

## בן סורר ומורה - "וכי מפני שאכל ושתה יצא לבית דין ליסקל"

א

כי-יהיה לאיש בן סורר ומורה איננו שומע בקול אביו ובקול אמו ויסר אותו ולא ישמע אליהם. ותפשו בו אביו ואמו והרציאו אותו אל זקני עירו ואל-שער מקומו. ואמרו אל זקני עירו כננו זה סורר ומורה איננו שומע בקולנו זולל וסבא. ורגמהו כל-אנשי עירו באבנים ומת ובערת הרע מקרבך וכל-ישראל ישמעו ויראו (דב' כא יח-כא).

דיני בן סורר ומורה נדונו בתלמוד הבבלי במסכת סנהדרין סח ע"ב עד עב ע"א. במשנה האחרונה מחמש המשניות המוקדשות לנושא זה שנינו כך:

בן סורר ומורה נדון על שם סופו, ימות זכאי ואל ימות חייב, שמיתתן של רשעים הנאה להן והנאה לעולם (בבלי סנהדרין עא ע"ב)

בן סורר ומורה נידון, היינו מוצא להורג, על דבר סופו, עתידו, ולא עד דבר עברו. הוא נענש לא על המעשים הרעים בעבר ובהווה, אלא על פשעיו בעתיד. לא האתמול הוא אשר חרץ את גור דינו אלא הנולד אשר ייוולד מחר. הוא נסקל לא על מה שעשה אלא על מה שהוא עלול לעשות.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> לאחר כתיבת מאמר זה הגיע לידי ספרו החדש של משה הלברטל, 'מהפכות פרשניות בהתהוותן - ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי ההלכה', ירושלים תשנ"ו, הדין באריכות בנושא מאמרו. ומתכבד שדבריי ודבריו במידה רבה בדיבור אחד נאמרו. שמחתי שכיוונתי לרעת גדולים, אך חבל שאין חרש תחת השמש אלא מעט. במאמר יש מספר חידושים בהשוואה לספר, וגם נקודת המוצא שלו שונה.

<sup>2</sup> הביטוי 'נדון על שם סופו' מופיע במפורש רק בעור מקום אחד במשנה, כאותו פרק בסנהדרין (עב ע"א) לגבי הגנב הנכא במחמתרת. בהמשך הפרק הזה מוזכר על דין 'הרודף אחר חברו להורגו', ואמנם אין המשנה או הגמרא נוקטים את הביטוי שלנו באופן מפורש, אבל נראה שלזאת כוונת המשנה. כדף עג ע"א המשנה אומרת "ואלו הם שמצילים אותן בנפשן: הרודף אחר חברו להורגו...". ורש"י מסביר "בנפשן - ניתנו ליהרג לכל אדם להצילן מן העבירה". ובכן נראה שהרודף 'נדון על שם סופו' על מנת להצילו מעצמו, "שימות זכאי ואל ימות חייב". נמצאנו למדים שלמרות העובדה שבנושא הרודף הלשון היא "מצילין אותן בנפשן" ואין שם זכר ל"נדון על שם סופו" או ל"ימות זכאי ואל ימות חייב", ואף שאצלנו בפרשת בן סורר אין זכר ללשון "מצילין אותן בנפשן", בכל זאת לדבר אחר נתכוונו (וראה הערה 5 להלן). ועוד יש להזכיר שהרבר מוכח מוחך מבנה הפרק הזה של התלמוד. המוטיב היחיד המקשר בין בן סורר ומורה לבין רודף הוא בריוק הדבר אשר אמרנו, ואין שום הסבר אחר להכללתו של דין רודף בפרק זה. ועיי' בספר 'אורות המצוות' לרב בנימין רפאל ריאש ברנדון (רפוס יהאן יאנסון, אמשטרדם תק"ג) בהתייחסותו לאיסור מגדף. הוא מביא את הפסוק 'ונקב שם ה' מות ימת' (וי' כד טז) ומסביר כי "אינו ראוי לענש זה מפני מה שעשה [...] אלא מפני מה שעתידי לעשות". וראה גם בפרקי דרבי אליעזר, פרק ה (סדר אליהו זוטא, פרק כג), מהרורת מאיר איש שלום, עמוד 41: "וזה היא שאלה ששאל קיסר את רבי יהושע בן קרחה. אמר לו: כתיב באלקיים [כי כל דרכי משפטן] להיכן הוא משפט של אלקיים? חרשין אלמין סומין וחגרין שויצאים ממעי אמן קודם שיודעו מעשיהם אם טובים ואם רעים הן. והו משפטו של אלקיים. אמר לו: כבר גלויים לו מעשיו של אדם קודם שעלה במחשבה להבראות אם טובים ואם רעים הן". בשולי הדברים נזכר עוד שני מקורות המביאים עמדות שיש בהן משום דמיון ל"נדון על שם סופו": במקביל - אם כי בהיפוך - ל"נידון על שם סופו" הריאה את העתיד כאילו כבר התרחש ואינו ניתן לשינוי, ריש לקיש במסכת יומא פו ע"ב מחשיב את העבר כאילו טרם התרחש, ומשום כך אפשר לשנותו: "גדולה התשובה שדוונות נעשות לו כזכיות". המקור השני שיש לו זיקה ל"נידון על שם סופו" מפליג מעבר לתחום האחריות האישית והעונשין. במסכת מנחות קב ע"ב אומרת הגמרא כי "כל העומר לישוף כשורף דמי".

מדוע נידון בן סורר ומורה על שם סופר, ומהו תכליתה של נקיטת גישה משפטית כזאת? המשנה עונה "ימות זכאי ואל ימות חייב". הווי אומר: הזכר הוא לטובתו, להצילו מעצמו,<sup>3</sup> מוטב שימת בשלב הנוכחי כשנפשו טרם מוכתמת בחטא, כאשר עדיין לא ביצע עבירות המחייבות מיתה לפי הכללים הרגילים של בית דין. עדיף שימצא את מותו כאשר אין עוול בכפו.

ולא זה בלבד מניע את ההלכה לדרן אותו על שם סופר. לא רק הדאגה לטובתו של הבן עומדת מאחורי הקיקת התורה, לא רק התובנה "שמיתתן של רשעים הנאה להן" (רש"י: "שאינ מוסיפין לחטוא"),<sup>4</sup> אלא גם, כמובן, "שמיתתן של רשעים... הנאה לעולם". על ידי הוצאתו להורג בהווה, נחסך מהחברה הסבל מהתנהגותו הסוטה בעתיד. פשיעתו העתידית של הבן נמנעת, ובכך נתרמת תרומה נכבדת לתיקון חיי המשפחה והחברה. בקיצור, יש כאן טיפול מונע, הן למען היחיד והן למען הכלל.<sup>5</sup> ניתן לומר שהתורה עצמה כבר פתחה את הדלת לגישתה של המשנה. היא מנמקת את דין בן סורר ומורה בהכרזה "וכל ישראל ישמעו ויראו". "ישמעו ויראו" - על מנת למנוע הישנותם של מקרים מצערם כאלה בעתיד. התורה בעצמה כבר קבעה שלפחות חלק מההסבר לדין בן סורר ומורה נעוץ בדאגה לעתיד; הוא נידון על שם העתיד.<sup>6</sup>

יחד עם זאת, יש לציין שעל פי הפסוקים הבן מוקרב על מזבח הכלל, מזבח "כל ישראל", כי חששה של התורה איננו ממעשיו העתידיים נגד "כל ישראל" שלו עצמו, אלא ממה שהכלל עלול ללמוד ממנו. המתתו אמורה להניא אחרים מללכת בעקבותיו. דברי התורה מכוונים לכאורה כנגד פשעיהם העתידיים של בנים סוררים אחרים, ולא כנגד סופו של אותו בן עצמו.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> עיין בהערה הקודמת.

<sup>4</sup> המשפט "שמיתתן של רשעים הנאה להן והנאה לעולם" הוא תחילתה של אמרה ארוכה יותר, הלקוחה כנראה מהקשר אחר. האמרה מובאת כאן כדי ללמד דבר מה (כפי שכתבתי בגוף המאמר), אם כי היא אינה מתאימה בכל פרטיה: הבן כאן אינו רשע, שהרי הוא מת זכאי, אלא הוא רשע לעתיד.

<sup>5</sup> הצד המתמקד בטובת הבן מפורש במילים "ימות זכאי ואל ימות חייב", ולעומת זאת הצד המתרכז בטובת הכלל מצוי רק באמרה הנספחת למשנה ולברייתא "שמיתתן של רשעים... הנאה לעולם". ברם, כבר אמרנו (בהערה 4) שאמרה זו לקוחה כנראה ממקום אחר. ייתכן אפוא שאין ליישם כל פרטיו לנידון דין. אבל מצאנו, במקום אחר, התייחסות מפורשת, בהקשר של בן סורר ומורה, לשיקול של טובת הציבור. הכוונה למודש תנאים לספר דברים, מהדורת רד"ץ הופמן, עמוד 131. שם נאמר "ומפקח על הדרכים ומאבד נפשות הרבה, ואמרה תורה מוטב שתאבד נפש אחת ואל יאבדו נפשות הרבה".

יצוין ששתי התפיסות הללו קיימות בסוגיות רודף שהזכרתי לעיל (בהערה 2), המופיעות בסנהדרין עג ע"א עד ע"א. יש שהניסוח הוא "מצילין אותו בנפשו", וברור שהכוונה היא שאת הרודף עצמו הוא שמצילים, ומאידך יש גם ניסוח - לגבי אונס נערה מאורסה - כי "ניתן להצילה בנפשו", וכאן ברור שהנדרשת היא שמצילים אותה. הכיוון האחרון הזה גם עולה מתוך הניסוח "חייבי כריתות מצילין אותן בנפשו". וראה צבי גרונו, 'מצילין אותו בנפשו', מנחה לשרה - מחקרים בפילוסופיה יהודית וקבלה, בעריכת מ' אידל, ר' דימנט, ש' רוזנברג, ירושלים תשנ"ד, עמודים 82-96.

<sup>6</sup> עיין ברמב"ן על התורה (דב' כא יח) החל מהמילים "יעל הכלל אין בו...". ולא ברור האם וכיצד הוא מקשר בין "נידון על שם סופר" ובין "וכל ישראל ישמעו ויראו". וראה בדברי הרמב"ן כפי שהם מצוטטים ברכנו בחיי על אתר. אמנם אין בפסוקי התורה הצבעה ברורה על התפיסה כי "נידון על שם סופר". ברם, מהמקרא עולה באופן די ברור שאין מדובר בחטא חד פעמי. הוא "איננו שומע" (בינוני פועל) ואח"כ שוב, גם אחר ש"ויסרו אותו", הוא "ולא ישמע אליהם" (עתידי מתמשך).

<sup>7</sup> ראה הלברטל, עמודים 49-51, העומד על הזיקה בין "נידון על שם סופר" לבין דברי התורה "זולל וסובא". הוא מטעים ששתי דרכים פרשניות עמדו בפני חז"ל: לתפוס את "זולל וסובא" כדוגמה גרידא להתנהגותו המרדנית של הבן (וראה להלן הערה 17 והערה 55) או לפרש את "זולל וסובא" כעומד במרכז חבמה, כהגדרה ממצית של חטאו של הבן. לדעתו בחז"ל באפשרות השנייה משום שזו עולה בקנה אחד עם התפיסה של "נידון על שם סופר"; זלילה וסביאה, כמעשי תאוהנות הגוררים בעקבותיהם בנקל התמכרות ושקיעה בהתנהגות בלתי מרסנת אשר תוצאותיה מי ישרן, משמשים מצע לבניית שיטת "נידון על שם סופר". הלברטל עומד גם (עמ' 51) על אחיזה נוספת של הרעיון "נידון על שם סופר" במקרא, במשלי כג יט-כא. תוך כדי ציור עצות מהאב אל הבן, הכולל "אל תהי בסובאי יין בזוללי בשר למן" מודגשת סופה של התנהגות זו: "כי סבא וזולל יורש וקצעים תלביש נומח".

ובכן, מה עומד מאחורי דברי חכמים? מה דחף את חז"ל לקבוע כי הבן "נידון על שם סופר"? שאלה זו באה על פתרונה בבירייתא המובאת בכבלי וגם בירושלמי<sup>8</sup> בסמוך למשנתנו:

תניא רבי יוסי הגלילי אומר: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי יצא לבית דין ליסקל. אלא הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למודו (רש"י: "מה שהורגל בבשר ויין") ואינו מוצא, ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות. אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב, שמיתתן של רשעים הנאה להן והנאה לעולם (כבלי סנהדרין עב ע"א).

מכאן עולה אפוא ש"נידון על שם סופר"<sup>9</sup> אינו אלא תירוץ לקושיה משפטית-מוסרית: וכי מה עשה? מה פשעו המחייב לדון אותו לסקילה? על פי דב' כא כ הוא זולל וסובא, אוכל בלא גבול ושותה יין לשכרה, וההלכה (במשנה סנהדרין ע ע"א) מתרגמת זאת לאכילת "תרטימר בשר" ושתית "חצי לוג יין האיטלקי".<sup>10</sup> הוא גם "איננו שומע בקול אביו ובקול אמו". אבל האם כל זאת הוא סיבה מספקת לסוקלו?<sup>11</sup>

האם לא נאמר כי "כל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא"<sup>12</sup>? האם לא נאמר כי כל אדם נברא בצלם אלוקים? האם לא הוכרז בעשרת הדברות "לא תרצח"? ואמת נכון הדבר שתורתנו קובעת עונש מוות במקרים רבים ומגוונים, אבל זלילה ושכרות אינן נמנות בין המקרים הללו. הבן לא רצח, לא נאף, לא חילל שבת, הוא לא גידף ואף לא עבד עבודה זרה. נכון שאת "קדושים תהיר"<sup>13</sup> הוא לא קיים כהלכתו, אבל האם זו סיבה להורגו? מעשיו מגונים; אל לו ליהודי להפריז ב"הרוג בקר ושחט צאן אכול בשר ושתות יין", והנביא ישעיהו מגנה נמרצות את ההתנהגות הזו,<sup>14</sup> אבל בכל זאת כדי עונש מות אין כאן! גם על כיבוד אב ואם הוא עבר,<sup>15</sup> אבל האם בגלל זה הוא ראוי לעונש מוות? הוא אינו ירא את הוריו,<sup>16</sup> אך לא הכה אותם,<sup>17</sup> ולמה יומת?

<sup>8</sup> ירושלמי, סנהדרין ח ז.

<sup>9</sup> אמת נכון שהבירייתא אינה מזכירה "נידון על שם סופר" בפירוש אבל ברור שלזאת הכוונה.

<sup>10</sup> ראה לעיל הערה 7.

<sup>11</sup> משנת סנהדרין דף לו ע"א.

<sup>12</sup> וי יט ב. וראה רמב"ן על התורה שם ועל דב' כא יח.

<sup>13</sup> יש' כב יג. וראה גם מש' כג יט-כ.

<sup>14</sup> שמ' כ יב; דב' ח טז. וראה גם דב' כז טז.

<sup>15</sup> וי יט ג.

<sup>16</sup> שם' כא טו. נוסף על מה שהזכרנו כאן, חז"ל אמרו בסנהדרין כג ע"א שהבן הזה עבר על "לא תאכלו על הדרם" (וי יט כז) – "לא תאכלו דבר שסופכם לבא עליו לידי שפיכת דמים" (יד רמה, סנהדרין, שם). ספר היראים מוסיף (טימן רעה) שהוא עבר גם על "לא תלכו בחקת הגוי" (וי כ כג). ועם כל זה, הקושיה המוסרית-משפטית עדיין במקומה עומדת.

<sup>17</sup> משה הלברטל, עמ' 46-47, מעיר שניתן היה לבטל את כל הקושיות הנ"ל בהנף יד ולטעון כי מתוך ראייה פנים מקראית עונש מוות על נמרצה נגד ההורים מוצדק בהחלט: "מהמקרא ניכרת אפשרות שערעור ממושך על סמכות ההורים מצדיק סקילה, מעין דינו של מקלל אביו ואמו", שהרי בשמ' כא יז נאמר "ומקלל אביו ואמו מות יומת". המחבר מטעים שיתכן שעל פי התפיסה המקראית אכן יש לאב שלטון על בני ביתו המגיע עד כדי חיים ומוות, והוא מציין את דברי יהודה כלפי תמר ההרה "הוציאנה ותשרף" (בר' לח כד), את דברי ראובן ליעקב "את שני בני תמיא אם לא אביאנו אליך, תנה אותה על ידי ואני אשיכנו אליך" (בר' מב מז), ואת שבועת יעקב ללכך "עם אשר תמצא את אלקיך לא יחיה" (בר' לא לב). וראה במקורותיו שם המפנים לספרות מחקר המקרא, הערות 8-10. הלברטל (עמ' 64-67) עומד על כך שהגישה הנזכרת לבן סורר ומורה הייתה גישתם של יוסף בן מתתיהו ופילון. הוא מראה (עמ' 49) שכך עולה גם מתוך ההווה אמינא בספרי דברים, מהר" פיקלשטיין, פסקא ריח, עמ' 251.

בבחינה פרשנית משמעות הדברים היא ש"סורר ומורה" אמנם שווה ערך ל"אינו שומע בקול אביו ובקול אמו", אך העניין אינו מתמצא ב"זולל וסובא". "זולל וסובא" אינו אלא דוגמה (וראה לעיל הערה 7). מכל הנ"ל עולה שיתכן שיש משום בחירה פרשנית לא רק בתירוץ שהציעו חז"ל לקושיה "וכי מפני שאכל...", אלא אף כעצם אימוצם את הקושיה.

לא ייתכן שרק בגלל עברו הוא נסקל. חייב להיות כאן עיקרון אחר, יסוד נוסף, "הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה". התורה צופה את סוף דרכו.<sup>18</sup> כדי להתמיד בשתייתו וכולילתו הוא יגנוב מהוריו.<sup>19</sup> אבל גם בזה לא יהא די. הוא יתמכר<sup>20</sup> וצרכיו יגדלו ויבקש להשביע את תאבונו ולספק את הרגלו ואינו מוצא. הבן יידרדר לפשע ולא יהיה לו מנוס מלצאת אל רחובות העיר לשדוד ולגזול. ומוסיף הירושלמי מה שלמעשה טמון בבבלי - "ומקפח את הבריות והורג את הנפשות".<sup>21</sup>

ואכן, הבן הזה הוא רוצח, ועל זאת הוא נידון למוות. אלא שהוא לא רצח בעבר או בהווה אלא בעתיד. הרוצח אכן חייב מיתה לפי התורה. תורת ה' תמימה - יש כאן צדק; הבן לא הומת על לא עוול בכפו, אלא הוא נידון על אחת העבירות החמורות ביותר, שפיכות דמים.

ודא עקא, הבן לא רצה. אבל צפה הקב"ה שהוא עתיד לעשות את הגרוע מכול. ולא בנבואה עסקינן כאן, אלא בידיעה קרה ומחושבת המבוססת על מיטב התוכנות הפסיכולוגיות-סוציולוגיות. חזיון כבר נכנסו למסלול שאין יציאה ממנו. הוא יכול רק להידרדר מטה. לפני כן נעשו מאמצים להצילו: "יסרו אותו",<sup>22</sup> אבל שום דבר לא יצא מזה. ההורים ניסו וגם המורים. רבנים ופסיכולוגים, יועצים ורופאים למיניהם כבר נכנסו לתמונה - ויצאו בייאוש, 'הרימו ידיים'. "כבר ראינו מקרים כאלה", הם אומרים, ואכן לפעמים כל המאמצים אינם מועילים. המסלול מוכר - תאוות, השתכרות, גניבות קטנות, התמכרות, עד שזה מגיע לפשיעה הולכת וגוברת. יש אובדן שליטה מוחלט, והוא ילך ויידרדר כאילו כפאו שו.<sup>23</sup> הוריו ודאי אינם מביאים אותו מיד לבית דין. על פי ההלכה, זכותם להמתין כמה שהם רוצים.<sup>24</sup> אבל מגיעה נקודת השבירה, כאשר כבר ברור שכלו כל הקצים, הוא עומד בפני התהום, וזה רק עניין של זמן עד שיום אחד... "מקפח את הבריות והורג את הנפשות", ולכן על מנת ש"ימות זכאי ואל ימות חייב" ועל מנת לתת "הנאה לעולם" ולמנוע שפיכות דמים, הבן הזה "נידון על שם סופר".

עמדת המשנה, הגורסת כי "בן סורר ומורה נידון על שם סופר", אינה נקייה מקשיים. ההפך הוא הנכון: יש מקום לטענה שהיא יוצרת יותר קשיים משהיא פותרת. הנשמע כדבר הזה בתורת ישראל, שהאדם הורשע על עברות שטרם עבר? הרי מקרא מפורש צווח ככרוכיה ומכרזו שאין הקב"ה יכול לפעול נגד הרשעים עד אשר יבוצע העוון בשלמותו: "ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עון האמור עד הנה" (בר' טו טז). והגמרא במסכת סוטה ט ע"א מיישמת אותו העיקרון גם לגבי הפרט - "אמר רב המנונא: אין הקב"ה נפרע מן האדם עד שתמלא סאתו".<sup>25</sup>

למרבית ההפתעה מצאנו שאחד המפרשים המסורתיים אמנם מצדד בכיוון הזה שהעלה הלברטל. ברבי 'עיון יעקב', המובאים בספר עין יעקב, סנהדרין ג ע"ב - נא ע"א, ד"ה ומלסטם את הבריות, נאמר כך: "והא דסוקלין [...] שגורד באביו ואמו, שהוקש כבודם לכבוד המקום [בכרייתא קידושין ל ע"ב] ומכרזו ה' [מקלל] בסקילה וי' כד טו-טז".

18

19

20

משנה בסנהדרין ע"א, וגמרא עליה.  
הגמרא מדישה בכמה מקומות את עניין ההתמכרות לבשר וליין, וגם הראשונים מדישים נקודה זאת. ראה סנהדרין ע ע"א "הא משום אימשובי הוא..."; ע ע"ב, "כיון דבמצוה קא עסיק לא מימשיך" (פעמיים); ועוד שם, "כיון דכי אורחיה הוא קא אכיל ליה לא ממשך". וראה רש"י סנהדרין ע ע"א על המשנה ד"ה יין האיטלקי, וד"ה ואע"פ שאין ראייה לדבר; ושם ברש"י על הגמרא ד"ה יין בזול, ד"ה יין חי, ד"ה בשור חי, ד"ה יין מגתו, ד"ה אל תרא יין; ושם ברש"י ע ע"ב, ד"ה שכולה סריקין, ד"ה אכל עוף, ד"ה רבילה קעלית; ושם ברש"י ע ע"א, ד"ה עד שיגנוב משל אביו. וראה גם בספר החינוך, מצוה רמז.

21

גם במדרש תנאים לספר דברים, מהדרת הופמן, דכ' כא כא, עמוד 131, נאמר "ומפקח על הורכים ומאבד נפשות הרבה". כמו כן מדרש תנחומא על אתר - בשני נוסחאותיו - גורס "והורג ומלסטם את הבריות".

22

דב' כא יח; משנה בסנהדרין ע"א; ובגמרא שם ע"ב.

23

הידרדרות הבן המתוארת בכרייתא מתאימה להפליא למסלול השקיענה של אלה המתמכרים בערי המערב בימינו. ראה Rav Avraham Twerski, Living Each Week, New York, 1992-1995, p. 416

24

משנת סנהדרין דף ע"א ע"א.

25

יש עוד מקור שלכאורה היה ניתן להקשות ממנו. במדרש בראשית רבה, פרשה נג יד, בעל המדרש מתייחס לסיפור הגר וישמעאל הטועים במדבר (וגם רש"י על אתר מביא את המדרש): אמר רבי סימון: קפצו מלאכי השרת לקטרו. אמרו

ולא זו אף זו: כלום אפשר לקבוע בוודאות גמורה שהבן הסורר והמורה אכן יעשה את שמעריכים שיעשה? האם לא מקנן בלבנו אפילו ספק זעיר שמא יחזור בו מדרכו הרעה, שלא "קפח את הבריות" ולא "יהרוג את הנפשות"? האם עתידו נחרץ באופן מוחלט? האם שערי התשובה ננעלים בפניו לחלוטין?

והרי שנינו משנה מפורשת שבית דין מוציאים להורג רק מתוך ודאות גמורה שפלוגי הרג את הנפש. עדותם של שני עדים שראו את מעשה הרצח כמו עיניהם היא בלבד משמשת בסיס איתן המספיק לחרוץ את דינו של הנאשם. שום אומד אינו קביל.<sup>26</sup> הברייתא ממחישה את הדברים: "כיצד מאומד אומר להן [הדיין לעדים] שמא כך ראיתם שרץ אחר חברו לחורבה ורצתם אחריו ומצאתם סיף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר. אם כך ראיתם - לא ראיתם כלום."<sup>27</sup>

ובכן, כלל נקוט בידנו: "ספק נפשות להקל."<sup>28</sup> כל ספק, ולו הקטן ביותר, הוא סיבה מספקת לזכות את הנאשם.<sup>29</sup> והרי בנידון דידן הספק ברור לעין כול; הרצח טרם בוצע, ואיזה עד יעיד שובר לו מעבר לכל צל של ספק שכנגו זה ישפוך דם נקי בעתיד?

ולו זו אף זו. חכמינו קבעו ש"והצילו העדה" הוא מצווה על בית דין הדין נפשות להפך בזכותו של הנאשם, ולעשות כל שביכולתו להעלות ספק שמא אין להרשיעו באותו עון רצח שהוא מואשם בו.<sup>30</sup> ומתוך כך אומרת המשנה במכות ז ע"א ש"סנהדרין ההורגת אחד בשבוע [היינו בשבע שנים] נקראת חובלנית. רבי אליעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה.<sup>31</sup> כלום יכול סנהדרין שלא להרוג אחד בשבע שנים אם אמנם "בן סורר נידון על שם סופו"?

## ב

נמצאנו למדים שיש מקום לחלוק על הקביעה ש"בן סורר ומורה נידון על שם סופו". אכן כך עולה מעיון בגמ':

לפניו: רבון העולמים, אדם שהוא עתיד להמית את בניך בצמא אתה מעלה לו באר? אמר להם: עכשיו מהו, צדיק או רשע? אמרו לו: צדיק. אמר להם: איני דן את האדם אלא בשעתו, אבל ברור שאי אפשר להקשות מכאן, שהרי אין זה ישמעאל עצמו אלא ובכן, הדין אינו "על שם סופו", אלא בשעתו. אבל ברור שאי אפשר להקשות מכאן, שהרי אין זה ישמעאל עצמו אלא צאצאיו ש"עתיד להמית את בניך בצמא", בעת שיובילו אותם בשבי מארץ ישראל לבל בחורבן הבית הראשון, נגדש באיכה רבה ב. ד. וברור ש"לא יומתו אבות על בנים" (דב' כד טו). על הכחנה זו בין בן סורר ומורה לבין המורש כבר עמד ד"ב טוב': "בן סורר ומורה בעצמו חוטא לאפוקי ישמעאל בניו חוטאים". ואילו המורח תירץ בדרך אחרת: "בן סורר ומורה דאמרין שהוא נהרג על שם סופו היינו מפני שכבר התחיל בדרכים המביאים למעשים הרעים שבסופו". ועיין בינחלת יעקב.

לעומת המורש כבראשית רבה ניסוח הדברים בכבלי ראש השנה טו ע"ב הוא שונה: "ואמר רב יצחק: אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו באותה שעה, שנאמר 'כי שמע אלקים את קול הנער כאשר הוא שם'". ועיין במקבילה בירושלמי, ראש השנה א. ג. לנוכח הניסוח הגורף כאן, כל התירושים לא יועילו (אלא אם כן נעמיס על המורש בגמרא כל מה שנאמר כבראשית רבה), והקשיה מדין בן סורר ומורה במקומה עומדת.

סנהדרין לו ע"א.

שם ע"ב.

שבת קכט ע"א; סנהדרין עט ע"א.

אמת נכון הדבר שהנושא מורכב הרבה יותר מאשר הוצג בגוף המאמר. אמנם "אזלינן בתר רובא בדיני נפשות" (חולין יא ע"ב; סנהדרין סט ע"א) ו"סוקלין ושורפיין על התזקות" (קדושין פ ע"א). וראה על כך: יצחק אייזיק אלון, 'זכאי עד שאשמתו מוכחת, ספר השוואות בין דיני ישראל לדיני ארצות הברית, תשכ"א, עמ' 48-53; "ח"ש חפץ", 'גדרי אומדנא ותזוקה בדיני נפשות במשפט העברי', דיני ישראל ח (תשל"ז), עמ' מה-נח; רב פרומר, 'קביעת אבהות ע"י בדיקת דם במשפט הישראלי ובמשפט העברי', שנתון המשפט העברי ה (תשל"ח), עמ' 236-237.

סנהדרין סט ע"א; ראש השנה טו ע"א; על פי כמ' לה כר-כה.

דעת רבי טרפון ורבי עקיבא בהמשך המשנה מובאת להלן בהערה 38.

26

27

28

29

30

31

מתניתין: [...] רבי יהודה אומר: אם לא היתה אמו ראיה לאביו אינו נעשה בן סורר ומורה. גמרא: מאי אינה ראיה [...] בשוה לאביו קאמר. תניא נמי הכי, רבי יהודה אומר: אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה. מאי טעמא? דאמר קרא אינו שומע בקולנו [רש"י: "בקולנו - חד קול משמע, מדלא כתוב בקולותינו או בקולינו כיו"ד"], מדקול בעינן שוין, מראה וקומה נמי בעינן שוין. כמאן אזלא הא דתניא בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש וקבל שכר כמאן? כרבי יהודה. איבעית אימא רבי שמעון היא, דתניא אמר רבי שמעון: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשור ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאין אותו לסקלו? אלא לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר. אמר רבי יונתן: אני ראיתיו וישבתי על קברו (סנהדרין עא ע"א).

בהגיגיון שמיאחסת הגמרא לרבי יהודה יש לכאורה כשל, קפיצה בלתי מוסכרת. אכן "קול בעינן שוין". רבי יהודה לומד מהפסוק שאם קולה של האם אינו זהה מבחינה מוזיקלית לקולו של האב, אין בנם נעשה בן סורר ומורה. אבל איך נובע מכאן כי "מראה וקומה נמי בעינן שוין"?<sup>32</sup> אלא הגמ' מניחה שר' יהודה לומד בדרשתו לא רק פרט הלכתי מסויים, אלא עיקרון מנחה. אם הפסוק רומז לנו כי "קול בעינן שוין", אזי תפיסה שלמה מרומזת כאן. כנראה רצה הכתוב לומר שדין בן סורר ומורה הוא להלכה אך לא למעשה. התורה ביקשה להציב תנאי שלא ניתן למלא אותם, וזה על מנת שלא ייסקל לעולם שום בן סורר ומורה. אם כך הבין רבי יהודה, אז ודאי "מדקול בעינן שוין, מראה וקומה נמי בעינן שוין". ולכן הגמרא מקשרת מיד בין גישתו ההלכתית של רבי יהודה, המכריע כי "אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה, אינו נעשה בן סורר ומורה", לבין גישתו העקרונית של הברייתא האנונימית המטעימה כי "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר".

הגמ' ממשיכה שם: "איבעית אימא, רבי שמעון היא". ייתכן שהברייתא האנונימית היא דעת רבי שמעון שאמר בפירושו אותם הדברים, "לא היה ולא עתיד להיות". נראה לי שאין זו "איבעית אימא" המציעה חלופות שונות ומנוגדות תוך העמדת הכרח לבחור ביניהן, אלא מדובר כאן בשתי אפשרויות המשלימות זו את זו. ברור בעליל שהן רבי יהודה, הן רבי שמעון והן הברייתא האנונימית מציגים אותה שיטה כללית.<sup>33</sup>

הברייתא על שם רבי שמעון מאלפת ביותר. היא מציעה לפנינו לא רק שיטה עקרונית אלא גם את המניעים שקדמו לאימוצה של השיטה. מתברר שהמניעים הללו הם אותם מניעים שגרמו לרבי יוסי הגלילי (בברייתא בסנהדרין עא ע"ב) ולסתם המשנה (שם) להחזיק בשיטתם כי "בן סורר ומורה נידון על שם סופו, ימות זכאי ואל ימות חייב". ובכן, נמצאנו למדים שאותה קושיה מוסרית-משפטית, "וכי מפני שאכל זה תרטימר בשור ושתה חצי לוג יין האיטלקי, אביו ואמו מוציאין אותו לסקלו?" הולידה שני תירוצים שונים ואף מנוגדים תכלית הניגוד. לדעה אחת הקושי נפתר ע"י כך ש"נידון על שם סופו", ואילו לדעה האחרת הפתרון הוא "לא היה ולא עתיד להיות", שהתורה לא התכוונה שאכן נסקול את הבן הסורר והמורה.

<sup>32</sup> על קושיה זו עמד המהרש"א על אתר.

<sup>33</sup> ראה ב"ד רמ"ה על אתר, שרוצה לומר שיש חילוק מסוים בין שיטת רבי יהודה לבין שיטת רבי שמעון. על סמך לשונו של רבי שמעון, "וכי מפני שאכל זה...", אביו ואמו מוציאין אותו לסקלו", הוא קובע שרבי שמעון ברעה שבן סורר ומורה "לא היה ולא עתיד להיות", משום שלא ימצאו הורים שייזמו מהלך כזה שיוביל למיתת בנם. וזה בניגוד לשיטת רבי יהודה הדרוש שיהיו שווים בקול, במראה ובקומה. אבל דברי יד רמ"ה אינם מוכרחים, ועל כל פנים אף לריו רבי יהודה, רבי שמעון, והברייתא גורסים אותה שיטה עקרונית.

מה משמעות הפתרון הזה? לכאורה הרבר תלוי בקבנת הביטוי "דרוש וקבל שכר". ניתן להבין שמדובר על שכר מצוות תלמוד תורה, אבל לכאורה אין זה מקדם אותנו דבר. עדיין אנו תוהים: למה נכתבה הפרשה, אם לא הייתה כוונת התורה שניישום אותה למעשה?<sup>34</sup>

1. דומה שיש לפרש שהמדובר בשכר במוכן אחר, ברווח מעשי, תועלת בחיי המשפחה בישראל, וזה אשר מכרזו הפסוק בעצמו: "כל ישראל ישמעו ויראו". אך התועלת הזאת ניתן להשיגה גם ללא ביצוע גזר הדין. עצם כתיבת הדין מרתיעה ומחנכת, אף שאינו מיושם הלכה למעשה.<sup>35</sup> ישבו מסר פדגוגי חשוב. הוא מזכיר לבנים בדרך המוחשית ביותר שכיבוד אב ואם הוא עניין רציני ואין להקל בו ראש. הוא מטעים שיש לרסן את התאוות ואין להפריז באכילה ושתייה. כל אימת שהמשמעת מתרופפת קמעה, וסדרי המשפחה משתבשים קצת, וכל אימת שהיצר גובר על ההיגיון, עולה בעיני רוחנו דמות דיוקנו הציויר של בן סורר ומורה, כדי להחזיר את התנהגותם של הבנים לתלם ולהשיב את יחסי הורים-ילדים למסלול התקין.<sup>36</sup>

בשולי הדברים ראוי להביא את דברי 'ספר חסידים' (סימן תתתראל). למרכה ההפתעה הוא תופס ש"דרוש וקבל שכר" מופנה אל האב ולא אל הבן, המסר ההינוכי מכונן דווקא אל הדור המבוגר "לומר שלא יחניף אדם על בנו", אלא ידריכו וירסנו כדבעי.<sup>37</sup>

עמדנו על כך שיש סיבות טובות שלא לקבל את הגישה הגורסת כי "בן סורר ומורה נידון על שם סופרו". כעת יש להתייחס לצד השני של המטבע. למה יש מי שטוען "נידון על שם סופרו", כאשר ישנה אפשרות אחרת, לכאורה אלגנטית הרבה יותר, "לא היה ולא עתיד להיות"?

דומני שהמכשולים העומדים בפני קבלת עמדה זו גבוהים לא פחות מאשר המכשולים העומדים בדרך של "נידון על שם סופרו". האם כאמת כתובים בתורה דינים ומשפטים שאינם מיועדים ליישום? האם אין הבחנה בין הלכה לאגדה? ייתכן לומר שבאופן עקרוני לא יכול להיות כדבר הזה, אלא כל דין מיועד ליישום וניתן ליישום,<sup>38</sup> וכונת התורה לשמש כתורת חיים מעשית.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> על מנת ללכת בכיוון הזה, יש צורך לכאורה לאמץ השקפת עולם הרואה בתורה ערך שכלי, מטפיו, או מיטפי, המנותק לחלוטין, לפחות ברובד מסוים, מכל קיום ויישום למעשה. אכן, כך מצאנו בדברי 'תורת חיים' המובאים ב'ענף יוסף' בספר 'עין יעקב' על אחר, ובספר 'אור ישראל' לרבי ישראל לייבקיין מסאלאנט, סימן לא.

<sup>35</sup> כך נראה לי בפשטות, ואכן באופן זה מוסברים הדברים בספר 'לקוטי בשמים', המובא ב'עיתורי תורה' לפרשת כי-תצא (רב' כא יח).

<sup>36</sup> ראה בפירושי 'הכונה', המובא ב'עין יעקב' על אחר: "יש לדקדק ב'לימוד' של בן סורר ומורה להוציא ממנו רוע היות וולל וסובא, והוא תועלת במידות".

<sup>37</sup> וכך גם גישתו של המהרש"א על אחר: "ע"י זה יוכיחו ויסרו את בניהם".

<sup>38</sup> זוהי בריוק תפיסתה של הסוגיה במסכת חולין יא ע"א - יב ע"א. שם הגמרא מחפשת את המקור המקראי לכך שסומכים על רוב בכל תחומי ההלכה, והיא מביאה ראיות למכביר מן התורה. כל הראיות מבוססות על אותה מתודה יסודית שלפיה דין תורה מסוים אינו יכול להתבצע כלל אלא מתוך הסתמכות על רוב, ולכן מוכח שמשפט התורה בנוי באופן מובלע על העיקרון שהולכים אחר הרוב. בין היתר, הסוגיה מיישמת מתודה זו לגבי פרה אדומה, עגלה ערופה, "מכה אביו ואמו מות יומת", והוצאתו להורג של רוצח. ההנחה הפשוטה של כל מהלך הסוגיה היא שלכל דיני התורה חייב להיות יישום מעשי כלשהו. הנחה זו תקפה לפי הסוגיה גם לגבי דיני עונשין ואף כאשר בדיני נפשות עסקינן. הווי אומר: אם התורה קבעה כי "מכה אביו ואמו מות יומת", אזי ההלכה צריכה לאפשר הוצאה לפועל של גזר דין מוות למי שמכה את אביו. והוא הדין לגבי הוצאת את חברו במוזד. מאחר שהתורה חוקקה עונש מוות על כך, ההלכה חייבת להיות כזאת שההוצאה להורג בנדון זה היא בת ביצוע. נמצאנו למרים שסוגיה זו מושתתת על האקסיומה הפשוטה - פשוטה עד כדי כך שאין הסוגיה מוצאת צורך להעיר על כך - כי כל דיני התורה, ובתוכם כל עונשי התורה, היו ועתידים להיות, ואין ציווי מציווי התורה שנכתב רק על מנת לדרוש ולקבל שכר. למיטב ידיעתי, אין בכל התלמוד הבבלי חולק ישיר ומפורש על סוגיה זו בחולין. יתרה מזו, בשום מקום בתלמודים אין זכר מפורש לכלל כי "לא היה ולא עתיד להיות", מעבר למה שמצאנו בסוגייתנו בסנהדרין. הכלל הזה קיים בהקשר אחר לחלוטין, בהקשר של אגדה (ירושלמי סוטה ה ו), שבה נאמר על איוב כי "לא היה ולא עתיד להיות", במקביל לעמדת הבבלי כי איוב "לא היה ולא נברא אלא משל היה". אבל כמוכן שזה אינו קשור כלל לענייננו.

למרות זאת, אפשר שיש רמז מחוץ סנהדרין לדעה כי "לא היה ולא עתיד להיות". הרמז נמצא בסוגיה המפורסמת במסכת מכות ו' ע"א, לגבי בית דין חובלנית. שם מצאנו שהמשנה מצטטת את רבי טרפון ורבי עקיבא המכריזים כי "אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם". בגמרא שם על המשנה, רבי יוחנן ורבי אלעזר מסבירים כיצד בדיוק היו מצליחים רבי טרפון ורבי עקיבא להימנע מלהפעיל את גזר דין מוות המפורש בתורה. על כל פנים, משמע שם, הן מהמשנה והן מהגמרא, שלדעת רבי טרפון ורבי עקיבא עונש מוות הוא בבחינת "לא היה ולא עתיד להיות" (כדעת רש"י על אחר, ובניגוד לדעת הריטב"א שם). ובכן אם כנים הם הדברים, מצאנו שהשיטה של רבי יהודה ורבי שמעון כבן סורר ומורה מיושמת בידי ר' טרפון ור' עקיבא באופן גורף לגבי כל דיני נפשות.

עוד יש לציין, כי כמו העמדה בבן סורר ומורה, שנולדה מתוך הרילמה המוסרית של "וכי מפני...", כך גם מגיעים רבי טרפון ורבי עקיבא להכרעתם מתוך קושי מוסרי מסוים. ונחלקו אחרוני המאה העשרים אם לשיטתם עונש מוות הוא מוקצה באופן עקרוני או שבכסיס עמדתם עומד רק החשש שמא ייגזר גזר דין מוות על אדם חף מפשע. וראה ר' בנימין רבינוביץ-תאומים, 'משפטי נפשות בדין הסנהדרין ובדין המלכות', התורה והמדינה ד' (תשי"ב) עמ' 50; ר' משה ליב לילנבאום, 'חקירות תלמודיות, השלח ה' (תרג"ט) עמ' 42.

מצד שני, במסכת מכות, דעת הרוב, רבנן, אינה כעמדתם של רבי טרפון ורבי עקיבא, ורבנן סוברים שניתן בית דין היא להלכה וגם למעשה, כמו שמצאנו בהנחה פשוטה במסכת חולין.

עוד נזכיר שיש מקור תנאי אחד שניתן לראות בו מחלוקת מפורשת סביב הנושא הזה של דין תורה שאין בו יישום. במסכת זבים ב' ב' מדובר באדם הרואה זב מחמת אונס. הדין הבסיסי והמוסכם הוא שבמקרה כזה הרי הוא טהור. לפי תנא קמא, מי שאכל מאכלים המביאים לידי זיבה, כגון חלב, בשר, שמן או ששתה משקאות מזחמים כגון יין ישן, ואחר כך ראה זב, הרי זה מחמת אונס וטהור הוא. לאחר מכן המשנה מביאה את הדו-שיח הזה: רבי עקיבא אומר: אפילו אכל כל מאכל בין רע ובין יפה, ושתה כל משקה. אמרו לו: אין כאן זבין מעתה! אמר להם: אין אחריות זבים עליכם (זבים ב' ב').

לפי ניסוחו של ר' עקיבא, טומאת זיבה לא הייתה ולא עתידה להיות. הרי לכל ראיית זיבה קדמה איוו שהיא אכילה או שתייה, ולכן הראייה תוגדר תמיד כזב מחמת אונס שאינה מטמאת. חכמים נרתעים מכך. לדעתם לא ייתכן להכריע את ההלכה באופן כזה, כי "אין כאן זבין מעתה", ואילו רבי עקיבא בשל. זהו אפוא רבי עקיבא הסובר כשיטתו במסכת מכות. כמו שמצאנו שבעשרות מקומות התורה מטעימה "מות יומת", ולמרות זאת רבי עקיבא (יחד עם רבי טרפון) קובע "אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם". באופן דומה, לדעת רבי עקיבא טומאת זיבה הכתובה בתורה לעולם לא תתרגם בעולם המעשה לטומאה ממשית. שיטה זו היא כשיטה רבי שמעון ורבי יהודה במסכת סנהדרין, שלפיה בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות. ואילו חכמים במסכת זבים, רבנן במסכת מכות, וסתמא דגמרא במסכת חולין, נוקטים את השיטה של חכמים במסכת סנהדרין המסרבים להעלות על דעתם גישה עקרונית של "לא היה ולא עתיד להיות".

עיקרון אחר שיש לו זיקה לכלל ש"לא היה ולא עתיד להיות" הוא "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע", מה שמכונה בשפת התאולוגיה accommodation. הכוונה היא שהתורה מצווה או מתירה דברים שאינם לפי שורת הדין האלוקית המוחלטת או שאינם עולים בקנה אחד עם דרישות המוסר האלוקי. התורה מוותרת ליצר הרע האנושי, ומחוקקת חוקים שעל פי האידיאל האלוקי לא היה מקום לחוקים. כדי להציל בני אדם מחטא חמור עוד יותר או לקדם צרכים חינוכיים, התורה נותנת גושפנקה להתנהגות שאותה הייתה מעדיפה לבער לחלוטין. הווי אומר, מדובר בדינים שבמישור הרצוי האלוקי, "לא היה ולא עתיד להיות", ובמישור המעשי התורה נכנעת בלידת ברירה ליצר הרע ומאפשרת את קיומם בפועל. ההבדל בין זה לבין "לא היה ולא עתיד להיות אלא דרוש וקבל שכר" הוא ב"דרוש וקבל שכר", גם למעשה הדברים אינם מקיימים אלא רק נדרשים.

הניסוח "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע" מופיע בברייתא במסכת קידושין כא ע"ב בעניין אשת יפת תואר (דב' כא). מדרש רבה, מדרש תנחומא ופסיקתא מוכרים על אחר את העניין אף שאינם נוקטים ניסוח שמצאנו במסכת קידושין. מדרש רבה ומדרש תנחומא מרחיקים לכת עד כדי קביעה שלקחה אשת יפת תואר, דבר שהתורה מתירה בפירוש, כעבירה. הניסוח "דיברה תורה כנגד היצר" מופיע גם בתורת כהנים על ו' י"ט כה, אבל שם משמעות הדברים שונה במקצת.

הרמב"ן הרחיב עניין זה בנושא הקרבנות והמקדש (ראה 'מורה נבוכים', חלק ג, פרק לב). העניין נסקר בהרחבה ב: Steven Benin, *The Footprints of God - Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, N.Y., 1993.

משה הלברטל (עמ' 62-64) מחדר את הדברים. הוא טוען שבשעה ש"נידון על שם סופו" הוא פירוש סביר לנתונים של הטקסט המקראי, העמדה כי "לא היה ולא עתיד להיות" כופה את עצמה על הטקסט מבחורין באופן שרירותי לחלוטין. "אין כל טעם פנימי בדרישה שהורו של הבן יהיו זהים בקולם, במראם ובקומתם [...] גישה זאת [...] איננו רק בורר בין אפשרויות פרשנות שוות, הקיימות בטקסט, אלא יוצרות אפשרות פרשנית חדשה שאיננה גלומה בו". הווי אומר: אפשר לדחות את הטיעון כי "לא היה ולא עתיד להיות" לא רק מתוך עמדה עקרונית הגורסת כי אין בתורה דינים שאינם מיועדים ליישום מעשי, אלא ניתן לדחות אותם גם מתוך התמודדות אתו במישור הפרשני, תוך כדי הרגשה שאין זו פרשנות לגיטימית בנידון דידן של הפרשה המקראית של בן סורר ומורה דווקא.



ואמנם זוהי לכאורה בדיוק טענתו של רבי יונתן בסוף הברייתא (סנהדרין עא ע"א): "אני ראיתיו וישבתי על קברו". אין רצונו לומר שאכן ראה כמו עיניו משפטו של בן סורר ומורה, ושהוא ממש התיישב בגופו על קברו של הבן הנסקל. והרי קריאה כזאת היא מן הנמנעות. ראשית, בזמנו של רבי יונתן, תקופת בר כוכבא, כבר פסקו מלדון דיני נפשות!<sup>40</sup> שנית, כיצד ייתכן שרבי יונתן ראה, ועמיתיו-חבריו שחיו באותו הדור לא חזו בכך?<sup>41</sup> ושלישית, רבי יונתן היה כוהן ולמה ייטמא ע"י ישיבה על קבר?<sup>42</sup> ברור שהמניע את רבי יונתן הוא עמדתו העקרונית. הוא קם ומתריס נגד הגורסים ש"לא היה ולא עתיד להיות", וטוען שאכן "אני ראיתיו וישבתי על קברו", היינו שסקילתו של בן סורר ומורה יכולה להיות מציאות.<sup>43</sup> אין לומר על שום דין מדיני התורה שהוא להלכה אבל לא למעשה. אין המקרא יוצא מידי פשוטו. דין יש לדון ומשפט יש לשפוט.

הראיה המוחצת לכך שרבי יונתן מרים על גס תפיסה משפטית עקרונית היא בהמשך הגמרא, דף עא ע"א. מובאת שם דעתם של הסוברים כי "עיר הנידחת לא היתה ולא עתידה להיות, ולמה נכתבה - דרוש וקבל שכר". וגם שם משיב רבי יונתן: "אני ראיתיה וישבתי על תילה". האם יש להעלות על הדעת שדווקא אותו רבי יונתן שפגש בדינו של בן סורר ומורה וזכה אף לשבת על קברו, הוא גם זה שנכח ב'מקרה' במעמד משפט עיר הנידחת והתהלך בין ההרסות שבתלה?<sup>44</sup> אלא ברור שבכל מקום שתמצא אומרים "לא היה ולא עתיד להיות", תמצא גם את רבי יונתן משיב מלחמה שיערה וטוען "יכול היה להיות וייתכן להיות בעתיד".<sup>45</sup>

דבר רבי יונתן משלימים את העניין. גישתו של רבי יהודה במשנה (דף עא ע"א), "אם לא היתה ראיה אמו לאביו, אינו נעשה בן סורר ומורה", מובאת בשמו בלבד, ואין אנו יודעים אם עורך המשנה אימץ אותה. הגמרא הסבירה כי "ראויה" פירושו 'שווה', ומשם התגלגלו העניינים עד שהוכרר שרבי יהודה סובר כי "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות", כדעתה של סתם בריתא וכדעתו של רבי שמעון. מכאן עולה שעמדה זו אינה מקובלת על עורך המשנה, שמן הסתם נוקט גישה הגורסת כי 'בן סורר ומורה יכול היה להיות וייתכן להיות בעתיד'. לו היה סובר שכל דיני בן סורר ומורה אינם קיימים למעשה, היה ודאי אומר זאת מפורשות. מיהו זה בגמרא שאכן מייצג את עמדתה של המשנה? רבי יונתן כמובן. עכשיו הדברים מתחזורים. ברי לנו עתה שהמשנה אינה צריכה להסכים כי "לא היה ולא עתיד להיות". המשנה סוברת (יחד עם רבי יונתן כנראה<sup>46</sup>), כי 'בן סורר ומורה יכול היה להיות וייתכן להיות בעתיד', והוא 'נידון על שם סופו'.

<sup>40</sup> עיין ח' אלבק, מבוא למשנה, עמ' 228-230. נקודה זו כבר הועלתה ע"י הרב יהודה הנקין שליט"א בקונטרסו 'חיבה יתרה', עמ' עג (מורפס בסוף ספרו 'בני בניס', חלק ב).

<sup>41</sup> גם ב'חיבה יתרה' שם. ועיין ב'מבוא למשנה', שם.

<sup>42</sup> עיין בגליון הש"ס על אתר וב'מרגליות היס' על אתר.

<sup>43</sup> עיין באנציקלופדיה תלמודית, כרך ג, ערך 'בן סורר', עמ' שסז: 'ונחלקו התנאים אם בן סורר ומורה אפשרי להיות במציאות [...] אמר רבי יונתן: אני ראיתיו וישבתי על קברו'.

<sup>44</sup> עיין בחידושי אגרות למהר"ל מפראג על אתר.

<sup>45</sup> ברור שהמחלוקת לגבי "לא היה ולא עתיד להיות", כאן בסנהדרין ובמקומות אחרים (ראה הערה 38 לעיל), היא מחלוקת ערכית-השקפתית באשר לעצם מטרתה וייעודה של התורה. וראה לעיל הערה 34.

<sup>46</sup> אמנם העובדה שרבי יונתן אינו מקבל את הגישה של "לא היה ולא עתיד להיות אלא למה נכתב, דרוש וקבל שכר" אינה מובילה בהכרח למסקנה שהוא סובר כי בן סורר ומורה "נידון על שם סופו" כעמדת עורך המשנה. מיד בהמשך המאמר מועלית אפשרות שרבי יונתן מאמץ את הגישה המוצעת בדברי הרמב"ם. ישנה גם אולי אפשרות נוספת, שלפי רבי יונתן בן סורר ומורה אכן נסקל על עצם המרידה נגד סמכותם של תורו (וראה לעיל הערה 17). אף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר ישנו, במאמרו של יואב רוזנברג, 'כל האומר... אינו אלא טועה', נטועים ד (כסלו, תשנ"ח), עמ' 88-79: שם מוצגת עמדתו הכללית של רבי יונתן הדרשת מבעלי שררה וסמכות לנהוג לפני משורת הדין, ולא לפגוע אף כמלוא הנימה באמון שהציבור נוהג בהם. לדעת רבי יונתן עונשים קשים ביותר מגיעים למי שאינו מגשים את האידיאל של יושר מוסרי וניקיון כפיים, אף אם לא עבר שום עבירה פורמלית. שמא ניתן לקשר בין עמדתו המחמירה

## ג

האמת צריכה להיאמר: אין זה ברור כל כך שרבי יונתן הוא בדעה כי "נידון על שם סופר". לאמתו של דבר יש אפשרות נוספת. מקביעתנו שהוא מתנגד לאומרים כי "לא היה ולא עתיד להיות" אין לסגת, אבל אין להסיק מכאן מסקנה שהוא דוגל בהכרח בשיטת האומרים "נידון על שם סופר", שכן יש כיוון שלישי שניתן ללכת בו. את הכיוון הזה נציג כאן.

מתניתין: "כי יהיה לאיש בן, בן - ולא בת" (סנהדרין סז ע"ב).

גמרא: "בן ולא בת. תניא, אמר רבי שמעון: בדין הוא שתהא בת ראויה להיות כבן סורר ומורה שהכל מצויין אצלה בעבירה, אלא גזירת הכתוב היא - 'בן ולא בת'" (סנהדרין סז ע"ב - ע"א).

לכאורה, המסקנה היא שבת הייתה צריכה להיות נועדת לסקילה, כסוררת ומורה, לא פחות מבן. אלא מה נעשה - גזרה התורה שהדין מתייחס דווקא לזכרים ולא לנקבות. בכותבה "בן" התורה מייעטה את הבת. לכאורה, אין בכך היגיון ואין בכך סברה, אדרבה, מסתבר לכלול את הבת בדין זה, אלא גזירת הכתוב היא.

וזהו הדגשו של רש"י על אתר:

"שהכל מצויין אצלה בעבירה" - וכשהיא זוללה וסובאה בקטנותה סופה כשלא תמצא למורה עומדת בפרשת דרכים ומרגלת הבריות לעבירה בשביל אתנן.

כתורה נאמר "זולל וסובא" - גם בת עלולה להגיע לידי כך. התורה אומרת "איננו שומע בקול אביו ובקול אמו" - גם בנות מסוגלות להמרות את פי הוריהן. הבריתא בדף עב ע"א מתארת את קווי המתאר של הידרדרות הבן "שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש לימודו ואינו מוצא" - גם בנות יכולות להיתפס למצב כזה. וממשיכה שם הבריתא כי "יוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות" - בת יוצאת ל"פרשת דרכים ומרגלת הבריות לעבירה בשביל אתנן". ובכן, גם הבת עלולה למצוא עצמה בכל אותן דרישות הכתוב וההלכה בנוגע לבן סורר ומורה. מדוע אפוא לא תיחשב הבת כסוררת ומורה גם היא? - אין סברה, אלא גזירת הכתוב היא.

הרמב"ם תופס לכאורה את הדברים באופן שונה לחלוטין:

גזירת הכתוב הוא שיסקל בן סורר ומורה, אבל הבת אינה נידונית בדין זה שאין דרכה להמשך באכילה ושתייה כאיש, שנאמר בן ולא בת. (משה תורה, הלכות ממרים ז יא).

במקום לומר שמיעוט הבת הוא גזירת הכתוב, הרמב"ם פוסק כי כל דין בן סורר ומורה הוא גזירת הכתוב. ולכאורה נגד דברי הגמרא כי "בדין הוא שתהא בת ראויה להיות כבן סורר ומורה", ושאין טעם להוציא אותה מפרשת בן סורר ומורה, ונגד דברי רש"י כי הבת "זוללה וסובאה בקטנותה" כמו הבן. הרמב"ם כותב שיש טעם להוציא אותה "שאיין דרכה להמשך באכילה ושתייה כאיש". הווי אומר, דווקא מה

של רבי יונתן לגבי התנהגותם של בעלי סמכות לבין עמדתה המחמירה של התורה, לפי הפשט, כלפי מי שאינו מקבל על עצמו את סמכותם של ההורים.

שחשבנו על פי הגמרא ועל פי רש"י שהוא גזירת הכתוב, ולא לפי ההיגיון, לפי הרמב"ם הוא מובן לחלוטין.

הרמב"ם כביכול הופך את הקערה על פיה. אבל כיצד הוא קורא את הגמרא? דומה ש'לחם משנה' על אתר קולע לאמת בהסבירו את דברי רבנו:

בודאי שמן הדין ראוי היה שהבת תידון כבן סורר ומורה, ואע"פ שיש קצת טעם לחלק בין בת לבן, דבת אין דרכה להמשך באכילה וכו', לא היה טעם זה מספיק, אלא דכיון דבבן עצמו הוי גזירת הכתוב, דמן הסברא ודאי אין ראוי לענשו בשביל שגנב וקנה בשר ויין, אלא שהתורה גזרה כך וכו', א"כ אין לך בו אלא חידוש. וכיון שיש קצת טעם לחלק בין בן ובת, מחלקינן, ונאמר דבן ולא בת, וזהו שכתב רבנו גזירת הכתוב שיסקל בן סורר ומורה - כל(וס), סקילת הבן סורר עצמו הוא חידוש וגזירה וא"כ הבת ראוינה, שלא תסקל כיון שיש בה קצת טעם דאין לך בו אלא חידוש, וזהו שאמר ר' שמעון אלא גזירת הכתוב הוא, בן ולא בת, כלומר כיון שבן עצמו הוא גזירת הכתוב, א"כ נאמר דלא בת כיון דיש בה קצת טעם.

ניתוחו של 'לחם משנה' מבריק. אפשר לומר שלפי הסברו, המפתח להבנת פירוש הרמב"ם לברייתא על שם רבי שמעון מצוי במילה הסתמית לכאורה "היא" שבמשפט "אלא גזירת הכתוב היא". בקריאה פשוטה הנחנו שכינוי הגוף הזה מתייחס למיעוטה של הבת מדין סקילת בן סורר ומורה, כמו שהברייתא אכן ממשיכה "אלא גזירת הכתוב היא בן ולא בת".

'לחם משנה' מסביר שקביעת הברייתא כי "גזירת הכתוב היא" אינה מתייחסת אל הדין "בן ולא בת", אלא מוסבת על כל עיקר דין סקילת בן סורר ומורה. ובלשונו של 'לחם משנה': "בן עצמו הוי גזירת הכתוב, דמן הסברא ודאי אין ראוי לענשו בשביל שגנב וקנה בשר ויין, אלא שהתורה גזרה כך". מאחר שכל פרשת בן סורר ומורה "גזירת הכתוב היא", יש מקום לדרוש "בן ולא בת". הווי אומר, כי "בן ולא בת" אינו פירוט תוכנה של גזירת הכתוב, אלא הצגת מהלך פרשני הנובע מהקביעה הראשונה שכל פרשת סקילת הבן היא גזירת הכתוב. החוליה המקשרת בין קביעת היסוד לבין הפועל היוצא הפרשני היא כלל "אין לך בו אלא חידוש"<sup>47</sup>. כלל נקוט בידינו שיש להחיל פרשנות צרה על חוקים שהגיונם וסברתם נעלמים מן העין ומן השכל. דין שביסודו אינו מובן, אין להרחיבו מעבר למקרה המיוחד שבו הוא נאמר, אלא אדרבא, יש לצמצמו ככל שניתן. והרי לשון הכתוב הוא "כי יהיה לאיש בין": אם בגזירת הכתוב חסרת פשר עסקינן, חובה על אבות ההלכה לדרוש בן דווקא ולא בת.

אמת נכון הדבר "כדין הוא שתהא בת ראוייה להיות כבן סורר ומורה"<sup>48</sup> שהרי יש לה מסלול פוטנציאלי של הידרדרות מקביל לזה של הבן, ולכאורה לא פחות חמור ממנו, "כשהיא זוללה וסובאה בקטנותה סופה כשלא תמצא למורה עומדת בפרשת דרכים ומרגלת הבריות לעבירה בשביל אתנן"<sup>49</sup>. כרם, הואיל וכל הפרשה היא גזירה תמוהה שגורה התורה, יש לחפש בכל זאת את השוני בין דרכו של הבן לבין דרכה של הבת שיאפשר לנו לצמצם ולדרוש "בן ולא בת". ואם אמנם מיעטה הברייתא את הבת, יש כנראה שוני כלשהו המצדיק את המיעוט. והוא אשר כותב הרמב"ם "שאין דרכה להמשך באכילה ושתיה כאיש". אמנם הדמיון בין מסלול הבן לבין מסלול הבת הוא רב על השוני, אבל מאחר

<sup>47</sup> בדומה למה שמצאנו במסכת חולין לד ע"א: "לא גמרין דחידוש הוא". וברש"י שם, ד"ה דחידוש הוא: "גזירת הכתוב היא ואין למדין הימנה". אותו עיקרון נמצא גם בפסחים מה ע"ב. וראה שם רש"י, ד"ה חידוש הוא; חולין צח ע"ב; בבא מציעא סא ע"א; מכות ד ע"ב.

<sup>48</sup> לשון הברייתא בסנהדרין סט ע"ב.

<sup>49</sup> לשון רש"י על הברייתא בסנהדרין ע ע"א.

שהבת אינה מתמסרת לאכילה ושתייה ומתמכרת בדיוק כ'איש' אלא פחות ממנו, נוצר פתח להבחין בין איש לאישה. 'לחם משנה' מדגיש מספר פעמים שיש רק "קצת טעם" להבדיל בין בן לבת, וככל מקום אחר "לא היה טעם זה מספיק אלא דכיון דבבן עצמו הוי גזירת הכתוב [...] מחלקינן ונאמר דבן ולא בת".<sup>50</sup>

במה שייך המהלך הנ"ל לענייננו? לפי פרשנותו של הרמב"ם, הברייתא קובעת כי פרשת בן סורר ומורה היא גזירת הכתוב החורגת מעבר להיגיון המשפטי הידוע של התורה. 'לחם משנה' אף הבהיר למה יש לסווג דין זה כגזירת הכתוב – "הוי גזירת הכתוב דמן הסכרא ודאי אין ראוי לעונשו בשביל שגנב וקנה בשור ויין". והרי ניסוחו של 'לחם משנה' מזכיר בעליל את דברי הקושיה המשפטית-מוסרית – "וכי מפני שאכל זה תרטימר בשור ושתה חצי לוג יין האיטלקי אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל?"<sup>51</sup> שהיא בבחינת האם המולידה הן את עמדת המשנה כי "נדרן על שם ספרו"<sup>52</sup> והן את הגישה הגורסת "לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב דרוש וקבל שכר".<sup>53</sup> נמצאנו למדים כי "גזירת הכתוב" היא תירוץ נוסף לאותה קושיה, והיא מצטרפת בתור חלופה שלישית לאותם שני תירוצים שכבר הוזכרו.

אם כן, התשובה לקושיה "וכי מפני..." היא שאין תשובה. יש דינים שהם מעבר לבינת האדם. "לא מחשבותי מחשבותיכם". בדין בן סורר ומורה אין לראות שום עיקרון משפטי כללי. אין כאן יסודות הלכתיים או פרשניים שאפשר להרחיב ולהחיל אותם על תחומים אחרים, אלא פשוט "גזירת הכתוב הוא", ואין לך בו אלא את חידושו. הוא עניין סתום, לכאורה חסר היגיון ומנוגד לכללי המוסר והמשפט

<sup>50</sup> בספרו 'שיעור הקרבן', ר' חזקוני נפתלי פונקל מציע קריאה של דברי הרמב"ם התומכת בהבנה הבסיסית של 'לחם משנה', היינו שלפי הרמב"ם מילות הברייתא "אלא גזירת הכתוב היא" מוסבות על עצם פרשת סקילת בן סורר ומורה, ואילו "בן ולא בת" הן רק פועל יוצא מכך. אבל בנקודות אחרות הוא שונה מ'לחם משנה'. 'שירי קרבן' מתייחס לדברי הירושלמי בסנהדרין ח א. מצאנו שם טענה תמוהה בדברי הירושלמי. על פי הסברה, בפרשת סורר ומורה היה יותר מקום לחייב את הבת מאשר את הבן. לכאורה אין זה יכול להסתדר עם עמדת הרמב"ם במשנה תורה, הכותב כי "הבת אינה נידונית בדין זה שאין דרכה להמשך באכילה ושתייה כאיש". אומר שם 'שירי הקרבן' שדברי הרמב"ם – כאשר הם מתפרשים אל נכון – מתגלים כמיוסדים על אדני הירושלמי לא פחות מאשר על אדני תלמודו של בבלי. והנה דבריו (על אחר בירושלמי, ד"ה מי היה בדין): "לכך נראה דהרמב"ם ה"ק בדין היה בת שאינה שומעת לדברי אביה ואמה והולכת אחר ניאופיה שתהה נידונת במיתה שהכל מצויה(ה) אצלה בעבירה נמצא גורמת להחטיא ובן סורר מ"מ פטור, אך גזירת הכתוב הוא שאין דין בן סורר מ"מ שייך אלא באוכל אכילה מכוונת, וזה לא שייך בבת, הלכך דרשינן בן ולא בת.

כשעה שלחם משנה, בהסבירו את הרמב"ם, אימץ גם את דברי רש"י כי "כשהיא זוללה וסובאה בקטנותה סופה כשלא תמצא למורה, עומדת בפרשת דרכים ומרגלת הבריות לעבירה בשביל אתנן", 'שירי הקרבן' שולל את רש"י לחלוטין. אין כאן זלילה וסביאה הגוררות בעקבותיהן תהליך הדרגתי של הידרדרות, אלא מיד היא "אינה שומעת לדברי אביה ואמה והולכת אחר ניאופיה". מצבה הרבה יותר חמור מאשר זה של בן סורר ומורה הזכר, שהרי חטאיה לפנינו כאן ועכשיו, ולא זו בלבד אלא "נמצא גורמת להחטיא לאחרים". לכן הירושלמי כותב "מי היה בדין שיחא חייב הבן או הבת, הוי אומר הבת", וזוהי כוונת הברייתא בבבלי האומרת כי "בדין הוא שתחא בת ראויה להיות כבן סורר ומורה שהכל מצוין אצלה בעבירה". 'שירי הקרבן' מטעים שכל זה הוא בבחינת הכנה תיאורטית בלבד. בפועל, אחר שגזר הכתוב וקבע דין סקילת בן סורר ומורה דווקא על אכילה מכוונת, אין בכלל מקום להעלות על הדעת לכלול את הבת בכך, שהרי, כלשון הרמב"ם, "אין דרכה להמשך באכילה ושתייה כאיש". וכאן 'שירי הקרבן' אינו קורא כמו 'לחם משנה', שיש "קצת טעם" לפטור את הבת משום ש"אין דרכה להמשך באכילה ושתייה" בדיוק כאיש אלא קצת פחות ממנו, אלא ש"אין דרכה להמשך באכילה ושתייה" כלל. היא אינה מסתכנת בדברים כאלה "כאיש" אלא בדברים אחרים לגמרי, ורק בדברים אחרים. זאת אומרת, אף שהיא נראה שיש יותר מקום להחמיר עם בת מרדנית וסוטה, מהרגע שידדה לעולם גזירת הכתוב של בן סורר ומורה שנוגעת דווקא על אכילה מכוונת, מובן מאליו כי "בן ולא בת" כולל בכך, שהרי לא מצאנו אישה זוללת וסובאה.

<sup>51</sup> בברייתא של רבי יוסי הגלילי בסנהדרין עב ע"א. ובלשון קצת שונה בברייתא של רבי שמעון בסנהדרין עא ע"א.

<sup>52</sup> סנהדרין עא ע"ב, וגם בברייתא של רבי יוסי הגלילי שם, עב ע"א.

<sup>53</sup> בברייתא אנונימית בסנהדרין עא ע"א ובברייתא של רבי שמעון שם.

היהודי, אבל צריך לקבל את זה. "אני ה' חקקתי, ואין לך רשות להרהר בהן".<sup>54</sup> דין זה הוא חריג, ואין ללמוד ממנו על מעבר לד' אמותיו ולא כלום.<sup>55</sup>

יש להשלים את הוכחת הטיעון. בפתירתו להלכות בן סורר ומורה כותב הרמב"ם כך:

בן סורר ומורה האמור בתורה הרי נתפרשה בו סקילה, ולא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר. והיכן הזהיר? "לא תאכלו על הדם" (וי' יט כ) - לא תאכלו אכילה המביאה לידי שפיכות דמים, וזו אכילת בן סורר ומורה שאינו נהרג אלא על אכילה מכוונת שאכל.

בסנהדרין סג ע"א הגמרא מפרשת את הפסוק "לא תאכלו על הדם" בדרשים אחדות. בין היתר מובאים שם דברי רבי יוחנן האומר כי מהפסוק הזה למדים "אזהרה לבן סורר ומורה".<sup>56</sup> זה מקורו של הרמב"ם כאן.

אך דומה שפרשנותו של הרמב"ם לדברי רבי יוחנן אינה הפרשנות היחידה שניתן להעניק להם. "לא תאכלו על הדם" הוא האיסור שעליו עבר בן סורר ומורה, אבל חיוב הסקילה כרוך ברש"א "לא תאכלו", או בסיפא "על הדם"? לשון אחר: מה מחייבו בסקילה - עצם צורת האכילה או תוצאותיה הרוות האסון של אכילה זו, קרי שפיכות דמים? עורך המשנה פסק כי שפיכות הדמים היא המחייבת, אף שבמשוער זה יקרה רק מאוחר יותר, ובפועל לא יקרה כלל. לעומת זאת, הרמב"ם מסביר את הדברים בצורה אחרת: עצם האכילה היא המחייבת, "שאינו נהרג אלא על אכילה מכוונת שאכל".<sup>57</sup>

בבחינת פשוטותם של הדברים, נראית יותר שיטתו של הרמב"ם, שהרי כפתעל הבן הוא "זולל וסובא" ואינו רוצה, לפחות לא כעת. הדין קובע "מאימתי חייב? משיאכל תרטימר בשר וישתה חצי לוג יין האיטלקי",<sup>58</sup> אף שטרם שפך דמים. אלא שכאן עולה הקושיה המהדהדת "וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי שיצא לבין דין ליסקל?"<sup>59</sup> יש מתרצים כי "צידון על שם סופר", ואילו לדעת הרמב"ם, לפי רבי שמעון בכרייתא: גזירת הכתוב. וזוהי הגישה שהרמב"ם מציב כמשנה תורה.

<sup>54</sup> יומא סז ע"ב; במדבר רבה, פרשה יט א.

<sup>55</sup> יש לכאורה קושי גדול בשיטה שהצענו כאן בשם הרמב"ם. הכרייתא בנושא גזירת הכתוב מובאת בשם רבי שמעון, והרי גם הכרייתא המטעימה "לא היה ולא עתיד להיות" (ראה לעיל) מובאת בשם רבי שמעון. רבי שמעון הנוכח בבבלי הוא בדרך כלל רבי שמעון בר יוחאי, וכלום ייתכן שעל עצמו הוא חולק? תירוצו פשוט לבעיה זו מצאנו בגרסת הכרייתא אשר בתוספתא. בתוספתא סנהדרין יא ו נאמר: "רבי שמעון בן אלעזר אומר נויש כתבי יד הגורסים כאן "בדין הוא" הבת ולא הבן אלא גזירת מלך היא". ובכך, רבי שמעון בן אלעזר סובר "גזירת הכתוב", ואילו רבי שמעון בר יוחאי סובר "לא היה ולא עתיד להיות". משה הלברטל (עמ' 57) מציין שבתוספתא הנ"ל דברי רבי שמעון בן אלעזר מובאים מיד לאחר דעה אנונימית הגורסת "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר". מאחר ש"לא היה" מובא בבבלי כתירוצו לקושיה "וכי מפני שאכל", המחבר רואה כאן בתוספתא סימוכין לכך שהקביעה "גזירת מלך" היא נולדה מתוך התמודדות עם הקושיה "וכי מפני שאכל...?".

<sup>56</sup> הזכרנו סוגיה זו בהערה 16 לעיל.

<sup>57</sup> ב'מורה נבוכים' הרמב"ם מסביר את דין סורר ומורה באופן אחר. כחלק ג פרק לג הוא כותב (בתרגומו של הרב יוסף קאפח, עמ' שגא): "לפיכך ניהל ה' יתרום שמו בתונו לנו מצות המבטלות את התכלית הזאת [של התאוות] ומטות את המחשבה מהן בכל אופן ומנע מכל מה שמביא ללהיטות ולסתם תאוה, וזו מטרה גדולה ממטרות התורה הזו, הלא תתבונן במקראות התורה היאך ציותה בהריגת מי שנראה בעינינו שהוא מפרז בדרישת תאות האכילה והשתיה והוא בן סורר ומורה והוא אמרו 'זולל וסובא', וצוה לסקלו ולמהר להכריתו בטרם יחמיר עניינו - ויאבד רבים ויקלקל תכונות צדיקים ברוב האוונותו". ובכך, חיובו של בן סורר ומורה נובע מהאכילה המכוונת שאכל. ומצאנו שרבי הרמב"ם כשני ספריו חד הם. אלא שבשעה שבחיברו ההלכות חיוב זה הוא בבחינת גזירה החורגת מכללי המשפט המקובלים, כאן בספרו המחשבתי החיוב הזה מתקבל בידיים פתוחות וזוכה לגושפנקה מלאה.

<sup>58</sup> לשון המשנה בסנהדרין דף ע ע"א.

<sup>59</sup> בכרייתא של ר' יוסי הגלילי בסנהדרין דף עב ע"א.

טענתו היא אפוא שהרמב"ם שולל לחלוטין גם את העמדה הגורסת כי נידון על שם סופו וגם את התירוץ האחר לקושיה, "לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר". וראו כי כן הוא: בכל הלכות בן סורר ומורה שב'משנה תורה', ולמיטב ידיעתי בקל ספר 'משנה תורה', אין זכר למושג 'נידון על שם סופו'.<sup>60</sup> והוא הדין שאין שום הד בכל הלכות בן סורר ומורה - וכמדומי לא רק שם אלא בכל ספר 'משנה תורה' - לעמדה כי "לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר".<sup>61</sup>

לכאורה אין צורך להסביר למה הרמב"ם לא קיבל את 'נידון על שם סופו' ולא את "לא היה ולא עתיד להיות". כבר עמדנו על הבעייתיות בכל אחת מהגישות הללו. לדעת הרמב"ם ישנה מחלוקת משולשת בתלמוד הבבלי באשר לדילמה המוסרית-משפטית של בן סורר ומורה. המשנה, וכמו כן הברייתא המובאת בסמוך לה, גורסת 'נידון על שם סופו', אך בברייתא אחרת מצאנו שתי גישות נוספות, החולקות זו על זו ועל המשנה. רבנו הרמב"ם אימץ את הגישה הגורסת כי "גזירת הכתוב היא" כנראה מתוך השקפה שהגישות האחרות - 'נידון על שם סופו' ו"לא היה ולא עתיד להיות" - הן מסוכנות ועלולות לקעקע את יסודות המשפט העברי. לפי הערכתו הפתרון של "גזירת הכתוב" טומן בחובו פחות קשיים מאשר שני הפתרונות החלופיים.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> ובנקודה הזו טעה הרב ראובן מרגליות, בעל 'מרגליות חיים', בדף ע"א (אות ב) הוא כותב: "ועיין בלח"מ שם שהגז"ח היא מה שהבן כן נהרג ע"ד סופו". הוא מערב מין בשאינו מינו. 'לחם משנה' אינו מזכיר 'נידון על שם סופו', והרמב"ם חולק על יסוד זה, כפי שהסברנו.

<sup>61</sup> ועוד יש לציין שאין הרמב"ם מביא את הדין של רבי יהודה ששימש כבסיס הלכתי להבטיח שאכן "לא היה ולא עתיד להיות". הכוונה לדברי רבי יהודה במשנה ובברייתא בסנהדרין ע"א, שהקול, המראה והקומה של אביו ואמו צריכים להיות שווים.

<sup>62</sup> משה הלברטל (עמ' 64, הערה 29) עומד על כך שיש למעשה תירוץ רביעי לקושיה המוסרית-משפטית 'וכי מפני שאכל...?'. הכוונה לפרשנות הקובעת שבן סורר ומורה נסקל על מרידה חמורה בחוקי התורה. למעשה הוא נסקל על כך שעבר עבירות שעונשן הקבוע הוא מוות. זאת אומרת, חטאו הוא בהיותו 'סורר ומורה', ואין זה קשור ל"אינו שומע" (השווה לעיל, הערה 17), ומה שכתוב בתורה "זולל וסובא" אינו אלא דוגמה (ראה לעיל, הערה 7). בתלמודים אין זכר לפירוש כזה, אדרבה המשנה בסנהדרין ע"א אף דוחה במפורש את הכיוון הזה, אבל בספרי דברים (מהר" פתקלשטיין, פסקא ריח, עמ' 251) מצאנו כך: "סורר - מי שמורה לעצמו אחרת [...], דבר אחר [...] סורר על דברי תורה ומורה על דברי נביאים".