

בין משפט פוזיטיביסטי למשפט נורמטיבי

עיון בפרק בן סורר ומורה ובמסכת סנהדרין
יגאל ארליך

מבוא: מבנה מסכת סנהדרין והצגת המהלך

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

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

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

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

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

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

ארבע מיתות – על עונש המוות והתאמתו לעבירה¹

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

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

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

² פרק ז משנה א

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

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

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

³ יהושע, ז, כה

⁴ בראשית לח, כד

⁵ בראשית ט, ו

⁶ דברים כא, כב

⁷ משנה סנהדרין, ו, ד

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

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

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

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

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

בשלוש המשניות האחרונות במשנה בסנהדרין פרק ח', העוסקות בדין הבא במחותרת¹² ובדין רודף¹³, ישנו שינוי. מתיאור עונש המוות כענישת הגוף על מעשה אסור שנעשה, הסמנטיקה משתנה לשימוש במושגים כמו 'נידון על שם סופו' ו-'מצילין אותן בנפשן', כאשר האחרון ניתן להבנה בשני אופנים שונים. בהמשך נדון באריכות בחוליית המעבר שבין שני תיאורים אלה של עונש המוות – דין בן סורר ומורה, אך תחילה ננסה להבין מניין נובעת החובה (או ההיתר) לדין בא במחותרת והחובה לביצוע דין רודף, וכיצד נעשית ההשתלשלות לעיסוק במסירות נפש.

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

¹¹ סנהדרין, ז, ב

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

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

¹⁴ תלמוד בבלי, סנהדרין דף עב, ע"א

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

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

¹⁵ משנה סנהדרין ח, ז

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

¹⁷ ויקרא יט, טז

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

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

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

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

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

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

¹⁸ תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף עג ע"א

¹⁹ בבלי סנהדרין, עד ע"א

²⁰ שם, שם

²¹ ויקרא כב לב

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

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

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

הווייתו של הבן הסורר כדין ממצע

את עיסוקנו בבן סורר ומורה נתחיל מפסוקי המקרא:

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

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

²² דף סא, ב

²³ דברים כא, יח-כג

²⁴ דברים כא, טו

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

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

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

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

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

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

²⁵ שם, שם, כ

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

²⁷ ספר החינוך מצוה רמח

²⁸ ויקרא יט, כו.

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

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

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

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

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

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

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

את המחלוקת הזו אנו פוגשים גם בתלמוד הבבלי:

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

³² ניתן למצוא הרחבה לגבי תפישת העונשים האימננטית של חז"ל במאמרו של הרב שג"ר המבוסס על פרק החובל ממסכת בבא קמא. הליכות עולם, הרב שג"ר, 'ההלכה כשפת האמונה', עמ' 54-13.

³³ משנה, מכות, א, י

³⁴ תוספתא מסכת סנהדרין (צוקרמאנדל) פרק יא

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

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

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

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

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

³⁵ בבלי סנהדרין, עא ע"א

³⁶ בבלי, סנהדרין, ע ע"א

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

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

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

ייתכן כי הגמרא עושה זאת בעקבות תפיסתה שהפגיעה בהיררכיה אינה מספיקה ע"מ להיענש כבן סורר ומורה.³⁹ חוסר המשמעת של הבן כלפי הוריו אינו גורם מסכן עד כדי פירוק החברה ואובדן ההיררכיה, אלא ההימשכות אחרי תאוות האכילה היא המסוכנת'.

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

משנה: ברח עד שלא נגמר דינו ואחר כך הקיף זקן התחתון – פטור,
ואם משנגמר דינו ברח ואחר כך הקיף זקן התחתון – חייב.⁴⁰

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

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

³⁸ משלי, כג, ל-לב

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

⁴⁰ בבלי, סנהדרין, עא, ב

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

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

סיכום

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

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

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

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

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

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

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

שנוכה.

⁴² דף קיג, עמ' ב