

## פרשת ראה: לא יומת

אחד הנושאים שבהם נוטים לנגח את תורת ישראל יותר מכל בדורות האחרונים היא עונשי המוות. ברחבי התורה מפורזים עשרות צווי 'מות יומת' או נוסחאות אחרות של עונשי מיתה, כמו 'דמיהם בם', 'סקול יסקל'. הרעיון של שימוש כה מרובה בעונשי מוות יוצר רושם של תורה קפדנית ואולי אפילו אכזרית.

עמדתם של חז"ל ביחס לעונש המוות שונה בתכלית מן המשתמע מפרשני המקראות. במסכת סנהדרין יש למעלה ממחמישה פרקים המוקדשים ל'ארבע מיתות בית דין', אולם המסקנה העולה מהם היא שכמעט אי אפשר לבצע את עונש המוות. דיני הראיות וסדר הדין מצמצמים את האפשרות להרשיע אדם עד כדי כך, שהמשנה קובעת שבית דין ההורגת אחת לשבע שנים נקראת 'בית דין קטלנית'.

בתחילת פרקי המיתות בסנהדרין, מופיעה משנה העוסקת בהתראת העדים ובאיום עליהם לבל ישקרו בעדותם. שלא במקרה, זו היא המשנה העיקרית בתלמוד המסבירה את חשיבותם של חיי אדם: "לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחד מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא... ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם." (סנהדרין ה א).

דרך אחרת שבה צמצמו חז"ל את ההיקף המבהיל של עונשי מיתה שבתורה היא בכך שכתבו על חלק מהם שכלל לא היו ולא נבראו. כך נאמר על בן סורר ומורה, וכך על דין עיר הנדחת שבפרשתנו. אמנם, יש גם דעות החולקות על כך: 'אני ראיתי וישבתי על קברו'. אולם נראה שאפילו הדעות הללו מתפרשות כעמדות אגדיות, ובפועל – לא נתקיים דין זה מעולם. (כך מפרש ומוכיח רבי יוסף אלבו בספר העיקרים).

היה מי שרצה להסביר את הפער בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, כתוצר של התפתחות היסטורית-רעיונית. אשר גינצבורג, הוא 'אחד העם', במאמר פולמוס חריף נגד 'מתקני הדת' ראה בכך את עיקר כוחה של התורה שבעל פה: ההתאמה של ערכי התורה שבכתב לזמנים המשתנים. לא בדרך של רפורמה, אלא בתהליך פנימי טבעי של החכמים. כשניתנה התורה שבכתב, חי עם ישראל בסביבה כוחנית ואלימה כפי שניכר מתאורי המלחמות במקרא וכפי שידוע גם מספרות המזרח הקדום. בימים ההם, לא ניתן היה לקיים חוק וסדר מבלי להשתמש בעונשי מוות, כשם שכיום קשה להעלות על הדעת את ביטול עונש המאסר. זאת, למרות שבעולמנו נחשבת שלילת חרותו של אדם לדבר הפוגע בערכי היסוד המוסריים של תרבותנו הליברלית. עד לא מכבר, ברוב מדינות העולם הנאורות גם לא העלו על הדעת שאפשר לקיים חוק שאין בו עונשי גוף ועונש מוות. לדעתו של 'אחד העם', אפילו 'עין תחת עין' התקיים ככתבו אי-שם בעידן עתיק, ואין בכך שום פגם ודופי. לא במוסריות של עם ישראל ולא בערכה של המסורת וא-להיותה. אדרבה, תפקידה של התורה שבעל פה היא להתאים את ערכי התורה שבכתב לזמנים המשתנים, ודברים שהיו טובים ורצויים בעבר נעשו בלתי-מתאימים עם השתנות הזמנים. הדוגמה שמביא לכך הרב קוק היא ביטול ההקרבה במצבה והעברתה למזבחות, ולאחר מכן גם איסור הבמות: תחילה היו אלה דרכי עבודה רצויות ואהובות לפני המקום, ולבסוף בטלו ונאסרו. אפשר להדגים זאת בתחומים שונים ובדרכי שינוי שונות, לעתים כשינוי המוסר בעקבות שינוי התנאים ההיסטוריים, לעתים על ידי תקנה, ולעתים על ידי פירוש-מדרש מחודש של הכתובים. עבד ואמה עבריים בטלו לקראת חורבן בית ראשון, ריבוי נשים נאסר בתקנת רבנו גרשום מאור הגולה, שמיטת כספים נעקפה על ידי תקנת הלל הזקן, ורבות כיוצא באלה.

עמנואל לוינס, הפילוסוף היהודי הצרפתי, הציע תפיסה אחרת. לדעתו, ההבדל בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה אינו הבדל כרונולוגי-היסטורי. גם בימיו של משה רבנו ובדורות שאחריו מיעטו בעונשי מוות, וגם בימי חז"ל נזקקו להם לעתים מזומנות. ההבדל הוא בתפקידו של החיבור. התורה שבכתב מנסחת את הערכים המוחלטים, העליונים, והתורה שבעל-פה מפרטת את המימוש שלהם בעולם הריאלי. כשהתורה אומרת 'ואהבת לרעך כמוך' הכל יודעים שזו משימה עילאית שלא ניתנת לדרישה מכל אדם. זהו יעד נשגב, שלעתים נדירות ניתן להגשימו כפשוטו. הוא מתווה את כל הגישה של התורה ליחסי בין-אדם-לחברו. אבל אין הוא דורש להושיט את הלחי השניה, אינו מתעלם מפרשת משפטים על כל סכסוכי הממון שבה. כשהתורה מנסחת 'לא תעשה כל מלאכה ביום השבת' – אין אנו יודעים כיצד לעשות זאת, אף שברור שיש לשבות בשבת ממלאכה. מי שקרא את הצו הזה בפשטותו הקיצונית הם חלק מכתות ים המלח והקראים. חז"ל שיערו את גבולות האיסור, כך שבציודו יתקיימו גם חיים נינוחים ומקודשים של 'וקראת לשבת עונג'. כך גם לגבי 'מות יומת'. אין זו הוראה מעשית מחייבת, אלא הנחיה רוחנית כללית. ראוי היה להמיתו. אלא שכנגד זה עומדים שיקולים אחרים שמונעים זאת, בראש ובראשונה, ערכם של החיים עצמם.

אף על פי כן כתבה התורה באופן מוחלט את ה'מות יומת' כשם שכתבה 'עין תחת עין'. לא מפני שכך יש לנהוג למעשה, אלא כדי שהכל יידעו, שהעונש האמיתי הראוי למי שעקר את עין חברו הוא עקירת עין. הגמרא בראש פרק החובל מנתה עשרה טעמים מדוע אי אפשר לקיים את הכתוב כפשוטו. חלק מהם, בדרך של דיוק הכתובים בדרך המדרש, וחלק מהם, בשיקולים מעשיים, כגון: שעקירת העין עלולה להסתבך להריגה, שעין של אחד אינה שווה לעינו של אחר וכדומה. בסופו של דבר, העונש הניתן הוא פיצוי כספי, ממון. אולם הניסוח של התורה שבכתב מפקיע את המחשבה של מאן דהו, שעלול לסבור ש'לא נורא – אעקור את עינו ואפצהו בכסף'. רעיון עושים שיכול להטעות גם עשירים מרושעים, גם רופאים רשלנים, וגם רופאי אליל שרלטנים. הידיעה שהפיצוי הכספי אינו אלא תחליף לעקירת עין – חשובה כערך חינוכי גם אם אינה ברת ביצוע בפועל בעולם המעשי.

ישנם סוגים של עבירות, שגם בני זמננו ה'נאורים' מצפים שינתן עליהם עונש מוות, ואם אפשר, גם תוך יסורים קשים. הבריות חשים עוול בכך שהנאשם שהורשע יצא 'בזול' – 'רק' בשנות מאסר מרובות. במיוחד במקרים של פגיעה אכזרית בחסרי ישע: התעללות ורצח של ילדים, נשים וקשישים. וכן במעשים של הרג המוני. במקרים אלה, הציבור הרחב מבטא את ה'רגשות הקמאיים' לפי פרשנותו של אחד העם, או את תביעת הצדק המוחלט, כפי פרשנותו של לוינס. הרגשות הללו אינם באים על סיפוקם, כי מערכת המשפט המודרנית, בדומה לתורה שבעל פה ובהשפעתה, נמנעת ככל יכולתה מעונשים אלה. בסופו של דבר, הערך של חיי אדם, אפילו הוא מן הגרועים שבפושעים, גובר על הרצון לעשות דין ונקמה ברשעים.