

באבוד רשעים רינה?

א. פתיחה: החרוז האגדי שבמשנה

מסכת סנהדרין מלאה בדברי אגדה עד אשר פרק שלם, פרק חלק, עוסק כולו בשאלות אגדתיות [תחיית המתים, ביאת המשיח ועוד] שלכאורה אינן הלכה למעשה. הקשר בין המסכת לאגדה איננו מתחיל בתלמוד הבבלי. כבר במשנה ניכר ריבוי אגדות במסכת. בדברינו הבאים ננסה לעמוד על קו אגדתי החרוז מספר דברי אגדה במשנה, דברים המשובצים לאורך המסכת כולה. הקו האגדי הזה בנוי ממספר קטעי אגדה המופיעים בפרקים הזוגיים של המסכת (פרקים ד, ו, ח, י). לאחר שנוכיח שאכן אגדות אלו "מדברות" זו עם זו, ונבין את התפיסה העולה מהן, נרחיב את דיוננו להמשך הקו המופיע במסכת מכות. כבר עסקו קדמונים¹ בשאלה האם מסכת מכות היא המשך למסכת סנהדרין או מסכת העומדת בפני עצמה. אולם, מבחינת סידור הפרקים והמבנה הפנימי² אין ספק שמדובר בסידור אחד. אם נקבל הנחה זו, נראה שגם פרק יב ופרק יד, הלא הם פרקים א ו-ג במסכת מכות, ממשיכים בקו של מסכת סנהדרין. קיומו של רצף כזה יהווה מחד הוכחה שהלכנו בדרך המלך, ומאידך ישפוך אור נוסף על הקו שמצאנו. נראה כי בכך די כדי להוכיח שכוונת מכוון היתה בעריכת המשנה בצורה זו, ורבי, עורך המשנה, נטע את הקו האגדי של מסכת סנהדרין לאורך המשנה כולה.

בסיום דברינו נוכל לשאול האם פרק ב' שלא נזכר עד כה הוא חריג, או שמא אף הוא נוקט בגישה דומה.

כידוע, מסכת סנהדרין בנויה במבנה הבא:

פרקים א-ב:	הרכבי הדיינים השונים מן הקטן אל הגדול [לפי סוג הדין].
פרק ג:	הרכב הדיינים והדין בדיני ממונות.
פרקים ד-ה:	דיני העדות ומבנה בית הדין – מעבר מדיני ממונות לדיני נפשות.
פרקים ה-יא:	סדר דיני נפשות: סדר ארבע מיתות בית דין, ומי נידון באיזה מיתה.
מסכת מכות פרק א:	דיני עדים זוממים.
פרק ב:	דיני גלות לעיר מקלט.
פרק ג:	דיני מלקות ומיתות בידי שמים.

¹ ראו הרמב"ם, הקדמה לפירוש המשנה, שמתמודד עם דעה זו וחולק עליה, ומצד שני: הרב ראובן מרגליות, **מרגליות** **הים**, על דף ב ע"א; ר' שלמה העדני, **מלאכת שלמה** על המשנה, בסוף מסכת מכות. בכתבי היד של המשנה (קאופמן ופארמה) מסכת מכות אינה עומדת בפני עצמה, ופרק א' של מסכת מכות הנו למעשה פרק י"ב של מסכת סנהדרין.

² מסכת מכות ממשיכה את הדייונים שבמסכת סנהדרין על חייבי ארבע מיתות בית דין בדיון על הגולין (הורג בשוגג שדינו קרוב למיתה) והלוקין (שזהו עונש בעשרים ושלושה והוא ההמשך הקל לדיני מיתה), ולמעשה פרק 'הלוקין' עוסק במלקות במיתה בידי שמים ובכרת.

כאמור, באופן כללי ניתן לראות קטעים אגדתיים החוזרים על עצמם בפרקים הזוגיים של המשנה, בדרך כלל בסיום נושא. מתוך ארבעת הסיומים של הפרקים הזוגיים במסכת סנהדרין, שלושה עוסקים בשמחה באיבוד הרשעים והאחד בעצב הכרוך בכך.

- סוף פרק ד: איום על עדי נפשות – "לפיכך נברא אדם יחידי... בשבילי נברא העולם.. 'באבוד רשעים רנה'".³
- סוף פרק ו: סקילה ותלייה – "בשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת? קלני מראשי קלני מזרועי".⁴
- סוף פרק ח: בן סורר ומורה – "מיתתן של רשעים הנאה להן והנאה לעולם".⁵
- פרק י (חלק): עיר הנידחת – "אבדו רשעים מן העולם – נסתלק חרון אף".⁶
- מסכת מכות, פרק א: בית דין שהורגת אחת לשבוע / שלא הורגת אחת לשבעים שנה – "אף הן מרבין שופכי דמים בישראל".⁷

מסכת מכות, פרק ג: העובר עברה והעושה מצוה ושכרם – 'אשר יעשה אותם וחי בהם'.⁸ נעיר שאף פרק ב' מסתיים במעין דברי אגדה בדרשת הפסוק "שום תשים עליך מלך" – שתהא אמתו עליך".⁹ ניתן אם כן לשאול האם אף פרק ב' כלול במבנה שזיהינו, האם יש רצף בין סיום זה לכלל ששת הסיומים האחרים? כבר במבט ראשוני ניתן לזהות שציר הדיון, בכל ששת הסיומים, עוסק בשאלת קיום הדין בעולם, ובמתח שבין ראיית האדם כצלם אלוהים לבין הקביעה 'באבוד רשעים רינה'. ניכנס לעוביה של קורה וננסה להבין קטעים אלו לעומקם.

ב. פרק ד: "לפיכך נברא אדם יחידי"

כחלק מסדר הדין פרק ד מתאר את תהליך העדות בדיני נפשות ואת דרך האיום על העדים:

כיצד מאיימין את העדים על עדי נפשות?
היו מכניסין אותן ומאיימין עליהן: שמא תאמרו מאומד ומשמועה, עד מפי עד, ומפי אדם נאמן שמענו? או שמא אי אתם יודעין שסופינו לברוק אתכם בדרישה ובחקירה?
הו יודעין שלא כדיני ממונות דיני נפשות: דיני ממונות אדם נותן ממון ומתכפר לו, דיני נפשות דמו ודם זרעיותיו תלוין בו עד סוף העולם, שכן מצינו בקין שהרג את אחיו שנאמר: 'דמי אחיך צועקים'

³ משנה סנהדרין, ד, ה.

⁴ משנה סנהדרין, ו, ה.

⁵ משנה סנהדרין, ח, ה.

⁶ משנה סנהדרין, י, ו.

⁷ משנה מכות, א, י.

⁸ משנה מכות, ג, טו.

⁹ משנה סנהדרין, ב, ה.

(בראשית ד, י') ; אינו אומר 'דם אחיך', אלא 'דמי אחיך' – דמו ודם זרעיותיו.

דבר אחר: 'דמי אחיך' – שהיה דמו מושלך על העצים ועל האבנים. לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחד [מישראל] מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת [מישראל]¹⁰ מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא; ומפני שלום הבריות שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך; ושלא יהו מינין אומרים הרבה רשויות בשמים; ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם. ושמה תאמרו: מה לנו ולצרה הזאת? והלא כבר נאמר: 'והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד' וגומר [אם לא יגיד – ונשא עוונות] (ויקרא ה, א). ושמה תאמרו מה לנו לחוב בדמו של זה? והלא כבר נאמר: 'באבוד רשעים רנה' (משלי יא, י').

[משנה סנהדרין, ד, ה]

לפנינו דרשה ארוכה ומפוארת, המתארת את האזהרות הנאמרות לעדים לפני עדותם. הדרשה מביעה אזהרה כפולה: מחד, אזהרה מפני עדות שקר שתגרום לנידון להיות מוצא להורג שלא בצדק; מצד שני, המשנה מזהירה מפני הססנות יתר והימנעות מעדות, שתגרום שלא יוצא להורג החייב בכך. האזהרה לעדים איננה אזהרה המבוססת על איום 'אישי' בהליך פלילי נגדם, כמו חשש מפני הזמה ודין מוות לעדים זוממים, או על שיקולים 'הלכתיים' של איסור באיסור חמור שעונשו כך וכך. אדרבה, האזהרה מתבססת על איום מפני תוצאות מעשיהם במובן האגדי-ערכי: גרימת נזק לעולם מחד ושאלות של חטא שאין לו כפרה מאידך. תשתית האיום יונקת מהאגדה וממדרש הכתובים¹¹ ולא מעולמה של ההלכה. בקיצורו של דבר, ניתן לומר כי האיום אינו נובע מהשאלה מה יקרה לעדים אלא מהשאלה מה תוצאות מעשיהם בעולם.

מבחינה מבנית חיצונית משנה-מדרש זו מורכבת משלושה חלקים, כשבין חלק לחלק מפרידה המילה 'לפיכך'. בכל אחד משלושת החלקים יש מספר טיעונים סביב נושא מסוים: בחלק הראשון שתי דרשות למילים "קול דמי אחיך"; בחלק השני ארבע דרשות המסבירות מדוע נברא אדם

¹⁰ **הערת העורך:** המילה 'מישראל' חסרה בכתבי היד של המשנה ובנוסח המשנה עם פירוש הרמב"ם, ראו במאמרו של הרב דוב ברקוביץ, "רזא דאחד וסוד הנפש – עיון במשנת סנהדרין פרק ד'", המופיע בגיליון זה, הערה 21.

¹¹ גם בתיאור האיום של דיני הממונות, המופיע בפרק השלישי, הגמרא מסבירה: "היכי אמרינן להו? אמר רב יהודה: הכי אמרינן להו? נשיאים ורוח וגשם אין איש מתהלל במתת שקר' (משלי כה, יד)... אלא אמר רבא: אמרינן להו: 'מפיך וחרב וחץ שנון איש ענה ברעהו עד שקר' (משלי כה, יח). אלא אמר רב אשי, אמר לי נתן בר מר זוטרא: אמרינן להו: סהדי שקרי אאוגרייהו זילי, דכתיב: 'והושיבו שנים אנשים בני בליעל נגדו ויעדהו לאמר ברכת אלהים ומלך' (מלכים א' כא, י')" (בבלי סנהדרין, כט ע"א). כלומר, הגמרא מעלה איומים בבצורת, בחרב ובמעמד האישי של העדים. אין באיומים הללו איום על עונש או פגיעה ממשית בהם בידי בית הדין, והדרברים הללו צריכים עיון נפרד.

'יחידי'; ובחלק השלישי נימוקים מדוע על העדים להעיד כנגד עושי הרשעה. כל שלושת החלקים משמשים לביסוסו של האיום על העדים.

ניכר מלשון המדרש שהוא מדרש דיאלקטי-אפולוגטי, המתמודד עם טענות שונות שיכולות היו להיאמר או עם טענות שצריכות להיאמר. המדרש נוקט בלשון: "הו יודעים" ו"להגיד" ו"שלא יהיו מינים אומרים", "שלא יאמר אדם לחבירו", "שמא תאמרו" ו"שמא תאמרו", כדי לטעון את טענתו וכדי למנוע אפשרויות אחרות.

אם נתבונן בתוכן הדברים, יש מקום לתמוה על אריכות הלשון ועל מורכבות הדרשה. לכאורה, כדי להזהיר את העדים מפני עדות שקר שתגרום למוות שכמה כרצח, די היה בטעם הבסיסי ש"דמו ודם זרעיותיו תלוין בו עד סוף העולם", או ש"כל המאבד נפש אחד מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא". אולם, המשנה מאריכה ומוסיפה דרשות אחרות: דרשות בנוגע לדמו של הבל שהיה מושלך על העצים והאבנים ודרשות ביחס לשאלה מדוע נברא האדם יחידי. מה הועילו תוספות אלו? מה פשר ההרחבה האגדתית הזו? כדי להבין זאת ננסה לעקוב אחר התקדמות הטיעונים שלב אחר שלב.

נתחיל בברור מאליו. הדרשה העוסקת ב"דמי אחיך" – דמו ודם זרעיותיו" קושרת בין ההריגה הלא מוצדקת של הנידון דידן לבין הריגתו של הבל. הבל היווה בזמנו חצי מאוכלוסיית העולם, צאצאי האדם ואשתו, ונהרג. מתוך מה שנותר בעולם לאחר מיתתו של הבל אנו יכולים להעריך כמה גדול חסרונו, שהרי העולם שהתפתח מחציו השני של העולם נותן לנו פרספקטיבה על האובדן העצום בהריגת אדם אחד.¹²

לאחר הדרשה המעצימה את משמעות האיבוד של אדם אחד, המשנה מוסיפה דרשה המסבירה את הריבוי שבמילה 'דמי': "דבר אחר: 'דמי אחיך' – שהיה דמו מושלך על העצים ועל האבנים". ריבוי ה'דמים' מלמד על התפזרות הדם לכל עבר.

דרשה זו מעוררת שתי שאלות: ראשית, מה פשר מדרש זה בהקשר שלנו, כלומר מה מלמדנו פיזור הדם על האיום על העדים. לשאלה זו של ההקשר יש מקום להוסיף ולשאול על עצם הדרשה. הכיצד ניתן לומר שהדם מושלך 'על העצים ועל האבנים' כשהפסוק אומר במפורש: "דְּמֵי אָחִיךָ צֵעִקִים אֵלַי מִן הָאָדָמָה".¹³ ככל שהשאלה העניינית על עצם הדרשה גדולה יותר, מסתבר יותר לומר שבכוונה הובאה הדרשה הזו כאן, ואם כן, הדרשה להסבר ההקשר הולכת וגדלה.

מסתבר לומר, שהציור של הדם המושלך על העצים ועל האבנים [בניגוד לדם הנקלט באדמה] מצייר מצב שבו יש דם הזועק לתגובה, בבחינת "אָרְץ אֵל תִּכְפֵּי דְמַי",¹⁴ או "נְקִיתֵי דְמָם – לֹא נְקִיתֵי".¹⁵ הדרשה המתארת ריבוי דם **שלא** נבלע באדמה אלא מושלך על העצים ועל האבנים, מלמד על דם גלוי וזועק המעורר את הקב"ה לפעול כנגדו. כלומר, הדרשה מאיימת על העדים

¹² בתוספתא ובמדרש האגדה מופיעות עוד שתי דוגמאות כאלו: נבות הזירעאלי וזכריה בן יהוידע הכהן. בשתי הדוגמות הללו מדובר בדמו ובדם זרעיותיו. נראה שהמשנה קיצרה ולקחה את הדוגמה הקיצונית ביותר, הבל. נראה שהמקרה של הבל מלמד ביותר על הפוטנציאל הגדול שנעלם עם הריגתו של אדם שהרי הבל הוא פוטנציאל שהוא ללא ספק עולם מלא.

נעיר ונאמר, שהמשנה עוסקת באיבוד העולם אבל אינה אומרת, לפחות לא בצורה מפורשת, שהריגתו של הבל היא פגיעה בצלם הא-לוהים שבו, כפי שנראה להלן בפרק ו' במשנה ביחס לתליית מברך השם.

¹³ בראשית ד, י.

¹⁴ איוב טז, יח.

¹⁵ יואל ד, כא.

ואומרת להם שהדם איננו עתיד להתנקות, ואם הם יוציאו להורג אדם חף מפשע דמו יישאר מונח עד אשר ינוקה – "וְלֹאֲרֹץ לֹא יִכְפֹּר לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ פִּי אִם בְּדָם שָׁפְכוּ".¹⁶ האיום בדם השופך הוא הזעקה לתגובה. הדרשה מעצימה את הזעקה הזו וגורמת לעדים להבין שמעשיהם לא ינוקו אם הם יגרמו למות אדם חף מפשע.

בהערה נאמר כי לפנינו מוטיב מוכר שהדם לא מתכסה אלא זועק ומחכה לכפרתו. מוטיב זה עולה בחזקה בכמה וכמה פרשיות בתורה ובספרות חז"ל בהלכה ובאגדה: בפרשת עגלה ערופה עורפים את העגלה בנחל איתן. רש"י בעקבות חז"ל מסביר: "איתן' כמשמעו – קשה",¹⁷ כלומר- עריפת העגלה היא דווקא במקום שבו הדם לא ייספג. במקום שבו נשפך דם אין לעבור לסדר היום, ואין להניח לדם עד שיכופר עליו בצורה כזו או אחרת, "פֶּפֶר לְעֶמְקָ יִשְׂרָאֵל".¹⁸ באגדת החורבן אנו מוצאים את התיאור של הדם הגועש של הנביא זכריה בן יהוידע המחכה לכפרתו – כפרה שכולה בדם בני ירושלים. זהו מוטיב הדם הזועק לכפרה ולניקוי. משנתנו שייכת לקו הזה. הדיינים מזהירים את העדים כי הריגת אדם חף מפשע תגרום לשפיכת דם נקי שאין עליה כפרה אלא בדם שופכו.

נסכם ונאמר שהדרשה הראשונה מלמדת על ההרס הרב של הריגת חף מפשע, ולמעשה מוציאה את ההריגה מכלל הריגה של אדם מסוים, לכדי הריגה קולוסאלית אינסופית. בדרשה השנייה המשנה מוסיפה שדמו של המומת-הנרצח זועק ומצפה לכפרה ולתגובה.

נקודה זו היא הבסיס והמעבר לחלק השני של הדרשה האגדית, שבו המשנה ממשיכה ומסבירה את חיבת האדם הבודד ומתוך כך את אינסופיותו, המחייבות זהירות בטרם ייהרג. המשנה נוקטת במילת המעבר "לפיכך", המעבירה אותנו מן הדרשות העוסקות ב"דמי אחיך" של פרשת קין והבל לדרשות השואלות מפני מה נברא אדם יחידי, העוסקות באדם הראשון. מדרשות על סיפור קין והבל, המהווה את אב-הטיפוס לרצח, אנו עוברים לדרשות על אדם הראשון, המהווה את אב-הטיפוס לאדם באשר הוא אדם. גם חלק זה בנוי מדרשות שונות, ארבע במספר.

"לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחד מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא". יש בדרשה זו דמיון לדרשה על 'דמו ודם זרעיותיו' המתייחסת אל האדם הנרצח כעולם ומלואו, יצור אינסופי החורג מההממשות של 'כאן ועכשיו' לכלל עולם מלא.¹⁹ כך הדבר באדם הראשון, וכך הדבר בהבל – דמו ודם זרעיותיו. אלא בעוד ש'בדמו ודם זרעיותיו' אנו עוסקים בצאצאיו של האדם, בדרשת 'עולם מלא' אנו רואים באדם עולם מלא גם מבלי להזדקק לזרעו. האדם כשלעצמו הוא עולם מלא. מהו אותו עולם מלא שיש בו באדם? לפי הדרשה הזו, האדם איננו אחד מני רבים אלא הוא העולם כולו. בניגוד לבעלי החיים, האדם נברא יחידי. כל אחד הוא יחיד ומיוחד, ואין לדמות אדם לאדם. כשם שלאדם הראשון לא היה בן זוג והוא היה יצור יחיד במינו, כך עד היום, אצל בניו

¹⁶ במדבר לה, לג.

¹⁷ פירוש רש"י, דברים כא, ד.

¹⁸ דברים כא, ח.

¹⁹ למילה 'עולם' שתי משמעויות. האחת עולם כמוכּן כל המרחב והשנייה עולם במישור הזמן. גם כאן יש 'עולם מלא' כמוכּן מרחב וקיום אנושי – 'נברא יחידי', ויש קיום מלא במישור של 'דמו ודם זרעיותיו' – משמעות על-זמנית.

לדורות, כל יחיד ויחיד הוא עולם מלא. ייחודו של האדם הוא היותו נברא א-לוהי מיוחד, תוצר של מעשה ייחודי של הקב"ה.

מיד לאחר האמירה "שכל המאבד נפש אחד כאילו איבד עולם מלא", מוסיפה המשנה ש"כל המקיים נפש אחת כאילו קיים עולם מלא". לכאורה קיום הנפש איננו מעניינה של המשנה. במסגרת האיום על העדים לכאורה אין מקום לדון ב"מקיים נפש אחת", שהרי בעדותם הם הולכים לאבד נפש ולא לקיים נפש. מסתבר שהדברים מתקשרים לחיוב להעיד ולהציל את העולם מפני הרשעים, ועל כך עוד להלן.

הגדרתו של האדם כ'עולם מלא' מעלה גם תמיהות וחששות. האם יכולים 'עולמות מלאים' מגוונים להתקיים בצוותא בעולם אחד? והאם אין באדם שהוא 'עולם מלא' משום דחיקת רגליו של הקב"ה, שהוא אחד יחיד ומיוחד? נדמה שהדרשות הבאות מתמודדות עם האתגרים הללו.

"ומפני שלום הבריות שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך". היה מקום לחשוב שמחמת ייחודו של האדם אין מקום לשלום בעולם, שהרי השלום יסודו בפשרה מתוך מציאות של ריבוי. היותו של האדם יחיד, כמו גם האמירה המובאת להלן, "בשבילי נברא העולם", עלולים ליצור התנגשות בין אדם לאדם. לכן המשנה מציינת את השיתוף בין בני האדם – היותם בניס לאב משותף. דווקא העובדה שהאדם נברא מאב משותף יוצרת את התשתית לשלום. האמירה שהאנשים כולם הם בניו של אדם הראשון יוצרת אחווה ואחדות בין האנשים השונים.

אלא שגם בקביעה הזו יש סכנה – **"ושלא יהו מינין אומרים הרבה רשויות בשמים"**. ריבוי האנשים עלול, חס וחלילה, להוביל לתפיסה של ריבוי רשויות. לפיכך נברא אדם יחיד, לומר שיש רשות אחת.²⁰ בני האדם חתומים כולם בחותם אחד, חותמו של אדם הראשון, יש מקור אחד לקיומם.

"ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו". המשנה מדגישה שאמנם בני האדם כולם חתומים בחותם אחד, אך אף על פי כן, כל אדם הוא יחיד ושונה מרעהו. ריבוי זה ושונות זו מלמדים על כוחו וייחודו של בורא האדם, הקב"ה השליט בעולמו – רשות אחת.

מהו החותם המאחד את המין האנושי? לכאורה היה מקום לומר: 'צלם אלוהים'. אלא, שלמרבית ההפתעה המשנה נזהרת ואינה מזכירה בשלב זה את המושג 'צלם אלוהים'. אדרבה, המשנה בוחרת בדרשתה הרביעית לדבר על 'חותמו של אדם הראשון',²¹ ביטוי ייחודי וחדשני שאינו לקוח מן הפסוקים.²² לפי המשנה, אחדותם של האנשים השונים היא בהיותם בניס לאב

²⁰ ראו בראשית רבה, פרשה ח, על הפסוק 'נעשה אדם', המתמודד עם שאלה זו. וראו מאמרי 'נעשה אדם', המופיע בגיליון זה, בנושא זה.

²¹ הדברים הללו עומדים בניגוד לשיטתו של יאיר לורברבוים, **צלם א-להים: הלכה ואגדה**, ירושלים תשס"ד. בספרו הוא מראה שחלק גדול מדיני המסכת, ובפרט צורת ההמתה בדיני נפשות, נובעים מן הרצון לשמור על גוף האדם בהיותו צלם א-לוהים. בחלק מדברינו אנו מסכימים עם שיטתו, ובחלק חלוקים עליה.

²² נעיר ונאמר שהמשנה נזהרת מלדבר על הקשר בין אדם לשכינה. מבחינה זו הדברים דומים למשנה הראשונה במסכת אבות הפותחת במילים "משה קבל תורה מסיני". גם שם המשנה נזהרת מלדבר על המפגש הראשוני כמפגש עם השכינה אלא על קבלת תורה מ'סיני' – מפגש בתחום עולם הזה. לגבי חותמו של אדם הראשון, השוו לבבלי בבא מציעא, פד ע"א, בעניין "שופריה דאדם הראשון".

משותף – אדם הראשון. ניכר כאן משנה זהירות בקביעת מעמדו של האדם כיצור נברא, והרצון להדגיש את ההפרדה שבין האדם הנברא לבין בוראו. הפרדה זו מתבטאת בכוחו של הבורא, כמו גם באינסופיות של הפער בין היוצר לנוצר. אלה מאפשרים את הריבוי של אנשים שונים, הבאים בחותם אחד ממקור אחד.

דרשה אחת מצביעה על האב האנושי המשותף לכלל האנשים – אדם הראשון, והדרשה השנייה מדגישה את האב האלוהי המשותף – רשות אחת. רשות אחת בשמים, ומכוחה יש התגלות אחת בארץ בצורת חותמו של אדם הראשון.

כאמור, למרות שרעיון 'צלם אלוהים' מהדהד בין השורות, המשנה נזהרת מלהזכירו במפורש. זהירות זו מקבלת משנה תוקף לנוכח המשנה בפרק ו', האומרת שבשעה שאדם מצטער שכינה אומרת "קלני מראשי קלני מזרועי". כפי שנראה בהמשך, בפרק ו' מודגש הקשר העמוק בין היוצר לנוצר. הזיקה העמוקה בין אלוהים לאדם הנברא מוקצנת עד כדי כך שפגיעה באדם יש בה כביכול פגיעה בשכינה. רעיון זה שעולה בפרק ו' איננו הרעיון העולה במשנת פרק ד', ולא במקרה כך הוא.

מה תפקידם של הרעיונות הללו העולים במשנה ביחס לאיום על העדים? ההתייחסות אל האדם כ'עולם מלא' עלולה ליצור דווקא חיכוך וחוסר שלום בין בני אדם, ולמשנה חשוב לציין את הקשר והשוויון שבין בני האדם, ובין העדים לנידון. חשוב לה ללמד את העדים על **ייחודו של האדם**, אבל תוך שימת דגש על **הקשר שבין אדם לאדם** – בניס לאב משותף ונתינים של מלך אחד משותף, מלך מלכי המלכים. הקשר הזה, למרות השונות בין האנשים, יוצר **אחדות** [גם אם לא אחדות], שיתוף וסולידריות בין האנשים, שהם חותמות שונים של אותו אדם ראשון, ושנוצרו על ידי מלך מלכי המלכים.

המשנה מוליכה את הרעיונות הללו לעמדה של אחריות האדם על העולם. **'לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם'**. על האדם לקחת אחריות ולומר 'בשבילי נברא העולם', עלי לעבדו ולשמרו; לא רק לראות ייחודיות של 'עולם מלא' בכל אדם, אלא גם להבין את הצד השני של ייחודיות זו, שעליו עצמו, כ'עולם מלא', לקחת אחריות על העולם שנברא בשבילו. אין זה 'בשבילי נברא העולם' של גאווה ולקיחה, אלא של אחריות ונתינה. נדמה שאמירה זו, הנאמרת במסגרת האיום על העדים, מופנית כלפי העדים עצמם: העולם נברא עבורכם, אינכם אורחים בו, ולכן עליכם לשמרו.

אמנם, ייתכן בהחלט ששמירה זו מתרחשת לא רק בהימנעות מעדות שקר, אלא גם ודווקא בכיסוח הקוצים מן העולם. כפי שראינו, המשנה מאיימת על העדים ומזכירה יחד עם 'המאבד נפש' גם את 'המקיים נפש'. כשם שיש מצווה על האדם להציל את רעהו, כך מצווה עליו להציל את העולם, שנברא בשבילו, הצלה שנעשית בין השאר בעדות בבית הדין כנגד הרשעים: **'ושמא תאמרו: מה לנו ולצרה הזאת? והלא כבר נאמר 'והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד' וגומר'**. אחריותו של האדם על העולם מחייבת אותו לדאוג לעולם, ומתוך כך הוא מצווה מחד שלא להעיד כנגד אדם חף מפשע, ומאידך, להעיד כנגד הרשעים.

דרישת האחריות מן האדם שהוא 'עולם מלא' לבוא ולהעיד, עולה גם על רקע שלל הטיעונים שהועלו בחלקים הראשונים של הדרשה, המלמדים על חשיבותו האינסופית של האדם. דווקא הפנמת המסרים הללו צפויה להעלות הסתייגות עמוקה מלהעיד, לשפוט ולהוציא להורג את האדם הנידון על רשעותו. אם האדם הוא 'עולם מלא', ויש בו פוטנציאל לדורות, 'דמו ודם זרעיותו';

אם העברנו את מהות האדם מישות מקומית, 'כאן ועכשיו', לכדי גודל אינסופי ובלתי נתפס, יש מקום של ממש לגרום לעדים שלא להעיד ולא להמית את הנידון. ואכן כיווני מחשבה כאלו עולים במשנה בסיפורו של בן זכאי שבדק בעוקצי תאנים,²³ ובדברי חכמים שאילו היו בסנהדרין לא היה נהרג אדם מעולם.²⁴ אולם כנגד עמדה אפשרית כזו מבהירה כעת המשנה בתמצית: **"ושמא תאמרו מה לנו לחוב בדמו של זה? והלא כבר נאמר: 'באבוד רשעים רנה'".** ישנה חובה על כל אדם לקחת אחריות ולהוציא לפועל עולם טוב יותר.

נסכם ונאמר שהמשנה בנתה דרשה ארוכה שמוליכה בין שני קטבים: מחד גדולתו של האדם ואינסופיותו, עולם מלא, כהבל וקין וכאדם הראשון, המזהירים מפני המשמעות הקריטית שיש בהריגת אדם; אך מאידך המשנה מדגישה את האחריות של האדם לעולם ואת וחובתו להעיד ולהביא להריגתו של אדם, אחריות שיש בה גם משום שימור העולם ותיקונו. אחריות זו נובעת מהאחדות של בני האדם ומאביהם המשותף.

כיוון שאנו עסוקים במסגרת של איום על העדים, מובן שהחלק השולל, העוסק בסכנה שבהריגת חף מפשע, גדול מאוד באופן יחסי לעומת החלק המסיים, המעודד להעיד כנגד הרשעים. יחד עם זאת, ניתן לסכם ולקבוע שהמשנה נזהרת מלנקוט בעמדה חד-משמעית השוללת הריגה בשם התיאורים החדים על ייחודיותו של האדם; אדרבה, היא מסכמת בקביעה – 'באבוד רשעים רינה'.

ג. "הוא אינו שש, אבל אחרים משיש"

כשהגמרא באה לדון בחלק זה של המדרש המשנתי, היא מעלה באופן טבעי את השאלה האם הקב"ה אכן שמח במפלתם של רשעים:

לפיכך כל אחד ואחד כו'. 'ויעבר הרנה במחנה' (מלכים א' כב, לו) –
אמר רבי אחא בר חנינא: 'באבד רשעים רנה' (משלי יא, י) – באבוד
אחאב בן עמרי רנה.

ומי חדי קודשא בריך הוא במפלתן של רשעים? הכתיב 'בצאת לפני
החלוץ ואמרים הודו לה' כי לעולם חסדו' (מלכים ב' כ, כא), ואמר
רבי יונתן: מפני מה לא נאמר בהודאה זו כי טוב – לפי שאין הקדוש
ברוך הוא שמח במפלתן של רשעים.

דאמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן: מאי דכתיב: 'ולא קרב זה
אל זה כל הלילה' (שמות יד, כ) – באותה שעה בקשו מלאכי השרת
לומר שירה לפני הקדוש ברוך הוא, אמר להן הקדוש ברוך הוא:
מעשה ידי טובעין ביים ואתם אומרים שירה לפני?!

²³ משנה סנהדרין, ה, ב.

²⁴ משנה מכות, א, י.

אמר רבי יוסי בר חנינא: הוא אינו שש אבל אחרים משיש. דיקא נמי,
דכתיב 'שיש' (דברים כח, סג),²⁵ ולא כתיב 'ישוש', שמע מינה.
[בבלי סנהדרין, לט ע"ב]

הגמרא בתשובתה יוצרת הפרדה בין העולם השמימי לעולם המעשה, בין העולם הרצוי לעולם המצוי. בעולם הרצוי, העולם השמימי, היה טוב יותר לולא היתה מפלה לרשעים, אין שמחה במפלתם, בעוד שבעולם המעשה, העולם המצוי, יש שמחה כזו – 'אחרים הוא משיש'. לפני הקב"ה אין שמחה במפלה, אבל לפני בשר ודם יש שמחה – שהרי הקב"ה יכול לאהוב גם רשעים, ואילו בשר ודם הסובל מהם והמצווה לדבוק בטוב, לא יכול להכיל ולתת מקום לרשעה. עולה, לפי עמדתה של הגמרא, ששתי השיטות – האחת השמחה באיבוד הרשעים, והאחרת שאינה שמחה בכך – ניצבות יחדיו, זו בעולם התחתון וזו בעולם העליון.

ד. "יתמו חטאים מן הארץ... ברכי נפשי את ה' הללו י-ה"

ראינו שהמשנה בסיום פרק ד' מדברת על החובה לבער את הרשעה עם כל הקושי שבדבר, הזכרנו שבסיום פרק ו' המשנה מדברת על צער השכינה בעת הפגיעה ברשעים, ובגמרא ראינו שיש הבדל בין העולם העליון, שבו אין שמחה באבדתם של רשעים, לבין העולם הזה, שבו יש שמחה. ננסה לעמוד על השורשים של מחלוקת זו.

בגמרא במסכת ברכות ישנה מחלוקת סביב הפרשנות לפסוק: "יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללו י-ה".²⁶ פסוק זה, העוסק בכליונם של הרשעים, נידון באופן אגדי בכמה מובנים:

דאמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: מאה ושלוש פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר: 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה'.
[בבלי ברכות, ט ע"ב – י ע"א]

לא די שבמפלתם של הרשעים יש שמחה לאדם מצד עצמו. הגמרא מדגישה שיש במפלה כזו גם שמחה של האדם לפני קונו – ראשית, שמחה שקשורה בהודאה לקב"ה על ההצלה מהרשעים; ושנית, שהרי הרשעים מתנגדים למלכות הקב"ה. בהמשך מובאים גם דבריו של ר' יוחנן משמו של ר' שמעון:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מאי דכתיב: 'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה' (משלי לא, כו)? כנגד מי אמר שלמה מקרא זה? לא אמרו אלא כנגד דוד אביו, שדר בחמשה עולמים ואמר

²⁵ "וְהָיָה כְּאִשֶּׁר שֵׁשׁ ה' עֲלֵיכֶם לְהִיטִיב אֲתָכֶם וּלְהַרְבּוֹת אֲתָכֶם כִּן יִשִּׁישׁ ה' עֲלֵיכֶם לְהַאֲבִיד אֲתָכֶם וּלְהַשְׁמִיד אֲתָכֶם וְנִסְחַתְּמֶם מֵעַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתָהּ כִּי שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ".
²⁶ תהילים קד, לה.

שירה... ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה, שנאמר: 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללוי-ה' (תהילים קד, לה).

[בבלי ברכות, י ע"א]

אליבא דרשב"י, מפלתן של רשעים מעוררת את שירתו של דוד. מהתייחסויות נוספות של ר' שמעון למפלת הרשעים ניתן להבין שהשירה עולה לא רק כהודאה לקב"ה על מפלת הרשעים, אלא גם כהכרה בגדולת מלכות שמים המתגלה במפלתם. כך מפורש למשל בדבריו במדרש ויקרא רבה:

"קדושים תהיו" (ויקרא יט, ב). 'ויגבה י"י צבאות במשפט' (ישעיה ה, טז). תניא, אמ' ר' שמעון בן יוחי: אימתי שמו שלהקב"ה מתגדל בעולמו? בשעה שעושה מידת הדין עם הרשעים. ואית ליה קריין סגין [ויש לו (לרעיון זה) פסוקים רבים [המוכיחים זאת]. 'והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי' וגו' (יחזקאל לח, כג); 'נודע י"י משפט עשה' (תהילים ט, יז). 'ונודעתי בם כאשר אשפטך' (יחזקאל לה, יא). 'ונודעה יד י"י את עבדיו' (ישעיה סו, יד). 'לכן הנני מודיעם בפעם הזאת' (ירמיה טז, כא). 'למען דעת את יד י"י' (יהושע ד, כד). והדין [וזהו (הרעיון)]: 'ויגבה י"י צבאות בנעל ידי' משפט' (ישעיה ה, טז). [ויקרא רבה (מרגליות) קדושים, פרשה כד, א]

לפי ר' שמעון, מידת הדין של הקב"ה ברשעים מגדילה את שמו, וממילא מעוררת את שורש השמחה ואמירת הללויה. עמדה זו היא חלק מתפיסה רחבה יותר של ר' שמעון ביחס לרשעים:

ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה, שנאמר: 'עזבי תורה יהללו רשע ושמרי תורה יתגרו בם' (משלי כח, ד).

תניא נמי הכי, רבי דוסתאי ברבי מתון אומר: מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה, שנאמר: 'עזבי תורה יהללו רשע' וגו' [וישמרי תורה יתגרו בם]; ואם לְחַשְׁךְ אדם לומר: והא כתיב 'אל תתחר במרעים אל תקנא בעשי עולה' (תהילים לז, א)! אמור לו: מי שלבו נוקפו אומר כן; אלא 'אל תתחר במרעים' – להיות כמרעים, 'אל תקנא בעשי עולה' – להיות כעושי עולה, ואומר: 'אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום' (משלי כג, יז).²⁷

[בבלי ברכות, ז ע"ב]

ר' שמעון בר יוחאי דוגל אפוא בשיטה שיש להילחם מלחמת חרמה ברשע וברשעים. מי שאינו נלחם במלחמה הוא מי שלבו נוקפו, ויתרה מכך, במובן מסוים הוא נעשה כעושי הרשעה.

²⁷ בבלי ברכות, ז ע"ב.

לשיטתו, ההפרדה המוחלטת בין הטוב לרע דורשת מלחמת חרמה חסרת פשרות מול הרוע. בנו של רבי שמעון בר יוחאי, רבי אלעזר בן שמעון, הוא שטבע את הביטוי "קוצים אני מכלה מן הכרם"²⁸ סביב נושא זה של פגיעה ברשעים כדי לתקן את העולם.²⁹ בשיטת ר' שמעון בר יוחאי נוקט גם ר' ישמעאל. בדרשתו הוא נסמך על שני הפסוקים המרכזיים שהוזכרו לעיל – "באבוד רשעים רינה" ו"יתמו חטאים מן הארץ".

'ואני' – ברצון, 'הנה' – בשמחה,³⁰ דברי ר' ישמעאל.
 אמרו לו תלמידיו: רבינו, לפי שהוא אומר: 'ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ' (בראשית ו, יז), שומע אני שיש שמחה לפני המקום?
 אמר להם: יש שמחה לפני המקום כשיאבדו מכעיסיו מן העולם, וכח'א [וכן הוא אומר]: 'בטוב צדיקים תעלוץ קריה ובאבוד רשעים רנה' (משלי יא, י), ואומר: 'שני רשעים שברת' (תהילים ג, ח), ואומר: 'לה' הישועה על עמך ברכתך סלה' (תהילים ג, ט), ואומר: 'ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו' (תהילים י, טז), ואומר: 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללוי-ה' (תהילים קד, לה).

[ספרי במדבר, קרח קיז]

אם נחזור לסוגיה בברכות דף ט ע"ב – י ע"א, נראה שבין שתי הדרשות המצוטטות לעיל בעניין "ברכי נפשי" מופיע בגמרא הסיפור הבא הן באותו פסוק:

הנהו בריוני דהוו בשבכותיה דרבי מאיר והוו קא מצערו ליה טובא. הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו.
 אמרה ליה ברוריא דביתהו: מאי דעתך? משום דכתיב: 'יתמו חטאים' (תהלים קד, לה)? מי כתיב חוטאים? חטאים כתיב! ועוד, שפיל לסיפיה דקרא: 'ורשעים עוד אינם'; כיון דיתמו חטאים – ורשעים עוד אינם? אלא, בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה – ורשעים עוד אינם. בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה.
 [תרגום: אותם בריונים שהיו בשכנותו של ר' מאיר והיו מצערים אותו מאוד. היה מתפלל ר' מאיר עליהם שימותו.
 אמרה לו ברוריא אשתו: מה דעתך? משום שכתוב 'יתמו חטאים'? האם כתוב חוטאים? כתוב. ועוד, לך עד לסוף הפסוק: 'ורשעים עוד אינם'; כיון שיתמו החטאים [במשמעות של חוטאים] –

²⁸ בבלי בבא בתרא, פג ע"ב.

²⁹ ראה הסוגיה הארוכה שם, וראה אסופות ד' מאמרו של הרב ברנדס, ועוד.

³⁰ "וַיְבָרֶךְ ה' אֶל אֶחָדָן וַאֲנִי הִנֵּה נֹתְמֵי לָךְ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמָתִי לְכָל קֹדֶשׁ יְבִי יִשְׂרָאֵל לָךְ נֹתְמִים לְמִשְׁתָּה וּלְבִנְיָד לְחֶק עוֹלָם" (במדבר יח, ח).

ורשעים עוד אינם?! אלא, התפלל עליהם שיחזרו בתשובה – [ואז]
 'ורשעים עוד אינם'. [התפלל עליהם (ר' מאיר) וחזרו בתשובה].
 [בבלי ברכות, י"ע"א-ע"ב]

ברוריא מלמדת את רבי מאיר שלא 'באבוד רשעים רינה' אלא 'באבוד הרשעה רינה'. אמנם פשט הפסוק "יתמו חטאים מן הארץ" עוסק באנשים החוטאים. הַטָּא, ב-ט' דגושה, הוא שם תואר, כלומר- אדם החוטא באופן קבוע [על משקל גנב, זגג וכדומה]. ברוריא דרשה את המילה חטאים כריבוי של שם עצם ולא כריבוי של שם תואר. לטענתה של ברוריא, אין שמחה ב'מפלתן של רשעים'. ר' מאיר הניח תחילה אחרת ממנה, כשיטת ר' ישמעאל, ר' שמעון בר יוחאי, ור' יהודה בנו של רבי שמעון בן פזי, אך לבסוף קיבל את דעתה.

מה עומד מאחורי עמדתה של ברוריא? מסתבר לומר שלפי ראייתה, כל אדם הוא יצור אלוהי שיש להצטער על איבודו, בבחינת "מעשה ידי טובעים בים". הזיקה בין הבורא לנברא והפוטנציאל הקיים בכל נברא, שקיים מעצם היותו מעשה ידיו של הבורא, הולכים לטמיון בעת כיליונם של הרשעים.

הערנו כמה פעמים שהמשנה הדגישה דווקא את היותו של האדם 'חותמו של אדם הראשון' ולא את בריאתו ב'צלם אלוהים'. למעשה, הצגה כזו מאפשרת בצורה קלה יותר את האחיזה בעמדת 'באבוד רשעים רינה', כיון שהיא לא מניחה בצורה בולטת את הזיקה שבין הנברא לבורא, את הממד האלוהי הגבוה שקיים בכל נברא.

נסכם אפוא ונאמר שבסוגיה בברכות ובמקורות אחרים אנו רואים שיש מחלוקת אגדית סביב השאלה האם יש להאביד עושי רשעה. רשב"י, רבי ישמעאל וההולכים בשיטתם סוברים שיש להאביד עושי רשעה, או לכל הפחות לשמוח על אבדנם. לעומתם, ברוריא בדבריה לרבי מאיר סוברת שיש להאביד את הרשעה אך לא את עושי הרשעה.

ה. פרק ו: 'בשעה שאדם מצטער...'

נעבור לאגדה שבסיום פרק ו במשנה. בפרק ו המשנה מתארת את ביצוע עונש הסקילה במי שנידון לכך בבית דין. במקרים מסוימים בסופו של תהליך הסקילה נוספת גם תלייה של הנידון. לאחר תיאור תהליך הסקילה והתלייה של נידונים אלו המשנה מביאה את הדברים הבאים:

אמר ר' מאיר: בשעה שאדם מצטער, שכינה מה הלשון אומרת?
 כביכול 'קלני מראשי', 'קלני מזרועי'. אם כן המקום מצטער על
 דמם של רשעים שנשפך, קל וחומר על דמם של צדיקים.
 [משנה סנהדרין, ו, ז]

לפי דברי ר' מאיר, הצער שנגרם לאדם הנהרג בעונו גורם לצער לשכינה. ייתכן שהביטוי "קלני מראשי קלני מזרועי", נדרש מתוך המילים בפסוק "קָלַלְתָּ לַאֲלֹהִים תְּלוּי" ³¹, שנאמר ביחס למי

³¹ דברים כא, כג.

שדינו תלייה. הדרשה מפנה את הקביעה שיש בתלייה או בהשארת הגופה תלויה למשך יותר מיום קללה כלפי הקב"ה, אל עבר בעייתיות נוספת: תליית האדם יוצרת תחושת 'קלות', כלומר סבל, אצל השכינה.³² מדוע סבלו של האדם גורם לשכינה להצטער?
ברור כאן שתיאור הסבל הזה מבוסס על הבנה של אחדות וחיבור שבין צורה ליוצרה. האדם לא רק נברא בידי בורא כול במטבע של אדם הראשון, אלא הוא "חכיב אדם שנברא בצלם"³³ – ככל קיומו הוא מבטא את קיום השכינה, הוא עצמו 'צלם אלוהים'.
דברי רבי מאיר מופיעים בגוון שונה מעט בכרייתא שבגמרא:

תניא, אומר רבי מאיר: משלו משל למה הדבר דומה – לשני אחים
תאומים בעיר אחת, אחד מינהו מלך ואחד יצא לליסטיות. צווה
המלך ותלאוהו.
כל הרואה אותו אומר: המלך תלוי! צווה המלך והורידוהו.
[בבלי סנהדרין, מו ע"ב]

לפי הברייתא, 'קללת אלוהים תלוי' מבטאת את המציאות שבה כל הרואה את התלוי רואה את המלך, הקב"ה, כביכול תלוי. התלייה פוגעת בכבוד שמים, כיוון שבאדם במהותו מתבטא כבוד כזה. המשנה נקטה בדרך אחרת, נועזת הרבה יותר מהברייתא. צער השכינה על האדם הוא כביכול צער על ראשו וזרועו של הקב"ה. לא רק כבודו נפגע, אלא הוא עצמו. האדם הוא חלק מהאלוהות, חלק אלוה ממעל, ולכן פגיעה בו [גם לאחר מותו] היא כביכול פגיעה באלוהות. בנוסף, הברייתא מדגישה את הפגיעה כנובעת מטעות בהכנה של הרואים, שבגינה נפגע כבודו של הקב"ה. במשנה, לעומת זאת, יש פגיעה אמיתית בשכינה, שאיננה תלויה בטעותם של אנשים המדמים צורה ליוצרה. זהו כאב אימננטי-פנימי לשכינה, הנובע מקשר בין הזרוע והראש לגוף כולו, קשר בין הבורא לנברא, בין היוצר ליצור.³⁴ העולה מכך הוא, שבעוד הברייתא שומרת על המתח שבין רצון המלך להעניש את הליסטים לבין הפגיעה בכבודו של המלך, המשנה צועדת צעד נוסף ומעלימה לגמרי את מגמת ההענשה. המשנה מתארת את צער השכינה בשעה שאדם מצטער, למרות שמדובר באדם רשע שעבר עברה חמורה שבגינה הוא נידון למוות. לאור זאת, מסתבר מאוד לומר שר' מאיר, בעל המימרא במשנה, אכן קיבל את עמדתה של ברוריא אשתו מסיום הפרק הקודם, ושניהם חושבים שיש להאביד את הרשעה אך לא את הרשעים. האבדת הרשעים גורמת צער לשכינה.
שיטת ר' מאיר מוזכרת בגמרא במסכת חגיגה במסגרת העיסוק ביחסו ל'אחר', אלישע בן

³² רש"י, חגיגה טו ע"ב: "קלני מראשי" - רבי מאיר אמרה במסכת סנהדרין במדרש כי קללת אלהים תלוי- קל לית, איני קל, ולישנא מעליא כינה הדבר כלפי מעלה קלני מזרועי כבד אני מזרועי שיצרת זה שמת בעונתי. לפי פירושו מדובר בלשון סגי נהור. ה'כבודת' משקפת סבל, וה'קלות' רומזת לאותה כבודות בלשון סגי נהור.

³³ משנה אבות, ג, יד.

³⁴ בבבלי קידושין, לו ע"א, ר' מאיר קובע: "בנים אתם לה' אלוקים" - בין כך ובין כך אתם קרויים בנים". ייתכן שזו עמדה הקשורה לעמדתו כאן.

אמנם, גם בברייתא יש רמיזה לצער השכינה מתוך תליית האדם – קשר שבין תאומים הוא קשר טלפתי. "א"ר ינאי: מה התאומים הללו – אם חשש אחד בראשו חבירו מרגיש; כן אמר הקב"ה: כביכול 'עמו אנכי בצרה' (תהילים צ, " (שמות רבה, פרשה ב, ה).

אבויה, שיצא לתרבות רעה:

ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב: 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא' (מלאכי ב, ז)? אם דומה הרב למלאך ה' צבאות – יבקשו תורה מפיהו; ואם לאו – אל יבקשו תורה מפיהו! אמר ריש לקיש: רבי מאיר קרא אשכח ודרש: 'הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי' (משלי כב, יז). לדעתם לא נאמר, אלא לדעתי. רב חנינא אמר מהכא: 'שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך' וגו' (תהילים מה, יא).

... אשכחיה רבה בר שילא לאליהו, אמר ליה: מאי קא עביד הקדוש ברוך הוא? אמר ליה: קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן, ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר.

אמר ליה: אמאי?

משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר.

אמר ליה: אמאי? רבי מאיר רמון מצא, תוכו אכל, קליפתו זרק!

אמר ליה: השתא קאמר: מאיר בני אומר: 'בזמן שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת – קלני מראשי, קלני מזרועי. אם כך הקדוש ברוך הוא מצטער על דמן של רשעים – קל וחומר על דמן של צדיקים שנשפך. [בבלי חגיגה, טו ע"ב]

גם אם היתה הסתייגות אנושית מזיקתו של ר' מאיר ל'אחר', הרי שבסופו של דבר התנהגותו מתקבלת בידי בית דין של מעלה.³⁵ ההבנה שגם ברשעים יש צלם אלוהים מאפשרת לו ללמוד מפי 'אחר',³⁶ והבנה זו היא המכניסה אותו בשערי בית המדרש של מעלה. קבלתו בידי שמים פירושה ההכרה שבעולם העליון יש מקום לרשעים; ובלשונה של ברוריא: "יתמו חטאים ולא חוטאים". ר' מאיר מסוגל להתעלם מן הקליפה ולאכול את ה'תוך'. זהו ר' מאיר שבתורתו מצאו כתוב 'כתנות אור' במקום 'כתנות עור',³⁷ לאמור: גם בעור האטום הוא רואה 'אור'. והוא המסוגל לראות את הזיקה שבין האדם המצטער [גם אם הוא מברך השם] לבין השכינה.³⁸ את עמדתו של רבי מאיר ניתן לקשור לשיטת רבו, רבי עקיבא,³⁹ שביחס אליו מופיעים

³⁵ הערת העורך: ראו על כך במאמרו של הרב ישראל סמט, "מחבבין זה את זה - יחסם של חכמי ארץ ישראל זה לזה", המופיע בגיליון זה.

³⁶ גם שאלת רשות אחת או שתי רשויות עולה באופן בולט בסיפורו של 'אחר', ראו בבלי חגיגה, טו ע"ב, אך אין כאן המקום להאריך.

³⁷ בראשית רבה, פרשה כ, יב.

³⁸ מעניין הדבר שבשם רבי מאיר מופיעה הדרשה: "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (בראשית א, לא) – טוב מות" (בראשית רבה, פרשה ט, ה), שאף המות טוב הוא.

³⁹ יש לציין שהמימרא, "חביב אדם שנברא בצלם", מצוטטת בפרקי אבות מפי רבי עקיבא, ואלו באבות דרבי נתן מפי רבי מאיר.

הדברים הבאים בסוגיה :

'עד די פֿרֿסֿן רְמִי' [עד שכיסאות הוטלו והותקנו ליישיבה – לשון רבים]
(דניאל ז, ט)⁴⁰... דתניא: אחד לו ואחד לדוד, דברי רבי עקיבא.
אמר לו רבי יוסי: עקיבא! עד מתי אתה עושה שכינה חול? אלא:
אחד לדין ואחד לצדקה.

[בבלי סנהדרין, לח ע"ב]

ניתן להבין שרבי עקיבא מבקש לחבר בין כיסא של מעלה לכיסא של מטה ולראות במלכות האדם המשך ישיר למלכות שמים. חיבור זה בין העולמות מדגיש גם הוא את הזיקה העמוקה בין היוצר לנוצר. רבי יוסי [הגלילי] סובר שאמירה זו עושה שכינה חול. לדעתו, יש הפרש מוחלט בין היוצר לנוצר, בין הקב"ה לאדם.

ניתן להציע שרבי עקיבא מאמין ב'צלם אלוהים' שבאדם; זאת בשונה מרבי יוסי, כמו גם רבי ישמעאל [וההולכים בשיטתו כרבי שמעון ואחרים], המעדיפים להתייחס לאדם כ'חותמו של אדם הראשון'.

בסיום האגדה של הפרק השישי אנו יכולים לסכם ולומר, כי ראינו סתירה בולטת בין המשנה בפרק ד', הדוגלת ב"באבוד רשעים רינה", ובין המשנה בפרק ו', הרואה בתליית האדם את צער השכינה. הסתירה הזו, שאולי משקפת מחלוקת עקרונית בין התנאים השונים, היא המקור למתח שאנו מוצאים אחר כך בסוגיות השונות: מחד, אנו חפצים בהענשת הרשעים, אך מאידך אנו מצטערים על כך. מתח זה תורגם בגמרא לפתרון בצורת "הוא אינו שש אבל אחרים משיש", המחלק בין העולם האידיאלי לבין המציאות. המציאות מחייבת שמחה באבדן הרשעים, ואילו בעולם האידיאלי יש הכרה בטוב ובעומק האלוהי שטמון בהם. אליבא דרבי ישמעאל ודעימיה, איבוד הרשעה גם במחיר איבוד הרשעים מביא טובה ואף שמחה לעולם; ואילו לפי רבי מאיר, הקשר העמוק שבין השכינה לבין המביא לצער השכינה בעת הפגיעה באדם מביא לבקש את איבוד הרשעה בדווקא ולא את איבוד הרשעים. רבי, עורך המשנה, מביא במסכת סנהדרין את שתי הדעות, אך נותן מקום רב יותר לעמדת רבי ישמעאל ור' שמעון בר יוחאי.⁴¹

1. צער השכינה

הביטוי של המשנה 'צער השכינה' זוקק ביאור נוסף. מה פשר המושג הזה? תיאור השכינה המצטערת מציין את חוסר השלמות הקיים בעולם, ומבטא צער על כך

⁴⁰ דניאל ז, ט: "תִּזְהַר הַגִּיט עַד דִּי פֿרֿסֿן רְמִי וְעִתִּיק יוֹמִין תִּבֵּי לְבוּשָׁה פִּתְלַג חָזַר וְשַׁעַר רִאשָׁה פֿעֵמַר נִקָּא פֿרֿסִיָּה שְׂבִיבִין דִּי נֹרַ גְּלִגְלוּהִי נֹרַ דְּלֵק" [תרגום: רואה הייתי עד שהכסאות הושלכו וקדמון ימים ישב לבושו כשגלגל לבן ושער ראשו כצמר נקי כסאותיו שבייבי אש גלגליו אש בוערה – ראב"ע על אתר].

⁴¹ ייתכן שיש קשר למחלוקת בנושא ביצוע, בבלי סנהדרין, ו ע"א-ע"ב. ייתכן שרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי וההולכים בשיטתו שאסרו לבצוע אלא יקוב הדין את ההר, ואולי אף רבי שאומר: "אף על פי שלא שילם מתוך ביתו זהו משפט וצדקה, משפט לזה, וצדקה לזה. משפט לזה – שהחזיר לו ממונו, וצדקה לזה – שהוציא גזילה מתחת ידו" (שם ע"ב) – סוברים שאין מקום לערב פשרה בדין והדין כשלעצמו הוא הצדקה. ולעומתו רבי מאיר סובר שהביצוע כמו הדין בשלושה דינים. ולמעשה הם חולקים עד כמה דין בידי אדם יכול להיות דין אמת.

שהדברים לא קורים כפי שהיו צריכים להיות. "תניא, אמר רבי יוסי: פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל... שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת: אוי לי שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות".⁴² גם אם החורבן והעונש הם דבר נדרש, עדיין המלך בוכה עליהם ומצטער בהם. אבל הבכי הזה אינו בכי שנשמע בכל מקום, אלא דווקא במקומות נסתרים, בחורבה מחורבות ירושלים.

ו'אם לא תשמעוה [את דבר ה'] – בַּמִּסְתָּרִים תבכה נפשי' (ירמיהו יג, ז).

אמר רבי שמואל בר איניא משמיה דרב: מקום יש להקדוש ברוך הוא ומסתרים שמו.

מאי 'מפני גוה' ? אמר רב שמואל בר יצחק: מפני גאוותן של ישראל שניטלה מהם ונתנה לנכרים...

ומי איכא בכיה קמי הקדוש ברוך הוא ? והאמר רב פפא: אין עציבות לפני הקדוש ברוך הוא, שנאמר: 'הוד והדר לפניו עז וחדוה במקמו' (דברי הימים א' טז, כז) ? לא קשיא, הא – בבתי בראי, הא – בבתי גואי. ובבתי בראי מי איכא שמחה ? והכתיב: 'ויקרא אדני ה' צבאות ביום ההוא לבכי ולמספד ולקרחה ולחגר שק' (ישעיהו כב, יב).

שאני חרבן בית המקדש, דאפילו מלאכי שלום בכו, שנאמר: 'הן אראלם צעקו חצה מלאכי שלום מר יבכיון' (ישעיהו לג, ז).

[בבלי חגיגה, ה ע"ב]

דווקא בעולם האינטימי, בבתי גוואי, יש מקום לצער השכינה להתגלות, יש בכי על גאוותן של ישראל. בבתי בראי, בעולם החיצוני המעשי, הנגלה, יש הכרח לבחור במאיסת הרשע. בבתי גוואי נותר האדם עם עצמו; שם נפתח הפתח לחשבון נפש פנימי ונוקב, שם מתגלים הדברים כשלעצמם ולא רק התגלותם החיצונית. ההזדהות של הקב"ה עם העולם באה לידי ביטוי בבתי גוואי, בחינת "הוא אינו שש", ואילו בבתי בראי, כלפי העולם החיצון – שם אין עצבות במפלת הרשעים או בעונש, שם יש בחירה מעשית כנגד הרע, "אחרים משיש".⁴³

ז. פרק ח': המצווה לבער את הרע – בן סורר ומורה

בפרק ח' המשנה עוסקת בדיני ממרים שונים. החלק הראשון עוסק בדיני בן סורר ומורה. סיום חלק זה עוסק בטעמי המצווה ובחיוב להרוג בן סורר ומורה:

בן סורר ומורה נדון על שם סופו; ימות זכאי ואל ימות חייב. שמיתתן של רשעים הנאה להן והנאה לעולם, ולצדיקים רע להן ורע לעולם.

⁴² בבלי ברכות, ג ע"א.

⁴³ ראה עוד ביאורו של מהר"ל מפראג, באר הגולה, באר ד, לאגדה זו.

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.
 [משנה סנהדרין, ח, ה]

מבחינה צורנית לפנינו חמישה משפטים, העוסקים בקשר שבין ההנאה או ההרעה לרשעים או לצדיקים לבין ההנאה וההרעה לעולם. נראה שיש להפריד בין המשפט הראשון, העוסק במיתתן של רשעים, לבין ארבעת המשפטים שאחריו, העוסקים ביין ושינה, פיזור, כינוס ושקט. לפי דברי המשנה, השינה לרשעים והפיזור להם, הם אינטרס של העולם, הנאה לעולם. לעומת זאת, לצדיקים השינה והפיזור הם רע, להם ולעולם, כי עשייתם היא חיובית ורצוי שיפעלו בעולם ככל האפשר. המשנה מנסה לבסס את עונשו של בן סורר ומורה לא רק כנידון על שם סופו מצד עצמו, אלא כמי שדינו טוב לעולם. גם אם הוא איננו 'חייב', הוא עדיין רשע, כלומר הוא צפוי לגרום רע לעולם, וככזה – עדיף שלא יהיה בעולם.

הסיבה להענשת הבן הסורר והמורה היא האחריות כלפי העולם שסביבו. זוהי אותה אחריות שנדרשת מן העדים בדיני נפשות – "שמא תאמרו מה לנו לחוב בדמו של זה?", "באבוד רשעים רינה". אחריות זו לעולם עומדת, כאמור לעיל, בניגוד לרצון להציל את הנידון מעונש המוות. מחד, האדם הנידון ניצב כ'עולם מלא', וראיית האינסופיות שבו מונעת את היכולת להורגו; ומאידך עומד העולם כולו, עומדת ההבנה שהעולם כולו סובל מקיומם של רשעים, הבנה המחייבת את ביעור הרשעה.

מבחינה אסוציאטיבית, היין והשינה מזכירים את נוח ודור המבול, והפיזור מזכיר את דור הפלגה. למרבה ההפתעה, הפרק העשירי [במשנה] של המסכת עוסק בין השאר בשאלה האם דור המבול ודור הפלגה עומדים בדין, כלומר קמים לתחייה לעתיד לבוא. מבחינות מסוימות דור המבול ודור הפלגה הם דוגמה ל'בנים סוררים ומורים', שאינם שומעים בקול אביהם מולידם. לכיוון זה יש רמז בתוספתא סוטה:

אנשי מבול לא נתגאו לפני המקום אלא מתוך הטובה שהשפיע להם, שנ': 'בתייהם שלום מפחד וגו' שורו עבר ולא יגעו וגו' ישלחו כצאן וגו' ישאו כתף וגו' יבלו בטוב ימיהם' וגו' (איוב כא, ט-יג). היא גרמה להם – 'ויאמרו לאל סור ממנו מה שדי כי נעבדנו' (איוב כא, יד).

[תוספתא סוטה (ליברמן), ג, ו]

אנשי מגדל לא נתגאו לפני המקום אלא מתוך הטובה שהשפיע להם, שנ': 'ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים. ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם' (בראשית יא, א-ב), ואין ישיבה אלא אכילה ושתיה, שנ': 'וישב העם לאכל ושתה'

(שמות לב, ו). היא גרמה להם – 'ויאמרו הבה נבנה לנו עיר' וגו' (בראשית יא, ד). 'מהו אומ' 'ויפץ ה' אותם' וגו' (בראשית יא, ח).
[תוספתא סוטה (ליברמן), ג, י]

במסגרת רשימת דוגמאות בתוספתא לאנשים שנתגאו בטובה שהושפעה עליהם מופיעים אנשי דור המבול ודור הפלגה, כמו גם אנשי סדום ואחרים. הטובה והשלווה לרשעים לאורך כל ההיסטוריה היא המאפשרת והגורמת להם לפעול רעה.

האדם הצטווה לשמור על העולם, "לְעִבְדָהּ וּלְשִׁמְרָהּ"⁴⁴. הפיזור והגלות, כמו גם המוות, יסודם באדם הראשון שגזר צער לו ולזרעו אחריו. בתוספתא הזו מובאות דוגמאות נוספות מספר בראשית, המלוות אותנו כתקדים למערכת משפט נכונה. דווקא שלווותם של רשעים בעולם יוצרת את הקושי והצער לעולם.

ח. פרק י': עיד הנידחת

חלקו השני של פרק י' במסכת סנהדרין, פרק חלק, עוסק בדיון על דינה של עיר הנידחת. סיומו של הדיון במשנה הדנה ברכושה של עיר הנידחת ובמדרש על הפסוק מפרשת עיר הנדחת:

'ולא ידבק בדרך מאומה מן החרם' (דברים יג, יח). שכל זמן שהרשעים בעולם – חרון אף בעולם; אבדו רשעים מן העולם – נסתלק חרון אף מן העולם.

[משנה סנהדרין, י, ו]

נשים לב לקושי מסוים במדרש הזה. המדרש עוסק ב"רשעים בעולם", על אף שנושא הפסוק איננו איבוד הרשעים אלא איבוד רכושם וממונם. נדמה שקיום רכושם של הרשעים משקף את הזיקה אל הרשעים עצמם, וממילא איבוד רכושה של עיר הנידחת הוא למעשה חיסול הזיקה אליה, איבודה מן העולם. לפי דברי המדרש, כל זיקה לרשעה, אפילו 'מאומה מן החרם', מביאה חרון אף לעולם. התוספתא מצביעה על תקדים לדין הזה:

ר' אליעזר אומ': מוכיח לדבר לוט, שלא היה בסדום אלא מפני נכסיו, אף הוא יצא וידיו על ראשו [ללא רכוש], שנ': 'מהר המלט שמה' וגו' (בראשית יט, כב) – דייך שתמלט נפשך.

אמ' ר' שמעון: מפני מה אמרו נכסי צדיקים שבתוכה אובדין? מפני שהן גרמו לצדיקים לדור בין הרשעים.

והלא דברים קל וחומר, ומה אם נכסים, שאינן לא רואין ולא שומעין ולא מדברין, על שהן גרמו לצדיקים לדור בין הרשעים אמ' המקום ישרפו; המטה את חברו מדרך חיים לדרך מות – על אחת כמה וכמה שיהא בשריפה.

[תוספתא סנהדרין (צוקרמאנדל), יד, ד]

⁴⁴ בראשית ב, טו.

מפרשת סדום אנו למדים ביחס לדין עיר הנדחת: הזיקה לנכסים שבעיר פירושה חיבור לרע שבה. ההדדיות שיש בין בני אדם בעולם יוצרת מצב שבו הרע, כמו הטוב, משפיע ומקרין על סביבתו. הכרת ההשפעה והאחריות הנובעת ממנה עומדות בבסיסה של החובה להעיד, כמו גם בבסיסה של החובה לבער את הרע.

חרון האף הוא הצד ההפוך לרינה: באבוד רשעים רינה, ואילו בקיומם ובקיום שארית מהם, אף מאומה ממונם, יש חרון אף. הפגיעה ברשעים מצד בית הדין לא נעשית כנקמה אלא מתוך אחריות על העולם כולו – יצירת עולם כמקום טוב יותר, מקום שבו אין חרון אף ויש רינה. נשווה את הדרשה שבמשנה למקבילתה בספרי:

למען ישוב ה' מחרון אפו' (דברים יג, יח). כל זמן שעבודה זרה בעולם – חרון אף בעולם; נסתלקה עבודה זרה מן העולם – נסתלק חרון אף מן העולם.

[ספרי דברים, פסקא צו]

הספרי עוסק בעבודה זרה, בעוד המשנה עוסקת ברשעים בכלל. מדרש ההלכה בספרי צמוד יותר לשון הפסוקים, ואילו המשנה מייצרת הכללה – איבוד הרשעה. כפי שראינו בדין 'בן סורר ומורה', המשנה עוברת מן הדיון במקרה הפרטי לדיון בשאלה העקרונית של קיומם של רשעים ושלוותם של רשעים. תופעה דומה ראינו גם בעיסוק בהרוגי בית דין, שעבר מן הדיון הפרטי בהלנת הנתלה לאחר שנסקל אל דיון כללי יותר, "בשעה שאדם [כלשהו] מצטער". מדובר במעבר קבוע מן הדיון ההלכתי אל שאלה אגדית-עקרונית רחבה יותר, שבה המשנה מבקשת לעסוק לכל אורך המסכת.

בשולי הדברים נוסיף כי כהמשך למדרש בספרי אנו מוצאים את הדרשה הבאה:

ונתן לך רחמים ורחמך' (דברים יג, יח) – לך רחמים ולא לאחרים רחמים. מיכן היה רבן גמליאל רבי אומר: כל זמן שאתה מרחם על הבריות – מרחמים עליך מן השמים; אין אתה מרחם על הבריות – אין מרחמים עליך מן השמים.

דווקא כאן בפרשת עיר הנדחת רבן גמליאל מדגיש את הרחמים שהאדם צריך לנקוט כלפי הבריות. המשנה כמובן לא הביאה את המדרש הזה, מאחר שהוא עומד בניגוד למגמת "באבוד רשעים רינה". בנוסף, בעוד מדרש ההלכה מזכיר את הרחמים כמידה נדרשת מן האדם, המשנה אינה עוסקת ברחמים כלל. מדובר במשנת מסכת סנהדרין, העוסקת דווקא בדין, ובמסגרת זו היא מנסה לצמצם את הרחמים. הדין הוא הבסיס לצדק וליצירת העולם טוב יותר, עולם שאין בו חרון אף.

נסכם ונאמר, שבשני הסיומים האחרונים ניכר כי הדוגמאות המקראיות של דור המבול, דור הפלגה ואנשי סדום עמדו לנגד עיני המשנה כשהיא מדברת על חיסול הרשעה ופגיעה ברשעים. אנשים אלו שהושפעו טובה מאת הקב"ה גרמו לרעה בעולם. אם מסתכלים על תקדימים אלו, מסתבר שיש לנקוט ביד קשה נגד עושי רשעה, למען לא תרבה הרעה בעולם.

ט. מכות פרק א': סנהדרין חובלנית

כאמור לעיל, אנו רואים את מסכת מכות כחלק ממסכת סנהדרין. ניתן לראות שהמתח החורז את דיוני מסכת סנהדרין מופיע כדיון גם בסיום פרק א' במסכת מכות (שהוא פרק י"ב של מסכת סנהדרין-מכות):

סנהדרין ההורגת אחד בשבוע נקראת חובלנית.
 רבי אליעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה.
 רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם.
 רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף הן מרבין שופכי דמים בישראל.
 [משנה מכות, א, י']

לפי תפישת הדין של רבי טרפון ורבי עקיבא, ראוי לסנהדרין שלא להרוג אדם מעולם. ברור שאין זו קביעת הלכה, אלא עמדה אגדית המבקשת לקבוע, מעבר לדיון המקומי על אדם החייב מיתה, את רוח הדין, שתהא מצומצמת וזהירה כך שלא ייהרג אדם מעולם.

מדוע רבי טרפון ורבי עקיבא מעוניינים שלא ייהרג אדם מעולם? מסתבר לומר שהם אינם רוצים לפגוע ב'דמו ובדם זרעיותיו', וב'צלם אלוהים' שבאדם; הם אינם רוצים 'לחוב בדמו של זה'. כאמור, הצענו לעיל שר' עקיבא דוגל בשיטת ר' מאיר בעניין זה. כנגדם טוען רבן שמעון בן גמליאל: 'אף הם מרבין שופכי דמים בישראל'. לפי שיטתו, 'טובתם של רשעים רעה להם ורעה לעולם', כגישת ר' שמעון ור' ישמעאל. רשב"ג סובר שאין ללכת לכיוון של "והצילו העדה" בכל מחיר, ואילו רבי עקיבא ובית דינו בוחרים ב"והצילו העדה" גם במחיר שלא ייהרג אדם לעולם, למרות הרעה שעשה. גישה זו באה לידי ביטוי גם במדרש תנאים מקביל:

'לא תחוס עינך עליו' (דברים יט, יג) – הרי זו אזהרה שלא לחוס על הורג נפש, שלא יאמרו כבר נהרג זה [הנרצח], ומה יש תעלה [תועלת] בהריגת האחר, ונמצאו מתרשלין בהריגתו, אלא ממיתין אותו...
 'ובערת דם הנקי מישראל וטוב לך' (שם) – כשאת מבער שופכי דמים מן הארץ, את גורם לטובה לבוא לעולם.
 [מדרש תנאים לדברים, יט יג]

נראה שמדרש זה עומד בניגוד למדרש התנאים שהובא לעיל על הפסוק "וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרַחֲמֶיךָ". מדרש הספרי דרש מן האדם לרחם על הבריות, ואילו המדרש הזה מעודד שלא לחוס עליהם, אלא לבער שופכי דמים, כדי לגרום לטובה שתבוא לעולם.⁴⁵

⁴⁵ אם נשווה מדרש תנאים זה למקבילתו בספרי נוכל אולי להצביע על ביטוי נוסף המחלוקת שבה אנו עוסקים: "לא תחוס עינך עליו ובערת דם הנקי" (דברים יט, יג). שמא תאמר, הואיל ונהרג זה למה אנו באים לחוב בדמו של זה? תלמוד לומר: 'לא תחוס עיניך עליו ובערת דם הנקי' – בער עושי הרעות מישראל" (ספרי דברים, פיסקא קפו). מדרש התנאים לדברים, שהנו מבית מדרשו של רבי ישמעאל, רואה בביעור הרשעה גרימת טובה לעולם; ואילו הספרי,

י. מכות פרק ג': "ונקלה אחיך לעיניך"

הפרק האחרון של המסכת המשולבת – סנהדרין-מכות – מסיים אף הוא בדברי אגדה:

כל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתם, שנאמר: 'ונקלה אחיך לעיניך' (דברים כה, ג), כשלקה הרי הוא כאחיך, דברי ר' חנניא בן גמליאל.

אמר ר' חנניא בן גמליאל: מה אם העובר עבירה אחת – נוטל נפשו עליה; העושה מצוה אחת – על אחת כמה וכמה שתינתן לו נפשו. ר' שמעון אומר: ממקומו הוא למד, שנאמר: 'ונכרתו הנפשות העושות' וגו' (ויקרא יח, כט), ואומר: 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' (ויקרא יח, ה); הא, כל היושב ולא עבר עבירה – נותנין לו שכר כעושה מצוה.

רבי שמעון בר רבי אומר: הרי הוא אומר: 'רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש' וגו' (דברים יב, כג). ומה אם הדם, שנפשו של אדם קצה ממנו – הפורש ממנו מקבל שכר; גזל ועריות, שנפשו של אדם מתאוה להן ומחמדתן – הפורש מהן על אחת כמה וכמה שיוכה לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות.

[משנה מכות, ג, טו]

דבריו של רבי חנניא בן גמליאל מדגישים את המתח שבין ההתייחסות לחוטא כ'רשע' לבין ראייתו כ'אחיך'. כך מפרש רש"י את הפסוק: "'ונקלה אחיך' – כל היום קוראו רשע, ומשלקה קראו 'אחיך'".⁴⁶ העונש ממיר את הסטטוס של הנידון. תחילה הוא היה רשע, עד שנאמר עליו 'ובאבוד רשעים רינה', וכעת הוא 'אחיך', וככל אח מצוה להחיותו.⁴⁷ אמנם, בדברי רש"י המוקד הוא ביחסה של החברה אל הנידון, ואילו המשנה עוסקת ביכולת של האדם עצמו להפוך מרשע ל'אחיך'. המשנה ממשיכה ועוסקת באותה שניות שבאדם, ומצביעה על הפוטנציאל הכפול שבו – לעשיית עברות ולעשיית מצוות. היכולת להיטיב או להרע היא היכולת להכריע את עצמו לחיים או למוות. אם המסכת כולה עוסקת בחובת החברה להאביד את הרע, כדי לאפשר עולם של וטוב יותר, הרי שהמשנה הזו, האחרונה במסכת סנהדרין-מכות, מלמדת שמרגע שהעונש ניתן, והרשעה נעלמת, אזי נעשה האדם טוב. עשיית הדין ברשעים הופכת אותם להיות נקיים, אולי נאמר: מאפשרת לגלות מחדש בעולם את הממד האלוהי שבהם. ייתכן שגם רבי שמעון בר יוחאי וחבריו יסכימו למבט הזה. מכאן ואילך כבר ניתן לראות כיצד השינוי בדרכו של האדם חוזר ומשמר את 'העולם המלא' – "שיזכה לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות".

שהנו מבית מדרשו של רבי עקיבא, אמנם נאמן לדרישת הפסוק לבער את עושי הרעה, אך לא מזכיר כלל את הטובה הנגרמת מכך.

⁴⁶ פירוש רש"י, דברים כה, ג.

⁴⁷ "יחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לו).

יא. סנהדרין פרק ב': שתהא אימתו עליך

ראינו אפוא כיצד דיון אחד מלווה את סיומי הפרקים הזוגיים של המסכת – פרקים ד, ו, ח ו-י במסכת סנהדרין, ופרקים א ו-ג במסכת מכות. השאלה המנחה היא שאלת היחס לרשעה ועשיית הדין ברשעים. המחלוקת האגדית המופיעה במשניות אלו נסובה סביב שאלת ביעור הרשעים לעומת ביעור הרשעה בלבד. המגמה המוצהרת יותר של המשנה היא לעודד את האדם להכיר בחובתו להאביד את הרשעה כדי להביא טובה לעולם.

כעת נשוב לבחון את סיומו של פרק ב.⁴⁸ האם גם בו ניתן למצוא הד למחלוקת זו, שכפי שראינו שוזרת את כל מסכת סנהדרין? פרק ב' מסתיים בדרשה: "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו) – שתהא אימתו עליך.⁴⁹ אימת המלכות נצרכת כדי למנוע מציאות של "איש את רעהו חיים בלעו",⁵⁰ ומאפשרת את קיומו של הטוב ללא איום מצד הרע. היראה מתבררת כתנאי הבסיסי למציאות שבה אין שלוה יתירה לרישעה. יראת הדין, מן המלך ומן השופט, מאפשרת את ההטבה לחברה כולה.

כך אנו אומרים בתפילת הימים הנוראים:

ובכן תן פחדך ה' א-להינו על כל מעשיך, ואימתך על כל מה שבראת, ויראוך כל המעשים, וישתחוו לפניך כל הברואים, ויעשו כלם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם. כמה שידענו ה' אלהינו שהשלטון לפניך, עז בידך וגבורה בימינך, ושמן נורא על כל מה שבראת.

ובכן תן כבוד לעמך, תהלה ליראיך ותקוה טובה לדורשיך, ופתחון פה למיחלים לך. שמחה לארצך, וששון לעירך, וצמיחת קרן לדוד עבדך, ועריכת נר לבן ישי משיחך במהרה בימינו. ובכן צדיקים יראו וישמחו, וישרים יעלוזו, וחסידים ברינה יגילו, ועולתה תקפץ פיה, וכל הרשעה כלה כעשן תכלה, כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ.

התפילה פותחת ב'שום תשים עליך מלך', מלכו של עולם. היא יוצאת מנקודת הפחד, תן פחדך. רק משם צומחת השמחה, שמחת באבוד רשעים רינה'. הצדיקים שמחים בכיליונה של הרשעה, בהעברת ממשלת הזדון, שהרי "כל זמן שרשעים בעולם חרון אף בעולם" ואין לצדיקים פתחון פה; ומרגע שאבדו הרשעים וכלתה מלכות הרשעה, זכו הצדיקים לשיר ולומר הללויה, כדוד המלך בשעתו – "תמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם – ברכי נפשי את ה' הללו י-ה".

⁴⁸ ניתן אולי לזהות קביעה משלימה גם בסיומו של פרק א של המסכת. במסגרת העיסוק בהרכב בית הדין משובצת דרשה על הפסוקים: "וְיִשְׁפֹּטוּ הָעֵדָה... וְהִצִּילוּ הָעֵדָה..." (במדבר לה, כד-כה). המדרש מזהה בפסוקים את המתח בין הצורך לשפוט את הנידון ובין הרצון להציל אותו: 'עדה שופטת ועדה מצלת', יש 'עדה רעה' כעדת המרגלים, ויש עדה טובה. האיזון יוצר מערכת שיש בה התנהלות ראויה.

⁴⁹ משנה סנהדרין, ב, ה.

⁵⁰ משנה אבות, ג, ב.

י.ב. אחרית דבר

המשנה מבססת את האיום על העדים על מעמדו הייחודי של האדם מרגע בריאת העולם. השיבה אל בריאת העולם ולמקומו וייעודו של האדם בבריאה היא הבסיס להתייחסות לכל אדם. ספר בראשית מלווה את המשנה בדוגמאות מדור המבול ודור הפלגה, המלמדות על חובת האדם למנוע טובה מעושי רשעה, כדי שלא לחזקם.

מעמד האדם בבריאת העולם ויכולת הבחירה שלו – להיטיב או להרע – הם התשתית לכל עולם המשפט. כבודו של האדם הוא הבסיס לדיני העונשין, הפוטנציאל שבו הוא הבסיס לזהירות בענישתו מחד ולדיני בן סורר ומורה מאידך, ותיקון העולם הוא הבסיס לקיומם של דיני נפשות ועיר הנדחת- יש חובה על האדם לתקן עולם, ובמסגרת זו יש צורך לטפל ברשעה.

אם המסכת כולה עוסקת בדיני המשפט, האגדה שבה נותנת את התשתית הרעיונית למשפט זה – תשתית שרואה באדם עולם מלא מחד, וקוראת את האדם לאחריות מאידך. ישנו צער השכינה על אובדנו של כל אדם, על אובדנם של רשעים, וקל וחומר אובדנם של צדיקים. האדם הוא עולם מלא, ויש בו פוטנציאל מלא – דמו ודם זרעיותיו; חסרונו משפיע על העולם כולו. אסף, שלזכרו מתקיימים ימי העיון באגדה וכתב העת 'אסופות', היה איש שראה בכל אדם שהוא בא אתו במגע עולם מלא. אסף גם הוא היה עולם מלא, עולם שלא זכה להתממש. חסרונו – דמו ודם זרעיותיו – עדיין מפעפע ורותח ושואל ומצפה. קלני מראשי וקלני ומזרועי. יהי רצון שנזכה אנו לממש פוטנציאל זה.

