

“מדה כנגד מדה” - עיון בסוגיות מכה אדם ונוקב שם ה’

“ואעבור עליך ואראך” (יחזקאל טז, ו), לא נאמר אלא על כנסת ישראל, שהיא שמחה בהקב”ה. כמו שנאמר (ישעיה סא, י): “שוש אשיש בה’ תגל נפשי באלהי” והקב”ה גם כן שמח בה שנאמר (ישעיהו סה, יט): “וגלתי בירושלם וששתי בעמו”.

וכי מאחר שישראל חביבים כל כך, למה מסרם ביד אויב? אמר ר’ חנינא: לפי שכל מדותיו של הקב”ה מדה כנגד מדה. בתחלה קודם שירדו למצרים היו בני האמהות מבזין בני השפחות, ולא נהגו בהם מנהג אחוה, והיה הדבר קשה מאד בעיני הקב”ה, והיתה רוח הקודש צוחת ואומרת (שיר השירים ד, ז): “כלך יפה רעיתי”. אמר הקב”ה, היאך אעשה להם שיקבלו בני השפחות? אורידם למצרים ויהיו כולם עבדים, ובשעה שאגאלם אתן להם מצות פסח, שיעסקו בה הם ובניהם ובני בניהם, ויאמרו כולם: עבדים היינו לפרעה - נמצאו כולם שוים. וכל כך למה? להודיע גדולתו ושבתו של הקב”ה לכל באי עולם, וידעו לעשות שלום בין בריותיו, לכך נקרא שמו שלום, שנאמר (שופטים ו, כד): “ויקרא לו ה’ שלום”.

אוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמוד תפ

א. הקדמה

ב. נפש תחת נפש - מבנה ראשון

1. פרשת משפטים

2. פרשת אמור

ג. נפש תחת נפש - מבנה שני

1. מקלל ונקב

2. מכה אדם

3. שפך דם האדם - אדם ואיש

ד. סיכום

א. הקדמה

במאמר זה ננסה לעמוד על שורשו של העקרון התורני הידוע - מדה כנגד מדה. כלל זה מגדיר תגמול או תגובה מדוייקים ומותאמים בשלמות למעשה הראשוני, המעורר. הכלל של מדה כנגד מדה חורז את המקרא וספרות חז”ל לא רק מבחינה **תוכנית**, תגובה א-להית למעשים אנושיים או תגובה בין אנושית בלבד, אלא אף מבחינה **צורנית**, טכנית, חלק גדול

מסיפורי המקרא, ואף דיניו כפי שננסה להוכיח במאמר זה, בנויים באופן של מדה כנגד מדה.

התועלת בהגשת התיאורים והחוקים באופן זה ברורה, מאחר שהיא מביאה לידי ביטוי, כאמור, צדק אבסולוטי, מוחלט. שהרי אין הוגן וישר מדין המתאים בשלמות למעשה שבעקבותיו הוא בא.

נביא כמה דוגמאות לכך:

מי שרצח - דינו מוות. יש כאן הקבלה ברורה בין המעשה שנעשה - נטילת חיים, לבין העונש - נטילת חייו של נוטל החיים.

ובהיבט רחב יותר - עם ישראל מפנה עורף לקב"ה, ומסרב לעבוד אותו ולשמור חוקיו כיאה לעבדיו של האל. ובתגובה אף הקב"ה מפנה את פניו מעם ישראל¹, וזונה אותם לטובת "חסדיהם" של האומות. נראה שכאן טמון יישום של מדה כנגד מדה עמוק אף יותר. על פי רוב, העזיבה של עם ישראל את א-להיו כרוכה בהתעלמות או הכחשת השגחתו יתעלה על העולם, ואכן בתגובה, הקב"ה מסיר את השגחתו מעם ישראל וכו², בחינת הליכה בקרי, על דרך מקרה, המולידה הליכה בחמת קרי.

אנו ננסה להראות שהעקרון של מדה כנגד מדה אינו רק מצוי מאוד במקרא, אלא למעשה מהווה את הבריח האוחז את כל המקרא כולו. אולם, על מנת לפענח קביעה זו ולהוכיח אותה, יש צורך בניסוח והגדרה של מדה כנגד מדה שלא על פי המודל הקלאסי, מעשה ותגובה, אלא באופן מתוחכם יותר, שלעניות דעתי מכוון לפשוטו של מקרא. לצורך כך נאחז לא רק בתכני התורה, כפי שרמזנו לעיל, אלא נתמקד באופן שבו התורה מנסחת חוקים ודינים, ובעיקר מה ההקשר שבו הם מובאים. בעזרת עיון זה נחשוף שמתחת לפני השטח של הנהגת האל במקרא, יש ל"מדה כנגד מדה" משמעות רחבה יותר, אשר תוביל אותנו להבנה מעמיקה יותר של פרשיות וחוקים.

יש להבהיר, שמחמת קוצר דעתנו וקוצר היריעה לא יכולנו להתמקד ולבחון את כל המקראות באשר הם, ואף לא את חלקם הקטן. על כן, ננתח במאמר זה שתי פרשות שהן אחת, ונסיק מהן עקרונות וכללים היכולים לשמש ככלי עזר בבדיקה של שאר המקראות בעז"ה.

ב. נפש תחת נפש - מבנה ראשון

1. ראה בהקשר זה מורה נבוכים ג, לו.
2. ביטוי לזה ניתן לראות בסנהדרין צ,א, ביחס לכפירה בתחיית המתים, המולידה העדר תחייה כזו לעתיד לבא, וראה אמונות ודעות לרס"ג מאמר שביעי, המצטט גמרא זו ומשבץ אותה בתוך תפיסתו את ההשגחה שם.

1. פרשת משפטים

ראשית נפתח בהבאת פרשיה מפרשת משפטים, שמות כא, יב-כז :

מכה איש ומת מות יומת.
ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו ושמותי לך מקום אשר ינוס שמה.
וכי יזד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות.
ומכה אביו ואמו מות יומת.
וגנב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת.
ומקלל אביו ואמו מות יומת.
וכי יריבן אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרף ולא ימות ונפל למשכב.
אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא.
וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם.
אך אם יום או יומים יעמד לא יקם כי כספו הוא.
וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון ענוש יענוש
כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפללים.
ואם אסון יהיה ונתתה נפש תחת נפש.
עין תחת עין
שן תחת שן
יד תחת יד
רגל תחת רגל.
כויה תחת כויה
פצע תחת פצע
חבורה תחת חבורה.
וכי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו ושחתה לחפשי ישלחנו תחת עינו.
ואם שן עבדו או שן אמתו יפיל לחפשי ישלחנו תחת שנו.

ראשית, ברור לחלוטין שהעקרון המרכזי של פרשה זו הוא מדה כנגד מדה. עד כדי כך, שהקורא יראה שאין אף לא דין אחד בכל הפרשה הזו שאינו נקבע בגלל מדה כנגד מדה. אם אכן כך נבין, הרי שנפתח פתח לחקור כל מקרה לגופו, מדוע בחרה התורה דווקא באופן המדוייק הזה של העונש, כפי שהוא מוצג כאן, אך במאמר זה נתמקד רק במספק דינים מצומצם.

נעמוד על מספר הבחנות עיוניות ביחס לפרשיה הזו (ישנן קושיות רבות שניתן להציג על הפרשה, אך התמקדנו בהערות כלליות וחשובות בעינינו):

א. הלשון "איש" חוזרת על עצמה בפרשיה עשר פעמים (בכמה הטיות, כולל אשה, אנשים ובעל האשה). ארבע מהפעמים הללו מתייחסות לקרבן: מכה איש ומת, וגנב איש ומכרו, וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה, כאשר ישית עליו בעל האשה. לעומתן, שש פעמים מתייחסת הטיית האיש דווקא למכה, ולא לקרבן.

התורה מייחסת הן למכה והן למוכה את התואר "איש". לא נראה שמדובר בכינויי חשיבות (על אף שהעירו רבותינו שאיש במקרא הוא שם המקושר לחשיבות ומעמד³, אך כאן לא מתייחסים למעמד ספציפי, אלא לעמוד השדרה של החברה כולה, איש המהווה חלק מן הכלל) מיוחדים, או מעמדות שונים, אלא המכה והמוכה במקרא תמיד במעמד שווה.

התיאור אותו אנו מוצאים כאן של דין ההורג: מכה איש ומת - מות יומת.

ב. המוטיב המרכזי של כל הפרשה הוא נפש תחת נפש, או ליתר דיוק, מדה כנגד מדה. לפחות שבע עשרה פעמים משתמשת התורה בעקרון זה בשביל להציע את דיני הנזיקין.

ההגיון נותן שבדיני ממונות תשתמש התורה בעקרון זה - מי שמזיק ופוגע בחברה, הנזק שגרם לחברו ייגרם לו. עקרון זה מיוחס בתורה אף לפגיעות גופניות, אותם פירשו חז"ל⁴ מבחינה הלכתית באופן של פגיעה הגוררת חיוב ממוני בלבד. אולם מוסכם שהתורה בחרה להציג דינים אלו דווקא מן הפן הנקמתי שבהם - מדה כנגד מדה, כויה תחת כויה, רגל תחת רגל, נפש תחת נפש. אנו נעמיק ונסביר את הנקודה הזו בהמשך.

ג. יש לעמוד על הביטוי, החוזר ונשנה ארבע פעמים: "מות יומת" (וכן עוד פעם אחת: "נקם ינקם"). נסביר בהמשך את פשרה, וההבדל בינה לבין תיאור פשוט של "יומת", שלא מופיע בנפרד בפרשייתנו.

ד. עוד יש להעיר על הלשון **מכה**, שכאן בבירור מתייחסת להרג, אך התורה בחרה דווקא במלה זו.

2. פרשת אמור

בהמשך לפרשה הקודמת נביא פרשיה נוספת המכילה אף היא תיאור דינים דומה, הבא במסגרת סיפור הנוקב ומקלל בשם ה', מויקרא כד, י-כג.

תחילה נסקור בקצרה את המבנה הכולל של הפרשיה, אחר נעמיק בסיפור הנוקב עצמו, ולבסוף נשוב ונעיין בהשוואה בין שתי הפרשיות: תיאור דיני מדה כנגד מדה מחד, ודין הנוקב מאידך.

ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל וינצו במחנה בן
הישראלית ואיש הישראלי. ויקב בן האשה הישראלית את השם ויקלל
ויביאו אותו אל משה ושם אמו שלמית בת דברי למטה דן. ויניחהו במשמר
לפרש להם על פי ה'.
וידבר ה' אל משה לאמר. הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה וסמכו כל
השמעים את ידיהם על ראשו ורגמו אתו כל העדה.

3. ראה רש"י במדבר יג, ג; אבן עזרא שם פס' ב; וכן בתורת משה לר"מ אלשיך באין ספור מקומות בפירושו, ועוד רבים.

4. עיין בבא קמא פג, ב.

ואל בני ישראל תדבר לאמר איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו.
ונקב שם ה' מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה כגר כאזרח בנקבו שם יומת.
ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת.
ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש.
ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו.
שבר תחת שבר
עין תחת עין
שן תחת שן
כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו.
ומכה בהמה ישלמנה
ומכה אדם יומת.
משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה כי אני ה' א-להיכם.
וידבר משה אל בני ישראל ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה וירגמו אתו
אבן ובני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה.

ראשית, יש לברר את פשרם של ההקשרים הסמויים שבתוך הפרשיה.

התורה מתחילה בתיאור מעשהו של הנוקב בשם ה' (ויצא בן אשה ישראלית...) וממשיכה בהוראת ה' על גזר דינו של המקלל (וידבר ה' אל משה לאמר...). משם ממשיך הדיון למגוון דינים הקשורים ברצח ונזיקין (ואיש כי יכה... ומכה נפש בהמה ישלמנה... ואיש כי יתן מום...), ולבסוף - ביצוע גזר הדין בנוקב (וידבר משה אל בני ישראל... כאשר צוה ה' את משה).

הזרות הבולטת היא, כמובן, העובדה שדיני הנזיקין הללו הוכנסו לתוך פרשה שלכאורה אינה קשורה להם כלל וכלל - נוקב שם ה'⁵.

עיון מעמיק יותר בדיני הנזיקין בפרשיה זו יעמידנו על הקשר זה, ואגב כך נחשוף רעיון נוקב ומחודש, ש"אלמלא מקרא כתוב אי אתה רשאי לאמרו"⁶.

5. ר"א אבן עזרא עמד על הזרות הזו בפירושו (ויקרא כד, י), והעיר שיתכן ששני האנשים הנצים הגיעו גם למצב של חילופי מהלומות, דבר שחייב רענון הדינים הנוגעים לנזקים הנגרמים בין אדם לחבירו. וראה ברש"י הירש אצלנו כד, יז שכתב שדינים אלה הם המשכה והשלמה של דיני הנזיקין בפרשת משפטים.

כפי שנראה בהמשך נלענ"ד קשה להלום דברים אלו, בגלל כמה סיבות:
אין בדינים אלה השלמה וחידוש, לפחות לא לפי הסברם, על פני דיני פרשת משפטים, הלא הדינים המרכזיים הללו הופיעו כבר בפרשת משפטים בכמה אופנים.
ישנם שינויים לשוניים מפליגים בין הדינים.

ונראה שהחמור מכל, מדוע דווקא כאן, באמצע תיאור הנוקב, בחרה התורה להביא השלמה לפרשת משפטים? (שאלה זו אמנם זכתה להתייחסות, אך כפי שהערנו, לא נמצא קשר הדוק ומהותי בין הפרשיות, אלא רק קישור תוכני מסויים).

6. ראה ברכות לב, א; ראש השנה יז, ב; בבא בתרא י, א ועוד. נעיר פה, כי כלל זה מצוי בכל מקום דווקא מבית מדרשו של ר' יוחנן (או ממנו עצמו, או מריש לקיש ור' אבהו, חברו-תלמידו המובהק, ותלמידו המובהק בהתאמה).

הפסוקים של דיני הנזיקין בפרשה זו מקורם ביסוד מדה כנגד מדה⁷, ובאופן בולט ביותר. לפחות תשעה תיאורים ברורים של מדה כנגד מדה או רואים בפסוקים הללו, ואי אפשר להמלט מהשוואתם לציטוט מפרשת משפטים שהובא לעיל.

אמנם, אם אכן המניע המרכזי של פסוקים אלו הוא עקרון הצדק התורני של מדה כנגד מדה, עומד הקורא ומשתומם.

ההקשר כל כך בולט, והתיאור כל כך נוקב, עד שאין מנוס מהמסקנה הברורה - **גם דינו של הנוקב בשם ה' הוא מדה כנגד מדה!** אם כן, הנוקב מומת ע"י כל עדת ישראל במדה כנגד מדה על מעשהו! **הנוקב פגע, כביכול, בקב"ה בקללתו, ועל כך הוא נענש באותו אופן, ובאותה חומרה של פגיעה!**

ג. נפש תחת נפש - מבנה שני

1. מקלל ונוקב

לשם הבהרת הדברים, והמחשת עוצמת הדין של מדה כנגד מדה בפרשת נוקב שם ה', נרד לבחינה מעמיקה יותר של הכתובים, ונעמוד על דיוקי לשון צורניים בעיקר, אך גם תוכניים. על ידי זאת נוכיח את טענתנו שהתורה מעמידה את סיפור הנוקב באופן של מדה כנגד מדה. ראשית, וכמדומני שזו דוגמה מובהקת להפעלת העקרון של מדה כנגד מדה, **שמו של המקלל אינו מוזכר כלל בפרשה**. ויצא בן אשה ישראלית - ולא פירשו שמו כלל וכלל. והסיבה לכך ברורה - הוא קילל את שם ה', וניסה לפגוע כביכול ב**שמו יתברך**, ולכן שמו יימחה ולא יוזכר. אין קיום לשמו של הנוקב בשם ה'.

יקשה המקשה - הלא גם שם האיש הישראלי לא הוזכר, והאם גם שמו צריך להמחות? ודאי שלא, ושמו של איש הישראלי אמנם לא מוזכר, אך לא מחמת פחיתותו אלא אדרבה, מחמת מעלתו. המכה זוכה לתואר "איש הישראלי", שהוא תואר כבוד, מעלה, מעמד, איש מישראל. לעומתו, הנוקב בן האשה הישראלית, שלא זוכה לתואר איש, ואף לא זוכה לעמידה עצמית אילולא יחוסו החלקי לאמו משבט דן, הוא בודאי תואר גנאי. הוא אינו נחשב אף כחלק מישראל, וכל נסיונו להכנס למחנה בחטא יסודו (ראה ספרא אמור פרשה יד, זוהר אמור קה, ב). אדרבה, הנגדתם של הנוקב, שאינו מכונה כחלק מעם ישראל, לעומת איש הישראלי, מגנה את זה תכלית הגינוי, ומרוממת את האחר לשיא המעלה, על שלחם והתנגד למחרף שם ה'.

שמונה פעמים מוזכר הנוקב בשם ה' (פעמיים מתוכן בתיאור הא-להי על העונש הצפוי לעושה מעשים אלו, ובע"ה עוד נרחיב בעניין בהמשך), אולם רק פעם אחת זוכה הלה

7. האבן עזרא על פסוק יח, שכתב מההשוואה בין דיני מכה בהמה למכה אדם שעל שניהם חל העקרון של נפש תחת נפש, שהוא פיתוח מדוייק יותר של מדה כנגד מדה, לא רק גמול הולם למעשה, אלא היבט מעמיק ופנימי יותר של השחתה, לא רק מעשית אלא אף נפשית.

"מדה כנגד מדה" - עיון בסוגיות מכה אדם ונוקב שם ה'

בתואר "איש" (באחד מתיאורי העונש שמיד נתייחס אליו). זאת לעומת פעם אחת בלבד בה מוזכר איש הישראלי, ובאותה פעם כשמו כן הוא, "איש" ישראלי. אין קושיה מהכינוי המשותף לשניהם, מאחר שראינו כבר לעיל (ביחס לדיני הנזיקין הן כאן והן בפרשת משפטים) את הכינוי "איש" אף לא כתואר כבוד. ואלה הם כינויו, וביטולה המוחלט של דמותו ע"י התורה עולה בבירור:

א. ויצא בן אשה ישראלית - הוא מכונה בן, ללא קיום עצמי משלו, אלא רק טפל לאמו הישראלית.

ב. והוא בן איש מצרי - אין לך גנאי גדול מזה, וכפי שהעירו חז"ל⁸ שהלה היה לא אחר מאשר המצרי אותו הכה משה⁹.

ג. וינצו במחנה בן הישראלית - נראה בעליל שהתורה נמנעת בכל מחיר מלכנות את הנוקב בשם ה' כאיש ישראלי, וע"י כך נוצרת ניגודיות בולטת בין התיאורים של שני האישים.

ד. ויקב בן האשה הישראלית את השם - כנ"ל.

ה. הוצא את המקלל - מכונה על פי מעשהו המגונה, ולא על פי עצמו.

ו. (ציטוט זה והבא אחריו אינם מתייחסים לנוקב באופן פרטי, אלא לעושה מעשה כדוגמתו, ונעמוד על כך) איש איש כי יקלל א-להיו ונשא חטאו - כאן יש מקום לעיין מדוע אכן מכונה נבל זה בתואר איש.

ז. ונקב שם ה' מות יומת - הנוקב אינו איש, בעוד המקלל יכול להיות איש. הבחנה זו דורשת תלמוד.

ח. ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה - שוב מכונה על פי מעשהו.

הערנו לעיל שישנה הבחנה בפסוקים בין מקלל לנוקב, החוזרת על עצמה לאורך כל הפרשה. בעזרתה נבין בע"ה את הסיבה מדוע המקלל אכן זוכה לתואר "איש", אך רק פעם אחת בלבד, ואף גם זאת בהקשר של קללה. ולהלן השינויים בין הפעלים:

א. ויקב בן האשה הישראלית את השם ויקלל

ב. הוצא את המקלל

8. ראה ויקרא רבה לב, ד; ועוד מקומות.

9. מרתקת העובדה שחז"ל (במדבר רבה פרשה ט) אף הסבירו שמשה רבינו ע"ה הרג את האיש המצרי בשם המפורש, ואין ספק שיש קשר הדוק בין זהותו של בן האיש המצרי לבין אותו האיש המצרי, ואם לא קשר פיסיו, ודאי וודאי שקשר רוחני מהותי מרומז כאן. וראיה ניצחת לכך ראה בפרקי דר' אליעזר פרק מח שכתב את שני המעשים בהדדי: "וכשיצאו ישראל ממצרים וינצו במחנה בן הישראלית ואיש הישראלי, שאמר לו חברו ממזר אתה ובן איש מצרי, שאל אותו בן הישראלית היכן הוא אביו, אמרו לו הוא שהרגו משה בשם המפורש, התחיל אותו ממזר שהיה בן הישראלית לחרף ולגדף אותו שם..." (הבאתי את הנוסח כפי שמביאו החזקוני על אתר, אך לפנינו בפרדר"א הנוסח חלקי).

ג. איש איש כי יקלל א-להיו ונשא חטאו

ד. ונקב שם ה' מות יומת

ה. בנקבו שם יומת

ו. ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה

המייחד את הפועל נוקב הוא שהוא מתייחס בפרשתנו אך ורק לשם הוי"ה (ובעוד מקומות, ואין כאן מקום לערוך מחקר מקיף על כל ההופעות של נקיבה בשם ה', אך זאת יש לציין שתמיד נקיבה זו מתייחסת, כאמור, לשם הוי"ה בלבד).

אי לכך נגדיר: נוקב - בשם המפורש, מקלל - באחד מכינויו ("אלהים לא תקלל...")¹⁰. לפיכך, מובן מדוע עונשו של הנוקב יהיה חמור מזה של המקלל. נוקב בשם ה', כפי שאנו מוצאים אותו אצלנו בפרשה, משמעו ככל הנראה קללת שם המפורש או אמירתו המפורשת בהקשר מגונה¹¹. לעומת זאת, קללתו משמעה ביזוי כינויי האלהות בשמות גנאי.

אמנם, גם הנוקב קילל את השם, ככל מקלל רגיל, אולם קללתו חמורה עשרת מונים¹².

10. יש להעיר כי הבחנה זו אינה מוכרחת בפשט. על פניו הרמב"ם (הלכות עבודת כוכבים ב, ז-ח) סבר אחרת, והוא על פי המשנה סנהדרין נה,ב. תפיסתם היתה שיש קללה בכינוי, ודינה - מלקות. לעומתה, נקיבה משמעה קללה בשם המפורש, ודינה - סקילה. וראה ביחס לזה מחלוקת תנאים מובאת בספרא אמור, פרשה יד:

"כי יקלל אלהיו", מה תלמוד לומר? לפי שנאמר "ונוקב שם ה' מות יומת", שיכול אין לי חייבים מיתה, אלא על שם המיוחד במיתה, מנין לרבות כל הכינויים? תלמוד לומר "כי יקלל אלהיו" דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: על שם המיוחד במיתה, ועל שאר כל הכינויים באזרה.

קשה לעמוד מתוך דברים אלה על כוונתו של ר' מאיר, האם מתכוון שהמיתה שווה בכינוי כבנקיבת שם המפורש, או שמא מדובר ברמת חומרה שונה, ולכן גם מיתה שונה.

אמנם ראה תורה תמימה ויקרא כד, טז הערות לה-לו שכתב: "נראה הכונה משום דלשון נוקב אפשר לפרש מלשון ביאור ופירוש... ואמנם בזה הוי נפקא מינה בין שם נוקב לשם מקלל, דבשם מקלל כלול גם נוקב, משא"כ בשם נוקב אין כלול מקלל, יען כי שם מקלל הוא פעל כללי לכל מיני קללות, ונוקב הוא ענין קללה באופן מיוחד...".

11. ראה פירוש רס"ג (ויקרא כד, יא, תרגום הר"י קאפח, מובא בתורת חיים, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ן) שכתב "ויקב - ויחרף". אמנם ראה אבן עזרא שהביא את שתי האפשרויות:

א. מפרש את ה', כאונקלוס.

ב. מקלל, כפי שראינו ברס"ג, רש"י, חזקוני ועוד.

ונראה שיש לשלב את שני הפירושים בשביל להשיג את פירוש חז"ל לענין, שנקיבה משמעה קללת שם המפורש, או הזכרת שם המפורש בשביל להמשיך אותה בקללתו. וכן פירש רשב"ם על אתר, שכתב:

"ויקב - הזכיר את השם ואחר כן בירכו".

12. למעשה תפיסה זו מפורשת כבר בדברי חז"ל (סנהדרין נה,ב-נו,א, משנה וגמרא שם):

המגדף אינו חייב עד שיפרש השם. אמר רבי יהושע בן קרחה: בכל יום דנין את העדים בכינוי יכה יוסי את יוסי. נגמר הדין לא הורגין בכינוי, אלא מוציאין כל אדם לחוץ, שואלין את הגדול שביניהן, ואומר לו: אמור מה ששמעת בפירוש, והוא אומר, והדיינין עומדין על רגליהן וקורעין ולא מאחיין. והשני אומר: אף אני כמוהו, והשלישי אומר: אף אני כמוהו.

"מדה כנגד מדה" - עיון בסוגיות מכה אדם ונוקב שם ה'

לכן נראה שהמקלל המוזכר בפרשתנו עבר על שני איסורים חמורים, אך יש ביניהם סדר חומרה ברור:

ויקב בן האשה הישראלית את השם ויקלל, ויביאו אתו אל משה... וידבר ה' אל משה לאמר. הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה וסמכו כל השמעים את ידיהם על ראשו ורגמו אתו כל העדה. ואל בני ישראל תדבר לאמר, איש איש כי יקלל א-להיו ונשא חטאו. ונקב שם ה' מות יומת, רגום ירגמו בו כל העדה, כגר כאזרח, בנקבו שם יומת... וידבר משה אל בני ישראל ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה, וירגמו אתו אבן, ובני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה.

ראשית אנו רואים שהתורה מייחסת לאדם זה שתי פעולות, קודם נוקב בשם ה' ולאחר מכן קילל. ההבחנה בשני המקרים בין כינויי האל ברורה מאוד, כאשר למקלל מייחסים פגיעה, כביכול, בשם א-להות¹³, בעוד הנוקב פוגע, כביכול, בשם הוי"ה¹⁴. ואכן אנו מוצאים הבדל גם ביחס לעונש.

המקלל סופג את העונשים: הוצאה מחוץ למחנה, ורגמו אתו כל העדה, ונשא חטאו.

בעוד הנוקב זוכה לדינים: מות יומת, רגום ירגמו בו כל העדה, בנקבו שם יומת.

ניתן להגדיר חמישה מאפיינים בהם יסתמנו הבדלים בין שני התיאורים - נוקב ומקלל:

א. איכותו ואישיותו של המקלל.

ב. החטא.

גמרא:

ועוד: הויא ליה אזהרת עשה, ואזהרת עשה לא שמה אזהרה. ואיבעית אימא: אמר קרא "ויקב ויקלל", למימרא דנוקב קללה הוא. ודילמא עד דעבד תרוייהו? לא סלקא דעתך, דכתיב "הוצא את המקלל", ולא כתיב הוצא את הנקב והמקלל - שמע מינה חדא היא.

נראה אם כן שחז"ל מזהים במעשהו של המקלל את שני החטאים מחד, ועל שניהם הם דנים דין מוות, אך למרות זאת ברור שנקיבה היא שונה מקללה, ונסביר בהמשך מדוע מצד בית דין דינים שווה. 13. יש להעיר הערה מעניינת, שתשמש אותנו בהמשך - המקלל מקלל את א-להיו, המיוחס באופן מפתיע מאוד למקלל עצמו (אלהים שלו). מה שאין כן כאשר מדובר בשם הוי"ה, שאין לו שום הטיה, אלא כדברי הרמב"ם במו"נ א, סא זהו השם הפרטי, שם העצם, שאין נופלת עליו הטיה לעולם. וראה בהמשך מה שנעיר בזה.

14. יש להעיר כי גם בתוך הנוקב עצמו ישנה הבחנה בין שני תיאורים בתורה. האחד, נוקב בשם הוי"ה. והשני, נוקב את השם. נראה ליישב כי מדובר בשני סוגי תיאורים, האחד אופן ביצוע העוון, והשני תיאור העוון. כלומר, המקלל נוקב את השם (המפורש), וכך היה המעשה. **אין ראוי כלל לחזור על הגנות הזו ולציין כנוקב בשם הוי"ה.** אולם, את דין התורה צריך להגיד ולברר כפשוטו ובמדויק, ולכן "ונקב שם הוי"ה מות יומת", כאן אין גנאי מאחר שמדובר על מקרה תיאורטי, לתפארת ספר הדינים, ולא על מקרה מציאותי שאכן אירע. ובהמשך העונש, "כגר כאזרח בנקבו שם יומת", שוב אין כאן צורך לחזור על הפעולה, אלא להדגיש את הדין ועל מי בדיוק הוא חל.

ג. במי פגע החטא.

ד. מבצעי העונש.

ה. אופי העונש.

א) לגבי אישיותו של המקלל כבר דנו בסיפור המסגרת, המציב את המקלל בתור אדם נטול מעמד בכלל, אף ללא שום שם, וזאת מדה כנגד מדה בהתאם למעשהו. אולם, כפי שהראינו לעיל, יש הבדל בין תיאורי האדם, בהשוואת העונשים של המקלל לאלה של הנוקב. המקלל מתואר בתחילת "איש איש", כלומר, אדם זה עדיין מצוי בתוך החברה, ואינו מוצא ממנה לגמרי. יש לו מקום בקהל על אף מעשהו ודינו. כמו כן, ועל אף אופיו של חטאו, הוא עדיין זוכה לכך שהקב"ה נקרא ביחס אליו א-להיו. מה שאין כן הנוקב, אצלו איננו מוצאים שום תחילית, אלא "ונקב שם ה' מות יומת". אין זכר לאדם זה, ויתכן שבגלל כך גם העונש (ראה פירוט על כך בהמשך) אינו מבוצע בפועל כנגד הנוקב, אלא דווקא כנגד המקלל, על אף שבהמשך יוצג הסבר שונה ומעמיק יותר לעני"ד לנקודה זו.

ב) החטא עצמו, כפי שתיארנו לעיל, מתמקד בשני מישורים: א. עצם הנקיבה בשם ה'; ב. הקללה הנלווית. מסתבר על פי הכתובים שעצם אמירת השם המפורש חמורה יותר מן הקללה הנלווית. נראה שיש בכך מסר חשוב מבחינה תיאולוגית-דתית, באשר עצם הזכרת שמו של הקב"ה בהקשר של גנאי הוא החמור, אך שום קללה לא תוכל להצמד אליו, כמובן. כלומר, כל קללה שינסה אדם להצמיד לשמו יתברך אינה נתפסת ברצינות, ואינה מהווה "איום" משמעותי מבחינה דתית. מה שאין כן הזכרת שמו המפורש בהקשר מגונה כמוה כנסיון להפחית מערכו של השם, יותר מאשר קללה. דווקא מחמת שאין נקיטה בצעדים קיצוניים עלולה הזכרה זו לגרום נזק (אישי או ציבורי).

ראיה לכך נמצא כמובן בעשרת הדברות, שם לא מציינת התורה את איסור קללת אלהים, על אף שאיסור הזכרת שמו לשווא אכן מופיע. קללה היא אמנם חמורה מאוד, אך עצם הזכרת השם המפורש, שם העצם, השם הפרטי, חמורה בהרבה. גם הפניה לא-להות בהקשר של נוקב היא פניה לא-ל האוניברסלי, שלכן אינו מוצמד ומוטה אל האדם, כלומר, האדם מכווון את חיזיו לשם הוי"ה, שהוא נשגב ונעלה מכדי להיות מיוחס לאדם פרטי.

ג-ד-ה) הגדרת קהל היעד של החטא מהווה נקודה משמעותית ביותר בפרשנותנו לפרשה. התורה טורחת להדגיש, ומבחינה בו זמנית, מיהם **המבצעים של העונש** המוטל על המקלל/נוקב. בעת הציווי על העונש, מורה הקב"ה שהוצאת המקלל תהיה בידו של **משה רבינו**, כל **השומעים** יסמכו על המקלל את ידיו, ואת רגימתו של המקלל תבצע **כל העדה**.

לעומת זאת, בעת ביצוע העונש גופו אנו רואים שינויים. הוצאת המקלל נתונה בידיהם של **בני ישראל**, אין תיאור של הסמיכה על ראשו, והרוגמים אותו הם **כל בני ישראל**¹⁵.

15. ראה אור החיים הקדוש כד, כג, שעמד על השינויים בתיאור העונש בין הצווי לבין הביצוע, ותלה זאת בכך שעם ישראל שואף לבצע את כל מצוות ה', וכל שאיפתו היא רק להתקרב לקב"ה ע"י קיום מצוותיו, גם

"מדה כנגד מדה" - עיון בסוגיות מכה אדם ונוקב שם ה'

נראה שמשנה חשיבות יש לייחס לשומעים את הקללה, שבצויו של הקב"ה אף זוכים לתפקיד - לסמוך ידיהם על ראש המקלל. והסיבה - **הוא פגע בהם**. כל מי ששמע את קללתו של איש זה נפגע, נחשף לביזוי שמו יתברך. כמו כן, אין להתעלם מהעובדה שעצם העובדה שנגע ממאיר כפורע זה נתון בתוך עם ישראל פוגעת גם במרקם הרוחני הכללי של העם כולו. לכן, משה רבינו¹⁶, מנהיג העם, והאחראי על רמתם הרוחנית, הוא הממונה על הוצאתו אל מחוץ למחנה. וזאת מאחר שלאקט סמלי זה צריכה להיות חותמת של תוקף, שתבוא מכחו של מנהיג המחנה. לאחר מכן, השומעים, הנפגעים הראשיים, סומכים ידיהם על ראשו של המקלל (הסמיכה משמעה בכל מקום העמדת הנסמך תחת הסומך, כלומר שהוא יישא עונו, והוא ייענש במקומו, וראה בהמשך). ולבסוף, כל העדה, יבצעו את גזר הדין של הרגימה, יהרגו את הנגע שפשה בהם.

לעניין הבנת המונח "כל העדה" נראה שמוסכם בקרב הפרשנים ביחס למקרה שלנו שמדובר בנשואי העדה, הדיינים וראשי העם, וראה פירושם של רס"ג (כד, יד, וראה הערות הרב קאפח), אבן עזרא (שם) ועוד. גם כאן נראה שמקור סמכותם של ראשי העדה, המייצגים את תוכנה ומשמעותה של העדה - הם הם הנפגעים המרכזיים ממעמד זה. כפי שאמרנו, עיקר הפגיעה הוא בגילוי שם ה' בעם ישראל, ופגיעה בשם ה' מתפרשת כפגיעה באושריות היסוד והסדר הרוחני של עם ישראל.

בעת הביצוע אנו רואים שמשנה רבינו מטיל את המשימה של הוצאת המקלל על בני ישראל, אך בציוויו לבני ישראל משמע שהוא מתכוון שאנשי העדה הם שיבצעו את העונש, הן ההוצאה מחוץ למחנה והן הרגימה, שהרי כתוב:

"וידבר משה אל בני ישראל ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה, וירגמו אתו אבן, ובני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה", והניגוד בין בני ישראל השני לראשון מעיד שבאמצע היה הביצוע מוטל על קבוצה אחרת. עוד יש לדייק שלא יוציאו אלא יוציאו, וכן וירגמו, ומשמע שקבוצה אחרת, ולא אלה שמדבר עימם.

נראה לבאר את ההבדל בכך שמשנה רבינו מבצע את הוצאת המקלל ע"י הצווי המפורש שהוא נותן, ובזה כבר הוציא למעשה את המקלל אל מחוץ למחנה. אולם הוא מטיל את

כשאין להם צווי מפורש על כך (פירוש זה נסמך על פרשנות דומה לשלנו ביחס למונח "עדה", ראה לקמן). הערה זו לא תהיה מקובלת על חלק מהראשונים (רס"ג, ריה"ל, אבן עזרא), שתלו לדוגמה את חטא העגל לא בעבודה זרה אלא בנסיון לעבוד את ה' בכלים שלא נצטוו בהם. כמו כן, בל נשכח את חטאם של נדב ואביהוא בני אהרן, שחטאם היה בכך שהביאו אש זרה שלא נצטוו עליה (למען האמת, ואכמ"ל בזה, אך נראה לעני"ד שחטאם של נדב ואביהוא, כפי שעולה במישרין מהפסוקים שם, היה בחוסר הבנה של חלוקת ימי המילואים. קרי, בשבעת הימים הראשונים היתה העבודה מוטלת על הכהנים, אולם ביום השמיני היה צווי מפורש למשה שיורה לאהרן **בלבד** לבצע את כל מלאכות היום. משבאו נדב ואביהוא וניסו לעבוד בעבודת המשכן, הרי כל מה שלא יעשו יהיה בבחינת אש זרה. אולי יש בפתרון זה דמות הסבר לכל מדרשי האגדה המפרשים את חטאם של נדב ואביהוא בהוראה לפני רבם, בקנאה במשה ואהרן ועוד ועוד).

16. ראה רש"י על אתר המביא מדרש שמעמיד את המקלל כנגד משה רבינו, באשר אביו הוא המצרי אותו הרג משה במצרים, וגם שיצא מבית דינו של משה אחר שנתחייב, ולכן קילל את ה'.

האחריות להוצאתו על בני ישראל, וכך העונש מתבצע גם, מלמטה, מהעם. משה רבינו דואג שעונש זה לא יהיה מיוחס להמון הנמוך והמפוקפק של העם, אלא רק לאלה הראויים להתייחס לבני ישראל, ומתוכם לעדה עצמה, הנשואים והנבחרים. הרי שעל ידי שהוא ציווה לבצע את העונש, והטיל אותו על קבוצה מסויימת, השלים משה רבינו את שני הציוויים באשר להריגתו של המקלל.

יש להוסיף שנראה לעני"ד שבאופן זה של עונש משה רבינו גרם שהמקלל הוא זה שהעניש את עצמו, וע"י כך הוסיף רובד נוסף למעשה הענישה. ונבאר דברינו.

כזכור, הפסוק הראשון בפרשה זו הוא:

ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל.

בן האשה הישראלית ניסה לבצע את הפרובוקציה שלו **בתוך בני ישראל**, על אף שהוא אינו חלק מהם, כפי שמעידים מדרשי חז"ל שהובאו, וכן עולה מפשט הפסוקים¹⁷. נקודה זו אף מסבירה לנו את פשר הלשון "ויצא", שהרי הוא לא היה במחנה, המיועד רק לבני ישראל. הוא יצא ממקומו (כפי שמעירים מספר פרשנים על פרשתנו, ראה לדוגמא אבן עזרא) ונכנס לתוך מחנה בני ישראל¹⁸. על כך יש להענישו, במדה כנגד מדה כמובן, ולהוציאו מחוץ לגדר של בני ישראל. ליתר דיוק, מאחר שהוא שאף להכנס לתוך בני ישראל באופן מקולקל ומושחת, במו ידיו הוא מוציא עצמו מתוך בני ישראל. ככלל, נראה שכל התרעומת שיש למקלל זה היא דווקא עם **בני ישראל**, ולא עם קבוצות אחרות. הרקע המשפחתי שלו מעמיד אותו במצב נחות מבחינת ייחוס (וחז"ל טורחים להדגיש לנו שזה היה הרקע לכל הסכסוך מעיקרא, כפי שהזכרנו לעיל בתחילת הדיון במקלל ונוקב בשם הספרא והזוהר), והוא, על אף, ואולי בגלל שכל הזמן שאף להכנס לתוך בני ישראל, הוציא את עצמו במעשיו מקבוצה זו.

נראה שהצווי על העונש מאת ה' בא ללמד על המעגלים בהם פגע המקלל מבחינה חברתית, והביצוע עצמו מתאר את העונש מהאספקט של הפגיעה של המקלל בעצמו, ומה שגרם לעצמו מבחינה רוחנית אישיותית.

עוד יש לעמוד על כך שמהביצוע של העונש הושמט עניין הסמיכה על ראשו של המקלל. לעיל ראינו שהקב"ה מצווה למשה **שמשה יוציא** את המקלל מחוץ למחנה, **השומעים יסמכו ידיהם** על ראשו, **וכל העדה תרגום** אותו באבנים. אולם בביצוע, **בני ישראל מוציאים** את המקלל, **וכל בני ישראל רוגמים** אותו. כל השינויים הוסברו לבר מהעלמות הסמיכה.

17. ראה חזקוני (פסי' טז) שמסביר באופן מרתק את הפסוק בהמשך הפרשה האומר "כגר כאזרח" לעניין דינו של נוקב, וכותב שהקדימו כאן את הגר מאחר שהמקלל שלנו הוא בעצמו גר, וכדברי חז"ל שנתגייר. וגם אם לא נאמר שנתגייר הריהו זר, ואינו חלק מבני ישראל.

18. ראה ביאור החזקוני למונח "ויצא" (פסי' י), שהוא מתייחס להתחלת מריבה בלשון המקרא, והביא דוגמאות מכריעות לפירוש זה.

"מדה כנגד מדה" - עיון בסוגיות מכה אדם ונוקב שם ה'

הסמיכה משמעה העמדת הדבר תחתיו כקרבן, מהותה כפרה, ועניינה הגדרת ייעוד הדבר כשליח או נציג. כן רואים לדוגמה בפרשת בהעלתך (במדבר ה, ט-יא), שם בני ישראל סומכים ידיהם על הלויים, במשמעות של העמדתם תחתיהם ועבודה בשמם באהל מועד. ובהתאם לדברינו העניינים מתיישבים בטוב. אצלנו משתלח המקלל אל מחוץ למחנה, וע"י כך הוא מכפר על הפגיעה הרוחנית שגרם לשומעיו. השומעים הדרדרו בהכרח בעקבות הזלזול הנורא בשם שמים לו היו עדים, ומישהו צריך לכפר על פגיעתם. זאת עושה המקלל, והם משלחים אותו ומציבים אותו תחתיהם בעניין זה (ובאמת מובן הדבר, הלא הוא זה שגרם להם את הפגיעה מלכתחילה)¹⁹. אמנם בהקשר שלנו הסמיכה משמעה גם הטלת אחריות על ראשו של המקלל עצמו, וכפי שמביא הרמב"ם הלכות עבודת כוכבים פרק ב, הלכה י:

כל העדים והדיינים סומכים את ידיהם אחד אחד על ראש המגדף, ואומר לו
דמך בראשך שאתה גרמת לך, ואין בכל הרוגי בית דין מי שסומכים עליו
אלא מגדף בלבד שנאמר וסמכו כל השומעים את ידיהם.

הרי שהסמיכה משמעה לא רק הטלת האחריות והעברתה לנציג, אלא גם הבהרה למקלל שהוא הרג את עצמו, הוא גרם.

נפתח בסמיכה בשביל לבאר את הכפילות בצוויים על ההריגה ופרטיהם. אצל הנוקב אין מקום לסמיכה, כיוון שכמו שהסברנו, הסמיכה משמעה העברת האחריות, העמדת שליח, וזה נכון אצל המקלל, שפגע בסביבתו, ששמעה את שם ה' מחולל, ולא מיחתה. אך אצל הנוקב הבעיה העיקרית היא ברקב העמוק שפשה בנפשו שלו, ועל כך אין צריך סמיכה.

הסמיכה מיוחדת בזה שהיא מופיעה רק אצל המקלל, אך מה בדבר שאר התיאורים, הרי צריך לבצע את שניהם, ומה נעשה לזה שגם קילל וגם נקב?!

העונש הכפול נכון באופן תיאורטי. על אף שקשה להביאו לידי ביצוע, ראוי היה שכך ייעשה. כאן המקום לחלק בין שני תיאורי המוות המנויים בנוקב עצמו. מחד - נוקב שם ה' מות יומת, ומאידך - בנקבו שם יומת. מות יומת מול יומת בלבד. ונראה שיומת מטרתו לתאר את הראויות של העונש, אין לו מקום לחיות. ראוי שיומת. לעומת זאת, מות יומת משמעו מתן העונש. וכך יובן הפסוק: "ונקב שם ה' מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה כגר כאזרח בנקבו שם יומת". פותח הפסוק בדינו של הנוקב - מות יומת. ומסביר הפסוק, מדוע יומת? כגר כאזרח בנקבו שם יומת. מעשהו אינו מאפשר לו עוד את הזכות לחיות, בנקבו שם יומת²⁰. כלומר, חומרת מעשהו של הנוקב מונעת ממנו כל זכות של חיים, והעובדה שהוא

19. כלשון הנצי"ב בהעמק דבר כד, יד: "...מעתה מובן שהדבר קשה הוא על העדים ובי"ד שמחוייבין לשמוע ולהשמייע ברכת השם, והלא קורעין על זה כדתנן בסנהדרין, ומשום הכי - **וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו, שנתחייבו לשמוע - תהא מיתתו כפרה גם עליהם**".

20. הלשון יומת ללא הקדמת מות מופיעה בעוד מספר מקומות בהקשר דומה (שמות כא, כט): "ואם שור נגח הוא מתמל שלשם והועד בבעליו ולא ישמרנו והמית איש או אשה השור יסקל וגם בעליו יומת" - ופירשו חז"ל שדינו כופר.

לפינו "ומכה אדם יומת", שבא אחרי התיאור ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת.

קילל גרמה לכך שמי שימיתו אותו יהיו העדה, כלומר הנשואים שבעדה, הדיינים. מן הדין היה הנוקב צריך לזכות בשתי מיתות ושתי רגילות (ככל הנראה לשיטתנו - אחת על מה שגרם לעצמו ואחת על מה שגרם לסביבתו), אך בפועל מתבצע רק עונשו של המקלל.

בשל כל זה בא הקב"ה ומתאר שני תיאורים, האחד, של הוראת העונש, מתייחס למקלל, ושם משה רבינו מוציאו מחוץ למחנה, השומעים סומכים ידיהם על ראשו, וכל העדה רוגמתו באבנים. ובתיאור השני אין סמיכה כי מדובר בנוקב, שעיקר פגיעתו היא בעצמו, ולא באחרים שיסמכו עליו, אך עונשו וכינויו הם כמקלל, וזאת מאחר שמבחינה מעשית אי אפשר להרגו כנוקב משתי סיבות:

א. אי אפשר להמית אדם פעמיים, על אף שהיה ראוי לכך (משל למה הדבר דומה, למי שנתייבב בדין על רצח של שני אנשים, ודינו מוות, לא נהרגו פעמיים, על אף שזה גזר דינו).

ב. קשה לאמוד את עצמת עונשו. הפגיעה היא כל כך חמורה ועמוקה, שקשה להטיל ביצוע עונש כזה בידי עם שלם. אלא הם הורגים אותו כמקלל, על אף שחטאו היה זה של נוקב. שמא זה פשר השינוי בפסוקים, שהקב"ה אומר למשה: "איש איש כי יקלל א-להיו ונשא חטאו. ונקב שם ה' מות יומת..."²¹, הרי שלגבי נוקב לא כתוב ונשא חטאו, אלא רק למקלל. ודו"ק.

2. מכה אדם

לאחר שהארכנו בביאור פרשת המקלל והנוקב גופה, נבחן את ענייני הנזיקין והנפשות המפורטים בה.

החידוש בכלל "מדה כנגד מדה" אותו למדנו מפרשת הנוקב הוא, שאין בוחנים את הפגיעה ביחס לניזוק, קרי הנרצח, המוכה, זה שהרגו את בהמתו וכו', אלא דווקא על פי המזיק²¹, הנזק וההשחתה הנפשיים שנגרמו לו, ושבגינם נאלץ לשאת בעונש.

וכך הם פסוקי התורה בפרשת משפטים המתייחסים למדה כנגד מדה בנזיקין, ולעומתם הפסוקים מפרשת אמור:

בספר במדבר מופיע ארבע פעמים תיאור של הזר הקרב יומת, והכפילות מבוארת ונראה שמטרתה להדגיש את חומרת המעשה והצטרפות כל הצוויים מבהירה שזה אכן דינו, אך לא די באמירת יומת בשביל שאכן נהרגנו.

אמנם ביחס למצוות השבת כתוב (שמות לה, א-ג): "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת שבתון לה' כל העשה בו מלאכה יומת". אך העלו חז"ל את האפשרות של מיתה על דרך הראוי ולא על דרך המצוי (שבת ע,א): "חייב על כל מלאכה ומלאכה. חילוק מלאכות מנלן? אמר שמואל: אמר קרא 'מחלליה מות יומת' - התורה רבתה מיתות הרבה על חילול אחד. האי במזיד כתיב! אם אינו ענין למזיד, דכתיב 'כל העשה מלאכה יומת' - תנהו ענין לשוגג, ומאי יומת - יומת בממוין".

21. וראה ביחס לזה מחלוקת התנאים ר' ישמעאל ור' עקיבא אי מיטב שדהו ומיטב כרמו בתר מזיק אזלינן או בתר ניזק, גטין מח, ב; בבא קמא ז, א ו-נט, א.

| פרשת משפטים | פרשת אמור |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| מכה איש ומת מות יומת. ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו ושמותי לך מקום אשר ינוס שמה... | ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת |
| וכי יריבן אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרף ולא ימות ונפל למשכב. אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא... | ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש |
| וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון ענוש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפללים. ואם אסון יהיה ונתתה נפש תחת נפש. עין תחת עין שן תחת שן יד תחת יד רגל תחת רגל. כויה תחת כויה פצע תחת פצע חבורה תחת חבורה... | ואיש כי יתן מוס בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו. שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן כאשר יתן מוס באדם כן ינתן בו |
| | ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת. משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה כי אני ה' א-להיכם |

נשים לב למספר שינויים בין פרשת משפטים לאמור, ונפתח בפרשת משפטים (לא נתייחס כאן לכל הפרשה, מחמת אריכותה ועומס הפרטים שבה, אלא רק למקבילות של הדינים מפרשת אמור, קרי פגיעות באדם מישראל, ולא דיני עבד):

א. בעוד בפרשת אמור מתואר איש מכה אדם, הרי בפרשת משפטים האיש הוא המוכה, ואין שום התייחסות למהותו של המכה.

ב. נפש אינה מוזכרת בפרשת משפטים (כגון "מכה נפש בהמה ישלמנה"), רק בתחילת הפירוט: נפש תחת נפש, עין תחת עין וכו'.

ג. אין בפרשת משפטים זכר לעקרון של "כאשר עשה כן יעשה לו", כלומר בחינת העונש על ידי הסתכלות במעשיו של הפוגע, ולא על פגיעתו של הנפגע על הטייתו השונות. אלא רק עין תחת עין וכדו', כלומר בחינת הנזק שנגרם לנפגע. כבר עמדנו לעיל על תוכנו של ההבדל הזה.

ד. דיני בהמה אינם מוזכרים בפרשת משפטים בתוך פרשיית הכאת אדם, אלא מחוץ לה, ובהקשר לכל דיני הנזק של בהמה, שנגרמים לה ושהיא גורמת לאחרים. לא כורכים אותם זה בזה. ונדייק לעומת זאת בפרשת אמור:

א. יש הבחנה בין "איש" ל"אדם" בפסוק הראשון.

ב. ההכאה פוגעת בנפש, הן של האדם והן של הבהמה.

ג. "כאשר עשה כן יעשה לוי", "כאשר יתן מוס באדם כן ינתן בו".

ד. שני הדינים, הן הכאת אדם והן הכאת בהמה, חוזרים על עצמם. אולם יש הבדל, שבפעם השניה דין מכה אדם הוזכר לאחר הכאת בהמה, בניגוד לפעם הראשונה.

על פי דברינו עד כה נראה לחלק באופן כללי בין שתי מגמות של תיאורי עונשים. פרשת משפטים נסובה סביב הציר החברתי, אדם גורם נזקים לסביבתו, ואם אכן יעשה כן, יהיה עליו לשלם.

המדד היחיד לקביעת העונש בפרשת משפטים הוא הנזק הנגרם לניזק. לכן, מכה איש ומת מות יומת. אין אין אנו מעוניינים במוצאו ומעמדו של המכה, אלא רק בזה של המוכה, האיש. אם הלה מת - מכהו מות יומת. לכן, ובניגוד לפשט הלשון בפרשת אמור בעניין הטלת מומים, וכי יריבון אנשים וכו' - אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה, רק שבתו יתן ורפא ירפא. כלומר, חומרת מעשיו של המזיק היא עוצמת הנזק הנגרמת לניזק. אם הנזק שנגרם חמור - כך גם יהיה דינו של המזיק. אם הנזק קל - גם העונש יהיה קל בהתאם.

לעומת זאת, בפרשת אמור אנו מוצאים את הדין "כאשר נתן מוס בחברו כן ינתן בו" - המדד הוא לא כיצד נקלטה הפגיעה, אלא כאשר עשה המזיק, כן יעשה לו. מה שחשוב לנו הוא מה שעשה המזיק, ופחות התוצאות הסופיות של מעשיו לניזק²².

לכן מובן גם מדוע רק בפרשת אמור מוזכרות פגיעות בבהמה. מדברי התורה משמע שגם פגיעה בבהמה משמעה השחתה נפשית עמוקה. זאת יובהר מכך שהתורה מצמידה את המונח נפש תחת נפש ל"מכה נפש בהמה ישלמנה"²³. אם כן, לא רק פגיעה באדם מבטאת רקב נפשי, אלא גם פגיעה ברמה בסיסית יותר של חיים פוגעת בפוגע. מבחינה דינית ודאי שאין מקום להשוות בין פגיעת אדם לפגיעת בהמה, שהרי דינים שונים הם (אין להעלות על הדעת שמי שהרג בהמה יומת גם הוא), ומקומם בתוך דיני נזיקין של בהמה בהמשך פרשת משפטים. רק מצד הפוגע יש מקום לדון ולהשוות בין השניים²⁴. וזאת אנו רואים מכך

22. חשוב להבהיר שאיננו מתכוונים שיש להאשים את המזיק על נזק שלא נגרם לניזק, ובאמת חשוב לדעת באיזו חומרה היתה הפגיעה, אולם ידיעה זו מטרתה הבהרת חומרת העונש שיש לגרום בחזרה למזיק, ולא מצד עצם המעשה. והראיה - איננו מוצאים שום התניה של העונש בהתאם לאחרית קורותיו של הניזק.

23. וכן מדברי התורה בפרשת נח, שיובאו לקמן, מהם למדו חז"ל על דין אבר מן החי, אחת משבע מצוות בני נח, ראה בהמשך.

24. ראה רש"י הירש בתחילת דיני הנזיקין בפרשת אמור, שפירש שהיסוד של פרשת אמור הוא להראות את הפן הא-להי בדיני הנזיקין, ושכל המוסר המשפטי היהודי נסוב סביב ההבנה שמכחו של הקב"ה מקבל האדם את רמתו המוסרית, וממנו הוא ניזון בבואו לדון דיני נזיקין. גם אנו הולכים בדרך דומה ומכניסים בפרשה זו גורם א-להי, אך מטרתנו שונה בתכלית. לדעתנו, הכנסת הגורם הא-להי מאפשרת לנו לחשוף פן חדש ומרתק בעקרון הצדק - מדה כנגד מדה, שברור אכן שהוא נובע מכחו של הגילוי הא-להי הטמון בפסוקים אלה, וממידת הצדק שלו הנחשפת בעולם. מעין זאת כתב רבנו בחיי (ויקרא כד, כא, מהדי הרב שעוועל, עמי תקסא): "משפט אחד: משפט של 'אחד', הקב"ה שהוא אחד, אותו משפט שנתן לכם בהר סיני, ולא כמשפטי העכו"ם ודיניהם".

"מדה כנגד מדה" - עיון בסוגיות מכה אדם ונוקב שם ה'

שהתורה מצמידה אותם ביחד. אולם, עדיין קשה לנו מדוע כפלה התורה בפרשת אמור את הדינים, ואף היפכה את סדר ביניהם.

חז"ל עצמם כבר התייחסו לנקודה זו, כפי שמעיר רש"י (פס' כא) שדייקו מנקודה זו את ההלכות הבאות, וכתבו (ספרא אמור פרשה יד):

יכול אפילו הכהו ולא עשה בו חבורה יהיה חייב? תלמוד לומר: "מכה בהמה ומכה אדם", מה מכה בהמה - עד שיעשה בה חבורה, אף מכה אדם עד שיעשה בו חבורה. יכול אפילו הכהו לאחר מיתה יהיה חייב? תלמוד לומר: "מכה בהמה ומכה אדם", מה מכה בהמה בחייה, אף מכה אדם בחייו.

אולם יש להוסיף על זה על פי דרכינו, מהעובדה שהמשוואה שיצרנו כעת עלולה להטעות את הקורא, שיחשוב שאף דיני הורג בהמה יהיה מיתה. והלא זה הפשט של הלשון "נפש תחת נפש"! לכן באה התורה ומבהירה, "מכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת". גם בתוך הדינים הנסובים סביב בפוגע עצמו, אל לנו לשכוח את הניזק, והפיצוי או העונש יהיו בהתאם. אמת המידה של שיעור הנזק על פי הפוגע היא ברמה תיאורטית, א-להית, מצד הצדק והיושר, לפי מידת הדין, ומצד נפש האדם, שראוי לו שידע מה חומרת מעשיו²⁵. אולם, מצד האמת אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות, וכשיעור הנזק שגרם אדם, כן ייענש, באופן שיכריע בית הדין²⁶. לכן, מהתיאור השני הושמטה המלה "נפש" ביחס לבהמה, מאחר שהיא אינה רלוונטית כעת, וגם הושמט התואר "איש" מהמכה, כך שכמעט הושוותה הכאת אדם בפרשת אמור לזו שבפרשת משפטים. למסקנה, כאמור, בשני המקרים איננו דנים על פי המכה, אלא רק על פי המוכה, לעניין חיובי העונש. אולי בגלל זה הוחלפו בהמה ואדם כאן, מאחר שלגבי אדם ההבדל הוא תפיסת/סמנטי, ובעוד אצל הבהמה יש נפקא מינה משמעותית - מיתה או תשלומים.

נראה שבאופן כללי ניתן לחלק את שתי הפרשיות הללו לחלוקה זו:

מדה כנגד מדה המופעלת ביחס לנזק שגרם הלה לחברו - פרשת משפטים.

מדה כנגד מדה המופעלת ביחס לנזק שגרם הלה לעצמו - פרשת אמור.

עוד יש להוסיף עליהם את המדה כנגד מדה הפועלת ביחס לנזק שגרם הלה לסביבתו, המהווה מיצוע של שני העקרונות המשפטיים הללו.

25. ראה פירוש ר"ח על התורה לפרשת משפטים (שמות כא, כד), שמרחיב בעקבות חז"ל וקובע שהסיבה, שהעונשים אינם מתקיימים בפועל באופן זהה לזה שפגע הפוגע, היא טכנית בעיקרה - אי אפשר לדייק ולפגוע פגיעה זהה לזו שנפגע הניזוק, ולכן אנו שמים אותה בכסף. ועוד ראה בפירוש אבן עזרא הארוך על פסוק זה, הדין בבעיה זו, ועוד פרשנים רבים, ראשונים ואחרונים. ומתבססים בעיקר על דברי הגמרא בבא קמא פד, א (ראה שם דיון ביחס לאופי הדין הזה וסיבותיו).

26. ראה רש"י הירש ויקרא כד, כא שכתב גם הוא שמטרת פסוק זה היא להבחין הבחנה ברורה בין חיי אדם לחיי בהמה.

3. שֵׁפֶךְ דַם הָאָדָם - אָדָם וְאִישׁ

כעת נותר לנו לבאר את פרטי הדינים, וההשלכות היוצאות מחלוקה זו. ראשית נעמוד על החלוקה בין איש לאדם. בפרשת אמור מופיע הפסוק: **וְאִישׁ** כי יכה כל נפש **אָדָם** מות יומת. לעומת זאת, בפרשת משפטים מופיע הפסוק: **מכה אִישׁ** ומת מות יומת. בפרשת אמור האיש הוא המכה, ובפרשת משפטים האיש הוא המוכה. כמו כן, בפרשת אמור מופיע גורם חדש - נפש אדם, המוכה ע"י איש.

בספרא אמור פרשה יד, ומובא גם ברש"י:

"ואיש כי יכה", אין לי אלא מכה איש, מכה אשה מנין [כלומר שהמכה עצמה היא אשה - צ.ה.].? תלמוד לומר: "מכה", בין איש בין אשה. אין לי אלא שהכה את האיש, הכה את האשה מנין? ואת הקטן מנין? תלמוד לומר: "כי יכה נפש", בין איש, בין אשה, בין קטן. יכול אפילו הכה את הנפלים יהיה חייב? תלמוד לומר: "איש", מה איש מיוחד שהוא בן קיימא, יצאו נפלים שאינן בני קיימא. "כי יכה כל נפש", עד שיכה כל נפשו, להביא את שהכה ויש בו כדי להמית, ובא אחר והמית - הרי זה חייב.

הרי שלמדו חז"ל מהלשון "נפש אדם" שהיא באה לרבות גם את אלה שלא היינו מכניסים אותם תחת הכותרת "איש" (אמנם יש לדייק שהספרא מיקד את עניינו דווקא במלה נפש, אולם גם היא, כמובא לעיל, שונה מזו המתוארת בפרשת משפטים).

לתוספת ביאור נפנה לפרשה אחרת בתורה, שתאיר את עניינו בעניין דין רוצח. במקום נוסף דנה התורה בענייני הרג אדם, וכך לשון הקב"ה לנח לאחר המבול (ט, ג-ז):

כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל. אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו. ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם. שפך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלהים עשה את האדם. ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה.

התורה מעמידה אותנו על ייחודיותו של דם האדם, ואת חומרת מעשהו של מי ששופך אותו. יש להבחין שהתורה בוחרת לנקוט כאן אך ורק בלשון אדם, והפעם היחידה שמופיע כאן הכינוי "איש" היא בסמיכות "מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם". הרי שהכינוי "איש" אינו עומד בפני עצמו, אלא משרת את הכינוי "אדם".

הרי שלפנינו שלוש פרשות, וכל אחת בוחרת לנקוט בלשון שונה:

בפרשת נח - כל הדיון כולו נסוב סביב האדם, נפשו ודמו. פעם אחת בלבד מוזכר איש, והוא מתייחס, ככל הנראה, לפרטי מין האדם.

בפרשת משפטים - מכה איש ומת מות יומת. אין הזכרה כלל של האדם, וכל הדיון נסוב סביב האיש.

בפרשת אמור - ואיש כי יכה כל נפש אדם. האיש הוא המכה, והאדם הוא המוכה.

נראה מכל מה שקדם, ובהתאם לדברינו עד כה, שיש לחלק בין שני השמות הללו. איש הוא הכינוי לפרט מפרטי המין האנושי. על פי רוב מתייחס תואר איש לאדם מכובד, כי לא בכל מצב טורחת התורה ומדברת על אנשים פרטיים. כאשר היא עושה זאת, יש להניח שאכן מדובר באיש חשוב. מיוחד.

לעומת זאת, נראה שאדם הוא שם כולל, המתייחס למין האדם, מדרגתו, ומעלתו ביחס לשאר היצורים. כאשר מדברים על אדם, אין הכוונה לאדם ספציפי, אלא על כלל, דוגמה מן המין האנושי²⁷. לעומת זאת, איש הוא תמיד תיאור פרטי, הדין באיש מסויים, ואין מדברים על איש כשם כללי לבד ממקרים בודדים²⁸.

עוד יש להוסיף, כי כשהתורה מתייחסת למצב כלשהו, מקרה מסויים, האדם בו היא בוחרת להתמקד יכולה "איש". לכן, כאשר בפרשת משפטים התורה דנה על פי אמות המידה של המוכה, הנרצח, ומעוניינת ללמדנו מדה כנגד מדה, שעל פיה דינו של הרוצח צריך להיות מוות, כותבת התורה "מכה איש ומת מות יומת". אין שום תיאור של המכה, מאחר שהלה אינו חשוב, כביכול לענייננו.

לעומת זאת, בפרשת אמור התורה מתמקדת במכה, אך חשובה לא פחות היא דמותו של המוכה, ובזה מחזירה אותנו התורה אחורה לפרשת נח. איש זה הרג אדם, נפש אדם. לכן דינו - מות יומת. זאת מאחר שהוא פגע במשוואה אותה הציב לנו הקב"ה. שפך דם אדם באדם דמו ישפך, כי בצלם אלהים ברא את האדם. עוצמת ההשחנה שהשחית איש זה את נפשו הגיעה לשיא בכך ששפך דם אדם. כלומר (יש להעיר ולהאיר שנקודה זו היא גשר איתן לקשר פרשיית מכה אדם לפרשיית נוקב שם ה'), הוא השחית את צלם אלהים ולפיכך אין לו מקום בעולם זה.

בזאת יובן גם הפסוק הקודם לזה הנדון: "ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש... ומיד האדם מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם". איש אחיו הוא ההורג הפרטי, אך מאחר שגם הוא משתייך למין האדם, אדרוש ממנו את דמו של האדם אותו שפך. כלומר, דין המוות הוא דרישה א-להית של דמו של הנרצח, הנגבית מן הרוצח. החשבון אינו בין הרוצח לנרצח, ואנו

27. מתוך בדיקה שערכתי עולה כי מבין כמה מאות (למעלה מחמש מאות) הופעות של המונח "אדם" במקרא, אין ולו אחת המשמשת בבירור לאדם ספציפי, ויש רק כמה בודדות שניתן בכלל להסיק מהן למי הן מתייחסות ("למה תשמע את דברי אדם לאמר הנה דוד מבקש רעתך" - שמואל א, כד, ט). בכל שאר המקרים משמשת המלה אדם תיאור של המין האנושי ככלל, ולא מעט פעמים כהבחנה בין מין האדם לבהמות. כל זאת בניגוד למלה "איש", שכמעט תמיד מיוחסת או מרמזת לפלוני מסויים, או לקבוצה מסויימת, ורק לעתים נדירות מאוד נמצא אותה מיוחסת למין האנושי ככלל.

28. "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו" - בראשית ב, כד. ועוד מקרים מועטים. גם כאן מדובר על בן אדם מסויים, שזהותו אינה ידועה, אך היא אינה חשובה גם. כל אחד ואחד יעשה כן. בניגוד למשפטים כמו: "או כי יגע בטמאת אדם לכל טמאתו אשר יטמא בה ונעלם ממנו והוא ידע ואשם" (ויקרא ה, ג), ו"בתוכחות על עון יסרת איש ותמס כעש חמודו אך הבל כל אדם סלה" (תהלים לט, יב).

מסייעים בפתרון ויישוב הבעיה הארצית, אלא החשבון הוא בין הרוצח לא-להיו, ועל שעשה כן אין לו מקום בעולם.²⁹

בפרשת אמור אנו מוצאים מעין מיצוע של שני הקטבים האלה, המתנקז בנפשו של הפוגע. מאחר שאיש זה פגע באחד ממין האדם, אזי כאשר עשה כן יעשה לו. מתברר שאין לו מקום באדמה. כמו שהנוקב ניסה לפגוע, כביכול, באלהים, ולכן איננו ראוי לחיות בעולמו של הקב"ה מאחר שהוציא עצמו מתחת כנפיו. נפשו מושחתת מדי. כמו כן מי שפוגע בצלם אלהים, נשמתו שלו, אין מקומו בעולם זה, שצלם אלהים הוא המופקד עליו.

על כך יש להוסיף גם את עניין ההכאה. כפי שהבאנו לעיל, הדרך בה בית דין היו מבררים את דינו של המקלל היתה (סנהדרין נ,א): "בכל יום דנין את העדים בכינוי יכה יוסי את יוסי. נגמר הדין לא הורגין בכינוי, אלא מוציאים כל אדם לחוץ...". הרי שחטאו של הנוקב נושא אופי של הכאה. ובעצם זה מובן, שהרי איך אפשר לקלל את שם ה' אם לא בדרך של סתירה, מכה פנימית בין השמות. קללה והכאה מופיעים זה לצד זה פעמים רבות, כאשר הקללה היא מכה בעזרת כלי הפה, מטרתה לפגוע ולהפחית מהערך, להביע מחאה באופן גלוי ומתריס.

וכן הוא בפרשת משפטים, שדיני הכאת וקללת אדם משולבים:

מכה אביו ואמו מות יומת, ומקלל אביו ואמו מות יומת...

הרי שקללה והכאה חד הם. לכן, מכת האדם משולבת במכתו של הקב"ה כביכול, ובזה טמון הפתרון לפרשה כולה. נראה שבגלל כך לא היה מנוס מתיאור המכה בלשון של הכאה, ולא בלשון הריגה.

הריגה חשובה בהקשר של ההרוג עצמו, אך ביחס למבניות אותה הצענו אין מקום לשימוש בלשון זו. הלא ודאי שביחס לקב"ה אין להעלות על הדעת שימוש בלשון זו, והיה רצון לאחד את הלשונות, כך שנוכל להסיק מסקנות דווקא מהשמות המיוחסים לפעולת ההכאה.

כלומר, ע"י שהשתמשו כל הפרשיות בלשון הכאה אנו מבינים שחשוב יותר מי המכה, ואילו את מי הוא מכה, והתוצאה של ההכאה, קרי המוות, אינן הסיבות היחידות לעונשו של המכה.

29. ראה יישום של עקרון זה ביחס לקין והבל, שם איננו מוצאים שהקב"ה מתייחס לנקמה בעקבות מותו של הבל, אלא מונע מקין את המשך החיים על האדמה והארץ. כמובן שמה שהניע את העונש היה מותו של הבל, וקול דמיו הוא שזעק לקב"ה, אך נראה ששפיכת דמו של הבל גרמה לכך שקין לא יכול לחיות במקום בו נשפך דם זה. מעשהו מעיד על רקבון בנפשו, שלא מאפשר לו לחיות כמו שהבל היה ראוי לחיות. ראה בראשית ד, יא-יב: "ועתה ארוור אתה מן האדמה אשר פצתה את פיה לקחת את דמי אחיך מידך. כי תעבד את האדמה לא תספ תת כחה לך נע ונד תהיה בארץ".

ד. סיכום

במאמר זה נסינו להציג גישה מחודשת להבנת פן נוסף בעקרון מדה כנגד מדה. מדה כנגד מדה שאינה מופנית לעברו של הנפגע והנוק שנגרם לו, אלא לעבר הפוגע, והנוק הנפשי שגרם לעצמו. לא היה מנוס לעני"ד מהבנה זו, לאור העובדה שהתורה כרכה את עונשו של הנוקב בשם ה' בעקרון זה.

למעשה, ניתן לומר כי המדה כנגד מדה הזו מוציאה מן הכח אל הפועל את העונש שהיה אמור לבוא כבר בשעת המעשה. מתגלה מדרגתו האמיתית של הפוגע, והוא מועמד במקומו הראוי לו.

היה צורך לדרוש וללמוד את משמעויותיהם של ביטויי הרצח המובאים בתורה, בשביל לקבל כמה זוויות הסתכלות מחודשות על תופעת ההכאה, הריגה. כל זאת מאחר שהתורה הזהירה כבר על עוון הרצח - לא תרצח. לכן, מטרת הפרשיות הללו לבאר את חומרת העוון, את הקשרו בתוך שאר דיני הנזיקין, ולאפשר לו לשמש אבן בוחן מוסרית וערכית למעשים אחרים, שעל פיה יימדדו, מאחר שחומרתה ידועה ומובנת לכל. לדוגמה, כעת אפשר לבאר את דיני מכה בהמה באופן דומה, על משקל זהה לזה של מכה אדם. אין, חס וחלילה, מקום להשוות את חומרת המעשים, אך מדידתם ושפיטתם תהיה על ציר אחד. וכן בעניין מכה אדם שחובל בו, ואינו הורגו, וכו' וכו'.

יש להעיר, על אף שלא הערנו על כך בגוף המאמר, שנקודה זו ראויה להתייחסות גם מן הפן החיובי. כלומר, גם כוונות טובות ראוי שיימדדו באופן זהה, ולא די בכך שאדם לא הצליח להוציא מחשבתו הטובה מן הכח אל הפועל. לעתים, רק על בסיס המחשבה יש מקום וצורך לקדם את האדם, ולהעניק לו את המדרגה לה היה ראוי לו היה מצליח לבצע את מעשהו³⁰. מישור המעשה חיוני אך אינו היחיד, ולעתים אף אינו משקף את המציאות האמיתית, התוכנית והעצמית של הדבר³¹.

30. ראה קידושין מ,א:

מחשבה טובה מצרפה למעשה, שנאמר: "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו", מאי ולחושבי שמו? אמר רב אסי: אפילו חשב אדם לעשות מצוה, ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, שנאמר: "און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה' ", ואלא מה אני מקים "הנני מביא אל העם הזה רעה פרי מחשבותם"? מחשבה שעושה פרי - הקב"ה מצרפה למעשה, מחשבה שאין בה פרי - אין הקב"ה מצרפה למעשה.

31. ראה דברי מהר"ל מפראג בנצח ישראל פ"ה ביחס לכך שחז"ל דברו על דרך המהות באגדותיהם, ולא על דרך הביצוע. לכן, לא נמנעו מלתאר את טור מלכא כששים רבוא עיירות שבכל אחת מהן ששים רבוא תושבים. מאחר שכך היה ראוי לו כל הנסיבות היו מתיישבות כראוי, ולא היו המעכבים של עולמנו. במישור המעשה ודאי שלא כך היה, אך חז"ל דיברו על עצם הדבר, ולא על גילוייו.