

קונטרס

ישיבת שיח יצחק



- קובץ פנימי -

קונטרס
אלול תשע"ח
גיליון ל"ח

ישיבת "שיח יצחק"
ע"ש הרב ד"ר יצחק ברויאר זצ"ל
גבעת הדגן 1, אפרת

עורך : מודי רוטנברג

עורך מוסף השירה : משה בלאו

עיצוב כריכה : סטודיו יוסף הס

הגהה : אברהם לשם

להזמנת הקונטרס ולתגובות ניתן לפנות אל : Ysy17@gmail.com

■ תוכן עניינים

7	פתיחה
	'רעידת אדם'
9	רשימות מיומן ימי הקיץ התשע"ח הרב יאיר דרייפוס
	נורמאלי, נורמאלי מדי
19	לדמותו של בן סורר ומורה בנימין אילני
	"דרוש וקבל שכר"
31	מחשבות על הורים, ילדים ודרישת התורה יאיר צנגן
	גניבתו של הבן הסורר והמורה
43	נעם ישי
	"כי החיים במלוא יָשָׁם הוֹנִים רק שם בקו הגבול"
55	הרהורים בסוגיית בן סורר ומורה חור קידר
	בין משפט פוזיטיביסטי למשפט נורמטיבי
59	עיון בפרק בן סורר ומורה ובמסכת סנהדרין יגאל ארליך
	בשלשלת הקודש
73	מוות ויחסים משפחתיים במסכת סנהדרין משה בלאו

89	סנהדרין והאפשרויות של הצדק עיון רוחבי בסוגיות הראשונות במסכת סנהדרין אריאל תורג'מן
125	"עבד איניש דינא לנפשיה" "צדק" ודיכוי מוצדק אילן בוכריס
137	עמלק שבלב ר' צדוק הכהן מלובלין על הסתר פנים נחשון נויברגר
149	"בדיעבד אריבער" מחשבות על עבודת ה', חטאי הגוף ותשובה בר' צדוק עזי הורביץ
161	מוסף שירה

פתיחה

הימים הנוראים כבר כאן, הסתיו מביא עמו שנה חדשה, ובפרשות השבוע האיש משה בא חשבון על חייו ומעשהו. הוא נפרד כעת מעמו על ספה של המובטחת, מחשב לאחור בזהירות, מברך את העם ומצווה אותו לבאות.

אך רגע הפרידה נושא עמו בשורה נוספת: לא עוד אוטוריטה משפטית מאבי הנביאים, חלפו ימי "את הדבר הקשה יביאון אל משה". כעת, על אף שמערכת המשפט בחסות שבעים הזקנים כבר פעילה, הפסוק "עד האלוהים יבוא דבר שניהם" כבר מקבל משמעות אחרת לגמרי. הערוץ הישיר – במראה ולא בחידות – נקטע. מן הרגע הזה והלאה נטרח ונתור אחר מערכת משפטית הולמת, שתעניק לעולם הזה את הצדק האלוהי שהוא מבקש, ולכל הפחות את ההכרעה.

גַּם לְמִרְאָה נוֹשֵׁן יֵשׁ רֵגַע שֶׁל הַלֵּדָת.

שָׁמַיִם בְּלִי צָפוֹר

זָרִים וּמִבְצָרִים.

בְּלִילָה הַסֵּהוֹר מוֹל חַלּוֹנָךְ עוֹמֶדֶת

עֵיר טְבוּלָה בְּכִי הַצָּרִים.

וּבִרְאוּתָךְ כִּי דָרְךְ עוֹד צוֹפָה אֶל הַלֵּךְ

וְהַיָּרֵחַ

עַל כִּידוֹן הַבְּרוֹשׁ

אֲתָה אוֹמֵר – אֵלִי, הָעוֹד יִשְׁנֶם כָּל אֵלֶּה ?

הָעוֹד מִתָּר בְּלַחַשׁ בְּשָׁלוֹמָם לְדָרֵשׁ?¹

במהלך השנה למדנו בשיבת שיח יצחק את מסכת סנהדרין, שמרבית המאמרים נכתבו על סוגיותיה או בעקבותיה. כותביהם התחקו אחר ההשלכות הרבות של הרגע הַעֲבָרִים ההוא, הציעו חלופות העולות מהמקרא, מהמשנה והתלמוד, קראו קריאות חדשות

¹ נתן אלתרמן, כוכבים בחוץ.

במערכות המשפט הקיימות, ותרמו רעיונות וחידושים משלהם. אחרים דלו מתורתו של ר' צדוק עיונים בנושא התשובה והסתר הפנים, ודבריו של הרב דרייפוס פותחים את הגיליון בקטעי יומן המכילים אוצרות לימי הרחמים והסליחות, הדינים והנוראות.

עבודת העריכה של גיליון זה נעשתה בעיקרה במהלך חודש אלול, כאיסוף לפירות השנה כולה. אני חש כי המבט מתוככי ימות הקיץ בואכה ראשית הסתיו העניק לתכנים ולצורות פנים חדשות. הריונות החורף ופירות הקיץ הבשילו לכדי תמונה רחבה ועשירה של משפט ושל תשובה, של זיכרון ושל משפחה. מבעד למלאכת ליטוש הרעיונות פגשתי אנשים, והשתדלתי לשמר את שפתם ולסייע ללידת הכתיבה. תודתי הגדולה נתונה לרועי כדורי על העזרה הגדולה בכל – בעצה הטובה בתוכן ובצורה, בהכוונה מלמעלה, בעימוד ובהגהה. בנוסף, תודה ליוסף הס על עיצוב הכריכה המיוחד, ולאברהם לשם על ההגהה המדוקדקת.

במאמרים אלה עשוי הקורא למצוא רמזים לרגע שבו נולדה המערכת המשפטית האנושית (לפחות בחלקה), והתגלגלה עד לסבך הביורוקרטי המוכר לנו – רגע הפרידה על פסגת נבו, שכן כדברי אלתרמן – "גם למראה נושן יש רגע של הולדת". ומשה יודע את גורלנו אחרי מותו: "כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון", הוא מגלה לנו, המערכת המשפטית האנושית תתקשה מאד לכוון צדק לצד רחמים, אמת לצד שלום.

אך עם כל זה, משה צופה אל הדרך שבה כבר לא ילך, ובוחר לברך את עם ישראל. על אף עצב נבו, במילותיו האחרונות בוחר איש האלוהים בלחש, בשלומם לדרוש.

מודי.

'רעידת אדם'

רשימות מיומן ימי הקיץ התשע"ח

הרב יאיר דרייפוס

ערב שביעי של פסח תשע"ח, התכתבות בין הרב נעם סמט לביני בקבוצת ווטסאפ 'חיילים ומתגעגעים'

[...]ואגב דיון על ריח, בערב שביעי של פסח אני מריח את ריח ארץ ישראל ויום העצמאות. משני טעמים: הטעם הראשון הוא משום דורשי רשומות שדרשו ז"ע, כלומר ביום בשבוע שבו חל שביעי של פסח יחול יום העצמאות (כל יום מימי הפסח חל ביום המקביל לו עפ"י א"ת-ב"ש. לדוגמא: ביום בשבוע שבו חל יום א' של פסח, יחול תשעה באב, ביום ב' יחול שבועות וכן הלאה).

הטעם השני להתעוררות שלי השנה, ולתשוקותי לימי אייר, מקורו במסעו הפלאי של הבעש"ט לא"י עם ביתו אדל ומשמש. לפי המסורות בסיפור הזה, לאחר התלאות שעבר עד שהגיע לאיסטנבול, הגיע לאי כרתים ונתקל ברוצחים. המשמש הפציר בבעש"ט שיבטל את הגזירה, אך נסתלקו ממנו המוחין, ולא היה מסוגל להתפלל. ההצלה התרחשה רק כאשר בלית ברירה אמר את אותיות האל"ף בי"ת. ללמדנו שהליכה לארץ ישראל אפשרית רק כאשר מפרקים את צירופי האותיות, ושבים לאינסוף האפשרויות לצרף צירופים חדשים באמצעות האותיות. ההצלה התרחשה בחוהמ"פ וכנראה בשביעי ש"פ, לכן יש נוהגים לעשות בשביעי ש"פ סעודת הבעש"ט.

בהשראת הסיפור הזה כתבה חוה אלברשטיין את השיר הנפלא 'תפילות חדשות'¹:

חושך ביער אין איש מלבדו	הנה הן לפניך
איש מבוהל שאיבד את דרכו	הנה כל האותיות
חושך ביער ערב שבת	אחת אחת מאל"ף עד ת"ו
כאן יעשה את הלילה לבד	קח אותן בידך
תפילה הייתה מועילה לו עכשיו	ועשה מהן תפילות
אך ספר תפילות לא נמצא בידי	תפילות חדשות
והוא לא זוכר אפילו משפט	כאן ועכשיו
חושך ביער ערב שבת	אלף בית גימל דלת
כמה עצב וצער	הא וז זין חית טית
כמה חושך ביער	לבדו ביער עומד וצועק
חושך ביער וחושך בלב	יוד כף למד מס נון סמך
אז הוא עוצם עיניו וקורא בקול	עין פה צדיק קוף ריש
אתה אתה אתה בורא הכל	שין ותו
אתה שיצרת גרגיר ונמלה	זה כל מה שיש
שמבין כל ציוץ ויללה	שנזכה לקץ הפלאות, למעלה מן הטבע.
מכיר בודאי כל מילה בתפילה	

¹ כך עפ"י אתר 'זושא', שקושר את השיר הזה לנס הצלתו של הבעש"ט

הארת הרב נעם לנ"ל

מהסיפור המופלא הזה למדנו גם שההליכה לארץ ישראל עשויה להשכיח את המוחין. המפגש המחודש של עם ישראל עם ארץ ישראל ועם 'הבתים האלה ממש' - יצר הים תרבותי עמוק, שדרש מחיקה והתנתקות מדורות של מסורת. הסיפור הזה הוא אבטיפוס מופלא לסיפור הגאולה הציוני – דור ששכח את כל המוחין, ונשארה בידו רק השפה – האלף בית. אך מתברר, כמו באגרת המפורסמת של גרשם שלום לפרנץ רוזנצווייג, כי השפה עצמה גונזת בתוכה את האנרגיות של הדורות כולם:

אלוהים לא יוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו. המהפכה בשפה שקולו נשמע בתוכה, שאין למנוע אותה – הרי זה הנושא היחיד שלא מדובר בו כאן בארץ. משום שמחדשי השפה העברית לא האמינו ביום הדין, שאותו הועידו לנו במעשיהם[...]

האר"י הקדוש, בעקבות הזוהר ובעקבות התיאור בגמרא¹, מתאר את שביעי של פסח כיום הבקיעה והלידה, שדורשת את נשיכת הנחש ברחמה של האיילה. וכך מתארת הגמרא:

חולל אילות תשמור (איוב לט, א) אילה זו רחמה צר בשעה שכורעת ללדת אני מזמין לה דרקון שמכישה בבית הרחם ומתרפה ממולדה ואלמלי מקדים רגע אחד או מאחר רגע אחד מיד מתה

רגע הלידה הוא רגע של משבר, לחצים אין סופיים מתרכזים לנקודה אחת ולעיתים אינם מצליחים לפרוץ. דווקא נשיכת הנחש (שבגמרא מכונה דרקון) מסייעת כאן – מרככת, מפוגגת את הלחצים ומאפשרת ללידה לפרוץ מחלל הרחם אל הממשי. באופן דומה, הקשר שבין שביעי של פסח לבין הסיפור הציוני מעמיקה את התמונה: דווקא הנחשיות המשיחית היא המאפשרת את פריצת הדרך, את הלידה מן הגלות.

האם גם גאולה אישית דורשת הרפיה, שכיחה וויתור? האם מוכרח להתרחש איבוד של השפה והמוחין, ותיוותר היאחזות באותיות השפה הבסיסיות ביותר? האם אנחנו מוכנים לעבור את הלידה כך – בנשיכת נחש?

ובהקשר הלאומי – נראה שחזונו של גרשם שלום מתחיל להתגשם. האנרגיות הגנוזות בשפה מחפשות מוצא, ומחוללות תהליכי התעוררות ושינוי. האם גם האפוקליפסה שחזה שלום ניצבת בפתח?

¹ תלמוד בבלי בבא בתרא טז ע"ב

משוב שלי לנ"ל

תוך שאני ממשיך להרהר במילים של גרשם שלום לרוזנצווייג, על ההלם הציוני שפירק צירופים ישנים, ונותרו בידי הדור ההוא אותיות חשופות נטולות צירופים, ואיום אפוקליפטי כנשיכת נחש דימוני דוגמת השואה שמאיים לעקור את הכול, מתעוררות אצלי היום תחושות הפוכות.

המרד הקדוש התקרנף והפך למרד שפוף, ומכאן קצרה הייתה הדרך לשקיעה הידוניסטית נטולת אורות מקיפים. אך המצב הזה עשוי להתהפך, באמצעות נייע קל, להתפרצות דתית עמוקה. עשויה לפרוח התאהבות מחדש בחיזיון של מדינה ועצמאות מדינית ליהודים, כשפינו לא יפסיק להלל נשמת כל חי על נובלות מקץ הפלאות שאנו חווים בעינינו. בלי שום ציניות או לעג.

אני רואה בעיני רוחי, שלצד השתלטות תרבות ניהיליסטית דקדנטית, כבר מפציע אור חדש של השלכת אלילי הזהב והכסף, וחיפוש אלוקים במעמקי דמות האדם שאינו רק מבקש אלוקים, אלא אף מאפשר לאלוקים לבקש אותו. אדם שיודע לקבל אהבה ואמון. ומכאן פתוח הלב להארת פנים וגילוי פני אדם. שלום ובני דורו ינקו מהנהגת המשפט; אנחנו זוכים לכונן שפות מהנהגת הייחוד וריבוי החסדים.

תן לחכם ויחכם עוד.

משום מה האורות הללו נקשרים בתודעתי עם קץ הפלאות בשביעי של פסח[...]

*

הרהורים על אמא ואבא בימים של בין המצרים

לע"נ אבי מורי ע"ה נלב"ע כ"ט בתמוז

לע"נ אימי מורתי ע"ה נלב"ע ר"ח מנחם-אב

כ"ח בתמוז התשע"ח

"טוב שם משמן טוב, ויום המוות מיום היוולדו"

שיח האדם עם המרחב הוא, במובנים מסוימים, המגדיר ומזהה אותו יותר מכול. מסע האדם מתחיל ממחשבה מופשטת, "ואני זוכר לא כלום" אומר הקבצן העיור במעשיה המפורסמת של ר' נחמן, כשהוא טוען שהוא זוכר את הדבר הקדום ביותר. זהו למעלה מזמן ומרחב. המגיד ממעזריטש (שהיה חשוך ילדים שנים רבות) מדבר על המופשטות הזו כעל ילד שנולד בדמיון של אביו.

הזיכרון הקדום פחות הוא ריקום האברים, העובריות ברחם. מרחב עוטף ומזין, נטול תודעה עצמית ונטול גופניות עצמאית. העובר אוכל מה שאמו אוכלת, ומוציא מה שאמו מוציאה². מרחב הרחם כולו פליאה. ניתן רק לדמיין מהי התודעה שם. ברור לחלוטין שדמותו של האדם מושפעת בצורה מכרעת מההתרחשות במעי אמו. אמירה ממשית על כך איננה אפשרית מבלי לגלוש למילים חלולות. ניתן רק לחוות את הפלא והמסתורין. מכאן צמחו המדרשים על התינוק במעי אמו, הלומד את כל התורה, ורואה מסוף העולם ועד סופו. המרחב האינסופי מאפשר ראייה אינסופית מלפני הצמצום, שרידים של עולמות קדומים קמאיים.

ראשית הווייתו של אדם במרחב צר ואטום – ברחם. אחרי שנולד מתרחבים אופקיו הפיזיים והמנטאליים, ולקראת מותו מתכנס האדם יותר ויותר, וסופו באדמה בקבר צר ואטום. "כי הולך האדם אל בית עולמו".

אך לדעתי, תמונה זו חוטאת בחד ממדיות. כי אמת נכון שמוצא האדם הוא בקבר (=רחם; "אין פתיחת הקבר בלא דם", ועוד), ואחריתו בקבר ("תבוא בכלח אלי קבר"), אך בניע קל הניסוח מתהפך – מוצא האדם הינו נטול מרחב, משייט באינסוף חסר גבולות, ברחם אמו, ואחריתו באינסופיות הנשמות, בנצח, כששוכן בקבר.

עמידה על קברו של נפטר, במיוחד אצל הצדיקים, מעוררת מפגש עם המוצא, לפני צמצומי המרחבים של מקום וזמן. זו אינה סוגסטיה, אלא חוויה ממשית מאד. העמידה על קברו של אבי ע"ה אינה מעוררת כלל את דמותו, כפי שאני זוכר אותה; לדאבון הלב, מותו היה אירוע נטול משמעות כמעט לגמרי. מאידך, מתעצמות מחשבות הרהורים ודמיונות עליו כנשא של המוצא המקורי שלי, עירוב גנטי מנטאלי-נשמתי מדורות קדמונים, שצירופיהם וצירופי צירופיהם הם חומרי ה'אני' המוכר לי. הסובייקט שנקרא 'אני', העומד ליד הציון של אבי ע"ה – הופך לאינסופי, משיל את צמצומי התודעה. טומאת המת הופכת למקווה מטהר שטובלים ומתעטפים בו, ושבים לרחם ונולדים אח"כ.

אולי אזכה לטל של תחייה.

תחיית המתים כעיקר באמונה, עשויה להיות סיכוי ממשי לתחייה של אגפים שמתו בדמות ובביוגרפיה.

*

² מעניינת בהקשר זה המחלוקת האם עובר נחשב אדם, והאם יש איסור רציחה של עובר.

היזכרות בהורים - מחשבות ישנות

היזכרות באבא ע"ה [בכ"ט בתמוז 46 להסתלקותו] ובאמא ע"ה [בר"ח מנחם-אב 7 שנים לפטירתה].

חוויית היציאה שלי מהסדר לפני 46 שנה, הייתה גם חוויית היציאה מהיות בן לאביו. בדיוק לפני 46 שנה התייתמתי מאבא.

נהייתי לאיש חופשי עצמאי – כביכול, או לא כביכול. הייתה זו נטישת ההורים ממשי, "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו". מהנטישה הזו, שהיא למעשה גירוש מגן העדן של בית אבא ואמא, מתחיל מסע קדימה, אל העתיד, לעבר הלא נודע, לפריצת דרך, להתרחקות מבית ההורים, למימוש החופש האישי, ולמימוש התשוקות הדמיוניות, התאוות, הפנטזיות.

אך אני חש כעת כי כל מסע אל העתיד הוא למעשה מסע אל ההורים, אל העבר. במובן מסוים זהו הארכיטיפ של ההליכה במסע לקראת יעד כלשהו, למעלה מארבעים שנה – הארכיטיפ הזה, חווית המסע במדבר, מסתיים בעצם בלא כלום, על ירדן ירחו. בסוף המסע נישאר רק עם הכמיהה להיכנס לארץ המובטחת, לממש את הייעוד. תמיד נחוזה לבסוף את אי היכולת, את התחושה שמאותתים לנו מלמעלה: עדיין לא. זוהי גם חווייתו של משה בסוף ספר שמות: "ולא יכול משה". תוצאת כל מסע במדבר היא תחושת חוסר האונים. עצב נבו. המסע הוא גם שיבה אל ההורים, אל בית אמי ואל חדר הורתי. זהו קדימה שהוא אחורה, בדומה לקבצן העיוור של ר' נחמן שהזכרנו.

זוהי כרוניקה של מסע ידוע מראש. שוב ושוב נאמר לנו: "עדיין לא". עדיין אנו נשארים על ירדן ירחו, ולא נכנסים לא". נשארים עם העצב, ההחמצה. כמו אדם בימיו האחרונים שסיים את מסעו האישי ומתייצב נוכח חוסר המשמעות.

סיום המסע הוא הנחמה; המדבר עצמו, חוסר התוחלת בעצמה, הופכת לגן ה', לעדן. זוהי השיבה לגן עדן בעצמה. החורבות, האבדנים שבדרך, חוסר המימוש, ההתפכחות מהאשליות – כל אלה הם החומרים שמהם ובהם מתרחשת הנחמה.

שָׁמְעוּ אֵלַי רִדְפֵי צֶדֶק מִבְּקָשֵׁי ה' הַבִּיטוּ אֶל צוּר חֲצֻבְתָּם וְאֶל מְקֻבֵּט בּוֹר
נִקְרְתָם: הַבִּיטוּ אֶל אֲבֹתָם אֲבִיכֶם וְאֶל שָׂרָה תְּחוּלְלֶכֶם כִּי אֶחָד קָרָאתִיו
וְאֲבֹרְכָהוּ וְאֲרַבְּהוּ: כִּי נָחַם ה' צִיּוֹן נָחַם כָּל תְּרֻבְתֶּיהָ וַיִּשֶׁם מִדְּבָרָה כְּעֵדֶן
וַעֲרֻבְתָּה כְּגֵן ה' שְׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה יִמָּצָא בָּהּ תוֹדָה וְקוֹל זִמְרָה: (ישעיהו נא,
א-ג)

...זְכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרַיִךְ אֲהַבְתָּ כְּלוּלְתִּיךְ לְכַתֵּךְ אַחֲרֵי בְּמִדְּבָר בְּאַרְץ לֹא
זְרוּעָה (ירמיהו ב, ב)

אבא ואמא. תריץ רעין דלא מתפרשין. והחוט המשולש – אב-אם-בן - לא במהרה יינתק.

היזכרות בהורים – מחשבות חדשות

“על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו”.

יארציט דומה לחופה (עלמא דאזלינן מיניה כהילולא דמיא) – הוא הזמנה להשיל, לעבור נסירה, לעזוב, להיפרד, לעמוד חשוף כיילוד שזה עתה הגיח לאוויר העולם. לפרוץ באנרגיות תוססות, עם הפנים לעתיד, לברוא עולמות, לגעת בבני אדם. לא להתקבע בזיכרון.

זה אפשרי רק ככל שנוטשים מחדש את אמא ואבא, ונפתחים לזיווג מחדש – “ודבק באשתו והיו לבשר אחד”. רק אם נתבעים לחדש את הפריון, להעמיד תלמידים חדשים בדור אשר לא ידע.

האם ניתן להשליך את כל המעשה? לנטוש? לעזוב? לשוב מהזיכרון אל הארת “פנים בפנים”, נוכח מציאות העולם הזה, כאדם מבוגר, זקן שהוא יונג?

אסור להיות זקן, לימדנו ר’ נחמן. כי באמת עדיין לא התחיל כלום. יש להפוך את מרבצי הביוגרפיה, את ההצלחות ואת הכשלים, ל’לא כלום’.

לחדש את השם.

מדרכי השב – משנה שמו.

*

רשימות מעיצומו של יום תשעה באב

ר’ נחמן עבר מתורות לסיפורים. לא ניתן לספר את הסודות העמוקים אלא בסיפור, כך לימד והסביר. ר’ נחמן לימד, בעצם דמותו ובעיקר בסיפוריו – על אוצרות עתיקים שאבדו, ועל האדם שגורש מהגן ונשאר בו רק רשימו וגעגועים עצומים לעולמות שאבדו. ר’ נחמן גם דיבר על עולמות של המלכים שמתו, ותיאר את הקיום היהודי שהתגלם בדמותו האישית שאותה זיהה עם המשיח, כנשא מבשר ומזכיר את היותנו נשאים של היכולות שאבדו מההווה. יכולות שאבדו בעיקר מהתודעה האנושית – כי האנושיות עצמה נצטמצמה למילים ולתודעה עצמית, ונסתרסה ממגע עם האינסופי שלמעלה ממילים, ולמעלה מטעם ודעת.

כל סיפוריו מלאים מהגעגועים מהחלל הפנוי. משריד הרשימו של האור הקדמון שלפני הצמצום ושכירת הכלים. תשעה באב שמגיע ממקום מלא של שפע וחופש, עשוי דווקא להיות יום זיכרון-יארציט לאדם קדמא שמת בתוך כול אחד מאיתנו, שנוכחותו הנעדרת

מעוררת את הכיסופים והגעגועים והתשוקות האינסופיות, ומאצילה מבט מפוכח וריאלי לחיים כאן ועכשיו.

אך מתבקש ספר חדש לתשעה באב. לא כזה המתרפק על החורבן, ומדבר אותו במילים שהפכו לפתטיות וללא רלוונטיות לצורת האדם, ולדמות עם חופשי בארצו שזוכה לכאריזמה מרשימה בקרב העמים. אלא כזה שמספר לבני אדם מאין באנו כולנו, כל האדם – ממקום גבוה שאבד. כולנו נקראים לעורר תשוקה למה שאבד, ולא להתייאש ממסע החיפוש אחר עץ החיים האבודים – כי משם תוצאות חיים ממשיים למי שאנחנו באמת.

ובעיצומו של תשעה באב, ממקום של הודאה בלי גבול ומידה על מי שאנחנו, אנשים חופשיים ספוגים בכל הטוב, משייטים בין עולמות וזהויות, דווקא ממעמקי הטוב הזה – נדע לעשות זיכרון-יארציט לאדם קדמא, לעץ החיים האבודים, לאוצרות עתיקים שאנחנו נשאים של הרשימו שלהם. והם הם אלה שמחיים את כל האדם, ונותנים פשר וטעם לקיומו.

בכך דיבר ר' נחמן לעולם המודרני שחילן את השפה ואיבד את אלוהים. רק הוא השכיל שלא לדחות את תהליך העמדת האדם במרכז שהתחיל בתקופתו, אלא העלה את החירות האנושית לרמה של 'העצמות האלוקית ששוכנת בחירות האנושית'. ר' נחמן שירטט קווי מתאר מרשימים, כמעט נבואיים, למבנים של החברה המודרנית ואף הפוסט מודרנית.

אך עיקר דיבוריו היו ממקום חסר וסגפני – הוא הרים את אידיאל הפרישות והסגפנות לרמה נשגבה, וקרא לממשיכיו לוותר על חוכמות, ולקפוץ בתמימות באומץ אבדני לתהומות החלל הפנוי.

ייתכן כי קריאתו עדיין רלוונטית. אינני יודע. זוהי דרך חסומה בפניי, ולא פורייה.

האפשרות האחרת שמושכת אותי היא הפוכה, במידת מה. דווקא ממקום העונג, מתודעה עמוקה של מוצאי יוה"כ, תודעה שבה אנחנו רצויים לפניו יתברך – "לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב את יינך כי כבר רצה האלוקים את מעשיך", מתודעה שאנחנו עטופים בחיק האם הגדולה שמגוננת וסוככת עלינו כמו שליה ברחם, דווקא משם תוצאות חיים לאדם היום. ולי בוודאי.

אני סבור כי מתבקש לכתוב ספר תולדות האדם היום, ולהטמיע את האור האינסופי העתיק של ר' נחמן, בכלים ובשפה שיביאו אותו אלינו באורות חדשים. וה' הטוב יאיר עיני.

*

“כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם נתתיו[...]

מוצאי שבת 'והיה עקב תשמעון' כ"ד מנחם-אב

“במקום שאדם חושב שם הוא” – כך לימדו אותנו אבות החסידות. זוהי תמצית הגלות, עומק האנושיות – האפשרות של האדם להתנתק מן המציאות הנראית לעין, ולהיות במקום שבו נמצאות מחשבותיו. המודל המקביל הוא, כנראה, במקום שאדם דורך שם הוא – כך היא הארת תורה שבכתב, למעלה מהארת הבעש"ט. זהו שורש הגאולה, התחלת השיבה לגן עדן, לתיקון הקללה הקדומה.

זהו גם ההבדל בין דוכרא שחושב לבין נוקבא שדורכת – התלישות הזכרית שזקוקה לחיבור הנשי המופיע במקורות בכינויה של האשה כבית – אשתו זו ביתו. מודל מופלא זה ממחיש מאד בעיני את פער הזוגיות.

כף הרגל היא איבר קריטי ומרכזי בעבודת היוגה, דרכה מתרחש מגע ממשי עם האדמה, ודרכה עולות אנרגיות מהאדמה כלפי מעלה. ריכוז מדיטטיבי של שהייה בעמידה ארוכת זמן על כפות הרגליים עשוי להנכיח תודעות בסיסיות וממשיות ביותר של “כי עפר אתה ואל עפר תשוב”. כך גם אמירתם של חז"ל כי “מי שנעשה שכן לעפר בחייו זוכה לשכינה” – הקרבה לעפר, המתבטאת בצורה הישירה ביותר באמצעות הדריכה, עשויה לזכות בקרבה לשכינה.

הגירוש מגן עדן תלש את האדם מממשותו כחלק מעפר הארץ – אדם הבא מן האדמה – ומיקם את עיקרו במוח, בתודעה המפוצלת, ובכך החליש את יכולתו לשוב לממשות הקיום של מדרך כף רגל. בגן עדן ציווה אלוהים לאדם וחווה: “לכם יהיה לאכלה” – המותר לאכילה הוא כל מה שנמצא בתוך הווייתם בגן עדן, בתוך התחום הנגיש להם. ההוויה, הממשות, איננה בחשיבה אלא בדריכה. משהו מזה נמצא ב'צומוד' הערבי.

זהו כנראה היסוד בהארת הר"מ שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא לעתיד לבוא, כי הייתה קדושת כיבוש. לעומת זאת קדושה שנייה, קידשה לשעתה ולעתיד לבוא, היות שהתממשה בירושה ושיבה.

מדרך כף רגל אינו אקט משפטי או פוליטי של שלטון או בעלות או ניכוס, ואינו יכול להיות כזה. בדומה לאמירה כי “מת קנה מקומו” – דווקא העדר התודעה מחולל התמזגות ממשית עם העפר. המדרך חייב להיות נטול תודעה כובשת, אלא של היות בלבד. את הפסוק “כל מקום וכו'” ניתן לדרוש כשרטוט קווי מתאר לאוטופיה של תיקון לקללת הגירוש, שיבה למציאות גן עדן של מדרך כף רגל.

מחשבות אלו הן הזמנה לשיח חדש של האנושות עם האדמה שהתקללה והפכה אביזר לניכוס ונצלנות. עוד מעורפל אצלי, אבל מאד ממשי.

נורמאלי, נורמאלי מדי

לדמותו של בן סורר ומורה
בנימין אילני

פתיחה¹

העיסוק בבן סורר ומורה (להלן בקיצור: בסו"מ) מתחיל בפרשיה בת ארבעה פסוקים בתחילת פרשת כי תצא:

(יח) כי יהיה לאיש בן סורר ומורה איננו שמע בקול אביו ובקול אמו
ויסרו אתו ולא ישמע אליהם (יט) ותפשו בו אביו ואמו והוציאו אתו אל
זקני עירו ואל שער מקמו (כ) ואמרו אל זקני עירו בננו זה סורר ומורה
איננו שמע בקולנו זולל וסבא (כא) ורגמהו כל אנשי עירו באבנים ומת
ובערת הרע מקרבך וכל ישראל ישמעו ויראו²

סוגיית בסו"מ נראית לכאורה כסוגיה חינוכית העוסקת בעימות בין ההורים לבנם – מה עושים כאשר הבן מסרב להתחנך ואיננו ממושמע. עפ"י פשט הפסוקים חטאו של הבן בכך שאיננו שומע לאביו ולאמו, הוא מכונה "סורר ומורה" – כינוי המרמז על מרי ועל נטייה ("לסור") מדרך הישר, ומעשיו מבטאים זאת – "זולל וסובא". הפסוקים מתארים אתגר חינוכי בדמות בן שאינו ממושמע, ומורים כיצד יש להתמודד אתו – הוריו מוציאים אותו אל שער העיר וזקני עירו דנים אותו לסקילה³. אך אם אכן זהו האתגר, נראית דרך

¹ מאמר זה עוסק בדמותו של בסו"מ ובמרכיביה. המאמר התגבש במהלך לימוד סוגיית בן סורר ומורה בפרק שמיני בסנהדרין. התשובות שאציע במאמר משקפות קול שעולה בסוגיה בצורה חזקה מאד לעניות דעתי, אך ברור לי שהדברים נתונים לפרשנות ואפשר לקרוא גם אחרת. הדברים נכתבים בבחינת "דרוש וקבל שכר" ועל כן נוטים להיות דרשניים מעט בחלק מהמקומות.

² דברים כא, יח-כא

³ אפשר לדון כאן בפסוקים היכן מסתיים תיאור המקרה והיכן נכנס הציווי, האם מ"ויסרו" או מ"ותפסו" או מ"ואמרו" ואולי מ"ורגמהו", אך לענייננו אין זה משנה כל כך.

ההתמודדות איתו תמוהה מאד – מדוע יש להוציא לסקילה ילד שאיננו מחונך? האם אין לתורה דרכים אחרות להתמודד עם אתגרים חינוכיים שכאלה?⁴

אך ייתכן שמדובר באתגר רחב יותר – לשון הפסוקים מציירת דמות כמעט מיתית של בן מורד הפוגע בהיררכיה ובסמכותה ואולי אף במסורת, עושה זאת בעקביות ומסרב להיות ממושמע. גזר דינו מקבל אופי פומבי – נעשה בשער העיר על ידי זקני העיר, ואיננו מסתכם בין כותלי הבית. כך גם הלקח לכלל ישראל המופיע בפסוקים – ביעור הרע מקרב העם כולו. כלומר, ייתכן שהסוגיה החינוכית המתפרשת בפסוקים איננה רק בעיה מקומית בתוך המשפחה, אלא הופעת דמות של מורד סידרתי ומהפכן, המסכן את הסדר החברתי הקיים. חוסר החינוך של הבן מתבטא בסירובו לקבל את סמכות ההיררכיה ובמרדנותו, דבר העשוי להוות איום על החברה כולה.

חז"ל במדרשי ההלכה, במשנה ובגמרא בבואם לפרוט את הפסוקים לדינים הלכתיים מעצבים דמות וסיפור השונים בתכלית מן הדמות והסיפור העולים מן הפסוקים. ננסה אפוא, לעמוד על אופיים – איזו מן דמות היא דמותו של בסו"מ? מהי הבעייתיות שבמעשיו? לאן מעשיו מובילים? מהו הרקע שבו הוא צומח?

גיל – התבגרות מינית

המשנה הראשונה בפרק המשניות פותחת בהגדרת הגיל של בסו"מ:

בן סורר ומורה מאימתי נעשה בן סורר ומורה משיביא שתי שערות ועד שיקיף זקן התחתון ולא העליון אלא שדברו חכמים בלשון נקיה שנאמר (דברים כ"א) כי יהיה לאיש בן בן ולא בת בן ולא איש הקטן פטור שלא בא לכלל מצות:⁵

פרק המשניות מעמיד את כל דין בסו"מ בפרק זמן מאד מסוים – בין הבאת שתי שערות ועד שיקיף זקן. המשנה מצטטת מדרש הלכה הלומד זאת מהמילה "בן" – לא איש ולא קטן, שכן קטן איננו חייב במצוות. המשנה משתמשת בכלים המשפטיים שלה כדי למצות דין מהפסוק – רק איש בוגר חייב במצוות ויכול להתחייב בעונש על עבירות, ולכן אין מדובר בקטן, אך כיוון שמהמילה "בן" אנו למדים שאין מדובר באדם מבוגר, המשנה יוצרת גדר חדש של גיל חיוב מיוחד – "משיביא שתי שערות ועד שיקיף זקן התחתון". כלומר, דינו של בסו"מ יחול רק בתקופת ההתבגרות המינית של הילד, שלב המעבר שבין הילדות לבגרות, או בלשון זמננו – גיל ההתבגרות. מהלך זה מעמיד את בסו"מ מחוץ

⁴ חז"ל תמהים גם הם על דין זה ומציעים הסברים שונים - נידון על שם סופו, גזירת מלך, לא היה ולא נברא, דרוש וקבל שכר.

⁵ סנהדרין פרק ח משנה א

למערכת המשפטית הרגילה שבה איש חוטא מתחייב עונש, ולגיל החוטא – כל עוד הוא חייב במצוות – אין כל משמעות. במקרה של בסו"מ, מסתבר שהגיל משחק תפקיד מכריע, כאשר רק בתקופה זו יתחייב הבן בעונש אם יעשה מעשים מסוימים, ואילו אם איש בוגר יעשה אותם לא יתחייב כלל. מצב זה בא לידי ביטוי גם בלשון המשנה – "מאימתי נעשה", בניגוד ללשון הרגילה הננקטת במשנה – פטור / חייב. לשון מיוחדת זו עשויה להעיד על הפיכת הילד לדמות כלשהי, כלומר שינוי מצב, ולא על חיוב בעבירה ספציפית.⁶ כך גם הגמרא בסוגית הפתיחה, החותמת במדרש הלכה הקורא בצורה נפלאה את הפסוק: "אמר רב יהודה אמר רב: כי יהיה לאיש בן – בן הסמוך לגבורתו של איש".⁷ עפ"י המדרש, הפסוק מתפרש שלא כפשוטו – כאשר לאיש יש בן, אלא "כי יהיה לאיש בן" – כאשר הבן הופך לאיש! יש לנו כאן סיפור, סיפור של מתבגר.

בחרתם זו של חז"ל להעמיד את דינו של בסו"מ רק בתקופת ההתבגרות המינית, "מנרמלת" את דמותו של בסו"מ – האם התנהגותו של בסו"מ אינה אלא התנהגות טבעית ורגילה לגמרי לנער מתבגר? ואם כן, מדוע דינו מיוחד וחמור כל כך? המשנה והגמרא מתרצות – "נידון על שם סופו"⁸, כלומר מעשיו כעת מעידים בכל זאת על אופיו החרגי, ולאן הוא עלול להתדרדר אם לא ישנה את דרכיו. אך אם אכן כך הדבר, השאלות המתבקשות הן – אילו מעשים חמורים מיוחדים לו, ומהי הבעייתיות שבהם? ובלשונונו – איזו סכנה טמונה בגיל ההתבגרות?

גיל ההתבגרות הוא שלב מעבר מהילדות אל הבגרות, מרשות ההורים לרשות עצמך. בגיל זה האדם נדרש לעצב את עצמו ולגבש את אישיותו, הוא מגלה את העולם, מותח גבולות, מורד במוסכמות ומחפש חופש ועצמאות. במישור הפיזיולוגי הגוף מקבל צורה בוגרת, והמיניות מתחילה להתגבש ולדרוש את שלה. האדם מתמלא בכוחות בגיל זה, בעזרתם הוא מפלס את דרכו העצמאית בעולם, ויעמוד ברשות עצמו כשווה בין שווים בעולם המבוגרים.

בתוך העיסוק בהתבגרותו המינית של הילד, דנה הגמרא בשאלה האם קטן מסוגל להוליד. מסקנתה היא כי רק משיביא הבן שתי שיערות יכול להוליד, והיא משתמשת לצורך כך בדימוי הבשלת הזרע. דימוי זה ממחיש היטב את הכוחות ה"מבשילים" בבן, כוחות של הולדה ויצירה שישמשו אותו להוליד וליצור מעצמו ובעצם ל"הוליד" את עצמו ולהיהפך ל"איש".⁹ כוחות אלו עשויים להוביל חלילה גם לתופעות שליליות כגון

⁶ כמו כן, ניתן לקרוא את השאלה "מאימתי נעשה" בקריאה דרשנית שטוענת שכך הם הדברים, וכל בן עשוי להיות בסו"מ רח"ל: "מאימתי נעשה בן (כל בן) סורר ומורה? משיביא שתי שערות!"

⁷ בבלי, סנהדרין, סח ע"ב

⁸ שם, ובמשנה סנהדרין פרק ח משנה ה

⁹ בבלי, סנהדרין סט ע"א. הדיון בשאלה האם קטן מסוגל להוליד מתחיל מדרשה של רב חסדא על כך ש"קטן שהוליד אין בנו נעשה סורר ומורה". כלומר, הדיון עוסק בהולדת הבסו"מ, ומסתיים בהוכחה מן

אלימות, מיניות קלוקלת, אלוהות, סמים וכו', העלולים להוות מדרון חלקלק בדרך לתופעות חמורות יותר של פשיעה והתמכרות. אותם הכוחות, האנרגיות המבשילות בבן, הן המנוע למעשיו בתקופה זו לטוב ולמוטב.

“אביו ואמו” – הרקע המשפחתי

מה מקומם של ההורים בסיפור? עפ”י התמונה העולה מן הפסוקים ההורים משחקים תפקיד ראשי בהצגה, והבן מועמד כנגד ההורים לכל אורך הפרשה. חטאו של הבן הוא “איננו שומע בקולנו”, ביטוי המופיע בפרשה שלוש פעמים בווריאציות שונות; הפרשה מתחילה ב”כי יהיה לאיש בן”, פתיחה הרומזת לעיסוק ביחסי הורים וילדים ובבעיות של חינוך; בסופו של דבר ההורים אף נוקטים צעדים אקטיביים כנגד הבן – מייסרים אותו ומוציאים אותו אל זקני העיר, תיאור המופיע בפירוט בפסוקים, וחז”ל מתעכבים עליו ומרחיבים אותו. ניתן לראות בהוצאת הבן אל הזקנים מעין פנייה לרשויות הרווחה – ההורים מצטיירים כחסרי אונים אל מול הבן הסורר, מודים בכך שאינם מסוגלים לחנך את הילד, ומעבירים את הטיפול בו לזקני העיר.

הבן המתבגר גדל ברשות הוריו, וכעת הוא מחפש עצמאות ומנסה להתנתק מהבית ומההורים, תהליך העשוי להוליד מרידה בהורים, והליכה בדרך הפוכה מדרךם. הצגה זו של הדברים איננה מיוחדת כל כך – בני נוער רבים עוברים תהליך מעין זה בחייהם, ובמידה רבה זהו תהליך חיובי של יציאה לעצמאות. אך כפי שכבר אמרנו, תהליך זה עשוי, במקרים מסוימים, להוביל גם למקומות שאינם רצויים כגון פשיעה וסטייה מדרך המוטב. נראה שתיאור המקרה של בסו”מ מתייחס למקרה שבו אכן קורה משהו חריג, ואין מדובר במקרה רגיל, שאם לא כך, איזו בעייתיות חריגה יש כאן?

תופעות חריגות צומחות בדרך כלל על קרקע חריגה, ולרוב הן לא מופיעות יש מאין. ניתן להבין כך את המושג “נידון על שם סופו” – אנו מזהים התפתחות של התנהגות בעייתית העלולה להגיע לכדי דבר גרוע בהרבה ומנסים לעצור את הדבר כבר עכשיו, לפני שהמצב יהיה חמור יותר. אם כן, נצטרך לראות באיזה אופן מתוארים ההורים, הקרקע שעליה צומח בסו”מ. ההוצאה של הבן אל זקני העיר היכולה להתפרש כצעד העברה לרשויות הרווחה, מעידה לכאורה על מצב לא טוב בבית עד כדי התערבות של גורם חיצוני. ההורים אינם מסוגלים להתמודד עם הילד; ציר ההתדרדרות המוכר – משפחה לא

סורר ומורה שעליו דורשים “בן ולא הראוי לקראותו אב” כלומר יכולת ההולדה של הבן עצמו. שני הדברים – הולדתו, ויכולת ההולדה שלו עצמו – מוציאים אותו מהאפשרות להיות בסו”מ ומסמלים את הפיכתו ל”איש”. (שם)

יציבה/ מצוקה-פשיעה-עונש של הרשויות, הוא ציר מצוי ומתקבל על הדעת, ומכאן גם הסכנה לציבור. לכאורה הדבר מתאים ביותר לסיפור של בסו"מ.

אלא שהתבוננות בדרך בה חז"ל מתארים את דמויות ההורים מראה תמונה אחרת. תחילת משנה ד' עוסקת בכך:

היה אביו רוצה ואמו אינה רוצה אביו אינו רוצה ואמו רוצה אינו נעשה
בן סורר ומורה עד שיהיו שניהם רוצים רבי יהודה אומר אם לא היתה
אמו ראויה לאביו אינו נעשה בן סורר ומורה היה אחד מהם גידם או
חגר או אלם או סומא או חרש אינו נעשה בן סורר ומורה שנאמר (דברים
כ"א) ותפשו בו אביו ואמו ולא גדמין והוציאו אותו ולא חגרין ואמרו
ולא אלמין בננו זה ולא סומין איננו שומע בקולנו ולא חרשין [...] ¹⁰

שלוש הלכות נלמדות במשנה:

1. רק ברצון שני ההורים נעשה הבן לסו"מ.
2. הנישואין של ההורים צריכים להיות כשרים (ללא איסורי עריות).
3. ההורים צריכים להיות שלמים גופנית – לא נכים.

יש משהו מטריד בתיאור של המשנה את ההורים של בסו"מ – הצורך לדקדק בפסוקים ולשלול מהם נכות אחר נכות נראה אובססיבי ולא מובן. כך גם הצורך להדגיש את הכשרות של הנישואין - מדוע עובדות אלו משנות לעניין בסו"מ? נראה שהתמונה המוצגת בהלכות אלו מציגה בית נורמאלי, ההורים בריאים ומתפקדים ואף הזוגיות שלהם תקינה, ולא נראה שמהו חריג מתרחש בבית. זהו בית נורמאלי לגמרי, ולמשנה חשוב להדגיש זאת. הדברים מקבלים חיזוק כאשר בסוגיית הגיל של בן סורר ומורה, רב חסדא דורש – "קטן שהוליד אין בנו נעשה סורר ומורה, שנאמר – 'כי יהיה לאיש בן' – לאיש בן, ולא לבן בן" ¹¹ – כלומר, אין מדובר בהורים שאינם בשלים, אלא במשפחה נורמאלית.

ואם כן, חוזרת השאלה ועולה - מה כל כך חמור כאן? כיצד בסו"מ צומח על קרקע זו?

¹⁰ סנהדרין פרק ח משנה ד

¹¹ בבלי סנהדרין ס"ח ע"ב

מעשיו של בן סורר ומורה

לאור הקריאה של בסו"מ על רקע התבגרות ומרידה, נראה כי התנהגות מינית בעייתית ואלמות הם החטאים הטריטוריאליים להאשים בהם את הבן, או לחילופין חוסר משמעת שיתבטא בעבירות "להכעיס" וכדומה. במשניות ב' וג' מובאים מעשי הבן:

[ב] מאימתי חייב משיאכל טרטימר בשר וישתה חצי לוג יין האיטלקי רבי יוסי אומר מנה בשר ולוג יין אכל בחבורת מצוה אכל בעבור החדש אכל מעשר שני בירושלם אכל נבלות וטרפות שקצים ורמשים (אכל טבל) ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו אכל דבר שהוא מצוה ודבר שהוא עבירה אכל כל מאכל ולא אכל בשר שתה כל משקה ולא שתה יין אינו נעשה בן סורר ומורה עד שיאכל בשר וישתה יין שנאמר (דברים כ"א) זולל וסובא ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנאמר (משלי כ"ג) אל תהי בסובאי יין בזוללי בשר למו: [ג] גנב משל אביו ואכל ברשות אביו משל אחרים ואכל ברשות אחרים משל אחרים ואכל ברשות אביו אינו נעשה בן סורר ומורה עד שיגנוב משל אביו ויאכל ברשות אחרים רבי יוסי בר רבי יהודה אומר עד שיגנוב משל אביו ומשל אמו: ¹²

המשניות מציינות תמונה מפתיעה של מעשיו הרעים של בסו"מ – אכילת בשר ושתיית יין בשיעור שאיננו גבוה כלל, שנגנב דווקא מאביו, ונאכל ברשות אחרים. על כך מוסיפה המשנה דגש – האכילה והשתייה צריכות שיהיו לא בגדר מצווה ולא בגדר עבירה. הדמות המצטיירת כאן אינה של "עבריינין צעיר" ואף לא של "מורד להכעיס", אלא דמות רגילה ונורמאלית ביותר. אין כאן אלימות או מיניות או מרד של עבירה, אלא רק נער מתבגר האוכל ארוחה דשנה. הבעייתיות היחידה הנראית כאן היא הגניבה מאביו, שלא כל כך ברור מהיכן הגיעה וצצה פתאום במשנה, וגם עליה יש לתמוה – אם אכן הגניבה היא הבעייתית, מדוע דווקא מאביו ולא סתם גניבה? נראה שהמשנה מתאמצת לדקדק לפרטי פרטים גם את הגניבה וגם את האכילה (וגם את ההורים), כך שמתקבלת תמונה מוזרה מאוד שנראית נורמאלית מצד אחד, ותמונה מצד שני.

¹² סנהדרין פרק ח משניות ב-ג

בשלות, זילות, רפיסות

בעקבות קריאת סיפור בסו"מ על רקע גיל ההתבגרות בו הוא מצוי, ניסינו להציע שני צירים עיקריים:

1. בסו"מ הוא "מורד להכעיס". הבעייתיות שבו היא בפירוק ההיררכיות, ובחוסר המוכנות שלו לקבל סמכות. תכונה זו מאפיינת במידה רבה את גיל ההתבגרות, ומגיעה לקיצוניות בבסו"מ המהווה סכנה לחברה ולהיררכיה העומדת ביסודה.

2. בסו"מ הוא "עבריינין צעיר". הבעייתיות שבו היא אפשרות ההידרדרות לפשיעה, והופעת סימנים לכך כבר בגיל צעיר, כאשר מתיחת הגבולות שלו כמתבגר עשויה להוביל אותו למדרון חלקלק זה של פשיעה. אך נראה שהסוגיה לא הולכת לכיוונים אלה, ומעשיו של בסו"מ כמו גם הרקע הביוגרפי שלו אינם תואמים אף אחד משני צירים אלה. אם אכן הייתה הסוגיה הולכת בכיוונים אלה, היינו עשויים למצוא תיאור עבירות חמורות או התפרצויות תאוה. אך כאשר המשנה מדגישה שאין כל עבירה באכילתו, והכמות הנקובה איננה מעידה על תאוה חמורה; שהגניבה נעשית דווקא מהאבא, ולא כשגרת גניבה ופשיעה באופן כללי; ושאין במעשיו חטאי אלימות ומיניות הנראים כחטאים הטרויאליים לבסו"מ – אנו מסיקים כי אין מדובר באחד משני הצירים הללו.

התמונה המצטיירת לפנינו נראית נורמאלית למדי – הבן הוא מ"בית טוב", והמשנה טורחת להדגיש לנו זאת. במעשיו אין פאתוס גדול או אנרגיה חזקה, והם נראים נורמאליים מדי ומוזרים במקצת. בשל כך, נראית תמונה זו תמונה ביותר – בניגוד למחשבה שבסו"מ הוא "עבריינין צעיר" או "מורד להכעיס", אנו מוצאים מעשים פעוטים שאין בהם מאפיינים של פשיעה או מרידה כלל. אם כן, מה הבעייתיות שבמעשיו? איזו דמות מצטיירת בעקבותיהם? מהו הסיפור של בסו"מ?

בגמרא בסוגיית האכילה, אומר רב הונא: "אינו חייב עד שיקח יין בזול ויאכל, יין בזול וישתה, דכתיב זולל וסובא... אינו חייב עד שיאכל בשר חי וישתה יין חי"¹³. הגמרא שם מדייקת: "בשיל ולא בשיל, מזיג ולא מזיג, כבשר כיבא דאכלי גנבי"¹⁴ את הגניבה מהאב הגמרא מפרשת כך: "שכיח ליה ולא בעית"¹⁵.

המונח "בשיל ולא בשיל" מהדהד לנו בחזרה את בשלות הזרע שהופיעה בסוגיית גילו של בסו"מ, וממשיך את אנרגיית ה-"לא כאן ולא כאן" המתבטאת באכילה שאיננה מצווה ואיננה עבירה, ובבן שהוא לא "קטן" ולא "איש". ניתן לראות זאת כך שהכוחות המבשילים בבן אינם יציבים, כלומר ישנה חוסר בשלות בבן, המאפיינת גיל זה בדרך

¹³ בבלי סנהדרין ע"א

¹⁴ שם. תרגום חופשי: מבושל ואינו מבושל, מזוג ואינו מזוג, כבשר צלי שאוכלים גנבים.

¹⁵ שם ע"א. תרגום חופשי: מצוי לו, ואינו מפחד.

כלל. יש משהו במתבגר שאיננו בשל, בגוף, במעשים, בתחושה כללית של חוסר נוחות, הכוחות המבשילים אמורים בסופו של דבר להוביל לבשלות ולהפוך את הבן ל"איש".

אך ייתכן שאפיון הבן דווקא במעשים שאין בהם בשלות, שאינם חד משמעיים והם נטולי אמירה ברורה, זוהי בדיוק הבעייתיות שבו. הכוחות המבשילים בבן לא באים לידי ביטוי והוא איננו משתמש בהם, אלא נשאר לא כאן ולא כאן, לא מצווה ולא עבירה, ובכך הוא איננו נהפך ל"איש". אם נשווה זאת לשני הצירים ששרטטנו קודם, הרי שבשניהם המתבגר משתמש בכוחותיו ובאנרגיות המבשילות בו ונהפך לאיש, אומנם איש מורד או פושע, אך בכל זאת איש עם אמירה ברורה ועם עמידה בפני עצמו. ה"איש" מחליט האם הוא עושה מצווה או עבירה, האם הוא צדיק או רשע. אך לעומתו, בסו"מ המוצג ע"י המשנה אינו משתמש באנרגיות שלו, אין לו עמידה ברורה והוא מתכחש להבשלה שלו, ולכן מעשיו אינם בעלי אופי ברור.

האנרגיה של הפשיעה, התאוה והמרד נשמרות במעשיו – בגניבה דווקא מאביו, ובתאוה אכילת הבשר והיין – אך הכל באנרגיה מאד נמוכה, ללא פאתוס ועמידה ברורה. בצורה זו בולטת הזילות שבמעשים, והרפיסות שבהם. אם נשתמש בתמונה יומיומית: אולי דומה הדבר להבדל בין נער הקונה חפיסת סיגריות ומעשן כמו בנאדם, לבין נער האוסף בדלי סיגריות מהרחוב ומעשן אותם.

נוכל להסביר כך גם את הגניבה מאביו – האפשרות הנוחה והמצויה אינה דורשת תעוזה או חוצפה המאפיינות פשיעה מרדנית. הפחד מאביו והעובדה שהבן נעדר את האומץ הדרוש לפשע, גוררים בריחה לרשות אחרים ע"מ ליהנות שם מהשלל. דמות הבן העולה מכאן היא דמות רופסת, חסרת צורה, חסרת עצמוד שדרה וחסרת אמירה ברורה. הבן הוא לא "מענטש", לא איש - אנשים (גם "רשעים") אינם מתנהגים כך¹⁶. זוהי התנהגות זולה.

הציור של בסו"מ כרופס מציג לנו בעיה אחרת של גיל ההתבגרות שאיננה ההידרדרות ה"קלאסית", אין מדובר בשימוש לא נכון באנרגיה, כי אם חוסר שימוש באנרגיה. רפיסות הנובעת מפאסיביות – המתבגר נדרש להשתמש באנרגיות, כיוון שרק כך יעצב את עצמו וייהפך ל"איש". מי שאינו משתמש באנרגיות הללו ומתכחש להם, סופו שאינו נהפך ל"איש". האנרגיה שלו תתבטא בסופו של דבר בצורה זולה ומלוכלכת.

כעת נוכל להבין מדוע המשנה טורחת לעצב גם את דמותם של ההורים בצורה כל כך מדוקדקת – הקרקע שעליה צומח בסו"מ, ההורים והבית – משלימים את הסיפור והרקע של דמותו של בסו"מ כפי שהצגנו אותה. הבית וההורים מעוצבים כך שהם נראים

¹⁶ הירושלמי מנסח זאת יפה: "אכלו חי – כלב הוא, אכלו מבושל – בר נש הוא" (סנהדרין פ"ח ה"ב)

נורמאליים למדי (בצורה מטרידה מעט – כך בצורך של המשנה לשלול מהם כל נכות שהיא, ובדרישתה להתאמה מוחלטת ביניהם¹⁷).

הבית הנורמאלי שהסוגיה מעצבת הוא בדיוק הקרקע שעליה יכולה לצמוח דמות מעין זו, הבית אינו מזמן לבן התמודדות או מורכבות כלשהי הדורשת ממנו מאמץ לפתח את עצמו ולהיעשות ל"איש", ליצור את עצמו מתוך הסיטואציה. בן הגדל בבית שאין בו התמודדות עם מורכבות כלשהי אינו מפתח את היכולת לעמוד בפני עצמו ולהיעשות ל"איש", וקרוב לוודאי שכשיבשילו בו האנרגיות הוא ייהפך בדיוק לדמות הרופסת והזולה שמתעצבת בסוגיה¹⁸.

האנרגיה מתפרצת

"בן סורר ומורה נדון על שם סופו" קובעת המשנה¹⁹, ולמעשה זהו הכלל המנחה את הסוגיה בעיצוב דמותו של בסו"מ ובצידוק המוסרי לגזר דין המוות שלו. כלומר, אנו מניחים כי מעשיו ודמותו של בסו"מ מעידים על מה שיתרחש בעתיד²⁰, העיקרון "נידון על שם סופו" מצביע על מדרון חלקלק שיש בדמות זו ובמעשיה שיהיו חמורים אף יותר. סכנות הפשיעה ופירוק ההיררכיות הן הסכנות הטריטוריאליזם לכאורה הממתינות בקצהו של המדרון החלקלק האמור עפ"י ראייה זו, אך פסלנו אותן בעקבות ההצגה של בסו"מ כרופס ולא כפושע או מרדן צעיר. אם כן מהו "סופו" של בסו"מ?

¹⁷ דבר המתבטא ביתר חריפות בדרשה של ר' יהודה בגמרא: "רבי יהודה אומר: אם לא היתה אמו שזה לאביו בקול ובמראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה. מאי טעמא - דאמר קרא: איננו שמע בקלנו מדקול בעינין שוין - מראה וקומה נמי בעינין שוין". (בבלי מסכת סנהדרין דף ע"א ע"א)

¹⁸ התמודדות אינה צריכה בהכרח להתבטא במצוקה חמורה בבית כגון נכות של אחד ההורים וכדו', אלא שהאובססיות של המשנה בעיצוב דמויות ההורים מתפרשת כסרטוט בית נטול התמודדויות ומורכבות שבתוכו צומח בסו"מ.

¹⁹ משנה סנהדרין פרק ח משנה ה

²⁰ כאן המקום להעיר שעיצוב ההלכות על בסיס עיקרון זה יוצר מציאות של "בן סורר ומורה לא היה ולא נברא" כלומר ההלכות בלתי ניתנות ליישום במציאות, דבר המתבטא בריבוי הפרטים בהלכות. העיקרון "נידון על שם סופו" ועיצוב ההלכות בעקבותיו מייצרים את הסיפור והדמות של בסו"מ. דרשת ר' יהודה שהובאה בהערה 17 היא זו שלמעשה מונעת באופן סופי את האפשרות של בסו"מ להתקיים שכן אין בנמצא הורים העונים לקריטריונים. ואכן הגמרא (שהובאה בהערה 17) מצמידה דרשה זו לדעת מי שאמר "בסו"מ לא היה ולא נברא אלא למה נאמר? דרוש וקבל שכר". דרשת ר' יהודה עוסקת בעיצוב ההורים והמשפחה של בסו"מ ומביאה לכדי אבסורד את הנירמול שלהם, כך שאולי יש כאן משום אמירה שאין בנמצא נורמאליות- אנו רגילים לחשוב שהרוב הוא נורמאלי ובצידו מתקיימים חריגים, אך כשמדקדקים באמת מגלים שאין בנמצא נורמאליות. או כמו שטולסטוי כבר אמר: כל המשפחות המאושרות דומות זו לזו, כל משפחה אומללה היא אומללה בדרכה שלה.

ברצוני להציע שני כיוונים לסופו של בסו"מ. כיוון אחד בחינת "שכר מצווה – מצווה". אין צורך בסוף אחר ובאופן רחוק ומפחיד של בסו"מ, אלא עצם העובדה שבסו"מ אינו הופך ל"איש" מספיקה. התוצאה של מעשיו היא הדמות שהוא הופך להיות, הרפסות והזילות שבאופיו הם ה"סוף" לכשעצמם, הבן איננו "איש". אמנם הוא התבגר מבחינה פיזית וביולוגית, אבל את תהליך ההתבגרות לא עבר. אדם כזה הוא בעייתי כשלעצמו, אפילו מבלי שיעשה מעשים חמורים כלשהם הנוגעים גם לסביבה שלו. המציאות שייכת ל"אנשים", ומי שאיננו "איש" יתקשה להתנהל במציאות כזו.

כיוון שני הוא האנרגיה מתפרצת. דיברנו על האנרגיות המבשילות ודוחקות בבסו"מ להפוך ל"איש". אך מסתבר שהאנרגיות של הבן לא נעלמות כאשר הוא מתכחש אליהן, אלא דווקא מתפרצות במקומות המכוערים – גניבה מאביו ואכילה זולה. במובן מסוים, מעשיו של הבן אינם מגיעים ממקום רצוני ברור אלא "מתפלקים" לו, דווקא כיוון שאין לו רצון ברור, ולכן הם כל כך זולים.

בראייה אחרת, התפרצות האנרגיות עלולה להיות אף חמורה יותר – בסוגיית גילו של בסו"מ מובאים מקרים מזעזעים של אב הבא על ביתו הקטנה, והמסוללת בבנה קטן²¹. מעשים אלו מאופיינים גם הם בחוסר אנושיות ובזילות, ועשויים לרמז על אפשרות "נידון על שם סופו" – האנרגיות שהבן צובר בתהליך התבגרותו ואינו מוציא אותן לפועל עלולות להתפרץ במקומות המכוערים ביותר, שבקיצינותם עלולים אף להגיע למקרים שכאלו²².

האנרגיות המבשילות במתבגר יכולות לפנות לאחד משני כיוונים – בראשון, המתבגר נהפך ל"איש" ובמובן זה אין זה משנה אם צדיק או רשע. בכיוון השני, המתבגר איננו משתמש באנרגיות שלו, לא נהפך ל"איש", ונהיה לדמות בעלת אופי רופס/זול/מלוכלך שיכול להתרגם לקשת רחבה של מעשים היכולים להגיע במקרי קצה להתנהגות בלתי אנושית²³.

²¹ בבלי סנהדרין סט ע"א-ע"ב

²² לקראת סופו עוסק פרק המשניות בדיני 'הבא במחתרת' וה-'רודף', שאפשר לזהות גם בהם משו מן האופי הזה, המלוכלך והלא אנושי.

²³ כמובן שהדברים מוצגים כאן בצורה דיכוטומית למדי והמציאות מורכבת יותר אך לעניות דעתי אלו הקצוות המסמנים את גבולות הרצף כפי שמשתקף מכל האמור לעיל.

סיכום

לאור קריאת בסו"מ על רקע גיל ההתבגרות, נראה כי הדמות של בסו"מ והבעייתיות שבו אינם עבריינות או מרדנות כפי שהיינו עשויים לחשוב, אלא דווקא הרפיסות המובילה למעשים זולים. התהליך שבסו"מ אמור לעבור כמתבגר, היינו ההפיכה "לאיש", לא מתרחש, ומכאן הבעייתיות שבו ודמותו הרופסת ובעלת האופי הזול והמלוכלך המתבטא במעשיו. בתהליך ההתבגרות מבשילות אנרגיות בבסו"מ שאם ייטיב לנצלן ייהפך ל"איש", ואם לאו הן עשויות למצוא את דרכן החוצה בצורה לא ראויה. קריאה זו בסוגיה מנרמלת את המקרה של בסו"מ בכך שהיא מציגה אותו כתהליך התבגרות שכל אדם עובר, אך מפקיעה את האפשרות של דין זה להתממש הלכה למעשה. במובן זה הסיפור של בסו"מ הוא סיפור של כל אחד וסיפור של אף אחד.

"דרוש וקבל שכר"

מחשבות על הורים, ילדים ודרישת התורה

יאיר צנגן

מה טוב הי' לנו לו יכולנו לחיות בעוה"ז עכ"פ עוד שבעים שנה אחרי כלות ימי שנותינו. כל ימי שנותינו יגעים אנו לחנך עצמינו, לישר העקמומיות ולגדל גדליות בקרבנו, ואז בחיים השניים היינו כבר יכולים לחיות חיים מצוחצחים חיים זכים אף בעוה"ז, אבל אחרי חיים קשים אלו פתאום איננו, כי לקח אותנו א-להים. אמור מעתה טוב לו לאדם לרשום את כל מחשבותיו. לא לעשות שם בחבר חיבור, רק לחרות עצמו עלי נייר, ולקיים את כל גלגולי הנפש נפילות' עם עליות' [...] היינו כשדור אחד יבלע את עצמות נפשו של המחבר אל קרבן [...] אז נפש המחבר חי חיי נצח בקרב אוכלי' ובולעי', מתפשטת דור ומתלבשת דור אחר דור.¹

א

פרק שמיני של מסכת סנהדרין מתחיל בדיון בסוגיית בן סורר ומורה, מה הוא, מי הוא ומתי ואיך הוא נענש. לאורך כל הדיון אנו יכולים לראות כי על מנת שבסו"מ יחשב ככזה ויחוייב בעונש עליו להיות ילד בתחילת התבגרותו. בנוסף, מעשיו של בסו"מ אינם חטאים ועבירות על מצוות התורה ממש, אלא פעולות שונות שנראה כי הם תוצאות של תאוות שונות כגון אכילה וגניבת ממון. עם כל זאת, נראה כי לאורך הסוגיה מרחפת השאלה הנשאלת גם מפיותינו הלומדים, וגם ע"י התנאים והאמוראים – האם באמת ייתכן שנעניש בן שכזה? בשאלה זו יעסוק המאמר. על כך ניתן לענות מספר תשובות, ביניהן מחלק ועליהן מרחיב בפרופ' משה הלברטל בספרו.²

¹ צו וזירוז פסקה א', האדמו"ר מפיאסצנה.

² מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, מאגנס, 43-67.

תשובתה הראשונה של הגמרא היא – "בן סורר ומורה נידון על שם סופו". הוא נמצא בנקודת אל חזור, בה אנו בטוחים שהוא יגיע בעתיד לכדי רצח ו/או החטאת האחרים וכו'. על מנת למנוע זאת, וכן על מנת להביע התחשבות בגורלו ("ימות זכאי ואל ימות חייב"), יש לסקול את הבן הסורר והמורה כעת.

תשובה שנייה היא התשובה הטוענת שבעצם דין בסו"מ הוא גזירת מלך / גזירת הכתוב. הלברטל מוכיח מהתוספתא ומהגמרא שתיתכן האפשרות שאין היגיון בדין בסו"מ, אלא הוא נלמד מגזירת הכתוב – עושים כי כתוב; עושים כי "המלך אמר"³.

התשובה השלישית היא התשובה שהגמרא "הלבישה" על דבריו של רבי יהודה בברייתא:

תניא נמי הכי: רבי יהודה אומר אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה מאי טעמא? דאמר קרא איננו שומע בקולנו מדקול בעינן שוין מראה וקומה נמי בעינן שוין. כמאן אזלא הא דתניא: "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש וקבל שכר" כמאן? כרבי יהודה!⁴

נראה כי ההלכה הנלמדת ע"י רבי יהודה כ"כ לא סבירה בעיני הגמרא, עד שהיא מוכרחת להגיד שסברתו של ר' יהודה היא שבן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות. כלומר זוהי תשובתה – אכן לא ייתכן שכך יהיה, ובסו"מ לא היה ולא עתיד להיות. אך אם כן, שואלת הגמרא, למה כתבה התורה את פרשיית בן סורר ומורה? ועונה – "דרוש וקבל שכר".

ב

פרק המשניות נראה כמחולק לשניים: שלוש המשניות הראשונות מספרות מהו בן סורר ומורה, ומהן פעולותיו. בשלוש האחרונות, לעומת זאת, אין הלכות למעשה בדין בן סורר ומורה, אך ישנו רושם מסוים לגבי מהותו וטעם מצווה זו, דרך דיבור עליו ודרך סמיכותו

³ הלברטל, בעקבות הרמב"ם והלחם משנה המבאר אותו, מוכיח זאת מהקטע הבא בגמרא על הדין 'בן ולא בת':

תניא אמר רבי שמעון, בדין הוא שתהא בת ראויה להיות כבן סורר ומורה, שהכל מצויין אצלה בעבירה, אלא גזירת הכתוב היא – בן ולא בת" (סנהדרין ע"א)

אומר הלברטל:

מדוע לא נעניש את הבת? שהרי 'הכל מצויין אצלה בעברה'! אלא מכאן אתה למד שהפרשה כולה גזירת מלך היא, כדבריו: 'אלא גזירת מלך היא [דין בסו"מ]'. כשם שההבחנה בין בת לבן אינה מובנת וגזירת מלך היא כך כל דינו של בסו"מ אינו מובן וגזירת מלך הוא

⁴ סנהדרין ע"א.

לדין 'בא במחתרת' וכד'. משנה ד', המשנה שבין שני החלקים, מדברת על העונש של בסו"מ, כלומר על התנאים שצריכים להתקיים כדי שנוכל להענישו. במשנה ד' בולט מאד העיסוק בדמויות ההורים, מה שמזכיר לנו את הקשר ההדוק בין העונש של בסו"מ לבין הוריו – הם אלה שמוציאים אותו מביתם, ומכוח החלטתם הוא נענש.

הגמרא שראינו עוסקת גם היא בדמויות ההורים, ומתגלגלת אגב כך לדיון נוסף. ניתן לחוש בדוחק מסוים בדיון זה; הגמרא מביאה ברייתא האומרת שבסו"מ לא היה מעולם, ואינו עתיד להיות, ושואלת מי הוא זה ששנה אותה ('כמאן אזלא הא דתניא'). שאלה זו נענית בשתי תשובות: רבי יהודה, כפי שראינו, או רבי שמעון:

איבעית אימא, ר' שמעון היא – דתניא: אמר רבי שמעון וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאין אותו לסקלו אלא לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש וקבל שכר. אמר ר' יונתן אני ראיתיו וישבתי על קברו.⁵

לכל אחד מהם מביאה הגמרא ברייתא המצטטת את דבריו, בכדי שתוכיח זאת. אך האפשרות שדבריו של ר' יהודה מתאימים לברייתא נטולת הבעלים הטוענת שבסו"מ לא היה מעולם, נראית תמוהה מאד. דבריו של ר' שמעון בברייתא המצטטת אותו מסתדרים פי כמה וכמה עם ברייתא זו – הברייתות מנוסחות ממש באותן המילים (כפי שמודגש)! רבי יהודה אינו מתאים בהכרח לברייתא האנונימית: אמנם הביא דין דקדקני למדי שלכאורה לא מאפשר מציאות של בסו"מ, ובכך הוא מתאים למסקנת הברייתא, אך אין הכרח לקשר בין המישור ההלכתי שבו עוסק ר' יהודה, לבין המישור המציאותי-עקרוני המדבר על עצם היתכנות של בסו"מ.⁶ הדוחק בהצמדת הברייתא האנונימית בעלת האופי המציאותי-עקרוני לדבריו של רבי יהודה בעלי האופי ההלכתי, יוכל להתיישב רק אם נטען שהגמרא "עשתה זאת בכוונה". כלומר, רק אם נאמר כי הגמרא רואה סיבה טובה להכניס את הדיון העקרוני על היתכנותו של בסו"מ, מבין כל המקומות בהם יכלה לעשות זאת, דווקא בדיון ההלכתי על הוריו – נוכל להבין הצמדה דחוקה שכזו בין הברייתא לבין דבריו של ר' יהודה.

אם כן, מהי הסיבה שבגללה הופך הדיון מעיסוק בדמויות ההורים לעיסוק בעצם היתכנות של בסו"מ? ייתכן כי בכך הגמרא מכניסה את השאלה בדבר מציאות של בסו"מ ואת ההורים

⁵ שם.

⁶ באופן דומה, ניתן לשאול מדוע דווקא כאן אנו מגלים שבסו"מ לא היה ולא עתיד להיות – הרי מאי שנא? הרבה הלכות דקדקניות לא פחות נכתבו על בסו"מ. על כך יענו פירושי הראשונים כי באמת שונה פה הדין, כך לדוג' מפרש הב"ח בהגהותיו: אם הם שווים בקול, היינו, שיש לאב קול של אשה – ככה"נ הוא סימן ל"סריס", ואם יש לאם קול של איש – הרי שהוא סימן ל"איילונית", ובין כך ובין כך אינם יכולים להוליד.

שלו לאותה מערכת; היא רומזת כי ישנו קשר הדוק בין הוריו של בסו"מ לבין היתכנותו. ייתכן שבכך היא גם מזכירה לנו כי המצווה בסופו של דבר מוטלת על ההורים – אופן עמידתם במלוא קומתם ומה שיגיד קולם – הם אלו שיכריעו האם בסו"מ יהיה או לא יהיה, שכן הם אלו שבידם הכח והרשות ע"פ מצות התורה להוציא אותו לסקילה.

ג

נראה כי ישנה 'דרישת יתר' של הפסוקים, מצד התנאים והאמוראים. הלכות רבות ומגוונות נלמדות מהפסוקים הבודדים של פרשה זו, וחלקן מרחיקות לכת ביותר. לכאורה, נראה כי 'דרישת יתר' של התנאים והאמוראים את הפסוקים היא זו שגרמה לכך שבסו"מ לא היה ולא עתיד להיות – הרי לא תיתכן מציאות בה אביו ואמו שווים במראה, בקול ובקומה⁷. אך לדעתי, שלילת היתכנותו של בן סורר ומורה היא שורשית יותר וקודמת ל'דרישת יתר', ולא להיפך. ניתן לראות זאת בצורה שבה הברייתא מנוסחת: "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות. ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר" – כלומר, ההצעה 'לדרוש ולקבל שכר' אינה יוצרת מציאות שבה דין בסו"מ אינו אפשרי, אלא היא נלמדת מתוך מציאות זו. הברייתא קובעת שבן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, נקודה. "ככה זה". מכאן יש להמשיך ולשאל לשם מה נכתב, ולענות – דרוש וקבל שכר. העובדה שבן סורר ומורה לא היה מעולם, וגם אינו עתיד להיות – היא זו שמובילה אותנו להבנה שמה שנותר לנו הוא לדרוש, גם דרישות יתר, שכן בין כה וכה בסו"מ הוא מקרה שלא נועד לחול ברובד מציאותי ולקרות באופן ממשי⁸.

לפי מסקנה זו, ניתן להציע כי החיבור בין 'דרישת יתר' של רבי יהודה (האומר כי קולם, מראם וקומתם של ההורים צריכים להיות שווים) לבין הברייתא השוללת את מציאותו של בסו"מ, אינו נובע מכך שדרישת יתר מובילה לשלילת היתכנות בסו"מ. חיבור זה נובע דווקא מכך שרבי יהודה מממש את הברייתא הזו בכך שהוא מרשה לעצמו לדרוש דרישות יתר, שהרי זה מה שנותר לעשות כאשר מציאות של בסו"מ אינה יכולה להתקיים.

⁷ יש שטענו שחז"ל רצו למנוע עונש מוות ולכן הם הגזימו בדרשותיהם ודרשו מציאויות שלא מאפשרות שבסו"מ באמת יהיה. אני חושב שהדברים הפוכים, כפי שאסביר להלן, העובדה שבסו"מ לא יכול להתקיים, מאפשרת את הדרשות.

⁸ הדבר מזכיר את הסוגיה בדף ג ע"ב במסכת, בה למדנו את העיקרון "אין דורשין תחילות" שעליו מפרש רש"י: "למניין דלגופיה אתא" – התחילות כבר נדרשות לעצם הדין עצמו ולכן אין לדרוש אותן. מכאן נדייק שאם התחילות אינן מלמדות על עצם גוף הדין, יהיה ניתן לדרוש גם אותן. מצב זה יכול לקרות לדוג' כאשר גוף הדין כפשוטו אינו משהו שאמור להילמד, כמו שאנו רוצים לטעון על המקרה של בסו"מ.

אך מדוע, אם כן, קובעת הברייתא כי דין בסו"מ אינו יכול לחול במציאות? מהו אותו הדבר העלום שמבטל משורשו את אפשרות הקיום של דין בסו"מ, וטוען כאילו מראש הקב"ה הכניסו לתורה שלא על מנת לצוות עלינו להרוג ילד שזלל וסבא ומרד בהוריו?

כאמור, הדיון אודות עצם היתכנות בסו"מ נעשה אגב עיסוק בדמויות ההורים, ולכן כאן המקום לשאול מי הם אותם הורים, אלו שמענישים את הבן בסופו של דבר – ומה מקומם בסיפור? לאור השאלה בה עסקנו, אני סבור כי עיסוק בדמויות ההורים שלו עשוי להוביל אותנו לתשובה, כיוון שלעניות דעתי הם מרכז הסיפור פה. באיזה אופן צריכים ההורים של בן סורר ומורה להתנהג כלפיו? האמנם הם צריכים להוציאו לזקני העיר ולהפקירו כך לסקילה? האם זה מה שנכון בשבילם ובשבילי? האם הם מסוגלים לכך בכלל? ואם לא, בשביל מה לכתוב זאת בתורה?

ד

את התשובות לשאלות אלו נוכל למצוא בדבריו של ר' שמעון, שראינו למעלה:

אמר רבי שמעון וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאים אותו לסקלו? אלא לא היה ולא עתיד להיות. ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר⁹.

אומר לנו רבי שמעון בפשטות: בן סורר ומורה לא יכול להיות ידידי, הורים לא יפקירו כך את בנם לסקילה. אמנם, רבי שמעון מתמקד במעשיו של בסו"מ וטוען שאינם חמורים דיים כדי להוציאו לסקילה, לעומת ר' יהודה שמתמקד בדמויות ההורים, אך עם זאת הוא גם הראשון שמזכיר את העובדה שההורים הם אלה שעליהם מוטלת המצווה להוציאו לזקני העיר לסקילה. באמירתו של ר' שמעון, שהאחראים על הענישה אינם מעוניינים בה כלל, אני רואה אמירה נוקבת: זה לא יכול להיות! בסופו של דבר, הורים אוהבים את ילדם, והם אינם יכולים לפעול למות בנם. אתם חושבים שהתורה התכוונה שזה מה שיקרה, או לציווי שכזה - שהורים יהרגו את בנם? טעות היא בידכם!

ברצוני לטעון שזוהי הטענה שפוסלת מלכתחילה את האפשרות שבסו"מ יתקיים כפשוטו, בצורה שבה הוא כתוב בתורה. זוהי הטענה העלומה שמבטלת את דין בסו"מ משורשו, וטוענת שמראש הקב"ה הכניסו לתורה שלא על מנת להגיד לנו להרוג ילד שזלל וסבא ומרד בהוריו – הטענה שהורים אינם מסוגלים להרוג את בנם. בעזרת טענה זו ניתן גם לענות תשובה נוספת, דומה אך מורכבת יותר מהתשובות שניתנו, לשאלת הצידוק המוסרי שנשאלה בתחילת מאמר זה – כיצד ייתכן שנהרוג ילד על מעשים פשוטים

⁹ סנהדרין עא ע"א

שכאלה. אפשר להרוג ילד רע שכזה, ויש בו סכנה; ואפשר גם אפשר להגיד שבסו"מ נידון על שם סופו, או שדין זה הוא גזירת מלך או גזירת הכתוב; אך, וכאן ההסתייגות – זה לא קרה ולא יקרה לעולם. זה לא אמור לקרות, טבע האדם לא מאפשר לכך לקרות באמת. כלומר, אין כאן קושיה פנימית על דין בסו"מ ועל הצידוק המוסרי להמיתו, אלא יש כאן ביטול מהשורש של סיפור בסו"מ כולו. זאת משום שלא ייתכן שהקב"ה התכוון לכך שנעשה דבר שכזה, ובוודאי דיבר על דבר אחר לגמרי. אין זו 'סתם' הריגה של ילד, אלא ציווי על ההורים שלו לעשות כן, ומעשה זה מנוגד לטבע האדם¹⁰.

במובן מסוים, תשובה זו אינה נמצאת באותו מישור עם התשובות האחרות שניתנו לשאלת הצידוק המוסרי – נידון ע"ש סופו וגזירת מלך – שכן היא מתפקדת כמעין דחיית השאלה מיסודה, ומבטלת את ההבנה הפשוטה של בסו"מ. מובן מאליו שלא נהרוג בן סורר ומורה, הרי זה מנוגד לגמרי לאהבת הורים את ילדם, אהבה שאין לשאול ולהסביר אותה – ומכאן מובן שאין זו כוונת התורה.

ובמצב זה, כמו שאמרנו, כל שנותר לנו הוא לדרוש את התורה. כשאין פשט - עוברים לדרש.

ה

אחר כל זאת, נשאלת שאלה פשוטה - לשם מה כתב הקב"ה את הדברים הללו בתורה, אם אינם נועדו להתקיים? כאן, לדעתי, תפקיד הדרישה והשכר, ועניינם. הבהרה של הדברים אעשה דרך דברי רבי שמעון האמור לעיל, הלא הוא רשב"י¹¹, שמביא בזוהר את המדרש היפה הבא על כתיבת בסו"מ בתורה¹²:

תרגום

אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיתיך על משכנות הרעים [...] דבר אחר היפה בנשים – טובה בטובה. שעושה טובות לבניה בטמירות בצורה גנוזה. והקדוש ברוך הוא הרבה טוב עלי, כל מה שהיא עושה לבניה בצורה טמירה וגנוזה, אף על גב	אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיתיך על משכנות הרעים [...] דבר אחר היפה בנשים, טבתא בטיבו. דעבדית טיבו לבנהא, בטמירו בגניזו. וקודשא בריך הוא סגי טב עליה, כל מה דעבדית לבנהא בטמירו בגניזו, אף על גב דלא מכשרן עובדין. מכאן דאתחזי
--	---

¹⁰ והרי התורה, לפי רבי יונתן כפי שיובא להלן, ואף לפי רבי שמעון בחלק מהמקורות, דיברה בלשון בני אדם!

¹¹ אך כמובן שאין לגזור משמעות מכך שמדובר באותו אדם, שכן אלו שני חיבורים שונים בתכלית.

¹² זוהר, פרשת בלק, דף קצ"ז ע"ב.

לֹאֲבֹא כַּד אֲמַא רַחֲמָא עַל בְּנִין וְתַאֲיֵב עָלֶיהָ
כָּל מַה דְּעֵבְדַת לְבִנְהָא רַחֲמִין בְּטַמִּירוּ אָף
עַל גַּב דְּלֹא מְכַשְׁרֵן עוֹבְדוּי. אָמַר רַבִּי אֲבָא,
תְּוֹהֲנָא עַל הָהוּא דְּכַתִּיב, (דְּבָרִים כ"א) כִּי
יִהְיֶה לְאִישׁ בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֵה וָגו', וְתַפְּשׁוּ בּוֹ
אֲבִיו וְאִמּוֹ וָגו', וְתַנְיֵן, דְּכַתְּהִיא שְׁעָתָא
אָמַר קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא לְמַשָּׁה כְּתוּב. אָמַר
לִיה מַשָּׁה, מֵאֲרִיָּה דְּעֵלְמָא, שְׂבִיק דָּא, אֵית
אֲבָא דְּעֵבִיד כְּדִין לְבָרִיָּה. וּמַשָּׁה מְרַחֵיק
הָהּ חָמִי בְּחֻמְתָּא, כָּל מַה דְּזָמִין קוּדְשָׁא
בְּרִיךְ הוּא לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל. אָמַר, מֵאֲרִיָּה
דְּעֵלְמָא, שְׂבִיב מְלָה דָּא. אָמַר לִיה קוּדְשָׁא
בְּרִיךְ הוּא לְמַשָּׁה, חָמִינָא מַה דְּאֵת אָמַר,
כְּתוּב וְקַבֵּל אֲגָרָא. אֵת יִדְעַת וְאֵנָּה יִדַּע
יְתִיר. מַה דְּאֵת חָמִי, עָלִי הָהוּא עוֹבְדָא.
דְּרוּשׁ קָרָא וְתַשְׁכַּח. בְּהָהוּא שְׁעָתָא רְמַז
לִיה לְיוֹפִיא' ל', רַבְּנָא דְּאוּרִיָּתָא, אָמַר
לְמַשָּׁה, אֵנָּה דְּרִישָׁנָא לְהָאִי קָרָא. כְּתִיב כִּי
יִהְיֶה לְאִישׁ, דָּא קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא, דְּכַתִּיב,
(שְׁמוֹת טו) ה' אִישׁ מְלַחֲמָה.

שְׁהַמְעָשִׂים לֹא כְּשָׂרִים. מִכָּאן שְׂרָאוּי
לֹאֲבֹא כְּשִׂאמָא מְרַחֲמַת עַל הַבָּנִים וְטוֹב לוֹ
כָּל מַה שְׁעוֹשֶׂה לְבָנֵיהָ רַחֲמִים בְּנִסְתָּר, אָף
עַל גַּב שְׁמַעְשׂוֹ לֹא כְּשָׂרִים. אָמַר רַבִּי אֲבָא,
תְּמַהֲנִי עַל מַה שְׁכַתוּב (דְּבָרִים כ"א) כִּי יִהְיֶה
לְאִישׁ בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֵה וָגו', וְתַפְּשׁוּ בּוֹ אֲבִיו
וְאִמּוֹ וָגו'. וְשָׁנִינוּ שְׂבִיבָתָה שְׁעָה אָמַר
הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא לְמַשָּׁה כְּתוּב. אָמַר לוֹ
מַשָּׁה, רַבּוֹן הָעוֹלָם, תַּעֲזוּב אֶת זֶה, יֵשׁ אֵב
שְׂיַעֲשֶׂה כֶּף לְבָנוֹ? וּמַשָּׁה מְרַחֵיק הִיא
לְרֹאוֹת בְּחֻמְתָּא כָּל מַה שְׁעָתִיד הַקְדוּשׁ
בְּרוּךְ הוּא לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל. אָמַר, רַבּוֹן
הָעוֹלָם, תַּעֲזוּב דְּכָר זֶה. אָמַר לוֹ הַקְדוּשׁ
בְּרוּךְ הוּא לְמַשָּׁה, אֲנִי רוֹאֶה מַה שְׂאֵתָה
אוֹמֵר. כְּתוּב וְקַבֵּל שְׂכָר. אֵתָה יוֹדַע, וְאֲנִי
יודֵעַ יוֹתֵר. מַה שְׂאֵתָה רוֹאֶה, עָלִי אוֹתוֹ
מַעֲשֶׂה. דְּרִשׁ הַמְקָרָא וְתַמְצָא. בְּאוֹתָהּ שְׁעָה
רְמַז לְיוֹפִיא' ל', רַבּוֹן הַתּוֹרָה, אָמַר לְמַשָּׁה:
אֲנִי דְרִשְׁתִּי פְסוּק זֶה. כְּתוּב כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ
— זֶה הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא, שְׁכַתוּב (שְׁמוֹת
טו) ה' אִישׁ מְלַחֲמָה.

בֶּן, דָּא יִשְׂרָאֵל. סוֹרֵר וּמוֹרֵה, דְּכַתִּיב,
(הוֹשֵׁעַ ד) כִּי כָפְרָה סוֹרֵרָה סָרַר יִשְׂרָאֵל.
אֵינְנוּ שׁוֹמְעֵי בְּקוֹל אֲבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ — זֶה
הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא וּכְנֻסָּת יִשְׂרָאֵל. וְיִסְרוּ
אוֹתוֹ, דְּכַתִּיב, (מַלְכִּים ב יז) וַיַּעַד ה'
בְּיִשְׂרָאֵל וּבִיהוּדָה בְּיַד כָּל נְבִיאֵי כָּל חֻזָּה
וָגו'. וְלֹא שְׁמַע אֱלֹהִים, דְּכַתִּיב וְלֹא יִשְׁמְעוּ
אֶל ה' וָגו'. וְתַפְּשׁוּ בּוֹ אֲבִיו וְאִמּוֹ — בְּדַעַת
אֲחֵת, בְּהַסְכְּמָה אֲחֵת. וְהוֹצִיאוּ אוֹתוֹ אֶל
זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל שְׁעַר מְקוֹמוֹ. אֶל זִקְנֵי עִירוֹ?
אֶל זִקְנֵי עִירָם, וְאֶל שְׁעַר מְקוֹמָם, מִבְּעֵי
לִיה, מֵאִי אֶל זִקְנֵי עִירוֹ, וְאֶל שְׁעַר מְקוֹמוֹ.
אֵלָּא, אֶל זִקְנֵי עִירוֹ, דָּא קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא,
וְאֶל שְׁעַר מְקוֹמוֹ, דָּא כְּנֻסָּת יִשְׂרָאֵל [...]

ועל דא ורגמוהו כל אנשי עירו באבנים. ואלין כל שאר עמין, דהוו מקלעין להו באבנים, וסתרין שורין, ומנתצין מגדלין, ולא מהני לון כלום. כיון דשמע משה כדון, כתב פרשתא דא. ועם כל דא היפה בנשים, טבא ונקרא בנשים דעלמא. צאי לך בעקבי הצאן, הא אוקימנא, אלין בתי כנסיות ובתי מדרשות. ורעי את גדיותיך, אלין ינוקי דבי רב, דלא טעמו טעם חובא בעלמא [...]

ישראל [...] ועל זה, ורגמוהו כל אנשי עירו באבנים. אלה כל שאר העמים שהיו מקלעים אותם באבנים, וסותרים את החומות ומנתצים את המגדלים, ולא מועיל להם כלום. כיון ששמע משה, אז כתב פרשה זו. ועם כל זה – היפה בנשים, טובה ונקבדה בנשות העולם. צאי לך בעקבי הצאן, הרי בארנו – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. ורעי את גדיותיך – אלו תינוקות של בית רבן שלא טעמו טעם חטא בעולם.

משה רבינו תמה אותה תמיהה כמו זו שהצגנו לעיל, ופונה לקב"ה: 'עזוב דבר זה, וכי יש אב שיעשה כך לבנו?'. הקב"ה עונה לו תשובה דומה לתשובה המוכרת לנו: **כתב ונקבל שְׁכָר**. אִתָּה יוֹדֵעַ, וְאֵנִי יוֹדֵעַ יוֹתֵר. מֵה שְׁאֵתָה רוֹאֶה, עָלִי אוֹתוֹ מַעֲשֶׂה. דְּרֹשׁ הַמִּקְרָא וְתִמְצָא. כך נכנסות הכתיבה והדרישה לאותה התבנית - שתייהן מלוות בשכר בצדן. הכתיבה עצמה, ראשית הפסוקים, שוות ערך לדרישה, משום שבעת כתיבת הפסוקים ופשטם, נמצא כבר הדרש בעצמו.

ומה באמת שמע משה רבנו ע"ה? הוא שמע שהסיפור הוא הסיפור הידוע והקשה, אך גם הטוב, על עם ישראל; שהוא בן סורר ומורה לה', ולא מפסיק לחטוא ולאכזב אותו; ושהקב"ה שוב ושוב מעניש אותו ע"י העמים, אנשי העיר, בגלות ובצרות. ועם כל זאת, הוא מנחם כאיש אשר אמו תנחמנו ורואה את היפה בנשים, כנסת ישראל, ואת הטובות שעושה לבניה בטמירות גנוזה, וְהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוא הַרְבֵּה טוב עָלָיו, כֹּל מֵה שֶׁהִיא עוֹשֶׂה לְבָנֶיהָ בְּצִנּוּרָה טְמִירָה וְגִנּוּזָה, אֵף עַל גֵּב שֶׁהַמַּעֲשִׂים לֹא כְּשָׂרִים.

נחזור לשאלה ששאלנו: לשם מה בכל זאת כתב הקב"ה את הדברים הללו בתורה, אם אינם נועדו להתקיים כפשטם? התשובה היא, לכאורה, על מנת שנדרוש ונקבל על כך שכר. כיוון שלפסוקים בפרשת בסו"מ אין מובן פשוט, נותר לנו רק לדרוש ולקבל שכר רוחני על לימוד התורה שבכך, או שכר "גשמי" יותר בעקבות תשומת הלב לחינוך ילדינו (ולחינוך עצמינו כעם לפני הקב"ה). אך ניתן גם להציע כי הדרישה בעצמה היא המטרה שלשמה כתב הקב"ה מלכתחילה את בסו"מ בתורה. אין זה רק אומר שהמדרש הוא שמגלה לנו את הכוונה הנסתרת של הקב"ה בפסוקי בסו"מ, כדרך שעושה מדרשו של משה בעקבות 'רבן התורה', המסביר את הפסוקים כמדברים על הקב"ה. אלא יותר מזה – המדרש נעוץ בכתיבה עצמה ובשורש הפסוקים, בבחינת סוף מעשה במחשבה תחילה. הדבר היחיד שיאפשר לנו להבין את הבן הסורר והמורה, הן את הפרשייה והן את הבן

עצמו, הוא הדרישה שלו. כבר בשעת הכתיבה משה דורש את הפסוקים, וכך זה תמיד בעת כתיבתם – בתוך הפסוקים כבר מגולמות כל אפשרויות המדרש שלהם. כך גם במדרש בו הקב”ה קושר כתרים לאותיות עבור דרישתו העתידית של רבי עקיבא. לאחר ששמע משה דרישה זו מפי רבן התורה, כתב את הפסוקים – פִּינָן שְׁשַׁמַּע מִשָּׁה, אִזְּ כְּתַב פְּרָשָׁה זו.

מהי, אם כן, ההוצאה של הבן אל זקני עירו ואל שער מקומו? זו אינה הפקרה לסקילה, אלא מעין הוצאה של הילד הזה מהצורה שבה הוא נראה בעינינו כרע, חצוף וחוטא. זוהי נתינת מבט חדש ועמוק עליו, דרישה של מה שמעבר ופגישה מחודשת, מבט שגם הוא מצד ההורים – שכן עפ”י הזוהר: אֵל זִקְנֵי עִירוֹ – זֶה הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא, וְאֵל שְׁעַר מְקוֹמוֹ – זֶה כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל. ההורים לא יאפשרו לבנם להיזרק החוצה לסקילה – גם ההוצאה החוצה לשער העיר היא אינה באמת הוצאה מ’חיק ההורים’. ההורים לא יוותרו על בנם בסיפור הזה – כך גם בלשון הפסוקים, אפילו בעת ההוצאה אל זקני העיר – ההורים עדיין מכנים אותו “בננו זה”. בזוהר, אלו הם הורים שלא נותנים לבנם להיזרק לסקילה, גם כאשר הוא נענש על ידם: וְכָל שְׁאֵר הָעַמִּים שֶׁהָיוּ מְקַלְעִים אוֹתָם בְּאַבְנִים, וְסוֹתְרִים אֶת הַחוֹמוֹת וּמִנְתְּצִים אֶת הַמְּגִדִּלִים – גַּם אִזְ – וְלֹא מוֹעִיל לָהֶם כָּלוּם.

ובאמת, כשחושבים על זה, גם כלפי ילד אפשר לעשות עבודה דומה. דרישת הפסוק, שבאה לאחר השחרור מהניסיון להבינו כפשוטו – היא כמו דרישת הילד, הבקשה אחריו, החינוך שלו, המפגש האמתי אתו, כשמבינים שיש משהו מעבר למה שנראה לעין בילד הזה. כשמוציאים אותו מ’הפשט’ שלו אל זקני העיר.

באופן אישי יצא לי לחוש הזדהויות שונות עם בן סורר ומורה. אף פעם לא הייתי כזה, אבל במהלך הלימוד של הסוגיה, ותוך כדי הניסיונות שלנו, כהרגלינו בקודש, להבין את הנפשות הפועלות בה – זיהיתי את עצמי קצת, בין הדפים. הרצון העמוק והעמוס, המכובה, לברוח רחוק מכאן בלי שאני יודע מה זה אומר ‘כאן’. הצורך לשבור את קירות בית המדרש ולהתחבא איפשהו, רחוק, ‘לזלול ולסבוא’ שם, לאו דווקא יין ובשר. סתם חופש. טבעי שכזה.

אני מנסה לחשוב מאיפה זה מגיע. מצד אחד אולי זה קצת כמו ילד שמתחבא מתחת לשמיכה כדי שאמא תחפש אותו. כשהוא גדל ומתבגר, הסיטואציה משתנה: הוא מחכה מתחת השמיכה הרבה זמן, וכשהוא יוצא הוא נחרד לגלות שאף אחד לא חיפש אותו. או אז הוא כבר צריך להתחבא קצת יותר רחוק, כדי שאמא ואבא ישימו לב.

מצד שני, אולי זה קצת כמו סתם לברוח כדי להיות קצת לבד ורחוק, לא למרוד או לפרוץ גבולות, אלא לדלג מעל הגבול בשקט ולמצוא את עצמך. לא להיות תלוי בהורים, תנועה שגם מבגרת אותך ועוזרת לך אח”כ לפגוש את ההורים באמת, ולהבין שלא התנתקת, אלא פשוט מצאת את מקומך.

ולפעמים זה שניהם, אני חושב.

ובהקשר הזה, ובהשאלה – אין בן סורר ומורה, יש בן שסורר ומורה לו. כך אני רוצה באמת להאמין, למרות שלעיתים קרובות זה נשמע לי פתטי (כמו שמישהו פעם אמר לי: אין ילד טוב, יש ילד שטוב לו). הייתי מספר זאת כך: הנה בן, שכבר ברח קצת רחוק מדי, והוא כבר לא יודע איך לחזור, והירידה שאותה כבר רץ – תלולה מדי, ויחד עם מהירות הריצה שלו – כבר לא מתאפשר לו כל כך לעצור. ואז הוא מסתכל אחורה, וקצת מקווה לראות שם את ההורים שלו, למרות כל מה שהטיח כלפיהם אתמול. או אפילו, הוא מקווה, אולי מה שאמר אתמול יגרום להם לשים אליו לב קצת, ולרוץ אחריו, כי הוא כבר לא יכול לעצור ותלוי לגמרי בהם. אולי זה בן סורר ומורה, הרי בסופו של דבר – הוא "בן", המילה שמייחסת אותו להורים שלו, ושואמרת שהוא בעצם קשור אליהם. ה"חטאים" שלו באים דווקא מבפנים – הוא גונב, אבל מהוריו; הוא אוכל המון, אבל מה שמותר. יש בכך מעין קריעת גבול, ולא דילוג תמים מעליו. קריעת גבול שמראה על התלות שלו בהורים, הנמצאים בתוך הגבול שאותו קרע. ואולי אף אפשר ממש לשמוע כאילו הוא זועק: "שימו לב אליי!", זעקה שיש בה מן התלות בהוריו, וחוסר העצמאות, ויש בה גם מן ההיאחזות שלו בהוריו – הם היחידים שיכולים להצילו, כלפיהם מופנית הצעקה – הם יחליטו האם להיות אדישים ובכך להשאיר את בנם כנעלם, כאחד שכאילו לא היה ולא עתיד להיות; הם יחליטו האם להמשיך צעד נוסף ולדרוש את בנם, לשמוע אותו ואת זעקתו המסותרת וכך לקבל שכר; והם גם יחליטו, לחילופין, האם לוותר על בנם ולהפקיר אותו לסקילה – אך כמו שזעק רבי שמעון: אין שום סיכוי שהם יעשו זאת¹³.

ילד צריך את הוריו, בעיקר כשהוא מורד, בעיקר כשהוא לא מצליח לפתח עצמאות בצורה טובה, וכמו שצריך. הוא צריך דחיפה אבהית וחיבוק אימהי (או להיפך) שיחזירו אותו למוטב, מוטב שייתכן מאוד כי הוא חפץ בו.

1

"רבי יונתן אומר: אני ראיתי וישבתי על קברו"

האם רבי יונתן חולק על רבי יהודה ורבי שמעון שהובאו לפניו בנוגע למציאות? האם ייתכן שראה בן סורר ומורה, והם יטענו שאין זה נכון? כמוכן שלא. ככל הנראה, רבי יונתן לא באמת ישב על קברו של בן סורר ומורה, ולו מהסיבה הפשוטה שהוא כהן, ואסור בכניסה לבתי קברות. העובדה שהוא גם "ישב על תילה" של עיר הנידחת להלן, מנהירה

¹³ אני חושב שבאופן כללי כל הלימינאליות של בסו"מ מעידה מעט על היחס שיש לו למה שבתוך הגבול, להורים, כמו שאמרנו. כאילו הוא רוצה לקבל יחס ממה שיש בתוך הגבול או שהוא סתם תלוי במסגרת שממנה הוא יצא.

לנו שלרבי יונתן ישנה אמירה שהיא עקרונית ולא היסטורית על דבר היתכנותן של מציאויות שונות אליהן מתייחסת התורה.

ה'שיבה על הקבר' של רבי יונתן הזכירה לי מיד את כותרת המאמר 'שיבה על קברו' של הרב יאיר דרייפוס, בספרו 'נגיעות בשפת הלב'. ייתכן שנוכל להסביר כך את אמירתו של רבי יונתן לעומקה:

התיקון הוא כפי שלימדו חז"ל, להושיב ישיבה על קברו של הנפטר, תורת חיים מתחדשת שהולכת לצעד הבא של תורת הרב, ולא חלילה אנדרטה קפואה [...] אני שומע את הצו שלו (של הרב שג"ר, י"צ) הקורא לי ללכת לארץ כנען, לא להישאר בטקסטים ובמחשבות שהיו. אם נישאר שם נהיה בעמדה של משה רבינו שאינו נכנס לארץ [...] כדי שהתורה שירשנו תהיה תורת חיים ולא ציטוטים, חייבים להיזרק לצעד הבא.¹⁴

במובן זה, ייתכן שרבי יונתן אינו חולק על המסקנה "דרוש וקבל שכר", אלא אדרבה – כמובן שיש להקים 'שיבה על קברו' של בסו"מ; יש לדרוש וללמוד כל מה שאפשר מהכתוב בתורה, וכך גם לקבל שכר (שכר מצוות לימוד או שכר 'גשמי' של חינוך הילדים כראוי). מוות הבסו"מ הוא התשתית המונחת תחת לימוד התורה והדרישה של הלכותיו כתורת חיים. לעיתים רק המוות מאפשר לנו לפגוש את האדם שמולנו¹⁵. במובן הזה ייתכן שדין בן סורר ומורה יכול להתממש, מבחינה תיאורטית – אך כנראה שלעולם לא ייצא לפועל. אף הורה לא יעשה כך לבנו. במקרה שכזה אפשר לעצור, ולא לדעת מה לעשות עם הפוסקים האלה העוסקים בבסו"מ, להישאר המומים כנגדם, עיוורים כנגדם. רבי יונתן, לעומת זאת, מעדיף לראות: "אני ראיתי", הוא אומר. כיצד ראה אותו רבי יונתן? הרי רבי יונתן, ההולך אחר רבו רבי ישמעאל, מלמד אותנו כרבו ש"דיברה התורה בלשון בני אדם"¹⁶ ולכן אין לדרוש ייתורים מסוימים כאשר הם טבעיים בשפת בני האדם (ובכך חולק על רבי עקיבא בעניין זה). בנוסף, רבי יונתן הוא גם זה שלימד אותנו בתחילת

¹⁴ הרב יאיר דרייפוס, נגיעות בשפת הלב, משכל (ידיעות ספרים), 51-52.

¹⁵ קשה לי שלא להביא בהקשר זה את הניסוח הקולע של הרב שג"ר בספרו 'ביום ההוא' (עמוד 85) על מוות כאבדן:

גבי קרובי הנפטר המוות הוא האבדן, היעלמות של חיים שאין להם תחליף, וככזה הוא מקום הנגיעה במשמעות הקיום. המוות, כתוחם את הגבול של החיים ומנתק את מה שלפני ממה שאחרי, קיים רק לגבי החיים, הוא אירוע של החיים. הווי אומר, המוות כאבדן מסמן את הנחרצות של מה שאין לו תחליף, ובכך הוא הופך אותו אכן למה שאין לו תחליף, לדבר שאיננו בר המרה ואין לו ערך חליפין ומחיר שוק. המוות הופך את אשר היה חי לאשר עתה, הוא ולא זולתו – ומכאן נצחיותו ומשמעותו.

¹⁶ לדוג': סנהדרין פה ע"ב.

המסכת ש"אין דורשין תחילות" 17 – אך כאשר הוא מתנתק מהתפישה שיש 'פשוט' לפסוקים – נותר לו רק הדרש. כאשר הוא מבין שלא ייתכן שמה שכתוב בפרשת בסו"מ הוא 'לשון בני אדם' – הוא יכול (כמו רבי עקיבא) לדרוש תילי תילים של הלכות 18 וממש לברוא אותן, שלא כתפיסת "לשון בני אדם" הפשוטה, שלא מאפשרת לדרוש וליצור כך. ה'דרשות על גבי דרשות' הללו ילמדו אותנו רבות: על חינוך, על ילדים בגיל ההתבגרות ומה טיבו של הגיל הזה, על אכילה ועל גניבה, על יחסי הורים וילדיהם ועוד ועוד.

לפיכך יש לדון את הילד על שם סופו, לדרוש אותו, להבין שיש משהו מעבר להתנהגות הבעייתית הנראית לעין. יש להיות מסוגלים לעמוד לפני הילד ולהגיד "אני ראיתיך", אני ראיתי אותך לסוף כל הדורות. קרוב לוודאי שהסוף הזה יהיה נצחי, והמבט שנביט לסוף הזה לתוך העיניים הילדיות שלו יוכל לגלות החוצה את האהבה שהייתה עד כה מסותרת (אמנם היא זו שגרמה שההורים לא ישלחו את בנם לסקילה, אך לאחר הדרישה היא גם יוצאת לאור באיזשהו מובן). לדון על שם הסוף – הרי בסופו של דבר, הורים אוהבים את הילד שלהם. יש נקודה בה הם ממש אחד איתו – הם נתנו לו את אחד משלושת שמותיו – ונקודה זו הם צריכים למצוא ולגלות או להמציא אותה מחדש. אחד, הוא נתן לעצמו שני, הקדוש ברוך הוא נתן לו ואת השלישי הוריו נתנו לו. כשישנה אהבה אז המציאות עצמה באמת כבר אינה חשובה כל כך, אך משום שרק מציאות מסוימת תוכל לגלות ולהנכיח את האהבה – עלינו לבחור במציאות הזו. לדרוש ולקבל שכן.

וכמו שכתב רבי שמעון בזהר: "מִכָּאן דְּאִתְּחַזֵּי לְאָבָא כְּדֵ אִמָּא רַחֲמָא עַל בְּנִין וְתֵאִיב עָלֶיהָ כָּל מַה דְּעֵבְדִּת לְבְּנָהָא רַחֲמִין בְּטָמִירוּ אָף עַל גַּב דְּלֹא מְכַשְׁרֵן עוֹבְדֵי". ואז בעז"ה, מתוך חינוך של אהבה ורחמים, ישוב טלה אל חיק האם והאב.

ז

הקב"ה כתב בתורה את דין בן סורר ומורה – יש להעניש בנים סוררים. עונש מוות מפחיד זה הלך וזלל וסבא, ולא ידענו מה לעשות אתו. איך להסביר אותו? איך להרגיע אותו? הצענו שיטות שיסבירו דין זה – אחד צעק: "נידון על שם סופו!", אחר אמר "גזירת מלך!" – ידענו שאם לא נעשה משהו מהר – הדין הזה ייעלם לאט לאט ויהפוך ללא רלוונטי. תרי"ג יהפכו לתרי"ב. אין מה לעשות – יש לסקול את הדין הזה! לקחת את המצווה ולהרוג אותה. אולי כך נוכל לשבת יחדיו על קברה ולהבין אותה, כתורת חיים.

¹⁷ סנהדרין ג ע"ב.

¹⁸ מנחות כט ע"ב.

גניבתו של הבן הסורר והמורה

נעם ישי

פתיחה

סוגיות הגמרא בפרק שמיני של מסכת סנהדרין מעצבות את דמותו, חטאו ודינו של הבן הסורר והמורה. הגמרא, בעקבות המשנה ומקורות תנאיים נוספים, מחפשת את חטאו של הבן, החמור דיו בכדי שיחייבהו סקילה. חיפוש זה נובע מתוך אי בהירות לשונית ביחס לחטא הבן בפסוקי הפרשה המתארים את מקרה הבסו"מ: "בָּנָוָה סוֹרֵר וּמָרָה אֵינָנוּ שֹׁמְעֵי בְּקִלְנוּ זֹלָל וְסָבָא"¹ – הפסוקים מלמדים כי הבן חוטא כנגד הוריו, אך לא מסבירה באיזה אופן הוא חוטא, וכיצד "זולל וסבא" הינם חטא. יחד עם זאת, נובע החיפוש מתוך רצון לעגן את דין בסו"מ במערכת ההלכתית המוכרת. המשנה והמקורות התנאיים מציגים את חטאו של הבן כמחולק לשני דינים – גניבה מהוריו (אוכל ושתייה / מעות), ואכילת בשר ושתיית יין על חשבון הגניבה.

חטא האכילה והשתיה מופיע בפסוקים בצורה כמעט מפורשת: "בָּנָוָה סוֹרֵר וּמָרָה אֵינָנוּ שֹׁמְעֵי בְּקִלְנוּ זֹלָל וְסָבָא". מהמילים "זולל וסבא" לומדים מדרשי ההלכה כי חטאו של הבן נעוץ, לפחות בחלקו – באכילה ושתייה.

בהמשך, המדרשים מצמצמים את דין האכילה והשתיה לאכילת בשר ושתיית יין בלבד, אך זהו צמצום שאינו נלמד בהכרח מהשוואת הפסוקים, והמדרשים מודעים לכך ואף מציינים זאת:

אָכַל כָּל מֵאָכֵל וְלֹא אָכַל בָּשָׂר, שָׁתָה כָּל מִשְׁקָה וְלֹא שָׁתָה יַיִן, אֵינוּ נֶעְשֶׂה
בֶּן סוֹרֵר וּמָרָה, עַד שִׁיאָכַל בָּשָׂר וְיִשְׁתָּה יַיִן, שְׁנָאָמַר (דברים כא) זֹלָל

¹ דברים כא, כ.

וְסָבָא. וְאַף עַל פִּי שְׁאִין רְאִיָּה לְדָבָר, זָכָר לְדָבָר, שְׁנַאֲמַר (משלי כג) אֵל
תְּהִי בְסָבְאִי יֵין בְּזִלְלִי כְּשֶׁר לָמוֹ: ²

לעומת דין האכילה והשתיה, אותו דורשים מהמקורות – דין הגניבה של הבסו"מ אינו מפורש בפסוקים כלל, ונראה כי המקורות התנאיים מתייחסים אליו כאל מובן מאליו ועוברים לעסוק בשלבים הבאים של בירור הדין (מהלך הגניבה, ממי גונב, כמה גונב), מבלי לברר מנין הופיע דין הגניבה בהלכות בסו"מ. אנסה לחפש רמזים למקור דין הגניבה.

"ויסרו אותו" – דין המלקות בבן הסורר

אפשרות להבנת דין הגניבה יכולה להימצא בחיוב הבן במלקות:

בתחילת הסוגיה בבבלי³ מובאת משנה הדנה בפרמטרים שחייבים לחול על הורי הבן על מנת שיוכלו לקיים בו את דין הבסו"מ, ומתוך כך עוסקת במהלך הדין כלו:

[...]מתרין בו בפני שלשה ומלקין אותו חזר וקלקל נדון בעשרים
ושלשה ואינו נסקל עד שיהו שם שלשה הראשונים שנאמר בננו זה זהו
שלקה בפניכם.⁴

מהמשנה עולה כי ישנם שני שלבים לדין הבן – שלב ראשון בפני שלשה דיינים, וכאשר מורשע הבן בשלב זה – מתחייב במלקות, ושלב שני בפני בי"ד של עשרים ושלשה שדנים אותו למיתת סקילה בעבור היותו בן סורר ומורה. חשוב להדגיש כי המשנה אינה מסבירה בעבור איזה עוון נענש הבן בכל אחד מן השלבים, אלא רק מפרטת את סדר הענישה.

לאחר מכן עוסקת הגמרא בדינו של הבן בפני שלשה, שעשויים לחייבו מלקות:

[...]מלקות בבן סורר ומורה היכא כתיבא? כדר' אבהו. דאמר ר' אבהו:
למדנו ויסרו מויסרו. ויסרו מבן. ובן מבן: והיה אם בן הכות הרשע[...]

הגמרא לומדת כי חיוב המלקות אצל הבן נלמד מן השימוש במילים "ויסרו" ו"ובן" בפרשיית מוציא שם רע, וכן בעניין חיוב מלקות במשפט ריב בין שני אנשים, מילים המופיעות גם בפרשיית בן סורר ומורה. בהתאמה: "וְלָקַחוּ זֶקֶנִי הָעִיר הַהוּא אֶת הָאִישׁ וַיִּסְרוּ אֹתוֹ"⁵ – "אֵינָנוּ שֹׁמְעֵי בְּקוֹל אֲבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וַיִּסְרוּ אֹתוֹ", וכן – "כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין

² משנה סנהדרין ח, ב.

³ סנהדרין עא.

⁴ משנה סנהדרין ח, ד.

⁵ דברים כב, יח.

אֲנָשִׁים וְנָשָׁיו אֶל הַמִּשְׁפָּט וְשִׁפְטוֹם וְהַצְדִּיקוֹ אֶת הַצְדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הָרָשָׁע: וְהָיָה אִם בֶּן הַכּוֹת הָרָשָׁע וְהַפִּילוֹ הַשִּׁפְט וְהִכְהוּ לְפָנָיו כְּדִי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר⁶ - "כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה".

אציג כעת שתי גישות – גישת הרמב"ם וגישת היד רמ"ה – המנסות למצוא מקור משפטי לחיוב הבן במלקות, ולברר כיצד קשורה הגניבה לדין זה.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם מתייחס לבן הסורר והמורה בספרו משנה תורה, בהלכות ממרים. הרמב"ם כותב כי המלקות הן עונש על עבירת "בן סורר ומורה" בשלב ראשון. הבן צריך ללקות על מעשיו: על שלא שמע בקול אביו ואמו, על שגנב ואכל, וזוהי ענישתו. בשלב שני – אם חזר וקלקל הבן – ידון בפני עשרים ושלושה ויתחייב סקילה:

כִּיצַד דִּנֵּין בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה. מְבִיאִין אוֹתוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ תְּחִלָּה לְבֵית דִּין שֶׁל שְׁלֹשָׁה וְאוֹמְרִין לָהֶן בְּנֵינוּ זֶה סוֹרֵר וּמוֹרֶה [...] וְזוֹ הִיא עֲדוּת הָרֵאשׁוֹנָה וּמִלְקִין אוֹתוֹ כְּשֶׁאֵר חֲבִי מִלְּקוֹת [...] חֹזֵר וְגָנַב [...] וְאָכַל [...] מְבִיאִין אוֹתוֹ לְבֵית דִּין שֶׁל שְׁלֹשָׁה וְעֶשְ�רִים [...] וּמַעֲיִדִין עָלָיו שְׁגָנַב וְאָכַל [...] וְזוֹ הִיא עֲדוּת אַחֲרֹנָה [...] גּוֹמְרִין דִּינוֹ כְּדֶרֶךְ כָּל הַרוֹגֵי בֵּית דִּין וְסוֹקְלִין אוֹתוֹ⁷.

כדי להבין מהו החטא שעליו נענש הבן ע"פ שיטת הרמב"ם, ומהם יחסי האכילה והגניבה בחטאו – נתבונן בהלכה א' בפרק, שם נלמד מקור אזהרת הבן על חטא האכילה מהפסוק "לא תאכלו על הדם"⁸. אזהרה לאכילה דוקא, ולא גניבה. הרמב"ם מבסס את חטאו של הבן על אכילתו, ולכן גם האזהרה היא על האכילה בלבד: "וְהִיכָן הִזְהִיר לֹא תֹאכְלוּ עַל הַדָּם לֹא תֹאכַל אֲכִילָה הַמְבִיָּאָה לַיָּדִי שְׁפִיכוֹת דָּמִים וְזוֹ אֲכִילַת בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֶה שְׂאִינוֹ נִהְרָג אֲלֹא עַל אֲכִילָה מְכַעֶרֶת שְׂאֵכֶל"⁹.

בהמשך הפרק הרמב"ם אינו מתייחס לחטא הגניבה כאל דין נוסף בהלכות בסו"מ לצד דין האכילה, אלא מעמיד את מעשה האכילה "המכוערת" של הבן כמקור החיוב הבלעדי של הבן לחיוב ענישתו. הגניבה נזכרת רק כמסופחת אל האכילה:

וּמְבִיאִין שְׁנֵי עֲדִים שְׁגָנַב מִשָּׁל אָבִיו וְקָנָה כְּשֶׁר וַיֵּין בָּמָה שְׁגָנַב וְאָכַל אוֹתָהּ אֲכִילָה הָאֲמֹרָה¹⁰ [...]

⁶ דברים כה, א-ב.

⁷ משנה תורה, הלכות ממרים פרק ז', הל' ד'.

⁸ ויקרא יט, כו.

⁹ שם, הל' א.

¹⁰ שם, הל' ד'.

הגניבה מתפקדת כאחד מן המאפיינים של אכילת הבן כאותה אכילה פסולה ואסורה שעליה מתחייב הבן ונענש. הגניבה חשובה מאוד לחיוב הבן את עונשיו, וחטא אכילתו חייב לכלול גניבה, אך הגניבה כאמור איננה נפרדת מהאכילה, אלא מאפיינת אותה ומהווה גורם שמכונן אותה כאכילה "מכוערת", לצד שורת מאפיינים נוספים.

שיטת היר רמ"ה

שיטת היר רמ"ה בנוגע לחיוב בסו"מ במלקות כפי שהיא מופיעה בספרו על מסכת סנהדרין¹¹, מציגה את הגניבה כמקור החיוב הישיר של המלקות. בשיטת הרמב"ם מצאנו כי הוא תולה את חיוב המלקות בחטא האכילה וטוען שהגניבה מהווה רק חלק מחטא זה, וכי זהו החטא שיחייב את בסו"מ בסקילה באם יחזור עליו. לעומתו, סובר היר רמ"ה כי חיוב המלקות עומד דווקא אל מול חטא הגניבה, בשונה מחיוב הסקילה העומד אל מול חטא אכילה שיש בה גניבה, או מכלול של שני חטאים יחד. הגניבה לבדה היא המחייבת את הבן מלקות כאשר גונב ואוכל בפעם הראשונה. שילוב שני האלמנטים – הגניבה והאכילה, הם המייצרים את מכלול ה"בן הסורר והמורה", אבל חיוב המלקות הוא עונש על הגניבה בלבד.

כיוון שהתורה חייבה את הבן הסורר עונש מלקות, והמלקות הן עונש בעקבות חטא הגניבה – יש להסיק כי לפי שיטת היר רמ"ה הבן חייב לגנוב על מנת שיהיה בן סורר ומורה. הגניבה היא חלק בסיסי ועצמאי במכלול חטא בסו"מ, והכרחי על מנת לחייב את הבן הסורר מלקות, ובעצם לפתוח פתח להמשך דינו של הבן.

אם כן, ראינו שתי גישות המייחסות לגניבתו של הבן תפקיד משפטי שונה. כעת ננסה להבין כיצד תופסים חז"ל את מהות מעשה הגניבה של הבן הסורר, זאת ע"י עיון בפרק המשניות, סוגיית הבבלי בסנהדרין פו, סוגיית הירושלמי בסנהדרין ח, הל' ג', וכן פסוקי התורה בשמות כ"א.

¹¹ יד רמ"ה סנהדרין ע"א, ד"ה "מתני' גנב משל אביו"

היר רמ"ה כותב על המשנה בע"א כי בפשטות, מתוך שהמשנה הזכירה רק שלא מתחייב הבן אלא עד שיגנוב משל אביו ויאכל ברשות אחרים – עיקר החיוב של הבן הסורר והמורה הוא על שגנב ואכל. זהו לימוד שאפשר ללמוד מתוך סברה ומתוך מקרא פסוק. מתוך סברה – בסו"מ נידון על שם סופו, ולכן אם גנב וקנה ואכל, ויבוא להימשך אחר גניבתו ולחזור על מעשיו הרעים – יתחייב, ואם לא – לא יתחייב. הגניבה והאכילה הם הפרמטרים שקובעים האם יגיע הבן לידי המשך מעשיו החוטאים או לא. ומהפסוק "ויסרו אותו אביו ואמו" – שהרי לא ענש הכתוב אלא "כ הזהיר, והפסוק ממנו נלמדת האזהרה הוא הפסוק הנ"ל – שמחייב את הבן מלקות, ולכן בהכרח האזהרה על עונש המלקות היא אזהרה על איסור הגניבה של הבן. שהרי דבר הלמד מעניינו (זולל וסובא) שלא שומע בקול אביו ובקול אמו (בדברים ששייכים בהם אביו ואמו) – משמע גניבה מהוריו. זוהי סברת היר רמ"ה.

מהי גניבה? כיצד תופסים חז"ל את מהות הגניבה, וכיצד היא באה לידי ביטוי בדין הבסו"מ?

בן סורר ומורה שבא במחתרת – עיון במשניות ה'ו'

נקודה משמעותית שיכולה להסביר את תפישת חז"ל בלימודם את הגניבה כחלק חיוני בדין בסו"מ ניתנת ללימוד מהמשנה בסנהדרין פרק ח', משניות ה'ו'.

בתחילת משנה ה', המשנה קובעת כי בסו"מ אינו נידון על חטאיו בהווה, על עצם גניבתו ואכילתו כשלעצמם או על תוצאותיהם הישירות, אלא על מה שיעשה בעתיד – "בן סורר ומורה נדון על שם סופו". זוהי תפיסה המטילה משקל רב על מעשה וחטא בזמן מסוים כמעיד באופן וודאי על ההתרחשות העתידית המוכרחת לבוא, עד כדי קביעה כי חטאי הבן מצדיקים את ענישתו והריגתו. זאת מתוך וודאות כי הוא יגיע לידי "סוף" גרוע יותר, אותו יש למנוע.

גם במשנה הבאה מופיע העיקרון הנ"ל, המעצים את קו המחשבה הזה: "הבא במחתרת נדון על שם סופו" [...] – לפי דין "הבא במחתרת", גנב שמגיע בלילה, כשאין אפשרות לזהות אותו ולעמוד על טיב כוונותיו – דמו מותר; לבעל הבית אפשרות להורגו ולא להתחייב ענישה על כך, מכיוון שקיים חשש סביר שהגנב ינסה להרוג את בעל הבית. אני סבור כי בעזרת דין "הבא במחתרת" ניתן להבין בצורה טובה יותר את העיקרון "נידון על שם סופו". על פי עיקרון זה, הבא במחתרת הוא אדם בעל פוטנציאל מסוכן בעתיד המיידי. הוא עלול להרוג את בעל הבית ממנו הוא גונב, ועל כן ניתנת רשות לבעל הבית להרוג את הגנב הבא במחתרת.

נראה שהבחירה בעריכת המשנה להציב את דין הבא במחתרת בסמיכות לדין בסו"מ, והשימוש שנעשה בעיקרון משפטי המשותף לדין שניהם – מזמנים הצעה של המשנה ללמוד על מהות דין בסו"מ מדין הבא במחתרת: בדומה לבא במחתרת, גם בסו"מ הוא בעל פוטנציאל מסוכן, ועל החברה להישמר ממנו ולמנוע ממנו לפגוע בה, עד כדי היתר או אפילו חיוב להרוג אותו. כמובן שבדין הבא במחתרת הסכנה ברורה, קרובה ומיידית הרבה יותר מאשר אצל בסו"מ, אך סמיכות המשניות בפרק והשימוש באותו נימוק לדין שניהם מציבה אותם על ציר משותף, ומפנה את תשומת ליבנו לדמיון שבניהם.

אם כן, עיקרון "נדון על שם סופו" מציב את הגניבה – הן של הבא במחתרת והן של בסו"מ, כחטא שלא נגמר במעשה יחיד ומקומי, אלא יוביל להימשכות ולהידרדרות עד לאותו "סופו"¹² אליו מנסים בכל האמצעים שלא להגיע. מכאן מובן כי לגניבה יש חלק

¹² אצל הבא במחתרת זהו כמובן רצח בעל הבית, ואצל הבן הסורר, ע"פ ניסוחים שונים:

חשוב וחינוכי בדין בסו"מ, והיא איננה רק אירוע לוקאלי בעל השלכות של גניבה "רגילה", אלא מעשה חמור בעל השלכות רחוקות טווח.

אם מניחים כי עיקרון "נדון על שם סופו" אצל בסו"מ הוא נגזרת של מעשה הגניבה דווקא, כמו שראינו בסוגיית הבא במחתרת – זהו עיקרון חשוב להבנת חומרת מעשה הגניבה והשלכותיה, וניתן להבין מה הניע את חז"ל להעמיד את חיוב בסו"מ על סמך דין זה.

אפשרות נוספת להבנת מהות גניבתו של בסו"מ ע"פ חז"ל, ניתנת ללימוד ממספר הזדמנויות בהן דין בסו"מ עומד לצד דין גונב הנפש, כמו שאראה להלן.

בן סורר ומורה וגונב נפש

גישות התלמוד הבבלי:

אחד המקומות הבולטים בהם מועמדים שני המקרים זה לצד זה – מצוי בגמרא בבבלי סנהדרין דף פו – שם דנה הגמרא בסוגיית עדי נפש שהוזמו. נראה את התפיסות השונות של מהות הגניבה, כפי שעולות מהסוגיה.

הגמרא מביאה את מחלוקת חזקיה ור' יוחנן לגבי דינם של עדי גניבת ומכירת נפש שהוזמו. במקרה זה ישנן שתי כיתות עדים המרכיבות שתי עדויות על הנאשם, שיחדיו, אם יימצאו נכונות – יחייבו את הנאשם מוות; עדות על שגנב נפש, ועדות על שמכר אותה. המחלוקת בין התנאים היא האם נהרגים העדים במקרה שיימצאו זוממים: ר' יוחנן סובר שכן, כיוון שזממו להרוג את הנאשם, ולעומתו חזקיה טוען כי מכיוון שכל עדות לבדה אינה מחייבת את הנאשם מיתה, אלא רק בצירוף שתי העדויות – לא יתחייבו העדים הזוממים מיתה.

מדרש תנאים לדברים כא':

[...] בן סורר ומורה ידון על שם סופו שגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שסוף זה עתיד לגמר את כל נכסי אביו והוא חוזר ומבקש ולא [...] ויוצא ומפקח על הדרכים ומאבד נפשות הרבה אמרה תורה מוטב שתאבד נפש אחת ואל יאבדו נפשות הרבה [...] אמר ר' יוסי הגלילי [...] בן סורר ומורה שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למודו ואינו מוצא ויוצא לפרשת דרכים ומלסטים את הבריות

ספרי דברים יח':

וסופו להמיתו מיתה משונה שנאמר כי יהיה באיש חטא משפט מות והומת [...] א"ר יוסי [...] אלא הגיעה תורה לסוף ענינו של זה ואמרה זה ימות זכאי ואל ימות חייב [...] תלמוד ירושלמי מסכת סנהדרין פרק ח דף כו טור ב /ה"ב צפה הקב"ה שסוף זה עתיד לגמר נכסי אביו ואת נכסי אמו ויושב לו בפרשת דרכים ומקפח את הבריות והורג את הנפשות וסופו לשכח את תלמודו [...]]

בתהליך בירור צדדי המחלוקת קובעת הגמרא: "מודה חזקיה בעדים אחרונים של בסו"מ שהוזמו שנהרגים[...]". עדים אחרונים הם כת העדים המעידים על הבן בפעם האחרונה, הפעם בבית דין של עשרים ושלשה, על חטאי הגניבה והאכילה שעליהם עבר הבן – והם העדים שמתוקף עדותם בית הדין מחייבים אותו בדין מיתה. הגמרא כותבת כי חזקיה, על אף שסובר שעדי גניבה ומכירה של גונב נפש שהוזמו אינם נהרגים, מסכים עם ר' יוחנן לעניין העדים האחרונים של בסו"מ – וסובר שאם הוזמו – נהרגים. קביעה זו של הגמרא מציבה את דיני גונב הנפש ובסו"מ על ציר משפטי דומה; הגמרא מניחה שהמחלוקת בעניין דין עדים זוממי גונב נפש דומה לדין עדים זוממי בן סורר ומורה. זאת מכיוון שהמצב המשפטי בשני המקרים דומה מאוד – שתי כיתות עדים, שמעידות כל אחת על מעשה שונה שעשה אותו אדם, ויחדיו מצטרפות ומחייבות את הנאשם בעונש מיתה. יש להדגיש כי המקרים אינם זהים לחלוטין, מכיוון שאצל בסו"מ שתי כיתות העדים מעידות את אותה עדות (על שגנב ואכל) בשתי הזדמנויות שונות, בשונה מעדי גניבה ומכירה שמעידים על שני דברים שונים, המצטרפים לכלל "גונב נפש". אמנם, כאמור, אצל בסו"מ אין מחלוקת לגבי דין העדים האחרונים, וחזקיה מודה לדעת ר' יוחנן (מכיוון שעדים ראשונים של בסו"מ מחייבים לבדם את הנאשם בעונש מלקות, ואילו העדים האחרונים מחייבים אותו מיתה, ולפיכך ייהרגו אם יימצאו זוממים), אבל עצם השוואת הגמרא בין שני המקרים, והלימוד מדין אחד לשני – מציבים אותם כדינים דומים בעלי בסיס משותף.

כיצד תופשים חזקיה ור' יוחנן את תפקיד הגניבה? חזקיה סובר כי הגניבה מחייבת את גונב הנפש מלקות בלבד. זוהי עבירה נפרדת, וכמו כל גנב אחר – נענש ענישה נפרדת. אם נקביל זאת לדין בסו"מ – חטא הגניבה של בסו"מ גורר ענישה נפרדת בחיוב מלקות. אמנם, עונש המלקות אצל בסו"מ מהווה שלב הכרחי על מנת לחייבו סקילה, אך העדים האחרונים הם האחראים הבלעדיים על הריגת הבן, ולכן שלב הגניבה מנותק מדין בסו"מ כולו – שנעוץ בשלב העדות השניה.

לעומת זאת, ר' יוחנן סובר שעדותם של עדי הגניבה אצל גונב הנפש אינה נפרדת כלל ועיקר מעדות מכירת הנפש, והם אינם מתחייבים מלקות, מכיוון שהגניבה היא "אתחלתא דמכירה" – כלומר, הגניבה היא ראשיתו של דין גונב הנפש, שעונשו בהריגה לאחר שמורשע בפני בי"ד של עשרים ושלשה. העונש על הגניבה אינו נפרד מהעונש על הדין כולו, ולכן לא ניתן לחייב את העדים הזוממים מלקות על פיו, אלא ייענשו בהריגה בצירוף עדות המכירה¹³. אך בנוגע לעדים ראשונים בדין בסו"מ – "[...]ומודה רבי יוחנן

¹³ עבירה כזו מכונה בפי הגמרא עבירה שאזהרתה היא "לאו שניתן למיתת בי"ד": "ר' יוחנן כיון דאמר נהרגין הוה ליה לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד אין לוקין עליו" (בבלי סנהדרין פו ע"ב). מכיוון שבסופו של הדין העדים הזוממים נהרגים – ואין עונשין אא"כ מזהירים, ואזהרת העדים הזוממים יכולה לחייב רק עונש אחד – הריגתם – אינם יכולים להתחייב מלקות בנוסף.

בעדים הראשונים של בן סורר ומורה שהוזמו שאין נהרגין מתוך שיכולין לומר להלקותו באנו".

ר' יוחנן, בדומה לחזקיה, מחייב גם הוא את העדים הראשונים של בסו"מ במלקות, מכיוון שיכולים העדים הראשונים לטעון שכל עדותם באה על מנת לחייבו במלקות, ללא כוונה לחייב מיתה. לעומת זאת, בעדי גניבת נפש סובר ר' יוחנן שכיוון שאינם יכולים לטעון שבאו רק לחייבו במלקות – יתחייבו בהריגה.

בהמשך הסוגיה, אביי משנה את מחלוקת חזקיה ור' יוחנן בדין עדים זוממים אצל בסו"מ, ומסביר אותה אחרת מכפי שהוצגה במקרים עד כה (שתי כיתות עדים, שכל אחת מהן מעידות על בסו"מ כי גנב ואכל). במקום זאת, אביי מעמיד את המחלוקת במקרה אחר – שתי כיתות, המעידות כל אחת עדות שונה על בסו"מ – כיתה שמעידה על גניבתו וכיתה שמעידה על אכילתו, ועדות שתי הכיתות יחד תחייבו הריגה.

כאשר מעמידים אפשרות זו¹⁴ – נמצא כי מחלוקת חזקיה ור' יוחנן בנוגע לגניבת נפש מתאימה גם למחלוקתם אצל בסו"מ: ר' יוחנן מבטל ענישה על הגניבה אצל בסו"מ כשהיא עומדת לבדה. הגניבה לא מחייבת את בסו"מ מלקות, אלא הריגה בלבד, בצירוף העדות על האכילה. לכן אם נמצאו העדים זוממים – יתחייבו הריגה. ואילו חזקיה סובר כי עדי הגניבה לבדם אינם יכולים לחייב את בסו"מ הריגה, וכן עדי האכילה אינם יכולים לחייבו הריגה לבדם גם כן – לכן לא יתחייבו הריגה על זממתם.

לפי העמדה זו של אביי את המחלוקת – מחלוקת חזקיה ור' יוחנן בעניין גונב הנפש זהה למחלוקתם בעניין בסו"מ, וממילא ניתן להסיק כי אלו מקרים דומים מאוד שניתן ללמוד מהם האחד מהשני, ולהניח כי עצם העבירה שהם עוברים והעונש שהם נענשים שזורים זה בזה וקשורים האחד בשני.

חכמי התלמוד מצאו ענין רב בעיסוק משותף בשני הדינים, מעבר לדמיון המשפטי הפרקטי ביניהם. על פי העמדות העולות בסוגיה, ניתן להתייחס לגניבה אצל הבן הסורר והמורה כדעת ר' יוחנן מצד אחד: הגניבה שזורה באכילה ואינה עומדת בפני עצמה – חטא הבן הסורר והמורה נעוץ בשילוב ביניהם; או כדעת חזקיה מצד שני: הגניבה של בסו"מ היא עצמאית ומשמעותית כשלעצמה, עד כדי בעלות תוקף של חיוב עונשין. הסוגיה מצביעה על הדמיון הרב שיש בין גניבת הנפש לגניבת הבן הסורר והמורה, והעמדתו של אביי את המחלוקת בסוגיה אף מציעה לזהות את שני המקרים כזהים מבחינה משפטית. הדמיון בין המקרים מזמין אותנו כלומדים לעמוד על הקשרים הרעיוניים העומדים בבסיס השוואה זו, ובסוף המאמר אף אנסה להציע אפשרות לקשר כגון זה.

¹⁴ אליבא דרש"י שם, ד"ה "ושנים אומרים בפנינו אכל".

מקור נוסף המתייחס לקשר בין הבסו"מ ובין גונב הנפש נמצא בסוגיה בירושלמי¹⁵, שם מתייחסת הסוגיה לשני סוגי הגניבות המופיעות בפסוקי התורה – גניבת ממון וגניבת נפש.

גישת התלמוד הירושלמי:

הירושלמי מציג את האזהרות מהפסוקים לאיסור הגניבה: אזהרה ראשונה לגניבה מופיעה בציווי "לא תגנוב" בפסוקי עשרת הדיברות¹⁶, (שהמפרשים וחז"ל פירשו כגניבת נפש), ואזהרה שניה¹⁷ – באיסור "לא תגנובו" שבפרשת קדושים¹⁸.

מלימוד זה של האזהרות ננסה לדייק את גישת התלמוד הירושלמי לגבי דיני הגניבה בכללם, ומתוך מיקומו של הלימוד בתוך ההקשר – לימוד ממשנה ג' בפרק בן סורר ומורה, המתייחסת לגניבת הבן מהוריו – את גישתו של הירושלמי לגניבת בסו"מ.

ככלל, נראה כי הירושלמי מחלק את סוגי הגניבות לשניים: גניבת ממון (לסוגיה), וגניבת נפש. לכל אחת מהגניבות אזהרה מפסוק אחר, ומתוך שאזהרתן שונה גם עונשן שונה, ובעצם נראה כי אין קשר רב בין הגניבות כמושג כולל של "גניבה", לא ברמת החטא ולא ברמת העונש.

אך מתוך בחירתו של הירושלמי לדרוש את אזהרת הגניבות דווקא אגב העיסוק במשנה הדנה בגניבתו של בסו"מ – ניתן להסיק כי ישנו קשר הדוק בין שני סוגי הגניבות, הצומח דווקא מן השם "גניבה" המופיע בשני המקרים. אמנם, גניבת הבן הסורר היא גניבת ממון – לקיחת הרכוש מהוריו (אוכל/ממון) ללא רשות, אך גם מאופיינת, כפי שנראה על פי הסוגיה בירושלמי – בגניבת נפש.

פסוקי פרשת משפטים

על מנת להבין באיזה אופן גניבת הבסו"מ מהוריו היא גם גניבת נפש ולא רק גניבת ממון, נתבונן בפסוקי התורה:

¹⁵ סנהדרין פרק ח' הלכה ג'.

¹⁶ שמות כ.

¹⁷ באזהרת הגניבה השניה מוסיף הירושלמי בהמשך הסוגיה את דרשת הברייתא, לפיה לשון הרבים "לא תגנובו" בויקרא באה לרבות סוגים נוספים של גניבה, חוץ מגניבת ממון – כגון גניבה על מנת למקט (לצער / להכעיס, ולא בשביל הממון), או כדוגמת אדם שרוצה לתת לחבירו מתנה אבל הוא יודע שחבירו לא יסכים לקבלה, לכן גונב ממנו, על מנת שיתחייב תשלומי כפל או ארבעה וחמישה וכך יוכל לתת לחבירו כסף שאחרת לא היה לוקח ממנו.

¹⁸ ויקרא יט.

וּמִכָּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת: וְגִנֵּב אִישׁ וּמִקְרֹא וְנִמְצָא בְיָדוֹ מוֹת יוֹמָת: וּמִקְלָל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת:¹⁹

דין גונב הנפש ומוכרה נמצא בתווך בין שני דינים המתייחסים לבן שפושע נגד הוריו שסופם הריגת הבן²⁰. התורה בוחרת להציג את גונב הנפש בתוך הקשר ברור של הלכות בן הפוגע בהוריו.

על רצף פסוקים זה עמדו מפרשים רבים, והציעו כיוונים שונים של הסברים לדבר: פירוש רס"ג²¹, פירושו של דון יצחק אברבנאל²² (שמציע כי הפסוקים מציגים אפשרויות לחטאיו של בן סורר ומורה), רבינו בחיי²³, פירוש ריב"א²⁴ על התורה, ופירוש בעל ה"הדר זקנים"²⁵, וכן הצעה כי דין גונב הנפש בא לחלק בין דין המכה אביו ואמו – שדינו חנק כדין גונב הנפש, לבין דין המקלל אביו ואמו שדינו סקילה²⁶.

אך ברצוני להציע רעיון שונה מעט ממה שמצאתי אצל הפרשנים:

התורה מציגה את גונב הנפש כעומד בשורה אחת עם מקרים בהם הבן פושע נגד הוריו, ונראה שהיה אפשר לנסח מדרש הלכה חדש הדורש את רצף הפסוקים בצורה שממנה

¹⁹ שמות כ"א, טו-יז.

²⁰ ע"פ חז"ל: גונב נפש ומכה אביו ואמו – מיתת בי"ד בחנק. והמקלל – בסקילה.

²¹ מדבר על שכיחות גניבות נפש דווקא של ילדים צעירים שגדלים בריחוק וללא היכרות עם הוריהם, ועלולים להגיע לידי הכאה וקללה של הוריהם מכיוון שאינם מכירים אותם – והאחריות על מעשיהם נופלת על אותו גנב שהביא אותם למצב זה. האבן עזרא (אבן עזרא על שמות כא, טז) מביא בשם רס"ג פירוש זה, וגם הברטנורא (ברטנורא על התורה, שמות כא, טז) מזכיר את רס"ג בשם רמב"ן.

²² מציע אפשרות שהפסוקים הללו קשורים לחטאי הבן הסורר והמורה, ואולי אחד מפשעיו של הבן הוא גניבה של אחיו הצעיר ומכירה שלו – כמו מכירתו של יוסף ע"י אחיו, וכתיבת דין גונב הנפש בהקשר הפשעים של ילד אל מול הוריו מלמד שמעבר לאיסור לכל אחד לגנוב נפש ולמוכרה, ישנה הדגשה על ההשלכות הנגרמות להורי הגנב והנגנב, שבנם הגנב עובר על כיבוד הורים וגם על לא תרצח כי גניבת הבן הקטן להורים שקשורים אליו בנפשם חמורה יותר מרציחתם. אברבנאל על התורה, שמות כא, טו.

²³ כותב כי דין גונב נפש נכתב דווקא כאן כדי ללמד על חומרת האיסור שיש בו – כמו מכה ומקלל הוריו. חומרת החטא גדולה כ"כ – שנענשו עליו אחי יוסף בעשרת הרוגי מלכות. רבנו בחיי, שמות כ"א, ט"ז.

²⁴ הפסוקים הנ"ל הם רשימת חטאים המסודרים מהחמור לקל. או – רעיון של השתלשלות הרעות: מכה חבריו ואח"כ הכה אביו והתחייב מיתת בי"ד וברח וגנב נפש כי לא היתה לו אומנות להתפרנס, ולימים יבוא הבן הנגנב ויקלל את הוריו כי לא יכיר אותם, או שהגנב עצמו כאשר יתפסוהו ויביאו אותו להריגתו בבי"ד יקלל את הוריו. ריב"א על התורה, שמות כ"א, טז.

²⁵ הפסוקים מסודרים בצורת לימוד של "לא זו אף זו" (האדם מתחייב בחטאו בכל אחד מהמקרים, למרות שהמעשה מתחסר. מתחייב אם מכה איש ומת, וגם אם רק הכה – כמו מכה אביו, וגם אם לא מכה, אלא רק גונב נפש, וכן על זו הדרך). הצעה נוספת – אדם מכה את הוריו ומתחייב מיתת בי"ד, ובורח וגונב נפש על מנת להתפרנס ודנו אותו למיתת בי"ד, ואז מקלל את הוריו על שילדוהו. הדר זקנים על התורה שמות פרשת משפטים פרק כא פסוק טז.

²⁶ מובא אצל הברטנורא המוזכר לעיל בהערה 21, וכן אצל הדעת זקנים (דעת זקנים על שמות כ"א, טז), הטור הארוך (הטור הארוך, שמות כ"א, טז), ריב"א בהערה 24, הדר זקנים בהערה 25.

ישתמע כי בן סורר ומורה הוא בן אשר גונב מהוריו. כך למשל אפשר לדרוש: 'מדוע ניתן הפסוק 'גונב נפש וכו' ' בתוך הלכות בן הפוגע בהוריו? תלמוד לומר "וגונב איש" – זה בן סורר מורה הגונב מאביו ומאמו'.

מתוך קריאה הדורשת בצורה זו את הפסוקים אפשר להציע כי הגמרא בסנהדרין, וכן הירושלמי, ואולי אפילו המשנה והמדרשים – מניחים כי ישנה הקבלה של דין בסו"מ לדין גונב נפש, ומסיקים מכך על חומרת הגניבה של בן מהוריו. זהו הרעיון שמוביל בסופו של דבר לקביעתם כי על מנת שבן סורר ומורה ייקרא בשם זה ויתבצע בו מהלך דינו ועונשיו – הוא חייב לגנוב מאביו ואמו.

הבסו"מ הוא גנב נפש, אך לא במובן הרגיל; הבסו"מ גונב את נפש הוריו. הוא עושה זאת ע"י ביזוי הוריו וסמכותם, וכתוצאה מכך מפרק את התא המשפחתי, את מוסד ההיררכיה המשפחתית, את הערך המשפחתי שמונח בתשתית דרך החיים שאנו למדים מהתורה. לכן הוא גונב נפש – הוא משתמש באלומות ובגניבה ע"מ להחיל סדר שונה שחורג מהנורמות, מהסדרים המקובלים והנהוגים ומדרך התורה.

גונב הנפש מנסה לעצמו בעלות על אדם אחר וסוחר בו. הבן הסורר והמורה גונב מהוריו ועושה ברכושם כרצונו. ניתן להציע כי דווקא גניבה מההורים – גניבת רכוש שהוא והחברה מזהים עם הוריו – מקביל ואף זהה לגונב הנפש. זוהי גניבה שאיננה מסתכמת ברמת הרכוש, אלא – "אֵינָנו שִׁמְעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ": הבן מפר את הסדר הנוהג, סדר בו לאביו יש מקום של כבוד – הוא בעל הממון והשליטה, הוא ראש המשפחה ונושא את האחריות עליה, ומשתמש בגניבה על מנת לערער את היסודות העמוקים ביותר של סדר זה, המיוצג בדרכי הבעלות הנהוגה ע"פ חוקי התורה.

בעצם מהות החטא של בסו"מ, המורכב על פני השטח מגניבה ואכילה, רכיבים שכשלעצמם אינם קיצוניים ובמקרה של האכילה, לרוב אף איננה נחשבת כלל חטא – נעוץ ביזוי וזלזול עמוק בסמכותם של ההורים, וערעור ההגדרות הבסיסיות המכוננות את החברה שהתורה יוצרת. הגניבה היא הגורם העיקרי המייצר אלמנטים אלו בחטא; האכילה מתפקדת רק בשלב השני – שלב בחטא שהוא אישי יותר, ועוסק בצדדים מוסתרים ועמוקים יותר המצויים באדם (האכילה היא אולי הגורם שמניע את הבן לחזור ולשנות את מעשיו, ויש לדון בכך ולחלוק על כך רבות, אבל לא כאן המקום). אך כאמור, בשלב הראשון – הבן הסורר והמורה גונב מהוריו. הוא גונב את הוריו. הוא פורץ גדר ויוצא אל מחוץ לתחום המוכר, מחוץ לתחום שהתורה מכילה, מחוץ לתחום ה"לגיטימיות" של המרד. זו הסיבה שחטאו חמור כל כך, וזו הסיבה שהתורה קבעה כי הוא נידון ולוקה, ולבסוף גם נסקל. התורה לא מוכנה לתת מקום לפריצה חמורה כל כך במערכת שהיא מייצרת. ע"י הגניבה מייצר הבסו"מ שניות למערכת ההלכתית ולאמצעים שהיא מיישמת. הוא מבטל את האמצעים האלה: גניבה רגילה בהקשרה ההלכתי הסטנדרטי גוררת ענישה שאינה תואמת את כוונותיו של הבן, ולא תהווה שום התמודדות

עם ההשלכות שהגניבה של הבן תגרומנה. לכן ההתמודדות עם בסו"מ אינה מצויה בתוך המערכת ה"רגילה" של ההלכה, אלא נמצאת במסלול אחר שבו גניבה גוררת ענישה חמורה הרבה יותר. הגניבה היא המפתח לסופו של הבן הממתין מעבר לפינה. היא המוציאה אותו אל מחוץ לסדר ולגבולות המוכרים, והיא המובילה לסקילתו. שורש חטאו של הבן הוא הגניבה מהוריו, המשמשת סמל לגניבה חמורה הרבה יותר – גניבה חמורה כגניבת נפש, ולכן גניבתו של הבן הסורר והמורה היא המחילה עליו את שם "בן סורר ומורה".

לסיום, על מנת להמחיש את חומרת מעשה הגניבה בעולמם של חז"ל, אציג ואסביר את דרשת הבבלי בבבא קמא²⁷. הסוגיה דורשת את הפסוק מאיוב "כי מה תקות חנף כי יבצע כי ישל אלוה נפשו"²⁸ – ממנו מבינים כי ע"י הגזל הקב"ה מאבד את נפש האדם. רב הונא ורב חסדא נחלקים בשאלת זהות הנפש שהקב"ה מאבד – האם מדובר באבדת נפש הגזול או נפש הנגזל, וסומכים את האפשרויות על פסוקים: "כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח"²⁹, ממנו מובן כי הנגזל הוא המאבד את נפשו, אל מול "אל תגזול דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער כי ה' יריבם וקבע את קובעיהם נפש"³⁰ – נפש הגזול היא הנאבדת. לאחר הדיון מסיימת הסוגיה בדבריו של ר' יוחנן:

אמר ר' יוחנן כל הגזול את חברו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו שנאמר "כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח".

²⁷ קיט ע"א.

²⁸ איוב כז-ח.

²⁹ משלי א-יט.

³⁰ משלי כב-כב.

"כי החיים במלוא יָשָׁם הוֹנִים רק שם בקו הגבול"

הרהורים בסוגיית בן סורר ומורה
חור קידר

פתיחה

כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֵה אִינְנוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ, וַיִּסְרוּ
אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם. וַתִּפְּשׂוּ בּוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וַהֲצִיאוּ אֹתוֹ אֶל זֶקֶנִי עִירוֹ
וְאֶל שַׁעַר מִקְמּוֹ. וְאָמְרוּ אֶל זֶקֶנִי עִירוֹ: "בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמוֹרֵה, אִינְנוּ שֹׁמֵעַ
בְּקוֹלֵנוּ, זֹלָל וְסָבָא" וַיִּגְמְהוּ כָּל אַנְשֵׁי עִירוֹ בְּאֶבְנִים וְמָת וּבַעֲרָתָהּ הָרַע
מִקִּרְבָּהּ וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וַיִּירָאוּ¹.

בן סורר ומורה נדון על שם סופו, ימות זכאי ואל ימות חייב, שמיתתן
של רשעים הנאה להן והנאה לעולם, ולצדיקים, רע להן ורע לעולם. יין
ושינה לרשעים הנאה להן והנאה לעולם, ולצדיקים, רע להן ורע לעולם.
פיזור לרשעים הנאה להן והנאה לעולם, ולצדיקים, רע להן ורע לעולם.
כנוס לרשעים רע להן ורע לעולם, ולצדיקים, הנאה להן והנאה לעולם.
שקט לרשעים רע להן ורע לעולם, ולצדיקים, הנאה להן והנאה לעולם².

ארצה להתמקד במשנה זו ובגמרא בדף ע"א עמוד ב' העוסקת בה, ולגעת בקשר שבין
מיגור תופעת בן סורר ומורה ובין "ובערת הרע מקרבך", בין גיל ההתבגרות ובין מוסר,
בין הרגלים והתמכרות ובין כוח, אנרגיה וחיוניות.

בפרק המשניות ובגמרא ישנה התעסקות רבה בפרק הזמן שבו יכול לחול גדר בן סורר
ומורה: הביא שתי שערות, בן ולא איש וכדומה. למסקנת הגמרא, מסתבר שמדובר

¹ דברים כ"א, י"ח-כ"א

² סנהדרין, פרק שמיני, משנה ה'

בתקופת מעבר קצרה בת שלושה חודשים בין ילדות לבגרות, בין ילד לאיש: "אמר רבי כרוספדאי אמר רבי שבתי: כל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא שלושה חודשים"³.

מן הלימוד בסוגיה הבנתי שעיקר העיסוק בסוגיה הוא בעניין הגבול, במעבר בין כאן לשם – בגיל ההתבגרות. במעבר מילדות לבגרות עם כל המתחים שבגיל המרתק הזה: בין הרצון לעצמאות לבין הצורך בתלות, בין תחושת ה"כל יודע" לבין תחושת אי-הוודאות, בין הרצון לסביבת חברים לבין הרצון בהתבודדות, בין הרצון להתבגר לבין הרצון להישאר בילדות העוטפת והנעימה.

אמנם, גיל ההתבגרות במאה ה-21 שונה לגמרי ממה שהיה אז. גם במקום הילד בעולם, בגופו, ובמפגש שלו עם עולמו הפנימי והחיצוני המתפתח, וגם במקומו מול הוריו וההיררכיה ביניהם. אבל אני מאמין שנקודת המפגש בין המתבגר כיום לתמונת המתבגר שמצוירת בפרשיית בן סורר ומורה היא נקודת המרד ששזורה לאורך הסוגיה.

עונשו של הבן הסורר והמורה בפסוקים מפתיע מאד ביחס למעשיו. על פי הפסוקים הילד בסה"כ אינו שומע בקול אביו ואמו, ו-"זולל וסובא" – וכבר נידון למוות בסקילה: "בננו זה סורר ומורה איננו שומע בקולנו זולל וסובא ורגמהו כל אנשי עירו באבנים ומת" (זולל וסובא הם פעלים המבטאים צריכה מוגזמת של בשר ויין, כך על פי הפסוק במשלי: "אַל תִּהְיֶה כְּסֹכֵּאֵי יֵין, כְּזֹלְלֵי בָשָׂר לְמוֹת"⁴) כלומר, מעשיו – אינו מקשיב להוריו, זולל בשר ושותה יין, ועונשו – כיליון נפשו וגופו מהעולם.

אך מדוע המרד של המתבגר מוביל לענישה כ"כ כבדה? אולי משהו אחר מסתתר כאן, ובאמת כפי שאומרת הגמרא – צריך לדרוש, ולקבל שכר הסוגיה זו? נראה לי שיש כמה וכמה דברים מהותיים ללמוד מסוגיה זו.

על תשוקה, על טוב ורע ועל גיל ההתבגרות

בגיל ההתבגרות קיימת רגישות גבוהה יותר ונטייה רבה יותר להתמכרות, יחד עם רצון עז לחיפוש ריגושים חדשים, כך שהעיסוק בהתמכרות בסוגיה⁵ מתאים מאד לאתגרים העומדים לפני בן גילו של בן סורר ומורה – התמכרות לבשר ויין בעבר יכולה בקלות להתחלף בהתמכרות לגראס או לאינסטגרם, בימינו.

³ סנהדרין סט ע"א

⁴ משלי כ"ג, כ'

⁵ בבלי, סנהדרין ע"א. "הכא משום אמשוכי הוא ובכל שהוא לא מימשיך" – כלומר, האיסור על הנער הוא בבשר ויין זולים, בגלל החשש שימשיך ויקנה עוד ועוד ולמעשה יתמכר.

בנוסף, גיל ההתבגרות הוא תקופה בה מתקבעים הרגלים לקראת הבגרות, כך שיש לו חשיבות מיוחדת לבריאות הנפשית והפיזית של הנער לכשיתבגר: אם בהרגלי האכילה של הנער, אם בשליטה בדחפים שלו ואפילו בעיצוב הרגלי חשיבתו ורעיונותיו.

כשקראתי בסוגיה, חשתי הזדהות עם הנער ובמרדו. המרד, שלרוב נכלא בקונוטציה שלילית, עשוי להיות דווקא מרידה בהתאבנות של המבוגרים, במוסכמות, בצורות הלב ובצמצום הנפש. אחת הדוגמאות היפות שעלו בדעתי לכך זו דמותה של תמר מ-"מישהו לרוץ איתו" של דויד גרוסמן: יחד עם המרד וזריקת כל החוקים - יש בה רצון אמיתי וזך להיטיב ולעשות חסד בשפה הפרטית שהיא שלה בלבד.

גם בסוגיה מצאתי שדרים ורמזים לאנרגיה, לתשוקה ולכוח שבגיל הזה. חיפוש אחר ריגוש, אומץ רב, קיצוניות. אמנם, יש לעיתים רוע ואכזריות בגילאים האלה, אבל יש בו גם משהו זך, טהור ואמיתי.

מעין שלב שבו הכל כל כך חי ובווער.

הגמישות המוחית, המחשבתית, הפיזית והמחפש עשויה להוביל לתחנות רבות בדרך שבהן ניתן ליפול, אך ישנן גם אפשרויות רבות לצמיחה, ולהתפתחות בריאה וחיוניות בתפר ההוא של ההתבגרות, של "בשיל לא בשיל".

אם מעיינים במקורות, ניתן לראות שברוב במקומות שבהם כתוב "ובערת רע מקרבך", מדובר במקרה בו צריך למגר לחלוטין רע מהחברה ולהגיע לתיקון מוסרי. כך מצאתי בפרשיות העוסקות בנביא שקר, בעבודה זרה, בעבירה על החוק והמוסד, בעדים זוממים, ובנואפת ונואף⁶. כפי שראינו, גם בפסוקים העוסקים בבן סורר ומורה מופיעות המילים "ובערת רע מקרבך", כלומר בסיפור הבן הסורר והמורה במיגור הרע בקרבך או בעולם בכלל.

המשפט "ובערת רע מקרבך" בא הנה כתביעה מוסרית לתיקון חברתי.

כך שאולי בשלב שבו הנער מחפש את עצמו ומגלה את מהן אמונותיו, הלכי רוחו, חלומותיו, תשוקותיו, חולשותיו וחוזקותיו, התורה קוראת לנו לעשות הכל כדי לבער את הרע מתוך רצונות והשקפות עולמו של הבן הסורר והמורה, ולהביא לכך שהאנרגיות העצומות של המתבגר יופנו למקום טוב בעזרת חינוך למעשים חיוביים, וכך כמו שכתבה המשנה – תבוא הנאה לעולם, וכוחותיו של המתבגר לא יפנו למקום רע – לרע לעולם.

⁶ דברים יז, ז-יב

דברים יט, יט

דברים כב, כא-כב, כד

דברים כד, ז

בין משפט פוזיטיביסטי למשפט נורמטיבי

עיון בפרק בן סורר ומורה ובמסכת סנהדרין
יגאל ארליך

מבוא: מבנה מסכת סנהדרין והצגת המהלך

בבואנו לדבר על מסכת סנהדרין, ראוי לעשות הפרדה בין מבנה המסכת במשנה לבין מבנה המסכת בתלמוד בכלל, ובמיוחד בסדר הפרקים השונה בסופה של המסכת. אתמקד במחציתה השנייה של המסכת, ואנסה דרך התבוננות זו לשרטט את תפיסת המיתה היהודית ושתי הגישות המשפטיות המתקיימות בה. תחילה נסקור במבט על את מבנה המסכת כולה: ראשיתה של המסכת עוסקת בדיני ממונות ובערכאות המשפט העברי. המשכה במערכות השלטון והסמכות הנוספות הכוללות דיני כהן גדול ומלך, ולאחר מכן דיני עדות, בדגש על עדות בדיני נפשות. בפרק ו', לאחר סיום ענייני החקירה והבדיקה של העדים, המסכת ממשיכה על פי הסדר הכרונולוגי של מהלך הדין ומגיעה לעסוק בסדר גמר הדין ותהליך הסקילה. משם מתגלגל העיסוק ל-'ארבע מיתות נמסרו לבי"ד', ומרחיב בעבירות שעונשן מוות. כאן, לכאורה, יכולה הייתה המסכת להסתיים. בכך היינו יוצרים תמונה של ארבע מיתות בי"ד כשלב עונשין נוסף, פוזיטיביסטי, דהיינו מערכת חוק שהיא יצירה אנושית (או אלוקית במקרה הנ"ל) העומדת בפני עצמה ואיננה קשורה בהכרח עם המוסר, שאומנם הוא השלב החמור ביותר בדיני המשפט היהודי, אך עדיין ניצב באותו סולם המבוסס על ענישת הגוף.

אך לא בכך מסתיימת המסכת. מסדר המסכת בחר "לשתול" שני פרקים שאנו נדרשים לעמוד על טיבם ולהבין מה מקומם בתוך העיסוק בארבע המיתות. הפרקים המדוברים הם פרק ח' – פרק בן סורר ומורה, ופרק 'חלק' – העוסק בעולם הבא, הממוקם במשנה כפרק י' ובתלמוד הבבלי כפרק האחרון – י"א.

את מיקומו של פרק בן סורר ומורה ניתן להסביר בכך שהבן הסורר הוא אחד מאותם הנסקלים, ולכן הוא מופיע בין דיני המיתות, אך עדיין אנו נדרשים להסביר את האריכות

יוצאת הדופן של העיסוק בו. בנוסף, כפי שנראה, נידרש להסביר את מבנהו הפנימי של הפרק, ובפרט את המשניות בחציו השני, העוסקות בעניינים שלכאורה אינן ממין העניין.

הצבתו של פרק 'חלק' במיקומו עשויה להיראות אקראית. נראה כי מחוסר מיקום מתאים יותר, בחרו מסדרי המשנה להציבו כאן, אגב העיסוק במוות. למיטב הבנתי, ואנסה להציגה ולהוכיחה במאמר זה, פרק 'חלק' מוקם בסופה של מסכת סנהדרין ואחרי העיסוק בארבע המיתות בכוונה תחילה ולאחר חשיבה. צעד זה נעשה על מנת לעצב תודעה שונה לעונש המוות, לערער על מוחלטות הסמכות האנושית, ולתת פרספקטיבה שונה על כל מטרתו של המשפט העברי.

בעקבות לימוד דין בן סורר ומורה והקשיים בהבנתו העולים מן הפרק, אנסה להסביר את תפיסת עונש המוות הפוזיטיביסטית העולה מהפרקים העוסקים בדיני ארבע מיתות ומחציו הראשון של פרק בן סורר ומורה, ואת תפיסת הצלת הנפש – ההמתה הנורמטיבית, ונצחיותה של הנפש, העולים מחציו השני של הפרק ומפרק 'חלק'. בתקווה שבירור זה ייתן מעט יישוב למחלוקות ולקולות השונים העולים בענייניו של הבן הסורר והמורה ובגין מה הוא נהרג, ובעיקר ישפוך מעט אור על השאלה מה הייתה כוונת רחמנא בענייני הנפשות.

ארבע מיתות – על עונש המוות והתאמתו לעבירה¹

נתמקד כעת בעיצובן של ארבע מיתות בית דין. במשנה בסנהדרין² מובאת רשימה של ארבע מיתות שנמסרו לבית דין; ארבע דרכים שבאמצעותן מותר לערכאה המשפטית העליונה, הסנהדרין, להוציא להורג אדם על מגוון עבירות שעבר. כבר במשנה מוצגת המחלוקת בין חכמים לרבי שמעון בעניין הסדר שיש לשנות אותן, ובעקבות כך יעסקו הסוגיות בניסיון ליצור מדרג בארבע המיתות, ובניסיון להתאים את אופי המיתה לאופי העבירה. מהתבוננות בסוגיות ניתן לומר שעונש המוות במשפט העברי עובר תהליך עיצוב משמעותי, וארבע המיתות מקבלות כיוון ואופי מסוימים כבר במשנת התנאים.

מהו אותו תהליך העיצוב המדובר? ראשית, הסקילה נהיית למיתה הרווחת, לברירת המחדל. מלבד מקרים יוצאי דופן, בכל מקום שבו מדובר על מיתה בתורה – קובעים חז"ל כי המיתה הנדרשת היא סקילה. את מיתת הסקילה ניתן להבין ע"פ הפסוקים כעונש "קהילתי", המשתף את הציבור בביצוע הדין ומאפשר לקהילה לבער את החוטא מקרבה. סדר הדין בסקילה המובא בפרקי המשנה, עוד לפני פירוט ארבע המיתות, כבר מבטא

¹ חלק זה במאמר, והרעיון המרכזי המוצג בחלק על בן סורר ומורה, מבוססים על שיעוריו של הרב נעם סמט בבית המדרש בחציה השני של שנת תשע"ח

² פרק ז משנה א

"ריכוך" מסוים של פעולת הרגימה ההמונית (כך לדוגמא בדרשת המילים 'וירגמו אותו כל ישראל אבן'³ כביצוע סקילה באמצעות אבן אחת). המיתה השנייה המופיעה בסדר המשנה היא שריפה. בתורה מיתה זו נועדה לבת כהן שזינתה, ולאיש הבא על אם וביתה. בנוסף, מסופר על יהודה הגוזר על תמר 'הוציאוה ותישרף'⁴, כעונש על זנותה. ניתן לראות שבשלושת המקרים העבירה היא בתחום מאוד ספציפי, ואולי מותאמת לאופי היצירות המינית, הבוערת כאש בעצמותיו של החוטא. מיתת סייף, המכונה 'הרג', היא מיתה שנועדה לעיר הנידחת ולרוצח. הלימוד לגבי הרוצח הוא מפסוק ספציפי – 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך'⁵, אך מעיר הנידחת אנו למדים שבמקרה זה הענישה איננה אישית, אלא מדובר ביציאה למלחמה ובהריגה קולקטיבית. המיתה ממנה ניתן ללמוד יותר מכל כיצד תופסים התנאים את מיתות ביי"ד היא מיתת חנק. מיתה זו אינה מוזכרת כלל בתורה; ניתן לומר כי ישנו רמז למיתה זו בפסוק 'ותלית אותו על עץ'⁶, אך היא איננה מופיעה במפורש. בנוסף, האמירה במשנה כי 'כל הנסקלין נתלין'⁷ יכולה ללמד על החנק הנעשה באמצעות התלייה. על פי הספרי⁸, סתם מיתה האמורה בתורה היא חנק⁹, וכך היא גם דעתו של רבי המובאת במספר מקורות תנאיים. במקורות אלו אנו מוצאים את הרציונל המלווה את תפיסתו של רבי; כך לדוגמא במכילתא דרבי ישמעאל:

מות יומת, בחנק, אתה אומר בחנק, או אינו אלא באחת מכל מיתות האמורות בתורה; אמרת זו מדה בתורה, כל מיתה האמורה בתורה סתם אין אתה רשאי למושכה להחמיר עליה אלא להקל עליה, דברי רבי יאשיה; רבי יונתן אומר, לא מפני שהיא קלה, אלא מפני שנאמרה סתם, וכל מיתה שנאמרה סתם הרי זו בחנק; רבי אומר, כמיתה שנאמרה בידי שמים, מה מיתה שנאמרה בידי שמים, מיתה שאין בה רושם, אף מיתה שנאמרה כאן, מיתה שאין בה רושם; מכאן אמרו מצות חנק....¹⁰

אנו רואים כיצד מתרחבת מיתת החנק שנכנסה לארבע מיתות, וכיצד היא מעצבת גם את המיתות הנוספות. גם במיתה על ידי שריפה מתווסף שימוש בפעולת חנק בקונוטציה

³ יהושע, ז, כה

⁴ בראשית לח, כד

⁵ בראשית ט, ו

⁶ דברים כא, כב

⁷ משנה סנהדרין, ו, ד

⁸ ספרי, דברים, כי תצא, פסקא רמא ד"ה "כי" וכן פסקא רעג ד"ה "ומת הגנב"

⁹ קצרה היריעה מלהרחיב כיצד האמירה ב'ספרי': 'סתם מיתה האמורה בתורה היא חנק' עומדת ביחס למעמדה של הסקילה בפועל כמיתה המצויה ביותר. דיינו בהצגה להלן של הלך המחשבה שמתווה 'הספרי'.

¹⁰ משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה ה, וכן בספרא קדושים, פרשה ד, פרק י אות כ

מסוימת. על פי סיפור המובא במשנה¹¹, במיתת שריפה ביצעו הקפה בחבילי זמורות – פעולה הדומה לפעולת חניקה מבחינה צורנית בנוסף לתהליך המתרחש סביב מיתת החנק, אנו מזהים במשנה פעולת המרה של דין 'ותלית אותו על עץ'. במקום שתלייה תהיה מיתה בפני עצמה, היא נלמדת כשלב שני של המיתות אחרות. נראה כי לחז"ל מטרה ברורה לייצר מיתות שלא פוגעות בגוף. בשונה מהמקראות, שם הענישה מתבצעת בצורת עין תחת עין ונפש תחת נפש, חז"ל מפרידים בין הנפש לבין שאר מכלול האדם. מיתת חנק נובעת בדיוק מהרצון ליצור 'פגיעה שאין בה רושם' – מיתה הלוקחת רק את הנפש. האם חז"ל עושים זאת באמת על מנת לשמור על הגוף? מההתבוננות בעיצוב תהליך המיתות אצל חז"ל, ניתן לומר שהתנועה החז"לית היא העצמה של הלקאת הנפש, כחלק מעולם של כריתות והבנה שהנפש היא העיקר והיא זו שחטאה. בנוסף, גישת חז"ל סביב פרק ארבע מיתות מציגה באופן מובהק את מיתות ב"ד כסוג של ענישה פוזיטיביסטית, בה הכל סובב סביב סולם חוקים ועונשים "מלאכותיים". אומנם חז"ל מנסים להתאים את המיתות לאופי העברה, ובכך לחזק מעט את אופיין הנורמטיבי של המיתות, אופי הצומח מתוך המציאות, אך עדיין זו מערכת של ענישה. כפי שהוסבר לעיל – הענישה מיועדת לנפש, ולכן היא מעט שונה בצורתה ואינה מתבצעת בסגנון "עין תחת עין" כדוגמת ענישת הגוף. עם הבנה זו, שנושא ארבע מיתות מצוי בתוך קטגוריה של מערכת חוקים פוזיטיביסטית, נמשיך את התבוננותנו בהמשכה של המסכת וננסה להבין כיצד תפשו חז"ל את "הריגת" הנפש והצלתה.

הצלת הנפש – בא במחתרת, רודף, מוות על קידוש ה'

בשלוש המשניות האחרונות במשנה בסנהדרין פרק ח', העוסקות בדין הבא במחתרת¹² ובדין רודף¹³, ישנו שינוי. מתיאור עונש המוות כענישת הגוף על מעשה אסור שנעשה, הסמנטיקה משתנה לשימוש במושגים כמו 'נידון על שם סופו' ו-'מצילין אותן בנפשן', כאשר האחרון ניתן להבנה בשני אופנים שונים. בהמשך נדון באריכות בחוליית המעבר שבין שני תיאורים אלה של עונש המוות – דין בן סורר ומורה, אך תחילה ננסה להבין מניין נובעת החובה (או ההיתר) לדין בא במחתרת והחובה לביצוע דין רודף, וכיצד נעשית ההשתלשלות לעיסוק במסירות נפש.

מיד בראשיתה של הסוגיה הבבליית הדנה במשנת 'בא במחתרת', מוצגת ע"י רבא חזקת 'אין אדם מעמיד עצמו על ממונו'¹⁴. חזקה זו לקוחה ככל הנראה מההתנהלות המצויה,

¹¹ סנהדרין, ז, ב

¹² דין 'הבא במחתרת' עוסק באדם זר החודר לבית של מישהו אחר בצורה מסוימת שאינה גלויה.

¹³ דין 'רודף' עוסק בהיתר או החובה להרוג אדם הרודף אחר אדם אחר על מנת להציל נפשו.

¹⁴ תלמוד בבלי, סנהדרין דף עב, ע"א

וישנם שני הסברים סותרים מה פירושה. פירוש אחד הוא שאדם לא יעבור בשתיקה – 'לא יעמוד' בזמן שגונבים לו את כספו, אלא יתנגד בגופו. פירוש אחר הוא שאדם לא יעמיד עצמו, לא יסכן את גופו ונפשו על מנת להציל את כספו מגניבה. מיד אחר כך – בין אם על ידי ה-'סתמא' ובין אם על ידי רבא – מובא המקור לשלב הבא המתבקש בעקבות חזקה זו – 'והתורה אמרה: אם בא להורגך השכם להורגו'. בניסיון להסביר את המילים 'נידון על שם סופו', נבנית כאן חזקה, ונוצר כאן מעין מעגל שתחילתו אינה ברורה. אפשרות אחת היא שהמעגל מתחיל מהגנב הבא במחתרת, הגורם לבעל הבית לעמוד על ממונו ובעקבות זאת לרצוח אותו – ולכן מותר לבעל הבית להרוג אותו מלכתחילה במחתרת. אפשרות שניה היא שהמעגל מתחיל מבעל הבית – הוא הראשון להגדיר את עצמו כמאויס, הוא הראשון להגדיר את עצמו כנרדף, ואילו לא היה מרגיש כך אלא היה מוותר על רכושו מראש ללא מאבק, הגנב לא היה מוגדר כרוצח (רודף?), וכנראה שגם לא היה רוצח. כיוון שהגנב לא היה נחשב רודף, לא היה מותר לבעל הבית להרוג אותו, והאירוע היה מסתיים בשאלות ממוניות הדנות בשבירת חבית וכדומה המובאות בסוגיה כמימרות של רב. לעניות דעתי, דין הבא במחתרת מופיע כמבוא לדין רודף, ובמידה מסוימת אף חמור ממנו. בדין הבא במחתרת ניתן להרוג רק על פי הגדרת הנרדפות של הנרדף; בדין רודף, לעומת זאת, נדרש מצב אובייקטיבי של אדם הרודף אחר חברו להורגו, אחר הזכור או אחר נערה המאורסה. בכל אופן, גם ללא אבחנה זו, ניתן לראות כי בשני הדינים אנו מוצאים עשיית דיני נפשות שאינה נתונה בידי בית הדין. כך שבין אם דין הבא במחתרת נובע מהגנה עצמית או מזכותו של האדם על רכושו, ובין אם הוא נובע מדין רודף, זהו דין הצומח על בסיס המוסר הנורמטיבי. החוק סופג כאן מערכת אחרת, נוספת, שאיננה מסדר הדין הפוזיטיביסטי, אלא מתבסס על סברת 'חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו', ועל האמירה 'נידון על שם סופו' – הרומזת לנו שישנה אופציה שהגנב לא עשה שום דבר המחייב אותו במוות, ובכל זאת 'אין לו דמים' ולכן מותר לבעל הבית (או אף חובה עליו) להורגו.

המשנה העוסקת בדין רודף מתחילה במשפט 'ואלו הן שמצילין אותן בנפשן'¹⁵. אותה תמונת דין נורמטיבי שפגשנו בדין הבא במחתרת מצויה גם בדין רודף, אך בתוספת התייחסות להצלת הרודף מעשיית עבירה אף ע"י הריגתו¹⁶. גם כאן אנו מוצאים דין שאינו חלק ממערכת בתי הדין וסדרי הדין המוכרים מארבע מיתות, אלא נובע מתפישה נורמטיבית המעוגנת בפסוק 'לא תעמוד על רעך'¹⁷ ולימוד קל וחומר מנערה המאורסה:

¹⁵ משנה סנהדרין ח, ז

¹⁶ אנו רואים זאת ע"פ סופה של המשנה, שם נכתב 'מצילין אותן בנפשן' במפורש על הרוצח לעבור עבירה שבין אדם למקום.

¹⁷ ויקרא יט, טז

מקיש רוצח לנערה המאורסה: מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו – אף רוצח ניתן להצילו בנפשו. ונערה מאורסה גופה מנלן – כדתנא דבי רבי ישמעאל. דתנא דבי רבי ישמעאל: ואין מושיע לה, הא יש מושיע לה – בכל דבר שיכול להושיע.¹⁸

ההבנה שישנם מקרים בהם קיימת הגנה עצמית, עשיית דין עצמית, או לחילופין מניעת האדם לעבור עבירות מסוימות ע"י הריגתו מגיעה ממקום שונה בתכלית מהחוק הפוזיטיביסטי. חלוקה זו קשורה קשר הדוק לשאלה מהו מקור הסמכות במשפט העברי, המלווה אותנו לאורך סוגיות מסכת סנהדרין החל מתחילתה.

כהמשך ישיר לסוגיית רודף, אנו מוצאים בגמרא¹⁹ את הסוגיה העוסקת במצוות בהן מצווה האדם לעבור ולא להיהרג, לעומת המצוות בהן האדם נדרש להיהרג ולא לעבור. עליית בית נתזה בלוד, בה דנים במחלוקתם של רבי ישמעאל וחכמים בנושא, היא השלב האחרון המונח בסולם המיתא הנורמטיבית, מלבד מן האמירות המובאות בהמשך מפיו של רבי יוחנן, הלוקחות את מסירות הנפש (בהתאם לתקופה ולמקום) לפסגה:

כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא שלא בשעת השמד, אבל בשעת השמד – אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור. כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אפילו שלא בשעת השמד, לא אמרו אלא בצינעא, אבל בפרהסיא – אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור.²⁰

גישת רבי ישמעאל בנושא מעצימה את צד האיסור שבנושא – מיתה כגבול העליון וכמעשה הדרמטי ביותר שעל האדם לעשות על מנת למנוע חילול שם השם. הפסוק המנחה אותו מוזכר בסוגייתנו בהקשר של עבודה זרה: "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל"²¹, וממנו מסיקה הגמרא על אופיין של שלוש העבירות. גישת רבי עקיבא, לעומת זאת, מדגישה את הצד של מצוות מסירות הנפש כקידוש ה' – כמעשה הנאצל ביותר שהאדם יכול לעשות כלפי בוראו (במצוות שבהן יש להיהרג ולא לעבור). גישה זו מתוארת בסיפור הרואי שנהפך למיתוס בתלמוד הבבלי במסכת ברכות:

בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך – אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי

¹⁸ תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף עג ע"א

¹⁹ בבלי סנהדרין, עד ע"א

²⁰ שם, שם

²¹ ויקרא כב לב

יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד²².

הגישה המדגישה את 'בכל מאודך' מבית מדרשו של ר' עקיבא קיימת גם היא בסוגייתנו, ונראה כי השוני בין גישות אלו הוא היוצר את המחלוקת האם בעבודה זרה יעבור ואל ייהרג או שמא להיפך. מסירות הנפש על מנת להימנע מלעבור על עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, היא הכרה של הסובייקט בכך שהמהות קודמת לקיום, ומוטל עליו 'להציל את הנפש' למען ערכים עליונים אף במחיר קיומו של הגוף.

הצגתי בצורה בסיסית את מיתות בי"ד המייצגות את המשפט הפוזיטיביסטי – החוק העומד בפני עצמו ומנותק מהמוסר האנושי (על אף תהליכי העיצוב של חז"ל). כנגד זאת הצגתי את דיני בא במחתרת, רודף, וקידוש ה' כייצוג המשפט הנורמטיבי המבוסס על מוסר אנושי – דיני נפשות הצומחים מתוך העולם בו האדם חי ומבוססים על סברות, חזקות ורגשות. בחלק הבא אנו מגיעים לחלק הארי – הניסיון להבין מדוע דין בן סורר ומורה הוצב כחוליה המקשרת בין שתי גישות משפטיות אלו וכיצד זה משפיע עליו.

הווייתו של הבן הסורר כדין ממצע

את עיסוקנו בבן סורר ומורה נתחיל מפסוקי המקרא:

כי יהיה לאיש בן סורר ומורה איננו שמע בקול אביו ובקול אמו ויסרו אותו ולא ישמע אליהם: ותפשו בו אביו ואמו והוציאו אותו אל זקני עירו ואל שער מקמו: ואמרו אל זקני עירו בננו זה סורר ומרה איננו שמע בקלנו זולל וסבא: ורגמהו כל אנשי עירו באבנים ומת ובערת הרע מקרבך וכל ישראל ישמעו ויראו²³:

בפשט הפסוקים, פרשיית בן סורר ומורה פונה ומדברת אל ההורים. כך גם התהליך המתואר בפסוקים, המכיל הוראות ביצוע עבור ההורים: 'ותפשו בו', 'והוציאו', וכן הלאה. אין כאן שום התייחסות לבן; עפ"י הפסוקים נראה כי הבן הוא כמעט אובייקט. בפשטם של הפסוקים מצוות 'בן סורר ומורה' מוטלת על ההורים בלבד. חיזוק לגישה זו ניתן לראות מהפסוקים הקודמים לפרשייה זו, העוסקים בבן האשה האהובה ובן האשה השנואה. גם בפרשיות אלו, באותן המילים בדיוק: "כי יהיה לאיש..."²⁴ הציווי הוא על

²² דף סא, ב

²³ דברים כא, יח-כג

²⁴ דברים כא, טו

האיש – ההורה, ולא על בן האהובה או בן השנואה. המילים 'זולל וסובא'²⁵ עשויות להיות גדר עבור ההורים בלבד, על מנת שיוכלו לדעת מתי בנם כבר בבחינת 'איננו שומע' בקולם.

ככלל, ניתן לעשות חלוקה לשלוש גישות מרכזיות שונות שנוצרו במקורות התנאיים והאמוראיים, ובעקבותיהם בראשונים, בהבנת סיפור בן סורר ומורה, ומהו הדבר שעליו מוטל הדגש ושביגו נענש הבן הסורר:

א. הבן הסורר מבטל מצוות עשה של כיבוד הורים ('איננו שומע'). זוהי פגיעה בהיררכיה ובמוסד ההורות, ועל כך הוא נענש.

ב. הבן הסורר גוזל מרכוש אביו ואמו. גישה זו הופכת את העבירה לעבירה מוכרת מתחום הממונות, המצדיקה עונש. כאן הדגש הוא על המילים 'זולל וסובא'.

ג. גישה שלישית במדרש, שבעקבותיה הולכים הרמב"ם בספר המצוות²⁶ וספר החינוך²⁷, היא שמדובר כאן על מצוות לא תעשה שאוסרת על הבן לזלול ולסבוא בימי נעורו. (ואזהרתה היא "לא תאכלו על הדם"²⁸).

ננסה לחבר בין שלוש גישות אלו בעזרת עיון במבנה הספרותי של הפסוקים. הנקודה המעניינת ביותר הצדה את העין בקריאה ראשונית של הפרשיה, היא המעבר העמום בפסוקים בין כתיבה כזואיסטית לכתיבה אפודיקטית. על פי התאוריה שניסח לראשונה החוקר אלברכט אלט²⁹, המקרא מכיל שתי צורות יסוד עיקריות של חוקי התורה: החוק הכזואיסטי, והחוק האפודיקטי. החוק הכזואיסטי נכתב כאירוע, מקרה משפטי, ומורכב ממילות תנאי ומילות תוצאה כגון 'אם' או 'כי'. החוק האפודיקטי, לעומת זאת, נכתב כחוק שאינו נובע מתוך המציאות, שאין עליו עוררין, חוק אבסולוטי³⁰. בפרשייה שלפנינו, המעבר בין הניסוח הכזואיסטי לאפודיקטי אינו ברור. עמימות זו מתגלה בעיקר סביב המילים "איננו שומע... ויסרו אותו". בנוסף, בתוך החלק הכזואיסטי קיים קושי להבדיל היכן מתחילה ומסתיימת הצגת המקרה אשר יידון בחוק, והיכן המעבר לכללים המשפטיים המחייבים אשר לפיהם יש לדון את המקרה המתואר בתחילה³¹. האמוראים והראשונים ידונו בשאלות הנובעות מכך; לדוגמא – האם המילים "ויסרו אותו" הם

²⁵ שם, שם, כ

²⁶ ספר המצוות לרמב"ם, מצות לא תעשה, קצה

²⁷ ספר החינוך מצוה רמח

²⁸ ויקרא יט, כו.

²⁹ מקורות החוק הישראלי, האוניברסיטה העברית בירושלים, אקדמון, תשכ"ו

³⁰ דוגמא מובהקת לסדרת חוקים אפודיקטיים היא עשרת הדברות המצויות בספר שמות.

³¹ הפרוטזיס הוא החלק המציג את המקרה אשר יידון בחוק האפודיס, והאפודיס כולל את הכללים המשפטיים המחייבים אשר לפיהם יש לדון את המקרה במתואר בפרוטזיס

תיאור של הדבר המוטל על ההורים לעשות לבנם, או שמא תיאור של המלקות שההורים כבר הלקו את בנם בבית דין. ההשלכות מרחיקות לכת הן על סדר הדין בבן סורר ומורה, והן על הקביעה באיזה שלב הוא נכנס לסטטוס זה. ניתן לומר שנוצרת כאן תפישה שמעמעמת גבולות בין ענישה ותוצאה.

אני סבור כי פרשת בן סורר ומורה מאתגרת במכוון את ההבחנה שבין הכוזאיסטי לאפודיקטי. ארחיב ואומר כי לדעתי בפרשה מאותגרת גם ההבחנה שבין המשפט הפוזיטיביסטי (במילים המתאימות לסוגיית בן סורר ומורה נכנה זאת 'משפט מלך'), לבין המשפט הנורמטיבי (משפט הצומח מתוך המציאות), והופכת אותה לענישה אימננטית³². אני סבור כי ניתן לשרטט ציר, או מתח, בין שתי תודעות המתקיימות בפרשייה זו. בכך שהפרשייה מעמעמת גבולות, היא מושכת אותנו לעבר התודעה הנורמטיבית, ומרחיקה אותנו מן התודעה הפוזיטיביסטית בה שהינו עד כה. חטא הבן הסורר והמורה אינו רק בשבירת ההיררכיה, אלא גם בחטאי התאווה בעלי האופי הנטורליסטי, התפרצות הבהמיות והתענוג הפיזי – "זולל וסובא".

כהמשך למתח בין שתי התודעות, והופעת התודעה הנורמטיבית בפסוקי פרשיית בן סורר ומורה, מתקיימת תופעת הכנסת התודעה הנורמטיבית גם בפרקי המשנה. הופעתם של הביטויים 'נידון על שם סופר' ו'מצילים אותם בנפש' בפרק המשנה, מכניסה את העולם הבא לתוך הסיפור, פעולה זוהי להכנסת פרק 'חלק' שעוסק בעולם הבא לתוך פרקי ארבע מיתות. ניתן לקחת את פעולת הערבוב הזו לשני כיוונים. אפשרות אחת היא לזהות את ארבע מיתות כסוג של מיתוס, ולעגן זאת באמירה 'סנהדרין חובלנית הייתה הורגת אחת לשבעים שנה'³³, אפשרות שניה היא לזהות את פעולה זו כפעולה המכוונת אותנו לכיוון ריאליסטי שהוא חלק מסדר היום היהודי. דבר דומה ניתן לומר על סיפור הבן הסורר והמורה. אפשרות אחת להבנת המשיכה לעבר העולם הבא בעיסוק בבן סורר ומורה היא שבן סורר ומורה 'לא היה ולא עתיד להיות', וכך מצויה דעה בתוספתא:

בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב לומר דרוש וקבל
שכר ר' שמעון בן אלעזר אומ' הבת ולא הבן אלא גזירת מלך היא³⁴

את המחלוקת הזו אנו פוגשים גם בתלמוד הבבלי:

דתניא, אמר רבי שמעון: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי
לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאים אותו לסקלו? אלא לא היה ולא

³² ניתן למצוא הרחבה לגבי תפישת העונשים האימננטית של חז"ל במאמרו של הרב שג"ר המבוסס על

פרק החובל ממסכת בבא קמא. הליכות עולם, הרב שג"ר, 'ההלכה כשפת האמונה', עמ' 54-13

³³ משנה, מכות, א, י

³⁴ תוספתא מסכת סנהדרין (צוקרמאנדל) פרק יא

עתיד להיות, ולמה נכתב – דרוש וקבל שכר. אמר רבי יונתן: אני ראיתיו, וישבתי על קברו³⁵

אפשרות שניה (וייתכן כי זו דעת רבי יונתן לעיל) היא להפוך את דין בן סורר ומורה לדין אינטגרלי ממערכת המצוות, העוסק בצורה הכי פרגמטית בדרך בה ניתן להביא את הבן הסורר לעולם הבא. אפשרות זו מבטאת את המימד הנטורליסטי בעולם היהודי, המנכיח את השאיפה והאמונה בעולם הבא

בפרק המשנה אנו מוצאים מספר ניסוחים המרמזים לנו על המתח בין הקטבים האמור לעיל. במשניות א' ו-ה' בפרק ישנו פתיח חוזר – שתייהן נפתחות במילים 'בן סורר ומורה'. חזרה זו מנכיחה את הפער שבין משניות א'-ד' לבין משנה ה' והלאה. הביטוי 'נידון על שם סופו' מוציא אותנו מגזרת ה-'חייב' וה-'פטור' ('קטן פטור שלא בא לכלל מצוות'). בנוסף, ישנה חזרה על מושגים בין הפתיחה במשנה א' לסופה של משנה ד' (הקיף זקן התחתון או לא). ניסוחים בולטים נוספים הם הביטויים 'מאימתי חייב' ו-'נעשה בן סורר ומורה'. מביטויים אלו ניתן להסיק שלא מענישים אותו על משהו ספציפי שהוא עשה, אלא הוא נהפך לבסוף לדמות שנמצאת בקטגוריית בן סורר ומורה, ושלבסוף מבצעים בה את גזר הדין הניתן לבן סורר ומורה.

האם המשנה לא מייצרת מצב דומה למצב שראינו בפסוקים? האם היא לא מטשטשת בין הפרוטזיס לאפודוסיס ממש כמו בפסוקים? העמעות כאן יוצר תמונה כוללת על כל תודעת המוות ודיני ארבע מיתות דרך דין בן סורר ומורה. המיתות הן כבר לא עונש או חוק אלא גלגול טבעי ופנימי, ההבנה נוצרת מאליה. כשהפרק ממשיך במסירות נפש, מתחזקת התמונה הנוצרת, שבה האדם מבין מעצמו מה עליו לעשות, ומכניס את עצמו לתוך המערכת. דרך ההגשה המעומעמת של הפסוקים והמשנה, נוצר שיח שבו ההבחנה בין ענישה לתוצאה טבעית מטושטשת. האמירה כי 'מיתתם של רשעים הנאה להם והנאה לעולם', המופיעה במשנה ה', מתכתבת היטב עם תמונה זו. השיח הפוזיטיביסטי מתפרק לעינינו באמצעות הצורה בה המשנה מגישה לנו את הנושא. יחד עם מיתתם של הרשעים, יש גם יין ושינה. קיום העולם האולטימטיבי הוא שהצדיקים יהיו יחד, וישבו בהשקט ובשלווה. עונש המוות נגזר מתוך הרצון לעולם אוטופי, ולא מתוך רצון כלשהו לחוק ועונש.

בחירתם של חז"ל בהליכה בכיוון של מיצוע בין הגישה הנורמטיבית והפוזיטיביסטית מתחדדת באמצעות הסוגיה העוסקת בשיעור אכילת בן סורר ומורה³⁶, ומביאה חיזוק לגישת "חטא האכילה" – הגישה השלישית מבין שלוש הגישות שהצגתי בעניין חטא

³⁵ בבלי סנהדרין, עא ע"א

³⁶ בבלי, סנהדרין, ע ע"א

של הבן.³⁷ המילים 'זולל וסובא', המושכות את הרמב"ם להגדרת חטא האכילה, מופיעות רק בהמשכם של הפסוקים. אך מה מבטאות מילים אלו במקרא? באיזה צבע הן צובעות את הסיפור? ייתכן כי גם אם אין מדובר בגניבה מהוריו, העובדה שהבן הסורר זולל וסובא מהווה איום על החברה. אם עד עכשיו תואר הבן הסורר כילד לא ממושמע ותו לא, לפתע הוא נהפך לאיום. בפסוקים במשלי³⁸, המובאים לאורך הסוגיה, ניתן לראות זאת – אנו רוצים להוקיע את הדמות הזאת על מנת שבסוף לא יפגע בחברה בצורה יותר חמורה. עיקר חטאו של הבן הוא באכילה התאוותנית.

מבנה נוסף המסיט את המאזניים לכיוון 'חטא האכילה' הוא מבנה המשנה. המשנה אינה מזכירה את המילים שמופיעות במדרש, ואח"כ בגמרא – 'איננו שומע בקול אביו ואמו, ולא איננו שומע בקול המקום'. היא מתמקדת במילים ובגדרים של: 'זולל וסובא' – אל תהי בסובאי בשר בזוללי יין למו'. מיקוד זה, יוצר לנו עיסוק בכמויות האכילה, ומעלים את העיסוק ב'איננו שומע'.

גם הגמרא מניחה במרכז הסוגיה את העיסוק באכילה ובתוצאותיה, וכמעט מתעלמת מן הפגיעה בהיררכיה, המתבטאת במילים "איננו שומע". העיסוק נסוב על הביטוי 'נידון על שם סופו', על שאלות בשר ויין, בכמותם, באיכותם, והאם זה 'מימשיך' – ממכר, או לא. כך גם העיסוק באופי החבורה בה הוא אוכל – הגמרא יוצרת קטגוריה אחידה שכולה סביב 'מימשיך', וזאת בעקבות הביטוי 'נידון על שם סופו'.

ייתכן כי הגמרא עושה זאת בעקבות תפיסתה שהפגיעה בהיררכיה אינה מספיקה ע"מ להיענש כבן סורר ומורה³⁹. חוסר המשמעת של הבן כלפי הוריו אינו גורם מסכן עד כדי פירוק החברה ואובדן ההיררכיה, אלא ההימשכות אחרי תאוות האכילה היא ה'מסוכנת'.

את המהלך נשלים באמצעות מבט מלמעלה על סוגיית 'בן סורר ומורה שברח':

משנה: ברח עד שלא נגמר דינו ואחר כך הקיף זקן התחתון – פטור,

ואם משנגמר דינו ברח ואחר כך הקיף זקן התחתון – חייב.⁴⁰

מדוע בן סורר ומורה שברח יהיה פטור? נראה שדין זה מתכתב עם המילים 'נעשה בן סורר ומורה', עליהן אמרנו שהן מתארות הווייה, והפיכה לדמות מסוימת: בן סורר ומורה זו הווייה, ולא פעולה. זו סיטואציה, ולכן עד שלא נגמר דינו הוא לא 'נעשה'. כך גם

³⁷ המילה 'חייב' בביטוי 'מאימתי חייב', מכניסה אותנו למרחב של עבירה. הראשונים תוהים מהי אותה העבירה, והרמב"ם בספר המצוות מחבר זאת ללאו 'לא תאכלו על הדם' – 'שהזהירנו מלזלול ולסבוא בימי הנערות'. במשנה זו הוא כבר לא רק 'נעשה בן סורר' אלא הוא 'חייב'.

³⁸ משלי, כג, ל-לב

³⁹ זאת בשונה מדין זקן ממרא, לדוגמא, שאותו הרמב"ם משכין בצוותא עם בן סורר ומורה בהלכות ממרים. הזקן הממרא אכן נענש על ה'פגיעה בפורמט', ומהווה איום משמעותי על ההיררכיה החברתית.

⁴⁰ בבלי, סנהדרין, עא, ב

ענישתו – הבן הסורר לא באמת 'נענש', אלא זו 'תוצאה טבעית', נורמטיבית. אם כך, מתעוררת שאלה על חציה השני של המשנה, בו מתייחסים לבן הסורר והמורה בגדרי הענישה הסטנדרטיים. בחציה השני יתחייב הבן הסורר למרות שעבר את הגיל, בגלל שנגמר דינו, סגנון המאפיין ענישה סטנדרטית, ולא תוצאה נורמטיבית.

מענה אפשרי לשאלה זו הוא שגם במשנה זו קיים המתח בין משפט פוזיטיביסטי למשפט נורמטיבי, אותו מתח המצוי בסיפור בן סורר ומורה בפסוקים ובמשנה, ומתבטא כאן בתמציתיות במתח שבין שני חלקי המשנה⁴¹.

סיכום

בניסיון להבין את דין בן סורר ומורה, פגשנו שתי גישות משפטיות שונות היוצרות את תפישת עונש המוות במסורת היהודית. את המשפט הפוזיטיביסטי הצגנו דרך ארבע מיתות בית דין, ואת המשפט הנורמטיבי הצגנו דרך דין 'בא במחתרת', 'רודף', ומסירות נפש. ניסינו להבין מדוע דין בן סורר ומורה הוא החוליה האמצעית שבין שתי גישות אלו, וראינו כיצד הן נפגשות בתוך דין זה דרך מבנה הפסוקים ופרק המשנה. בתוך סיפורו של הבן הסורר ומורה שילבנו בין שלוש האפשרויות להבנת הסיבה לענישת בן סורר ומורה, דרך חיבור החוק והמוסר, דיני השמים והלכות הארץ.

בשולי הדברים, אציין ששאלת מקור הסמכות המשפטית בעולם היהודי ושאלת מהות המשפט מלווה את לומדי מסכת 'סנהדרין' מראשיתה של המסכת ועד סופה. שאלת מקור הסמכות המשפטית כרוכה בהבנה איזו גישה משפטית יצרה ויוצרת את עולם המשפט היהודי. בתי הדין של יתרו משתרגים לאורך הסוגיות עם האצלת הרוח של משה על שבעים הזקנים, ומערכות השלטון השונות, המסורתיות והמסועפות, לעיתים נפגשות ומתאחדות ולעיתים גוברות האחת על חברתה. בתוך כל אלו, ואולי מעל כל אלו, שוכן לו פרק בן סורר ומורה, ובליבו משנה ה', המלמדת אותנו אולי לאן צריך להוביל הכל:

⁴¹ במהלך נוסף של הגמרא מעוצב הבן סורר ומורה כ-'סטטוס', כהוויה, באמצעות הצבתו אל מול בן נח שקילל את השם ונתגייר ודרך דין נערה המאורסה שזינתה. מתבאר לנו שישנו שוני מהותי ביניהם לבין בן סורר ומורה. המשפט המרכזי בסוגיה הוא: "דאי עבד השתא – לאו בר קטלא הוא." (אילו היה עושה כך עכשיו – לא היה נהרג).

בן סורר ומורה שונה מבן נח, שמעמדו האישי השתנה ומערכת הדינים ואולי אף המיתה בה יהיה מחויב כאשר התגייר, השתנתה. בסו"מ שונה גם מנערה המאורסה שזינתה ובגרה, שם המצב הוא שהגוף שלה השתנה, אך עדיין הסיפור הוא שהיא עשתה פעולה מסוימת (זינתה). יש כאן ענישה סטנדרטית על פעולה מסוימת, ולכן זה זהה לכל דין אחר. בן סורר ומורה הוא עניין עצמאי, המנותק מבן נח ומנערה המאורסה. בן סורר ומורה זו הוויה, ואין כאן משהו שעליו אפשר להרוג כאשר התבגר.

...שמיתתן של רשעים הנאה להן והנאה לעולם ולצדיקים רע להן ורע לעולם. יין ושינה לרשעים הנאה להם והנאה לעולם ולצדיקים רע להן ורע לעולם. פיזור לרשעים הנאה להן והנאה לעולם ולצדיקים רע להן ורע לעולם. כנוס לרשעים רע להן ורע לעולם ולצדיקים הנאה להן והנאה לעולם. שקט לרשעים רע להן ורע לעולם ולצדיקים הנאה להן והנאה לעולם

בתיאום מושלם, הביאו עורכי התלמוד הבבלי כמעט את אותם הדברים בפסקה האחרונה של פרק 'חלק', המסיים את מסכת סנהדרין:

תנו רבנן: רשע בא לעולם – חרון בא לעולם, שנאמר בבוא רשע בא גם בוז ועם קלון חרפה, רשע אבד מן העולם – טובה באה לעולם, שנאמר ובאבד רשעים רנה. צדיק נפטר מן העולם – רעה באה לעולם, שנאמר הצדיק אבד ואין איש שם על לב ואנשי חסד נאספים באין מבין כי מפני הרעה נאסף הצדיק, צדיק בא לעולם – טובה באה לעולם, שנאמר זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו.⁴²

שנוכח.

⁴² דף קיג, עמ' ב

בשלשלת הקודש

מוות ויחסים משפחתיים במסכת סנהדרין

משה בלאו

פתיחה

המחצית השנייה של מסכת סנהדרין עוסקת בצדו ה'אפל' של המשפט. לאחר דיון נרחב במחצית הראשונה של המסכת, הדין בסמכויות הבסיסיות והיומיומיות של בתי הדין, עוברת המסכת לעסוק ב-"מקל הגדול" העומד מאחורי כוחן של הסמכויות הללו – המוות. לאחר ההסדרה של היומיומי והכלכלי, ו'ניקוי השולחן' ממערכות של יחסי כוחות בנאליים – החוק מול האדם הפרטי, הסמכות החילונית של המשפט מול זו הדתית ואדם נגד אדם אל מול מערכת המשפט, בונה הגמרא בסדרת פרקים וסוגיות את מערכת הכוחות הקמאית ביותר: אדם-א-ל-חברה, ביחס לעצם עובדת החיים.

את מערכת הכוחות הזו בונה הגמרא בעירוב אסוציאטיבי למראה של כוחות העומדים בלב שאלת החיים כגון המין, תאוות האכילה, שאלות הרכוש והביתיות ועוד. בסידור מדויק, כרונולוגי, מוצבות אפשרויות המוות הדתיות והחילוניות בזו אחר זו, ומקבלות הקשר ופירוש. היוצא מסדרת הפרקים שבסופה של מסכת סנהדרין אמור לקבל מובן לסדרי העדיפויות הבסיסיים שבלב החיים: מה הם הדברים השווים יותר מהחיים עצמם, ומה היא מערכת היחסים בין הדברים הללו.

אחת התמות החוזרות במרחב ובסוגיות שלפנינו באופן בולט היא התמה המשפחתית. במרכז כמה מהסוגיות המשמעותיות שבמחצית השנייה של מסכת סנהדרין נמצאות סוגיות מחיי המשפחה. לדעתי, הבחירה הזו אינה בחירה סתמית. הגרעין השבטי, או המשפחתי, הוא הגרעין הבסיסי ביותר של הקהילה, ומשום כך – של החוק. מערכות היחסים וסדרי הכוחות שבתוך המשפחה, מהווים את הבסיס לכל מערכת יחסים וכוחות רחבה יותר. כיוון שכך, לעולם כשיחזור החוק לדון בנקודות הקמאיות, הבסיסיות והמופשטות שבו, הוא יחזור למרחב המשפחתי ככזה שעל גביו נבנות מערכות היחסים היומיומיות. ההבנה הזו היא הבנה פסיכולוגית ומשפטית כאחד, ולכן גם הלכתית. אנסה לגעת במשמעותיות מבין מערכות היחסים המשפחתיות המופיעות בסוגיות שלפנינו, ולנסות ולהבין מתוכם את מערכי הכוחות הכלליים אותם מבססת הגמרא בסוגיות שלפנינו.

שריפת בת כהן כרצח על כבוד המשפחה

ראשית, אפתח בניתוחה של הנדירה בארבע מיתות בית דין: השריפה. ניתן לחלק את ארבע מיתות בית הדין לשתיים: שתי הראשונות – הסקילה והתלייה – הן המיתות השגרתיות בהן משתמשים, בהתאם, המקרא וחז"ל. מרבית הנהרגים שעונשם נשנה במפורש בתורה נענשים בסקילה, והתלייה הוגדרה על ידי חז"ל כברירת המחדל למיתות שהעונש בהם לא נשנה במפורש¹. שני האופנים הנוספים של ההוצאה להורג בדיני התורה, ההרג והשריפה, הם אופנים ספציפיים המוקדשים לעבירות מסוג מיוחד. במקרה של הרג באמצעות סיף, ניתן לומר שמדובר בהוצאה להורג 'חילונית', המצטרפת למלחמה, שנענשים בה הרוצחים ואנשי עיר הנדחת. הצורה האחרונה להוצאה להורג על פי דיני התורה היא השריפה, המתבצעת בשני מקרים – בת כהן שזנתה, ואיש ששכב עם אשה ועם אמה, שעל אופיים נעמוד כאן.

בתו של הכהן

בת הכהן מוזכרת במקורות בשני הקשרים. התייחסות אחת במקרא, בעקבותיה מתפתח דיון משנתי ארוך הדן בפרטי וגדרי הדין, והיא עניין בירור זכאותה ההלכתית של בת הכהן, לפני נישואיה ולאחר גירושיה, ביחס לאכילת הקודשים, המותרים רק לבני ולבנות משפחת הכהונה:

וְכָל זָר לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ תּוֹשֵׁב פֶּהֶן וְשָׂכִיר פֶּהֶן לֹא יֹאכַל קֹדֶשׁ: וְכֹהֵן כִּי יִקְנֶה נַפֶּשׁ קָנִין כֶּסֶף הוּא יֹאכַל בּוֹ וְיָלִיד בֵּיתוֹ הֵם יֹאכְלוּ בְּלֶחֶמוֹ: וּבַת פֶּהֶן כִּי תִהְיֶה לְאִישׁ זָר הוּא בְּתֻרֹמַת הַקֹּדָשִׁים לֹא תֹאכַל: וּבַת פֶּהֶן כִּי תִהְיֶה אֶלְמָנָה וְגֵרוּשָׁה וְזָרַע אֵין לָהּ וְשָׂבָה אֶל בֵּית אָבִיהָ פְּנֵעוּרֶיהָ מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹאכַל וְכָל זָר לֹא יֹאכַל בּוֹ.²

הבת מוצגת כאן כשלוחה של משפחת אביה, וכזכאית לאכילה מהתרומה ומהמעשר המופרשות לו מתוקף מעמד זה. מעמדה זה אינו עצמאי, אלא מהווה נגזרת של היותה חלק ממשפחת הכהן, עובדה שבאה לידי ביטוי בצורה מובהקת בכך שההיתר שלה לאכול מהקודשים חוזר לתוקפו כשהיא מתגרשת וחוזרת אל בית אביה. לאישה אין מעמד דתי עצמאי או תפקיד בעבודת המשכן, והיא נחשבת לנספח של המשפחה אליה היא משתייכת – משפחת אביה בצעירותה או לאחר גירושיה, ומשפחת בעלה לאחר נישואיה.

¹ מנחם כהנא, סתם מיתה סקילה או חנק; אהרון שמש, כמה מיתות נמסרו לבית דין ולמה המציאו חכמים את מיתת החנק

² ויקרא כב

ההתייחסות הנוספת לבת כהן בפסוקים היא בהקשר של זנות, ועונש המוות בשריפה הבא בעקבותיה:

אִשָּׁה זֹנָה וְחָלְלָה לֹא יִקְחוּ וְאִשָּׁה גְרוּשָׁה מְאִישָׁה לֹא יִקְחוּ כִּי קֹדֶשׁ הוּא
לֹא-לֵהָיוּ: וְקִדְּשׁוּהָ כִּי אֶת לֶחֶם אֱלֹהֶיךָ הוּא מִקְרִיב קֹדֶשׁ יְהִיָּה לָךְ כִּי
קֹדֶשׁ אָנִי ה' מְקֹדְשֶׁכֶם: וּבֵת אִישׁ פֶּהֶן כִּי תַחֲלֵל לְזָנוֹת אֶת אֲבִיהָ הִיא
מִחֻלָּלַת בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹף: ³

בשונה מכל המקרים האחרים של גילוי עריות לסוגיו, בהם התורה ובעקבותיה המשנה בוחרות באחת משתי ברירות המחדל – החניקה והסקילה – זוכה בת הכהן לעונש מיוחד: שריפה. באופן אינטואיטיבי, מוות בשריפה משתקף כעונש כואב ומייסר יותר משאר המיתות, בייחוד בהשראת סיפור מותו המפורסם של רבי חנניא בן תרדיון⁴. נראה שלנוכח האלימות הקיצונית שמהווה מיתת השריפה הקלאסית, עוברת הפרקטיקה של השריפה תהליך של ריכוך והסדרה במשניות ובמדרשי ההלכה. עם זאת, גם לאחר תהליך ריכוך שכזה, היא נותרת כתיאור מזעזע ומייסר:

מצות הנשרפין: היו משקעין אותו בזבל עד ארכובותיו, ונותנין סודר
קשה לתוך הרכה וכורך על צוארו. זה מושך אצלו וזה מושך אצלו עד
שפותח את פיו, ומדליק את הפתילה וזורקה לתוך פיו ויורדת לתוך
מעיו וחומרת את בני מעיו.
רבי יהודה אומר, אף הוא אם מת בידם לא היו מקיימין בו מצות שרפה,
אלא פותחין את פיו בצבת שלא בטובתו ומדליק את הפתילה וזורקה
לתוך פיו ויורדת לתוך מעיו וחומרת את בני מעיו.
אמר רבי אליעזר בן צדוק, מעשה בבית כהן אחת שזינתה, והקיפיה
חבילי זמורות ושרפיה. אמרו לו, מפני שלא היה בית דין של אותה שעה
בקי⁵.

את הנימוק למתן העונש המיוחד לבת הכהן נוכל למצוא בפסוקים, ובניסוח חד משמעי:
"את אביה היא מחללת". בת הכהן מובדלת מפנויה או מארוסה רגילה בהשתייכותה
למשפחה המיוחסת. כאמור, השתייכות זו היא תמצית מעמדה של בת הכהן, מעמד שלא
כולל אופי עצמאי ואימננטי של מחויבות או ציוויים, כי אם אופי של נספחות משפחתית
לשבט הכהונה הנבדל, הגוררת בעקבותיה שותפות בזכויות היתר של השבט. הזניה מתוך

³ ויקרא כא

⁴ לגביו מוזכרים, בדומה למשנה אצלנו, חבילי זמורות כחלק מתהליך השריפה, כדבר שממהר את
השריפה ומקצר את הכאב.

⁵ משנה סנהדרין ז, ב.

מעמד כזה זוכה ליחס מחמיר יותר מזנות רגילה. כמו זכויות היתר, גם הענישה אינה קשורה לבת הכהן באופן אימננטי, אלא היא נגזרת של המעמד השבטי שלה.

דברים אלו משתקפים בפסיקתה של הגמרא, הדנה בחומרתן השונה של סוגי המיתות:

שריפה חמורה מסקילה – שכן ניתנה לבת כהן שזינתה. ומאי חומרא – שכן מחללת את אביה. אדרבה, סקילה חמורה שכן ניתנה למגדף ולעובד עבודת כוכבים, ומאי חומרא – שכן פושט ידו בעיקר⁶.

חילול בית אביה של בת הכהן מושווה כלאחר יד, ללא צורך בפסוק מגבה, לחילול שם שמיים, לפשיטת היד בעיקר. החטא במימרה הזו מוצג כפגיעה בגורם חיצוני או כהתנגדות לו, ולא כאשמה אישית. בשונה מדיני העריות האחרים, המבטאים חריגה מן הסדר החברתי הכללי ועונשם – סקילה – מבטא אופי קהילתי יותר, בת הכהן מוצאת להורג לאחר שחללה את כבוד משפחתה, כבוד שבמידה מסוימת מוגדר באמצעות העונש הייחודי למחללת אותו. למעשה, בת הכהן נרצחת על כבוד המשפחה.

כלתו של ראש השבט

אם נחפש התייחסויות נוספות בתנ"ך לנושא השריפה נמצא אותן, בין השאר, בסיפור מעשה יהודה ותמר, ובתגובתו המיידית של יהודה לידיעה על כניסתה של תמר להריון:

וַיְהִי כַּמֶּשֶׁלֶשׁ חֳדָשִׁים וַיֵּגֶד לַיהוּדָה לֵאמֹר זָנְתָה תָמָר פִּלְתָּךְ וְגַם הָנָה הָרָה לְזָנוֹנִים וַיֹּאמֶר יְהוּדָה הוֹצִיאוּהָ וְתִשְׁרָף⁷.

בשלב זה, מערכת היחסים בין יהודה ותמר אינה מערכת יחסים אינטימית והדדית. אשמתה של תמר אינה בכך שהיא בגדה ביהודה והפרה את הקשר הזוגי ביניהם, שהרי אין קשר כזה. הקשר בין תמר ליהודה הוא קשר משפחתי, במובן ההלכתי היא זקוקתו, ובמובן הריאלי, לאחר שנשאה שניים ממשפחת יהודה היא מוגדרת כחלק מהשבט, מהמשפחה. הריגתה של תמר, אם כך, היא מה שנכונה בשפתנו רצח על כבוד המשפחה, תגובה להתנהגות המחללת את שם השבט אליו היא משויכת. נוכל לדמיין את יהודה מתיר את תמר להינשא לאדם זר, אבל מרגע שזנתה והפרה את כבוד המשפחה, עונשה הוא השמדה – שריפה.

מתוך הקשר זה, הרואה במיתת שריפה עונש הבא כתגובה לחילול כבוד המשפחה, ניתן לקרוא גם את המקרה השני שעונשו לפי התורה הוא שריפה:

⁶ סנהדרין נ ע"א.

⁷ בראשית לח.

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת אִשָּׁה וְאֶת אִמָּהּ זָמָה הוּא בְּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ וְאֶתֶּנָּה
וְלֹא תִהְיֶה זָמָה בְּתוֹכְכֶם⁸ :

מדוע נענש השוכב עם אישה ועם אמה בעונש שונה מהשוכב עם כלתו, או עם כל זוג נשים אחר? קיום היחסים עם אשה ועם אמה שובר את מבנה המשפחה הבסיסי ביותר, ואת היחסים שבתוכו. חילול כזה הוא פגיעה בלב המשפחה ובכבודה, הורס את מבנה השבט (עליו נעמוד בהמשך) ולכן זוכה להיחס הטוטאלי והייחודי לו זוכה בת הכהן. הנשים והאיש זוכים לעונש ייחודי, בשל חילול כבוד המשפחה.

אשתו של האיש

ניתן להציע שהתורה מאפשרת מקום למודל קיים של רצח על כבוד המשפחה. בשונה מסקילה ומחנק⁹, השריפה אינה הוצאה להורג הנובעת ממוטיבציה ומסמכות דתית, אלא מתוך זעם משפחתי-שבטי לזהב הדורש את שלו. ההלכה רק מאפשרת את המשך קיומו של המודל הקדום בתוך המסגרת המגבילה שהיא מבנה, ולא מייצרת אותו.

נהוג¹⁰ להשוות את איסור סוטה לסיפור יהודה ותמר, ולטעון כי מדובר בדין ובמקרה שמגמותיהם הפוכות. ההלכה ממשיכה את מגמתם של הפסוקים בפרשיות כגון סוטה ואחרות, ובונה מודל הממסר את המין ומעצב מבנה משפחתי המבוסס על הצדקות דתיות וחברתיות. מתוך מגמה כזו, סולדת הגישה ההלכתית מרכישת האשה אל תוך השבט ומהשלכותיה, כפי שכמעט באו לידי ביטוי בדינה של תמר. ההלכה משרטטת מגמה המתרחקת מהגבלה וענישה מקומית, המבוססת על כבוד המשפחה ומתקדמת לעבר חוק בעל אופי כללי יותר הבונה את המשפחה כיחידה משפטית בעלת הגדרות אוניברסליות הכוללות בתוכן את משטור המין. במקביל, מגמה נוספת בדברי חכמים, היא המיקוד של ההוצאה להורג בהוצאת הנפש לצד שימור הגוף, וכהמשך למגמה הומנית זו – ביטול, הלכה למעשה, של אפשרות ההוצאה להורג¹¹.

החוק ההלכתי נשען על הצדקה דתית, ונקודת המבט שלו היא חברתית ומשפטית, ולא אישית-שבטית הנשענת על רגשות הזדהות פרטיקולרית. בהתאם לאופיו הכללי, החוק רואה בעונש המוות, המשמר את האנרגיות הקמאיות של השבט, מעשה המתרחש רק בקצה הרחוק מאוד, הכמעט בלתי קיים, של הסקאלה המשפטית המוסדרת. מהמקום השבטי נעה ההלכה אל החוק: החל במגמת הפסוקים, הנעה מדינו החד-משמעי של

⁸ ויקרא כ' י"ד

⁹ ואולי בדומה להריגה בסיף, כפי שפורט לעיל.

¹⁰ להרחבה: ישי רוזן צבי, הטקס שלא היה.

¹¹ להרחבה: משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן.

יהודה אל המקרה המורכב של הסוטה, וכלה בפסיקה, המשלבת בתוכה מגמות הומניות אוניברסליות.

אך נדמה שסיטואציות מסוימות מעוררות את האנרגיה השבטית, המשפחתית, שעוד קיימת בתת המודע של החברה, ובהן ההלכה 'מיישרת קו', ואולי אף יותר מכך – מייצרת אנרגיה כזו. מבחינה זו מקרה בת הכהן מעניין ומיוחד – בעוד ההלכה נעה במגמה לעבר החוק החברתי והמשפטי, מעמדה של בת הכהן ועונשה מושתת כולו, ואולי אף משתית, את חשיבותה השבטית של הכהונה. בכך התורה מבצעת מגמה הפוכה לזו שתיארנו, וחוזרת לזעם השבטי הישן והטוב ולעונש השריפה המגיע אתו.

כך, ובצורה אופיינית לתהליך ההתפתחות ההלכתי¹², מגמתה הסותרת של ההלכה תצליח להכתיב במידה מסוימת גם את אופייה יוצא הדופן של מיתת השריפה. המודל של השריפה אותו מציגה המשנה, הוא מודל המתרחק מהיסוד הקמאי (ואף רואה בשריפה הקלאסית פסיקה של בית דין שאינו בקיא בהלכה!), מודל שחוזר ומתייחס לנפש ולהקשר הדתי של השריפה, על פני השריפה הקלאסית, השבטית והמשמידה. עם זאת, היסוד הקמאי נותר חקוק במיתה זו – במקרים בהם היא מתרחשת, ובעצם אופיה הלוהב.

יהדות של משפחה

על מנת להבין את הרובד הנוסף שמעניקה הקריאה של מיתת השריפה כרצח על רקע כבוד המשפחה, יש לעיין באופיו ובמרכיביו של רצח כזה. את הרקע לרצח על כבוד המשפחה מגדיר שריף כנענא, פרופסור לאנתרופולוגיה באוניברסיטת ביר-זית כך:

הדבר בו מבקשים הגברים לשלוט במשפחה או בשבט בחברה פטריילינלית הוא כוח הרבייה. בשבט, נחשבות נשים כמפעל לייצור גברים עבור השבט. רצח על רקע כבוד המשפחה אינו אמצעי לשליטה בכוח או בהתנהגות המינית. הרקע לרצח כזה הוא נושא הפריזון, או כוח הרבייה¹³.

בחברה נודדת, בה האלמנט הבסיסי לחיים אינו הקרקע אלא הרכוש, היחס לדינים הקשורים לרכוש הוא יחס דרמטי ביותר. בחברה כזו, עבירות רכוש מהוות איום ישיר על קיום השבט או המשפחה, והיחס אליהן הוא בהתאם. הרכוש היקר ביותר של השבט הוא הילדים, העובדים וממשיכים את קיומו של השבט. חשיבותן של הנשים נגזרת מהיותן הגורם המייצר את הרכוש היקר ביותר, ולכן בגידה שלהן ביעוד הזה זוכה ליחס מתאים.

¹² הוברטל, שם; וכן, משה הוברטל, הופעת ההלכה.

¹³ Suzanne Ruggi. "Commodifying Honor in Female Sexuality: Honor Killings in Palestine". Middle East Research and Information Project

השריד היחיד להתנהלות השבטית במשפט ההלכה הוא המבנה של משפחת הכהונה. המשפחה הזו, המשמרת את המבנה המשפחתי והתורשתי שלה גם לאחר שההבדל בין שאר השבטים נמחק, משמרת בתוכה את האנרגיה המשפחתית, הנומדית, שבליבו של ההרג על כבוד המשפחה. הדין הייחודי לבת הכהן מבנה את חשיבותה של משפחת הכהונה, ככזו שטומאה וחילול שלה שווה יותר מחייו של הפרט ובכך יוצר משפחת-אליטה המסמלת את נוכחות הקב"ה בתוך העם ומתפקדת כמגשרת בינו לבין העם בפועל – במקדש, בחיי השדה ואף בחינוך. דינה של בת כהן הוא תוצר וגורם של חשיבותה המיוחדת של משפחת הכהונה. האלמנט השבטי הוא אלמנט שלא שרר בחברה היהודית ובנורמות שלה, (ואפילו בשבט הכהנים אלמנט זה נשחק מאד) אך בנקודות השיא, נקודות החיים – מבנה המשפחה והילודה – והמוות, הוא שב ומופיע. בליבו הקמאי של המשפט ההלכתי, של הצדקת החיים והמוות הדתי, ומתוך כך של הזהות היהודית, נמצאים האלמנטים המשפחתיים. הקדושה היהודית מבוססת באופן הדוק על מיטור המשפחתיות והילודה מחד, ועל הנכונות להקריב בשבילם את החיים מאידך, קדושה שמגיעה לשיאה בדינה המיוחדת של בת כהן.

דין בן סורר ומורה כבגידה

מערכת יחסים נוספת הבאה לידי ביטוי בפרקים שלפנינו, היא מערכת היחסים שבין הבן להוריו. דין בן סורר ומורה מתאר עונש מוות המושת על נער צעיר הממרה את קול הוריו. הפסוקים מתארים את הבאתו של הבן הסורר אל בית הדין ואת סקילתו. מה חטאו של הבן הסורר? האם חוסר ההקשבה שלו להוריו והנהנתנות שלו מצדיקים את הריגתו? דינו של בן סורר ומורה הוא דין שהיה נראה יוצא דופן ולא ברור כבר בעיני חז"ל:

דתניא: אמר רבי שמעון, וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאים אותו לסקלו? ¹⁴

את חוסר הבהירות הבסיסי הזה אנחנו מוצאים כבר בפסוקים. המבנה הספרותי של פרשיית בן סורר ומורה בנוי בצורה מעורפלת ולא ברורה: על פי המבנה הפשוט, לא ניתן להבין באיזו נקודה נגמר תיאור המקרה (הפרוטזיס) ובאיזה שלב מתחיל תיאור הדין (האפודוזיס) ¹⁵. מבנה זה, יחד עם המימרא המפורסמת של רבי שמעון, הפוסק שבן סורר ומורה "לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב – דרוש וקבל שכר" ¹⁶, מציב את דין הבן

¹⁴ סנהדרין עא ע"א.

¹⁵ יוסף פליישמן, 'בן סורר ומורה' במשפט המקראי ובמשפט התלמודי

¹⁶ סנהדרין, שם.

הסורר במקום מיתי, סמלי. המקרה הזה לא יכול להקרא רק כדין מסוים ומקומי, אלא כתיאור מקרה אפי המשרה מאופיו על המבנה המשפחתי וסמכויותיו¹⁷.

הסביבה, הזמן, המצב

על מנת להבין את המקום המיתי אותו תופס הבן הסורר, ננסה לפרק את המקרה למרכיביו. הרכיב המרכזי בסוגיית בן סורר ומורה, ובעיקר במקורות התנאיים והאמוראיים שבה, הוא רכיב הזמן. המשנה, ולאחריה הגמרא, מתאמצות להגדיר את הזמן המדויק בו הנער הצעיר יכול להכנס לקטגוריה של בן סורר ומורה, כשבסופו של דבר זמנו נקבע לבין שלושה לשישה חודשים בסביבות גיל שלוש עשרה. עמל פרשני זה מציב את הבן הסורר בנקודה קריטית בשלבי ההתפתחות שלו – הנקודה המדויקת שבין ילדות לבגרות, נקודת האיזון ההיסטורית שלאחריה הוא נחשב לאדם מבוגר לכל דבר, ומצופה ממנו להקים משפחה ולהפוך לחלק מהחברה.

בנקודה רגישה זו בדיוק, מהווה הנער איום מרכזי ביותר על החברה ועל המבנה המשפחתי. בשלב זה, הבחירה שלו להתקיים כטפיל על חשבון משפחתו, לא להקשיב לדברי הוריו ולכלות את ממונם, הופכת למסוכנת לסדר החברתי כולו. חשוב לראות את אכילתו התאוותנית של הבן הסורר בעיני החברה הקדומה: האוכל בחברה כזו הוא מוצר יקר ערך, ואינו משאב אינסופי. זלילתו של הבן הסורר וחוסר התרומה שלו תבוא לעולם על חשבון אחרים. בכך הוא מהווה לא רק דמות דמונית תיאורטית, אלא איום ממשי על התא המשפחתי.

יש לשים לב לעניין נוכח-נסתר האופף באופן משמעותי את דמותו של המתבגר – העניין המיני. המרכיב הראשון שטבעי היה לשייך לנער מתבגר הבוחר בחיי הוללות, הוא המרכיב המיני. עם זאת, המרכיב הזה נעדר מתיאורו של הבן הסורר בפסוקים, ואף במשנה ובגמרא לא מתואר כחלק מחטאו. המשנה והגמרא מפצות על החוסר הזה בשפע של תיאורים הלקוחים מן העולם המיני בעיסוקם בדמות הבן הסורר; הדיון סביב גילו, למשל, בנוי כולו כתיאור מדויק של ההתפתחות המינית שלו, ומשולב בדיון על האפשרות שלו להוליד. ייתכן, כי דווקא היותו של הבן הסורר דמות א-מינית מהווה חלק מהשחיתות שלו עצמה. מצופה ממנו להתחתן ולהוליד בית, ובהוללותו הניהיליסטית הוא מעדיף את האכילה והשכרות.

ילדי הלילה

השוואה חשובה לדמותו של הבן הסורר נמצאת בדמותה של הנערה המאורסה. הנערה המאורסה שזנתה או שנאנסה זוכה ליחס מיוחד במקורות, ובדמותה מהווה גם היא מודל לצד הגרוע ביותר של גילוי העריות או האונס. גם מקרה הנערה המאורסה מוגדר בזמן

¹⁷ להרחבה: משה הלברטל, שלטון האב בבניו, מתוך: מהפכות פרשניות בהתהוותן.

בצורה מדויקת, ועל פי דעות מסוימות, יכול להתרחש אך ורק בפרק הזמן המקביל שבו יכול הנער בן גילה להיחשב כבן סורר ומורה. גם את דמותה של הנערה המאורסה יש לראות במבט רחב: היא משקפת את הפוטנציאל המשפחתי העומד בפניה. דמותה של הנערה שזה עתה מתבגרת ומתארסת מקבילה לדמותו של הנער המתבגר, שאמור להפוך לאחראי על חייו. זנייתה (או אינוסה) של זו, כטפילותו של זה, מהווים איום אמיתי על התא המשפחתי ממנו הם באים, ומתוכו על מבנה הקהילה כולה.

עם זאת, הגמרא¹⁸ משקיעה עמל פרשני בהדגשת ההבדל בין מקרה בן סורר ומורה לבין סיפורה של הנערה המאורסה, כבינו לבין סיפורים דומים אחרים. בכך היא מדגישה את אופיו הייחודי של האירוע המתואר, ואת חוסר ההשתייכות שלו לרצף ההלכתי של דיני עריות או ממונות. הדוגמא המשמעותית שמביאה הגמרא להבדל שבין הדינים היא השמירה על גזר הדין של הנערה המאורסה גם לאחר שהתבגרה, לעומת שינוי דינו של הבן הסורר שבגר. דינה הסימבולי של הנערה המאורסה שזנתה הוא מוות בסקילה, מוות אותו מבצעת הקהילה, והגמרא מציעה את האפשרות שלאחר בגרותה יתחלף העונש לברירת המחדל של העונש הפרטי – חנק. שלילת האפשרות הזו מקבעת את דמותה של הנערה כחלק מהמערכת המשפטית הכללית – מרגע שדינה נקבע, הוא הדין. לעומתה, הצד הדמוני בדמותו של הבן הסורר משמר את היותו דמות ייחודית וזמנית. עונשו של בן סורר שבגר בטל – "ברח עד שלא נגמר דינו ואחר כך הקיף זקן התחתון פטור"¹⁹.

זמנך עבר

לבסוף, נקודה משמעותית בדינו של הבן הסורר היא ה'הלאמה' – העברת ההתרחשות התוך-משפחתית לעיסוק משפטי בבית הדין הקהילתי. כבר בפסוקים מתואר המעבר של הטיפול בבן הסורר, שלא סר למרותם של אביו ואמו, לבית הדין. לתהליך זה נוסף במקורות התנאיים שלב נוסף – המלקות. מהביטוי 'ויסרו אותו', שבפשוטו נשמע כמתאר את מערכת היחסים הלא תקינה בין הנער להוריו, לומדת המשנה שלב הקודם להגדרתו של הנער כבן סורר ומורה, בו הוריו מביאים אותו לבית הדין ובית הדין מלקה אותו. בשלב זה נכנס הבן לאחריותו של בית הדין, והסכנה שבו מוכרת כסכנה שאינה פוגעת רק במרקם המשפחתי, אלא במבנה החברה בכללה. שלב זה נחשב להתראה של הנער, ומהווה שלב ראשון בהגדרתו כבן סורר ומורה.

דמותו הדמונית והמיתית של הבן הסורר בנויה בצורה כזו שתדרוש את תגובת החברה, הרואה בו איום עליה, ולא רק על המשפחה. במידה מסוימת, ניתן להגדיר את הקשר בין החברה והמשפחה כקשר הדוק אף יותר, בו המשפחה מהווה את נציגת החוק, וההתנתקות הנהנתנית ממנה מהווה פגיעה בחברה כולה באופן ממשי. ניתן לראות פיתוח

¹⁸ סנהדרין עא ע"ב.

¹⁹ משנה סנהדרין ח, ד.

של הגישה הזו בדבריו היפים של האדמו"ר מסוכוטשוב, ה'שם משמואל', המקשה מדוע מחילתם של ההורים מוציאה את הנער מגדר בן סורר ומורה:

אך נראה דהנה איתא במד"ת (פ' האזינו סי' ד') שתשובה מועלת לישראל ולא לעכו"ם. ונראה דמחמת שישראל הם בני אברהם יצחק ויעקב, שהם בעצם נפשות טהורות וטובות רק שבמקרה נתלכלכו בעבירות, אבל כשעושה תשובה שוב מתעוררת בו הנקודה השרשית האחוזה בשלשלת הקודש עד האבות הקדושים ושופעת בו רוח חיים חדשים ממקור ישראל, ובודאי תתמיד תשובתו וישאר נאמן להשי"ת ותורתו, אבל עכו"ם מאחר שנתקלקלו ונכרתה חיותם כענף הנכרת ממקום חיותו שוב אין לו תקנה, ואף כשיעשה תשובה בודאי לא תתמיד ויחזור לסורו. הכלל שכל עצמה של תשובה שמועלת היא מפני ההשתלשלות עד האבות, ממילא זה שהוא סורר ומורה נפסק חיבורו מאביו ואמו ושוב אין לו חיבור בשלשלת הקודש בודאי שלא יעשה תשובה, ואף אם יעשה לא תתמיד ויחזור לסורו, וסופו ללסטם את הבריות, אבל כשאביו ואמו מוחליין לו הנה הוא עדיין נקשר בשלשלת הקודש, שוב אינו נהרג, שיכול להיות שעוד ישוב בתשובה שלימה המתקבלת כנ"ל:

ולפי דרכנו י"ל דכל עונש בן סורר ומורה הוא מחמת שנפסק חיבורו מאביו ואמו, וכל זה שייך באדם פרטי אבל כלל ישראל שבלתי אפשר שיופסק חיבורם משרשם בפנימיותם ושוכן אתם בתוך טומאתם²⁰.

הבן הסורר נענש במוות כיוון שהוא נתפס כמאיים על השושלת הקהילתית היהודית, העוברת מאברהם אבינו אליו, דרך הוריו. בשלב בחייו בו הוא נמצא, השלב הקריטי של ההתפתחות המינית וההתבגרות, הוא אמור לעמוד על רגליו, לצאת מבית הוריו ולהקים בית משל עצמו. בבחירתו בצורת חיים ניהיליסטית ונהנתנית, התורה רואה בו איום על המבנה המשפחתי, החברתי והשושלתית כולו. מתוך כך, התורה בוחרת להפקיע אותו ממעמדו האנושי, הנערי, ולהתייחס אליו כאל מיתוס ואל סמל הרוע והשחיתות. לכן, ובשונה מנידון למוות "סטנדרטי", נראה שהתורה כמעט ששה להוציא את הבן הסורר להורג. הנימה הסלחנית של התורה, המטשטשת את גבולות ההוצאה להורג הרגילה ומאפשרת לו לחזור למשפט עד הרגע האחרון ממש, משתנה בדינו של הבן הסורר מרגע שהוא מוגדר כ"גברא קטילא", ודינו נחתך למיתה²¹.

²⁰ שם משמואל כי תצא.

²¹ ועי' בשיטת רש"י בסנהדרין שם.

יחסי אב ובנו

מערכת היחסים השלישית המופיעה מספר פעמים בחציה השני של מסכת סנהדרין, ובמסכת מכות הבאה אחריה ומהווה המשך ישיר שלה²², היא מערכת היחסים בין אב לבנו. הדיון המרכזי המציג את מערכת היחסים הזו הוא צמד המשניות בתחילת הפרק העשירי הדנות במקלל ובמכה את אביו ואמו. עיקר הדיון בנושא נסוב סביב דרכים שונות לפגיעה באב, כשאחת הבולטות שבהן היא הכאת אב שהתחייב בעונש מוות, ושאלת החיוב על כך:

היוצא ליהרג, ובא בנו והכהו וקיללו – חייב. בא אחר והכהו וקיללו – פטור²³.

המקרה המוצג כאן הוא מקרה קיצוני. הבן רואה את אביו מוצא להורג, ניגש אליו ומכה אותו. יותר מכך, יש פה דין תמוה אותו גם הגמרא, לאחר דיון ארוך, לא מצליחה לנמק. הנרצח מוגדר כ'גברא קטילא', בן מוות, מת חי שאין אפשרות או סיבה לפצות אותו על כל נזק או בוושה שנסובה לו. בשלב הזה, מבחינה הלכתית הוא כבר אינו נחשב חי. עם זאת, הגמרא מתעקשת שלא זה המצב במערכת היחסים בין אב לבין בנו. אפילו המקלל או המכה את אביו לאחר מותו, חייב מיתה על המעשה שעשה. מערכת היחסים בין הבן לאב מוצגת כמשהו שמעל לטבע, ככוח עליון שחזק יותר מהבנתה ההגיונית של הגמרא. הפגיעה הנעשית לאחר המוות אינה אמורה להיחשב לפגיעה.

ביתו של אדיפוס

מקרה נוסף המציג את מערכת היחסים הזו בהקשר אבסורדי, נמצא בסוגיית הבא במחתרת. הבא במחתרת הוא הפורץ אל בית באישון לילה, שדמו מותר וההורג אותו לא נענש. הגמרא מגבילה את המקרים בהם הפורץ נקרא 'בא במחתרת' ודנה בשאלה האם מקרה ברירת המחדל הוא שמותר להרוג את הפורץ, ורק במקרה בו ברור שהפורץ אינו בעל כוונות זדון אסור להורגו, או שמקרה ברירת המחדל הוא שאסור להרוג את הפורץ, ורק במקרה בו ברור שהוא מסוכן דמו מותר. הדוגמאות בהן הגמרא משתמשת להדגמת האפשרויות מפתיעות:

תנו רבנן: אין לו דמים אם זרחה השמש עליו. וכי השמש עליו בלבד זרחה? אלא: אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך – הרגהו, ואם לאו – אל תהרגהו. תניא אידך: אם זרחה השמש עליו דמים לו וכי השמש עליו בלבד זרחה? אלא: אם ברור לך כשמש שיש לו שלום עמך

²² ואף מחוברת אליה בחלק מכתבי היד.

²³ תלמוד בבלי מסכת סנהדרין, פה ע"א.

– אל תהרגהו, ואם לאו – הרגהו. קשיא סתמא אסתמא ! – לא קשיא, כאן – באב על הבן, כאן – בבן על האב. אמר רב: כל דאתי עלאי במחתרתא – קטילנא ליה, לבר מרב חנינא בר שילא. מאי טעמא? אילימא משום דצדיק הוא – הא קאתי במחתרתא ! אלא משום דקים לי בגוויה דמרחם עלי כרחם אב על הבן²⁴.

מערכת היחסים בין אב לבנו היא מערכת יחסים טעונה ולא הדדית. ברור לגמרא שהאב מרחם על בנו, ולעולם לא יהרוג אותו, גם במקרה בו הוא פורץ לביתו. באותה המידה, ברור לגמרא שהבן הפורץ לביתו של אביו מהווה עליו איום המצדיק את הריגתו בכל מצב. המקרים המתוארים כאן נראים אבסורדיים לקורא המודרני. כמו במקרה הקודם, האב מסמל את הטוב המוחלט, הנמצא מעל לכל הגיון ואילו אישיותו של הבן כל כולה מרד ומלחמה עד למוות ואף לאחריו בדמותו של אביו.

גלות וקהילה

התייחסות רלוונטית נוספת למערכת היחסים שבין אב לבנו נמצאת במסכת מכות. הדיון בגמרא נסוב סביב גדרי הגלות וזהות הגולים לעיר מקלט:

האב גולה ע"י הבן. והאמרת יצא האב המכה את בנו? דגמיר. והאמרת אע"ג דגמיר, מצוה קעביד? בשוליא דנגרי. שוליא דנגרי חיותא היא דלמדיה! דגמיר אומנותא אחרית²⁵
תרגום: אם הרג את בנו בשגגה, אב גולה לעיר מקלט. האמנם? הרי במשנה הקודמת נכתב שהאב ההורג את בנו אינו גולה! במשנתנו מדובר במקרה בו הבן לומד, וההכאה אינה הכאה של מצווה. ברם, כתוב שלמרות שהוא לומד מדובר במצווה והאב ההורג לא יגלה? מדובר במקרה בו הוא מלמד את בנו להיות נגר, והלימוד אינו לימוד של מצווה. לימוד נגרות הוא לימוד מקצוע לחיים, שהוא מצווה של האב, אז מדוע שיגלה? מדובר במקרה בו הבן כבר למד מקצוע, ולכן אין זו מצווה ללמדו את המקצוע הזה, ובמקרה בו אביו הרג אותו האב גולה.

כפניו של החוק, לאב מותר להכות את ילדיו מדין חינוך. לכן גם במקרה בו הוא מביא למות הבן, הוא לא אמור להיענש, אפילו לא כרוצח בשגגה. גם כאן, מוצגת מערכת היחסים בין האב לבן כמערכת יחסים לא שוויונית, בה האב מקיים את הטוב המוחלט לעומת הבן התלוי בו כאופוזיציה מוחלטת. העיון במערכת היחסים הזו, שבין בן לאביו,

²⁴ תלמוד בבלי מסכת סנהדרין, עב ע"א

²⁵ מכות ח ע"ב.

ובאופן בו היא מוצגת בסוגיות שלפנינו, מקרב אותנו ישירות לפרשנויות המשמעותיות של מערכת היחסים הזו כפי שהיא מנותחת במסורת הפסיכולוגית:

על-פי תפיסתו של פרויד (1988), הסמכות השבטית מתקיימת באמצעות האב, המשמש מושא למרד, לרצח, לגילוי עריות ולהפרת החוק שאותו הוא מייצג, החוק שאותו מנסים הבנים לחלל ולפרוע. אצל לאקאן דמותו הפיזית של האב המת מוחלפת בדמותו הסימבולית של האב המת של התרבות, שהוא נציג הסמכות והחוק, האחראי המרכזי למנגנון של דיכוי והדחקה המופיע בשפה. שם האב הוא אפוא מקור הסמכות, המסמן או הדימוי של אותה סמכות. אצל לאקאן, הפועל בתוך המסורת הפסיכואנליטית ומוביל אותה למחזות חדשים, מופיע התסביך בשינוי משמעותי: הסובייקט משתוקק לאמו תמיד. כאשר האב מופיע, רואה בו הסובייקט מתחרה – בין אם הוא (הסובייקט) זכר ובין אם נקבה. הפונקציה המרכזית בקונפליקט היא של האב. תסביך אדיפוס הוא אפוא מנגנון שמעביר את האני מן השלב המדומה, המזוהה עם הקשר הנרקסיסטי לאם, אל השלב הסימבולי, שאותו מייצג האב. ההתגברות על התסביך המיני מאפשרת נגישות לסדר הסימבולי, לחוק האבהי, המתבטא בחוקי השפה. בתפיסה זו, לתבנית האדיפלית שמור תפקיד מנרמל ומרגיע יחסית.²⁶

האב מסמל את החוק ומבנה אותו, הוא לא רק נציג החוק, אלא גם הבסיס הקמאי לכווח של החוק עצמו, שבתורו מגבה את סמכותו של האב. מערכת היחסים החד צדדית בין הבן לאב, כפי שמציג אותה לאקאן, תואמת את מערכת היחסים המוצגת בסוגיות שסקרנו לעיל. האב הוא לא רק נציגה של הקהילה והמכניס את הבן בשעריה, הוא החוק גם במובן המשפטי הפשוט שלו – מניעיו של האב לעולם לא ייחשדו כמניעים לא טהורים, גם במקרים בהם המציאות מעידה כנגדו, כשהוא נתפס פורץ לבית בנו או אף הורג אותו במכותיו. הוא גם הבסיס לכווח של החוק – אל מול הבן, החוק והאב הם כמעט זהים, כוחו של החוק נובע ממעמדו של האב כמכונן שלו במערכת היחסים מול הבן, המפתח עוינות לכווח האחר ותשוקה המנוגדת אליו, וכוחו של האב מכונן על ידי החוק המכיר בו כטוב המוחלט.²⁷ בכל המקרים שראינו, רצף של מקרים אבסורדיים וקיצוניים, מוצאת דמותו של האב מהזהות המסוימת שלה והופכת, כמו הבן הסורר והמורה, לסמל של מערכת היחסים המשפחתית שהיא המקור להמשכיות הקהילה והחוק בדמותו של הבן

²⁶ האנציקלופדיה של הרעיונות, ערכים 'שם האב' ו'אדיפוס'.

²⁷ כלומר, דווקא מערכת יחסים שנוצרת בין האב לבין החוק נעשית הדדית ומפרה.

שיהפוך בתורו לאב. החוק, השואף לגעת בנושאים של החיים והמוות, נזקק למקור הזה כדי לגעת ביסודות העמוקים ביותר של החברה והמסורת.

הסירוס הסמלי מתרחש עם הווצרות הסובייקט בעת כניסת המסמן לחיי היצור החי, כאשר התינוק מתחיל להשתמש בשפה כסיפוק תחליפי לדברים והמילים מחלקות עבורו את העולם לאובייקטים. אם המובן הדמיוני של הסירוס הוא מגבלה על עונג, הרי שהסירוס הסמלי הוא הסיבה להווצרות התשוקה. האחר הגדול המסרס באופן סמלי הוא השפה, שמביאה איתה תמיד חוסר סיפוק מכך שהמילים אינן הדברים עצמם. חוסר סיפוק זה הוא הבסיס לתשוקה האנושית. לאקאן השאיל את מושג הסירוס מפרויד, אך בהבחנה בין המשלב הדמיוני לסמלי הוא הדגיש את הכרחיות הסירוס להתפתחות הסובייקט²⁸.

סיכום

במאמר סקרנו שלוש סוגיות משמעותיות מבין הסוגיות העוסקות בדיני מיתה במחציתה השנייה של מסכת סנהדרין. בסוגיה הראשונה פגשנו את דמותה של בת הכהן, הנשרפת לאחר שהיא זונה ומחללת את כבוד שבטה. פעולת ההשמדה האלימה של השריפה מבנה את שבט הכהנים כזרע קודש, משפחה הנושאת בקיומה את הקשר בין העם לבין ריבונו של עולם. כך מונח המבנה השבטי, הנומדי, בלב המבנה שמעניק החוק למשפחה ובאפשרויות ההוצאה להורג שההלכה מציעה.

הדמות השנייה שעלתה במאמר היא דמותו של הבן הסורר והמורה, ולצדו דמותה של הנערה המאורסה. הבן הסורר מוצג כדמות מוקצנת, מיתית, המאיימת בעצם קיומה על התא המשפחתי ומתוך כך על המבנה של החברה כולה. כתגובה לאיום הבסיסי הזה, מגיב החוק ב'הלאמה' של דמות הבן ובהוצאה של דינו מהשדה הביתי אל בית המשפט, בו הוא נשפט כאירוע ייחודי, שאינו מונח על סקאלת החוק הרגילה, ומרגע שדינו נחתם אינו זכאי לרחמים כלל. לצדו, הנערה המאורסה היא ילדה-אישה הטומנת בחובה את המשכיות המשפחתית, והחילול שלה זוכה ליחס חמור בהתאם. כך, שוב, מוצב המבנה המשפחתי כבסיס לסדר ולמבני החברה והמשפט, שבתורם מגדירים אותם²⁹.

לבסוף, מערכת היחסים השלישית העולה מן הסוגיות היא מערכת היחסים הייחודית שבין האב לבנו. האב הוא נציג החוק והבסיס אליו, ולכן תופס מקום ייחודי בחוק. לאב

²⁸ יהודה הישראלי, מלאכת הטיפול הלאקאניאני, עמ' 36.

²⁹ האם אפשר לראות במבנה הזה אחדות תוכן וצורה? האם מערכת היחסים בין המשפחה לחוק מקבילה, או קשורה, למערכת היחסים שבין ההורים לילדיהם?

מותר להכות את בנו, ומעשיו נשפטים תמיד כבאים מהטוב ומהחוק. לעומתו, הבן הוא אופוזיציה מורדת, נצחית, המערערת על החוק עד המוות ולאחריו, ונענשת על ידי החוק-האב בהתאם. שמו של האב גדול ממנו עצמו, ודמותו של האב מקבלת תחתיו דמות גדולה מהחיים שאין בה רע לעולם.

ניתן לראות, אם כך, שכלב הזהות אותה מכוננת ההלכה ושעליה היא בנויה, ניצב המבנה השבטי. במקביל לתודעת החיים והמוות, המלווה את הקיום היהודי לא כהתגלמות מרטרית, אלא כנכונות טבעית וקמאית, ניצבת התודעה המשפחתית. היחס היהודי למוות אינו יחס של סגידה או אפילו של שאיפה, אלא של אפשרות ריאלית. כך בנושאים של מסירות נפש על קידוש השם, וכך גם בנושאים של הוצאה להורג.

ניתן לומר שזהו התוצר המרכזי של כריכת האפשרות המשפטית להרג עם הקיום המשפחתי – המבנה המשפחתי סופג לתוכו את עצמתם של החיים והמוות, והיותו הבסיס לחברה, לעבודת ה' ולקיום מוסרי מתבררת ומתחדדת. בנוסף, המשפט, ההלכה ועבודת ה' מקבלים אל תוכם אופי 'נורמלי', מינורי, רגוע ויומיומי מחד, אך מאידך גם 'קשה', קבוע, ברור מאליו ומתקיים בטבעיות חדה ולא מתפשרת, כמעט בסתירה לתפקידו של המשפט, המתערב ביומיום רק במקרה בו החוק והטבע אינם חופפים.

שאיפתה של ההלכה, כמו גם של המשפחה, הוא הקיום ההמשכי שהיא מנחילה, זאת יחד עם הגדרת בעלי הסמכות בתוכה – סמכותו של האב על בנו, כשעל כתפי האב מונחות ציפיותיה וכוחה של הקהילה, וסמכותו של החוק ההלכתי אל מול הקהילה עצמה. ההלכה מגלמת בתוכה את דבר ה' הנסתר, והאופי החוקי שלה שואף להבנות אותו אל תוך מערכת בת קיימא שמקיימת עתיד רלוונטי. המשפחה מגלמת בתוכה אהבות נסתרות משלה, וגם היא שואפת ליציבות הנטויות סביבן ומבססת את העתיד. החוט המשולש שמצייר הווה של חוק, משפחה המשכית ואופק של מוות המעגן אותן, הוא שילוב עצמתי שמקנה פסיכולוגיה של שותפות היסטורית שאינה רואה במוות אידיאל, אבל לא חוששת מהכריכה שלו כאופק רלוונטי לחיים עצמם.

סנהדרין והאפשרויות של

הצדק*

עיון רוחבי** בסוגיות הראשונות במסכת סנהדרין
אריאל תורג'מן

מבוא

במאמר זה אנסה לסקור את שבע הסוגיות הראשונות במסכת סנהדרין, ואראה כיצד סוגיות אלו מהוות חטיבה אחת, הן בהיבט התוכני והן בהיבטים הצורניים והספרותיים.

לאורך העיון בסוגיות אשתמש במספר מתודות ואופני קריאה שאינם זהים ואחידים, ייתכן וסוג עיון כזה יערער מעט את הקוהרנטיות של המהלך שאותו אנסה לזהות בגמרא, אך אני חושב שאופן קריאה מגוון יהיה נאמן יותר לאופן הפעולה של הגמרא, שאינה קוהרנטית גם היא, לא במסקנותיה ולא במתודות שבהם היא משתמשת.

כאמור, עיקר המאמר יעסוק בסוגיות הגמרא עצמן, אך אני סבור שלצורך הבנת המורכבות שבסוגיות יש צורך להקדים ולהציג את המקורות המקראיים ואת המשנה שבה עוסקת הגמרא. המקורות המקראיים העוסקים במשפט ובבתי דין הם רבים ומגוונים, בוודאי אם מתייחסים גם למקורות המופיעים בנביאים ובכתובים, לכן אסקור רק את הפסוקים המופיעים בסוגיות שבהם נעייין, והמתייחסים לנושא המשפט או בית הדין. גם המקורות התנאיים העוסקים בנושאים אלו רבים מספור, ולכן אסקור בקצרה רק את פרק המשניות הראשון. לשאר המקורות התנאיים המופיעים בסוגיות נתייחס במקומם בסוגיה.

* מעין פראפרזה לכותרת הכנס שבו הרצה ז'אק דרידה על יחסי החוק והצדק: "דקונסטרוקציה והאפשרויות של הצדק". בהמשך המאמר נתייחס מעט לחלקים מדבריו בהרצאה זו.

** אני מודה לאלישיב שרלו על המושג 'עיון רוחבי' המאפשר להציע קריאה רצינית בגמרא, שאינה שטחית, אך עם זאת אינה נדרשת לכל הפרשנים והחוקרים העוסקים בסוגיה.

על אף הגיוון באופני הקריאה והמתודות אתייחס בפרק נפרד לכל סוגיה, ואנסה להציג את הרעיונות והתחושות העולות ממנה בסיום כל פרק. בסיום המאמר אנסה להציג קריאה מאספת של כל הסוגיות.

פרק ראשון – מקרא ומשנה

א. א-להים, עמיתך והכהן, היבטים שונים במשפט המקראי
נסקור בקצרה את המקורות המקראיים המופיעים בסוגיות שבהם נעסוק, והמתייחסים למשפט או לבית הדין:

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ כְּלִים לְשֹׁמֵר וְגִנֵּב מִבֵּית הָאִישׁ אִם יִמָּצָא הַגֵּנֵב יִשְׁלַם שְׁנָיִם: אִם לֹא יִמָּצָא הַגֵּנֵב וְנִקְרַב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים אִם לֹא שִׁלַּח יָדוֹ בְּמִלְאֶת רֵעֵהוּ: עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע עַל שׂוֹר עַל חֲמוֹר עַל שֶׁהָעַל שְׁלָמָה עַל כָּל אֲבִדָּה אֲשֶׁר יֵאמָר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַן אֶל-לֹהִים יִשְׁלַם שְׁנָיִם לְרֵעֵהוּ¹:

המקור הנ"ל הוא אחד המקורות המרכזיים בסוגיות שלפנינו, וממנו נלמדות מספר הלכות העוסקות במבנה בית הדין. יחד עם מרכזיותו בסוגיות, יש לשים לב כי התיאור בפסוקים מתייחס למקרה ספציפי של גניבת חפץ או בהמה ממי שניתן לו לשמור עליהם, ולא בתיאור מערכת המשפט כולה. במקרה האמור, השומר ובעל הבית קרבים אל האלוהים על מנת לבדוק האם השומר גנב את מה שניתן לו לשמור עליו, במידה והוא נמצא אשם, הוא משלם פי שניים לבעל החפץ².

כל הפרשנים המסורתיים מבינים את המילה 'א-להים' בפסוקים אלו כדיינים. גם אם נקבל את הפרשנות הזו, לא ניתן להתעלם מכך שכינוי השופט בשם 'א-להים' מציג את בית הדין באור מיוחד, כנציגיו של אלוהים לכול הפחות, וייתכן כי כינוי חריג זה הוא אחד הגורמים למרכזיותם של פסוקים אלה בסוגיות שלפנינו.

לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רִבִּים לְרֹעַת וְלֹא תַעֲנֶה עַל רֵב לְנִטְתֹּת אַחֲרֵי רִבִּים לְהַטֹּת:
וְדָל לֹא תִהְיֶה בְּרִיבוֹ³:

¹ שמות כב, ו-ח.

² הפסוקים הללו לא בהירים כל כך, וניתן להבין אותם גם באופנים אחרים, אך נראה שההסבר שכתבתי מקובל על רוב הפרשנים, ומתקבל על הדעת.

³ שמות כג, ב-ג.

פסוקים אלה נחשבים מוכרים – מהם לומדים את הכלל לפיו יש לפסוק על פי הרוב – אך ישנן כמה נקודות בפסוקים אלה שאני סבור שראוי להתייחס אליהם:

א. הפסוקים מופיעים בתוך רשימת חוקים, הלכות ומצוות בפרשת משפטים, הנראים כמתייחסים אל כל ישראל – כך לדוגמה, המצווה הבאה ברשימה היא השבת שור או חמור שאבדו. כיוון שכך, לא ברור האם המילים "אחרי רבים להטות" מתייחסות דווקא לדיון בבית הדין או כציווי כללי לכל אדם מישראל.

ב. האמירה "אחרי רבים להטות" נקראת בד"כ כאמירה פוזיטיבית, שמשמעה – יש לנהוג/לפסוק על פי הרוב. אך בפסוק הקודם מופיעה אמירה שלכאורה שונה מאמירה זו – "לא תהיה אחרי רבים לרעת", כלומר, ראשית כל – אין הולכים אחרי הרבים לדבר רע. אם כן, הרוב איננו הקטגוריה היחידה לשיפוט, שכן ישנו גם רע, ויש להיזהר ממנו גם אם הרוב נמצא שם. לפיכך, עלינו לשאול כיצד נוכל לדעת מתי השיפוט שלנו אכן ראוי, היות ואפילו הקטגוריה הברורה מאליו לכאורה – הכרעה עפ"י רוב – איננה מוצבת ע"י הפסוקים כקטגוריה המכרעת היחידה.

ג. ישנן דרכים שונות לנקד ולפסק את הפסוק הזה (וכפועל יוצא גם לפסוק הלכה על פיו) – אופציות פרשניות ודרשניות מופיעות במקורות חז"ל וראוי לתת עליהם את הדעת, אך מפאת קוצר היריעה לא נוכל לעסוק בהם בהרחבה, ולכן רק נעיר שפסוק זה הוא רב משמעי ומשמש כגורם מרכזי בהלכות בית דין.

לֹא תַעֲשֶׂוּ עוֹל בְּמִשְׁפָּט לֹא תִשָּׂא פָנֶי דָל וְלֹא תִהְדָּר פָּנֵי גְדוֹל בְּצִדֵּק תִּשְׁפֹּט
עֲמִיתְךָ⁴:

פסוק זה מופיע כחלק מרשימת ציוויים שמיועדת באופן מובהק לכל ישראל. הרשימה נפתחת במילים "דַּבֵּר אֶל כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", הציווי הקודם ברשימה לפסוק הנ"ל הוא "לֹא תִקַּל חֵרֶשׁ", והציווי הבא אחריו ברשימה הוא "לֹא תִלַּךְ רֵכִיל בְּעַמֶּךָ". לאור זאת, מאוד לא ברור למי מופנה הפסוק הנ"ל. לכאורה נראה כי הוא מדבר על עשיית משפט צדק, אבל אם כך, מדוע הוא מופיע כחלק מרשימה שמופנית באופן מובהק לכל ישראל, ולא מופיע כציווי לזקנים / לשופטים / לכוהנים? גם המילה 'עמיתך' מעלה באופן ברור את האופציה שמי שנדרש לשפוט כאן בצדק הוא כל אדם מישראל. כלומר, כל אדם מישראל יכול ומחויב לשפוט בצדק את עמיתו – זוהי אופציה מפתיעה למערכת משפט שלמעשה אין בה מערכת, אלא כל אדם נדרש להיות שופט, ולעשות זאת בצדק וללא עוול ונשיאת פנים.

⁴ ויקרא יט, טו.

מִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כָּגֹר פְּאֻזָּרַח יִהְיֶה כִּי אֲנִי ה' אֶל־לִהְיֶכֶם:⁵

לאחר סיפור המקלל וגזר דינו מופעים כמה דיני מוות ודיני נזקים, ובסופם מגיע הפסוק הנ"ל. באופן פשוט, נראה שהפסוק דורש צדק שוויוני. כלומר, כולם נידונים באותו מערכת משפט ועל פי אותם חוקים, בין אם הם גרים ובין אם הם אזרחים. נראה בהמשך באיזה אופן משתמשת הגמרא בפסוק זה.

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אֶסְפָּה לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִדְעָתָּ כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו וְלִקְחָתָּ אִתָּם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְבוּ שָׁם עִמָּךָ:⁶

פסוק זה מגיע כתגובה של אלוהים לתלונתו של משה שאינו יכול עוד לשאת את משא העם, וממנו נלמד מספרם של אנשי הסנהדרין. כדאי לשים לב שאותם זקנים שהופכים להיות בית דינו של משה הם כבר זקני העם ושוטריו, כלומר, הם בעלי סמכות שיפוטית והנהגתית מסוימת עוד לפני שמשה לוקח אותם וממנה אותם לשופטים. לפיכך, מערכת המשפט המוצעת כאן היא שזקני העם ושוטריו, בעלי הכבוד והשררה, הם אלה שישמשו כשופטים.

וְשִׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכָּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הַרָצָח מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהָשִׁיבוּ אוֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וַיָּשָׁב בָּהּ עַד מוֹת הַפֶּהָן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אוֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ:⁷

היבט נוסף של המשפט מופיע בפסוקים אלה ביחס לגואל הדם ורוצח בשוגג: "העדה" שופטת את הרוצח, ומחליטה האם להציל אותו ולשלוח אותו אל עיר מקלט. מי הם "העדה"? האם הם נציגים מתוך העם? שמא מדובר בזקנים שהזכרנו במקור הקודם? בדרך כלל, בתורה, המילה 'עדה' מתייחסת לעם ישראל. עם זאת, נראה שמתוך הפסוקים דנן עולה אופציה אחרת להבנה של מי זו 'העדה' השופטת. הפרשיה הקודמת לפרשיית ערי המקלט ודיני רוצח בשוגג, מדברת על חלוקת ערים ללוויים; לאור זאת, חז"ל פסקו שערי המקלט שייכות ללוויים, וערי הלוויים משמשות כערי מקלט. אם נצרף לכך את הציווי שגואל הדם יישאר בעיר מקלט עד מות הכהן הגדול, נוכל להציע שהעדה השופטת הם הכהנים / הלוויים, נציגי הא-ל. הרעיון שהכהנים והלוויים משמשים כשופטים וכפוסקים מופיע גם בספר דברים: "וּבָאתָ אֶל הַפְּהָנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדִרְשָׁתָּ וְהִגִּידוּ לָךְ אֶת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט"⁸. אם כן, ייתכן שיש לנו כאן אופציה

⁵ ויקרא כד, כב.

⁶ במדבר יא, טז.

⁷ שם, כד-כה.

⁸ דברים יז, ט.

נוספת למערכת משפט (אולי רעיון דומה הופיע כבר ב"ונקרב בעל הבית אל הא-להים") שבה הכוהנים והלוויים, נציגי הא-ל, הם השופטים את העם.

אם כן, כפי שראינו, קשה לזהות במקרא קריאה למערכת משפטית מסוג מסוים, כלומר, מבין כל הציוויים להקמת מערכת משפט, שתהיה אחראית למשפט צדק ולפתרון בעיות משפטיות, לא עולה תמונה קוהרנטית של מערכת משפט מסוימת והאופן שבו היא עובדת. להפך, ישנן במקרא הצעות שונות ומגוונות למערכות משפט, ולאופנים שבהם הן עובדות. החל ממשפט של אדם פרטי את חברו, דרך מערכת משפט של זקני העם או בית משפט של כוהנים ולוויים, ועד משפט של אלוהים עצמו (או של נציגו הישיר המכונה בשמו).

בעיוננו בסוגיות הגמרא נראה באיזה אופן המקורות השונים הללו עיצבו את הסנהדרין ואת בתי הדין כפי שחז"ל תפסו אותם.

ב. עניין של מספרים, מבנה בתי הדין במשנה.

הפרק הראשון של המשנה במסכת סנהדרין מציע תיאור של מערכת המשפט כפי שהתנאים ראו אותה. הגורם המרכזי במערכת משפט זו, כפי שעולה מפרק המשניות, הוא מספר הדיינים הנדרשים לדון בכל מקרה משפטי. המשנה מתחילה בדינים הנידונים בשלושה, עוברת דרך דינים שלחלק מהדעות נעשים בחמישה או בתשעה, ממשיכה לדינים שנשפטים בעשרים ושלושה, ומסיימת בדינים שנידונים בשבעים / שבעים ואחד. המשנה האחרונה מתארת את הסנהדרין שהייתה, מוסיפה מקורות מהפסוקים למספר הדיינים בסנהדרין קטנה וגדולה, פוסקת מהו אופן השיפוט על פי רוב בכל דין ומסיימת במחלוקת בנוגע למספר תושבי העיר הנדרשים על מנת שהעיר "תהא ראויה לסנהדרין"⁹.

העיקרון המוביל את סדר המשנה איננו סוג המשפט (דיני ממונות, דיני נפשות, טקסים, דיני אישים מיוחדים; על אף שיש קשר בין סוג המשפט למספר הדיינים), אלא דווקא מספר הדיינים. ישנם 'דינים' המופיעים במשנה שהם אינם 'משפט' במובנו הקלאסי, אלא יותר טקסים ומצוות כמו סמיכת זקנים, עריפת עגלה, נטע רבעי ומעשר שני, והחלטות דיפלומטיות כמו יציאה למלחמה. הם משובצים במקומם במשנה לפי מספר הדיינים (או הזקנים) הנדרשים לשם ביצוע אירועים אלו.

נקודה מעניינת נוספת בהקשר העיסוק במספר הדיינים במשנה הוא הבדל הניסוח בין דינים שנידונים בשלושה ובעשרים ושלושה לדינים שנידונים בשבעים ואחד. בעוד בבתי הדין הראשונים הניסוח הוא פוזיטיבי: "דיני ממונות בשלושה גזלות וחבלות בשלושה

⁹ משנה מסכת סנהדרין, פרק א, ו.

וכו' ¹⁰ וכן "דיני נפשות בעשרים ושלושה, הרובע והנרבע בעשרים ושלושה וכו' ¹¹, בסנהדרין גדולה הניסוח הוא נגטיבי: "אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול אלא על פי בית דין של שבעים ואחד ואין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד" ¹². ייתכן והגורם לכך הוא אי קיומה של סנהדרין גדולה בזמן חתימתו של פרק זה (כפי שעולה מהניסוח: "סנהדרי גדולה היתה של שבעים ואחד וכו'"). ולפיכך, בעוד שאר כל הדינים יכולים להתממש ולכן נפסק בכמה דיינים לעשותם, הדינים שנידונים בסנהדרין גדולה אינם יכולים להתממש ולכן נפסק שלא לעשותם אלא אם יש בית דין של שבעים ואחד.

מדוע דווקא מספר הדיינים הוא זה שמוביל את פרק המשניות הראשון במסכת סנהדרין? מדוע לא לעסוק בעקרונות שיפוטיים בסיסיים או בתפקידים השונים שיש לכל בית דין?

תופעת ה'מספור' במשניות פתיחה של מסכתות היא תופעה די נפוצה – כרבע מהמסכתות בש"ס פותחות במשנה 'ספורה'. בירושלמי ¹³ מובאים דברי רבי אבהו: "כתיב: 'משפחת סופרים יושבי יעבץ', מה תלמוד לומר סופרים אלא שעשו את התורה ספורות ספורות", ומצורפת למימרה זו רשימה של דוגמאות למשניות פתיחה של מסכתות הפותחות במספרים. אם כן, תופעת המספור במשניות פתיחה היא תופעה נפוצה המזוהה עם סופרי בית שני. בעקבות זאת, ובגלל מספר מאפיינים נוספים מזהה משה וויס במאמרו "משניות 'ספורות' בראש מסכת" את המשניות הללו כמשניות קדומות. כלומר, המספור הינו צורת ארגון קדומה של התורה וההלכה, ונראה שהיא תורמת לעיצוב הלכה מסודרת ומאורגנת.

על אף שהמספור בפרק המשניות שבו אנו עוסקים אינו זהה לצורת המספור בשאר משניות הפתיחה, ועל אף שזהו פרק פתיחה ולא משנת פתיחה, נראה שעדיין אפשר לטעון שהעיקרון המספרי מצליח לאחד מתחתיו את כל צורות התפקוד הללו לתוך מערכת מוסדרת אחת, יחד עם עיסוק בצורות שונות של תפקוד בתי הדין – טקסים, דיונים משפטיים, קיום מצוות ועוד. הסדר המספרי מבליט את הסדר המערכתי של בית הדין תוך טשטוש של השונות התפקודית שלו. לעניות דעתי, ארגון מערכתי זה עומד בניגוד מסוים לריבוי האופציות המשפטיות העולות מפסוקי התורה.

¹⁰ שם, שם, א.

¹¹ שם, שם, ד.

¹² שם, שם, ה.

¹³ שקלים, פרק ה, הל' א.

פרק שני – דקונסטרוקציה של בית הדין

פתיחה לסוגיות הגמרא

בשבעת הדפים הראשונים, הגמרא¹⁴ עוסקת לכאורה רק במשפט הראשון של המשנה: "דיני ממונות – בשלשה, גזילות וחבלות – בשלשה, נזק וחצי נזק, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה – בשלשה". נראה שהעיסוק בעקרון הדין בשלושה מהווה פתח לדיונים רחבים יותר באופיו של בית הדין ותוקפו. הגמרא עוסקת בדיונים על החיוב במומחים, מספר הדיינים הנדרש, אם למסורת ואם למקרא, דיין יחיד, פשרה ועוד דיונים העוסקים בסוגיות מרכזיות ביחס למשפט. גם סוגיות שנראות לכאורה שוליות, או לא קשורות למשנה או לנושא הסנהדרין – נידונות בסוגיות אלו, משתלכות בדיון ומעצבות אותו. בעיוננו נעסוק בסוגיות מהמשנה הראשונה, עד הסוגיה העוסקת בביצוע ובפשרה. לסוגיית פשרה לא נכנס על אף שהיא קשורה לדיונים הקודמים לה, מכיוון שניתן לראות את הסוגיות הקודמות לה כחטיבה אחת, גם ברמה הספרותית וגם ברמה התוכנית. ברמה התוכנית, שבע הסוגיות הקודמות לסוגיות פשרה עוסקות בעיקר באופן שבו ניתן לדון דיני ממונות: מספר הדיינים, המקורות שמהם נלמד מספר זה, היותם מומחים או הדיוטות, וקריטריונים שעל פיהם ניתן להיות דיין. ברמה הספרותית, הסוגיה האחרונה בשבע הסוגיות הללו עוסקת בשתי שאלות שעלו כבר בסוגיה הראשונה וכך תוחמת את כל הסוגיות שבתוך לכדי חטיבה ספרותית אחת.

א. פשט, פרשנות ופרשנות יתר, עמי הארץ, הדיוטות ומומחים

אטו גזילות וחבלות לאו דיני ממונות נינהו?¹⁵

בשאלה זו פותחת הגמרא את מסכת סנהדרין, שאלת היחס בין דיני ממונות לגזלות וחבלות. השאלה המתבקשת בדבר המקור לשלושה דיינים נדחית לסוגיות הבאות. דרך שאלה זו הגמרא פותחת במהלך מבריק בו היא בוחנת ומפרקת את דעתו של רבי אבהו עד שהמהלך מוביל לדעת רבא, לבסוף מוצגת דעת רב אחא בריה דרב איקא והיחס בין דעתו לדעת רבא.

לצורך העיון בסוגיה זו נשתמש בשתי מתודות – ריבוד הסוגיה, וחלוקה לקטעים.

¹⁴ החל מדף ב ע"ב, ועד דף ח ע"א.

¹⁵ בבלי סנהדרין, דף ב, ע"א.

א. ליכוד

אם 'ננפה' מהסוגיה את המהלכים של הסתמא דגמרא¹⁶, נותר עם שלוש מימרות אמוראיות¹⁷, והסוגיה האמוראית תוכל להראות כך:

אטו גזילות וחבלות לאו דיני ממונות נינהו?

אמר רבי אבהו: מה הן קתני;

אמר רבא: תרתי קתני, משום דרבי חנינא.

רב אחא בריה דרב איקא אמר: מדאורייתא חד נמי כשר, שנאמר (ויקרא

יט) בצדק תשפט עמיתך

אלא משום יושבי קרנות¹⁸.

יש לציין שדעתו של רב אחא לא מתייחסת לשאלת הפתיחה של הסוגיה ולכן ייתכן שגם הצבתה כאן היא עריכה סתמאית ולא חלק מהסוגיה ה'מקורית'.

אם כן, לפנינו שאלה מתבקשת ביחס למשנה ושתי אופציות פרשניות לכך. המשנה פותחת במשפט "דיני ממונות בשלושה, גזלות וחבלות בשלושה" ויש לשאול, האם גזלות וחבלות אינם דיני ממונות? רבי אבהו מציע שאכן גזלות וחבלות הן דיני ממונות, והמשנה שונה אותן כפירוט או הסבר לכלל "דיני ממונות בשלושה". לעומתו, מציע רבא כי מדובר בשני נושאים שונים, ולגבי כל אחד מהם (דיני ממונות, גזלות וחבלות) המשנה קובעת שיש לדון אותם בשלושה.

לכאורה סוגיה פשוטה, אלא שהסתמא בוחרת לבצע בדבריו של רבי אבהו פרשנות 'בעצימות גבוהה' עד כדי 'פירוק' של דעתו שמובילה בהכרח לבחירה בדעתו של רבא. כפי שנראה, זו איננה דחייה של דעתו בעקבות סברא או מקור סותר, אלא פרשנות יתר שלה. להלן אתאר בקצרה את מהלכה האקטיבי של הגמרא:

רבי אבהו טוען שברקע של המשנה עומד המשפט "מה הן דיני ממונות – גזלות וחבלות". כלומר, המשפט השני במשנה בא לפרט ולדייק את משפט הפתיחה. משמע מדבריו שיש היבטים שלכאורה היו אמורים להכלל תחת הקטגוריה 'דיני ממונות' והמשנה בחרה שלא

¹⁶ ה'סתמא' הוא שם המתייחס לכלל הקטעים בתלמוד, כגון, קושיות, תירוצים, ביאורים והערות לדברי אמורא או משנה, הנזכרים ללא שם אומרם. קטעים אלו מיוחסים, לפי חלק מהחוקרים, לסתמאים, תלמידי חכמים שחיו לאחר תקופת האמוראים וערכו וביארו את הדיונים האמוראיים.

¹⁷ המימרות האמוראיות הנוספות המופיעות בסוגיה מובאות כחלק מהמהלך הפרשני של הסתמא ולא מתייחסות לשאלה העומדת בבסיס הסוגיה.

¹⁸ בבלי סנהדרין, ב ע"א (בדילוגים)

לכלול אותם¹⁹, אלא לדייק שדווקא גזלות וחבלות הן דיני ממונות. במילים אחרות, אם נאמר שהמשמעות של דיני ממונות היא גזלות וחבלות, משמע שדיני ממונות אינם משהו אחר. דבר זה משאיר לגמרא חופש פרשני מסוים בזיהוי אותו 'משהו אחר'. הגמרא מזהה שארית זו עם 'הודאות והלוואות' (מה שיתחבר מאוחר יותר עם הפטור של רבי חנינא ממומחים).

מהחלוקה הזו נובע גם שיש הבדל בדין ההלכתי בין גזלות וחבלות להודאות והלוואות (שאם לא כן לא היה צורך להפריד ביניהם). בעזרת מימרא אחרת של רבי אבהו, הגמרא פוסלת את האפשרות שההבדל הוא בחיוב של שלושה דיינים ועוברת לאפשרות שההבדל נעוץ בחיוב של מומחים.

מכיוון שהחיוב של שלושה דיינים שזור בחיוב של שלושה מומחים (שניהם נלמדים מאותם פסוקים בלימוד 'עירוב פרשיות'²⁰) יש צורך במקור אחר לפטור משלושה מומחים. פטור דומה (פטור מדרישה וחקירה) נעשה ע"י רבי חנינא כדי שלא לנעול דלת בפני לוויים²¹. אבל דברי רבי חנינא מתייחסים לדיני ממונות בכלל, מה שמכריח לזהות את הודאות והלוואות עם דיני ממונות ובעצם לקרוא את המשנה כך: "דיני ממונות בשלשה הדיוטות, גזילות וחבלות בשלשה מומחין", זו כבר לא דעתו של רבי אבהו, שהרי הוא סבר שגזלות וחבלות הן פירוט או הסבר של דיני ממונות. בעקבות כך הגמרא "נאלצת" לפנות לדעת רבא שסובר "תיתי קתני".

במילים אחרות, הגמרא קוראת בזהירות את דברי רבי אבהו ומזהה את הנקודות שבהם הדעה שלו מערערת את מובנה הפשוט של המשנה (בין אם זה ב'שארית' שהוא משאיר בכך שהוא מציע לפרש "מה הן", ובין אם זה בפסיקה אחרת שלו שסותרת לכאורה את דעתו כאן), ומתוך נקודות אלו היא דורשת את דבריו עד שמתוכם היא מגיעה למסקנה לדברי רבא.

¹⁹ כדאי לשים לב שבטענה זו מובלעת דחייה של האופציה ש"מה הן" מתייחס לכל שאר הקטגוריות שבאות לאחר דיני ממונות ואז מדובר בפירוט ולא דווקא בדיוק. למרות זאת נוכל לטעון שבכל פירוט ישנה דחייה של אופציות מסוימות שיכלו להיכנס תחת הקטגוריה הראשית, שאם לא כן לא היה צורך בפירוט.

²⁰ 'עירוב פרשיות' היא דרשה הטוענת שמילים המופיעים בפרשיה אחת ("אשר יאמר כי הוא זה" שמות, כב, ח) מתייחסות לפרשיה אחרת (פרשית לוזה) ולפיכך הדרישה למומחים (הנלמדת מ"א-להים" בפרשיה הראשונה) מתייחסת גם לדיני הלוואה. ראה בבלי בבא קמא, קז ע"א וכן רש"י בסוגייתנו, ד"ה "אי קסבר עירוב פרשיות כתיב כאן".

²¹ הגמרא מוסיפה שאלה נוספת, אליה נחזור בהמשך – האם בכך שאנו מתירים הדיוטות אנו פוטרים אותם מתשלום? ומתוצאת שאם נעשה כך אז כל שכן שתנעל דלת בפני הלוויין. בנוסף, כדאי לציין שבדבריו מתייחס רבי חנינא לדיני ממונות אל מול דיני נפשות, ולא בהודאות והלוואות אל מול גזלות וחבלות.

דקונסטרוקציה זו משפיעה בשני כיוונים על הדעות הבסיסיות של הסוגיה. ראשית, היא אינה מאפשרת לדעתו של רבי אבהו להתקבל, אך גם לא דוחה אותה לחלוטין, כך שהיא נשארת כ'רוח רפאים' בתוך דעתו של רבא. שנית, בכך שהיא מטרימה את דעתו של רבא, היא מציגה את דעתו ככזו המזהה בין דיני ממונות להודאות והלוואות ופוסקת שהם נידונים בשלושה הדיוטות.

ב. חלוקה

ניתן לחלק את הסוגיה לארבעה חלקים, מתוכם יעלו אופציות שונות ביחס לאופיו של בית הדין בכל חלק.

בחלק הראשון²² מוצגת דעתו של רבי אבהו. הגמרא מדייקת מדבריו שדעתו באה לשלול את האופציה שהודאות והלוואות הם בכלל דיני ממונות, ומסבר הצורך לכתוב גם דיני ממונות וגם גזלות וחבלות (שהרי לכאורה לפי דבריו מדובר בנושאים זהים).

בחלק השני²³ דנה הגמרא במשמעות והשלכות ההבדל בין דיני ממונות להודאות והלוואות, מובא החיוב בשם רבי אבהו לדון בשלושה ומוצע הפתרון שההבדל הוא בפטור מלדון ע"י מומחים. לאחר דיון בנוגע לדעתו של רבי אבהו לגבי דרשת 'עירוב פרשיות' מכריעה הגמרא כי ישנו 'עירוב פרשיות', וכי הפטור ממומחים נובע מברייתא של רבי חנינא.

בחלק השלישי²⁴, מובאת ברייתא בשם רבי חנינא הפוטר דרישה וחקירה בדיני ממונות כדי שלא לנעול דלת בפני לווים. הגמרא שואלת לגבי השלכות הדין במקרה של טעות, ומקשה שתי קושיות על היחס בין ברייתא זו לבין דברי רבי אבהו ומגיעה למסקנה שיש להבין המשנה כדעת רבא: "תיתי קתני". כלומר, דיני ממונות בשלושה הדיוטות, גזלות וחבלות בשלושה מומחים.

בחלק הרביעי²⁵ מובאת מימרת רב אחא בריה דרב איקא, שעל פיה מדאורייתא מותר גם לאדם אחד לדון, וצורך בשלושה נובע מקיומם של יושבי הקרנות. שוב חוזרת השאלה בנוגע לפטור במקרה של טעות. לבסוף הגמרא מסכמת שההבדל בין דעת רב אחא לדברי רבא הוא ביחס לדברי שמואל: "שניים שדנו דיניהם דין אלא שנקראו בית דין חצוף". נתייחס לשני מאפיינים העוברים שינוי בכל חלק מחלקי הסוגיה: זהות הדיינים, והמקור המקראי לזהות זו.

²² מ"אמר רבי אבהו" עד "תנא... אבל הודאות והלוואות לא".

²³ מ"ולמאי אילימא דלא בעינן שלושה" עד "משום רבי חנינא".

²⁴ מ"דאמר רבי חנינא" עד "תיתי קתני משום רבי חנינא".

²⁵ מ"רב אחא בריה דרב איקא אמר" עד "אית ליה דשמואל".

בחלק הראשון מובא החיוב בשלושה דיינים כנלמד מהפסוק "ונקרב בעל הבית אל הא-להים". לפיכך, הדיין בחלק זה הוא לכאורה א-לוהים, או נציגו.

בחלק השני הדיינים מכונים 'מומחין', והמקור לחיוב בדיינים אלו הוא 'עירוב פרשיות'. זוהי דרשה מורכבת, ומכאן הקרבה בינה לבין מושג המומחים (מעין הטענה שיש להיות מומחה כדי לדרוש דרשה זו).

בחלק השלישי הדיינים מותרים להיות הדיוטות, והמקור המקראי המופיע בדברי רבי חנינא, שעליהם מסתמכת הגמרא בהיתר זה, הוא הפסוק "משפט אחד יהיה לכם".

בחלק הרביעי טוען רב אחא בריה דב איקא שבגלל שהדיינים ההדיוטות עשויים להיות יושבי קרנות יש צורך בשלושה, אבל מדאורייתא היה מספיק דיין (הדיוט) אחד. המקור לדעתו הוא הפסוק "בצדק תשפוט עמיתך".

כפי שראינו בפרק הראשון, פסוקי התורה אינם מעצבים מבנה אחד של בית דין ומשפט. ריבוי האופציות המשפטיות העולה מהפסוקים מתבטא בסוגיה זו בחלקיה השונים ובדעות השונות המובאות בה (ניתן לזהות כל חלק עם דמות אחרת: רבי אבהו, רבי חנינא, רבא ורב אחא).

בנוסף, נראה שבמבנה הסוגיה ישנה ירידה הדרגתית באופיו של הדיין ובמספר הדיינים. בעוד שבחלק הראשון עיקרון שלוש הדיינים מוזכר כעקרון מובן מאליה, בחלק השני כבר עולה סברא שבדיני הודאות והלוואות אין חיוב בשלושה, ובחלק הרביעי כבר מובאת אופציה ששני דיינים שדנו דיניהם דין, ומוצגת הדעה שמדאורייתא כלל אין צורך בשלושה דיינים ומספיק אחד. נראה שמהלך זה מציע ריכוך הדרגתי באופיו של בית הדין: הן ברמת בקיאות הדיינים ומומחיותם בכך שבתחילה מותרים הדיוטות ולבסוף מותרים גם יושבי קרנות, והן באופי הדין, המתבטא בהופעת הפטור מדרישה וחקירה בדיני ממונות, לאחריו בהופעת הפטור ממומחים, ולבסוף גם במספר הדיינים הנדרש.

יותר מכך, המניעים לקביעה בדבר מספר הדיינים משתנים והופכים להיות פרגמטיים ומציאותיים יותר ויותר לאורך הסוגיה. בעוד בחלקים הראשונים החיוב בשלושה דיינים ובהיותם מומחים נבע מפסוקי התורה ודרישתם, הרי שבשני החלקים האחרונים הותרו הדיינים להיות הדיוטות על מנת שלא לנעול דלת בפני לוויים, והחיוב בשלושה (לדעת רב אחא) נובע מריבוי יושבי קרנות. עם זאת, יש לשים לב לגורם אחד שכמעט ולא משתנה בכל הדעות המובאות בסוגיה, והוא – ההלכה: לבסוף, לכל הדעות, דיני ממונות נידונים בשלושה הדיוטות. אם כן, מה הטעם בכל השינויים והמחלוקות לאורך הסוגיה? בשלב זה אציע שהגמרא מנסה לעצב הלכה זוהי על אף שהיסודות שעליהם היא מתבססת שונים וסותרים. הגמרא עושה זאת מתוך מודעות מלאה, מכיוון שהיא אינה דוחה באופן ישיר אף אחת מהדעות, לפיכך, הסוגיה ערוכה באופן שמשמר את כל הדעות עם הסתירות ביניהן, אך לבסוף פסק ההלכה זהה כמעט לחלוטין.

לסיכום, הסוגיה הראשונה מציגה מהלך מורכב של פרשנות יתר בדברי רבי אבהו עד כדי זיהויים והחלפתם בדברי רבא ולבסוף מציגה את דעתו החולקת של רב אחא בריה דרב איקא בנוגע למספר הדיינים המחויב מדאורייתא. זאת כאשר לאורך הסוגיה, דמות הדיינים ואופיו של הדין משתנה במהלך הדרגתי של ריכוך והקלה שבסופו ישנה הלכה זהה לכל הדעות, אך מתחתיה רוחשות דעות שונות, מקורות מקראיים שונים ומניעים שונים לפסיקת הלכה זו.

נקודה נוספת שראוי לשים לב אליה בשלב זה, אך הגמרא לא תעסוק בה עד לאחר סוגיית 'מומחה דין יחידי', היא הסתירה המובהקת בין דברי רבי אבהו בתחילת הסוגיה לדברי שמואל בסופה. בתחילת הסוגיה מביאה הסתמא מימרא של רבי אבהו (כדי לשלול את האופציה שהוא מקל במספר הדיינים): "אמר רבי אבהו, שנים שדנו דיני ממונות – לדברי הכל אין דיניהם דין" ואילו בסוף הסוגיה מובאת דעתו של שמואל (כהבדל ההלכתי בין דעת רבא לדעת רב אחא בריה דרב איקא): "אמר שמואל: שנים שדנו – דיניהם דין, אלא שנקראו בית דין חצוף" יש לשים לב שזוהי אינה מחלוקת אלא סתירה, שהרי רבי אבהו סובר שלכולי עלמא שנים שדנו אין דיניהם דין, כלומר לדעתו אין מחלוקת בדבר הזה. והנה בסוף הסוגיה מוצגת דעתו של שמואל, שחולקת בדבר הזה. נעסוק בשאלה זו כשהגמרא תגיע לעסוק בה, רק נעיר שעצם היותו של העיסוק לאחר כמה סוגיות בשאלה העולה בסוגיית הפתיחה חותם ברמה הספרותית את הסוגיות הללו לכדי חטיבה אחת.

ב. סוגיה שנייה – הערה מתודית, צורת חשיבה אחרת.

לכאורה עפ"י הציטוט הנתון בתחילת הסוגיה, נראה שהגמרא ממשיכה לעסוק בהמשך המשנה²⁶, אך כפי שנראה, מיד לאחר דיון קצר היא תחזור לדון בעקרון החיוב בשלושה דיינים. אם כן, מה מקומה של סוגיה קצרה זו בהקשר של שאר הסוגיות?

בתחילת סוגיה זו הגמרא שואלת "נזק היינו חבלות" – כלומר, האם הקטגוריה השנייה (=גזילות וחבלות/נזק) לא נכללת כבר בראשונה (=דיני ממונות/חבלות). תמיהה זו דומה לשאלת הפתיחה של הסוגיה הראשונה, אך התשובה שמציעה הגמרא, לעומת זאת, שונה לחלוטין מהאופציות שעלו בסוגיה הקודמת. בסוגיה זו הגמרא אינה מציעה שנזק וחצי נזק הם פירוט או הסבר של גזילות וחבלות (בדומה לדעת רבי אבהו בסוגיה הקודמת), וגם לא שמדובר בשני דברים שונים (בדומה לדעת רבא).

במקום זאת, הגמרא מתרצת שמכיוון שהמשנה רצתה לשנות חצי נזק היא שנתה גם נזק שלם, למרות שנזק שלם שייך לדיני חבלות (שכבר הוזכרו בתחילת המשנה). הגמרא מקשה וטוענת שגם חצי נזק בכלל דיני חבלות, ומתרצת שיש הבדל ביניהם, מכיוון שחבלות ונזק שייכים לדינים של החזר ממון, ואילו חצי נזק אינו אלא קנס. אם כן, שואלת

²⁶ "נזק וחצי נזק וכו' " בבלי סנהדרין, ג ע"א.

הגמרא, מה יאמרו אלו שאינם סוברים שתשלום חצי הנזק הוא קנס? ומתרת: המשנה באה לשנות תשלומי כפל ותשלומי ארבע וחמישה שהם "ממון שאינו משתלם בראש", כלומר תשלום ששונה מהקרן, מהערך של הדבר שנגנב או נפגע. ולכן שנתה גם חצי נזק, שגם הוא אינו "משתלם בראש", ומתוך כך שנתה גם נזק שבד"כ מופיע יחד עם חצי נזק.

מה שמעניין בסוגיה שלנו זה העובדה שהגמרא שואלת שאלה כמעט זהה לשאלה בסוגיית הפתיחה, ולא רק שהיא מציעה תשובות שונות מהתשובות שעלו בסוגיה הנ"ל, אלא גם האופן שבו היא נגשת לשאלה שונה לחלוטין מהאופן שבו היא נגשה לשאלה בסוגיית הפתיחה:

א. בסוגיה הראשונה, הגמרא התייחסה ברצינות גמורה לכל מילה שנכתבה במשנה, ודרשה להבין מדוע נכתב גם דיני ממונות וגם גזלות וחבלות ("וצריכא וכו'" ²⁷). כאשר ההבנה לא הסתדרה לחלוטין בדברי רבי אבהו, כלומר לא נמצא הסבר מניח את הדעת לקיומה של כל מילה במשנה ("שלושה שלושה למה ליי"), היא פנתה לדעת רבא. לעומת זאת, בסוגיה זו טוענת הגמרא שכמעט שום מילה לא הכרחית, אלא באה כדרך אגב.

ב. ה'כיוון' של ההסבר בכל סוגיה שונה. בעוד ההסבר הראשון שמובא בסוגיית הפתיחה תולה את "גזילות וחבלות" במילים שבאו לפנייהם – "דיני ממונות", הרי שבסוגיה זו כל מילה מגיעה כדרך אגב של המילה שלאחריה.

ג. שינוי מתמשך של הסברא. בסוגיה זו הגמרא מציעה תירוץ, דוחה אותו, מרחיבה את התירוץ ושוב דוחה ושוב מרחיבה את התירוץ. במילים אחרות, יש תחושה של חוסר מחויבות לתירוץ ²⁸ המוצע, הוא אינו הכרחי ואינו מקובע וניתן לשנות אותו בהתאם לשאלות שיצוצו בהמשך, מעין זרימה פרשנית. לעומת זאת, בסוגיית הפתיחה, בפרשנות לדברי רבי אבהו, הגמרא מנסה לפתור מראש כל בעיה פרשנית שתצוץ, כמו בהסבר מדוע יש צורך לכתוב גם דיני "ממונות" וגם "גזלות וחבלות" וכמו בהסבר באיזה נקודה יש הבדל בין דיני ממונות לבין הודאות והלוואות. כאשר עולה קושיה הגמרא לא מציעה וריאציה אחרת של אותה סברא, אלא נשארת באותו קו פרשני, וכשזה נכשל היא עוברת לדעת רבא.

אם כן, דווקא כיוון ששאלת הפתיחה בסוגיה זו כמעט זהה לשאלת הפתיחה של הסוגיה הקודמת, אך מנגד, אופי התירוצים שונה לחלוטין בשני הסוגיות, ניתן להציע כי סוגיה זו מעלה אופציה למתודה פרשנית אחרת, קלילה יותר, זורמת יותר, המתייחסת באופן פחות 'כבד' למילים שבמשנה. למעשה, הסוגיה מציעה לקורא לחשוב על הטקסט של המשנה בצורה נסיבתית יותר, ועקרונית פחות. צורת חשיבה כזו אולי תערער על דחיית

²⁷ "וצריכא" עד "מה לי חבל בגופו מה לי חבל בממונו" ב"ב – דיון בהכרח לכתוב גם דיני ממונות וגם גזלות וחבלות לאור דעתו של רבי אבהו

²⁸ עצם הצורה של ה'תירוץ' היא צורה לא מחייבת, בשונה מהצורה הפרשנית שבסוגיה הקודמת.

דעת רבי אבהו, ואולי תפתח אופציות לתשובות אחרות לשאלת הפתיחה, שאולי יערערו גם על הפסיקות ההלכתיות הנובעות מסוגיית הפתיחה. הגמרא לא ממשיכה בכיוונים אלו, אלא רק משאירה את הסוגיה הזו כמעין רפלקסיה על הסוגיה הראשונה, תזכורת שהפרשנות לא חייבת להראות ככה, אפשר לחשוב אחרת על הדברים.

ג. בעל הבית או א-להים, דיון במקור לחיוב שלושה דיינים

לאחר שתי הסוגיות הנ"ל, פותחת הגמרא, וב-איחור קל', את נושא החיוב בשלושה דיינים, ומקורו. באיחור, מכיוון שזהו נושא שקודם לנושאים שנידונו, ומשתי בחינות: הן מבחינת סדר הדברים במשנה, והן מבחינת העובדה שהנושאים שנידונו מניחים עד עתה את העיקרון הזה כמובן מאליו, או לכל הפחות כאופציה ידועה²⁹. גם סוגיית הפתיחה, המזכירה את המקור המקראי לחיוב זה, מזכירה זאת רק כבדרך אגב. לכאורה, ניתן היה לצפות שדווקא סוגיה זו תפתח את המסכת, ועל כן יש לשאול מדוע נערכה כך הגמרא. הצעתי היא שהגמרא העדיפה לפתוח בסוגיית הפתיחה המכילה בתוכה ריבוי אופציות בנוגע למקור חיוב שלושה דיינים, ורק אח"כ לדון בדקדוק באופציה המרכזית העולה מסוגיה זו.

נעבור לדיון בסוגיה. בסיס הסוגיה הוא מחלוקת תנאית בין רבי יאשיה לרבי יונתן:

תנו רבנן: "ונקרב בעל הבית אל הא-להים" (שמות כב, ז) – הרי כאן אחד, "עד הא-להים יבא דבר שניהם" (שם, ח) – הרי כאן שנים, "אשר ירשיען א-להים" (שם, ח) – הרי כאן שלשה, דברי רבי יאשיה.
 רבי יונתן אומר: ראשון תחילה נאמר, ואין דורשין תחילות, אלא: "עד הא-להים יבא דבר שניהם" – הרי כאן אחד, "אשר ירשיען א-להים" – הרי כאן שנים, ואין בית דין שקול - מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי כאן שלשה³⁰.

לכאורה המחלוקת די ברורה: שני התנאים לומדים מאותם פסוקים את החיוב בשלושה דיינים, אך בצורה שונה. לדעת רבי יאשיה, החיוב בשלושה דיינים נלמד מכך שמוזכר בפסוקים אלו שלוש פעמים 'א-לוהים' ואילו רבי יונתן סובר שאת הפעם הראשונה אין לספור כי "אין דורשים תחילות", ואת הדיין השלישי מוסיפים בגלל האיסור שיהיה בית דין שקול.

²⁹ החיוב לדון בשלושה מופיע מיד בפתיחת המשנה – "דיני ממונות בשלושה" לפני שמופעים גזלות וחבלות, נזק וחצי נזק וכו'.

³⁰ בבלי סנהדרין, ג ע"ב.

בתחילה מציעה הגמרא שבסיס המחלוקת הוא האם 'דורשים תחילות' או לא. לכאורה הצעה די פשוטה, מכיוון שרבי יונתן אומר בפרוש שאי אפשר ללמוד מהאזכור הראשון של המילה "א-להים" כי 'אין דורשים תחילות'.

באופן מפתיע, הגמרא דוחה את ההצעה הזו וקובעת "לא, דכולי עלמא אין דורשים תחילות" ומיד מסבירה מה יאמר רבי יאשיה כדי להסביר מדוע הוא דווקא כן דורש תחילות במקרה זה – התורה הייתה יכולה לכתוב שופט, ומכיוון שנכתב דווקא 'אלוהים' – לומדים מכך למניין הדיינים³¹. את רבי יונתן פוטרת הגמרא מסברא זו בעזרת תשובה תמוהה – "לישנא דעלמא נקט"³², ולפיכך אין ללמוד מכך למניין הדיינים. הגמרא מוסיפה (בשם רבי יונתן) דוגמא תמוהה עוד יותר לכך שזהו לשון העולם: "כדאמרי אינשי, מאן דאית ליה דינא, ליקרב לגבי דינא"³³, הקשר לפסוק נמצא במילה 'ליקרב' שנמצאת גם בפסוק "ונקרב בעל הבית וכו'", אבל כפי שניתן לראות באופן ברור, אנשים לא אומרים "א-לוהים" כאשר הם מדברים על דין, ולא ברור כיצד הפתגם שאומרים האנשים מראה שזה לשון העולם (המילה 'א-להים' ביחס לדיין). יותר מכך, נראה שאפשר היה לחזק בעזרת משפט זה את פרשנות הגמרא לדעת רבי יאשיה.

לאחר שהגמרא 'פתרה' את הדיון בשורש המחלוקת של רבי יאשיה ורבי יונתן, היא שואלת האם רבי יאשיה אינו סובר שעקרון 'בית דין נוטה' קיים. את השאלה היא מחזקת באמצעות ברייתא בשם רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, שמסקנתה: "התורה אמרה עשה לך בית דין נוטה". לכאורה, לא ברור על סמך מה הגמרא מסיקה שרבי יאשיה אינו סובר 'בית דין נוטה'; הרי כל שעשה רבי יאשיה הוא ללמוד את החיוב בשלושה דיינים באופן אחר, ומבלי להזדקק לעקרון זה. אבל מה שמאפשר לגמרא לשאול שאלה זו הוא המהלך הקודם, בו הגמרא וויתרה על המונח "אין דורשים תחילות" כשורש המחלוקת, וממילא האופציה השנייה שעולה בדבריו של רבי יונתן היא "ואין בית דין שקול" – מוסיפין עליהן עוד אחד".

הגמרא ממשיכה באותו קו ומציעה שרבי יאשיה סובר כרבי יהודה, שכבר מצינו שלדעתו יש בית דין שאינו נוטה – סנהדרין של שבעים. הגמרא מקשה: אמנם מצאנו דעה כזו (שיש בית דין שאינו נוטה) לגבי סנהדרין גדולה, אבל אין דעה כזו לגבי שאר בתי הדין. הגמרא מוסיפה להקשות מדברי רבי יהודה במקום אחר, שמהם משמע שלדעתו אכן 'אין בית דין שקול'³⁴.

³¹ כדאי לשים לב שבמהלך זה הגמרא מבליעה את ההנחה שא-להים בפסוקים אלו משמעותו שופט, שכן הנחה זו לא הכרחית במחלוקת התנאית, שכן שניהם עוסקים בדרשה ולא בפשט הפסוקים.

³² תרגום: בלשון העולם השתמש (הפסוק).

³³ תרגום: כמו שאומרים אנשים, מי שיש לו דין, שיקרב אל הדיין.

³⁴ "והתנן: סמיכת זקנים ועריפת עגלה - בשלשה, דברי רבי שמעון. רבי יהודה אומר: בחמשה. ואמרינן: מאי טעמא דרבי יהודה - (ויקרא ד) וסמכו - שנים, זקני שנים, ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד

בשלב זה הגמרא מהפכת את הסימן שאלה לסימן קריאה ואומרת, שאכן דעת רבי יאשיה (כפי שהגמרא הציגה אותה) עדיפה על דעת רבי יהודה, מכיוון שהוא עקבי ובכל בתי הדין הוא סובר שאין חיוב לבית דין נוטה.

אם כן, בשלב הראשון הגמרא הסירה מדברי רבי יונתן את העיקרון של 'אין דורשים תחילות' כעיקרון מרכזי למחלוקת, ובשלב השני העצימה את הרעיון (הלכאורה משני בדברי רבי יונתן) של 'אין בית דין שקול' והעמידה את רבי יאשיה כאנטי-תזה גמורה לסברה זו (על אף שגם הוא מחייב שלושה דיינים, כלומר בית דין שאינו שקול, אבל הגמרא 'מתעלמת' מכך). לבסוף, בחלק האחרון, שואלת הגמרא: אם כן, מה לומד רבי יאשיה מהפסוק "לנטת אחרי רבים להטות"? עונה הגמרא, שהוא מחייב עקרון זה בדיני נפשות. אם כן, כיצד יתייחס למשנה שכותבת בפירוש שבדיני ממונות מכריעים על פי רוב? אופציה אחת תהיה שרבי יאשיה חולק על משנה זו. אבל באופן מפתיע, הגמרא מציעה שייתכן ורבי יאשיה אינו חולק על משנה זו, ולבסוף, להלכה, הוא לומד בקל וחומר מדיני נפשות לדיני ממונות, שגם בהם יש חיוב לפסוק לפי הרוב³⁵.

קריאתה של הגמרא את מחלוקת רבי יאשיה ורבי יונתן היא 'א-לוגוצנטרית' (שאינה מתמקדת בלוגוס, בעקרון ובהגיון המרכזי), מכיוון שהיא דוחה את אמירתו המפורשת של רבי יונתן, ביחס לבסיס המחלוקת שלו עם רבי יאשיה, ש'אין דורשים תחילות', ומתמקדת באמירה הנראית שולית יותר ש'אין בית דין שקול'. ביחס לאמירה האחרונה הגמרא מבססת את דעתו של רבי יאשיה כקוטבית לה, כלומר ככזה שכלל לא סובר ש'אין בית דין שקול'.

נראה שעל אף ה'חריקות' במהלך הגמרא, היא מחדדת יסוד משמעותי במחלוקת התנאים, והוא מקומו של א-להים בבית הדין. לו היינו נשאר עם שאלת 'אין דורשים תחילות' כבסיס המחלוקת, אזי מחלוקת זו הייתה נשארת מחלוקת שעוסקת בשאלת אופן הדרשה של הפסוקים, ולא בעקרון משפטי. למעשה, בכל אחד מהחלקים של מהלך הגמרא, בוצעה פעולה פרשנית שהעמידה את העקרונות שעליהם חולקים התנאים.

בחלק הראשון, העמידה הגמרא את המחלוקת על שאלת א-להים מול שופט/דיין. בפיו של רבי יאשיה שמה הגמרא את הטענה שדווקא השימוש בפסוק במילה 'א-להים' ולא במילה 'שופט' מאפשר לדרוש אותו, כלומר, הדרשה לא-להים ולא לסתם שופט, היא זו המחייבת שלושה דיינים ולפיכך אלו נדרשים להיות מייצגיו של האל, ולא סתם שופטים. ואילו בפיו של רבי יונתן שמה הגמרא את הטיעון שהמילה א-להים בפסוק אינה באה לומר דבר מיוחד והיא ממש כמו שאומרים אנשים, שיש ללכת אל הדיין. כלומר רבי

אחד, הרי כאן חמשה" בבלי סנהדרין ג ע"ב.

³⁵ "ומה דיני נפשות דחמירי, אמר רחמנא: זיל בתר רובא, דיני ממונות – לא כל שכן?" מעניין שהקב"ה ממשיך 'ללוות' את רבי יאשיה גם בפסיקתו (אמר רחמנא) ולא רק בדרשה.

יונתן, כפי שהוא מוצג בגמרא, בוחר להתעלם (באופן די בולט) מן הנוכחות של המילה א-להים בפסוק, ומתמקד בתנועת ההתקרבות אל הדיין. הוא מציג אופק הפוך לאופק שהציג רבי יאשיה; אופק של דין אנושי, שהעיקרון המנחה בו אינו הנוכחות הא-להית, אלא דווקא התנועה האנושית של "ונקרב בעל הבית", הפנייה לשופט כאשר מתגלע דין. יש לשים לב שדווקא ההכרעות התמוהות לכאורה של הגמרא ("לכולי עלמא אין דורשים תחילות", "לישנא דעלמא נקט") הן אלו שמאפשרות את עיצוב תפיסותיהם של התנאים, ודווקא היותן הכרעות 'חורקות' מבליט את האופקים שבאה הגמרא להציע בדברי התנאים.

באותו אופן מתבאר גם החלק השני בגמרא. לאור הנאמר לעיל, נראה מתאים להצמיד לרבי יונתן את העיקרון ש'אין בית דין שקול': היותה של המערכת המשפטית אנושית, דורש לעצב אותה באופן כזה שיאפשר הכרעות במקרה של ספק, שהוא חלק אינטגרלי מהאנושיות. לעומתו, מציבה הגמרא את רבי יאשיה, שדורש מהדין להיות דינו של א-להים, ועל כן אין בו מקום לספק ואין לו צורך כלל בבית דין נוטה.

בחלק השלישי והאחרון בסוגיה, הגמרא כביכול מרככת מעט את דעתו של רבי יאשיה, ומחזירה בסופו של דבר, בפסיקה ההלכתית (המשנה שמולה הגמרא מעמתת את רבי יאשיה), את עקרון ההכרעה על פי רוב.

אם כן, ברמה ההלכתית לא נבעה שום מסקנה ממחלוקת זו, כלומר, שני התנאים מסכימים, בסופו של דבר, שיש חיוב בשלושה דיינים, ושמכריעים על פי רוב. אבל ברקע נשארו שתי קריאות שאמורות ללוות את המשפט: הראשונה היא הקריאה שעל הדיין להיות כא-להים, לחתור לצדק במובנו הרחב ביותר, הא-להי ביותר, האינסופי ביותר. ואילו הקריאה השנייה היא להכריע על אף הספק, לפסוק מה הדין, לממש את הצדק הא-להי כחוק. כמו כן, מופיעה קריאה לאדם לפנות אל מערכת המשפט, לא להשאיר את הדין בצורתו הלא פתורה, המסופקת, ולתת אמון בחוק ובדבריהם של האנשים: "מאן דאית ליה דינה ליקרב לגבי דיינא", ודווקא כך יתגלה הצדק הא-להי: "ונקרב בעל הבית אל הא-להים".

שתי קריאות סותרות אלו, הצדק המוחלט אל מול הדרישה להכרעה, לחוק, עולות בתיאוריו של ז'אק דרידה³⁶ את האפוריה³⁷ האימננטית שבשיפוט.

כדי שהחלטה של שופט, למשל, תהיה צודקת, עליה לא רק לציית לתקנה משפטית או לחוק כללי, אלא גם לקבל אותם, לאשר אותם, לאשר את ערכם, באמצעות אקט של פרשנות מכוננת מחדש, ממשי כאילו החוק לא היה קיים קודם לכן, כאילו השופט המציא אותו בכוחות עצמו בכל מקרה ומקרה. כל יישום של צדק כחוק לא יוכל להיות צודק אלא אם הוא "שיפוט מן ההתחלה"... בקצרה, כדי שהכרעה תהיה צודקת ואחראית, צריך שברגע המסוים שלה, אם קיים רגע כזה, היא תהיה בה בעת מפוקחת וללא פיקוח, תשמר את החוק וגם תהרוס או תשהה אותו מספיק כדי שיהיה עליה להמציא אותו מחדש לפחות מתוך אשרור או אישור חדש וחופשי מבחינת העיקרון שלו. כל מקרה הוא אחר, כל הכרעה היא אחרת ודורשת פרשנות ייחודית לחלוטין, כזו ששום כלל קיים ומקודד אינו יכול ואינו צריך להבטיח כלל וכלל³⁸.

דרידה מצביע על הפער המובנה שבין הכלל, דבר הא-להים, והאירוע הייחודי – הסיטואציה הספציפית שאליה נקלע בעל הבית. מתוך פער זה עולה דמותו של השופט כא-להים וכאדם בו זמנית. כא-להים, מכיוון שההכרעה הפרשנית שלו בדבר ההתאמה בין הכלל למקרה הפרטיקולרי היא חופשית וחסרת כל בסיס קודם, היא המצאת החוק מחדש – והרי זהו מעשה א-להי מובהק. וכאדם, שכן למרות זאת הוא מחויב לעמוד כל הזמן, ככל אדם, תחת פיקוח החוק הכללי, הצדק הא-להי, ולעמוד כאדם אל מול שני האנשים והסיטואציה הייחודית שלהם.

ד. סדק הלכתי, מחלוקת רבי וחכמים

בתחילת הסוגיה הרביעית מובאת מחלוקת תנאית בין רבי וחכמים ביחס למספר הדיינים הנדרשים על מנת שניתן יהיה לדון בדיני ממונות. זו המחלוקת ההלכתית הראשונה

³⁶ ז'אק דרידה, (15 ביולי 1930 – 9 באוקטובר 2004) היה פילוסוף צרפתי ממוצא יהודי אלג'יראי, אבי זרם הדקונסטרוקציה, שמשנתו מהווה את המסד הפילוסופי העיקרי של זרם זה, והוא שטבע את המונח עצמו. לביקורתו על יסודות החשיבה שמכוננים את הפילוסופיה המערבית, על טיבה של השפה, הכתיבה ודרכי המשמעות הפועלים בה ודרכה, נודעה השפעה רבה, והיא עוררה מחלוקת חריפה בקרב האינטלקטואלים בסוף המאה ה-20.

³⁷ (מיוונית ἀπορία, *aporía*) מבוי סתום, קושי במעבר. בפילוסופיה משמש כדי לתאר חידה פילוסופית או מצב של פליאה, וברטוריקה כביטוי שימושי של ספק. בהגותו של דרידה מושג זה משמש כדי להצביע על הנקודה שבה טקסט (או רעיון) מערער על המבנה הרטורי שלו עצמו ומפרק אותו.

³⁸ ז'אק דרידה, תוקף החוק עמ' 81

בגמרא במסכת סנהדרין (מלבד הנפקא מינה השולית לכאורה שמובאת בסוף הסוגיה הראשונה לגבי שניים שדנו). עד כה היה ברור, בדברי המשנה ובגמרא, שדיני ממונות נידונים בשלושה דיינים. כיצד מתפקדת מחלוקת זו ביחס לסוגיות שלמדנו?

תנו רבנן: דיני ממונות בשלושה, רבי אומר: בחמשה, כדי שיגמר הדין בשלושה³⁹.

רבי מסביר את הטעם לפסיקתו החריגה בכך שהדין צריך להיגמר בשלושה דיינים. לפיכך, יש צורך להתחיל אותו בחמישה דיינים (כדי שבזמן ההכרעה יהיה רוב של שלושה). הגמרא שואלת – האם במקרה שידונו שלושה לא ייגמר הדין בשניים? כלומר, הגמרא מניחה בעצם השאלה שהמניע של רבי הוא עניין האפשרות להכרעה עפ"י רוב, ואם כן הרי אפשר להכריע גם בשניים מתוך שלושה, ומדוע יש צורך בחמישה? שאלה זו תמוהה לכאורה, שהרי רבי אומר בפירוש שיש צורך שבגמר הדין יהיו שלושה, אך נראה שמטרת הגמרא להדגיש את עקרון ההכרעה על פי רוב בדבריו של רבי. בכל מקרה, הגמרא עונה על שאלתה ומסבירה שרבי התכוון לומר "מפני שגמר הדין בשלושה". במילים אחרות, הגמרא מנסה להדגיש שהצורך בשלושה אינו תוצר של הצורך להכריע את הדין, אלא להפך – ישנו עקרון קודם, שקובע שגמר דין נעשה בשלושה דיינים, ומכיוון שאנו נדרשים להכרעה יש צורך בחמישה דיינים. ואז מסבירה הגמרא את הבסיס לעקרון זה – אותם שלושה אזכורים של המילה 'א-להים' שמופיעים בפסוקים, כלומר, החיוב לשלושה דיינים שלמדנו בסוגיה הקודמת הוא חיוב לגמר הדין, ולא לתחילתו.

על רקע הסוגיה הקודמת, נראה שדעתו של רבי היא הופעה הלכתית של דעת רבי יאשיה כפי שהוצגה בסוגיה הקודמת. אל שלושת הדיינים שרבי למד מהפסוק הוצמדה דעתו של רבי יאשיה (או יותר נכון, אי הבעת דעתו בנושא) שאין צורך בבית דין נוטה. כלומר, שלושת הדיינים הללו לא נועדו על מנת שתהיה יכולת הכרעה, אלא הם ייצוג של שלושת ה"א-להים" המופיעים בפסוק; הצורך בהכרעה הוא תוצר מאוחר יותר, שנלמד מדיני נפשות. אם כן, נראה שרבי מאמץ את תפיסתו העקרונית של רבי יאשיה בדבר מספר הדיינים אבל מוסיף לה, כחלק עודף, את העקרון של הכרעה על פי רוב. לפיכך, לדעתו, יש צורך בחמישה דיינים, על מנת שבסוף הדין יישארו שלושה דיינים בגמר הדין, שהם מייצגיו של א-להים⁴⁰.

עד כה, כל המחלוקות הפרשניות נשארו מתחת לפני השטח, כאשר הפסיקה ההלכתית נשארה כמעט זהה. כאן לראשונה נפער סדק בפסיקה, ועולה אופציה הלכתית שלפיה מספר הדיינים אינו שלושה – כנראה בהסתמך על דעתו של רבי יאשיה.

³⁹ בבלי סנהדרין, דף ג ע"ב, ציטוט מהתוספתא במסכת סנהדרין א, א.

⁴⁰ מעניין לחשוב על האופציה שעולה, אם נחזור לפשט דברי רבי יאשיה, ששלושת ה"א-להים" אינם מסכימים על פסק הדין.

רבי אבהו תוקף את דעתו של רבי ומראה שכאשר מעתיקים עיקרון זה לסנהדרין הגדולה, הסברא הופכת ללא סבירה – שהרי קשה לטעון שסנהדרין תצטרך 141 דיינים כדי שייגמר הדין ב-71, וכן לגבי סנהדרין קטנה.

הגמרא מנסה 'להציל' את סברת רבי בטענה שבסנהדרין ניתן ללמוד מהמקור המקראי שהמספר הנדרש הוא מתחילת הדין – "אספה לי" משעת אסיפה, ו"ושפטו העדה" משעת שפיטה. ומיד מחזירה הגמרא את הקושיה למקומה (ובכך דוחה את סברת רבי): גם בפסוק "ונקרב בעל הבית אל הא-להים" מספר הדיינים (א-להים) הוא משעת קריבה.

בשלב זה מציעה הגמרא מקור אלטרנטיבי לדעת רבי. רבי סובר, טוענת הגמרא, שבכל פעם שנכתב 'א-להים' הכוונה היא לשני דיינים, שהרי המילה "ירשיעון" מלמדת על לשון רבים, ולכן גם המילה א-להים בפסוקים אלו משמשת בלשון רבים. אם כן, יש לנו ארבעה דיינים (את הפעם הראשונה לא מונים, הגמרא לא מסבירה מדוע, אבל מסתבר שזה בגלל שאין דורשים תחילות כפי שמסביר רש"י) ואין בית דין שקול, לפיכך יש צורך בחמישה דיינים.

אם אמנם קראנו את הגמרא באופן צמוד הרי שהיא קראה את דעתו של רבי לאור הסוגיה הקודמת והפכה את סברתו על פניה, בעוד רבי כותב במפורש שלדעתו צריך שייגמר הדין בשלושה ולכן יש צורך בחמישה דיינים, כנראה בהסתמך על דעתו של רבי יאשיה שיש חיוב לשלושה דיינים מהפסוקים ומעיקר הדין (לפי האופן שבו ניתחה הגמרא את דבריו), אין עניין של בית דין נוטה והכרעה על פי רוב בשלושה אלו. אם כן, אחרי דחיית סברא זו על ידי רבי אבהו, הגמרא מסבירה את דעת רבי באופן הפוך, בדומה לדעת רבי יונתן: מלבד הפעם הראשונה, שאין לומדים ממנה מכיוון שאין דורשים תחילות, (עקרון שכבר בסוגיה הקודמת הגמרא מסתמכת עליו ובו זמנית דוחקת אותו לשוליים) מכל אזכור של המילה 'א-להים' לומדים חיוב בשני דיינים, ולכן יש ארבעה דיינים, אך אין ב"ד שקול – ולכן מוסיפים עוד דיון. השינוי היחיד (ואולי הקריטי) בין דעת רבי כפי שהיא מוצגת כאן, לבין דעת רבי יונתן הוא האם לומדים מהמילה 'א-להים' דיון אחד או שניים, האם 'א-להים' נדרש בלשון יחיד או בלשון רבים.

אם כן, לכאורה נראה היה שבפעם הראשונה בגמרא שינוי בדרשה הוביל גם לשינוי הלכתי. מה שמפתיע הוא שהגמרא, במקום לדחות את פסיקתו של רבי, הפכה את המקור לפסיקה שלו ובכך בעצם הפכה את הדיון העקרוני ללא רלוונטי ברמה ההלכתית שהרי כל פסיקה הלכתית יכולה להיות מותאמת לכל דעה דרשנית.

עם זאת, נראה שעולה בגמרא אופציה חדשה. אם עד כה דימינו את האופק של ראיית הדיין כא-להים כאופק של פסיקה חד משמעית וצדק מוחלט, הרי שכאן מצביעה הגמרא על כך שהמילה א-להים עצמה, בהקשר זה, מתייחסת לריבוי, לשניים. את ה-אלהים לא יכול לייצג דיון אחד, אלא לכל הפחות שניים. חוסר היכולת להכריע לא מגיע בעקבות

סופיותו של הדיין האנושי וחוסר היכולת לדעת מהי 'האמת', אלא נמצא כבר בשלב הייצוג של הצדק, של השופט כא-ל; המילה 'א-להים' בעצמה מסמנת שניים, בהקשר זה. ההבחנה הבינארית של חייב/זכאי היא זו שמייצרת את חוסר היכולת להכריע. החוק חייב להיות בינארי ולכן ייצוגו של האל חייב להתפצל לשני צדי ההבחנה, ולהיות מיוצג כריבוי. במילים אחרות, הופעתו של הא-ל כריבוי מצביעה בהכרח על חוסר היכולת להכריע את הדין, בין אם זה בגלל טיעונים מטא-אתיים (כדוגמת חוסר היכולת לשפוט פושע בעקבות מצבו הסוציו-אקונומי או הנפשי) ובין אם זה בגלל ריבוי פרשני (חוסר היכולת להתאים בין חוק לבין מקרה ייחודי). כל אלו נמצאים כבר בשם 'א-להים', שאמנם מצביע על האחד אבל משתמש בלשון רבים. הבלבול רבים/יחיד בשם א-להים הוא המסמן המובהק של חוסר היכולת האימננטי להכריע. חוסר יכולת שמכריח להביא דיין נוסף, שאינו נלמד מהמילה 'א-להים', ושיכריע. כלומר, בית דין של א-להים הוא בית דין שקול באופן אימננטי (גם לו היינו דורשים תחילות היינו נשארים במספר זוגי), בעיני הא-להים כל אדם הוא תמיד גם זכאי וגם חייב, וגם לא זה ולא זה.

כפי שכבר רמזנו, רעיון דומה עולה באופן מפתיע גם מהכיוון ההפוך – אם לבסוף דעת רבי היא הרחבה של דעת רבי יונתן (באופן שבו הבליטה הגמרא את העיקרון של ההכרעה בדבריו הרי שסימנה אותו ככזה), אזי ניתן לקרוא את חכמים כתואמים לדעת רבי יאשיה. כלומר, שלושת הדיינים שהם דורשים הם ייצוג א-להים, אך עם זאת ברור שייתכן מצב שבו שלושה דיינים אלו לא יסכימו, כלומר הייצוג של א-להים שוב לא יהיה חד משמעי, גם אם בר הכרעה.

ה. המעגליות של המקור והפסיקה – סוגיית אם למסורת ואם למקרא

הסוגיה הבאה עוסקת בנושא רחב, שדיונים בו מופיעים בעוד מספר פעמים בש"ס. חלק מהראשונים עסקו ביחסים בין כל הסוגיות הללו⁴¹ וקצרה היריעה מלעסוק בכל הדיון בהרחבה. ננסה לראות מה מקומה של סוגיה זו ביחס לסוגיות האחרות שבהן אנו עוסקים והתמונה שהן מרכיבות.

ניתן לחלק את הסוגיה לשלושה חלקים, שניים מקבילים ומהלך נוסף.

בחלק הראשון מצטטת הגמרא מימרא של רבי יצחק בר יוסף בשם רבי יוחנן, המונה תנאים שסוברים שיש אם למקרא⁴². לאחר מכן מפרטת הגמרא דוגמה או מקור לכך שכל

⁴¹ ראה תוספות על סוגייתנו ועל הסוגיות המקבילות שהוא מזכיר.

⁴² באופן פשוט נראה שהמושג 'אם למקרא' אומר שכאשר דורשים פסוק יש להתייחס בדרשה ובפסיקה לאופן שבו קוראים את המילים בפסוק. המושג המקביל לו – אם למסורת – אומר שיש להתייחס (גם?) לאופן שבו המילה כתובה. לפיכך, השאלה עולה בעיקר במקרה שבו יכול להיות פער בין המילה הכתובה לאופן שבו קוראים אותה (כתיב מלא/חסר, ניקוד שונה וכד').

אחד מהם אכן סובר שיש אם למקרא, ואת דעתו של החולק עליו במקרה זה (הסובר שיש אם למסורת). לאחר הפירוט הזה, מציגה הגמרא את קושייתו של רב אחא בר יעקב המוכיחה שלדעת כולם יש אם למקרא – מהפסוק: "לא תבשל גדי בחלב אמו", שלדעת כולם עוסק ב-חֶלֶב כפי שקוראים אותו.

בחלק השני הגמרא מקבלת את דעתו, וקובעת: "אלא לכולי עלמא יש אם למקרא". הגמרא מפרשת מחדש את כל התנאים שהוזכרו כחולקים על הטענה כי יש אם למקרא, ומראה שגם לדעתם יש אם למקרא, ואילו שורש המחלוקת שהוצגו אינו קשור למחלוקת עקרונית של אם למסורת/אם למקרא אלא למחלוקת פרשנית לוקליות.

במהלך האחרון הגמרא מציגה משנה שממנה משמע שרבי ישמעאל אכן סובר שיש אם למסורת, ולא אם למקרא, והגמרא חוזרת בה מקביעתה שאין מחלוקת בעניין זה. הגמרא מציעה שהמחלוקת היא רק במקרה שיש הבדל בין המקרא למסורת, אבל כשאין הבדל אזי אין מחלוקת. גם אופציה זו נדחתה, והגמרא מוכיחה מדברי יוחנן בן דהבאי שגם כאשר המילה כתובה באופן זהה לקריאתה – יש 'אם למסורת', כלומר, ניתן לקרוא אותה אחרת ולדרוש קריאה זו. לבסוף מביאה הגמרא את תשובת רב אחא בריה דרב איקא לקושיית רב אחא בר יעקב שהזכרנו: לפי תשובתו של רב אחא בריה דרב איקא דווקא במקרה של חלב אין אם למסורת, בגלל שכתוב "לא תבשל" ובישול יש רק בחֶלֶב (milk) ולא בחֶלֶב (fat).

אם 'ננפה' את החלקים הסתמאיים של הגמרא⁴³, נקבל את הסוגיה האמוראית הבאה:

אמר רבי יצחק בר (יוסי) יוסף אמר רבי יוחנן: רבי, ורבי יהודה בן רועץ,
ובית שמאי, ורבי שמעון, ורבי עקיבא, כולהו סבירא להו: יש אם
למקרא.

מתקיף לה רב אחא בר יעקב: מי איכא דלית ליה יש אם למקרא?
והתניא (שמות כג): "בחלב אמו" יכול בחלב, אמרת: יש אם למקרא.
אמר רב אחא בריה דרב איקא: אמר קרא (שמות כג) "לא תבשל גדי",
דרך בישול אסרה תורה⁴⁴.

רב אחא בריה דרב איקא היה אחיינו של רב אחא בר יעקב והם גרו ביחד, לכן ייתכן מאוד שהדיון המקורי התקיים ונסגר בין שניהם. מכאן סביר להניח שכל מהלך פירוט המחלוקת, ולאחר מכן ההעמדה שלהם מחדש ככאלה שאינן חולקות באם למסורת/אם

⁴³ לצורך העניין נראה את פירוט דעות התנאים כתוספת סתמאית, מכיוון שהדיון יכול להתקיים גם בלעדיו.

⁴⁴ בבלי סנהדרין, דף ד ע"א.

למקרא, הוא תוספת מאוחרת. אם כן, מדוע נערכה הסוגיה דווקא באופן הזה, מה התוספות הסתמיות מוסיפות למהלך הסוגיה?

לפני שנעסוק בשאלה זו, ננסה להבין במה עוסקת המחלוקת בדבר אם למסורת/אם למקרא.

ניתן לראות את המחלוקת כשאלה ביחס לקדוש – מהו הקדוש, מהי התורה? האם זהו הטקסט עצמו כפי שהוא כתוב על דקדוקי אותיותיו, או מה שהוא אומר, האופן שבו הוא נקרא. ניתן להציג את השאלה גם באופן אחר – איפה נמצא המובן, המשמעות? בצורת הקריאה, המובנת בד"כ, או דווקא באותיות ובכתב שלפעמים יש בהם חריגות.

אם כן, במקומות שבהם יש הבדל בין הקריאה לבין הכתב, ניתן יהיה לשאול מדוע יש לתת עדיפות פרשנית – דרשנית והלכתית – לאחד מן הצדדים, הכתב או צליל הקריאה.

לכאורה, המובן הישיר, האינטואיטיבי, נמצא באופן הקריאה – בצליל. המשמעות של המילה מופיעה בד"כ באופן שבו קוראים אותה (לדוגמה, כשאנו קוראים את המילה "קרנת", המשמעות של המילה היא צורת הרבים של קרן, כמה קרנות, למרות שהיא נכתבת בכתיב חסר). התפיסה של אם למסורת מציעה שמובנה של התורה הוא דווקא הטקסטואליות שלפעמים קצת חורגת מהמובן המתבטא בצליל.

נתייחס לעריכה הסתמאית בהקשר הנ"ל. כפי שראינו, בשלב הראשון, הסתמא מפרטת את המקרים שבהם באות לידי ביטוי דעותיהם של הסוברים כי יש אם למקרא, ושל החולקים עליהם הסוברים כי יש אם למסורת. לאחר קושייתו של רב אחא בר יעקב היא 'משנה כיוון', ומציגה את כל המחלוקות לאור המסקנה ש"אלא דכולי עלמא יש אם למקרא". למעשה, הגמרא לוקחת סדרה של מחלוקות שהועמדו על ההבחנה אם למסורת/אם למקרא, והחליפה את המקורות של כל המחלוקות במקורות לוקליים, כלומר שאינם קשורים להבחנה פרשנית כללית אלא לפרשנות ספציפית במקרה הנידון.

המהלך שעושה הסתמא בהרחבתה את הדיון האמוראי, מציג את כל המקורות של המחלוקות בסוגיה זו כהפיכים; שורש המחלוקת הוא הפיך, אפשר להציג אותה כעקרונית ואפשר להציג אותה כלוקלית ובחזרה. המהלך שעושה הסתמא מפתיע עוד יותר כאשר קוראים אותו בהקשר הרחב של הסוגיות שלמדנו, שכן השאלות המרכזיות שהסוגיות עסוקות בהן הן שאלות המקור, כמו – מה מקור התוקף הניתן לדיינים? על אילו מקורות וסברות יש להסתמך כשקובעים את מספר הדיינים וזהותם?

מה קורה למחלוקת הלכתית כשמתברר שהבסיס שלה הוא הפיך ומעגלי? ניתן להציע שהוויתור או ההצגה של מחלוקת הלכתית כבעלת מקורות ושורשים הפיכים מעבירה

אותנו מנקודת מבט דיאכרונית לנקודת מבט סינכרונית⁴⁵. כלומר, ממבט כרונולוגי השואל מאיפה זה נובע, למבט רוחבי השואל מה יש לי עכשיו, מה המצב הנתון. אין זה אומר שמוותרים על המקור, אלא שהוא נוכח כחלק מרשת ההקשרים של המצב הנתון, ולכן הקשר בינו לבין המחלוקת ההלכתית הוא רב כיווני. במילים אחרות, כאשר כל המקורות והמחלוקות ההלכתיות נתפסות כחלק מהמארג של המצב הנתון – היחסים ביניהם ברי החלפה. ניתן ליצור קשר בין כל מחלוקת לכל 'מקור' מכיוון שהמקור לא נמצא על רצף היסטורי של מקור – לימוד – פסיקה הלכתית, אלא על מרחב נתון מרובה קשרים.

בשלב הבא של הסוגיה, מוצגת מחלוקת בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל כהוכחה לכך שאכן קיימת מחלוקת בין אם למסורת ואם למקרא. כדאי לשים לב שמחלוקת זו אינה מבוססת על ההבחנה אם למסורת / אם למקרא בצורה שהכרנו עד כה, שהרי דעתו של רבי עקיבא במחלוקת זו (בשונה מהמחלוקות הקודמות שהוצגו בסוגיה) אינה מבוססת על צורת הקריאה של המילה ביחס הפוך לצורת הכתיבה שלה. הוא איננו סובר שיש צורך בשש פרשיות משום שהמילה 'טפת' היא מילה בצורת רבים, כפי שראינו באופן דומה במחלוקות הקודמות שהוצגו, אלא פונה לכיוון פרשני אחר של חלוקת המילה ותרגומה לשפות אחרות. בשלב הזה לא רק שההבחנה אם למסורת / אם למקרא מתגלה כהפיכה, אלא שגם שיטות פרשניות אחרות נמצאות על אותו רצף. בנוסף, לא רק שהמקורות הם מעגליים אלא גם יחסי המקור והפסיקה מתגלים כהפכים, שהרי במחלוקת זו ברור לכולם שהמסקנה צריכה להיות ארבע פרשיות⁴⁶ והשאלה היא רק באיזה אופן יש ללמוד את זה מהפסוקים. אם כן, מהו המקור ומהי המסקנה כאן? האם המקור הוא הפסוק והדרשה הנלמדת ממנו, והמסקנה היא ההלכה שבתפילין ישנן ארבע פרשיות, או שמא, כפי שנראה מדברי התנאים במחלוקת זו, להפך.

לאחר מכן, הגמרא מנסה לכאורה להסדיר שוב את מערכת היחסים בין המקור והמסקנה. היא טוענת שיש מקרים שבהם המקור ברור, יש מקרים שבהם אפשר לומר שלכולי עלמא

⁴⁵ הבלשן פרדינן דה סוסיר הציע את המושגים הללו כדי להבחין בין שני סוגי בלשנות. בלשנות דיאכרונית היא בלשנות הועסקת בתהליכים ההתפתחותיים של הלשון, בהיסטוריה של השפה. הבלשנות הסינכרונית, לעומת זאת, עוסקת "ביחסים הלוגיים והפסיכולוגיים הקושרים ביניהם ביטויים הקיימים יחד ויוצרים מערכת, כפי שהם נתפסים על ידי אותה תודעה קיבוצית" (קורס בבלשנות כללית, פרדינן דה סוסיר) כלומר, באופן שבו מתפקדת המערכת של השפה במצב נתון. אני משתמש במושגים אלו במאמר באופן שאלו לא זהה לחלוטין לאופן שבו הם משמשים בתחום הבלשנות.

⁴⁶ יש לשים לב שרבי עקיבא בדבריו לא מנסה להציג את הדרך שבה הוא דורש את הפסוק וממנה הוא מגיע למסקנה ההלכתית, אלא קובע – לא צריכא (אין צורך בדרשה זו), שהרי יש דרך אחרת להגיע למספר ארבע, ברור לו שהמסקנה היא ארבע (פרשיות בתפילין). השאלה היא רק באיזה אופן מגיעים למסקנה זו.

יש אם למקרא, מעין מאבק מאסף לצורת החשיבה הכרונולוגית, ויש מקרים שבהם יש מקור, והוא הגורם לסיבה ההלכתית. גם אופציה זו נדחת – דברי יוחנן בן דהבאי מראים שגם במקרים שבהם יש זהות בין צורת הכתיבה לצורת הקריאה, ניתן לקרוא אחרת והאופציה האחרת משמשת לדרשה.

הפתרון של רב אחא בריה דרב איקא מהווה סגירה למערכת החשיבה הסינכרונית. הוא איננו שואל כבר מה אומר הפסוק בהקשרו המקורי, כלומר באילו אופנים היה ניתן לקרוא את המילה 'חלב', והאם נבין אותה כפי צורת הקריאה המקובלת שלה. רב אחא מציע לחשוב על היחסים בין חלקי הפסוק בתוך ההקשר הנוכחי: בפסוק כתוב 'בישול', ובמצב הנתון הנוכחי – 'דרך הבישול' היא בחלב (milk) ולא בחלב (fat). זאת מכיוון שבחלב, כפי שמסביר רש"י, מטגנים ולא מבשלים. למעשה, לא ניתן לטעון את הטעון הזה מנקודת מבט דיאכרונית, מכיוון שהתורה לא הכירה את המילה טיגון – זו מילה ארמית שהגיעה מיוונית, אבל כעת אין זה משנה, כי משמעות הפסוק נקראת בתוך הקשר השפה הנוכחי.

כפי שנראה בסוגיה הבאה, סוגיה זו היא נקודת מפנה ברצף הסוגיות. בעוד הסוגיות הקודמות עסקו בשאלת המקור, גם אם טרחו שוב ושוב לפרק אותו ולהציע לו חלופות, הרי שבשלב זה ההפיכות המוקצנת (והמעגלית) ביטלה את המקור כמקור כרונולוגי והציבה אותו על אותו רצף מרחבי של המקורות האחרים ושל הפסיקות ההלכתיות.

ו. רשות – מרחב או סמכות, סוגיית מומחה דן יחידי

הסוגיה פותחת במימרא תנאית: "דיני ממונות בשלושה, ואם היה מומחה לרבים דן אפילו יחידי".

מימרא זו פותחת שרשרת דיונים העוסקים באפשרות של דיין לדון יחידי, הסוגיה מתחילה בעיסוק בקריטריונים שבמסגרתם מותר לדיין לדון יחידי, עוברת לדיון ביחס למרחב שבו תקפה הרשות הניתנת לדון יחידי (ארץ ישראל / בבל) ומסיימת בניחות של אופי הרשות הניתנת והסיבות שבגללן היא ניתנת או לא ניתנת.

מעניין לראות שבסוגיה זו נעדרים כמעט לחלוטין מקורות מקראיים, בניגוד לכל הסוגיות הקודמות שבהם הלימוד מהפסוקים היה אחד המרכיבים המרכזיים בסוגיה. כפי שנראה, ייתכן וגם מקורות תנאיים נעדרים מסוגיה זו.

שני המקורות התנאיים לכאורה המופיעים בסוגיה זו הם:

א. ברייתת הפתיחה (מצוטטת לעיל).

ב. מדרש שעוסק ביחס בין ראשי הגלויות בבבל לבין חכמי בית הלל.

הברייטא המובאת בפתיחת הסוגיה אינה מופיעה בשום מקור תנאי או ארץ ישראלי כלשהו המוכר לנו. אמנם, נוסף לסוגיה שלנו הברייטא מופיעה גם בבבלי במסכת ראש השנה, כלומר הברייטא הייתה מוכרת לחכמי בבל, אבל לא מופיעה אצל התנאים ואמוראי ארץ ישראל, על אף שבירושלמי כן מצינו שהיה מינוי לדון יחידי. עם זאת, ישנם מקורות תנאיים שניתן להסיק מהם שקיימת אופציה לדון יחידי, להלן כמה מהם:

א. ר' יהודה אומ' אין יחידי דן אמרו לו אין לנו אלא דעתך וקיבלו עליהן אין יכול לחזור בו⁴⁷.

ב. דן את הדין זיכה את הזכאי חייב את החייב אם חייב את העני מוציא ונותן לו משלו נמצא עושה צדקה עם זה ודן את זה⁴⁸.

ג. הביצוע בשלשה דברי ר' מאיר וחכמ' אומ' ביחיד⁴⁹.

אם כן, ישנם מקורות שמהם נראה שהיו קיימות סיטואציות שבהם דן דיין יחיד, אבל לא ברור אם אלו לגיטימיות מבחינה הלכתית, או מקרים שמאשררים בדיעבד. כך גם לגבי אופציית הביצוע, שאינה דין אלא סוג של תיווך כדי להגיע לפשרה. מנגד, נראה שישנם מספר מקורות שבהם מופיע איסור או דחייה של האופציה לדון יחידי, לדוגמה במסכת אבות:

הוא היה אומר אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד ואל תאמר קבלו דעתי שהן רשאים ולא אתה⁵⁰.

וריאציות נוספות של הרעיון מופיעות פעמים רבות גם במדרשים ובתלמודים. אם כן, נראה שהאופציה לדון יחידי הייתה מוכרת לתנאים ולאמוראי ארץ ישראל, אך בשום מקום לא מצינו שיש היתר מפורש לדון יחידי במקרה של מומחה לרבים. לפיכך, אפשר לטעון שמקורה של ברייתא זו הוא ככל הנראה בבלי, וניתן יהיה לכנות אותה 'ברייטא בבלי'.

המקור התנאי השני המופיע בסוגיה הוא הברייטא העוסקת ביחס בין ראשי הגלויות לבני בניו של הלל:

⁴⁷ תוספתא סנהדרין, פרק ה, הלכה א.

⁴⁸ תוספתא סנהדרין, פרק א, הלכה ד.

⁴⁹ תוספתא סנהדרין, פרק א, הלכה א.

⁵⁰ משנה אבות, פרק ד, משנה ח. נזכיר שמדובר בהנחיה מוסרית, בדומה ל-'אל תרבה שיחה עם האישה', כך שלמעשה היא עשויה להצביע על כך שהאופציה דווקא קיימת, אך יש להימנע ממנה.

דתניא: (בראשית מט) לא יסור שבט מיהודה – אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט. ומחקק מבין רגליו – אלו בני בניו של הלל, שמלמדין תורה ברבים⁵¹.

על מנת לזהות את מקורה של הברייתא כדאי להשוותה למדרש דומה העוסק בפסוק זה שמופיע בבראשית רבה (מדרש אגדה ארץ ישראלי מתקופת האמוראים):

”לא יסור שבט מיהודה”, זו סנהדרין שהוא מכה ורודה, ומחוקק מבין רגליו, אלו שני סופרי הדיינים שהיו עומדים לפנייהם אחד מימין ואחד משמאל, ”עד כי יבא שילה”, נמנו ואמרו הלל משל מי, אמר רבי לוי מגלת יוחסים מצאו בירושלים וכתיב בה הלל מדוד [...]”⁵²

כפי שניתן לראות המדרש הזה ממקם את היחסים באופן שונה מהמדרש בבלי, אמנם מדרש זה מתייחס גם הוא לייחוס של הלל לדוד, אך השבט והמחוקק אלו הסנהדרין וסופרי הדין (סנהדרין נוהגת רק בארץ ישראל).

דבר זה מצביע על כך שהמדרש המובא בבבלי הוא, ככל הנראה, ממקור בבלי, ומעלה את השאלה האם מקורו תנאי או שמא הוא וריאציה אמוראית של מדרש אחר.

על כל פנים, מקורו הבבלי של המדרש, היותו מדרש מאוחר ככל הנראה (מתוך השוואה למקורות אחרים של דרשה זו, כפי שמזהה משה בר), וכן תוכנו (שמייחס כוח 'אלים' לראש הגלות ולא סמכות דתית) – מציב אותו כחלק ממערכת המשפט של יהודי בבל, האזרחית באופייה⁵³, אך עם זאת מציב חוט מקשר כלשהו למקרא ולייחוס לשבט יהודה.

אם כן, אין בסוגיה זו מקורות מקראיים, ואפילו המקורות התנאיים הם כנראה בבליים ואולי גם מאוחרים. שאר ה'מקורות' המובאים בסוגיה הם סיפורים ומימרות אמוראיות שכולם בעלי אופי תיאורי ריאליסטי, ואינם מתיימרים להציג את מערכת המשפט המוצגת בסוגיה כמיוחסת למקורות קדומים ו/או קדושים (הדיין כא-להים כפי שראינו מספר פעמים). זאת בשונה ממערכת הדין שהוצגה בסוגיות הקודמות, בהן המקורות המקראיים והתנאיים היו מרכזיים.

⁵¹ בבלי, סנהדרין, דף ה, ע"א.

⁵² בראשית רבה, פרשת ויחי, פרשה צח.

⁵³ ראה רש"י שם, ד"ה 'שרודין' – "שיש להם כוח וסמכות מאת מלכי פרס".

כיוון שהסוגיה ארוכה לא נסקור את כל מהלכה בפירוט אלא נתאר את שלושת חלקיה ונציג את מרכיביה המרכזיים:

החלק הראשון בסוגיה עוסק בקריטריונים שעל פיהם מותר לאדם לדון יחידי. לאור המימרות של רב נחמן ורבי חייא המזדהות⁵⁴ עם הברייתא, ולאור הסיפור על מר זוטרא בריה דרב נחמן, מעלה הסתמא שלושה קריטריונים לדון יחידי: א. גמירנא וסברנא ('גמר'='למד', כלומר בקיא במסורת; 'סברא' היא יכולת פיתוח חשיבה על גבי המסורת⁵⁵), ב. קבלת רשות, ג. קבלוהו (בעלי הדין) עליהם, כאשר קבלת הרשות איננה הכרחית, אבל פוטרת מתשלום במקרה של טעות (כנראה גם במקרה שלא קיבלוהו עליהם), כפי שלומדים מדברי שמואל ורב.

החלק השני דן ביחסים בין רשות הניתנת בארץ ישראל לרשות הניתנת בבבל. ראשית מובאת ברייתא הדורשת את הפסוק: "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו", ולומדת ממנו כי הרשות הניתנת תקפה רק למקום בו היא ניתנה. בהסתמך על ברייתא זו מסיקה הגמרא, לאחר דיון בסיפורים שונים שעוסקים בקבלת רשות ובדיניהם של מקבלי רשות, כי הרשות הניתנת בבבל תקפה גם לדון בארץ ישראל, אך לא להיפך (למעט הדין בגבולין).

החלק השלישי עוסק בשאלה מהי רשות, כיצד היא ניתנת, ומדוע לתת אותה. באופן מפתיע, התשובה שהגמרא מביאה לשאלה זו היא תיאור של נתינת רשות על ידי רבי (בארץ ישראל), על אף שעד כה היה נראה שמי שנותן את הרשות (לפחות את זו התקפה לכל מקום) הוא ראש הגלות, ולא הנשיא. ייתכן כי דווקא תשובה זו מזהה את רשותו של ראש הגלות (שכוחו הוא בעיקר כוח מדיני ולא דתי) עם רשותו של רבי, ומעצימה את כוחו גם בהקשר הדתי.

הגמרא דנה ביחסים בין סיפור נתינת הרשות של רבי לרבה בר חנא לבין סיפור נתינת הרשות שהוא נותן לרב (רב לא מקבל סמכות להתיר בכורות). הגמרא עוברת לדיון בצורך ברשות, משלבת עוד כמה סיפורים ומסיימת בכך שניתן לתת רשות חלקית או זמנית.

כמה ממרכיביה המרכזיים של הסוגיה:

א. כפי שאמרנו, כמעט כל המקורות בסוגיה הם סיפורים או מימרות אמוראיות בעלי אופי תיאורי. גורם זה מבטא וויתור על המקורות התנאיים והמקראיים כמקור לסמכות הדיין וזהותו. לאור קריאתנו בסוגיית אם למסורת ואם למקרא אפשר לטעון שצורת החשיבה הסנכרונית, המרחבית, מציבה את המקורות התנאיים והמקראיים כחלק מכל המערכת,

⁵⁴ מזדהות, ולא נסמכות עליה כמקור (!): רב נחמן ורבי חייא אומרים "כגון אנא דן דיני ממונות ביחדי". כלומר, הם מביאים את עצמם כדוגמה לדברי הברייתא, ולא מתייחסים אליה כמקור למעשיהם.

⁵⁵ תודה לאלישיב שרלו על חידוד המושגים.

ולפיכך פחות כ'מקור' ויותר כבעלי יחסים דינאמיים למצב הנתון של מערכת הדין. מכאן בחירתם של האמוראים לדון לבד – לא כי ישנו מקור המתיר זאת, אלא פשוט כי זה מה שקורה.

ב. המילה 'רשות' משחקת תפקיד מרכזי בסוגיה, והיא עוברת שני שינויים מרכזיים לאורך הדיון. ראשית, המעבר מרשותו של ריש גלותא לרשותו של רבי, הרשות שאיתה פותחת הסוגיה; תפקידו וכוחו המדיני של ראש הגלות מאפשר לו לתת אישורים לחכמים לדון ופוטרת אותם מתשלום במקרה של טעות. רשות זו מתעצבת כבעלת ערך נוסף כאשר הגמרא שואלת "מהי רשותא?", ועונה על כך בתיאור נתינת רשות שרבי (הנשיא) נותן לרבה בר חנה ורב. הדיון ברשות זו עוסק בחכמה ובמומחיות, ובכך מוסיף לרשות הניתנת בבבל ערכים נוספים מלבד ההיתר המדיני לדון.

השינוי השני מתגלה בסיום הסוגיה, במשפט "הרי אתה ברשותנו עד שתבוא אצלנו" בו ניתן להבין את המילה רשות כמרחב (כמו רשויות השבת). אופציה זו נוכחת לכל אורך הסוגיה, גם אם לא במפורש, בעיסוק ביחסים בין הרשות של ארץ ישראל ובכלל. המחשבה על הרשות כמרחב ולא כנתינת רשות מבעל הסמכות לדיין מזכירה שוב את האופציה של החשיבה על מערכת הדין באופן סינכרוני, כחלק ממצב נתון ולא כחלק משרשרת היסטורית.

השאלה מה מקור הסמכות של הדיין עולה בסוגיה בפי רבה בר רב הונא, הטוען כלפי ראש הגולה שלא ממנו הוא מקבל את הרשות, אלא מקבל אותה בשושלת המגיעה עד רבי יהודה הנשיא. הגמרא דוחה טיעון זה (אף על פי שהוא נשאר מהדהד ברקע), ומעדיפה לשנות את השאלה לשאלת מיקום הדיין – בבבל או בארץ ישראל, מה המצב הנוכחי של המערכת ועל פי אילו קריטריונים ניתן לאפשר למישהו לדון. זהו למעשה ויתור על תפיסת הדיינים כמייצגי א-להים (כפי שמעצבת השושלת ההיסטורית של הנשיאות) ומעבר למערכת משפטית פרגמטית יותר, לוקלית יותר ומרחבית יותר. אין זה בהכרח מעבר נואש הנובע מחוסר ברירה⁵⁶, אלא דווקא הליכה אל האופציה העולה בסוגיות הקודמות. אופציה זו מאפשרת לקרוא את המקורות המקראיים והתנאיים בצורות הפיכות ורב משמעיות, המאפשרות פיתוח של אופציות משפטיות חדשות.

ג. לקראת סוף הסוגיה מופיעים שני סיפורים שלכאורה אינם חלק ממהלך הסוגיה, הראשון עוסק בהוראת הלכה של תלמיד במקום רבו, והשני עוסק בכהן שנכנס לבית הקברות:

⁵⁶ כפי שעולה בסוגיית שליחותיהו (בבא קמא פד ע"ב), שם נראה בברור שסמכותם של דיני בבל מסתמכת על הסמכות של דיני ארץ ישראל שהם חלק משושלת הנשיא והסנהדרין והם פועלים כשליחים שלהם. ההיתר לדון נובע מחוסר ברירה "א-להים בעיני וליכא", ולא מאופציה משפטית-הלכתית אחרת כפי שעולה בסוגייתנו.

תנחום בריה דרבי אמי איקלע לחתר, דרש להו: מותר ללתות חיטין בפסח. אמרו לו: לאו רבי מני דמן צור איכא הכא, ותניא: תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו, אלא אם כן היה רחוק ממנו שלש פרסאות כנגד מחנה ישראל! – אמר להו: לאו אדעתאי.

רבי חייא חזייה לההוא גברא דהוה קאי בבית הקברות, אמר ליה: לאו בן איש פלוני כהן אתה? אמר ליה: אין, אבוה דההוא גברא גבה עינים הוה, נתן עיניו בגרושה וחיללו⁵⁷.

אמנם, לסיפור הראשון יש קשר מסוים לסוגיה, במיוחד לאור הסיפור שלפניו העוסק בצורך ברשות מהרב על מנת למנוע טעות בהוראת התלמיד. אך הסיפור אינו חלק ישיר ממהלך הסוגיה – ניתן לקרוא את הסוגיה ללא שני הסיפורים הללו בלי להרגיש חוסר, מכיוון שסיפורים אלו אינם עונים על שום שאלה, ולא נשאלת שום שאלה ביחס אליהם. באופן פשוט, הסיפור השני כלל אינו קשור לסוגיה, וכבר הראשונים עמדו על כך וניסו להסביר מדוע מופיע הסיפור הזה כאן.

ר' חייא חזייה כו' – לא איתפרש לן מאי בעיא הכא, ונראה בעיני דהא אתא לאשמעין, אף על גב דר' חייא תלמידו דרבי הוה, ובמקומו דרבי הוה, לא חלק לו כבוד לרבי מלהפריש זה מן האיסור, דלענין אפרושי מאיסורא אין כאן מורה הלכה לפני רבו, כדאמרין פרק הדר עם הנכרי (עירובין סג) ובמסכת שביעית ירושלמי בפרק שלש ארצות מצאתי בההוא עובדא דההוא דקאי בבית הקברות, דלא גרסינן ביה ר' חייא, אלא רבי הוה, ושני דברים הללו ראה רבי בעכו: דמי ביצים אין מכשירין, והאי, ולא גרסינן דהוה קאי בבית הקברות אלא בעכו, שבה ארץ ישראל ויש בה ארץ העמים, וראה אותן העומדים בגבול ארץ ישראל שהיו מגבלין עיסותיהן בטומאה, ותמה, עד שאמרו לו: תלמיד אחד בא לכאן כו', וחזר וראה אותו כהן עומד בקצת העיר שחוץ לגבול ארץ ישראל, אמר לו: והרי הוא זה ארץ העמים שגזרו עליה טומאה בבית הקברות, ואמר ליה: לאו בן איש כהן פלוני אתה, כו', ולכך נשנו מעשים הללו זה אצל זה⁵⁸.

רש"י (וראשונים אחרים⁵⁹) תוהה מה מקומו של הסיפור הזה בסוגיה ומציע שתי הצעות: הראשונה היא שסיפור זה בא ללמדנו שרבי חייא, על אף שהיה במקום רבו, לא חשש

⁵⁷ בבלי סנהדרין, דף ה, ע"ב.

⁵⁸ רש"י, שם.

⁵⁹ ראה תוספות ד"ה "רבי חזייה גרסינן", וכן יד רמה ד"ה "רבי חזייה לההוא גברא".

מלהורות הלכה לאותו כהן מכיוון שכדי למנוע מאדם לעבור על איסור, מותר לתלמיד להורות הלכה במקום רבו.

ההסבר השני שמציע רש"י הוא שהסיפור הזה הוא בעצם גרסה של סיפור המופיע בירושלמי והתרחש בעכו, ולמעשה מסופר על רבי ולא על רבי חייא (כפי שמופיע בכתב יד יד הרב הרצוג ובדפוס ברקו) ובעצם סיפור זה והסיפור שבו רבי רואה אנשים שמגבלים עיסותיהם בטומאה התרחשו באותו מקום, בעכו, ולכן הובאו כאן שניהם.

על כל פנים, נראה כי האופן שבו הסיפור מופיע כאן, כחלק עודף ולא ברור בתוך הסוגיה, הינו מעין שארית שנצמדת אל סיפורו של רבי, "סירכא", בלשונו של ה'יד רמה'.

גם תוכנו של הסיפור הוא כזה, מסופר בו על כהן שכבר איננו כהן, אלא חלל, בן של כהן וגרושה (שאסורים זה לזה). מצד אחד הוא מותר בכניסה לבית הקברות, אבל שמו של אביו עדיין נשאר עליו, הוא איננו סתם ישראל, אלא חלל המסתובב בבית הקברות, 'רוח רפאים' של כהן. יש דמיון מסוים בין סיפור זה לסיפור שלפניו, שניהם חסרי 'פאנצ', בשניהם ישנה שאלה שהתשובה עליה אינה מחדשת דבר אלא רק פוטרת את השאלה בתשובה סתמית. בסיפור הראשון, אנשי חתר תמהים בהפרזה על תנחום ברי דרבי אמי ותשובתו על תמיהתם היא: לא ידעתי. כך גם הסיפור השני, תשובתו של בן הכהן על תמיהתו של רבי (חייא), אמנם מחדשת דבר במובן הסיפורי, אך לא במובן ההלכתי: אני לא כהן אלא חלל.

המרכיב של המקום נוכח בשני הסיפורים, אותו מרכיב שעסקנו בו בסעיף הקודם. על פי פרשנותו של רש"י הקשר לסוגיה בולט יותר, מכיוון שלפי פירושו הסיפורים הללו מתרחשים על גבול ארץ ישראל.

אם כן, כפי שהסברנו, הסוגיה עברה מתפישת רשות היסטורית, קבלת רשות של תלמיד מרבו ורבו מרבו וכן הלאה – עד מוסד הנשיאות, הסנהדרין, משה רבנו והקב"ה, אל תפישת רשות מרחבית, תלויה במקום, בסמכויות המדיניות של ראש הגלות, בתחום השיפוט של כל רב. עם זאת, שני הסיפורים הללו מזכירים לנו שהכבוד של התפיסה הראשונה, זאת המביעה תפיסות של הדיין כא-להים – לא נעלמו ולא הומרו לחלוטין בתפיסה מקומית פרקטית, אלא נשארות תמיד כרוח רפאים הנצמדת למערכת המשפט הנוכחית. כך קורה גם בסוגיה, כאשר התשובה ל"מאי רשותא", בהקשר של רשות של ראש הגלות, היא הסמיכה שנותן רבי יהודה הנשיא לתלמידיו היורדים לבבל. באופן הזה, הרשות המדינית שנותן ראש הגלות נושאת בתוכה את 'רוח הרפאים' של הסמיכה להורות ולדון של שושלת הנשיאים.

ז. טעות ושניים – פינות פתוחות

שרשרת הסוגיות שעסקנו בהן מסתיימת בשני דיונים על דברי שמואל ועל דברי רבי אבהו שהוצגו בסוגיה הראשונה. כאמור, עצם העיסוק במימרות שהופיעו בסוגיה הראשונה תוחמת את הסוגיות האלה לכדי חטיבה אחת, במיוחד כאשר לאחריהם לא מופיע דיון נוסף במספר הדיינים ומקור סמכותם בדיני ממונות, אלא מתחיל דיון חדש ונרחב בנושא פשרה וביצוע.

הגמרא מביאה את המימרא של שמואל: "שניים שדנו דיניהם דין, אלא שנקראו בית דין חצוף", מקשה עליה שתי קושיות ומתרצת אותן:

א. קושייה ממשנה על פיה במקרה ששני דיינים פוסקים דין והשלישי אינו יודע כיצד להכריע, יש צורך להוסיף דין נוסף על מנת שיכריע מה דעתו ויפסוק את הדין: לכאורה, אם שניים שדנו דינם דין, מדוע יש להוסיף דין נוסף? משיבה הגמרא שההבדל נעוץ בשאלה האם מלכתחילה התיישבו הדיינים לדון כשלושה דיינים או כשניים – במקרה שמראש ישבו כשלושה, יש צורך להוסיף דין, ובמקרה שמראש ישבו שניים – דינם דין.

ב. קושייה מבריייתא בשם רבי ישמעאל, ובה משמע שכאשר דנים דין בשניים, בעלי הדין יכולים לחזור בהם, כלומר הדין אינו דין (בהקשר הזה מציע רבן גמליאל את הפשרה כחלופה עדיפה לדין). מתרצת הגמרא שחכמים חולקים בדבר הזה על רבן גמליאל, ושמואל נסמך על דעת חכמים.

בשלב זה מביאה הגמרא את דברי רבי אבהו כהוכחה לכך שחכמים אינם חולקים על רבן גמליאל: "אמר רבי אבהו שניים שדנו – לדברי הכל אין דיניהם דין", ופותרת את העניין בטענה שהקושיה היא בין שני אמוראים – שמואל ורבי אבהו, ולכן אין קושיה על שמואל.

לאחר מכן עוברת הגמרא לדון בדברי רבי אבהו. הגמרא מקשה על רבי אבהו מהמשנה שפוסקת: "דן את הדין, וזיכה את החייב וחייב את הזכאי, טימא את הטהור טיהר את הטמא - מה שעשה עשוי, ומשלם מביתו[...]". יש לשים לב שכאן נכנס לדיון נושא התשלום על טעות בדין שעלה גם הוא, פעמיים, בסוגיית הפתיחה, ופעם נוספת בסוגיית 'מומחה דן יחידי'. מכל מקום, עפ"י לשון המשנה משמע שאדם יכול לדון לבד (וקל וחומר ששנים יכולים לדון). מתרצת הגמרא שמדובר במקרה שבעלי הדין קיבלו את הדין עליהם, והסיבה שהוא משלם היא כי הם דרשו ממנו לדון דין תורה והוא לא עמד בדרישתם.

בשלב זה מתחיל דיון באיזה סוג של טעות מדובר, שעליה הדיין חייב לשלם – כאשר מדובר בטעות בדבר משנה, אומרת הגמרא, הטעות היא חמורה עד כדי כך שיש לקיים משפט חוזר. לפיכך, טעות שמשלמים עליה איננה בדבר משנה אלא בשיקול דעת, כפי שמסביר רב פפא. כלומר, מדובר במקרה שלא נפסקה הלכה כאחת הדעות, אבל רוב

העולם הולכים לפי דעה אחת והדיין היחידי פסק לפי הדעה השנייה. במקרה זה משלם הדיין על טעותו מביתו (כלומר מכיסו).

סוגיה זו עוסקת בשתי שאלות מרכזיות שעלו בסוגיית הפתיחה ונשארו תלויות. הראשונה היא שאלת היחס בין דברי רבי אבהו לדברי שמואל – שאותם הגמרא לא פוטרת, אלא משאירה כסתירה בין שני דברי אמוראים.

השאלה השנייה היא נושא הטעות שעלה בסוגיה הראשונה כמקרה מבחן לשאלה האם דינם של הדיוטות תקף לחלוטין – שכן אז הם נפטרים מתשלום במקרה שהם טועים. בסוגיה הראשונה הגמרא דחתה את שתי האפשרויות למתן פטור להדיוטות מתשלום, בטענה שהדבר יגרום לנזק רב מתועלת⁶⁰. העיסוק החוזר בנושא טעות הדיין והתשלום עליה מדגיש את מערכת היחסים בין סוגיית הפתיחה לסוגיית הסיום של חטיבת הסוגיות שבה עסקנו – 'מומחה דן יחידי'. אלו שתי סוגיות כמעט הפוכות, שהיחס ביניהם הוא, לדעתי, עיקר מהלכה של הגמרא. בעוד בסוגיית הפתיחה ברור שדיני ממונות בשלשה, בסוגיית הסיום ברור שדיני ממונות נידונים בדיין אחד; בעוד בסוגיית הפתיחה המומחים נלמדים מהמילה 'א-להים', כלומר הם נציגיו, בסוגיית הסיום המומחה הוא לרבים, כלומר סמכותו תלויה בציבור; בעוד בסוגיית הפתיחה רק דיין מומחה, המקבל את סמכותו מא-להים, פטור מתשלום במקרה של טעות, בסוגיית הסיום הפטור מטעות ניתן על ידי ראש הגולה שסמכותו היא מדינית ולא דתית.

בסוגיה הסיום לא ברור על איזה סוג של דיין חל החיוב לשלם במקרה של טעות – האם זהו הדיין ההדיוט מהסוגיה הראשונה, או שמא זהו הדיין המומחה מהסוגיה האחרונה, שהרי בין אם קיבל רשות מראש הגלות ובין אם לא, הרי שעדיין חייב לשלם על פי ההלכה.

אם כן, שתי השאלות נותרו פתוחות, גם שאלת הדין באמצעות שניים, וגם שאלת התשלום במקרה של טעות. אך נראה ששתייהן ממשיכות לזעזע את המבנה של בית הדין בשלל פניו, שהופיעו במהלך הסוגיות שבהן עסקנו. הראשונים והאחרונים המשיכו לעסוק בשאלות של מספר הדיינים וסמכותם ובשאלות של תשלומים במקרה של טעות, בניסיון לעצב מערכת משפטית הלכתית או סמי-הלכתית, אזורית או תורנית.

⁶⁰ בלשון הגמרא האפשרויות הן: "כל שכן אתה נועל דלת בפני לוויין, כל שכן דנפשי יושבי קרנות".

סיכום – הדרישה של הצדק

כפי שראינו, לאורך הסוגיות הגמרא הציגה פנים שונות של מערכות משפטיות אפשריות. המהלך המרכזי נע מסוגיית הפתיחה, המציגה אופנים שונים של מערכות משפט שכולן מסתמכות בסופו של דבר על מקור מקראי בעיבוד תנאי-אמוראי (מדאורייתא שלושה מומחין – לא לנעול דלת בפני לוויין – דיני ממונות בשלושה הדיוטות / מדאורייתא דיין אחד כשר – משום יושבי קרנות – דיני ממונות בשלושה), ועד לסוגיית הסיום המציגה מערכת משפטית שאינה מסתמכת על דבר מלבד המצב הנתון. הסוגיה המרכזית המאפשרת את ההיפוך הזה היא סוגיית אם למסורת ואם למקרא, המציגה את ההפיכות המעגלית והדינאמיות של המקורות המקראיים והתנאיים.

בסוגיה השנייה הוצעה רפלקסיה על המתודה הפרשנית שהופעלה בסוגיה הראשונה. בסוגיה השלישית הוצגו שני היבטים מרכזיים בנוגע לדיינים כ'א-להים': ההכרעה על פי רוב, אל מול המוחלטות החד משמעית של הא-ל.

בסוגיה הרביעית הוצעו שתי קריאות של דעת רבי, המקבילות לשתי הדעות שהוצגו בסוגיה הקודמת. דרך מהלך הגמרא עלתה אופציה חדשה שבה הא-ל עצמו מתגלה כריבוי בהקשר של משפט. לאחר מכן עברה הגמרא לסוגיית אם למסורת ואם למקרא, והציגה נקודת מבט חדשה על מערכת המשפט. לבסוף בסוגיית 'דן יחיד' הוצגה מערכת משפט חלופית השונה לחלוטין (לכאורה) מהמערכת שציירנו לעצמנו באמצעות המשנה והגמרא. עם זאת, נראה שהגמרא נערכה באופן שלא מחק אף אחת מהאופציות שעלו לאורך כל הסוגיות, וגם דעות שלבסוף לא הופיעו במלואם בצורה ההלכתית נשארו כרוח רפאים ברקע של כל מערכת משפטית. הסוגיה האחרונה היא הופעתה מחדש של אותה רוח רפאים, הקצוות הפתוחים בהלכה שמאפשרים ודורשים כל הזמן להמשיך ולעסוק בשאלות של חוק וצדק, ובשאלות של סמכות. טעות היא מקרה מבחן בלתי פתור לשאלת היחסים בין החוק והמערכות לבין הצדק, כפי שאפשר לראות בראשונים העוסקים בנושא הטעות בדין. הטעות היא גם דרישה לעיסוק בשאלות של סמכות, שאפשר להמשיך ולבחון אותן דרך הפרדיגמות של מספר הדיינים ותוקף סמכותם.

אם כן, נראה שהגמרא במכוון אינה מציגה תמונה קוהרנטית של מערכת דין אחת, אלא מספר אופציות המקיימות ביניהם יחסים בלתי פתורים הדורשים פירוק ועיבוד מתמיד ומתחדש של המערכת. דרידה, שכבר הזכרנו קטע ממאמרו על תוקף החוק, מציג אופן דומה של תפקוד של הצדק והחוק:

במבנה שאני מתאר כאן, החוק במהותו ניתן לדקונסטרוקציה, בין משום שהוא מיוסד – כלומר בנוי – על שכבות טקסטואליות שניתן לפרש ולעשות בהן תמורות (וזו ההיסטוריה של החוק – התמורה האפשרית וההכרחית, ולעיתים שיפור החוק) ובין אם משום שהיסוד

האולטימטיבי שלו אינו מבוסס, מעצם הגדרתו. אין זה אסון שהחוק ניתן לדקונסטרוקציה. אפשר אפילו לראות בכך את ההזדמנות הפוליטית שבכל התקדמות היסטורית. אך הפרדוקס שהייתי רוצה להעמיד לדיון הוא זה: המבנה הניתן לדקונסטרוקציה של החוק, או – אם תרצו – של הצדק כחוק, הוא זה המבטיח גם את האפשרויות של הדקונסטרוקציה. הצדק בפני עצמו, אם דבר כזה קיים, מחוץ או מעבר לחוק, אינו ניתן לדקונסטרוקציה. לא יותר מהדקונסטרוקציה עצמה, אם קיים דבר כזה. **דקונסטרוקציה היא צדק**⁶¹.

אם נקבל את דבריו, הרי שהיחסים הבלתי פתירים בין ההיבטים השונים של מערכת המשפט ובין מערכות המשפט השונות המוצגות בשכבות טקסטואליות שונות – מקרא, משנה וגמרא – הם אלו שמאפשרים ודורשים התפתחות בלתי פוסקת של מערכת החוק. הם אלו שמניעים את העיסוק של הפרשנים ופוסקי ההלכה לאורך הדורות בבתי דין, בדיני ממונות ובהלכה בכלל. ותנועה מתמדת זו, פירוק והרכבה מחדש נצחיים אלו, הם הצדק.

⁶¹ ז'אק דרידה, תוקף החוק, עמ' 68-69.

"עביר איניש דינא לנפשיה"

"צדק" ודיכוי מוצדק*

אילן בוכריס

"משום דעיקר הדין דלנפשיה הוא דין אלמות וכוח" – הרב גוסטמאן¹

הערות ספורות אלו על סוגיית עביר איניש דינא לנפשיה חוברו מתוך מגמה של תרגום. אני מבקש לנתח את הסוגיות באמצעות כלים שרובם זרים למרחב הישיבתי ולשפה שלו כדי לאפשר לטקסט לדבר בצורות אחרות, ובכך לגשת אל האלמנטים האידאולוגיים שלו. במידה רבה, מגמתי דומה לזו של "מבקר תרבות", קרי: אני מבקש להציף מודעות למנגנונים האידאולוגיים השונים אשר מתקיימים בתוך הטקסט, פעמים בצורה גלויה ופעמים בצורה סמויה. מגמה זו מעניקה לטקסט מקום שונה משנתנו לו הפרשנויות המקובלות שאיתן נפגשתי בתקופתי בעולם הישיבות הקלאסי. פעולה של הצפת מודעות מבקשת לצאת מבין כותלי בית המדרש, ולשוב אליהם לאחר מכן. צעד זה נעשה מתוך אמון שאי-אפשר לשמר את הדבקות מבלי להרחיב את השיח הישיבתי².

* יש לראות את רעיונותי כפיתוח של השיעורים של הרב נעם סמט שניתנו בישיבת שיח יצחק בשנת תשע"ח. תודתי נתונה למודי רוטנברג ולבנימין פרנקל על עריכת מאמר זה והגהתו.

¹ מתוך: קונטרסי שיעורים על מסכתא בבא קמא, שיעור טו, אות ב. הרב גוסטמאן (1906–1991), ניצול שואה, עשה בעצמו דין מחוץ לבית הדין; כך יש לראות את פעילותו כפרטיזן אשר לחם נגד הנאצים. הוא היה אחרון דייני וילנה בתקופת מלחמת העולם השנייה. לאחר המלחמה עבר לארצות הברית, ובשנת 1971 עלה לישראל והקים את ישיבת "נצח ישראל" בשכונת רחביה בירושלים.

² הצורך בהקדמה מסוג זה נובע מהתחושה האינטואיטיבית כי פרשנות זו לעתים יוצאת מגדר הרגיל. אין בכוונתי להראות פרשנות "צודקת" לטקסטים אלו, אלא לאפשר גישה נוספת אליהם. גישה זו אפשרה לי לחזור ולהתעמק בטקסטים לאחר שכבר חשתי כי "מיציתי" אותם. עבודה זו נחוצה (ואולי אף הכרחית) כדי לאפשר לסובייקטים כמוני קרבה אל הטקסט, אל הקודש. להרחבה בנושא פעולת התרגום והמצב של הסובייקט הציוני-דתי ראו: הרב שג"ר, שארית האמונה, פרק 5 ('על תרגום וריבוי עולמות').

פתיחה

אל הסוגיה שלנו אנו נגשים לאחר לימודנו בסוגיית "פשרה". סוגיית פשרה היא, במובנים הפשוטים שלה, סוגיית מודרניסטית: בסוגיה אנו פוגשים תמות מודרניסטיות מובהקות – צדק, אמת, שלום, משפט וכו'. השיח מזוהה כשיח בעל ערכים. מערכת הפשרה מערערת על המשפט המקובל, משפט האמת, על ידי מערכת אחרת – מערכת השלום. נראה כי אף הברייתא³ עצמה מודעת לפיצול זה ועל כן דורשת "צדק צדק תרדף – אחד לדין ואחד לפשרה". כלומר, למרות שאין הפשרה מביאה לאמת, הרי שבכל זאת מביאה לצדק, והצדק הוא המגמה של מערכת המשפט. על כן, יש לראות את מערכת הפשרה כמערכת אלטרנטיבית אפשרית וכשרה למהדרין.

סוגיית עביד איניש דינא לנפשיה⁴ (להלן: עאד"ל) שונה למדי מסוגיית פשרה. אני סבור כי אין לראות את סוגיית עאד"ל כמערערת על מערכת ה"אמת" ומציעה מנגנון אחר, קרי – "שלום" – כפי שנעשה בסוגיית פשרה, אלא כמערערת על מערכת המשפט בכלל. להלן אציע קריאה פוסט-מודרנית⁵ ואבקש להראות כיצד תפסו חז"ל את מושג הצדק כסוג של אלימות, ומתוך ראייה כזו הצדיקו את השימוש באלימות מחוץ לבית הדין במקרים ספציפיים שבהם נקבע דין עאד"ל. כלומר, מנגנון ה"צדק הבית-דיני" הוא מנגנון 'דיכוי' לכל דבר ועניין, וממילא עאד"ל הוא פשוט מנגנון דיכוי אחר.

א. סיפורו של רב חסדא

נפתח בתיאורה של הגמרא את דברי רב חסדא, שמהם מתחיל העיסוק ומתגלגל בסוגייתנו:

שלח ליה רב חסדא לרב נחמן, הרי אמרו: לרכובה – שלש, ולבעיטה – חמש, ולסנוקרת – שלש עשרה, לפנדא דמרא ולקופינא דמרא מאי?⁶

הגמרא פותחת בשאלתו של רב חסדא לרב נחמן. ידוע לרב חסדא כי עונשו של המכה את חברו או המביישו, תלוי באיבר הפוגע: אם הוא בועט בו בברכו, עליו לשלם שלושה סלעים; בעיטה ברגל מחייבת חמישה סלעים, ואגרוף שלושה עשר. אך, שואל רב חסדא, עבור הכאה בקת המעדר או בברזל המעדר מצד הנקב – מהו חיוב התשלום?

³ סנהדרין לב ע"א.

⁴ מארמית, "עושה אדם דין לעצמו" – האם יכול אדם "לקחת את החוק לידיים".

⁵ מקורות ההשראה שלי לקריאה זו הם בעיקר: מישל פוקו, לפקח ולהעניש; ולטר בנימין, לביקורת הכוח; לואי אלטוסר, על האידיאולוגיה.

⁶ ב"ק כז ע"ב.

הרב גוסטמאן פותח את שיעורו בכך שלדעת רב חסדא אין אלימות מוצדקת מחוץ לבית הדין ואין הוא מכיר כלל בדין עאד"ל. לדידו, האלימות היחידה שמוצדקת נתונה בידי בית הדין. לבית הדין הפריבילגיה הבלעדית להעניש על ידי מנגנונים אלימים פיזיים, קרי – מיתות בית דין או מכות. הוא מבקש לפקח על כל אלימות אחרת, ושאלתו היא רק מה הסכום שעל האדם שנהג באלימות לשלם.

הסיפור ממשיך:

שלח ליה: חסדא, חסדא, קנסא קא מגבית בבבל? אימא לי גופא
דעובדא היכי הוה?

רב נחמן⁷ מופתע מהעובדה שרב חסדא רוצה לגבות קנסות, הרי אנו חיים במציאות בבליית שבה אין דיינים סמוכים וממילא אין לנו רשות לדון דיני קנסות. כלומר, רב נחמן מסכים שעל האדם שהשתמש באלימות לשלם, הוא רק חולק בנוגע לתשלומי קנס לאור בעיה טכנית המגבילה את כוחו של בית הדין⁸.

⁷ לקראת המשך המאמר חשוב להקדים ולהזכיר את דברי רב נחמן בסנהדרין (ה ע"א):

תנו רבנן: דיני ממונות בשלשה, ואם היה מומחה לרבים – דן אפילו יחידי. **אמר רב נחמן: כגון אנא** דן דיני ממונות ביחידי. [...] איבעיא להו: כגון אנא – דגמירנא וסבירנא, ונקיטנא רשותא. אבל לא נקיט רשותא – דיניה לא דינא. או דילמא: אף על גב דלא נקיט רשותא דיניה דינא? [...] **שמע מינה: כי לא נקיט רשותא – דיניה דינא, שמע מינה.**

כלומר, רב נחמן הוא האוהד הגדול של המערכת המשפטית, הוא מי שנטל רשות מראש הגולה כדי לדון! ⁸ לכאורה אנו מוצאים סוגיה דומה בסנהדרין (ח ע"א):

תשלומי כפל כו'. שלח ליה רב נחמן בר רב חסדא לרב נחמן בר יעקב: **ילמדנו רבינו, דיני קנסות בכמה?** – מאי קמיבעיא ליה? הא אנן תנן בשלשה! – אלא: יחיד מומחה קמיבעיא ליה, דאין דיני קנסות או לא? – אמר ליה: תניתוה: תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה – בשלשה. מאי שלשה? אילימא שלשה הדיוטות – האמר אבוה דאבוך משמיה דרב: אפילו עשרה והן הדיוטות – פסולין לדיני קנסות. אלא – מומחין, וקאמר שלשה.

בנו של רב חסדא אף סבר שניתן לדון דיני קנסות בבל. הסתמא מצמצמת את שאלתו, אך על פניו אנו רואים כי קיימת מגמה בשיבת סורא לדון דיני קנסות בבבל. הם רק רוצים הסכמה מההגמוניה, קרי: רב נחמן, שופט מקורב לריש גלותא. כידוע הישיבה בסורא ראתה עצמה כממשיכה את המסורת הארץ-ישראלית. על כן, אנו מוצאים אמירות כמו (סנהדרין ה ע"א):

והא רבה בר רב הונא כי הוה מינצי בהדי דבי ריש גלותא אמר: לאו מינייכו נקיטנא רשותא, נקיטנא רשותא מאבא מרי ואבא מרי מרב, ורב מרבי חייא, ורבי חייא מרבי.

רב חסדא: אלימות מוסדית בלבד

הגמרא ממשיכה ומביאה את תגובתו של רב חסדא:

שלח ליה, דההוא גרגותא דבי תרי דכל יומא הוה דלי חד מנייהו, אתא חד קא דלי ביומא דלא דיליה, א"ל: יומא דידי הוא! לא אשגח ביה, שקל פנדא דמרא מחייה. א"ל: מאה פנדי בפנדא למחייה, אפילו למ"ד לא עביד איניש דינא לנפשיה, במקום פסידא עביד איניש דינא לנפשיה.

רב חסדא מספר סיפור שבו השימוש באלימות נעשה על מנת למנוע עוולה. הנידון רצה להציל את מימיו, וכדי לעשות זאת היה צריך להשתמש באלימות. לדעת רב חסדא יש לחייב אדם זה בתשלום, כולל תשלומי קנס, על השימוש באלימות. לדידו, אף שהמים שייכים לנידון – אין לו זכות להשתמש באלימות על מנת להצילים. מגמתו של רב חסדא היא להותיר את השימוש באלימות בידי בית הדין, וכך ליצור "סדר" חברתי: המרחב הציבורי שהוא יוצר מאורגן תחת סמכות בית הדין, ומתעצב כמרחב נטול אלימות פיזית. רב חסדא אינו מוכן לאבד את הסדר החברתי למרות העוול שנעשה. האדם יאבד את כד המים שלו, אף שהשדה עלול להתייבש עקב כך. במילותיו של בנימין, רב חסדא יוצר כאן את המשטרה: בית הדין הוא גוף שמכוח החוק מקבל את הרשות הבלעדית להשתמש באלימות, ופריבילגיה זו קיימת עבורו בלבד. ממילא, הוא דורש לגבות מהנידון קנסות, המבטאים את הארכיטיפ של הדין השייך לבית הדין הסמכותי, והם הדוגמה המובהקת של אלימות השייכת רק לבית הדין בעל הסמכות⁹. כך גם בפסוק¹⁰ העוסק בכינון מערכת המשפט, המבטא באותה נשימה גם את אופייה המשטרי ואת תוקפו הנשען על הצדק: "שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך [...] ושפטו את העם משפט צדק".

רב נחמן: אלימות ואלימות יתר

בתחילה, רב נחמן היה מופתע מכך שרב חסדא רוצה לדון דיני קנסות בבבל, אך לאחר שרב חסדא מספר לו גופו של עניין, הוא עונה – "מאה פנדי בפנדא למחייה" (בתרגום הרב שטיינזלץ: "מאה מכות במעדר יש לו להכותו"). הוא סבור כי אל לו לרב חסדא לדון את המכה, וכי הנידון פטור לחלוטין. כאן מסתיימים דברי רב נחמן, ואת ההמשך – "אפילו למ"ד לא עביד איניש דינא לנפשיה במקום פסידא עביד איניש דינא לנפשיה" – יש לראות כהוספה של הסתמא.

נדייק בסיפור על מנת להבהיר את שיטת רב נחמן. כבר בשלב המוקדם של הסיפור אנו למדים כי מדובר בעוול: "אתא חד קא דלי ביומא דלא דיליה". אך הסיפור ממשיך ומשתף אותנו בתגובות הצדדים: "אמר ליה: יומא דידי הוא! לא אשגח ביה". בעיניי,

⁹ ראו את סוגיית הפתיחה אצלנו, בסנהדרין (ב ע"א-ע"ב) ובהמשך הערה 13.

¹⁰ דברים טז, יח.

תוספת זו חשובה ביותר, שכן בהתעלמותו מתבטא הגזול כאדם המוציא את עצמו מהסדר החברתי המקובל: ”לא אשגח ביה”. לא מדובר כאן על אדם שגזול ועושה עוול בלבד, אלא על אדם המפר את הסדר החברתי ומייצר אנרכיה במודע. תגובתו של בעל הכד היא: ”שקל פנדא דמרא מחייה” (בתרגום הרב שטיינזלץ: ”לקח הלה קת של מעדר והיכהו”). נראה כי בתגובתו פועל בעל הכד בצורה שמאפשרת לו להציל את ממונו. מגמתו היא להציל את ממונו בלבד, להציל את עצמו מהעוולה הנעשית לו.

על תגובתו של בעל הכד אומר רב נחמן: ”מאה פנדי בפנדא למחייה”. לדידו, לא היה על האדם להשתמש באלימות בלבד, אלא אף באלימות יתר. המילים ”לא אשגח ביה” מסייעות לחשוף את מגמתו המרכזית של רב נחמן. לו היה עניינו של הסיפור תיאור עוול בלבד, די היה בתיאור האלימות שהופנתה כלפי הגזול מצד הנגזל בכדי לסיים את הסיפור. אך הגמרא התעקשה-כביכול לספר לנו גם את חילופי הדברים, או ההתעלמות והיעדר הדברים, שבין הצדדים, ובכך להוביל אותנו לגופו של עניין: מדובר על אנרכיסט. רב נחמן סבור שלא די בכך שהאדם מציל את ממונו, עליו להחזיר את האנרכיסט לסדרים המקובלים, למנגנוני הדיכוי המקובלים – ובמילותיו של אלתוסר להיות ”סובייקט של האידאולוגיה”¹¹. מי שרב חסדא תופס כאנרכיסט, נתפס בעיני רב נחמן כמחזיר לסדרים

¹¹ בהערה זו אבהיר מעט את אלתוסר על האידאולוגיה. קיצור הדברים נמצאים באתר ”טקסטולוגיה”. [ליישום תאולוגי-יהודי של הדברים, עיינו בספרו של ישי מבורך ”תאולוגיה של חסר” בפרק השלישי ובפרט סביב הערה 9.] אצטט כאן את המעט הנצרך (ההדגשות שלי):

במאמר ”Ideology and Ideological State Apparatuses” שואל לואי אלתוסר את השאלה המרקסיסטית המסורתית של כיצד נשמרים ומשועתקים תנאי ויחסי הייצור, ובייחוד המרכיב האנושי (כוח אדם), בחברה. תשובתו היא כי שימורו של הסדר החברתי מתקיים דרך שני סוגי מנגנונים. המנגנון הראשון הוא זה הקרוי בפי אלתוסר ”מנגנוני מדינה דכאניים” שמשגיגים ציות ושיתוף פעולה של האזרחים באמצעים של כוח וכפייה ישירים פחות או יותר, כאלו הם למשל הממשלה, משטרה, בתי-משפט, בתי-הסוהר, הצבא ודומיהם. במקביל אליהם פועלים גם ”מנגנוני המדינה האידאולוגיים” המתבטאים במוסדות כגון דת, מערכת החינוך, התא המשפחתי, המערכת המשפטית, המערכת הפוליטית, ארגוני העובדים, התקשורת והתרבות. מנגנונים אלו פועלים, לפי אלתוסר, בדרך המשיגה ציות של האזרח מרצונו החופשי, כלומר מנגנונים אלו יוצרים מצב בו האדם חש כי הוא בוחר באופן חופשי את מה שבפועל נכפה עליו בידי המדינה ו/או החברה. [...]

ה. האידאולוגיה מסכה יחידים לסובייקטים

[...] הדרך שבה האידאולוגיה מכוננת את (ובעצמה מכוננת על ידי) הסובייקט היא דרך מנגנון ה”אינטרפלציה” (”הסבה”) בו היא פונה אל היחיד (הקדם-אידאולוגי) ובעצם פנייה זו כופה את הכרתו של היחיד בעצמו כמושאה של האידאולוגיה. **הספק דוגמא ספק משל שמציע אלתוסר הוא זה של אדם ההולך ברחוב ושוטר הקורא לו ”הי, אתה שם!” בעצם העובדה שהאדם מסתובב לשמע הקריאה או נוטה לחשוב שהקריאה מופנית אליו הוא ”מוסב” והופך לסובייקט בכך שהוא מזהה כי זה אכן הוא שאליו מכוונת הקריאה, כלומר, האידאולוגיה מכפיפה את היחידים למרותה אם ”היא משיגה מהם את ההכרה שהם אמנם תופסים את המקום שהיא הצביעה עליו בתור המקום שלהם בעולם”.** מרכיב נוסף בתיאוריה של אלתוסר הוא

המקובלים. בקריאה אלתוסריאנית צמודה יש לקרוא את המשפט "יומא דידי הוא!" כדבריו של השוטר "הי, אתה שם!" – האינטרפלציה (קריאת-הסבה) שמבצעת האידאולוגיה. כלומר, האידאולוגיה מבקשת מהאינדיבידואל להיות נאמן אליה, ועל כן להיות סובייקט של האידאולוגיה. הסובייקט מסרב – "לא אשגח ביה" – זהו הניסיון הכושל של האינדיבידואל להיות מחוץ לאידאולוגיה, והרי כדברי אלתוסר "היחידים הם כבר/תמיד סובייקטים". ממילא, על מנת להנכיח את התודעה שהיחיד הינו תמיד סובייקט של האידאולוגיה, עלינו להשיב אותו למרחב האידאולוגיה המקובלת. כיצד זה נעשה? אנו מראים לאנרכיסט מה היא אנרכיה באמצעות אלימות יתר – "מאה פנדי בפנדא למחיה". כך אנו מכריחים אותו להתנהג על פי מנגנוני האלימות הסמויים המקובלים על האידאולוגיה¹².

סיכום וחידוד המחלוקת

שני האמוראים דורשים את מעשיו של בעל הכד לגנאי. רב חסדא מגנה את מעשיו בגלל השימוש באלימות. לדידו של רב חסדא, הרשות להשתמש באלימות נתונה רק לבית הדין, ויש לפקח על כל מי שמשתמש באלימות מחוץ לתחומי בית הדין. רב חסדא מבקש לשמור את האלימות במוסד מאוד ספציפי – בית הדין – וכך יוצר סדר חברתי. ברגע שאדם חורג מהסדר המקובל, ומבקש להשתמש באלימות על מנת לבצע דין – עלינו לפקח עליו בצורה קיצונית ולהחזיר אותו אל תוך הסדרים המקובלים, קרי: להבנה כי הרשות ניתנת רק לבית הדין. ממילא, רב חסדא מבקש לחייב את הנוהג באלימות בדיני קנסות – הארכיטיפ של מנגנון הדיכוי הבית-דיני המובהק, אשר מבטא את הסטטוס החברתי של בית הדין כייצוג של "אלוהים"¹³.

לדעת רב נחמן, הבעיה במעשיו של האדם הייתה שהוא רק ביקש להגן על ממונו, ולא יותר מזה. יש לקרוא את מילותיו "מאה פנדי בפנדא למחיה" כתביעה לאלימות יתר. רב נחמן מבקש לעודד אלימות יתר במקרים שבהם אדם יוצא בכוונה מהסדרים החברתיים המקובלים. הוא רואה את הגזל בסיפור כאנרכיסט – הרי לא אכפת לו מכך שהוא גוזל,

הטענה ש"היחידים הם כבר תמיד סובייקטים" אפילו עוד לפני היוולדם שכן המסגרת המשפחתית, או ליתר דיוק האידאולוגיה המשפחתית, כבר מראש מסבה אותו לתפקיד סובייקט מיועד ולכן האידאולוגיות תמיד מסכות סובייקטים שהם כבר סובייקטים וכך גם יכולות להיווצר מצב של הכפפה לאידאולוגיות חופפות וצולבות שכן הסובייקט יכול להיות מושאה של הן האידאולוגיה המשפחתית, הן המשפטית, הדתית וכו' שלכולן הפרקטיקות והפולחנים שלהן.

¹² בהקשר של אלימות יתר, מעניין גם לבחון את המשנה (סנהדרין ט, ו): "כהן ששמש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין, אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגזירין".
¹³ כך אנו לומדים מתוך סוגיות 'שליחותיהו' – בבא קמא (פד ע"א) וגיטין (פח ע"א). לבתי הדין בכבל אין רשות לדון בדיני קנסות מפני ש"אלוהים בעיני וליכא", כלומר, באופן פשוט החיסרון הוא בכך שהדיינים אינם סמוכים, ועל כן אינם נקראים "אלוהים".

כלשון הסיפור: ”לא אשגח ביה”. במקרה כזה, יש להחזיר את הגזול לסדרים המקובלים באמצעות אלימות יתר. כלומר, אנו מראים לאנרכיסט מה היא אנרכיה, ובכך מחזירים אותו למנגנוני הדיכוי המקובלים, לסדר החברתי.

חשוב לראות כי שני האמוראים מבקשים להצדיק את השימוש באלימות יתר. אלימות היתר של רב חסדא באה לידי ביטוי בבקשתו לגבות דיני קנסות, וזו של רב נחמן באלימות פיזית כפשוטו. רב חסדא מתמקד בבעל הכד, אשר השתמש באלימות פיזית, ומבקש להחזיר אותו לסדרים החברים על ידי אלימות יתר סמויה – דיני קנסות. רב נחמן, לעומת זאת, מתמקד בגזול, אשר עשוי היה לגרום לעוול בגרמא (למשל, באמצעות נזק לשדה הגזולה)¹⁴, ומבקש להחזיר אותו לסדרים החברים על ידי אלימות ישירה, אלימות יתר פיזית.

ב. הרגרסיה של הסתמא

כבר בדבריו של רב נחמן – הסתמא מוסיפה על דבריו: ”אפילו למ”ד לא עביר איניש דינא לנפשיה, במקום פסידא עביר איניש דינא לנפשיה”. כלומר, הסתמא מבקשת לבצע רגרסיה¹⁵ ולהראות שהנידון דידן אינו חורג מהנורמות של דין ”עביר איניש דינא לנפשיה”. על כן היא ממשיכה:

דאיתמר, רב יהודה אמר: לא עביר איניש דינא לנפשיה, רב נחמן אמר:
עביר איניש דינא לנפשיה;
היכא דאיכא פסידא – כ”ע לא פליגי דעביר איניש דינא לנפשיה,

¹⁴ עניין זה חידד לי נעם ישי באמצעות מאמרו של מיכאל ויגודה ”עשיית דין עצמית” בספר ”דין, דיין, לדון”. עיינו שם בעמ’ 166: ”אמנם בעל הבור יוכל להגיש תביעה נגד חברו בגין גניבת המים, אבל אם נגרמו לו נזקים עקיפים, כגון שהגידולים שלו נבלו או ניזוקו באופן אחר כתוצאה מאי-השקיותם באותו פרק זמן, הוא לא יוכל לקבל על כך פיצוי. נזקים אלה אינם אלא נזקים עקיפים, וכלל הוא במשפט העברי ש”גרמא בנזיקין – פטור מדיני אדם וחייב רק בדיני שמים”.

¹⁵ כך בויקיפדיה ערך ”רגרסיה (פסיכולוגיה)”:

בפסיכואנליזה, רגרסיה או נסיגה היא מנגנון הגנה בו האדם חוזר להתנהגויות המאפיינות שלב מוקדם יותר בהתפתחותו, בו הוא חש נוחות וביטחון רגשי. הדבר עשוי להתרחש במצבים בהם האדם חש משבר מסוים בשלב ההתפתחות שלו, חוסר ביטחון וקושי להתמודד באופן המקובל והתואם את שלב ההתפתחות הבוגר יותר בו הוא נמצא כרגע. לפי התאוריה הפסיכואנליטית של זיגמונד פרויד, הדבר קורה כאשר עולים למודעות דחפים ומחשבות שהאדם חש חרדה רבה מולם ומתקשה להתמודד איתם, ולכן הוא נסוג לאחור, לשלב מוקדם יותר בהתפתחותו, בו הוא מדחיק דחפים ומחשבות אלו אל הלא-מודע, ויכול לחוש יותר ביטחון.

כי פליגי – היכא דליכא פסידא, רב יהודה אמר: לא עביד איניש דינא לנפשיה, דכיון דליכא פסידא ליזיל קמיה דיינא; רב נחמן אמר: עביד איניש דינא לנפשיה, דכיון דבדין עביד לא טרח.

המהלך המניפולטיבי של הסתמא כפול: בצעד הראשון, הסתמא טוענת כי סיפורו של רב חסדא הוא מעשה של עאד"ל בדאיכא פסידא (במקום שיש הפסד, קלקול השדה), ובצעד השני היא מבקשת לצמצם כמה שיותר את המחלוקת בין רב יהודה לרב נחמן. לולא הייתה הסתמא מקדמת אותנו בכיוון זה, היינו מבינים בפשטות כי רב יהודה סובר שלא עאד"ל כלל, כלומר, עשיית דין באופן עצמאי אסורה בכל מצב, ואילו רב נחמן סבור שעאד"ל בכל מקום – כלומר מותרת בכל מצב. מכאן המאמר היה יכול לעסוק באנליזה של המושג עאד"ל על ידי סוגיות שונות, אך ברצוני להתמקד ברגרסיה של הסתמא עצמה.

כפי שאמרנו, הסתמא מצמצמת את המחלוקת, וטוענת שבמקום פסידא לא נחלקו האמוראים שעאד"ל – כלומר, לכולי עלמא מעשיו של הנגזל בסיפורו של רב חסדא היו מוצדקים. לפיה, האמוראים נחלקו רק במקום שאין פסידא. נסביר את הסתמא על פי פירושו של רש"י:

במקום דאיכא פסידא – אי אזיל לבי דינא דאדאזיל לבי דינא ואתי קא דלי האי ולא ידע מאי דלי או שמא יכלו המים מן הבור ואין לו פרעון לזה דקא מפסיד כי האי גוונא עביד איניש דינא לנפשיה.¹⁶

במקום שיש פסידא – לכולי עלמא אדם יכול לעשות דין לעצמו, כיוון שאם לא יעשה כך – יפסיד בוודאות. המגמה בפסיקה זו היא מניעת עוול, שמירה על ממונו של הנגזל. במקום שאין הפסד נחלקו האמוראים – רב יהודה סבר לא עאד"ל "דכיון דליכא פסידא ליזיל קמיה דיינא", דהיינו, היות ולא מדובר כאן על מניעת עוול – אין סיבה לשבור את הסדרים החברתיים אפילו אם האדם צודק לחלוטין, ועל כן ישנה חובה ללכת לבית הדין. רב נחמן, לעומת זאת, סבור כי יש לאפשר עאד"ל, "דכיון דבדין עביד, לא טרח". כלומר, המגמה של רב נחמן לדעת הסתמא היא להגיע בדרך כלשהי לדין אמת, ולא אכפת לו כלל אם דבר זה נעשה בבית הדין או מחוצה לו. באמצעות רטוריקה זו, הסתמא משכנעת את הקורא כי המגמה של רב נחמן היא לפעול למען "האמת" בלבד. בכך הרגרסיה בוצעה בהצלחה: אלימות היתר שהציע רב נחמן מוצגת למעשה כחתימה ל"אמת" באופן נורמטיבי, ועל כן אין לראות את רב נחמן כשיטת החורגת מהסדר. כעת אין לקרוא את מילותיו "מאה פנדי בפנדא למחיה" כדורשות אלימות יתר, אלא כמעין "פתגם" המצדיק את האלימות המוגבלת שבעל הממון ביצע על מנת לשמור על ממונו.

¹⁶ רש"י, שם.

רב חסדא כשותף

יש להבהיר עוד שתי נקודות במגמתה של הסתמא. ראשית, כפי שטענתי לעיל, הן רב נחמן והן רב חסדא דנים את בעל הכד לגנאי, אך הסתמא מבקשת להצדיק אותו כיוון שפעל על מנת להגן על ממונו. אין היא מוכנה להצדיק את רב חסדא, המבקש לגבות קנסות, וגם לא את רב נחמן, המבקש להשתמש באלימות יתר. שנית, הסתמא מבקשת להפעיל מניפולציה על דברי רב נחמן, ואשר לרב חסדא, לעומת זאת – אותו היא מוציאה לגמרי מהסיפור, ואינה מתייחסת אליו שוב. כלומר, מפריע לה דווקא השימוש באלימות פיזית מחוץ לבית הדין, היציאה ממנגנוני הדיכוי המקובלים. בזה היא רואה את רב חסדא כשותף למגמתה; הרי גם הוא סבור שעלינו להשתמש באלימות סמויה בלבד.

הכשל ברגרסיה

בכל רגרסיה אנו מוצאים כשל מסוים הקשור לחריגה מהסדר שהכרנו. כלומר, לא ניתן לומר שפעולת הרגרסיה היא פשוט חזרה למצב הקודם, המצב המתוקן¹⁷. המצב החדש טומן בחובו כעת שארית מהמפגש עם חוסר הסדר, וכל ניסיון למחוק שארית זו נדון לכישלון. בסוגיה שלנו אנו פוגשים שארית זו בהתייחסות האמוראים למערכת הדין. בלשונו של רב נחמן, הסבור שעאד”ל גם בדליכא פסידא – ”דכיון דבדין עבד לא טרח”. אנו מבינים שהמשפט הוא טרחה מיותרת, והסיבה היחידה ללכת אליו היא, למעשה, כדבריו של רב יהודה: ”למה לא”.

ניתוח מקרו של המשך הסוגיא

הגמרא מביאה סדרה של ראיות מבריייתות. ארבע הבריייתות הראשונות מקשות על שיטת רב יהודה, הסובר עאד”ל בדאיכא פסידא. ארבע הבריייתות האחרונות מקשות על שיטת רב נחמן, הסובר עאד”ל גם בדליכא פסידא¹⁸. אני סבור כי יש לראות את סדרת הראיות מהבריייתות כניסיון לסטנדרטיזציה. על מנת לבצע את הרגרסיה במלואה, עלינו לפרש

¹⁷ ערך ”תסוגה, רגרסיה (regression)” מתוך ”מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית”, דילן אוונס (עמ’ 247):

בפרט הוא [לאקאן; א”ב] מבקר את השקפה ה”מאגית”, הרואה בתסוגה תופעה ממשית שבה מבוגרים ”נסוגים בפועל, חוזרים למצב של ילד קטן ומתחילים לייבב”. במובן זה של המונח ”התסוגה אינה קיימת[...]” במילים אחרות, ”ישנה תסוגה במישור המשמעות ולא במישור המציאות”. יש להבין תסוגה זו ”לא במובן היצרי וגם לא במובן של עלייתו המחודשת של משהו קודם”, אלא במובן של ”צמצום הסמלי לדמיוני”.

בצורה גסה ניתן לפרש את הסמלי כרובד של החוק ואת הדמיוני כרובד ההזדהות.

¹⁸ לניתוח ספרותי של המשך הסוגיה ראו במאמרו של הרב ידידיה לאו ”עביר איניש דינא לנפשיה – עיון ספרותי בסוגיה הלכתית” בכתב העת **אסיף** כרך ה. כפי שכתבתי בפתיחה, אין הכוונה של כתיבה זו לתת פירוש צמוד לכל הסוגיה, מה שכבר נעשה בעבר בידי רבים, ומאמרו של הרב ידידיה לאו הוא דוגמה נוספת לכך. בדברים אלו ביקשתי לפתוח אפיק אחר להבנת הסוגיה והמושג עאד”ל.

מחדש כל סיטואציה שבה הייתה לנו אפילו 'הוה אמינא' רחוקה לאפשר חריגה מהסדר. זהו ניסיונה של הסתמא להראות שדין עאד"ל מקובל ונוכח בש"ס והוא חלק מהנורמות המקובלות. זאת אף שלכאורה ניתן לתהות על כל ברייתא עד כמה היא באמת קשורה לדין עאד"ל. כלומר, הסיפור עצמו מערער על הקטגוריות המקובלות – אמת ושלוש – וגורם להן לקרוס, ובכך דורש יציאה מהסדרים המקובלים על ידי אלימות יתר.

סיכום

חשבתי לפתוח את הסיכום של מאמר זה בציטוט יפה של הוגה על אלימות. כמובן, חיפוש קצר בגוגל הביא אותי לציטוטים למען אי-אלימות. הבנתי שלצערי גוגל לא יעשה לי את העבודה. נזכרתי במקולם אקס, בר הפלוגתא של מרטין לותר קינג. שניהם פעלו למען זכויות של אמריקאים אפריקאים בצורה שונה מאוד. אחד ההבדלים הבולטים הוא שבעוד שלותר קינג זכה בפרס נובל לשלום, מקולם אקס דגל באלימות. ארצה לצטט מדבריו:

בכל פעם שאתה הולך אחרי משהו ששייך לך, כל מי שולל ממך את הזכות לקבל את זה הוא פושע. תבינו את זה. [...] וכל מי שעושה כל מאמץ לשלול ממך את מה שהוא שלך [...] הוא עברייני. אני לא מתכוון לצאת ולהיות אלימים; אבל לצד זאת אתה אף פעם לא צריך להימנע מאלימות אלא אם כן אתה נתקל באי-אלימות. אני לא אלים עם אלה שאינם אלימים איתי. אבל כשאתה מפיל עלי את האלימות הזאת, אז אתה משגע אותי, ואני לא אחראי למה שאני עושה. [...]

אנחנו צריכים להעלות את המאבק לזכויות האזרח לרמה גבוהה יותר – לרמה של זכויות האדם. בכל פעם שאתה במאבק על זכויות האזרח, בין אם אתה יודע את זה או לא, אתה מגביל את עצמך לתחום השיפוט של הדור סם. אף אחד מהעולם החיצון לא יכול לדבר בשמך כל עוד המאבק שלך הוא מאבק לזכויות האזרח. זכויות האזרח שייכות לענייני הפנים של הארץ הזאת. [...] אתה מבלה כל כך הרבה זמן בלנבוח את עץ זכויות האזרח, ואתה אפילו לא יודע שעל אותה קומה צומח עץ זכויות אדם.¹⁹

מקולם אקס סבר כי על ידי האלימות האדם יכול לפעול למען זכויות האדם, שהן גבוהות יותר מזכויות האזרח. על השחורים לפעול מחוץ לגזרת החוק כדי לזכות בזכויות אלו.

19 מתוך נאומו המפורסם: "The Ballot or the Bullet" (1964), התרגום שלי.

המילים שלו מהדהדות את הסוגיה שלנו: לקחו לבעל הדין את כדו, התנהגו כלפיו בצורה אלימה וממילא ”אתה משגע אותי, ואני לא אחראי למה שאני עושה”. הוא מחליט לפעול למען מה ששייך לו, הרי מי שגנב ממנו ”הוא עברייני”. מתוך כך הוא משתחרר מ”הדוד סם”; הוא בוחר לפעול לא מתוך זכויות האזרח אלא מתוך זכויות האדם, הוא בוחר להיות אלים. הוא מבין שהחוק במקרה הזה אינו צודק ואינו יכול להיות צודק. אחרת, הוא יפסיד את שלו. בניגוד למקולם אקס, בסוגיה שלנו פגשנו דעות קיצון של שני אמוראים, רב חסדא ורב נחמן, אשר רצו לאפשר אלימות יתר (בכיוונים מנוגדים) בסיטואציה של מניעת עוול, כדי לשמר את הסדר החברתי. שניהם חשבו כי אלימות יתר דווקא יכולה לשמר את הסדרים המקובלים, להעמיד את ”הדוד סם” על מכונו. בגמרא סופר לנו כי בעל הכד השתמש באלימות על מנת לשמר את כד המים שלו ובכך מנע את שדהו מלהתייבש.

רב חסדא סבר כי אלימות צריכה להתבצע רק על ידי בית הדין, ממילא הוא תופס את בעל הכד כאיום על הסדרים אף שהוא פועל מתוך רצון למנוע עוול בלבד. על כן, עלינו להענישו בצורה מוגזמת (דיני קנסות) כדי שהוא יבין מי בעל הכוח כאן – האלוהים. בכך, רב חסדא מעניק לנו מבט אחרת על התנהגותם של בתי הדין גם בימינו-אנו. בניגוד אליו, רב נחמן סבר כי עלינו לעודד את בעל הכד להשתמש באלימות יתר. בכך שאנו נותנים לאזרח, לאדם, להיות אלים בצורה יתרה בסיטואציות אלו, אנו מאפשרים לו-עצמו להחזיר את החברה לסדרים המקובלים. רב נחמן תופס את גזול הכד כאדם בעייתי מפני שהוא אנרכיסט. למיטב הבנתי, דבריו של רב נחמן, בניגוד לאלו של מקולם אקס, מאפשרים לנו לראות כי לעתים מעשים אלימים קיצוניים שנעשים נגד השלטון – בעצם נעשים למענו; הם משמרים את השלטון. פתח זו מאפשר לנו לראות מחדש תנועות עכשוויות רבות (כמו #metoo), אך אין אלו מעניינו של מאמר זה.

קריאה זו של דברי רב נחמן ורב חסדא אפשרה לקרוא מחדש את הסתמא דגמרא ולהבין בדיוק יתר את הרגרסיה שהיא מבצעת, אפשר לומר שבהצלחה. הסתמא דגמרא חוששת מהאנרגיות האלימות של רב נחמן (רב חסדא נתפס כפחות בעייתי מפני שהוא שומר את האלימות בתוך מסגרת בית הדין). על ידי הרגרסיה, רב נחמן כבר אינו נראה פועל למען אלימות יתר אלא למען הצדק הפשוט ואין לקחת את דבריו בצורה מילולית. הסתמא דורשת מאתנו לקרוא את הסיפור של רב חסדא ורב נחמן בצורה אחרת לגמרי. אך אפילו לאחר ביצוע הרגרסיה והסטנדרטיזציה אנו עדיין פוגשים שאריות של הדעות הקיצוניות של רב נחמן ורב חסדא. אנו מבינים כי ההליכה לבית הדין הופכת להיות עניין של ”מה בכך”, ”למה לא” – ”דכיון דליכא פסידא ליזיל קמיה דיינא”. בכך אנו למדים כי סיפורו של רב נחמן ורב חסדא גורם לקריסה של קטגוריות הצדק המקובלות: אמת ושלוש. הצדק מאבד את הטוטליות שלו והופך להיות לוקלי, לא נותנים לו לצאת מחוץ לבית הדין. קריאה זו מאפשרת לנו להבין כיצד ה”צדק” פועל למען שמירת הסדרים ומתגלה כ”דיכוי מוצדק”.

עמלק שבלב

ר' צדוק הכהן מלובלין על הסתר פנים
נחשון נויברגר

פתיחה – מעין הקדמה

א

כשאדם יודע שכל מאורעותיו הם לטובתו. זאת הבחינה היא מעין
עוה"ב¹

במשפט המפורסם הזה טוען ר' נחמן כי היכולת למצוא פשר בדברים ולהבין את תכליתם היא בעצמה מעין עולם הבא. כלומר, כל הסבל האנושי וההימצאות בעולם הזה – שבמקום אחר ר' נחמן טוען שהוא הוא הגיהנום – נובע מחוסר היכולת האנושית להבין שכל מה שמתרחש בחייהם הוא לטובתם. חוסר היכולת למצוא משמעות במאורעות השרירותיים בחיינו היא הגורם העיקרי לכך שאיננו חיים במציאות של 'עולם הבא', אלא בגיהנום בעצמו. קל לראות בחיינו מדוע חווית חיים כזו היא הגיהנום; אנו נהיה מוכנים לסבול כל עול ובלבד שנדע (ונסכים) עם סיבתו, אולם כשעול נופל על כתפינו ללא הסבר, ואיננו מסוגלים להבין את פשרו ומשמעותו, הוא הופך כבד מאין כמוהו, וגורם לסבל רב. ברגע שיונהרו לנו פני הדברים, ונדע להעמיק לחדור אל תוככי המציאות, להבין את פשרה, ולא לחוות אותה רק כעול שרירותי וחסר פשר, אזי יהפכו חיינו ל"מעין עולם הבא".

דא עקא, חווית חיים שכזו – תודעת "מעין עולם הבא", איננה מנת חלקי, וחוששני שכמוני גם רבים נוספים. היכולת למצוא משמעות בחיינו, ולחוות את מאורעות חיינו כמסודרים מראש ומכוונים אל תכלית – מעבר להישג ידינו. גם הניסיון למתן משמעות לדברים באמצעות האמירות "הכל מ-ה'", או "הכל לטובה" – זר לנו, ואינו מצליח לחדור אל חווית החיים שלנו באמת.

¹ ליקוטי מוהר"ן ד'.

חוויית האבסורד – התחושה שהכל מקרי ואקראי, ואין למעשינו תכלית, אך למרות זאת מכורח המציאות, אנו ממשיכים בחיינו ומעשינו, על אף שאין להם משמעות² – העסיקה הוגים רבים בעת האחרונה³, ורבות נכתב עליה. גם ר' נחמן, בתורתיו וסיפוריו, מרבה להתעסק בה. דמות מרכזית נוספת בעולם החסידות שמרבה להתעסק באבסורד, היא דמותו של ר' צדוק הכהן מלובלין; בעשרות פסקאות המפוזרות בספריו, נוגע ר' צדוק בנקודה זו מכיוונים שונים ומשונים, בשפתו שלו, באמצעות עיסוק במקורות התורניים שקדמו לו, ובעיקר במקורות חז"ליים שונים. ר' צדוק נוגע בנקודות עמוקות ועדינות בחוויית החיים הזו, ואף מציע אפשרויות מענה שונות בנוגע אליה.

ב

בספרו "רסיסי לילה" ר' צדוק מרבה להתעסק בדמותו של עמלק, ומלביש עליה רעיונות ואמירות מגוונות. עמלק מוצג לרוב כאחר המוחלט של עם ישראל וא-להיו, ואת דמותו מעצב ר' צדוק לאורך הספר ככזו הנושאת בקרבה את הרעיונות והתודעות המרוחקות ביותר, לכאורה, מעולם היהדות. אך דווקא הן – כדרכו של ר' צדוק – זוכות לעיסוק נרחב; במבט ראשון שולל אותן ר' צדוק לחלוטין, אך במבט שני ניתן לראות שהן מהוות לו אתגר תיאולוגי וקיומי, והן זוכות על פי רוב לעבור תהליך של גיור מסוים, אשר מכניס אותן בסופו של דבר אל תוך העולם התיאולוגי-קיומי היהודי.

לאחר הלימוד של רוב הפסקאות העוסקות בעמלק בספר זה, התגבשה אצלי הבנה (אך לא אוכיח אותה במסגרת מאמר זה) שדמותו של עמלק מייצגת בספר רסיסי לילה, בעיקר את החוויה והתודעה שפתחתי בתיאורה – חווית האבסורד, או בשפתו של ר' צדוק – "המקרה".

אחת הפסקאות הראשונות העוסקות בעמלק בספר היא פסקה י"ח, שעליה אכתוב ואבסס את רוב המאמר הזה. הפסקה קצרה ותמציתית ביחס לפסקאות הבאות אחריה, אך אני חושב שטמונה בה – בין אם בגלוי ובין אם בין השורות – התמה המרכזית של ר' צדוק בעניין עמלק, והשלכותיה עלינו ועל עבודת ה' שלנו.

² מתוך הערך 'האבסורד הקיומי' בויקיפדיה:

קאמי מציג את חייו של סזיפוס כמשל להווייה האנושית. האדם משול לסזיפוס, שהאלים גזרו עליו לגלגל אבן לראש הר, רק כדי לראות אותה מתגלגלת חזרה, ולנסות לגלגלה שנית במעלה ההר, לנצח. כך גם האדם – אנוס לחיות את חייו, בידיעה שאין להם משמעות.

³ בין השאר – אלבר קאמי, ז'אן פול סארטר וסרן קירקגור.

עמלק כמקרה – מבחינה תיאולוגית וקיומית

א

בסופה של תת הפסקה הראשונה בפסקה זו כותב ר' צדוק את המשפט הבא:

וכן כל ענין עמלק מקרה בעולם כי השם יתברך ברא גם כן ענין מקרה
דאין דבר חוץ מהשם יתברך ודבר זה גם כן מהשם יתברך שיהיה מקרה
מה שאינו מסודר כפי הסדר שישד⁴.

ר' צדוק טוען שעניין עמלק בעולם הוא המקרה. אך למרבה הפלא, כיוון שאין דבר שהוא חוץ מהקב"ה, ר' צדוק אומר כי הקב"ה ברא גם אותו – כמקרה שאינו מסודר כפי הסדר שייסד בשאר הבריאה.

לכאורה, טענה זו קשה מאד מבחינה תיאולוגית. המושג "בריאה", מעבר למשמעותו הפיזית הפשוטה – הקב"ה ברא את העולם יש מאין וכו' – טעון משמעות רחבה יותר: באמירה שהקב"ה ברא את העולם מונחת בעצם התובנה שיש כוונה ותכלית בעולם. העולם לא קיים "סתם" מאז ומעולם, אלא נברא, וברגע שהוא הופך לעולם שנברא – ממילא הוא בעל משמעות ותכלית. לכן התעקשו גדולי הראשונים ועמדו על האמירה שהעולם נברא⁵.

לעומת מושג הבריאה עומד מושג ה"מקרה". המקריות היא ההפך של הבריאה בכך שהיא אומרת שהדברים קורים סתם, במקרה, או שהדברים עצמם – כלומר, העולם וכל אשר בו – הם סתם, תולדת המקרה, ללא מטרה ותכלית, וללא בורא שנתן להם את תכליתם ומכוון אותם.

כיוון שכך, נראה כי אמירתו של ר' צדוק שהקב"ה ברא את המקרה קשה מאד ואינה מובנת: אם אכן נאמר על תופעות או דברים כלשהם כי הם "מקריים" – ממילא נסיק כי הם חסרי תכלית וכיוון, ולכן לא ייתכן לומר שהם "נבראים". כך כמובן גם להיפך: אם דבר כלשהו הוא נברא – אזי ממילא הוא לא 'באמת' מקרה, כיוון שנברא לצורך מסוים ובכוונת מכוון.

בעקבות כך, יש לשאול מדוע ר' צדוק עושה זאת, כלומר מדוע הוא מקשר בין המושגים האלו. כאשר ר' צדוק משתמש במושג 'מקרה' ומכניס אותו אל תוך הבריאה הא-להית – המושג משתנה; לכאורה מושג המקרה לא יכול להימצא במרחב התיאולוגי של בריאה,

⁴ רסיסי לילה י"ח, ד"ה "עניין פורים".

⁵ ראה בכוזרי ובמורה נבוכים.

כיוון שהבריאה והמקרה הם מושגים סותרים כפי שהסברתי לעיל, ולכן מוכרח להשתנות. נשוב לכך בהמשך הדברים.

ב

אני סבור כי בתיאורו את בריאת המקרה, ר' צדוק מתמודד עם חווית החיים הקיומית שהזכרנו בראשית הדברים, חווית המקרה והאקראיות. בהמשך הפסקה ר' צדוק מתרגם את המושג "מקרה" לרובד קיומי יותר:

שורש עמלק שבלב היינו העדר הכרת הנוכח כמו שאמרו: אין השם שלם ואין הכסא שלם עד וכו' ושלמות השם הוא כמו שאמרו: לא כשאני נכתב אני נקרא בעולם הזה אין בליטה זו לעין לגמרי אין השם יתברך היה הווה ויהיה ומהוה הכל שזהו הוראת שם הוי"ה והכסא הוא ההשגחה שיושב כמלך על כסא ומלכותו בכל משלה.

בפסקה זו מתרגם ה"עמלק" התיאולוגי לתודעה וחוויה של "העדר הכרת הנוכח", תודעה שבה ה-"מלך" היושב על כיסא ההשגחה, כלומר הקב"ה עצמו – איננו נוכח. כאשר קיימת הכרת הנוכח ישנה תחושת מובנות לעולם, תחושה שיש בורא המייעד תכלית לדברים, ויש תשובה לכל שאלה אף אם היא איננה נגלית לעינינו כעת. בחווית חיים שכזו העולם נחוה כמקום שיש מי שמסדר אותו, ואנו יכולים לסמוך עליו. העדר הכרת הנוכח היא התודעה ההפוכה, ולטענת ר' צדוק היא תודעת המקרה: תודעה בה אין שום בטחון שיש תכלית לדברים, תחושה שהדברים המתרחשים בחיינו אינם בעלי משמעות – נסתרת או נגלית, והכל מקרי.

ר' צדוק קושר תודעה זו לעמלק – עמלק הוא שמייצג את תודעת המקרה, הוא "ראשית גויים". כלומר, מול התודעה שראשיתה בקב"ה ובבריאה, והחוויה הבסיסית שבה היא חווית נוכחות אלוהית ומובנות של המציאות, ניצבת תודעה שראשיתה בעמלק, והיא מייצרת חוויה של מקרה, של חוסר השגחה, ושל העדר א-להים. מקורן של התודעות הללו נעוץ, ככל הנראה, במוצא האתני – עמלק מחד וישראל מאידך. בקביעה זו נראה כי ר' צדוק נעץ את הסיבה והשורש לחווית החיים העיקרית של האדם במקום שהוא מעבר לתחום הבחירה שלו, וטוען כי אין ביכולתו לשנותה במעשיו או בבחירתו – אם נולד "ישראל" אזי תודעתו תהיה תודעת ההשגחה, ואם נולד "עמלק" תודעתו תהיה תודעת המקרה.

כשאני נתקל בחלוקה הזו בין עמלק לישראל, אני שואל את עצמי מהי כוונת ר' צדוק בחלוקה הזו, והאם הוא מעוניין לעשות הבחנה אתנית-מהותנית בין ישראל לעמלק. כי אם כן, אשאל מדוע עמלק מעניין אותי בכלל, יישאר הוא ותודעת המקרה שלו מחוץ למחנה ישראל, וישקע יחד עם אמונותיו הכזביות באבדון המוכן לו. כלומר, אם התודעה העמלקית אינה נוכחת בחיי בשום מצב, ממילא איני רואה טעם לעסוק בה.

אך אני סבור כי לא נכון לקרוא כך את דבריו. ר' צדוק מרחיב את הדיבור על התודעה העמלקית כיוון שיש לה נגיעה בחיי היהודי. בהבחנה האתנית לכאורה הוא משתמש על מנת לחדד את ההבחנה וההנגדה בין שתי התודעות האלה; הלבשת התודעות הללו על דמויות אתניות שונות מסייעת לו להעניק משמעות ערכית לתודעות האלו⁶, ולהטעין אותן במושגי טוב ורע. מושגים אלה מתחדדים אף יותר כאשר הדמויות הן עמלק וישראל, המנוגדים בצורה קוטבית זה לזה. אולם מבחינה תודעתית אין מדובר בקטבים – ותודעת עמלק וודאי נוכחת לעיתים גם בחייו של היהודי, וכך הוא כותב בהמשך הפסקה:

והיה בהניח וגו' דמתחילה יש דברים אחרים תאוות וכעס וכדומה המסתירים זה אבל כאשר לבבו נקי ועדיין אין הכרת הנוכח מאירה לו להיות ממש תדיר כעומד לפני מלך גדול ומורגש לעין בכל דבר איך השם יתברך מנהיג ובורא ואין בלתו זהו משורש עמלק.⁷

בדבריו אלה ר' צדוק מציב את תודעת המקרה כנוכחת בחייו של היהודי, עמלק מועתק אל תוך הלב היהודי, דמותו אינה נמצאת כעת במרחב הלאומי או הפוליטי, אלא במרחב האישי, בלב של כל יהודי, ובמרחב הזה דמותו של עמלק הופכת מאליה לתודעות ולחויות.

ג

אולם יש לשים לב לאופן שבו התודעה הזו ממוקמת ע"י ר' צדוק במרחב הלב היהודי – חוויה זו, הנובעת משורש עמלק בעבודת ה' של היהודי, מופיעה רק בשלב שלאחר התיקון השלם וניצוח התאוה. כלומר, האדם המתוקן והשלם במידותיו, ייתכן שימצא שלאחר שסיים את עבודתו ועשה כל מה שצריך – עדיין אין הכרת הנוכח מאירה לו. מתברר כי תיקון האדם – עבודתו של כל יהודי – אינה מבטיחה כלל את התוצאה המיוחלת של הכרת הנוכחות הא-להית. תודעת עמלק, עפ"י ר' צדוק, אינה מתפקדת כתודעה או כמידה אחת מני רבות בלב היהודי, אלא היא נמצאת מעבר להן, בבסיס התודעה, מעבר לכל התיקונים, ומעבר ליכולת התיקון של האדם. אך ר' צדוק לא מסתפק בהנכחת התודעה הזו וביבוא שלה אל ראשית התודעה והלב היהודיים; דבריו רדיקליים הרבה יותר:

זהו משורש עמלק שצריך למחות בעבודה שבלב (שמות יז, יא) והיה כאשר ירים משה ידו וגו'. והוא קודם הכנסת כל דבר קדושה גמורה

⁶ מהלך שמופיע פעמים רבות בהגות החסידית – העמים, ובעיקר שבעת העממים הכנענים, הופכים מישות פוליטית למידה או תודעה בליבו של היהודי, המצווה להילחם, להשמיד ולהסיר אותם מליבו.

⁷ רס"ס לילה י"ח, ד"ה "והיה בהניח".

קודם מתן תורה וקודם בנין בית ראשון וכו'... וכן קודם בנין בית שני
מחיית עמלק דהמן וכן יהיה לעתיד קודם בנין בית השלישי שיבנה
במהרה בימינו אמן:⁸

מחיית עמלק, או בתרגום לרובד הקיומי – מחיית שורש עמלק שבלב והחזרת הכרת הנוכח, יתרחשו רק קודם לבניין בית המקדש השלישי, כלומר רק "לעתיד לבוא". בעולם שבו אנו חיים כעת, טוען ר' צדוק, לא תיתכן הכרת הנוכח כלל; ראשית התודעה שלנו והבסיס שלה היא תודעת "עמלקית" של מקרה, ולא של השגחה, וממילא חווית החיים שלנו היא כזו. נראה שר' צדוק לא רק מתמודד עם אפשרות כזו שעלולה לחדור אל התודעה שלנו ולקלקל אותה, אלא הוא אף טוען שזוהי החוויה הבסיסית ביותר שלנו. מי שאינו מרגיש כך צריך, עפ"י ר' צדוק, לשאול את עצמו האם תודעת ההשגחה שלו כנה, האם הוא באמת חווה נוכחות א-להית בעולם, כזו שמנהירה לו את אירועי חייו והשתלשלותם, או שמא זו חוויה שמן השפה ולחוץ, שמקורה בנרטיב היהודי הקלאסי שמספר לעצמו שהכל לטובה. כך מעלה ר' צדוק את אפשרות שהאדם עשוי להטעות את עצמו:

וזה כל תוקפו של עשו פושט טלפיו וכו' (בראשית רבה סה, א) עד שהוצרך השם יתברך לומר אני חשפתי את עשו גליתי מסתריו דאחר לא יוכל לגלות זה ונאמר (עובדיה א', ו') נחפשו עשו נבעו מצפוני משמע דיש לו מצפונים ואין הכתוב קורא מצפון מה שצפון לעין סתם בני אדם רק מה שצפון גם ממלאכים ונביאים וחכמים ואין צריך לומר מאדם עצמו שיוכל להטעות עצמו ואי אפשר לגלות זה אלא השם יתברך הבקי במעמקי לב.

תודעת המקרה העמלקית היא אימננטית לעולם שלנו, עולם של הסתר פנים והיעדר הכרת הנוכח, ובכך שר' צדוק מרחיק את תיקון המציאות הזו עד לבית המקדש השלישי, הוא הופך את הסתר הפנים למציאות האפשרית היחידה כיום.

⁸ שם, שם.

ד

בעקבות טענה זו יש לתהות מהו האופק הדתי הצומח מתודעה שכזו, וכיצד עבודת ה' מתעצבת בעולם נטול נוכחות א-להית. לפני ניסיון המענה על השאלות הללו, ארצה לחזור אל הקביעה התיאולוגית (לכאורה) שראינו, ושהופיעה בתחילת הפסקה:

וכן כל ענין עמלק מקרה בעולם כי השם יתברך ברא גם כן ענין מקרה
דאין דבר חוץ מהשם יתברך ודבר זה גם כן מהשם יתברך שיהיה מקרה
מה שאינו מסודר כפי הסדר שישד⁹

את האמירה שהשי"ת ברא את המקרה ניתן להבין בשני אופנים: האחד – השי"ת ברא את המציאות בצורה שתראה כאילו היא מקרית, אך למעשה אין מקרה 'אמיתי' כלל. רק לעיני בני אדם המציאות נראית מקרית, ולכן ממילא אנו צריכים לפקוח את עינינו ולראות את העולם ה-'אמיתי', המושג וכו'. אולם כאמור, חווית החיים המתוארת, חווית האבסורד – איננה מאפשרת אמירה שכזו; המציאות כפי שהיא נחווית היא מקרית לגמרי, ואיננו יכולים למצוא בה פשר ומשמעות. אף אין ביכולתנו לדלג אל מעבר לה ושם למצוא את משמעותה – העולם נראה לעינינו במלוא אקראיותו, ואמירות כמו 'הכל לטובה' ודומותיהן – אינן מתיישבות על ליבנו.

לכן, אני סבור כי אין מנוס מלהבין את האמירה הזו בצורה אחרת. האמירה שה' ברא את המקרה מעניקה תוקף וקיום לתודעת האבסורד שתיארת לעיל; אם ה' ברא את המקרה, הוא באמת מקרה, לא רק נראה 'כאילו'. אכן, יש מקרה בעולם, תודעת המקריות היא אמיתית ונכונה, ואינה רק תעתוע אנושי. בעקבות דברים אלו המבט שלנו על תודעת המקריות, על סיטואציית הסתר הפנים, שהיא היא העדר הכרת הנוכח שעליה מדבר ר' צדוק, שבה אנו חיים – משתנה; כאשר אנו מבינים שהמקרה הוא בריאה אמיתית וקיימת כפי שהיא, אנו יכולים להתייחס אליה ברצינות (תיאולוגית/קיומית), ולהבין שהיא כאן וכדי להישאר. ההבנה והיחס האלו משחררים אותנו לדון בשאלה מה ניתן לעשות עם מציאות שכזו, וכיצד עבודת ה' שלנו מתעצבת לאור תודעה שכזו.

⁹ שם, ד"ה "עניין פורים".

הצעה

א

בפסקה אחרת של ר' צדוק בספר רסיסי לילה – פסקה כב, ניתן למצוא מענה לשאלה זו. גם שם דן ר' צדוק בעמלק, אמנם במושגים שונים, אך אני חש שדרך ההתמודדות וה"בעיה" שאיתה הוא מתמודד שם, קשורים באופן הדוק לתודעת האבסורד בה אני עוסק במאמר הזה, וכך הוא כותב:

וזה ענין הפורים דעשיית מלאכה לא קבילו עליהו (מגילה ה ב) כי באמת ביטול מלאכה הוא מצד השם יתברך ואין צריך לשום השתדלות ושייך רק מצד השם יתברך וקדושת שבת דקביע וקיימא. מה שאין כן יום טוב דישראל מקדשי הוא רק על ידי השתדלות רק טעם ביטול מלאכה משום דביום טוב ניתוסף קדושה מחודשת על ידי דישראל מקדשי ואותה קדושה משתרשת בקדושת שבת דהיינו קדושת השם יתברך שהוא שורש הכל שהכל יונק מזה ונעשית מהוספת קדושה זו גם כן קדושה קביע וקיימא. **מה שאין כן בפורים אין הוספת דבר רק שנתגלה אור זה דאין צריך הוספת דבר דאין כאן תוספת כי דבוקים בעיקר:**

ר' צדוק דן בפסקה הזו בשאלה מדוע חז"ל סירבו לקבל עליהם איסור מלאכה בחג הפורים כמו כל חגי ישראל, כפי שמתבקש, ומסביר שביטול המלאכה הוא למעשה ביטול המימד האנושי. כלומר, ציווי על ביטול המלאכה יכול להגיע רק מהקב"ה, ורק כשישנה התגלות כזו שמוחקת את צד ההשתדלות האנושית. לכן בשבת קיים איסור מלאכה – הקדושה מגיעה לגמרי מהקב"ה, "קביע וקיימא", נתונה מראש מאז בריאת העולם, ואינה קשורה להשתדלות האנושית. אמנם, ישראל הם שקובעים את החגים, אבל החגים "משתרשים" למעשה בקדושת שבת, כלומר יש לישראל חלק בקביעת החג – בעיקר בקביעת התאריך בו הוא יחול – אבל ההארה שהאירה ומאירה בחג הזה הינה הארה שמימית לגמרי. הן ההתרחשות שבעקבותיה נקבע החג, והן הדרך שבה אנו חווים את הארת החג, אינן קשורות ברובד האנושי אלא ברובד הא-להי – הארה של קדושה טרנסצנדנטית הפורצת אל מסגרת החול ומרוממת אותו אל הא-להי. לעומת זאת, חג הפורים מציין אירוע שכולו התרחש ברובד האנושי¹⁰, ואפילו ה"נס" שהתרחש בפורים אינו נס במובן של שבירת הטבע, אלא יותר כמו צירופי מקרים מפתיעים. כיוון שכך, מסביר ר' צדוק, בחג הפורים אין תוספת קדושה שיכולה להשתרש בקדושת שבת, כלומר הקדושה של פורים איננה הקדושה השבתית השמימית, אלא קדושה שונה – קדושה

¹⁰ רובד זה משתקף גם בכך ששם ה' אינו מוזכר במגילה.

שכולה נוצרת ומתרחשת ברובד האנושי. לכן אין בפורים "הוספת דבר" כלשונו של ר' צדוק, כיוון שכל עניין חגיגת הפורים הוא חגיגת התובנה שאין צורך בתוספת. ממשיך ר' צדוק ומסביר:

וזה טעם כל המועדות בטילים וימי הפורים לא יהיו בטילים (מדרש משלי ט, ב) כי כל מועד על ידי נס וישועה נתחדש הוספה ולעתיד לבוא יהיה ה' לאור יומם ואין כאן התחדשות.

כיוון שכל החגים הם תוספת קדושה במציאות, לעתיד לבוא כאשר "ה' יהיה לאור יומם" ותהיה התגלות תמידית, החגים לא יוסיפו דבר כי זה יהיה המצב הטבעי:

מה שאין כן ימי הפורים הוא גם כן אור זה. ומצד ישראל דמקדשי אין שייך ביטול מלאכה. ונמצא באמת אין כאן הוספה רק מצד עולם הזה יש הוספה דזה עצמו הוספה שניתוסף השגה זו דאין הוספה כלל. וזהו הנתינה על בית המן דניצוח עמלק הוא על ידי השגה זו שמשגי שאין הוספה כלל היפוך עמלק שהוא הומה ומהמה ויש בו אותיות עלק היא עלוקה דצווחת הב. וניצוח עמלק הוא על ידי ההיפוך ולא על ידי הקליטה ממנו וההיפוך הוא השגת דביקות זה לגמרי דקודשא בריך הוא וישראל כולו חד באמת לאמיתו והם נחלה בלא מצרים ובמה שאין גבול אין שייך תוספת.¹¹

בניגוד לשאר החגים, פורים אינו חג של תוספת. בפורים אין התגלות חדשה של תוספת קדושה במציאות; בדיוק להיפך – בפורים אנו חוגגים את התובנה שהמציאות אינה צריכה תוספת כלל, כיוון ש-"קודשא בריך הוא וישראל כולו חד באמת לאמיתו", הקדושה של ישראל היא אימננטית למציאות, המציאות וישראל אינם צריכים תוספת קדושה, אלא הם עצמם, כפי שהם – קדושים.

ר' צדוק טוען שהחגים מנכיחים תודעה של מציאות שאינה "קדושה", כלומר, על מנת להגיע למצב של קדושה, המציאות שלנו זקוקה להצדקה ממקור אחר, גבוה וטרנסצנדנטי יותר, וכשמגיעה הארה כזו – זהו יום חג. פורים, לעומת זאת, מנכיח תודעה של מציאות שאינה צריכה הצדקה, המציאות כפי שהיא היא "העניין" בעצמו, איננו צריכים תוספת קדושה מגבוה, אלא המציאות היא היא הקדושה. זוהי חגיגה של השחרור מהצורך להצדיק את המציאות, ומהנסיגות (העקרים בדרך-כלל) להלחים פן מטאפיזי ליום יום. מי שאינו מוכן לקבל את התובנה הזו, טוען ר' צדוק, הוא העמלק בהקשר הזה – הוא לא מוכן לקבל את הקדושה במציאות הסתמית, הוא רוצה קדושה אחרת, קדושה

¹¹ רסיסי לילה כב.

שאינה אימננטית, הוא זקוק לאישור לכך שיש "עניין" בעולם הזה, "עמלק שהוא הומה ומהמה ויש בו אותיות עלק היא עלוקה דצווחת הב"ב"¹².

ב

אני סבור כי בדברים אלו טמונה הצעה מעניינת לאופן ההליכה בעולם 'הסתר הפנים' שלנו. לתודעת המקרה שתיארנו בראשית המאמר יש משמעות רבה רק אם אנו מציבים אל מולה תודעה אחרת – תודעת ההשגחה או הנוכחות הא-להית. אך אם אנו מפנימים באמת את תודעת המקרה ומבינים שהיא התודעה איתה אנו הולכים בעולמנו – אזי לפתע היא כבר אינה תודעת מקרה; המקרה הוא מקרה רק אל מול דבר מתוכנן, ואם אין דבר מתוכנן ממילא אין מקרה. הקשיים שתודעת המקרה מציפה לנו נעלמים ברגע שאנו מבינים שאין על כך שאלה כלל – המציאות היא כך, ואין אחרת. המחשבה שהעולם זקוק לתוספת קדושה, היא זו שיוצרת את החסרון של אותה קדושה. אנו חווים מציאות של הסתר פנים: המציאות, בצורה שבה היא נראית לנו, איננה מספקת אותנו ואנו דורשים עוד, אנו דורשים תוספת קדושה שאינה אנושית, קדושה שמעבר למציאות, וכל עוד בקשתנו זו לא התמלאה אנו חיים בתקווה וחתירה להתגלות של נוכחות, העולם האקראי שאנו חיים בו זר לנו ואיננו מוצאים בו מנוח. כל זאת כיוון שאנו מניחים שתיתכן מציאות אחרת, שתיתכן קדושה שפורצת את גדרי עולמינו המוכר. אך ברגע שפסקנו "מלצווח הב-ב", ששחררנו את הרצון לנוכחות האלוהית הטנסצנדנטית, ואת התביעה להסרת הלוט מעל המציאות 'השקרית' – מתרחשת מהפכה תודעתית: אנו מפנימים שזו המציאות שלנו, ומגלים כי אף יותר מכך – היא כלל אינה שקרית, אלא קדושה. המציאות שלנו אמיתית ורצינית, ויש בה נוכחות – אמנם שונה מהמובן הרגיל של נוכחות – והיא היא רצון ה'. אזי מתרחשת אקסטזה של שחרור, לפתע העול שדחק בנו להבין את ה- "עומק של המציאות", לחתור לגלות את פניה 'המושגות האמיתיות' – יורד מעל גבינו. אנו משוחררים ללכת בעולם ולחוות אותו כפי שהוא, ללא נסיון העתקה שלו אל מרחבים אחרים, ללא הצורך להצדיק, להסביר ולהסדיר אותו. אנו משוחררים להביט במציאות כפי שהיא, ואולי לראות בה קדושה אחרת, קדושה אימננטית.

זו חגיגת הפורים על פי ר' צדוק, חגיגת חוסר הצורך לתוספת, הופעת הקדושה החדשה, הקדושה האימננטית.

¹² מי שאינו מוכן לקבל את המציאות, דורש תוספת שהיא העלוקה שצווחת הב (הב מלשון תן).

ג

אולם החגיגה הזו היא חד פעמית. אקסטזת השחרור יכולה להתרחש רק פעם אחת, היא איננה חגיגה יום יומית – חג הפורים, המסמן לנו על חווית השחרור, נחוג רק פעם בשנה. אמנם, חוויה זו עשויה להתרחש בתחומים שונים בחיים, כאשר אני משחרר אותם מהצורך בתוספת ומקבל אותם כפי שהם, אך בכל זאת, בכל תחום תהיה זו חגיגה חד פעמית. וכשהחגיגה נגמרת חוזרים לתחושות השגרה, גם אם אנחנו במצב שונה – אחר שפטרנו את עצמנו מהצורך להצדיק את המציאות ומהצורך לתוספת, המציאות כפי שהיא עלולה להיראות לנו נטולת עניין, ולהוביל לריקנות. למרות שאיננו צריכים להצדיק אותה, עדיין אנו צריכים ללמד עצמנו כיצד למצוא בה עניין וחידוש יום יומי, כיצד לראות בה את ממד הקדושה האימננטית, לאחר ובעקבות מהפכת השחרור.

אתן דוגמא המתייחסת לתחום מסוים, אך תקפה לשדות שונים בחיים ומעניקה אופק אפשרי לדברים. כאשר אני קורא טקסט דתי כלשהו שהבעיות והשאלות העולות בו עוסקות בנושא הרחוק מחוויית החיים שלי, ולמעשה לא מצליח לגעת בי ולענות על השאלות הקיומיות שלי באופן ישיר, אני יכול לנחם את עצמי בכך שהטקסט כלל לא נועד לענות על שאלות כגון אלו. זה כנראה יהיה נכון; ברגע שבו אני אומר לעצמי שאין תפקידו של הטקסט לענות על שאלותי – הלימוד שלי את טקסט נעשה לא קיומי בעליל, ואין בו שום אופציה להתרחשות ממשית. אך כאחד שלומד בישיבה, הקיום שלי סובב ברובו, למעשה, סביב טקסטים, ולכן אם אצליח למצוא התחדשות בטקסט עצמו, אפילו חידוש ברמת ה"וורט" החביב, אני עשוי לראות בכך התרחשות קיומית, כיוון שהקיום שלי סובב סביב הטקסט עצמו. אם כן, כשדברים מתרחשים בטקסט הם מתרחשים בעצם בחיים שלי, ועשויות להתרחש מהפכות וגאולות קטנות וגדולות בחיים כאלה, אף שהטקסט אינו נוגע לחיים שמחוץ לו. בתנועה זו מועתקת הגאולה מהמוכח הטרנסצנדנטי ומשדד המערכות שלה, אל גאולה שמתרחשת בתוך שדה ההתרחשות הרגיל והמינורי. אינני מצפה שהטקסט ינהיר לפתע את חיי, יפרוץ מהשדה הטקסטואלי אל שדה החיים וימשמע אותם; הגאולה המינורית המצופה היא השראה חדשה בקריאה של הטקסט, יכולת לנגן אותו במנגינה שונה, פריצה של מחשבה חדשה ביחס אליו ויכולת לשחק ולסדר את האותיות שלו מחדש. הגאולה היא גאולת הניואנסים מהרגילות והקיבעון שלהם.

באופן דומה, גם בחיים שמחוץ לטקסט. אם נחזור לתודעת הקיום הבסיסית שתיארתי, החווה את האקראיות והמקרה כחוויית החיים הממשית שלה, שוב אינני מצפה שהמציאות תונהר לפתע על ידי התגלות אלוקית; אני מפנים שלא כך המציאות עובדת, ולא כך רצון ה' והתגלות הקדושה. הגאולה וההנהרה שעשויות להתרחש בחיים אלו הן גאולה והנהרה מינוריות, הן היכולת לנגן את ההתרחשויות שקורות לי במנגינות חדשות ושונות. הן עשויות להופיע בדמות פריצות תודעיות שאני חווה לעיתים ביחס למבט

שלי על הדברים, ביכולת שלי לפרש את המציאות. בפירוש זה אני מטעין את המציאות במשמעות חדשה, ולא כזו הטוענת לקדימות תיאולוגית למציאות, כלומר, אינני חושב עוד על מה קודם למציאות ומהו הגורם להתרחשויות, או על מהי פשרה ומטרתה של השתלשלות האירועים, אלא אני מעניק למציאות פירוש שמפנים את היותו פירוש בלבד, שאין ביכולתי להבין את הגורם לאירועים ואת מטרתם ה-'אמיתית'. בפירוש זה אני מטעין את אירועי חיי במשמעות משלי, אני יכול לפרש את האירועים ובכך לתת להם משמעות הנוגעת לחיי. דווקא הפנמה זו נותנת לי את החופש הפרשני המאפשר לגאול את היום יום, המעניק פשר וטעם לחיי.

סיום

רבות מתורותיו של ר' צדוק הכהן מלובלין סובבות סביב הניסיון לגעת בטאבו של היהודי, במקומות המודחקים והדחויים ביותר בעולמו של היהודי והיהדות. בשפתו שלו, תוך שימוש רב במקורות החז"ליים, ר' צדוק פותח את המקומות הללו ועוסק בהם בתוך העולם היהודי ובאמצעות שפת היהדות. אני סבור כי המוטיבציה שלו בעבודה הזו היא כפולה: מחד, ההכללה וההכללה של המקומות הרחוקים ביותר בתוך התיאולוגיה והחוויה הדתית מנכיחות את הקב"ה גם במקומו שאינם מובנים מאלהים, בונות לקב"ה 'דירה בתחתונים', ומגלות את הנוכחות הא-להית במציאות על שלל רבדיה. מוטיבציה זו היא מוטיבציה חסידית קלאסית שבה "לית אתר פנוי מיניה", אך כאן ר' צדוק מצליח לעשות זאת גם במקומות הרחוקים ביותר, גם במקומות של 'הטאבו' היהודי. מאידך, ר' צדוק מזהה, באינטואיציה חדה, את ההשלכות מרחיקות הלכת של עולם הסתר הפנים, שהוא עצמו כבר חי בו. הוא מזהה שמתקדמת לעברנו תקופה שבה המלאות והנוכחות הא-להית המאפיינים את היהדות הקלאסית ייעלמו מן העולם, או לפחות יהפכו ללא רלוונטיים בעולם המחולק. לכן הוא עמל על יצירת עולם הגותי ושפה דתית שיוכלו לפרנס את היהודי בתקופה כזו, ולצורך כך הוא נזקק לכל אותן דעות וחוויות שעומדות בקצה המנוגד (או שמא המודחק) ליהדות הקלאסית, ומכניס אותם אל תוך עולם ההגות והשפה הדתית. בכך הוא מייצר יהדות שהשפה שלה יכולה להכיל גם את המקומות הריקים ביותר, שפה שיכולה ליצור אופק דתי גם בעולם המחולק ביותר.

לדעתי ר' צדוק עושה זאת בהצלחה רבה, ואני אכן מוצא בו שפה דתית מאתגרת ומרתקת המתכתבת עם העולם שאני חי בו, הן החיצוני והן הפנימי. תקוותי היא שאמשיך למצוא בתורתו את שמצאתי עד עתה, ושנוספים המחפשים מענה ושפה, ימצאו בו את שביקשה נפשם.

"בדיעבד אריבער"

מחשבות על עבודת ה', חטאי הגוף ותשובה בר' צדוק
עזי הורביץ*

נר, נר, נר,
רד, צלה, צלה ורד!
מה למעלה?
מה למטה?
רק אני,
אני ואתה;
שנינו שקולים
במאזניים
בין הארץ
לשמים.

יש והאדם מבקש לגור בשמיים.
חי בחיפוש אחר הנוסחה הנכונה, נוסחת הצדקות התמידית, זו שתבטיח
לו מנוחה.
ביסוד חיפוש זה מונחת תפיסה המבקשת חיי קודש ורוח נקיים
וסטרייליים, כאלה שאינם מתערבבים בחומר הגס שבחיים. יש בה,
בשאיפה זו, בקשה לחיי קודש מוחלטים וטוטאליים. בשמיים אין מקום
לשקר ולמעידות.
אך דומה ששאיפה זו, שמנסה להחיל תבניות מוצקות של צדקות על
חיי עבודת ה' של האדם, יש בה הרבה מן הדמיון, והוא, האדם, עלול
לכישלון.
החיים אינם מכילים סטטיות.
האדם, שראשו מגיע אמנם השמימה אך גופו מונח בארץ, מוצא עצמו
מבקש קדושה מחד ומאידך נתון בסערת אנרגיות טבעיות עוצמתיות
שקיימות בו. כוחות החיים אינם בעלי הבחנה, לטוב ולמוטב. ניסיון
לכלוא אותם בתוך מערכות ידועות מראש לא יצלח.

* מאמר זה נכתב בעקבות שיעורים שנתן ר' איתן אברמוביץ בישיבת שיח יצחק בשנת תשע"ז. תודה
לרועי כדורי על העזרה בעריכת המאמר.

לו יכול היה האדם לעצב את חייו היה מוותר על המעידות, אלה הטבעיות שאינן בשליטתו, אלה שמזכירות לו שבשר ודם הוא. וכך מגלה האדם, שוב ושוב, שהוא מהאדמה. ומה יעשה האדם המבקש לעבוד את ה' ? כיצד, בתוך גוף בשר, ימצא את אותו עילוי אותו הוא מבקש ? את גן העדן הרוחני, הנקי מכל סיג גס שאינו היגייני ?

* * *

ר' צדוק הרבה לעסוק בנושא החטא והתשובה, הן בספרו 'תקנת השבין' ובלא מעט פסקאות בספרו 'צדקת הצדיק'. מתוך תורותיו של ר' צדוק בנושאים אלו, ובפרט מאלה העוסקות בחטא הנוגע לגוף, לתאוה וליצר, עולה יחס מורכב ומחודש אל מקומות אלו. אין תכלית הדברים הבאים למצות ולהקיף עניינים אלו, אלא לעמוד על נקודה מסוימת – היחס העולה מדברי ר' צדוק אל חטאי הגוף ומקומם בעבודת ה'. במחשבה ראשונה ניתן להעלות על הדעת שכלפי אותם כוחות גופניים יצריים עומדות בפני האדם המבקש קדושה שתי אפשרויות. האחת, ביטוש וביטול כוחות אלה והתמקדות בהתעלות רוחנית, והשנייה – ייאוש, התעלמות או השלמה פאסיבית איתם. בדברים הבאים אנסה להראות שניתן למצוא אצל ר' צדוק מבט אחר ושונה משני אלו. דרך שלישית.

התשובה: הארת העבר

עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו, שיהיו זדונות כזכויות. רוצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון הש"י [...] וכטעם ידיעה ובחירה [...] ששניהם אמת כל אחד במקום בפני עצמו, (ש)במקום הבחירה שם אין ידיעה, ובמקום הידיעה שם באמת אין מקום לבחירה. ושכמשיג לאור זה העצום אז שבו כל זדונותיו בלתי יוצאים מעומק ידיעת השם יתברך והוא ודעתו ורצונו הכל אחד. ומאחר שהשם יתברך רצה כן הרי הכל זכויות וזוכה לכפרה גמורה [...] ¹

בפסקה מפורסמת זו העוסקת בתהליך התשובה מסביר ר' צדוק שעיקרה של התשובה היא הארה המגיעה לאדם, הארה 'דיעבדית' המגלה למפרע שהכל היה ברצון ה'. ההבנה שזדונות הרי הם כזכויות היא מרחיקת לכת משום שמשמעותה היא 'השוויה' – כשם

¹ צדקת הצדיק מ.

שהמצוות, המבטאות את רצון ה' בגלוי, מקרבות את האדם להשי"ת, כך גם העוונות בהן חטא האדם, הרי הם רצון ה', וגם הן קרבו את האדם להשי"ת.²

בעקבות דברים אלו ניתן לשרטט שני מישורים בחיי עבודת ה' של האדם. המישור הראשון הוא גלוי ומתפקד בתוך עולם הבחירה האנושית. במישור זה האדם מחויב להישמר מכל רע. האדם הוא האחראי על מעשיו ויש לו להיזהר מלחטוא. לעומתו, המישור השני הוא נסתר, חשוף רק לידיעת ה' שאינה מתחשבת בבחירה הנגלית של האדם. ידיעת ה' זו יודעת את המציאות מתוכה ואינה כפופה לחוקים הנגלים של התורה, והיא זו המאירה לאדם בדיעבד, שגם מה שחטא, ברצון ה' היה. יש בהארה זו מן הסוד. כיצד היא מגיעה לאדם? בעמל רוחני או בהיסח הדעת, במתנה?³ מה תוכנה? האם היא הבנה פרטנית ומדויקת של נצרכות החטא עצמו, או הבנה כללית יותר המאירה את הכרחיות סבכי החיים?⁴

עיון בפסקאות שונות בהן עוסק ר' צדוק ב'מקרה לילה' מעלה ש'דיעבד' זה של הארת העבר והחטא כגילוי רצון ה', הוא רק חלק מ'דיעבד' גדול ורחב יותר שצץ שוב ושוב ומלווה את דבריו של ר' צדוק. בעוד משמעות המונח 'דיעבד התשובה' היא שרק למפרע מכיר האדם ברצון ה' שהיה נוכח גם בחטא ומשום כך משמעותו ממוקדת, הרי שמשמעות המונח 'דיעבד' שיורחב להלן היא שהקיים אינו מצוי כאפשרות הרצויה, הוא אינו 'לכתחילה', ומשום כך משמעותו רחבה הרבה יותר. מצב דיעבדי זה נגזר מהתנגשות של כוחות שבאינטואיציה הראשונית (ולהלן יובהר שלא רק בזו הראשונית) סותרים זה את זה.

² ר' צדוק מתכוון כאן להארה הבאה רק בדיעבד, לאחר שהאדם חטא ולא כזו המצדיקה לכתחילה עבירה על אחת ממצוות התורה. המושג עבירה לשמה גם הוא מצוי בתורתו של ר' צדוק, ולא הוא זה שנדון כאן. ³ בצדקת הצדיק ק מובא:

תשובה היינו שמישיב אותו דבר אל השי"ת, רוצה לומר שמכיר שהכל פועל השי"ת וכוחו [...] נמצא השי"ת נותן לו כח אז גם בהעבירה, ועל ידי זה אחר התשובה הגמורה הוא זוכה שזדונות נעשים זכויות, כי גם זה היה רצון השי"ת כך אולי ניתן לדייק מלשון זו שהכרה זו היא אקטיבית, ועל השאלה כיצד מגיע אליה האדם אולי ניתן ללמוד מפסקה קנו בצדקת הצדיק שזוהי לפסקאות שהובאו:

תיקון למקרה לילה [וגם המזיד נקרא כן בלשון הכתוב ובדברי רז"ל...] להאמין באמונה שלימה שאין שום מקרה בעולם כלל, וכל מה שיארע לו ידע שהכל בכוונת מכוון ית"ש... ועל ידי זה שמאמין שאין מקרה ממתיק כל הדינים ומתקן כל העבירות. כי אם כן על כרחך כולם לא היו יוצאים מן הסדר, והיה מסודר כך ולא במקרה, ואם כן אינו עבירה, ועל עוון הנזכר הוא תיקון ביחוד.

כאן ר' צדוק מתאר את התשובה הזו כאמונה שעל האדם להאמין ונראה שזהו דבר שעל האדם לפתח ולהעמיק באופן אקטיבי.

⁴ התייחסות מסוימת לעניין זה ניתן למצוא בתקנת השבין סימן י (בעיקר אות ז).

המחפש אצל ר' צדוק נוסחה, שיטה קוהרנטית לניהול חיי הנפש, הרוח והגוף בעבודת ה', ספק אם ימצא. המתח הרוחני, הנע ונד, לא נותן מנוחה. המתח הזה נוכח תמיד: בין נשמה לגוף, בין השאיפה למעלה לאנרגיה הגופנית הטבעית והיצרית הדוחפת מטה, לחומר. הוא מושך אנה ואנה ודורש מהאדם לבחור, להכריע, לנקוט צד.

נקודת המוצא אליבא דר' צדוק ביחס למרחבים יצריים הנוגעים למה שמכונה 'פגם הברית', היא שמרחבים אלה אינם רצויים אצל זה המבקש קרבת אלוקים. האנרגיות הגופניות מפריעות לו, ואינן מניחות לנפש ולרוח לעלות כפי שהן מבקשות⁵. לכן ברור שאם האדם נפל וחטא עליו לחזור בתשובה. ואכן, במספר מקומות מורה ר' צדוק את הדרך לתשובה מנפילות של הוצאת זרע לבטלה ושל מקרה לילה. ממקורות אלה עולה שהיחס לעניינים אלה הוא כאל נפילה וחטא המצריכים תיקון וחזרה בתשובה. ממילא, מעיד הדבר על היחס הראשוני השלילי למרחבים אלו. כך למשל, מציע ר' צדוק במספר פסקאות תיקונים לחטאים השונים – "תיקון למוציא זרע לבטלה הוא עסק התורה"⁶, "תיקון למקרה הוא הטבילה"⁷, "ועל ידי לימוד תורה ביגיעה נתקן עוון דהוצאת זרע לבטלה"⁸, "צדקה לעניים גם כן מועיל לתקן עוון הוצאת זרע לבטלה"⁹.

טבעיות: כשל מובנה (או: אנושי, לא מספיק)

בכל התורה כולה לא נזכר בפירוש עוון דהוצאת זרע לבטלה, רק נזכר שנענשו דור המבול¹⁰ וער ואונן. כי לא היה אפשר לכתוב האיסור בפירוש, מאחר שהשם יתברך יסד בטבע העולם שיארע זה גם כן לאדם באונס, ויהיה צעקה גדולה על מה עשה ה' ככה לנו להכשילנו...¹¹

המציאות אינה פשוטה כל כך. חטאים אלו אינם חטאים "רגילים", כאלה שהאדם עשה בכוונה תחילה. מרחב זה של הגוף וכוחותיו אינו בשליטתו המלאה של האדם והוא נוכח ובוועט בין אם ירצה ובין אם לאו. ר' צדוק מסביר מדוע עבירה זו, המפורסמת בחומרתה, כלל אינה מפורשת בתורה. ההסבר הוא שלא ניתן לצוות על דבר שלא תמיד נתון בשליטת האדם ושהטבע מכריח את קיומו, שהרי כיצד ייתכן שדבר שנאסר לעשותו קורה מאליה

⁵ דבר זה ניתן גם ללמוד מדברי ר' צדוק על שמירת הברית בשלמות: "אילו היה נמצא אדם שומר הברית כל ימיו בתכלית שלא נתכון מעולם באותו אבר להנאתו, היה חי לעולם" (צדקת הצדיק קנז).

⁶ צדקת הצדיק צז.

⁷ צדקת הצדיק קז.

⁸ צדקת הצדיק קכג.

⁹ צדקת הצדיק קכה.

¹⁰ הזכרת דור המבול בהקשר זה על ידי ר' צדוק היא עקרונית לנושא, ובהמשך הדברים תתבאר יותר.

¹¹ צדקת הצדיק קכא.

בדרך הטבע? משמעות העניין היא שיש דבר הקורה לאדם בעל כורחו שהמטען הפנימי שלו הוא שלילי ועניין זה הוא המעורר צעקה גדולה. אם כן, מהיכן הופיע איסור זה, ולאיזה תחום הוא שייך?

רק הניחה תורה דבר זה ללמוד דבר זה ממצוות בן נח. וכל מצוות בן נח הוא מכלל דרך ארץ שקדמו לתורה, וכן דבר זה גם כן מדרך ארץ, דיש לידע מעצמו שאינו מדרך ארץ לעשות כן, וכל הבעלי חיים אין עושים כן, ואין לצאת מישוב העולם. והנה דרך ארץ קדמה לתורה, ובתנא דבי אליהו רבה נקרא דרך ארץ עץ החיים עיין שם, ומי שאינו בדרך ארץ אי אפשר להגיע...¹²

האיסור, מלמד ר' צדוק, נלמד ממצוות בני נח, ונכלל בקטגוריית "דרך ארץ" שעניינה אנושיות נורמטיבית בניגוד לתורה המדריכה למדרגה גבוהה מזו האנושית הבסיסית. חטא זה שייך לרובד טבעי ובסיסי של החיים, דבר הבא לידי ביטוי אף בהתנהגותם של בעלי החיים. "דרך ארץ" היא הדרך המובילה אל התורה, שהיא עץ החיים.

אלא שהמשך דברי ר' צדוק מפתיעים ביותר:

אבל הש"י שם שומרים לשמור שלא יגיעו באמת לזה עד ביאת משיח, שנאמר בו חיים שאל ממך נתת לו. וכידוע דתיכף אחר חטא דאדם הראשון התחילו הטיפי קרי דחזא לאונסו לצאת ממנו, כמו שכתב האריז"ל. ומי שלא ראה קרי מימיו על כרחך הוי ימין דוחה ליצר, וגם זה אינו מישוב העולם, כמו שאמרו בסנהדרין [קז:], עיין שם ברש"י. ולהיות ממש בדרך ארץ אי אפשר כלל, ולכן אמרו בזהר שאין מועיל תשובה לעוון זה, רוצה לומר תשובה גמורה שאז המשפט שיהיה במקום הקלקול דווקא התיקון הגמור, אם כן היה מגיע לעץ החיים וחי לעולם, ודבר זה אי אפשר קודם משיח.¹³

מה שלפני כן הוגדר כ-"דרך ארץ" וכמדרגה בסיסית מקבל כאן תפנית חדשה – ר' צדוק מבאר שלא ניתן ללכת בדרך ארץ זו בשלמות. המדרגה הבסיסית אינה ניתנת להשגה, וחסומה על ידי שומרים ששם הקב"ה. זהו תיאור מהופך: אדם שלא חווה נפילה טבעית וגם זה אינו מיישוב העולם'. הדברים באים עד כדי הפירוש המחודש של דברי הזוהר על אי היכולת לעשות תשובה גמורה משום שחיים לעולם הם רק בימות המשיח.¹⁴

¹² שם, המשך הפסקה.

¹³ קטע זה הוא מכתב יד ומופיע במהדורה שבהוצאת מכון הר ברכה.

¹⁴ בדברים אלו יש גם כדי לסייג את הנאמר בצדקת הצדיק קנז (לעיל הערה 5).

התמונה העולה מדברים אלו היא טראגית. היא טראגית משום שהיא מצביעה על כשל מובנה הקיים בבסיס, בדרך ארץ, ומשום שהיא מבהירה שלא ניתן לצייר חיים שאינם נגועים בחומרים הללו (תרתי משמע), שמלכתחילה, בתחושה וברצון האינטואיטיביים של זה המבקש קדושה וטהרה, אינם רצויים כלל. לאדם אין אפשרות להיחלץ מכוחות המושכים אותו למקומות שהוא אינו חפץ בהם. אלה ימצאו תמיד מתחת לפני השטח, ובליט ברירה הם מפילים את האדם אליהם. לא ניתן להרוג את כוחות היצר והתאוה, אך גם ברור שלא ניתן לאמץ אותם. 'אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי'.¹⁵

בנקודה זו יש לשאול את השאלה הנזעקת מאליה: "על מה עשה ה' ככה לנו"? מה מבוקש מאדם השואף לעבודת אלוקים אך מוצא עצמו שוב ושוב במרחבי הגוף, היצר והתאוה?

התכלית של זה הכאב

דבר שברא השי"ת אי אפשר שיהיה לבטלה... ואם כן עניין המקרה לילה שברא ה' יתברך בטבע האדם שיהיה כך, שהרי נקרא לאונסו בברכות (כב.) ועירובין (יח ע"ב), וקיימא לן בכל מקום אונס רחמנא פטריה, דאונס הוא ומה הוי ליה למעבד, ואם כן למה עשה ה' יתברך כך, בודאי היא לאיזה טובה לאדם. וכידוע דיש לו פעמים פדיון ממיתה. ואעפ"י שאמרו בעירובין (יח:) שגם לאונסו נבראו שדין רוחות ולילין, מכל מקום כל דעביד רחמנא לטב [...]¹⁶

ר' צדוק מניח שהמציאות בנויה באופן שיש לו תכלית וסיבה. על כן, לא ייתכן שמציאות החיים הנתונה, שבטבעה קיים המרחב היצרי, היא כישלון מובנה מראש. מהי אם כן הטובה הצומחת לאדם ממצב זה? בהמשך הפסקה מתאר ר' צדוק את השדים הנבראים מחטאים אלו ואת פוטנציאל גילויי התורה הטמונים בכך. מעבר לדברים האמורים שם (שאינם ברורים לי דיים) על כך שגילויי התורה על ידי השדים עצמם זהים לאלה של אליהו (מלאך הברית), ניתן להשלים את התמונה מדברים של ר' צדוק במקום אחר:

מכל עבירה נעשה מלאך רע כמו שאמרו ז"ל, זהו לטובה לבני אדם, שהמלאך הוא חיות רוחני והוא מכיר באמיתת ה' יתברך וחפץ שיתהפך

¹⁵ בבלי ברכות סא ע"א. ביטוי מסוים למצב זה ניתן למצוא ברש"י אותו הזכיר ר' צדוק בדבריו שהובאו לעיל. מובא בגמרא: "אמר רבי שמעון בן אלעזר: יצר, תינוק ואישה, תהא שמאל דוחה וימין מקרבת" (סנהדרין קז ע"ב), וברש"י: "יצר - תאוותו, אם מרחיקה ממנו לגמרי ממעט ישיבת עולם, ואם מקרבת לגמרי בא לידי איסור, שאינו יכול לכבוש יצרו מדבר עברה".
¹⁶ צדקת הצדיק קג.

לטוב, ועי"ז נתעורר האדם לתשובה. שהרהורי תשובה הוא כשנזכר כאילו החטא והעבירה שעשה עומדת לנגד עיניו ומתמרמר עליה, והוא המלאך שנעשה על ידו [...] ואין לך עבירה של אדם שלא להרהר עליה בתשובה, כמו שאמרו ז"ל פושעי ישראל מלאים חרטות, והוא על ידי העבירה עצמה.¹⁷

המלאכים הרעים הנבראים מעבירות שאדם עושה הם 'חיים', הם זיכרון החטא שאינו מרפה ומביאים אותו להרהר בתשובה. אלא שכאן ר' צדוק מבדיל, על יסוד הזוהר, בין שאר עבירות לעוון זה של פגם הברית ובכך גם מעצים את פוטנציאל התיקון שטמון דווקא בחטא זה:

ועל ידי הו"ל מרבה מזיקים ר"ל יותר מכל העבירות כידוע מזוהר, לכך גם כן הרהורי תשובה שנופלים בלבו הם הרבה. וכל עיקר עניין העבירות הוא רק לעורר האדם לתשובה על ידי זה כנ"ל [כי יש אימא עילאה ואימא תתאה, היינו תשובה ותפילה, שעל ידם הוא הכרת ה' יתברך איך הוא שוכן בקרבו. ותפלה התעוררותה ע"י מצות ומעשים טובים, ותשובה ע"י עבירה. אבל תורה הוא קוב"ה עצמו ואכ"מ]. והו"ל הוא לתשובה גדולה תשובה דחזיא לחפאה על כל עובדיו, כדאיתא בזוהר (ח"ב רי"ד ב'), שבזה תיקון המכוון מן חטא הנ"ל. ולכך דייקא במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם, יאמר להם בני אל חי, ע"י העבירות ולא ע"י המצות, לפי שתשובה גדולה מתפלה.¹⁸

דברים אלו מפליאים ביותר: כגודל העוון והמזיקים הנבראים ממנו כך גם גודל פוטנציאל התשובה. ויש לדקדק: התשובה במקרה זה לא נראית ככזו הפונה לתקן רק את העוון עצמו, היא אינה פרופורציונלית. החטא הוא המנוע לתשובה והכרת השי"ת, ודווקא חטא זה הוא הכנה לתשובה גדולה עוד יותר – "דחזיא לחפאה על כל עובדיו".

כאן מתגלה ה'דיעבד' הגדול – "וכל עיקר עניין העבירות הוא רק לעורר האדם לתשובה [...]". העבירות שכשמן כן הן, עבירה על רצונו של מקום, עניינן הוא הנעה של האדם אל מדרגות גבוהות יותר, אל הכרת ה' עמוקה יותר ואל תיקון גדול יותר. האם ניתן לומר שר' צדוק מעודד עבירות ח"ו? וודאי שלא, אך הוא רואה בכשל הטבעי המובנה כזה המייצר מנוף של כוחות תשובה באדם.

¹⁷ דברים אלו אינם מופיעים ברוב הדפוסים ויצאו לאור על ידי הרב מונדישיין ב'שפתי צדיקים' גליון ד'. הם מופיעים ב'צדקת הצדיק' בהוצאת יריד החסידות, אות קסב.

¹⁸ שם.

הרחבה של דברים אלו ניתן למצוא בדברים נוספים של ר' צדוק המתייחסים למדרגת בעל התשובה:

בדעת בני אדם אין הבעל תשובה כמו הצדיק גמור, ואין צריך לומר שיהיו החטאים שעשה כבר חשובים כזכויות. אף על פי שמאמין בדברי רבותינו ז"ל שזדונות נעשו כזכויות, וגם במקום שבעלי תשובה וכו' [...] והיינו לפי שהתשובה נקרא עלמא דאתכסיא, ואינו נגלה לבני אדם היקרות והיופי שבה [...] ¹⁹

התפיסה הרווחת, הכנה יש לומר, אמנם מכירה במימרת חז"ל המפורסמת הרואה בבעלי תשובה כאלה העומדים במדרגה גבוהה יותר מזו של צדיקים, אך היא אינה רואה כן באמת את המציאות ²⁰. הקושי לקבל את דברי חז"ל אלו הוא אמיתי שהרי כיצד מי שחטא, אף אם חזר בתשובה, עומד במדרגה גבוהה יותר? לכן ר' צדוק מכנה את התשובה 'עלמא דאתכסיא'. וכאן מסביר ר' צדוק את העניין עצמו:

[...] **שעיקר ההולדה התחדשות דברי תורה ונפשות לרצון ה' הכל על ידי מדריגת התשובה** [...] דאין לך מדה טובה ודבר טוב בא לבני אדם אלא על ידי עניות, פירוש בדברי תורה, כמו שאמרו ז"ל על פסוק והמכשלה הזו תחת ירך שאין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם, ועל ידי העבירה והתשובה נולד החיות אחר כך. אך סני בר נש עריין דאימיה, ומטבע האדם ששונא התשובה על הרע, ואף על פי שזהו עיקר **שהעמידו על מה שהוא מכל מקום אין חפץ לידבק בזה** [...] ²¹

ההשתוקקות, הרצון והחיות שבכוחם להביא להתחדשות רוחנית פנימית מתגברים דווקא מכורח החטא. למרות זאת, אף תהליך זה עצמו שנוא על האדם ו'אין חפץ לידבק בזה'. יש בדברים אלו כדי להדגיש שוב היכן מונח הרצון הפנימי של האדם. הוא אינו רוצה חלק במקום החטא כלל על אף שהוא יוצא 'נשכר' מכך. נקודה זו ממחישה שוב וביתר שאת את הדיעבדיות החקוקה בתהליך זה – באף נקודה האדם לא מזדהה באופן פנימי עם המקום הנפול, עם החטא, ההזדהות הפנימית היא תמיד עם השאיפה לקדוש ועם

¹⁹ צדקת הצדיק קסד.

²⁰ ושמא ניתן לדייק בדברי ר' צדוק המשתמש בניסוחים שונים - 'בדעת בני אדם...אע"פ שמאמין בדברי רבותינו...', כלומר יש פער בין האמונה הפשוטה שדברי חז"ל הם אמת לבין הדעת שאינה תופסת ומבינה באמת את העניין כך שהיא משאירה את האדם בהבנה האינטואיטיבית שלו הרואה במדרגת אדם שחטא ושב מדרגה נמוכה מזו של אדם שכלל לא חטא.

²¹ שם.

הריחוק מהעבירה. האדם מצוי במתח דיאלקטי קבוע בין המאסה ברע להעלאת הניצוצות מהרע שכבר נעשה, ובין הרצון וההזדהות הפנימית למציאות הקונקרטית²².

השקפה זו של ר' צדוק הרואה את הפוטנציאל הגדול הצומח בעקבות הכישלון מאירה באור אחר את היחס להתמודדות עם המתח האדיר שמביאים הכוחות הגופניים ואת האפשרות להשתמש דווקא בהם ככלי בעבודת ה':

בעת כשלון האדם ידע שבאותו עת הוא הכנה לאותו דבר לטוב ואם יזכה באותה שעה יוכל לעלות למדרגה גדולה מאד. כפי גודל החטא שהיצר מסיתו כך הוא גודל הטובה שיוכל לקלוט אז, אם יהפך תשוקה זו וחמדה זו לטוב, ומאותו עניין ממש הוא הטובה היפך הרעה²³[...]

עת הכישלון הוא הרגע בו מזהה האדם את חסרונו, את הנפילה הקריבה. רגע זה מסוגל להביאו למדרגה גבוהה יותר משום שבו מתעורר הכוח העז בעל הפוטנציאל לשימוש בקדושה²⁴. כלומר, החמדה והתשוקה הם 'כלי העבודה' ובכוח האדם להשתמש בהם עבור העילוי או לחילופין ליפול איתם לתהום. בהמשך הדברים מביא ר' צדוק דוגמא לעניין זה מדור המבול:

וכמ"ש בזוהר כי בעת המבול היו ראויים לקבל התורה, והיה אז משה כמו שדרשו רז"ל על בשגם ע"ש. ומים היינו תורה, והם הפכוהו למים הזידונים. והתורה היא תכלית קיום העולם ושבשבילו נברא ואלמלא כו', והם גרמו אבדונו. ואותו עת היה מוכן אלו זכו ממש להיפך, שהוא ירידת מימי התורה לקיום העולם...²⁵

דור המבול שהיה בעל כוחות עזים שבסופו של דבר הביאו לחורבן העולם היה גם זה שראוי היה לקבל את התורה. דבר זה מלמד גם על אופי התורה ועבודת ה' עצמן – אלה

²² המחשה נוספת למתח כזה מצויה בצדקת הצדיק קכח:

כשאדם עושה עבירה כענין עת לעשות וגו' ובכל דרכיך וגו', מכל מקום צריך כפרה על העבירה שעשה [...] ולכך בעל תשובה אף דזדונות נעשו כזכויות מכל מקום צריך סיגופים ותעניות לכפרה משום דעל כל פנים לא עדיפי מעבירה לשמה [...]

גם כאן ר' צדוק מחזיק בעמדה הכפולה הרואה את הצורך בעבירה מחד, ומאידך גם את המחיר אותה היא גובה וממילא את הדרישה לשוב בתשובה ולכפר על הנעשה.

²³ צדקת הצדיק עו.

²⁴ במקום אחר (צדקת הצדיק קפא) ר' צדוק מביע זאת בצורה מפורשת יותר:

כל אדם יש לו חמדה מיוחדת, ובאותו דבר שחמדו ותאותו גוברת ביותר, בדבר זה עצמו הוא כלי מוכן לקבל ברכת ה' אם ישוב אל ה' בכל ליבו, היינו להכיר שחמדה זו הנטועה בו מהש"י הוא [...]

²⁵ שם.

'צבועות' בגוונים העזים של התשוקות והחמדות. התורה אינה מנטרלת את העזות והחריפות אלא יושבת על גביהן, מנהיגה אותן ומשתמשת בהן²⁶.

בעל תשובה וחסיד

במקום אחר, בו מתייחס ר' צדוק לשימוש בכוחות היצר בדברי תורה ובעבודת ה', הוא קושר בין בעל התשובה, שעליו הורחב הדיבור לעיל, דווקא לחסיד (בניגוד לצדיק):

מי שמתנהג אפילו בכל דברי הרשות וצרכים גופניים בקדושה, רוצה לומר שכל מעשיו לשם שמים ומכניס בהם עבודת ורצון השי"ת, כדרך שאמרנו ז"ל (ביצה טז). בהלל ושמאי זהו נקרא חסיד, רצונו לומר שלא דווקא מדקדק על פי שורת הדין. וזה נקרא בכל לבבך - בשני יצריך וכו', שצדיק הוא הכובש יצרו²⁷, אבל זה מכניס קדושה גם בכל חמדות היצר, ואז השי"ת מדה כנגד מדה נותן קדושה בכל מה שיעשה, וזוכה להוציא קדושה הרבה מן היצר הרע דייקא, ואז נקרא טוב מאד שהוא יותר משוב סתם, ועל זה נאמר במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד (ברכות לד:). והשי"ת מזמין לו תקלות ומכשולים, והוא צריך תשובה וכפרה על זה דנקרא חטא, ועל ידי זה מוציא יקר מזולל [...]²⁸

הצדיק מניח בצד את האנרגיות הגופניות ומשאיר אותן ב-"חוליות" וכך שומר על הדין, דהיינו על הגבול בין דברי הרשות לקדושה. בשונה ממנו, החסיד שלא משאיר אף רובד כמנותק או מובדל מהקדושה ולכן "מכניס קדושה גם בכל חמדות היצר". כתוצאה של עבודתו זו, הקב"ה מזמין לו תקלות ומכשולים, משום שכך יוציא יקר מזולל על ידי תשובתו. לכן קורא ר' צדוק לחסיד זה "בעל תשובה".

הזיקה בין בעל התשובה לבין החסיד כפי שמופיעה כאן מדייקת פן נוסף בתודעה של אדם מסוג זה וממחישה את אופי העבודה הדרושה ממנו. לפני כן הוסבר כיצד תמיד, בכל שלב, בעל התשובה אינו מזדהה עם המקום הנפול. כעת מבואר שכוונתו הראשונית הפנימית של החסיד היא לכלול את כל רבדי החיים כולל אלה הגופניים, בקדושה. כוונה

²⁶ דבר זה בא לידי ביטוי במספר מקומות בהם מסביר ר' צדוק את המימרא: "בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין" (קידושין ל"ב), למשל בצדקת הצדיק רמב:

[...] ואהבה הוא שמהפך המר שהוא היצר והחשק שבאדם למתוק שמושכו לבית המדרש ולדברי תורה שבזה היצר רע טוב מאד כמו שמובא במדרש הנעלם (זוהר ח"א קל"ח). דחמידו דאורייתא על ידו. וזהו התורה תבלין ליצר לתבלו להיות טוב [...]

²⁷ בתיאור של 'צדיק' בהקשר זה מרחיב ר' צדוק בפסקה הקודמת לזו, קא.

²⁸ צדקת הצדיק קב.

זו של החסיד, שכל מעשיו יהיו לשם שמים, מעצבת עבודת ה' מסוג שונה מזו של הצדיק משום שהיא היא המזמנת לו את המכשולים המביאים-מכריחים אותו להיות בעל תשובה.²⁹

חתימה

בדברים אלו ניסיתי להצביע על מצב קיומי העומד ביסוד וברקע דבריו של ר' צדוק בנושא תאוות הגוף, חטאיו ותהליך התשובה. מצב זה, הנובע מהכוחות הגופניים והיצריים הקיימים באדם, מאופיין במתח תמידי ואף בסתירה פנימית מתמדת באדם המבקש קרבת אלוקים. התשובה למתח זה היא שאין תשובה, לפחות לא במובן של פיתרון. המצב הנתון הוא כזה שלחומר ולתאוה יש דריכת רגל בחיי האדם ולכן בקשה לכתוש אותם, להתעלם מהם או אפילו להתעלות מעליהם אינה אפשרית. ר' צדוק מבהיר שדווקא הזיקה אל החומרי היא זו שמעניקה אנרגיות שאין בחיי הרוח לבדם, והיא מהווה גורם מניע ומתסיס הדוחף את האדם למדרגות גבוהות יותר בעבודת ה'. התורה עצמה מאופיינת באנרגיות העזות המצויות בתאוה, ומהפכת אותם לטוב וקדושה.

החיים רצופים 'דיעבדיות', שהרי האדם אינו מעוניין במתח זה הגורם לנפילות, אך קיומה של 'דיעבדיות' זו היא היא המשמרת את המתח התמידי ומכריחה את האדם להשתמש בו עצמו בכדי להיות במצב של התעלות מתמדת בעבודת ה'. בדברים אלו יש בכדי לבטא מה מקומם בכוחות החומר, ומה מקומם.

תיאור בודד המסכם את התחושה שעולה מהמסע בדברי ר' צדוק: הוא אוחז את החבל בשני קצותיו. ר' צדוק מייצר אפשרות שלישית – הוא לא מוותר על התפיסה (ויש אף לומר התחושה) שהנפילות הנובעות מכוחות היצר והתאוה מרחיקות את האדם מהשי"ת, אלא שאותם כוחות משמשים גם כמנוע פנימי שלא נותן לאדם מנוחה ודורש ממנו לנכס את האנרגיות הללו לעבודת ה'. היחס אל הדבר כנפילה משמר את המקום הגבוה, את השאיפה הבלעדית לקדושה. ר' צדוק, שרואה את המצב כנתון וכבלתי ניתן לשינוי ע"י האדם, לא רוצה להשלים עם המקום הנפול באמת של האנרגיות הגופניות ולא רואה את הדברים מנקודת מבט שמשלימה באופן תודעתי עם מקומות אלו, משום

²⁹ רעיון דומה ואולי אף זהה לזה מביע הרב קוק באורות התשובה יד, לז:

בעל תשובה מוכרח ללכת בדרכים עליונים, בארצות חסידות ומחשבה קדושה. אכן ישנם אנשים כאלה שנולדים בטבע להיות אפשר להם להיות צדיקים מעיקרם, והם גם אם נזדמן שחטאו ועושים תשובה יכולים אחר תשובתם להיות בארצות חיים בדרך צדיקים דמיעקרא, לא בתגבורת להבת קדושה נכרת וחושקת תדירה. **אבל אותם שמטבעם יש בהם נשמות כאלה, שתמיד הם צריכים לתשובה, הם הם הקרואים להיות חסידים ואנשי קודש.**

שנרמול האנרגיות האלה מחד, או התכחשות אליהם מנגד מבטלים, כל אחד בדרכו, את הכוח המניע שלהם בחיים ובעבודת ה'.

הדיעבדיות העולה מהדברים, ושייתכן שהייתה צריכה להיאמר כבר בתחילתם, נוגעת לנקודה חשובה שנראה שעומדת בשורש דברי ר' צדוק, והיא שאין בדבריו 'הוראה למעשה' במובן של התוויית דרך לכתחילאית. ר' צדוק מתאר מציאות קיימת אליה הוא מתייחס, אליה הוא מגיב וממנה הוא מייצר עבודה המכילה את החלקים השונים בנפש וכוללת אותם במסגרת עבודת ה'.

יפה אמר צייטלין:

והרי שתי דרכים לפני האדם: אחת של אש ואחת של שלג. הטה בזו – מת באש. הטה בזו – מת בשלג. מה יעשה האדם: יניח לחשק למשול בו או יטה אל הפרישות?

ילך בדרך החשק, הרי לפניו האהבה בכל יופיה וקדושתה, אבל לפניו גם חמדת הבשר, חליפות התאוה, נכלי האשה, מלחמת עולם, מוות מתוך חושך וייסורים.

ילך בדרך הפרישות, הרי לא יידע מה הם חיים, ייצא מן העולם ולא יידע מה זאת שמחה ועונג וצער של עונג, לא יידע את העולם ולא יכיר את הא-להים. "מי שלא חשק לאשה – דומה לחמור ופחות ממנו.

והטעם: כי מהמורגש צריך שיבחין העבודה הא-להית..."

ילך באמצע? יט מן הקצוות? הרי לא יידע באמת לא את העולם, לא את האדם, לא את החיים, לא את העונג, לא יכיר את הא-להים ולא את השטן, לא יכיר אף "דרך של שלג", לא ידע אף את המנוחה והרוממות שבפרישות[...]

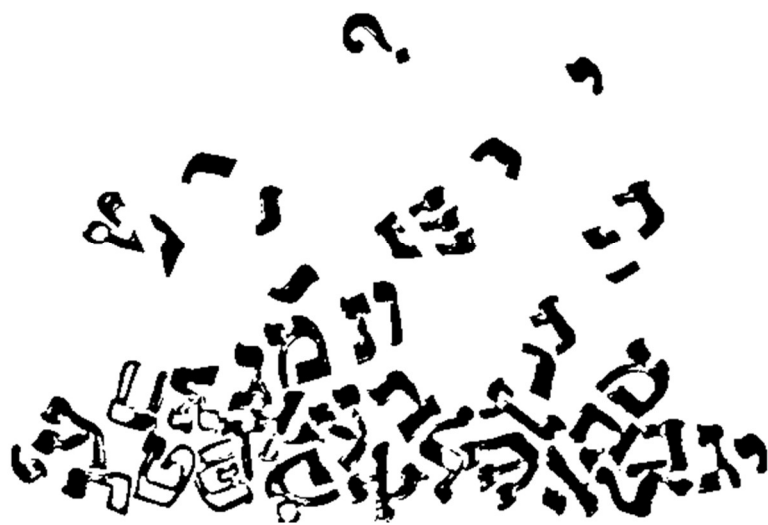
כל ימי חייו יהיה שבע וזהיר וירא, ומכוון בתוך קליפה קטנה ונהנה מעולם קטן, עני וצר, שמח בהנאות שאינן שוות פרוטה[...]

דרך האמת הוא לא זה שבאמצע, כי אם זה שבקצוות, בשני הקצוות גם יחד[...]³⁰

³⁰ הלל צייטלין, על גבול שני עולמות, עמ' 161.

בין השורות

מוסף שירה



סדר השירים

	מסעות
165	חור קידר
	ליד עץ התות המפוצל
166	יאיר צנגן
	הנשר והאילן שאינו וישנו
167	חור קידר
	צל עץ על קיר לבן
169	ביני אילני
	[גבישי סָפָר]
170	הלל לוין
	עיניים שיצרנו
171	חור קידר
	לא אשלחך
172	חור קידר
	תפאורת מוצ"ש
173	מדי רוטנברג
	אל הלחשים (לפורים)
175	משה בלאו
	מבטים
176	אמיר תומר
	שלכת
177	יאיר צנגן

178	[המלְקוֹשׁ הַכָּדוֹד] מוֹדֵי רוֹטנְבֵּרְג
179	אֱלֹהֵי הַנְּשֹׁרְפִין יגאל ארליך
180	שׁוֹמֵר בֵּית הַקְּבֻרוֹת הלל לוין
181	[הָרִיק, בְּלָתִי נִסְבָּל] ביני אילני
182	וּתְלִיָּה יגאל ארליך
183	שִׁיר לְשִׁיחַ הַיֶּשֶׁן משה בלאו

מסעות

חור קידר

גַּם כִּי אֵלֶךְ בְּגִיָּא צְלֻמֹּת לֹא אֵירָא רָע כִּי מַסְעֵי שְׁלִי עֲמָדִי.

ליד עץ התות המפוצל

יאיר צנגן

חשו כפות רגלי

בפסת האדמה תחתם. שארית

קטנה

מהאדמה שהיתה

חשו כריות אצבעותי בשמונים

ושמונה קלידים

שחרים לבנים

לטפו כנף שלא ביכלתה להעיר

וכן בלתי קול

בלתי מקום בלתי תשובה

הרגעתי את חושי המבלבלים כל כך

המחפשים את האנשים סביב—

טוב

טוב היות האדם לבדו.

לא?

הנשר והאילן שאינו וישנו

חור קידר

איני לְבַד

אֶתוֹ

איני לְבַד עוֹד

הִנֵּה הוּא

בְּגִעְנוּעִי, בְּמִבּוֹכִי, בְּסִבְכִי

פּוֹעֵם בִּי – חִי.

לֹא אֶפְסִיק

אֶחָדָה, אֶנְקֵר

עַד שְׁמַחְלָלוֹ

הָרִיק

יַעֲקֹר.

לֹא. לֹא אֶפְסִיק.

עַד שְׁיִצְחָק, יִרְקֹד, יֵאָהֵב, יִסְמִיק,

בְּפִסִּים דִּקְנִים

בְּתַאֲוֹת הַחַיִּים.

*

כִּי יֵשׁ בּוֹ

שְׁרוּצָה

בְּרִיק.

כִּי יֵשׁ בּוֹ

צֵד בְּתוֹכוֹ

שְׁמַאס בְּרוּחוֹ.

אֵיזָה פָּנִים

בְּעוֹרְקוֹ

שְׁמִנְכָּר

לְעִמְקוֹ.

וְהָיָה בּוֹ

גִּזְעַ

שְׁאָהֵב

וְאֵיךְ אוֹתוֹ גִּזְעַ

זָר

הֶלֶךְ וְנִשְׁאַב

בְּרִגְעַ שְׂרָבוֹ מִחֲשָׁבוֹתָיו

מִיָּמָיו.

צל עצ על קיר לבן

ביני אילני

הבטתי בקרואן אותו הלילה
צל עצ על קיר לבן.

הפנס עשה זאת.

כאלו מכריח את העץ
להשתתף בסיפורינו, אנו
הנאספים לסיגריה של דומיה
בחצר בית המדרש
הריק.

*

הלל לוין

גבישי ספר

נקדות שחרות בלתי מזהות

כפית מתכת שמנית מעט

שקיק בד

אבקה שחורה ריחנית עפופה

מי רוֹתֶחִין מהולים בגרגרי אבנית לבנה

ספל

ערבוב מסיסה תמסה

צהבה ושקופה

נשיפה לגימה

והבקר עלה

עיניים שיצרנו

חור קידר

אני מציר את שנינו:

קפה. ערב. התריסים ליד כפר מוגפים. רעש אמהות מרדמות את ילדיהן. כל כך שקט ורף
היה בערב ההוא.

ואיזו גאלה היינו זה לזה

כשהבטחנו להביט אחד בשני תמיד בעינים טובות – עינים של עד אוהב.

ואיך בתוכנו הזרקנו הורמוני חיים

והכרענו, אתה מבין? הכרענו

שתמיד נראה את הטוב.

והיה לנו נדר כזה: אתה זוכר? שתמיד לאחד מאתנו, לפחות, הזוית של הפה תהיה כלפי
מעלה ושהעינים יהיו מכוצות מרב אשר וצחוק.

לא אשלחך

חור קידר

כְּשֶׁנִּשְׁעֲנֻ שְׁנֵיהֶם, בְּכִסְאוֹת הָעֵץ הַגְּמֻדִּים, אֲוִיר קָר הַחֹל לְכִסּוֹת אֶת הַגְּבָעָה.

בְּעוֹתֵי פָּנִים בִּישְׁנוֹת שְׁתֵּף אוֹתוֹ אֵיתָן שֶׁהוּא לֹא יוֹדֵעַ אִם הוּא יִנָּצֵל מִהַמָּאֲבָק הַזֶּה, וְשֶׁהוּא
כָּל הַזְּמַן עֹצוֹב בְּלִי סִבָּה.

הֵם נִפְרְדוּ בְּחִבּוּק קֶצֶר, וְכוֹסוֹת הַזְּכוּכִית נִשְׁאָרוּ וְעָמְדוּ עִם שְׁאָרֵי הַבֵּץ בַּתְּחִתִּית.
וּכְשֶׁשָּׁכַב אַחֲרֵי זֶה רוּעִי, עַל הַמָּטָה הַנְּמוּכָה, הוּא שָׁנָן לְעֶצְמוֹ: לֹא אֶשְׁלַחְךָ.

תפאורת מוצ"ש

מודי רוטנברג

על השלחן שבמטבח מונחת

תפאורת מוצ"ש:

שאריות זין בצלוחית מקושטות בכדל גפרור

תמרת עשן בודדת מן הגר הצבעוני

בשמים בריח הבדלה.

כשמן החצר עולה הקטורת

וזוגות מחלצים מן המכונת

את הילדים ואת גופם —

חולות השבוע בנחילה איטית;

הבית ויושביו

מתאנחים נשמה יתירה שלהם

ושמשות מלאות שבת מתחלפות

בשלושה כוכבים חולים.

ברגע המבדיל —

הייתה הסתערויות ללא רחם

צניחה

כסו שאריות הנשמה

והעמל

כצת הכל פערור שפתיים

מסתמא

נוֹתָר רֶקֶרֶיחַ מְבוֹשָׁם

דֵּק מִן הַדֵּק

אל הלחשים (לפורים)

משה בלאו

עוד נותר הבן התר

סחבנו בקבוקים נוקשים

במעלה המדרגות

ואל הלחשים.

האם יצוץ עתיד נפתר

מבין מסרי המקשים

המלל העגל

נושף כנחשים.

סחבנו אל נקיק נסתר

את עלומינו הנקשים

שם כל האילות דגות

פנינים וגם מוקשים.

מחר הפור הטל

הבקבוקים יהיו אשים

במעלה המדרגות

ואל הלחשים.

מבטים

אמיר תומר

לפְעָמִים

כְּשֶׁאֲנִי מִתְכַּסֶּה קוֹצִים

זֶה כִּי כָּלִי בּוֹעֵר

מִחֶכֶה רַק שְׁאֵתְכֶלֶה

אֶהְפֹּךְ לְאֶפֶר

מִגִּיעַ אִישׁ עָפָר

עוֹמֵד מוֹלֵי נִדְהָם

מוֹרִיד נֶעְלִיו

בְּשִׁבִּיל קוֹצֵי הַבּוֹעָרִים

עוֹמֵד הוּא מְשִׁתָּה

בְּמַבְטוֹ, מִחֲזִיק אוֹתִי

לְבַל אֶהְיֶה

לְאֶפֶר

שלכת

יאיר צנגן

הַיָּמִים הַבּוֹעֲרִים
 בָּהֶם הַגִּפְרוֹר הַדּוֹלֵק שְׁאֵתָה
 צוֹנֵחַ בְּאִימָה שְׁקֵטָה לְעוֹצֵם לְהִבָּה
 וְגַם דְּמָעָתְךָ אֵינָה חֲשׂוּבָה
 וְזֶרֶם כְּבִיר מְגִיעַ וְשׁוֹטֵף אוֹתָהּ
 מְטַלְטֵל אוֹתָהּ.
 וְאִזּוֹ אֵתָה יוֹדֵעַ
 הָאֵשׁ שֶׁלְךָ כָּבֵד לֹא תוֹקֵד
 וְנוֹתֵר לְךָ
 לְאַהֲבָא אֶת הַלְהָבָה
 לְאַהֲבָא אֶת הַשְּׁטָפוֹן
 וְלְאַהֲבָא

*

מודי רוטנברג

המלקוש הכבד
והסחף על הכביש
שלא ידענו אם באחד העקולים
יחליטו לפתע החקים הצנטריפוגליים
לותר
ונשמת
ונתעופף החוצה מן השול הצהב
החוצה מן הדרך המתפתלת
במעלה עקרבים
מתנגשים חזיתית
במטר האחרון
ובטפותיו העשויות עופרת
כבדות כמו עפעפינו הנעצמים לאט
לוחשות אביב מעבר לעקול ;
רמיזות לדה בקצה הגשם

והתקוות שהתפזרו אל הסלעים
ממריאות מן הפגוש המתעקם
מתנפצות אל הפנים כמו כרית אור
וכנפינו שנפרשו על ארץ ציה
ולא נחתנו

אלו הן הנשרפין

יגאל ארליך

חלול שם הקֹאֵב,

רְצִיחַת יָד בְּיָד,

נְאוֹם יְהוּדָה —

תְּשׁוּרָף וּמִיָּד.

אִשָּׁה וּבִיתָהּ

נִכְדָּתוֹ וְאִמָּהּ,

חֲמַתּוֹ, סִבָּתָהּ

תְּשׁוּרָף כִּי הִרְתָּהּ.

תִּפְרַע קִלְתָּהּ

כִּי חֲטָאָה בַּמָּטָה,

לְעוֹלָם לֹא אוֹתוֹ,

רַק אוֹתָהּ

הִיא

זִנְתָהּ

שומר בית הקברות

הלל לוי

קלפות ריקות וריקות

על גב מגש פלסטיק כחם

נזיר המדפס בצבע עז

קטוב משאירות המזון

ספרי חלונות

סמרטוט

ושלחן שמני וחלקלק

נודף ריח לוואי

של עולם

שסופו קרב

ובא

*

ביני אילני

הָרִיק, בִּלְתִּי נִסְכָּל

וְצָפוּי כָמוֹ הַשֶּׁמֶשׁ בְּ12:35.

הוא בא אלי במחֶתֶרֶת

(רק פֶּחַ הוא מִבִּין).

אָנוּ מִכָּרִים וְתִקִּים,

וּבְכָל זֹאת הָאֵלֶם תִּזְקֶה אוֹתִי

שוב

וּו תליה יגאל ארליך

בְּפֶרֶק וְו שֶׁל סִנְהֶדְרִין
יֵשׁ וְו מִשְׁנִיּוֹת

וְזֶה מִתְּאִים
עַל וְו תוֹלִים.
וְאִין הֶבְדֵּל
בֵּין נִסְקָלִים,
שְׁמֹנִים נָשִׁים
אוּ מְעִילִים.

שיר לשיח הישן

משה בלאו

הקְרָאֲנִים נִרְקָבִים, מִהֶם בּוֹקֶעַת בְּרִגְנוֹת
אֶת הַשָּׁמַיִם הַזָּבִים מִמְשָׁשִׁים גָּגוֹת, עֲנֹת
חֲלוּשָׁה, לוֹחֶשֶׁת, מְרַעֲדָה רִצְפָּה לַחָה
וְהַמְזֻגָן הַמְטָרֵט עוֹנָה לָהּ בְּאַחַת.

הַעֲרָפֶל עַל הַגְּבוּלוֹת, הַחֲלוּנוֹת סְתוּמִים
הַשָּׁפוֹת נְבוּלוֹת וְשָׁמַיִם אֶטוּמִים
נוֹטְפִים לְאֵט אֶל לֵב הָעִיר כּוֹבֶשֶׁת-הַגְּבָעוֹת;
הַעֲשָׂבִים שׁוֹתְקִים אֵלָיו וּמְצַפִּים לְעוֹד.

מִחֵר נִלְמַד שׁוֹב לְדַבֵּר, כְּשֶׁהָאֶבֶק שׁוֹקֵעַ,
כְּשֶׁהַגֶּשֶׁם מֵת עַל הַטָּרְקֵטוֹר הַשׁוֹפֵעַ.
נִלְמַד שׁוֹב לְדַבֵּר מִהֶטֶבַע הַנְּסוּג,
מִקְרָאָן, כּוֹבֵשׁ עֵדִין, לְסִמְטָאוֹת הַיְּבוּשׁוֹת.