

משה הלברטל

מהפכות פרשנות בהתהוותן

ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה

לשוכה רעייתי

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

ה"פשוט" של מקרא. על כן, אין דעתני להציע פשט כנגד סטייה ממנו, אלא להעלות אפשרויות פרשניות שונות ואת עקרין הברירה ביניהן. במקרים מסוימים אכן ניתן יהיה לדבר על סטייה מאפשרות פרשנית סבירה יותר. לפני הדיון המפורט אקדים רקע כללי על המשפחה במקרא, ולאחר מכן תידון כל פרשה לגופה.

1. המשפחה במקרא — קווים כלליים

המשפחה במקרא היא יחידה, שמוגדרת לפי האב² על המשפחה בהוראתה המצומצמת נמנו נשיו ופילגשיו של האב, אמו, בניו ונשיהם וצאצאיהם, בנותיו עד שלא נישאו, וכן עבדים ושפחות הנלווים אליהם. כמו כן היו גלולים למשפחה אחיו ואחיותיו של אבי המשפחה שלא נברו, ובכמה מקומות אף אחיו הצעירים שנשאו נשים. המשפחה בישראל היתה משפחה פטריארכלית, שבה הילדים הוגדרו על פי האב וכל המשפחה היתה נתונה לשלטונו של אבי המשפחה³.

מידת שלטונו של האב בבניו ובבנותיו היא מרובה, אם כי בודאי לא מוחלטת. היות שתחתם זה הוא העניין שבו מתרכז דיונו, וביחס אליו ינתחו פירושי חז"ל למקרא, יש מקום לתאר כרקע את התמונה הכללית העולה מהמקרא בכל הנוגע

2 מושג המשפחה וגבולותיו משתנים במקרא. לעתים בית האב המצומצם קרוי משפחה. לדוגמה, שאול אומר, כי משפחתו היא הצעירה מכל משפחות שבט בנימין (שמי"א ט, כא), ובעת הבחירה בו (שמי"א ז, כ-כא) הוא 'גלכד' מתוך משפחה, שעלתה בגורל ללא בית אב מתווך בינה לבין השבט. לעומת זאת המשפחה עצמה היא לעתים שם כולל לכל ישראל. עמוס אומר על כל ישראל — 'יך אתכם ידעתי מכל משפחות הארמה' (עמי"ג ב) ויהימו משוה את שני הממלכות — ישראל ויהודה — לשתי משפחות (יר' לג, כד). במקרים אחרים המשפחה היא יחידה העומדת בין בית אב לשבט. כך בספר במדב' ב, לד: 'איש למשפחתו על בית אבותיו'.

3 דיון בשאלת המשפחה וגבולותיה ראה: פדרסן 1946, עמ' 46-54.
ישנם מספר חוקרים הטוענים שהמשפחה המקראית בראייתה היא מטריארכלית. ראיה לכך מביאים חוקרים מקראיים שמות בני יעקב על ידי האם, ומהעובדה שאמנון, לפי דברי תמר, רשא היה לשאת אותה לאישה אף שהוא אחיה מצד אביה (שמי"ב ב ג), זאת אפוא ראיה לכך שאינם מצד האב אינם נחשבים לאחים, אם אין להם אם משותפת, כלומר היחס הוא על פי האם. כנגד טענה זאת יש לציין שהמקרא אוסר מפורשות נישואים כאלה (וי' יח, טו; כ"ז דב' כו, כב), כמו כן, יש לזכור שלא תמיד נתנה האם לילדים את שמותיהם (בב' טז, טו; יז, יט; לח, כט-ל). נוסף לטענה זאת ישנה דעה הסוברת שהמשפחה במקרא היא פטריארכלית, דהיינו ששולט בה הוא המוגר ולא האב. ראיות לכך מביאים החוקרים ממעורבותו של לבן אחי רבקה בנישואיה (בר' כד), ומכך שהנוקמים על אונס דינה הם אחיה, שמעון ולוי (בר' לד). הראיות הללו, אין בהן כדי לאשש טענות על קיומו של רובד היסטורי קדום במקרא שבו נהג שלטון האב או האם. לדעת רוב החוקרים, המשפחה הישראלית היתה מאז ומעולם פטריארכלית. בשאלת המטריארכליות, דווחה ליונסטס את הראיות למשפחה כזאת בישראל. ראה ליונסטס תשכ"ח, עמ' 584.

פרק שני

שלטון האב בבניו

פרק זה ופרקים ג-ו יוקדשו לניזוח מהלכים פרשניים של חז"ל למקרא — בפרשנות הנוגעת למעמדו של היחיד במשפחה. הדיון יתרכז בשיקול הערכי בפרשנות, כפי שהוצג בפרק הקודם. עניינו של הדיון הוא לעמוד על שיקולים ערכיים שונים המנחים את הפרשנות ומכתיבים פעמים רבות כריזה בין אפשרויות פרשניות שונות, וכן לבחון את משקלם הפרשני של שיקולים אלו.

היקף החומר שיידון בפרקים ב-ו נתחם על ידי שני שיקולים: האחד תוכני, והיינו החומר העוסק במעמד היחיד במשפחה, והשני — תלוי ההקשר הפרשני. פרשות שונות לא יידונו אפוא, גם אם בפירושו על ידי חז"ל פועל באופן רחב שיקול ערכי. הגבלה זאת נובעת מהרצון להקיף בעיה אחת במלואה, ומן ההכרח שבדור הנושא הרחב במלוא היקפו מצריך מחקר נוסף. כמו כן, לא אעסוק בכל החומר ההלכתי הנוגע לשאלת מעמד היחיד במשפחה, כדוגמת הכתובה ושאר הדינים שבין בעל לאשתו. זאת משום שעניינים אלו, אף שהם מוסיפים רבות להבהרת שאלת מעמד היחיד במשפחה, אינם תורמים לשאלת הפרשנות. פיתוח של ההלכות הללו לא נעשה באמצעות פרשנות המקרא, והן בבחינת הרדים התלויים בשערה, מקרא מועט והלכות מרובות. החומר שאחוקר ובו אני מעוניין נוגע לדיון במעמד היחיד במשפחה, כפי שהוא עולה מתוך פרשנות המקרא¹.

היות שהספר מתרכז בעיקר במהלכים פרשניים של החכמים למקרא, דרך הדיון תהיה כלהלן: תחילה אציע אפשרות קריאה לפרשה שבמקרא, ולאחר מכן אדון במדרש שעוסק בפרשה. אני אדון במדרש ואבחון מדוע הוא מאשר או סוטה מן האפשרות שהוצעה בתחילה להבנת המקרא. חשוב לציין כי האפשרות שתוצג תחילה אינה מתיימרת להיות פירוש המקרא כפשוטו. עיון באפשרויות הפרשניות השונות העולות מקריאת הפסוקים מטיל ספק לגבי היכולת להגדיר את מובנו

1 נושא אחר בעל חשיבות לשאלת המחקר הוא חובת כיבוד אב ואם. גם בשאלה זאת הדיון אינו מתמקד בפרשנות ומשום כך נמנעתי לעסוק בו. דיון בשאלה זאת ראה בלידשטיין 1975.

תפקידם של אחיו וקרוביו הוא לגאול אותו אם הידרדר לעוני ומכר עצמו לעבד. חובה על בני המשפחה לנקום את דמו של בן משפחתם שנרצח בשגגה. יתומים ואלמנות נחשבים לחסרי מגן ומשום כך מוטלת על החברה חובה מיוחדת בהגנתם. פעמים רבות במקרא, כשמודב בענייני ענישה, נחשב התא המשפחתי ליחידה אחת. כך הורגים את עבדו ואת ילדיו על חטא עבדו, ואת קורח ומשפחתו. בתחום זה קיימת בתורה עצמה התנגדות לראייה אורגנית קיצונית זאת של המשפחה, וההתנגדות מבוטאת בחוק ילא יומתו אבות על בנים (דב' כד, טז). דיון מפורט על ענישה קיבוצית של המשפחה במקרא יבוא להלן בפרק השישי.⁵

זוהי התמונה הכוללת של המשפחה במקרא, אך ישנם חוקרים הרואים במקרא עצמו התפתחות במידת האורגניות של המשפחה והסולידריות בין חבריה. לדעת חוקרים אלו, משקף הרובד המקראי הקדום תפיסה הדוקה יותר של היחידה המשפחתית. עם הזמן חלה, לטענתם, התרופפות מסוימת של היחידה בגלל תהליך ההתחלחות והעיוור.⁶ לפיכך, בספר דברים ישנו מוצא מהייבום באמצעות החליצה, ואילו בספר תמר שבספר בראשית נראה שאין מוצא כזה והאחים שאינם מייבמים נענשים. נקמת הדם, שהייתה נהוגה במלואה, צומצמת (במ' לה, ט-כט; דב' יט, א-יג) על ידי בנייתן של ערי מקלט ובאמצעות בתי דין. הענישה הקיבוצית, שהייתה נהוגה ביחס למשפחה, נשללת בספר דברים, ולאחר מכן בספר מלכים, בירמיהו וביחזקאל. המעבר לענישה אינדיווידואלית קשור, לדעתם, לתהליך העיוור. גם התא המשפחתי עצמו מצטמצם: בניו הנשואים של האב כבר אינם גרים בביתו. אמנון ואבשלום, בני דוד, אינם גרים בארמון המלך ואילו אחותם הלא נשואה, תמר, מתגוררת בבית אביה (שמ"ב, יג ז; ח, כ). לפי דעתם של חוקרים אלו, מידת שלטונו המוחלט של האב בענייני חיים ומוות הצטמצמה בספר דברים. לדעה זאת, הוראה התפתחות במקרא, ישנם מתנגדים הן בנוגע להכנת הענישה הקיבוצית והן בנוגע לשלטון האב בחיי בניו ובנותיו. בפרקים הבאים תהיה לנו הזדמנות לעמוד על שאלות אלו ביתר פירוט.⁷ מכאן אפנה לדיון מפורט יותר בכל פרשה ופרשה על המעברים המתרחשים בה בין המקרא לחז"ל.

5 על כך ראה להלן בפרק שישי סעיף 4.

6 על חוקרים הרואים התפתחות זאת ראה ליונסטס וטש"ח, עמ' 567; דהריו 1969, עמ' 27-

31

7 על כך ראה בסעיף הבא.

למידת שלטון האב בבני ביתו. בהמשך, בדיון בכל פרשה ופרשה, תוצג תמונה זו באופן מפורט יותר.

הבנים והבנות של האב הם קנייניו. בתחילת פרשת משפטים מוזכרת נכות האב למכור את בתו לאָמָה, האב רשאי להשיא את בתו, ומוזר בתוליה מושלש לידיו (בר' לז, יב; שם' כב, טז-טז; שמ"א יח, כה). כך גם זוכה אביה של הנערה בקנס המשולם על ידי המפתה, על ידי האונס או על ידי המוציא שם רע (שם' כב, טז; דב' כב, יג-כט). ייתכן אפילו מצב בו האב רשאי למכור את בנו ואת בנותיו תמורת תשלום חוב, כפי שעולה מתלונת האישה לאלישע (מל"ב ד, א), אך ייתכן שאף על-פי שכן היה נהוג, לא היה נהוג חוקי. ואכן, ברבות הימים מגנה נחמיה מנגוה זה (פרק ה, א-ט). ועוד: המרת דברי הוררים, דינה מיתה (דב' כא, יח-כא), ולאב זכות להפר את נדרי בתו בעודה בביתו (במ' ל, ג-ו). התפיסה הבסיסית היא אפוא שבניו ובנותיו של אדם הם קנייניו. אולם קיים במקרא עצמו מאבק בתוצאותיו השליליות של מושג הקניין. האב אינו רשאי להפקיר את בתו לזנות 'אל תחלל את בתך להזנותה', כפי שניתן למצוא מוזכות הקניין שלו. כמו כן, המתת הבן המורד תלויה בהסכמת בית הדין שבשער העיר ואינה יכולה להיעשות על דעת האב בלבד. דין אָמָה עבריינה, המעיד מצד אחד על זכות הקניין של האב, בא מצד אחר להגן על האָמָה, לאמר: מותר לאב למוכרה רק בתנאי שאדונייה מייעד אותה לאישה לו או לבנו, ואם לאו תצא לחופשי ללא תשלום. ספר דברים מזהיר את האב מהעדפה שרירותית של בן האישה האהובה על בן השנואה בענייני ירושה. מצבם של הבנים והבנות דומה למצבם של העבדים. למרות היותם קנייניו של האדון, התורה מזהירה אותו לבלתי עבד בהם כפוך. יתר על כן, אם יכה האדון את העבד בשן ועין, יצא העבד לחופשי ללא תשלום. עקרון הקניין לכשעצמו לא בטל כאן, אבל היקפו של הקניין מוגבל במקרים שבהם הוא יוצר עוולה ברורה.

השייכות של היחיד למשפחה מורגשת בכל הקשור לביטחוננו של זה גם כשזוא מחוץ לתחום שליטת המשפחה. מחוץ לביתו ולמשפחתו נחשב היחיד כחסר הגנה.

4 על מכירת הבנים בעבור חוב נחלק החוקרים זאב פלג סבור שהך נהוג לא רק למעשה אלא לאלכה: 'באותו הזמן זכאי האב למכור את בנו כמו את בתו או לפחות לשעב את שניהם לחובותיו' ראה פלג תשב"ט, עמ' 301. לעומת זאת כותב מנחם אלון: 'מוסד העבדות נשאר ביני התורה בשני מקרים בלבד: בנגב שאין לו לשלם את הנגיבה 'ונמכר בניביתו' ובמכור עצמו מרצונו מתמת עניות מוחלטת, ואף כאן הפך מוסד זה לעבדות לפי שמו ושכירות לפי מהותו. עבדות על חוב אינה מוכרת מבחינת הדין שבמקרא כל עיקר'. ובהמשך מתייחס אלון לא רק לחוק המקראי אלא לדבריו של נחמיה: 'תגובתו זו של נחמיה עיקרה מתוך חיי המעשה את הנהוג של עבדות על חוב... לא לאלכה וקירוב לודאי גם לא למעשה'. גם תגובה שבמצביות, במשך כל תקופת התלמוד חזר לעיקרון שנקבע ביני התורה והגבייה של החוב נעשתה על ידי ירידה לנכסי החייב, תוך שמירה על אי פגיעה בגופו של החייב. ראה אלון תשכ"ד, עמ' 9, 2.

2. שלטון האב בדניו נפשות במקרא ופרשת בן סורר ומורה

פרשת בן סורר ומורה – עוסקת ברובד הבסיסי ביותר של זכויות האב על בניו ומידת שלטונו בהם: הרובד של חיים ומוות. לגבי ההקשר המקראי, יש חוקרים הסווגנים שבשלבים המוקדמים של המקרא היתה לאב זכות בלעדית לקבוע את גורל ילדיו לחיים ולמוות.⁸ הראיה לכך מובאת ממעשה תמר. לאחר שמודיעים לו שזנחה לילדו, אומר יהודה 'היציאה ותשרף' (בר' כד, לה). לאבי המשפחה, יהודה, יש אפוא זכות לחרוץ את דינה של בלתי למוות. ראייה נוספת הובאה מדבריו של ראובן ליעקב. בניסיון לשכנע את יעקב להחזיר לו לקחת את בנימין למצרים אומר לו ראובן: 'את שני בני תמית אם לא אביאנו אליך תנה אותו על ידי ואני אשיבנו אליך' (בר' מב, מז). בהתאם לאותה זכות מבטיח יעקב ללבן שמי מבני משפחתו אשר יימצאו התרפים אצלו, דינו מוות – 'עם אשר תמצא את אלהיך לא יהיה' (בר' לא, לב). לפי הראיות האלו, לאב זכות לדון את בניו ולמסרם למיתה על פי שיקול דעתו. אבי המשפחה הוא גם השופט שלה בדיני נפשות. כפי שגראה בהמשך, על הרקע הזה של המשפט המקראי הקדום, באה לדעת חוקרים אלו פרשת בן סורר ומורה. דעה אחרת היא שאין ראיות אלו מוכיחות דבר, שהרי יהודה אינו פועל כאבי המשפחה אלא כדיין ושופט בעירו. הבטחתו של ראובן ליעקב אינה אלא רטוריקה הבאה להדגיש את מידת נחישותו לשמור על חיי בנימין,⁹ וכך הבטחתו של יעקב ללבן. לפיכך פרשת בן סורר ומורה כשולעתמה, אין בה שינוי מרובד קדום יותר, שבו היתה לאב זכות מוחלטת בענייני חיים ומוות.¹⁰ אעבור כעת לדיון בפרשה עצמה, תחילה במקרא ולאחר מכן בחז"ל.

כי יהיה לאיש בן סורר ומורה איננו שמע בקול אביו ובקול אמו. ויסרו אותו ולא ישמע אליהם. ותפשו בו אביו והוציאו אותו אל זקני עירו ואל

8 כך גורס פון ראד בפירושו לדברים, ראה פון ראד 1966. עוד על עמדה דומה ראה ליונשטם תשכ"ח, עמ' 617.

9 כנגד הראיה הזאת ראה וייס-פריימן תש"י, עמ' 15 ואילן. ובאבות דרבי נתן ג"כ פ"ב פ"ג: ז"כי אבינו יעקב הורג נפשות היה והלא אין משיבין אותו על דברי הנטלה' (מהד' שכת, עמ' 112) ובבראשית רבא: ד"א ה"י זה בכור שומה. בניך לא בני אתמהא' (בראשית רבא צא, מהד' תיאורו-אלבק, עמ' 1132).

10 אלכסנדר רופא גורס שפרשת בן סורר ומורה לא נאמרה לאור המשפט הקדום הפטריארכלי. לדעתו, ההפך הוא הנכון: פרשה זאת מנסה להחזיר את עטרת הפטריארכיות ליושנה, מאחר שזו כבר לא נהגה זה זמן. עם זאת, הוא גורס שבשלב הקדום במקרא אכן נהג שלטון האב עצמו בענייני חיים ומוות. על כך ראה רופא תשל"ז, עמ' 28. ישנם חוקרים המתנגדים לעצם הניתוח של המצב בשלב הקדום של המשפט המקראי, וסווגנים שמעולם לא היו לאב זכויות כאלו במקרא. על כך ראה וייס-פריימן תש"י.

שער מקמו. ואמרו אל זקני עירו בננו זה סורר ומורה איננו שמע בקלנו וזולל וסבא. ורגמחו כל אנשי עירו באבנים ומתו. ובערת הרע מקרבן וכל ישראל ישמעו ויראו. (דב' כא, יח-כב)

מהתיאור הכללי של דמות הבן בתורה ניכרת מודעותו בהוריו: 'סורר ומורה איננו שומע בקול אביו ובקול אמו'. מודעות זאת מתעצמת, כשהוריו מנסים להטיל את מרותם – זיסרו אותו' – ואין עולה בידם. מהות המרידה מתבררת רק כאשר מביאים את הבן אל שער עירו. בשער העיר מוסיפים הוריים (מעבר ל'סורר ומורה', 'איננו שומע'), תוכן מסוים למרידה – 'זולל וסבא'. ניתן להבין שמרידתו מתבטאת בזלילה וסביאה דווקא. אך ניתן לפרש שאין אלו אלא דוגמאות למודעותו. בכל מקרה עורר עונשו החמור של הבן – מוות בסקילה – בעיה מוסרית חריפה אצל חז"ל בשל הפער הקיים בין החטא לבין עונשו, בעיה שהתנסחה בשאלה ז"כי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין הוא נסקל? (ספרי דברים פ"קא רכ, מהד' פינקלשטיין, עמ' 253). אך בטרם אפנה לדברי חז"ל בשאלה זאת, אציג אפשרות לקריאה של הקטע בתורה. קריאה אפשרית זאת חשובה להבהרת עמדתם של חז"ל מפני שהיא נדחגה על ידם, ודווקא דחייתה עשויה ללמד רבות על דרכם של חז"ל בפירוש הפרשה.

מהמקרא ניכרת אפשרות, שערער ממושך על סמכות הוריים מצדיק סקילה, מעין דינו של מקלל אביו ואמו. הבן, הפוגע בסמכות ההורים, מאבד את הזכות הבסיסית שלו לחיים, מפני שזכות זאת מוקנית לו בהיותו חלק מהמשפחה והחברה ולא כפרט באשר הוא. ההשתייכות למשפחה ולקבוצה היא המקנה ליחיד ולחיו ערך מוחלט, והמרידה בהם שוללת זכות זאת ממנו. התפיסה המודרנית, הגורסת שקיימות זכויות בסיסיות בלתי ניתנות לחילול לכל פרט ופרט כיהידה אטומיסטית ולא מבורח השתייכות לסדר חברתי אינה קיימת במקרא. הוהות של הפרט והאנושיות שבו, וממילא גם זכויותיו, מותנות בהיותו חלק מסדר רחב יותר, במקרה שלנו המשפחה. בהקשר זה לא ניתן לדבר על תפיסה שבה הפרט, והותו וזכויותיו נקבעים לפני ההשתייכות לקבוצות, והקבוצה הנה התקשרות חונית בין פרטים עצמיים. זהותו של הפרט נקבעת מתוך השתייכותו לקבוצה והיא זו המעניקה לו ערך. בתפיסת מעמד הפרט ובמורכבות שאלה זאת במקרא אדון בהמשך, בעיקר בפרק השישי כשאגע בעניין הענישה הקיבוצית. אולם בינתיים ניתן להציע לפרשת בן סורר ומורה פירוש המעונן בגישה, המגדירה את הפרט כחלק מן המשפחה, והראה בשבירת הסמכות של המשפחה חטא כל ינופר השולל מהפרט את חייו.

כאשר לדעתם של החוקרים שהובאה לעיל – שבראשונה היתה לאב זכות מוחלטת בענייני חיים ומוות הנוגעים לבני משפחתו – נראה שזכות זאת הוקתחה בפרשה שלפנינו שכן נוסף לאב נוסלת גם האם חלק פעיל בהבאת הבן לדיון,

חיוב, שמתחנן של רשעים הנייה להן והנייה לעולם, ולצדיקים רע להם ורע לעולם. (מדרש תנאים לדברים כא, כא, מה' הופמן, עמ' 131)¹²

תשובה זאת מנסה לפתור את שאלת הפער בין החטא לעונשו. הריגת הבן אינה ענישה אלא פעולה מונעת. בשעה שנהרג, הוא עדיין זכאי, והריגתו מבוססת על התחזית שהוא עתיד ללסס את הבריות. אם כך, למעשה אין הנער נהרג מפני שאכל תרסימר בשר ושתה חצי לוג יין אישלקי, אלא מתוך מסקנה שאם כך הוא נוהג, ירדה התורה לסוף דעתו, הוא עתיד ללסס את הבריות וזאת סיבה מוצדקת להריגתו.

מתשובה זאת נראה בעליל שהצידוק להמתתו של בן סורר דברי חז"ל אינו שבירת הסמכות של הוריו והפגיעה במעמדם. ייתכן שחוסר היכולת של הוריו להטיל את מרותם עליו מלמד על סופו אבל אין זאת הסיבה לצעם המתחו. גישה זו ניכרת גם בדברי הספרי לדברים:

איננו שומע בקול אביו ובקול אמו, יכול אפילו אמרו לו אביו ואמו להדליק את הנר ולא הדליק, תלמוד לומר 'איננו שומע' איננו שומע, לגידה שוה, מה 'איננו שומע' האמור להלן זולל וסובא, אף 'איננו שומע' האמור כאן זולל וסובא. ומה 'איננו שומע' האמור להלן עד שיגנוב משל אביו ומשל אמו, אף 'איננו שומע' האמור כאן עד שיגנוב משל אביו ומשל אמו. (ספרי דברים פיסקא ריח, מהד' פינקלשטיין, עמ' 251)¹³

מדרש זה בנוי על דו-המשמעות המצויה בטיקסט עצמו, בתיאור הראשון של הבן בפסוק יח, כמי שאינו שומע בקול אביו ובקול אמו, ללא פירוט נוסף. לאחר מכן, בפסוק כ, כאשר מובא הבן אל זקני עירו נוסף התיאור 'איננו שומע בקלנו זולל וסבא'. השאלה העומדת על הפרק היא האם ההוספה 'זולל וסבא' מגדירה את חטאו של הבן או שמא הוספה זאת אינה אלא דוגמה ל 'איננו שומע בקלנו'. המדרש מעלה את האפשרויות ובאמצעות גידה שווה קובע שהתיאור 'זולל וסבא' הינו הפירוש הבלעדי ל 'איננו שומע בקלנו', כפי שמופיע בתיאור השני של חטא הבן – 'איננו שומע בקלנו זולל וסבא'. בהכרעה זאת דוחה המדרש את האפשרות שאי-ציות לסמכות ההורים הוא כשלעצמו חטאו: אם אמרו לו להדליק את הנר ולא הדליק, הוא אינו נעשה בן סורר ומורה. הולילה והסביאה והעובדה, שהוא מכלה את ממון הוריו בגנבה הן המביאות להמתתו, שהרי אלו מלמדות על סופו: הולילה

12 וראה מקבילות ספרי דברים פיסקא רכ, מהד' פינקלשטיין, עמ' 253: ירושלמי, סנהדרין ח, ג, כו ע"ב; בבלי, סנהדרין עב ע"א.

13 וראה גם מדרש תנאים לספר דברים כא, יח.

הפוסקים האחרונים בשאלה, אם ייסקל או לא, הם זקני עירו, והורגיו הם אנשי עירו, בחורה הכפולה ובהדגשה שמדגישים הפוסקים 'אביו ואמו', וכן 'זקני עיר' ו'כל אנשי עיר', מתריסה התורה כנגד עמדה קיצונית יותר של שליטת האב בחיי הבן, שבה לאב זכות חוקית להרוג את אחד מבני המשפחה כאשר נראה לו שהבן חטא, וזאת בלא לתת דין וחשבון לבית משפט או לעבור כל הליך משפטי אחר. מעשה תמר, שהוזכר לעיל, הוא דוגמה לזכות רחבה כזאת המקובלת גם במשפט הורמי,¹¹ וזכות זאת נדחתה בפרשת בן סורר ומורה.

כפי שהזכרתי, פירוש זה, המסביר את חטא הבן כשברה של סמכות ההורים ודורש הגבלה של הליך משפטי אינו פירוש הכרחי למקרא אלא פירוש אפשרי. חז"ל עצמם לא נחה דעתם מפירוש זה כצידוק לסקילת הבן, והם, כאמור, הקשו 'זכי מפני שאכל זה תרסימר בשר ושתה חצי לוג יין הוא נסקל?'. מאחר שאצל השואל אין המרידה בהורים משמשת הצדקה להריגת הבן הרי שמתעוררת הבעיה המוסרית – המצביעה על הפער הלא מובן שבין החטא לעונשו. בעיה זאת, המוצגת במפורש אצל חז"ל בכמה מקומות, תהווה נקודת מוצא לבדיקת מקומו של השיקול המוסרי בפרשנות חז"ל לפרשה זו.

3. דחיית האפשרות הפטרנליסטית – 'נדון על שם סופו'

כפי שנאמר לעיל, המודעות לבעיה המוסרית עולה במפורש בשאלה 'זכי מפני'. לשאלה זו בפרשה ניתנו תשובות שונות, והיא עוררה תגובות פרשניות המשמשות דגם למהלכים פרשניים הנסמכים על שיקול מוסרי. מבין התגובות השונות לשאלה אעסק בתחילה בשכיחה שבקן, הלא היא משנה מפורשת: 'בן סורר ומורה נדון על שם סופו; ימות זכאי ולא ימות חייבו; שמתיתן של רשעים הנאה להן והנאה לעולם...'. (משנה, סנהדרין ה, ה). ובניסוח מפורט יותר:

אמר רבי יוסי הגלילי זכי מפני שאכל זה תרסימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אמי תורה יצא לבית דין ויסקל? אלא הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למודו ואינו מוצא, ויוצא לפרשת דרכים ומלסטים את הבריות. אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות

11 על זכות האב בחיי בנוי במשפט הורמי, ראה קרוק 1987, עמ' 107-111; רוטמן 1987, פרקים 1, 5, 17; ירון תשכ"ח, עמ' 3-21; ראב"ד תשל"ד.

הסביבה משקפות את תאוותיו, והגנבה — את נכונותו לבצע פשע לסיפוקו. אלו, ולא סירוב גדיא לרצון הוריו, מלמדות על סופו.¹⁴ באמצעות ה'יכול' משקף המדרש את דו-המשמעות של הכתוב והוא פותר אותה על ידי הפיכת 'זולל וסבא' להגדרת 'אינו שמע בקלנו'. כאמור תשובה זאת — נדון על שם סופו — דוחה את האפשרות הפטרנליסטית בפירוש המקרא. הבעיה עם הנער אינה חילול סמכות הזורים אלא הסכנה העתידית הטמונה בו לחברה — הסכנה שהוא עתיד ללסס את חברותו.¹⁵ תשובה זאת פותרת את בעיית הפער בין החטא לעונש; על פיה

14 המגמה להפקיע את תלות הבן בהורים בעניין בן סורר משתקפת בהוספת העדים מבלי להסתמך על עדות הוריו. המשנה אומרת: 'מתרין בו בפני שלוש ומלקין אותו...'. (משנה סנהדרין ח, ד), כאשר הביטוי 'יחסרו אותו' שבתורה, מתפרש כמלקות בבית דין, והלמוד גורס כאן ומוסיף על המשנה: 'מתרין בו בפני שנים ומלקין אותו בפני שלשה...'. (בבלי, סנהדרין עא ע"ב). מלבד המלקות בשלושה יש אפוא צורך בעדות על כך שעבר הבן את העברה, כדברי רש"י על אתר: "בפני שנים", דבעינן עדים שהוכיחתי ועבר שאין אביו ואמו נאמנין עליו להדגו וכתב "על פי שנים עדים יומת המת".

15 לגבי משרתה של פעולת המניעה יש גוססים שונים. המשנה גורסת: 'ימות זכאי ואל ימות זכייב' (משנה, סנהדרין ח, ה) וכן גוסס הספרי — 'אלא הגיע תורה לטוף עינוגו של זה ואמרה ימות זכאי ואל ימות זכייב' (ספרי דברים פסקא דכ, מהד' פניקלשטיין, עמ' 263). לעומת גוסס זה, מנוסחת המניעה במדרש תנאים נלשון אחר: "... שגולוי ידוע לפני מי שאמר והיה העולם סוף זה עתיד לגמול את כל נכסי אביו... ויזא ומפקד על חרדים ומאבד נפשות הרבה, אמרה תורה מוטב שנאבד נפש אחת ואל יאבדו נפשות הרבה...'. (מדרש העברה, א"א, כ"א, מהד' ארנשטיין, עמ' 131). לפי גוסס זה המניעה אינה מכוונת להצלת הבן מן העברה, אלא להצלתם של פושטות רבות שהוא עתיד להרוג לכשיגדל. הבעיה היא האם מתפקדי בית הדין לתעתב ולמנוע מאדם לעבור עבירה אפילו במחיר חייו שלו, או שתפקיד בית הדין הוא רק להגן על החברה מפני אותו אדם. השאלה את נפשו של מי מצילים הוא תכידו להרוג, אחרת באותו פרק. משנה זו: 'ואלו הן שמצילים אותן בנפשן: הרוף אחר תכידו להרוג, אחר הוכור ואחר הנערה המארסה, אבל הרוף אחר הבהמה, והמחלל את השבת והעובר עברה וזה — אין מצילין אותן בנפשן'. ההבחנה הבסיסית של המשנה היא שהריגת מנע מפני עברה מותרת רק במקרה שהעובר עלול לסכן מישתו אחר, ולא כאשר העברה נוגעת רק לו עצמו. אולם קיימת אף בהירות בכל הנגוע לשאלה למי מתייחס הביטוי 'אותן' במשנה, בעוד שבסיפא הביטוי מתייחס לעובר העברתי, ברישא אפשר שהוא מתייחס למי שעובר העברה מייחס עליו, ואו תיקרא המשנה כך 'ואלו שמצילין אותן — תכידו הוכור והנערה, בנפשן של היהודים'. רש"י במקום אומר: 'ואלו שמצילין אותן — מן העברה', והוא גורס 'שאותן' — הכוונה לדודן. הרמ"ה בפירושו לסנהדרין יד רמה אומר: "...ואלו שמצילין אותן מיד ורדיפתן בנפשם כלומר בנפשם של יהודים... (יד רמה, סנהדרין עג ע"א, ד"ה מתניתין), ובכך הוא חולק על רש"י. ראה לפירושו של הרמ"ה ניתן להביא מלשון הספרי דברים: "... כי כאשר יקום איש על רעהו ורצהו נפש", מלמד שכל אנוסים שבתורה פטורים ומצילים אותם בנפשם...'. (ספרי דברים פסקא רמג, מהד' פניקלשטיין, עמ' 273). נראה מלשון הספרי, שאותם מתייחס לאנוסים הנרדפים, ולא ליהודים. עוד על שאלה זאת ראה אלבק תש"ט, עמ' 452. בהערות למשנה 1:

בימי הביניים עלתה שאלת המתתו של בן סורר אגב הדין בדקדק הטריג של מסעי הצלב שבו הרגו הורים את ילדיהם כדי למנוע מהם שמה. הריגת הילדים זכתה לביקורת נוקבת וקשה

הסקילה אינה עונש על מעשיו של הנער בחוה, אלא עונש שבא למנוע מעשים חמורים יותר בעתיד. מבחינה פרישנית המהלך של 'נדון על שם סופו' מצה אפשרות פתוחה במקרא עצמו.¹⁶ המקרא אינו נתון טעם ברור להמתת הבן. ייתכן שפשוטם של כתובים הוא אכן שהבן נהרג מפני שהיווה סכנה עתידית לחברה ולא מפני שערער את סמכות ההורים. מה שעשה הפרשן, הוא לדחות את האפשרות השנייה באופן מודע ומוצהר לטובת הקריאה של 'נדון על שם סופו', וזאת מטעמים מוסריים.

4. בן סורר ומורה ועריכת המשנה בסנהדרין — 'נדון על שם סופו' ודין רודף

מגמת 'נדון על שם סופו' ביחס לבן סורר ומורה משתקפת בגישת העריכה של משנת סנהדרין. בן סורר ומורה מופיע במשנה במסכת סנהדרין בסוף רשימת הנסקלים שאותה מפרטת המשנה מפרק ז משנה ד — 'אלו הן הנסקלין'. בפרק ח משנה ה

מפוסקים שונים, ואומנם כפי שכבר עמדו על העניין מספר חוקרים לא היה כל סמך בהלכה למשה זה, על כך ראה סולוביצ'יק 1987: וגיטמן תשנ"ג. אחד מהראשונים המודעים המציינים את הריגת הילדים מצטט את עניינו של בן סורר ומורה אבל בווסתה אחת השמעותיות: "...ומכאן סמכו לשחוט הילדים בשעת הגזירה שאינם יודעים בין טוב לרע הייבם שכן מציינו גבי פן ישתקעו בין הגוים בעיתון כשיגדלו מוטב שימותו זכאים ואל ימותו הייבם שכן מציינו גבי בן סורר ומורה שעל שם סופו ללסס חבריו ומחלל שבתו לפיכך הוא נסקלה, עכ"ל ואבי העזרי' (הסמ"ק מצורף, מצוה א, יט). במקור זה נוסף להטאו העתיד של בן סורר ומורה — 'ללסס חבריו', והוסף שבתות', והוספה זאת עומדת כנגד פשוטה של המשנה בסנהדרין שאין להרוג הריגת מנע אדם העתיד לחלל שבתות. אולם, במקור שלפנינו חולל שבת עתיד משמש כצידוק להריגה מונעת במקרה של ילדים. באמצעות ההוספה הרחב רבינו פרוץ את ההריגה המונעת מדין בן סורר בשל איום פיס על חבריו, לכך שמוטב שימות הבן זכאי אפילו מחילול שבת באמצעות הווסתה של חילול שבת לחטאו העתיד של בן סורר ומורה.

16 נראה שהקריאה של הספרי מבוססת גם על מדרש פנים מקראי בעניין בן סורר ומורה המצוי בספר משלי. הספרי דורש את הביטוי 'זולל וסבא' באופן הבא: "זולל וסבא" "זולל" בבשר, ואומר "כי זולל וסבא יודש וקדעים תלביש נומה" (ספרי דברים פסקא רמג, מהד' פניקלשטיין, עמ' 252). דרשה זאת בנויה על הפוסקים בספר משלי: 'אל תהי סבא יין בולל בשר למו. כי סבא וזולל יודש וקדעים תלביש נומה' (משלי כג, כ). מפוסקים אלו ראה לתפיסה של מדרש החלכה והמשנה 'זולל וסבא' מתא' אכילת בשר ושתית יין, אבל נוסף לכך פסוק זה קושר בין הזוללה והסביאה לבין התרוששות. הפסוק הבא במשלי מרמז במיוחד על הקשר שבין פסוקי משלי לפרשת בן סורר ומורה: 'שמע לאבך זה ילדך ואל תבוז כי זקנה אמך' (שם כג, כב).

מסתיימת הרישימה בדינו של בן סורר ומורה. לאחר מכן, בפרק ט משנה א ממשיכה המשנה ברישומה הנשרפים — 'ואלו הן הנשרפים...'. בין שתי הרישומות של הנסקלים ושל הנשרפים קיימות שתי משניות, שאינן שייכות לאחת משתיקה, ואלו הן משניות ו-ז שבפרק ה. משניות אלו אינן עוסקות במיתות בית דין ובעונשים אלא בפעולות מניעה הכרוכות בהמות. משנה ו מזכירה את דינו של הבא במחותרת, הנדון על שם סופו. במקרה זה אין מדובר בהענשה על ידי בית דין אלא בבצל הבית ההורג את הגנב שחדר לתוך ביתו מתוך הגנה עצמית. בדינו של בן סורר, שאף הוא נדון על שם סופו, מצויים שני המרכיבים הללו: גם פעולת ענישה בבית דין, שהיא היא נסקל כדרך הנסקלים בבית דין, שהיא היא האחרון ברישומת הנסקלים, וגם פעולת מנע שצדיקה בכך שהוא עמיד ללססם את הבריות. בן סורר משמש אפוא בעריכת המשנה חוליה המקשרת בין הגענשים בסקילה לבין אלו שהמתתם הנה פעולת מנע כמו על שם סופו' כהצדקה לבעיה מוסרית הנובעת מהפער שבין הגנבה להיתר 'נדון על שם סופו' כהצדקה לבעיה מוסרית הנובעת מהפער שבין הגנבה להיתר הריגתו של הגנב. השאלה הסמויה כאן היא: וכי מפני שבא הגנב לגנוב חותר דמו להריגה? והתשובה 'נדון על שם סופו' מצויה במשנה, וכוונתה, שהוא מאיים על חיי בעל הבית ולא רק על רכושו. פעולת המניעה היא אפוא הגנה על חיי בעל הבית ולא הגנה על ממונו.¹⁷ סמילת דין במחותרת לדין בן סורר ומורה משקפת את דעת עורך המשנה, הריאה בדין סורר ומורה פעולת מנע. לפי מגמת העריכה, המייחסת לשני הדינים את העיקרון 'נדון על שם סופו', משמש עיקרון זה תשובה לבעיה המוסרית המשותפת לשניהם — הפער בין החטא לעונש.

אלא שעיקרון זה עצמו — 'נדון על שם סופו' — כרוך בבעיה מוסרית אחרת: בעיית השיפוט הדטרמיניסטי. כיצד ניתן לקבוע שעתידו של הנער הוא מסול פשיעה הברכה, ובעיקר — כיצד ניתן לסקול אותו על סמך קביעה זאת. מהן ההנחות הפסיכולוגיות המהימנות שיפוט כזה, שבגללו נואשים לגמרי מתיקון דרכו של הבן ורואים בו גורם שיש הכרח לעוקרו מהחברה? ההקבלה שבין בן סורר לדרך מחדרת את הבעיה. בדינו של הרוחף האיום על חיי הנדרף הוא מידי, שם יש להחליט ומיד בין חיי הנדרף לחיי הרוחף. האומנם דומה הדבר במקרה של בן סורר

17 לתפיסת המתירה את הריגת הבא במחותרת כפעולת מנע להגנת חיי של בעל הבית יש השלכות על דרך קריאת פרשת הבא במחותרת בתורה. התינוי 'אם זרחה השמש עליו דמים לו שלם שלם' — המסיג בפשוט את היתר הריגתו רק ללילה ולא ליום, וזה לפירוש מספרי: "אם זרחה השמש עליו" — רבי ישמעאל אומר, וכי השמש עליו בלבד זרחה, והלא על כל העולם כולו זרחה, אלא מה שמש שלום בעולם, אף זה אם ידוע הוא שבשלוש עמו וזרחה, דתי זה חייב (מכילתא דר"י גויקין יג, מהד' הורביץ-רבין, עמ' 293). התינוי 'שמש' מתפרש כביטוי לשלום, ובמקרה שידוע שהגנב אינו מסכן את חיייו של בעל הבית, הרי שהריגתו אסורה, ואין כאן הכנתה בין יום ובין לילה. עוד על כך, בבלי, סנהדרין עב ע"א.

ומורה שבינו מזוכר באיום משוער לטווח ארוך? יש לבחון את ניסיון ההלכה ליצור את הדמות שבה התנאים להידרדרות אל הפשע הם הכרחיים. בנקודה זאת נראה שעורך הסוגיות בתלמוד הבבלי ממשיך ומקצין את מגמת עורך המשנה שמיקם את דינו של בן סורר בנקודת החיבור שבין ענישה למניעה. כפי שאשתדל להראות מנסה העורך של התלמוד הבבלי להסביר את פרטי ההלכות של בן סורר המופיעות במשנה, והנוגעות לגילו של הבן, לטוג המאכל שהוא אכל, לחברה שעמה הוא אכל ולעוד פרטים אחרים, לפי העיקרון של 'נדון על שם סופו'. לפיכך, לפי עמדה זאת של התלמוד הבבלי, טעמה של המצווה אינו תגובה על המוגמר, אלא גורם פעיל בעיצוב ההלכה עצמה ובעיצוב פרטיה. שכן על פי השיקול המוסרי 'נדון על שם סופו', מחויב הפרושן ליצור דמות שאפשר להצדיק לגביה שפישה מראש.

5. 'נדון על שם סופו' ועיצובן של הלכות בן סורר
הניסיון לעצב דמות כזאת ומקומו של הטיעון 'נדון על שם סופו' בגיבוש הלכות בן סורר ומורה מוצג בסעיף זה לפי סדר המשניות שבפרק ח במסכת סנהדרין. המשנה, קובעת את גילו של בן סורר ומורה:

בן סורר ומורה — מאימתי נעשה בן סורר ומורה? משיבא שתי שערות עד שיקף זקן — התחתון ולא העליון, אלא שדברו חכמים בלשון נקיה — שנאמר "כי יהיה לאיש בן" בן ולא בת, בן ולא איש. הקטן פטור שלא בא לכלל המצות. (משנה, סנהדרין ה, א)

גילו של בן סורר ומורה מוגבל לתקופה של כמה חודשים.¹⁸ תחילתה של התקופה היא משיחיה הבן בר חיוב עונשים בכל התורה, כלומר כשיביא ב' שערות, וסופה של התקופה עד שיקף זקן התחתון. הגבלה זאת של גיל הבן מובנת על רקע השיפוט המונע שמופעל בפרשה לדעת הגורס 'נדון על שם סופו'. פעילות מונעת מתרכזת בעיקר בגיל צעיר, שהיא לגבי עברייני מובגר המעוצב באופיו מופעלת מערכת הענישה הרגילה להרתעה או לגמול. טיעון זה אינו מופיע במפורש בסוגיה בנוגע להגבלת גילו של הבן עד שיקף זקן התחתון,¹⁹ אבל דיון אחד מראה שהטענה

18 בבבלי, סנהדרין סט ע"א. מביא את מאמרו של רבי כרסופאי: 'כל ימיו של בן סורר ומורה אינו אלא ג' חודשים בלבד', וברושלמי נמנו ימיו של בן סורר לשישה חודשים (ירושלמי, סנהדרין ת, א, ע"א).

19 המאירי מבטא מגמה זו בדבריו: 'ומאחד שאמר בן אהה דורש בן ולא איש, ר"ל שמאחד

נדרון על שם סופו' מובאת כדי להפחית את גילו של הבן אף כשהוא קטן.

קטן מגלן דפטור? מגלן, כדקנתי טעמא שלא בא לכלל מצות, ותו היכא אשכחן דענש הכתוב דזכא ליכתי קריא למיפטייריה? [כפי ששינונו במשנה, הטעם הוא מפני שלא בא לכלל מצוות, ועוד היכן מצינו שענש הכתוב קטן, שכאן נזקק לפסוק מיוחד לפטור?] אכן הכי קאמרין, אטו בן סורר ומורה? על חטאו נהרג, על שם סופו נהרג, וכיוון דעל שם סופו נהרג אפילו קטן נמי? (בבלי, סנהדרין סח ע"ב)

התלמוד מעלה את האפשרות שבגלל הטיעון נדרון על שם סופו' נרחיב את דין בן סורר ומורה אף לקטן. הרחבה זאת מובנת מתוך ההנחה שהריגת הבן מוצדקת מטעמים של הצלת החברה. במקרה כזה איננו נזקקים לאשמה ולאחריות עכשוויים, ודי בהנחה שהבן יסכן אחרים בעתיד. והנחה זאת קיימת גם לגבי קטן. נראה מ'הוהו אמנא', שהתלמוד תופס את הטיעון 'נדרון על שם סופו' כטיעון פעיל בעיצוב ההלכה עצמה, וטיעון זה מהווה סיבה להתרחיב את דין בן סורר גם לקטן. המשנה שללה אפשרות כזאת במופוז' ובכך הגבילה מסקנה מסוימת שנגזרת מהטיעון 'נדרון על שם סופו'.²⁰ ההלכות של בן סורר בנושאים אחרים מלמדות, שהטיעון 'נדרון על שם סופו' מופעל לא רק כ'הוהו אמנא' אלא הלכה למעשה.

הטיעון 'נדרון על שם סופו' משמש בתלמוד הירושלמי לקביעת אופן אכילת הבשר ומחירו: 'א"ר יוסי טרטימר חצי ליטרא הוא אינו חייב עד שיאכלו מהוהבת. אכלו חי כלב הוא, אכלו מבושל בר נש הוא' (ירושלמי, סנהדרין ה, א, כו ע"א). טיעון דומה אנו מוצאים בנוגע למחיר הבשר: 'רבי ועיריה בשם רב הושיעית אינו חייב עד שיזולל מעות. מהו שיזולל מעות? מה אגן קיימין אם בהו דאמר הא לך חמשה והב לי תלתא, שטי הוא. [במה אגן עוסקים, אם באותו שאמר הרי לך חמישה זוזים ותן לי במחיר שלושה, שוטה הוא], הא לך תלתא והב לי חמשה בר נש הוא, [הרי לך שלושה ותן לי חמישה בן אדם הוא]. אלא כי בן קיימין בהו דמר הא לך חמשה והב לי חמשה' (ירושלמי, סנהדרין ה, ג, כו ע"ב). כאן קובע התלמוד הירושלמי שהבן צריך שיזולל כמעות וייתן חמישה, ויקבל חמישה ורק במקרה כזה הוא נעשה בן סורר ומורה. נראה שבשני המקרים, בעניין מידת כישול הבשר

20 שנעשה גדול רקם לו ברשות עצמו אינו נהרג באכילה המכוערת' (בת הבחירה למסכת סנהדרין, סח ע"ב, ד"ה 'המשנה').

לעומת הפטור החריג משמעי הניתן לקטן בפורשת בן סורר ומורה ישנה דעה, המובאת בבבלי בשם רב הונא – 'קטן הרוקח ניתן להצילו בפפשי' (בבלי, סנהדרין עב ע"ב). ביסוד הלכה זאת עומדת ההנחה שאין צורך באשמה כדי להצדיק את גילתת חיוני של הרוקח, די בעצם העובדה שהרוקח הוא הסיבה ו'שירה לאיום על חיי הנרדף.

ובעניין מחירו, מופיע טיעון דומה שיש לו חשיבות מרובה להבנת עניין 'נדרון על שם סופו'. התלמוד הירושלמי מנסה לצייר דמות שיש לה דחפים לא כספה בנוגע לאכילה. דחפים אלו גורמים לה לאכול בשר מהוהבת ולאבר את כספה למען הבשר. בשני המקרים האפשרות שבן סורר פועל כברגש – שהוא אוכל את הבשר מבושל, או מבצע עסקה רגילה – נדחית על ידי התלמוד הירושלמי. המגמה היא אפוא לעצב דמות בעלת דחף בלתי מצוי ובלתי ניתן לשליטה ולא דחף רגיל של ברגש, שכן על דחף כזה ניתן להחיל שיפוט דטרמיניסטי. אולם שיפוט דטרמיניסטי מחייב את התלמוד הירושלמי לדבר על אישיות מגובשת. אם הוא אכל את הבשר חי, הרי הוא כלב, ואם הוא זולל לגמרי במעותיו הרי הוא שוטה. במקרים כאלה אין מדובר באישיות בעלת דחפים ברורים שניתן להחיל עליהם שיפוט לטווח ארוך, אלא זהו טירוף חריפעי המשקף אישיות בעלת אופי בלתי מגובש, ועל כן אי אפשר לצפות בביטחון את עתידה בעולם הפשע. בתנאים אלו מנסה התלמוד הירושלמי לצייר דמות, שהיא מצד אחד בעלת דחפים בלתי מצויים שקשה לעצור, ומצד אחר היא אישיות יציבה שהולכת בכיוון מסוים ואינה פועלת ככלב או כשוטה.²¹

גם סוג המאכל שאותו בן סורר אוכל נקבע בהתאם לטיעון 'נדרון על שם סופו': 'אכל בשר מלוח ויין מנתו אינו נעשה בן סורר ומורה'. כהסבר להלכה זאת התלמוד אומר: 'זכא משום אימשוכי הוא ובכל שהוא לא מימשיך' (בבלי, סנהדרין ע ע"א). כלומר דווקא מאכל מושך יקבע את דינו כבן סורר, וזאת משום 'נדרון על שם סופו', כדברי התלמוד במופוז' משום אימשוכי'. יוקר המאכל עצמו נקבע לפי רש"י בהתאם ל'נדרון על שם סופו'. בפירושו למירא של רב הונא: 'אמר רב תנן מולדא אמר רב הונא אינו חייב עד שיקח בשר כזול ויאכל יין כזול וישתה', אומר רש"י: 'אבל ביוקר לא שכחי ליה מעות לגנוב כולי האי ולא ממשיך' (שם, שם). סוג המאכל ומחירו נקבעים אפוא על פי טענת 'אימשוכי'. על פי הנמקה זאת, הגורם המכריע הוא יצירת תנאים שיגרמו לכך שהאכילה תגרוך אחריות אכילת נוספות וממילא תביא בסוף להידרדרותו של הנער. כלומר, יוקר המאכל וסוגו צריכים להיות מותאמים למגמת 'נדרון על שם סופו'. בחינה של הלכות נוספות מלמדת שטענת 'אימשוכי' תופסת מקום של קבע בהנמקות דיני בן סורר.²²

21 למידת כישולו של הבשר יש מקבילה בתלמוד הבבלי, החולה את הבישול בדרכי הנגב: 'אמר רבינא יין חי מויג ולא מויג בשר חי בשיל ולא בשיל כבשר כיבא דאכלי גנבי' (בבלי, סנהדרין ע ע"א, רש"י, על פי דרכו בסוגיות שלפנינו, קושר את העניין לשאלת 'נדרון על שם סופו' ולטענת 'אימשוכי': על בישול הבשר אומר רש"י: "בשיל ולא בשיל", דוּוּ הוא מדה גנב למחר. אבל בשיל שפיר לא ממשיך למעבד כי האי גוונא לפי שמתוך שהוא גנב ועושה כסתר אין לו שוה' (סנהדרין ע ע"א, רש"י, "בשר חי").

22 עוד בעניין 'אימשוכי' ראה די רמה, סנהדרין ע"א, ד"ה 'מתניתין', וד"ה 'אמר רב יודא': עא ע"א, ד"ה 'מתניתין'.

כי אם קווים של אישיות מאורגנת ובלתי מצויה, כפי שהדבר מופיע בתלמוד הירושלמי. נוסף לאלו מנסה ההלכה לצייר את הנסיבות, הגורמות את הידרדרותו של הבן. עמדה זאת מצמצמת את מרחב האפשרויות, שבגן עלול להתקיים מקרה כזה, וכל זאת כדי ליצור תנאים מרביים להיידרדרות הכרחית.

הסיעון 'נדון' על שם סופו' מניח שיפוט לטווח ארוך. עתידו של הבן נחנך לפי מעשיו בעודו נער בלא להניח אפשרות של שינוי מסלול חייו לטובה. במקרה כזה הבן אינו נדון לפי מעשיו אלא לפי הערכה של תוצאות מעשיו, וברור שהעברה העכשווית אינה מצדיקה את עונשו החמור אלא כשנוספת לה ההשערה הדרטרמיניסטית על סופו. על פי סיעון זה נזנח הסיכוי לתשובה, ויש בכך ניגוד לעיקרון הבסיסי של בחירה חופשית ושל אמון ביכולתו של היחיד להשתנות. ואכן המשך הדיון בסוגיית בן סורר מגלה, שסיעון 'נדון' על שם סופו' לא נתקבל על כל הדעות. אעבר אפוא לעמדות האחרות ביחס לבן סורר.

6. בן סורר ומורה — גזירת הכתוב

שתי תשובות אחרות לבעיה המוסרית — יזכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין הוא נסקל' — מצויות בתוספתא, סנהדרין יא, ו' 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 היא. אעסוק תחילה בדבריו של רבי שמעון בן אלעזר. ניתן לשער שדברי התוספתא המצוטטים באים בעקבות השאלה 'יזכי מפני...' ולפנינו אפוא תשובות חלופיות לתשובת 'נדון' על שם סופו' הנקושה במשנה. ואכן הדעה הראשונה בתוספתא ילא היה ולא עתיד להיות' מצוטטת בתלמוד הבבלי במסגרת ברייתא המקדימה לה את שאלת 'יזכי מפני...'. כמענה אותה שאלה מוסרית מצביע רבי שמעון בן אלעזר על בעיה אחרת — 'הבת ולא הבן' מדוע לא נענש את הבת שהרי 'וכל מצוין אצלה בעבירה', אלא מתוך כך אתה למה, שכל הפרשה היא גזרת מלך, כדבריו — 'אלא גזירת מלך היא'. כשם שהתבנתה בין בן לבת אינה מובנת בפרשה וגזרת מלך היא, כך כל דינו של בן סורר ומורה גזרת מלך הוא. רבי שמעון בן אלעזר חולק על דעת התנא, הסויען 'נדון' על שם סופו'. הוא אינו מציע פתרון אחר. הוא מקבל את דבר הכתוב כגזרת מלך. תגובתו לבעיה המוסרית שונה לחלוטין מדהגם הקודם של 'נדון' על שם סופו'. אין לו פתרון מוסרי שעל פיו אפשר לפרש את הכתובים ולעצב את פירטי ההלכה של בן סורר. תגובתו חסרת אונים היא בנוגע להלכה של בן סורר, והוא מקבלה כגזרת מלך.²³ עמדה

²³ ניתן לחזק השערה זאת על אודות המיקום של דברי רבי שמעון בן אלעזר בתוספתא

המשנה, סנהדרין ח, ב, קובעת שכן האוכל בתורה של מצווה אינו נעשה בן סורר ומורה — התלמוד אושר על קטע זה במשנה:

אמר רבי אבהו אינו חייב עד שיאכל בתורה שכולה סריקין [רש"י: סריקין ריקים], והאנן תנן אבל בתורה מצווה אינו נעשה בן סורר, טעמא דמצוה הא לא מצוה אע"ג דלאו כולה סריקין! הא קמ"ל דאע"ג דכולה סריקין כיוון דבמצוה קא עסיק לא מימשיך [זה השמיענו במשנה, שחיות שעוסקים במצווה, אפילו כולם סריקין אינו נמשך]. (בבלי, סנהדרין ע"ב)

גם כאן הרכב התורה שאיתה יאכל בן סורר, ויהיה לפיכך חייב, נקבע על פי השיקול אם הוא יימשך מאותה אכילה או לא.

לפי ההלכה במשנה, המאכל והיין אותם זלז וסבא נגנבו. התשובה לשאלה ממי גנב וכיצד אכל, נקבעת גם כן על בסיס הסיעון 'נדון' על שם סופו': גנב משל אביו ואכל ברשות אביו, משלאחרים ואכל ברשות אביו — אינו נעשה בן סורר ומורה, עד שיגנוב משלאביו ויאכל ברשות אחרים. רבי יוסי בר יהודה: אומר עד שיגנוב משלאביו ומלאמו' (משנה, סנהדרין ח, ג). המשנה מצביעה שני תנאים כדי לחייב את הבן: (א) עליו לגנוב את האוכל מאביו; (ב) עליו לאכול אותו ברשות אחרים. התלמוד מסביר את שני התנאים הללו:

גנב משל אביו ואכל ברשות אביו אע"ג דשכיח ליה [אע"ג שמצויה לו גנבה] בעית [חושש, משום שהוא אוכל אצל אביו]. משל אחרים ואכל ברשות אחרים, אע"ג דלא בעית לא שכיח ליה [אע"ג שהוא אינו חושש, שהרי הוא אוכל את הגנבה אצל מישהו אחר, לא מצויה לו הגנבה, משום שקשה לו לגנוב משל אחרים]. וכל שכן משל אחרים ואכל ברשות אביו דלא שכיח ליה בעית, עד שיגנוב משל אביו ויאכל ברשות אחרים דשכיח ליה ולא בעית [שמצוי לו ואינו חושש]. (בבלי, סנהדרין ע"א)

התלמוד הבבלי מבין את ההלכה במשנה לאור המגמה האמורה — ליצור תנאים שבהם הבן יימשך על ידי אכילתו. תנאים אלו מתקיימים רק אם גנב משל אביו, אם הגנבה מצויה לו, וכן רק אם אכל את גנבתו ברשות אחרים, שם איש אינו שואלו מניין לו המאכל.

ראינו, שלפי עמדת התלמוד הבבלי תגובת התנא 'נדון' על שם סופו' לשאלת בן סורר ומורה אינה רק הצדקה להלכה שנקבעה, כי אם עמדה המעצבת את הלכות בן סורר בפרטים שונים: ביחס לגיל הבן, סוג המאכל, יוקד המאכל, החבורה שעמה הוא אוכל, אופן הגנבה ודרך האכילה. כל אלו הובאו כדי ליצור דמות שעליה ניתן יהיה להפעיל את השיפוט הדרמטיסטי. הדמות המצטיירת היא של נער בעל דחפים נדירים שאין לו ולסביבה שליטה עליהם. דחפים אלו אינם מירוק של שוטה,

דומה ומפורשת יותר ביחס לפרשה נמצאת בתלמוד הירושלמי, בשם האמורא רבי יסא:

א"ר יסא כל אילין מיליין לא מסתביין דלא חילופין, תני תדע לך שהוא כן, מי היה בין שיהא חייב הבן או הבת? הוי אומר הבת, ופסרה התורה את הבת והייבה את-הבן. מי היה בין שיהא חייב קטן או גדול? הוי אומר גדול, פסרה התורה את הגדול וחייבה את הקטן. מי היה בין שיהא חייב הגונב משל אחרים או הגונב משל אביו ואמו? הוי אומר הגונב משל אחרים, פסרה התורה הגונב משל אחרים וחייבה הגונב משל אביו ואמו, ללמדך שכולם אינם אלא בגיורת מלך. (ירושלמי, סנהדרין ה, א, כו ע"א)

לפי דעה זאת, כמה מפרטי ההלכות של בן סורר היו צריכים להיות הפוכים ממה שקבעת המשנה. תנאים אלו – גילן של הבן והגנבה משל אביו ואמו דווקא – הוסברו על ידי התלמוד הבבלי לפי הסיעון 'נדון על שם סופו' (ראה לעיל), שהרי סיעון זה אינו מתרכז בחומרת מעשיו העכשוויים של בן סורר ומורה אלא בתנאים הנדרשים להידרדרותו. מכאן שדעה זאת של רבי יסא דוחה את ההלכות של בן סורר ועל שם סופו, ובודאי אינה גורסת שסיעון זה מבטל את ההלכות של בן סורר ומורה. במקור זה נוספות שתי תמיהות לתמיהתו של ר' שמעון בן אלעזר: גילן של הבן והגנבה מהוריו. תמיהות אלו מחזקות אפוא את דעתו של רבי שמעון בן אלעזר שכל הפרישה אינה אלא גורת מלך, וזוהי למעשה התשובה לשאלת 'וכי מפני?'²⁴ הבעיה המוסרית לפי דגם זה אינה מעוררת מהלך פרשני; אדרבה, על בסיס קבלת ההלכה כמות שהיא, הוא מצביע על הקונפליקט המוסרי ודוחה את השיקול המוסרי בפרשנות.

כתגובה לשאלה 'וכי מפני', מן ההשוואה לדברים דומים שאמר רבי שמעון בן אלעזר בתלמוד הבבלי ובמדרש תנאים. בשניהם מופיעה הברייתא באופן הבא: 'תניא אמר רבי שמעון בין הוא שתוא בת ראייה להיות כבן סורר שחבל מצויין בעבירה, אלא גיורת הכתוב היא "בן ולא בת" (בבלי, סנהדרין ס ע"ב). בברייתא זאת הטענה 'אלא גיורת הכתוב היא' מופיעה כפתרון לבעיה מדוע הבת לא נענשת על פי דינו של בן סורר. בתוספת שלפנינו סדר הדברים מתחלק, ופסוק 'וזת משמש ראייה לכך שעוסקים אנו בגורת הכתוב.

²⁴ הרמב"ם במשנה תורה, הלכות ממרים ג, יא גוקט עמדת 'גיורת הכתוב': 'גיורת הכתוב הוא שספק בן סורר ומורה, אבל הבת אינה נדונה בין זה שאין דרכה להמשך באכילה ושתייה כאיש שנאמר: "בן ולא בת, טומטום ולא אנדרוניגוסוס". הרמב"ם, שלא מזכיר את הצידוק 'נדון על שם סופו' לאורך כל הפרק, גורס שדין בן סורר הוא גורת הכתוב, אלא שבתוך כך הוא מספק הסבר שאלה מדוע דיווק הבן ולא הבת, שאלה שעוררה את התמוה – 'גיורת הכתוב'. אבל הבת אינה נדונה בין זה שאין דרכה להמשך באכילה ושתייה כאיש. הסבר זה מעורר תמיהה על רקע קביעת הרמב"ם שהפרשה היא גורת הכתוב. נוסף לכך, בימורה נבוכים ג, לג מנמק הרמב"ם את דין בן סורר ומורה בכוננות התורה להרחיק את האדם מן

7. ילא היה ולא עתיד להיות'

תשובה אחרת והפוכה לדגם של גורת מלך מצויה בתוספתא דרבנן התנא קמא: 'בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות'. כמו רבי שמעון בן אלעזר, תנא זה אינו מקבל את טענת 'נדון על שם סופו', אלא מציע לשאלת 'וכי מפני...'. תשובה שונה לחלוטין מגורת הכתוב. תשובה זאת היא הקיצונית ביותר מבחינת המשקל שהיא מייחסת לסיעון מוסרי בפרשנות, ומהווה מודל שלישי של תגובה לבעיה המוסרית הטבעה בסוגייתנו.

המשנה סנהדרין ת, ד מביאה את דבריו של רבי יהודה: 'רבי יהודה אומר: אם לא יתיה אמו ראייה לאביו, אינו נעשה בן סורר ומורה'. על דברים אלו שואל התלמוד הבבלי:

מאי אינה ראייה? אילמא חייבי כריתות וחייבי מיתות ב"ד סוף סוף אבה

התאוות. זאת משום שהתאוות גורמת לעיור הסדר התברתי ולפגיעה בבריאות הגוף. באותו פרק מתייחס הרמב"ם לבן סורר: '...ולפיכך ניהל איתנו ה' יתרום שמו בתנו לנו מצות המבטלות את התכלית הוי, ומטות את המחשבה מהן בכל אופן ומנע מכל מה שמביא ללהיטות ולסתם תאוה, וזו מטרה גדולה ממטרות התורה הזו, הלא תתבונן מקראות התורה ויאן צוהת בברייתא מי שגראה בעינו שהוא מפריז בדישת תאות האכילה והשתיה והוא בן סורר ומורה והא אמרו "וולל טובא", וצוה לסקלו ולמודו להכריתו בטות יחמיר עניו ואבר רבים ויקלקל תכונות צדיקים ריבב תאותנותו...'. הרמב"ם נמנע מלזהות את טעמה של הצוהיה במשנה תורה, והוא גוקט בגורת הכתוב, אף שב'מורה נבוכים' הוא נותן טעם לדין בן סורר. אולם במשנה תורה הוא משתמש בטעם, שהוזכר בימורה נבוכים, כדי להסביר את העובדה שהבת פטורה מדין בן סורר. אין דרכה של הבת להימשך אחר אכילה ושתייה, ומשום כך היא פטורה בדינו. בדינה של הבת הרמב"ם אינו נסמך על טענת גורת הכתוב, שהוזכרה מפורשות בברייתא, אלא קושר את העניין בהמשכות לתאוות האכילה והשתיה. טעם זה מובן על רקע דבריו של הרמב"ם בימורה נבוכים, שכן סורר נסקל משום שהוא מרבה בבקשת הנאת המאכל והמשתה. במשנה תורה הרמב"ם מסתיר את טעם המצווה שהוא מזכיר בימורה נבוכים, אולם במשפט סמוך לו הוא מגלה יותר משפט ורומז בגלוי אל הטעם שהוא בימורה נבוכים. ללמדך על היחס המורכב שבין שני החיבורים. ייתכן שהטעמת הטעם במשנה תורה קשורה בהימנעותו של הרמב"ם מלהזכיר בחיבור זה טעמים חברתיים פונקציונליים למצוות, לעומת ה'מורה נבוכים'. על כך ראה טברסקי תשנ"א, עמ' 331-333. המאירי נותן הסבר דומה לפסוק הבת: '...וכן הוא דורש "בן ולא בת" ר"ל שהבת אינה נדונת בין סורר ומורה אלא שלא הקפידה תורה אלא על מי שדרכו להמשך אחר תאוותיו ולהשתקק בהן ואין זו הבת אלא בן. שדרכיה אלו אעפ"י שגורת הכתוב הן כולן במשכות לענין זה. ואעפ"י שבתחלת הענין יראה במקצת הפרטים הפך הדברים...'. (בית הבחירה, סנהדרין ס ע"א, ד"ה 'והתמללת'). בעקבות הסברו גוררת הבת מקנה המאירי את כל תפיסת 'גיורת הכתוב. נסינו של המאירי לצמצם את גבורת הכתוב ולהורות טעמים בפרטי ההלכה תואם למגמתו בכל הפרשה. על כך ראה הערה

אבה ניהנו ואמיה אמיה ניהנו. [אם מדובר בנישואים אסורים ואינה ראויה לאביו מבחינה הלכתית, הרי שסוף סוף אלו אביו ואמו גם אם בנישואי איסור מדובר.] אלא בשוה לאביו קאמר. תניא נמי הכי, רבי יהודה אומר אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה, אינו נעשה בן סורר ומורה. מאי שלמא דאמר קרא "אינו שומע בקלנו", מוקל בעיני שוין מראה וקומה נמי בעיני שוין. כמאן אולא הא דתניא בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש דרוש וקבל שבר, כמאן, כרבי יהודה, ובלבד, סנהדרין ע"א²⁵

לעומת רבי מאיר, הדרוש את הפסוק "ותפשו בו אביו ואמו" — עד שיהא לו אב ואם, דורש רבי יהודה: "אביו ואמו" — אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול, במראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה. והוה בקול, במראה ובקומה בין ההורים אינה בנמצא, והתנאים שדרוש רבי יהודה הופכים את הפרשה בשל סמיכות המילים 'אביו ואמו', לבלתי ניתנת ליישום. משום כך מסיק התלמוד, שרבי יהודה הוא התנא הגורס — בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות. מדרשו של רבי יהודה, המופיע גם במדרש תנאים²⁶ על ספר דברים וייתכן שמקורו המובהק שבתלמוד הבבלי, ודאי אינו נובע מהבנת הצמידות 'אביו ואמו' כפשוטה, שהרי צמידות זאת אינה מחייבת הוה מוחלטת בין ההורים אלא השתתפות שניהם בפעולת התפיסה. נראה שיש להבין את דברי רבי יהודה כמענה לשאלה 'וכי מפני שאכל...'. רבי יהודה, המוסרד מהשאלה, והדוחה את תשובת 'ידון על שם סופי', מציב מספר תנאים המעצבים את הפרשה אך אינם ניתנם ליישום.

בהמשך מציע התלמוד זיהוי אחר לתנא הגורס 'לא היה ולא עתיד להיות':

אי בעית אימא רבי שמעון היא, דתניא אמר רבי שמעון וכי מפני שאכל זה תרטימו בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאים אותו לסקלו?

25 בספרי דברים, פסקא ריט, מהד' פינקלשטיין, עמ' 252, מופיעה דעת רבי יהודה בנוסחתה במשנה: "ותפשו בו אביו ואמו" — מלמד שאינו חייב עד שיהו לו אב ודברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר אם לא היתה אמו ראויה לאביו אינו נעשה בן סורר ומורה, אמו צריכה להיות ראויה לאביו, אך עצם הביטוי 'אוייה' לא נתברר. במדרש תנאים לדברים כא, י"ט מה' הופמן עמ' 130, מובאים דברי רבי יהודה לפי עמדת התלמוד הבבלי: "ותפשו בו אביו ואמו" — עד שיהא לו אב ואם דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול במראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה. ידידי פרופ' מנחם כהנא הפנה אותי למקור תנאי נוסף הדרוש את הפסוק, 'אביו שהוא כאמו אמו שהוא כאביו', לא נזכר שציינים מדברים יהודית ותציינו מדברים אשורית, (ספר פתרון תורה, מהד' אורבך, עמ' 270-271), מקור זה המצוטט בפתרון תורה משקף לדעת מנחם כהנא את דרשת הספרי זוטא לדברים, מדרש שקמעים ממנו עתיד פרופ' כהנא להוציא לאור. ייתכן שמדרש תנאי זה מבטא הבנה פסיכולוגית מעמיקה לסיבו של בן סורר ומורה.

אלא לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב דרוש דרוש וקבל שבר. אמר רבי יונהן אני ראייתו וישבתי על קברו, (שם, שם)

ישנן שתי דרכים להבין את שאלת רבי שמעון ותשובתו. אפשר ששאלת רבי שמעון היא הבעיה המוסרית 'וכי מפני...'. ותשובתו — הפרשה לא ניתנה ליישום אלא 'ידוש וקבל שבר', לפי פירוש זה, בפנינו מתודת פרשנית מרחיקת לכת. שלא כרבי יהודה, שדורש את הביטוי 'אביו ואמו' ובאמצעותו יוצר תנאים המונעים את חלות הפרשה, רבי שמעון אינו נזקק לדרשת הפסוקים אלא קובע מתוך הערכה כוללת שאין הם ישימים. לפי רבי שמעון, אין הפרשה עצמה קובעת את התנאים ההופכים אותה לבלתי אפשרית. לדעתו, העובדה שקיימת פה בעיה מוסרית מלמדת שאין ליישם פרשה זאת. הפרשן אינו נתלה בכתוב כלשהו כדי לבטל את הפרשה מתוכה; דיו בהעלאת השאלה ובהכרעה שהיא ניתנה ללימוד ולא למעשה, טיעון שגם אותו אין הוא מוכיח מהכתובים עצמם. במקרה כזה החידות הפרשנית היא רחבה כל כך, עד שהפרשן אינו נזקק לפירוש כלל, אלא להערכה כוללת על סיב הפרשה. אין הוא צריך לענות לשאלה, מניין שאין ליישם את הפרשה, אלא להסביר מדוע היא נכתבה: 'ידוש וקבל שבר'. מובן שאפשרות זאת בדברי רבי שמעון יוצרת תקדים מדהים של חירות פרשנית שעל פיו אין כלל צורך בפירוש, אך קיימת אפשרות אחרת להבנת דבריו.

האפשרות השנייה היא ששאלת 'וכי מפני שאכל תרטימו בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאים אותו לסקלו?' אינה שאלה מוסרית אלא שאלה אמפירית. לפי הפירוש האמפירי, לא ייתכן שהורים יקשו את לבם ויוציאו את בנם להיסקל בגלל מעשים כאלו, ומתוך כך אפשר להסיק שהפרשה ניתנה ללימוד ולא לעשייה. פירוש זה נסמך על כך ששאלת 'וכי מפני...', בנוסחה זאת אינה גורסת: 'אמרה תורה יוציאוו בית דין ליסקל', אלא במקום 'בית דין' מופיע הביטוי 'הוריו'. בדבריו של רבי שמעון אין אפוא בעיה מוסרית אלא קביעה אמפירית — שלא מצויים הורים כאלה שיוציאו את בנם להיסקל.²⁶ עמדתו של רבי שמעון אינה

26 הרמ"ה נוקט בפירוש האמפירי: 'כמאן אולא הא דתניא בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש וקבל שבר כמאן כרבי יהודה... ואיבעית תימא רבי שמעון דסביר ליה דמילתא דלא שכיחא היא דליתו אבה ואמיה לבי דינא למרבמה משום דאכל תרטימו בשר ושתה חצי לוג יין, אבל לרבנן אע"ג דאינו נעשה בן סורר ומורה עד שיהו שניהם רוצים, קסברי רבנן דלאו מילתא דלאו שכיחו היא דליתו ליה למרגמיה, משום דמסקי אידעיתיהו מאי סלקא ביה לבסוף, יוד דמה, סנהדרין ע"א, ד"ה "מתניתין היה אביו רוצה", הרמ"ה מסביר את דברי רבי שמעון כהשערה אודות המציאות: לא קיימים הורים שיוציאו את בניהם להיסקל על אכילה מבוערת. לדעת הרמ"ה, התכמים חולקים על העתת המציאות הזאת, בטענה שקיימים הורים שיוציאו את בנם להיסקל משום שהם יודעים את סופו.

8. שלוש גישות למקומו של השיקול המוסרי בפרשנות

פרשת בן סורר מהווה דוגמה מאלפת לדיון אינטנסיבי שבו מופיעה שאלה מוסרית כנקודת מוצא לפרשנות. שאלה זאת אינה מהווה מניע נסתר לפרשנות, אלא מוצגת במלוא הריפותה בשאלת 'זכי מפני שאכל זה תרשימר בשר ושתה חצי לוג יין הוא נסקל?'. הפרשן מודע בחולט לפשט הכתוב ולביעה המוסרית שהוא מעורר, והתהיה הזאת היא נקודת המוצא המשותפת לכל הגישות שצומחות בעקבותיה. בניתוח הסוגיה הוצגו שלושה דגמים שונים של מענה לביעה המוסרית. דגמים אלו מבטאים גישות שונות לגמרי בשאלת מקומו של השיקול המוסרי בפרשנות. ריבוי זה מלמד על הבדלים מהותיים בהתמודדות עם השאלה המרכזית של הויכוח. הפרשן 'צורת מלך היא' אינו מניח מקום לשיקול המוסרי בפרשנות. אין הוא אומר: 'אולי יש להבין את הכתוב אחרת. לפי עיקרון זה, הפרשן צריך לפשפש בערכיו שלו ולשנות אותם בהתאם לפשט הכתובים, ולא לשנות את הכתוב בהתאם לשיקוליו'; הוא; את הכתובים 'יש להבין אך ורק מתוך הכתובים ואין לפרשם מתוך שיקולים שמקורם בפרשן.

גישת 'נדון עם שם סופר' מפעילה את השיקול המוסרי בפרשנות. כפי שהראית, טיעון זה מגבש את פירטי ההלכות של בן סורר ומורה ונותן להם תוכן המצדיק את הטיעון עצמו. בגישה זאת הפרשן מפעיל שיקול מוסרי בפרשנות ובגיבוש ההלכה, אבל נראה שהוא נצמד בפרשנותו לאפשרות הגלומה בכתוב. הפרשנות של שיטת 'נדון על שם סופר' מעבירה את מרכז הכובד מהמשפחה אל התורה. הריגת הנער אינה מוצדקת על שום היותה מרידה בחורים, מעין דינו של מקלל אביו ואמו. ערעור סמכות ההורים מהווה אינדיקציה לסכנה החברתית השמונה נבער. פירוש זה, המבאר את הביטוי 'זולל וסבא' כהסבר לפרשת בן סורר ומורה, הנו פירוש סביר לטקסט. התורה, שממילא צמצמה את המודל הפטרנליסטי המוחלט כדינו של הבן, אינה מנמקת את יחסה המחמיר לפגיעה במעמד ההורים. ולכן, ייתכן שגם לפי התורה אין בפגיעה במסגרת המשפחתית כשלעצמה טעם מספיק להריגת הבן, וכי ערעור מסגרת זו נתפס על ידה כערעור המסגרת החברתית ככללה. גישת 'נדון על שם סופר' משתמשת אפוא בשיקול מוסרי בפרשנות אבל פרשנות זאת נצמדת לאפשרות הקיימת בהבנת הכתוב. פרשנות זאת גם אינה שרירותית, והמגבלות שהיא יוצרת לחלות הפרשה קשורות באופן פנימי לטעמה של הפרשה ולמטרותיה. הגישה השלישית, הגורסת 'לא היה ולא עתיד להיות', עומדת בקצה המנוגד לשיטת גזרת מלך. שיטה זאת, המבטלת את מעשיותה של הפרשה בגלל השיקול המוסרי מייחסת לו משקל מכריע בפרשנות. משקלו הרב של הטיעון המוסרי בפרשנות מתבטא כאן בשני תחומים:

א. הוזהות המוחלטת הנדרשת מ'אביו ואמו' אינה אפשרות סבירה בהבנת הטקסט

משקפת אפוא שינוי ערכים אלא שינוי חברתי, ומה שנראה כאפשרות מעשית במקרא נהפך לגביו לדבר שלא 'יעשה'.²⁷ ראינו, שדבריו של ר' שמעון ניתנים לשני פירושים שונים, פירושים שמבחינת משקלו של השיקול המוסרי ומתודת הפרשנות קיימים ביניהם הבדלים חשובים.

נחזור לרבי יהודה. שהוא התנא הראשון שהתלמד תלה בו את סברת 'לא היה ולא עתיד להיות'. רבי יהודה נוקט עמדה פרשנית נועזת. אם בגישת 'נדון על שם סופר' ניצרו הגבלות שצמצמו את אפשרות חלות הפרשה למספר מועט של מקרים, הרי לשיטת רבי יהודה הפרשה לא תחול כלל. אולם ההבדל בין שתי הגישות אינו רק הבדל כמותי אלא הבדל בעמדה הפרשנית. בגישת רבי יהודה התנאים וההגבלות שנוצרו הם שרירותיים מבחינת תוכנם: אין כל טעם פנימי בדרשה שהוריו של הבן יהיו זהים בקולם, במראם ובקומתם. מטרותן של הגבלות אלו היא אפוא ביטול ממושג של הפרשה. ואילו בעמדת 'נדון על שם סופר' התנאים וההגבלות השונות שנוספו נוצרו לכאורה כדי לעצב את הפרשה בהתאם לעיקרון של 'נדון על שם סופר', ובעמדה זאת תוכן התנאים ומטרותם חופפים. אף שתנאים אלו מגבילים את אפשרות המימוש של הפרשה, אין הם תנאים שרירותיים שנודרשו רק לצורך הגבלת הפרשה.²⁸

27 גם אם שאלנו של רבי שמעון היא אמפירית, היא משקפת תהום בין הפרשן לטקסט. בעוד שפשוטו של מקרא מעיד על אפשרות כזאת, הפרשן לא מעלה על דעתו מציאות חברתית שיש בה מאורע מסוג זה. הפרשן במקרה הזה אינו מסתכל בטקסט מנקודת מבטו הערכית, אלא מנקודת מבט חברתית מסיימת שמונח הוא מעריך את הטקסט. 28 סומה או חרש, אינו נעשה בן סורר ומורה. שנאמר 'ותפשו בן' – ולא חרשים' (ספרי דברים ולא אלמים, 'בנו וה' – ולא סומים, 'איננו שומע בקולו' – ולא חרשים' (ספרי דברים פיסקא ריט, מהי' פינקלשטיין, עמ' 252) וכן במשנה, סנהדרין ת, ד. לכאורה הפסוק של בן להורים גידמים, חרשים, אלמים, סומים או חרשים, אינו קשור בטעם של 'נדון על שם סופר'. האם בנם של היגרים מהווה איום חברתי פחות? נראה אפוא, שיש פה מגמה לצמצם את מספר המקרים שבהם חל דינו של בן סורר. חשוב לציין שדרשה מעין זאת מסיימת את התמיכה החלית של מדרש ההלכה להפוך חלקים המתארים לכאורה ה'אם' למוסיים, למרכיבים נורמטיביים של הפעולה. לדוגמה, אותה דרשה מופיעה בתלמוד הירושלמי שעל המשנה גם בנוגע לכשרותם של דיינים: 'כשם שאת דורש באביו ובאמו בן את דורש בקבני בת דין'. שנאמר 'ויצאו' – פרט לחירשים, 'ואמרו' – פרט לאילמים, 'ידינו לא שפכו' – פרט לגדמנים, 'ודעיננו לא ראו' – פרט לסומים, וירושלמי, סנהדרין ת, כו ע"ב.

המאירי רואה את העניין בצורה שונה, וכדרכו הוא נותן טעם לפירטי ההלכות ואומר: 'זהו אחר מהם גם או אלה או סומא או חרש, אין הבן נעשה בן סורר ומורה, ויראה לי הטעם מפני שהאבזויות מצויה כאלו. ומכל מקום דרך אסמכתא סמכות פן המקרא 'ותפשו בן' ולא גזמין... (כתב הבחירה, סנהדרין עא ע"א, ד"ה 'המשנה השלישית'). המאירי נותן אפוא טעם לדבר, ואת הדרשה המצמצמת הוא רואה כאסמכתא בלבד.

אלא אפשרות חדשנית ביותר, כך שלשיקול זה יש משקל היוצר פרשנות ולא רק משקל בדרך בין שתי אפשרויות פרשניות שוות.

ב. תנאי זהות בין הוררים שדורשת גישה זאת הם שרירותיים מבחינת תוכנם, ואינם מובנים אלא על רקע הרצון לצמצם לגמרי את חלות הפרשה. מעבר להרשנות הפרשנית יש כאן למעשה פיקציה משפטית מובהקת.

גישה זאת של 'לא היה ולא עתיד להיות' מייחסת לשיקול המוסרי בפרשה משקל כזה שאיננו רק בדרך בין אפשרויות פרשניות שוות, הקיימות בטקסט, אלא יוצר אפשרות פרשנית חדשה שאיננה גלומה בו, ובוהה הכולל הגדול בינה ובין הטיעון 'נדון על שם סופו', שבו השיקול המוסרי בדרך לו אפשרות הגלומה בפרשה עצמה.

כפי שראינו, שאלת הפטרנליזם ובעיית הפער בין החטא לעונש מהוות מוקד לדיון אינטנסיבי בפרשה ומצביעות על כמה דגמים מנוגדים בשאלת המשקל הפרשני של טיעון מוסרי.²⁹ מהבחינה ההיסטורית קשה לדעת מתי נעשו המהלכים שנראים פועלים כנגד פשוטה של הפרשה. התנאים שעסקנו בדעותיהם הם מיבנה – רבי יוסי הגלילי – או מדור אושא – רבי יהודה ורבי שמעון בן אלעזר. האם עמדותיהם משקפות מהפכה פרשנית הנעשית בזמנם, או אלו מסורות קדומות ומקובלות. והאם מסורות אלו הם מדור יבנה או קודמות לו? על כך קשה לענות מתוך החומר הקיים לפנינו. הפירוש של 'נדון על שם סופו', מקורו עוד בדרו יבנה, כפי שגם בעניין 'בא במחתרת', שאף הוא נדון על שם סופו, כבר נאמר הבררם ביבנה.

אולם מה יחסן של דעות אלו למסורות שלפני הבית ולמסורות שלאחריו? ניתן לנסות להשיב על שאלה זאת מתוך עיון במסורות הדין-תנאית הקדומות בזמן לחומר שבפנינו והמציאות בדברי פילון ויוסף בן מתתיהו על הפרשה. חשוב לציין שמשקל עמדותיהם של פילון ויוסף בן מתתיהו כעדות על החלכה הקדומה מוסל בספק, משום שבדברי שניהם מצויות לא מעט עמדות עצמאיות שאינן קשורות

29

שלש הגישות שונות בין גורסות שהטאו של בן סורר ומורה הוא ולילה וסביאה. משום כך שלוש עמדות על בעיית הפער בין החטא – זלילה וסביאה – לעונש – מוות בסקילה. פתרון אפשרי אחר לבעיית פער זה היה פירוש טטאו של בן סורר ומורה לא רק כולילה וסביאה, אלא כחטא בעלי משקל רב יותר. במקרה כזה לא יהיה הביטוי 'ולילה וסבא' הסבר בעליל ל'סורר ומורה', אלא חטא נוסף שחוטא תבן; וכל כך שהוא סורר ומורה הוא גם וולל וסבא. אפשרות כזאת מצויה בספרי פיסקא ריח, ועל כך ראו ספרי הבררם מהו' פינגלשטיין, עמ' 251 הערה 2. לפי דעה זאת מדובר במינות ולא רק כולילה וסביאה, והמינות במשנת צידוק מספיק לסקילה. למהלך זה, המתמיר את חטא הבן, אין הדים במשנה ובסוגיות בתלמוד, אבל הוא נראה בעליל לסקילה בקטע זה של הספרי. פירוש מרחיב לביטוי 'סורר ומורה' נקט גם אבן עזרא לברררם כאן יתו. "סורר ומורה", כנגד השם וכנגד האבות אם היו יראי השם. "סורר" כמו כפרה סוררה (והשע ד, טז) שלא ישמור מצות עשה. "ומורה" במצות לא תעשה".

למסורות הלכתיות רווחות. על כן, כל אשר ניתן ללמוד מהשוואה בין החומר התנאי ודברי פילון ויוסף בן מתתיהו אינו אלא בגדר השערה בלבד.³⁰ יוסף בן מתתיהו יקדמוניות היהודים אינו נוקט בפירוש של 'נדון על שם סופו', ולדעתו הבן מוצא להורג משום שאינו מכבד את הוריו. כדבריו: 'בחורים שיהגו זלוול בהוריהם ולא יחלקו להם את הכבוד הראוי ויידו נגדם, אם במעשי בושת אם מתוך טפשות, ויכיתום הוריהם תחילה בדברים, שכן יש להם לאלה סמכות של שופטים לגבי בניהם...'. (קדמוניות היהודים ד, 260). ובהמשך בדברי התוכחה ששם יוסף בן מתתיהו כפי הוררים, הוררים מייסרים את בנם על אודות הפגיעה בכבודם: 'דיך כוח שולולות בכבודו וזוהר לדרך הנכונה ותן דעתך, שגם אליהם כועס על אלה שמעזיזים פנים נגד הוריהם...'. (שם, 262). העובדה שיוסף בן מתתיהו אינו גורס שהבן 'נדון על שם סופו', אלא שומר על האפשרות הפטרנליסטית בקריאת הפרשה, יוצרת הבדל בינו לבין מדרש ההלכה בכל הנוגע לתיאור החטא עצמו. מדברי יוסף בן מתתיהו ניכר שאין הוא מדגיש את עניין הולילה והסביאה כלל ועיקר, ובתיאור חטאו של הבן הוא נוקט בלשון כללית – 'בחורים שינהגו זלוול בהוריהם ולא יחלקו להם את הכבוד הראוי ויידו נגדם אם במעשי בושת אם מתוך טפשות'. ניתן לומר שליוסף בן מתתיהו היתה תשובה אחת לגמרי ממדרש ההלכה לשאלה – 'יכול אמרו לדליק את הנר ולא הדליק'. היות שיוסף בן מתתיהו אינו מסיט את הבעיה לאיום עתידי לחברה, התיאור 'ולל וסבא' הוא לגבי דוגמה בלבד לזלוול ופגיעה בסמכות הוררים. לא זו בלבד, יוסף בן מתתיהו מוסיף את האפשרות הפטרנליסטית בכך שהוא קורא באופן שונה מן המדרש את הביטויים 'ומוציא אותו אל זקני עיר', 'ואמרו אל זקני עיר'. מדרש ההלכה והמשנה מבינים את הביטוי 'זקני עיר' כבית דין. ואכן לפי המשנה הבן מובא לבית דין פעמיים: 'מתרין בו בפני שלשה ומלקין אותו. חזר וקלקל, נדון בעשרים ושלשה' (משנה, סנהדרין ח, ד). מן ההורים, לפי המשנה, ניטלת הסמכות לשפוט את בנם. הבן נידון אפוא בבית דין והוריו אינם אלא התובעים. יוסף בן מתתיהו לעומת זאת, אינו מזכיר את קיומו של השלב שבו מובא הבן על ידי הוריו לפני בית הדין החורץ את גורלו. יוסף

30

שאלת מהימנותו של פילון כמייצג את מסורות התורה שבעל פה בארץ ישראל שניה במהלך. ריסר 1879, סבר שמקורותיו הם מן ההלכה הארץ ישראלית, ואילו היימן 1992, גרס שפילון מסתמך על מקורות יווניים ורומיים ואינו מכיר את המסורות של ארץ ישראל. בלקין 1940, ניסח עמדת ביניים וטען כי מקורות ההשפעה על פילון הם מורכבים יותר ובהלקם קשורים בתורה שבעל פה שנהגתה בארץ ישראל. כמו כן, סייג אלבק את השימוש בפילון וביוסף בן מתתיהו בכל עניין הנוגע לתולדות ההלכה, משום שלדעתו יוסף בן מתתיהו כותב לעתים באופן אפולוגטי לציבור לא יהודי, ואילו פילון חסר את הידע על אודות ההלכה הנהוגה. על כך ראו אלבק 1990, עמ' 54 הערה 188, ועמ' 57-58 הערה 218. עוד על השיבות של החוקים בפילון להבנת ההלכה ראו אלון תשל"ח, א, עמ' 83-115.

בן מתתיהו קובע מפורשות שלהוריים יש סמכות של שופטים — 'שכן יש להם לאלה סמכות של שופטים לגבי בניהם'. בתארו את שלב ההוצאה להורג ולא אומר של בית דין כלל, יוסף בן מתתיהו מוצע שהוריים הם אלה המציאים את הבן אל מותו; ואולם אם יתברר שדברי הוריו ותוכחת פיהם לקחת מוסר נחשבים כאפס בעיני הבן... יוצא בידי הוריו עצמם אל מחוץ לעיר וכל העם ילך אחריהם וירגמוהו באבנים... (שם, שורה 264).³¹

מדרשי ההלכה ויוסף בן מתתיהו משקפים אפוא תפיסות מנוגדות ולגבי מעמדו של הבן במשפחה וסמכות ההורים. תפיסות אלה יוצרות קריאות שונות לחלוטין של הפרשה. האחת מבטלת את האפשרות הפטרנליסטית והשנייה מרחיבה אותה. עצם העובדה שבסביבה הפרשנית של התכמים עומדת לפנינו קריאה שונה לחלוטין של יוסף בן מתתיהו היא חשובה כשלעצמה, אולם האם נוכל ללמוד דבר מן העובדה הזאת בכל הנוגע לשאלה מהו יחסו של המדרש למסורות ההלכתיות שלפניו? ניתן היה לומר שיוסף בן מתתיהו מייצג את המסורת המקובלת (ובמיוחד משום שהוא מזהה את עצמו עם עמדת הפרושים) ואילו הקריאה המדרשית היא מהפכה מאוחרת, מהפכה הנוגעת להפעלה רחבה יותר של שיקולים מוסריים בפירוט ולעלייה של ערכים חדשים בקרב הפרשנים. ייתכן שההפך הוא הנכון, והחוכמים הם נושאי המסורת המקובלת התומכים אותה באמצעות קריאה רוויית ערכים של המקרא, ואילו יוסף בן מתתיהו הוא הסוטה מן המסורת ההלכתית. אין בידינו עדות

בלתי תלויה בעניין זה על המסורת ההלכתית שלפני יבנה, ועל כן בשאלה זאת ניתן להעלות השערות בלבד. נראה לי ששני המקורות — יוסף בן מתתיהו והמדרש — עושים שינוי במסורת שלפניהם. המדרש מחדש בכך שהוא קורא את חטא הבן כסכנה עתידית לחברה, ועל כן הוא מגדיר את חטאו בהקשר הספציפי של זלילה וסביאה ולא של הולזל בכבוד הוריו. התפיסה של 'גדון על שם סופו' היא לפי השערה זאת מהפכה פרשנית ביחס למסורת הרוואה את חטא הבן כפגיעה מתמשכת בסמכות ההורים. כך קורא יוסף בן מתתיהו את הפרשה. אולם נראה שבכל הנוגע להרחבה של האפשרות הפטרנליסטית ולהפקדה של זכות המשפט בידי ההורים, סוטה יוסף בן מתתיהו מן המסורות שלפניו. ייתכן שהרחבה זאת של יוסף בן מתתיהו מונעת על ידי הוציון להשוות את מעמדם של ההורים בתורת ישראל לזה הקיים בחוק הרומי.³² לפי השערה זאת, המסורת שעומדת לפני יוסף בן

31 יוסף בן מתתיהו חולק על מדרש ההלכה בנקודה נוספת בכך שהוא מכליל גם את הבת בעונש הסקילה של הפרשה. ייתכן שהדבר נעוץ בכך שיוסף בן מתתיהו קורא את הפרשה כמקרה של זלזול בכבוד ההורים ועל כן אין דיבה של הבת שונה בעיניו.

32 על מעמד ההורים במשפט הרומי ראה לעיל הערה 11.

מתתיהו גורסת שזקני העיר הם השופטים את הבן, ואילו הוא מעבר סמכות זאת להורים. המהפכה הפרשנית של המדרש היא עוד יותר מרחיקת לכת במיוחד אם מוסיפים לה את עמדת 'לא היה ולא עתיד להיות', אולם, גם יוסף בן מתתיהו חורג מעבר לקריאה הישירה של המקרא ואולי מעבר למסורות ההלכתיות שלפניו.

עדות נוספת על קיומה של מסורת פרשנית אחרת, קדומה יותר, עשויה לסייע במעט להשערה האחרונה שהועלתה. עדות זאת מצויה אצל פילון המתאר את עונשו של בן סורר על רקע חוסר המשמעת שלו וסרבנותו להוריו. בודואי לא קיימת אצלו העמדה של 'לא היה ולא עתיד להיות'. יתר על כן, הריגת הבן בשל סרבנותו נראית לו מוצדקת עד שאין לו צורך בצדוק כמו 'גדון על שם סופו' או טיעון הדומה לו.³³ בידי פילון מסורת פרשנית שונה לגמרי מן החכמים בכל הנוגע לחטאו של הבן. ואולם, שלא כמו יוסף בן מתתיהו, פילון גורס שבתהליך הוצאתו להורג של הבן קיימת מעורבות ישירה של בית הדין ואין להורים מעמד של שופטים ביחס לילדיהם. ייתכן אפוא שפילון מייצג את המסורת ההלכתית הקדומה ומתוך דבריו ניתן ללמוד על המהפכה הפרשנית של מדרשי ההלכה, ועל הדחפת הפטרנליזם של יוסף בן מתתיהו.

9. זכויות האב בבניו בשאר התחומים

באשר לזכויות אחרות של אב ביחס לבניו אין לנו פרשות בתורה העוסקות בכך באופן מפורש. פשוט, כמו הפרת נדרים, מכירה לאָמֵה, הזכות למוהר והקנסות השונים, מזכירות מפורשות רק את הבת. למשל, השאלה האם על פי המקרא עולה כי האב זכאי למכור את בניו בעבור חוב, היא שאלה שנויה במחלוקת בין החוקרים השונים: ישנה דעה הגורסת שזוהו רק מנהג שרווח, ולפי דעה אחרת זו היתה גורמה מקובלת. משום כך מן הבחינה הפרשנית נבדל נושא זה של זכויות האב ביחס לבניו בשאר התחומים מזכויותיו בפרשת בן סורר ומורה. בפרשת בן סורר ומורה היה צמזום כפועל של המגמה הפטריארכלית הקיימת בתורה עצמה. בשאר התחומים בולטת המגמה של חז"ל שלא להרחיב מן הבנות אל הבנים, ומכלל השתיקה של המקרא אתה שומע לאו — כל הזכויות שיש לו לאב ביחס לבתו, המוכרות מפורשות בתורה, לא ניתנו לאב בכל הנוגע לבנים. ההלכה גורסת שאין לו לאב זכויות קנייניות על בניו. מעשי ידיהם של הבנים על פי התורה שייכים להם, ואילו תקנת

33 פילון מזכיר את דינו של בן סורר בכמה מקומות ראה פילון, החוקים המיוחדים, II, 231-233 וכן פילון, על השכרות, III, 14, 28, 93.

הכמים היא שהנכים שייכים לאב רק אם הם סמוכים על שולחנו, שם לא יזונים.³⁴ כמו כן אין הוא יכול למכרם לעבדים, כמו את בתו, ואין לו זכויות לקדש את בנו בעירו קסן. האב יכול להפטר את גדר הבת אך אין האב יכול להפטר את גרדי בנו. בשאלה זו קיים אפוא הבדל בסיסי בין הנכים לבנות שעוד נעמוד עליו בפרק הבא. נקודת המפתח לצמצומן של הזכויות הקניניות של האב רק לבנות ולא לבנים מצויה במכילתא העוסקת בדין האָמה העבדייה ומוציאה את הנכים: "וכי ימכור איש את בתו, ואינו מוכר את בתו ואינו מוכר את בנו. שהיה בדין, מה אם הבת שאינה נמכרת על הגניבה, אביה רשאי למכרה, הבן שהוא נמכר על הגניבה אינו דין שיהא אביו רשאי למכרו, תלמוד אומר "וכי ימכור איש את בתו", האיש מוכר את בתו ואינו מוכר את בנו" (מכילתא דר"י, דנויקין ג, מהד' חורבין, עמ' 255). הוצאת הנכים היא בעלת משמעויות רבה משום שמדין אָמה עבדייה נגזרות זכויות נוספות של האב בבתו, כמו זכות מעשה ידיים, ואי החלת הדין הזה על הבן פירושה הוצאתו גם מדינים אחרים. משהוצאת את הבן מדין זה, הוצאת אותו גם מדינים אחרים. זאת אף שניתן היה לכלול את הבן בדין המכירה ולשעוץ שהפשוה עוסקת בבת, לא משום שזכות המכירה חלה רק על בנות, אלא משום שהמשכה של הפרשה נוגע לעניינים ייחודיים לשפחות, כמו ייעודה לארון או לבנו וזכויותיה כאישה בבית הארון. כאמור, להוצאת הבן יש משמעויות מרחיקת לכת בענייני זכויות האב.³⁵ מהלך זה ממשיך את אותה מגמה שבלטה בפרשת בן סורר ומורה. בתחומים הללו של זכויות גדול הפער בין בנים לבנות, ובפרק הבא אדון בשאלת זכויות האב על בנותיו.

³⁴ על כך ראה בבלי, בבא קמא פז ע"ב.

³⁵ אבות בן קסן שייכת לאביו, ונולקן אמוראים בבבלי, בבא מציעא יב ע"א, האם מדובר בבנים הסמוכים על שולחן אביהם, ואפילו הם גרולים, או בקטנים בלבד. המחלוקת נוגעת בשאלה, האם הזכות, שיש לאב על אבתו בנו, היא משום שאין לבן יד, והיא מקנה אותו לאביו, או שזכות זאת היא משום מענת אביה, שמהא האב לא יזון את בנו אם לא תהיה אבתו שלו.

פרק שלישי

זכויות האב בבנותיו

כפי שנוכר בפרק הקודם, מצבה של הבת מבחינת זכויות האב לגביה שונה ממצב הבן. זכויות האב בבתו נוגעות בכמה וכמה עניינים במקרא: מכירתה לאָמה, הפרת גדריה, קידושיה, וכסף הקנס של מפתה, של מוציא שם רע ושל אונס. פרשות אלה זכו לפרשנות הלכתית שיטתית הנוגעת להיקף הזכויות של האב בבנותיו ולמעמד היחיד במשפחה. נתחיל בפרשת הפרת גדרים ונעיין בשאלה כיצד מעצב המדרש את מעמדה של הבת במשפחה ומהם השיקולים העומדים מאחורי ההכרעות הפרשניות שלו.

1. הפרת גרדי הבת

וא. 'בגזעיה'¹
פרשת גדרים שבספר במדבר פרוק ל, ב-ז עוסקת בעיקר בגדרי האישה ומתארת שלושה מצבים של גרד. האחד — כאשר האישה נודדת והיא בבית אביה, השני — כאשר האישה נודדת בבית בעלה, והשלישי — גרד אלמנה וגרושה. גדרים של אישה בעודה בבית אביה תלויים בהסכמתו המובלעת של האב, שכן אם מתה האב ביום ששמע על הגדר, הרי שהגדר מופר: 'ואם הניא אביה אָמה ביום שמעו כל גדריה ואסריה אשר אסרה על נפשה לא יקום וה' יסלח לה כי הניא אביה אָמה'. כך גם בגדרי האישה הנשואה: 'ואם ביום שמע אישה ניא אותה והפר את גדרה אשר עליה ואת מבטא שפתייה אשר אסרה על נפשה וה' יסלח לה'. לעומת שני המקרים הקודמים, גרד אלמנה וגרושה אינו תלוי בהסכמת איש: 'ונגרד אלמנה וגרושה על אשר אסרה על נפשה יקום עליה'. לפנינו אפוא שלושה מצבים, המלמדים רבות על הקודמים, גרד אלמנה וגרושה אינו תלוי בהסכמת איש: 'ונגרד אלמנה וגרושה על אשר אסרה על נפשה יקום עליה'. לפינוי אפוא שלושה מצבים, המלמדים רבות על הקודמים, גרד אלמנה וגרושה אינו תלוי בהסכמת איש: 'ונגרד אלמנה וגרושה על אשר אסרה על נפשה יקום עליה'. לפנינו אפוא שלושה מצבים, המלמדים רבות על הקודמים, גרד אלמנה וגרושה אינו תלוי בהסכמת איש: 'ונגרד אלמנה וגרושה על אשר אסרה על נפשה יקום עליה'. לפנינו אפוא שלושה מצבים, המלמדים רבות על הקודמים, גרד אלמנה וגרושה אינו תלוי בהסכמת איש: 'ונגרד אלמנה וגרושה על אשר אסרה על נפשה יקום עליה'.