# על אלה תיהרג רובה של סנהדרין?! טרור אלהי, מחאה אנושית ועליונות החוק

שרגא בר און

## התביעה לצדק

"צדק צדק תרדוף" מצווה התורה. אולם, רדיפת הצדק כוללת דרישה גם כלפי המצווה עצמו. הכלת התביעה לצדק גם על השופט המוחלט - הוא האלוהים - היא מעשה נועז שכמותו מצאנו באברהם המתעמת עם האל על עתידה של סדום: "חָלִלָה לְּךָ מֵעֲשׂת כַּדָּבָר הַזֶּה לְהָמִית צַדִּיק עִם רָשע וְהָיָה כַצַּדִּיק כָּרָשע. חָלִלָה לָּךְ! הֲשפֵט כָּל הָאָרֶץ לא יַעֲשֶׂה מִשפָּט?" (בראשית יח,כה). אריך פרום ניסח היטב את ברית העימות בין אדם לאלהים המופיעה בסצינה הזו:

אלוהים ברא – על אף היותו שליט עליון – יצור המטיל ספק בסמכותו ומסכן אותה בכוח. מעצם ראשית קיומו מורד האדם ונושא בתוכו קדושה אלוהית פוטנציאלית [...] אברהם תובע מאלוהים בלשון מנומסת – ועם זאת בהעזה של גיבור עשוי ללא חת – למלא אחרי עקרונות הצדק. עמדתו איננה עמדה של מתפלל שפל רוח אלא – של איש גאה הרואה את עצמו זכאי לבקש מאלהים שיקיים את עקרון הצדק [...] תביעתו של אברהם הכניסה אלמנט חדש למסורת המקראית והיהודית המאוחרת. שוב אין האדם עבד, דווקא מפני שהאל כפוף לנורמות של צדק ואהבה.[[1]](#footnote-1)

אולם, על פי פשטו של הסיפור, עמידת אברהם מול האלוהים נועדה להדגיש שגזר הדין החמור כל כך של סדום אינו חורג ממסגרות הצדק. הויכוח של אברהם עם האל נועד להכפיף את מיתוס הפיכת סדום בחמתו של אלוהים לקריטריונים של צדק שיפוטי. אכן, העמידה של אברהם נתפסת כראויה ולא גוררת בעקבותיה עונש; שאלתו קבילה בהחלט ותשובתה בצידה: האל היה נמנע מהפיכת סדום בעבור צדיקים. לפנינו מיתוס הייסוד של משפט-אלוהים וממנו עולה דיין צדק, גם כשדינו חמור. מכאן והלאה לא תעלה מחדש שאלתו של אברהם – "השופט כל הארץ לא יעשה משפט?", שכן חזקה על השופט שישפוט בצדק – גם אם ללא רחמים!

עמידה נועזת מול האל ותביעה לצדק שיופע מיד מוצאת את ביטויה גם בדברי הנביאים. אולם, לצד תפילותיהם של נביאים להצלת בני אדם מעונש, עליהם עמד בהרחבה יוחנן מופס במסה "תפילתם של נביאים"[[2]](#footnote-2), בולטות במקרא קריאות המוחות נגד חוסר ההתערבות האלוקית. הנביאים ממשיכי דרכו של אברהם מציגים את הבעיה מחדש, הפעם מכיוון הפוך:

"עַד אָנָה ה' שִׁוַּעְתִּי וְלֹא תִשְׁמָע אֶזְעַק אֵלֶיךָ חָמָס וְלֹא תוֹשִׁיעַ: לָמָּה תַרְאֵנִי אָוֶן וְעָמָל תַּבִּיט וְשֹׁד וְחָמָס לְנֶגְדִּי וַיְהִי רִיב וּמָדוֹן יִשָּׂא:עַל כֵּן תָּפוּג תּוֹרָה וְלֹא יֵצֵא לָנֶצַח מִשְׁפָּט כִּי רָשָׁע מַכְתִּיר אֶת הַצַּדִּיק עַל כֵּן יֵצֵא מִשְׁפָּט מְעֻקָּל" (חבקוק א, פס' ב-ד)

חבקוק (ובדומה לו ירמיהו פרק יב, פס' א-ג) חשים מצוקה נוכח אדישותו של האל מול עוולות מוסריות. מכאן ניתן להעלות את האפיון המרכזי של נביאי ישראל ולהעמידו על הקנאות האובססיבית לשאלת המוסר. בתביעה להגשמה האבסולוטית של תביעותיהם המוסריות הם באים אל אדם ואלוהים כאחד. כך נולדת מצוקת הנביא אף מול האלוהים, שמשמעה: אתה ששלחתנו לדאוג לעתידה המוסרי של החברה חייב לעמוד בדרישות שאנו מהווים להם פה!

לתביעה להחלת המוסר על אלהים שני פנים סותרים: אחדים תובעים מהאל לשפוט צדק ולרסן את זעמו שלו, ואילו נביאים אחרים דורשים מאלוהים להתיישב למשפט ולדאוג להופעת הדין בעולם. הכוח המדרבן המרכזי של תיאולוגיית המחאה היא ההכרה כי דרכו של האל בניהול עולמו אינה עולה בקנה אחד עם קריטריון הצדק. אלא שהנביאים יודעים שהאל המקראי הוא גם הריבון; הם אינם מביאים את הבעיה עד משבר. הם מעלים את השאלה, אך מכהים את עוקצה ופותרים אותה - בין אם בהצדקת פעולת האל בהווה ובין אם בנבואה על העתיד לבא.

## כיבוש העי ובעיית הצדק האלוהי

למרות האמור לעיל, די בקריאה רהוטה של המקרא בכדי להעלות שוב ושוב את שאלת הצדק האלוהי. התשובה שעלתה מסיפור סדום אינה מכסה את נהגיו השיפוטיים של האל המקראי. שוב ושוב חוזרת התמונה של אלוהים אשר מעניש את הרבים בחטאו של היחיד; שוב ושוב ענישה קולקטיבית והרג רבים ללא הצדקה. פרשיה מקראית המעלה את הבעיה הזו – אם כי באופן יחסית מעודן - היא פרשת חטאו של עכן המועל בחרם יריחו בספר יהושע, פרק ז'.

יהושע מונה לתפקיד כובש ומנחיל הארץ; דרכו עולה יפה בתחילה והוא נכנס בהצלחה לנעליו הגדולות של משה. הוא קורע את הירדן כשם שמשה קרע את ים סוף ושולח מרגלים שמגלים כי נפל פחד ישראל על עמי כנען (בניגוד למרגלים ששלח משה, אשר זרעו מורך בעם. כזכור, יהושע עצמו היה היוצא מן הכלל ביניהם); הוא פוגש בשר צבא ה' בהתגלות אישית (המזכירה את מעמד הסנה), כובש בכיבוש ניסי את יריחו ומממש את ציווי החרם האלוהי.[[3]](#footnote-3)

אלא שכאן מסתבר כי איש אחד, עכן בן כרמי בן זרח למטה יהודה, חטא ומעל בחרם יריחו. מעילה זו הופכת את כל הצלחותיו של יהושע להקדמה למשבר המגיע בניסיון הכיבוש של העי. יהושע שולח שלשת אלפים לוחמים למשימת הכיבוש מתוך זחיחות ובטחון. שלושים וששה לוחמים נהרגים והעם נס מפני אנשי העי. בסטנדרטים מקראיים מותם של שלושים ושישה אנשים איננו אירוע דרמטי (השוו למשל את 24,000 המתים במגיפה האלהית בחטא בנות מואב בבמדבר כה, ט). אולם כאן ההפסד והמנוסה נתפסים כקטסטרופה. בתגובתו של יהושע מתגלה עומק המשבר שאליו נקלע:

וַיִּקְרַע יְהוֹשֻׁעַ שִׂמְלֹתָיו וַיִּפֹּל עַל פָּנָיו אַרְצָה לִפְנֵי אֲרוֹן ה' עַד [...] וַיַּעֲלוּ עָפָר עַל רֹאשָׁם: וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֲהָהּ אֲ-דֹנָי ה' לָמָה הֵעֲבַרְתָּ הַעֲבִיר אֶת הָעָם הַזֶּה אֶת הַיַּרְדֵּן לָתֵת אֹתָנוּ בְּיַד הָאֱמֹרִי לְהַאֲבִידֵנוּ וְלוּ הוֹאַלְנוּ וַנֵּשֶׁב בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן: בִּי אֲדֹנָי מָה אֹמַר אַחֲרֵי אֲשֶׁר הָפַךְ יִשְׂרָאֵל עֹרֶף לִפְנֵי אֹיְבָיו: וְיִשְׁמְעוּ הַכְּנַעֲנִי וְכֹל ישְׁבֵי הָאָרֶץ וְנָסַבּוּ עָלֵינוּ וְהִכְרִיתוּ אֶת שְׁמֵנוּ מִן הָאָרֶץ וּמַה תַּעֲשֵׂה לְשִׁמְךָ הַגָּדוֹל (יהושע, ז, פס' ו-ט)

בתגובתו הנסערת של יהושע ניתן לראות מעין חטא מרגלים או מתאוננים פרטי של המרגל האמיץ מלפני ארבעים שנה. כעת, כשהוא המנהיג, הוא מעלה שרשת של טיעוני מחאה בתפילתו: הוא מתלונן על מעבר הירדן והתבוסה, הוא מציג את אוזלת ידו ואת חששו מפני הפיכת הגלגל והמשך פגיעתם של הכנענים בישראל, ולבסוף משתמש בטיעונו המפורסם של משה – החשש לפגיעה בשמו של האל בעצמו.

אך ה' עונה ליהושע כריבון:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ קֻם לָךְ לָמָּה זֶּה אַתָּה נֹפֵל עַל פָּנֶיךָ: חָטָא יִשְׂרָאֵל וְגַם עָבְרוּ אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתָם וְגַם לָקְחוּ מִן הַחֵרֶם וְגַם גָּנְבוּ וְגַם כִּחֲשׁוּ וְגַם שָׂמוּ בִכְלֵיהֶם [...] לֹא אוֹסִיף לִהְיוֹת עִמָּכֶם אִם לֹא תַשְׁמִידוּ הַחֵרֶם מִקִּרְבְּכֶם (יהושע ז, פס' י-יב)

תגובתו של אלוקים מסבירה את הכישלון בעי. אולם, בתגובה זו האל אף מגזים את המשבר: בניגוד לאופן שבו תיאר הכתוב החטא, כעבירה של איש אחד, אלהים מייחס את הפשע לכל ישראל. הוא חוזר ומתאר את המעילה בחרם בשורה של פעלים בלשון רבים המעצימה את החטא: גם לקחו, גם גנבו, גם כחשו, גם שמו בכליהם. מבחינתו של אלהים המשמעות של המעילה בחרם היא החרמתם של ישראל. אם הם לא ישמידו את החרם מקרבם - הם יושמדו.

בעקבות זאת יהושע נוקט במהלך דרמטי ועורך משפט ראווה לעיני כל ישראל. כל העם מתכנס ולאט לאט נלכד האיש היחיד שחטא. השלל שעכן לקח מובא מן האוהל ומוצג קבל עם ועדה. בסופו של הספקטקל מפורטת הענישה החריפה המתוארת לפרטיה. יהושע מקלל את עכן. על פי פשטו של המקרא, יחד עם עכן מוצאים להורג, או אם נרצה מוחרמים ממש כפי שישראל עשו ליריחו, כל בני-ביתו וכל רכושו. העונש אלים במיוחד וכולל שריפה וסקילה שנעשית על ידי "כל ישראל". הפרשייה מסתיימת בפסוק אנכרוניסטי, המתאר את הרושם העז שהותיר האירוע הן בנוף הגיאוגרפי והן בזיכרון הקולקטיבי:

וַיָּקִימוּ עָלָיו גַּל אֲבָנִים גָּדוֹל עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיָּשָׁב ה' מֵחֲרוֹן אַפּוֹ עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא עֵמֶק עָכוֹר עַד הַיּוֹם הַזֶּה. (יהושע ז:26)

כללו של דבר, הפרשה כולה מאופיינת במרכיבים הדרמטיים שבה ובתגובות המוגזמות של גיבוריה: התבוסה בעי גוררת תגובה רגשית קיצונית – "וימס לבב העם ויהי למים" (ז,ה); יהושע נקלע למשבר המוצג באורח חריף וקיצוני ביותר, ואבלו ומחאתו מוצגים בחריפות יוצאת דופן (שם, ה'-ט'); תגובתו של האל מגזימה את חטא העם (י' – יג'); משפט החרם מוצג כמעמד דרמטי במיוחד (שם, יד' – כג'), ומעמד הענישה מודגש בפומביות של אקט הענישה ובזיכרון שהוא מותיר (כד'-כו'). התגובות המוגזמות הללו יוצרות מחזה ספרותי המכונן אוירה של קיצוניות. כחריפותו של המשבר כך חריפותו של הפתרון.

ניתן לכתור את אוירת הפרק בכינוי "טרור". טרור הוא סיטואציה של פרץ אלימות, מכוון אך לא ממוקד ולא ענייני, המביא לידי תגובות מוגזמות של כעס וחרדה שמוליכות למעשים מוגזמים מתוך הפנמת האימה שבסיטואציה. סיפור עכן מנציח את מאזן האימה מפני הטרור האלהי, שיש לשכחו באלימות קיצונית. האל הוא ריבון מוחלט, שציווייו חריפים וחמורים. יש להקפיד עליהם באדיקות. גם עבריין יחיד יגרום אסון לחברה כולה ותכליתה של מערכת הענישה לרצות ולהרגיע את האל.

## חבטם לפני המקום - מידתיות, מיקוד ואשמה במהפכה החז"לית

שאלת הצדק האלוהי לא עלתה כלל בסיפור המקראי של לכידת עכן. אולם החכמים בתלמוד הבבלי מבצעים מהפכה פרשנית ומוסרית. התלמוד מתעכב על פעולה אחת שעורכים יהושע והעם לאחר מציאת השלל:

'ויציקום לפני ה'': אמר רב נחמן: בא [יהושע] וחבטם לפני המקום, אמר לפניו: רבונו של עולם, על אלו תיהרג רובה של סנהדרין?! דכתיב: 'ויכו מהם אנשי העי כשלשים וששה איש'. ותניא: שלשים וששה ממש, דברי רבי יהודה. אמר לו רבי נחמיה: וכי שלשים וששה היו? והלא לא נאמר אלא כשלשים וששה איש, אלא: זה יאיר בן מנשה ששקול כנגד רובה של סנהדרין. (בבלי, סנהדרין מד ע"א)

רב נחמן מפרש מחדש את הטקס הפומבי של לכידת עכן, אך למעשה עוסק בנקמה האלוהית על החטא. בניגוד לפשטם של הכתובים, הוא אינו מפרש את פעולת הענישה של יהושע כהפגנת כניעות וכניסיון לפייס את ה', אלא כביטוי חריף של מחאה. בעוד שבפשט המקרא הצגת שלל החרם לפני ה' מהווה סיום של המשפט הפומבי כעדות והוכחה לאשמתו של החוטא, והאקט של מסירת החרם בחזרה לאל מהווה אקט של ריצוי, בפרשנות החז"לית הפעולה הופכת מאקט של ריצוי לאקט של מחאה מתפרצת: המנהיג שמונה על ידי אלהים "חובט" את שלל החרם לפני האל, עומד מולו ומוכיח את ה'.

במימרא הקצרה והקולעת לוכד רב נחמן את כל עוקצה של הסיטואציה: "על אלו תיהרג רובה של סנהדרין?!". בהעלאת האנלוגיה לסנהדרין הוא טוען: 'והרי שלושים וששה אלה אינם רק שלושים וששה **שלא חטאו** – אלו עשויים להיות מנהיגי הקהל ו**שופטיו**. אם שופט כל הארץ יהרוג אותם מי יעשה משפט?'

ר' יהודה מאיר את מימרת רב נחמן כממוקדת בחוסר המידתיות ומיקוד של הענישה. האל הרג שלושים וששה אנשים שאינם אשמים בחטאו של עבריין יחיד. ר' נחמיה לעומתו מוסיף פרשנות פנטסטית ומהפכנית עוד יותר לפשט המקראות. לפי פרשנותו לא נהרגו במלחמה שלושים ושישה לוחמים. רק אדם יחיד חטא ורק אדם יחיד נהרג בחטאו של עכן. אולם, מותו אדם יחידי זה - יאיר בן מנשה – מעצימה את בעיית הצדק האלהי. יאיר בן מנשה היה יחיד במינו, איש שחכמתו ומידותיו שקולים כנגד רובה של סנהדרין. אפילו הרוג בודד אחד מעיד על חוסר צדק משווע. האל הרג בזעמו אדם יחיד, אך אדם זה היה שותפו המובהק של האלוהים.

כך, הסוגיה שלפנינו הופכת את יהושע מנאשם למאשים תוך שהוא מערער על דין שמים: אין זה צודק שרובה של סנהדרין תיהרג על מעילה קטנה בחרם של אדם יחיד מישראל. ההטחה של החרם בפני האל מכילה כמה מרכיבי ביקורת: היא מבקרת את הדין, את הזילות בחיי אדם ויותר מכל מכילה ביקורת על הענישה הקולקטיבית. לפנינו ביקורת עקרונית משולשת: א) על המידתיות של הענישה ב) על מרכיב האשמה שבענישה ג) על התועלת שבענישה.

**מטרור אלהי לחקיקה מגינה: על עליונות החוק**

דרשת האירוע כהטחת הדברים כלפי אלהים היא חלק ממהלך ביקורתי כולל של חכמים כלפי מרכיביו של הסיפור המקראי. חז"ל קוראים מחדש את הסיפור תוך כדי ניטרול לכידתו של עכן בגורל, תוך כדי זיכוי בני-משפחתו ופטירתם מן העונש ותוך כדי הכפפתו למערכת המשפט והענישה שהם הולכים ומפתחים. מגמה זו מגיעה לשיאה בהקניית משמעות חדשה לוידויו של עכן:

היה רחוק מבית הסקילה כעשר אמות, אומרים לו: היתוודה, שכן דרך המומתין מתודין, שכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא.

שכן מצינו בעכן, שאמר לו יהושע: "בני שים נא כבוד ליי' אלהי ישראל ותן לו תודה והגד נא לי מה עשית אל תכחד ממני".

ויען עכן את יהושע ויאמר: "אמנה אנכי חטאתי ליי' אלהי ישראל וכזאת וכזאת עשיתי".

ומנין שנתכפר לו ווידויו? שנאמר: "ויאמר יהושע מה עכרתנו יעכרך ה' ביום הזה, ביום הזה אתה עכור, ואי אתה עכור לעולם הבא. (משנה סנהדרין ו,ב)

לפנינו מהפכה פרשנית נוספת לסיפור המקראי. על פי המשנה תהליך הוידוי אינו חלק מההליך השיפוטי. סדר הדין החז"לי טורח להפריד את השניים בחדות. הוידוי לא נערך בבית הדין אלא לאחר גמר הדין, סמוך לבית הסקילה, ממש לפני ההוצאה להורג. כל תכליתו של הוידוי היא הכפרה. ודוק, אין מדובר בריצוי האלהים באמצעות ענישת החוטא על מנת לכפר על כלל העם שלא חטאו. מדובר על כפרת עוונו של החוטא עצמו כך שיזכה לעולם הבא. כללו של דבר: במשנת חז"ל וידויו של עכן הופך מאמצעי הרשעה לפרדיגמה לכפרה על פושעי ישראל.

הפרשנות היצרתית לסיפור עכן המקראי היא דוגמא מאלפת, המלמדת על מפעלם הכולל של חכמים. במסכת סנהדרין – כמו גם לאורך המשנה כולה – אלהים מוצא מתוך מערכת המשפט והחוק. יתרה מזו, המהלך המדרשי שראינו מעיד על הכפפת האל עצמו לסטנדרטים החוקיים, המבוצעים על ידי השופטים האנושיים. החוק זוכה לעליונות בתרבות היהודית – אליו כפופים כל בעלי הכוח ואפילו אלהים. תכליתה של מערכת השיפוט והענישה אינה מסתכמת בשמירה על חוק וסדר. הסנקציות המשפטיות ואפילו מיתות בית דין הופכות ממערכת ענישה למערכת כפרה.

הדת היהודית נתפסת ובצדק כתרבות לגיליסטית. המהלכים שתוארו לעיל מעידים על תפיסת החוק הכוללת של הזרם המרכזי בתרבות הרבנית. מול הביקורת הארסית נגד הליגליזם של התרבות היהודית, ההלכה נתפסה כרשת הגנה על הפרט והקהילה. מרכזיותו של החוק ועליונותו מקנים את המשמעות הקיומית והביטחון הזהותי לפרט ולקהילה. החוק נחשב כביטוי של אהבת האל לעמו, כפי שמתבטא בתפילות הנאמרות מדי ערב ובוקר:

אַהֲבַת עולָם בֵּית יִשְׂרָאֵל עַמְּךָ אָהָבְתָּ. תּורָה וּמִצְות חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים אותָנוּ לִמַּדְתָּ. עַל כֵּן ה' אֱלהֵינוּ בְּשָׁכְבֵנוּ וּבְקוּמֵנוּ נָשִׂיחַ בְּחֻקֶּיךָ וְנִשְׂמַח וְנַעֲלוז בְּדִבְרֵי תַלְמוּד תּורָתֶךָ וּמִצְותֶיךָ וְחֻקּותֶיךָ לְעולָם וָעֶד. כִּי הֵם חַיֵּינוּ וְאורֶךְ יָמֵינוּ. וּבָהֶם נֶהְגֶּה יומָם וָלָיְלָה. וְאַהֲבָתְךָ לא תָסוּר מִמֶּנּוּ לְעולָמִים. בָּרוּךְ אַתָּה ה', אוהֵב אֶת עַמּו יִשְׂרָאֵל: (ברכת אהבה של ערב ובדומה למה בתפילת שחרית)

החוק היהודי נתפס כחסד אלהי, אולם פיתוחו, לימודו ושימורו נמסרו לעם כולו. התרבות הרבנית נוצרה והתגבשה תחת הגמוניה של מערכות ממשל, שלטון וריבונות נוכריות. במשך מאות ואלפי שנים, הציות לחוק היהודי היה וולונטרי, וכך הוא נותר עד היום. דומני, שזוהי תופעה היסטורית חסרת תקדים ומקבילות – של מערכת חוק משוכללת, מפותחת, הנלמדת באינטנסיביות ונוהגת הלכה למעשה שכמעט לא גובתה במערכת אכיפה ממסדית.

בזכות העמדת ערכו של שלטון החוק בראש סולם הערכים, הופנמה המערכת ההלכתית כבסיס הדת היהודית. ההלכה שאפה להפוך מאמצעי לריצוי האל ולשיכוך כעסיו לכלי לקידום צדק, למערך הגנה ובטחון. ניסוח מטרות אלו של ההלכה היו דרשו תעוזה מוסרית ופרשנית של החכמים. הגשמת מטרות אלו של ההלכה מונחות כעת לפתחנו – היורשים של המסורת הרבנית. להיות יהודי כעת פירושו לדבוק בעליונות שלטון החוק ולהבטיח כי החוק והמצווה בני-זמננו ימלאו את תפקידם המוסרי.

1. אריך פרום, "והייתם כאלוהים", עמ' 21-24 [↑](#footnote-ref-1)
2. יוחנן מופס, בין דין לרחמים; תפילתן של נביאים, בתוך: א' שפירא (עורך), תורה נדרשת, תל אביב תשמ"ד, עמ' 39-87. [↑](#footnote-ref-2)
3. חוק החרם המקראי, הקובע כי יש להשמיד באופן טוטאלי את האוכלוסיה הנכבשת ורכושה מהווה את אחת הבעיות המוסריות הקשות ביותר במקרא ולא נדון בה כאן. אולם, כדאי לשים לב שבמידה מסוימת חוק זה מהווה שיקוף אנושי של הקנאות האלהית. ישראל מצווים לפעול כשלוחי האל נגד עמי כנען, עובדי העבודה הזרה. [↑](#footnote-ref-3)