

עיר הנדחת - תכלית ומהות

א. עיר הנדחת בראי המקרא

רקע והקשר הפרשיות

דין עיר הנדחת מופיע בתורה פעם אחת בלבד - בספר דברים (פרק יג פסוקים יג-ט). מצווה זו הינה אחרונה מתוך רצף של שלוש מצוות, כאשר השתיים הראשונות הן נביא שקר ומסית ומדיח. המכנה המשותף לכל המצוות ברצף זה הוא תיאור פעולות הדחה ופיתוי מצד דמויות שונות הקוראות ללכת ולעבוד אלהים אחרים. בנוסף, בין הדינים השונים קיים דמיון לשוני ניכר, המשותף גם לפרשה העוסקת בעובד עבודה זרה ביחיד המופיעה בפרק יז.¹

עם זאת, נראה שעיר הנדחת מהווה יחידה נבדלת משתי המצוות האחרות משתי סיבות מרכזיות. ראשית, בניגוד לשני הדינים הראשונים בהם פעולת ההדחה כושלת ועל כן מתמקד הכתוב במדיח ובעונשו, הרי שבעיר הנדחת המדיחים מצליחים להסית את יושבי העיר, וממילא הנושא בפסוקים המתארים את העונש הוא תושבי העיר ולא המדיחים. שנית, בעוד שנביא השקר והמסית נידונים לסקילה כחלק מהמסגרת המשפטית הרגילה, פשט הכתובים הוא שאנשי עיר הנדחת נהרגים במלחמת חרמה שמטרתה הוא השמדה מוחלטת של העיר על יושביה, בהמותיה ושללה, ולא כחלק מהליך משפטי סדור ורגיל. הריגת אנשי עיר הנדחת אינה אם כן חלק ממערכת העונשין הרגילה, אלא מלחמה בה 'לית דין ולית דין'.²

את המעבר הרדיקלי מ'שדה המשפט' ל'שדה הקטל', ניתן לתלות במבט ראשון בהיקף תופעת ההדחה. מבחינה פרקטית, מערכת המשפט תתקשה לאכוף את הדין הפשוט ולהוציא להורג את

1 הרחבה אודות ההקבלות השונות בין ארבעת הדינים ניתן למצוא בעיוניו של הרב סמט לפרשת ראה, סדרה שניה.

2 פרשנות חז"ל, הרואה בהרג לפי חרב עוד מיתה המסורה בידי בי"ד - דין סייף - עומדת לכשעצמה, והיא אינה תואמת בהכרח את פשטי הפסוקים ואת הטוטאליות והחריפות של הדין המציבים אותו מחוץ לגבולות בית המשפט. משה הלברטל מקדיש את הפרק השישי בספרו "מהפכות פרשניות בהתהוותן" לדיון בטרנספורמציה המושגית והסמנטית שעושים חז"ל לפסוקי המקרא בדין עיר הנדחת. בהתאם למגמת ספרו, מדגים הלברטל את הפער בין הפסוקים העושים שימוש במונחים צבאיים הלקוחים מתיאורי קרבות בתורה ובנביאים, ובין מדרשי ההלכה המעצבים את הדין ההלכתי בהתאם לנורמות המשפטיות-פליליות המצויות בספרות חז"ל - עדים, התראה, מיתת בית דין, ירושה ועוד, תוך ניסיון לצמצם את הענישה הקולקטיבית המאפיינת את שדה הקרב. הלברטל מראה שיסודו של שינוי זה נעוץ בבעיות ערכיות שהתעוררו אצל חז"ל לנוכח לימוד פשטי המקראות.

כלל תושבי העיר בסקילה (כדין עובד עבודה זרה ביחיד) תוך ציפייה שהם ישלימו עם גורלם וימסרו את עצמם למיתה כצאן לטבח. התורה יוצאת מנקודת הנחה שהענשת תושבי העיר תהיה כרוכה בהתנגדות עזה שלא תאפשר את הליכי מיצוי הדין המקובלים.³ כמו כן ניתן להצביע על הסקילה כמיתה הנושאת אופי פומבי-ציבורי - למען "ישמעו ויראו", וזו הסיבה שגם העם שותף לטקס הסקילה. אולם נראה שבעיר הנדחת האפקט ההרתעתי הנוצר מהסקילה מאבד מחיוניותו. הסקילה נועדה לסמן את האיש החוטא כחריג וכמנוודה, אך כשהחטא נעשה לנחלתו של ציבור שלם יש למצוא ענישה שונה שתשמש את אופי הסיטואציה הנוכחית.

עם זאת, נראה שאין די בכך כדי להסביר באופן ממצה את אופי הדין הננקט ואת שילוב מצוות עיר הנדחת יחד עם דיני מסית ומדיח ונביא שקר. אם החידוש בעונשה של עיר הנדחת נובע כל כולו רק ממימדי התופעה, היה מתאים יותר לוותר על תיאור ההדחה ולכרוך את דין עיר הנדחת יחד עם דין העובד עבודה זרה ביחיד בפרק י"ז (או בשאר המקומות בו מופיע דין זה בתורה), תוך הבחנה בין העובד הפרטי לקולקטיב הפונה אחר האלילים. להלן, ננסה לעמוד על מאפייניו הייחודיים של דין עיר הנדחת, על תכליותיו השונות ועל ההקבלות והתקדימים שאנו מוצאים לו במקרא. כל אלו עשויים לשפוך אור נוסף על הסיבה להחלפת ההתנהלות המשפטית הרגילה בהכרזה על מלחמת חרמה, וכך על משמעות הצבתה של הפרשה בפרק זה.

3 כדוגמא לכך, ניתן להביא את פרשת פילגש בגבעה (שופטים יט-כא), במהלכה דורשים שבטי ישראל משבט בנימין להסגיר לידיהם את אנשי הבליעל שביצעו את המעשים המגונים בפילגש אך נענים בשלילה. כתוצאה מכך, נאלצים בני ישראל לצאת למלחמה בשבט בנימין כולו.

בהקשר זה יציין, שהמלבי"ם (שופטים כ, א ד"ה ויצאו) קשר במפורש בין פרשת פילגש בגבעה ובין עיר הנדחת וראה באחרונה את הבסיס להענשת הראשונה:

"רק שישראל התקנאו על כי נעשה בקהל ובפרסום, שבזה נדונים כדין כופרים, כי רבים המתאספים לנבלה גדולה כזאת בשאט נפש, ועם כל הפרטים שנצטרפו במעשה זאת הם קרובים לעיר הנדחת, ויכולים להרגם למגדר מלתא לפי צורך שעה, וזה לא יוכל לעשות רק או מלך ישראל שיכול להרגם מדין המלכות, או כללות ישראל עם הסנהדרין בראשיהם... בפרט בשהיה בזה חילול השם גדול".

בבואו לבסס את הזיקה בין שתי הפרשות, נעזר המלבי"ם בדבריו של הרמב"ם במו"נ (ג, מא) המרחיבים את גבולות דין עיר הנדחת לכל מקרה בו "עדה מישראל זדו לעבור על אי זו מצווה שתהיה ועשו אותה ביד רמה". לאחר שנתק הדין מהקשרו המקורי (עבודה זרה), ניתן להקביל בין הענשת עיר הנדחת והענשת בני בנימין על אף שעיקר חטאם של האחרונים היה במישור שבין אדם לחבירו.

לעומת זאת, במסגרת התמודדותם של חז"ל עם כישלונם הראשוני של בני ישראל במערכה מול בני בנימין, אנו מוצאים אבחנה עקרונית בין קנאות שמקורה בפגיעה בכבוד האדם ובין כזו שמקורה בפגיעה בכבוד שמיים:

"תניא, רבי נתן אומר: מגרב לשילה שלשה מילין, והיה עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערבין זה בזה. בקשו מלאכי השרת לדחפו, אמר להן הקדוש ברוך הוא: הניחו לו, שפתו מצויה לעוברי דרכים. ועל דבר זה נענשו אנשי פלגש בגבעה. אמר להן הקדוש ברוך הוא: בכבודי לא מחיתם (-פסל מיכה), על כבודו של בשר ודם (-פילגש בגבעה) מחיתם!" (סנהדרין קג, ב). על פי מדרש זה, מן הנמנע להשוות בין ענישתה של עיר הנדחת שישודה בשמירה על כבוד שמיים שחולל, ובין ענישתם של אנשי בנימין שהינה גמול לפגיעתם בכבוד האדם. רק אם מוחים על כבוד המקום ניתן למחות על כבוד האדם.

שתי תפיסות בהסבר דינה של עיר הנדחת

(1) היסוד המניעתי

ההסתכלות על דין עיר הנדחת כחידה בפני עצמה עשויה להעמיד אותנו על מהותו וייחודו של הדין (דברים יג, יג-ט):

כִּי תִשְׁמַע בְּאַחַת עָרֵיךָ אֲשֶׁר ה' - לְהִיךְ נִתֵּן לָךְ לְשֹׁכְתֵי שָׁם לֵאמֹר: יֵצְאוּ אַנְשֵׁים בְּנֵי בְלִיעַל מִקִּרְבְּךָ וַיִּדְיֵחוּ אֶת יְשֻׁבֵי עִירָם לֵאמֹר גִּלְכָּה וְנַעֲבֹדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יִדְעֹתָם: וְדַרְשֵׁת וְחִקְרֵת וְשֹׁאֲלֵת הֵיטֵב וְהִנֵּה אָמַת נִכּוֹן הִדְבֵּר נַעֲשֶׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבְּךָ: הִנֵּה תִפָּה אֶת יְשֻׁבֵי הָעִיר הַהוּא לְפִי תִרְבַּח הַתֶּרֶם אֲתָה וְאֵת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֵת בְּהֵמָתָהּ לְפִי תִרְבַּ: וְאֵת כָּל שְׁלָלָהּ תִקְבֹּץ אֶל תוֹךְ רַחֲבָהּ וְשִׂרְפֵתָּ בְּאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֵת כָּל שְׁלָלָהּ כָּלִיל לָהּ - לְהִיךְ וְהִיָּתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבְנֶה עוֹד: וְלֹא יִדְבַק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַתֶּרֶם לְמַעַן יָשׁוּב ה' מִחֲרוֹן אַפּוֹ וְנִתֵּן לָךְ רַחֲמִים וְרַחֲמֵךָ וְהִרְבֵּךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם: כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל ה' - לְהִיךְ לְשֹׁמֵר אֶת כָּל מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְךָ הַיּוֹם לַעֲשׂוֹת הִיָּשֵׁר בְּעֵינֵי ה' - לְהִיךְ:

פסוק יג, הפותח את הפרשיה, מעניק הסבר לשיבוצה של פרשיית עיר הנדחת בספר דברים הנאמר מפי משה בערב הכניסה לארץ - החטא החמור מתרחש באחת מן הערים שעתיד הקב"ה להנחיל לבני ישראל במסגרת כיבוש הארץ. מעבר לכפיות הטובה המוצגת באמצעות ההנגדה שבין נאמנות הקב"ה (נתינת הארץ) למול בגידת העם והליכתו אחר אלהים אחרים, נראה שבין השיטין ניבטת דרישה מוסרית מעם ישראל הבא לרשת את עמי כנען.

לאורך הפרשייה ניתן למצוא מספר מילים וביטויים המקישים בין עיר הנדחת ועמי כנען. נראה שלא לחינם בוחרת התורה ב"עיר", ולא בשבט או בנחלה המשפחתית, כמודל הציבורי המודח. כפי שאנו יודעים מספר יהושע, עיקר מלחמתם של יהושע והעם התרכזו בערים - יריחו, העי, חצור. גם שאר המלחמות במלכים נקראו על שם "ערי הממלכות" (העיר המרכזית במחוז) בהן שלטו המלכים. כך גם בפסוק טו עושה התורה שימוש במונח "תועבה" בכואה לתאר את חומרת המקרה⁴. מילה זו מופיעה בתורה לרוב כתיאור למגוון חטאים שאפיינו את עמי ארץ כנען.⁵

4 התורה נוקטת בלשון מקוצרת ובוחרת שלא לתאר את עשיית החטא עצמו אלא רק את פעולת ההדחה. רק בפסוק טו מוזכר החטא באמצעות השימוש בביטוי "נַעֲשֶׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת". יתכן שבחרה התורה שלא להתעכב על רגע המעשה עצמו כדי לבטא את חומרתו - עד כדי כך ש"השתיקה יפה לו". יתכן ומדרש ההלכה (מדרש תנאים

הבחירה במילים אלו לעיצובה של הפרשה יוצרת חיבור בין פרשת עיר הנדחת ובין רעיון המתלבן בצדדיו השונים לאורך התורה. כך לדוגמא נמצא צד מסוים של רעיון זה בדברים יח, יב בהקשר של ההידרשות אל בעלי הכוחות העל טבעיים השונים - "כִּי תוֹעֲבַת ה' כָּל עֲשֵׂה אֵלָהּ וּבְגִלְלַת הַתּוֹעֲבֹת הָאֵלֶּה ה' - לְהִיָּף מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפְּנֵיךָ" - הקב"ה מוריש לבני ישראל את הארץ על תנאי שהם ינהגו בה באופן שונה מ-"אֲנֹשֵׁי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם" (ויקרא יח, כז). אין הארץ קניינו הטבעי והמובן מאליו של זרע אברהם, אלא דרושים תנאים מקדימים שיצדיקו את הורשת הארץ מאת יושביה הקודמים. כך גם נאמר לאברהם במעמד ברית בין הבתרים - "וְדוֹר רְבִיעִי יֵשׁוּבוּ הֵנָּה כִּי לֹא שָׁלֵם עוֹן הָאֲמֵרִי עַד הֵנָּה" (בראשית טו, טז) - רק לאחר מילוי סאת התועבות שהארץ עשויה להכיל יתאפשר כיבושה בידי בני ישראל. הארץ נקנית לעם ישראל בשל קדושתם והליכתם בדרכי ה', והיא עלולה להילקח מהם אם וכאשר התנהגותם תשוב ותדמה לזו של עמי כנען - "וְלֹא תִקְיֵא הָאָרֶץ אֶתְכֶם בְּטִמְאַכְם אֹתָהּ פֶּאֶשֶׁר קָצָה אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם" (ויקרא יח, כח) - ירושת הארץ טומנת בחובה דרישה מוסרית.

ההיקש המרומז בין עיר הנדחת ובין עמי כנען, מלמד אותנו שהתורה רואה את אנשי עיר הנדחת כקולקטיב הדבק בתועבות הגויים, וממילא גם דינם מושווה לזה של עמי ארץ כנען והם נידונים להשמדה "לְפִי תָרַב" במלחמת חרמה.⁶ בכך שעבדה עבודה זרה, שמטה העיר מתחת לרגליה את הבסיס המוסרי שהצדיק את הישארותה על פני האדמה, ממש כעמי כנען שגורשו מהארץ בידי יהושע כיוון שעבדו עבודה זרה. ההיקש בין הורשת עמי כנען ובין דין עיר הנדחת מתעצם אם משווים בין התנהלותם של משה ויהושע במלחמותיהם ובין דין עיר הנדחת. הביטוי "לְפִי תָרַב" המצוי בפרשייתנו, מופיע בתורה וביהושע גם בהקשר של מלחמה כנגד עמי כנען.⁷ כך גם פסוק יז העוסק בדינה של העיר - שרפתה באש יחד עם כל שללה והפיכתה לתל עולם

לדברים יג, יד) עמד על קושי זה ועל כן הסב את המילה "לאמר" שבפסוק יד כחובת התראה על הנידחים (מבצעי העבירה שלא מוזכרים) ולא על המדיחים (כפשט התחבירי), אך קריאה זו של מדרש ההלכה מצויה במחלוקת בין הראשונים (עיי' דר"מ"ה קיא, ב ד"ה ויצאו למול לח"מ ע"ז ד, ה).

5 בפרשת העריות (ויקרא יח), בהקשר הפרטי של משכב זכר (וכן בויקרא כ, יג), ולאחר מכן על כלל איסורי העריות. כך גם על פסילי אלהיהם (דברים ז, כה-כו) - "פֶּן תִּנְקֹשׁ בוֹ כִּי תוֹעֲבַת ה' - לְהִיָּף הוּא וְלֹא תִבְיֵא תוֹעֲבָה אֶל בֵּיתְךָ וְהָיִיתָ תָרֵם כְּמַהוּ שֶׁקָּץ תִּשְׁקָצְנוּ וְתַעֲבֹת תִּתְעַבְּנוּ כִּי תָרֵם הוּא". וראה בפרק יב בדברים, פס' לא, על העבודה זרה של עמי כנען בכלל ולמולך בפרט, ועוד.

6 מעניין לציין שהשוואה זו בין אנשי עיר הנדחת לעכו"ם מצויה גם בדברי האחרונים. הלחם משנה מסיק מדברי הרמב"ם (הלכות ע"ז ד, ו) שאנשי עיר הנדחת אינם צריכים התראה, ולטעם הדבר נזקק הגר"א באדרת אליהו (פרשת ראה). הגר"א טוען שלאחר חטאם מקבלים אנשי העיר מעמד משפטי הוזהה לזה של עכו"ם, וממילא נידונים כמותם שלא בהתראה. בדרך זה הוא מתרץ גם את צורת המיתה החריגה בה הם נהרגים - סיף, האופיינית גם כן לבני נח. וראה הרחבה נוספת להשוואה זו לעניין הרג הקטנים בדברי ר' אהרון קוטלר (קובץ ישורון כרך ו' עמ' שסג)

7 ראה לדוגמא - שמות יז, יג, במדבר כא, כד, דברים כ, יג, יהושע ו, כא ועוד. הרקע ואופי הניסוח של הפסוקים לא מותירים מקום לראות בביטוי זה עניין ענישתי גרידא - "דין סיף", אלא תיאור של מצב לחימה.

מקביל להשמדת יריחו (יהושע ו, כד-כו), העי⁸, וחצור (יהושע יא, יא-יג).⁹ כזה הוא גם השימוש בשורש ח.ר.ם - "הַחָרַם אֶתָּה" בהקשר המלחמתי,¹⁰ מהווה בתורה ביטוי למלחמת מצווה טוטאלית¹¹ בשם ה' כנגד עמי כנען או עבר הירדן.¹²

הדמיון בין עיר הנדחת ובין עמי כנען, יכול ללמד גם על מטרת ענישה דומה. השמדת עמי כנען נושאת אופי מניעתי - "למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם" (דברים כ, יח). אם מקבלים השוואה זו, יוצא שטעמה של מצוות עיר הנדחת היא לבודד את העיר ובכך למנוע ממנה מלאיים על רמתו הרוחנית של עם ישראל והישארותו בארצו. מחשש שעוד ערים יחקו את התנהגותם של אנשי העיר, יש להשמידה ללא הותר לה שריד, כפי שנעשה בערי כנען.

רושם זה מתחזק לאור השימוש הכפול במילה "קרבך" המדגישה כי המדובר הוא בעיר השוכנת בלב ישראל¹³ אשר השפעתה עלולה להיות קריטית. כמו כן, העובדה שלא מדובר בעיר ספר מעידה על כך שמקור החטא הוא בישראל - באנשי העיר עצמם ולא בעמי הארצות הסמוכים, דבר המחמיר את נסיבות האירוע. באופן דומה, גם הדיוק אודות "יִשְׁבֵי עִירָם" ולא יושבי עיר אחרת¹⁴ תוחם את גבולות האירוע לעיר עצמה, הסוטה "יש מאין" מדרך הישר. העובדה שהחטא מתחיל במדיחים ומתפשט בהדרגה לשאר חלקי העיר מעיד על כך שבפנינו מגמה שעלולה לחרוג מגבולות העיר ולא בצירוף מקרי של חוטאים. ישנו כוח מתסיס בעיר המעודד את החטא ופועל להטמעתו בקרב ישראל ועל כן יש לקטעו באבו.

אם נשוב ונביט על הפרשיה כחלק מרצף מקרים של מדיחים ועונשם, הרי שנוכל לתפוס את עיר הנדחת עצמה כגוף מדיח שעלול לסחוף אחריו חלקים נוספים מהעם. ממילא, העונש המוטל עליה אינו רק על עצם החטא (ועל כן אין מקומו בפרק י"ז בדין עובד ע"ז ביחיד), אלא על

8 יהושע ח, כח: "וַיִּשְׁרֹף יְהוֹשֻׁעַ אֶת הָעִיר וַיְשִׁימָהּ תַל עוֹלָם שְׂמֵמָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה".

9 נראה שדווקא בערים אלו נהג דין שריפת העיר והחרמת הרכוש או שריפתו כביטוי ייצוגי למה שאמור היה להיעשות לכל ערי כנען. יריחו הינה עיר סמלית כיוון שהיא הראשונה ברשימת הערים הכבושות, העי מהווה תיקון למעל ביריחו, וחצור מתוקף היותה ראש ממלכות כנען (יהושע יא, י). שריפתה באש של כל עיר נכבשת היה עלול להוביל למצב בו לעם ישראל לא הייתה נותרת תשתית פיזית לבניית ממלכתם, ולפיכך נבחרו דווקא ערים ייצוגיות אלו.

10 לשרש ח.ר.ם בתנ"ך שתי משמעויות שונות אך קרובות המשמשות לעיתים בערבוביה - האחת כמילה נרדפת להשמדה והשנייה כביטוי להקדשה לה'. וראה קדרי, מילון העברית המקראית, עמ' 352.

11 ניתן להבחין בנימה הטוטאלית של הדברים בהופעת המילה "כל" שלוש פעמים יחד עם המילה "כליל", כמו גם ההתבטאות בלשון הכפולה - "הַחָרַם תָּחָה".

12 עיין במדבר כא, ג; דברים ב, לד; ג, ו; ז, ב וכן ביהושע ו, כא; י, א ועוד רבים.

13 יתכן וכך גם פירשו חז"ל בספרי (ראה, צג) כחלק מדרשת הכתובים: "מקרבך, ולא מן הספר" - אולם בתוספתא (סנהדרין יד, א) קיבלה הלכה זה אופי בטחוני-מעשי לפיו ערי ספר אינן מושמדות כדי לא לאפשר לנוכרים לפלוש לארץ ולהחריבה.

14 גם דיוק זה מובא בחז"ל בספרי (שם, שם): "וידיתו את יושבי עיר, ולא יושבי עיר אחרת".

משמעות מעשיה בהיבט הכלל-ישראלי. בכך חוברת פרשיית עיר הנדחת לדיני נביא שקר ומסית ומדיח המייצגים תנועות ומגמות שליליות שונות העלולות לצבור תאוצה בקרב העם ולהתפשט בתוכו.

שיקוף של התפיסה הרואה בהענשת עיר הנדחת עניין מניעתי, ניתן למצוא בפירושו הרלב"ג ליהושע (כב, י). פרק זה, העוסק בפרשת בניית המזבח של בני גד, ראובן וחצי שבט המנשה בעבר הירדן המזרחי ובעליית בני ישראל עליהם למלחמה עומד בזיקה לדין עיר הנדחת. בני ישראל בהנהגת פינחס בן אלעזר הכהן שומעים¹⁵ אודות אותו מזבח "גדול למראה" ומפרשים את המעשה כאקט מרדני החותר להקמת מרכז פולחני חדש, בניגוד לציווי בדברים¹⁶ המורה על כינוסה של עבודת הקרבנות תחת מרכז אחד ויחיד שנקבע בימי יהושע בשילה (יהושע יח, א). כתוצאה ממהלך זה והאופן בו הוא נתפס, מתכנס העם בשילה ומתארגן ללחימה בשבטי עבר הירדן שתכליתה "לְשַׁחַת אֶת הָאֲרָץ" (שם כב, לג), אך טרם לכך נשלחת משלחת של נשיאי שבטי עבר הירדן המערבי בהנהגת פינחס במטרה לברר את פשר מניעיהם של בוני המזבח.¹⁷ תיאור החטא הקולקטיבי של קבוצה בעם ישראל, עליית שאר העם למלחמה וכן הדרישה והחקירה שקדמו לפעולה הצבאית עוררו את הרמב"ם (מו"נ ג, מא) ובעקבותיו את הרלב"ג לקשר בין דין עיר הנדחת לפרשה זו:¹⁸

הנה אמרו ישראל לעלות עליהם לצבא להוכיחם על זה ולבער הרע מקרבם. כי זה מדרכי התורה כמו שנתבאר בתורה בעיר הנדחת, ולזאת הסבה עלו ישראל לצבא על אחיהם על דבר פילגש בגבעה. והסבה בזה שישמעו הנשאים וייראו ולא יוסיפו לעשות הרע הזה, כי אולי ילמדו מזה הנשאים ויסתבכו כלם בזה הפועל המגונה. הלא תראה כי ירבעם בן נבט התחיל במרד ונמשכו למריו כל מלכי ישראל הבאים אחריו, ונשקעו בו גם כן בסוף הענין מלכי יהודה והיה זה סבת גלות ישראל מארצם ואבדן רבים מהם. ולזאת הסבה אחשב שאמרו פנחס והנשיאים לבני ראובן ולבני גד ולחצי שבט המנשה המעט לנו את עון פעור אשר לא הטהרנו ממנו עד היום הזה והיה הנגף וגו'.

15 לשון שמיעה מופיעה בפסוקים יא ויב פעמיים ויתכן שהיא רומזת לתחילת פרשתנו - "כִּי תִשְׁמַע בְּאֶחָת עָרֶיךָ", אולם מלבד זאת, קשה להבחין בהקבלות לשוניות מובהקות בין שתי הפרשיות.

16 "הַשֹּׁמֵר לָךְ פֶּן תַּעֲלֶה עֲלֵיךָ בְּכָל מְקוֹם אֲשֶׁר תֵּרְאֶה: כִּי אִם בְּמְקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' בְּאֶחָד שְׂבָטֶיךָ שֶׁם תַּעֲלֶה עֲלֵיךָ וְשֶׁם תַּעֲשֶׂה פֶלַח אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצַוֶּךָ" (דברים יב, יג-יד).

17 יתכן ותכלית ההתארגנות הצבאית הקודמת לביורור הפרטים היא ליצור כוח כבד משקל שישכנע את שבטי עבר הירדן המזרחי לפרק את המזבח ולשוב בתשובה. וראה פירוש מצודת דוד על פסוק יב.

18 בחז"ל למיטב ידיעתי לא מצויה תקבולת מעין זו. הרמב"ם, מקשר בין השניים באופן ישיר במורה הנבוכים ג, מא, ובאופן סמוי במשנה תורה הלכות עבודה זרה פרק ד.

הרלב"ג מבאר את הרציונאל העומד מאחורי צעדי העם בספר יהושע באמצעות השוואה רעיונית לתכלית הענישה בעיר הנדחת. לתפיסתו, אדישות כלפי חטאים שפשו בחלקים מעם ישראל עשויה להוביל לכך שאותן עבירות יקנו שביתה בעם ישראל כולו. כדוגמא, מביא הרלב"ג את מעשי ירבעם בן נבט, מלכה הראשון של ממלכת ישראל,¹⁹ שפריצת הגדר הפולחנית שהוא יצר בתחומי ממלכתו חלחלה לבסוף לשאר חלקי העם (ובכלל זה לממלכת יהודה), והובילה לבסוף לגלות עם ישראל מארצו (בדומה לרעיון של חילול קדושת הארץ והשלכותיה שתואר לעיל). כחיזוק לראייתו, נעזר הרלב"ג בדיוק מלשונו של פינחס המדגיש את סכנת ההתפשטות של "חטא" המזבח באמצעות הזכרת עוון פעור (במדבר כה) המתואר כחטא כזה ש"לא הטהרנו ממנו עד היום הזה" ושחלחל לטווח ארוך בכל שדרות העם. קריאתו של הרלב"ג מוליכה למסקנה נוספת - הערבות ההדדית בין שבטי ישראל המוזכרת בסיום נאומו של פינחס (פסוק כ' - "וְעַל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל הָיָה קָצֶף") והבאת סיפור מעילתו של עכן בחרם המלחמה (יהושע ז) שגררה פגיעה בעם כולו, אינם נובעים מעניין מיסטי גרידא של אחריות קולקטיבית על נשמות ישראל אלא מחשש ממשי להתרחבות הפרצה שנוצרה ומהעונש שינתן כתוצאה מהשפעה זו.

העונש כאמצעי מניעתי נחלק לשניים. ברלב"ג מודגש צדו האחד - ביעורו הפיזי של הנגע והסרת המכשול כדי שהוא עצמו לא ישפיע על אחרים. כאמור, תפיסה זו תואמת את הרוח הכללית של הדין הנוצרת מתוך השוואת עיר הנדחת לעמי כנען. אולם, לעונש המניעתי ישנו צד נוסף - ההרתעה. אף אם אין חשש שהעיר עצמה תסחוף אחריה ערים נוספות, מטרת הענישה הכבדה היא להכות גלים בשאר העם ולמנוע מקרים נוספים של ערים שילכו בדרך זו - למען ישמעו ויראו. מן הצד השני - היעדר ענישה מתאימה תפנים מסר לפיו "לית דין ולית דייין", מצב שעלול להוות כר פורה להתפתחותם של מקרים נוספים מסוג זה. תפיסה זו ניתן למצוא בפירושו של האברבנאל לתורה על אתר (פס' יג):

היה ראוי להתאכזר על אויבי ה' לעשות מעשה רשום לשמעו תצלנה אזנים. והוא שיחריבו את העיר כלה הקטנים עם הגדולים. לפי שהבנים הקטנים שאין להם זכות ולא חובה מעצמם הם קניני האדם וממונו ונכסיו... ככה הילדים אשר להם ימותו כי

19 ככל הנראה כוונתו לבניית עגלי הזהב בדרום ובבית אל בידי ירבעם (מלכים א', יב, כח-כט) שהיו אמורים להוות תחליף למקדש שהיה נתון תחת תחומי השלטון של ממלכת יהודה בראשות רחבעם. חטא זה מקביל לחטא שיוחס לשבטי עבר הירדן המזרחי ובכך מראה הרלב"ג את ההשלכות שהיו עשויות להיות להשאת המצב על כנו ללא התערבות ובירור.

הם בני הפושעים ומבטן ארוך לא יצא ברוך... וצוה עוד שתהיה העיר תל עולם ולא תבנה עוד לפי שבזה ישאר זכרונם לדור דורים.

כחלק מהסבר טעמיהם של פרטי הענישה, מציע האברבנאל כי הריגת הקטנים והאיסור על בנייתה של העיר מחדש נועדו ליצור הרתעה ולשמרה לטווח ארוך. ההרתעה נעשית באמצעות הריגת הקטנים, פעולה חריגה ורדיקאלית שאמורה ליצור רושם עז בקרב העם. האברבנאל מוסיף כי המטרה אינה מקדשת את האמצעים ויש גם הצדקה פנימית בהריגת הקטנים משום שמובטח ש"מבטן ארוך לא יצא ברוך" וכן מבחינת מעמדם, הקטנים נחשבים לחלק מממון האב ולא אוטונומיה לכשעצמה. שימור ההרתעה נעשה על ידי הפיכתה של העיר ל"תל עולם" - "זכר לחורבן", בבחינת ככה יעשה לעיר שתסטה מעם ה'.

(2) נקמה בשם ה'

חיסרון ניכר בתפיסה המניעתית הוא שייכותה למישור הארצי-פרגמטי בעוד שבתורה גופה נראה שהטעם רחב יותר וקשור למערכת היחסים שבין הקב"ה לעם ישראל. הפסוק "למען ישוב ה' מחרון אפו" מדגיש את תנועת המרידה בה', הבגידה בו, אכזבתו ותסכולו יותר מאשר את החשש להתפשטות החטא בקרב הארץ, ומלמד שבהענשת עיר הנדחת יש תכלית שעניינה הוא ריצויו של הקב"ה,²⁰ כמו שניתן ללמוד גם מהפסוק: "וְשָׂרְפָה בְּאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׂלָלָהּ כְּלִיל לַה' - לְהִיָּף". ביטוי מעין זה ניתן למצוא גם בפרשת בניית המזבח שהוזכרה לעיל בפתח דבריו של פינחס - "כֹּה אָמְרוּ כָּל עַדְתְּ ה' מֶה הַמַּעַל הַזֶּה אֲשֶׁר מַעַלְתֶּם בְּ-לִי יִשְׂרָאֵל לָשׂוּב הַיּוֹם מֵאֲחֵרֵי ה' בְּבִנּוֹתְכֶם לְכֶם מִזְבֵּחַ לְמִרְדְּכֶם הַיּוֹם בְּה'" (יהושע כב, טז). המעל הוא ב"-להי ישראל" - פגיעה אישית בו. בהמשך הדברים מזכיר פינחס את עוון פעור וספק מאיים ספק רומז על מעשהו שלו - הריגת זמרי בן סלוא אותו תיאר הקב"ה כ"קנאו את קנאתי בתוכם".²¹

בתורה מצויים חטאים רבים העשויים להיעשות בידי האדם במזיד ועונשם בצידם. ביצוע העונש נתון בידי בית הדין האמון על הענשה חברתית-ארצית שעניינה הוא שמירה על הנורמות המוסריות-רוחניות שהותוו בידי התורה. אולם פעמים שחטא נעשה באופן מתריס ובוטה,

20 כמובן, אין תכלית זו באה על חשבון התכלית המניעתית וקיום שתייהן יתכן במקביל.
21 במדבר כה, יא. יש לציין כי על אף שהפסוקים מאירים את מעשהו של פנחס בהקשר המסוים של השבת חרון אף ה' והסרת הנגע, רש"י בפירושו לתלמוד (סנהדרין פב, א ד"ה שמואל) מסביר את חילול השם שהוזכר בידי שמואל (האמורא - "כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב") בכך ש"לא יראו הרואים וילמדו להתיר את הנכרית". אם כן, גם בפרשה בעלת מאפיינים רוחניים כמו עוון פעור ניתן תלות במעשה הענישה תכלית מניעתית ולא דווקא רצון מידי להשיב את חרון אף ה'.

והרוע נעשה לאידיאל חברתי. מצבים מעין אלו מוציאים את החטא מהמישור הארצי אל השמימי. בתנ"ך אנו מוצאים מספר דוגמאות למקרים בהם הרוע נהפך לנורמה - מעשי דור המבול, חטאי סדום, חטאי בני ישראל במדבר (חטא העגל, חטא המרגלים, קרח ועדתו, מעשה פנחס ועוד), עמלק ועוד.

גם הספורנו בפירושו לתורה (דברים יג, טז) התמודד עם שאלת הענישה החריגה וסיבתה, וכדי לתת מענה לכך הוא יצר זיקה בין הענשת עיר הנדחת למצוות מחיית עמלק:

ואת בהמתה לפי חרב. למחות זכרם על צד נקמת ה-ל יתברך כמו הענין בעמלק כאמרו תמחה את זכר עמלק (להלן כה, יט). וכן באר הנביא באמרו והמתה מאיש עד אשה מעולל ועד יונק, משור ועד שה, מגמל ועד חמור (שמואל א טו, ג).

עמלק במקרא, בחז"ל ועד ימינו הינו סמל הרוע הצרוף שאינו נותן מנוח להקב"ה - "כל זמן שזרעו של עמלק בעולם, לא השם שלם ולא הכס שלם" (תנחומא כי תצא, יח). כבר בספר שמות (יז, טז) אנו מוצאים ביטוי חריף לכך - "וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל כָּס-הַמֶּלֶכֶת לְהַ' בְּעַמְלֵק מִדָּר דָּר". הספורנו מרחיב את המושג 'עמלק' ורואה בו סמל לכל מציאות המעוררת את חרון אף ה' עד כדי מלחמה מתמדת בה, ועל סמך יסוד זה משווה בין עמלק ובין עיר הנדחת.

מעבר להקבלה העניינית, ניתן למצוא הקבלות לשוניות בין פרשיית עיר הנדחת ובין הפרשייה בה שמואל מצווה על שאול לצאת למלחמה בעמלק ולממש את הצו הקדום (שמואל א טו, ב-ג):

פֹּה אָמַר ה' -בְּאוֹת פְּקֻדָּתִי אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה עִמָּלֶק לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שָׂם לוֹ בְּדַרְךְ בְּעֵלְתוֹ מִמְצָרָיִם: עָתָה לֶךְ וְהִפִּיתָה אֶת עִמָּלֶק וְהִחַרְמְתָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תִחַמַּל עָלָיו וְהִמַּתָּה מְאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעַלְל וְעַד יוֹנֵק מְשׁוֹר וְעַד שָׂה מִגְּמָל וְעַד חֲמוֹר.

הקבלה נוספת ניתן למצוא בהמשך הספר, עת מסביר שמואל לשאול (לאחר העלתו באוב) את סיבת נטילת המלכות ממנו והעברתה לדוד: "כִּי אֲשֶׁר לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' וְלֹא עָשִׂיתָ חֲרוֹן אַפּוֹ בְּעַמְלֵק עַל כֵּן הִדְבַּר הַזֶּה עָשָׂה לְךָ ה' הַיּוֹם הַזֶּה" (שמואל א כח, יח).

השימוש בשרש ח.ר.ם, ההמתה הגורפת שאינה פוסחת על הנשים והטף והזכרת חרון אף ה' עשויים להצביע על קשר מהותי בין השניים ובכך לדמות את מציאות עיר הנדחת למציאותו של עמלק, ואת מלחמתם של ישראל בעיר הנדחת כמלחמת מצווה הנערכת מטעם הקב"ה לעשות את חרון אפו.

בניסוח משוכלל ועקרוני יותר ניתן למצוא רעיון זה בפירושו של הרד"צ הופמן לספר דברים (עמ' רג):

אין שום מקום לשאלה מפני מה נתחייבו הקטנים מיתה. כלל ישראל מייצג במקרה זה את הקדוש ברוך הוא. העיר נתחייבה להיעלם מהעולם כמו סדום ועמורה. ישראל, שהם עם ה', נצטוו להוציא לפועל את פסק הדין. כדוגמת המבול והפיכת סדום ועמורה, שנאבד שם הכול, ואפילו הקטנים, כן הוא הדבר גם בעיר הנדחת.

הרד"צ מסביר שבעיר הנדחת העונש הארצי הינו למעשה ביטוי לזעם השמימי. בניגוד לעונשים הניתנים בידי בית דין המוגבלים למסגרת המוסר האנושי לפיו "אִישׁ בְּחַטָּאוֹ יוֹמְתוֹ" (דברים כד, טז), עונשי בית דין של מעלה עשויים פעמים רבות להיות קולקטיביים ולהתפרץ לעולם באופן חסר גבולות ואבחנות תוך התעלמות ממקומו של הצדק הפרטי.

ניתן ללכת בדרך נוספת ולהתייחס למעשיה של עיר הנדחת כמרד בה.²² העונש שוב מבטא את חרון אף ה' וישראל הם שלוחיו, אך את העדות למוחלטות העונש נמצא לא בעמלק כי אם דווקא בשאול. לאחר ששומע שאול שדוד, הנתפס בעיניו כמורד במלכות, עבר במהלך מסע בריחתו בנב עיר הכהנים והסתייע ביושביה, מצווה שאול על דואג האדומי לצאת ולהעניש אותם על סיועם למורד במלכות (שמואל א כב, יח-יט):

**וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְדֹאֵג סֵב אִמָּה וּפְגַע בַּכֹּהֲנִים וַיִּסֵּב דֹּאֵג הָאֲדָמִי וַיִּפְגַּע הוּא בַּכֹּהֲנִים וַיִּמָּת
בַּיּוֹם הַהוּא שְׁמָנִים וַחֲמִשָּׁה אִישׁ נָשָׂא אֶפֶוד בָּד: וְיָאת נָב עִיר הַכֹּהֲנִים הִכָּה לְפִי חֲרָב
מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה מֵעוֹלָל וְעַד יוֹנֵק וְשׁוֹר וְחֲמֹר וְשָׂה לְפִי חֲרָב.**

בדומה לעיר הנדחת, בסיפור זה מופיע הביטוי "לפי חרב" פעמיים באותו הפסוק, וכן ההשמדה כוללת גברים, נשים, טף ובהמות. אמנם, כמו בהשוואה לעמלק חסרים בהקבלה זו מספר אלמנטים כמו שריפת העיר והשלל ועם זאת הדמיון קיים.²³

יש להוסיף, כי לתפיסה הרואה בהענשת עיר הנדחת עניין שתכליתו השבת חרון אף ה', יהיה הסבר שונה מזה שראינו לעיל לשיבוצה של עיר הנדחת יחד עם דיני מסית ומדיח ונביא שקר

22 על נקודה זו, עמד בהרחבה המהר"ץ חיות בביאורו לדין עיר הנדחת (תורת נביאים, נ-נד). אולם הוא תולה את דעתו בדעת הרמב"ם על אף שניתן להסביר אותו באופנים נוספים. רק נציין, שהתפיסה של עיר הנדחת, כקבוצה המורדת בה', איננה מכריחה שסיבת ההענשה תהיה השבת חרון אפו של ה' ותיתכן גם תועלת של מניעת התפשטות תופעת המרד.

23 רדיפתו של שאול את דוד אינה מוצדקת, אך סביר להניח שמסע הטבח של דואג משקף נורמה ענישתית שהייתה נהוגה כלפי מורדים במלכות.

(ולא עם דין עובד ע"ז ביחיד של פרק י"ז). בניגוד למקרה ה'קלאסי' של עובד ע"ז ביחיד הפונה לאלהי הנכר מתוך שכנוע פנימי והכרה בכוחם הסגולי, שלושת המקרים המופיעים בפרק יג מתארים הליכה אחר ע"ז שמקורה בנסיבות חיצוניות ועם זאת בעיני ה' חומרתם רבה. נביא השקר מנסה לשכנע את שומעי לקחו ללכת ולעבוד ע"ז באמתלה שה' הנראה אליו ציווה על כך, והמסית והמדיח עושים שימוש בקרבה המשפחתית כדי להעצים את אפקט השכנוע של דבריהם. באופן דומה, היסוד לתופעת עיר הנדחת הוא הסחף החברתי ולא אוסף מקרי של חוטאים אידיאולוגיים.

עם זאת, ההבדל המשמעותי בין דיני מסית ומדיח ונביא שקר לעיר הנדחת הוא בכך שהראשונים לא הצליחו להניא את קהל שומעיהם לחטוא בעוד שבעיר הנדחת פעולת ההדחה נשאה פרי. לפיכך, בדיני מסית ומדיח ונביא שקר חרון אף ה' מתעורר לנוכח עצם פעולת ההדחה והשימוש המניפולטיבי והציני שעושים המדיחים בנבואה או בקרבת המשפחה כדי לשכנע את סביבתם לעבוד ע"ז.²⁴ לעומת זאת, בעיר הנדחת כעסו של ה' הוא על אנשי העיר המודחים שפנו כקולקטיב לעבוד ע"ז ובכך כביכול פגעו בה' עצמו.

סיכום

הראינו אם כן שלושה תקדימים אפשריים לעונש הכבד ויוצא הדופן שניתן לאנשי עיר הנדחת - עמי כנען, עמלק ומרד במלכות. באמצעות אנלוגיות אלו ניתן להבין גם את הקשר הענישה ותכליתה - התקדים הראשון תואם את היסוד המניעתי והאחרונים מתכתבים עם הרעיון של השבת חרון אף ה'. כמו כן הסברנו את שיבוצה של פרשת עיר הנדחת יחד עם פרשיות מסית ומדיח ונביא שקר על פי כל אחת מן התכליות הנ"ל.

ב. עיר הנדחת כמשנת התנאים

מבוא

לשתי התכליות הרעיוניות לענישתה של עיר הנדחת משמעות לא רק בהיבט התיאורטי-פרשני אלא גם באופן בו התעצבו הלכות עיר הנדחת בספרות חז"ל. הדבר בא לידי ביטוי מובהק בגישותיהם השונות של רבי ישמעאל ורבי שמעון המייצגים מחלוקת רחבה יותר בין בית

24 ביטוי לחרון אף זה מצוי בצו התורה בדברים יג, ט - "לא תחמל ולא תקסה עליו" שהינו ייחודי לפרשה זו.

מדרשו של רבי ישמעאל לזה של רבי עקיבא. שתי אסכולות אלו לא פעלו בחלל הריק, וקדם להם מבחינה כרונולוגית רבי אליעזר שפיתח וקידם את השיח המוסרי והפרשני סביב הנושא. פרק זה אם כן, יפתח באופן בו מעצב רבי אליעזר את דין עיר הנדחת, לאחר מכן יוצגו עמדותיהם הקוטביות של רבי ישמעאל ורבי שמעון (יחד עם רבי עקיבא) ויודגם האופן בו משתקפות שתי זוויות הקריאה שהצגנו לעיל בשיטותיהם. לבסוף יובאו גישותיהם של רבי מאיר ועורכי התוספתא המחזיקים שניהם בעמדה החותרת לצמצום תחולת דין עיר הנדחת.

רבי אליעזר בן הורקנוס - הדילמה המוסרית

מחלוקת ר"א ור"ע בדין קטני עיר הנדחת

בסוגיית עיר הנדחת אנו מוצאים את שמו של ר"א²⁵ בשלושה מקומות שונים. המקור הראשון אותו ננתח הוא התוספתא בסנהדרין (יד, ג), שבה אנו מוצאים כנראה את ההתייחסות המובהקת ביותר לדילמה המוסרית העולה מדין עיר הנדחת:

קטני בני אנשי עיר הנידחת שהודחו עמה אין נהרגין ר' אליעזר אומר נהרגין אמ' לו ר' עקיבא ומה אני מקיים ונתן לך רחמים ורחמך והרבך אם לרחם על הגדולים הרי כבר נאמר הכה תכה אם לרחם על בהמתן הרי כבר נאמר החרם אותה ואת כל אשר בה ואת בהמתה ומה אני מקיים ונתן לך רחמים אילו קטנים שבתוכה ר' אליעזר אומר אף גדולים אין נהרגין אלא על פי עדים והתראה ומה אני מקיים ונתן לך רחמים שמא יאמרו הדיינין הרי אנו עושין עיר הנידחת ולמחר יהיו אחיהם וקרוביהם קושרין שנאה בלבם עלינו אלא כך אמר המקום הריני נותן אותם לרחמים ומיטיל אהבתי בליבם.

התוספתא מביאה בפנינו מחלוקת עקרונית בין רבי אליעזר לרבי עקיבא תלמידו בעניין הריגתם של קטני עיר הנדחת. בעוד ר"א מחייב אותם במיתה, ר"ע סבור שאין הם נהרגים. לכאורה, היה מתבקש להציע שר"א יוצא מנקודת ההנחה של פשט הכתובים לפיו עיר הנדחת הינה למעשה מלחמה חסרת הבחנות ואילו ר"ע מצדד בקריאת הפרשה כמתנהלת בין כתלי בית הדין, אולם מכך שגם ר"ע נצרך ללמוד מייתור הפסוק (דברים יג, יח) - "וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרַחֲמֶךָ" שהקטנים אינם נהרגים משמע שגם הוא מסכים לכך שנקודת המוצא לקריאת הפרשייה היא שגם הם

25 דור שני לתנאים.

נהרגים.²⁶ מלבד זאת, נראה ששורת הסכמה בין התנאים גם לגבי אופי ההריגה - הורגים את ילדיהם של אנשי עיר הנדחת שסרחו ולא את כל אנשי העיר.²⁷ - דבר המחייב מערכת משפטית הכוללת עדים (אם כי לא מכריחה התראה).²⁸ תמימות דעים זו אם כן מחזקת את האופי הדיני של הלכות עיר הנדחת.

על רקע זה ניתן להבין את תשובתו של ר"א לר"ע (על אף שזו מנוסחת כאמירה ולא כתשובה - "ר"א אומר" ולא "אמר לו ר"א") שאינה בהירה כלל בתוך הקשר הדברים ושנשתברו עליה קולומוסים רבים.²⁹ ברצוני להציע שר"א מודע להקשר המלחמתי-קולקטיבי שעשוי להיות לדין

26 נראה שנקודת המוצא הנ"ל נסמכת על דרשת הספרי דברים צד - "את יושבי העיר ההיא, מיכן אמרו אין מקיימים את הטפלים אבה חנן אומר (דברים כד, טז) לא יומתו אבות על בנים בעיר הנדחת הכתוב מדבר." מהמילים "ישבי העיר ההיא" מסיק ר"ע שגם הקטנים נהרגים, אך ייתור המילים בהמשך הפרשה מוליך אותו לשנות את הדין. גישתו שונה מזו של אבה חנן הפוטר ממותה את קטני העיר תוך שימוש בפסוק ערכי החיצוני לפרשה. לדין מורחב בקטע זה בספרי ראה הלברטל, מהפכות עמ' 130. לעיסוק במהימנות הקטע ראה בספרי דברים מהר' פינקלשטיין עמ' 155 הערה 4.

27 "קטני בני אנשי עיר הנדחת שהודחו עמה". קריאה שתסב את פועל ההדחה על הקטנים ולא על הוריהם תהיה קשה כיוון שאז התוספתא הייתה צריכה לכתוב בפשטות - "קטני עיר הנדחת שהודחו עמה - אין נהרגין". הוספת הנושא המיותר למשפט 'בני אנשי', מלמדת שהמושא נסוב עליו.

28 שלא כרמב"ם הסבור שנוסף על הטף, גם נשותיהם של אנשי עיר הנדחת נהרגות אם לא חטאו (רמב"ם הלכות עבודה זרה ד, ו), נראה שנקודת המוצא של ר"ע (וסביר שאף גם זו של ר"א) היא שדין הנשים כדין הגברים שרק במידה והן חטאו הן נענשות, אחרת היה עליו להעלות את אפשרות נתינת הרחמים גם עליהן.

29 קושי המרכזי הוא שר"א סבור שיש להרוג קטנים והשימוש במונח "אף" ביחס למימרא הראשונה אינו הולם כיוון שבקטנים שאינם בני דעת לא מצינו מעולם עדים והתראה. פרשנים שונים ניסו לתת מספר הסברים - הר"ש משאנץ (סנהדרין גדולה א, עמ' קצא) וכן המרדכי (סנהדרין תש"ט ז) לא התייחסו ישירות לדברים אך הם טענו שכוונת ר' אליעזר בהתבטאותו הראשונה היא שרק קטנים בני דעת שעבדו נהרגים, ויתכן והם גורסים שאותם קטנים (במקום גדולים) אינם נהרגים אלא בעדות והתראה מאחר והם עובדים ע"ז. ה"חסדי דוד" לאחר שנדחק, מנסה לגרוס בראש ההלכה ר"ג במקום ר"א כהמשך לתוספתא יג, א שם ר"ג כותב שלבניהם הקטנים של רשעים אין חלק לעולם הבא לעומת ר"ע (המובא כבר פלוגתא רק בגמרא בסוטה) האומר שיש להם. ניתן גם לגרוס "רבי אלעזר (בן שמוע) אומר" - טעות גירסא נפוצה, ואז ניתן להבין שרבי אלעזר מתייחס לכך שקטנים אינם נהרגים מצד זה שצריך עדים והתראה (דבר שאינו שייך בהם) ואת "ורחמך" הוא דורש באופן אחר. המלבי"ם (במדבר טו, לג) והיד פשוטה (הלכות ע"ז ד, ו) טוענים שמדברי ר"א משמע שר"ע סבור שגדולים נהרגים שלא בהתראה. ר"א מגיב לדברי ר"ע וטוען כלפיו שגם הגדולים נהרגים בעדים והתראה. הם מסיקים זאת מכך שר"ע מציע לפטור את הגדולים ממותה בהוא אמינא - הכיצד, הרי עליהם להתחייב כיחיד שעבד ע"ז! מכאן מוכח שאין כאן התראה (ולא ניתן להענישם כעובדי ע"ז ביחיד) וזהו דין ייחודי לעיר הנדחת בדווקא. הלברטל (מהפכות, עמ' 131 הערה 14), מציע שר"א משיב לר"ע שאם הגדולים נהרגים בעדים והתראה אין מקום לרחם עליהם (שהרי הם כעובדי ע"ז) וממילא "הכה תכה" יוסב על הקטנים. ניתן להציע שגם אצל ר"א אין מוות גורף של קטנים של רשעי עיר הנדחת שהודחו אלא על פי עדים והתראה של אבותיהם, כדי להראות שגם בשיטתו נכנס צד מוסרי (לפי זה ה"אף" מוסב על ההורים של הקטנים) ואת הרחמים ניתן להחיל על עניין אחר. אפשר גם לטעון שישנה כאן הדבקה של מימרא של ר"א ממקום אחר ולכן "ר"א אומר" ולא "אמר לו ר"א" (לר"ע) שהביאו אגב אורחא. וראה הצעתי בגוף המאמר, ודומה שאין לדברים הכרע.

זה³⁰ (הקשר המתחזק לכאורה לאור דעתו שקטני עיר הנדחת נהרגים) ועל כן הוא מבהיר שאף בדין עיר הנדחת הגדולים אינם נהרגים אלא בעדים והתראה (כלומר המסגרת הינה משפטית ולא צבאית). אולם אמירה זו אינה נצרכת כשלעצמה אלא משמשת כהקדמה למשפט הבא, ופירוש הדברים כך הוא: "אף גדולים (שהזכרת-ר"ע) אין נהרגים אלא (בידי דיינים) על פי עדים והתראה ומה אני מקיים ונתן לך רחמים?" - בניגוד לר"ע, ר"א דורש את הפסוק כמוסב על הדיינים (שיש צורך להוכיח את קיומם) ולא על הקטנים. לפיכך אמירה זו ("אף הגדולים אין נהרגים...") אינה מהווה קונטרס לדברי ר"ע כי אם הקדמה לדרשת הפסוק לפי ר"א.

יחסם העקרוני של ר"א ור"ע לקטנים

מאחר ושללנו את האפשרות לקרוא את מחלוקתם של ר"א ור"ע כתלויה במבט דיני או מלחמתי של הפרשה, אפשר ומקור מחלוקתם מצוי ביחס לקטן בתורה כולה. ר"א הינו "שמותי" ומזוהה עם בית שמאי בעוד ר"ע מייצג לרוב את עמדת בית הלל. כפי שהראה י"ד גילת (פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 19-31), נראה שבהלכה הקדומה מוסכם היה שקטנים חייבים במצוות משעה שיש להם יכולת פיזית או דעת לקיימם (משמע בפשטות שחיוב זה הינו מהתורה).³¹ כמו כן קשה למצוא בספרות התנאים המוקדמת גיל מוגדר בו מתרחש המעבר מקטנות לגדלות, ונראה שההלכה של מעבר זה הייתה בעיקר לעניינים משפטיים הדורשים דעת באופן מובהק כמו קידושין ונדרים (לא ברור מהו הגיל ממנו והלאה אדם נענש פיזית על חטאיו). עם זאת, מסתמן שנוסף לחיובם של קטנים שיש בהם דעת במצוות בהלכה הקדומה, נחלקו בית שמאי ובית הלל לגבי האפשרות שקטנים שאין בהם דעת יתחייבו במצוות מסוימות כפי שמצינו בתוספתא (יומא ה, ב):³²

ר' עקיבא היה מפטיר בבית המדרש בשביל תינוקות שיאכילום אבותיהם. מעשה בשמיי (שמאי) הזקן שלא רצה להאכיל את בנו וגזרו עליו והאכילוהו בידו.

נראה שמקור החיוב של קטן בן יומו בצום יוה"כ לשיטת שמאי קשור לשייכותו של התינוק לאב ולמשפחה, ולהיותו חלק מקולקטיב החייב בקיום צו ה',³³ לעומת זאת ר"ע רואה בקטן

30 התייחסות נוספת לאפשרות מעין זו ניתן למצוא בהווא אמיא במכילתא דברים (מדרש תנאים ד"ה ט "והנה" עמ' 69) - "נעשתה התועבה הזאת למה נאמר לפי שנאמר הכה תכה שומע אני אחד צדיקים ואחד רשעים ת"ל נעשתה התועבה הזאת בק' העובדין בלבד".

31 תוספתא חגיגה א, ב וראה ריטב"א סוכה, כת, ד"ה הא דאמרינן ושמאי מחמיר, וכן תרגום יונתן לויקרא יז, ט.

32 ראה מחלוקת דומה לעניין חובת הישיבה בסוכה של קטן הצריך לאמו במשנה סוכה ב, ח.

33 גילת מציע לסמוך את החיוב הספציפי בצום יוה"כ על הפסוק - "כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונקרתה מעמיה". הדגש הינו על קיום טוטאלי של כל העם.

אוטונומיה עצמאית, ועל כן אין להטיל עליו חיובים כחלק מהקשר משפחתי ולאומי כולל. זאת, בצירוף עם ההבנה שישותו של הקטן היא בוסרית ושפלי ההכרה שלו אינם מפותחים דים כדי להתחייב במצוות, פוטר ר"ע את הקטן מהצום.

יתכן להציע שמחלוקת ר"א ור"ע בתוספתא בסנהדרין נשענת על נקודת מוצא זהה. לכולי עלמא הקטן אינו בר דעת ואינו נענש על מעשיו שלו, אלא שר"ע סבר שיש לשפוט את הקטן בפני עצמו, ואין להענישו מכיוון שאף אם חטא לא הייתה בו דעת.³⁴ לעומת זאת, סובר ר"א שיש להעניש את הקטנים, אך לא משום שהם אחראים למעשיהם אלא מפני שהם נגזרים אחרי אבותיהם.

לדבר עשוי להיות נפקא מינה לעניין זהות הקטנים - הר"ש משאנץ (סנהדרי גדולה א, עמ' קצא) והמרדכי (סנהדרין תשט"ז) פירשו שמחלוקתם של ר"א ור"ע נסובה על קטנים בני דעת בלבד. לאור האמור לעיל ניתן להציע שיתכן והמחלוקת נסובה דווקא על קטנים שאינם בני דעת, שכן לפי ר"א קל וחומר שהם יגררו אחרי אביהם. הד נוסף למחלוקת זו ניתן למצוא במחלוקת אחרת בגמרא (סנהדרין קי, ב) לעניין חלקם לעולם הבא של צאצאיהם הקטנים של הרשעים:

קטני בני רשעי ישראל אין באין לעולם הבא... דברי רבן גמליאל. רבי עקיבא אומר: באים הם לעולם הבא...

מבחינת ר"ג קטני הרשעים כרוכים אחר אבותיהם, בעוד ר"ע רואה בהם קיום עצמאי ונפרד.

התמודדותו של ר"א עם קונפליקטים מוסריים - עבד כנעני ועיר הנדחת כמקרי מבחן

על אף שר"א מחייב את קטני עיר הנדחת בכלל תושבי העיר, נראה שאין הוא שלם עם הקונפליקט המוסרי שמציף דין זה. בשורות הבאות אראה כיצד מנסה ר"א לפתור את הדילמה הערכית המונחת לפתחו. בגמרא (סוטה ג, א) מובאת מחלוקת יסודית בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל המקיפה שלוש סוגיות שונות - סוטה, היטמאות כהן לקרוביו ושיעבוד עבד כנעני. בעוד ר"ע רואה את הפרשיות הללו כמצוות לכל דבר שקיומן בגדר חובה, רבי ישמעאל תופס אותן כרשות וכפרוצדורות אפשריות הנתונות לבחירת האדם. בהמשך הדברים נדון בקטע גניזה מהמכילתא לדברים המיוחסת לבית מדרשו של רבי ישמעאל, המציין את קיומה של המחלוקת

34 דרשת הפסוק של ר"ע - "ורחמך" לכאורה מוכיחה שלכתחילה כן היו צריכים הקטנים למות. נראה שגם ר"ע מסכים לכך שמפשוט הפסוקים כך משמע, אך הוא סבור שאין זה מתקבל על הדעת שקטנים שאינם בני דעת יענשו, שהרי בתורה קיימת גישה עקרונית שמפרידה בין ילדים להוריהם ("וּבְנֵי לֹא יוֹמְתוּ עַל אֲבוֹתָם") מהסיבות שמנינו. על כן מתבקש שייתור הפסוק בא להוציא דווקא את הקטנים שאינם יכולים להיחשב כחלק מהקולקטיב, ומלכתחילה הציווי אינו כולל אותם.

הנ"ל גם בדין עיר הנדחת - ר"ע רואה את מיצוי דינה כחובה מוחלטת ואילו רבי ישמעאל סבר שהוא רשות בלבד.

נראה שבמחלוקת זו הולך ר"ע בעקבות ר"א רבו. בגמרא (קידושין כא, א) אנו מוצאים מחלוקת בין ר"א לרבי יהושע³⁵ לגבי הציווי על גאולת ממכר אחיו (מכירת שדה אחוזה משפחתי מתוך דוחק כלכלי וגאולתו), כשר"א מחזיק בעמדה שזוהי חובה הלכתית בעוד רבי יהושע סבור שהדין הינו בגדר רשות בלבד. יתירה מכך - מבין שלוש המחלוקות בין ר"ע לרבי ישמעאל הנידונות בבבלי אנו מוצאים את התייחסותו של ר"א לשתיים מתוכן - לסוטה ולשיעבוד עבד כנעני, ואת שתייהן הוא רואה כחובה כשיטת ר"ע. בספרי (נשא, ז) אף מובא ר"א כמי שחולק על רבי ישמעאל לעניין קינוי סוטה - "ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו: רשות, דברי ר' ישמעאל, ר' אליעזר אומר חובה".

התייחסותו של ר"א לנושא שחרור עבד כנעני הינה יוצאת דופן כיוון שדין זה מביא לידי ביטוי מיטבי את המתח שבין דרך קריאת הפסוקים עליה אמון ר"א שאין להוציא את הפסוקים מידי פשוטם³⁶ ושרואה בהבאתם של דינים עניין נורמטיבי ולא פרוצדוראלי (חובה ולא רשות), ובין הקונפליקט המוסרי המתעורר לנוכח החיוב לשעבודו הנצחי של העבד הכנעני.³⁷ ר"א מוצא פתח מילוט לבעיה זו ומצביע על האופן באמצעותו יתאפשר לשחרר את העבד הכנעני חרף החיוב הקיים (גיטין לח, ב):

גופא, אמר רב יהודה אמר שמואל: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר: לעולם בהם תעבודו. מיתבי: מעשה בר' אליעזר שנכנס בבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה! מצוה שאני. ת"ר: לעולם בהם תעבודו - רשות, דברי רבי ישמעאל, ר"ע אומר: חובה. ודילמא ר"א סבר לה כמאן דאמר רשות! לא סלקא דעתך, דתניא בהדיא, רבי אליעזר אומר: חובה.

הגמרא מספרת על ר"א שנזקק לאדם עשירי למניין ולצורך כך שחרר את עבדו הכנעני. אמנם אין הגמרא רואה בסיפור זה פתרון של בעיה ערכית כי אם טכנית, אך אפשר שמאחורי מעשה

35 רבי יהושע הוא גם המקבילה לרבי ישמעאל בסוגיית קינוי סוטה. בירושלמי סוטה א, א הוא מובא כמי שחלוק על רבי אליעזר לעניין זה אם הוא רשות או חובה.

36 קריאת התורה כפשטה מאפיינת את שיטת בית שמאי, למול גישתם הדרשנית של בית הלל. כפי שכתבנו לעיל ר"א מזוהה עם שיטת בית שמאי, וניתן לראות באופן שיטתי את נטייתו לפשט הכתובים (ועיין בספרו של י"ד גילת - "משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה"). דוגמא לכך ניתן למצוא בקריאתו את הפסוק עין תחת עין כמצווה ממשית (בבא קמא פד, א).

37 בין מצדו של העבד ובין מצדו של אדונו החפץ לשחררו.

זה מסתתר פתרון יצירתי לקריאה הנוקשה של ר"א את הפסוקים. בשביל לאזן את המתודה המחמירה בה הוא דורש את התורה, נזקק ר"א לפתרונות צדדיים על מנת לגבש את ההלכה באופן סופי. כך, האיסור המוחלט על שחרור עבד כנעני מאוזן באמצעות האפשרות לשחרר אותו לצורך מצווה. יצוין, שהפרשנים לגמרא³⁸ התקשו בסברתו של ר"א הנשענת על כך שמצוות עשה מדאורייתא נדחית עבור קיום מצווה מדרבנן. התירושים קיימים, אם כי דחוקים ותקצר היריעה מלפרטם. הפתרון בו משתמש ר"א אינו פשוט כלל מבחינה הלכתית³⁹ ועל כן יתכן לטעון שהמניע למעשהו אכן היה הרצון לאפשר את שחרור העבד, והשלמת המניין הייתה האמצעי לכך ולא המטרה.

נראה שהתייחסותו של ר"א לדין עיר הנדחת דומה במידת מה למהלך שנעשה בשחרור עבד כנעני. ניתן להניח שכמו בשאר הסוגיות החלוקות, גם בעיר הנדחת נעמד ר"א לצידו של ר"ע וסובר שעיר הנדחת הינה בגדר חובה ולא רשות. בגלל אופן קריאה זה, ובצירוף העובדה שפשט הפסוקים הוא שקטני עיר הנדחת נהרגים, נכנסו ר"ע ור"א לקונפליקט פרשני. קריאתם הנוקשה של הפסוקים הובילה אותם לכדי יצירת דין בלתי מוסרי בעליל לא רק בעיני אדם כי אם גם בעיני שמיים - "וּבְנֵים לֹא יוֹמְתוּ עַל אֲבוֹתָ" (דברים כד, טז), והם נחלקו כיצד לפתור מתח זה. רבי עקיבא, מרכז את הדילמה המוסרית שבדין באמצעות דרשה הפותרת את קטני העיר, ואילו ר"א משאיר את חיוב הרג הקטנים בתקפו, ונראה שבדומה לעבד כנעני הוא מוצא דרך להשעות את חיוב הדין באמצעות מצווה שונה (סנהדרין קיג, א):

כתבי הקדש יגנזו. מתניתין דלא כרבי אליעזר. דתניא רבי אליעזר אומר: כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת - אינה נעשית עיר הנדחת, שנאמר ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל, והיכא דאיכא מזוזה - לא אפשר, דכתיב לא תעשון כן לה' - להיכם.

38 מאירי, רמב"ן, רשב"א ועוד.

39 אין בכוונתי לומר שר"א מכפיף את ההלכה והפסוקים לרצונו עקב הקושי המוסרי - הוא אכן סבור שהתורה התירה שחרור עבד כנעני לשם מצווה, ואסרה רק שחרור עבד סתם. הבנתו של ר"א היא שהתורה פועלת בשם ערכי המוסר (במיוחד אלו שעליהם היא הצהירה - "וּבְנֵים לֹא יוֹמְתוּ עַל אֲבוֹתָ"), ועל כן בחשיפתה של דרך מילוט' מפשט הכתוב אין משום עקיפת רצון התורה אלא דווקא מימוש של הרצון ה-לוהי. המוסריות גם מהווה מרכיב של הפשט היוצא מהתורה. הכלים הנדרשים לשם כך הם דרשניים או הלכתיים כפי שאלו נמסרו בידי חכמים. בנוגע לקושיה גופא בדבר היחס שבין מצווה מדרבנן ומדאורייתא נראה לפענ"ד שהיחס הא-סימטרי אינו מוכרח במקרה זה - יתכן ור"א סבור שהתורה התירה באופן עקרוני שחרור של עבד לצורך מעשה מצווה - בין אם מדאורייתא ובין אם מדרבנן - האיסור הוא מתמיד אך מושעה במצב של קיום מצווה. כפי שנראה לקמן יש דמיון גם למהלך שנעשה בעיר הנדחת - חובת הענישה קיימת אך מושעת כל עוד יש מזוזה באחת מדלתות העיר (המזוזה מקבילה למניין כמצווה שמשעה את החיוב).

אותה קריאה נוקשה שחייבה את ר"א לתפוס את עיר הנדחת כחובה ולכלול את הקטנים בתוכה היא זו שמאפשרת לו גם לצמצם את אפשרויות מיצוי הדין ולהשאירו למקרים ייחודיים בהם לא נותר "צדיק אחד בסדום" שבפתח ביתו ניצבת מזוזה.⁴⁰ הגמרא מנגידה את שיטת ר"א המחזיק בקריאה קשיחה של הטקסט לר"ש (ששיטתו תידון לקמן) הדורש את טעם הכתוב ומגמיש את המשתמע ממנו ("כתבי הקודש יגזו"). ר"א משתמש דווקא במזוזה כאמצעי לנטרול הדין ולא בפסוק "וּבְנֵים לֹא יוֹמְתוּ עַל אֲבוֹת" (דברים כד, טז) (כפי שעשה אבא חנן)⁴¹ - כיוון שהאחרון סותר במפורש את הכתוב בעיר הנדחת לשיטתו. במצב כזה, או שנותיר את הרג הקטנים על כנו (ונפרש את איסור הריגת בנים על אבות ככזה שאינו כוללת את עיר הנדחת), או שנטען שעיר הנדחת לא הייתה ולא עתידה להיות. השימוש במזוזה, מאפשר לר"א להשאיר את הדין במישור הריאלי מחד,⁴² ולצמצם אותו עד לכדי היותו כמעט בלתי מציאותי מאידך.⁴³

השוואה לסוגיית "בעינין קרא כדכתיב"

מעניין להשוות בין דעות ר"א ור"ש בסוגיה זו לדיון אחר העוסק ביחס לדין שלא ניתן למימוש במציאות כיוון שמושא הדין איננו עונה לקריטריונים המופיעים בתורה (-האם "בעינין קרא כדכתיב"). לאחר השתלשלות דברים, חותמת הגמרא (סנהדרין מה, ב) את הדיון בסוגיה בהלכות טהרת מצורע. כחלק מתהליך טהרתו, מגיע המצורע ביום השמיני לאחר שבעת ימי הסגר לבית המקדש על מנת להקריב קרבן אשם. התורה דורשת להזות מדם הקרבן על מספר איברים ביניהם בוהן רגלו, בוהן ידו ואזנו הימניים. הגמרא מצטטת את המשנה בנגעים (יד, ט) שעוסקת במקרה בו אחד מן האיברים הללו חסר:

40 מדוע בוחר ר"א לעצב מחדש דווקא את דין עיר הנדחת במקום לדרוש ש"לא תַעֲשֶׂן כֵּן לְה' - לְהִיכֶם" - איננו כולל את עיר הנדחת? - יתכן להסביר שיותר קל לנסח מחדש דין פרטי מאשר להחריג מקרה פרטי מדין כללי, אולם לא מן הנמנע שהעיקרון המוסרי הוא שהנחה את ר"א לצמצם את תחולת הדין עד לכדי אפשרות של ביטולו הגמור.

41 בספרי (דברים צד) מופיעה דעתו של אבא חנן שהובאה גם בהערה 26 לפיה הפסוק "וּבְנֵים לֹא יוֹמְתוּ עַל אֲבוֹת" מוסב על קטני עיר הנדחת ומוכיח כדעת ר"ע שהם אינם נהרגים. ר"א לא מוכן לשנות את ההבנה הפשוטה של הפרשיה מתוקף פסוק ערכי החיצוני לפרשה.

42 בניגוד לעמדה שעיר הנדחת לא הייתה ולא עתידה להיות. ביחס לגמרא בסנהדרין (עא, א) המקשרת בין ר"א ובין הדעה שעיר הנדחת לא הייתה ולא עתידה להיות ראה הערה 78.

43 יתכן וישנו גם היבט רעיוני במזוזה כיוון שהיא מבטאת פתח לתיקון ולתקווה - הרוע אינו כה מוחלט שיש לבערו. אך יש לתהות מדוע מזוזה היא קריטריון ולא עצם קיומם של צדיקים בעיר שלא עבדו ע"ז (על פי המשנה גם במקרה בו ישנם צדיקים שלא עבדו ע"ז - העיר מתחייבת), לכן מסתבר יותר שר"א מציע שלילה טכנית ולא מהותית.

44 כמו כן, בדומה להיתר שחורר עבד כנעני שעורר קושי הלכתי מצד העדפת מצווה דרבנן על פני מצווה דאורייתא, גם דרשה זו של ר"א מעוררת קושי מבחינת סדר קדימויות הלכתי - רבי עקיבא איגר (בחינושו על סנהדרין קיג, א) מקשה כיצד מצוות עשה נדחית מפני מצוות לא תעשה, והלא כלל נקוט הוא בדיניו שמצוות עשה דוחה לא תעשה! ונשאר ב"צריך עיון". וראה הערה 39.

אין לו בהן יד בהן רגל און ימנית אין לו טהרה עולמית רבי אליעזר אומר נותן הוא על מקומן ר"ש אומר אם נתן על של שמאל יצא.

הגמרא מחלקת בין דעותיהם של ר"א ור"ש, לת"ק - בעוד האחרון סבור ש"בעינין קרא כדכתיב" ואם לא - אין לו קיום, שני הראשונים אינם דורשים מימוש מוחלט של הדין. אולם למעשה נראה שקריאתו של ר"א קיצונית אף יותר מזו של ת"ק - הוא מעוניין במימוש של הדין גם אם מושא הדין איננו תואם בדיוק לצו התורה. על אף שלא ניתן לקיים את צו התורה ככתבו, מקדש ר"א את הדין ואת המעשה, וזאת בניגוד לעיר הנדחת שם הוא בוחר לצמצם את תחולת הדין לנוכח קושי ביישום הפסוק. ההבדל בין עיר הנדחת לטהרת מצורע נעוץ במקור המגביל את מימוש הדין. בטהרת מצורע הפגם במימוש הוא במציאות, בעוד שבעיר הנדחת הקושי ביישום הדין טמון בתורה מיניה וביה. כלומר, אליבא דר' אליעזר התורה בצוותה - "לא תַעֲשֶׂוּן כֵּן לֵה' - לְהִיָּכֶם" (דברים יב, ד) מנסחת מחדש את הציווי "וְשִׁרְפֹתָ בְּאֵשׁ אֶת הָעִיר" (דברים יג, יז) ולמעשה מנטרלת אותו.

ר' ישמעאל ובית מדרשו - "הכה תכה - רשות"

עיר הנדחת רשות או חובה - מחלוקת המכילתא לדברים

נקודת המוצא לעיסוק בתפיסתו של ר' ישמעאל⁴⁵ ובית מדרשו את עיר הנדחת מצויה בקטע מן הגניזה הקהירית שהינו חלק ממכילתא דברים. קטע זה מהווה עדות ברורה (אם כי יחידאית) למחלוקת בדבר רמת החיוב בדין עיר הנדחת:

י הכה תכה - רשות. אתה אומר רשות או אינו אלא חובה, תלמוד לומר הכה [תכה את יושבי העיר];⁴⁶ יא ר' עקיבא אומר החרם אותה - חובה לא רשות⁴⁷

ראיות רבות מצביעות על כך שהדעה הראשונה היא דעת רבי ישמעאל. ראשית, רבי ישמעאל הוא בר הפלוגתא הקבוע של ר"ע בענייני רשות וחובה כפי שראינו לעיל (סוטה ג, א). שנית, הציטוט שייך למדרש הלכה שיצא מבית מדרשו, כך שסביר להניח שמרבית הדרשות מוסכמות

45 תנא בן הדור השלישי

46 ע"פ השלמת מנחם כהנא.

47 קטע גניזה (T-S 16.88). פורסם בידי מנחם כהנא בספרו קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה (עמ' 352)

עליו או למצער נובעות משיטתו. בראיה שלישית - ממימרא נוספת המשלימה את גישתו, נדון לקמן.

מובן למדי שהפתח לדרשה הוא הכפילות המיותרת של הציווי ("הִנֵּה תִּפְּהוּ"). עם זאת, הדרשה זוקקת ביאור, שכן כלל לא ברור מהי ההוכחה מכפל הציווי לכך שדין עיר הנדחת אכן מוגדר כרשות. כמו כן, לא מובן מה נשתנה בין תחילתה של הדרשה לסופה שממנו יש להכריע את הספק - בדרך כלל לאחר המושג 'תלמוד לומר' משתמש הדרשן במילים אחרות מאשר הדרשה המקורית בשביל להוכיח את שטען מקודם לכן, ואילו כאן לומד רבי ישמעאל בצורה מעגלית. יתרה מזו, בספרי (מבית מדרשו של ר"ע) אנו מוצאים דרשה הפוכה מאותם המילים בדיוק⁴⁸ - "הכה תכה - חובה ולא רשות". בנוסף, ממדרשי הלכה רבים אחרים אנחנו יודעים על הבדל שיטתי ביחס למילים הכפולות בתורה. בעוד שר"ע סבר שיש לדרוש את המילה השניה, רבי ישמעאל רואה בכפל הלשון דיבור בלשון אדם⁴⁹ גרידא, ואם כן לא ברור מדוע כאן הוא חרג ממנהגו ודרש את כפילות המילים.

בהתכתבות שקיימתי עם פרופ' מנחם כהנא עלו מספר נקודות שעשויות לתת מענה (גם אם חלקי) לשאלות אלו. את פשר הדרשה, משמעה והכפילות החוזרת בראשה ובסופה הציע כהנא לפתור באמצעות תופעה המוכרת ממדרשי הלכה אחרים מהם נשתמרו עדי נוסח שונים שהצביעו על תוספות שהוכנסו בידי מעתיקי הכתב. להצעתו, במקור הופיעה הדרשה בצורה הבאה - "הכה - רשות, אתה אומר רשות או אינו אלא חובה, תלמוד לומר תכה..." הווי אומר כפל הלשון - "תכה" משמש כהוראה מבררת המעידה ככל הנראה שעל המצווה להתקיים לעתיד או לחלופין שהיא נתונה לבחירתך - "אתה תכה" ועל כן היא נשארת בגדר רשות.

בעניין כפל הלשון שאינו מאפיין את בית מדרשו של ר' ישמעאל יש לציין שאין בפנינו דרשה רגילה של ריבוי מכפילות⁵⁰, אלא הכרעת דין באמצעות כפל הלשון. כהנא הצביע על מספר דרשות מבית מדרשו של רבי ישמעאל (אולם לא מרבי ישמעאל עצמו) שעשו שימוש בדרשת

48 במכילתא דברים אותה ציטטנו לעיל דרשת ר"ע נסמכת על המילים - "הִתְּרַם אִתָּהּ".
49 ראה למשל בבבא מציעא לא, ב דרשה החופפת לאותן מילים - "הכה תכה אין לי אלא בהכאה הכתובה בהן, מנין שאם אי אתה יכול להמיתן בהכאה הכתובה בהן, שאתה רשאי להכותן בכל הכאה שאתה יכול - תלמוד לומר הכה תכה". כמו כן למקור נוסף עם אזכורי שמות החולקים ראה בספרי במדבר קיב.
50 דוגמא מובהקת לדרשה מעין זו אנו מוצאים בספרי על מילים אלו בדיוק - "הכה תכה, מנין לא יכולת להמיתו במיתה האמורה בו המיתו באחת מכל מיתות האמורות בין קלות בין חמורות תלמוד לומר הכה תכה" (ספרי ראה צד). דרשה זו בוחרת לרבות על גבי הבסיס הפשטי, בניגוד לדרשה דגן שבחרת בין שתי אפשרויות - רשות או חובה.

כפל מסוג זה.⁵¹ נראה שפרט זה גרם לכהנא להסתייגות מזיהוי הדרשה עם רבי ישמעאל המחזיק בדגל - "דברה תורה כלשון בני אדם", ולהעדפת ייחוסה לתנא אנונימי אחר מבית מדרשו שעשה שימוש בדרשות מעין אלו. עם זאת אין לשכוח שלאור המופיע במכילתא דברים משמו של ר' עקיבא, נראה שכבר בזמנו הייתה דעה חולקת שסברה שדין עיר הנדחת רשות הוא והדבר הצריך את התייחסותו השיטתית לעניין. אין זיהוי מתאים יותר מרבי ישמעאל לאותה דעה חולקת.⁵² יש להוסיף, שגם אם בעל המימרא הנ"ל אינו רי"ש, ניתן לחלק בין הדין עצמו למקור ממנו הוא נלמד שאכן עשוי להיות תוספת מאוחרת להסבר שיטתו של רי"ש.

ביסוד שיטתו של רבי ישמעאל

בהנחה שדעתו של רי"ש נסמכת על סברה ולא על דרשת הפסוק גרידא,⁵³ נראה שאין במקורות המצויים בידינו דבר היכול לשפוך אור על הרקע לעמדתו זו, אולם נראה שעל בסיס היגדים שונים של ר' ישמעאל או של חכמים אחרים מבית מדרשו ניתן להעריך שתפיסתו את עיר

51 ראה לדוגמה דרשת 'אמור יאמר' במכילתא דר"י (הורוויץ-רבין) עמ' 252, 'ענה תענה', שם עמ' 313, 'אבד תאבדון' - קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה עמ' 347 ועוד.

52 מעתה ואילך נצא מתוך נקודת הנחה זו.

53 לאחר שהגמרא בסוטה שוטחת בפנינו את שלוש הסוגיות בהן נחלקו רי"ש ור"ע היא ממשכה ומבררת האם לפנינו מחלוקת עקרונית בעלת השלכות לתורה כולה. תשובת הגמרא היא שרי"ש ור"ע נחלקו דווקא בפרשיות אלו בגלל מחלוקת שולית יותר בדרך דרשת הכתוב ("כל פרשה שנאמרה ונישנית, לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה", וממילא אין לדרוש בה ריבוי או מיעוט אליבא דרבי ישמעאל). אולם ניתן להבחין שהלימודים המיוחסים לתנאים השונים בשלוש הסוגיות דחוקים למדי ונראה שהם נדרשו בדיעבד על מנת ליצור מכנה דרשני משותף בין שלוש הסוגיות ולתת פשר לייחודן. ואכן, כשהירושלמי (סוטה א, א) עוסק ברקע למחלוקת בעניין קינוי סוטה (אם רשות או חובה) הוא מציב אותו במישור הסברתי ולא הדרשני:

"הקינוי רבי יהושע אמר בשם רבי ליעזר חובה. רבי יושוע אמר רשות. אמר רבי לעזר בן רבי יוסי קומי רבי יסא אתייהא דרבי ליעזר כבית שמאי ודרבי יהושע כבית הלל. דרבי ליעזר כבית שמאי דבית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה ערוה. מצא בה דברים כאורין לגרשה אינו יכול שלא מצא בה ערוה. לקיימה אינו יכול שמצא בה דברים כאורין. לפום כן הוא אומר חובה... ודרבי יהושע כבית הלל דבית הלל אמרי אפי' הקדיחה תבשילו. לפום כן הוא אומר רשות. רצה לקנאות יקנא. רצה לגרש יגרש."

הירושלמי מציע כי רבי אליעזר רואה בקינוי הסוטה חובה, כיוון שאלבא דבית שמאי יש לגרש אישה רק על "דבר ערוה" מובהק, בעוד שעל חשד לניאוף (דברים כאורין) בלבד לא ניתן. ממילא, עבורם מהווה דין סוטה מסלול חובה חלופי לגירושין, שתפקידו לוודא שהבעל לא יחיה עם אשתו בשעה שהוא אינו בוטח בנאמנותה. לעומת זאת, ר' יהושע תופס את הקינוי כרשות משום שבעקבות בית הלל דעתו היא שניתן לגרש את האישה על נקלה, "אפילו הקדיחה תבשילו", ועל כן, בניגוד לר"א, קינוי הסוטה אינו בא למלא לקונה הלכתית, אלא לאפשר לבעל מסלול מקביל לגירושין שלא יחייב אותו בנתינת גט.

התוספות רא"ש (סוטה ג, א) שהרגיש את הדחק בהסבר הבבלי את מחלוקת רבי ישמעאל ור"ע הלך אף הוא בעקבות הירושלמי:

"מאי טעמא דר' ישמעאל. דשני ליה האי עשה מכל עשה שבתורה, ומשני דסבר כי האי תנא הילכך מצי למדרשיה לקרא בלשון רשות, ומשום דמסתבר ליה למימר רשות דסבר כב"ה כדפרישית לעיל הילכך דחיק נמי למימר דוקנא את אשתו לכדתנא דבי ר' ישמעאל, וכן באידך נמי דריש קראי לפי סברתו."

הנדחת כפרט, ואת איסור עבודה זרה בכלל, הינה מעשית-פרגמטית ביסודה כפי שיודגם להלן, וגישה זו היא שהובילה אותו לפסוק שעיר הנדחת הינה בגדר רשות בלבד.⁵⁴

שיטתו של רבי ישמעאל הרואה את דין עיר הנדחת כדין רשות, מעוררת את שאלת היחס בין המישור הפרטי לציבורי שבאיסור עבודה זרה. בפשטות, נראה שאין בידי דין לפטור עובד ע"ז ביחיד ממיתה בשעה שהתנאים הדרושים להענשתו מתקיימים. אם כן, יש לשאול מהי הסברה שהקשר הציבורי בו מתרחש חטא עיר הנדחת ישפיע על רמת החיוב לעניין מיצוי הדין. שאלה נוספת שצריכה להישאל היא שאם הבחירה לצאת למלחמה באנשי העיר נתונה בידינו הרי שגם האחריות המוסרית להשלכות המעשה מוטלת על כתפיים אנושיות (גם אם הפרוצדורה אושרה בתורה כתקנית). אם כך, מה הופך מלחמה זו מאקראית לצודקת ומהו הגורם המכריע את העיתוי הנכון לה?

אם נשוב עתה לשתי תפיסות היסוד בהבנת תכלית עיר הנדחת במקרא נחויב להסיק שרבי ישמעאל ובית מדרשו תופסים את עיר הנדחת כמצווה מניעתית, שכן רק לפי תפיסה זו ניתן לטעון שהענשת עיר הנדחת נתונה לשיקול דעתו של האדם. אילו השבת חרון אף ה' ונקמתו היו עומדים ביסוד הדין, ההחלטה אם לצאת למלחמה באנשי עיר הנדחת כלל לא הייתה נתונה בידי ב"ד אלא בידי הקב"ה, ואנו היינו נותרים כשלוחים פסיביים למילוי רצונו.⁵⁵

54 אפשרות נוספת להסבר עמדתו של ר"ש בדין עיר הנדחת הוא שהקו המנחה את תפיסתו הוא מוסרי, או ליתר דיוק העניין המוסרי מהווה את הגורם לסטייתו של רבי ישמעאל מפשט הכתוב ולקריאת המצווה כרשות. בכך מצטרפת מחלוקת זו בין ר"ע לר"ש לשאר המחלוקות שראינו לעיל הנוגעות בקונפליקטים מוסריים. לפי סברה זו עלינו למצוא את הפרובלמאטיות המוסרית בדין שהובילה את ר"ש לסטייה מפשט הכתובים ולדרישתם כרשות. אולם דומה שדווקא הבעיה מוסרית החמורה ביותר בעיר הנדחת אינה רלוונטית לפחות אליבא דהמכילתא דברים המציינת ש"מקיימין את הטפלים (הילדים)". לזאת מצטרפת אמירתו של ר' ישמעאל לעניין ע"ז ש"עוונה בה" ולכן לא יומתו שלשים ורבעים על חטא אבותיהם (ספרי במדבר, שלח קיב). גם אם נטען שר' ישמעאל סבור בפשט התורה שהקטנים נהרגים ולכן הוא הופך את הדין לרשות ודברי המכילתא לגבי קטנים לקוחים מדברי תנא אחר, יקשה מדוע להעמיד את דין עיר הנדחת כרשות ולהוציא את הפסוקים מידי פשוטם (שלא כדרכו של ר"ש) בשעה שניתן לדרוש כר"ע את הפסוקים ולפטור את קטני העיר. מלבד הבעיה המוסרית שבהרג הקטנים, לא מצינו בדברי חז"ל דילמה מוסרית נוספת הכרוכה בדין זה, כיוון שקריאתם את הפסוקים הייתה בהתאם לעיקרון ש"איש בְּקָטָאוּ יוֹמְתוּ" וצדיקי העיר או נשות החוטאים שלא חברו לבעליהן אינם מומתים.

55 לכאורה ניתן להביא ראיה כנגד טענתנו מדין "קנאין פוגעין בו" (משנה סנהדרין ט, ו וגמרא סנהדרין פא, ב - פב, ב), שם על אף שנעשה מעשה חמור כנגד המקום התגובה כלפי אותו מעשה אינה אלא בגדר רשות (למרות שתכלית הענישה היא בפשטות השבת חרון אף ה' - כמעשה פנחס וזמרי). אכמ"ל, אך יש להציע מספר חילוקים בין עיר הנדחת לדין קנאין פוגעין בו: מצווה מהתורה למול דין המתיהס למספר לקונות הלכתיות, עונש קבוע ועומד למול ענישה זמנית וחד פעמית (הקנאים רשאים לפגוע רק בשעת מעשה (גמרא סנהדרין שם)), החלטה המתקבלת בידי סנהדרין ומחייבת את כלל ישראל (שהינם שלוחי ב"ד ואם הרגום אנשי עיר הנדחת לכאורה מתחייבים) למול "הבא לימלך - אין מורין לו", וממילא אילו היה הורג זמרי את פנחס - היה פטור (שם, שם), הרג יחיד למול הרג רבים ועוד. כל אלו מעידים שלפנינו שני דינים השונים מהותית זה מזה - בעלי דרגת חומרה שונה, וטעם שניתן בוה לא יכול להינתן בוה.

אם נכונים דברינו, יוצא שרבי ישמעאל סובר שיש לבחון כל מקרה לגופו מתוך שיקולים פרקטיים. מכיוון שהריסת עיר הנדחת היא מסיבות מניעתיות בלבד, עלינו לבחון את השפעת העיר על סביבותיה, מרכזיותה, מספר האנשים, נחיצות ההרתעה בקרב העם ועוד שיקולים שונים, ולאחר מכן להחליט האם לממש את הדין או לא. ההחלטה אם לצאת לפעולה כנגד אנשי עיר הנדחת נושאת אופי פרגמטי לפי רבי ישמעאל, וממילא מתבקש שלא תהיה חובה להוציא אותה לפועל.

מבט רוחבי ליחסו של רבי ישמעאל לעבודה זרה

ניתן להציע שגם השמדת אתרי הפולחן של גויי הארץ הינה בעלת אופי פרגמטי לדעת רבי ישמעאל. בספר דברים מצווה התורה את בני ישראל על השמדת כל אתרי הפולחן של יושבי הארץ - "אֲבָד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְקָמוֹת אֲשֶׁר עִבְדוּ שֵׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יְרִשִׁים אֹתָם אֶת אֲלֹהֵיהֶם עַל הַהָרִים הַרְמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן" (דברים יב, ב). במכילתא דברים (מבית מדרשו של ר"ש) נדרש הפסוק באופן הבא - "אבד תאבדון - הגוים שאתה יורש את ארצם את רש"י (=רשאי) לאבד את אלהיהן".⁵⁶ דרשה זו והדרשה שראינו לעיל בעניין עיר הנדחת מופיעות פרק אחר פרק, עוסקות ביחס הלאומי למרכזי עבודה זרה ומדגישות שעקירתם נתונה לבחירתו של האדם. אמנם, בדרשה האחרונה עניין הרשות מוזכר אגב אורחא ללא הקשר פולמוסי עם תפיסות אחרות,⁵⁷ ועדיין נראה שמאחורי שתי הדרשות ניצב עיקרון אחד - כיוון שמדובר באירועים בעלי השלכות אסטרטגיות ומדיניות יש לבחון את נחיצותם ביחס למצב הנתון בו מצוי העם.

ראיתו זו של ר' ישמעאל את חטא עבודה זרה משפיעה גם על יחסו למעשה עבודה זרה מתוך כפייה. הגמרא (סנהדרין עד, א) מספרת על החלטה שנתקבלה בידי חכמים בבית נְתָזָה לפיה אדם מצווה להיהרג ולא לעבור על שלוש עבירות בלבד - עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. כעמדה חולקת, מביאה הגמרא את שיטתו של רבי ישמעאל שאין לאדם למסור את נפשו במקרה של אונס לע"ז - "מנין שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודת כוכבים ואל תהרג מנין שיעבוד ואל יהרג תלמוד לומר וחי בהם ולא שימות בהם יכול אפילו בפרהסיא תלמוד לומר ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי". נראה שבניגוד לגילוי עריות ושפיכות דמים הגורמים לפגיעה בלתי הפיכה באחר, רואה ר"ש בע"ז חטא הנתון בתוך הקשר מסוים. כיוון שפעולת העבודה זרה נבחנת בקטגוריות אנושיות, גם היחס לעבודה זרה מאונס משתנה. כל עוד האדם

⁵⁶ "קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה" עמ' 348. תורתו נתונה לפרופ' כהנא על הפניה זו. ⁵⁷ בספרי לא נמצא זכר לעימות עם דעה זו, בניגוד לדרשת עיר הנדחת.

העובד וסביבתו (=פרהסיא) אינם מושפעים מהמעשה עצמו אין ערך להשוואתו עם חטא הנעשה מרצון ובחפץ לב.⁵⁸

היחס הפרגמטי לחטא הע"ז עשוי להסביר גם כן את ההבדל בין דין הציבור ובין דין היחיד - בעוד שהעונש הציבורי נתונה מטבעה לסבך של הקשרים ומורכבויות אליהם יש להידרש במסגרת חשיבה אנושית, היחס לעובד ע"ז פרטי הינו חד משמעי ומחייב כיוון שמשפטו נושא לרוב אופי אחד ופשוט (למעט מקרים חריגים של אונס, מסית ונביא שקר אליהם מתייחסת התורה שבכתב או שבעל פה בנפרד).

דין עשיית רחוב

במקורות אנו מוצאים התבטאות אחת נוספת של ר' ישמעאל בעניין עיר הנדחת:⁵⁹

ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחבה וכו'. תנו רבנן: אין לה רחוב - אינה נעשית עיר הנדחת, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: אין לה רחוב - עושין לה רחוב, במאי קמיפלגי? מר סבר: רחובה - מעיקרא משמע, ומר סבר: רחובה - השתא נמי משמע.⁶⁰

נראה שגם מחלוקת זו עומדת בסימן צמצום למול הרחבה, וכן היא מחזקת את היסוד המניעתי בדברי רבי ישמעאל. נראה שמאחורי הסבר הגמרא למחלוקת המדגיש את צורת הקריאה של הפסוק, עומד שוב הרצון של ר' ישמעאל לצמצם את היקף המקרים בהם יוחל דין עיר הנדחת. אולם מלבד זאת, ניתן לראות בדין זה עניין מהותי על בסיס היסוד המניעתי שהעלנו - הרחוב מהווה עדות למרכזיותה של העיר, וממילא העדרו מצביע על פוטנציאל ההשפעה הנמוך שיש לעיר על האזורים הסמוכים לה ועל כן מוטב שלא להשמידה.

58 יתכן ותפיסה זו גם עומדת ברקע המדרש הבא - "ר' ישמעאל אומר עונה בה למה נאמר לפי שהוא אומר פוקד עון אבות על בנים (שמות כ, ה) יכול אף ע"ז תהא נפקדת על בנים על שלשים ועל רבעים ת"ל עונה בה. בה עון תלוי ואין נפקדת לא על בנים ולא על שלשים ולא על רבעים." (ספרי שלח קיב). רי"ש שולל ככל הנראה אפשרות קיימת לפיה ע"ז תזכה למעמד מיוחד שיצדיק את מות הבנים עקב חטאי אבותיהם. חילוק מעין זה מתאפשר אם אכן תופסים את עוון ע"ז כפגיעה ב-לוהים ואת הנקמה כנקמת ה'.

59 התבטאות זו הינה בגדר חיווק נוסף לזיהויו של רי"ש כתנא החולק על ר"ע במכילתא דבריים.
60 תלמוד בבלי סנהדרין קיב. וראה דיון מקביל בסנהדרין מה. בו מובאת אפשרות לתלות את המחלוקת בשאלת "בעינן קרא כדכתיב", הסבר יסוד המחלוקת כאן נועד לדחות את האפשרות הנ"ל.

רבי עקיבא ורבי שמעון - "מעלין עולה כליל לפני"

(1) רבי עקיבא

עמדתו של ר' עקיבא⁶¹ הוצגה במהלך הפרק הקודם כמנוגדת לדעות השונות האוחזות במגמה המצמצמת. אכן, דומה שר' עקיבא עומד בראשה של המגמה הנגדית, הרואה בעיר הנדחת מציאות שהינה חמורה דיה כדי להצדיק את עונשה. דעתו זו של ר' עקיבא ניכרת גם בספרי - מדרש הלכה מבית מדרשו של ר"ע⁶², וביתר שאת אצל רבי שמעון תלמידו (כפי שיודגם להלן).

את הצגת עמדתו של ר"ע נראה שיש להתחיל דווקא במחלוקת בינו ובין ר"א ביחס לקטני עיר הנדחת שהובאה לעיל. ר"ע, שלא כר"א וכפשוט הפוסקים, פוטר ממיתה את קטני עיר הנדחת, וממעט אותם מכלל "ישבי העיר". כפי שהראנו, גישה זו תואמת את השקפתו הרוחבית של ר"ע הרואה בקטן ישות אוטונומית ועצמאית גם אם בוסרית, שאינה נכרכת אחר הקולקטיב הציבורי או המסגרת המשפחתית. נתון מקדים זה, מאפשר לר"ע לראות בעיר הנדחת מצווה מוסרית המתקבלת על הדעת. למעשה, בהנחה שגם אנשי עיר הנדחת נהרגים בעדים ובהתראה⁶³, ההבדל היחיד שעשוי להתגלות בין הריגתם והריגת קבוצת עובדי ע"ז ביחיד הוא בצורת ההמתה - סייף במקום סקילה, ובעוד מספר דינים צדדיים הנוגעים לרכוש ולעיר עצמה.

כיוון שאנו חסרים מקורות נוספים הנושאים את שמו של ר"ע ויעידו על תפיסתו הרעיונית את הדין, יקשה עלינו להבין האם הוא רואה בעיר הנדחת מצווה ככל המצוות או שמא הוא מזהה בה מציאות החורגת מגדר הרגיל וזוקקת התייחסות ומעורבות עמוקים יותר. מהמקורות המצויים בידינו ידוע לנו רק שר"ע מופיע פעמיים נוספות כבר פלוגתא של ר"ש בשתי מחלוקות שונות. מחלוקת אחת (בה עסקנו בהרחבה לעיל) עוסקת ביחס העקרוני לדין עצמו - האם ביצועו הוא רשות (ר"ש) או חובה (ר"ע). מחלוקת נוספת מתייחסת לסיטואציה בה לעיר הנדחת אין רחוב, פרט שאינו מתיישב עם ציווי התורה "וְאֵת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רְחֹבָהּ"

61 תנא בן הדור השלישי

62 כך לדוגמא אנו לא מוצאים בספרי אפשרות לכך שעיר הנדחת הינה רשות אלא רק חובה. ניתן לראות זאת גם בדין על הרחוב בו מובאת דעתו של ר"ע בלבד, בלימודים מרחיבים כמו "הכה תכה" ועוד. כמו כן האגדות מהמשנה המדגישות את מעלת עשיית הדין בעיר הנדחת (שיובאו לקמן) מופיעות גם בספרי. אמנם, קיימים מספר לימודים מצמצמים כחלק מצורת קריאתם של חז"ל את הפרשה המקראית הנושאת במקור אופי צבאי כדין הלכתי, אך ניתן לחוש בהסכמה עקרונית לפעולת הענישה וביחס החיובי כלפיה.

63 כפי שכתבנו לעיל ישנם הסבורים (מלבדים ורה"י) שר"ע אינו מצריך התראה בעיר הנדחת, ואם כך הרי שלפנינו חריגה מהותית מההתנהלות ההלכתית המקובלת, אולם לענ"ד אין לדברים די ביסוס במקור עצמו, אם כי יתכן וזוהי אכן הייתה תפיסתו של הרמב"ם בדעת ר"ע - אולם הבנת הרמב"ם עצמו נתונה במחלוקת.

(דברים יג, יז). ר"ע טוען שיש לעשות לעיר רחוב ולקבוץ לתוכו את שלל העיר ורי"ש סבור שבמצב זה אין העיר נעשית עיר הנדחת.

יתכן ומחלוקות אלו דווקא עם ר' ישמעאל אינן מקריות והן מייצגות תפיסה המתנגדת מהותית לעמדתו הפרגמטית של רי"ש כפי שנותחה לעיל. ה"חובה" בכוונת ר"ע אין פרושה רק "לא רשות", אלא היא מסמנת מובן לכתחילאי, וכן בניית הרחוב מבטאת דבקות במטרה ללא מתן תשומת לב להקשר הדברים בהם מתרחשת הסיטואציה (כפי שראינו אצל רי"ש). על אף שאין הנחה זו יוצאת מגדר השערה היא זוכה לביסוס נוסף מכך שזוהי גישתו של רבי שמעון, תלמידו המובהק של ר"ע לדין זה, כפי שנראה כעת.

2) ר' שמעון

ר' שמעון הינו⁶⁴ ללא ספק אחת מן הדמויות המרכזיות בעיצובה ההלכתי והאגדתי של פרשת עיר הנדחת. הוא מופיע מספר רב של פעמים במדרשי ההלכה ובתלמודים השונים, ונראה שנושא זה נתפס בעיניו כמשמעותי. דומה שסיכום תמציתי של יחסו לדין זה מצוי במשנה עצמה (סנהדרין י, 1):

ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל לה' - להיך" - אמר רבי שמעון - אמר הקדוש ברוך הוא אם אתם עושין דין בעיר הנדחת מעלה אני עליכם כאילו אתם מעלין עולה כליל לפני.

רבי שמעון נעזר במילה "כליל" המופיעה בהקשר של שריפת שלל העיר ושאלה מעולם הקרבנות.⁶⁵ הוא מדמה את הענשת עיר הנדחת לקורבן עולה⁶⁶, הן מצד הפגיעה הפיזית בחלק מהעם (הקרבן כמטאפורא), והן מצד הפעולה המוקדשת כל כולה לשמים, ומבטאת התמסרות מוחלטת לעשיית רצונו של הקב"ה. אולם נראה שהזרקור בדרשתו של ר"ש אינו מופנה רק לאדם אלא גם ל-להים. ר"ש מתאר את עשיית הדין בעיר הנדחת כפעולה המעוררת את האינטימיות שבין הקב"ה לכנסת ישראל באופן הדומה להקרבת קרבן שהינו ריה ניחוח לה'.

64 תנא בן הדור הרביעי

65 ויקרא פרק ו - "וְכָל מִנְחַת פֶּהּן כְּלִיל תְּהִיָּה לֹא תֹאכְל". מנחת כהן שווה לעולה בכך שאין לבעלי המנחה או הקרבן חלק בו וכל כולו עולה לה' ונשרף באש המזבח.

66 הדימוי כה מתבקש עד שמדרש התנאים מעלה את האפשרות שכוונת התורה היא ששלל העיר ייאסף וישרף על ראש המזבח - "ד"א כליל לה' - להיך שומע אני ישרפנה בראש המזבח ת"ל ושרפת באש את העיר ואת כל שללה מה העיר במקומה אף שללה במקומו" (מדרש תנאים יג, יז).

תיקון החטא זוכה למעמד מיוחד כיוון שהחטא עצמו חורג מקנה המידה הרגיל של שאר העבירות. בהמשך אותה משנה מובאת דרשה נוספת ואנונימית המבטאת את אותו חלק שני במשוואתו של ר"ש (גם אם לא נאמרה משמו):

ולא ידבק בידך מאומה מן החרם שכל זמן שהרשעים בעולם חרון אף בעולם אבדו רשעים מן העולם נסתלק חרון אף מן העולם.

תכלית ביעורה של עיר הנדחת הוא השבת חרון אף ה', ואף שלל העיר (החרם) - ממונו של הרשע, הינו חלק מממלכת הרשע שיש לבער מן העולם. הדברים תואמים את הגישה השנייה שהצגנו בהבנת הפסוקים - חטא עיר הנדחת הינו סמל לבגידה ולמעילה בה' עצמו, ואף תיקון החטא נתפס כריצויו של הקב"ה במובן האישי ביותר. תפיסת העבודה זרה כפגיעה אישית בקב"ה מאפיינת לא רק את יחסו של ר"ש לעיר הנדחת אלא את יחסו הכללי לחטא ע"ז (סנהדרין עד, א):

תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: העובד עבודה זרה ניתן להצילו בנפשו מקל וחומר: ומה פגם הדיוט ניתן להצילו בנפשו, פגם גבוה לא כל שכן?

המשנה (סנהדרין עג, א) דנה במקרים בהם מותר לפגוע באדם הרודף אחר חברו. היא יוצרת חלוקה בין אדם הרודף על מנת להרוג או לאנוס (זכר או נקבה), לבין אדם הרודף אחר עבירה (הדוגמאות המובאות - שבת, משכב בהמה וע"ז). חלוקה זו הייתה הדעה הרווחת כבר בזמן המשנה וכך גם נתקבעה לדורות. על רקע זה, דעתו של ר"ש שניתן להרוג אדם שבכוונתו לעבוד ע"ז מעידה על יחס ייחודי כלפי עבירה זו. ההסבר לדעתו מוצג בצורה של קל וחומר - "אם על פיגמה של נערה הנאנסת ("פגם הדיוט") אנו מתירים להרוג, על פגמו של הקב"ה ("פגם גבוה") לא כל שכן?!". ללא ספק זוהי השוואה קיצונית. העובד עבודה זרה בוגד באופן אישי בקב"ה, ובכך פוגע כביכול בקב"ה עצמו. זוהי אמירה חריפה בכל הקשור להשלכות מעשי האדם על עולמות עליונים,⁶⁷ ואם הדברים אמורים בעובד ע"ז ביחיד - קל וחומר בחטא ע"ז קיבוצי כעיר הנדחת. עמדה זו היא הפכה הגמור של גישתו הפרגמטית של רבי ישמעאל הרואה בחטא ע"ז

67 נראה שתפיסה נוקבת זו אינה באה רק לתאר מציאות מן העבר אלא היא מייצגת השקפת עולם אקטואלית גם לתקופתו של ר"ש. באגדות חז"ל מצטייר ר"ש כדמות מסורה שפעלה בחריפות כנגד השפעותיה של התרבות הרומאית על היהודים בא"י (כפי שמצינו באגדה המפורסמת בשבת לג, ב). יתכן ודבריו הקיצוניים באים לבטא את סלידתו מתופעות כאלו ואחרות של היסחפות מאונס או מרצון אחר ערכיה של התרבות האלילית.

עניין ארצי ותלוי הקשר, ושסבור שלא רק שאין להרוג אדם הבא לעבוד ע"ז, אלא שיש מצווה לעבוד ע"ז תחת אונס בשם ערך "וחי בהם".⁶⁸

הערה נוספת - אנו מכירים את ר"ש כמי שדורש את טעמו של מקרא,⁶⁹ ולדבר השלכות על מרחב הגמישות של פרשנותו וליכולתו להאיר את הדין באור חיובי או שלילי. כך למשל הראנו לעיל שקביעתו של ר"ש כי "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות" נובעת מכך שהוא לא מצא הצדקה מוסרית או טעם הגיוני לדין זה. נראה, שאת הזדהותו הבלתי מסויגת של רבי שמעון עם הענשתם של אנשי עיר הנדחת יש לתלות בדעתו של ר"ע הפוטר את קטני העיר. אם היה סבור ר"ש כר"א (שקטנים נהרגים) לעניין זה, היה עליו להקשות מדוע יומת הבן בחטא אבותיו באופן דומה לשאלתו בבן סורר ומורה. מצד שני, דרישת טעם המקרא מאפשרת לו להכניס מימד גמיש יותר לדרשות הפסוקים וכך לעקוף מכשולים שהיו עשויים למנוע את מימוש הדין. לדוגמא, את הדילמה הנוגעת לדינם של כתבי הקודש בעיר הנדחת עליהם חלים חובת שריפה ואיסור שריפה בו זמנית, הוא פותר בכך שהוא מורה לגנום. שלא כר"א הפוטר את העיר במידה ונמצאה בה מזוזה אחת, סבור ר"ש, שהתכלית הגדולה של עיר הנדחת (טעם המקרא לדין זה) מצדיקה את הרחבת מושג השריפה גם לגניזת כתבי הקודש.

68 בהנחה שר"ש מתיר גם את דמו של הבא לעבוד ע"ז מאונס (המצווה להיהרג ולא לעבוד), תיתכן סיטואציה פרדוקסאלית בה אדם ההולך בשיטתו של ר' ישמעאל שיעבוד ע"ז בכפייה ולא יהרג, יפגע בידי אדם המחזיק בשיטתו של ר"ש כיוון שחל עליו דין רודף.

69 כלל זה מופיע במקומות רבים וכן בסוגיה בסנהדרין טז, ב המציינת שאין עושין עיר הנדחת בספר. הגמרא מביאה את טעם הדבר אליבא דרבי שמעון ("שמא ישמעו נכרים ויחריבו את ארץ ישראל") הדורש את טעם המקרא (מופיע גם כן בתוספתא סנהדרין יד, א). מימרא זו עלולה במבט ראשון להיות מזוהה עם הקריאה הפרגמטית של הפסוקים, בניגוד לאופן בו הגדרנו את ר"ש לעיל כאידיאליסט. על כך יש להשיב שהתורה עצמה כבר מציבה את המיעוט - "מקרבך" - ולא מן הספר. ר"ש דורש את טעם המיעוט והלכה למעשה מרחיב ולא מצמצם את היקף תחולת הדין גם למקרים בהם עיר הנדחת שוכנת בספר אך אין סכנה לפלישתם של נכרים לארץ (ראה גם אנציקלופדיה תלמודית כרך כ, טעמא דקרא עמ' תקסח - "טעמא דקרא מצינו אף בטעם על מיעוט שלמדוהו מהכתוב, שלדעת ר' שמעון הדורש בכל מקום טעמא דקרא, לא נאמר המיעוט אלא באופן ששייך בו הטעם"). כמו כן יש לציין שהרמב"ם (פיהמ"ש סנהדרין א, ה) הבין שהדיון החז"לי על ערי הספר מוסב אך ורק על פרט אחד מהלכות עיר הנדחת - הפיכת העיר לתל עולם (שאכן עלולה להוות פתח להשתלטות נכרים על המקום), אולם כל שאר פרטי המצווה והענישה מיושמים בכל עיר ספר. לפיכך, אין לזהות את דרישת טעם המקרא של ר"ש עם העמדה הפרגמטית מבית מדרשו של ר"ש התופסת את מצוות עיר הנדחת כרשות וכתלויה בהקשר המציאות.

ר' מאיר ועורכי התוספתא - שתי עמדות צמצום

(1) רבי מאיר

שלא כדעות שהובאו עד כה, התייחסותו של רבי מאיר⁷⁰ לדין עיר הנדחת דלה מכדי לגבש פרספקטיבה רחבה על מניעיו ושרשי תפיסתו. עם זאת, יש בה עניין, כיוון שאם אכן ניתן להתייחס אליה כאל מקור אמין הרי שלפנינו התבטאות המצמצמת את תחולת דין עיר הנדחת באופן חסר תקדים הזוקק התייחסות (ירושלמי סנהדרין י, 1):

עיר לא כפר עיר לא כרך. והוא שתהא מחמשה עד עשרה דברי ר"מ. ר' יהודה אומר ממאה ועד רובו של שבט.

בניגוד לאופן בו מצטייר הדין בקריאת הפסוקים הפשוטה, רבי מאיר מתחם את פרשת עיר הנדחת לסיטואציה מאוד מוגבלת בה מתגוררים בעיר בין חמישה לעשרה תושבים.⁷¹ פרשני הירושלמי על הדף לא נתנו הסבר למספרים הסתומים לכאורה בהם בחר ר"מ, אולם יתכן וניתן להעניק להם פשר. חמש הוא מספר המינימום לעיר הנדחת כיוון שבעיר צריכים להיות שני מדיחים⁷², ובנוסף רוב תושבי העיר צריכים להיות מודחים⁷³, כלומר מספר המינימום של התושבים הוא חמש - שני מדיחים ורוב תושבי העיר - שלושה מודחים. הבחירה בעשר כמספר מקסימאלי אינה ברורה דיה, אולם מדובר במספר סימבולי המבטא אצל חז"ל עניין ציבורי. יתכן ור"מ מציב אותו כמספר ה"ציבורי" הנמוך ביותר כדי לא לאבד את אופיו הציבורי של הדין מחד, ולצמצם את אפשרות מימושו מאידך (על רקע מוסרי או בהתאם למסורת דרשנית שהייתה בידו). אפשרות נוספת היא שר"מ מסרב לראות בעיר הנדחת חטא ציבורי וכוונתו ב"עד עשרה" היא לעד ולא עד בכלל.

עם זאת, יש לציין שקבלת גירסה זו מעוררת שני קשיים נוספים - כיצד הלימוד "עיר לא כפר, עיר לא כרך", מתיישב עם מספרים אלו שהינם זעירים מכדי להתאים להגדרה הלשונית של עיר,

70 תנא בן הדור הרביעי.

71 מימרא בעלת תפקיד דומה בעניין אחר אנו מוצאים אצל ר' כרוספדאי בסוגיית בן סורר ומורה - "אמר ר' כרוספדאי א"ר שבתאי כל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא ג' חדשים בלבד". מבלי להיכנס לעומקה של סוגיה זו, התנאי שמציב ר' כרוספדאי הופך את הדין לכמעט בלתי ריאלי. כזאת גם אולי דרשה נוספת מהמכילתא דברים "את יושבי (הע) [העיר ההוא] עד שתהא ישיבתה בתיקנה במקום שהושיבה יהושע בן נון" (קטעי מדרש הלכה מן הגניזה עמ' 354) - מלימוד זה משמע שדין עיר הנדחת חל רק בשעה שהשטח עליו יושבת העיר היה מיושב בימות יהושע בן נון, גם כאן נדמה שהצמצום הוא טכני ביסודו (על אף שיכול להתאים לקשר שהוצג בפרק הראשון בין עמי כנען ועיר הנדחת וכיבוש הארץ) ולא משקף בהכרח מגמה עקרונית.

72 ספרי ראה צג - "אנשים אין פחות משנים", בהנחה שאכן ר"מ מסכים עם דרשה זו.

73 משנה סנהדרין י, 1

בייחוד שזו מובאת ביחס ל"כפר" שמייצג מודל מגורים קטן אף יותר מהעיר.⁷⁴ כמו כן, מחלוקת זו מופיעה במקומות נוספים ברחבי ספרות חז"ל ובכולם היא מופיעה בלשון הקרובה לזו - "עד כמה עושין עיר הנדחת - מעשרה ועד מאה, דברי רבי יאשיה. רבי יונתן אומר: ממאה ועד רובו של שבט" (סנהדרין טו, ב).⁷⁵ כיוון שדעת ר' יהודה בירושלמי זהה לזו של ר' יונתן מתבקש היה שגם דעת ר' יאשיה תהיה מקבילה לדעת ר"מ. אולם, אם נבקש לטעון ששיבוש גירסא לפנינו עלינו להבין את סדר השתלשלות הטעות. הסבר נאה לכך מצוי בפירוש "עלי תמר" על הירושלמי (סדר נזיקין עמ' קצז). להצעתו, בתחילה גירסת הירושלמי הייתה "עשרה ועד מאה" - "י' עד ק'" (גימטריא), לאחר מכן נהפכה ה'ק' ל-'ה' הקרובה אליה בצורתה, ומשם החליף המעתיק את סדר האותיות-מספרים - "ה' עד י' " שהפכו במהרה ל"חמשה עד עשרה".

(2) עורכי התוספתא

את העמדה המצמצמת הקיצונית ביותר אנו מוצאים אצל עורכי התוספתא.⁷⁶ לתפיסתם, עיר הנדחת אינה מהווה חלק ממערכת המצוות ההלכתית אלא היא מעין מושג אידאי-מופשט⁷⁷ (תוספתא סנהדרין יד, א):

עיר הנדחת לא הייתה ולא עתידה להיות ולמה נכתבה לומר דרוש וקבל שכו.

74 ניתן לטעון שעורכי הירושלמי יצרו חיבור בעייתי בין שתי דרשות שונות, אולם הקשר בין שתי הדרשות מופיע גם במדרש תנאים בהסבר מחלוקתם של ר' יאשיה ור' יונתן. אפשר שעורכי הירושלמי השליכו ממחלוקת זו למחלוקת ר"מ ור"י.

75 בדומה לרבי מאיר ורבי יהודה, גם רבי יאשיה ורבי יונתן הינם בני הדור הרביעי לתנאים. לטעם מחלוקתם הציעו תוספות (סנהדרין טו, ב, ד"ה מעשרה עד ק') את הפסוק בעמוס (ה, ג) - "הָעִיר הַיְצֵאת אֶלֶף תְּשָׂאִיר מֵאָה וְהַיְצֵאת מֵאָה תְּשָׂאִיר עֶשְׂרֵה לְבֵית יִשְׂרָאֵל". רש"י מציע שלדעת ר' יאשיה אם גרים במקום למעלה ממאה תושבים הם מוגדרים כציבור ולא כעיר. על פי המדרש תנאים לדברים (יג, יד) המצוטט חלקית בירושלמי ("עיר לא כפר, עיר לא כרך") ר' יאשיה מעוניין ביצירת קנה מידה שיאפשר לו למקם על הסקאלה את 'עיר' למול 'כפר' ו'כרך', ולכן הוא מצמצם את מספר תושבי העיר - "המודחין מעשרה ועד מאה דברי ר' יאשיה ר' יונתן אומר ממאה ועד רובו של שבט שנאמר יושבי העיר לא כפר קטן ולא [כרך] גדול [וכל] פחות ממאה כפר ורובו של שבט כרך גדול".

76 אופן עריכתה של התוספתא, זמן עריכתה הסופי וזהות העורכים שנויים במחלוקת בין החוקרים, אולם ניתן לצאת מתוך נקודת הנחה שזמנה הסופי של עריכת התוספתא הינו אחרון ברצף הכרונולוגי לפיו הצגנו את הדעות השונות.

77 על פי ההבנה הפשוטה והמקובלת בהסבר המשפט "דרוש וקבל שכו", וכך גם הסביר מ' הלברטל את הביטוי. לאור הרדיקאליות הטמונה בהבנה הפשוטה של הביטוי, מציע מ' כהנא בספרי זוטא דברים (עמ' 315, הערה 10), הסבר אחר למשפט זה כפי שהוא מופיע בדעת ר' שמעון לעניין בן סורר ומורה (בה נעסוק בהמשך). להבנתו, "דרוש וקבל שכו" משמש כקריאה לחכמים לדרוש את הכתוב באופן שיוציא אותו מידי פשוטו ויהפוך את יישומו לבלתי אפשרי, כך שהוא אכן יישאר בגדר "לא עתיד להיות". במאמרו - "סתם מיתה - סקילה או חנק" (מתוך ספר הזכרון למוריה ליבוזון) מציע כהנא הסבר נוסף לפיו ביטוי זה עשוי להתקשר לצורתה החריגה של המשנה העוסקת בעיר הנדחת, הבנויה בצורה המזכירה מדרש הלכה. אולם לאור שאר המקרים בהם מופיע הביטוי בתוספתא (כפי שנראה לקמן), בהם המשנה אינה מנוסחת בצורה דומה, נראה שיש לדחות הצעה זו.

אין עושין שלש עיירות נידחות בארץ ישר' כדי שלא יחריבו את ארץ ישראל אבל עושין אחת שתים ר' שמעון אומ' אף שתים לא יעשו אלא אחת ביהודה ואחת בגליל בסמוך לספר אפילו אחת לא יעשו כדי שלא יפרצו גוים ויחריבו את ארץ ישראל.

הלכה זו, הפותחת את דיני עיר הנדחת בתוספתא, מכילה שני חלקים נפרדים ושונים בתכלית. חלקה הראשון מהווה כותרת פתיחה לקובץ ההלכות כולו. הוא אינו מכיל תוכן הלכתי אלא מחשבתי, והוא מבטא תפיסה הרואה בעיר הנדחת מושג תיאורטי בלבד. לעומת זאת החלק השני מציג מדרש הלכה אופייני בעל אופי פרגמטי המנסה ליישב בין מימוש הציווי לצרכים הבטחוניים הקונקרטיים שעלולים להיווצר כתוצאה מכך. לפיכך, ניתן להניח באופן מבוסס שהחלק הראשון אינו חלק אורגאני מקובץ ההלכות אלא התווסף לו בשלב מאוחר יותר בידי עורכי התוספתא.⁷⁸ תופעה זו חוזרת על עצמה בשני קובצי הלכות נוספים בתוספתא העוסקים בבן סורר ומורה (תוספתא סנהדרין יא, ו) ובבית המנוגע (תוספתא נגעים ו, א). גם במקרים אלו, רצף ההלכות נפתח בקביעה - "X' לא היה ולא עתיד להיות...", ולאחר מכן ממשיך בעיסוק בהלכות הרלוונטיות לנושא.

מהמקורות המצויים בידינו עולה שרבי שמעון בר יוחאי (דור רביעי לתנאים), הינו הראשון לעשות שימוש ברעיון זה בניסוחו המפורש (סנהדרין עא, א):

דתניא 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 שכר אמר ר' יונתן אני ראיתו וישבתי על קברו.

הברייתא מבהירה שהסיבה שהביאה את רבי שמעון לשימוש בקביעה מהפכנית זו, היא חוסר יכולתו לתת טעם לדין בן סורר ומורה.⁷⁹ ר' יונתן (דור רביעי לתנאים) יוצא כנגד הסברו של ר"ש ומעיד על היכרותו עם מקרה בו הוצא בן סורר ומורה למיתה. אין זה המקום היחיד בו מצהיר ר' יונתן כנגד תפיסה זו וגם לעניין עיר הנדחת מביאה הגמרא את עדותו⁸⁰ - "אמר רבי יונתן אני ראיתיה וישבתי על תילה" (שם, שם). אפשר ולפנינו הצהרה בעלת אופי רעיוני-

78 אמנם, הסתמא דגמרא בסנהדרין עא, א מציעה לקשר בין עמדתו של ר"א בדין עיר הנדחת למובא בתוספתא ש"עיר הנדחת לא הייתה ולא עתידה להיות", ברם נראה שציטוט זה מהתוספתא הינו תוספת של עורכי התוספתא (כפי שהדגמנו בגוף המאמר) ולא של תנא קדום כר"א. בנוסף, יש לזכור שמקור זה אינו מופיע אצל אף תנא בדורו של ר"א (דור שני) או בזה שקדם לו.

79 פרט זה מתקשר לשיטתו העקרונית של ר"ש לפיה דורשים את טעם המקרא ("דרשינן טעמא דקרא").
80 עורכי הגמרא הביא עדות על מציאותו הריאלית גם של בית המנוגע, אך ממקורות אחרים.

מגמתי יותר מאשר עדות אמפירית.⁸¹ מסתבר שר' יונתן שולל את הרעיון מיסודו מטעמים מחשבתיים עקרוניים לפיהם לא יתכן שהתורה תתאר דינים באריכות ותצווה עליהם מבלי להתכוון לכך שהם יתממשו במציאות.

קשה להעריך מהו הגורם שהוביל את עורכי התוספתא לראות בעיר הנדחת מצווה רעיונית. אמנם, בדין בן סורר ומורה נראה שהמניע לכך הינו מוסרי - לאור התבטאותו של ר"ש,⁸² אך אין די בכך כדי להוכיח שזו גם מגמתם של עורכי התוספתא בעיר הנדחת. הר"א, מבית המנוגע - שאינו קשור ישירות לתחום האתי ואף על פי כן נתפס גם כן כדין תיאורטי. הן בעיר הנדחת והן בבית המנוגע תולה הגמרא את הדעה שאותה מצווה לא הייתה ולא עתידה להיות בהסתברות האפסית להתממשות התנאים המקדימים להחלת דינים אלו לפי שיטה מסוימת,⁸³ ויתכן וזה הדבר שאכן עמד ביסוד ראייתם של עורכי התוספתא. ברם, גם אם הסבר זה פוטר אותנו מלהבין את עורכי התוספתא, עלינו להסביר מדוע דרשו אותם חכמים (ר"א בעיר הנדחת ורבי אלעזר ברבי שמעון בבית המנוגע) תנאים מקדימים שאינם ריאליים למצווה המצטיירת בתורה כריאלית.⁸⁴

ג. סיכום

בחלקו הראשון של המאמר עיינו באופן בו משתקף דין עיר הנדחת במקרא. שתי שאלות מרכזיות עמדו במוקד הבנתנו את הפרשיה. הראשונה, שאלת פרופורציית הענישה - מדוע מטילה התורה על עיר הנדחת עונש כה כבד (שבפשט הכתובים כולל גם גברים, נשים, טף ובהמות חפים מפשע) - מהי תכלית הענישה וסיבתה. השנייה, שאלת מיקום הפרשיה - מדוע צורפה פרשת עיר הנדחת לפרשות מסית ומדיח ונביא שקר ולא לפרשת עובד ע"ז ביחיד

81 נשמע שאין זה צירוף מקרים שדווקא ר' יונתן מוצא את שני ה"ממצאים הארכיאולוגיים" הנ"ל. כמו כן יש לתהות מדוע הוא לא פירט את שם העיר הנדחת, דבר שעשוי לחזק את עדותו. בנוסף, השימוש בביטוי הציוני - "ישבתי על קברו/תילה" מחזק את הרושם שלפנינו עניין רעיוני ולא דווקא מסירת עדות.

82 אמנם, היד רמ"ה (סנהדרין ע"א, א ד"ה מתניתין היה אביו) ראה בתמיהה זו העלאת קושי אמפירי - "ואיבעי תימא ר' שמעון דסבירא ליה דמילתא דלא שכיחא היא דליתו ליה אבוא ואמיה לבי דינא למרגמיה משום דאכל תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין" - אין בנמצא הורים שיוציאו את בנם למיתה רק משום שגנב בשר ויין.

83 בשיטת ר"א המצריך שלא תיוותר מזווה אחת בעיר הנדחת עיינו לעיל. ר' אלעזר ברבי שמעון סבור ש"לעולם אין הבית טמא עד שיראה כשתי גריסין על שתי אבנים בשתי כתלים בקרן זוית ארכו כשני גריסין ורחבו כגריס" (שם, שם).

84 יתכן כמובן לטעון שדרשות אלו הינן דרשות סמוכות ולא דרשות יוצרות, ולאותם חכמים הייתה מסורת שהציבה תנאים בלתי מסתברים, אך גם אז עלינו להבין מדוע דווקא במצוות הללו אחזה המסורת בתנאים מקדימים אלו, כפי שעשינו לעיל בהסבר שיטתו של ר"א בעיר הנדחת.

(דברים יז), שהרי בעיר הנדחת ההדחה יצאה מן הכוח אל הפועל בדומה לעובד ע"ז ביחיד ובניגוד לפרשות מסית ומדיח ונביא שקר.

כמענה לשאלת פרופורציית הענישה חפשנו אחר תקדימים לענישות מקבילות במקרא. מקבילה אחת שהעלנו היא השמדת עמי כנען בעת הכניסה לארץ. מאנלוגיה זו פיתחנו תפיסה לפיה בדומה להשמדת עמי כנען שנועדה למנוע את התפשטות תועבות הגויים בקרב עם ישראל, גם תכלית הענישה של עיר הנדחת היא מניעת התפשטות החטא בקרב שאר העם - בין אם באופן של הסרת הנגע הממאיר עצמו (כפי הסבר הרלב"ג ביהושע), ובין אם בצורה של הרתעה כבדה שתמנע הישנות של מקרים נוספים (אברבנאל). מאחר שהגענו למענה על שאלת התכלית, ניתן לתת פשר גם לשאלת המיקום - עיר הנדחת דומה לשאר מקרי ההדחה כיוון שהיא גופה עלולה להדיח ערים אחרות אחריה ולא רק בהיותה מודחת בידי מדיחים.

תשובה אפשרית נוספת לשאלות אלו מצאנו דרך הקבלתה של עיר הנדחת לעמלק או למרד במלכות (אצל שאול וכהני נב). השוואה זו מסיבה את הדגש לפגיעה בה' - בין אם מצד הרוע האידיאלי של עמלק ושל אנשי העיר ובין אם מצד הביטוי המודע למרד בה' ובמלכותו על ישראל שמבטאת עיר הנדחת. פגיעה זו מעוררת את חרון אפו של ה' ואת זעמו, ותכלית ההענשה היא שיכוך כעסו של ה' ועשיית הצדק ה-לוהי. הענישה החמורה נובעת מכך שלפנינו עשיית דין שמימי חסר אבחנות - בשם ה' (בדומה לעונשים הניסיים מאת ה' שאינם מבדילים בין טוב ורע), ולא עשיית דין ארצית - מטעם בית דין. שיבוצה של פרשת עיר הנדחת בפרק י"ג יוסבר לאור דברים אלו בחומרתם הרבה של המעשים (במסית ובנביא שקר - של המדיחים, ובעיר הנדחת - של המודחים) - הקשורים כולם לחטא ע"ז, אך מבטאים היסחפות ממניע חיצוני (נבואת שקר, קרבת משפחה וסחף חברתי) ולא ממניע אידיאולוגי-פנימי כעובד ע"ז ביחיד.

בחלקו השני של המאמר עסקנו באופן בו תפסו חז"ל את דין עיר הנדחת. פתחנו את חלק זה בניתוח שיטתו של ר"א בשל קדימותו הכרונולוגית והאופן בו הוא פיתח וקידם את השיח המוסרי והפרשני סביב הנושא. הראנו כיצד קריאתו את הפסוקים כפשטם מובילה אותו מחד לראות בעיר הנדחת דין חובה הכולל את הריגתם של קטני העיר, ומאידך, לפטור את כלל תושבי העיר במקרה בו נמצאה מזוזה אחת בפתח ביתו של אחד מתושבי העיר - ככל הנראה על רקע הבעייתיות המוסרית שבהריגת קטנים חפים מפשע.

בהמשך, הצגנו את נקודת הממשק בין שני חלקי המאמר שהופיעה בעיסוק בשתי דמויות המפתח של הסוגיה, רבי ישמעאל ורבי שמעון, שהינם ייצוג לשני בתי מדרשות שונים. דעתו

של רי"ש היא שהענשתה של עיר הנדחת הינה בגדר רשות. עמדה זו נעוצה ביסודה בכך שתכלית הענשתה של עיר הנדחת היא מניעתית ופרגמטית וזאת כחלק מתפיסה רחבה הרואה בחטא ע"ז, עוון ארצי-חברתי כמרבית העבירות. לעומת זאת, ר"ש המוצא בקיומה של עיר הנדחת פגיעה ממשית בעולמות עליונים, רואה בהענשתם של יושבי העיר תיקון עוול והסרת חרפה. גם אצלו, היחס לעיר הנדחת מהווה רק סעיף ממכלול של התייחסות מחמירה לחטא עבודה זרה.

לסיום חלק זה הבאנו כמעין נספח שתי דעות קצה המצמצמות את אפשרות תחולת דין עיר הנדחת עד לכדי ביטולה המוחלט: דעתו של רבי מאיר בירושלמי שע"פ הגירסא המצויה בדינו (ועשויה להיות בעייתית) סבור שדין עיר הנדחת חל על עיר בת חמישה עד עשרה תושבים בלבד, וכך דעתם של עורכי התוספתא שעיר הנדחת לא הייתה ולא עתידה להיות. לשתי עמדות אלו אין עדיין בנמצא הסבר או רקע שישפכו עליהם אור, אך חריגותם בנוף ההלכתי עשויה להתקשר לאלמנטים מוסריים בעייתיים שמצאו תנאים אלו בדין עיר הנדחת או למסורת שהייתה בידם.