תלויין בו עד סוף העולם, שכן מצינו בקין שהרג את אחיו, שנאמר: דמי אחיך צועקים, אינו אומר דם אחיך אלא דמי אחיך - דמו ודם זרעותיו. דבר אחר, דמי אחיך, שהיה דמו מושלך על העצים ועל האבנים. לפיכך נברא אדם יחיד, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא.

בדברים נוקבים אלו מוצאים אנו כי כבר חז"ל ראו במקרה של קין כעין אב טיפוס להבנת חומרת שלילת חי הזולת, מתוך הבנה שבכך פוגע הרוצח ביחידאיות מוחלטת של האדם ('יחידאיות' חד פעמית בהחלט, לא היה ולא יקום כמותה לעולם, ישות טוטאלית שניתן לזהות אותה כעולם מלא!), ובכך שהפגיעה נודעה להתנוסס על מצחו של הרוצח באופן בלתי יימחה (עיקרון שינחה אותנו לאורך המאמר כולו). מוטיב 'היעדרותו' הבלתי ניתנת למילוי של הבל חוזר כחוט השני בסיפור שלפנינו, תוך כדי שהוא מתקשר לעניין 'האדמה' - זו שדמיו של קין זועקים ממעמקיה; אלוהים תר אחרי הבל ותוהה באוזני קין על היעדרו, וכאשר קין מתכחש למעשהו נוזף בו אלוהים בחריפות: "קול דמי אחיך צועקים אליי מן האדמה", "ועתה ארוור אתה מן האדמה אשר פצתה את פיה..."; "כי תעבוד את האדמה לא תוסף כוחה לך נע ונד תהיה בארץ". לחילופין, גם גורלו של קין - כתוצאה ממעשהו - מתקשר לעניינה של האדמה: "ויאמר קין אל ה' גדול עוונתי מנשוא הן גירשת אותי

<?>. בראשית ד ח-טו.

<?>. סנהדרין לז ע"א.

היום מעל פני האדמה... והייתי נע ונד בארץ". לצד מוטיב ה'אדמה' חוזר ועולה מוטיב ה'דם'. שני מוטיבים אלו מתייצבים זה לעומת זה; 'הדם' כמייצג את כוח התנועה המתמדת, כמאפיין החיים - השאיפה והכמיהה המתמדת להתפתחות (תסיסת הדם כזו המניעה את יצירת האדם לצד שאיפת יצירתו הבלתי פוסקת, המונעת מתוך תנועה יצרית זו, ואשר היא זו המכשירתו לבגרות ואחריות אישית). כנגד 'הדם' מתייצבת 'האדמה', זו הסובלת ומכילה את כל התסיסה הזו, ומעניקה לה חותם של קביעות וממשות. האדם חי בתנועת המלקחיים הנעוצה בין 'התנועה' וההתפתחות, לביין מאמץ ההיקבעות על פני האדמה וגדילה על גבה.

"אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום", קובעת המשנה¹. «השעה» מייצגת את המצב הדינאמי, היינו המרחב התנועתי של הזמן שבמסגרתו פועל האדם ומתפתח וגדל, תכונה זו הנה ייחודית לאדם כישות מתגדלת ומתפתחת. ואילו המקום הוא המצב הסטטי, כתכונה המשותפת לעצמים כולם. האדם ניחן בשתי התכונות גם יחד, וייחודיותו בכך שהנו הישות היחידה שבכוחה לסנתז בין שתי תכונות דיכוטומיות אלו: לקבע באופן מתמיד את תנועתיות התפתחותו באישיותו המסוימת, ובכך לחתום ב'שעה' את חותם 'מקומו' הייחודי (זהו היתרון הצורני המובהק של האדם על פני כל עצם אחר בבריאה: האדם ניחן בתכונה הדואלית והפרדוקסאלית של התפתחות מחד והיקבעות מאידך, לעומת שאר העצמים שאינם אלא כעומדים על מקומם ותו לא, ולכך יש להם 'מקום' אך במקביל הנם נטולי 'שעה'. הדבר בא לידי ביטוי אף ברמה הפיזית, בדוגמת שאיפתו הבלתי פוסקת של האדם להתפרסות וכיבוש, שהוא מאפיין ייחודי לאדם בלבד).

בטיבה של ההשחחה המוסרית המתקיימת בשלילת חיי הזולת, ישנו אלמנט כפול:

עצם מעשה השלילה עצמו גובל בחדירה בלתי נסבלת לרשותו הפרטית של הזולת, מעין התייחסות 'בעלית' נטולת כל הגבלה ורסן כלפי הנפגע, עד כדי מתן זכות עצמית לשלילת עצם הווייתו.

החלל המוחלט שנוצר עם שלילת חיי הנרצח, אותה 'מסת אפשרות חיים' של הזולת (הגלומה מטאפורית בתסיסת הדם - ומכאן המקור הרעיוני למטבע הלשון 'שפיכות דמים'), נשללה ואיננה עוד. אין כל אפשרות למלא חלל זה². כל פוטנציאל יצירתו והתפתחותו האינדיווידואלית של הנרצח (הגלומים למעשה בכל שביב ופרט מהווייתו וחווייתו במהלך שנות חייו, תהיינה טריוויאליות ככל שתהיינה), נשלל באחת באבחת רציחה זו. זעקת הַחֶסֶר של מציאות בלתי נסבלת זו נשמעת ובאה מסוף העולם ועד סופו בכל רגע נתון, ולא יהיה מן ההפלגה לזהות את חסר זה כוואקום קוסמי המהדהר בחלל היקום.

אם לגבי פן ההשחחה הראשון יכולים אנו לעלות בדעתנו אפשרות של תיקון ותשובה תודעתית של הרוצח (השחחה מוסרית זו מקבילה קטגורית לשחיתות מוסריות אחרות, שהצד השווה בכולן הוא יכולתו של החוטא לתקן דרכיו ולטהר מחדש את תודעתו הקלוקלת), הרי שלגבי הפן השני הנוגע לוואקום שנוצר

¹ <?>. אבות ד ג.

² <?>. קרוב אני לומר כי משמעה של המלה 'חלל' הבאה בהקשרו של הרוג, אינה נכונה לגבי כל מת באשר הוא, אלא במקום 'הרוג', היינו, בסיטואציות טראגיות בהן מצא הלה את מותו קודם זמנו; סיטואציות כדוגמת מוות במלחמה או בגין של מעשה רציחה וכיו"ב, כדוגמת לשון הכתוב (דברים כא א): "כי ימצא חלל באדמה... ויצאו זקניך... ומדרו...". במקרים כאלו הרי אותו המת מותיר אחריו חלל מוחלט, וזאת באשר לא 'בא בימיו' ('ימיו' כביטוי לתנועת הזמן האמורה, שבאה כולה כטעונה באישיותו של אותו אדם) אלא 'בדמי' ימיו (מקור מעניין למונח זה שמקורו בכתוב בישיעהו לח י: "אני אֶמְרֵתִי בְדָמִי יְמֵי אֵלֶּכָּה בְשַׁעֲרֵי שְׂאוֹל פֶּקְדֵתִי יָתֵר שְׁנוֹתַי". הדמים כסמל לתסיסת החיים ולרעננותם, כאמור בגוף המאמר), ולכך כנגזרת לוואי מהתרחשות טראגית זו נוצר אותו 'חלל', היינו וואקום.

בגין מעשה הרציחה, התיקון הוא מן הנמנע. החלל שנוצר חרוט על שמו של הרוצח לעולם ועד, אין לו כל עצה ותקנה ויקוב הדין את ההר.

המקום ממנו נשמעת זעקת דממת הווייתו הנעדרת של הנרצח הוא ה'אדמה', המשמשת אב טיפוס לארציות הסופית, כזו הנושאת בחובה את גזירת הכליה והנפסדות לכל המתקיים על גבה. במותו נעקר האדם מכלל אותה דינאמיות אינסופית שהייתה מנת חלקו בחיי חיותו, חוזר לגולמיותו ונטמע בנפסדות החומר האינסופי. אותם חיים שנקטעו באחת, 'לכודים' עתה בדממת תהומות האדמה הסטאטית ואין באפשרותם להמשיך להתגדל ולהתפתח הלאה ולהגשים את תצורת חייו האישית (והאידיוסינקראטית), 'חיים' אלו הם המתייצבים וזועקים ומניחים את תביעתם לפתח דין מוסרו הקלוקל של הרוצח: "קול דמי אחיך צועקים אליי מן האדמה"²⁷. מציאות חמורה ובלתי נסבלת זו הופכת מיניה וביה גם את מציאותו של הרוצח לבלתי נסבלת, כזו הלוקה בעיוות מוסרי המשולל כל אפשרות לתקנה וגאולה.

באופן אירוני ובמין צדק פואטי, גזירת עונשו של הרוצח באה לו כתשובת משקל במצב הזהה למצבו של הנרצח: "ועתה ארור אתה מן האדמה אשר פצתה את פיה לקחת את דמי אחיך מידך. כי תעבוד את האדמה לא תוסף כוחה לך, נע ונד תהיה בארץ". ניתן לקבוע כי בכתובים אלו נחשפים אנו למעשה בפעם הראשונה לעיקרון הגדול של 'עין תחת עין'. ה'חלל הקוסמי' שנוצר, הוא עצמו מלקה ורודף באופן קיומי ומתמיד את הרוצח וגוזר גזר דין מוות על דמותו הצורנית. אותה 'אדמה' הלוכדת את דמותו הצורנית של הנרצח אינה יכולה עוד להוות בעבור הרוצח 'קרקע מוצקה' (תרתי משמע) להתפתחותו ולגדילתו האישית. העובדה כי על שמו של אדם זה חרוט 'חלל' מוחלט כזה, הבלתי ניתן לתיקון והשלמה, רושמת בו 'חטא עולם' שהתשובה והכפרה הן מן הנמנעות לגביו, חטא כזה חודר ומתלווה גם למעמקי נפשו ותודעתו של הרוצח, תוך כדי שהוא חורץ בה תחושת חטא והלקאה עצמית חריפה רצופה בייסורי מצפון קשים, כאלו המחלחלים בנפשו כארס של עכנאי ומקננים בה עד יומו האחרון"²⁸. כל אלו כמו מצטרפים לתביעה לשלילת קיומו של הרוצח ומניעת זכותו להמשיך גדילה והתפתחות אישית קבועה ומוצקה; האדמה לא מוסיפה יותר כוח באדם ואיננה מעניקה לו עוד את האפשרות 'לקנות שביתה' על גבה (ובכך הופכת גם את עבודת אדמתו להיות סיוזיפית וטראגית ביותר, באשר הוא מופקע מלתקוע בה יתד של מקום וקניין), ובכך היא גוזרת עליו גזירת 'גלות' נצחית, כזו שהגאולה היא ממנה והלאה, עד יומו האחרון"²⁹.

<?> אין כאן המקום להיכנס בנבכי פרשת רצח זו המהווה לטעמי פרדיגמה להבנת טיב הסיאוב העמוק והטוטאלי הנעוץ בעוון הרצח, אך אציין ברמיזה כי בפרשה זו מוצאים אנו בהדגש חריף את האופן שבו אישיותו הייחודית של הבל היא זו שעומדת לו לרועץ ומניעה את אחיו קין לרצחו נפש. קנאתו של קין מכוונת כלפי ייחודיותו האישית של אחיו והאופן היותר נעלה שבו הוא תופס ומגדל את סביבתו לאלוהיו, והיא משמשת מניע לקין לבצע את מעשהו המחפיר. מוטיב זה מתחדד עוד ביתר שאת, כאשר מוצאים אנו כי רגע לפני הוצאתו לפועל של מעשה הרצח פונה קין בפנייה של 'שיח' לאחיו: "ויאמר קין אל הבל אחיו, ויהי בהיותם בשרה... - מה פשרה ותכנה של פנייה עלומה זו? לטעמי, אין בפנייה זו יותר מאשר אקט הפנייה עצמו: מיצובו של קין פנים מול פנים לעומת אחיו, ומתוך יחס לעומתי זה לקום עליו ולרצחו נפש. וכמו מרמז לנו הכתוב כי אל יעלה בדעתך כי מדובר בסטייה מוסרית המונעת מפרץ של להט יצרים בלתי נשלט רצופי תחושות של כעס ועלבון שטשטשו לרגע את שיקול דעתו המוסרי, אלא אדרבה, לפנינו אדם שהכרת זולתו כאחר ובר שיח הנה צלולה ומובהקת, ומתוך מיצוב לעומתי שכזה שלל באחת את קיומו של 'האחר'.

<?> מציאות כזו מתוארת באופן מצמרר ומופלא כאחד בספר 'החטא ועונשו' של הסופר הרוסי פיודור מיכאילוביץ' דוסטויבסקי (נכתב בשנת 1866). בספר מגולל סיפורו של רוצח בשם רסקולניקוב והאופן שבו נפשו לכודה בכף קלע קיומי של ממש בגין מעשה הרצח שביצע.

<?> רעיון המתקשר ביסודו לעניין ה'גלות' הנגזרת על הרוצח בשוגג, וכפי שיבואר עוד להלן בהרחבה בהקשר הכתובים

האופן הצירי והמטאפורי הנפלא בו מתארת התורה תחושת 'גלות' זו, ממחישה בעבורנו עד כמה תחושה זו עמוקה באישיותו של הרוצח. במקרה דנן הדבר מתבטא בפנייתו של קין אל האלוהים: "וַיֹּאמֶר קַיִן אֵל ה' גְּדוֹל עֲוֹנֵי מִנְשׂוֹא. הֵן גִּרְשָׁתָּ אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵיךָ אֶסְתֵּר וְהֵייתִי נֶעַד וְנָד בְּאֶרֶץ וְהָיָה כָּל מֹצְאֵי יְהַרְגֵנִי". תחושתו של קין היא שצורתו האישית המיוחדת, זו המתגדלת על פני האדמה, נעלמה ואיננה עוד ובעצם ניטלה הימנו עם רציחת הבל אחיו. הוא מגורש מעל פני האדמה ובאותה מידה אינו יכול לראות פני אלוהים ("ומפניך אסתר"), כלומר, מעתה איננו משתלם ומתגדל ומעצים את קרבתו כלפי השלמות האלוהית. חששו העמוק של קין הוא כי תוצאת הלוואי החמורה למציאות כזו עלולה להיות כי כל מוצאו יהרגהו, וזאת באשר נשללה הימנו מעתה 'ישות יחידאית' בעלת צורה וזהות אישית שלמה ומסוימת משל עצמה, כזו שבכוחה להפוך את נוכחותו במרחב לנוכחות בעלת משקל מוסרי מובהק, ולהבטיח כי זולתו יימנע בגין כך מלהרגו נפש.

זהו גם פשר המונח 'קדושת החיים' - העומד ביסוד השלילה המוסרית המוחלטת לשלילת חיים כלשהם (גם חיים עצמיים, ואכמ"ל). מונח זה מתייחס ל'חיים האישיים' כמציאות נבדלת וטרנסצנדנטלית, כאלו הממודרים מכל זיקה שאיננה סובייקטיבית-פנימית. אם החיים הנם בבחינת מקור הנבדלות והקדושה, הרי שהמוות הוא מקור הטומאה והחילול (לשון חולין ולשון חלל). האדמה מהווה את מקום משכנה של החול והחולין, כך שבשלילתם עושים החיים את דרכם ממקום מושבם הנבדל והמקודש למקום של רימה ותולעה, מקום של ארציות משותפת מחוללת וחסרת כל זהות ייחודית²⁷.

העוסקים בעניין זה.

<?> על דרך מה ששמעתי לפרש בדברי הכתוב (קהלת ג יט): "כִּי מִקְרָה בְּנֵי הָאָדָם וּמִקְרָה הַבְּהֵמָה וּמִקְרָה אֶחָד לָהֶם כָּמוֹת זֶה בֶּן מוֹת זֶה וְרוּחַ אֶחָד לְכָל וּמוֹתֵר הָאָדָם מִן הַבְּהֵמָה אֵין כִּי הַכֹּל". כי נקודת היתרון המיוחדת את האדם מכל זולתו זאת תודעתו הנבדלת הבא לידי ביטוי בכוח הדיבור שניחן בה, ואילו המוות נחשב למצב השוויון המוחלט, מצב שהוא 'נטול דיבור' - ל'יורדי דומה'. כי בדממה הכול 'דומים' זה לזה ואינם נבדלים אלא בקולם הייחודי המסוים להם, ולזה מכוון הכתוב באומרו 'וכמות זה כן מות זה': היינו, כל אחד הרי הוא 'כמות' זולתו ('כמות', תרתי משמע. המוות כמין ארכיטיפ ל-'כמו' המוחלט) עד לאין סוף. כאשר המשך הוא בכך שזוהי ג"כ הנקודה בה 'המקרות' וחוסר הבחירה וההתייחדות שולטת בכלם ללא הבדל וללא כל יתרון לאחד על פני זולתו ('כי מקרה בני האדם ומקרה הבהמה וכו'), ובכך, 'מותר האדם מן הבהמה אין' - בהחלט.

פרק ג': על ענישתו של הרוצח ומאפיינה יוצאי הדופן

לאור תוצאות מעשהו המחפיר מוצא עצמו קין בסכנת חיים ובחשש עמוק כי כל רואיו ירגוהו. כמענה לכך, אלוהים לא מסתפק בכך שאינו סומך ידיו על מציאות זו המסכנת את חיי קין, אלא הוא אף מוצא בעבורו 'פתרון' הולם שיאפשר לו למלט את נפשו מכל פגיעה, וכלשון הכתוב: "וַיֹּאמֶר לוֹ ה' לֵכֵן כָּל הַרְגָ קֵין שְׁבַעֲתִים יָקָם, וַיִּשָּׂם ה' לְקֵין אוֹת לְבִלְתִּי הַפּוֹת אֹתוֹ כָּל מְצָאוֹ". מדברי רש"י על אתר עולה כי דברי אלוהים לקין בהקשר זה מתפלגים לשניים: האחד, איסור על הריגתו תוך כדי סינוף אזהרה עמומה לאיסור זה (וכלשון רש"י: "זה אחד מן המקראות שקצרו דבריהם ורמזו ולא פירשו"). והשני, הוראה על כך כי בסופו של דבר, 'עונשו' של קין ייעשה בטווח זמן ארוך, ומתישהו בעוד שבעה דורות תבוא 'הנקמה' על מעשה הרצח שביצע. הדבר ללא ספק תובע הטעמה, מדוע לדחות ענישה זו? הלוא ברי הדבר כי הראייה המוסרית-אלוהית מחייבת גזירת עונש מוות על ראשו של רוצח, וא"כ מדוע יימלט קין מעונש זה, עד כדי שאלוהים בעצמו מעניק לו הגנה מפני אפשרות כזו? וביתר שאת, מדוע ששיני צאצאיו בעוד שבעה דורות תכהנה בגין מעשהו המחפיר של סב סבם?

על מנת להבין עניין זה עלינו להפליג בקריאת הכתובים הבאים מספר פרקים לאחר פרשה זו, ומספרים על מה שהתרחש מספר דורות מאוחר יותר. אלוהים מזהיר את בני האדם (שזה עתה ניצלו מהמבול ויצאו מן התיבה) על עוון הרציחה ועל התוצאות הרות האסון שעלולות להיות למעשה סיאוב כזה: <?>

וְאֵךְ אֵת דְּמַמְכֶם לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדַרְשׁ, מִיַּד כָּל חַיָּה אֲדַרְשְׁנֹו וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֲדַרְשׁ אֵת נַפְשׁ הָאָדָם. שִׁפְךְ דַּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָךְ, כִּי בְצַלֵּם אֱלֹהִים עָשָׂה אֵת הָאָדָם.

אנסה לכאר פשר שני פסוקים אלו. הפסוק הראשון מציג בפני בני האדם את עומק התביעה הקוסמית שתיווצר במקרה של פגיעה בנפש האדם (זאת לאחר שהוא מתיר להם את בעלי החיים לאכילה, דבר שיש להאריך בו בפנ"ע). אותה 'תביעה' אינה עושה כל אכחנה אם מדובר בשלילת נפש אדם שנעשתה על ידי בהמה ("מיד כל חיה"), או על ידי אדם אחר הזור לאותו נרצח ("מיד האדם"), או אף בידי חבר קרוב ("מיד איש אחיו"). היינו, תהיה אשר תהיה רמת הקרבה והזיקה של ההורג לנהרג - גם אם ההורג הוא בכלל בעלי החיים ממין אחר לחלוטין; וכן, תהיה אשר תהיה רמת מודעותו של ההורג - גם אם הנו נטול דעה לחלוטין כמו בעלי חיים, אשר באופן קטגורי בלתי ניתן לייחס להם כל אשמה שהיא, עדיין תקום אותה תביעה ותתבע את דינו של ההורג. אין כל דרך להטעים מציאות זו בלעדי אותה הגדרה של תביעה זו כ'תביעה קוסמית', כזו אשר אין לה דבר וחצי דבר עם ענייני אשמה וענישה (היינו, מנגנון אתי-התייחסותי הנוגע להורג והראוי לו בגין מעשהו השפל), אלא היא מעוגנת בהקשר אותו 'חלל' הנוצר בגין המעשה השפל, ואשר בעצם הופך את חלל ההוויה כולו לחלל לקוי ופגום, כזה הנושא בחובו מין 'חור שחור'. כאשר מאידך, תביעת ה'צדק' היא לתיקונה והשלמתה של ההוויה כולה, תוך כדי עיקור עוולות ועיוותים שקנו בה שביתה, אשר אינה עולה בקנה אחד עם 'הוויה של צדק ותיקון מוסרי'.

כל זה נכון עד כמה שהדברים נוגעים לאופן שבו אלוהים מנהיג את עולמו ("אדרשנו"), וכמו הוא מורה לבני אדם בהוראה מרומזת על טיבה הקוסמי-מוסרי של המציאות בתוכה הם חיים, אשר היא פועלת ומנהגת עצמה במהלכי צדק ומשפט שהנם גבוה מעל גבוה למציאותם הקונקרטי והמסוימת. אך אין הכתוב מסתפק בהוראה מופשטת זו, ומיד לאלתר בוחר להורות לבני האדם באצבע על האופן שבו עליהם ליטול אחריות בידם ולהתייחס למעשה זה של רציחה, והוא דבר הפסוק השני: "שופך דם האדם באדם דמו יישפך, כי בצלם

אלוהים עשה את האדם". כתוב זה מדבר במקרה בו מעשה שפיכת הדמים נעשה 'באדם', היינו לעיני אדם אחר, וכפירושו של רש"י: "אם יש עדים המיתוהו אתם" (ומכאן כמובן אנו למדים כי כתוב קודם מדבר במקרה בו שפיכת הדמים נעשתה בהעלם מוחלט ואין איש היודע על כך).

טרם נבוא להתבונן בטיב אבחנה זו, חשוב להעמיד דברים על דיוקם ולחדד את העובדה כי אין לאבחנה כזו, בין מקרה בו ישנם עדים לפשע למקרה בו אין עדים, כל דמיון והשוואה במקרא²⁷. מה יש בו במקרה מסוים זה של עוון רציחה שהכתוב כה מתאמץ להעמידנו בפני האפשרויות השונות (שלפחות לגבי הראשונה הנה משוללת כל אפשרות של זיקה מעשית לחיינו, ואינה אלא בכחינת הוראה 'קוסמית' נעלמת)?

צא ולמד. ללא ספק את טעמו של הפסוק השני עלינו ללמוד כך: במקום בו ישנם עדים למעשה הרצח, הרי כי 'דרישת הדמים' יורדת ממרום מושבה הקוסמי וחודרת פנימה אל עולמם האתי הקונקרטי של בני האדם, היא דורשת מהם ליטול אחריות מוסרית ולהוציא להורג את אותו שופך דמים. העדים האמורים כאן אינם אלא 'מתווכים' בין מעשה הרצח לידיעת בני האדם, והם אלו המביאים לכך שמעשה מסוים זה ימצא מעתה בהוויית בני האדם ויתבע את התייחסותם המשפטית-מוסרית, ונטילת האחריות מחייבתם להוציא להורג את אותו שופך דמים.

ואולם, ישנו הבדל משמעותי בין הפסוקים. בפסוק הראשון מזהים אנו צורת התייחסות של צדק המכוונת את מגמתה כלפי הנרצח והרוצח כאחד, וכמו סוגרת את אותו מעגל שנפרץ במעשה הרצח בכוח שרביט דינה. לעומת זאת, בפסוק השני המתייחס לתביעה מבני האדם, המגמה שונה: על פני המשפט האנושי להיות מכוונות אך ורק כלפי הרוצח - זה העומד לפניהם ועודנו חלק בלתי נפרד מהווייתם החברתית. ההוראה היא לעקר מתוכם את האיש הרע הזה, הנושא על מצחו אות קלון מוחלט שכזה, ובכך להפוך את חברתם לחברה מתוקנת וצודקת יותר. אך מאידך, השאיפה למילוי 'חללו' של הנרצח היא בעבור בני האדם כמין 'אוטופיה' בלתי מושגת; שומה עליהם לראותה באופן זה ולהימנע מלעסוק בה, ובוודאי שלא לשקלל שאיפה זו במערכת שיקולי הצדק והיושר שבאחריותם ליישם בסביבתם האנושית. זהו א"כ פניו האמביוולנטיים של היחס הנתבע מבני האדם במצב שכזה; לקיחת אחריות מוסרית על הווייתם החברתית, תוך כדי שאיפה לתיקונה המוסרי-קוסמי, אך במקביל להימנע במפגיע מלעסוק בתיקונים שהנם מעבר לאפשרות פעולתם במסגרת קיומם הקונקרטי. (הוספה שיש לבחון את הכנסתה).

פרשנות זו המזהה את שם 'האדם' האמור בכתוב תחת השם הגנרי: 'בני האדם', או ליתר דיוק, בני האדם האוחזים בשרביט הנהגת החברה ואשר מתוקף אחריותם להחיל את החוק והסדר המוסרי בקרב כל בני האדם המסונפים לאותה חברה שהם מנהיגיה²⁸, נובעת מתוך הבנה ברורה בדברי הכתוב כי אין הוא מדבר באדם פרטי הנחשף למעשה כזה. אדרבה, פעולתו של אדם פרטי תחרוג לחלוטין מגבולות עשיית הצדק החברתי ההולם, באשר אין באפשרותו לחקור כראוי את מהות המקרה והנגזרת הימנו, ולכך אין לנו אלא 'בית הדין' אשר הוא האינסטנציה היחידה והבלעדית לקיים מנגנון ראוי והולם של שפיטה וענישה ולגזור את גורלו של הרוצח העומד בפניהם בדין. וביתר שאת, הוא היחיד שניתן בידיו הזכות 'להעמיד בדין' כל אחד ואחד מחברי הקהילה המסונפים לבית דין זה (בשם הצדק החברתי עליו אמון בית הדין, ובגין העובדה שכל אחד מחברי

²⁷ הגם שבהקשרו המסוים של מעשה הרצח, אין זאת הפעם היחידה במקרא בו מוצאים אנו את זיקה עניינית זו בין אופן ההתייחסות למעשה זה לעניינם של העדים, וכל' הכתוב (במדבר לה' לא') "פֶל מִכָּה נִפְשׁ לְפִי עֲדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ וְעַד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְּנֶפֶשׁ לְמוֹת' וְלֹהֵלֵךְ אֶתִּיחַס לְכַךְ בְּהִרְחָבָה.

²⁸ פרשנות שהייתה כאמור בעליל גם דעתו של רש"י כאשר לטעמו עניין ה-'באדם' האמור הכתוב היינו, 'בפני עדים'.

הקהילה מקבל על עצמו מעצם היותו מסונף לקהילה זו את מרות גוף שיפוטי זה, וכמו מוסר בידיו את הזכות להעמידו בדין בפניו ולגזור עליו את דינו. ויש עוד להאריך בזה).

נמצאנו למדים על שוני גדול הקיים בין שני הפסוקים. ניתן למעשה לקבוע כי שתי קטגוריות שונות של צדק עומדות לפנינו: נקמה וענישה. הפסוק הראשון עוסק בקטגוריית הנקמה, ואילו השני עוסק בקטגוריית הענישה! כמה תהומי הוא ההבדל בין השניים. 'הנקמה' נגזרת מתוך השאיפה לעשיית צדק קוסמי, תיקונו של העולם והשלמתו מאותם עיוותים וסיאוכים הרווחים וקונים בו שביתה. נקודת מוצאה של הנקמה ומגמת פניה אינה אלא בשמו של אותו נרצח אשר זעקת 'חללותו' הולכת ומהדהדת מסוף העולם ועד סופו. תביעה זו לא תבוא על סיפוקה עד אשר אותו 'פוגע' (וכאמור, בהקשר זה לא משנה מהותו ודעתו וכוונתו וכיו"ב) שעל שמו חרוט 'היעדר' זה, ייפגע גם הוא בהתאם, ובכך ייעשה סוג של 'צדק פואטי' כאשר 'הנקמה' תביא אל קיצו מצב בלתי נסבל, בו הפוגע ממשיך לחיות בשלווה באותו חלל בו 'חללו' של הנפגע זועק את זעקתו. אך אנו למדים מן הכתובים כי נקודת מבט זו הנה נחלתו של האלוהים לבדו, אשר הוא "שופט כל הארץ ואותה במשפט יעמיד"²⁷. אך "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם"²⁸ ושתי טריטוריות פועלות כל אחת על פי דרכה האופיינית לה. בכל הנוגע לטריטוריית 'בני האדם', להם אין כל שיג ושיח עם עיקרון הנקמה ותכליתה! דעתנו הצרה כבני אדם אינה מוכשרת אלא לאמת באמונה את עצם עובדת היותה של הווייתנו מעוגנת קוסמית בתוך מסגרת של מוסר וצדק אלוהי, אך השגה תבונית-אמונית זו מצטמצמת לפן השלילה בלבד. היינו, בכך שמעשה רצח זה יצר מציאות של 'היעדר', וכי מציאות כזו היא בלתי אפשרית בראיית המוסר המוחלט, וממילא נדרשת לעומתה 'הנקמה' כתגובה כמעט רפלקסיבית של הצדק האלוהי.

ואך זאת יש להוסיף. עצם היות תפיסה מוסרית מזוקקת זו מקננת בדעתנו, היא לכשעצמה כעדות מובהקת לכך שעולמנו הקונקרטי הוא עולם שנוכחות אלוהית בו וכי יש בו דין ויש בו דין, הוא המביאנו לכלל היסק מוסרי כי עיוות מוחלט שכזה לא יכול להתקיים בעולם שהדין והדיין בו - אך עד כאן תמצית השגת דעתנו, ומכאן ואילך - בולמים אנו את פינו!]

²⁷. כלשונו של ר"ש אבן גבירול, בפיוטו הידוע אשר מושר בקהילות הספרדיות בתפילת שחרית ביום א' של ראש השנה, ואצל בני תימן - בשחרית של כל עשרת ימי תשובה.

²⁸. תהלים קטו טז.

פרק ד': עוד על עניינה של 'הנקמה' האלוהית לעומת הענישה האנושית

עיקרון זה המעגן את 'הנקמה' בטרטורית 'השמים' - נחלתו של האל, מוצאים אנו באופן נפלא בדברי משורר תהלים:^{<?>}

אַל נִקְמוֹת ה' אֵל נִקְמוֹת הוֹפִיעַ. הַנְּשֵׂא שֹׁפֵט הָאָרֶץ, הִשֵּׁב גְמוּל עַל גְּאִים. עַד מָתִי רִשְׁעִים ה', עַד מָתִי רִשְׁעִים יַעֲלוּ. יִבְיְעוּ יִדְבְּרוּ עֵתָק, יִתְאַמְרוּ כָּל פְּעֻלֵי אֹן. עִמָּךְ ה' יִדְכָּאוּ וְנַחֲלֶתְךָ יַעֲנוּ. אֲלֻמְנָה וְגַר יִהְרְגוּ וִיתוּמִים יִרְצְחוּ. וַיֹּאמְרוּ לֹא יִרְאֶה יְהוָה וְלֹא יִבִּין אֱלֹהֵי יַעֲקֹב. בִּינוּ בְּעָרִים בְּעַם וּכְסִילִים מְתֵי תִשְׁכִּילוּ.

רצף הפסוקים נפתח בהכרזה כי משפט האל הוא משפט של 'נקמה' - משפט שתכליתו השלמת העולם ותיקונו הקוסמי. האל הוא בלבד מסוגל להכיל באורח משפטו את עקרון הנקמה! רק משפט שאין לו שיג ושיח עם הקונקרטיות והנו אלוהי וטרנסצנדנטלי בהחלט, הוא יכול להשתית את הנקמה כעיקרון משפטי אפריורי מנחה. ממשיך הכתוב "הנשא שופט הארץ השב גמול על גאים" - רק המשפט הטרנסצנדנטי ביותר ("הנשא שופט הארץ") מכיל בתוכו את הנקמה, והוא זה אשר מסוגל להשיב ל'גאים' (כאלו המזהים את עצמם בתוך המציאות כסיבת עצמם, ומתוך כך באים לידי עיוותים מוסריים אנושים כדוגמת מעשה רצח) כגמולם. האימות הברור להיות הנקמה מפעמת ביסוד המשפט הקוסמי מוכח לדברי משורר תהלים מתוך המציאות עצמה: "עד מתי רשעים יעלוזו" וכו'. הכתוב הולך ומפרט סדרה ארוכה של עיוותים מוסריים מוחלטים המתקיימים בתוך המציאות ואשר אין כל דרך בעולם לשרשם ולהחיל על ראשם את הדין הראוי להם, וכפי שקובע המשורר בהמשך הכתוב: "מי יקום לי עם מרעים, מי יתיצב לי עם פעלי און. לולי ה' עזרתה לי כמעט שִׁכְנָה דוּמָה נִפְשִׁי". זו הכרה ריאליטית כי בערבו של יום אין באמת דרך ראויה ויעילה להתמודד עם הרשע בעולם, בלעדי הדין האלוהי - הצדק הקוסמי, או את"ל, עיקרון הנקמה. וכפי שמסכם המשורר את דבריו במילים: "וַיֵּשֶׁב עֲלֵיהֶם אֶת אֹנֶם וּבְרָעָתָם יִצְמִיתָם יִצְמִיתָם ה' אֱלֹהֵינוּ", וכפירושו של בעל המצודות: "בהרעה עצמה שהביאו עלי בה יכריתם ה'. יצמיתם ה' - כאומר אף אם יתמהמה בוודאי יכריתם ולא יהיו נקיים מן ההכרתה"^{<?>}.

אך אם בכוחה של דוקטרינת הנקמה להבטיח עולם שלם נטול כל עיוות ורכב מוסרי, הרי שדוקטרינת השפיטה והענישה 'צנועה' בהרבה ושונה בתכלית: אין היא מתיימרת להחיל את הצדק האלוהי באופן מלא

<?>. תהילים צד.

<?>. את חוסר היכולת להשיג את אופן פעולת האל בעולמו כמו את כלי משפטי זה של 'נקמה', מזהה משורר תהלים 'כבערות וכסילות'. קריאתו: 'בינו בוערים בעם וכסילים מתי תשכילו' מקבילה לקריאתו הידועה האחרת 'במזמור השיר ליום השבת' (תהלים צב ז): 'איש בער לא יידע וכסיל לא יבין זאת', שתי הקריאות מתייחסות למציאות האנושית הנראית כריקה ומנוערת מזיקת המשפט האלוהי וכי לית דין ולית דיין. לטעמו של משורר תהלים בהשקפה שכזו ישנו אלמנט מובהק של בערות וכסילות, היינו, חוסר יכולת לקלף את המציאות מקליפתה החיצונית-קונקרטית ולחשוף את הרובד הפנימי-אזוטרי האצור בו, זה הנשוא בחובו את החוק האלוהי ואורח התנהלותו. בהקשר זה אכן כולנו בבחינת 'כסילים' ונבערים מדעת' ורק התעלות תבונית שכמעט ויש בה ממד מדיטטיבי יכולה לחשוף פתח צר בהשגה שכזו, וכלשון משורר תהלים במזמור ליום השבת: 'עלי עשור ועלי נבל עלי היגיון בכינור', התבוננות הרואה בעולם מציאות הרמונית וכולית (עניין ה-'היגיון בכינור', תפיסה מתוך גישה הרמונית), כזו ששדרת ראייתנו הקונקרטית בה אינה אלא פן חד ממדי של מציאות זו, וכי בערבו של יום הרמוניה זו חייבת לבוא לכלל מימוש מתוקן והולם ('כי הנה אויבך יאבדו וכו' צדיק כתמר יפרח וכו' להגיד כי ישר ה' צורי ולא עוולתה בר'.).

בעולם כולו. יומרה זו בלתי אפשרית בעבורה והיא אף איננה מזהה כוונה זו כייעודה. הדבר שאותו היא מזהה באחריותה מעוגן בתהליך ההתייחסות הבא: הזדקקות אל הצדק האלוהי והבנה ברורה של טיב העיקרון האידיאי האצור בו, ומתוך כך בחינת אופן הבאתו מן הכלל אל הפרט (דדוקציה) תוך כדי ביצוע עידון (סובלימציה) לעיקרון זה והכרה מנחה ולפיה החלתו במציאות הקונקרטיית כרוכה בהתאמה פרגמטית, וכי רק החלה במתכונת זו תוכל להבטיח את יישומו בצורה מכוונת ביותר בתוך מציאות אנושית קבועה ומסוימת.

אין כמו מקרה מעשה רצח היכול להוות פרדיגמה נפלאה לעקרון זה: מצד אחד העיוות הקוסמי זועק ועולה בגינו של מעשה זה, אך מצד שני אין בכוחה (וממילא אף בזכותה) של דוקטרינת השפיטה והענישה למלא באמת את ה'חלל' ולתקן כראוי את העיוות שנוצר. מקרה קין הוא הדוגמא הראשונה ואולי אף המובהקת ביותר לקונפליקט בלתי פתיר זה: מחד משרטט אלוהים בפני קין בצורה החריפה ביותר את משמעות עוונתו במישור הקוסמי והאופן שבו מעשהו חרט למעשה על מצחו אות קלון²⁷ עד יומו האחרון. ומאידך, אלוהים כמו 'ממלט' את קין ממוות ומקנה לו הגנה מיוחדת על מנת למנוע מצב שבני האדם יפגעו בו נפש. הבה נתבונן בלשון הכתוב בהקשר זה: "ויאמר לו ה', לכן כל הורג קין שבעתיים יוקם, וישם לקין אות לבלתי הכות אותו כל מוצאו". שני מרכיבים אלו, המניעה מהריגתו והצדק הקוסמי שעוד ייעשה בעתיד, כרוכים זה בזה במין נוסחת צדק אניגמטית: האופן שבו מטעים הכתוב את הסיבה שיש להימנע מהריגת קין, נעוצה בעובדה כי הצדק שיש לגזור על קין הוא צדק קוסמי במהותו וממילא הוא מן הנמנע בעבור בני אדם. זאת ועוד, מוסיף הכתוב ומורה כי הנקמה מקין לא תתמש אלא אך בעוד כשבעה דורות.

להוראת צדק זו משמעות עצומה ומרחיקת לכת - הוראה המאמת בפנינו להפליא את טיבו של 'הצדק הקוסמי'. להבדיל ממנגנון השפיטה והענישה שהנו אפוסטריורי בהגדרתו, דהיינו, עליו להיות פרגמטאי ולהתכתב תמידית עם מכלול נתונים חיצוניים ומגבלות אובייקטיביות קיימות שבתוכם הוא פועל (כמו לדוגמא: הכרה באפשרות של טעות, קיחה בחשבון מקרים נוספים אפשריים, ובעיקר, שקלול ההקשר הכללי ותועלתו לאור התייחסות למקרה הפרטי), הנקמה מחויבת אך ורק לעצמה! וזאת באשר היא עושה דברה של מערכת צדק אפריורית בהחלט, כזו שהיא קודמת למציאות ואינה פועלת תחת כל קטגוריה קונקרטיית כלשהי, הן בקטגוריית הזמן והן בקטגוריית המקום. אדם רצח בנקודת זמן מסוימת בהיסטוריה ולאחר אלפי שנים נעשה ונשלם הצדק איכשהו ומתישהו. הדעת האנושית והאינסטינקט המוסרי הנלווה לה אינם יכולים לסבול גזירת צדק 'מעוות' שכזה, והמקסימום שיכול האדם לאמת בדעתו ביחס למערכת צדק זו היא בשני אופנים: האחד, בעצם ההכרה והאימות האמוני בדבר היותו של 'צדק קוסמי' והיותנו אנו מסונפים ותלויים בצדק זה בין אם נחפוץ בכך ובין אם לאו. והשני, בהתאמצות מקסימאלית של האדם, אתית וקונסטיטוציונית גם יחד, למצב את 'מערכת דינו' קרובה וחופפת ככל האפשר לדין ולצד האלוהי אותו אימת בדעתו, ולשאיפה כי אופן חריצת דין החוטא בבית דין של מטה יתאם את חריצת דינו בבית של מעלה, ובכך תזכה אותה חברה אנושית להחיל בתוכה חיי מוסר וצדק הקרובים ביותר לתבנית החיים המוסריים כפי שהם משתקפים במודל הצדק האלוהי המוחלט²⁸.

"שבעיים יוקם קין!" מכריז הכתוב. אלוהים בעצמו מורה על הכוונת עונשו של קין וע"כ היותו נעוץ בעיקרון הנקמה. רק הנקמה בכוחה לממש את ה'צדק' במקרהו של קין. וממילא רק מי שבידיו הנקמה יכול

<?>. ברי הדבר כי מכאן המקור למונח הרווח 'אות קין' - אות קלון הנחקק על עושה מעשה שאין הימנו דרך חזרה וימשיך ללכת עמו עד יומו האחרון

<?>. וראה עוד להלן בדברינו אודות מתכונת החיים היהודיים בארץ ישראל והיחס אל הרוצח בהקשר זה.

לבצע ולעשות זאת, ולכך כמו היה אלוהים עצמו נוטל את האחריות על דינו של קין ומעגנה תחת רשות שיפוטו הבלתי תלויה. ואם תמהנו לעיל על חוסר הצדק שבהענשת צאצאיו של קין על מעשהו, הרי שכאן נחשפים אנו ביתר שאת לחריפות דרך פעולתה של הנקמה. העובדה כי באופן דטרמיניסטי לחלוטין קיומם של צאצאים אלה (כמו קיומם של כל בני האדם באשר הם) איננו בחלל ריק, אלא כחלק מכוליות קוסמית אינסופית ההולכת דורות אחורה ודורות קדימה, היא זו הגוזרת על ראש צאצאיו של קין לשלם ולספוג את דין הנקמה האלוהית. אכן, איתרע גורלם של צאצאים אלו להיארג בתוך מהלך צדק פלאי שכזה ואף לשלם ע"כ מחיר אישי קשה ביותר.

פרק ה': על אופיו וטיבו של המוסר האנושי בתצורתו המשפטית

הסיבה שאין דינו של קין מסור בידי בני האדם אלא אך בידי שמיים, נעוצה בעיקרון אותו הצבנו לעיל, ולפיו על מנת שניתן יהיה להרוג את קין יש להביא את דינו בפני מנגנון מוסמך ומוכר ה"ה: 'בית הדין'. רק מנגנון זה סוברני לסקור ולבחון את מעשהו זה לאור הדין והצדק, ואך לאחר תהליך משפטי עמוק ומורכב של בדיקה וחקירה שתי וערב ואימות עובדתי מלא, יהיה מזכותו וחובתו כאחד להכריע את דינו למוות. ולכך הרי במשמע, כי זכותו של קין להמשיך ולחיות את חייו בצורה סדירה ונטולת איום וכי דמו מותר בשום פנים ואופן! וכל זאת לאור כך כי החיים בעולם הקונקרטי הנם חיים שהדין האלוהי אינו אימננטי בתוכם וכמו הם פועלים עפ"י חוקיהם הטבעיים והפנימיים משל עצמם. אין התרת דמו מתקימת אך ביחס לצדק הקוסמי שנעץ במצחו את אות קלון הנצח, כך שבערכו של יום אין לנו מקרה קלאסי יותר ממקרה זה להוראה השיפוטית הידועה 'חייב מיתה בידי שמיים'. אך זאת יובהר, כי חלילה יהיה אם הצדק האנושי (זה שחובתו להיעשות ולהיראות גם יחד) ימנע מליטול יוזמה ולקחת אחריות מוסרית על הצדק החברתי ולרדוף אחר צדק זה בכל תנאי ומצב שהוא. וצא ולמד בעוצם הפרדוקס הנעוץ בסיפורו זה של קין: מחד אלוהים כביכול מתיר לעצמו לבוא חשבון עם צאצאיו - אלו שלכשעצמם לא חטאו ולא פשעו, להשית עליהם את הדין וליטול את חייהם, ואילו הפושע עצמו דמו אסור והוא אף זוכה למטריית הגנה מפני כל אפשרות של פגיעה בו. דבר זה מלמדינו כי היחס בין הצדק האנושי לזה האלוהי אינו רק דואלי בטיבו (תוך כדי שאיפת זה האנושי להיות קרוב ומותאם ככל האפשר לזה האלוהי), אלא לעיתים אף דיכוטומי, כמו למשל במקרהו של קין, יחס גמולי שכזה הגובה את תוצאות מעשהו של קין ממי שהם נכדי נכדיו, הוא מין יחס שעל הצדק האנושי לראותו כמעשה אנטי מוסרי בצורה מובהקת, כזה היש להיאבק בו ולעוקרו מן השורש. שורה תחתונה: על הצדק האנושי להיות מוצמד לשאיפה לכינונה של חברה אנושית נורמטיבית ומהוגנת, והסדרת מערכות היחסים בין בני האדם בצורה האופטימאלית ביותר, תוך כדי שלילה מוחלטת של מה שלא עולה בקנה אחד עם השקפת צדק זו.

נמצינו לאור האמור כי אות הקלון הניתן במצחו של קין נושא בחובה עניין כפול - שהוא אחד: להטביע בקין את אות החוטא המוחלט - כזה שיעיד בו כי אין באפשרותו לתקן ולהשיב את דרכיו. ומאידך, באופן פרדוקסאלי דווקא העובדה כי חטאו הוא חטא עולם מעניקה לו את אותה הגנה בפני הקמים עליו להורגו, באשר חטא קוסמי שכזה אין דינו מסור אלא בידי מי שאמר והיה עולם ואך הוא זה האוצר תחת כסא כבודו את צדקו ותיקונו של העולם.

כמה מופלא לאור כל האמור לקרוא את דבריו הידועים של רבי שמעון בן שטח²⁷ 'תניא אמר רבי שמעון בן שטח אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה ורצתי אחריו וראיתי סייף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר ואמרתי לו רשע מי הרגו לזה או אני או אתה אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי שהרי אמרה תורה על פי שנים עדים יומת המת היודע מחשבות יפרע מאותו האיש שהרג את חבירו אמרו לא זזו משם עד שבא נחש והכישו ומת' זאת תמציתה של המשוואה: דינו של הרוצח או שהוא מסור בהכרח 'בידי אדם', וזה באופן 'שופך דם האדם באדם' - היינו, שישנם עדים למעשה זה עצמו²⁸, וכפי המפורש בדברי

<?>. סנהדרין לז' ע"ב

<?>. וראה עוד להלן בעניין העדים והיותם כמין 'עדי קיום' למעשה הרצח ולא אך בבחינת בירור בעלמא, דבר המטעים ביתר שאת את העיקרון אותו מציב ר"ש בן שטח ולפיו אע"ג שישנו אימות מוחלט ביחס לעובדות, נעדר האימות 'הקיומי' של ראיית העדים. ועוד ראה להלן בהתייחסותנו להלכת ה-'הכנסה לכיפה' במקום בו ישנו ליקוי פרוצדוראלי בעדותם של העדים,

ר"ש בן שטח, או לחילופין בידי 'יודע מחשבות' שהוא זה 'שיפרע מאותו האיש שהרג את חברו'. והפוך
והבן היטב במאמר זה דכולה ביה.

פרק ו': בחינה נוספת של היחס התורני-מוסרי בעניינו של 'הרוצח'

נעבור עתה לעיון בפשרם של רצף הכתובים הנזכרים בפרשת משפטים ועוסקים כולם במעשה הרציחה וההתייחסות המתחייבת אל הרוצח:

מִכָּה אִישׁ וּמַת מוֹת יוֹמַת: וְאֲשֶׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אָנָּה לְיָדוֹ וְשָׁמַתִּי לָךְ מִקּוֹם אֲשֶׁר יָנוֹס שָׁמָּה: וְכִי יִזְד אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהַרְגוֹ בְּעֶרְמָה מֵעַם מִזְבְּחֵי תִקְחֶנּוּ לְמוֹת.^{<?>}

הכותרת אותה יש להעניק לטעמי לרצף כתובים אלו כהקשר מאפיין כללי היא: 'הפגיעה בזולת כאקט של פגיעה מוסרית-קוסמית, המסורה ביד המשפט האנושי: בכתובים אלו ישנה סדרה של התרחשויות, שהצד השווה ככולן הנו שהן עוסקות בצורות של פגיעה שונות בזולת, אם באופן החמור ביותר של 'נטילת נפש', ואם באופנים קלים יותר כמו פגיעה גופנית, קללה, וכיו"ב. לאורך הכתובים ניתקל במוטיב שיטתי החוזר ונארג בין כל מקרה ומקרה, והוא ביחס לשאלת ההתייחסות האנושית למקרים אלו, האם הם מסורים לחלוטין בידי המשפט האנושי והיחס הקונקרטי, ובאיזה אופן, או שמא הנם מופקעים לחלוטין מיחס זה, ואינם אלא מסורים בידי שמים והיחס הקוסמי? וכמובן אם ובאיזה אופן, מקרין היחס הקוסמי על היחס המשפטי-קונקרטי?

הכתובים נפתחים בהוראה הנחרצת: 'מכה איש ומת מות יומת', וכבר עמד ע"כ באבן עזרא על אתר וכתב: 'כל מות יומת הדבר תלוי בבית דין חוץ מאחד'. רצונו לומר, כי ההוראה בה"א הידיעה האצורה בכתוב זה, מורה לנו על כך כי מוטלת החובה המשפטית-מוסרית על בית הדין לדון את דינו של הרוצח למוות, וכי מיתתו זו של הרוצח היא אך תלויה בבית הדין, ר"ל, חובת המתתו של הרוצח הנה חובה היוצאת ובאה מבית דינה של הצדק המוחלט באשר חטאו המוסרי הוא כלפי שמיא, ולכך מדין שמים עליו למוות, אלא שמיתתו זו תלויה בבית דין, דהיינו, נכנסת לתוך מתכונת הצדק האנושי הפועלת על פי כלליה המסוימים שלה. אך כאן בא הכתוב השני ומוציא מכלל ההוראה האמורה בכתוב זה: 'ואשר לא צדה והאלוהים אנה לידו ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה': כתוב זה אומר דרשני עד למאוד, כי לכאורה הכתוב לא בא אלא לומר כי במקום בו לא קיימת כוונת זדון מצידו של הרוצח הוא פטור ממוות, וא"כ מה עניין 'והאלוהים אנה לידו' - דהיינו, ההוראה על כך כי איכשהו מתישהו ימצא האלוהים את הדרך להביאו על עונשו, והתמיהה רבה מה נפקותא יש לקורא האנושי מכתוב זה מעבר לעצם העובדה שבמקרה של אי כוונת זדון מצידו של הרוצח הוא נפטר מן המוות, כי הלא ההוראה הקוסמית בדבר הנהגת האל במקרה שכזה הנה למעלה מכל זיקה אופרטיבית של יצור אנוש? וביתר שאת, ראה מאמר חכמינו^{<?>} על כתוב זה:

'ר"ש בן לקיש פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא ואשר לא צדה והאלוהים אנה לידו וגו' כאשר יאמר משל הקדמוני מרשעים יצא רשע וגו' במה הכתוב מדבר בשני בני אדם שהרגו את הנפש אחד הרג בשוגג ואחד הרג במזיד לזה אין עדים ולזה אין עדים הקב"ה מזמין לפונדק אחד זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונפל עליו והרגו זה שהרג במזיד נהרג וזה שהרג בשוגג גולה'.

ומדברים אלו למדנו כי כתוב זה מתייחס אף אל רוצח במזיד, כאשר הכתוב בא ומלמדנו כי 'האלוהים

<?>. שמות כא' יב'-יד'

<?>. מכות י' ע"ב

אנה לידו' וכי הרוצח יבוא אל מותו מתישהו בעתיד בקונסטלציה מסוימת. השקפה שכזו בוודאי שאינו עולה עם פשוטו של מקרא זה שעוסק אך במקרה של 'ואשר לא צדה' היינו, ברוצח בשוגג, והתמיהה מתעצמת עוד יותר היכן ראה זאת ריש לקיש בכתוב שלפנינו? וככלל, מה עניין יש לנו הקוראים בידיעה חסרת כל נפקותא זו?

אלא כי הדבר מלמדינו כי כתוב זה בא כהמשך ישיר לכתוב שלפניו, ובהמשך למתבאר לעיל, בא ומורה בעדינו כי ישנו יוצא דופן מובהק במעשה זה של רציחה, שהנו מחד החטא המוסרי הקוסמי 'כלפי שמיא', והוא החמור ביותר שניתן לעלות על הדעת, ומאידך הנו גם חטא חברתי – 'בין אדם לחבירו' מן המדרגה הראשונה, כי אין דבר הפוגע יותר בזכויות הפרט ובסדר החברתי יותר ממעשה זה של רציחה. כך שדינו של הרוצח בפועל אומנם מסור בידי אדם, היינו 'בית הדין', אך על בית הדין להבין היטב את המשמעות שבעצם הדין הנמסר בידיהם הוא בראש ובראשונה זה 'הקוסמי' הנגזר על אדם בגין מעשהו. כאשר המשך הכתוב שלפנינו מורינו כי לעיתים יהיו מקרים אשר ייצאו מן כלל זה, וזאת בגין כך שהאפשרות להביאו את דינו של אותו רוצח בפני בית הדין תהיה מן הנמנע, כגון במקום בו לא יהיו עדים²⁷ שייראו את מעשהו, או לחילופין במקום בו הרצח נעשה בשוגג שאו לא רק שמן הנמנע בעבור בית הדין להורגו, אלא הדבר אף אסור בתכלית²⁸ וכאן בא הכתוב ומודיענו על כך כי המשמעות במקרים שכאלה היא, כי 'הדין קוסמי' מופקע מידי אדם וחוזר למקורו להיות 'דין שמיים', כאשר אותו 'דין שמימי' יידע למצוא מסילות אל אותם אלו אשר דינם לא יכול לבוא עדי מנגנון הדין האנושי ויקיים בהם: 'והאלוהים אנה לידו'! ובעצם ריש לקיש מורינו את הלימוד הרעיוני העצום האצור בכתוב זה: דינו של הרוצח חוזר אל האלוהים והוא זה אשר ישיב לו גמולו בראשו. הוראת פשוט זו מאירה להפליא את המשוואה אותה מציב ריש לקיש בדבריו: כי ההורג בשוגג שווה בהקשר זה להורג במזיד בלא התראה ולהיפך, והצד השווה שבהם שהנם נחלת הדין האלוהי²⁹.

<?>. בדברי ר"ש בן לקיש הנזכרים, שוב מוצאים אנו את עניין 'העדים' במעשה הרציחה, כפי שכבר עמדנו ע"כ לעיל, ועוד נעמוד ונטעים להלן.

<?>. וזאת באשר שאלת המוטיבציה לכיצוע החטא עומדת ביסוד מערכת המוסר והשפיטה האנושית, וכי במידה ובלתי ניתן לבסס את הנחת הכוונה יהיה הדבר מן הנמנע בביסוס האשמה כלפי העומד בדין. כי זאת המשוואה של המנגנון המשפטי ואין בילתה: שפיטה, אשמה, גזר דין, וכל סטייה מן האפשרות לבסס כל אחד ממרכיבים תמנע חיוב בדין. ברם, שונה הדבר בהחלט ביחס ליחסו של 'הדין הקוסמי', שבו אלמנט ההאשמה הוא מינורי עד כדי בלתי קיים, כפי שאנו מוצאים בהשתת עונש מוות על בעלי חיים בגין הריגת אדם, וכפי שמצאנו לעיל ביחס לענישתם של צאצאי קין בגין מעשה סבם, מקרים שבהם ברי הדבר כי בלתי ניתן לבסס 'האשמה' במובן המשפטי הטהור.

<?>. וראה בזה עוד להלן בדברינו באבחנה שבין 'התורה הכתובה' ל-'תורה הנקראת', ועפ"י המתבאר שם יש להאיר להפליא את לשונו של ריש לקיש: 'כאשר יאמר משל הקדמוני וכו' וכלשונו של רש"י: 'התורה שהיא משל הקב"ה שהוא קדמונו של עולם והיא אמרה מרשעים יצא רשע', ובוודאי שלשון זו היא ייחודית עד כדי תמוהה; אלא כי לשון זו מרמזת על היותה של הוראת הכתוב ע"כ כי 'והאלוהים אנה לידו' קשורה ונובעת מאותו רובד תורני מסוים אותו אנו מזהים כ-'תורה הכתובה' רובד זה הרי הוא 'משל הקב"ה שהוא קדמונו של עולם', היינו פרדיגמה ('משל') מוסרית הקמאית במהותה למציאות הקונקרטי (אפירורית) ולעומתה ולאורה היא מתוכננת ומתעצבת באופן מכוון, ואשר 'משל קמאי' זה הוא המבשר את בשורה זו ולפיה 'והאלוהים אנה לידו', וכפי שאנו מטעימים זאת להלן: את גזירת הדין הקוסמי על הרוצח לומדים אנו מתוך הזדקקות אל ממד 'התורה הכתובה', ולא אל זאת 'הנקראת'. ודו"ק היטב.

פרק ז': עניין מנוסת הרוצח אל ערי המקלט

סיומו של הכתוב מורה את ההוראה הידועה ולפיה 'ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה': כאן אנו מתבשרים לראשונה על כך כי על הרוצח בשוגג לנוס למקום מסוים ולהיות שם. בכתוב לא מתבאר להדיא מהו אותו מקום ומה פשרו? אך מכתובים שעוד נביא להלן אנו יודעים כי מדובר ב-'ערי מקלט' - ה"ה אותם ערים שנבנו במיוחד עבור מגורי הלויים בארץ ישראל, ובהקשר לכתוב המסוים שלפנינו מוצאים אנו בדברי חז"ל²⁷ כי הכתוב עוסק בתקופת היות בני ישראל במדבר, ובכך שבתקופה זו אותו 'המקום' האמור כאן הוא 'מחנה לויה', מקום שבהחלט מקביל בעניינו לאותם 'ערי מקלט'. כך או כך, הוראה מסיימת זו של הכתוב בהחלט צריכה לימוד, איך וכיצד היא מתקשרת ובאה עם חלקו הראשון 'ואשר לא צדה והאלוהים אנה לידו'? אלא כי כאן למדים אנו את עומק עניינה של אותה 'מנוסה' לערי מקלט. הדעת נותנת כי יש למתוח קו בין מצבו המקולל של קין בגין מעשהו בכך שהוא 'נע ונד בארץ וכו' לבין עניינה זה של המנוסה. כי 'ארץ ישראל', או לחילופין 'מחנה ישראל', מייצגים בהגדרתם את מסגרת הקיום האנושית והנורמטיבית, מסגרת המושתתת על אתיקה ומערכת משפט האמונה על החלתה ויישומה כרבעי של אתיקה זו. למסגרת זו אין כאמור את היכולת ו/או את הזכות להעמיד לדין את אותם הנזכרים במאמרו של ריש לקיש ולהשית עליהם את המתחייב להם מצד הצדק הקוסמי, אך כפי שכבר ביארנו לעיל בסיפורו של קין, אנשים אלו אינם יכולים להמשיך ולקנות שביתה של התגדלות בקרקע, העובדה כי על שמם חרוט אותו 'היעדר מוחלט' שזועק ועולה מן האדמה (שוב ראה לעיל בעניינו של קין) הופכת את נוכחותם הצורנית הקבועה לבלתי נסבלת בעליל (שזהו בעצם עניין החיים בארץ ישראל וירושתה; קביעות ארצית כמתכונת מוסרית מכוונת וראויה), כך שבעצם אנשים אלו הריהם כמשא בלתי נסבל למערכת האנושית הנורמטיבית, מחד, היא אינה יכולה לשופטם ולהשית על ראשיהם את דינם הראוי להם, ומאידך גם אין מסוגלת להמשיך ולקיימם בתוכה כאילו לא אירע דבר מעולם. כאן בדיוק נכנסת הוראת 'המנוסה' לערי המקלט²⁸: ערים אלו (או לחילופין 'מחנה שכינה') הנם בבחינת 'שום מקום' בתוך מקום (X טריטוריה), הלויים אינם נוחלים את הארץ, אין להם חלק ונחלה בתוך מסגרת הקביעות האנושית הנורמטיבית²⁹, הם כולם מסורים 'בידי שמיים' וממקור זה נחלתם, כדברי הכתוב³⁰ 'אני חלקך ונחלתך', כך שבעצם טריטוריית קיומם אינה אלא כמין טריטוריה המופקעת ממסגרת הנחלה האנושית והקבועה והיא נחלת שמיים. וכאן בהקשר זה מתחברים אנו לעניין מנוסתו של הרוצח, המקום היחיד בו איכשהו ביכולתו של הרוצח לקיים עצמו זה במקום שהוא שום מקום, וכמו היה הדין הקוסמי מצווה ואומר, הביאו את אדם זה אליי, אך אני ביכולתי להתייחס אליו כראוי לו ולהשיב גמולו בראשו. כך שאם נתבונן היטב נמצא שהרוצח בעצם בורח אל דינו, היינו, בורח אל אותה 'קורת גג' של צדק שאך היא אמורה ויכולה

<?> . מכות יב' ע"ב והובא ברש"י על אתר.

<?> . בחרתי להשתמש בל' רבים לאור לימודו של ריש לקיש האמור לעיל המטעים את ראשית דברי הכתוב הן ביחס לרוצח בשוגג והן ביחס לרוצח במזיד ללא עדים, דבר שלכאורה מחייב כי חלק הסיפא של הכתוב מתייחס לשניהם גם יחד. והגם שמנוסתו של הרוצח במזיד לעיר מקלט אינה ברורה כלל ועיקר, והדבר מתפלג קודם דינו או לאחריו. ובעניין רוצח בלא עדים, הרי כי ממה נפשך, אם אף לא אחד ראהו רוצח, הרי כי בלתי סביר שאותו רוצח ינוס מיוזמתו לעיר מקלט, וכי למה שיעשה זאת? ובמידה ואכן כן היו עדים, אלא שהיה זה ללא התראה או כיו"ב, הרי כי להלכה פוסקים אנו כי יש להכניסו לכיפה ולוודא את מיתתו שם ולא להניח לו לנוס לעיר מקלט ולהציל את חייו. וראה עוד בזה להלן. עכ"פ, מצאתי להעיר כי אין בדבריי אלו כל הקשר של הלכה למעשה.

<?> . ראה דברי הרמב"ם לאורך כל פי"ג מהל' שמיטה ויובל, והבן היטב דבריו שם.

<?> . במדבר יח' כ', והובא בדברי הרמב"ם האמורים.

'לטפל' כיאות בעניינו.

לסיכום, ביאור מתומצת של שני כתובים אלו: בתחילת הכתוב באה ההוראה ע"כ, כי במקום בו אין בכוחה של מערכת הדין האנושית ליישם את הצדק הקוסמי, או אז הדין בהחלט חוזר למקורו הקוסמי, וכי הוא זה שעוד ייתן באותו רוצח את דינו. בהמשך, מורה הכתוב ומסיים ואומר 'ושמתי לך מקום לנוס שמה' - דהיינו, זאת שורת הסיכום של 'הפתרון' כביכול למצבו הבלתי נסבל של אדם זה. עפ"י כתוב זה הרי כי באותה מידה בה הדין הקוסמי ממלט את הרוצח ממצבו הבלתי נסבל נטול המקום (וכנ"ל גם מאפשרות הפגיעה של 'גואל הדם', עניין שעוד נתייחס אליו בהמשך), כך הוא גם בעצם 'קולט' אותו עליו, מכניס אותו תחת כנפי חסותו ומעטה דינו מסור אך בפני 'בית דין של מעלה'>.

<?>. ישנם הקשרים רעיוניים והלכתיים נוספים הקשורים לעניין זה של בריחה לערי מקלט ולהלן עוד נרחיב את הדיבור ע"כ, אך כעת לא באתי אלא להאיר את פשר שני חלקי הכתוב הנזכר.

פרק ח': עניין המזבח בהקשרו של הרוצח

כהמשך ישיר לשני הכתובים הנזכרים, בא ומתייצב הכתוב השלישי בסדרת כתובים זו ובדייקא כתשובת משקל ישירה לזה האחרון:

'וכי יזד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות'.

גם ביחס לכתוב זה התמיהה זועקת מאליה, הלא זה בדיוק עניינם של שני הכתובים האמורים לפניו, אבחנה בין מצב שבו 'מכה איש ומת מות יומת' לבין 'ואשר לא צדה וכו', דהיינו, אבחנה מוכרחת בין מזיד (מות יומת) לשוגג (ושמתי לך מקום וכו'), וא"כ על מה ועל למה חזרה נוספת זו? גם אזכורו של המזבח בהקשר זה היא תמוהה על פניו ביותר, מה יש בו במזבח זה שעליו קורא הכתוב 'מעם מזבחי תקחנו למות'?

ועפ"י דברינו הקריאה בכתוב זה כהמשך ישיר לשניים הקודמים לו היא כמין חומר ממש; כי בכתוב זה ההוראה באה כהפכית לכתוב הקודם לו, כי אם בכתוב קודם האירנו הכתוב ע"כ כי במקרים מסוימים חוזר הדין למקורו 'הקוסמי', הרי שבכתוב שלפנינו בא החידוד וההדגש הנוסף, בכך כי במקום בו מעשה הרצח נעשה במזיד הרי שאין כל אפשרות מילוט הימנו! כי אל יעלה בדעתו של הרוצח לברר בעבורו את דינו וכביכול למסור את דינו 'לשמיים', כמו למשל הימלטות אצל 'המזבח', וכפי שלמדו חכמים במס' מכות²⁷ ע"כ שזאת הייתה מחשבתו של יואב בן צרויה (מתוך לימודו את כתוב זה בדיוק) בכך שבכוחו של המזבח להעניק לו קורת גג של הצלה, דבר שגרם לו לברוח ולאחוז בקרנותיו וכפי המופיע בכתובים בס' מלכים²⁸. והעניין הוא בכך כי המזבח באשר היותו נקודת ההשקה בין האדם לאלוהיו, הריהו כמעט בבחינת אבטיפוס לטריטוריה שהיא 'אלוהית' בהגדרתה, דבר היכול להכשירו להיות מתאים להכיל בתוכו את הרוצח כדין עיר מקלט, וכאן בא הכתוב ומדגיש כי דבר זה לא יעלה על דעת וכי יש למנוע בכל מחיר את האפשרות שבה ינצל הרוצח לטובתו את דואליות זו של 'הצדק' (זה האנושי לעומת זה הקוסמי-אלוהי), אלא אדרבה, גם אם במקרים כמו רצח בשוגג ההימלטות לעיר מקלט או אצל המזבח תהיה בעבורו גם בבחינת חסינות מפני פגיעה (מצד גואל הדם, וכמו במקרהו של קין הזוכה להגנה בדמות אותו את קלון שעל מצחו), עדיין במקום בו הרצח נעשה במזיד אין ההסתופפות בצל שדי יכולה להעניק חסינות כלשהי מפני ההעמדה לדין, ואדרבה, חובה קדושה של ממש מונחת לפתחו של בית הדין להוציא ולהמציא את אותו רוצח מכל מקום שהוא קדוש ככל שיהיה, ולא להניח לו בשום פנים ואופן להימלט בית המלך מדינו ההולם לו. וראה עוד להלן בהרחבה בעניינם של 'ערי המקלט' והמנוסה אליהם והארת הכתובים העוסקים בזה.

²⁷. מכות יב' ע"א ועיין בדברי רש"י שם בר"ה טעה יואב.

²⁸. מלכים א' ב' - כח'. ויעו' בדברי הגמ' הנזכרת אודות שתי טעויותיו של יואב בהקשר זה, אחת, ביחס לאופן לעקרון קליטת המזבח התקף אך בשוגג ולא במזיד, והשנייה, בכך שיש להימצא ע"ג המזבח ולא די באחיזה בקרנותיו.

פרק ט': ביאור הקשרם של הלכות גונב איש ומכרו, ומקלל אביו ואמו, לענייניו של הרוצח

רצף כתובים זה ממשיך עם שלושה כתובים שהמכנה המשותף לכולם הוא: שהנם עוסקים במעשים שהוא 'כביכול' פגיעה בזולת, אך בעצם אינם אלא פגיעה 'כלפי שמיא' במובן היותר עמוק וחמור, ולכך דינם הוא מוות, והמקרה דלהלן הוא בהחלט מקרה מייצג לכך:

'וּמִכָּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת: וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ מוֹת יוֹמָת: וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת'>>

היחס בהקשרם של חטאים אלו הנו חד ונחרץ, והוא היותם חטאים שמשמעם סיאוב עמוק ביחס לאופן שבו על האדם לתפוס את זולתו בכלל ('גונב איש ומכרו' - אקט ברוטאלי ובוטה של שליטה על הזולת מתוך מקום תועלתני שפל), ועל האופן שבו על האדם לנהוג ביחס להוריו, התנהגות שהיא לחלוטין נגזרת מחובתו כלפי מוסריותו העצמית (או את"ל 'כלפי שמיא') ולא מאיזושהי חובה כלפי הוריו.

פרק י': סוגיית החובל בחברו והיחס התורני-מוסרי לכך

בבואנו לעסוק בהלכות חובל ופרטי חיובו ובדגש על הוראת הכתוב הידועה 'עין תחת עין', באים אנו למעשה בשעריו של הנושא השני אותו הזכרנו בראשית מאמר זה: מעמד התורה שבכתב לעומת אופן דרישתה והחלתה על ידי מקבליה החכמים. המסע עיוני המפותל שעשינו עד לנקודה זאת בנבכי טיב סיאובו של מעשה הרציחה, והאופן הדואלי בו מתייחסת התורה למעשה זה, הכשיר בפנינו את ההשקפה הפרדיגמטית להבנה מהותית של נושא זה. ואקדים הקדמה קצרה:

כאשר באים אנו לבחון את הוראת ענישה תורנית זו של 'עין תחת עין' באספקט המשפטי הטהור, עלינו להתבונן ולבחון את הוראה זו ביחס לתפקידו וייעודו של 'בית הדין' כאשר בא לפתחו מקרה שבכגון דא, והאם הוראה זו עונה ומתאימה להגדרת תפקידו אם באספקט המושגי המובהק ואם בזה הפרקטי-תכליתי?

נראה לקבוע כי עניינו של בית הדין ופעילותו אמורה להיות מכוונת להשגת שני יעדים בשני מישורים מרכזיים: א. במישור הפרדגוגי - נקיטת צעדי ענישה כלפי החובל על מעשהו החמור (וזאת מתוקף האחריות החברתית שיש לבית הדין לשקוד על תיקונה המוסרי של החברה, כאשר צעדי ענישה אלו משמשים כצעדי הרתעה והרתאה - 'למען ייראו וייראו'). במישור זה 'פניו' של בית הדין ומגמתו הוא כלפי החובל - ובעיקר, כלפי העתיד - דאגה לכך שמעשה כזה לא יחזור וישנה בעתיד, אם על ידי חובל זה ואם על ידי כל איש מבני החברה. ב. במישור המשפטי - שקידה על מזעור נזקו (ובהקשר זה בשם 'נזק' יש לזהות את כל רובדי הנזק הרלוונטיים החל בזה הממוני וכלה בזה הגופני והנפשי - מודל ארבעת התשלומים הידוע המזוהה בהלכה כ-'צער ריפוי נזק ובושת') של הנחבל (מישור זה הוא מתוקף אחריותו של בית הדין לשלומו וטובתו של כל יחיד ויחיד בחברה), תוך כדי ווידוי כי נזקו יצומצם למינימום האפשרי, וכי זכויותיו הממוניות המגיעות לו בגין מעשה נזק לו ישולמו לו במלואם על ידי הפוגע (אך תשלומי ממון בכוחם למזער את הנזק שנעשה). במישור זה פני בית הדין ומגמתם הוא כלפי הנחבל - ובעיקר, כלפי ההווה - הכאן ועכשיו של הנחבל שנמצא במצב פגיעתי קשה וזקוק לסעד באספקטים שונים על מנת שיוכל איכשהו להשתקם ולחזור לחיים סדירים ברמה נסבלת. אכן, יש במעשה זה מרכיב עמוק של 'נזק בלתי הפיך' - את העבר שום צעד או סנקציה שינקוט בית הדין לא יוכל להשיב - ידו של הנפגע לעולם לא תחזור למקומה. אך כאמור אין זאת גם כחלק מהגדרת תפקידו וייעודו של בית הדין שאינו עוסק כלל ועיקר 'בעבר' ובבלתי ניתן לתיקון והשלמה, אלא אך ב-'הווה ובעתיד' - או את"ל בניתן ובאפשרי, ורק הנזכר לעיל יכול להיכנס תחת קטגוריה זאת. קטיעת אברו של הפוגע כתגמול למעשהו, יכולה במקרה הטוב לענות על כמחצית מהגדרת תפקידו וייעודו של בית הדין - והוא החלק הראשון, ענישתו של החובל והשגת יעד ההרתעה שללא ספק תתעצם בגין אקט ענישה קשה שכזה. אך במקביל מחציתו השני של ייעוד בית הדין לא יבוא בשום צורה לכלל מימוש, כך שבכל מקרה יהיה על בית הדין להזדקק למישור המשפטי ולשקוד על גביית התשלומים הרלוונטיים מן החובל והמצאתם לנחבל על מנת לצמצם את נזקו, וזאת בנוסף על נקיטת הצעד הענישתי, מה שבעצם יגרום לפיצול בלתי נמנע במעשה בית הדין - האחד כלפי החובל (והתיקון החברתי), והשני כלפי הנחבל והמצאת זכויותיו. בגישה שכזו ישנו ללא ספק משהו שהופך את פעולת בית הדין למסורבלת ובלתי יעילה, וע"כ ברי כי על בית הדין לחתור לכך ש-'ביצוע' דינם ישלב בתוכו את שני המרכיבים האמורים גם יחד. אפשרות ביצוע שכזו לא יכולה להיות אלא תשלומי ממון, כאשר החובל ישלם מכיסו תשלומי ממון גבוהים ומגוונים (כאלו שיחרגו מגבולות החיוב הממוני הטהור, כפי שנראה להלן) ובכך ישיג בית הדין הן את יעד הענישה ביחס לחובל, והן את יעד הדאגה לשלומו של הנחבל והמצאת זכויותיו, וימלא את תפקידו נאמנה.

פרק יא': הוראת 'עין תחת עין' כאקט נקמתי מובהק

בהתבוננות נוספת בנוסחת משוואת גמול זו של 'עין תחת עין', נמצא כי משוואה זו נושאת בחובה מרכיב החורג במהותו מהגדרת תפקידו ומעמדו של בית הדין: **מרכיב הנקמה**. אם נחזור לאמור לעיל אודות ההבחנה בין 'ענישה' ל-'נקמה', הרי שנוסחה זו מאמצת ביסודה את הגישה נועצת את ה'היעדר' שנוצר בגין החבלה בראש חץ התביעה המשוגר לפתחו של החובל, תוך כדי שאיפה להשיג בהוראה שיפוטית זו תשובת משקל של צדק קוסמי, בבחינת 'מידה כנגד מידה', דבר ההופך את הוראה זו ל**נקמנית** ביסודה ולא ל**מענישה**, ובוודאי שלא ל**שופטת** (ביחס לזכויותיו של הנחבל). לענישה אין דבר וחצי דבר עם מה שכבר נעשה ואיננו, וככזו אינה שואפת ליצור כל משוואה של תיקון ביחס לכך, כל שאיפתה ומגמתה נעוצים כאמור אך בהווה הדורש סעד ופיצוי ובעתיד הדורש תיקון והשלמה מוסרית, ולכך אין כל הכרח שאותו 'העונש' שאנו משיתים על ראשו של החובל יישא אופי של תיקון השוואתי, וקל וחומר עד כמה שהדברים אמורים להשלמת חסרונו של הנחבל שהיא בוודאי לא תתוגמל ולא במשהו בעובדה שהנחבל ילקה גם הוא בהוצאת עינו.

(וביתר שאת, אין ספק כי על מוסד משפטי עליון כמו 'בית דין' לשקוד על נטרול כל נטייה משפטית שאינה עולה בקנה אחד עם בחינה קרה שקולה וחדה כתער, כך שאומנם יש בה ללא ספק בשאיפת הנקמה נקודת הארה של צדק מוחלט המתנצנצת בלב האדם ומשתוקקת להגיע לכלל מימוש, אך על בית הדין לכבוש את תחושה זו עד כדי נטרולה המוחלט, וזאת כיוון שאין מסוכנת הימנה על השיקול והבחינה המשפטית הטהורה, זו העומדת בבסיס מהותו והתחייבותו של בית הדין. ואם הדברים כך ביחס לבית הדין, הרי שהם תקפים באותה מידה אף לגבי משאם ומתנם של בני האדם בכלל; חברה שתכשיר ותעניק פתחון פה לרגשות ותחושות רפלקסיביות כמו 'רגש הנקמה' עלולה למצוא חיש את עצמה כחברה שבה איש את רעהו חיים בלעו. משמעות הדבר היא כי כל חברה אנושית באשר היא אמורה להחיל על עצמה דפוסי התנהגות פרגמטיים באופן שיכירו במגבלות המציאות ואפשרויותיה של המציאות הריאלית, ובכך לצדד השאיפה לקיום חברה מוסרית ברמה הגבוהה והאידיאלית ביותר, תידרש כבישה של תחושות בלתי נשלטות של צדק וזוך מוסרי. הוי אומר, האימפולסים המוסריים משכנם מחוץ לגדרה של חברה אנושית מתקנת ונורמטיבית, וקל וחומר שהנם מחוץ לגדרו של מוסד משפטי שקול ואחראי כמו 'בית הדין').

נמצינו למדים כי בעצם הוראה תורנית זו של 'עין תחת עין' שמה את נמעניה - 'מקבלי התורה', במלכוד עמוק שכמעט ואין מוצא הימנו; מחד, ההוראה התורנית שלכאורה (עם הדגש על ה-'לכאורה', כפי שנראה להלן) הנה חדה וברורה וכמו מדברת בעד עצמה, אך מאידך, הוראה זו עומדת בסתירה מוחלטת לכל צורת מימוש של הוראה מוסרית בתוך חברה אנושית קונקרטיית.

פרק יב: על 'התורה הכתובה' ועל 'התורה הנקראת'

כל דברינו עד כה, אם בהקשר הכללי של סוגיית הרצח, ואם לאור ההערה בהקשר מסוים של סוגיית החובל בחברו וההתייחסות התורנית הבלתי אפשרית בהקשר זה, מביאים אותנו לכלל הבנה חדשה בדבר לצורת ההבנה העמוקה של כל מקבלי התורה לדורותיהם, לא רק ביחס להלכה מסוימת זו של חובל בחברו, אלא בכלל ההשקפה שעל פיה יש לראות את מקומה של התורה שבכתב וציוויה, לצד האופן שבו יש לראות איך וכיצד מיושמים ציווי התורה הלכה למעשה מבלי הדבר יסתור את עקרונות היסוד עליהם מושבתים המשפט והגיון המוסר האנושי. הניסיון הרעיוני שאותו אנסה להתוות בשורות הבאות יהיה להצביע על האופן זיהו חכמינו (ובהקשר זה באומרי 'חכמינו' כוונתי לכלל 'מקבלי התורה' ובתי דינים לדורותיהם, כפי שנצביע ע"כ להלן) דווקא את הלכה זו כאבטיפוס להנחה ולפיה קיימים בתורה שני רבדים החיים זה לצד זה: התורה הכתובה - או אם נרצה הצו בגרסתו העקרונית-רעיונית הטהורה והמופשטת, לעומת התורה הנקראת - זו שבהכרח עליה לעבור את העיבוד וההתאמה למציאות של אורגניזם אנושי חי ודינאמי. 'התורה הכתובה': הוא אותו הרובד הממצה בתוכו את בשורת התכלית הגדולה של שמירת התורה ואימוץ מצוותיה. ברובד זה הרעיון הוא המעשה והמעשה הוא הרעיון. הציווי קיים בטהרתו הטרנסצנדנטי, והוא כמו מנבא ומתרה את בני האדם על האידיאות האלוהיות הטהורות העומדות ביסוד הווייתם ועל האופן בו אורחותיהם יהיו קרובים ומאומתים ביותר לאורן של אותן האידיאות. התורה הכתובה מכוונת אל אותה תלות (הטרונומיה) קוסמית בסיסית שבתוכה יצוקה ההוויה כולה, היא מתרה בפני בני האדם על אופיו האונטי-מוסרי של הווייתם ועל הנגזרת מאופי הווייתי זה. עניינה של 'התורה הכתובה' היא בנקודת היעד הסופי והתוצאה הרצויה בנקודת תכלית אידיאלית זו, אין היא בהכרח נכנסת לשאלת 'האיך', בשאלה זו יצטרך האדם להכריע בכוחות עצמו ודעתו שלו, כל הכוונת מתכנסת סביב שאלת 'המה' הסופי ואלוהיה היא מכוונת. לעומת 'התורה הכתובה' באה כתשובת משקל 'התורה הנקראת', זו המשחרת לפתחם הקונקרטי של בני האדם ותובעת מהם לקחת יוזמה ולהשיא דעתם האנושית - ולקרוא ולפענח אותה בתכלית! לא להותיר ולו בדל של אות וסימן אחד שיישאר 'בלתי קריאים', הכול חייב לעבור תחת שבט הקריאה והביאור. שאלת 'האיך' הופכת להיות חלק אינטגרלי מאופי הקריאה ותכליתה, השאיפה (לפחות) חייבת להגיע לכלל עיבוד ואדפטציה מלאה של אותה 'תורה כתובה' לתורת נקראת - תורת חיים הכובשת והולכת כל חלקה בעולמו המעשי של האדם ומעניקה לה את העידון וההכוונה האידיאליים. תורה זו מעצם טיבה פונה אל 'האוטונומי' - אל רשותו העצמאית המסוימת של האדם. כלפי רשות עצמאית זו היא מפנה את תביעתה להביאה פנימה אל עולמו הפרטיקולארי ולבחון איך וכיצד היא מתממשת כדבעי בתוך רשות זו. בהקשר זה חירותו האישית של האדם וכלי שיפוטו האישיים הנם אבני דרך קריטיים באופן שבו זוכה האידיאל הגדול של התורה הכתובה להפוך להלכה מעשית בעל נוכחות קיומית ממשית בהווייתו הפרטית והציבורית של האדם. בעבור התורה הנקראת, זו 'הכתובה' היא אזוטריית, מין 'מסמן' נסתר האצור בחביון הרעיון האלוהי, כאשר זו הראשונה רואה בעצמה את חובתה לבצע המרה מאזוטריית כתובה זו לכלל אקזוטריית נקראת, כזו המגשימה את האידיאל הגדול ומעניקה לו שביתה בעולם אנושי 'כמסומן' ממשי וקונקרטי²⁷. ראוי לחזור ולהדגיש כי אין מדובר כאן בהתאמה מלאכותית של

²⁷ <?>. כהמשך לדברינו לעיל אודות שתי הקטגוריות השיפוטיות: זו ה-'נוקמת' לעומת זאת ה-'שופטת ומענישה', שזאת הראשונה 'קודמת' למציאות ומנחה אותה על ידי היגדים מוסריים-אידיאיים טהורים (אפריורית), לעומת זה השנייה המניחה את המציאות כאקסיומה נתונה ורק מתוך כאן תופסת את הוראות התורה ומחילתן בהווייתה (אפוסטריורית) ובהתאם לכך אנו עושים את הזיהוי בין 'התורה הכתובה' כזו 'הקודמת' למציאות ואילו את זו 'הנקראת' כשנייה ומותאמת לעומתה. והאומנם שדברים אלו ראויים להרחבה רבתי לא אהיה אלא 'כמוכיר' לכמה מאמרים המופיעים במחשבת חז"ל בהם אנו מוצאים דברים המפליאים לתאר את התורה כקודמת לעולם: תנאי: שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הם: תורה, ותשובה, וגן עדן,

ברירת מחדל, אלא בנוסחה עמוקה של יחסי גומלין נפלאים מאין כמותם בין שני רובדי טקסט הארוגים זה בתוך זה, נוסחה האצורה ומובנית בתורה עצמה, כאשר אי אפשר לזה בלא זה – זאת 'התורה כנתינתה' במובן יותר שלם של המלה: שני רבדים אלו יוצאים נשכרים מדיאלוג זה הנמתח ביניהם, התורה הכתובה 'זוכה' לרדת ממגדל השן המופשט וחסר הצורה ולהתממש באופן מעשי וקונקרטי ובכך לקבל צורה שלמה ומתוקנת, ואילו התורה הנקראת כשהיא זוכה 'לקרוא' ולעבד נכוחה את זו הכתובה או אז היא מעניקה התמרה וזיקוק נפלא למציאות הקונקרטית ומפעמת בדממתה רוח חיים של צדק וקדושה. הלכה זו של 'עין תחת עין' והשאלה אם כוונת התורה בהוראה זו להוראה כפשוטה או לחיוב ממון, מהווה פרדיגמה מובהקת למבנה הדואלי האמור, בקריאה והבנה נכונה של כתובים אלו העוסקים בסוגיית החובל בחברו ניחשף בעצם לאופן בו התורה כמו מטעימה בתוכה את עיקרון דואלי זה, ומכך נסיק על משמעותה של כפילות זו: וְכִי יִרְיֶב אֲנָשִׁים וְהָכָה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוּ בְּאֶגְרֵף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁפָּב: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעָנָתוֹ וְנָקָה הַמָּכָה רַק שָׁבְתוּ יִתֵּן וְרָפָא יִרְפָּא:²⁷ אם בכתובים קודמים נחשפנו אל מקרה שבו אקט של הכאה פיזית מחייב השתת עונש מוות על המכה הגם שהכאתו לא הייתה אלא הכאה בעלמא ובהחלט לא הביאה למוותו של המוכה, וזאת כמובן באשר היותו של המוכה אביו או אמו, הרי שבכתובים שלפנינו המוכה אינו אלא זולת סתם (כל זולת במשמע להוציא הורים), ולכך מחד, אין עילה להשתת עונש מוות על ראש המכה, אך מאידך, עדיין אין לראות בפגיעה זו פגיעה אך פגיעה ממונית גרידא! בכתובים אלו מורה לנו התורה לראשונה על חיוב שהוא 'ממוני' מטיבו מחד, אך מאידך הוא אינו 'תשלומי', בוודאי לא במובן הקלאסי של המלה, אלא מין סוג של שילוב אינטגרטיבי בין השניים. ואנסה להטעים; חיובי החובל מתחלקים לחמשה חיובי תשלום שונים: 'נזק, צער, ריפוי, שבת, ובושת'. והנה למעט התשלום הנזק כל ארבעת התשלומים האחרים אינם עונים על כל קטגוריית הלכתית-בסיסית של חיוב ממון. ניקח לדוגמא את שני התשלומים האמורים בכתובים שלפנינו: שבת וריפוי ('רק שבתו ייתן ורפוא ירפא') שהנם אינם אלא הפסדים שנגרמו למוכה בעקפיין כך שאין קלאסיים מהם להיחשב כ-'גרמא', וכיודע בכל הל' נזיקין קיימא לן כי 'גרמא בניזיקין פטור'. או את'ל', גוף הנזק הממוני אינו אלא אותו חסרון שנחסר המוכה בגין אותה הכאה, חסרון שבא לידי ביטוי בירידת ערכו הממוני של המוכה (במידה וירצה למכור עצמו כעבד), מעבר לנזק זה כל הפסד כספי נוסף שנגרם לנפגע כמו לדוג' העובדה שבין תהליך התרפאותו נמנע ממנו מלעבוד באופן סדיר ורצוף, או אף תשלומי הוצאות ריפוי, אלו לחלוטין אינם נמצאים בגוף הפגיעה הממונית. העובדה כי בכ"ז התורה מחייבת את חיובים אלו מעידה

וגיהינום, וכסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח. תורה – דכתיב: "ה' קנני ראשית דרכו, קדם מפעליו מאז" (משלי ח:כב) (פסחים נד' ע"א) כל אלו המוזכרים כאן הנם למעשה 'טרנססנדנטיים' למציאות וכמו מכוונים בעבורה כמין נקודת מחשבה 'ראשיתית' מחד, ונקודת יעד קוסמולוגית מכוונת מאידך. וזהו עניין 'הראשית' שכל אלו נכללים בה, נקודת 'הדין' הראשונית של פיה הושקה המציאות כולה. והדברים מפורשים ביתר שאת בדברי חז"ל במדרש (מדרש ריש פר' בראשית): 'רבי הושעיה רבה פתח: "ואהיה אצלו אמון" (משלי ח:ל) אמון אומן, התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטיין, אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו, אלא דיפתראות, ופינקסאות יש לו, לדעת היאך הוא עושה חדרים, היאך הוא עושה פשפשין, כך היה הקב"ה מביט בתורה, ובורא את העולם, והתורה אמרה בראשית ברא אלהים, ואין ראשית אלא תורה, היאך מה דאת אמר "ה' קנני ראשית דרכו" (משלי ח:כב) עכ"פ, ברי שהתורה המוזכרת כאן היא 'התורה הכתובה' בדיוקא. ויש להאיר עוד עפי"ז את דברי הגמ' במס' עירובין (יג' ע"א): 'אמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי מאיר: כשבאתי אצל רבי ישמעאל אמר לי: בני, מה מלאכתך? אמרת לי: לבלר אני. אמר לי: בני, הוי זהיר במלאכתך שמלאכתך מלאכת שמים היא, שמא אתה מחסר אות אחת או מיתר אות אחת – נמצאת מחריב את כל העולם כולו'. במאמר זה מוצאים אנו הדגש מובהק לרובד 'הכתוב' של התורה, וכי שלמות 'כתיבתה' היא זו המבטיחה את קיומו של העולם, כמין תורה 'קמאית' שעליה מושתתת המציאות כולה, כמתבאר במאמרים מדברי חז"ל לעיל.

כאלף עדים ע"כ שמטרתה בחיובים אלו לא אך להביא לכלל השלמת הנזק אלא אף להשתמש בתשלומי הממון כאמצעי להשתת עונש על ראש הפוגע. תשלומים אלו כמו מעידים על זיקתו של הפוגע לפגיעה, ע"כ שהיא ממשיכה להיות חרוטה על שמו גם לאחר התרחשות הפגיעה הפיזית, וכתולדה מכך להתחייב גם על כך הפסדי הלוואי הנגרמים הימנה. העובדה כי התורה בוחרת להתייחס גם למה שלא קרה במקרה זה ולמה שאיננו מתחייב, כשהיא מציינת: 'ולא ימות וכו'', 'אם יקום והתהלך בחוץ וכו' ונקמה המכה' (דבר שלכשעצמו אומר דרשני, מה מקום מצאה התורה לציון זה ע"ד השלילה) מעידה ע"כ כי התורה באה להעמידנו לא רק על הוראת התשלום המסוימת בפגיעה שכזו אלא אף למעלה מכך, על התייחסותה המוסרית העמוקה: במקרה זה בו פלוני מכה את רעהו ופוגע בו פגיעה גופנית שהיא ברת ריפוי והשלמה (וזאת אם בדיעבד רואים אנו כי הנפגע 'קם והתהלך בחוץ וכו'), הרי שאותם תשלומים המוזכרים בכתוב אינם אך בבחינת 'ברירת מחדל' של הצדק האנושי, אלא אדרבה, הצדק המוחלט מצטרף ומאשר את תשובת משקל זו המתבטאת באותם תשלומים פרטיקולאריים. הלשון 'ונקמה' הוא ייחודי ביותר, המכה שואף לעדות על 'ניקיון כפיו' (תרתו משמע), בסיטואציה האמורה בכתובים אלו הוא אכן זוכה לכך בזכות העובדה כי המוכה הצליח להתאושש ממכתו ולחזור ולהתהלך על משענתו בחוץ, ובוודאי לאור כך שמכתו לא גרמה למותו של המוכה. אכן, לעיתים יכול להיווצר מצב שהמכה אומנם 'פוטר' עצמו באמצעות תשלומים כאלו ואחרים, אך עדיין ימשיך להיות 'מוכתם' בכתם מוסרי חמור ובל יימחה.

נמשיך במסענו ברצף כתובים אלו העוסקים בפגיעת האדם בזולתו:

'וְכִי יִכֶּה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ אוֹ אֶת אִמּוֹתָיו בְּשִׁבְטוֹ וּמַת תַּחַת יָדוֹ נֶקֶם יִנָּקֶם: אֵךְ אִם יוֹם אוֹ יוֹמִים יַעֲמֵד לֹא יִקָּם כִּי כִסְפוֹ הוּא' <?>

גם בכתובים אלו העוסקים במקרה של הכאת אדון את עבדו (הכנעני, כפי המאומת בדברי חז"ל וברש"י ע"פ זה) עד כדי רציחתו, מוצאים אנו מונח שהוא יוצא דופן ביותר (וכבר הוזכר בפרשת רצח הבל וכפי שביארנו לעיל): 'נקמה'. בהקשר שלפנינו לשון זו היא תמוהה שבעתיים, כי במקום בו העונש מוצא לפועל על ידי מסגרת נורמטיבית כמו 'בית הדין', מה מקום יש ל-'נקמה'? מדוע לא כתבה תורה כדרכה 'מות יומת'? אלא זאת יש להאיר, כי הנה עפ"י אמות מידותיו של הדין האנושי במקרה זה בו אדון פוגע בעבדו הרי שיש מקום גדול לפטור לחלוטין את האדון הרוצח, וזאת באשר הוא שלל את חיי 'ממונו' שלו (הסובייקטיביות של העבד נהפכת להיות כאובייקט בעבור האדון), אך זאת באה התורה ומותחת קו חד ועמוק, כי אכן בקרב אורחותיהם של בני האדם זאת אכן הנורמה המקובלת, אך זאת עד למקרה בו האדון מנצל את אדנותו זו ורוצח נפש את עבדו (עניין 'ההכאה בשבט' משמעה הכאה המנצלת את יחסי האדנות המתקיימים ביניהם), שאו אז מתערב הצדק המוחלט ומורה נחרצות ע"כ שמדובר ברצח של 'זולת' לכל דבר ועניין, כזה שגם אם אינו תובע 'מוות' עפ"י אמות המידה האנושיות, הרי שהוא בהחלט תובע מוות עפ"י אמות מידותיו של הצדק המוחלט - או אם נרצה, הוא תובע 'נקמה'! 'נקום יינקם', זאת ההוראה החדה והברורה, כאשר בית הדין בא לדון מקרה של רצח שכזה עליו להחיל על עצמו את ראיית הצדק המוחלט ואך על פיו לגזור את דינו של הרוצח (הדבר גם בא לידי ביטוי באופי המוות הנגזר על הרוצח, שהוא כסייף. מיתה שהוא כולה נקמה, בבחינת 'חרב נוקמת נקם ברית', וכפי המבואר ברש"י ע"פ זה). מאידך מדגיש הכתוב ההוראה האמורה אינה אלא במקום בו ההכאה עצמה הייתה הכאת מוות שאו אז חרגה הכאה זו מיחס האדנות הממונית המתקיים ביניהם, והגיעה לכלל יחס בו תופס האדון בעצם חייו של הזולת, אך במקום בו ההכאה הייתה בהתאם למגבלות יחס האדנות ונעשתה

על מנת לחנכו וכיו"ב, הרי שגם אם בשלב מאוחר יותר מת העבד כתוצאה מהכאה זו, אין לראות בכך הכאה התובעת את נקמת הצדק המוחלט, אלא הכאה אדנותית לגיטימית (בקונטקסט התרבותי והמוסרי המסוים בו היא נעשית), והדא הוא דכתיב: 'לא יוקם כי כספו הוא'. בסיטואציה שכזו הצדק המוחלט כמו 'נכנע' לדפוס אורחותיהם המסוים של בני האדם (שתופעת העבדות היא חלק בלתי נפרד מהם) ומכיר בדפוס התנהלותם הברוטאליים כדבר שהוא נגזרת לוואי מהיותם אנושיים, וכי דרכם עוד ארוכה אלי המוסר המוחלט והטהור. ואומנם במקום בו אדם זר יכה את עבד זה וכתוצאה מכך ימות העבד - אף אם לאחר יומיים, הרי כי כיוון שאין מקום לראות בהכאה זו כל מרכיב של הכאה ממונית, הרי שהיא תיחשב כהכאת מוות לכל דבר ודין הנקמה יחול על ראשו¹.

כהמשך ישיר למקרה זה עוברת התורה לתאר מקרה נוסף של פגיעה בנפש ואופן יחסה בזה:

'וְכִי יִנְצוּ אַנְשִׁים וְנִגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיִּצְאוּ יְלֶדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אֶסוֹן עֲנוּשׁ יַעֲנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יִשִּׁית עָלָיו בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפִלְלִים: וְאִם אֶסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ: עֵין תַּחַת עֵין שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רָגַל תַּחַת רָגַל: כּוֹיָה תַּחַת כּוֹיָה פָּצַע תַּחַת פָּצַע חֲבוּרָה תַּחַת חֲבוּרָה'²:

את מקרה זה שבו שני אנשים ניצים גורמים לפגיעה באישה הרה מפצלת התורה לשני התרחשויות אפשריות שונות: האחת, בו 'לא יהיה אסון' במקרה בו נפגעו רק הוולדות ואילו האישה יצאה ללא פגע, והשנייה, במקום בו 'יהיה אסון', היינו, האישה נפגעה קשות בעקבות על ידי הניצים. הבה נתבונן בלשון התורה כשהיא מתארת את ההתרחשות הראשונה: ראשית עלינו להבהיר את פשר המונח 'אסון', לטעמי מונח זה משמעו מתכתב עם אותו 'חלל מוחלט' שדיברנו אודותיו, טרגדיה קשה שיצרה היעדר שבלתי ניתן למילוי. בהתרחשות הראשונה דואגת התורה להבהיר כי עפ"י ראייתה מיתת הוולדות איננה עונה על הגדרה זו של 'אסון', 'החלל המוחלט' המדובר אינו רלוונטי במקרה שכזה, הוולדות (בהקשר זה לפחות) נתפסים יותר כישויות בעלי פוטנציאל חיים, ופחות כישויות חיות ממש, במקרה שכזה מורה לנו התורה כי ההתייחסות יוצאת מכלל זיקתו של הצדק המוחלט ועוברת אל טריטוריית הצדק האנושי, בהקשר זה מוצאים אנו בכתוב לשון שאין ייחודית ויוצאת דופן הימנה: 'ענוש ייענש כאשר ישית עליו בעל האישה ונתן בפלילים'; מה עניין 'בעל האישה' לכאן? ויתרה מכך, מה פשר הלשון 'ונתן בפלילים'? וראה פירוש רש"י בשני לשונות אלו: 'כשיתבענו הבעל בב"ד להשית עליו עונש על כך' ועל לשון 'פלילים' כתב: 'ע"פ הדיינים' - והתמיהה רבה, מה יש בהתרחשות שכזו שלכך התורה מוצאת לנכון לחדד עניין שאין לכאורה מובן מאליו הימנו (ואינו בדומה לו בשום מקום אחר), החיוב בבית הדין כאשר הניזוק תובע את המזיק? אלא כי עפ"י דברינו העניין מאיר להפליא, כי זאת גופא הגדשה הגדול של התורה, העברת סמכות השיפוט מנקודת הבחינה של הצדק המוחלט (וזאת כאמור לאור כך ש-'לא יהיה אסון') אל טריטוריית השיפוט האנושי. כאן 'בעל האישה' הופך באחת להיות דומיננטי, התביעה שמתקיימת אינה אלא תביעה אזרחית שהוא תובע מאותם ניצים על נזקו שנגרם לו בגין מריבתם, כאשר ההדגש הוא כפול ומכופל: ונתן בפלילים! תביעת נזקו של הבעל מונחת לפתחם של 'הדיינים', ואך הם עפ"י שיקול דעתם המשפטי-מוסרי יכריעו בנידון.

זהו ההפרש הגדול בין התרחשות זו להתרחשות השנייה שבה 'יהיה אסון': 'ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש, עין תחת עין וכו': להבדיל מההתרחשות הראשונה בהתרחשות זו כמו מחזירה התורה את סמכו השיפוט

¹ <?> רש"י ד"ה 'לא יוקם'.

² <?> שם כב'-כה'

לכחינתו של הצדק המוחלט, במקרה זה שבו 'יהיה אסון' הרי שאמות מידותיו של הצדק הנם שונות לחלוטין מאמות מידותיו של הצדק 'הפלילי', לא מקרה 'פלילי' לפנינו אלא חטא מוסרי שאין חמור הימנו. כאן בעצם נחשפים אנו להשוואה אותה עושה התורה בין מקרה שבו גרמו הניצים לפגיעה בנפש ממש, סיטואציה שלגביה מתייחסת ההוראה 'נפש תחת נפש', לסיטואציה שבה גרמו הניצים אך להוצאת עינה של האישה או כל כיו"ב בנוק שאינו הפיך עוד (להבדיל מהמקרה הנזכר בפסוקים יח' – יט' בהם להדיא בוחרת התורה להדגיש את אלמנט החזרה וההתרפאות כנתבאר לעיל), התיאור של 'ואם יהיה אסון' בא ככותרת לכל מקרים הבאים לאחרינו: 'נפש תחת נפש, עין תחת עין וכו'' (קשה להניח כי התיאור 'אסון' יהלום מקרה שבו הפגיעה היא ברת ריפוי, ודלא כפרשנותם של הפרשנים בביאור 'כוויה תחת כוויה, פצע תחת פצע וכו'). העובדה כי מדובר ב-'אסון' היא זו שעומדת בבסיסה של אבחנה זו המחזירה את שרביט השיפוט ואופן ההתייחסות לראיתו של 'הצדק המוחלט', היא גם זו היחידה היכולה להצדיק למעשה את הוראה שיפוטית זו של נקמה²² בדמות ההוראה: 'עין תחת עין וכו' 'כמתבאר לעיל. והאומנם, כי קריאה שכזו היא מה שאני מכנה

<?>. מאמר; בכמה מקומות מוצאים אנו זיקה בין עניין ה-'נקמה' לעניין ה-'קנאות': 'אל קנאו ונוקם' (נחום א' ב') 'כי קנאה חמת גבר ולא יחמול ביום נקם' (משלי ו' לד'). שתי רגשות אלו 'נקמה - וקנאה' יסודם ביסוד רגשי משותף וזהה, והדברים מפורשים ברש"י בריש פר' פנחס: 'כל לשון קנאה הוא המתחרה לנקום נקמת דבר'. שתי תכונות אלו מזדקקות אל המוסר בגולמיותו הטהורה, חריפות תחושותיהן מייצגות תשתית רגשית טוטאלית ואפריורית כזו הקודמת למציאות הריאלית ואף כופרת בה במידת מה. תחושות אלו בהגדרתן המהותית אינן יכולות לקבל כל נטייה פרגמטית (הכרוכה בהכרח בקבלת המציאות כקונקרטי ומסוימת). ההלכה כמנגנון שתכליתו הסדרה והחלה של המוסר במציאות הקונקרטי מחויבת לדחות על הסף כל פעולה הנגזרת מרגשות טוטאליים שכאלו.

והתבונן, כי בסיפור מעשה קנאתו של פינחס והריגת זמרי בן סלוא בגין מעשה ניאופו ברבים, מוצאים אנו במחשבה החזלית ביטוי חריף לעומקה של ההתנגשות שהתקיימה באותו אירוע: מעשהו של פינחס הנו מעשה מובהק של 'נקמה' וכלשונו של רש"י שם: 'בקנאו את קנאתי - בנקמו את נקמתי בקצפו את הקצף שהיה לי לקצוף'. פינחס לא רק שלא היה מחויב עפ"י ההלכה אלא אף נשלל בהחלט על ידה (עד כדי היותו של פינחס בבחינת 'רודף' לזמרי ע"כ המשתמע מכך). פינחס חותר במוצהר כנגד ההוראה והסמכות ההלכתית הפורמאלית, ובכ"ז זוכה לתהילת שמיים ולזכיית הכהונה. מקרה זה מייצג במובהק את ההתנגשות (הבלתי נמנעת בהחלט במקרה זה) בין ההלכה האנושית והפורמאלית להוראה האינסטינקטיבית של המוסר הטהור המפעמת בנפשו של פינחס, אשר היא זו המביאתו לפעול כפי שפעל בצורה קנאית ובלתי מתפשרת בהחלט, ובכך לזכות באופן ייחודי יוצא דופן לשבחו וברכתו של מקום.

וראה כי זה עומק זיהויים של חז"ל את אותו מצב מצמית כ-'מורה הלכה בפני רבו'; מעמד ה'רב' כמייצג את המבנה ההיררכי של המשפט והנחלתו, מבנה שקיומו הוא קרדינאלי מאין כמתו בביוסוסה של קאנון ההלכה הפורמאלית. וכלל, זהו עניינו של 'הרב' - להיות 'קורא התורה', תוך כדי התמרת קריאה זו לכלל הלכה חלוטה ופסוקה, אך במקום של 'חילול השם' ישנה את הזכות לתלמיד לחרוג ממחויבותו ההיררכית ולהתעלות אלי ממד 'הכתוב' הטהור. פעולה שהיא בעלת אופי אנרכיסטי בעליל

וראה עוד, כי פעולת קנאתו זו של פינחס נבעה לדברי חכמים מתוך העיקרון על פיו 'בועל ארמית קנאים פוגעים בו', הלכה זו הנה הלכה שהיא כולה בבחינת 'התורה הכתובה' ולכך היא נכנסת תחת הקטגוריה של 'הלכה ואין מורין כן' (או בל' הגמ' 'הבא להימלך אין מורין לו'), דהיינו, 'התורה הנקראת' אינה יכולה להכיר בשום צורה בהוראתה האופרטיבית של הלכה זו. כיוון שאין עניינו בנושא זה אהיה אך כמזכיר ומראה מקום לסוגיית הגמ' (סנהדרין פב' ע"א), ולעובדה כי דברינו כאן מאירים באור נפלא את הנאמר בל' הגמ' שם; 'נתעלמה ממנו הלכה', 'ראה שאין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ה' כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב'. והביאור הנראה לאור דברינו, כי ההלכה, החכמה, התבונה, והעצה, כל אלו הנם כלים תבוניים בהם ניחן החכם ואשר באמצעותם הוא קורא ומפענח את התורה הכתובה, וזה עומק עניינו של משה: להיות הנקודה הממצעת בין הממד 'הכתוב' המופשט לעם כולו, היינו הקריאה האנושית הקונקרטי (בבחי' 'משה שפיר קאמרת') (סוכה לט' ע"א), זיהוי ארכיטיפי בו מוזהה 'החכם' - הקורא בתורה). לכך משה מנוטרל לחלוטין מלפעול למול מעשיו המבעיתים של זמרי. נמצינו א"כ, כי גישתו של פנחס הפכית לחלוטין לזו של מורו ורבו משה, כי בעוד ש'קריאת' הטקסט והנחלתו אל העם, הרי שפנחס מזדקק עמוקות דווקא לממד 'הכתוב' של התורה ומתוך מקום טהור ומופשט זה מורה לעצמו הלכה ופועל בהתאם. והבן זאת היטב

האופן בו מתארת התורה בפנינו את עומק המבוכה שחש משה למול הסיטואציה הנוראית המתרחשת למולו ושלעומתה הוא מנוע לחלוטין מלהגיב ולפעול, כמצב של 'בכי' - 'והמה בוכים', הבכי הוא התגובה הרגשית-ספונטנית במצב בו חש האדם כי מצב קיומו המאוזן מתערער. לדוג', בסיטואציות טראגיות בהן מאבד האדם דמות קרובה לו וכו', העובדה כי לפחות עפ"י תחושתו נשלל מהווייתו משהו מאוד עמוק ובסיסי, גורמת לו לתגובת הבכי. גם במקרים של בכי שמחה הרברים כך, במקום בו חש האדם פרץ של רגשות שאינו יכול להכילם ולכלכלם בתוכו בצורה מושכלת ומחושבת, תגובתו היא בכי. זהו א"כ גם פשר בכיים של משה ובני ישראל לעומת הסיטואציה המתחוללת לנגד עיניהם, מצב שבו ישנו איבוד מוחלט של השליטה וההחלה המוסרית המושכלת, גורם להם לבכי. או את"ל, זהו מצב שבהגדרתו עונה לשם 'בכי' ע"ד מאמר הכתוב (תהילים ל' ו'); 'בערב ילין בכי ולבוקר רינה'. הערב מזוהה כמצב של חוסר שליטה ותפיסה ריאליטית וככזה מסונף לו הבכי, לעומת הבוקר שהוא מצב המזוהה עם השליטה והאחיזה הריאלית במציאות, העונה לשם 'שמחה'. וכידוע כי בכי הוא מל' מבוכה.

והנה, עלה ברעתי להאיר ע"ד דרוש את הנוטריקון הידוע על מילת תיק"ו - 'תשבי יתרץ קושיות ואבעיות', דבר המרמז אף במשנה בעדויות (ח' ז') בדבר תפקידו של אליהו הנביא יעו"ש, כי מצב זה של 'העלם הלכה' הנו למעשה נקודה שבה בשום פנים ואופן אין בכוחה של ההלכה עם מטען כלי מבחנה ושיפוטה, להגיע לכלל פסיקה והכרע, לכך נדרשת 'התערבות טרנסצנדנטית' אשר תביע את עמדתה מתוך הזדקקות פנימית וודאית ומוחלטת, בדיוק כפי שהתקיים באותו מצב שבו 'נתעלמה ההלכה' ממשה ובני ישראל והיו בהם בכחי 'והמה בוכים' - מצב של תהייה שהנו כמין אב טיפוס קמאי לכל מצב של העלם הלכתי, וע"כ אנו מייחסים את ההכרעה ל-'אליהו' - ופינחס כידוע הוא אליהו, שיבוא ויכריע מתוך הזדקקותו הטוטאלית והבלתי מסופקת. ודו"ק בזה.

ובהמשך לדברנו אודות עניינו של הבכי והפכו בעניינה של 'השמחה', הרי כי את השמחה מזהה הכתוב במשלי כהתרת הספק המתבטאת ב'מאור העיניים'; 'מאור עינים ישמח לב שמועה טובה תדשן עינים' וכביאור המצודות שם: 'מאור עינים הארת עינים בדבר המסופק ישמח לב כי אין בעולם שמחה כהתרת הספקות'. הרי כי 'תשבי' אמן על הבראת מצב הספק והבכי והתמרתו לכלל מצב של וודאות ושמחה. ואם זיהינו את 'אליהו' כמשבר הגאולה והתרת הספקות כזה שבמביא בכפני בשורתו את 'הארת העיניים' בדבר המסופק', הרי שבכחינת זה לעומת זה, מזהים אנו את הגלות כמצב של 'חשכת העיניים' בגין מלכודת הספק והיעדר יכולת הפתרון מתוך המציאות עצמה כפי שהיא, וזהו סוד אמרו של הכתוב בשלהי מג' איכה; 'על זה היה דווה ליבנו על אלה 'חשכו עיננו' (איכה ה' יז') וראה שם באבן עזרא שכתב וז"ל; 'והעין חשכה מרוב הבכי'.

והדברים מתעצמים ביתר שאת כאשר נתבונן כי 'חשכה' זו היא היא החשכה האמורה בפ"ג פסוק ו' במגילה זו; 'במחשכים הושבני כמתי עולם' וע"כ אמרו חכמנו (סנהדרין כד' א'); 'במחשכים הושבני זו תלמודה של בבל', כי 'תלמודה של בבל' היא תמצית 'תורה שבעל פה' - מה שאנו קוראים 'התורה הנקראת', והיא בכחינת 'חושך', מצב הספק הנגזר מן המציאות האינדיפרנטית ו'כליאת' השיח ההלכתי בד' אמות טרנסצנדנטיות של הלכה. ועוד יש לקשר את עניין הבכי הנגזר מן הגלות לעניין 'בכייית החינם' שנגזרה על עמ"י בגין חטא המרגלים, כי כידוע שתי הגלויות שקרו באותו הלילה של אותו החטא לא קרו אלא בגין העובדה שמלכתחילה אופי נחלת הארץ ע"י העם היהודי היה שלא בצורה מלאה ומתוקנת, כמין סדק של 'ספק' שהיה מובנה ביסוד נחלתם את הארץ, כזה שבעוה"ר אפשר בסופו של דבר את התחוללותן של שתי החורבנות. והדברים ארוכים ואיני אלא כמרמז.

ובעניין לעניין באותו עניין, כבר באתי במק"א בארוכה, בדברים אודות עניין אמירת 'נעשה נשמע' כמייצגת מציאות שבה מתקיימת הרמוניה בין הממד הנקרא לממד הכתוב, לעומת המציאות הדיכוטומית של 'לוחות שניות' שבה מקדים הנשמע את הנעשה: היינו ההלכה קובעת ומגדירה את המציאות. לעומת זאת פעולת פינחס הייתה ממקום קדום זה של 'נעשה ונשמע' - בכחי 'ראה מעשה וזכר הלכה'. וזהו סוד אמרם {עירובין נד' ע"א} 'אלמלא לא נשתברו לוחות ראשונות לא נשתכחה תורה מישראל' כי הזיכרון המובטח יכול להתקיים רק כאשר ההלכה נזכרת מתוך המציאות עצמה, שזהו טיב עניינם של 'לוחות ראשונות'. אך כאשר היחס הוא מן ההלכה אל המציאות והתאמתה אליה, הרי שהזיכרון המוסרי הטהור {הנושא בחובו את 'התורה הכתובה' בתצורתה הטהורה} עלול להימצא בסכנה, בכחי 'והמה בוכים'. אך הצד השני המטבע הוא בכך שדווקא שכירת הלוחות היא זו המענגת את ממד 'הנשמע' בשגב הטרנסצנדנטיות ומחייבת את החכם לקיים הלימה בינה לבין הצד המונחל - המציאות הפרגמטית {שהיא אינדיפרנטית במהותה אל האידיאה הצרופה} וזהו כל עניין התורה שבעל פה. וצא עוד ולמד, כי לא בכדי הוא הדבר שיום הבקעת חומות ירושלים - שבעה עשר בתמוז, הוא גם יום שכירת הלוחות. והבן.

ובהמשך לדברינו לעיל, הרי שלא בכדי הוא הדבר כי דווקא משה רבנו ע"ה הוא זה ששובר את הלוחות ראשונות ופותח את הפתח בפני ממד 'הנשמע' הטהור לפרות ולשגשג ולהטמיע את חותמו המוסרי מתוך ד' אמותיו הטרנסצנדנטיות. ובכך יוארו באור

קריאה 'בתורה הכתובה' היינו, התחקות אחר אופן ראייתה המוסרי העמוק של התורה את התרחשויות אלו, להבנה נכוחה של ראייה מוסרית זו ישנה משמעות כפולה, האחת, ההבנה המוסרית אידיאית לכשעצמה בטיב הסיאוב העמוק שהתרחשויות אלו נושאות בחובן. והשנייה, ניסיון להתקרב ככל האפשר אל המודל 'הכתוב' הזה כאשר נבוא להתייחס מנקודת ההתייחסות 'הנקראת' היינו, הפרקטית והפרגמטית כאחד. ואכן כאשר בא בית הדין להזדקק למקרה שכזה, ובעצם כפי המתבאר לעיל בהרחבה, אין לו כל אפשרות לאמץ וליישם את הוראה זו כפשוטה, העובדה כי מלכתחילה אין קריאתו את דברי התורה כתובה אלא כתורה נקראת מעניקה לו מרחב של פרשנות ולימוד שהם רחבים בהרבה ממד הקריאה הכתובה שבה ההוראה כמו מדברת בעד עצמה ובלתי ניתן לסגת הימנה. כי הנה כפי שהצבענו לאורך כל קריאתנו בכתובים אלו, הרי שהתורה בעצמה מורה על שני רבדים אלו, הרובד המוסרי הטהור והמוחלט, לעומת הרובד המעשי של השפיטה הפלילית. וראה זה פלא, כי דווקא במקרה שבו 'לא יהיה אסון' מניחה התורה את השפיטה בידי בית הדין: 'ונתן בפלילים'; להבדיל מהמקרה שבו יהיה אסון שעליו מורה התורה 'עין תחת עין וכו', כך שבעצם התורה בעצמה מורה ע"כ שאין באפשרותו של בית הדין להזדקק להוראה שכזו, וכמו היא מצביעה ע"כ שבעבור בית הדין רק החלק הראשון הוא אקטואלי ולא השני. לעומת זאת הקריאה בתורה 'כתורה נקראת' יכולה לאפשר לעצמה לשקלל בתוכה את הקונטקסט המלא של אופן ההתייחסות התורה במישור הפרקטי לפגיעה פיזית של האדם בזולתו: והנה כפי שהצבענו לעיל גם הוראת התשלום האמורה בכתוב 'ט' רק שבתו ייתן ורפוא ירפא,

יקרות דברי רש"י בשלהי התורה; 'לעיני כל ישראל'; שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם שנאמר ואשכרם לעיניכם והסכימה דעת הקב"ה לדעתו שנאמר אשר שברת יישר כחך ששברת. ה'לעיניהם' בהקשר זה מבטא את הצד הכללי והפרגמטי, אותו צד המחויב להתחשב במציאות הכללית קודם שיבוא לכלל פסיקה והכרעה מוסרית. כאשר משה (שהוא בבחי' חכם כאמור לעיל) נחשף לעומק את מצבו 'הכללי' הירוד של העם במעשה העגל הוא בעצם מזהה את אותו נתק המתחולל בין עולם 'הנעשה' לעולם 'הנשמע' ולכן מתחייבת לאלתר שבירת הלוחות הראשונות. וצא למד, כי שבירה זו אינה אלא שבירה קונספטואלית של המצב הקוסמי-העל טבעי שבא לידי ביטוי בהשגת ה'נעשה נשמע', מצב שהתקיים עד למעשה חטא העגל, ומעבר למתכונת קונספטואלית טבעית ופרגמטית של 'נשמע ומתוך כך נעשה', מצב הנושא בחובו ניתוק של ממד הוויה הפרגמטית מחיבור בלתי אמצעי ממד ה'נשמע' - עולמה הטהור של האידיאה. וזהו סוד מאמרם (מד"ר יתרו); 'כך אמר הקב"ה: שני כוסות מזגתם בסיני 'נעשה ונשמע', שברתם נעשה, עשיתם לפני עגל, הזהרו בנשמע'. היינו, שבירת שבמעשה העגל חזר חזרה ההוויה למקומה המחולל והאינדיפרנטי אל האידיאה ושתי טריטוריות לא מתקיימות עוד זו בתוך זו, אלא זו לצד זו באופן דואלי כך שבפועל מה שמכתוב ומורה את הדרך אשר ילכו בה והמעשה אשר יעשו, אינו אלא ממד ה'נשמע' - ד' אמותיה המזוקקים של ההלכה, ולכך מורה המאמר 'הזהרו בנשמע'!

ועפ"ז ייתכן אולי להאיר את ל' הכתוב האמור בלוחות שניות (שמות לד' א') 'פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים וכו', כי בלוחות שניות נקודת המוצא של הנתנה היא משה רבנו ע"ה ולכך הכתוב כמו מורה על נקודת מוצאה של הנתנה 'לך' - היינו, משה רבנו בעצמו וממנו אל כלל עדת ישראל.

והדברים מרומזים גם בדברי המדרש (שמו"ר מו' א') 'אמר הקב"ה למשה אל תצטער בלוחות הראשונות שלא היו אלא י' דברות לבד, ובלוחות השניים אני נותן לך שיהא בהם כמה מדרש ואגדות, ה"ד (איוב יא) ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושיה" כי אותם 'עשרת הדברות' של 'לוחות ראשונות' הרי הם בבחינת האידיאה הטהורה שאינם מסורים בידי דעתו הטבעית של האדם (בבחי' 'חרות על הלוחות'), לעומת 'לוחות שניות' שמסורות לאדם ולהפריית דעתו ולכך יש מקום להרחבתם ופיתוחם שבעתיים בכית מדרשו של החכם.

והדברים מתקשרים עמוקות לעניין פרשת גן העדן והגירוש הימנו, כי כידוע בקבלת לוחות ראשונות 'פסקה זוהמתם' ולאחר מעשה העגל חזרו למצבם תמותם הטבעי, היינו, שכמו גורשו בשנית מנחלת גן העדן וזכייתה האלמותית. ויש להרחיב רבות ע"כ, אך לא כיוון שלא בהא עסקינן אסתפק בכך.

ועיין עוד להלן בדברינו בשלהי מאמר זה בדברינו אודות המצב התורני שלאחר החורבן, וכן בעניינה של 'תורת ארץ ישראל' לעומת 'תורת בבל', דברים המצטרפים ומשלימים בהחלט את המתבאר בהערה זו.

גם היא אינה כתשלום ממוני רגיל, אלא היא בהחלט נושאת בחובה מרכיב מובהק של 'ענישה ותיקון מוסרי', כך שאומנם המקרה שלפנינו הוא חמור יותר בכך שמדובר בפגיעה שאינה חוזרת שאף ראוייה לשם 'אסון', אך עדיין הוראת התשלום האמורה יכולה לשמש בעבור בית הדין מוצא הולם. כי כאשר חייבה התורה את אותו חיוב ממון של 'צער וריפוי' הרי שהיא העניקה לבית הדין את האפשרות להזדקק ולדון את מקרה זה תוך כדי החלת התייחסות שמחד עומדת לחלוטין באמות המידה השיפוטיות של בית הדין, ומאידך נושאת בחובה מרכיב מובהק של התייחסות מוסרית אקוטית ואינה אך ממונית גרידא. וראה ברמב"ם²⁷ שכתב בדיוק כדברינו אלה: 'ומנין שזה שנאמר באיברים עין תחת עין וכו' תשלומין הוא שנאמר (משפטים כ"א כ"ה) חבורה תחת חבורה ובפירוש נאמר וכי יכה איש את רעהו באבן או באגרופ וגו' רק שבתו יתן ורפא ירפא הא למדת שתחת שנאמר בחבורה תשלומין והוא הדין לתחת הנאמר בעין ובשאר איברים':

והנה בקריאה פשוטה בדברי הרמב"ם נראה כי מדובר בדרישת כתובים רגילה, וכי מתוקף דרישת כתובים אלו הסיקו חז"ל את היסקם ע"כ שהוראת עין תחת עין משמעה ממון. אך בדיוק ממחשבה זו באה הרמב"ם להוציא מייד לאלתר: 'אע"פ שדברים אלו נראים מעניין תורה שבכתב כולן מפורשין הן מפי משה מהר סיני וכולן הלכה למעשה הן בדינו וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של יהושע ובבית דינו של שמואל הרמתי ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה ועד עכשיו²⁸' לשון זו של הרמב"ם הנה תמוהה ביותר, מנין לו הנחה זו? מה גרם לו להסיק כי אין מדובר כאן ב-'תורה שבכתב'? ומה שונה הלכה זו מהלכות רבות אחרות שבהן חז"ל דורשים את הכתובים ומפרשים אותה כפי הבנתם ואז הבנתם זו יצוקה בגוף דברי הכתובים והנה כתורה שבכתב לכל דבר ועניין? וביתר שאת, מנין היה לו לרמב"ם לקבוע מסמרות כה וודאיות ונחרצות ביחס לקביעה זו ע"כ כי מעולם לא דנו בבית דין כלשהו את הוראה זו של 'עין תחת עין' כפשוטה? גם לשונו של הרמב"ם בהלכה זו הנה חריגה ויוצאת דופן ביותר בסגנונה, לדוג' למונח 'הלכה למעשה' אין בנמצא אח ורע בהלכותיו של הרמב"ם, ולכאורה אין 'ההלכה למעשה' האמורה כאן אלא כ-'הלכה למשה מסיני', וא"כ עולה וניצבת התמיהה מדוע לא זיהה הרמב"ם את הלכה זו כשאר כל הלכות שהן 'למשה מסיני' בצורה היותר פשוטה ורווחת, ומאידך במידה ואכן אין הקבלה בין שני מונחים אלו, תתעצם התהייה מה באמת פשרה של הגדרה זו 'הלכה למעשה'?

אלא זאת יש להאיר בדברי הרמב"ם, כי לטעמי עומק כוונתו בהלכה זו אינה אלא לדברינו האמורים; אכן הוראה זו של 'עין תחת עין' שונה היא מאוד מכל הלכה אחרת, בהלכה זו הטעימה התורה בעבורנו את ההתייחסות הדואלית, ישנה את ההוראות המתייחסות ל-'תורה הכתובה', הוראות אלו אינן בלתי קריאות בעבור בני האדם, או אם נרצה 'הלכה שלא למעשה', וישנה את ההוראה כהוראה 'נקראת', או כלשונו של הרמב"ם 'הלכה למעשה'. 'אע"פ שדברים אלו נראים כתורה שבכתב' - 'דברים' אלו אינם אלא אך נראים כתורה שבכתב, אך באמת בהחלט אינם 'תורה שבכתב' במובנה 'הכתוב' העמוק, אלא: 'כולן מפורשים הן מפי משה מהר סיני, וכולן הלכה למעשה בדינו' - היינו, משה רבנו נותן התורה בעצמו גם הוא בכלל 'מפרש' התורה (או את 'ל' קורא). ברי הדבר כי דבריו 'משה רבנו' בכבודו ובעצמו אינם בכלל 'תורה שבעל פה' במובן הפשוט והרווח, ולכן 'פרשנותו' זו של משה הרי היא בכלל חשיפתה וגילוייה של 'התורה הנקראת', כזו שתהפוך את התורה מהלכה שלא למעשה, להלכה למעשה²⁹. הרמב"ם לא מסתפק בכך ומחדד בעבורנו עוד

<?> פ"א מהל' חובל ומזיק ה"ה.

<?> שם, ה"ו.

<?> הל' 'הלכה למעשה' היא הגי' הנכונה בדברי הרמב"ם, וכך היא הגי' בכת"י תימני (ונדפס במהדורת רמב"ם פרנקל שיצאה

יותר את עיקרון נמרץ זה: 'וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של יהושע ובבית דינו של שמואל הרמתי ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה ועד עכשיו', רצונו לומר, כי העניין נעוץ בעובדה שאין באפשרותו של 'בית הדין' - בעצם הגדרתו כ-'בית הדין', לדון את 'עין תחת עין כפשוטה'. האמירה הצפונה בדברי הרמב"ם אינה 'היסטורית' מיסודה אלא כי אם מהותית, בית דין בהגדרתו (כל בית דין במשמע) איננו מסוגל לדון בצורה אחרת, כאשר עובדה מהותית זו היא זו המחייבת בהכרח כי עיקרון זה היה תקף לגבי כל בית דין באשר הוא מימות משה ועד ימינו אנו.

וראה בדברי הרמב"ם במורה נבוכים²² שכתב כדברים הללו:

'שם עונש כל חוטא לזולתו בכלל - שיעשה בו כמו שעשה בשוה, אם הזיק בגוף ינזק בגופו, ואם הזיק בממון ינזק בממונו. ויש לבעל הממון למחול ולהקל. אמנם ההורג לבד, לחזק חטאתו, אין מקילים לו כלל ולא ילקח ממנו כופר, ולא יאריך לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו'. ומפני זה אילו היה הנהרג שעה אחת או ימים, והוא מדבר ושכלו טוב, ויאמר, "הניחו הורגי" הנה מחלתי וסלחתי לו" - אין שומעים לו, אבל נפש בנפש בהכרח, בהשוות הקטן לגדול והעבד לבן חורין והחכם לסכל - שאין בכל חטאות האדם יותר גדול מזה. ומי שחיסר איבר יחוסר איבר; "כאשר יתן מום באדם, כן ינתן בו". ולא תטריד רעיוןך בהיותנו עונשים הנה בממון, כי הכוונה עתה לתת סיבת הפסוקים, ולא סיבת דברי התלמוד. ועם כל זה יש לי כמה שאמר בו התלמוד דעת, ישמע פנים בפנים. והמכות אשר אי אפשר לעשות כיוצא בהם בשוה - דינם בתשלומים, "רק שבתו יתן ורפוא ירפא"

מדברים אלו למדים אנו בעליל כי גם הרמב"ם הפריד בקריאתו את כתובים אלו בין קריאה שהיא כדבריו 'הלכה למעשה' (או 'קריאה מפורשת' מפי משה וכו'), לבין קריאה רעיונית מופשטת. בדבריו אלו מלמדנו הרמב"ם כי יש בהחלט מקום לקרוא את הכתובים באופן העיוני מופשט במנותק לחלוטין מההקשר המעשי (וכדבריו 'ולא תטריד את רעיוןך בהיותנו עונשים בממון כי הכוונה עתה לתת סיבת הפסוקים ולא סיבת דברי התלמוד' ולעניות דעתי רומז לסוד דברינו בהמשיכו לומר 'ועם כל זה יש לי כמה שאמר בו התלמוד דעת, ישמע פנים בפנים'²³..), כאשר הוא מעמידנו ע"פ דרכו בעוצם חומרת מעשה הפגיעה הפיזית בזולת, ובכך שבהקשר להיעדר החמור שנוצר בגין פגיעה זו כל בני האדם שווים ('בהשוות הקטן לגדול והעבד לבין החורין וכו'). ההשוואה שאנו עושים לאורך כל מאמר זה בין פגיעה פיזית בזולת שתוצאתה מוות, לבין פגיעה שתוצאה אך פגיעה פיזית, מופיעה להדיא בדברי הרמב"ם, כאשר לפחות לגבי מעשה הרצח מכריז הרמב"ם כי 'אין בכל חטאות האדם יותר גדול מזה! ולטעמי הוא בהחלט מכון אל אותו 'היעדר מוחלט' שנוצר בגין מעשה רצח זה, היעדר שבהכרח הופך את הרצח לחטא מוסרי מוחלט חמור מאין כמותו.

והדברים ערוכים ומפורשים בדברי הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה, בהם הציג את עמדתו ביחס להלכה זו (ואחרות) והאופן הנכון שבו יש לראותה ולקבוע את מעמדה ודבריו שם ארוגים בדבריו במקומות האחרים

לאור בשנים האחרונות), ולא כפי הנדפס במהדורות היד החזקה השונות: 'הלכה למשה'.

<?> ח"ג פרק מא'

<?> וז"ל ר"א בן הרמב"ם בפי' לתורה (שמות כא' כד'): 'פשטיה דקרא מבואר. וביארה הקבלה שכונת המקרא: דמי שן תחת שן, וכן בכולם. וכבר יש סעד בקבלה זו בעדות המקרא ובראיות ההיקש כתבם רבנו סעדיה ז"ל בפירושו. ולאבא מארי ז"ל במורה, רמז בזה, שנמסר ממנו פירושו על פה, בו הכרע נפלא בין הקבלה ופשט המקרא. ולא אפשר לכותבו מפני שהוא ז"ל הסתירו'.

שהובאו לעיל וכך יש לקוראם, וזה לשונו שם:

'וזה עיקר יש לך לעמוד על סודו. והוא, שהפירושים המקובלים מפי משה, אין מחלוקת בהם בשום פנים, שהרי מאז ועד עתה לא מצאנו מחלוקת נפלה בזמן מן הזמנים, מימות משה ועד רב אשי, בין החכמים, כדי שיאמר אחד, המוציא עין חברו יוציאו את עינו, שנאמר עין בעין, ויאמר השני, אינו אלא כופר בלבד שחייב לתת. ולא מצאנו ג"כ מחלוקת במה שאמר הכתוב (ויקרא כג), פרי עץ הדר, כדי שיאמר אחד שהוא אתרוג, ויאמר אחד שהוא חבושים, או רמונים, או זולתו. ולא מצאנו ג"כ מחלוקת בעץ עבות, שהוא הדס. ולא מצאנו מחלוקת בדברי הכתוב (דברים כה), וקצותה את כפה, שהוא כופר. ולא במה שאמר הכתוב (ויקרא כא), ובת איש כהן כי תחל לזנות וגו' באש תשרף, שזו הגזירה אין לנו לגזור אותה אלא אם תהיה אשת איש, עכ"פ. וכן גזירת הכתוב (דברים כב), בנערה אשר לא נמצאו לה בתולים שיסקלוה, לא שמענו חולק בה, ממשה ועד עתה, על מי שאמר שזהו לא יהיה אלא אם הייתה אשת איש, והעידו עדים עליה שאחר הקידושים זינתה בעדים והתראה': וכיוצא בזה בכלל המצות אין מחלוקת בהן. שכולן פירושים מקובלים מפי משה. ועליהם ועל דומיהם אמרו, כל התורה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני. אבל אע"פ שהן מקובלין ואין מחלוקת בהם מחכמת התורה הנתונה לנו, נוכל להוציא ממנה אלו הפירושים בדרך מדרכי הסברות והאסמכתות והראיות והרמזים המצויים במקרא. וכשתראה אותם בתלמוד מעיינים וחולקין זה על זה במערכת העיון, ומביאין ראיות על אחד מאלו הפירושים והדומה להן, כגון מה שאמרו במאמר הכתוב פרי עץ הדר, אולי יהיה רמונים, או חבושים, או זולתם, עד שהביאו ראיה עליו ממה שנאמר פרי עץ הדר (מסכת סוכה פרק ג, דף לה.), ואמרו, עץ שטעם עצו ופריו שוה, ואמר אחר, פרי הדר באילנו משנה לשנה, ואמר אחר, פרי הדר על כל מים. אלו הראיות לא הביאו מפני שנשתבש עליהם העניין עד שנודע להם מהראיות האלה. אבל ראינו ללא ספק מיהושע עד עתה, שהאתרוג היו לוקחים עם הלולב בכל שנה, ואין בו מחלוקת. אבל חקרו על הרמז הנמצא בכתוב לזה הפירוש המקובל. וכן היא ראייתם על ההדס, (שם דף לב). וראיתם על דיני אברים בעונש ממון, (בבא קמא, דף פג), והוא מה שחייב למי שהשחית אבר מאברי חבירו. וראיתם גם כן על בת איש כהן, הנזכרת לשם, שהיא אשת איש, (סנהדרין דף נ ע"ב), וכל הדומה לו שהוא נוהג על העיקר הזה: וזה ענין מה שאמרו, כללותיה ופרטותיה. רצו לומר, העניינים שנוכל להוציאם בכלל ופרט ובשאר י"ג מדות, והם מקובלים מפי משה מסיני, וכולם אע"פ שהם מקובלים מפי משה, לא נאמר בהם הלכה למשה מסיני, שאין לומר, פרי עץ הדר, הוא אתרוג, הלכה למשה מסיני, או חובל בחברו משלם ממון, הלכה למשה מסיני, שכבר נתברר לנו, שאלו הפירושים כולם מפי משה, ויש להם רמזים במקרא, או יוציאו אותם בדרך מדרכי הסברא, כמו שאמרנו:

נחזור לגופה של סוגיה זו של 'עין תחת עין' והאופן שבו מופיעה סוגיה זו בתורה במקראות השונות, ולהלן כתובים נוספים אשר יאירו בעדנו הדרך בהבנת אופן ראיית התורה בזה:

'וְאִישׁ כִּי יִכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת: וּמִכֶּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יִשְׁלַמְנָה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ: וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ כְּאֲשֶׁר עָשָׂה בֶן יַעֲשֶׂה לוֹ: שָׁבַר תַּחַת שָׁבַר עֵין תַּחַת עֵין שֵׁן תַּחַת שֵׁן כְּאֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם כֵּן יִנָּתֵן בּוֹ: וּמִכֶּה בְּהֵמָה יִשְׁלַמְנָה וּמִכֶּה אָדָם יוּמָת: מִשֶּׁפֶט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם

כָּגַר כְּאֶזְרַח יְהִיָּה פִּי אֲנִי יְדוּר אֱלֹהֵיכֶם²⁷

הקריאה הראויה בכתובים אלו לטעמי ולאור כל האמור לעיל היא כדלהלן: רצף כתובים זה נפתח בהכרזה ולפיה, הכאת אדם דינה מוות, ואילו הכאת בהמה (וברי שמדובר בהכאה שהביאה לכלל מיתה זאת לאור ההשוואה להכאת אדם) דינה תשלומים. אך בהקשר זה הכתוב אינו מסתפק בהוראת התשלומים לכשעצמה ומוסיף ומורה ע"כ כי תשלומים אלו הנם 'נפש תחת נפש' (זאת לאחר שהוא מדגיש בראשיתו את העובדה כי מדובר בהכאת נפש בהמה). גם אזכורו של 'הנפש' בהקשר לפגיעה באדם והלשון 'מות יומת', מעידים בעיניי ע"כ שתכלית שני כתובים פותחים אלו היא להעמידנו על אופן ראייתה המוסרי של התורה הכתובה את שני מקרים אלו של פגיעה. הן הפגיעה באדם והן הפגיעה בנפש נושאים בחובם מרכיב עמוק ומובהק של חטא מוסרי מוחלט²⁸. התשלומים האמורים בבהמה הנם מקבילים לתשלומי הארבעה דברים האמורים בחובל, יש בהם מן התיקון וההשלמה המוסרית ולא אך תשלום של השלמה ממונית גרידא. השוואה זו מביאתנו היישר ללימוד הכתובים שלאחר מכן: 'ואיש כי ייתן מום בעמיתו כאשר עשה כן ייעשה לו, שבר תחת שבר וכו' כאשר ייתן מום באדם כן ינתן בו' שוב אנו נחשפים להוראה זו של 'עין תחת עין', אך לאור האמור יש לקרוא את כתובים אלו בקונטקסט אחד עם שני הכתובים הפותחים שלפניו, והוא הקונטקסט המוסרי הטהור, כך ממשיכה התורה לגולל את אופן ראייתה המוסרית הטהורה במקרה בו פוגע האדם בחברו פגיעה פיזית שבלתי ניתנת לריפוי. עד כאן דברי התורה כ- 'תורה כתובה', ומכאן ואילך דברי התורה כ- 'תורה נקראת': 'ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת'. כאן כבר נעדרת מלשון הכתוב המלה 'נפש', התיאור הוא קורקטי לחלוטין 'מכה בהמה ישלמנה וכו', וזאת באשר ההתייחסות בכתוב זה היא לחלוטין במישור המשפטי-פרקטי הטהור, התורה כמו מורידה אותנו ארצה ממרומי האולימפוס של ההשקפה המוסרית הטהורה ומציגה לנו את האופן המעשי בו יש להזדקק ולפעול כנגזרת מאותן הוראות של מוסר טהור: הריגת אדם, תוצאתה מוות, והריגת בהמה תוצאתה תשלומים. הראייה המובהקת והנפלאה ביותר לקריאה זו נעוצה בכתוב האחרון שהוא כמו אות ומופת לקריאתנו העקרונית בסוגיה זו 'משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה כי אני ה' אלוהיכם' - בכתוב זה בעצם מוסרת התורה את כל הלכות אלו לידי 'המשפט' - משפט אחד יהיה לכם! התורה כמו חותרת בעבור החכמים חתירה תחת הוראתה שלה עצמה ומורה בעבורם כי בערבו של יום כל הוראות אלו אמורות לעבור את מבחן ביקורתה ומגבלותיה של 'המשפט' - ה"ה אותם בתי הדין לדורותיהם עליהם מדבר הרמב"ם במובאות האמורות (גם הלשון 'משפט אחד יהיה לכם' מורה על אחדות ההוראה המשפטית המוזכרת בדברי הרמב"ם). רק מה שמצטרף ובא בכור מבחנה זה של 'המשפט' יוכל להיפך להוראה שיפוטית 'הלכה למעשה', וכל מה שלא, יישאר צרור בדינו הקוסמי של המשפט האלוהי. העובדה כי רק שני מקרים אלו של פגיעה בנפש אדם ופגיעה בנפש בהמה 'זוכים' לאזכור נוסף מנקודת המבט 'המשפטית', נעוצה בעיקרון האמור לעיל בכך שתשלומי הארבעה והחמישה נושאים בחובם מין סוג של 'פשרה' בין פסיקת תשלום משפטית (שאו אז לא היה התשלום אלא 'נזק' בלבד) לבין פסיקה מוסרית טהורה הנגזרת מהפגיעה המוסרית החמורה הנעוצה במעשה הפגיעה, כך שבאיזושהו מקום 'המשפט' מקבל על עצמו את הוראת המוסר הטהור ובעצם אך מבצע סוג של 'עידון' (סובלימציה) להוראת ה- 'עין תחת עין' המתחייבת בגין הפגיעה המוסרית. לעומת זאת בשני המקרים הראשונים - פגיעה נפשית באדם ופגיעה נפשית בבהמה, הרי שפסיקת המוות לאדם ופסיקת

²⁷ ויקרא כד' פסוקים יז' - כב'

²⁸ מבלי להיכנס לנבכי סוגיה זו של מעמד בעלי החיים, חשוב לציין כי מופלא לזהות את האופן בו מעניקה התורה לבעלי החיים מעמד מוסרי מובהק של 'חי זולתי', עד כדי מתיחת קו השוואתי עם מעמדו החי של האדם המתבטאת במלים: 'נפש תחת נפש'. הגם שבערבו של יום האדם כמו 'פודה' את נפשו באמצעות התשלומים המושגים על ראשו. והבן.

התשלומים לכהמה, הנם מתחייבים לחלוטין אף מטעמה של המשפט האנושי. להבדיל מן החובל אין במקרים אלו כל צורך בהתאמה מעדנת וזאת לאור כך כי הפסיקה הנגזרת בהם רואים בחיוב עין בעין הן המשפט האלוהי והן המשפט האנושי.

אך עכ"פ, בוודאי כי עיקרון זה של 'משפט אחד יהיה לכם' הוא תקף ומהווה תמרור בוחק גם במקרהו של החובל, וצא ולמד, כי כאשר באו חכמינו לדרוש כי הלכה זו של 'עין תחת עין' משמעה 'ממון', לא נסתמכו אלא על כתוב אחרון זה: <>

תניא אידך רבי שמעון בן יוחאי אומר עין תחת עין ממון אתה אומר ממון או אינו אלא עין ממש הרי שהיה סומא וסימא קיטע וקיטע חיגר וחיגר היאך אני מקיים בזה עין תחת עין והתורה אמרה משפט אחד יהיה לכם משפט השווה לכולכם.

במימרא זו אצור לטעמי העניין כולו, עפ"י ראיית רבי שמעון בר יוחאי הכתוב האחרון הוא כמין 'נספח' לכל אותם כתובים המורים על פסיקת 'עין תחת עין', כך שבעצם התורה עצמה היא זו המפרידה בעבורנו את היחס בין היחס מנקודת המבט המוסרית הטהורה ליחס המשפטי - פרקטי של החכמים. הוראת ה-'עין תחת עין' אינה פרקטית ליישום וע"כ מצווים אנו לנסות ולקרוא את הוראה זו מתוך נקודת מוצא משפטית-פרקטית ורק מתוך כך להגיע לכלל הוראת הפסיקה המתאימה.

מבלי שאכנס בשלב זה עכ"פ, לעומקה ורוחבה של סוגיית הגמ' הערוכה העוסקת באריכות מופלגת בהלכה זו של 'עין תחת עין', בסוגיה זו מציגים סדרה ארוכה של חכמים שלל דרשות ולימודים מהם לטעמם יש להסיק כי כוונת התורה ב-'עין תחת עין' הוא 'ממון'. החכם היחיד שאינו דורש כל דרשה מקראית מסוימת על מנת לאמת את הנחה זו, הוא רבי שמעון בר יוחאי - בדבריו האמורים לעיל (הוא גם החכם הקדום ביותר מכל שלל התנאים והאמוראים הנזכרים שם), גישתו היא על טהרת 'הסברא'. רשב"י מעמיד את ההיגיון המשפטי הבסיסי כנקודת מוצא ארכימדית בכואו לבחון את קבילותה המוסרית-משפטית של הוראה זו, ומכאן גם מסקנתו לדחות על הסף את האפשרות ליישם הוראה זו כפשוטה. זאת הבשורה הגדולה האצורה בדברי רשב"י: לטעמו אין צורך בלימוד 'דרשתי' מסוים על מנת לאמת את הנחה זו, די בבחינת הוראה זו בכור ההיתוך של ההיגיון המשפטי, לצד ההבנה כי התורה בעצמה חותרת בעבורנו את חתירה זו ותובעת מאיתנו להחיל את הוראותיה בכפוף למגבלותיו ומסגרתו של המערכת המשפטית - האנושית!

* * *

לאחר זמן הראני ידיד קרוב ואיש משכיל, את דברי 'הרקאנטי' על הכתובים בפרשת משפטים ופרשנותו על אופן לימוד החכמים בעניין 'עין תחת עין':

עין תחת עין וגו'. כבר ידעת כי זה הפסוק אמרו רבותינו ז"ל שאינו כפשוטו אלא לממון. גם פסוק כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו, הכוונה בו לממון - דבר הניתן מיד ליד. וכן וקצותה את כפה, וכן בעליו יומת. ואולי תשאל, אחרי שאין הכוונה בו ככתבו, למה נכתב כך, לתת מקום למינים לרדות? והתשובה היא מה שאמרו רז"ל: שבעים פנים לתורה. ופירוש המצוה כפי פשוטה ניתן בתורה שבעל פה ואחריה נלך.. (כאן בא החכם רקאנטי בדברים עפ"י חכמת הקבלה בעניין 'כאשר ינתן מום באדם וכו') גם רבינו סעדיה גאון ז"ל כתב בספר האמונות אילו דברה תורה כל ענינה בלשון כוללת ובכוונה אחת לא יכלנו לדעת כל סתרי החכמה והבינה

שהתורה כוונה בחכמה אף על פי שלא פירשה כי דברי תורה יש להם פנימי וחיצון גלוי ונסתר שנאמר אחת דבר אלהים וגו':

אין ספק כי לפנינו פרשנות של חכם קדמון הקרובה ביותר (עכ"פ בלשונה) לתוכן דברינו בעיקרון זה אודות 'התורה הכתובה' (הממד 'הפנימי והנסתר' עליו מדבר הרקאנטי) לעומת 'התורה הנקראת' (הממד 'החיצון והגלוי'). הכתוב אותו מזכיר הרקאנטי כמרמז לעיקרון זה הוא דברי משורר תהילים²⁷: 'אַחַת דְּבַר אֱלֹהִים שְׁתִּים זו שְׁמַעְתִּי פִּי עַל לְאֱלֹהִים'. כתוב זה מדבר על 'דיבור' אחד שבא מצידו של הא-לוהים לעומת 'השמיעה' שהייתה דואלית והתפצלה למעשה לשני חלקים שונים מבלי שהכתוב בעצם מטעים לנו מה טיבו של פיצול זה ועל מה ועל למה הוא נצרך? פרשנותו המרומזת של הרקאנטי על כתוב זה בראי השקפתנו הנזכרת, חושפת בפנינו צוהר נפלא בהכנת עומק דברי הכתוב: 'הדיבור' עליו מדבר הכתוב הנו אותו 'חלק פנימי ונסתר' או כדברינו 'התורה הכתובה', אותו ממד אידיאי-מוסרי אזוטרי מוחלט עליו מורה 'התורה הכתובה' ואשר הוא 'בלתי נקרא' בהחלט (וככזה הוא ראוי לשם 'פנימי ונסתר'), הוא אכן חד ממדי ונחרץ בהוראתו²⁸, לעומת זאת 'השמיעה' - היינו, צורת הקבלה וההחלה של הוראה מופשטת זו, עליה להיות 'דואלית' בבחי' 'שתיים זו שמעתי', עצם השמיעה, או כדברינו 'הקריאה' נושאת בחובה שניות פנימית, באוזן לימודים אחת על האדם להיות קשוב עמוקות לציווי המוסרי המוחלט ולמקסם את מאמצו הרוחני והשכלי גם יחד בהכנת עניינו ופשרו של אותו הצו, אך באוזנו השניה, עליו להיות קשוב לממד 'הקריאתי' הנעוץ בתורה עצמה, היינו להאזין לממד הפרגמאטי (והאקזוטרי, או כלשונו של הרקאנטי: 'חיצון וגילוי') הנעוץ בתורה עצמה ואשר בא לידי ביטוי בהוראה מרומזת לאדם לשקוד על חובתו הנוספת והיא הכרה וקבלה של מציאותו הקונקרטי והאופן שבו ניתן לקיים ולהחיל בתוכה את המשפט האלוהי המוחלט. ולא בכדי בחר הרקאנטי בכתוב שלפנינו כפרדיגמה לעיקרון עצום זה, וזאת כפי שביארנו הוראה זו של 'עין תחת עין' היא אב טיפוס מובהק לאופן שבו התורה עצמה כמו הצביעה על האמביוולנטיות האצורה בהוראה זו, ובכך בעצם חייבה את 'השומע' לפצל את 'שמיעתו' ולהגיע למצב שבו בערכו של יום הוראת דינו תכיל בחובה את שני הממדים גם יחד באופן שתצא ידי חובת שניהם גם אם לא בצורה היכולה למלא בשלמות את הוראתם המדויקת.

דוגמא הלכתית מובהקת נוספת לעיקרון זה, מוצאים אנו בהלכה הידועה של 'ארבעים חסר אחת' במלקות, וכדברי הגמ'²⁹ המטעימה את העובדה כי להלכה המולקה אינו מולקה אלא שלושים ותשע מלקות ולא ארבעים כדברי הכתוב:

'מ"ט אי כתיב ארבעים במספר הוה אמינא ארבעים במניינא השתא דכתיב במספר ארבעים מנין שהוא סוכם את הארבעים'

וכמובן שהעניין תמוה עד מאוד, מדוע א"כ לא כתבה התורה עצמה שלושים ותשע ובכך היא הייתה מעמידה את הוראתה בצורה החדה והמחוררת ביותר? ועפ"י דרכינו עד כמה יש לזהות את התשובה לתהייה זו בהמשך דברי הגמ' שם גופא, בדבריו הידועים של רבא כהמשך ישיר ונגזרת מן האופן שבו באה לידי ביטוי הלכה זו של מלקות:

'אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה'

<?>. תהילים סב' יב'

<?>. ואשר הוא גם למעלה מכל 'שניות' שהיא באשר הוא קודם למציאות שהיא 'דואלית' בהגדרתה היסודית.

<?>. מכות כ"ב ע"ב

דאילו בס"ת כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא':

וצא ולמד כי בדבריו אלו גילה בפנינו רבא את ליבו של העניין כולו, כי אכן 'בתורה הכתובה' ההוראה היא חדה וברורה: ארבעים יכנו! אך לעומת זאת ההזדקקות אל צורת 'קריאת התורה' או בעצם אל אותו רובד 'קריאתי' הנעוץ בתורה גופא, היא זו שמעמידה אותנו בפני מורכבות העניין ובכך שבמציאות הכאתו של המולקה ארבעים מלקות עלולה (גם אם במקרים נדירים) להביאו לכלל מיתה, ולכך אנו מקלים למעשה מהמולקה הלקאה אחת ומעמידים את מניין המלקות על שלושים ותשע, כאשר שלושים ותשע מלקות אינם אלא אותם מלקות שאותם ניתן ליישם מתוך הארבעים. כך שנמצינו למדים שההוראה של 'ארבעים' נשארת שרירה וקיימת כהוראה האופטימאלית והמכוונת, אך כאשר אנו באים ליישם את הוראה זו בפועל עלינו לחצוב בגופא של ההוראה התורנית עצמה ולנסות ולדלות הימנה את הממד הפרגמאטי והמעשי ורק כך להביא את הוראה זו לכלל יישום ולזכות ביציאת ידי חובת שניהם, הן את ההוראה התורנית המכוונת והן את ההוראה המשפטית-פראקטית עליה אמון השופט. ולכך קובע רבא, כמה טיפשים אותם האנשים שקמים בפני 'ספר תורה' - שהוא בבחינת 'האב טיפוס' המייצג של 'התורה הכתובה', ואילו מאידך אינם קמים בפני 'תלמיד חכם', שהוא בבחינת 'קורא התורה', שאילו בתורה הכתובה ההוראה היא נחרצת ע"כ ש-'ארבעים יכנו', ואך בגין העובדה שאותה 'תורה כתובה' כמו 'משעבדת' ומתאימה עצמה לקריאתו של הקורא (וע"כ יעידו הלשונות בכתובים המאותתים ע"כ, ובמקרה שלפנינו לשון הכתוב 'במספר ארבעים' ולא 'ארבעים במספר' כדברי הגמ') ה"ה אותו 'תלמיד חכם', נגזרת ההוראה למעשה שאיננו מלקים אלא שלושים ותשע, וא"כ עולה המסקנה כי ישנו יתרון לתורה הנקראת (ומיניה וביה לאדם הקורא) על פני זו 'הכתובה' כאשר יתרון זה מאומת על ידי התורה עצמה. ודוק.

* * *

לסיום לימודינו בכתובים אלו אשר בספר במדבר, אזכיר הארה רבתי שעלתה בדעתי בהקשרם: כי צא וראה כי כתובים אלו נכנסים בתוך תיאור סיפורו של 'המקלל' והציוויים עליהם מצטווה משה רבנו כנגזרת לוואי ממאורע חמור זה:

וְאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִקְלַל אֱלֹהֵיו וַנִּשְׂא חֲטָאוֹ: וְנִקַּב שֵׁם יְדֹד מוֹת יוֹמֵת רְגוּם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה כִּגְר כְּאֶזְרַח בְּנִקְבוֹ שֵׁם יוֹמֵת: וְאִישׁ כִּי יִכֶּה כָּל נַפֶּשׁ אָדָם מוֹת יוֹמֵת'

גם בסיומו של רצף כתובים אלו חוזרת התורה לתיאור סיפור המקלל והוראתו המשפטית:

'מִשְׁפֵּט אֶחָד יְהִי לָכֶם כִּגְר כְּאֶזְרַח יְהִי כִּי אָנִי יְדֹד אֱלֹהֵיכֶם: וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּצְיֵאוּ אֶת הַמִּקְלָל אֶל מַחוּץ לְמַחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבֶן וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְדֹד אֶת מֹשֶׁה:'

והתמיהה גדולה עד למאוד, מה זיקה יש בין שני נושאים אלו השונים בתכלית זה מזה? ועפ"י דבריני האמורים נראה להאיר, כי הנה פעולת 'הקללה' היא למעשה האופן היותר דק של פגיעת האדם בזולתו. למעשה קשה אפילו להגדיר את פעילות וורבאלית זו כ-'מעשה', ובוודאי שבסופו של דבר הזולת לא נפגע בפועל בשום צורה מאותה 'קללה' שכוונה כלפיו (אלא א"כ נניח אפשרות לפגיעות 'מאגיות' כאלו ואחרות, שגם לגביהן בוודאי שאין שם 'פגיעה' - כזו הראויה להתייחסות משפטית, למין סוג פגיעה שכזאת), ובכל זאת דינו של אותו מקלל שקילל את חברו תוך כדי מריבתם, היה לא פחות מאשר 'מוות' (נכון הדבר כי לא

די בקללה סתם בעלמא, וכי על מנת שקללה שכזו תחייב את נוקבה במוות עליה להכיל את שם ה' בתוכה, אך עדיין בוודאי כי ישנו משקל מכריע גם לעובדה שהייתה זאת קללה שכוונה כלפי הזולת, שאם לא כך עניין ומקום בהזכרת עובדת מריבת המקלל עם חברו. והדברים פשוטים). אלא כי הלימוד הגדול והעמוק שאנו למדים מהוראה נוקבת זו של 'המקלל', כי נקודת ההתייחסות אל סוגיית הפגיעה בזולת לא אמורה להיות נעוצה בתוצאת מעשה הפגיעה ובשאלה עד כמה חמורה הייתה פגיעתו של הפוגע בזולתו, אלא במשקל המוסרי העצמי של מעשה הפגיעה, ועד כמה פעולתו של הפוגע חיללה את צורניותו בתוכו פנימה. זאת השקפה שהיא בהכרח על טהרת בחינת משפטו של 'המוסר הטהור', המשפט האנושי שאמות מידותיו היחידות היא מידת הפגיעה בזולת (וכל מבטו נעוץ בשאלת התוצאה) אינו יכול לקבל בשום אופן עיקרון שכזה! בנקודה זו בדיוק מותחת התורה קו אנלוגי עמוק בין שני מקרי קיצון: מקרה של 'קללה' שבו לא התרחשה כל פגיעה ממשית בזולת, לעומת מקרה של 'הכאת נפש', שבו הפגיעה בזולת היא עד כדי שלילתו המוחלטת ואין אנושה הימנה. כוונת התורה היא לכוון את ההתייחסות המשפטית הראויה ביחס למעשה הפגיעה בנפש, וכמו היא מורה על כך כי מה בקללה ההתייחסות כולה נעוצה ברובד המוסרי המופשט ללא כל קשר לשאלת התוצאה, כך גם בפגיעה בנפש על נקודת מוצאה הארכימדית של הבחינה להיות נעוצה בבחינה המוסרית הטהורה ורק מתוך כך לכדי ההתייחסות המשפטית הקונקרטיית. והבן זאת מאוד.

כהמשך ישיר לדברינו עד כה בפשרה של הוראה זו 'עין תחת עין', נחזור לבחון את רצף הכתובים בפרשת משפטים:

'וְכִי יִכֶּה אִישׁ אֶת עֵינַי עֲבָדוֹ אוֹ אֶת עֵינַי אֶמְתּוֹ וְשִׁחַתָּה לְחַפְּשֵׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת עֵינָיו: וְאִם שָׁן עֲבָדוֹ אוֹ שָׁן אֶמְתּוֹ יִפִּיל לְחַפְּשֵׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת שָׁנוֹ: <?>

בכתובים אלו ממשיכה להעמידנו התורה במשמעותה המוסרית החמורה הנעוצה במעשה קטיעת איבריו של הזולת: מקרה זה בו האדון פוגע באחד 'מראשי איבריו' של עבדו הוא מורכב מיסודו: מחד, יחסי העבד באשר היותו עבד נמצא במצב של 'הכפפת' מקומו האוטונומי-סובייקטיבי לסמכות אדונו, וכבר מוצאים אנו הקשרים הלכתיים רבים הנגזרים לאור כך כי קביעתנו הברורה היא כי קניין העבדות נושא בחובו מרכיב מובהק של 'קניין הגוף'. אך מאידך, מידת זכותו של האדון לאחוז באופן 'בעלותי' על סובייקטיותו של עבדו היא מוגבלת ביותר, כאשר כאן בהוראת כתובים אלו אנו נחשפים לעומקו של הגבל זה: זכות האדם על גופו היא ביסוד תפיסת העצמי הסובייקטיבי, אין דבר וכוח בעולם שבכוחו לחדור ולכבוש את אותה טריטוריה סובייקטיבית נבדלת הנושאת בחובה תחושה דקה מן הדקה של זכות האדם על גופו. זוהי הטריטוריה בה מתאחד האדם עם עצמו האישי באיחוד אינטימי פרטיקולארי - בה ה-'אני' האישי שלו נושא את סך כאביו תחושותיו ורגשותיו היותר נסתרות. הפגיעה בראשי האיברים מצידו של האדון משמעה חצייה חמורה של קו אדום זה, האדון חדר לרשות היותר פרטית של עבדו ובכך הפכו לאובייקט מוחלט הרתום לתועלתו האישית. והאומנם, כי עדיין בלתי ניתן למצב את העבד כ-'אחר' מוחלט לעומת אדונו, ומתוך כך לחרוט על מצחו את אותו 'היעדר מוחלט' שנוצר בגין הוצאת עין זו, וממילא יש מקום לשלילת הוראת הנקמה הרווחת של 'עין תחת עין', ובכל זאת היא גופא הוראת התורה; למן הרגע בו חצה האדון ברגל גסה את אותו קו אדום החוצץ בינו לבין זכות עבדו על גופו, הרי שבכך למעשה הוא הפר את הנוסחה העדינה העומדת בבסיס יחסי האדנות-עבדות, וכנגזרת מיידית עליו להסיג לאלתר את יחס אדנותו, ולהעניק לעבד זה חירות מלאה לממש ולהזדכות על עצמו וזהותו האישית.

שני האיברים המוזכרים בכתובים 'שן ועין' ככאלו המחייבים את שחרורו של העבד, מייצגים את המנעד היותר נרחב של איברי האדם ואופן זיקתם אל עצמיותו האישית: 'העין' היא אולי האיבר עם תחושת הזיקה האינטימית העמוקה ביותר, היא זו המעניקה לאדם תחושת מודעות וערנות, אין בכוחו של האדם 'לראות' עינו ולתופסה ביחס חיצוני, העין היא תמצית תחושת נוכחותו של האדם במרחב. לעומת העין האיבר הנמצא בצידה השני הסקאלה בהקשר זה הוא השן. שיניו של האדם הנם מהאיברים היותר פונקציונאליים בעבורו ואינם מצטרפים אל ה-'אני' הגופני העצמי שלו, הכוליות ההרמונית שבה תופס האדם את גופו (בזכות תודעת העצמי המסנתזת את סך איברי גופו לכלל נוכחות גופנית כולית מלאה) מזהה בשיניים כמין כלי שהוא יותר פונקציונאלי לפעולת האכילה וכיו"ב ופחות לכדי מרכיב אינטגרלי ובלתי נפרד מן הגוף, ובכל זאת גם במקרה שכזה כאשר מפיל האדון את שן עבדו מזהה התורה פגיעה ב-'אני העצמי' של העבד, וכחציית קו אשר משמעה תביעה לשחרור מידי של העבד על מנת לאפשר לו להזדכות על עצמיותו הסובייקטיבית באופן מלא וגורף.

נסיים את קריאתנו זו ברצף כתובים אלו עם ההלכות האחרונות שלטעמי יש לקרוא בקונטקסט אחד עם אותן הלכות שבפשרן התחקינו עד כה:

'וְכִי יִגַח שׂוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וַיִּמַּת סָקוּל יִסְקַל הַשׂוֹר וְלֹא יֵאָכַל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבִעַל הַשׂוֹר נָקִי: וְאִם שׂוֹר נִגַּח הוּא מִתְמַל שְׁלֶשֶׁם וְהוֹעֵד בְּבַעְלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ וְהִמִּית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשׂוֹר יִסְקַל וְגַם בְּעָלָיו יוֹמֵת: אִם כָּפַר יוֹשֵׁת עָלָיו וְנָתַן פְּדִין נַפְשׁוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר יוֹשֵׁת עָלָיו: אוֹ בֶן יִגַח אוֹ בַת יִגַח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יַעֲשֶׂה לוֹ: אִם עֶבֶד יִגַח הַשׂוֹר אוֹ אִמָּה כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לְאֲדֹנָיו וְהַשׂוֹר יִסְקַל'²⁷:

בהלכות אלו נחשפים לנו פעם נוספת לאותו עיקרון שכבר אימתנו לעיל, בכך שכאשר הדברים נוגעים להלכות 'הפגיעה בנפש הזולת', הרי שההתייחסות המוסרית המוחלטת תקפה גם במקרים בהם התוקפים או לחילופין הנתקפים, הם בעלי חיים. מקבץ הלכות זה נפתח במקרה בו שור פוגע באדם למוות, שאז דינו של השור לא פחות מאשר מוות בסקילה, תוך כדי שיקוצו המוחלט בדמות האיסור על אכילת בשרו. הלכה זו משקפת במובהק את העיקרון עליו אנו מדברים במאמר זה ולפיו, ההוראות 'הלכה למעשה' הנגזרות בהקשר זה של פגיעה בנפש הזולת קשורות בטבורן לאופן בו נתפס מעשה זה מנקודת מבטו של 'המוסר הטהור'²⁸.

²⁷ <?>. שם, כח'-לב'

²⁸ <?>. ברי הדבר כי עפ"י הראייה 'המוסרית-משפטית' אין כל היגיון ומקום לחייב בעלי חיים שפגיעתם רעה מחמת היותם נטולי כל מודעות והכרת 'טוב ורע', ובהכרח כי אין זאת אלא מתוך חובת התממשקותו של היחס המוסרי-משפטי עם ראיית המוסר הטהור, שאך על פיו יש מקום להלכה שכזו מתוך שאיפה לטהרת הארץ מסיאוב מוחלט שכזה, ובעצם 'בית הדין' מחויב לעשות על עצמו 'ארשת שפיטתית' ולהחיל על עצם אורחות דין כמו היה זה יצור אנושי העומד בפניהם. וראה בגמ' (בבא קמא פד' ע"א) בתיאור המעשה אודות אותו חמור שהועמד לדין לפני רב פפא בגין קטיעת ידיו של תינוק, וכן שור הבר שהועמד לדין בפני רבא בגין לעיסת ידו של תינוק. ובמס' ברכות (כז' ע"א) מוצאים אנו את סיפור המעשה על 'תרנגול שנסקל בירושלים על שהרג את הנפש'. והדברים מפורשים עוד יותר בהלכה הערוכה המופיעה כבר במשנה הראשונה במס' סנהדרין (ב' ע"א) ע"כ 'ששור הנסקל נידון בכ"ג' וכן אף 'הארי הזאב והברדלס שהמיתו', וראה בסוגיה בסנהדרין (טו' ע"ב). עכ"פ העולה מכ"ז הוא כי שהיחס לדינו של שור הנסקל שווה בהחלט ליחס הניתן בכל 'דיני הנפשות', דבר המעיד בעליל כי 'דיני נפשות' אין עניינם אך מבחינה טכנית (גזר הדין של הוצאה להורג, כי עפ"י פרמטר זה ברי הדבר שהוצאה להורג של בעל חיים אין נכנסת לקטגוריה שכזו), אלא מהותית: דינים שביסודם המוסרי עוסקים בהלכות 'נפשות' (ואולי הדבר אף תלוי במח' הגאונים אי קבלת עדות בדיני נפשות טעונה ב"ד של כג'). ובעומק הדברים זהו משמעו של דרישת הכתוב עליו נסמכת הגמ' שם: 'השור יסקל וגם בעליו יומת: כמיתת הבעלים כך מיתת השור'. וכן יש להאיר עפ"י דברינו את סיום ל' הברייתא המופיעה בשלהי הסוגיה שם

אמת הדבר, כי לעיתים בלתי ניתן להגיע לכלל התאמה ויישור קו בין ההוראה המשפטית האידיאלית של המוסר המוחלט, להוראה המשפטית 'הלכה למעשה' (כמו במקרה של 'עין תחת עין כמתבאר), אך במקרה זה ההוראה המשפטית מאמצת לחלוטין את הוראת המוסר הטהור, והתביעה להשקה מלאה בין הוראת 'התורה הכתובה' לאופן בו עליו להיתפס ולהתממש ב-'תורה הנקראת' היא מלאה ובלתי מתפשרת. לעומת השורר שעליו מושת עונש מוות, בעליו יוצא 'נקי' ממקרה זה (לאחר המתת שוררו), פרשנות שתזוהה 'נקי' במשמעות של 'פטור' תחטא לאמת המכוונת של מונח זה, ברי הדבר כי 'הנקיות' מתייחסת לממד המוסרי-צורני של בעל השורר, זאת א"כ דרכה של התורה לתאר את מעמד הבעלים בסיטואציה זו.

אך זאת ממשיכה התורה ומורתנו, על סיטואציה בה מעורבותם של הבעלים בסיאוב המוסרי החמור שהתחולל בגין מעשה שוררו היא עמוקה ואינהרנטית; 'ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והועד בכעליו ולא ישמרנו והמית איש או אשה השור יסקל וגם בעליו יומת': אותם בעלים שיוצאים 'נקיים' במקרה הקודם, במקרה שלפנינו הם יוצאים חייבים באופן מוחלט עד אשר נגזר על ראשם לא פחות מאשר עונש מוות! וזאת בגין העובדה ששורם הועד בפניהם מספר פעמים ובכל זאת התרשלו בשמירתו ועקב כך הוא נגח אדם למוות פעם נוספת. אך מייד לאלתר אחר הוראה חדה ונחרצת זו, ממשיך הכתוב ומורה 'אם כפך יושט עליו ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושט עליו' שוב אנו נחשפים להוראה הבאה בשפה וסגנון שאין להם כל אח ורע במקרא! במלים שאין מפורשות מהן מורה התורה בעליל ע"כ כי אומנם ההוראה המוסרית הטהורה המתחייבת במקרה בו קיימת התרשלות פושעת מצד בעלי השור ובגין כך נגח השור אדם למוות, אך עדיין ישנה אפשרות ממשית בידיו של בית הדין 'להמיר' את עונש המוות ב-'עונש ממון' או בלשון הכתוב 'כופר' (כל 'כופר' הוא ל' המרה של חיוב בנפש בחיוב ממון). הלשון בו משתמשת התורה או ע"ד 'אפשר' - 'אם כופר וכו', אך הדעת בהחלט נותנת כי בכך בעצם מורה התורה על העונש הראוי והיחס המשפטי הנכון במקרה שכזה (מה גם שהדבר מתחייב מתוך ההשוואה לאופן בו מתנסחת התורה במקרה של 'רצח' בו עונש המוות הוא מחויב ללא כל אפשרות המרה, וכפי שכבר למדו זאת חכמינו בגמ'²⁷). את תשלום זה מורה הכתוב בלשון: 'ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושט עליו' - היינו, אותו 'תשלום' יהווה במהותו תשלום מובהק של 'כופר', וככזה אינו תלוי כלל ועיקר עם מידת הנזק והשלכותיו הממוניות, אלא ככל שיימצאו החכמים לנכון 'להשית' על ראשו כעונש ראוי למחדל המוסרי החמור המיוחס לו כך יהיה עליו לשלם ללא עוררין. קשה להתעלם מן הפרדוקס האצור בכתובים אלו: מחד, התשלום מופקע לגמרי מכל קטגוריה של 'חיוב ממוני', אלא הוא על טהרת 'פדיון הנפש' והתיקון המוסרי פנימי של הפוגע, ומאידך התורה מעניקה אוטונומיה מלאה לשיקול דעתם של החכמים ביחס לגובה התשלום ומידתו אשר אותו יש להשית על ראש הפוגע, תוך כדי שהיא סומכת את ידיה בהחלט על הכרעתם העצמאית. באמצעות יחס פרדוקסאלי זה מורה התורה על האופן בו עקרונות החיוב המוסריים נמסרים בהחלט לידי מערכת המשפט האנושית, ובכך למעשה עוברים מטמורפוזה ונכנסים לכלל חיוב ממון לכל דבר ועניין. כך או כך, לפנינו רצף של הוראות שהנן כולן יוצאות דופן ביותר בטיבן וניסוחן ואשר כותרתן אחת היא: הדואליות ההתייחסותית אותה רוצה התורה להנחיל ביחס למקרה זה של פגיעה בזולת. בינו נא זאת בינה; לפנינו הוראה שהיא כמו שיפוטית נחרצת המורה ללא כחל ושרק על כך כי: 'וגם בעליו יומת', אך בעצם היא כולה על טהרת 'השיפוט המוסרי - קוסמי' (וכלשון רש"י: 'יומת, בידי שמיים'), וזאת למדים אנו לאור העובדה כי באותה נשימה מורה לנו התורה על; הוראת תשלום קונקרטי אשר מלכתחילה

(ע"ב): 'רבי אליעזר אומר שור שהמית בעשרים ושלושה ושאר בהמה וחיה שהמיתו כל הקודם להורגן זכה בהן לשמים': 'הזכייה לשמים' אינה אלא מימושה של התכלית המוסרית הטהורה שהיא מטיבה ציונים של 'השמים', ודו"ק.

מופקעת מכל קטגוריה ממונית שהיא וכולו הוא בבחינת 'תיקון והשלמה' לאתו חטא מוסרי חמור החרוט על מצחו של בעל השור.

את המשמעות והנפקותא ההלכתית-אופרטיבית לעיקרון זה מלמדנו התורה בעצמה מייד לאלתר: 'או בן יגח או בת יגח כמשפט הזה יעשה לו': הוי אומר, אין משמעות למידת ההיזק האישית במקרה שכזה, וכי גם במקום בו 'ערכו' הממוני של נפגע מסוים נחות (כגון 'בן' או 'בת', היינו ילדים וכיו"ב וכפי שפירש רש"י על אתר בשמו של המכילתא) לעומת ערכו של נפגע אחר ('איש ואישה'), עדיין ה-'תשלום' שיושת על ראש הפוגע בשני המקרים יוכל להיות שווה לחלוטין. הכול עפ"י ראייתם הנכונה והספציפית של בית הדין. בכך בעצם מחדדת עוד יותר התורה עיקרון זה כי אין מדובר בתשלום 'תגמולי' מיסודו, אלא בתשלום 'תיקוני' - כזה הבא כפדיון לנפשו המסואבת של בעל השור.

החידוש הגדול שבעתיים של עיקרון נמרץ זה נעוץ בהלכה הנוספת הבאה לאלתר: 'אם עבד יגח השור או אמה כסף שלשים שקלים יתן לאדניו והשור יסקל' במקרה זה מחדדת עוד התורה את חידושה עוד יותר, וקובעת כי במקום בו לפגיעתו הנפשית של השור ישנן גם השלכות ממוניות טהורות, כמו במקרה דנן בו הפסיד הארון את עבדו בגין פגיעת השור, יהיה התשלום קבוע ובלתי משתנה: שלושים שקלים. וזאת על מנת לשלול מתשלום זה לחלוטין כל אלמנט של 'ממוני מובהק'. חששה של התורה הוא, כי במידה וההלכה כפי שהיא אמורה לגבי כל אדם (היינו, בידיהם של השופטים, - 'ככול אשר יושת עליו') תישאר תקפה אף לגבי פגיעה בעבד עלולים הדיינים 'לשקלל' בתוך גזר דינו לתשלומים המושת על בעל השור, שיקול המתייחס לחסרון הממון שנוצר לאדונו של העבד בגינה של הפגיעה בו, ולכך בכדי להפקיע לחלוטין אפשרות שכזו, מורה התורה כי במקרה שכזה יהיה התשלום אחיד ובלתי משתנה, זאת תהיה הדרך להבטיח כי תשלום זה יהיה על טהרת התיקון המוסרי מבלי שהוא מתכתב כלל ועיקר עם מרכיב החסרון הממוני.

ונעבור לביאור עניין 'ערי המקלט' וזיקת 'גואל הדם' אל הרוצח, לאור כל המתבאר:

'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם פי אתם עבדים את ה'ירדן ארצה כנען: והקריתם לכם ערים ערי מקלט תהיינה לכם ונס שמה רצח מכה נפש בשגגה: והיו לכם הערים למקלט מגאל ולא ימות הרצח עד עמרו לפני העדה למשפט: והערים אשר תתנו שש ערי מקלט תהיינה לכם: את שלש הערים תתנו מעבר ל'ירדן ואת שלש הערים תתנו בארץ כנען ערי מקלט תהיינה: לבני ישראל ולגר ולתושב בתוכם תהיינה שש הערים האלה למקלט לנוס שמה כל מכה נפש בשגגה: ואם בכלי ברזל הכהו וימת רצח הוא מות יומת הרצח: ואם באבן יד אשר ימות בה הכהו וימת רצח הוא מות יומת הרצח: או בכלי עץ יד אשר ימות בו הכהו וימת רצח הוא מות יומת הרצח: גאל הדם הוא ימית את הרצח בפגעו בו הוא ימתנו: ואם בשנאה יהדפנו או השליך עליו בצדיה וימת: או באיבה הכהו בידו וימת מות יומת המכה רצח הוא גאל הדם ימית את הרצח בפגעו בו: ואם בפתע בלא איבה הדפו או השליך עליו כל כלי בלא צדיה: או בכל אבן אשר ימות בה בלא ראות ויפל עליו וימת והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו: ושפטו העדה בין המכה ובין גאל הדם על המשפטים האלה: והצילו העדה את הרצח מיד גאל הדם והשיבו אתו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שמה וישב בה עד מות הכהן הגדל אשר משח אתו בשמן הקדש: ואם יצא הרצח את גבול עיר מקלטו אשר ינוס שמה: ומצא אתו גאל הדם מחוץ לגבול עיר מקלטו ורצח גאל הדם את הרצח אין לו דם: כי בעיר מקלטו ישב עד מות הכהן הגדל ואחרי מות הכהן הגדל ישוב הרצח אל ארץ אחזתו: והיו אלה לכם לחקת משפט לדדתיכם בכל מושבתיכם: כל מכה

נֶפֶשׁ לְפִי עֲדִים יִרְצֶה אֶת הָרִצְחָ וְעַד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְּנֶפֶשׁ לְמוֹת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רִצְחָ
 אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לְמוֹת כִּי מוֹת יוֹמֵת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנוֹס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לְשֶׁבֶת בְּאֶרֶץ
 עַד מוֹת הַכֹּהֵן: וְלֹא תַחְנִיפוּ אֶת הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הָדֵם הוּא יַחְנִיף אֶת הָאֶרֶץ וְלֹאֲרֶץ
 לֹא יִכְפֹּר לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שָׁפְכוּ: וְלֹא תִטְמֵא אֶת הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ
 אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי יְדוּד שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל^{<?>}:

ננסה ללכת עקב בצד אגודל ולהאיר בס"ד את פשר הכתובים לאור דברינו האמורים: כותרתן של כתובים אלו ממצבת בעוברנו את ההקשר המדויק בהם הנם עוסקים ומכוונים את הוראתם: 'כי אתם עוברים את הירדן ארצה כנען': היינו, במצב שבו העם היהודי נמצא על אדמתו בריבונות ישראלית מלאה, וכפי שמעידים הכתובים המסיימים את פרשה זו (עליהם אתייחס בהמשך במקומם) הרי שתכלית כתובים אלו היא הסדרה מוסרית נאותה לבסיס התיישבותם של ישראל על אדמתם. מצב בלתי מוסדר בכל הנוגע להלכות רוצח ואופן ההתמודדות בנושא אקוטי שכזה על ידי החברה היהודית כשהיא על אדמתה ואחריותה המוסרית מסורה בידיה - ובידיה בלבד, משמעו פגם מהותי ויסודי בעצם צורת התיישבות המכוונת וכינונה של חברה מתוקנת ונורמטיבית. כך עפ"י הקשר מסוים זה יש לקרוא את רצף כל הכתובים וההוראות הבאות: 'והקרייתם לכם ערים ערי מקלט וכו', והיו לכם הערים למקלט מגואל עד עמדו לפני העדה למשפט' כפי שכבר ביארנו לעיל, עניין הקצאת 'ערי המקלט' הוא יצירת 'מקום' שהוא בעצם 'שום מקום' בעבור אותם בני אדם שאינם ראויים להמשיך ולהתקיים בתוך 'מקום' במשמעו הנורמטיבי והמתוקן^{<?>}. העובדה כי על מצחו הרוצח חרוט אותו 'חלל מוחלט' (הממשיך להיות נוכח במציאות באופן שבלתי ניתן להשלמה ואיחוי) דוחה אותו בהכרח מהמשך השתייכותו לקיום חברתי המושתת על שאיפה להתאמה והגשמה מקסימאלית של המוסר האלוהי במציאות הריאלית. זאת למעשה התייחדותה האמיתית של היישוב היהודי על ארצו על פני יישובה כל אומה אחרת בארצה, כך שכל חריגה מהגשמה והתאמה זו תהיה משמעה חתירה עמוקה באושיות יסודותיה של התיישבות והחלת הריבונות היהודית בארץ ישראל. אין א"כ עניין מוסרי ראשון במעלה הראוי להסדרה והתקנה יותר מעניינו של הרוצח וצורת ההתמודדות הראויה עמו. מאידך, דווקא העובדה כי מדובר במקום בו דינו של העם היהודי מסור בידי עצמו - הוא הריבון והוא השופט (להבדיל ממצבו הארעי במדבר בו משה שפט את העם והביא את דינם למקום באופן רצוף, וכחלק מובנה מצורת המשפט), וכל תצורת קיומו מותאמת לאורחות קיום קונקרטיים ע"כ המשתמע מכך, אינה מאפשרת לו להתייחס אל הרוצח בהתייחסות שהיא על טהרת 'התורה הכתובה', אדרבה, מצב שכזה הרי הוא כשעתה היפה של התורה הנקראת, זהו הזמן בו מתחייב 'לקרוא' את התורה הכתובה בקריאה המתאימה למציאותו של הקורא ומוכשרת לחול בה. התייחסות שכזו גוזרת בהכרח דחייה מוחלטת של תחושות ושאיפות כמו 'נקמה' וכו"ב, עקרונות שכאלו הם העומדים ביסוד ההוראות שבכתובים אלו: בפרשה זו מוצאים אנו לראשונה את המונח 'גואל', כשם תואר

<?>. במדבר לה' י'-לד'

<?>. עפ"י זה יש אולי מקום להטעים את פשר חזרת הכתובים על העובדה כי ערים אלו תהיינה 'ערי מקלט': כי הנה המעיין ברצף הכתובים ימצא כי עניינם מכתוב יא' עד טו' אחד הוא, הקצאתם של אותם ערים לערי מקלט, והתמיהה גדולה, מה ראו הכתובים לחזור על עיקרון זה פעם אחר פעם? ועפ"י המתבאר יש להאיר כי הדגש הכתובים בא להעמידנו ע"כ כי על ערים אלו להיות ערים שבהגדרתם הנם 'ערי מקלט', כל חריגה מעיקרון חד ומוחלט זה עשוי להביא למצב שאותם ערים יקבלו צביון אורבאני מצוי ובכך יתמזגו למעשה בנוף היישובי הארצישראלי וישתלבו בפעילות האזרחית לכל דבר ועניין. זוהי הדגשה הגדול של התורה: 'הערים אשר תתנו שש ערי מקלט תהיינה לכם', היינו, עליכם לשקוד תמידית ע"כ כי אתם ערים יישארו באפיונם הפרובינציאלי המסוים של 'ערי מקלט' - בדיוק! כשהם שומרים על הקצאתם זו המסוימת ולא חורגים להיות מקומות יישוב עם פעילות 'עירונית' טיפוסית, דבר שבהכרח יביא בערכו של יום להפיכתם לכלל כרכים אורבאניים לכל דבר ועניין.

לאותו קרוב משפחה של הנרצח אשר שואף לנקום את מות קרוב משפחתו. עניין 'הגאולה' בהקשר זה נעוץ ללא ספק לכל המתבאר לעיל אודות טיבה של המציאות כאשר 'החלל', היינו אותו 'היעדר מוחלט', נוכח בתוכה ותובע את התמלאותו, מציאות שכזו נמצאת בעצם ב-'גלות' מוסרית עמוקה, הגלות עניינה התרחקות מהתיישבות מוסרית מתוקנת בארץ, אך התיישבות המתאמת עצמה למתכונת המוסרית המכוונת ראויה לשם 'גאולה'. אותו 'גואל דם' הוא אדם אשר אותו 'חלל' מפעם ונוכח בהווייתו יותר מאשר כל אדם אחר בגין זיקתו האישית לאותו 'חלל' (יחס הקרבה שהתקיים בינו לבין הנרצח). שאיפת ההשלמה והתיקון - או את"ל הנקמה, של אותו קרוב משפחה היא טוטאלית וכמעט בלתי נשלטת, אך העובדה האמורה כי בעת בה העם היהודי על ארצו עסקינן, היא זו המחייבת את בית הדין האוחז במושכות הצדק המוסרי, למנוע את מימושה של שאיפה נקמנית זו, כי כאמור אין מקום לפעולות של נקמה בחברה אנושית מתוקנת! ואדרבה, חובתו של בית הדין הוא להגן ולסוכך על הרוצח מפני פגיעה אפשרית זו. לעומת זאת מצידו השני מטבע זה מוצאים אנו יחס שהוא חיובי במידת מה כלפי אפשרות זו של מעשה הנקמה מצידו של 'גואל הדם'. עצם קריאת השם 'גואל' לאדם זה היא לכשעצמה מעידה על יחס המוסרי הפנימי לפעולה זו, אך מעבר לכך, ההסדר אותו מציעה התורה מעניקה לגיטימציה מסוימת למעשה זה; לאור קבלת ההנחה המוסרית כי 'המקום' הנורמטיבי דוחה מעליו את המשך הימצאותו של הרוצח בתוכו, הרי כי פגיעה של גואל הדם ברוצח בתוך המרחב המקומי הנורמטיבי היא על גבול הלגיטימית ובלתי ניתן לחייבו ע"כ, ולכך הדרך היחידה המאפשרת לבית הדין 'לתפוס את חבל זה בשני קצותיו' (היינו, גם להבטיח את 'המקום' הנורמטיבי עליו הם אמונים יהיה נקי ומתוקן ולא 'יכיל' בתוכו מציאות שבה אנשים הנושאים על מצחם אחריות ל-'חלל טוטאלי' שכזה ממשיכים להתקיים כבימים ימימה, ומאידך להבטיח כי בתוך מציאותם המוסרית-אנושית לא תתקיים כדבר מקובל ורווח פעולות הנובעות מרגשות של נקמה וכיו"ב) היא באמצעות יצירת אותו 'שום מקום'²⁷, זהו הפתרון העצום עליו מורה התורה בסיטואציה שכזו. אך זאת יש להבהיר כי 'שום מקום' זה הוא בהחלט מובנה כחלק אינטגרלי ובלתי נפרד מאותו יישוב קבוע ושלם של העם היהודי בארצו. לזהו למעשה טיבו הנפלא של 'הסדר' זה אותו מציעה התורה בעבור אדם זה שמחד נוכחותו 'במקום' אינו נסבלת עד כדי ש-'אין לו דם' במקום זה, אך מאידך בתוך 'מקום' זה הוא זוכה למין 'התחפרות מקלטית' שכזו, ובעצם נמצא בקיום חסר מקום שהוא מינייה וביה קיום לקוי וחסר בהחלט.²⁸

זהו הדגש הנפלא בלשון הכתוב 'ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט': עניין ה-'עמידה למשפט' הוא המוטיב הקריטי בהקשר זה, התורה מורה ע"כ כי תהיינה אשר תהיינה הרגשות העמוקים (והנכונים!) עפ"י המוסר האלוהי המופשט, על רוצח זה לעמוד 'לפני העדה למשפט' ורק מתוך עמידה זו להשית על ראשו את היחס והעונש הראוי לו. עניין 'העדה' מופיע כמוטיב חוזר לאורכם של הכתובים שלפנינו - הל' 'עדה' המתייחס לבית הדין אינו מקרי בהקשר זה - 'בית הדין' כמייצגים את 'העדה' - היינו, החברה כמציאות 'קהילתית' אנושית אורגאנית, היא זו בה נעוצה החובה להעמיד למשפט את הרוצח ולהשית עליו את עונשו ההולם, אך באותה מידה בדיוק גם 'להצילו'. וכמו היה הכתוב מורה, כי 'היחיד' ברמת 'יחידאיותו' האישית

<?> . וכפי האמור לעיל זהו גם עניין מקום משכנם של הלוויים, מקום שהוא בכחינת 'שום מקום', וכפי האמור ברמב"ם פ"ג מהל' שמיטה ויובל.

<?> . על הזיקה בין 'קיום' ל-'מקום' מן ההיבט הלשוני והתכני גם יחד, יש להרחיב במק"א, אך בוודאי כי עניין משותף עמוק מתוח בין שני מונחים אלו, ובעניין דידן יש להעיר בצורה כללית, כי שלילת קיומו של הרוצח מתאפיינת לאורכם ורוחכם של הכתובים המובאים במאמר זה כדחייה והקאה מן המקום, וללא ספק הקשר הוא בטבור עניינם המשותף. ודי בהערה זו.

ייתכן ויכול לפעול עפ"י מניעים של רגשות טהורים כמו נקמה וכיו"ב²², אך לעומת זאת קולקטיב החי בתצורה חברתית ומדינית מתוקנת, מחובתו להוקיע פעולות שכאלה ואף להגן על מי המאיים בגינן. והאבחנה בהקשר זה בין הרוצח במזיד לרוצח בשוגג מפורשת בכתובים: כבר בכתובים הראשונים מוצאים אנו חזרה שיטתית של התורה על אופני התרחשויות שונות שבהן ההורג חותם על עצמו שם 'רוצח': 'ואם בכלי ברזל וכו', ואם באבן יד אשר ימות בה וכו', או בכלי עץ יד וכו', ואם בשנאה יהדפנו וכו', או באיבה הכהו בידו וכו' - כותרתן של כל הסיטואציות הללו אחת היא 'רוצח הוא'! כאשר גזר הדין המוות המושת על ראשו אינו אלא כפועל יוצא לחריטת שם זה על מצחו וכחתימת הכתובים: 'מות יומת הרוצח'. חריטת שם זה על מצחו מעמידה אותו בקטגוריה שונה בהחלט מכל אותם עוברי עבירה, חייבי מיתות בית דין, שאם באלו האחרונים אין גזר דין המוות המושת על ראשם אלא בבחינת 'הרשעה' בעבירה, וכזו המחייבת גזר דין מו, הרי שבמקרהו של 'הרוצח' ישנה להרשעה זו משמעות דרמטית שבעתיים, כאשר היא מטביעה כמורשע שם 'רוצח', שם שהופך לאלתר להיות חלק בלתי נפרד מנוכחותו הקיומית. ההשלכה האופרטיבית-הלכתית המיידית לעיקרון זה נעוצה כבר בכתוב עצמו: 'גואל הדם ימית את הרוצח בפגעו בו' - דמו של 'הרוצח' מותר בפני גואל הדם מעצם היותו נושא בעצמו שם 'רוצח'. הלכה זו היא לכשעצמה חידוש עצום אותו מחדשת לנו התורה בכך שאומנם וודאי כי חובת הריגתו של הרוצח מונחת לפתחו של בית הדין, אך חובה זו היא כחלק מחובתו למימוש גזר דינם אותו הם השיתו על ראשו של הרוצח. לעומת זאת, הריגת גואל הדם את הרוצח אין לה דבר וחצי דבר עם מימוש גזר דין בית דין, בהקשרו של 'גואל הדם' גזר הדין אינו אלא כמין בירור ואימות למפרע כי אדם זה הנו רוצח וככזה דינו מותר בעדו למוות. אך זאת יש להעיר כי ההלכה אימצה את עיקרון זה אך בחלקו, וזה לשון הרמב"ם²³: 'מצווה ביד גואל הדם שנ' (במדבר ל"ה י"ט) גואל הדם הוא ימית את הרוצח וכל הראוי לירושה הוא גואל הדם לא רצה גואל הדם או שלא היה יכול להמיתו או שאין לו גואל דם בית דין ממיתין את הרוצח בסייף'²⁴: ומדברים אלו למדים אנו לכאורה כי הריגתו של גואל הדם את הרוצח הנה כמין הוצאה לפועל של גזר דין המוות שנגזר על ראשו על ידי בית הדין, ולא כפי שניסינו להגדיר ולחלק. אך לעומת זאת מוצאים אנו הלכות אחרות הייחודיות בהחלט להריגת הרוצח והן לכאורה דווקא מעידים שדברינו כנים והולמים את גישת ההלכה:

'מי שעמד על נפשו ולא יכלו בית דין לאוסרו עד שימיתוהו במיתה שהוא חייב בה הורגי אותו עדין בכל מיתה שיכולין להמיתו בה מאחר שנגמר דינו ואין רשות לשאר העם להמיתו תחלה לפיכך אם נקטעה יד העדים פטור ואם היו העדים גדמין מתחלה יהרג ביד אחרים כמה דברים אמורים בשאר מחוייבי מיתות בית דין חוץ מן הרוצח אבל הורג נפש שנגמר דינו ורודפין אחריו בכל דבר וביד כל אדם עד שממתין אותו'²⁵

הלכה דומה מוצאים אנו בפרק קודם לכן:

<?>. וכפי שאמור לעיל בהערה 22 ביחס לפעולת קנאותו-ונקמתו של פינחס בזמרי בן סלוא. פעולה שנבעה כולה מתוך טהרת מקום יחידאיותו של פינחס וככזו הייתה ראויה להוקרה של מקום, אך לעומת זאת משה שאינו אלא 'האיש על העדה', מנוע בהחלט מלבצע פעולה שכזו ואף לאשרה. וזהו סוד 'הלכה ואין מורין כן'.

<?>. פ"א מהל' רוצח ושמירת נפש הל' ב'

<?>. בלשון הגמ' (סנהדרין מה' ע"ב) הנוסח מעט שונה: 'אם אין לו גואל בית דין מעמידין לו גואל' ויעו' ברש"י שם (ד"ה 'גואל הדם') שזה אמור אף ברוצח בשגגה. הרמב"ן בס' המצוות (בנספח למצוות עשה יג') חולק, ולדעתו אין זאת אלא ברוצח במזיד.

<?>. פי"ד מהל' סנהדרין הלכה ח'

מי שנגמר דינו וברח ובא לבית דין אחר אין סותרין את דינו אלא כל מקום שיעמדו שנים ויאמרו מעידין אנו את איש פלוני שנגמר דינו בבית דין פלוני ופלוני עדין הרי זה יהרג כמה דברים אמורים ברוצח אבל שאר חייבי מיתות עד שיבואו עדי הראשונים ויעידו שנגמר דינו ויהרגוהו בידם והוא שיעידו בבית דין של עשרים ושלשה²⁷:

לאור האמור נראה להטעים ולמתוח קו ענייני עמוק בין שתי הלכות אלו: העובדה כי הורג נפש חותם על עצמו 'שם רוצח' (גם אם הדבר נעשה אך מכאן ולהבא באמצעות 'גזר הדין' המושת עליו ואינו בבחינת 'בירור דברים' למפרע ע"כ שאדם זה הנו 'רוצח' במזיד) היא זו המחייבת את תוצאת שתי ההלכות האמורות. בהלכה הראשונה הנזכרת קובע הרמב"ם כי להבדיל מדינם של כל חייבי המיתות בהם בלתי ניתן בשום פנים ואופן להורגם אלא או באמצעות בית דין או לחילופין באמצעות אותם עדים שבעדותם הביאו לחיוב מיתתם (דבר שבעצם מעמיד את הריגתם זו כאופציה מובנית בביצוע גזר דינם למוות, וזאת באשר העדים מהווים חלק בלתי נפרד מהתהליך המשפטי-פורמאלי שהביא לגזר דין זה), הרי שבמקרהו של הרוצח מרגע שנגמר דינו למוות הרי שחתימת שם רוצח על מצחו הופכת אותו 'לבלתי קביל' בתוך המציאות המוסרית-נורמטיבית, ולכך כל מי שהנו חלק ממציאות זה ('כל אדם') רשאי בהחלט לקחת את הדין לידי וליטול את חייו של רוצח נקלה זה. נראה לי בפשטות כי שלילת חיים זו לא תהיה כביצועו של גזר הדין, אלא תוצאת ישירה לעובדה ששם 'רוצח' ניתן בראשו של איש זה, דבר המתיר ממילא את דמו, ואף מחייב כל אדם מישראל ליטול אחריות על שלמותה המוסרית של ההויה המשותפת ולעשות מעשה כמתחייב. זהו למעשה אותו עיקרון בדיוק אותו מאמץ הרמב"ם גם בהלכה השנייה האמורה: בהלכה זו קובע הרמב"ם כי העובדה כי מרגע שחותר שם 'רוצח' ניתן בראשו של אדם, הרי שדי יהיה בעדות בירור בעלמא ע"כ כי 'שם' שכזה ניתן בראשו של אדם זה על מנת לחייבו בבית דין אחר, ודומה הדבר כמו גזר הדין המוות נתון ומובנה בראשו והולך עמו בכל מקום אשר יפנה. הלכה זו הנה ייחודית בהחלט למקרהו של רוצח, לעומת כל שאר מקרי חייבי מיתות בית דין שבהם על מנת לחייבם בבית דין אחר נדרש כעין פתיחתו מחדש של תהליך הבירור והאימות של המשפט הפורמאלי, ולכך יש כמובן צורך בעדותם של העדים הראשונים שהעידו על מעשהו ובגין כך נתחייב מיתה. והנה בל' הרמב"ם מוצאים אנו התנסחות המעוררת תהייה: 'אבל שאר חייבי מיתות עד שיבואו עדי הראשונים ויעידו שנגמר דינו ויהרגוהו בידם והוא שיעידו בבית דין של עשרים ושלשה' ולשון זה אומרת דרשני, כי לכאורה פשוט הדבר שעל עדים אלו להעיד בבית דין של עשרים ושלשה כדין כל דיני נפשות? וכבר הרגיש בזה בעל הכסף משנה על אתר²⁸. ואילו דמיסתפא הייתי מציע לאור האמור להציג את דעתו של הרמב"ם כמחודשת בהחלט בהקשר זה, והיא כי עפ"י דעתו יש לחלק בין עדות המתקבלת בבית דין אחר על רוצח לעדות המתקבלת על כל חייבי מיתות אחר: כי אם בכל חייבי מיתות בית דין שבהם אומנם מכריזים אנו על הנידון למוות שם של 'גברא קטילא'²⁹ הרי אין זאת אלא לאור ההנחה העובדתית הרווחת כי מיתתו של אדם זה וודאית וקרובה³⁰, דבר השולל הימנו את 'חזקת החיים', אך עם זאת במקביל אדם זה נושא בעצמו את יסוד החירות וזכות החיים אלא שישנה חובה משפטית-מוסרית המונחת לפתחו של בית הדין (ולפתחו בלבד) לבצע את גזר דינם

²⁷ פ"ג מהל' סנהדרין הל' ז'.

²⁸ ועיין בספר 'אור שמח' על הלכה זו שביאר מה שביאר, וכיוון שאיננו עוסקים בגופה של סוגיה זו אך אומר כי דבריו שם לחלוטין אינם עולים בקנה אחד עם הצעת דברינו להלן. ואסתפק בזה.

²⁹ כמבואר בסנהדרין ע"א ע"ב בעניין 'בן סורר ומורה'.

³⁰ כפי העולה גם מן הסוגיה בגיטין כח' ע"ב, ולפחות ע"פ לשון אחת בגמ' שם דינו של הנידון למוות כגברא קטילא הוא דווקא כדיניהם של נכרים שאו אז אין סיכוי טכני להצילו. יעו"ש היטב. ועיי' עוד במשנה למלך פ"א מהל' חרמות וערכין הי"ג.

ולהוציא להורג את מי שהם מצאו אשם באותן עבירות שיוחסו לו, וכזה בדיוק נבדל ה- 'רוצח' משאר הנידונים למוות, כי גזר דינו של הרוצח למיתה, אין משמעה אך גזירת שלילת חייו אלא חריטת שם 'רוצח' על מצחו, כאשר שם זה לכשעצמו דיו בשלילת 'זכות חייו'. אחת הנגזרות המיידיות לעיקרון זה הוא במקרה דנן שבו אין צורך שקבלת העדות הנוספת תתקיים בפני בית דין של כ"ג! כי עדות זו אך מבררת וחושפת בעבור בית הדין את 'זהותו' האמיתית של העומד בפניהם דבר שממילא מתיר את דמו למיתה ואף מחייבם לעשות זאת. וזהו שכותב הרמב"ם²⁷ 'אלא כל מקום שיעמדו שנים' והלשון כמו מדברת בעד עצמה²⁸. עכ"פ, לאור דברינו מתקשרים ומתבארים היטב גם דברי הרמב"ם הראשונים ולפיהם, שונה הרוצח מכל חייבי מיתות דין האחרים, שאם באלו האחרונים האחריות לביצוע גזר דין המוות מוטלת על כתפי העדים ובית הדין, ועליהם בלבד! הרי כי ברוצח גזר דין המוות משמעו רדיפתו על מוות 'בכל דבר וביד כל אדם', וזאת ללא ספק לאור העיקרון שהצבנו בכך ששם 'רוצח' חל עליו דבר שמיניה וביה הופכו להיות בר מוות מול כל אדם. והדברים עוד ערוכים ומפורשים שבעתיים בדברי הרמב"ם בהקשרה של הלכה אחרת - 'ההורג בלא התראה ועדים'²⁹:

'ההורג נפשות ולא היו שני העדים רואין אותו כאחת אלא ראהו האחד אחר האחד, או שהרג בפני שני עדים בלא התראה, או שהוכחשו העדים בבדיקות ולא הוכחשו בחקירות, כל אלו הרצחנין כונסין אותן לכיפה ומאכילין אותן לחם צר ומים לחץ עד שיצרו מיעיהן ואחר כך מאכילים אותן שעורים עד שכריסם נבקעת מכובד החולי'

הלכה זו עוסקת למעשה במקרי ביניים בהם: מחד, מבחינת האימות העובדתי הברור וודאי ובלתי מעורער. אך מאידך, מקרים אלו לוקים בלקונות משפטיות-פורמאליות מובהקות. ואנסה להטעים; המכנה המשותף לכל אותן הלכות המוזכרות ברמב"ם: 'ראיית העדים כאחת', 'התראה', 'הכחשת העדים בבדיקות', הוא בכך שאין עניינן אימות הצד העובדתי היבש (כי במישור זה ניתן להגיע לכלל אימות וודאי גם כאשר לא מתמלאות סך הדרישות הנעוצות בהלכות אלו) אלא העצמתו והכבדתו של התהליך הפורמאלי כאשר הדבר נוגע לדיני נפשות, וזהו ללא ספק חלק מהבנתנו בהוראת הכתוב 'והצילו העדה'³⁰, החידוש הגדול הנלמד מכתוב זה הוא כי בדיני נפשות ישנו מקום להצלה מתוך עצם העובדה שהנאשם עומד לדין בפני 'עדה' - היינו, בפני מנגנון אנושי-פורמאלי, דבר המצריך עמידה בסטנדרטים של 'אימות פרוצדוראלי' מעבר ל-'אימות העובדתי'. האינדיקאטורים המוזכרים בדברי הרמב"ם בהלכה זו מייצגים נאמנה את עיקרון זה, אין בהם דבר וחצי דבר עם העובדות היבשות, לדוג' במקום בו רואים אותו העדים ממקומות שונים ולא ביחד ובכת אחת³¹, הרי שמצד

²⁷. וזהו גם לשונה המדויק של המשנה: מכות ז' ע"א.

²⁸. וראה עוד בספר 'אור שמח' על הלכה זו: עיקר דבריו שם בזיהוי דעת הרמב"ם כדעתו של רס"ג ע"כ שבקבלת עדות בדיני נפשות סגי בבי"ד של שלושה, וביאר שהרמב"ם בא להשמיענו כי במקרה שלפנינו קבלת העדות כמוה כגמר דין ולכך נדרש בי"ד של כ"ג, ועפ"י דברינו הרי שעיקרון זה נעוץ בגוף האבחנה שעושה הרמב"ם בין כלל חייבי מיתות בית דין שבהם אכן קבלת העדות כמוה כגזר דין, להבדיל מן הרוצח שקבלת עדותו אינו היא בבחינת בירור ואימות בלבד.

²⁹. פ"ד מהל' רוצח ושמירת נפש הלכה ח' ט'.

³⁰. כמו גם עצם ההלכה התובעת בי"ד של כ"ג בכלל דיני הנפשות הנלמדת מכתוב זה, כפי האמור במשנה בסנהדרין (ב' ע"א). ואומנם מפשטות דברי הגמ' נלמדת הלכה זו מן הכתוב 'ודרשת וחקרת ושאלת היטב והנה אמת נכון הדבר', הרי כי אין ספק כי יסוד התייחדותם של דיני נפשות על פני דיני הממונות בהקשר זה נובעים מהוראת הכתוב: 'והצילו העדה'. ועיי' בס' חידושי הרי"מ אות יב' ובס' 'בית הלוי' ח"ב סי' לט'. ואכהמ"ל.

³¹. מה שנקרא בל' הגמ' 'עדות מיוחדת'. וראה בגמ' (מכות ו' ע"ב) שעדות מיוחדת פסולה אך בדיני נפשות וכשרה בדיני ממונות.

אימות ובידור המעשה ופרטיו האימות הנו מוחלט²⁷ כשם שהוא מוחלט בכל עדות, ואין זאת אלא כפרמטר פרוצדוראלי לקבלת העדות. הלכה זו שלפנינו מורה כי במקום בו קיים אימות עובדתי מלא ביחס לעובדה כי אדם מסוים זה הוא רוצח, הרי שהמשך קיומו בתוך מרחב מוסרי נורמטיבי הופך להיות בלתי נסבל בהחלט עד כדי שמן הראוי להביא לכלל סיום חייו גם אם בצורה עקיפה.

המשכה של ההלכה זו האמורה עוסקת באבחנה בין רוצח לשאר חייבי מיתות בית דין (שבהם אין נוהגת הלכה זו של 'הכנסה לכיפה'). את אבחנה זו בוחר הרמב"ם להציג כפרדיגמה לעיקרון העצום אותו אנו מציגים לאורכו של מאמר זה וזהו המשך לשונו הנפלאה שם:

‘ואין עושין דבר זה לשאר מחויבי מיתת בית דין אלא אם נתחייב מיתה ממיתין אותו ואם אינו חייב מיתה פוטרין אותו, שאף על פי שיש עונות חמורין משפיכות דמים אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים, אפילו עבודה זרה ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות דמים, שאלו העונות הן מעבירות שבין אדם להקדוש ברוך הוא אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חברו, וכל מי שיש בידו עון זה הרי הוא רשע גמור ואין כל המצות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עוון זה ולא יצילו אותו מן הדין שנאמר אדם עשוק בדם נפש וגו'. צא ולמד מאחאב עובד עבודה זרה שהרי נאמר בו רק לא היה כאחאב וכשנסדרו עונותיו וזכותיו לפני אלהי הרוחות לא נמצא עון שחייבו עליה ולא היה שם דבר אחר ששקול כנגדו אלא דמי נבות שנאמר ותצא הרוח ותעמוד לפני ה' זו רוח נבות ונאמר לה תפתה וגם תוכל והרי הוא הרשע לא הרג בידו אלא סיבב קל וחומר להורג בידו':

בדברים אלו ניתן למעשה לזהות את תמצית דברינו הרעיוניים עד כה, כבר בראשית דבריו עומד ע"כ הרמב"ם כי ייתכן וחטא הרצח אינו בבחינת החטא החמור ביותר מכל החטאים שניתן לעלות על הדעת, אך עדיין חטא זה יוצא דופן בחומרתו באשר היותו פוגע 'ביישובו של עולם' או בלשונו הנוספת: 'עבירות שבין אדם לחברו'. הרמב"ם אינו מסתפק במטבעות לשון אלו ודואג לחדד בעבורנו את עוצם חומרתו של חטא זה, שאם בכל החטאים - כולל אלו שתיאורתית הנם חמורים מן הרצח כגון 'עבודה זרה', הרי שישנה אפשרות שהמצוות האחרות שבידי החוטא ישתקללו לו לזכות ביום הדין, הרי שבחטא הרצח אין כל מצווה שבעולם יכולה לעמוד לו לזכות בפקידת עוון הרצח שבידו. הכתוב שעליו הרמב"ם בוחר לסמוך את דבריו אלו הוא הכתוב במשלי²⁸ 'אָדָם עָשָׂק בְּדָם נֶפֶשׁ עַד בּוֹר יָנוֹס אֶל יְתִמָּכוּ בּוֹ': הרמב"ם אומנם אך מרמזינו באופן לימודו את כתוב זה, אך מתוך דבריו נראה כי הוא זיהה בכתוב זה את אותו עיקרון עליו אנו מדברים ולפיו: הרוצח נמצא במצב שבו המשך קיומו היציב כישות צורנית הוא בלתי נסבל, הרוצח נמצא למעשה במצב של 'מנוסה' - מונח שאנו מוצאים כמוטיב חוזר בהקשרו של הרוצח, מצב שהקרקע כמו בוערת תחת רגליו: 'עד בור ינוס אל יתמכו בו' - היינו, מנוסתו היא אלי מקום שהוא שום מקום (אם 'ערי המקלט' כמתבאר ואם מובן מטפורי, אלי שחת), וככזה הנו גם בהכרח נטול כל 'תמיכה' ויציבות, כאשר כל זאת היא מתוך העובדה שאדם זה הוא

²⁷ וכן הוא בעניין הבדיקות האמורות בדברי הרמב"ם ומוזכרות במשנה שאינן אלא מסוג הבדיקות של 'עוקצי תאנים' שבהן בדק ר' יוחנן בן זכאי. וראה בלשונו של רש"י על המשנה בסוגיה זו (סנהדרין פא' ע"ב): 'בעדות מיוחדת - דשנים מעידין עליו ועדותן אמת, אלא שאין מיתתו מסורה לבית דין כגון שנים רואין אותו אחד מחלון זה ואחד מחלון זה, דאמר במסכת מכות (ו), (ב) דלא מיקטל עליה, ומיהו הכא תנינן דעייל לכיפה, אבל על פי עד אחד מוציא דבה בעלמא הוא' וכן הוסיף וכתב: בעוקצי תאנים - בדיקות יתירא הוא, ונהי דבן זכאי פטר ליה בההוא הכחשה מקטלא, מיהו עדות אמת הוא ועייל לכיפה:

²⁸ משלי כח' יז'

'עשוק בדם נפש' - היינו, הוא נושא עימו בנשיאה חיה והוות את שלילת 'דם נפש' זולתו. זאת המשמעות הרעיונית הנוקבת אותה מעלה הרמב"ם מתוך כתוב זה, אך הוא איננו מסתפק בכך ומורינו על הכתוב האמור אודות אחאב בהקשר זה: 'וַיֵּצֵא הָרוּחַ וַיַּעֲמֵד לְפָנַי יְדֹד וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶפְתָּנוּ'²⁷, בצורה שפלה ביותר מביא אחאב לידי מותו של נבות בגין חמדת כרמו, וכאשר שואל הא-לוהים מה מכל חטאיו ומעשיו הקלוקלים יוכל לעמוד לו לאחאב לרועץ ולגרום לו למפלתו, לא מתייצב אלא חטא אחד - חטא הרצח. אחאב הטעון בחטאים ועוונות שבחומרתן התיאולוגית עולים על חטא הרצח (כמו חטא העבודה זרה שבה הוא היה משוקע עד למעל צווארו) לא 'זוכה' לקטגוריה אלא בדמותו של חטא הרצח. ההטעמה שזיהה הרמב"ם בסיפור דברים זה, הוא בכך שגם אם ישנם חטאים החמורים מחטא הרצח, הרי שכחטא נוכח אין חמור מחטא זה! 'רוחו' הנעדרת של נבות אינה אלא בבחינת 'נוכחת נפקדת' אשר חרוטה עמוקות על מצחו של אחאב ומונחת לפתחו בכל רגע ורגע, ולכך אין הולמת הימנה להתייצב לעומתו ולתבוע את דינה - או את"ל את היעדרה המוחלט המתחולל (ל' 'חלל') בחלל במציאות. זהו הקישור הנוקב שעושה הרמב"ם בין תיאור מקראי זה לכתוב האמור במשלי: 'אדם עשוק בדם נפש'.. וראה עוד גם אלמנט 'הנקמה' המתלבן במאמר זה אודות עומק קישורו לעניין הרצח, מוזכר במקרהו המחריד של אחאב, וזה לשונו של אליהו הנביא בנבואתו לאחאב מייד לאלתר אחרי הירצחו של נבות:

'כֹּה אָמַר יְדֹד הַרְצַחְתָּ וְגַם יָרַשְׁתָּ וְדַבַּרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר כֹּה אָמַר יְדֹד בְּמָקוֹם אֲשֶׁר לָקְחוּ הַכְּלָבִים אֶת דַּם נְבוֹת הַכְּלָבִים אֶת דָּמְךָ גַּם אֶתָּה'²⁸

ירושתו של אחאב אחרי רציחתו של נבות אינה סתם 'ירושה', אלא ירושת אותה 'נחלה וקביעות' של נבות. והתבונן בזה היטב, כי הלא סיבת סירובו של נבות לתת את כרמו לאחאב נבעה בדיוק מן הטעם 'הקביעות' וכדבריו לאחאב: 'חֲלִילָה לִי מִיְדוֹד מִתַּתִּי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתַי לְךָ'²⁹: אותה נחלה קבועה והולמת המייצגת את צורת ההתנחלות וההיקבעות הראויה בארץ ישראל, היא זו שבה כ"כ חושק אחאב ואותה בדיוק הוא יורש, כך שלמעשה השאלה שנשאל אחאב 'הרצחת גם ירשת'?! נושאת בחובה את עומק אבסורד הצדק שהגיע במקרה זה לממדים מבהילים ממש! העונש הראוי לאחאב על רצח מזוועה זה נעוץ למעשה בעיקרון הנקמה 'במקום אשר לקחו הכלבים וכו': התראה המורה על פתלתלותו ומסתוריותו של הצדק האלוהי ובכך שבסופו של דבר תבוא 'השלמה' לאותו 'חסר' שנפער עם הירצחו של נבות, השלמה המבוטאת בפסוק במטפורה של: 'אותו מקום בו ליקחו הכלבים את דמו'..

נחזור לביאור הכתובים בספר במדבר העוסקים בעניינו של הרוצח בשגגה וגואל הדם:

כפי שכבר הזכרנו לעיל מוטיב 'העדה' חוזר כמוטיב חוזר בכתובים אלו, ומגיע לשיאו בהוראת הכתובים 'וּשְׁפֹטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמִּכָּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמְּשֻׁפְּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהִשִּׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מְקַלְטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וַיֵּשֶׁב בָּהּ וכו': השפיטה וההצלה שתי תכליתות המופיעות בכתוב ומונחות על כתפי בית הדין שכאמור בכתובים אלו לשם 'עדה' - היינו, מציאות אנושית אורגאנית (כמתבאר לעיל). 'העדה' היא זו שמחד, אמורה להזדקק לאותה שאיפת צדק של נקמת דם אליה שואף גואל הדם: לבחון את שאיפה זו בכלים 'משפטיים' - 'ושפטו העדה וכו' על המשפטים האלה' - היינו, להתמיר את שאיפת צדק

<?> . מלכים א' כב' כא'

<?> . שם: כא' יט'

<?> . שם: כא' ג'

טהורה זו לכלל משפט קונקרטי ובכך להעניק לה את הצורה והסובלימציה הנכונה והמתאמת, דבר המחבר אותנו מיניה וביה לתכלית הנוספת שאינה אלא נגזרת מהתמרה משפטית זו - 'והצילו העדה את הרוצח', רק שקידתו של בית הדין ע"כ ששאית צדק טהורה זו לא תישאר אמורפית ונוטלת קונטקסט משפטי ברור, בכוחה להבטיח שהריגת הרוצח תהיה נכונה ומכוונת ולא תיעשה באופן ספוראדי מתוך מקום אימפולסיבי ונקמני - זאת א"כ הבשורה האתית והסובלימטית הגדולה של כתובים אלו, או אם נרצה: הנקודה שבה המוסר הטהור הופך ונעבד לכלל 'אתיקה' קבועה ומוסדרת. כמה מתאימים לאור האמור דברי הכתוב המסכם את רצף הכתובים העוסקים בהלכה זו של מנוסת הרוצח לעיר המקלט: 'וְהָיוּ אֵלֶּה לְכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכָל מוֹשְׁבֵיכֶם' ל' ייחודית בהחלט²⁷ - 'החוקה': הוא המנגנון האתי היבש והבלתי מוטעם, זה התובע מן האדם לציות לצו הגדול ונשגב מסך הווייתו המסוימת. לעומת זאת, 'המשפט': הוא האופן בו האדם מחיל בתוכו את ההוראה החוקתית, תוך כדי בחינה וביקורת והזדקקות מוטעמת ופרגמאטית. זהו השילוב הנפלא בו בוחרת התורה לזהות את הלכות אלו, מחד, יש בהן מן הצד 'החוקתי' באשר הן בבואה להוראה מוסרית טהורה הנמנעת בהחלט מהשגת בני אנוש, ומאידך, עליהם להיות יצוקים עמוקות בעולם 'המשפט' האנושי, תוך כדי שמתקיימת ביניהם הלימה מלאה²⁸. על מילת 'מושבותיכם' המופיעה בכתוב כתב רש"י על אתר: 'למד שתהא סנהדרין [קטנה] נוהגת בחוצה לארץ כל זמן שנוהגת בארץ ישראל', כאן שוב נחשפים אנו לעניינה של 'ארץ ישראל' והיישוב בה, כמייצגת את צורת הקיום הקונקרטי היותר קרובה למוסר האלוהי המכוון, ועפ"י רש"י כאן בכוח היישוב המכוון בארץ ישראל (בעת שסנהדרין קטנה נוהגת בה) לקבע את משפט זה אף ביישוב יהודי שמחוץ לגבולות הארץ. את עיקרון זה מוצאים אנו כבר בגמ'²⁹ ובמכילתא כפי שמביא הרמב"ן בפירושו על כתוב זה:

'ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם (דברים יז ט), בזמן שיש כהן יש משפט בזמן שאין כהן אין משפט ושנו במכילתא, מנין שאין ממיתין אלא בפני הבית, שנאמר מעם מזבחי תיקחנו למות (שמות כא יד), אם יש לך מזבח אתה ממית ואם לאו אין אתה ממית'.

'הכהן והשופט' הולכים בהקשר זה שלובי זרוע, הכהן: כמייצג את הקרבה לא-לוהים ורוח המוסר המוחלט. כאשר 'השופט': הוא זה האמון על החלת המוסר במישור הקונקרטי תוך כדי בחינה וביקורת שיפוטית. זוהי עפ"י ראיית הגמ' תלייתו של הכתוב 'בזמן שיש כהן יש משפט' - ודו"ק היטב בל' הגמ' כי 'הכהן' הוא יחיד העומד בפני האל ומייצג בקרבתו זו האומה כולה, ולכך הוא נשאר להיות מוזכר בל' הגמ' בשמו היחידאי: כהן. אך 'השופט' אינו אלא 'המשפט', אין בו כל אלמנט 'יחידאי', אלא אדרבה שם 'עדה' חל עליו, הוא זה שאחריותו נושאת על גבה את הסדרת המציאות הקונקרטית עפ"י פרמטרים משפטיים מובהקים

²⁷ <?>. שיש לה במקרא אך אח ורע אחד נוסף; 'וְהָיְתָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְחֻקַּת מִשְׁפָּט כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְדֹד אֶת מֹשֶׁה' (במדבר כו' יא') ועיי' בס' 'משך חכמה' במה שביאר על כתוב זה.

²⁸ <?>. יש להאיר עפ"י האמור את מאמר חכמים במס' שבת (י' ע"א) 'כל הדין דין אמת לאמיתה כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית', וכפילות הל' 'אמת לאמיתה' טוענת ביאור (וכבר הרגישו בזה התוס' על אתר וראה עוד בתוס' מגילה טו' ע"ב ד"ה זה), ונראה על פי דרכנו במאמר זה לומר כי עניין 'הדין דין אמת לאמיתה' עניינו כאשר 'האמת המוסרית-משפטית' מצליחה להגיע ההלימה המלאה והמכוונת עם 'אמיתותו של המוסר האלוהי המוחלט', וזהו 'אמת לאמיתה', שתי אמיתות במשמע. זכיית השותפות 'במעשה בראשית' היא באשר אותו 'מוסר אלוהי' הריהו 'כנקודת ראשית' הקודמת למציאות (כמתבאר לעיל ובהערה 33 הרחבנו ע"כ יעו"ש. ועפ"י המתבאר שם 'אמת לאמיתה' זו עניינה הלימה בין 'התורה הכתובה' לזאת 'הנקראת') ומכוונת אותה על מכוונה המוסרית ההולם.

²⁹ <?>. סנהדרין נב' ע"ב

כאלו שינשקו ויותאמו קרוב כלל האפשר לספירת 'הכהן' - היכלו המוסרי המוחלט של מלך, ולכך הוא מוזכר בלשון הגמ' בשם העצם הגנרי: 'משפט'.

מדברי מכילתא האמורים למדים אנו עיקרון נמרץ נוסף, והוא ביחס לעצם ההנחה בדבר זכותו של בית הדין לדון ב-'דיני נפשות' ובסופו של תהליך להוציא לפועל גזר דין מוות על ראשו של אדם. לדעת המכילתא עצם סמכותו של בית הדין לגזירת דין מוות אינה נובעת אלא באשר הוא מסתנף את הסמכות האלוהית המוחלטת, או בל' הפסוק ע"פ פרשנותו של המכילתא: 'מעם מזבחי תיקחנו למות': המזבח כמייצג את נקודת ההשקפה לסמכות האלוהית המוחלטת. רק סמכות טוטאלית שכזו יכולה וראויה להוות מקור תובעני להחלת המוסר הטהור במציאות הקונקרטי. מהשקפה זו למדים אנו כי 'המשפט' הקונקרטי לכשעצמו דוחה על הסף אקט שיפוטי זה של 'הוצאה להורג', ואפילו אדרבה, יהיה זה כחטא הקרוב בחומרתו לרצח לכל דבר ועניין. החיבור עליו מורינו הרמב"ן במתיחת הקו בין שני מאמרי חז"ל אלו מלמדינו ע"כ, כי למעשה הכשרתו של 'המשפט' לכלל אינסטנציה המוסמכת להשתתף גזר דין מוות, היא אך באשר מתקיימת הלימה מלאה בינה לבין ה-'מזבח' (או 'הכהן'), כך שלמעשה 'המזבח' הוא זה שמתמיר את 'המשפט' ומחלצו ממקומו ומעמדו הקונקרטי ומשגיבו (ל' 'שגב') לכדי 'משפט-אלוהי'²². זו בדיוק טיבה העמוק של ההכלאה בין 'השופט' ל-'כהן', כאשר כל צד במשוואה זו מחויב אקוטית לזולתו, ואין האתיקה היהודית האולטימטיבית מתכוננת אלא משילוב אינטגרטיבי נכון - דוגמאטי מחד ופרגמאטי מאידך, בין שני מרכיבים אלו²³. והדברים מפורשים בדברי רש"י על הכתוב הפותח את פרשת משפטים: 'ולמה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח לומר לך שתשים סנהדרין אצל המקדש'²⁴. וראה עוד להלן בפרטי הדינים הנוספים המופקעים מסמכותו של בית הדין במצב שלאחר חורבן הבית.

<?> ועל פי זה על בדעתי להמשיך ולהאיר את פרשת 'מעשה קנאותו של פינחס' לאור מה שביארנו לעיל בהערה 24 בפרשה מופלאה זו: כי הנה זכיתו של פינחס על מעשה קנאותו הייתה 'ברית כהונת עולם': כי זו עניינה העמוק של הכהונה: 'הקרבנות' של המציאות הקונקרטי והיחסית ואימותה בפני זו המוחלטת והבלתי מעוררת. מעשה זה של הריגת זמרי לא היה יכול להתבצע אלא מתוך הזיקה העמוקה אל 'המזבח', ה-'משפט' לכשעצמו לא היה בכוחו להכריע באותה התרחשות, ובוודאי שלא לגזור את דינו של זמרי למוות (כמתבאר לעיל), אך זיקה עמוקה ובלתי אמצעית של פינחס אל בחינת 'המזבח' אפשרה לו להתעלות מעל הספק והמניעה ההלכתית-משפטית, ולתבוע את דינו של 'זמרי' מתוך מקום של 'קנאות ונקמה' - מקומו של המזבח, בכך כביכול קיים פינחס הלכה למעשה את הוראת הכתוב 'מעם מזבחי תיקחנו למות', וזאת בדיוק הייתה טיבה של זכיתו: 'ברית כהונת עולם', ובמקום שיש כהן יש משפט וכו'. וראה עוד בכתובים שבאותה פרשה (במדבר כז: טו'-כג) שכאשר בא מתבקשת בחירת משיכו של משה, הרי שיהושע בן נון הוא זה שנבחר ולא אלעזר הכהן או כ"א אחר מבני הכהנים, כי בוודאי ששרביט ההנהגה הפורמאלית להיות מסור בידי אדם ששיפוטו ניחן ביכולת בחינה פרגמאטית ושקולה, ולכך לא נבחר המנהיג אלא זה שבא מתוך שכבת העם ולא משבט הלוויים המתבדל, אך לעומת זאת התבוננות בטיב הוראתו של מקום על דבר הכתרתו של יהושע תעמידנו על נכונה בטיבו של המיצוב ההנהגתי: 'וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לְפָנַי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי פֶלֶה הָעֵדָה וְצִוִּיתָהוּ אֹתוֹ לְעִינֵיהֶם': כתוב זה מלמדנו כי על פני המנהיג להיות פנויות וכרויות לשני צדדים קוטביים, אשר דווקא עמדת המנהיג היא זו הוא זה שתביא לאיזון ולהלימה מכוונת ביניהם: פני הכהן ('מעם מזבחי וכו') מחד, ופני העדה (אותה 'עדה' עליה מורה הכתוב 'שפטו העדה, והצילו העדה') מאידך. את"ל, זהו תמצית תפקידו וייעודו של המנהיג האולטימטיבי. והבן זה מאור.

<?> ואולי עפ"י עיקרון עצום זה ניתן להאיר את פשר הוראת הכתוב: 'בְּעִיר מְקָלְטוֹ יָשַׁב עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל וְאַחֲרֵי מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל יָשׁוּב הָרִצָּח אֶל אֶרֶץ אַחְזָתוֹ', כי התרת דמו של הרוצח נובעת מתוך הזדקקות עמוקה אל 'מוסד הכהונה' במעמד הגבוה ביותר ('כהונה גדולה'), וכביכול 'מוסד' זה הוא הגוזר את החותם בראשו את שם 'בר המוות' ('מעם מזבחי תיקחנו למות'), ולכך רק כאשר מתחולל במוסד זה שידור מערכות יסודי בדמות מותו של הכהן הגדול, נחתרת החתירה בעבור הרוצח להימלט משם 'בר המוות' שניתן בראשו.

<?> שמות כא' א'

כל דברינו עד כה ואלו האחרונים (העוסקים בסוגיית הסמכות להריגת אדם בידי ב"ד) בפרט, סוללים בעדינו הדרך בהבנת הכתוב החדתי שבא לאלתר לאחר כתובים אלו המתבארים עד כה:

'כָּל מִכָּה נִפְשׁ לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ וְעַד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְּנִפְשׁ לְמוֹת'.

והתהייה גדולה על איזה 'מכה נפש' עוסק כאן הכתוב? ורש"י על אתר ביאר: כל מכה נפש וגו' - הבא להרגו על שהכה את הנפש: לפי עדים ירצח - שיעידו שבמזיד ובהתראה הרגו: והנה באורח פלא שוב מוצאים אנו הדגש מכוון בכתובים לעיקרון משפטי שאין בסיסי וכללי הימנו: זכותו של ב"ד להרוג אדם אך עפ"י שני עדים והתראה (וכמובן אך לאחר אימות כוונת 'הזדון' שהייתה במעשה העבירה). מה יש דווקא במעשה הרציחה שמצריך מן הכתוב פירוט התייחסותי שכזה?

ועפ"י דברינו ניתן למעשה להאיר את דברי הכתוב בשני אופנים: האחד; כי באמת ביחס לרוצח ישנה 'התרת דם' שהיא לחלוטין ייחודית ומסוימת לגביו בכך שדמו בעצם מותר לכל אדם לאחר שניתן שם 'רוצח' בראשו על ידי בית הדין, וזאת להבדיל מכל חייבי המיתות האחרים שאין התרת דמם אלא לבית הדין בלבד (וכפי שהדברים ערוכים מפורשים בדברי הרמב"ם האמורים לעיל), וזהו שאומר הכתוב: 'כל מכה נפש', אך זאת מסייג הכתוב 'לפי עדים' היינו, גם התרת דם זו (החורגת במובהק מכללי הוראה משפטיים קלאסיים) זוקקת אימות והתאמה עם המנגנון המשפטי וכלליו, וכפי שהדבר מתבטא בהוראה הכתוב בפועל, ע"כ שעל עצם המעשה להיות בר תפיסה וחיוב על ידי המערכת המשפטית - הוי אומר, על המעשה להיות 'נראה' על ידי שני עדים שיאמתוהו בעדות ברורה בפני בית הדין, ואך או אז יינתן בו 'רוצח' ויותר דמו, כך שבמידה ואימות שכזה ('ראייתי והגדתי' כאחד) לא מתקיים הרי שהמעשה נשאר בגבולותיו המסוימים ואין המשפט האלוהי יכול לתבוע את דינו בפניו. האופן השני בו יש להאיר את כתוב זה: הוא כי עפ"י דברינו נראה בעליל כי התורה ממצבת בעוברינו את זה של הפגיעה הפיזית בזולת כפרדיגמה בהבנת טיב יחסי הגומלין בין 'המוסר האלוהי' ל-'משפט הקונקרטי', ובהמשך ישיר למתבאר לעיל מתוך דברי המכילתא, ע"כ שכל סמכותו של בית הדין להריגת אדם נובעת אך בזכות ההסתפחות אל המוסר האלוהי המוחלט (וכפי שלמדו חז"ל מן הכתוב הקודם לכתוב זה 'והיו אלה לכם לחוקת משפט וכו' כמתבאר לעיל), וזאת א"כ מורינו הכתוב: 'כל מכה נפש' - היינו, כל יסוד זכותו של אדם להריגת זולתו - אינו אלא אך במקום בו 'לפי עדים ירצח את הרוצח': היינו, כאשר אותו אדם אינו אלא 'בית הדין' והנו אינסטנציה ראויה לקבלת עדים ושמיעתם, אך אז תהיה בידו הזכות והסמכות 'לרצוח את הרוצח', ובהקשר זה דברים קל וחומר, אם ברוצח כך על אחת כמה וכמה בכל חייבי המיתות האחרים.

כאן בעצם מביאנו הכתוב חדריו פנימה בהבנת עיקרון ה-'שני עדים' בדיני נפשות, תוך כדי שהוא אורג ומצרף את עיקרון זה לעקרונות עליהם הוא מורינו עד כה: 'ועד אחד לא יענה בנפש למוות': שני העדים משמשים למעשה כנקודת התיווך הסיפית בין המעשה הקונקרטי למשפט האלוהי, ולכך במקום שבו לא היו נוכחים שני עדים למעשה העבירה הרי שלא התקיים בו 'אימות חיצוני' שמתווכו לספירת המשפט האלוהי ובעצם משאירו תחום ומוגבל בין גבולותיו הקונקרטיים ואין הדין האלוהי (אותו מייצג בית הדין) יכול להזדקק בעדו ולתבוע את דינו²². את הוראה עקרונית זו מלמדינו הכתוב בצורה עקיפה אך מאלפת: כי הנה

²² <?> . בכך בעצם למדים אנו את פשר הפרש הגדול בין 'דיני נפשות' ל-'דיני ממונות' או שאר 'איסורים', שבהם עד אחד נאמן; כי ברמת הבריור והאימות העובדתי אכן יש מקום לסמיכה על עדותו של עד אחד, וכל שנדרש מבית הדין הוא להפעיל את שבט ביקורתו וסמכותו המשפטית ובהתאם לכך להכריע בסוגיה המונחת לפתחו, ולכך עד אחד נאמן בהם (ולכך דינים אלו נוהגים בזמן הזה, כאשר אינם תובעים זיקה אל 'הכהן' כמתבאר לעיל, ודי בהם בהכרעת 'השופט' כחכם ובר סמכא הלכתי). אך

כאשר עד אחד רואה את המעשה, לפחות בעבורו ישנה וודאות ואימות מוחלט ביחס להתרחשות מעשה העבירה שלפניו, ובכל זאת הוא מנוע בהחלט לעשות מעשה ולהרוג את הרוצח. אז כן, אומנם במקום בו ישנם שני עדים הרי כי שבידו של 'כל מכה נפש' להרוג את הרוצח, אך לעומת זאת במקום בו לא מתקיים האימות הפורמאלי, ודינו של הרוצח לא הובא ואומת בפני מנגנון השפיטה האלוהית, הרי שאין בידו של מי מבני האדם (כולל אותו העד עצמו!) להרוג את הרוצח. פרדוקס זה מלמדנו שוב על אותו יחס דואלי המתקיים בעניין זה של הרוצח; מחד, ישנו ביטוי חריף ומובהק למוסר האלוהי המוחלט (באופן שאף חורג מהותית מן הקריטריונים המשפטיים הקלאסיים, כמו לדוג' בעצם ההיתר להריגת הרוצח בידי כל אדם כמתבאר לעיל), אך מאידך ישנה קפדנות מרבית שמעשה הרציחה יעבור את שבט בחינתה ואימותה של 'העדה' - דהיינו, 'בית הדין', ואך מתוך קבלה והחלה זו (באמצעות עדותם של שני העדים) יוכל המוסר האלוהי המוחלט לבוא לכלל ביטוי ומימוש. והבן זה מאוד.

גם ההוראה האחרונה האמורה ברצף כתובים אלו מתחברת להפליא לכל המתבאר עד כה:

'וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנַפְשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לְמוֹת פִּי מוֹת יוֹמֵת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנוֹס אֶל עֵיר מְקַלְטוֹ לָשׁוּב לְשִׁבְתָּ בְּאֶרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן:

אזהרה זו מצטרפת לשורת הוראות שמופיעות בהקשרו של הרוצח בדויקא, בו בזמן שהנן שרירות ותקפות בעניינם של כל חייבי מיתות בית דין, ואין זאת אלא כי בעליל התורה מורה בעבורנו את ייחודיותו המובהקת של מעשה הרציחה, מעשה הגזר שם 'רשע' על מבצעו, ולכך נגזרת ההוראה ההדגשית ולפיה 'לא תיקחו כופר לנפש רוצח': 'לנפש רוצח' אמור כאן ולא 'מנפש רוצח', היינו כי הכופר ייעודו כביכול 'לפדות' את נפשו של הרוצח מאותו 'שם רוצח' שחל על ראשו. או בלשון הכתוב 'אשר הוא רשע למוות כי מות יומת', והלשון תמוהה מעט, אלא כי זאת הוראתו של הכתוב: 'אשר הוא רשע למוות' - היינו, שם רשע חל עליו וממילא מיניה וביה נגזר בו שם של 'בר מוות', ובאשר כך 'מות יומת'. הוראה זו תקפה אף לגבי הרוצח בשוגג שעליו לנוס לעיר מקלטו, אף לגבי מורנו בעצם הכתוב כי 'מנוסתו' של הרוצח לעיר המקלט נובעת בעצם מהיותו 'בר מוות', כאשר כל יכולתו 'להתגונן' מפני אות הקין של מצחו הוא בהסתרות בעיר המקלט עד מותו של הכהן.

סיומו של רצף כתובים זה נחתם באזהרה המוסרית החמורה:

'וְלֹא תַחְנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הָדָם הוּא יַחְנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלֹאֲרֹץ לֹא יִכְפֹּר לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שָׁפְכוּ: וְלֹא תִטְמֵא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבֵיהָ בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי יְיָ וְיָדוּד שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

'הארץ' היא המקום הדומם, מקום שהוא נטול כל תנועה ודינאמיות התפתחותית. ההתגדלות כולה תנועתה מן הארץ ולמעלה. 'הארץ' אינה אלא המצע הראשוני עליו מתגדלת הצורה ומשגשגת. 'דממתה' של הארץ היא דממת 'הארציות' - משכנה הקונטרוברסלי של כל אשר מתנגד במהותו להתפתחות הצורנית. כפי שכבר ביארנו לעיל (בעניינו של 'קין' והלשונות המקראיים בפרשה זו), כאשר אדם מת 'בדמי ימיו' (היינו,

במקום בו אין די בהכרעה המשפטית, וכי על המסגרת המשפטית לזקוק עצמה למקום המוסר הטהור והמוחלט ובהתאם לכך להתמיר את הכרעתה, הרי שלכך נדרשים 'שני עדים' בדויקא, כי אך הם עפ"י גזירת שמיים יכולים להעניק את חותם המוסר המוחלט על ההכרעה המשפטית הקונקרטית, והרי הם כמין 'עדי קיום' ביחס לדינו של המשפט האנושי. ובהזו באמת תבין בעומק את עניין 'עדי הקיום', ואת העיקרון הידוע על פיו: 'אין דבר שבערווה פחות משניים', כי גם שם נדרשת התמרתו של המעשה וההתחייבות האנושית לכלל מציאות מוסרית מוחלטת ובלתי מותנית. ויש להאריך בזה.

שלא כדרך 'כל הארץ') הרי שיש כאן ביתר שאת הכרעה ממשית של החומר על פני הצורה - הדומם על פני התנועה. לראיית הכתוב פעולת הרצח נושאת בחובה מין 'חנופה' לאדמה, אותו 'הדם' שעניינו 'תסיסה ותנועה', הוא זה אשר 'יחניף הארץ', הארץ כמו 'צמאת דם', היא מסמנת לעצמה את ניצחון בחלוננו של אדם זה 'שדמו נשפך' - הרי אומר, גזירת המוות חלה בתסיסת התפתחות צורניותו הדינאמית של הנרצח (וזהו כאמור לעיל עניין 'החלל' שנוצר בהירצחו), ואין זאת אלא כ-'חנופה' לארץ הדוממת. 'הארץ' האמורה כאן היא אותה 'ארץ ישראל' שייחודיותה בכך, שלהבדיל מן כל הארצות, עליה להיות 'משועבדת' להתפתחותם הצורנית של היושבים על גבה, כמין מצע לחיים צורניים שלמים ומתוקנים. כאשר מתרחש 'רצח' על גבה של 'ארץ' זו, הרי שכביכול 'הארץ' בעצמה כמו זקוקה ל-'כפרה', אין 'החטאה' (תרתי משמע) מובהקת יותר לתכליתה מאשר מעשה נקלה זה של רצח המתחולל על גבה. 'כפרתה' של הארץ לא תתקיים אלא עד אשר אותו 'עיוות מוסרי מוחלט' הקיים על גבה (בגין היעדרו המוחלט של אותו נרצח) יגיע לכלל תיקון ואיזון מוסרי, ולכך ממשיך ומורה הכתוב; 'וְלֹא־אָרֶץ לֹא יִכְפֹּר לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שֹׁפְכוֹ': הכתוב אינו מסתפק בכך, וממשיך ומכפיל את אזהרתו החמורה: 'וְלֹא תִטְמֵא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי יְדוּד שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל', הישיבה בארץ ישראל נושאת חובה באופן אימננטי ועמוק את 'השראת השכינה האלוהית', רק ישיבה שמתקיימת עפ"י מתכונת של טהרה וניקיון מוסרי תהלום את אימננטיות אלוהית זו, וכנגד זאת, כל חריגה ממתכונת מדוקדקת זו תהיה משמעה 'טומאת הארץ'; 'הטומאה' עניינה מצבו של החומר כשהוא ריק ומנוער מכל זיק וצד של תנועה צורנית (לכך לדוג' 'המת' עונה לשם 'אבי אבות הטומאה'). כאשר מתחולל מעשה של 'רצח' על גבה של 'ארץ ישראל', הרי שבכך מאבדת הארץ את יתרונה הצורני על כל הארצות, האימננטיות האלוהית המובנת בעצם 'הישיבה הארצית' בארץ זו לא יכולה להמשיך ולדור בכפיפה אחת תוך כדי המשך קיומו של עיוות מוסרי מוחלט זה, ובכך נחתם בארץ חותם של חילול וטומאה חמורה.

כהמשך ישיר למתבאר מתוך כתובים אלו, ראויה לבוא הקריאה בפרשת 'עגלה ערופה' האמורה בחומש

דברים^{<2>}

'כִּי יִמְצָא חָלָל בְּאֲדָמָה אֲשֶׁר יְדוּד אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נָפֵל בְּשָׂדֶה לֹא נוֹדַע מִי הַכָּהוּ: וַיֵּצְאוּ זִקְנֵיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ וּמַדְרֹוֹ אֶל הָעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבַת הַחָלָל: וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֹבָה אֶל הַחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהוּא עֲגֹלַת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֲבָד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מְשָׁכָה בְּעַל: וְהוֹרְדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהוּא אֶת הָעֲגֹלָה אֶל נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יַעֲבֹד בּוֹ וְלֹא יִזְרַע וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֲגֹלָה בְּנַחַל: וּנְגָשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לְוִי כִּי בָם בַּחַר יְדוּד אֱלֹהֶיךָ לְשָׂרְתוֹ וּלְבָרְךָ בְּשֵׁם יְדוּד וְעַל פִּיהֶם יְהִי כָל רִיב וְכָל נִגְעָה: וְכָל זִקְנֵי הָעִיר הַהוּא הַקְּרֹבִים אֶל הַחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֲגֹלָה הָעֲרוּפָה בְּנַחַל: וְעָנּוּ וְאָמְרוּ יְדִינּוּ לֹא שָׁפַכָה (שֹׁפְכוֹ) אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ: כִּפֹּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ יְדוּד וְאֵל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְנִכְפַּר לָהֶם הַדָּם: וְאֵתָה תִּבְעַר הַדָּם הַנָּקִי מִקֶּרְבְּךָ כִּי תַעֲשֶׂה הַיֵּשֶׁר בְּעֵינֵי יְדוּד:

'החלל אשר ימצא באדמה' הוא מקור התביעה המוסרית החמורה המונחת לפתחם של בני העיר הקרובה, עצם הנוכחות המשותפת בכפיפה אחת קרובה עם 'חלל' שכזה יוצרת את תביעה מוסרית זו, ועקב כך נדרשת מהם הברור וההתנקות, ולאימות עמוק בכך שחלילה 'ידיהם לא שפכו אתה הדם הזה'. אין ספק כי עפ"י כל קטגוריה משפטית סבירה שהיא אין כל מקום ופשר לדין שכזה, הקרבה הפיזית למקום התרחשותו של חטא מסוים אינה יכולה להוות כל עילה להאשמה 'סביבתית-קולקטיבית' של תושבי האזור המתגוררים בקרבת

<2>. דברים כא, א'-ט'

מקום ביצוע החטא. אך מקרה זה של 'רצח' שבו 'הדין' הנתבע בגין מעשה זה נושא בחובו מרכיב מובהק של 'דין קוסמי', כזה הפועל על פי קטגוריות פנימיות וטוטאליות משל עצמו, יכול לגרום לחששות כבדים במקרה שכזה. אותם תושבי העיר הקרובה חרדים מפני אופן תגובתו של 'הדין האלוהי', חרדתם היא שמא ישנו צד כלשהו של 'אדישות' באופי התייחסותם והכלתם את 'חלל' זה הדר עמם בכפיפה סביבתית אחת, דבר היכול להפנות אליהם את תגובת 'הנקמה' העלולה לבוא כתגובת לוואי למקרה זה. ריטואל הכפרה עליו מורה התורה עניינו בעצם יצירת מין 'אילוסטרציה' למציאות הסיאוב עליה באים בני העיר לכפר: אותה 'עגלת בקר אשר לא עבד בה אשר לא משכה בעל' מסמלת את אותו 'חלל' שנוצר בגין מעשה הרצח, אדם שנרצח 'בדמי ימיו' (וכאמור לעיל, אין זה עניין התלוי בגיל, אלא בעצם העובדה שמוות זה לא נגרם בצורה טבעית, דבר שבעצם קטע באחת את ימיו של הנרצח, וממילא נוצר אותו 'היעדר מוחלט'), והיה באפשרותו עוד לעבוד ולשאת בעול כהנה וכהנה ('הנשיאה בעול' דווקא היא זו המייצגת את התפתחות האדם בהיותו צעיר ועול ימים, בבחי' 'אשרי הגבר אשר יישא עול בנעוריו'). את עגלה צעירה זו מורידים זקני העיר אל 'נחל איתן' שהוא מקום 'אשר לא יעבד בו ולא יזרע', היינו, מקום המשולל כל 'צמיחה והתפתחות', כי זהו כאמור עניין ה-'החלל באדמה', שלילת הצמיחה והדינאמיות האינדיווידואלית של הנרצח, בכך בעצם הופך מקום זה להיות מין 'גלעד' חי (באירוניה) לאותו 'חלל מוחלט', גלעד המנכיח את ההיעדר והדומיה שנוצרו במעשה רצח זה.

מי שאמון על מעשה ביצוע ריטואל זה, אלו הם הכוהנים, לשון הכתוב בהוראתו ע"כ רחוקה מלהיות לקונית ועניינית גרידא: 'ונגשו הכהנים בני לוי כי הם בחר ידוד אלהיה לשרתו ולברך בשם ידוד ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע' מדוע מוצא הכתוב לפרט ולגולל את תפקידם של הכוהנים בני לוי בכך ש-'על פיהם יהיה כל ריב וכו' לאור האמור לעיל בהרחבה, נראה כי הארת עניין זה היא נפלאה עד למאוד, כי מעמדם והימצאותם של הכוהנים הוא זה שבעצם יוצר את השקתו של 'המשפט האנושי' למשפט האלוהי המוחלט, אך הזיקה אל הדין האלוהי היא זו הגוזרת את הנחת 'התביעה המוסרית המוחלטת' לפתחם של בני אותו העיר, אין 'המשפט האנושי' כל שיג ושיח עם הלכות אלו, לטעמו אנשים אלו זכאים בהחלט ואין כל מקום לבוא לעומתם בתביעה כלשהי, ולכך בהכרח אין האחריות מוטלת אלא על 'הכוהנים' ועליהם בדייקא - וזאת באשר, 'כי הם בחר ה' אלוהיך לשרתו ולברך בשם ה' ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע', תיאור מושלם שמתאר להפליא את נקודת ההשקפה בה ניצב הכהן מתוקף מעמדו, נקודה היוצרת התממשקות בין ספירת המשפט האנושי לזו האלוהית ('ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע'), וככזה עליו להיות זה המבצע בפועל את מעשה הכפרה והתיקון. טקס הכפרה כולו נושא אופי המחשתי מובהק, זקני העיר 'הקרובים אל החלל' רוצחים את ידיהם על העגלה הערופה, וכמו הם עושים זאת על ראשו של 'החלל' עצמו, תוך כדי שהם מכריזים כי 'ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו': לפנינו פולחן שכולו נושא אופי של התנקות ואימות מוסרי עמוק ונוקב. תחושת הקתרזיס המפעמת בקרב אותם אנשי העיר עם השלמת טקס כפרה זה, נושאת אופי של 'תחושת פדייה', פדייה מאותו 'עול' טוטאלי שרביץ על כתפיהם ולא הניח להם כל אפשרות של חתירה ומילוט, כי מי יימלט מפני דין נקמתו של האלוהים? וזהו פשר אומרו בכתוב: 'כפר לעמך ישאל אשר פדיית ידוד ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל'. הקריאה הנקראת על ידי תושבי העיר בסיומו של טקס זה, כמו מייחלת לכך כי בערכו של יום ייתן הדין האלוהי את תביעתו בפני האשם האמיתי במעשה רצח זה ובכך תגיע הגאולה המוסרית השלמה לארץ כולה, וכל' הכתוב: 'ואתה תביעך הדם הנקי מקרבך פי תעשה הישר בעיני ידוד':

התבוננות זו בשאלת הזיקה שבין העם היהודי לארצו והאופן שבו זיקה זו מקרינה על המעמד המשפטי

של 'בית הדין' הפועל תחת זיקה זו, לעומת מעמדו וסמכותו של בית הדין המנותק מזיקה זו, או את"ל: אופייה של מערכת המשפט הארץ ישראלית לעומת מערכת המשפט הבבלית^{<?>}. שאלה זו נוגעת ביסודה גם בסוגיה הידועה של 'תלמודה של ארץ ישראל' לעומת 'תלמודה של בבל', וננסה להטעים את שתי הסוגיות באמצעות השקפה המסנתזת בין השתיים:

כאשר נשקיף על התהליך שהתרחש למעשה מרגע גלותו של העם היהודי מארצו וניתוקו מבית חייו 'בית המקדש' והיטמעותו בקרב נכרים בין האומות, נוכל לזהות מגמה כפולה שעל פניה נושאת אופי פרדוקסאלי: מחד, נחשפים אנו להעצמה תורנית-אינטלקטואלית עצומה שהתרחשה בעיקר באזור ארץ כבל, ובא לידי ביטוי ביצירת המופת התורנית-אנושית הגדולה והחשובה ביותר בקאנון היצירות התורניות ה"ה 'התלמוד', יצירה תורנית-ספרותית עצומה שנוצרה בחבל ארץ זו לאורך כמה מאות שנות גלות. מאידך, המערכת המשפטית-יהודית כפי שעוצבה מחדש בחיים הגלותיים בבבל הייתה קצוצת כנפיים אשר סמכויותיה היו מוגבלות ביותר, לעומת הסמכויות שהוענקו למערכת זו בעוד העם היהודי יושב וריבון בארצו^{<?>}. העניין אותו ננסה להאיר הוא האופן שבו הקריין אופי הלימוד התורני כפי שעוצב בחבל ארץ גלותי זה על ההתייחסות המשפטית. ובהקשר זה יש בנותן טעם להביא את דברי הטור^{<?>} המסכמים את הנושא והדעות השונות הרווחות בו, וביניהם ביחס להוראת התורה ב-'עין תחת עין' ושאלת הרלוונטיות של הוראה זו בזמן הזה:

'שאלה לרבי' האי אמרו רבנן שאין דנין דיני קנסות בבבל החובל בחבירו בזמן הזה כגון שצדם אזנו או קטע ראש חוטמו או א' מראשי איבריו מה יעשו באותו החובל. תשובה קנסות וחבלות לא מגבינן בבבל ואם דבר שיש בו רפואה ושבת מגבינן בזמן הזה אבל ד"א אין מגבינן וגזילות מגבינן שפיר אפילו שוה פרוטה וכ"כ רב צמח גאון אע"פ שאין דנין דיני קנסות נהגו חכמים לדונו עכר שיפייסו בממון או ירבה עליו רעים ומעשה באחד שהפיל שינו של חבירו ונידהו מר רב צמח גאון וא"ל דבר קצוב איני חותך עליך לך ופייסו בדמים או בדברים ואני כתבתי למעלה בתחילת הספר דעת א"א הרא"ש ז"ל בסימן א':

ואכן מן הראוי להביא את דבריו שם בסימן א' במלואם:

'סנהדרין נוהגת בין בארץ בין בח"ל ומסקינן בגמרא שאין ח"ל שוה לארץ שבארץ חייבין למנות בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר ובח"ל אין חייבין למנות אלא בכל פלך ופלך ולא בכל עיר ועיר ודוקא בזמן שיש סמיכה אבל האידינא דליכא סמיכה כל הדיינים בטלים מן התורה כדכתיב לפנייהם לפני אלהים הכתובים בפרשה דהיינו סמוכים ודרשינן לפנייהם ולא לפני הדיוטות ואנו הדיוטות אנו לפיכך אין הדיינין מן התורה אלא דשליחותייהו דקמאי עבדינן: (ד) ומסקינן דלא עבדינן שליחותייהו אלא במידי דשכיחא ואית ביה חסרון כיס כגון הודאות והלואות פי' שתובע אותו בעדי הודאה שהורה לו בפניהם או שהלוה לו

<?>. 'בבל' כמייצגת את מקום הימצאותו של העם היהודי מחוץ לגבולות קיומו הטבעי (תרתי משמע) בארץ ישראל.

<?>. ואין לומר שמצב זה נובע מעצם העובדה שהעם היהודי איבד את ריבונותו על ארצו דבר שהשפיע על עצמאותו השיפוטית, וזאת משתי סיבות היסטוריות עיקריות: א. גם בעודו יושב על אדמתו בארץ ישראל לא היה העם היהודי ריבון 'מדיני' בארצו (שהייתה כבושה בידי השלטון הרומאי-הקולוניאליסטי). מה גם שאת אבחנה זו בין המשפט 'הארץ ישראל' לזה 'הבבלי' ניתן לזהות אף בתקופה הפוסט-חורבני - מאות השנים שבהם עדיין התקיים יישוב יהודי משגשג בארץ ישראל (בעיקר באזור הגליל). ב. העם היהודי בגלות בכל קיבל מאת השלטון המקומי אוטונומיה שלטונית כמעט מוחלטת ובמידה מסוימת אך יותר מהסמכות שהוענקה לו ע"י השלטון הרומאי בעודו יושב על ארצו בארץ ישראל.

<?>. חו"מ סי' תכ'

בפניהם אבל במידי דלא שכיח אפילו אית ביה חסרון כיס כגון אדם שחבל בחבירו אין דנין אותו וכן מידי דלית ביה חסרון כיס כגון בושת אע"ג דשכיח אין דנין אותו וכתב הרמב"ם אבל ריפוי ושבת דנין אות וכן הורו הגאונים ואמרו שמעשים בכל יום לגבות ריפוי ושבת בכבל ומדברי א"א הרא"ש זצ"ל יראה שאין דנין אותו וכן שור שהזיק אדם אינו מצוי ואין דנין אותו אבל אדם שהזיק שור ושור שהזיק שור מצוי הוא ודנין אותו ודוקא שהזיק בשן ורגל בין שהזיק לכהמה כגון שנתחככה בה או אכלה פירות שדרכה לאכול וכיוצא באלו ובין שהזיק אוכלין שחייבת עליהם נזק שלם דנין אותו אבל אם הזיקה בקרן או בתולדותיו אין דנין אותו שאם תם הוא קי"ל פלגא נזקא קנסא ואין דנין אותו ואם במועד אין מועד בכבל ואפילו הועד בא"י ובא לכבל אין דנין אותו דמילתא דלא שכיחא הוא. כתובת אשה וירושות ומתנות דינן כהלואות ודנין אותו כדי לנעול דלת בפני עושה עולה שלא יסמוך לומר שכנגדו לא ימצא מומחים שידונו אותו וכן גזלות דנין אותן אבל כל קנס אין דנין וכ"כ הרמב"ם כל הקנסות שקנסו חכמים בתוקע לחבירו וסוטר לחבירו וכיוצא בהן אין גובין אותן וכל המשלם חצי נזק או יותר ממה שהזיק אין גובין אותו חוץ מחצי נזק צרורות שהוא ממון ואינו קנס':

אין כאן המקום להיכנס בהרחבה בנושא זה, אך בכ"ז בחרתי להביא את דברי הטור במלואם באשר הם מסכמים יפה את הגישה ההלכתית בנושא זה, ואשר קשורה בטבורה לעניינים המתלבנים במאמר שלפנינו.

ותחילה יש להקדים ולהבהיר, כי עפ"י הדגם התורני המכוון על הרשות המשפטית לשמש למעשה כזו הממצעת בין הרשות 'ההוגה והמחוקקת' ('בית המדרש') למציאות הקונקרטי. פניה של הרשות המשפטית נתונים לשני כיוונים קוטביים: מחד, אוזנה קשובה עמוקות לקול הבחינה והפסיקה ההלכתית היוצא ובא מד' אמותיה של הלכה – היכל בית המדרש, ומאידך, עליה 'לייבא' ולהטמיע את קול הלכתי צלול זה במציאות הקונקרטי תוך כדי עיבוד וההתאמה (אדפטציה) בהתאם לאופייה הקונקרטי של המציאות (כמתבאר בהרחבה לעיל). כך שבצעם בזכותה של הרשות המשפטית מתקיימת אותה הלימה מכוונת בין האידיאה התורנית-מוסרית המופשטת למציאות הממשית, ובכך זוכה המציאות להגיע לכלל הרמוניה מוסרית נכונה, ובכך הופכת המציאות הארצית והיומיומית להיות למעשה הגשמה של העולה ומתחייב מתוך עולמה המופשט של ההלכה (כאשר לעומת זאת, כל שיבוש וסטייה שתחול במערכת המשפט תגרום לנתק חמור בין עולם ההלכה למציאות הקונקרטי, דבר העלול להביא באופן מיידי לסאובה של המציאות וסטייתה מתצורת החיים המוסרית המכוונת). והאומנם, יחס היררכי-מודולארי חד צדדי זה נכון ביחס למשפט כשהוא לכשעצמו בגרסתו הפשוטה, היינו כשהוא עוסק בהבאת בשורת ההלכה אלי המציאות הקונקרטי, כאשר המציאות מחויבת להלכה (באמצעות מערכת המשפט שהיא הגורם המתאם והמתאים את ההלכה למציאות) ולא להיפך. אך עד כאן הדברים אמורים כאשר המציאות לכשעצמה היא אינדיפרנטית לחלוטין לבשורתה של ההלכה דבר המחייב את יחס היררכי זה וכפייתה של המציאות לצו ההלכתי, אך לא כן אמורים הדברים כאשר עוסקים אנו בחיים הארץ ישראלים, וביתר שאת בזמן שהמקדש עומד על מכונו, שאז הנוכחות האלוהית מפעמת ביסוד החיים הארציים בעצמם, חיים אלו אינם אדישים כלל ועיקר למוסר האלוהי המוחלט, אדרבה, הם שואפים להביאו לכלל מימוש והבעה ארצי במובן היותר מלא ומכוון. בחיים אלו יחסי הגומלין המתקיימים בין היכל המחשבה לעולם הארצי הם דו צדדיים ומזינים הדדי, ההלכה מקרינה מאורה התבוני על המציאות והמציאות גם היא נחשבת כ'מאן דאמר' בשיח המוסרי, עצם החיים היהודיים בארץ ישראל נושאים בחובם את החובה המוסרית הבלתי מעוררת ואת השאיפה הבלתי פוסקת להתממשקות מכוונת עם הצו האלוהי הטהור, שאיפה

זו נישאת ברוחה ובאוירה של 'ארץ ישראל' עד כדי שחכמים ראו את אוויר זה לכשעצמו 'כמחכים'²⁷ וככזו היא כמו מעוררת את ההלכה להתעלות מעל החשיבה הרציונאלית הטהורה ולהשיא מבטה עמוק לעבר המוסר האלוהי המוחלט, זה המשמש בעבור המציאות כמצע מטאפיזי לכונן על גביו את החיים האידיאליים בחבל ארץ זו. מי שאמון על התייחסות דואלית ומווסתת זו היא מערכת המשפט במתכונתה הארץ ישראלית, היא זו שתפקידה להכיל ושקלל בתוכה את שתי שאיפות מקבילות אלו, הן את זו הקונקרטי והמציאותית מחד, והן את זו השואפת להתמזג ולהשתלם בשלמות המוסר האלוהית מאידך. אותן ההלכות שבאופן קטגורי נמנעות מלדון על ידי בית הדין הבבלי לעומת בית הדין הארץ-ישראלי, מייצגות את המטמורפוזת שעברה מערכת המשפט בהקשר זה בגין העובדה כי על העם היהודי נגזרת גזירת 'גלות' וכי אינו עוד על אדמת 'ארץ ישראל' באטמוספירה של 'גאולה', ואנסה לזהותן ולהגדירן קטגורית:

חיובי ממון שהם בבחינת 'קנס' ואינם תשלום ישיר על הפסדו של הנפגע.

עפ"י המתבאר נראה להטעים בעומק הדברים את הצד השווה שבכל מקרים אלו, בכך שכאשר בית הדין דן ופוסק בהם הרי הוא עושה זאת מתוקף היותו אינסטנציה משפטית 'עליונה', כזו השואבת את כוחה וסמכותה ממקור אלוהי טרנסצנדנטי - וכדברי הטור המפרשים את הכתוב²⁸: 'לפניהם, לפני אלוהים הכתובים בפרשה' - או כדבריו היותר מפורשים של רש"י על כתוב זה: 'ולמה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח לומר לך שתשים סנהדרין אצל המקדש' היינו דאגה לכך שתתקיים התממשקות בין 'המשפט האנושי' לזה למקור ההשראה והסמכות האלוהית. המקרה של 'הקנס' כמו ל'דוג' בנידון 'חיוב הארבעה דברים' - שכפי שביארנו במאמר זה מהווים סוג של פרדיגמה להלימה בין 'הדין האלוהי' (המחייב 'עין תחת עין - ממש' דהיינו, נקמה) לזה 'האנושי' (חיוב ממון גרידא), הנו המקרה הראשון שמופקע מבית דין היושב ב-'בבל', שאיפתו של בית דין שכזה מצמצמת להסדרה 'משפטית-ממונית' נאותה של יחסי בני האדם, ביצור רשותם הפרטית ושמירת זכויות קניינם, ולכך כל פסיקה שיש בה חריגה מהותית ממתחם פעילות זו הנה מן הנמנע בעבור בית דין שכזה.

הלכות העוסקות בסיטואציות משפטיות בלתי שכיחות.

הלכות הנושאות שהעיסוק בהן הוא בעיקר במישור התיאורטי והמופשט באשר הנן נטולות הקשר מעשי מידי, יש מקום לדון בהן אך כאשר היחס המשפטי נושא אופי 'תיאולוגי' מובהק וכחלק אינטגרלי מתפיסת ייעודו הוא להכשיר מציאות הממזגת בתוכה את המוסר האלוהי המכוון, ולא במקום בו הדין מפקס על הסדרה משפטית-קונקרטי של המציאות האנושית שלפניו.

סיטואציות שבהן נפגע הזולת שלא בצורה שגרמה לו לחסרון כיס (כמו במקרה של 'בושת').

מקרים שבהם הפגיעה איננה ממונית בצורה מובהקת, וביתר שאת, עפ"י ההגדרות ההלכתיות-טהורות בלתי ניתן לחייב בהן ממון (היזק של בושה אינו שמיה היזק עפ"י הגדרות אלו), וכל חידוש חיובן הוא מתוך נקודת מוצא חיובית אחרת גבוהה יותר.

<?> . בבא בתרא קנ"ח ע"ב

<?> . שמות כא' א'

מקרים שבהם פעולת בית הדין אינה אך בבחינת ביצוע ממוני טהור,
אלא 'התראה' וכיו"ב (כמו לדוג' 'העדת השור בפני בעליו',
פעולה שאין בה נגזרת ממונית מיידית אלא עתידית).

כפי שמתבאר לעיל חיובו של השור במקום בו הוא הרג אדם נושק לחיובו של האדם בהריגת אדם והוא
כדיני נפשות, דהיינו, על בית הדין לפעול כאינסטנציה גבוהה יותר (והביטוי המיידית לכך הוא בצורך בבי"ד
של כ"ג).

הערת סיום אקטואלית

בהמשך ישיר למתבאר מן הראוי להוסיף ולחדד עוד יותר את האבחנה בין הלימוד במתכונתו 'הגלותי' לבין זה במתכונתו 'הגאולתי': ותחילה אומר כי מאמר זה נכתב ברובו בעיצומם של ימי האבל על חורבן הבית, ימים שבו העם היהודי מעלה על זכרונו את חורבן הבית וההיעדר הרוחני העצום שנוצר בגין כך. במאמר זה באנו בארוכה בעניינינו של 'הכהן' ובמעמדו הסיפי בין המשפט האנושי לזה האלוהי. כמו"כ באנו בדברים על עניינה של 'התורה הכתובה' לעומת 'התורה הנקראת', ובהקשר לכך נראה לומר כי את זו הראשונה יש לייחס קטגורית ל-'כהן והנביא' שנוכחותם הייתה חלק מנוכחותו של בית המקדש (היעדרו של הנביא מבית שני ללא ספק הייתה חלק מגריעות נוכחותו של בית זה לעומת הבית הראשון. ובמק"א באתי בארוכה בזה), לעומת 'התורה הנקראת' המיוחסת ל-'חכם' שהיא נחלת מצבו של העם היהודי לאחר החורבן, ואנסה להטעים:

ל' הכתוב בספר איכה²⁷ 'מִלֶּכֶה וְשָׁרִיָּה בְּגוֹיִם אֵין תּוֹרָה גַם נְבִיאִיהָ לֹא מְצָאוּ חֲזוֹן מֵה', ה-'תורה' האמורה כאן היא אותה 'תורה כתובה' שההזדקקות אליה לא יכולה להימצא אלא מתוך הזיקה אל 'הכהונה', אל אותו ממד מטאפיזי מוחלט המיוצג בנוכחות 'בית המקדש', נוכחות זו היא היוצקת את השגב המוסרי לחיים האנושיים והקונקרטיים בארץ ישראל, ובכך מתמירה את החיים בה לחיים של תיקון ושלמות מוסרית שאין למעלה מהם. בהיעדרו של 'הכהן והנביא' ועמו בית המקדש כולו, ובעיקר כאשר מתנתק העם היהודי מן קרקע מציאותו המוסרית ('ארץ ישראל') והוא במצב של 'גלות' (מצב שבעצם מנתק את העם היהודי מן הזיקה המתוקנת והבלתי אמצעית אל המציאות הקונקרטית, כאשר אינו אלא 'מסתפח' אל אחיזתם של אחרים במציאות/קרקע) הרי שבכך הוא נותר ללא זיקה אמיתית אל 'התורה הכתובה', אל אותה תורה עליה קורא הכתוב²⁸ 'תּוֹרַת אֱמֶת הִיְתָה בְּפִיהוּ וְעוֹלָה לֹא נִמְצָא בְּשִׁפְתָיו בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר הָלַךְ אֹתִי וְרַבִּים הִשִּׁיב מֵעוֹן: כִּי שִׁפְתַי כִּהֵן יִשְׁמְרוּ דַעַת וְתוֹרָה יִבְקָשׁוּ מִפִּיהוּ כִּי מִלֶּאֶךְ יִדְוֹד צָבָאוֹת הוּא' התורה היוצאת מבית מדרשו של הכהן היא זו המתכתבת עם המציאות ומתוכה היא מזדקקת אל ההוראה התורנית²⁹. תוצאת הלוואי המיידית של יציאת העם היהודי לגלות הוא בכך שמעתה כל זיקתו מצטמצמת ונתחמת בד' אמותיה של 'התורה הנקראת', היינו, קריאה של 'חכם' המעוגנת באולימפוס הלכתי מנותק, ואשר יסודותיה יצוקות על אדני ההיגיון הצרוף ובכך באופן בלתי נמנע הנה רצופה ספקות ומחלוקות ('שקלא וטריא'), ושעליה קורא הכתוב³⁰: 'בְּמַחְשָׁפִים הוֹשִׁיבֵנִי כְּמַתִּי עוֹלָם' וכפי שדרשו חז"ל³¹ על כתוב זה 'במחשכים הושיבני זו תלמודה של בבל' - 'תלמודה של בבל' הלא הוא הקאנון הארכיטיפי הגדול לאותה 'תורה נקראת', הצורה שבה מנסים 'מקבלי התורה' להחיל ולהכיל את 'התורה הכתובה' בתוכם. 'תלמוד' זה לוקה 'בחשיכה' אקוטית בגין מצב הגלות (שאותו מייצגת 'בבל') שכתוכו פועלים החכמים ואשר גוזר עליהם ניתוק מוחלט מן המציאות המתוקנת וממילא מהתורה הכתובה, דבר שהופך את ההתייחסות ההלכתית להיות זו שיוצרת את המציאות ומעצבת אותה עפ"י דרכה תוך כדי מחויבות למגבלותיה ומורכבותה.

<?>. איכה ב' ט'

<?>. מלאכי ב' ו'

<?>. וכפי המתבאר לעיל בהערה 39 בכך שכתובים אלו מתייחסים להדיא לפינחס ומעשהו קנאתו (כפי המתבאר ברש"י על אתר) שהוא פוסק את הוראתו ההלכתית מתוך המציאות עצמה - 'ראה מעשה וזכר הלכה'.

<?>. איכה ג' ו'

<?>. סנהדרין כד' ע"א

על סוג כזה של 'תורה' מוצאים אנו בגמ'²⁷ את ההגדרה המתודית הבאה:

'אמר רבי אבא אמר רב כל תלמיד חכם שמורה הלכה ובא אם קודם מעשה אמרה שומעין לו ואם לאו אין שומעין לו'

לפנינו הוראה ברורה ולפיה על הזדקקותו ההלכתית של 'תלמיד החכם' אל הסוגיה ההלכתית העולה על מדוכת בחינתו לבוא באופן אפריורי לחלוטין מבלי שהיא מתכתבת ישירות עם המציאות הקונקרטי שלפניה, ואך בחינה שכזו תוכל להבטיח את 'טהרתה' ואובייקטיביותה של הפסיקה היוצאת מבית מדרשו. אלו הם פניה של ההוראה ההלכתית הקרה והמחושבת, זו היוצא ובאה מד' אמותיו הטרנסצנדנטיות של בית המדרש - היכלם של חכמים.

הצד החיובי שמצב זה היא אותה הפריה שנוצרת בשיח התורני דווקא בגין אותו 'חלל של חשיכה' שבתוכו הוא מתקיים, דבר שללא ספק מעשיר ומעצים את המתח האינטלקטואלי והעושר התורני²⁸.

אחת מקריאות הקינה היותר ידועות שקרא הנביא ישעיהו אודות הקטסטרופה של החורבן והאבסורד הנורא שאפיין את המצב קודם התרחשותה, היא: 'אִיכָה הִיְתָה לְזוֹנָה קָרְיָה נְאֻמָּנָה מְלֹאֲתֵי מִשְׁפָּט צָדֵק יְלִין בָּהּ וְעֵתָה מְרֻצָּחִים'²⁹, אותה 'קריה נאמנה' זוכה לשם זה באשר היא 'מלאה'³⁰ משפט וצדק ילין בה', היינו, מערכת חיים מוסרית בתכלית, כזו המושתת על עקרונות של משפט וצדק אלוהי. כנגד מצב זה נהפכה העיר בימיה האחרונים להיות במצב של 'ועתה מרצחים' - זוהי נקודת השפל הקוטבית והנמוכה ביותר אליה התדרדרה אותה 'קריה נאמנה', ממצב שכזה החורבן כבר היה מצב נתון ובלתי נמנע. התקווה הגדולה והתפילה הבלתי פוסקת של העם היהודי לדורותיו נעוצה בסיוס דבריו של ישעיהו³¹ בנבואתו המצמררת: 'וְאֶשְׁכְּחָה יְדֵי עֲלִיָּה וְאֶצְרֹף פֶּבֶר סִינִיָּה וְאֶסְיְרָה כָּל בְּדִילֶיהָ: וְאֶשְׁכְּחָה שְׁפָטֶיהָ כְּבָרָאשְׁנָה וְיַעֲצִינֶיהָ כְּבַתְחַלָּה אַחֲרֵי כֵן יִקְרָא לָהּ עִיר הַצָּדֵק קָרְיָה נְאֻמָּנָה: צִיּוֹן בְּמִשְׁפָּט תִּפְדָּה וְשָׁבִיָּה בְּצַדֵּקָה'. מי ייתן ואכן נזכה כי בקרוב תחזינה עינינו בהתגשמות נבואה זו. אמן.

יבמות עז' ע"א <?>

<?> גם עניין 'הבכּי' של 'תשעה באב' אודות החורבן, כמאמר הכתוב (איכה א' ב'): 'בכו תבכה בלילה ודמעתה על לחיה', או כמאמר הכתוב בתהילים (קלז'): 'על נהרות בבל שם ישבנו וגם בכינו בזכרינו את ציון', קשור למתבאר בשורות אלו ומתחבר עמוקות לזכרוננו לעיל בהערה 39 אודות תיאור התורה את מצבם של משה רבנו ובני ישראל בסיטואציה הקשה של 'זמרי בן סלוא' ובעילת המדיינית - 'והמה בוכים', וכדברי הגמ' ורש"י על אתר 'נתעלמה ממנו הלכה', וכפי שביארנו שם לעיל, בכך שהמציאות לא האירה את הוראתה במקרה נורא שכזה, ומאידך הוראת ההלכה הפורמאלית היא מעורפלת לחלוטין וכמעט ומאפשרת לזמרי בן סלוא להרוג את הקם עליו להורגו (מדין רודף), ואך פינחס היה זה 'שראה מעשה ונזכר הלכה' ובכך זכה לזכיית 'כהונת העולם', כי זה עניין 'כהונת העולם' או בהקשר דידן: 'בית המקדש' - אימננטיות אלוהית המתמירה את המציאות כולה 'להיזכר מתוכה הלכה' כך שאין ההלכה מבודדת בהיכלה הטרנסצנדנטי בבחי': 'תן לי יבנה וחכמיה' (גיטין נו' ע"א). ראיית המעשה' ומתוכה 'זכירת ההלכה' הוא המצב האידילי של הוודאות, שעליו אנו קוראים 'אין שמחה כהתרת הספקות' (וכפי שהבאנו בהערה לעיל מדברי המצודות עה"פ במשלי), כאשר המצב הקוטבי לו הוא במקום בו המציאות מתנתקת מהזיקה אל הדעת כאשר למעשה זו האחרונה נמצאת 'במחשכים' ובלתי ניתן 'לראות מעשה'. מצב שכזה גוזר את 'הבכּי' - 'והמה בוכים', ולכך קורא הנביא: בכו תבכה בלילה' - בזמן המחשכים וההיעדר 'הראייה' באופן מוחלט, וכן קורא משורר תהילים (ל') '(?> 'בערב ילין בכי' לעומת 'רינת הבוקר' (ועוד דיברנו בארוכה בעניין נכבד זה בהערה 39 יעו"ש).

ישעיהו א' כא <?>

<?> במק"א ביארתי את עניין 'המלאות' בהקשר לאופן שבו חלה הצורה בחומר, בסוד 'זכבוד ה' מלא את המשכן', ובהקשר מתאר הנביא את האופן שבו המשפט למעשה התמיר את החיים האנושיים לכלל חיים מוסריים וצורניים בתכלית.

שם כה כו. <?>