

בריאת האדם בצלם אלוהים במחשבה ובהגות היהודית

הקדמה

בריאת האדם הוא רעיון מרכזי בפנים שונים ורבים, כגון הפילוסופיה היהודית, הנוצרית ועוד. ראשיתו של רעיון זה במיתוסים קדומים מאד, אשר מקורם בספרות עתיקה. ספרות עתיקה זו השפיעה על האופן בו רעיון בריאת האדם מופיע במקרא ובברית החדשה. למעשה, עד ימינו אלו, הפך רעיון בריאת האדם לנושא מרכזי בהשכלה, ועוסקים בו בהקשרים שונים חזור ונשנה.

רעיון בריאת האדם איננו רק מעניין בהיבט התאולוגי, אלא יש לו גם השלכה מעשית, במישור הנורמטיבי-מוסרי, הלכתי ואף משפטי.

בריאת האדם בצלם אלוהים היא צומת לשלושה נושאים מרכזיים,

- תפיסת אל – תאולוגיה.
- תפיסת אדם, טיבו, מהותו ויעודו – אנתרופולוגיה.
- צלם – רפרזנטציה. זוהי החוליה המבטאת את היחס בין האל לאדם, לעומת שני הנושאים לעיל העוסקים, האחד באל והשני באדם בנפרד זה מזה.

תאולוגיה

כשאנו מדברים על תפיסת אל, תאולוגיה, אנו טוענים טענה מסויימת על האל. כמעט כל פרשנות שתיתן לרעיון של אדם בצלם אלוהים מבליעה באופן זה או אחר תפיסת אלוהות הקרויה 'תפיסה אנתרופומורית' (מורפה – צורה; 'אנתרופו' – אדם). בהקשר התאולוגי, מדובר בגישה המייחסת לאל תכונות אנושיות.

ידוע כי לא מעט גישות דתיות בעולם העתיק, חושבים על האל במונחים של דמות ממש, ואף מייחסים לאל תכונות מנטליות, כגון שנאה ואהבה. ייחוס תכונות מנטליות לאל אף היא גישה אנתרופורפית.

ישנו ספקטרום נרחב בכל הקשור לתפיסות אנתרופומורפיות, מחד ישנם אלו אשר אכן מייחסים לאל תכונות אנושיות כלשהן, מאידך ישנם השוללים מכל וכל את האפשרות הזו (הרמב"ם קובע כי זו עבודה זרה, בספרו מורה נבוכים) כלל וטוענים כי האל הוא חסר צורה בזמן ובמרחב. גישות דתיות אלו שואפות להרחיק מן האל כל מימד גשמי-ארצי עד כדי כך שאפילו ברמה המושגית אי-אפשר לתפוס את האל.

ישנן גישות ביניים המדברות על האל במונחים של השאלה, קרי, האל 'כביכול' מרגיש, 'כביכול' חושב.

אנתרופומורפיזם הוא חוצת גבולות, ומטרתו אינו תיאור האל בלבד, אלא הוא בא לידי ביטוי במישורים אחרים בחיים, כגון יחוס תכונות אנושיות לחפצים וחיות (ע"ע סרטים מצויירים). זוהי

תופעה תרבותית נרחבת. אך תופעה תרבותית זו אינה עומדת בסתירה לטענה הגורסת שכשאנשים דיברו על האל במונחים אנושיים, הם התכוונו לכך באמת.

אוגוסטינוס, אחד מהוגי הדעות הנוצריים החשובים, נקט בגישה מאד ביקורתית כלפי מגמות של האנשה דת בכלל ובנצרות בפרט. אוגוסטינוס טוען כי ישנה עדיפות ניכרת לגישה הדוגלת ב'אל נעלם', 'אל של מיסטיקנים', שלא ניתן לתפוס אותו. החוויה הדתית בגישה זו היא עמוקה יותר, ועדיפה במישורים נוספים על-פני אנתרופומורפיזם. הגישה האנתרופומורפית מפחיתה את החוויה הדתית.

כנגד הגישה של אוגוסטינוס, נטען כי הצגת הגישה האנתרופומורפית כגישה שטחית, איננה נכונה. האנתרופומורפיסטים טוענים כי הגישה האנתרופומורפית דוקא מציגה את האל באופן מורכב ביותר, ואילו הגישה הטרנסנדנטית רק מתיימרת להציג את האל בצורה הולמת ועמוקה, אך לאמיתו של דבר זוהי אשליה.

חשוב לציין כי רוב הפילוסופים הרציונאליסטים אינם סבורים כי הבנה או דרגת מחשבה מסויימת אלו הם דברים המנותקים מן היסוד הרגשי של האדם, להיפך, במובן מסויים הם ראו עצמם כפסיכולוגים, מכיוון שהם הבינו כי לכל מצב הכרתי חדש שאדם מגיע אליו ישנה מקבילה בחיי הרגש. לא ניתן להפריד בין הידיעה האינטלקטואלית לבין המצב הרגשי. חלק גדול מההישגים המיסטיים אליהם טוענים המיסטיקנים היא סוג של עבודה שכלית, הכוללת עיון ולימוד. עבודה שכלית זו מביאה את האדם לאותה חוויה דתית עמוקה.

מדוע כל פרשנות לרעיון שאדם נברא בצלם אלוהים מחוייבת לתפיסה כזו או אחרת של ייחוס תכונות אנתרופומורפיות לאל ?

מנקודת המחשבה של ביקורת האנתרופומורפיות, לא יהא נכון לומר שהאל ברא את האדם בצלמו, אלא שהאדם יצר את האל בדמותו, מתוך חוסר יכולת או רפיון שכלי. מבחינה דתית זו איננה תפיסה אנתרופומורפית של האל, אלא תפיסה **תיאומורפית** ('תיאוס' – אל; 'מורפה' – צורה) של האדם.

אנתרופולוגיה

אנתרופולוגיה היא תורת האדם, או המחקר שעוסק בחקר האדם. מכלול של נושאים עוסקים באמצעות דיסיפלינה כזו או אחרת בחקר האדם (כלכלה, משפט וכדומה). כיום, האנתרופולוגיה יצרה לעצמה דיסיפלינה משל עצמה לחקר האדם, וקיימים וויכוחים חוזרים ונשנים לגבי מה צריך להחקר וכיצד.

אנו ננסה להתחקות אחרי המחקרים הראשונים של הקיום האנושי, הן ברמה של הפרט והן ברמה החברתית-תרבותית.

בהקשר הפילוסופי, אנתרופולוגיה היא אותו תחום המנסה לטעון טענות באשר למהות האדם, ובהקשרנו, רעיון בריאת האדם בצלם אלוהים מכיל אספקט אנתרופולוגי, משום שכל פרשנות שתיתן לרעיון זה למעשה עומדת על תפיסה אנתרופולוגית מסויימת. כלומר, כשמישהו טוען

שאדם הוא בצלם אלוהים, הטענה הזו גם תטען כי זה למעשה גם מה שהופך את אותו מישהו לאדם, וגם מבחין בינו לבין יצורים ובריאות אחרות – "בזה, אני אדם".

כמאפיינים את הצלם כתכונה שאנו מייחסים לאל, האם אנו טוענים טענה על מהות האל ? מבחינת הלוגיקה מאחורי הרעיון, זה בד"כ יעבוד לשני הכיוונים, כלומר, תכונה שמצויה באובייקט אחד, סביר להניח שתשתקף בצלם שלו, באבטיפוס שלו. על כך בהמשך.

דוגמא: תמונת סטילס, איננה נבחנת בעצם היותה תמונה, פיסת נייר עם כתמים של צבע, אלא לעולם היא תשקף משהו אחר, את האדם/אובייקט המצולם עליה. בשורה התחתונה, אנו טוענים כי הקיום של התמונה היא לא בהתייחסות לעצמה, אלא בהתייחסות למשהו אחר, משהו אחר שהיא מייצגת. אך הזיקה בין אותו אובייקט, איננה עמוקה דיה כדי לטעון שהוא מקף את קיומה של התמונה.

האנתרופולוגיה העתיקה הבחינה בין תפיסה של **מוניזם ו-דואליזם**.

תפיסה דואליסטית ביחס לאדם גורסת כי האדם עשוי משתי מהויות המרכיבות אותו, כגון נשמה וגוף, רוח ובשר וכדומה. ישנם שני מרכיבים שלא ניתן להעמיד את האחד על השני, אלא מהויות אלו באות יחד ותורמות יחד לקיום האנושי ככזה. עניין זה מעורר שאלות מטאפיזיות לא פשוטות, כיצד נפש יכולה להשפיע על גוף, וכיצד גוף יכול להשפיע על נפש, ושאלות נוספות.

ישנה תפיסה דואליסטית הגורסת כי שתי ישויות אלו ידידותיות זה לזה, וכאלה הסבורים שיש בין שתי ישויות אלו עוינות, וכי ישות אחת, הגוף, מדכאת את השניה, הנפש, וקיומה כלל לא בעולם הזה, היא כלואה בגופו של אדם.

מאידך ישנה תפיסה מוניסטית. המוניזם גורס כי האדם הוא אובייקט אחד, אדם קונקרטי החי כאן ועכשיו. כל הנראה כנפש, רוח או נשמה, איננו אלא אספק תפקודי-מנטלי של האובייקט הקונקרטי שהוא אדם. כמו שהגוף מתכלה, כך גם האספקטים האחרים מתכלים איתו.

חשוב לציין כי רוב רובה של התפיסה המקראית והחז"לית, היא מוניסטית.

רפרזנטציה

המושג 'צלם' מעורר שאלות פילוסופיות רבות בעניין **יצוג**. יצוג יכול לבוא לידי ביטוי ברבדים שונים, כגון יצוג משפטי; אפוטרופסות; יצוג בהקשרים דיפלומטיים וחברתיים; שפה ככלי המייצג מצב דברים בעולם.

איזה סוג של יחס צריך להתקיים בין המיצג למיוצג כדי שיהיה ניתן לומר שהמייצג אכן משקף את המיוצג ? האם כל דבר יכול ליצג כל דבר, או שמא נדרש קשר מסויים בין המיוצג לאבטיפוס ?

בעולם העתיק, נטו לחשוב שיש קשר עמוק בין מילים לבין אובייקטים (כגון, המילה 'אדום' ויחסה לעצמים אדומים). הנושא כיום מתפתח בפילוסופיה המודרנית.

בהקשרנו, אנו מנסים לעמוד על טיבם של **אייקונים וצלמים**. כאשר אנו מביטים בתמונה של אדם, לא נאמר כי אנו מביטים בכתמים של צבע על פיסת נייר, אלא נאמר שאנו רואים אדם בתמונה. כדי לומר שהתמונה מייצגת את האדם, נצטרך לומר שמהו מאותו אדם נמצא בתוך התמונה, ואי לכך זו מייצגת אותו.

צלמים, דמויות ואיקונים, בעולם העתיק, אינם לחלוטין נפרדים מן האובייקטים אותם הם מייצגים. הא ראייה פולחן צלמים ופולחן אלילים. התפיסה הרווחת שעמדה ביסוד עבודת צלמים לא היתה תפיסה פטישיסטית¹, אלא הסברה היתה כי האל נוכח בצלם. עובדי האלילים סברו שנוכחותו של האל מנפשה את הצלם, קרי, שיש באותו הפסל נשמה ואי-לכך הפסל מסוגל לאכול, לחשוב, ודברים נוספים. בעולם העתיק, פיתחו לעיתים רגש עמוק כלפי הפסל. אין הפדרה בין הצלם לבין המקור המנפיש אותו, הנוכח בו.

ה-voodoo, שמקורו באיים הקריביים, מבוסס על אותה קונספציה אלילית מן העולם העתיק. ישנה יצירה של צלם של אובייקט מסויים ע"מ להזיק לו. ההנחה היא שישנו קשר סיבתי בין היצוג לבין האובייקט. כשפוגעים ביצוג שלו, נגרם משהו ממשי לאבטיפוס.

צלם אלוהים – ספר בראשית

פרק א מתאר כיצד העולם נבנה, באופן מאד מובנה. ממצב של כאוס בו העולם נתון, ויצירת הסדר ע"י האל עד ליצירת עולם מורכב, והאובייקט האחרון של מלאכת הבריאה הוא האדם. כאשר אלוהים בורא את האדם, ישנה מצידו הצהרה הנוקטת בלשון רבים – *"נעשה אדם בצלמנו כדמותנו"*. לאחר אמירה זו, ישנו תיאור *"ויברא אלוהים את אלוהים את האדם בצלמו בצלם אלוהים ברא אותו"*. הרבה קולמוסים ניסו לפתור את הבעיה בפסוקים אלו.

יש המפרשים כי הפניה לרבים, היא פניה למלאכים, הנקראים גם "פמלייה של מעלה". הכתוב אינו מזכיר מלאכים כלל. יתכן כי לשון הרבים היא בעצם **לשון רבים מלכותית-חגיגית** (מקובל בשפות צרפתית וגרמנית), כי הוא הגיע לקטע המשמעותי בבריאתו. אחרי כן, לשון הרבים הופכת חזרה ללשון יחיד.

אלוהים יצר את האדם בצלמו. מה הכוונה לכך? יש הסבורים כי האל העניק לאדם את ה**ריבונות** בעולם, את היכולת **לשלוט**. אישוש לאלמנט הריבונות ניתן למצוא בפסוק כו *"נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים"*. בנוסף, מה הכוונה ב-*"זכר ונקבה ברא אותם"*? הכתוב מדגיש כי הבריאה בצלם היא בריאה של אדם בעל שני צדדים, שיש בו זכר ונקבה. התפיסה של זכר ונקבה יש בו עקרון של **המשכיות והתרבות** (productivity). בהמשך נבחן גם את הסברה לפיה אין קשר בין זכריות ונקביות לבין עקרון הרבייה.

האם "פרו ורבו" הוא במובן הנקי-זכרי בלבד? האם הכוונה היא שכפול צלם האל? האם מטרתה של הרבייה היא לצורך כיבוש הארץ? לשון הכתוב מצביעה על זיקה בין הפרייה והרבייה

¹ *Fetish*, מצב בו אדם לוקח אובייקט ומזהה אותו עם איזשהי תכונה נשגבה, לעיתים אלוהית, כאשר תוכנה זו מצויה באובייקט, והאובייקט ממצה אותה. במובן של פולחן צלמים, זה לחשוב שהפסל הוא הוא האל.

לבין השלטון והריבונות, ניתן להסיק זאת מתוך הסמיכות (פעם נוספת) למושג הרדיה בדגת הים ועוף השמים והציווי "ומלאו את הארץ וכיבשוה".

וינפלד, במאמרו, מציין כי **במסופותמיה** רווחה גישה של "**תאולוגיה מלכותית**". המלך, הוא הצלם של האל. מעמדו הפוליטי של המלך וסמכותו ביחס לנתיניו היה מכח המעמד שלו כמי שהוא הצלם של האל עצמו. לפיכך, יש בו במלך, כוחות אלוהיים. בעולם העתיק, טוען וינפלד, הפוליטיקה נגזרת מן התפיסה התאולוגית-דתית. עניין זה מלווה את התרבות האנושית מאז ועד היום, כאשר המאמץ שנעשה בחברה המערבית הוא לעשות הפרדה. לעיתים נסיון זה מצליח, ולעיתים לא. המקרא עצמו, לעיתים מנסה לעשות את ההפרדה בין המלך כשליט פוליטי לבין סמכותו הדתית.

כשהמקרא מתאר בפרק א את האדם כמי שנברא בצלם אלוהים, הוא נוקט במעין מהלך שניתן לקרוא לו "**דמוקרטיזציה של רעיון הצלם**". צלם אלוהים איננו יחודי למלך בלבד, אלא הוא מנת חלקו של המין האנושי. כל אדם הוא בצלם האל, ולא יחידי סגולה. לכן רעיון הצלם קשור לפריה והרבייה, כי בכך 'משכפלים' את הצלם.

בפרק ה נכתב "**זה ספר תולדות אדם**". האם הכוונה היא תולדות במובן הצר והמילולי – מי הוליד את מי? יש לבסס כוונה זו, יש לבדוק מקומות נוספים בהם מופיעה המילה תולדות, כגון "**אלה תולדות נח**", ומיד לאחר מכן שמות בניו של נח. אותו הכנ"ל "**אלה תולדות יעקב**", ומיד לאחר מכן "**יוסף בן שבע עשרה שנה**". מן הדוגמאות הנ"ל, לא ניתן להסיק חד משמעית שמדובר בפירוט סדר הילודה, אך ישנם בהחלט מקומות בהם זו הכוונה.

בהקשר של פרק ה, הכוונה ב"ספר תולדות אדם" היא כנראה הטקסט שמופיע לאחר מכן, ומפרט את הגאולוגיה של מי-הוליד-את-מי. ישנו מכלול שלם של סיפורים (גירוש מגן-עדן, קין והבל) המופיעים בין תחילת התורה לבין פרק ה, מדוע כעת נכתב כי אלו הם תולדות אדם? בנוסף, מזכיר הכתוב שוב כי האל ברא את האדם בדמותו, דמות זכר ונקבה, ועל כך שהאל ברך אותם מבלי לפרט על מה ברך אותם, כנראה כי הברכה מובנת מאליה (פריה, רביה וריבונות). בהמשך, מפרט הכתוב כי אדם הוליד את בנו שת "**בדמותו בצלמו**". הכתוב מדגיש כי האדם העביר את הצלם שלו הלאה – זה לא סתם הצלם של אדם כאדם, אלא הדמות של אלוהים שהוטבעה בו ביום בריאתו.

"ספר תולדות אדם" הוא רמז להגלגלות דמותו של האל. ה"צלם" אינו תכונה של הנברא הראשון בלבד, אלא האדם נברא בצלמו של האל והושררה בו היכולת לשכפל עצמו באופן מדויק (לא מבחינה חזותית, כמובן). זו הסיבה שהכתוב הדגיש זאת בלידה הראשונה. זו גם הסיבה ש"צלם אלוהים" בא תמיד בסמוך ל"זכר ונקבה".

בפרק ב מופיע תיאור לכאורה שונה של סיפור הבריאה. ההנחה היא שפסוקים א-ג (**ויכלו השמים והארץ וכל צבאם**) הם המשך ישיר לנאמר בפרק א. החל מפסוק ד מתחיל תיאור, אשר לפי **אנשי ביקורת המקרא**, הוא תיאור בריאה אחר.

לצורך העניין, נניח כי אכן מדובר בסיפור בריאה אחר, ונעמוד על הבדלים בינו לבין סיפור הבריאה הראשון. הכתוב מציין כי האדמה חסרת עשב וצמחיה כי אין אדם שיעבוד אותה. כיצד

פתאום תפקידו של האדם לעבוד את האדמה ? זהו גם המקרה הראשון בו שמו של אלוהים נאמר במפורש "יהוה אלוהים", ולא "אלוהים". הכתוב ממשיך ומציין כי האל מחליט לברוא את האדם "עפר מן האדמה", וכן "ויפח באפיו נשמת חיים". ישנם הבדלים של ממש בין הסיפור הזה לבין הסיפור הראשון. אין שום אזכור לכך שאדם נברא בצלם אלוהים, אלא מעפר האדמה. מה הכוונה אם כן בכתוב "ויפח באפיו נשמת חיים", האם יש לתפוס זאת באופן דואיסטי או מוניסטי ? האם פשוטו כמשמעו. יש הסבורים כי אלוהים החדיר באדם חיוניות ובכך הפכו לגוף חי בעל נשמה, ויש הסבורים כי אלוהים ברא את האדם ואז הנשים אותו. תפקידו של האדם בפרק זה הוא לשמור ולעבוד על גן עדן. בהמשך, אלוהים רואה כי "לא טוב היות האדם לבדו". בדידותו של האדם, כך מסיק אלוהים, אינה טובה לו, ולכן הוא יעשה לו "עזר כנגדו". כדי לפתור בעיה זו, הכתוב מספר כי אלוהים בורא את החיות. כשאלוהים מתחקה אחר האדם, הוא רואה כי הלה קרא בשמות לכל החיות, כאמצעי לראות האם הם יכולים לשמש כעזר עבורו. הנה כי כן עוד שוני הקיים בין שני התיאורים בעניין תפקיד האשה, למשל, שונה במהותו בשני המקורות. בראשון נבראו יחדיו "זכר ונקבה". בשני, "עזר כנגדו".

סיפור נח והמבול

פרק ט מגיע אחרי סיפור נח והמבול. האל, מתוסכל מן המתרחש בארץ, והוא מחליט למחות את כל אשר ברא ובמובן מסויים להתחיל מחדש באמצעות אדם אחד ומשפחתו. על נח נאמר "צדיק תמים היה בדורותיו". אלוהים מצווה על נח לבנות את התיבה ולהכניס אליה זוגות של חיות המבול, מוחה את כל החי אשר על האדמה. כשהמבול מסתיים והמים מתייבשים, נח מוצא עצמו על הרי אררט, ויוצא מן התיבה. לאחר מכן (פסוק טו והילך) מגיע אלוהים למסקנה כי "יצר לב האדם רע מנעוריו", אך למרות זאת נשבע כי "לא אוסיף להכות כל חי אשר עשיתי". לאחר מכן, מברך אלוהים את נח ואת בניו "פרו ורבו ומאלו את הארץ", אותה הברכה שבירך האל את האדם כאשר יצר אותו. באותה הזדמנות מעניק להם את השלטון על כל הבריאה. בהזדמנות זו, האל משנה כמה כללים אותם הוא קבע בימי הבריאה – הוא מתיר לבני האנוש לאכול בשר, דבר אשר נאסר בפרק א. את ההיתר הזה הוא מגביל, "אך בשר בנפשו בדמו לא תאכלו" – איסור על אכילת דם. לצד האיסור הזה, ישנו איסור נוסף על שפיכת דם אדם (הכוונה, היא לרצח), ולצידה סנקציה על העושה זאת.

- "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוהים עשה את האדם" [פסוק ו] – יש הסבורים כי כי ישנו בפסוק זה **חידוש נורמטיבי**, כי עד לנקודה זו לא הענישו בעונש מוות על שפיכת דם, ע"ע סיפור קין והבל, שם האל בעצם מנע את הריגתו של קין. אך כעת, התפיסה היא שהעונש על רצח הוא מוות. בספר במדבר פרק לה נידון עניין הרצח בהקשר של ערי מקלט. במקור זה ישנה הבחנה בין רוצח בשגגה לבין רוצח במזיד. הרוצח בשגגה, זוכה להגנה בעיר המקלט מפני המבקשים נקמה. התורה אוסרת את פדיית נפש הרוצח-במזיד בכופר, אלא ישנה חובה להרוג אותו. החובה להמית את הרוצח היא על גואל-הדם. הדגש במקור זה הוא על ה"דם", הדם נתפס כקדוש מחד, ומטמא מנגד, כאשר הוא נשפך על הארץ.

בעולם העתיק, החיוניות של האדם, איננה תלויה באיזשהי ישות אבסטרקטית, אלא היא טבועה בדם. הדם עד היום נתפס בתרבות כחומר מיוחד במינו, קשה להשאר שווי נפש למראהו. בריטואלים הקדומים, הדם נתפס באופן דו-ערכי. מצד אחד, יש בדם יסוד מטמא כאשר הוא "נחשף" באופן לא הולם (בספר במדבר נכתב כי הדם מטמא את הארץ). מצד שני, הדם הוא היסוד העקרי בעזרתו "מכפרים" או מתקנים מציאות שנגרמת הן כתוצאה מחטאים באופן כללי (קרבנות) והן כתוצאה משפיכת הדם עצמו. היסוד המכפר בקרבן אינו שריפת הבשר, אלא "דם הנפש", קבלת הדם ונתינתו על המזבח הוא הוא הרגע הקריטי של הריטואל, היסוד שמכפר.

- "כי בצלם אלוהים עשה את האדם" – זוהי ההנמקה לנורמה שבאה ברישא של הפסוק. חובה להמית את הרוצח, ואי אפשר להתחמק מן העונש האולטימטיבי הזה, וכל כך למה? כי בצלם אלוהים עשה את האדם. הפגיעה באדם, איננה רק פגיעה ביצור הקיים במישור הארצי, אלא במימד מסויים של האל.

לכאורה, יש כאן מצב פרדוקסלי – הפגיעה בצלם, גוררת פגיעה בצלם אחר. הפרדוקס הזה העסיק את הפרשנות המאוחרת לפסוק. במסורת היהודית, בגלל פרדוקס זה, באים לידי ביטוי שני הקצוות האלו המנוגדים באופן חריף. בחוקים הקדומים, שאינם יהודים, האם לא נתפס כצלם אלוהים, ולכן לא תפסו את מעשה הרצח באותה דרגת חומרה. הנקמה נבעה מתוך תגובה רגשית-טבעית של קרוביו של הנרצח על המעשה שעשו למשפחה. לפיכך, ישנה לגיטימציה בתפיסה זו לתשלום כופר עבור נפש הרוצח.

לביטוי של "נפש תחת נפש" יש גם השלכה לענייני חבלה, ולא רק רצח. פגיעה בגוף, לפי תפיסה זו, היא גם כן פגיעה בצלם ולפיכך דורש תגובה אולטימטיבית שעניינה פגיעה בחובל. גם לעניין העונש על חבלה, נאסר לקחת כופר.

במונחים של גמול, להבדיל ממונחים תועלתיים, עונש המוות הוא התמורה ההולמת לעבירת רצח. עונש מוות בזמננו אנו חל במדינות שונות גם על עבירות בגידה, המרדה, סחר בסמים וריגול.

לאחר פסוק זה, מצווים נח ובניו לפרות ולרבות. האם יש קשר בין הציווי הנ"ל לבין צלם אלוהים בפסוק הקודם? ישנם הסבורים כי ישנה זיקה בין עניין הצלם לבין הפרייה והרבייה, כפי שעמדנו על כך בסיפור הבריאה. קרי, מצד אחד ישנה טענה הקובעת כי פגיעה באדם היא פגיעה בצלם, ולא רק שאסור לפגוע בצלם אלא ישנה חובה להרבות אותו. הפרייה והרבייה, אגב, היא לא בהכרח חובה. לא ברור האם זוהי המלצה, חובה, דרישה וכדומה, מה גם שאין לצידה סנקציה כלפי מי שלא עושה זאת. בהמשך נבחן סוגיה זו, במאמרי חז"ל ובסוגיות הקשורות ליבום.

צלם אלוהים – ספרות חז"ל

בעיות עם ספרות חז"ל

יש המתארכים את ספרות חז"ל עד כדי המאה ה-12. ספרות זו מעוררת בעיות קשות בתחום ההבנה והמחקר. הבעיות קשורות בין היתר לטקסטים עצמם, שמקורם בכתב יד; בעיות תארוך; בעיות לשון; בעיות נוסח.

למעט מקרים חריגים ביותר, לא נמצא בד"כ חכם הנותן מסה מפרי הגותו, אלא ניתן להבחין בפרשנות מאד "מקומית" של חכמים סביב מילה בפסוק, או סביב פסוק מסויים ובכלל עניין קטן ספציפי (נקרא גם פרשנות פרגמנטרית). הקושי הוא לנסות ולשחזר תפיסות יותר נרחבות לגבי נושאים יותר נרחבים שספרות חז"ל עוסקת בהם.

ספרות חז"ל מתחלקת לתקופות:

- א. תקופת התנאים – מרכזם בארץ-ישראל. חיבורם המרכזי הוא המשנה, שנחתמה במאה ה-3 לספירה. קבצים נוספים ("מדרשי ההלכה") גם כן חוברו בתקופה זו. ישנם חומרים תנאיים שלא נכללו במשנה ("ברייתא"), אלו נכללו ב"תוספתא".
- ב. תקופת האמוראים – המרכז עבר לבלב. התוצר העקרי של האמוראים הוא התלמודים הבבלי והירושלמי. בנוסף, אלו יצרו את ספרות האגדה האמוראית ("מדרשי רבא").

דוגמאות:

- ישנו ויכוח בין ההסטוריונים השונים, בדבר חתימתה של המשנה. יש הסבורים כי אין בחתימת המשנה להעיד שהיא אכן נכתבה גם באותה תקופה, אלא נחתמה בעל-פה ונכתבה בתקופה מאוחרת יותר. מאידך, יש הסבורים כי חתימת המשנה כוללת את כתיבתה.
 - שאלות רבות מתעוררות גם במידת ההתערבות של העורך. כשאנו קוראים בטקסט ציטוט בפיו של רבי עקיבא, אין בידנו לדעת כי אכן הוא אמר זאת, או האם הוא אמר זאת בנוסח זהה לזה אנו קוראים.
- באיזו מידה אסף העורך האלמוני חומרים שהגיעו אליו, ובאיזה מידה הוא ערך אותם? לכל השאלות האלו השלכות לגבי ההלכה הנוהגת, המסורת היהודית, והיהדות הרבנית של ימנו. כעת נבחן סוגיות שונות בספרות חז"ל, חלקן עוסקות במישורין בעניין הצלם, וחלקן בעקיפין.

ההליך הפילי ודרכי המתה בספרות חז"ל

מסכת סנהדרין מפרידה בין "דיני נפשות" ו-"דיני ממונות". המסכת פותחת בעניינים הקשורים בדיני הממונות, וממשיכה לדיני הנפשות וההליך הפילי בכלל. **דיני נפשות**: נפשו של הנידון עומדת במבחן. עבירות שאם אדם נמצא אשם בהן – נפשו ניטלת. העונש מיושם ע"י בית-דין ("מיתת בית-דין"). ישנן עבירות ספציפיות (הרמב"ם מונה מעל ל-30) המחייבות מיתה.

דיני ממונות: בעבירות שאינן קשורות לדיני הנפשות, בד"כ היה העונש פיצוי כספי. לעיתים מלקות, או כריתת איברים. עונש של מאסר לא היה מקובל דאז, זוהי המצאה מודרנית.

שרפה

משנה, מסכת סנהדרין, פרק שביעי:

משנה א:

- **"ארבע מיתות נמסרו לבית דין":** פירוט של דרכי הענישה המסורות בידי בית-הדין, והן סקילה, שרפה, הרג וחנק.
- **"נמסרו":** באיזה מובן? נמסר לשיקול דעתם? רמז לכך שזהו עונש חובה? זהו ביטוי יחסית נדיר.
- **"זוהי מצוות הנסקלין":** הכוונה היא לתיאור שהופיע קודם לכן בדבר אופן ביצוע הסקילה.

משנה ב:

- **"מצוות הנשרפין":** המשנה מתארת כיצד שורפים אדם, באופן פרטני ביותר. השריפה, איננה חיצונית, אלא פנימית. היא נעשית, עפ"י חכמים, ע"י כריכת חבל מסביב לצוואר, ושני עדים מושכים החבל עד שהנידון פותח את פיו, וזורקים לתוך פיו פתילה היורדת למעיו ושורפת אותם.
- **רבי יהודה** מציע פרוצדורה אחרת כדי להכריח את הנידון לפתוח את פיו – בעזרת צבת. זאת מפני, שהוא חשש שהנידון ימות עוד לפני ביצוע ההמתה.
- **"סודר קשה לתוך הרכה":** את החבל הקשה, אשר קושרים סביב צווארו של הנידון, עוטפים בספוגים רכים, כדי לא לפגוע בגופו.
- על רקע ויכוח זה בין חכמים לרבי יהודה, טוען **רבי אלעזר בן צדוק** בעזרת סיפור על בת כהן שזנתה (אחד מן המקרים המחייבים מיתה), על כך ששרפתה היתה על המוקד, שרפה חיצונית לכל דבר. חכמים עונים לו **"מפני שלא היה בית דין שלאותה שעה בקי"**. להבדיל, נוסח **תוספתא סנהדרין ט יא** היא שרבי אלעזר בן צדוק סיפר שהיה רוכב על כתפיו של אביו בזמן שהיה תינוק וראה בת כהן שזנתה ושרפוה על המוקד. שם, חכמים ענו לו **"תינוק היית ואין עדות לתינוק"**.

מקורות מקראיים לעניין שרפה:

- ויקרא כ יד, כא ט: התורה מזכירה דין מיתה בשרפה בעניין הלוקח אישה ואימה.
- בראשית כח לד: סיפור יהודה ותמר – **"הוציאוה ותשרף"**.
- במדבר טז לה: סיפור קרח ועדתו. אש יצאה ואכלה את 250 האיש אשר הקריבו קטרת בעזרת אש זרה.

הרושם העולה מפסוקים אלו, הוא שמדובר באש ממש, שרפה חיצונית. אין אזכור לשרפה פנימית כגון זו הנלמדת במשנה.

- רב מתנה מנסה להגדיר את המושג פתילה, וקובע שמדובר במשהו נוזלי רותח.
- *"מנא לן אתיא שריפה"* – כיצד אנו יודעים שזוהי הכוונה לשרפה ? עונים כי לימוד אופן השרפה ע"י בית-דין הוא מאופן השרפה של בני קרח. ההפניה, איננה למקור נורמטיבי, אלא למקרה שקרה. שרפת בני קרח, אומרת הגמרא, היא *"שרפת נשמה וגוף קיים"*. כך גם שרפת בית-דין.
- **רבי אלעזר** סבור כי המקור לכך הוא דוקא שרפת בני אהרן, על משקל **גזירה שווה**. בבחינת המקור המקראי, משה מבקש מעדת בני קרח לקחת למחרת מחתות בידם ולהעלות קטרת לאלוהים ובכך לבחון האם אלוהים איתם. ישנם פרשנים הסבורים כי זהו מבחן אכזרי, כי העונש על העלאת אש זרה הוא מייד, אש יוצאת והורגת את המקריב. הביקורת היא כלפי משה, שידע מה יקרה לבני קרח (כך היה בסיפור נדב ואביהוא, בני אהרן). זעמו של אלוהים מתגלה מיד, והוא שורף את 250 המקריבים מעדת קרח.
סיפור בני אהרן מובא אחרי סיפור הקמת המשכן. בניו של אהרן, ככה"נ מתוך מוטיבציה חיובית ושמחה על כך שאלוהים נגלה לפני כל העם, באים להקריב קטרת שאלוהים לא ציווה אותם עליה. כשהם עושים זאת, אש יוצאת ואוכלת אותם.
היכן ההוכחה לכך שנשמתם נשרפה אך גופם לא ? מישאל ואלצפן מצטווים לקחת את המתים מחוץ למחה, על כך נאמר *"ויישאום בכותונתם"*. השאלה היא האם הכוונה לכותונת של מישאל ואלצפן, או הכותונת של הנשרפים כהוכחה לכך שגופם ובגדיהם עדיין קיימים.
- הגמרא מנסה להתחקות אחר המקורות אלו, ונותנת הסברים שונים:
 - (א) ההסבר להוכחה מסיפור עדת בני קרח הוא שנאמר *"ואת מחתות החטאים האלה בנפשותם"*. החולקים על עמדה זו סבורים כי סיפור בני קרח מתכוון לשרפה ממש וכי משמעות המילה *"בנפשותם"* היא פעולותם הרעה או נפשם הרעה של בני קרח.
 - (ב) ההסבר להוכחה מסיפור בני אהרן הוא שנאמר *"וימותו לפני יהוה"*. **רבי יוסי בן דוסתאי** (הגמרא מצטטת ברייתא) מספר כי יצאו שני חוטים של אש מתוך בית הקודש ונכנסו לנחיריהם של בני אהרן ושרפום, אך לא את בגדיהם.
- *"ואהבת לרעך כמוך – ברור לו מיתה יפה"*²: הגמרא מנסה להבין מדוע יש להעדיף שרפה פנימית על פני שרפה חיצונית. שרפה פנימית, היא ככה"נ פחות אכזרית. מוסיפה הגמרא, שאם עקרון זה (של רב נחמן) קיים, מדוע לפנות כלל למקורות המקראיים כדי לברר כיצד לשרוף, למה לא להגיע להחלטה מיידית בדבר אופן ביצוע השרפה, כשרפה פנימית ? עונה הגמרא, שלולא המקורות המקראיים, היינו חושבים שיש לשרוף את הנידון באופן מהיר ע"י הקפתו בחבילי זמירות רבים והצתתם. אך כעת, אנו יודעים ששרפה פנימית נכללת תחת הקטוגריה של *"שרפה"*, וניתן להשתמש בה.

² הידעת ? כשצלבנו אנשים בתקופה הרומית, כגון ישו, הנצלב לא היה מת מאבדן דם אלא שקשירת אדם עם ידיו מורמות, חלל בית החזה שלו מצטמצם אט אט עד אשר הוא מת מאי-ספיקת חמצן. תהליך שנמשך שעות רבות.

באיזו מובן, ההעדפה של השרפה הפנימית היא אכן ישום של העקרון של רב נחמן "ברור לו מיתה יפה" ? כנראה, שהשחטת הגוף בשרפה חיצונית נתפסת כאקט משפיל ביותר. אם כן, ההתלבטות של עורך הסוגיה בגמרא היא בין מיתה שיותר משחיתה את הגוף, לבין מיתה שפחות משחיתה את הגוף.

מדוע זה חשוב לנידון למוות, שהרי הוא עומד להסתלק מן העולם ? בעולם העתיק, אנשים מותו של אדם אינו **מוות מוחלט**. חז"ל סבורים כי לגוף המת יש היכולת להבין, יש לו מעין תפיסה חלקית (לדוגמא: בקשת שליחה מן המת, תיאור הכאב שעובר המת כאשר התולעים אוכלות את גופו). אי לכך, שימור הגוף היה אינטרס מקובל ומובן.

האם מאמרו של רב נחמן הוא פרדוקסלי ? "ואהבת לרעך כמוך" – "ברור לו מיתה יפה", כיצד אהבת אדם מתקשרת למוותו של אותו אדם ? מה שנראה ככלל פרדוקסלי, מנסה לשים את האצבע על מצבים קיצוניים, שלכאורה מזמינים התייחסות לא הומנית לזולת. לכאורה, ברגע שמזהים אדם כנידון למוות, היחס התיפוסי אליו הוא יחס של דה-הומניזציה, "מוציאים" אותו מחוץ לחברה האנושית. נראה בעיני בני האדם, כי הכלל של "ואהבת לרעך כמוך", לא נכון לגבי אותו נידון למוות, שהרי הוא פושע. דוקא במצבים אלא, עפ"י רב נחמן, יש להפעיל את העקרון. להמית את הנידון בדרך ההומנית ביותר, ולא ביסורים.

חנק

משנה, מסכת סנהדרין, פרק שביעי:

משנה ג:

- המשנה מפרטת את "מצוות החנקין", לפיה כורכים חבל סביב צווארו של הנידון ומושכים משני הצדדים עד אשר נפשו יוצאת. לפי חכמים, זהו אופן ההמתה הקל ביותר. גם כאן, מיתת החנק היא מיתה "יפה" במובן של שימור הגוף לחלוטין, בין היתר משום שגם כאן "נותנים סודר קשה לתוך הרכה", כדי לא להותיר סימן על הגוף.
- מה שמופיע כשלב ההכנה בדין השרפה, הכולל השקעת הנידון בזבל עד ברכיו וקשירת חבל סביב צווארו של הנידון, הוא הוא דין החנק.

גמרא, מסכת סנהדרין, דף נב עמוד ב:

- הגמרא מצטט ברייתא הדורשת פסוק המופיע בספר ויקרא פרק כ', העוסק בניאוף. לפי פסוק זה, אם איש נואף את אשת רעהו, "מות יומת הנואף והנואפת". הברייתא קובעת כי "איש", אינו כולל "קטן", קרי אדם צעיר, וכן לא ניאוף של אשת קטין, וכן לא "אשת אחרים", כלומר אשה הנשואה למי שאינו יהודי.
- "מות יומת": קובעת הגמרא כי מדובר בחנק. אך מהיכן למדים זאת ? מדוע דוקא לבחור בחנק ולא מיתה הנזכרת במפורש בתורה ? עונה הגמרא מפי רבי יאשיה כי כל מקום שנאמר שתורה "מיתה" סתם, ללא פירוט אופן ההמתה, "אין אתה רשאי למושכה להחמיר עליה אלא להקל עליה".

- **רבי יונתן** קובע ישנה מסורת לפיה כל מיתה האמורה בתורה סתם, היא חנק, ולא מן הטעמים של רבי יאשיהו. רבי יונתן אינו סבור, כך מסבירה הגמרא בהמשך, שחנק הינה המיתה הקלה ביותר.
- **רבי יהודה** מסביר כיצד נוצר אופן ההמתה של חנק, באמצעות עקרון כללי. העקרון קובע כי ישנן של קטגוריות מיתה, "מיתה בידי שמים", ו-"מיתה בידי אדם". אם מיתה בידי שמים אינה מותרת "רושם", כלומר אינה משאירה סימן על הגוף, כך גם מיתה בידי אדם אל לה להשאיר סימן על הגוף, אלא לחקות את האופן בו האל ממית.
- בדיון זה דמיון רב לעניין הדיון על השרפה, שם מצאנו את העקרון של "שריפת נשמה וגוף קיים", ובחנק מצאנו את העקרון של "מיתה בידי שמים/אדם אין בה רושם". בדיון על השריפה, לקחו מקרים שהאל המית אנשים (קרח, בני אהרן), וניסו ללמוד מכך כיצד על האדם להמית. גם כאן, בחנק, מנסים ללמוד מן ההמתה האלוהית, לגבי אופן ההמתה של בית-דין.
- **רבא** טוען כי ארבע מיתות בית-דין הן מסורת.

סקילה

משנה, מסכת סנהדרין, פרק שישי:

משנה ג:

המשנה מתארת את תהליך הסקילה. דוחפים את הנידון ממקום בגובה שתי קומות (הכוונה היא לקומת אדם). "דוחפו על מותניו", כלומר שיפול הנידון על פניו. אם הנידון מת, אז יצא העד ידי חובה ואין צורך לרגום אותו. אם לא מת, מסובבים אותו והעד השני לוקח אבן ומכה על ליבו של הנידון. אם מת, יצאו ידי חובה, ואם לא – רק אז הציבור מצטרף להליך ורוגם את הנידון למוות.

מקורות מקראיים לסקילה:

- ויקרא כד יד: "ורגמו אותו כל העדה".
 - במדבר טו ל: מקושש העצים בשבת – "רגום אותו באבנים כל העדה מחוץ למחנה".
- התורה נותנת דגש לאקט ההוקעה שבסקילה, רגימתו ע"י כל העדה, ולא ע"י הריבון. יש בסקילה משום ביעור הנגע, התנקות של הקהילה מן הגורם הרקוב.

גמרא, מסכת סנהדרין, דף מה עמוד א:

- הגמרא מצטט ברייתא לפיה אכן בית הסקילה היה בגובה שתי קומות אדם, אך יחד עם קומתו של הנידון, יש שלוש קומות.
- האם הגובה הקבוע מספיק ע"מ להרוג את הנידון? הגמרא מצטט ברייתא נוספת לפיה בור בעומק עשרה טפחים, יש בו כדי להמית. אם כך, שלוש קומות זה די והותר, ואף מעבר לנדרש.
- מדוע לקבוע גובה שהוא מעבר לנדרש למוות? הגמרא מזכירה שוב את העקרון של רב נחמן, "ואהבת לרעך כמוך – ברור לו מיתה יפה". הגמרא מעוניינת להגביה את הרף ע"מ שהנידון אכן ימות, ולא יצטרכו לרגום אותו.

- שואלת הגמרא מדוע לקבוע גובה עוד יותר גדול? הגמרא קובעת, כי מעל לגובה של שלוש קומות, גופתו של הנידון יושחת ואיבריו יתפרקו. בעיצוב דין הסקילה, כמו בשרפה וחנק, ישנו נסיון לעצב אופן המתה המותיר **מינימום רושם** על גופו של הנידון, וכן נסיון להמית את הנידון בכמה **שפחות יסורים**.
- הגמרא שואלת מניין אנו למדים כי דין הסקילה להתבצע בדחיפת הנידון? ועונה כי נאמר **"כי סקל יסקל או ירה יירה"** במעמד הר סיני, כסנקציה על מי שנוגע או עולה על ההר. הסברה היא כי כפל הלשון משמעותו ש"יורים" את הנדון (ראה גם שירת היס, שם נאמר כי אלוהים ירה את פרעה למי היס – זרק אותו), זורקים אותו ולא עליו.
- (דף מה עמוד ב): ממשיכה הגמרא ודנה בשלב השני של דין הסקילה, נתינת האבן על הלב. הגמרא מצטטת ברייתא לפיה שני העדים נותנים את האבן על הלב, אך מביאה את המשנה כסתירה לכך, מכיוון שם מדובר על עד בודד שנותן את האבן על הלב. הפתרון לכך הוא ששנים נוטלים את האבן, אך אחד נותנה על ליבו. הגמא סוגרת את הדיון – **"והתניא מעולם לא שנה בה אדם"**, כלומר, מעולם לא עשו זאת לאשורו (אמנם, לא ברור האם מדובר בשלב השני או בשלב השלישי, הרגימה).

תליה

דברים כא יג: **"וכי יהיה באיש חטא משפט מות, והומת ותלית אותו על עץ"**. אפשר להבין את כוונת הפסוק, בכמה אופנים. כגון, אופן ההמתה מתבצע ע"י תליה. או לחילופין, ההמתה היא אחת ממיתות בית-דין, ולאחר מכן תולים את הגופה. אך מלשון פתיח הפסוק **"וכי"** עולה כי **אין המדובר בציווי**, אלא שאם בוחרים לתלות, קיימת חובה שלא להליו, מהמשך הפסוק **"לא תלין נבלתו על העץ"**. דוגמא נוספות לפתיח שכזה שאינו ציווי היא **"וכי תהיינה לאיש שתי נשים"**. התורה הרי, אינה מחייבת נישואין לשתי נשים. בהמשך הפסוק נכתב **"כי קבר תקברנה ביום ההוא כי קללת אלוהים תלוי"**. מה הכוונה במונח קללת אלוהים? יש לכך שתי סברות: הראשונה, **האל מקלל**. השניה, **האל מקולל**. שתי הסברות מעוגנות בפסוקים אחרים בתורה, כך שלא ניתן להכריע בה מן הכתוב.

במגילות גנוזות ("מגילת המקדש") שנמצאו במערות בנגב, ישנו יחוס לדין התליה³. לפי מקור זה, **"איש רכיל בעמו, ומשלים עמו לגוי נכר, ועושה רעה בעמו"** – עבירות של מעין בגידה, יש לתלות אותו על עץ. ניתן להסיק כי יש כאן צווי, ואף התליה המתוארת כאן היא דרך ההמתה עצמה. בהמשך הקטע נכתב כי איש אשר **"ויקלל את עמו ואת בני ישראל"**, גם אותו יש לתלות. יש כאן, משום פרשנות לקללה המצויה בפסוק המקורי בספר במדבר.

גמרא, מסכת סנהדרין, דף מה עמוד ב:

- הגמרא פותחת בציטוט המשנה, לפיה רבי אליעזר טוען כי כל חייבי הסקילה – נתליו, וחכמים טוענים שכל המגדף והעובד עבודה-זרה – נתלה.

³ מקור 30 בדף המקורות – מגילת המקדש סד 13-6 (מהדורת ידן עמ' 285-290).

- מיד לאחר מכן, הגמרא מצטטת ברייתא, המפרטת את המחלוקת בין רבי אליעזר לחכמים, לגבי מי בעצם דינו להתלות. חכמים סבורים שמקלל (מגדף במשנה) דינו להתלות, מתוך פירושים לפסוק "קללת אלוהים תלוי", בספר במדבר. אם כן, מה בפרשנותם של חכמים לבין המשך הפסוק המקורי לגבי איסור הלנת המת? רש"י מפרש ואומר כי החובה להוריד את הגופה מן העץ, היא שמא יעברו אנשים ויראו את המת, וידונו באקט הקללה שעבר עליו.

משנה, סנהדרין, פרק שביעי, משנה ה:

רבי יהושע בן קרחה, כשהוא מאמת את דברי העדים, קובע שיש להשתמש בכינוי "ייסי" במקום לומר את השם המפורש, כאשר הם מספרים על מעשה הקללה של הנאשם. אך לא נדרשת קללה סתם, אלא קללה אפקטיבית, של ממש. הנוסחה שמציב רבי יהושע בן קרחה לקללה שכזו היא "כה ייסי את ייסי", כלומר, נאשם שקילל באמצעות שמו המפורש של אלוהים, את אלוהים עצמו – מילא אחר יסודות עבירת הקללה⁴.

אם כן, זהו כנראה הרקע לדין התליה שחל על מגדף, שחכמים הרחיבו אותו גם על העובד עבודה זרה. ראינו מצד אחד, כי הפסוק "קללת אלוהים תלוי" מתפרש בשני מובנים, האחד כסיבת התליה, והשני כסיבת האי-תליה, מחמת הלנת המת.

משנה, סנהדרין, פרק שישי, משנה ד:

המשנה מפרטת כיצד תולים, ומסיימת בהלכה "ותולה אותו... ומתירין אותו מיד".

בבלי, סנהדרין, דף מו עמוד ב:

הגמרא תוהה לגבי ההלכה המופיעה במשנה. הברייתא המצוטטת, קובעת כי יש לסיים עם דין התליה בחשכה, לפני הבוקר. זהו דין חריג במסגרת התפיסה שהדין צריך להגמר בבוקר. הצורך הוא לצמצם את הזמן שהתורה מאפשרת לתלות את המקלל, החייב תליה. מסגרת הזמן שנותרת היא מנמלית, אם לא אפסית. וכיצד מממשים זאת? "אחד קושר ואחד מתיר". כלומר, עד אחד קושר את הנידון, ובו בזמן העד השני מתיר את הקשרים. האקט, הופך סימבולי יותר מאשר אקט ממשי. האין בכך פרדוקס?

משנה, סנהדרין, פרק שישי, משנה ד (המשך):

המשנה קובעת כי אם לא "מתירין אותו מיד", עוברים על מצוות לא תעשה, לאור דברי הפסוק. ממשיכה המשנה ומסבירה את הפסוק כך – "כלומר⁵... מפני שבירך את השם ונמצא שם שמיים מתחלל". המשפט הוא מורכב, ויש להבינו באופן מדויק. מצד אחד, ניתן להבין את ההסבר של המשנה כהסבר מדוע תלו את הנידון, ומצד שני מדוע לא להלין אותו. הפסוק, כנראה, מנסה להסביר את הפרקטיקה הפרדוקסלית שבאקט ה"תליה שאיננה תליה".

⁴ כך גם אגב לגבי מקלל את אביו ואימו, הוא צריך לקלל אותם בעזרת שמו המפורש של האל.

⁵ המונח "כלומר", במחקר שנעשה במופיעה בלשון חכמים, אינו אותו מונח השגור בפינו. בלשון חכמים, מונח זה אינו מתפרש במונחים של "דהיינו", אלא משמעותו ה"צורתית", "אני רוצה לבטא רעיון" או לצאת בהכרזה.

מדוע התליה גורמת לשם שמים להתחלל ? אפשרות אחת, היא לפי רש"י, כנכתב קודם לכן. אך יכול להיות שעצם תלית יציר בריאה כמו האדם היא חילול צלם אלוהים. לכך, ביסוס במקורות שונים, עליהם נעמוד בהמשך.

משנה, סנהדרין, פרק שישי, משנה ה :

רבי מאיר טוען כי "בשעה שאדם מצטער" (הכוונה היא לנידון למוות בשעה שהוא תלוי), "מה הלשון אומרת?" (לשון השכינה), "קלני⁶ מראשי קלני מזרועי". זוהי דרשה שהיא משחק מילים על המונח "קללת אלהים תלוי". כלומר, זהו הצער והבושה של האל, שהאל מייחס לעצמו כאשר הוא רואה את התלוי 'סובל'. ממשיכה המשנה ומסיקה שאם המקום מצטער על דמם של רשעים שנשפך, קל וחומר צערו וסבלו על דמם של צדיקים (כנראה הכוונה לצדיקים שמתו בגזירות השמד באותה התקופה).

באיזה סבל מדובר, שהרי האדם כבר מת ? יש לא מעט מקורות המייחסים לגוף של המת יכולת להבין, לחוש, לשמוע, להפגע, ואף להרגיש כאב פיסי (ראה פתיחה). יחוס יכולות אלה נעלם, כאשר הגוף מתפורר לחלוטין. מכאן התפיסה של **כבוד המת**.

רבי מאיר, אומר טענה רדיקאלית, הוא טוען שהאל עצמו, בראותו את התלוי, סובל ומצטער – תוך הזדהות עם המת. רבי מאיר אף 'מצייר' איברים של האל, זרוע וראש.

בבלי, סנהדרין, דף מו עמוד ב :

הגמרא מצטטת ברייתא ובה משל (להסבר המונח "נמצא שם שמים מתחלל") של רבי מאיר, לפיו היו שני אחים תאומים, האחד מלך והשני יצא לליסטים. ציווה המלך לתלות את הגנב, וראו אנשים את גופתו, וסברו כי מדובר במלך. ציווה המלך להורידו. רבי מאיר מנסה להסביר את הפרדוקס בתליה שאיננה תליה.

המשל מבטא, בעיני רבי מאיר, את המתרחש בתהליך התליה. המשל מציג את המקלל ואת האל כשני אחים תאומים, יש בכך מן התעוזה. אותו אח תאום גנב, נתפס כמורד במלכות. התליה, מערערת באופן מיידי על מעמדו של המלך, מכיוון שהעוברים ושבים סבורים כי המלך הוא זה שתלוי.

האלמנט האנתרופומורפי במשל זה, גם כן חריף. הזיהוי של המלך התלוי, הוא בגלל הדמיון בצורה. דמות האל. יש במשל גם מאמר ביקורת על המלך עצמו, אשר מצווה לתלות ומיד מצווה להוריד.

אפשר לומר כי, רבי מאיר סבור כי תלית אדם היא תליית הצלם, ופעולה זו פוגעת ב'מלך' עצמו. האם זו אכן הסיבה בגינה עוצבה התליה באופן סימבולי ? האם זו אכן כוונתו של רבי מאיר (בדומה לפרשנות לעיל לפיה כשאנשים רואים אדם תלוי הם יחזרו על הקללה שבשלה נתלה) ? רבי מאיר איננו סבור שיש להמנע מן התליה בגלל שהאנשים יסברו כי מדובר במלך, אלא הוא מעוניין להדגיש כי אין להפריד בין האל לאדם, ויש יחס אדוק ביניהם. האחד, נוכח בשני. יחס של "הנכחה".

⁶ קלני – אבני: מלשון קל לית (קל לא), כלומר כבד. רבא: מלשון קל אני, גם כן כבד.

שמות רבא⁷:

בפרשנותו של **רבי ינאי** למונח "יונתי תמתי" משיר השירים, הוא טוען כי יש לומר בעצם "יונתי תאומתי", כלומר, שהאל אומר לעם ישראל שהם התאום שלו. שיש ביניהם קשר. רבי ינאי קושר בין יסודות התאומות, מונח מובהק ל'צלם', לעניין זיהוי הכאב והסבל בין שני האובייקטים. שוויון הצורה, יוצר קשר של הנכחה של האחד בחברו, עד כדי כך שהסבל של האחד הוא הסבל של משנהו.

סיכום מיתות בית דין

אקט התליה הוא בבחינת השיא של מיתות בית-דין, מכיוון שכמו בתליה, בכל מיתות בית דין יש המנעות מפגיעה בישות הפיזית של האדם, ועיצוב כל דרכי ההמתה באופן שהוא בעצם נמנע מהותיר "רושם" על הגוף. אדם, במישור הגופני-קיומי, הוא אייקון-צלם של האל, אלמנט זה משתקף באופן ברור ביותר בדין התליה, ובשאר מיתות בית דין גם כן. המנעות מפגיעה בגוף, היא סוג של אינטרס אלוהי (פגיעה כואבת באל; משל התאומים).

אך מהו יחסם של חז"ל לעונש המוות עצמו ?

עונש מוות

משנה, מסכת מכות, פרק א'⁸:

• משנה יא :

משנה מפורסמת זו מביאה את דעותיהם השונות של התנאים בדבר סנהדרין המוציאה להורג אנשים. כל אחד מן התנאים מגדיר סנהדרין שכזו כ'*חבלנית*', בהתאם לכמות ההוצאות להורג ביחס למספר השנים בינהן (אחד לשבע שנים, או אחד לשבעים שנה, ואף דעה קיצונית של **רבי עקיבא** שאילו הוא היה יושב בסנהדרין, לא היה מוצא אף אחד להורג). עיננו רואות כי ישנה הסתייגות גדולה מאד מעונש המוות.

לא מדובר כאן בהלכה פורמלית, המשנה איננה מוקיעה את מוסד עונש המוות, אלא טוענת כי אילו ניתן ליישם דרכים חלופיות לעונש המוות, היא היתה מעדיפה דרכים חלופיות אלה. **רבן שמעון בן גמליאל** טוען בסוף המשנה כי "אף הן *מרבם שופכי דמים בישראל*", בהתייחסותו לדברי רבי עקיבא ו**רבי שמעון**. כלומר, בהמנעותם של רבי עקיבא ורבי שמעון משימוש בעונש המוות כנגד רוצחים, הם נמנעים משימוש באמצעי הרתעה כנגדם.

גמרא, בבלי, מכות⁹:

הגמרא מנסה להבין את דברי רבי עקיבא ורבי שמעון, ולהסביר מדוע הם אינם מבטלים את עונש המוות. היו שואלים את העדים האם אותו נאשם הרג אדם "שלם" או האם הרג אדם שנמצא במצב של "טרופה" (כבר גוסס, וכדומה) ? העדים לא תמיד היו יכולים לענות על זה, ובכך היו פוטרים את הנאשם מעונש מוות. לשון אחר – היו 'מכשילים' את עונש המוות.

⁷ מקור 47.

⁸ מקור 50.

⁹ מקור 53.

ממשיכה הגמרא ושואלת, כיצד היו מכשילים את האפשרות להוציא אדם להורג בעבירת גילוי עריות? עונה הגמרא על כך שהיו שואלים את העדים האם אכן ראו "מכחול בשמורת" (הכוונה לחדירה). העדים, בד"כ לא היו יכולים לענות על כך שהיתה חדירה בבירור. הגמרא מציגה מכשלות פרוצדוראליות המונעות הרשעת אדם והוצאתו להורג, ובכך מתרצת את הסתייגות התנאים מעונש המוות במשנה.

למעשה, כשמתבוננים בפרוצדורה הפלילית והנטל שבית דין צריך להרים כדי להביא לכלל הרשעה בעבירה שעונשה מוות, קשה לדמיין מישהו שאכן יורשע בעבירה שעונשה מיתה, מכיוון שהפרוצדורה כה קשה, וכוללת בין היתר הצורך בשני עדים שעדותם זהה לחלוטין, ומגבלות נוספות כגון אלו המוזכרת לעיל.

הרושם העולה ממטרות הפרוצדורה הזו, איננה שהיא נועדה להפרדה בין נאשמים אשמים ונאשמים חפים מפשע, אלא לזכות נאשמים אשמים!

כפי שראינו ישנן שתי מגמות לעניין עונש המוות, מגמתם רבי עקיבא, רבי טרפון, רבי אלעזר ותנא קמא ומגמתו של רבן שמעון בן גמליאל. ננסה לבחון שתי גישות אלו במקורות השונים:

משנה, סנהדרין, פרק ראשון, משנה ו'¹⁰:

שואלת הגמרא מהי סנהדרין קטנה של עשרים ושלושה אנשים? ועונה, שנאמר במדבר לה "ושפטו העדה והצילו העדה", כל עדה היא עשרה אנשים, ושלושה נוספים, ובס"כ של עשרים ושלושה אנשים. תפקיד הסנהדרין, במקור זה, היא בבחינת עדה שופטת, ועדה **מצלת**.

שפיכות דמים כמיעוט הדמות

תוספתא, יבמות, סוף פרק ח'¹¹:

רבי עקיבא אומר "כל השופך דמים הרי זה מבטל את הדמות", מלשון הפסוק "שופך דם האדם".

בראשית רבה לד ו'¹²:

רבי עקיבא מצוטט במקור זה כאומר "כל השופך דמים מעלה עליו הכתוב כאילו ממעט/מבטל את הדמות", כי "בצלם אלוהים עשה את האדם". ישנה רמיזה כי פגיעה באדם, היא פגיעה במימד מסויים של האל עצמו, שהאדם עשוי בדמותו. שפיכות דמים היא פלישה לתחום האלוהי עצמו.

מכילתא דרבי ישמעל בחודש'¹³:

זהו מדרש תנאים על עשרת הדברות. המדרש טוען כי עשרת הדברות מחולקת לחמש וחמש, על כל לוח. חמש בעניין אדם וחברו, וחמש בעניין המקום. הדיבר הראשון בלוח האחד הוא "אנכי ה' אלוהיך", והדיבר הראשון בלוח השני הוא "לא תרצח". ללמדך ששתי הקטגוריות האלו, הפער ביניהם מטשטש כאשר פוגעים באדם, מכיוון שכשפוגעים באדם, פוגעים בעצם באל.

¹⁰ מקור 55.

¹¹ מקור 56.

¹² מקור 57.

¹³ מקור 58.

ממשיכה המכילתא ומספרת משל למלך בשר ודם, אשר חייליו כובשים ומספחים פרובינציה נוספת לאימפריה שלו, והוא טובע לו מטבעות בדמותו לשימוש באותה פרובינציה (זוהי הפרקטיקה שרווחה בזמן הקיסרות הרומית), ואנשי הפרובינציה מנפצים את אייקונותיו ומטבעותיו. בכך, פוגמים בדמותו של המלך.

שם שמים

אבות דרבי נתן, נו"ב, פרק ל¹⁴:

המקור נפתח בציטוט מפרקי אבות "כל מעשיך יהיו לשם שמים". האימרה הנ"ל מעלה שאלות רבות, וביניהם השאלה האם אנו עונשים מעשים בהתאם לחובתנו לעשות אותם, או שהאם אנו עושים מעשים כי מאמינים בנכונותם מתוך הבנה פנימית? זו פרשנות אחת, בהתאם לעמדתו של הפילוסוף **עמנואל קנט**.

המקור מספר על הלל אשר הלך לשירותים, וכשנשאל להיכן הולך ענה כי הולך לעשות מצווה. הלל תופס זאת כמעשה לשם שמים, "כדי שהגוף לא יתקלקל". גם כשהלל הלך לבית המרחץ ונשאל להיכן הולך, ענה אותה התשובה, "כדי לנקות את הגוף". אף שנראה לנו כי רחיצת הגוף היא פעולה אינטרסנטית-אישית, הלל רואה זאת כפעולה לשם שמים.

הלל מסביר כי אדם אשר מנקה ומתחזק את אייקונותיהם וצלמיהם של מלכים וקיסרים ברחבי המלכות, מעלה לו המלכות משכורתו בכל שנה ושנה, ומעמדו בחברה אף עולה. כך, אומר הלל, אנו, שנבראנו בצלם ובדמות האל, "על אחת כמה וכמה". הלל מפרש את האימרה "לשם שמים" באופן מילולי, עשייה למען האל והאינטרס שלו.

להבדיל, **שמאי**, אומר "יעשה חובותינו בגוף הזה", כלומר, הוא מסרב לזהות את גוף האדם כצלם אלוהים. ובכך מוקיע את דברי הלל שכל פעולה של הגוף היא לשם שמים.

ברייטא, מסכת ביצה, דף טז עמוד א:

אומרת הברייטא כי שמאי הזקן היה "אוכל כל ימיו לכבוד שבת". כיצד ניתן לאכול ביום חול עבור שבת? ומסבירים כי כשמאי היה רואה בשוק ביום חול בהמה יפה, היה אומר "זו לשבת". אם היה באותו היום מוצא בהמה יפה יותר, הוא היה שומר את השניה לשבת, ואוכל את הראשונה. האכילה של הבהמה הראשונה היתה כרוכה בסוג של ויתור על משהו שהוא הקדיש לשבת. כך שתודעת השבת של שמאי היתה מלווה אותו בכל שבת ושבת.

להבדיל אומרת הברייטא, להלל היתה מידה אחרת – "כל מעשיו לשם שמים", מתוך שנאמר "ברוך ה' יום יום". הברייטא מסבירה שיש הבדל ביניהם, בכך שהלל סבור שיש להוקיר את האל בכל יום ויום, ולא רק בשבת, כשמאי. תפיסתו של הלל היא לגבי פעולות היום יום הטרויאליות כביכול. עצם האכילה עצמה, היא ברכת האל, המעשה לשם שמים, ולא רק אכילה בשבת.

סיכום

תפיסות אלו, מיעוט הדמות והפגיעה בצלם ומעשים לשם שמים, היא העומדת ביסוד ההסתייגות של רבי עקיבא וחבריו לעונש המוות. עונש מוות, הוא סוג של מיעוט דמות, מכיוון שאי אפשר לנתק בין שפיכות דמים לבין ענישה שכזו.

¹⁴ מקור 60.

פריה ורביה

פריה ורביה היא הצד השני של אותו מטבע שצידו האחד הוא שפיכות דמים.

מקור 72:

רבי אלעזר בן עזריה קובע כי *"כל שאינו עוסק בפריה ורביה מבטל את הדמות"*, שנאמר *"ואתם פרו ורבו"*. רבי אלעזר בן עזריה ממשיך את רבי עקיבא, וטוען כי לא רק מי ששופך דמים ממעט את הדמות, אלא גם מי שנמנע מלהרבות את הצלם. הציווי, אינו מנותק מן האמירה בעניין שפיכות דמים שקדמה לו בפסוק.

בן עזאי אומר, כי כל שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו גם שופך דמים וגם מבטל את דמותו. בן עזאי מחמיר יותר.

רבי אלעזר עונה לבן עזאי, *"נאה דורש ונאה מקיים"*, מכיוון שבן עזאי עצמו התגרש ולא היו לו ילדים, ובכך חולק על הסטנדרט שבן עזאי מכתוב. בן עזאי עונה לו, כי *"חשקה נפשי בתורה"*, ולא בנשים (ראה רמב"ם בעניין).

מקורות 73, 74, 75 יש לבחון במאמרים.