

3- W/N

"בתי דין של נערים ושלושה דיני מיתות בית-דין" א' א' אורבן (3)

ישנן שתי בעיות: מבנה בתי הדין, היני מיתות ע"י בתי-דין יש דעות רבות בנושאים הללו

ההלכה היא שדיני נפשות נידונו בבתי-דין של 23 במקורות אחרים או מוצאים בידי דין של 71 יש ערובות בין המונחים 'סנהדרין' ו'בית דין' מדונו דווקא 23 הנימוק אינו שהוא ירית דין שקול. גם חזונו וזר' יהודה סובר שהיה היה דין 71 איש לכאורה, מסי השופטים סמוך במילה 'עדה' - 'ושפוטוהו העדה' - אבל אין פירוש במקור מהו מספר העדה ואין בכלל במקרא פירוש של מספר הדיינים לסיכום המענה. אין החילה 'עדה' המקור למספרם של השופטים. לרל היותר ניתן ללמוד ממה נל רחי דין של 10, 20, 23 (המציאות) 301- יש לשאול מתי היו קיימים בתי-דין עם מספר דיינים שונה מ-23, חסרות עדויות על כך אך נניח שהיה לצורך בדיקת השאלה, מאיפה או למדיס שההלכה היא 23? ר' וחמיה ישו בעיד 230 אינו ראויים להיות שופטים ולכן ורחור אחד מעשרה. ויהיו לנו 23 שופטים

אין או מסבירים את ההבדלים במספרים של הרוב בתי-דין? כנראה שבכל תקופה היה משהו אחר לדעת המחבר בתי-דין של 23 שדנו בדיני נפשות מחוץ לירושלים. החלו מתקופת עזרא ונחמיה. וקדמו לימי יוסיפוס יוסיפוס שסען וזריהיד (הסנהדרין הגדול בירושלים) היה של 71 איש ולא הזכיר רלל את המספר 23 גם לא לשלילה (לא אמר "לא היה בתי-דין של 23") - אין להניח שהוא משקר. פשוט ישו להיות שבזמנו לא היו קיימים בתי-דין של 23

בתקופת התלמיים הייתה יהודה ובעיקר ירושלים המוסד העליון שבראשו עמד הכהן הגדול. אבל החל אז תהליך ההלניזציה (ההתיוונות) של הארץ. ואזו מניחים שכנסיית שהתיוונו קמו בתי-דין חזוניו וקדומים שדנו בדיני נפשות. זאת כדי להבטיח שיפוט מהיר

אילו היה קיים רק רייד אחד גדול בן 71 איש שעסק בדיני נפשות, רוראה לא היינו מוצאים מחלוקות לגבי אופן ההוצאה להורג (סקילה, שריפה) - כלומר, מהי שריפה ומהי סקילה? יש להניח כי מחלוקות אלו נוצרו עקב הקוץ רח"ד קטנים, הררה במספר (דוג' ר' אליהו - כל הנסקלין וחלית חכמים רק המגדף או נורד נורדה זרה נמלה חרמים רק גבר נמלה ר' אליהו. גם נשים לפי הדוג' ששמעון בן ווסח תלה נשים באשקלון)

הסתמכות על בן ווסח יוצרת בעיה: ע"פ המסורה, דין מכשפה - סקילה. אך לפי ר' ישמאול - הריגה בסוף חכמים - בדיכ לא דנים למוות שניים ביום אחד, ובן-ששח תלה 80 נשים ביום. לכן זה לא מלמד כלום הבדלים נוספים 'שריפה' - ר' יהודה - לאחר שמאלצים את האדם לפתוח את פיו זורקים לו פתיל לתור פיו. והפתיל שורף את מעיו (=שריפה פנימית) ר' אלעזר בן צדוק - בן רהו שזנתה מקיימת אותה בענמים ומציתים אותה (=שריפה חיצונית) כל זה גורם יכמו שנאמר קודם להנחה כי נשמרו לנו עד היום הלכות של בתי-דין מקומיים קטנים מעשה השריפה ע"פ תיאורו של ר' אלעזר (=שריפה חיצונית) נפוץ יותר ישו ראלה שסוענים שעניין השריפה הפנימית וזרמזונה הוא כרי הדמיון. חזונו שזו צורה ארזוית ביותר אך טפק. לדעת המחבר, מהי השריפה האכזרית יותר - הפנימית או החיצונית. בכל מקרה, החוקרים שלא מקבלים את השריפה הפנימית סוברים כך חזונו שאין לה מקרילות. אין דוגמאות כאלה

ההבדלים בענייני ההוצאות להורג (בגלל גרבי בתי-דין) מסבירים גם את המחלוקות בהיררכית העונשים (מה חמור יותר ממה) - חלק טוענים - סקילה ושריפה הרג חנק. חסאר - שריפה סקילה חוק והרג. חלק אחר טוענים שיש להניח שבתי-דין המקומיים של ה-3 הפסיקו לפעול בתקופתו וול הודדוס. חזונו שלא נחו חירות ליהודים. ואז יש להניח שהיה רק בייז אחד בירושלים

לגבי סוף עונשי המוות בידי בתי-דין - חלק טוענים בחורבן הבית. חלק אחר טוענים 40 שנה לפני החורבן יש להניח שבימי הקונסול ויטיליוס הוחזר השימוש בעונשי מוות של בייז, משום שהיה מותרן כלפי היהודים. לדעת החחר, אז החל הראין לאחד אח רל דיוי הנפשות שוב תחת קורת גג אחת - רייד אחד גדול אך גם לאחר החורבן היחס רלפי דיני נפשות היה שני במחלוקת ר' עקיבא וחרפון אם היינו רסנהדרין, אף אחד לא היה נהרג דשריפה. גם הם היו מוציאים להורג הראשונים מבטאים השקפת טולם, בעוד רשביג מבטא הערכה של מציאות שהייתה קיימת אז

צלח אלוהים בתיאולוגיה היהודית והנוצרית / אלכסנדרו אלסטר

אם נפרש את היסודות שלכאורה משותפים לשתי הדתות, התהום המבהילה שמתגלה בפנינו בין התיאולוגיה הנוצרית והיהודית תהא ברורה מאוד. הדונומה האופיינית לכך הינה הוויסא של נויאח האדם בצלם אלוהים שוי האידיים יסכימו כי צלם אלוהים חייב את רבוך האדת, ומליונותו נול ושאר הברואים אך מלאן זאילן מתהילה המחלוקת התהום מתרחבת כאשר הנוצרים קושרים (נשא זה לישו) לחטא הקוסמונ ולשילוש התנאים רצו נותרו לכד כאשר לא רצו כל קשר עם הנוצרים

התחילה נראה כי חז"ל אינם נחיה ררתיבתם עם הביטוי "צלם אלוהים" ולכן הם נוטים להווחחש יותר בביטוי "דמות אלוהים" שמצוי אף הוא בפרק א' של ספר בראשית מהבהינה הנוצרית. ישנה גם בעיה לומר "בצלם האל ברא אותו" כלומר לפי צלמו של האל, ולכן תרגמו לעיחיה "בצלם מיוחד ברא אותו" בצלח- אלוהים ברא אותו" (הפרדה בין הוויחית) הפירשו האותרופומונרי הקיצוני, המפריד בין "אלים" ובין "אלוהים" יחדו לתרגומים הראשונים ולמסורת וווחקבלה ע"י תיאולטים נוצרים אלה

תרגומים יווניים, למשל, מסרו את המקסם רפשוטר פילון היה זה שהעניק לרעיון הצלם נימה פילוסופית (רעיון הצלם ראינוני) הטולח החושי היוו אלה של אידיאות (כמו אפלטון) אלא ווהאידיאות (הלוגוס) אינם בעצמם אלא צלם של אלוהים, התבנית והארכי- טיפוס שלחם הרעיון כאו הוא "צלם של צלם" האדם אינו צלם מידי של האל, אלא עשוי לפיו (הלוגוס)

פילון מבחין בין האדם השמימי (פרק א') לבין האדם הארצי (פרק ב'). שקורק חו החומר, הגורם השמימי- מצמיין רפוחות "שכל", אידיאה, בעוד שהארצי ותפש ע"י חוויית ורק "בדמותו של הסוג המחשכל (הוויחית) פילון מכנה "צלם" כחותם. במשמעות של תבנית הלוגוס כחותם ארכי- טיפוס הראשון, שוואדם המושכל היו העתק שלו. זה נחשב כאידיאה בעיני האדם הארצי, שעשוי בדמותו

נראה כי מסכת מנהדרין אף היא שאבה רעיונות אפלטוניים אלה מפילון, שעזו להם לעצב את מחווחתם לגבי "צלם". זה העשיר אותם בצורת הגשמו של החומר (משנה סנהדרין קה) דמו לכך ניתן ללמוד מחווחתו של האדם הראשון" על שלושת המונחים שלטיל (ליווס אלוהי האדם הראשון ובני האדם שלאחריו) מחווחת חז"ל מווישה אח השוני בין בני אדם ובהעלאה ערכו של יחיד כדגם יחיד רחיו של האנושות

עניין שפיכת הדם נתקבל אף הוא מן המסורת הפילונית, אך במקום לדון בו תיאולוגית, השתמשו בו הלכה למעשה כך גם פירשו אותו כתזכורת לכבוד חז- פעמי של כל יחיד, וכו גם לגבי חוסיא שלא מקיים מצוות פרו ורכו (ר' אלעזר) הכולד מתפרש גם רלפי גוויחו של פוטע שכנ זהו יחיד דמות או דימיון לאל (דררים בא' 23) חז"ל רואים רצו להפוך את חווחת- צלם אלוהים לקטגוריה הלוחית, למעשה ולא לדיון אולם, חז"ל סירבו לקבל את הגישה כי ישנו אדם שמימי ואדם ארצי, אלא כי זהו אותו אדם שהיה בנו עדן בעל הד יופי, וכעונש על חטאו נמעה קומחו, נחערטל מהדרו ונורש מנו עדו

בתיאולוגיה הפאולונית, ישו נחשב כצלם האל הבלתי נראה ובצורת אלוהים (צורה = דמות) נראה כי יש כאו פשיטת אדה ישו ולבישה אדם חדש, כאשר זה נאמר שועשה בצלם רוראו ובדמות האל, זהו קירדה ישירה וול האדם ללוגוס של פילון "הבלתי נראה יצר צלם בלתי נראה" הלוגוס יצר תקדים לאחרים (ואף לא חז"ל) לא עשו לפויר, עד כה הייתה כאו הפרדה בין התולות אלוהית וגאולה אלוהית, הלוגוס קבע כי חוכמה קדמונית שייכת למשיח הקדמוני

ברריח החדשה, קיבל מושג הצלח משמעות תיאולוגית מרכזית = חווח חונדר ורורו שמכיל את רל המירושים השונים, שהיו במסורת היהודית, ישו נתפס כצלם האמיתי של האב, וכהתגלמות החוכמה או הלוגוס

פרשנות נוספת הפרה את זו של פילון, וראתה באדם הראשון ראייר האדמה וו וויי הווימימי שורו את צורת הארצי, וכן דם את הוויחית, פרשנות נוספת הייתה כי עד ישו שלח אדם השסו, ויוו רא לבער זאח ולהחזיר את צלם האל, ישו כמתקן הצלם, כלומר ישו לבש גוף אדם כדי להשמיד את המוות ולחדש את צלמו בבני האדם (זהו בעצם ישוים של דוקטרינת החטא הקדמוני) חז"ל לא דגלו רעיקרון זה, אלא בקיוחם וול יצר הסוג ויאיר הרע (חטא) ושניהם ווייריה לאדם כפי שורא אותו האל, חולשה חוסרית ולא השחתה שעברה רידועה הסוג והרנו שוריים במאנק תמידי, רנו החוצאה אינה ידועה מראש פרשנות זו קרובה לסונה הסטואי של "תאוה" וה"שכל" כפי שפירשם פילון הרצון התיאולוני של אנתרופולוגיה מסוג זה הינה חיווק יצר הסוג והשתלסותו על יצר הרע זה ייעשה ע"י קיום מצוות האל הרוע שפני והמצוה מזרת אותו

רואים אנו, שכפי שהתיאולוגיה הנוצרית רואה רל כמתקן הרוע אנו רואים בתורה, בווחורה התיאולוגית כמסהרת הרוע ע"י קיום המצוות, בתניך יש גידול במספר המצוות כל הזמו, ולא את חיסודן או ביטולן, כפי שעושה פאולוס צלם ש"הווחת" כמו בצורת, אינו מתיישב עם עיקרון הבריאה בצלם האל שבתורה ובספרות חז"ל

מדדיי אגדה אומרים כי האדם הראשון חטא, וכי אברהם הוא זה שבא לתקו (כמו ישו), כמו כן מניסים אלה לתקוף את החטא הקדמוני באומרים כי נשמתו של כל אדם ייחודית, שכן היא נבראת בצלם האל, ולכן לא עוברת אשמתו של האדם הראשון אליו, כלומר קללת עולם, על מעשי חטא מכפרים נמעושים אנושיים של תיקון, כלומר מצוות, ולא ע"י רצח ושפירח דמו של אחר, זהו חייחוח אחר דמות שחנאל רחו ישו הנוצרי ולכן מתפשים את ההיפר הנמוך לאדם הראשון, שכן זה חטא זה לא ייעשה זאת- אברהם אנו רואים כאן דפוס נוצרי מובהק

Handwritten notes in Hebrew, including phrases like "אלהים", "אדם", "צלם", and "אנו", with various symbols and arrows.

Handwritten notes in Hebrew, including phrases like "אדם", "אלהים", "חטא", and "מצוות", with various symbols and arrows.

Handwritten notes in Hebrew, including phrases like "אדם", "אלהים", "חטא", and "מצוות", with various symbols and arrows.

החיאולוגיה היהודית וזו ימי הביניים הלכה לרוב בעקבות המגמה האפלטונית בפירושו החומירי "צלם אלוהים" בו החל פילון לאחר שביטלו את הלוחם הפלוני עברו חכמים אלה לפירוש אריסטוטלי של השכל הפועל שמאפיין את האדם ויוצר עליונותו על העשאר. על השכל הנקנה יבכיוו) להתאחד עם השכל בפועל כדי להגיע לשלמות, לכן צלם ודמות פורשו כמהות. כשכלו של אדם גישה זו של שרל הייתה קיימת גם בחיאולוגיה הנצרית

הנצרות מפרשת את "נעשה אדם" כשילוש האישי או כשתי האישיות העליונות היהדות לעומת זאת פירושה את הבריאה ראלס המלאכים (פרווחות ל"נעשה") כן פירשו זאת רי האדם מורנו (תארץ חומר) ורוחניות (שכל) כשאשר כל צד בהויה. תרם חלקו ליצירה האדם האדם. על כן, ישלום כאדמה ומה שטליה, כל עוד יגבר שכלו על יצרו

הזיכוחים הפרשניים הללו הובילו רק לידי התבצרות בעמדות של כל צד. מכאן החלקי פירומציה באשר להערכת אמצעי הישועה ולא רארחון החול. יסודות התפיסות האפלטונית נחומתו ודחה כי אין האדם יחד יכול להתחלק בשכל האלוהי, וכי כל שוותר בידיו הוא כוח. ולכן האמצעי היחיד לישועה הוא אמונה. רק עיי אמונה וציות לרצון האל. כלומר שינוי גמור של האדם. יוכל זה אולי לדכוש מחדש את המעמד של צלם אלוהים

דחיית ההבנה האפלטונית כי האדם הוא צלם הוא דמותו של האל הובילה גם לשינוי משנות מדיניות ולותר וקלוזיו) - המדינה כיצור מלאכותי שומר סדר וטוב בעיני האל

בדומה לנצרות, גם ביהדות חלה סלידה מדעיונות אפלטוניים, אך כאן אין נגיעה לפילוסופיה מדינית נוצר מצב של הפוחה קיצונית כלומר האדם חוסא, חה הורס ושובר את הרליח. וכי רק האדם הוא זה שילדים את וח התיקון כדי לזכות מחדש בצלם שלו. זהו ההליך ארון שיימשך עד קץ הימים. תיקון איוו בנאולה וזל אדם אחד. אלא בקיום מצוות התורה

מחי מוטחטות הצלם? ביהדות התחדריות האם לו תפקיד נוסף או אחר? רבד האדם? או האפלטונית מתה כיצד נבין את צלם האל? האם נקרו? זהו קשר ישיר שחל באמונה בלרד (לותר וקלוזיו) או שוטל האדם לנאול בעצמו את העולם מכוחות הרשע?

הבעייתיות שלנו כיום היא שללא חיאולוגיה כלשהי, דברינו הם דבר. האם אמונתנו באדם עדיין נובעת מאמונתנו באלוהים? זוהי שאלה שווגנות לנוצרים וליהודים ראחד

אנחנו יכולים
השערה
האדם הוא
הדיוק
אם
אם
אם
אם

סיכום – מחקר המשפט העברי - מהותו ומטרותיו

המחקר של המשפט היהודי מעורר הרבה בעיות מתודולוגיות. השאלה הראשונה היא מה ההבדל בין מחקר של חוקר חידוני למחקר של בית המדרש הישן. ררוך ישע קשר הדיוק בין חמרת החוקר לוויזיונו. רמאחר זה אנגל רד מנסה להבהיר את הבעיות המתודולוגיות שעומדות בפני חוקר המשפט העברי. מוזיל גזית במחנה זה. אח"כ נבדוק יחס בין מחקר בהיסטוריה של משפט למחקר דוגמתי. אח"כ מוצע פה תיאור ביקורתי של עבודות חוקרים. ונסיים בהצעות לגבי עריכת מחקרים במשפט העברי.

הלווח חושפת עברי - תורת זה מלחא הווקפה נדריח- לגרי תהוה החחקר והמרחיבו. יווג גם ויחיוו דמות זה לתק בין הממד התרבותי לממד הדתי. אנו נבדוק מה משמעות ההגדרה מבחינה מחקרית. מוחס אלוו בספרו מגדיר משפט עברי כחלק מההלכה. לדעתו מונח זה כולו רק מצות שבין אדם לחברו. ולא מצות בין אדם למקום. הבעיה היא שקשה לתחום את כל היקף המשפט העברי לעומת מכלול ההלכה. יש מענה שרואה ליצאת משפט עברי רק למחומים ריואי שים. אך לדעת אנגל רד אין לזה צדוק. לדעתו גם היה ראוי להשתמש במונח פחות בעייתי. כמו משפט יהודי.

דוגמטיקה והיסטוריה במשפט העברי. שיטת המשפט הדוגמטית עוסקת בחקר משפט מבפנים. והיא קובעת כללי התנהגות לפי מציאות עובדתית מסוימת. הגישה ההיסטורית לעומת זאת, משקיפה מבחוץ. מהות הדוגמטיקה זה החלת מושגים. ומהות ההיסטוריה זה ההכרה של התורשות המעוררת. יש יחס מאוד מורכב בין 2 הגישות. במיוחד בנושא של משפט עברי. היסטוריה עוזר להבין כללים, אך זה לא מטפיק הדוגמטיקה גם מעניינת למצוא פתרון לסכסוכים ולתת פרשנויות. בעוד ההיסטוריון משתמש בדוגמטיקה רק ככלי עזר להכרת ההיסטוריה. הגישה לגבי משפט קדום צריכה להיות היסטורית. והדוגמטיקה צריכה להאפס מצדו רק כדי לתאר את המציאות. קווה לקרל חמונה ושלמה על מושגים היסטוריים. משתמש בדוגמטיקה רק ככלי עזר להכרת ההיסטוריה. יכולה להיעזר בדוגמטיקה ולהפך. אך אפשר שיהיה ביניהם יחס שלילי. היסטוריה ודוגמטיקה במשפט העברי. מבחינת ההלכה. עסקו יותר בדוגמטיקה מתוך הבנה של קדושת המקורות. למרות זאת, הליך הפטיקה לא מורכב רק מדוגמטיקה. אלא גם מתעוררה עררית הדוגמטיקה הייתה צריכה להשתלשך רהלין וול פטיקה. היו חיריות לווולר ום מחד ונוררי רהררונה שיתאיח למטרות המשפט הדתי.

ביקורת של מחקר המשפט העברי. מה שאמרנו עד עכשיו ישמש רקע לבחינת מהות המחקר של המשפט העברי ומטרותיו. הבעיה היא האם המטרה זה להנהיג את המשפט העברי כמשפט המדינה או לא. נבחנו את שאלה זו דרך 3 חוקרים.

אשר גולאק. בספרו הוא דיבר הרבה על השאלה המתודית. הוא מדבר על משפט דוגמטי. מול מחקר היסטורי שמתחלק לשניים- היסטורי ויצוני והיסטורי פנימי. הייצוני מתאר התפתחות משפט על רקע חברתי של הקהילה. הפנימי מציג לחדור למוסדות כמו הירושה ושעבוד. כדי לגלות את דינו. כך אפשר לראות השתרשות מוסדות אלה והשפעתם. גולאק טען וולמחקר רזה אריך להקדים חושפ דוגמטי. אריך ללווד קדום על סדר המשפטים. המחקר הדוגמטי הוא מפתח להבנת ההיסטורי. מאחר יותר גולאק הפטיק להבחין בין משפט פנימי לחיצוני. ולא חשב כבר שצריך להקדים מחקר דוגמטי להיסטורי. ההשקפה שלו על מחקר דוגמטי אמרה שמתוך עיון פרטי דינים אפשר להגיע למושגים כלליים. דינים בודדים הופכים למוסדות משפטיים שלמות גולאק היה בעל סידור מדעי של המשפט-לצרף מושגיו בדרך של הפשטה. הוא אומר שמתוך שיטה מדעית יהיה אפשר ללמד על הנורמות במשפט היהודי. כדי להסביר את דרכו נבחנו את סוגיית הקניין. הבעיה אצלו שהוא השמיס פרטים. בגלל רצונו להפשטה זה גרו בקורות על דרכו. לכו אנו רואים שחומרנו היא רק בסידור החומר לפי סדר הגיוני. הבעיה שלו הייתה גם של התנגשות בין אמונתו לבין הוגים חילוניים שונים שהוא קירל אח דנוח. ריוח יו פחות חשיבות למחקר המדעי על מוסדות משפט לסיכום חשיבות מפעל גולאק זה בסידור החומר. דבר שמועיל למי שלא מביא את המערכת. אך הבעיה היא שהנחותיו המתודולוגיות לא עומדות בביקורת.

שיטת מוחס אלוו. הוא מגדיר את שיטתו כהיסטורית. דוגמטית מבחינה דוגמטית הוא מצפה כל דין. ומבחינה היסטורית מוצא את מקומו בהיסטוריה. הוא אומר שבדי להבין את עקו ונות המשפט צריך לעשות חקירה היסטורית. הנחה זו לא עומדת בביקורת. לא צריך לחקור את ההיסטוריה כדי ללוח את הפתרון הנכון של המשפט אילו גם מנתק בין משפט עברי שהוא בעל נויסה דוגמטית היסטורית. לרין פוסק ההלכה שנוקט בגישה מסורתית זה בעייתי כי לא יתכן שהחוקר מניע למסקנת שונה מאשר הפוסק. הגישה שלו היא דתית. כי היא אומרת שתוך עיון היסטורי ניתן לגלות את יסודות היהדות האמיתיים. אילו גם טוען שמטרת החחקר זה להכין את המשפט העברי לקליטה של המדינה מ מטרד זו עשויה לתסית את החוקר מטיין אויבקיטיבי במשפט העברי מבחינה מעשית. הדיון בצד הדוגמטי ווס רצד ההיסטורי לא חסתיק תפוח. הוא גם לא הצליח במשימתו להכין את המשפט לקליטה של המדינה. יש בעיה של הפרדה בין פטיקת הלכה במובן הרחב לבין הילת המשפט העברי.

גיונת אלבק. אלבק מציג את חמרת העיון המדעי כמשפט בגילוי היסודות המשותפים של פרטי הדינים. שהם עקרונות הצדק שהם עקרונות קרוניים. הוא גם וולגל חפיסה של הפרדה בין המשפט הטבעי למשפט הנוהג. גישה זו מנוגדת לשיטת אילו. גישת אלבק בעייתית כי לא ברור לנו עם העקרונות הם אכן ניצחי. דרך עבודתו היא דוגמטית שהורה. והוא. למרות הצהרותיו. לא מוצא נצחיות בעקדנות של צדק. אנו רואים וולארק טנה הרוחחו ווינו עקרון מהותי נצחי שצוצר כוח להחיל בחוכן את רל פרטי הדיווח. הריקורת הא שההלכה עצמה עדיין לא הגיעה לרמת הפשטה כזו. אם היינו מקבלים את גיונתו היינו צורכים להגיד שכל המקורות זה רק הדגמה של הרעיון הנצח. אז הפוסק היה יכול לא להתחשב בפסקי הלכה. וענו אם הוא היה חושב שהמציאות השתנתה.

מסקנות והצעות. מחקר המשפט הטכני צריך להקיף את רל ההלכה. רל הרחוח וין חלקיו. החושא של המחקר אריך להיות ההלכה עד זמנו. בנוסף המחקר צריך להיות מהוד רל חמרות כמו וול אילו. החלק המשפט העברי והתאמתו לקליטה עי המדנה צריך לנהל את המחקר כשיטה מדעית. נלי הנחות אידיאולוגיות מוקדמות. אין לערבב מחקר היסטורי עם מחקר דוגמטי. מבחינה דוגמטית. ציגיים לחיצוני אח מוסדות החושפ בצורה שיטתית ככל האפשר. שמונחת לכולם.

28 אר

"הגוף כצלם אלוהים בספרות ההלכה" / אלון גושן-גוטשטיין / אונ' ת"א (28)

החיאולוגיה רחלה חייחם גוף או יורה לאלוהים למרות שהתנועה האנתרופומורפית (= מייחסת תכונות אנושיות לאל) מוכרת בקרב ההוגות בהלכה. אין עדיין קונצנזוס בתחום ארתור מרמורשטיין (1937) כתב בתחום, חיה שתי אסכולות בקרב החוקרים האמריקאים של ר' עקיבא. שהעלתה את רעיון האנתרופומורפיזם כהבנת אלוהים. והאסכולה של ר' ישמעאל - שהתנגדה לכך המונח "אנתרופומורפיזם" כפי שמרמורשטיין השתמש בו. מסמן קשת רחבה של תופעות ולא מוגבל רק לשאלה הבסיסית לגבי ייחוס צורה גופנית לאלוהים. מרמורשטיין סיפק הרבה מקומות המעידים על לאלוהים יש גוף. וכי ניתן לראות את אלוהים אך להבנתו אין בכל ספרות ההלכה ולא הצהרה אחת שבאופן קטגורי שוללת את הטענה שלא לאלוהים יש גוף או צורה המונח "אנתרופומורפיזם" רפי ושאנו מכירים אותו. מזהה אצלנו כתפיסה לפיה גוף גול אלוהית והפס רזה או דומה לגוף האדם מקור חיפוי (פסודו-קלמנטין) - עושה את ההבחנה בין צורה וייחוד. לאלוהים יש גוף למען הופי. יש לו גוף בהיר. בהשוואה לגוף הזה אור השמש נחשב ככהה במאמר זה אני לא אנסה לחקור את סיבו של הגוף האלוהי. אני אתמקד בבריאת האדם כצלם אלוהים ומכך נלמד על הצורה האלוהית

ההבנה הגופנית לגבי הצלם במקורות ההלכה

אם לאלוהים יש גוף. אז באופן ברור בריאת האדם רצלה אלוהיתו מחייחסת לצורה הגופנית של האדם בהיעדר סתירה. זו ההבנה הברורה ביותר מורטון סמית' - ההיבט הגופני הוא רק אחד מן ההיבטים בהם נעשה האדם כצלם אלוהים לדעתי - בספרות ההלכה (התנאית והאמוראית) - ההיבט הגופני הוא הפירוש היחיד להבין את המושג "צלם" דוג' הלל הזקן הלך לשמוץ את גופו. אמר לתלמידיו שזו מצוה. לשמור על הגוף - כשם שמשרתם של מלכים שוסף אותם ומצחצח אותם. על האדם שנברא כצלמו של אלוהים לשמור על עצמו הקונטציה כאן של "צלם" ו"דמות" ברורה - היא הבסיס למתן ערך דתי למצוות השמירה על הגוף ע"י שטיפות בשלב זה אני רואה לומר כי שני המונחים "צלם" ו"דמות" - שגורים בדוגמא זו. וזוהי מחייחטים להיבט הגופני. ואין רל הרדל ביניהם (צלם - IMAGE, דמות - LIKENESS). דוג' נוספת ר' מאיר. בעיר אחת היו מלך וגנב. תאומים זיהו הגנב פושע. הוציאו אותו להורג. חלו אותו רריר העיר. כל העיר תשבה שהרגו את המלך המחבר - הדמיון בין המלך לאחיו הוא רחוק גופני. דוג' נוספת הרומאית - רל חי שופגע מחעלל או הורג בו אדם - נתפס ככה שפוגע בפסל של הקיסר - כמו שהפסל מממל את הקיסר גופנית. האדם מממל את אלוהים גופנית - לכן אסור להרוג

תורף ואנתרופולוגיה הלכתית

פילון - זיהה את צלם אלוהים עם הנפש. עם השכל המסודרת המערבית זיהחה את צלם אלוהים עם ההבנה האינטלקטואלית של האדם. ההכוח של פילון ניזונה מההבנה הפילוסופית בין חומר לרוח. הי"אני עצמי האלוהי אינו חומרי ולכן רק הנפש של האדם היא צלם אלוהים הפרידה בין חומר לרוח לא מוכרת בספרות ההלכה. המקורות ההלכתיים כוללים הרבה דבורים על גוף ונפש. כמו גם הצבעה על תכונות שונות לכל ישות. אך לא קיים ניגוד בסיסי מסא-פיסי בין שני אלה מבחינה מסא-פיסית גוף ונפש יוצרים משהו שלם. לא משהו קומבי הנשמה היא כמו בסרית. והגוף הוא המכשיר בשום מקום בספרות ההלכה לא מחזקת הנפש כמשהו אלוהי. הגוף והופו פונטים ריחידה אחת כמו צולע היושב על כחפי עיוור ומכוון אותו לאן ללכת. הם שייכים האחד לשני. לכן בעתיד יחייית המתים יתחברו שוב לכן לתפיסה שרואה גוף ונפש כאחד - התפיסה שרואה את הגוף כצלם אלוהים - לא נראית בעייתית

הצלם כגוף של אד

התפיסה בקבלה רואה את הצלם כגוף שמיימי. הגוף השמימי גדל יחד עם האדם שורד לאחר מותו. והוא בשימוש בתהליך של נדילה רוחית בהלכה. אין תיאור כזה. גוף שמיימי תיאור גופו של האדם הראשון-אדם (ר' לקיש) - גופו של אדם זוהר יותר מן השמש בפסודו קלמנטין. גופו של אלוהים היה זוהר יותר מן השמש. כאן - גופו של האדם זוהר יותר וכאן אני מציע הצעה - האדם ורד רעהו מחייק גוף של אור. ואחת מחזיקות החטא שלו (בין עדין) הייתה הפחתת האור הבהק שלו קריאת כריאתו של אדם מותירה אותנו במבוי סתום - משום שמצד אחד אנמרים שהוא היה מלא אור. אך לא מקשרים זאת לצלם אלוהים דווקא זה קישור שאני עושה תלמוד בבלי - גם שט אדם היה מלא אור. אך לא איבד אותו כתוצאה מן החטא. אלא היה תהליך טבעי של הפיכת בני האדם דומים יותר לקופים

יש כאן דיון בכבודות צמוד לדיון לגבי יופי האדם יש קשר בין השניים ניתן להניח כי היופי הוא פונקציה של האור ולכן חי ושיש לו אור – נחשב יפה ומונעך בפן האסתטי פסד נוסף המעיד על הקשר – היופי נרד לפניו להאיר

הצלם אינו העתק של המקור צורת אדם יופיו וקרינתו הם השתקפות חיוורת לעומת היופי וזקרוניו האלוהית אדם בהשוואה לאלוהים הוא קוף

האור כקשור לצלם בדוגי הבאה:
אדם למשה 'אני גדול ממך, נבראתי בצלם אלוהים' משה לאדם 'אני גדול ממך כי הכבוד שניתן לך נלקח ממך, וקרינת האור שניתנה לי עדיין לא נלקחה'

איבוד הצלם

מדרשים שונים עוסקים בשאלת איבוד הצלם. אדם איבד מקרינתו בעקבות חטאו מסודת נטפות מתייחסת להולדת אנוש. בנו של שתי, כנקי חפינה לגרי הצלח טוענים כי רק שני דורות (אדם ושתי) נבראו בצלם. אנוש כבר לא, נתיחו הצלם הלך לאיבוד. זאת משום שהמונת לא מחכר יותר חוץ מאותה שני דורות אור ותקליח ראן רמטכר מצלם אלוהים לצלם של קוף – תהליך הפוך מהדרוויזיזם איבוד הצלם משמעותו – השתלשלות של דמות חיה על האדם. האדם הפך חצי חיה חצי אדם

סיפור השדים שדים לובשים מסכות. ולא יכולים לפגוע רורי האדם. אדם מונן מפניהם בנקל צלם אלוהים (נשהוא האור. הקרינה). השדים לובשים מסיכה כי לא יכולים להתקרב לאור ברנע ושהאדם חופא. האור מנומנעם. והשדים יכולים להתקרב ולהזיק לו לכן – צלם אלוהים אינו משהו פיסי. לחרות ושהוא וראה- הוא נראה בעיני השדים. לא רעיוני האדם

צלם אלוהים יישום דתי

יש מקורות שטוענים שהצלם אבד. בעוד יש מקורות שטוענים שלא איר ניישב זאתל מדרסון סמית – ישנם רכיבים שונים של צלם אלוהים, ולפי פניסה זו ניתן לומר כי חלק מהרכיבים אבדו, ותשאר נותרו יש כאלה שמייחסים את הצלם לכלל האנושות. יש כאלה רק לאדם הראשון יש מיעוט מקורות בנושא צלם אלוהים, וזה מצביע על התפקיד הקטן שרעיון זה מילא בהגות ההלכה. חלק טענו הצלם אבד. חלק לא – ולא ניסו ליישב ביניהם כעת אני אנסה. פתרון זה לא מופיע בשום מקום הצלם בבריאת אדם – הוא גופו החומר – רמייפוד חלל – הצלם הוא הגוף הפיסי. לצלם ינו מספר דגות. דוגות אלה משקפות האמת את השנייה הגוף הפיסי הוא השתקפות של גוף האור. הצלם בצורתו המקונית יכול ללכת לאיבוד, אבל ההשתקפות העמומה של צלם זה קיימת בגוף הפיסי. שעדיין אפשר לכוונתו כצלם חוץ מאיסור רצח + שטיפת גוף – שום מצווה לא מבוססת על רעיון זה

בריאת האדם בצלם אלוהים מתייחסת לרלל האנושות – לא רק יהודים. הדמיון בין רל האנושות הוא הבסיס לדמיונם לצלם האל למרות ששום דב לא יאמר זאת. אני חושב שהם חשבו שהצלם הוא דק ליהודים, ולכן **הוא לא מסבירים עניין זה יותר.** בשל הפוסטניציאל העולמי שבו בכל מקרה. התורה היא זו שושובה, ואיבוד הצלם לא נתפס כאסון גדול

הצלם והגוף הענק

ררי עקירא חי ונורוצח פוגע בדמות האל בן נחאי חי וולא מרצע מצוות פרו ורבו פוגע בדמות האל שני הרבנים מדסקטים לגבי הנופעה החוהגות אנושית על דמות האל. רמה רצח/אי פרייה וררייה חוהפיווח על האל?

הסבר אחד כל וופי בני האדם יחד מרכיבים את הגוף הענק של האל. לכן, פגיעה באנושות היא פגיעה באלוהים. הקטנת מסי האנשים פוגעת רתיחדי הגוף האלהי הסבר שני גוף ענק של אדם (הראשון) – כולל בתוכו את כל הדורות הבאים כלומר, הדורות הבאים – כולם חלק מגופו של אדם. גוף וול אדם הוא התכנית (האבטיפוס) הגדולה ליצור את האנושות

ההבנה כי כל בני האדם הם חלק מגוף אחד – יכולה לגרום להתהגות חוסרית

בנצרות – ישו כצלם הוא גם ישו כגוף. כלומר, גופו של ישו = הכנסייה) הוא הגוף הענק של כל המאמינים וכצלם אלוהים. הוא פתוח לכל המאמינים.

כל התהליכים הדינמיים בנוגע לצלם רהלרה הם ווליליים – איבוד הצלם כאר. ורוי אין תהליך של החזרת הצלם לעומת זאת. בברית החדשה יש שימוש במונח בהקשר חיובי – גופו של ישו מקרין לאחרים

חסקנה

בהלכה, החסקנה היא וולאלוהים טבע אנתרופומורפי. ההבנה הגופנית אינה מהונה היחידה לגבי צלם אלוהים המונח "גוף" אינו בהכרח גוף פיזי כמו שאנו מכירים. גופו של אדם (הראשון) הוא גוף של אור התיאור לגבי איבוד הצלם מובן בצורה הכי טובה אם מתייחסים לגוף כגוף של אור הכלל בדבר צלם אלוהים לא ופיר חפיק ולא מנצלים אותו כדי ללמד התנהגות מוסרית באופן פוסטניציאלי. צלם אלוהים מתייחס לכלל האנושות רבנים מדגישים את הטרכית הייחודיים של התורה וחשיבותה לישראל ומתייחסים פחות לצלם אלוהים

30/13

ב"ה

סיכום מאמר - עשה גרינברג - והונוני טוד של החוק הפלילי במקרא

חקר החוק המקראי מתקשר לנישה ההיסטורית ביקורתית למקרא. זה מקור שיכול ללמד אותנו על התורה או הדת לנתיים קדומים והיה תוך התעלמות מהחייאות המופתיות והחברתית הקדומה. רבות יש אחר שנוצא שיכול לתקן שגיאות אלו. כעת אפשר לעשות ניתוח משפטי לחקר המקרא, בלי דעות קדומות מגבלות שהיו בשיטת ביקורת היסטורית ספרותית זה לדוגמא סתירות בין חוקי המורפי שהם חוקים של מלך בבליץ יש גישה שמוסה לשחזרם כדי למנוע סתירות שי שעכשיו, ושי רגישה שאומצתם ונצריך לתת פרשנות חוקי החוקיה וקבע מ"י החלק ותכליתם הולמת את מקורם הממלכתי. דמיון מקורו המילאי של המשפט מתבטא במקרא ואופי יחיד מוחלט אלוהים הוא המקור ממנו נובע המשפט והוא גם הנמסח המשפט מראה לנו את רצון האל. זה תמיד דבריו לשום מלך בישראל לא יוחסה כתיבת ספר חוקים כלשהו. לכן במקרא יש חוקים שיש בהם גם חוסר ותוכחה. זה ר"ג תחום המוסר וגם תחום החוק נתנו לאלוהים בלבד. שמערה המצויות תקדושה והיא ערובה לברכה. מי שלא מקיים מצוות נתפס כמורד ברצון האל. לכן חוקי המקרא גם שוללים אפשרות של ויתור על עונש. כי העונש נעשה לא רק כלפי אדם, אלא גם כלפי אלוהים. הנפגע זה אלוהים, ואין אדם שיוחל למחול על פגיעה זו. החוק הבבלי הן חמיר לפתחה ויחור נל עונש.

משה גרינברג
הונוני טוד
החוק הפלילי
במקרא

אין גם עניין של חנינה בידי נפשות במקרא. זה כי רק המחוקק יכול לוותר. ובמקרה זה המחוקק הוא אלוהים. והוא נתן כבר דינים בנושא. לגבי דוצה של אדם. נקבע שעונשו מוות במקרה של רצח בהמה. יש אפשרות לכפר אם זה לא נעשה בכונה. חוקים אלה הם נוגדים חוקים במקומות אחרים, שמאפיינים פשרה בין רוצח למשפחת נרצח. יש כאלה שמויחים שזה מראה שהמקרא הוא בעל אופי קדמוני. אבל זה לא נכון. הטירה לעונש מיחה זה רגלל שהאדם נברא בצלח. ועניין הצלם וגם עניין איסור שפיכת דמים וחייאת ררר רשאית. רק האדם נברא בצלם. מה שמעניק לו טרף עליון. ולכן למשל הוא יכול לאכול חיות. אלא לאחד חיי אדם רררף לפי החוק המקראי ולכן אין שם רעיון של פיצוי. לכן מי שנופל חיים מגיע לו עונש מוות. הוא תמא לאלוהים וכיצע פשע מוחלט גם זה בניגוד לחוקים אחרים שמאפשרים אומון כלכלי של חיי אדם במקרה של רצח.

החוק הפלילי
במקרא
החוק הפלילי
במקרא

לגבי נזקי רשות - חוקים רגילים מכירים בעבירות כאלה שעונשם מוות. כמו בזיהה במקרא דוקא אין עזירה וגד רשות עדינה מוות. אלא שם יש עוונות רמפיים זה מתישב עם החשיבות של המקרא לחיי אדם. מיל יחס קל יותר לרכוש. מול חשיבות של רכוש בחוק זר, שהיא שקולה שם להשיבות חיי אדם. זה כי בדת שי אמונה שסותרת השואה. ובחוק זר יש רק שיקולים כלכלים ומדיניים בתקופה יותר מאוחרת. הוספו הרבה גדרות לגבי גזר דין מוות, עד שהוא כמעט לא התבצע. כך יש גם שמירה על איסור הריגת אדם בכ"ז. אין בשום מקום החלפת דין מוות בכסף. הבדל נוסף בין חוק המקרא לחוק זר, זה בענין הענשת איש בעוון איש אחר. בחוק זר יש הענשה כזו. שנקראת הענשת תמורה במקרא שי איסור למפודש על כזה דבר. "איש בחטאו יומת". עקרון של אחריות אישית תופס בכל חוקי המקרא. לא רק באלה שעונשם חיות הנוווח מוסל רק על מי שעבר את העבירה יש חשיבות להסתייגות הזו בגלל שישמדין עניין של ענישה קיבוצית למשל כמו בחטא עכו. שלקח מההורם. וכל משפחתו גם נסקלה. למעשה זה לא מקרה של ענישה קיבוצית, אלא יש מה עניין שכל מי שהיה באהל נדבק בחטא - זה משהו מסמא וילכו כולם היו צריכים להיסקל. יש רק 2 מקרים יחודיים של ענישה קיבוצית וענישת תמורה - בני שאול שויתלו רגלל שאריהם המית את הגבעונים ועוד מקרה אחד. זה מראה שיש עניין של ערבות משפחתית כאשר יש פגיעה חמורה ושירה בכבוד ה' זה מראה שיש 2 מישורים בדרכי השפיטה. יש למעשה פער ריחן חפיטה וכל דין מול אדם ופוגע באדם לבין דין של אדם חופגע בכבוד האל. ובין אופן שפיטה של האל אושים שפגעו ראוייה. לעומת איך חורוי אדם חופמים אנשים שפגעו באנשים. החוק הפלילי המקראי בא לבטל אפשרות בכל מקרה של משפט אזרחי אפשרות שתהיה בו רשות להעניש אדם שלא קשור למעשה. זה בגלל ערך חיי אדם. ובדיאתו בצלם האל. אדם לא יכול להטיל בעצמו אשמה על כל משפחתו לגרי חמא. זה חמור וזרק האל יכול לעשות- לאדם אסור להתנשא. אפילו שנוברא בצלח חקר החוק המקראי ווחן לוו אפשרות ללמד על ערכי הערבות הישראלית

החוק הפלילי
במקרא
החוק הפלילי
במקרא

9/18/35

מ' הלבדל, מהפכות פרשניות בהתהוותן - פרק שביעי - "מיתה שאין בה רושם" (35)

חיול יוקו בספרו מצביע על שינוי בגישת הענישה עד המאה ה-18 הנושית החקדה רופו של הפושט כאקט לריבונות השלטון. ובאקס פוזר, ותהמאה ה-18 העונש מתמקד בשלילת זכויותיו של האשם דרך מאסר, ובניסיון לתחזיר בתשובה את הפושט, ואין יותר אחי ראוחו - זה נעשה בתדדי חדריו

המקרא מזכיר שתי אורות ענישה סקילה ושריפה - שתיהן באות לפגוע בגוף השופה חחורה יחר. מכלה את הגוף לחלוטין. זאת ניתן ללמוד גם מן המקרא. רק על שתי עבירות - אדם השוכב עם אישה ובתה. ובת כהן שזנתה - הדין הוא שריפה

גם בספרי דקרא. במדבר ודברים - ההוצאה להורג היא בלמוד הגוף החומא

"גוף קיים ונשמה נשרפת"

שריפה השריפה המתוארת בתלמוד היא שריפה פנימית. ע"י פתילה חלק לומדים אותה מעדת קרח חלק לומדים אותה מבני אהרן וכ"א פונט ונחמקה הונו הייתה זו שריפה חיצונית. נניד יש שתי אפשרויות. שריפה חיצונית ושריפה פנימית. למה שביה"ד יבצע שריפה פנימית? דבר זה נלמד מן השיקול ואובת לרע כמון, כדי להקל עד כמה שניתן על צורת המוות של הנידון. כדי שישבול כמה שפחות. כלומר, הדבר מזכרע ע"י שיקול ערכי (מה עדיף) נשאלת שאלה נוספת. מדוע היה צריך את פירוש עדת קרח ובני אהרן, ולא היה יוחן לקרוע לבד שצריך שביה"ד יבצע שריפה פנימית התשובה - בלי זוגי חודת קרח וריו אהרן. לא היינו יכולים לקרוע ששריפה פנימית היא רללל יוורפה. תחיתה חילולית. משקבענו כך באמצעות הדוגמאות. או בחורים בפירוש הראוי יותר למת. (המקל יותר) זהו מהלך מהפכני ביותר. משום שזה נותן פירוש אחר למושג 'שריפה' כפי שהיה נהוג עד כה

סקילה חתייה

סקילה הסקילה המתוארת במקרא היא אינה רגימה באבנים והשחתת הגוף כפי שציפנו. אלא דחיפה ממקום גבוה. יש גם דיון בין תנאים לגבי גובה המקום שממנו צריך לדחוף את האדם - יש כאן איזון בין שני שיקולים - שהמקום יהיה רמה ושיחזר נרוה, רדי ושהאדם יחזק חזק וללא כאב. לבין שהמקום יהיה נמוך - כדי שגורפו לא יתסק. והמידה שנקבעה - שתי קומות + גובה האדם - עושה איזון בין שני שיקולים אלה

מספר שמות פרק יט. פט"י יב"ג יבל מ"שנגנע בהב"מקול ייסקל ידה יירה" - למדים כמה דברים

- 1 מי שנוגע בהר יומת ע"י אדם - לכן קיים דבר כזה. מיתה ע"י ביד
- 2 יירה ידה - אדם הוא האנטיקט מוורה, ולא חושא הידייה כלומר. סוקלים את גופו זורקים אותו ולא זורקים עליו ארנים כלומר. ירייה - דחייה דוחפים את האשם
- 3 סקילה זו ע"י דחיפה - זו הכוונה לכל הסקילות בתורה

זהו המהלך הפרשני הנוגע שהופך סקילה לדחיפה. זו אינה אותה סקילה ושהררנו החיפיים לתהלך אינם ברורים. אך ניתן ללמוד מעניין השריפה הפנימית, שגם כאן הרעיון הוא לעצב את עונש הסקילה ככזה שמשמר את הגוף

רעיון זה ממשיך בכך שאם הנדחף לא מת מן הדחיפה. או רוגמים אותו באבן אחת ולא יותר) ניסיון נוסף לשמר את הגוף כך מופיע בספר דקרא. ב"דברים מופיעה המילה 'אבנים בריגו' אן כאשר היא מופיעה יחיד כתוב שהרבה אנשים רוגמים. לכן אלה הרבה אבנים

כל הצגת השריפה והסקילה ע"י ביה"ד שונה היא מדעות חכמים אחרים (פילון ויוסף בו-מתתיהו) שטענו שסקילה היא רגימה של ממש באבנים ע"י הרבה אנשים. ללא דחיפה. ושריפה היא שריפה חיצונית

איך נסביר זאת? איך אורבך טוען שהיו מספר בתי-דין מקומיים שעסקו בדיני נפשות. שלכל אחד מסודת משל עצמו. ובמקומות מסויימים המסורת הייתה כפי שהיא נהוגה כמשנה (שריפה פנימית. סקילה שהיא דחיפה)

מדוע המשנה בחרה שזו תהיה ההלכה? (שריפה פנימית. סקילה שהיא דחיפה) - יתכן וזו הייתה מסורת צדדית (לעומת מסורת אחרת מרכזית) והמשנה הפכה אותה למרכזית או שכלל לא הייתה הלכה כזו. ההלכה הייתה להיפר (שריפה חיצונית. סקילה שהיא רגימה באבנים) והמשנה בחרה לקבוע הלכה ללא הסתמכות כלל על מסורת. שזהו מפנה של חסון. אין חפיק חידע רדי לדעת מה קרה מבין שתי אפשרויות אלה

"מיתה שאין בה רושם"

במקרא לא מופיעה מיתה החוק אף פונט. המקרא מזכיר רק סקילה ושריפה. מדוע ההלכה של התנאים דורשים חנק בכל פעם שלא מתברר במקרא צורת ההמתה, וכשכחוב רק "וחו יומת" איך חגינית לזה? ר' יאשיה שיקול ערכי, של להקל כאשר לא מתברר בתורה דרך ההמתה, לא ראוי שנחמיר על דוכי ההמתה הקיימות בתורה (שריפה. סקילה) אלא ראוי שנקל - וחנק נחשב כקל יותר משריפה וסקילה לא במידת הכאב הנגרם למת. אלא הוא זה שהכי משאיד את הגוף במצב שלם רבי (ס' ב"ב) - כשלא נאמר איזו מיתה. היא צריכה להיות כמה שיותר קרובה לחיחה בדי שמיים - רשתי מיתת אלה זו ע"י מיתה שאין בה רושם - לא משאירה שום סימן בגוף המת

גם ר' אישיה ווס רבי - ממשיכים את המגמה שהייתה קודם לנבי השריפה והסקילה - להקל עד כמה שניתן על אופי ההמתה

התחלתן של השריפה והחנק במשנה זהות - כשתיהן משתמשות בסודר קשה בתור סודר דך - בשריפה כדי לפתוח את פיו. ובחנק כדי להמיתו. למה נוחים סודר דך ודלל - דח"ח - כדי לחוות סיחית על היוואר כל מדין חרית הסימית מנוגד לחלוטין למה שאנו מכירים בתור שריפה חיצונית שאמורה לכלות את כל הגוף התלמוד הררי מוסה להבין מאיפה מואר די יאוויה אם הדינה כדרך חנק. הרי אין מסורת רואת - אין תשובה לכך

פילון 1 יוסף בן מתתיהו - רשרחור רחורה חיתה ללא פירוש = סקילה

לסיכום נקי' זו המשנה והמדרשים מנסים להפחית כמה שניתן את הסימנים בגוף. לשחוד על שלמות הגוף. ולא קשור לייסורי המת. לכן השריפה היא פנימית. והסקילה היא חיצונית. ונשאל נחזון איזו נחזון. זה חנק

"קללת אלוהים תלוי" - "אחד קושר ואחד מתיר"

החליטה בהלכה - אינה הליך המתה. אלא היא סופו של ההליך. בסוף הסקילה הוא נתלה לדאווה המסרה אינה לנרום לו סבל - כי הוא כבר מת - אלא לבזותו. גובשה מצוה כזו - חייבת לתלות את המת (מצוות תלייה) אך אין להשאיר אותו תלוי. יש לתלות כדי לקיים את המצווה ולאחר מכן להורידו ולקבורו כחוב במקרא "לא תלין" - האם הכוונה שאסור להשאיר אותו "ללון" בלילה תלוי, או שאסור להשאירו תלוי רכלל? ההלכה חריטה וואחור להשאירו רכלל

פילון - צריך לקבור אותו עד לשקיעת החמה אך הוא יכול להישאר תלוי עד אז יוסף בן מתתיהו - צריך לקבור אותו בלילה (לאחר שקיעת החמה) ולא ברקע שאחר. הוא יכיר להישאר תלוי עד אז

"קללת אלוהים תלוי"

ניתן להבין את הפסוק 'קללת אלוהים תלוי' בכך שאם משאירים את המת תלוי ולא קוררים אותו - מהווה סכנה לסביבה, זה מטמא את הארץ, ומקלל את כל יושביה פרשנות שנייה - הקללה היא קללת אלוהים כלפי המת - יוסף בן מתתיהו - השארתו עד הבוקר. היא עונש חמור מדי

פרשנות נוספת - התלוי הוא המקלל את אלוהים

פרשנות כמדדשי ההלכה (מולדנות החתיר רגילה נוארת בן חצונת החלייה) חליית גוף והשארתו תלוי היא קללת האל. וכך, גם אם האדם קילל את האל ודינו סקילה ולאחר מכן תלייה - אסור להשאירו תלוי. משום שזה מקלל את האל שוב, חחרים על פשע. גם אדם חוסא, אין לבזותו יותר מדי. זה מוסיף לרעה על האל. גם חסום שהחוסא נברא באל אלוהים וחי וחינור ויראה ואת יזהה את החוסא עת אלוהים רלוחר ינו ראן סחירה האדם חסא האל רוצה להענישו ולהראות לו כמה הוא אפסי לעינתו. אך הוא לא יכול להשפילו יותר על המידה. משום שהאדם נברא כאלוהי ולכן יש ריחון רחיוות התלייה. לסיים אותה כמה שיותר מהר

סיכום הנק' אסור לאל להענישו יותר מדי רי 1. ריזו החוסא הוא חזרה על פיונו הריזו 2. החוסא הוא צלם אלוהים 3. האל קשור באהבה גם אל החוסא. לכן יש לסיים את התלייה מהר - אחד קושר והשני מתיר

סיכום בכלל יש איסור תלייה חמושכת בגלל שהאדם הוא צלם אלוהים יתכן שגם צמצום מיתות השריפה והסקילה בדרך ואלא יוחיחו את הגוף (מיחה ושאין בה רועם) - נובע מדעיון צלם אלוהים במאה 18- הענישו את החוסא בגופו כדי להחזיר סמכות וריבונות שנפגעה ועם סיוח החאה ינו וחיוו בתפיסה. להענישו את החוסא יחד עם שיקומו. לא לפגוע בגופו מסיבות שונות לחלוטין החחולל חהליך דומה מאז במאה 20- בקרב פרשנים. תהליך שמטרתו להפוך את הסיתות מכאלה שמחכות את הגוף. לכאלה שאין בהן רועם

29/39

האל הבורא בבראשית ובנבואת ישעיה השני מ.ויינפלד (39)

וולגהאזן מען שהספרות הכהנית שחוכרה בתקופת בית שני וחומות חתיאורים נשמית ומתארת את האל כדור בצורה מופשטת פרק א' ופרק ב' בבראשית שונים מאד בחיבורי הבריאה
א' - בריאה במאמר ר' - בריאה באופן פיזי (נוסע יוצד) א' - חיבור דצינול ב' - חיבור אנדחי יו ראן שוני
חיבורי בריאה שונים של שני חוגים שונים

מחברי "ספרות הכהנים" היו נושאי משרות במקדשו הירושלים. תפקיד הכהן היה ללמד חברה. היה צריך ידע בתחומים שונים כי גם שפט לאחר מכן. הם שמרו ארכיונים. והיו מלומדים בחברה - לכן חיבור הבריאה
קצתו פרק א' כדרך המסורה פרק א' מסתיים ביום שבת. והוא תכלית הסיפור הרוחני אך לא ברור למה
השרת. והוא נושא הסיפור. נוסחה באופן הבא עשה מלאכתו ווישה ימים וישבות ריח הונו ימי
יש בבראשית א' גם בריאה במאמר וגם רעווייה. כנראה שהמדר הרוחני קירל י מסורת ואיחד ביניהן
יש הטוענים כי השבת כלל לא קשורה לבריאה. המחבר הרוחני הוסיף זאת, כדי לנמק מדונו יש לשמור שבת.
הכהן רואה הצלחה. לאחריו יש דיבר שומר את ית השרת. השבת היא מוסד נחיק ריחודות אך נראה כי
הכוהנים הם אלה שהצמידות לתיאור הבריאה. משום שרצו יותר מאחרים שישמרו עליה
השבת היא סיום פולחני (החלפת לחם, החלפת משמרות הקדוש). לכן הכוהנים הוסיפו לתיאור הבריאה
פון-ראד - אין כאן שום פואנמה, זה תיאור עובדתי המחבר - מבדיקת סיפורים כוהניים. תמיד יש פואנמה,
אף פנות הם לא מסתפקים בתיאור ונורדחי הכהנים תמיד הדוישו את קדושת השבת קדושת הדם וקדושת
הבשר. לשם כך היו 3 בריתות בין הקב"ה לאדם שבת בזמן בראשית ימי הבריאה קשת - רחלל לאחר
המבול מילה - בבני האדם, עם אברהם
התיאור המופשט של הבריאה במאמר מביע את הסרנסנדציה (=האל מופשט) כלפי האל אך זה דבר מדומה
א' יש גם בריאה ממשית - רקיע, מאורות, בעית, אדם כמו כן. הבריאה בעשייה נחשבת נשגבת יותר. משום
שהאדם והוא נור הבריאה נברא בעשייה יו ראן הירככיה עולם הצומח ורא מ"י יסודות (מים). החי
בדון משולבת האדם בלי כל יסודות זאת משום שהאדם הוא הקרוב ביותר לספירה האלוהית
ב עמי המזרח הקדמוני המציאו בריאה במאמר ולא הכוהנים

תפיסות אנתרופומורפיות בספרות הכוהנים

סיפור הבריאה בפרק א קרוב יותר לחומר מצרי מאשר בבלי היתהום" לא קשורה למיתוס הבבלי במצרי -
תפיסת האלוהות לא מופשטת, כפי שנהוג לומר רלפי פרק א' מצרי "הוא ברא, הם יצאו תנופו"

צלם אלוהים

בריאית האדם בצלם נתפסה באופן מופשט ביהדות ההלויסטית. ישו לכפות זאת על הכנה פרק א' וכן ניסו
להגיד שכל פרשת פרק א' היא מופשטת וולגהאזן. לעומת זאת דמותו החיצונית של האדם הועתקה כביכול
מדמות האל עליונותו ושל האדם ושלישתו בבעית - תוצאה מדמות האל, אין לדאוג רחוקות אלה צלם
אלוהים

מצרי יצירת האדם מגוף האל ררלי יצירת האדם מוח האל כלומר רוצים להגיד שחמל הרוואים. האדם
הוא היחיד ממשפחת האל - דמו וכשרו הם דם אלוהי וכשר אלוהי ביהדות. מזכרים על צורתו החיצונית
במזרח הקדמון יחס הצלם רק לחלק נראה כי הכוהנים עשו דמוקרטיזציה וול רעיון זה כלפי רולח
"בצלמנו כדמותנו" - שוענים - בצלם בני האלוהים לאחר מכן ויברא בצלמו כדמותו לשון יחיד לשון
רבים זו התייעצות עם מלאכה זהו אירוע חשוב על דחויזו חמוחשי של אלוהים דספרות כוהנים נלמד
מ"כבוד ה"

כבוד ה'

ביחזקאל אנו מוצאים חיבורים מוחשיים - עשן+אש+רוח לעיתים קשת
דמות ה' - אש בתור ענן (ע"פ יחזקאל) - ייחודי לספרות כוהנים בלבד במקומות אחרים אלה סימנים לכוחו.
אך אין הם חלק מחוץ לספרות הכוהנית - האמו והענון הם חלק בלתי נפרד ממראה רוח ה'
יש המפרשים כי כבוד = גוף בספרות הכוהנים הענו בא להסתיר את דמות האל כדי שלא יראו אותו וימותו
האל מתחזר לעיתים במשהו ושווה מענון אוהל/משכן וכשיוצא יוצא עם הענון
"כבוד ה'" - פותח ע"י כוהנים ירושלמים
ספרות כוהנים - אנשים רוצים שהי יתולה זה נחשב כדבר טוב בשאר המקורות שאינם ספרות כוהניות - דבר
רע בספרות הכוהנית - אש+ענן לא קשורים לחופעות ספר-טבניות. הם חלק מהאל
הבדל נוסף - קשוח ותפסת ככלי נשק וול האל, ובספרות הכוהנים - כאות רוח הפסקת המלחמה

סיכום: תיאור הבריאה הכהני מציג קווים אנתרופומורפים, כאנשי המזרח הקדמון לא חחרוטים לעשות
במקורות אלה הפשטה מה וחיזוק כאן - שימתיות בהצגת החומר, והאדרת שם האל

האל הבורא בישעיה השני (להלן ישע"ב)

ישו ראלה ומוסמס להשוות ריו חיבור הבריאה בישע"ב לפרק א' יו שיוזי ויכר כאן לעומת ספרות הכוהנים

ישוע'ב משתמש אמנם במונחים דוחים. אבל המהות ושונה הרעיונות שיש בפרק א' - 1 תורה ובוהו: 2 אלה אלוהים 3 היווצרות בפמליה - נשליח נביא ישוע'ב

- 1 לפי הכוונות, כל הכאוס היה קודם, וגדולת האל היא שהצליח לסדר הכל החושך והמים - מסמלים רוע, והאל הטוב בא לסדר זאת זה מסתדר עם התפיסה הכוהנית - שיש מפירה של שדים המהווה ניגוד לספירה האלוהית אך הרוע נדיין נשאר, למשל, כלילות גם המים נשאר. יש ישוע'ב - ה' ברא את הכל את המים, החושך האור - אין ספירה אחרת. הוא ברא את הכל כבר במצב מסודר יש כאלה ומונחים שבראשית פרק א' מאוחר יותר מישוע'ב
- 2 ישוע'ב - אין לדמות שום דמות לאלוהים זה סותר את בריאת האדם בצלם (פרק א')
- 3 ישוע'ב - האל ברא לכדו, אין התייחסות זה סותר את 'נעושה אדם' (פרק א')
- 4 ספרות הכוהנית הוא ברא וזיווה ימים, נח בשביעי - זה ייחוס תרבות אנושית לאל (מנוחה) ישוע'ב - הוא לא מתעייף לעולם. לא נח הוא ברא באמצעות שכל/תבונה - והיא פועלת תמיד לטיכום - וישוע'ב צייר את האל כתופשט עד כמה וזוהו, כדי לחק את האמונה במיתוס

אמ"ק/44

De Natura Dei – על המיתוס היהודי ובלגו/1 יחידה ליבס

א אפיון רגלי

דבים החוקרים הרואים בקבלה החיראות חדושה של המיתוס. רראויות המאה ה' 19 ומבדיליה איתה מן המסורת היהודית הקלאסית שסותרת הייתה חיסולו של המיתוס ככות רוחני מן נזי ולכן. אם ברצוננו למצוא את טוד היחידה היהודית, נחפש בקבלה

קבלה = המסורת המיתית: כיצד מתקבל חידוש שכזה על נוח חרח ועתיק בסוף ימי הרביי"ח? הקבלה בעיקרה אינה כריאה חדשה, כי אם שינוי צורה ויחס חדש של אותו מיתוס. וזהו מיתוס עולם לב ליבה של תורה ישראל. היסוד המיתי לא התפרץ בקבלה. אלא קבל כל ניסוח סיסטמתי והוכנס למסגרות נוקשות. עיבוד המיתוס אינו מיוחס לקבלה. כי אם ליכולת הגמישות של המיתוס עצמו. שמשחנה לפי טעם הזרות מרלי לארז את רציפותו

הבעייתיות הייתה כי תנועת ההשכלה טענה שיהדות ומיתוס סותרים זה את זה במהותם וכי האל המקראי והתלמודי נעלה מכל מיתוס: בכך בעצם הוסתר הרצף המיתי של תפיסת האלוהות בתקופת מסוימות אולם. יכולים אנו לשמור נול ייחוד היהדות מבלי להפרידה מן המיתוס. מעיין חיינו וול הדת: המיתוס משוחף לרל הדחות מוד. אך הוא גם ייחודי לכל דת שורן עניינו בפרטי ובקונקרטי ולא בכללי וגמושפט לכל דת מיתוס משלה. וכך גם לדת היהודית

למונתיאיזם מיתוס משלו. ולו במובן שורשים ארוכים אחדותו של האל הינה קביעה מיתית במקורה. ולא רמיון חופשט שאינו בלתי ירחן להשגה (הרמב"ם) הקבלה בעצם מחייבת את המיתוס. וכך את הנגזרים (ידיעת נסתרות האל) תכונותיו המיתיות של האל הינו אנלוגיות לתכונות האדם שנברא בצלמו. ולכן מאפשרות דיאלוג בין השניים

נראה כי התניח וזלל מייחסים לתיאורי האל כסיפורי אגדות. אך הקבלה נחוזה לתכונות אלה משמעוה אונטולוגית. התוחמת אותו בעולם של מושגים אין להפריד בין לב לדעת השנייה הקבלית נוצרה לפי פירוש המדרשים של חז"ל אחד מן המיתוסים שטיפחו הוא 'עשר הספירות'. בלוח וזל פעם שראו תכונה של האל ייחסו אותה לספירה הסוימת הפילוסופיה היא זו שתרמה לקבלה לבטט את המיתוס היהודי, אף שזו ויחסה לעקרו. בגללה הם נתנו למיתוס אופו יותר מושגי זו ובתה את המחיר של הפחתה כאופיו המושגי והחי של המיתוס היהודי

ארגון המיתוס באופיים אלה אף פתח ירולח להטעיר את המיתוס ולהפריחו מרי אסוציאציות ררות ומעניינות כך קרה לספר הזוהר. ששלד הקרלה והשיח הפילוסופי גרמו לחיזוקו וול המיתוס. ולא לקפייאחו הזוהר מכיר בחופש היצירה המיתית ועל כן הוא משמש את הנבוכים מסרנו העיקרית היא העמקה בעינו מחדש במיתוס הישו

יש להבהיר כי המיתוס אינו דורשו תוקף אונטולוגי חיווד הדבר משתנה כהתאם לזיאוד הספרותי בעניינינו. כתבי הקודש הם מתו תוקף אונטולוגי רב משמעות למיתוס של היהדות אולם. גם זה אינו כשיא הסולם האונטולוגי, שכן האמונה אינה עיקרה של הדת. ולא המעשה נראה. כי לנצרות יש לייחס שיא זה שורן פרטי המיתוס שלה רדורים ומזוייקים יותר. ואף חייבים רשינון אופי זה וול לה התמודדות עם הפילוסופיה ואימוץ חושגיה (כמו הקבלה) המקובלים היו עדים למעמד הגבוה של המיתוס שלהם. מודעות שהלכה ונברה במרוצת ההיסטוריה. והגיעה לשיא בתקופת העתודות המשיחית הקבלית. מאמוציות בלבד לתיאוריה כתכלית המשיחית זהו סגנון של עיקר אמונה

לדעתו של המחבר, יש לפרש מיתוס במשמעות המקודשת של המילה שעניינה סיפורי האלים וטבעם עם התאמתה המתחייבת מאופי הדת היהודית, המדברת על אל אחד יחידותו של האל קובעת את אופיו. יש לה גם גילוי מיתי. המהווה מקור חיייה של דת ישראל

ב תלמוד וקבלה: פעולת האל במידותיו

במרבית המקרים בהם נסקרו חוקרים תלמודיים בתיאורים מיתיים הם לא ייחסו אותם כמיתוס שלם ואמין. ולרוב ראו רה רצורת ביסוד וול חסר השייך לתחום האנושי או נחיתם לראשון ונראה וולפי מודעת החכמים. על ההתנהגות הדמית האנושית. לנכוע מן הטבע האלוהית המיתי לדעת המחבר. אין צורך להוכיח זאת. הסוען שחכמי ישראל נהגו בקלות ראש דווקא בתיאור האל. עליו הראייה

לדוגמה, קטע תלמודי אחד מראה כי מידותיו וול האל הן כעין ישירות נחיתות. הנלחמות זו רנו והשליטה בן נחונה בידי האדם. האת אפשר להכיר בקיות קוור מכניסטי בין ישויות עצמאיות של האל? חדרש אחר יקבע כי המאבק אינו חיצוני, כי אם פנימי (בניגוד למקרא בו היו לאל אויבים חיצוניים. כיום המלחמה האמיתית קיימת רק בין האל ובין עצמו) האל בתלמוד אכן מבקש עזרה מן האדם. עזרה בצורה של עידוד. במאבקו של כנגד מידותיו וולו יצרינו שלו זוהי כעצם הקרלה בין המאבק וול אדם לכיבוש יצרו (חיצוני/ פנימי) ורין הקביה או רואים לאן בעצם מיתוס ראשוני שמכסה על חולשותיו של האל במעטה כבוד מרוחק. עיי דברי עידוד (מיתוס אישי)

דוגמה נוספת הינה מידת הרחמים שחייחם התלמוד למשה רדוריו עם האל דבר שאינו חיווד במקרא ובמיתוס שלו. חיווד מרוחק ווד משמעי. אולם יחס מידת הרחמים נעשה לרור רדעיון של האל

דוגמה נוספת הינה אהבת האל זהו תלק אינטגרלי וחשוב של המיתוס היהודי בכלל. אף שלא הכל ימצאוהו. מפני שנהגו בו צנעה מפני כבוד נראה. כי הקרה מיסר אנשים כדי לזכות בתפילתם

וורל להרין די התלמוד משרה ויידונענע לון דררי האל (המידות) אן לא ררדו (חתונות) הנצמות) שהינו בלתי צפוי מראש בקבלה. מנגד, מוסבר כיצד נמפשות המחשבה האלוהית שדרסה את מיתתם של עשרת הדוגי מלכות (עשר הספירות). שמטהרים את הספירות. כלומר את המחשבה האלוהית מסייגיה, ובכך יוצרת קמרים (זהו מיתוס מובהק)

ג. תלמוד וקבלה. מהות המידות האלוהיות המידות מתוארות לעתים כמכשירים חיצוניים, שהאל שוקל בדעתו במה לבחור, למשל כמחריב עולמות, לא תיאורטי, אלא ממש, עד שברא את העולם כיום). ניתן גם לתאר את המידות לא כתכונות, אלא כמקומות שווים לחשננו (פנים על מידה הדין ופנים על מידה הרחמים). אולם ריח אחרת אחרו די הפנוולוח וול מידות אינו בהכרח מקום (חוקיות), כי אם מיתוס של האל עם האדם. זה מסייע להשפיע על "מיקומם של האל כמידות השונות. באופי פרסונלי. ניתן גם לדבר על האל לא רק כעובר ממידה למידה, אלא המידה גופה משתנה. כלומר איכות המידה

(שתי פרשנויות – לכל מידה אישיות אנומולוגית משלה. מחוץ לאיכותה, או שאלו פשוט מצבי הרוח של הקב"ה. זוהי גמישות רבת משמעות)

היו כאלה שניסו לייחס למידת הדין פן פרסונלי יותר, כמכניסה בקב"ה נימוקי היוזון (כחובן שזהו שכנוע ולא קבלה אוטומטית ולעיתים יראו את מידת הדין כדעת הקב"ה עצמו). ויהיו אף אלה שייחסו את מידותיו לאיברי האדם או למלאכים

וושאלח הושאלה. גול אף ירולח הגיוון והגמישות של המיתוס התלמודי. מה פשר הפיכת מידות לחיאורים אחרים (אלה שלעיל?) התשובה. זה נובע מהיחס הדו ערכי של חז"ל כלפי האל- מצד אחד. אינטימיות שמאפשרת דקדוק בסדר מידותיו, ומצד שני, חששו מכבודו ומפתחו פה עליו באופן ישיר, ולכן שמרו דיסטנס איזון זה מתרמא בכך שראו במלאכים את האיברים של האל

ישנו מיתוס הקיים בתלמוד כי האל בוכה על בניו בני ישראל במעשיהם. כמובן שבמקום מסתרים מיתוס זה יוצר מיתוס ראשוני המסביר את תופעות הטבע בתכונות האל

כל הווריאציות האלה. המתארות את מידות האל אינו סותרות האחת את השנייה, כולן לניחמיות במסגרת המיתוס התלמודי החי. ומשקפות את מענם האישי של בעליהם. ניואנסים שונים אלה באשר לניסוח המידות וייחוסן לאל עצמו. רק מעצימים את עניין המיתוס התלמודי. שגמישותו מעידה רק על חיוניותו

ד. תלמוד וקבלה. כנסת ישראל

אכו, מידת הדין עומדת כמערכת את הקב"ה מלהביא את הגאולה, אך מי מתייצב כנגד זו? נאמר. לא מידת הרחמים. שלא צולחת, כי אם "הארץ" או "שר העולם" (= מלאך. מלאך העומד כנגד מידת הדין ודורש גאולה)

ראיית הדר ריווח מתוכת בין האל לעולם. אינה בהכרח, שכן זו יכולה להיות מתוארת רק עם עומתו וול האל, ללא הארץ (האל מסתיר בלבן את סוד הקץ מפני המלאכים) זוהי אינה אלא בעייתיות מדומה. שאינה אלא דקדוק משגי לקוי, שאינו הולם את עיקרון הגמישות של המיתוס התלמודי גמישות זו איבד המיתוס קבלה. לאחר שוכנס למסגרת יותר מוגשית. המסגרת שול עומר החפירות, אין זהו חידושו מיתוס די את המשגתו

הספירה האחרונה נקראת "מלכות" או "שכינה". וזאת ניתן לפרש כחלק מן העם האלוהי או כראשית עולם הפירוד המקובלים דאו בכך אכן עליונה (ספירה עליונה) ושהפרה לארן פיהו של העולם התחתון. לאחר שנמאסה בעולם העליון את השניות הקיימת על לבו של הקב"ה (כלב בני האדם או כלב שונה לחלוטין) פתרו זאת עדי הקצחת מקום מיוחד לשניות של המונח "ארץ" (לב כישות מתוכת) בספירה האחרונה המקורלית ראו בשכינה בת זוג בעלת אישיות נפרדת משל הקב"ה. זבאיחודן הן אלה שיוצאות יחד אדם אחד ראו ויצרו ווחי פרשנויות של השכינה – כחלק אינטגרלי וול איחיות הקר"ה. רדמות נפרדת בעקרה אולם, גם זה אינו חידוש. שכן ניתן לייחס לה מידת פירוד משתנה ביחס לאל. כל זה מבהיר לנו כי ישנה רציפות בין מדרש לקבלה. ולא יצירה חדשה

השכינה בקבלה נקראת "כנסת ישראל" היא שזרות רקור ישראל נושעת בתשועתם וסובלת בסרלה מיתוסים תלמודיים מתקשרים לסמל זה בקלות הווריה גם מחוארת כירושלים. דובר זה נפח למדי רואידה הקדומה, בנוזים, וכן גם בספרות התלמודית

הזיקה של ספרות חז"ל בין הקב"ה לישראל נעשית עדי ישות מיתית המקובלע ניטו לזהות את כל היוויות הללו ולאחדן בדמותה של השכינה כינניים אלה למשל עמרה (לפי ררדו וול הקר"ה) ירח (שבמלואו וחסרונו מציין את מעמדם של ישראל ררל)

תפיסות חז"ל את מעמד הלבנה. נתקבצו לאיסו וחגיגו למלא המשמעות הקבלית. היו אלה שייחסו את הלבנה לנקבה (בחצי החדש הראשון כטובה להריון ובחצי השני לא). וכמוכו לנודל ישראל הבעייתיות הנראית היא רי איזוה איוה יכולה לסמן את השכינה כיווח אלוהית. אולם המקורלית פוחדת זאת עקב ירולח הויחוח האנומולוגית שלהם (עם ישראל- רנויחו וול הקר"ה) עם ישראל הוא בראש מעייניו של האל התלמודי, שכן היחסים בין אדם לאלוהיו הם היוצרים את המיתוס

הקבלה מפרשת את סבלו של הקב"ה כסבלו של עם ישראל, אך זאת עקב נחוקה של השכינה (רעיותו) משאר הספירות גירושין אלה עלולים לשתח מראהו וול האל ולארדו. ויחוק זה נקרא בקבלה "גלות השכינה"

ה. הרקע המקראי והוצאתו

תיאור המיתוס התלמודי והקבלי. כמלחמת פנים של האל באשר לגורל ישראל. יכול להיראות כלא מתאים יש לנו כאן ולגנול ושינוי אופי של דמות מקראית שקמנה תוצאות לכל פינותיה של דת ישראל

קו בולט בחורה הוא כי תולדות העולם הם רומח וגזרות ממאירי רוחו של האל. השרוי נימון ריחם דו-ערכי של אהבה ומח. וקנאה ושנאה מאידך. האל אוהב את האדם שיצר, אך גם מקנא בו ומפתד שזה יתורה בו ולא יעניק לו אהבה וכבוד כמו שהוא רוצה. לכן, כדי לדבור על יצר קנאה זה (השמדת הבריאה) הוא לוקח נבחורים וויאזרו כשבילו את כל בני האדם וישכבו את חמח הקנאה. ורוחף יקייחו קיח (פרד משל עצמם חז"ל אהבו מיתוס מקראי זה, ואף הרחיבו אותו. תוך התעמקות באופיו וול האל החוננית שוכמקרא לגבי שמות פנולותיו של האל שמחליפות את שמו. פתחו את הפתח לדיון המיתי הנרחב פשטות מיתית זו אינה מצוייה בספרות הקבלה. שכן בהיותו גמיש מחזק לא רק פן רגשי של כבוד כי אם גם פסיכולוגי. רחוקותו רחם התורה נוהגת בלשון כבוד

לאחר סיפור הבריאה, האכילה מפרי עץ הדעת והגירוש מגן עדן. מתחילה ההיסטוריה האנושית הארוכה בה האדם חוסא, האל מענישו. ובוחר לו רק את האהובים עליו. מאהבת האבות נבחרו הבנים עם ישראל, להיות עמו של האל מצב זה וול הקדרה ופשיח המצוייה בקריאת שמע, יכולה להתפרש כאהבת האל של העם וולו דרלליוח, או כאהבת האל עיי כל יחיד ויחיד, עד כדי הקרבת נפש

לצד האהבה ישנה גם קנאה. המסכירה את חוקה וול אימור טרודה זרה. נוכל לומר כי דעיון המווחיאיחו אף הוא נועד כדי לפייס את האל הקנאי (הקנאה בוסלה ברבות הימים, שכן בוסלה החיאיחות ווקיימים בכלל אלים אחרים)

הקנאה מובילה לעם, אותו מפייסים בעזרת קיום המצוות. לעיתים ההגנה מפני זעם הינה זעמו של השמן או של מחיקים (אך ויחן לפרש ששן כמידת הדיון של האל) קושי רב ישו רהזרח הרנו וקולה. ויחן זו ירולה להיות דואליסטית או מוניסטית

לסיכום. בהכניסנו פילוסופיה לפרשנות מיתית, זו תתקיים כל עוד היא מחזקת את וויקריו מלכות האל ורגשות האהבה והיראה אליו. בהילחמה כנגד שאר המיתוסים; אולם, אם תפקיט זאה הפילוסופיה, רלוחר הפיכת האל לדעיון מופשט, יצאה זו כנגד מטרתה היסודית המקורית. שכן דת זו מיוסדת כולה (ול הו ריחח ועל החסר שבין אדם תתאה ובין אדם עלאה

nek/58

על דעת, עונשו חוץ והאדם כצלת אלוהים בספרות חז"ל / יאיר לנברווים

"דיני הנפשות" בהלכת חז"ל מושגתים על הבנתם את הרעיון המקראי בדבר בריאת האדם בצלם אלוהים כל אלה, ובמיוחד עונש המוות ופרטי ההליך הפלילי המקדים אותו, עוצבו לאור המשמעות שייחסו התנאים להיות האדם בצלם אלוהים

א. צלם אלוהים בספרות התנאים - קודי מתא

מקורה ושל חפיסה בדבר האדם רצלה אלוהים במסופוטמיה ואולי אף במצרים העתיקה. שם הוא יחד ללך בלבד, כלומר המלך הוא דמותו של האל. לאור הוזה זו, נראה כי החחוללה דמוקרטיוציה רחוקה של הרעיון הזה: לא רק המלך נברא בצלם האל, האדם- כל אדם- נברא או נולד בדמותו. ולכן נועד לשלוט ולדחות בארץ כדי לפרש את בריאת האדם בצלם האל, יש לעמוד על שלושה תחומים: אנתרופולוגיה ותיאולוגיה ופרדומציה

אנתרופולוגיה - לפי התנאים, צלם כולל את כל מרכיביו של האדם (תודעה, אישיות וגוף) המתלכדים באופן אורגני. בשר דם האדם אינו מורכב מרכיבים שונים ומובחנים של גוף ונשמה. בשר ודם, כלומר שאין ביניהם דיכוטומיה עקרונית. האדם הוא ייצור מורכב ורב פנים, אך אחיד ואורגני במהותו. הנשמה הינה עיקרון החיים של הגוף, ולא כישות רלטי נשמית ונפרדת

תיאולוגיה - תפיסת התנאים את רעיון הצלם היא אנתרופומורפיה (צורת אדם). האל הוא בעל דמות ואישיות מלאים ומורכבים. כלומר אנשי ברבים מצדו. הדיבור על האל במונחים אנושיים אינו ושאלה או חליצה, אלא הולמת. כן וס בעניין הצלם

והור, תשוב לציין כי התנאים אינם רואים את האלוהות כאתרופומורפיות (דרך ההרהור) אלא את האדם כתיאומורפי (דרך ההוויה). לפי הפנתמולוגיה, שטענה הבנה מבפנים, אנו משליכים את האדם על האל, ואין זה אלא כהשלכה חיצונית לתודעה הדתית הגלומה כאן התודעה הדתית, כלומר הפנימית: מניחה קדימות עקרונית של האל על פני האדם; ולכן, אל לנו לומר כי האל הוא אנתרופומורפי, כי אם האדם הוא תיאומורפי. וזהו זה ונכבד בצלם האל. אין אנו מנסים להזניח את המימד האנושי ושל האל. כי את את המימד האלוהי באדם

פרדומציה - זהו היחס בין עצם, ובין דמותו, הנוכחות שלו. העובדה שעצם כלשהו משתקף בדמותו של אחר, הוא כאילו נוכח בו. הצלם הוא מעין שלוחה של העצם. זוהי תפיסת "הצלם לנוכחות" כלומר בשל הדמיון בין האל לצלמו, האל נוכח בו, באדם האדם כשלוחה של האל נול הארץ לפי תיאומופיית הצלם התנאים, בריאת האדם היא אורך גבוה (האל העציה עצמו עיי בריאת אדם שישמש כשלוחה שלו על הארץ מכאן נובעת החשיבות העצומה של האיסור לשפירת דם. מחד ולהצבת הפרייה והרבייה, מאידך

מבחינה תיאולוגית (אל-עשייה, כלומר פעולות של האדם על האל לחנון האל. שמטרתה לנעצמו להגדרו או למנוע היחלשותו), איסור אל תעשה הינם תיאולוגיה מונעת כדי לא לפגוע באל (שפיכת דם), ופעולות עשה הינו תיאולוגיה חיובית שתומכת באל, מעצמה ומחייבת אותו (פרייה ורבייה) אולם, עיניי הייתה קיימת מחלוקת בין התנאים בדבר היות האדם בצלם האל. המחלוקת העיקרית הייתה בין די עקיבא (בית הלל) ורין ר' אלעזר (רית שמאי)

ב. ר' טרפון ורבי עקיבא אומרים: "אילו היינו בסנהדרין, לא היה נהרג אדם מעולם"

ההליך הפלילי במסכת סנהדרין מתואר כ"דיני הנפשות". סדרי הדין לפיו אדם נידון ולפיו הוא מוענש הייחוד הוא רניקול לאדם שערר עבירה שעתשה חוץ משהרדונו אדם בעבירות אלה אין לביה"ד וויקול דעת לגרי נוושו עונש המוות הוא עונש חובה

המסכת מונה ארבע דרכי המתה: שקילה, שריפה, הרג וחנק. כאשר הראשונה היא ההמוה ביותר, ומסיפם עליה תלייה כעונש נוסף לעבירות חמורות במיוחד (נראה כי שאר דרכי ההמתה כבו משולבות בתוך ההמתה הראשונה). המסכת גם מסווגת את העבירות ומנוושו מיתה לדרכי ההמתה האלוונות החוראית עצבו את דרכי ההמתה רידי אדם כך שלא יגרמת פגיעה מחוויית בגוף השריפה והייתה שריפה פנימית ("שריפת נשמה וגוף קיים"); הסקילה המקראית הותלפה בדחיפה מגובה מוגבל, יצירת אופן המתה חדש- חנק (לפי המשנה, בה נאמר כי מיתה בידי אדם או כמיתה בידי שמיים- לא משאירה סימן על הגוף) במשנה, חלק המסיים את הלכות דיני הנפשות שעניינו מיתות רידי בית דין ואחר "סנהדרין הורגת אחד בשבזו וקראת תבלניה ר' אלעזר אחת לוורנוים שנה ר' טרפון ר' עקיבא אילו היינו בסנהדרין, לא היה נהרג אדם מעולם רבן שמעון אף הו מדבין שופכי דמים בישראל" תמוה בעינינו הדבר, כי לאחר מסכת כה נרחבת של עבירות ועונשי המתה, ייקבע כי הדשעת אדם והמתתו צריכה להיות נדירה, אם בכלל, כלומר לא רצויה העלייה בזמן שבמשנה זו רטאם הויה חנו וזה ספרותיה המרמאת התנדחה עקרונית "הולכת ונוררת" לעונש המוות

ישנן מספר מהמורות שהליך זה מערים לפי התנאים, כדי שנוכל להרשיע אדם ולמצאו חייב בדין. הם:

1. רהבדל מן החוק המקראי ההלכה התנאים אינה מחילה חובה להמיד לחובת הנאשם רדינו נפשית
2. התנאים הנחילו דרכים נוקדניות בחקירת העדים בדיני הנפשות (לפרטי פרטים) ואם משהו לא היה נכון היו אלה נפטלים
3. ראיות נסיבותיות אינו קבילות, ובוודאי שלא ניתן לבסס עליהן הרשעה
4. הודאת נאשם אינה קבילה, כלומר שאין הפללה עצמית
5. קיימים כללים גורפים לגבי פטילת עדים
6. נועל הכל: התראת הנאשם ניי העדים לפני מונות העבירה היא חוגאי להרשעו

כל אחת ממגבלות אלה עשויה להכשיל הרשעתו של אדם, וכולן יחד מונעות אוחה כעונש לחלוטין לנתיחים וכל להכין את תפקידו של ביה"ד כמציל מעונש מוות יותר מאשר לשפוט אוחו דעתם של ר' טרפון ורבי עקיבא לא הייתה מקובלת מאד. הם כעצם ויתרו על התועלת החברתית, להרטיע עיי מימוש עונש המוות, לפחות לעניין של "שופרי דם" או "הורג נפשו" ר' אלעזר אימד כי אף שעתש ההמתה אינו ראוי, הוא מוצדק, כלומר רק עבריינים רוצחים במישור החברתי נדרשה המתתם. מחד, אך ר' אלעזר רבן שמעון לא מציעים פתרון חלופי להליך הפלילי ולמטיגיו. שיעמיד לדין מוות רק יוצאים

אנו רואים כי ההסתייגות של ר' עקיבא ור' טרפון מעונש המורה איוו חן המענה שהוא איוו יעיל. אלא מכוח התפיסה שהאדם נברא בצלם האל

ג הקרה האחר על דמם של רשעים ושופר

ר' עקיבא מסיק כי נתיב הפגיעה באדם רחוק כפגיעה באל הנורח רחמותו "דמות" רחוקה גיוזופרש כהשתקפות אובייקט בעצם אחר, או כתבנית. המורה על האובייקט עצמו ר' עקיבא מחייב את אף הוא לפי השני של דמות, אך מחיל אותה לא רק לאל, כי אם גם לאדם הנרצח העשוי בדמות האל. ר' עקיבא בעצם מקבל את הרעיון כי האדם נתפס כשלוחה וול האל ולכן פגיעה באדם = פגיעה באל. האל והאדם ראוים קיים יחס וול תלות ביניהם. פגיעה בדמות "למטה" מהווה כרסום בדמות "למעלה" מעשה רצח מתואר כתיאורגיה שלילית, הממטסת בדמות, ולכן ממטסת באל.

ר' עקיבא בעצם אומר, שאין כל הבדל בין מיתה של בית דין ובין מיתה של רצח. כל הרגה מכוסמת באל. ולכן יש להיחזק מהן בכלל.

ר' מאיר מכנה המחיה וול רשע כשפירות דמים (הכותרת). כלומר תחמת בית דין, זה וול מי שגיון ספק כי חסא כמות כרצח גם דבריו נגזרים מרעיון הבריאה בצלם ומבוססים על דבריו של רבו. ר' עקיבא מנגד, כחובו, עומד ר' אלעזר. הרואה בהמתת הרשע "כביעור הרע" היגורם לסוגיה לבוא לעולם. ר' אלעזר מתווד להווקפה התיאוסופית בחייו ר' עקיבא רחושורו רואה ר' אלעזר כי מי וונמנע מפרייה נררייה. כמותו כשופר דם (זאח הוא לוחד מרו אשית ס. 6) הוא מתעלם במכוון מן התיבות שבתווד בפסוק זה.

ר' אלעזר קושר בין האיסור ההלכתי לחסר בני אדם ובין החובה להרבותם. אך לכל אלו, לדעתו אין כל קשר טח רעיון הבריאה בצלם. הוא בעצם מסתייג מן המובן האייקוני-תיאורגי שמייחסים ר' עקיבא ובני חוגו לאל נראה ה התחלוקת בין השניים לגרי רעיון הבריאה כאילת נומדת ביסוד גיוזופיהו השונות לעונש המורה ר' עקיבא. שמאמץ את רעיון הבריאה בצלם, רואה בשפיכת דמו של כל אדם, מעוט הזמות ולכן אילו ישב בסנהדרין "לא היה נהרג אדם מעולם". ר' אלעזר לעומתו, שולל תיאוסופיה זו, ולכן אין הוא מוצא סיבה שלא להמית. מיחה בית דין איוה ממטסת את הדמות ורקמה של רצח היא התמטת שפיכות דמים (אמצעי הרחנות).

ר' עקיבא, ברדיקליות שלו, בעצם הופך את מענות המקרא כי שפיכות דמים יש לנקוט

עניינים - ?
 כמות אדם
 תיאוסופיה
 ר' עקיבא
 ר' אלעזר
 ר' מאיר
 ר' טרפון
 ר' עקיבא
 ר' אלעזר
 ר' מאיר
 ר' טרפון
 ר' עקיבא
 ר' אלעזר

ד "דמות" דמו ייחודי

הפחוק "שופר דם אדם באדם דמו יישפך" כי ביאלת אלוהים עשה את האדם" נומד במקדה וול הברית בין האל ונוח לאחר המבול. המכוננת מעין "סדר עולמי חדש" זהו מעין עיקרון היסוד של החוק הפלילי במקרא. זוהי התכרה המקראית כי לחיי אדם אין שיעור, והביטוי שניתן לכך הלכה למעשה, הינו שזין רוצח הוא מות זהו חטין פרדוקס - רדי לכשא את קדושת החיים. המקרא מצווה על ומילתסו הלך מחשבה זה נועד למירוק "הזהמה" שגרהה שפיכת דם. זהו אמצעי מניעתו בהבטתו. חניף ביגמר.

ואולם, יודעים אנו כי ר' עקיבא חזר תחת עונש זה. לדעתו בפרדוקס עצמו. בהנמקה עצמה לעונש המורה (בריאה בצלם) יש כדי להפוך הודאה זו על פיה. כבר נאמר כי מי ששופר דם "ממעט את הדמות" (רוצח). ולכן גם עונש מות עיי ביה"ד (ציחה) הינה תיאורגיה שלילית. ר' עקיבא מנסה לרחל את הפרדוקס עיי חידודו והפיכתו לבלתי וסרל, עד כי נראה רי שום שיקול איוו ימנע ביטולו של עושו החוות.

נעשית כאן הכללה - התנגדות לעונש מוות לא חלה רק על רוצח. כי אם לכל חייבי מיתה בייד משנתו של ר' עקיבא הינה הבנת לשון הפסוק כמשמעו. עיי הצדקתו של הפסוק הוא מסתייג מעונשו.

יארר חיינו פרשנות אחרת- דמו וול הנרצח נשפך. לא רק מן האדם. אלא גם מן הדמות. (עין האדם נמת בה ומהווה אירר וולה. הוא בעצם אינו קורט ראן עונש מוות, רי אם מספק מצע תיאוסופי- תיאורתי וול חומרת המעשה ימעוט הדמות). זה פותח פתח להסתייגות של ר' עקיבא מעונש המוות. ויכול להצדיקה ללא הפרדוקס הווה אומר: "שופר דם האדם (הנרצח). באדם (דמות) דמו יישפך (הדם הנשפך)". כאו המילה "דמות" מחליפה גם את המילה "באדם" ולא רק את המילה "צלם", וורן משמעותה הינה אדם ואל כאחד.

נוכל להבין את מוזמעות דם האדם כקניינו של האל, כווייך לו, ולפיכך וויפרת דם אדם הינה כשפיכתו של דם האל וישום רעיון "הצלם כנוכחות".

נראה כי עונש המוות לא ניתן ככתובים עד לאחר המבול וסיפורי קין ולמר). נראה כי ר' עקיבא מנסה להחזירנו לימיה וול טרום המבול, וורן וראה כי האיסור על רצח אז היה מהסירה וי נברא האדם בצלם האל

ה מיתות בייד וכיסולו (הלא פורמלי) של עונש המוות

ר' עקיבא ובני חוגו מסתייגים מעונש המוות אך אין הם מבטלים אותו באופן פורמלי. שכן זוהי סתירה גלויה לתורה על כן, נקפו הם כמכשולים רבים, שההלך הפלילי מציב, רדי להציל אדם ממתה. לפני הרשעתו דינו הנפשות בחק. התנאים מוזארים לפי חפיסת הצלם. החואים בעצם חטארים את מיתות ביה"ד ולא מתעיס אותן, ובכך בעצם מובילים לכיסול (לא פורמלי) של עונש זה.

זהו פרדוקס - נקבעות דרכי יישום שבעצם לא מיושמות. הם נמנעים מלפגוע בצלם, ונגן לשמר על חיוניותו. דבר שיגן נח על תבניתו.

ו מלקות כהחליף למיתה בידי שמיים

כיצד ממלטים התנאים מיתה שכזו המצוייה בתורה עיי מלקות המהלך הפרשני שהם מציעים הוא כי מלקות כרוחה את הקביה למחול לשוגג שלקה ולכסור אותה ממורת. מלקות הן מילוט מעונש המוות. מהכפרה הינה תרעור למימוש.

אנו רואים קו ברוד לכל אורך המאמר - כל ההסתייגויות שנעשו לגבי מיתות בייד ושמיים. הינו מאמץ לצמצם פגיעה באדם ובעיקר את מותו זהו רעיון הבריאה בצלם כנוכחות התיאורגיה השלילית מאפשרת וכופה את התרחים להתערב ביחס וורין האדם והנורא ולתקנם עיי כפרה. החרת עונש המלקות במורת רטח מונעת מיחה נוספת ופגיעה נוספת בדמות האדם. שהיא היא דמותו של האל. אין הקביה נול לפגוע רעצמו, ולכן ביה"ד ישעה זאת בשבילו, וכיוון שהוא מסכים לכך, הוא גם "מסכים" לפסור אותם ממיתה בידי ביה"ד עיי מלקות.

לכל אורך חזונית מכות של מסכת סנהדרין נראה קו שול עיקרון ההצלה ממוות בידי תרמים. בשם עיקרון הצלם: בהרכב ביה"ד ("הוצילו עדה"): אינם על עדים כי גודלו של הנאשם תלוי בהם. הוזהות האל עם התלוי וצערנו כי נתלו רשעים: דברי ר' עקיבא ור' מרפון בסוף המסכת מימרה אנדית כי מלקות פוטרת חיטה בידי שמיים התרמים מראים כי תפיסתה לגרי חיתת ביה"ד חלה גם על חיטה בידי ושמים. כלומר חלה על משנת סנהדרין מכות כולה

ז "עין תחת עין" - סמור

התנאים כאן ממידים את איות החורה של מידה כנגד חידה. בפיצוי כספי זה המוון ימיו של כל מה שנאמר לגבי מיתת בי"ד וחפיסת ריאת האדם בצלם האל (אם הם נמנעים מלהחית חזית על אמת כמה ורחה שיימנעו מלהמית חובל) למרות שאין מקורות לגבי דיני חובל. נוכל להחשיב ולקשור "מכה נפש" רגונחן מוס" ולהענישם באותו אופן- לא כחיטה גח כריתת איבריו של חובל נחשבם להווחחת הצלם זהו המוון קיום רעיון וחיחה הו"פ שראינו לגבי מיתת בי"ד כדחת איררי אדם חי פוגעת בממדיו האחרים. ודרך גם באל

ח סיכום נכמה הערות היסטוריות

קשה להצביע על הזמן בו החגבשה הסתייגות מעונש המוות במסורת הרבנית הקדומה. כמו כן, לא ררה חיה הסיבה להסתייגות (תיאוסופיה או זהירות במפוי הרשעת שורא) כאשר אנו פונים לר' עקיבא הכל חמרחר - הסתייגות ברורה מעונש המוות, לפי רעיון בריאת האדם בצלם האל במובנו האייקוני כל רצת "ממעט את הדמות", ולכן יש להימנע ממנו וורל לקרונ רי תיאוסופיה זו נמפחה רהדרנה. החל חיתי הלל והתעצבה רחלואה רק לאחר ומה דורות אולת, וד"כ עיצובן של דרכי החיחה מלמדות אותנו רי רעיון זה מיושם רקקי החואים לאחר החורבן נדאה כי הסתייגות מעונש מוות בעת העתיקה ייחודית להלכת התנאים ולהגותם, וכר גם פירושם לרעיון הבריאה בצלם האתוט שלהם מתקבל על הדעת היות שהשקפת העולט הסאירה אותו הוא רעיון בריאת האדם בצלם אלוהים

13/59

ב"ה

סיכום העאמר-אדם דם זמות על מיתת ההרג בספרות התנאים-יאיד לורכרבוים

התנאים עיצבו את דרכי המתת ביד באופן שיפגע כמה שפחות בגוף הנידון גם אם שרפת הגוף המידר בשריפה פנימית וס הסקילה הוחלפה לדחיפה מגובה כדי למנוע פגיעה בגוף. הם גם עיצבו באופן המתה חזון שאין לו זכר במקרא- חוק מיתה זו נמנעת לחלוטין מפגיעה בגוף מדובר שם על מחיתת הרל מ-2 צדדים היא נלמדת מיתה ביד שמים-כמו שמיתה ביד שמים לא משאירה סימן. כך גם מיתה ביד אדם לא בכל מקום בתורה שלא כתוב איוז מיתה. הכוונה למנע עיצוב דרכי המיתה מושפע מרעיון הבריאה בצלם אלוהים גם גוף כלו להנדרת צלם ולכן יש לשמור עליו מיתה הג היא יוצאת דופן כי היא רח פוגעת בכל מקרה. זה שהיא יוצאת דופן לא סותר את עיקרון שמירה על הגוף במיתות אחרות. בהרג מחייבים את ראש הנידון או קוצצים אותו יש מחלוקת בכ"א ברוב שזו מיתה חריגה. מדוע?

אולי קצת חזון
רצח - אדם
הוא מוזהב עם הנפש והיוניות
רצח מקורב כשפיכת דם ועונשו זה גאולה דם- ספר דברים
מקור דין הסיף-הרג רדי ללחוד את דין הסיף א.א לעשות היקש. אלא צריך ללמוד זאת במישורין מהכתוב זה מראה את ייחודה של עבירת הרצח המקור הוא הפסוק " באדם דמו ישפר" הכוונה של הפסוק זה שבאדם ברואת יושף הדם-דין מיתה רדי אדם. בגלל ושאופן ההמתה זה כשפיכת דם מתחייב את ראשו בסוף זה "מנקה" את דמו. אופן הכפרה בדם מתקשר למידה כנגד מידה

המיתה
היא פחות משמעות
היא פחות משמעות
היא פחות משמעות
היא פחות משמעות
היא פחות משמעות

הדם במקרא יש היתר במקרא אחרי המבול לאכול חיות אך יש איסור על אכילת דם ואיסור ושיפוח דם - רצח מי שאוכל דם או רוצח עונשו מוות זה נובע מתפיסה שמוזהה את נפש החי עם הדם החיות חריג נול שפיכת הדם. אנו רואים שלדם יש מעמד יחיד. הוא מוזהה עם הנפש והיוניות. רצח מקורב כשפיכת דם ועונשו זה גאולה דם- ספר דברים

מקור דין הסיף-הרג רדי ללחוד את דין הסיף א.א לעשות היקש. אלא צריך ללמוד זאת במישורין מהכתוב זה מראה את ייחודה של עבירת הרצח המקור הוא הפסוק " באדם דמו ישפר" הכוונה של הפסוק זה שבאדם ברואת יושף הדם-דין מיתה רדי אדם. בגלל ושאופן ההמתה זה כשפיכת דם מתחייב את ראשו בסוף זה "מנקה" את דמו. אופן הכפרה בדם מתקשר למידה כנגד מידה

בחזרה למשנה לשם ענין שדם מקפד כשמתייחס א הראש, לענין הכפרה של הדם בקורבנות - הכוונה לדם הנפש- הדם שיוצא מהבהמה כמקפד יוצאת גם זה נוגלה מרופה חרפו על ושיפכות דמים (נוגלה מרופה זה באומר מוצאים גופה ולא ידוע מי הרג. או מוציאים עגלה לנהר ועורפים את ראשה רכמרה) דין ההרג חל על כל רצח. גם כזה שאין בו שפיכות דם ממש. עגלה מרופה לא פוטרת את הרוצח מעונש מוות. לכשימצא יש דרשה שאומרת ששפיכת דמים מסמלת ומסלקת את השכינה. דין הרוצח קשור קשר חזק לסיב העבירה שלו יש גם דרשה שאומרת שבגלל שהאדם נברא בצלם אלוהים, יש בו איזה "חומר אלוהי". וכשהוא נעפך, צריך כפרה בהמתת ההרג. בגלל אופן ההמתה המיוחדת רחם מקורב וחוזה התואה לא יכולים להחליט על עיצוב מיתה אחרת. פחות פוגעת. התנאים משווים את אופן ההמתה מסיף מדין עבד שנרצח כמו שאח דמו צריך לנקום. ק"ו דם של בן חורין שנרצח

לסיכום: מיתה ההרג היא חריגה לרל וואר החיתוח. היא ולמדח מחכונות המיוחדות של העבירה שעליה היא חלה- ושיפוח דמית. רצח הרוצח מקפד על שפיכת דם הנרצח זה חל גם על שפיכת דם וול מרד לחרוח זאת. חכמים כן מנסים לצמצם את הפגיעה בגוף. גם פה, כמו שנראה כעת

חכמים קובעים שבהמיתה צריכה להיות בסיף. כי כך ימנע ניוול של הגוף. לכן הם בוחרים באופן המתה זה. ששונה מאופן המתה של עגלה ערופה. ר' יהודה אומר שצריך להגיד בקורבן. ר' יהודה פוחח מיתח משמעות לעיקרון מניעת ניוול הגוף. למרות שהיינו תאפיה וייתה מימנו של עונש המוות לפחות לגבי רוצחים. למעשה סנהדרין שהייתה הורגת פעם ב-70 שנה הייתה נקראת חבלנית. משפט זה נמצא במשנה לאר פירוס דרכי ההמתה. למעשה. משפט זה לא מפתיע בגלל כל המכשולים שצריך לעבור בשביל להשיע. משפט זה חל כמובן גם על עבירת ההרג. מנגד, יש דבנים שלא מורויה לוותר על התועלת ההרחעתית והמניעתית בהרג ר' עקיבא למוחתם אומר ושיפוח ראדם, ונורא בצלם האל. קל לקשר בין דרשות אלה להסתגלות התנאים מעונש מיעוט של דמות האל שבאדם יש פה קשר בין מיעוט הדמות שלמעמדו האלוהי של הדם גם במכילתא כתוב שמי ששופך את דם האדם כאילו ממעט בזמות ה'. קל לקשר בין דרשות אלה להסתגלות התנאים מעונש החיות. זה ר' לחנוונה אח ושיפוח דמים גורמת למיעוט הדמות וסילוק השכינה. אין למעשה הנדל דין מיתה שהיא "מוותרת" למיתה "אסורה" אם זה נרון. אז למעשה רעט און דואים זינוג גיו רעיון הבריאה בצלם לבין הסיבה למיתת ההרג. לא משנה מה התפיסה שניחם לענין הדם וכפרה בדם. שפיכות דמים. גם ע"י ביד. "מעטפת את הדמות"

המחלוקת בין ר' יהודה לחכמים ר' יהודה מודיף מיתה רקופיץ. אך חרמים אומרים שזו מיתה מנוולת. ולמעשה המירה ויהוא כחר במיתה כזו זה כדי לא למקות את הגויים כאופן הריונות זה כי בחזרה כתוב ובחוקותיהם לא תלכז. הוא מעדיף עיקרון זה ע"פ ענינו הניחול

הרמב"ם על הצלם אלוהים: פילוסופיה והלכה - עבירות הרצח, הדין הפלילי ומונש המוות/ אידי לזכרוני

פירושו של הרמב"ם ב"מורה נבוכים" את פסוקי בראשית לענין בריאת האדם יצאם אלוהים הוא נקי מוצא למהלך כולל בו העניק פירוש פילוסופי-אריסטוטלי לקטנו היהודי. נראה, כי הרמב"ם בעצם נגזר את פירושו של התנאים לרעיון זה ע"י הבנה זו אולי נוכל ליצור זיקה בין מפעלו ההגותי-פרשני ורין יצירתו בתחום ההלכה. הרמב"ם רואה עצמו כפוף לסמכות הברורה של המשנה והתלמוד הבבלי, ולכן השקפה חדל כ"כ חיינית לבחינת יצירתו. הדין יעשה בשני מישורים- עיוני והלכתי- וישו בין דברי הרמב"ם לתפיסות והלכות הרווחות בספרות חז"ל

א 'צלם' - השגה שכלית בפועל

רעיון הצגת הצלם דן הרמב"ם רתיסה האנדרופוטורית הנסה של האל (נ"ל) וזוהי תחושה לא צריכה קווי מיתאר אנושיים. זוהי הגשמה ברורה של האל. זוהי מבבלה אינסלקטואלית (בני אדם אינם יכולים לדמות מציאות לא גשמית) הוא מבחין בין צלם לתואר: תואר הינו קווי מיתאר של עצמים נשמיים, צלם הינו צורה במובנה האריסטוטלי - מהות הדבר הגדרתו אולם נראה כי הוא מתווך "צלח" תיחואר" (תו פנוולח רחומה ונריות) רק מי שבאמת מבין יידע כי יש ביניהם הבדל) הצלם הינו השגה שכלית - מהותו של האדם היא בשכלו, במה שהוא חוץ וצילם של האל באדם הצלם באדם אינו פוטנציאל שכלי אלא שכל בפועל. כלומר שכל המשיכל ללא תיוד החושים/ זמיון (השכל הנקנה שאינו זקוק לגוף או לבוח הויף) ע"י תפיסה הצלם כשכל בפועל, בעצם תופס הרמב"ם את האל כשכל בפועל (העניין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא והוא אמתתו) זוהי תפיסה תיאולוגית-אנתרופולוגית הרמב"ם קובע כי באדם מתאחד מושג ההשכלה (שכל נקנה) עם השכל בפועל. זמנו נזל הוא מהאל. שהוא שכל בפועל בלבד.

מדוע בוחר הרמב"ם לעסוק בתחילת חיבור זה דווקא בעניין ביאור מונח הצלם? זוהי מעין הצהרת פתיחה לתיכוד כולו לאחר זאת יוכל לעמוד על מהות האדם וייעודו (השגת המושכלות- השכל הנקנה. כלומר קניית הצלם) לתפיסתו. לפני שאדם הופך לשכל נקנה הוא אינו כלל בצלם האל. ליתר דיוק הוא רק תבנית עשירה רק אם האדם הוא אלוהי (בעל שכל בפועל שכל נקנה) הרי הוא אדם. ע"י הצלם. האדם אינו רק רשולחה וזל האל. אלא התלכדות עימו. דברים אלה מונגדים לפרשנות חז"ל

ב הצלם - התלכדות עם השכל הפועל (מלאך אישים)

אבקש לדבר על הפן האונטולוגי של הרמב"ם בפרווגוהו לדורי הרמב"ם. רל השכלה הינה התמזגות של המושכל (צורה) בשכל, גם של אובייקט נשמי ההווהלה מומונה הפיכת המושכל נצמז לצורה נבדלת השפע השכלי מכונן את האדם באשר הוא אדם (השכל הנקנה, ב"פועל", אולם התלכדותו עם השכל הפועל הופכת אותו לצורה נבדלת. הרמב"ם מבהיר כי השכל בפועל שייך לצלם האל. והשכל הפועל שייך לצלם החולק, ילה האל חוזמזג במלאך ונוצר השכל הפועל. כלומר אדם. בצורה נבדלת ומיוחדת לרן אחר כבר הרמ"ם כי האדם (שכלו) נברא בצלם המלאכים

ג הרמב"ם וחז"ל על 'צלם אלוהים' - דין השוואה

גם חז"ל הם הרמב"ם מעניקים לרעיון בריאת האדם בצלם האל מעמד מכונן כלומר שהאדם הוא רעיון ואבחה של העולם העליון, אולם נדוין קיימים הבדלים עמוקים בינם והם

- 1 הרמ"ם רואה את הצלם כשכל. המאפיין את מהותו של האדם זוהי גישה אנתרופולוגית דואליסטית, שרואה בשכל הפועל כדבר שהוד שאין לו כל מידת גשמי - אותו נפומז פ"א אנתרופופאטי: תכונותיו הנפשיות והגופניות, של האדם זוהי אנתרופולוגיה מוניסטית שאינה מבררת באדם תכונה מסוימת וממקדת בה את מהותו/אנשיותו האדם. לפיהם הוא ישות קונקרטיה. אורגנית על גוף ונפשו, כלומר קיום גוף ונשמה יחידו לפי הרמב"ם. צלם האל אינו נסוב על האל עצמו הוא מייחסו למלאך. ששכל הפועל הוא לא יהפוך לשלוחה של האל, כי אם לשכל נברא, כשלוחה של העליונים לפי חז"ל הצלם הינו שלוחה של האל
- 2 לפי הרמב"ם. קיימת התמזגות מלאה של השכל בפועל עם המלאך (יצירת השכל הפועל). ואז הוא מתלכד עם העליונות: גם חוזמזג על קיום נפרד ממנה לפי הרמב"ם. וכישת שכל נקנה (הצלם) הינה מפעל חיים. כלומר פעל רב. ולכן כל אדם שונה ממשנהו, לפי מידת רכישתו. לפי חז"ל, כל אדם נולד בצלם האל. כלומר דבר הנתון באדם מעצם טבעו וקיומו. כלומר שווה אצל כל לפי הרמב"ם. מתי מעט רוכשים בפועל שכל נקנה כלומר שווה רק שאיפה שאינו לה מימוש חציאותי, ולרן וראה לו כי קרוב לודאי אין אף אדם בצלם אלוהים אין בפרשנות הרמב"ם שום מידת תיאורית קניית שכל נקנה הינה צורך האדם ולא צורך גבוה. חז"ל לעומתו. דורשים מידה תיאורית רבה של מצוות רבות הקשורות לאל, ולכן גם לצלמו

ד ההלך הפלילי, מיוחד ב"ד ועונש מוות

נראה מיד כי הרמב"ם אינו כופר במסורת התנאית ואף ממשיך אותה. הוא דק מוצא ליה טעמים שונים מבחינת רעיון הצלם. ובכך גם מפרש את רעיון הבריאיה בהכרעותיו ההלכתיות רוב ההלכות של ההלך הפלילי נקבעו כחריגים שכתעם ומבזלית את האפואורית לחיוא ואשם חייב ולמשש את דין ומוחו החווה הרעיון של התנאים (ובעיקר של ר' עקיבא) הינו כי צלם האל נכתב באדם הנושוי רדחוח ומיתה של אדם- כל אדם- "ממטטת את הדמות" סדר התנאים המתנגדים נעשה במדרו כדי להביע התנגדות עקרונתית והולכת וגוברת לגבי עונש המוות

צ"ל ה"ה = צלם האל = השכל הנקנה (השכל הפועל) = צלם האל

אם אדם נשמה - המלאך = צלם האל

אדם נשמה - המלאך = צלם האל

אדם נשמה - המלאך = צלם האל

צ"ל ה"ה	צלם האל
צלם האל	צלם האל
צלם האל	צלם האל
צלם האל	צלם האל
צלם האל	צלם האל

התנאים

רמב"ם -
 אדם שיש לו רשות
 על אדם אחר
 יכול להטות את
 ידו וזוהי רשות
 רחוקה
 רמב"ם -
 אדם שיש לו רשות
 על אדם אחר
 יכול להטות את
 ידו וזוהי רשות
 רחוקה

רמב"ם -
 אדם שיש לו רשות
 על אדם אחר
 יכול להטות את
 ידו וזוהי רשות
 רחוקה
 רמב"ם -
 אדם שיש לו רשות
 על אדם אחר
 יכול להטות את
 ידו וזוהי רשות
 רחוקה

רמב"ם -
 אדם שיש לו רשות
 על אדם אחר
 יכול להטות את
 ידו וזוהי רשות
 רחוקה
 רמב"ם -
 אדם שיש לו רשות
 על אדם אחר
 יכול להטות את
 ידו וזוהי רשות
 רחוקה

לעניין הרמב"ם כיוון שהוא מתנגד לפרוורות זו של צלם ייראה שהוא אולי חומך רעונש החינוך אך אין דרך הדבר הרמב"ם אינו מסתייג מעונש מוות אך מבקש מביה"ד לנהוג מתונים ואיפוק בדיני הנפשות כדי למנוע המתת חיים ממשע הרמב"ם רואה רעונש המוות כאמצעי יעיל וחיובי לשמירת החוק והסדר לעניין הצלם לדעתו חזיל סבורים כי לאדם רצון חופשי והאל משגיח החעלה ולכן גומל להם או מרנו להם (הושגחה ממטלה למטה ראשר האל יודע ומכיר כל אדם וגומל לו לפי דרכו). בעניין האדם הוא זה שיועד את האל (את השכל הפועל) זה מעניק לו יכולת לראות את הנולד וכך להתחמק מפגעים ופרוות ההשגחה עליהם לדעת הרמב"ם הינה רחיצה בה שופעת עליהם השכלות האלוהית. מה חושבתה הרי מאדם לאדם האדון המושגח הוא מי שהגיע לדוגת שכל הפועל כלומר מי שהוא בצלם האל להשגחה על האדם. השכל הפועל של האדם ונוכח בו משגיח על עצמו לסיכום נקודתו- לא האל משגיח על האדם. השכל הפועל של האדם. ונוכח בו משגיח על עצמו בעוד שחז"ל מפרשים כי האל נורח בכל אדם. ולכן יוש להימוט גם מלהרוג נורווייט. הרי לפי הרמב"ם במי וואין בו השכל הפועל (כלומר ווהאל לא וורח בו). אין מניחה להמיתו מי שאינו מושגח ע"י השרל הפועל (שכולל מידת מה של השכל בפועל). אין בו נוכחות אלוהית. כלומר שאין הוא בצלם האל. ולכן הריגתו דומה להריגת בהמה רך מפרש הרמב"ם גויח כ"מי שלא נשלחו בו התרונות האנושיות". כלומר השלמות השכלית שורידעת הכרח האל הנוד. לטענתו אינו בצלם האל אלא רק תריות שניתן להשוותה לבעל חיים זה חסור ע"י קיום מצות כתנאי מוקדם והכרחי להשגת המושכלות. ומי שאינו מקיים מצות כאילו אינו בעל דעות אמתיות באלוהות. ולכן אינו בצלם האל מנגד. לדעת חז"ל גם הגויים עשויים בצלם ההיזקנות לעונשו מוות. חוץ קיום הסייגים ווהגיעו חז"ל. נובע מהפילוסופיה החזונית של הרמב"ם שלסון שנועד ליצור חדר. ע"י סילוק הנורמים האלימים והפיליטים שרה האמצעי הוא העונשה מוועת ומרתיעה אמצעי עיקרי כזה הוא עונש המוות כיוון ששלסון ההלכה מעמיד קשיים ומכשולים ביישום עונש זה. פיתח הרמב"ם שיטת משפט אלטרנטיבית - מיתה בידי מלך. זוהי שיטה חדשה ומקורית של הרמב"ם - דין המלך בהקוור הפיליטי כלבד. רעוד שלהלכה יש פן תברתי. וזכין אין היא מסוגלת ליישם את זה הפיליטי הסמכות וועמניק הרמב"ם למלך הורה מהלכת התנאית ואף מדין חורונו לרן ראה וזתליה ליחסים אף כן כאמצעי הרתעתי. שאין כל מניעת לבצע ההיתר ברור הצלם הינו רק בשכל. הגוף המלוי אינו אדם. אבל בהמה על צורת איש ותבניתו. התיאוסופיה נוול הצלם אצל חז"ל הושקעה יותר בנוהל ההליך הפיליטי חנחה את צורכי החברה הרמב"ם דחה תיאוסופיה זו ובכך איפשר למצב להחפף. וע"י יצירת רעיון הדון לצלם רעום לא חסח את האפשרות למימוש עונש המוות

כל המצוי

042503

042503

61 13

כ"ה

ענינים המאמר - צלם אלוהים ומצוות פריה ורבייה - חז"ל והמחברים - יאמר לזכרונם

*אחמיל נוה חירות הקציר שנמצא גם הוא בעיוני משפט לפוי המאמר המאמר מציון קומר בין פירוטו ושויתו לעיון רדיאת האדם בצלם אלוהים לעומת מצוות פריה ורבייה בחז"ל הרמב"ם יש יקנה הדוקה צל שניהם בין אנדה והלכה פילוסופיה וחוק התנאים אמרו שהאדם הוא איקו של האל וככה האל שוכן בו התנאים מבינים את מצוות פריה ורבייה כדיבר לצלמו ודמותו של האל יש אפילו אמרה שאומרת שמי שלא עוסק במצווה זו מבטל את הדמות יש לזה חולרה ו נול טילות גירונות הרמב"ם מפרש את ממד הצלם כמתיק מהאל כל ממד אנתרופומורפי הצלם לדעתו הוא השכל בפועל מצב שבו האדם הגיע לשלמות אינטלקטואלית בדרגה זו האדם מכיר את האל בשלמות שכלית בכל יכולתו מצב זה נקרא שכל מוקנה במצב הכרתי זה האדם מתייחד עם ישות שמימית-השכל בפועל הרמב"ם חושב שרק מעטים יכולים לרכוש שכל מוקנה - צלם אלוהים חז"ל לעומתו חושבים שכולם נבראים בצלם הרמב"ם חושב שיעוד האדם זה שלמות שכלית לכן הוא משב שמצוות פריה ורבייה דיוקא מהיה משול לממרה זו לעומת חז"ל שראו בה כחשוכה מאור הרמב"ם חושב שיש בזה תאוה זה משנה שקשונו לגוף לעומת שכל נקנה שזה נבדל מהגוף לדעתו מי שירדל לא לישוא אישה וירדל וללמד תורה כל הזמן אין זה בעיה מ שלא מסוגל לכן חייב להתנתן ולעסוק בפריה ורבייה

Handwritten notes in the top left margin, including names like 'פנחס בן יעקב' and 'הרב'.

בחזרה למאמר המקורי - פירושים שניתנים לרעיון בריאה בצלם מחייב התייחסות לאנתרופולוגיה תיאורתולוגיה ורפרזנטציה לפי התנאים האדם לא מורכב מיסודות מונים כמו גורופישה אלא יצור מורכב אך אחיד במהותו הנשמה היא לא משהו נפרד התנאים חורפים או דמות האל האנתרופומורפי האלוהות המשתקפת מדבריהם היא אנושית בעיקר והעלת דמות ואישיות-אנתרופומורפיה המונח צלם מבטא יחס בין אובייקט לצלמו זה מבטא תפיסת רפרזנטציה שהצלם הוא איזה קיום של האובייקט לפי התנאים יש נוכחות של האל באדם בגלל עניין הצלם על זה יש השפעה של הדינים הרמב"ם מתנגד ללחוס חכונות אנושיות לאל הוא אומר שזה נורע חשכל רפוי של האדם שלא מסוגל להבין את מהות האל לדעתו מה שמגדיר את האדם זה השכל צלם האל באדם הוא לא רק הפוסוציאל השכלי שבאדם אלא השכל בפועל לא כולם מסוגלים להוציא חוכמה גבוהה זו מהכוח לפועל לכן לפוי לא כולם נבראו בצלם כאשר האדם הוא שכל נקנה - צלם הוא לא רק קיום של האל אלא מגיע ממש לכדי התלכדות אתו האל לדעת הרמב"ם הוא שכלית טהורה שמאציל משכלו על ישויות שכליות נמוכות יותר לדעת הרמב"ם עבודת צלמים מושגת על תפיסה איקונית שאומרת שהאל נוכח בצלם בגלל הדמיון התבניתי ביניהם הוא אבל מבדיל בין צלם של עין לבין צלם אלוהים

Handwritten notes in the middle left margin, including 'הרב' and 'פנחס בן יעקב'.

גם חז"ל וגם הרמב"ם מסכימים שרעיון הצלם מבטא תפיסה שהאדם הוא כעין קיום של העולם העליון אבל יש ביניהם הרבה מחלוקות אחרות בעניין לפי הרמב"ם הצלם ממוקד בשכל לפי חז"ל צלם זה מכלול תכונות גשיות וגופניות של האדם זה כי הרמב"ם מרחיק ממושג האל כל ממד אנתרופולוגי לעומת חז"ל הוא גם אומר שכלם נבראים בצלם וצריך ללמוד הרבה כדי להשיג זאת לעומת חז"ל שאומרים שכולם נבראו כך ומה הם גם גזרתיים הרבה מצוות הם אומרים מצריך להקפיד על קיום מצוות פריה ורבייה כי או משכפלים את צלמי האל כעת נעסוק בדרשות שקשורות למצווה זו יש אמרה שכל מי ששופך דמים או לא עוסק בפריה ורבייה כאילו מבטל דמות מעשה רצח זה לא רק האדם אלא גם ביסוד הדמות לפי תפיסה זו אין הרדל בין מיחה רייד לרצח זה רי כל הריגה פוגעת ראל ואיך להיחונן מה רי שקירא אומר שאדם וחווה נבראו בצלם וכך גם כל מי שבא אחריהם שכתוב "נעשה" מפסוקי התורה אנו רואים קשר חזק בין עניין הצלם לפריה ורבייה יש דרשה שאומרת שמהות האדם ויחודו זה יכולונו להפרות ולהרבות את צלמו של האל בו עזאי אומר שהאידיאל זה לא רק כיבוד דמות האל בבחינת שימור הקיים אלא גם העצמתו והגברתו דוחתו ולמדח מפרקה פס א-ג נבראשית שם רואים שהאל הטביע בדמותו כבר מיון בריאת האדם מנגנון התרבות זה מרכיב מהותי בהמשך מסופר לנו שגם שת הולד יצלמו ורדמתו של האל ברכות חתנים מהברכה הראשונה רואים שבריאת האדם זה צורך של האל זה הכל לכבודו האדם נתפס כחכלית הבריאה הברכה השלישית אומרת שהאל יצר את האדם בצלמו שם גם כתוב "בצלם דמות תבניתו" המילה תבנית לא מחכרת בבראשית המשך הברכה אומרת "יהתקין לו תמו רון נדי עדי" אנושות זה אומר ש-הי' נרא את האדם כתבניתו וברא מצלע האדם את האישה כדי שיבנו את בנין הקב"ה לעדי עד זה מראה אין בריאת האדם בצלם מעצימה את הדמות כשמתבררים את הברכות רואם שבני האדם נבראו כדי לפרות ולרבות כדי שייבנו את בנין הקב"ה

Handwritten notes in the bottom left margin, including 'הרב' and 'פנחס בן יעקב'.

רי אליעזר אומר שאכן מי שלא עוסק בפריה ורבייה ראילו נוחך דחיה אך לא חריד את עניין הצלם הוא וכן גם בית שומאי מנתקים את עניין פרו ורבו מהפסוקים בבראשית על הצלם הלכות פרו ורבו הרבייה לא מנוסחת במקרא כמצווה זה נמצא לראשונה כמצווה אצל התנאים מצווה זו צריכה להתקיים בנישואין לכן כבר בברכת חתנים בחופה מצוין עניין זה יש בתוספתא חובה להינשא ולקיים מצוות פרו ורבו היורה זו גם ממילה מנרלות על חירוד רח/בן זו יש מחלוקת האם מצווה זו חלה על האישה אם אין ילדים במשך 10 שנים זה טיבה לגירושין עם סיגים בספרות התנאים מצווה זו מחעצמת עד שנאמר עליה שהיא כלל גדול טעמה של המצווה ללא קשר למחלוקת לגבי מתי הפכה למצווה הוא דחי אחד מעמודי בריאה בצלם זה רביית האדם יש מקורות שתומכים בכך שחלקם הובאו רי אליעזר ובית שומאי שלא מקשרים בין פרו ורבו לעניין הצלם לא ראו במצווה זו כעיקר הנישואין אלא זה חשבו שיש חשיבות בקשר עצמו בית הלל ו-רי עקיבא חושבים שטעם המצווה נעץ בעניין הצלם ושהו מעצים את דמות האל לכן זה מסביד מדוע מצווה זו הפכה לכ"כ חשובה

Handwritten notes in the middle bottom left margin, including 'הרב' and 'פנחס בן יעקב'.

צלם אלוהים ופריה ורבייה בהלכת הרמב"ם מה שמסתחר מאחורי פסיקתו השונה זה תפיסתו השונה על מונח הצלם הוא לא הקדיש למצווה זו פרק מיוחד בניגוד לאחרים אלא שילב אותה פרק אחד הוא פותח פרק זה ברשימת מקרים שפוסרים אדם ממצווה זו למשל אם יש לו כבר בנים ואשתו חדשה הוא אומר שזה חל רק על האישה הוא גם מרשה לדחות את גיל הנישואין מפאת לימוד תורה גם אצלו כמו אצל התנאים מצווה זו שולטת בקשר הנישואין אבל אצלו בניגוד לתנאים רעיון פריה ורבייה מתקשר יותר לסעם הדתי של תורה ועל ילדים בגיל מאוחר לאבא ולא מקשר לרעיון הצלם הוא אומר בניגוד לחז"ל שוחח לא נולד בצלם אלוהים הוא אומר שהמקרא מיחס את רעיון הצלם לשם בגלל החכמה שהשיג הרמב"ם נחזו פסוד לא מינשואין ולכן גם פריה ורבייה למי שחשקה נפשו בתורה זיכול ללמוד אותה כל הזמן אם יצרו לא מתגבר נוליו הוא מבחין בין תשוקה לאישה לתשוקה לחחיה לחרות שלפי זה הלכה אפשוו לעשרו-ו- פריה ורבייה

Handwritten notes in the bottom left margin, including 'הרב' and 'פנחס בן יעקב'.

מקום - 3/15
 5556
 35
 5556
 35
 5556
 35
 5556
 35
 5556
 35
 5556
 35

בקשר נישואין פסיקת הרמב"ם. שמסתמכת על ד' עזאי שלא התחתן ורק ע"י בחורה. (אך דווקא בן הדגיש את חשיבות פריה ודבייה ובזה השוני ביניהם). זה ניגוד לכל הפסיקה של אחרים בנושא זה בגל שהוא מיחס שחייבות רבה ללימד התורה, כי כך אפשר להגיע לשלמות שכלית, שזה יעוד האדם הוא אומר שפרנסה ונישואין מפריעים להשגת יעוד זה. אך זה מתאים רק לחדדי סגולה רב האנשים נשלטים ע"י התאוות, ולכן צריכים להתחנן

סיום אצל חז"ל מצות פריה ודבייה נובעת ממובן האימוני שיחסו לבריאה בצלם הנוולדה נועדה להרחיב את האל באמצעות ריבוי צלמו. לפי הרמב"ם אין קשר בין צלם למצווה זו, ובנוסף התאוות לדחף מיני מנוגדות לחזון שיחס לבריאה בצלם זה כי צריך להגיע לוולמות ומרלית, ונישואין ופרנסה מפריעים להשגתה יש ניגוד לפי הרמב"ם בין רעיון בריאה בצלם לדריית האדם וחואים החררהחית פיזית שהיא מושחת עליהם