

סוגיית המוסר במסכת סנהדרין / שחר קיהן

ראשי פרקים:

1. פתיחה - בעיית המוסריות במסכת סנהדרין
2. ה'התנגשות' המוסרית
 - א. סנהדרין שכולם חייבו - פטור?!
 - ב. הריגה באופן עקיף
 - ג. מכניסין אותו לכיפה
3. המוסר האלוקי והמוסר הטבעי
 - א. גילוי הרצון האלוקי בעולם
 - ב. עקידת יצחק - ההזדהות המוחלטת
4. בין משפט למוסר
 - א. ישראל ואומות העולם
 - ב. חכמת נצחיות התורה
 - ג. ניסיון הסבר סוגיות המוסר
5. סיכום

1. פתיחה - בעיית המוסריות במסכת סנהדרין

מסכת סנהדרין דנה לכל אורכה בסוגיות רבות ומגוונות הקשורות בדיני נפשות. בסוגיות אלו יש לנו כבני אדם קושי גדול בהבנת דרכה המוסרית של התורה. הקושי מלווה אותנו לאורך כל המסכת ועולה לדיון בכל פעם מחדש. נראה מסוגיות אלו כי ישנם מקרים רבים בהם אדם אשר ביצע מעשה רצח, לא יקבל עפ"י דין תורה את העונש הראוי לו וזאת בגלל אי-אילו 'דיוקים' החסרים בשעת המעשה (הן מצידו והן מצד סביבתו). מאמר זה אינו מתיימר לדון בסוגיות כבדות משקל אלו בכל עומקן אלא רק לתת, ולו במעט, זווית ראייה מסוימת לגבי העומד מאחורי הסתירות שבין הבנתה של התורה לבין הבנתנו אנו עד כמה שניתן.

2. ה'התנגשות' המוסרית

להלן מס' מקרים הנדונים במסכת סנהדרין בהם ישנה לכאורה 'התנגשות' וחוסר התאמה בין משפט התורה לבין המוסר הטבעי של האנושות:

א. סנהדרין שכולם חייבו - פטור?!

"אמר רב כהנא: סנהדרי שראו כולן לחובה – פוטרין אותו. מאי טעמא? כיון דגמירי הלנת דין למעבד ליה זכותא, והני תו לא חזו ליה" (סנהדרין יז, א)

מחלוקת ראשונים בהסבר הגמרא

הרמב"ם¹ פוסק שהנדון מתחייב מיתה רק כאשר מקצת הדיינין מזכין ורוב הדיינין מחייבין, וכאשר כל הדיינין פתחו לחיוב² - פטור. הטעם בדבריו שכאשר כל הדיינים אמרו 'פה אחד' שחייב מיתה - פוטרין אותו ממיתה בי"ד, שהרי חובה על הדיינים לפני שפוסקים דין מיתה להלין את הדין לילה אחד שמא יחזרו בהם במהלך הלילה. אך כאשר כל הדיינים אומרים שחייב - אין כל טעם להלין את הדין כיון שלא יהיו ספיקות כלל בליבותיהם שהרי כולם מסכימים. היוצא מכך, שבגלל חוסר ב'דעה אחרת'³ לזכות הנאשם - פטור הוא ממיתה בי"ד.

התוס' רא"ש⁴ מביא את שיטת רבינו מאיר המנסה להסביר שהכוונה בדברי הגמ' 'פוטרין אותו מיד' - הורגין אותו במקום, וכן סובר **המאירי**. **ה'דבר אברהם'**⁵ מסתפק בדברי המאירי: "אלא דאפשר דגם זה נקרא כבר צדיק אל תהרוג ואין מחזירין תו לחובה, וצע"ג", ולסברתו פוטרין אותו לגמרי ממיתה בי"ד כפי הבנת הרמב"ם.

מפשט הסוגיה נראה כרמב"ם שהרי כתוב "פוטרין אותו". אם כן, דבר זה תמוה ביותר שהרי סוף-סוף עדים העידו שרצח ו-23 דיינים פסקו שחייב מיתה!

ב. הריגה באופן עקיף

"ואמר רבא: כפתו לפני ארי - פטור" (סנהדרין עז,א)

מחלוקת ראשונים בהסבר הגמרא

רש"י⁶ מדייק כי המקרה עליו מדבר רבא הינו כאשר הקורבן לא היה יכול לברוח מהארי גם אם לא היה כפות, כך שהכפיתה לא היא שגרמה למותו אלא בכל מקרה היה נהרג ע"י הארי. **הרמ"ה מקשה** על רש"י שהרי מדברי רש"י משמע שאם כופתו במקום שיכול היה להינצל מהארי - חייב, והרי לפי רבא במקרה דומה הגם שכפתו במקום שסוף חמה לבוא, שודאי יכול היה לברוח - פטור!

הרמ"ה מפרש שפטור מכיון שאין המזיק מונח עליו מיד בזמן שכפתו, כמו יתושים שבאו עליו עוד בזמן הכפיתה, אלא כאשר כפתו במקום שוודאי יבוא המזיק בעוד זמן מסוים.

הרמב"ם⁷ פוסק שאמנם אינו חייב בדיני אדם אך מתחייב הוא בדיני שמים.

אם כן, גם כאן חוזרת השאלה מדוע פטור ההורג ממיתה בי"ד והשאלה מתעצמת בעקבות דברי **הרמב"ם** שפוסק במקום אחר:

"בן נח שהרג נפש...או כפתו ונתנו בפני ארי...הואיל והמית מכל מקום נהרג...מה שאין בן בישראל"⁸.

¹ הלכות סנהדרין ט', א

² מדובר במקרה שכל הדיינים חייבו את הנידון בהצבעה ראשונה.

³ להבדיל אלף אלפי הבדלות - גם בדיונים בתחום המודיעין, שאף שם דנים בסוגיות של דיני נפשות ואף יותר מכך - קיום האומה, מחויב לעמוד גוף הסובר אחרת אפילו אינו מאמין בדבריו ולו רק בכדי להראות את העניין מכיוונים שונים, שמא מישוהו ימצא נקודת אמת ב'דעה האחרת'.

⁴ סנהדרין יז, א ד"ה: "סנהדרין שראו כולם לחובה".

⁵ ספר דבר אברהם - חלק ב - סימן לד

⁶ מסכת סנהדרין עז, א

⁷ הלכות רוצח ג', ט-י

⁸ הלכות מלכים ט', ד

דבר זה קשה ביותר להבנה! אם אנו אומרים שישראל אינו נהרג בגלל שלא ברורה מידת אחריותו של הכופה - מדוע בן נח יהרג במקרה זה, ואם ברורה מידת אחריותו ואשם בהריגה - מדוע יהודי העושה זאת נדון בדיני שמים ולא נהרג בבי"ד כמו בן נח?⁹ נראה לי לומר שמצד האמת גם ישראל יתחייב מיתה אלא שחסרים התנאים המסויימים אותם קבעה התורה בכדי לחייב ישראל מיתה ב"ד.

ג. מכניסין אותו לכיפה¹⁰

משנה: ההורג נפש שלא בעדים - מכניסין אותו לכיפה, ומאכילין אותו לחם צר ומים לחין.

גמרא: מנא ידעינן? - אמר רב: בעדות מיוחדת. ושמואל אמר: שלא בהתראה. ורב חסדא אמר אבימי: כגון דאיתכחוש בבדיקות, ולא איתכחוש בחקירות. כדתנן: מעשה וברך בן זכאי בעוקצי תאנים. (סנהדרין פא, ב)

הסבר הגמרא

כאשר הגמרא דנה בדברי המשנה היא מביאה שלושה מקרים בהם יפטר ההורג אדם ממיתה ב"ד ויתחייב בכניסה לכיפה:

- (1) **עדות מיוחדת** - שראו שני עדים את המעשה אך כל אחד ראה את המעשה בנפרד, זה מחלון אחד וזה מחלון אחר (עפ"י רש"י)¹¹.
- (2) **עדות בלי התראה** - ישנה מחלוקת בין הפוסקים, יש הסוברים כי מדובר במקרה שלא היתה התראה כלל (מאירי, רמב"ם), ויש הסוברים¹² כי במקרה זה של עדות בלי התראה כלל אפילו לכיפה לא יכנס, לשיטתם הכוונה בסוגייתנו שההתראה לא היתה מושלמת דייה, שלא דייקו בעונש שיבוא עליו או התרו בו ושתק.
- (3) **עדים שהוכחו בבדיקות** - הרמ"ה מסביר שמדובר כאן בדברים שאינם נוגעים לגוף המעשה והחקירות, ונראה בדעתו שאם היתה הכחשה בדבר הנוגע לגוף המעשה והחקירות, אז עדותם היתה בטלה לגמרי ואף לא תועיל להכניסו לכיפה.

נפש או נפשות?

לכאורה סוגיה זו ברורה, ברגע שאדם הרג נפש וישנו חוסר באחד מהדברים לעיל - יפטר הנידון ממיתה ב"ד ויוכנס לכיפה, אך ישנו חילוק גדול בין המפרשים:

'מרגליות הים' מביא דעה של **בעל ספר 'אלה המשפטים'**¹³, שהנידון לא יהרג בעונש זה **עד שיהרוג כמה נפשות** ולא מספיק שהרג נפש אחת. יש שניסו

⁹ ברור שבמקרים רבים בהלכה חייו של בן נח פחותים הם מחייו של ישראל אך כאן הדגש הוא על האחריות של הנידון ובכך, לכאורה, לא צריך להיות הבדל בין בן נח לישראל לגבי העונש ואף מצינו כי עונשו של ישראל במקרים מסוימים יהיה חמור יותר מעונשו של בן נח (סנהדרין נו, ב).

¹⁰ מעין כלא אשר בו נמצא ואוכל לחם ומים עד שמתרחבת בטנו ואח"כ מאכילים אותו שעורים עד שתבקע בטנו ומת.

¹¹ הרמב"ם סובר שעדות מיוחדת היא כאשר שניים ראו את המעשה בזה אחר זה, וכבר הקשו עליו ואין כאן המקום להאריך.

¹² בעל חמדת ישראל (קונטרס נר מצוה דף פ"א, ד) וכן בעל ליקוטי הלכות מדייק מלשון הברטנורא.

¹³ אות כ"ט

להסביר כך אף את הרמב"ם ודייקו מלשונו¹⁴: "ההורג נפשות ולא היו שני עדים...כונסין אותן לכיפה", משמע שרק כאשר הרג כמה נפשות מתחייב בכיפה. אך קשה על דיוק זה שהרי הרמב"ם בהלכות סנהדרין כותב:

מי שעבר על איסור כרת או מיתת בית דין והתרו בו והרכין בראשו או שתק ולא קבל עליו התראה, אין הורגין אותו כמו שביארנו ואין מלקין אותו, חזר ועשה כך והתרו בו והרכין בראשו או שתק אין ממיתין אותו ואין מלקין אותו, חזר פעם שלישית ועבר והתרו בו אף על פי שהרכין בראשו או שתק כונסין אותו לכיפה עד שימות, וכל אלו שלא קבלו עליהן ההתראה מכין אותן מכת מרדות הואיל והטאו מכל מקום אפילו על איסור של דברו /דבריו/ סופרים מכין אותו מכת מרדות¹⁵.

אם כן, ישנה הלכה העוסקת במקרה שאדם עבר ושנה עבירה שיש בה כרת או מיתת ב"ד, בפעם השלישית נכנס לכיפה - אם כן, מה החידוש בהלכה שלפנינו? הרי בשניהם מדובר במקרה שעבר יותר מפעם אחת! לכן נראה יותר לומר שרמב"ם מספיק שהרג נפש אחת ואם הינו פטור ממיתת ב"ד מסיבות שהוזכרו לעיל - נכנס לכיפה.

נראה כי כניסתו לכיפה מתבצעת כאשר דינו ברור וגמור, אך לא מולאו כל הפרטים הצריכים בכדי להביאו לידי מיתת ב"ד. ואילו במקרה שאין דינו ברור - לא יכנס לכיפה כלל, כדברי בעל ה"כלי חמדה" שכאשר ישנן שתי ריעותות: גם עדות מיוחדת וגם אין התראה, יתכן שאין להחמיר בדינו ואין להכניסו לכיפה.

במקרים שהבאנו לעיל ובמקרים נוספים במסכתנו, נראה כי אין ספק שהנאשם התכוון לבצע רצח בין בידיו בין ע"י גורם אחר, ואעפ"כ לא מתחייב במיתת ב"ד עקב אי-אילו חוסרים במציאות הנדרשת עפ"י מצוות התורה. אם כן, ישנה, כביכול, התנגשות מוסרית בין מוסר התורה שלא פוסק מיתת ב"ד במקרים הללו, לבין מוסר בני האדם המחייב מיתה הן בעקבות המעשה שעשה והן משום תיקון העולם שהרי ירבו רוצחין בעולם כאשר רואים שלא ענשוהו מיתת ב"ד!

3. המוסר האלוקי והמוסר הטבעי

בכדי להתמודד אם שאלה כבדת משקל זו, יש להקדים ולדון על ענייני המוסר בכלל: מהיכן מגיע המוסר? האם הוא דבר נרכש או מצוי באדם בעצם היותו אדם? האם יש מושג של מוסר אחד כולל, או שמא זהו דבר המשתנה ממקום למקום ומזמן לזמן?

א. גילוי הרצון האלוקי בעולם

דרך החשיבה האנושית הינה עפ"י ההגיון בהתאם למערכת הכללים המוכרת לנו כבני אדם, אך דרך חשיבה זו איננה מתערבת בתוכן - במשמעותם של הנתונים שמהם מתפתחת דרך חשיבתה, או במילים אחרות - החשיבה האנושית איננה

¹⁴ הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ד הלכה ח

¹⁵ פרק י"ח הלכה ה

מסוגלת להבין כי למושג מסויים שאצלנו מתפרש כ-א', במציאות אחרת יכול להתפרש כ-ב'.¹⁶

אין ספק כי השקפה מצומצמת זו אין ביכולתה לפתח חשיבה אנושית נכונה ולהביאה לידי מעשה - אפילו לא בדברים ארציים כביכול! על-כן, שוללים אנו את החשיבה המתמקדת במציאותנו הפרטית ללא התייחסות למציאות עליונה ממנה.

בעת מתן תורה התגלה 'הרצון האלוהי' במלוא הדרו לכל הבריאה כולה. ישנן דעות שונות בהבנת מעמד ה'מוסר הטבעי' שבאדם לאחר מתן תורה - הופעת המוסר האלוהי בעולם:

יש הסוברים כי המוסר הטבעי בטל הוא לגמרי ומתן תורה דחה לחלוטין כל מה ש'לא תורה'.¹⁷

הרמב"ן¹⁸ סובר כי המוסר האלוהי כולל הוא את המוסר הטבעי ובכך, בעצם, המצוות הינן המוסר הטבעי בעולם מאז מתן תורה, וכוללות בפרטיהם ובכלליהם את רצונו הטבעי של האדם.

הרב קוק זצ"ל לעומתם, מסביר - מתן תורה לא ביטל ולא מיעט בחשיבותו של המוסר הטבעי, אלא המוסר האלוהי נבנה על-גבי המוסר הטבעי, יש מקום הן לזה והן לזה וזאת ע"י הזדהות אמיתית של האדם עם הרצון האלוהי, מתוך הבנתו במוסר הטבעי, שאף הוא חצוב מתחת כסא הכבוד, את עומקו של המוסר האלוהי.

ב. עקידת יצחק - ההזדהות המוחלטת

בכדי להדגיש עניין זה נשתמש בסיפור עקידת יצחק.¹⁹ בסיפור ישנו מעשה שכביכול סותר את המוסר הטבעי מכל וכל, אב הולך לשחוט את בנו יחידו שחיכה לו שנים רבות ועליו הובטח לו 'ביצחק יקרא לך זרע'.²⁰ והאב מבצע את המצווה בהידור²¹ ללא כל היסוס, ללא כל פניה לקב"ה אולי יצליח לשנות את הגזירה, וזה אותו אברהם שמנסה בכל כוחו להציל את סדום מפני הפיכתה וכביכול נאבק בקב"ה, ברצון האלוהי!

הרב זצ"ל מסביר שאברהם לא ביטל עצמו לדבר ה' כי אם הזדהה הזדהות מוחלטת עם הרצון האלוהי השורה בכל העולמים, אברהם אבינו הגיע לדרגה כה גבוהה, שהצליח לזהות את רצונו עם רצון הבורא ובכך, בעצם, המוסר הטבעי שלו הזדהה עם המוסר האלוהי העליון.²² כדברי הרב:

¹⁶ כזו היא עמדת הפילוסופים, שסברו כי לבורא אין רצון כיוון שאם יש לו רצון אז הוא חסר! כמו בעולמם של בני האדם שהרצון נגרם עקב חוסר, אך לא השכילו להבין, שישנם דברים שהם מעל למושגים האנושיים, והרצון המיוחס לבורא אינו הרצון הפשוט המיוחס לאדם, אשר נגרם עקב חוסר כלשהו, אלא מושג השייך למציאות אחרת. מתוך מאמרו של הרב מיכאל הרשקוביץ 'על ערכים ומוסר', קובץ 'ארצי' תשמ"ו

¹⁷ יש המנסים לשייך דעה זו לרמב"ם, אך נראה כי אין זה נכון, עקב שיטתו של הרמב"ם הנותנת משקל מכריע למחשבות האדם ולהבנתו, ראה עוד בעניין זה בספרו של הרב שרלו, 'וארשתיק לי לעולם', בפרק "דרך ארץ קדמה לתורה".

¹⁸ ניתן לראות זאת מפירושו הרמב"ן ל"קדושים תהיו" (ויקרא יט, ב): "והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזמת אשתו או נשוי הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למן, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה, לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות... וזה דרך התורה לפרוט ולכלול בכיוצא בזה, כי אחרי אזהרת פרטי הדין בכל משא ומתן שבין בני אדם, לא תגנוב ולא תגזול ולא תונן ושאר האזהרות, אמר בכלל ועשית הישר והטוב (דברים ו יח), שיכניס בעשה היושר וההשועה וכל לפניך משורת הדין לרצון חבריך"

¹⁹ על-אף היותו לפני מתן תורה נשתמש בסיפור זה שהרי הדילמה המוסרית הטבעית אל מול הרצון האלוהי, אפילו ללא תורה שבכתב, בולטת בו עד מאד.

²⁰ בראשית, כא, יב

²¹ השקימו בבוקר - 'זריזין מקדימין למצוות'

²² ואילו בפרשת סדום, ניסה אברהם להבין את הרצון האלוהי כדי שיוכל להזדהות איתו ואחרי שהבין כי אין צדיקים בעלי השפעה בכל סדום הזדהה עם הצורך בהפיכתה לשם המוסר והצדק הכלל האנושיים. עוד בעניין זה במאמרו של הרב יעקב אריאל 'המוסר, האמונה הדתית ומדיניות השלום', בניב המדרשיה כרך י"ג.

"וישלח אברהם את ידו – באו קדושת הגבורה האלוקית, ועזוזי האהבה הקדושה לאלוקים עליון, למרום עזם. הנשמה העליונה של האב הקדוש כבר היתה כולה דבוקה באלוקים חיים"²³.

ובהמשך:

"ויאמר אל תשלח ידך אל הנער – הציווי המוחלט, בין מצד הצדק להימנע מרשע של שפיכות דמים, בין מצד הטבע להינזר מכל דבר הפוגע ברגשי האב, המלאים אהבה לבנו המורד..."²⁴.

אברהם אבינו הגיע לדרגה של הזדהות מוחלטת בין הרצון האלוקי לבין רצונו שלו. אהבתו לבנו לא הומעטה אל מול אהבתו והזדהותו עם רצון בוראו, להיפך, התחזקה אהבתו בעקבות ההזדהות עם המוסר העליון הכולל כל, ואעפ"כ מנע ממנו הקב"ה לעשות זאת מכיוון שבמוסר העליון לא יכולות להיווצר סתירות מורכבות כאלו אלא הכל ברור ומאוחד!

אם-כן, המוסר הטבעי של האדם מגיע מתוך עולמו הפנימי, אך אין האדם יכול להאיר את המוסר הטבעי שבפנימיותו ללא הארה ממקורה העליון של נשמתו, החצובה מתחת כסא הכבוד. הארה זו מגיעה לאדם ע"י מצוות התורה המאירות לנו את המוסר האלוקי בעולמו האנושי, אך כאשר אין האדם מזדהה עם המוסר האלוקי הריהו וודאי יסטה ממסלולו²⁵ שכופה על מוסרו הטבעי דברים חיצוניים שלא בעצם קיומו.

4. בין משפט למוסר

א. ישראל ואומות העולם

כאשר ניסו חכמי אומות העולם להסביר מהו משפט, אחת מבעיותיהם היתה היחס בין המשפט למוסר. היו שניסו לומר שהמשפט הינו ציבורי, להביא ליצירת סדרים בחברה ואילו המוסר הינו פרטי, להביא לשלמותו הפנימית של האדם. אחרים אמרו – המוסר הוא ההתנהגות האידיאלית שהאנושות צריכה לנהוג בה ואילו המשפט הוא הפעלת האידיאל במציאות מסוימת במקום מוגדר ובזמן אחד. ועוד כהנה וכהנה דעות²⁶ שהמשותף לכולן היא ההנחה שהמוסר והמשפט הינם שני דברים שונים אשר אינם חלים על אותו התוכן. לעומת זאת, במשפט התורה אין הבדל בין המשפט למוסר כיון שהמשפט הוא הוא המוסר! המוסר האלוקי העליון הוא הצדק הכללי עולמי ואיתו צריך להזדהות המוסר הטבעי של האדם. "כולם נתנו מרועה אחד, א-ל אחד נתנו, פרנס אחד אמרנו, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא". (חגיגה ג, ב)

ב. חכמת נצחיות התורה

יחד עם זאת, במוסר האלוקי המוחלט ישנם דברים אשר נראים כ"לא מוסריים", כאן מגיע עניין נצחיותה של התורה.

²³ עולת ראייה חלק א' עמ' צא

²⁴ שם עמ' צג

²⁵ עיין 'עין איה' שבת א' עמ' 36

²⁶ פירוט ניתן למצוא בספר 'יסודות בדיני הממונות בתלמוד' ש. אלבק, עמ' 13.

- בתחום המשפט בתורה נראה כי ישנם שלושה סוגים של ציוויים:
- (1) **ציווי פרטני קבוע** - גזירת התורה, עשייה ברורה וקבועה של משפטים שלא ישתנו לעולם ועד!
 - (2) **ציווי כללי למקרים פרטיים** - כללים על-פיהם פוסקים דינים לדורות אף בהשתנות הטבעים. במישור זה נותנת התורה כללים לפסיקה אך לא פוסקת הלכה למעשה אלא משאירה סוגיות פתוחות לחכמי כל דור ודור לפסוק עפ"י הבנתם את הנהוג בדור, אך כמובן בהתאם לכללי התורה הנצחית. כדברי הרמב"ם בסוגיית מוס במקח:
"כל שהסכימו עליו בני המדינה שהוא מום שמחזיר בו מקח זה מחזירין, וכל שהסכימו עליו שאינו מום הרי זה אינו מחזיר בו אלא אם פירש. שכל הנושא ונותן סתם על מנהג המדינה הוא סומך"²⁷
 - (3) **דרכי התנהגות כללית** - כל מה שתואם את 'רוח ההלכה', בהתאם למקום ולזמן המשתנים, שהם בגדר גזירות ותקנות, כביכול החלק החמישי בשו"ע ואינם כתובים בהכרח אלא נובעים מתוך רוחה ודרכה של התורה. כדברי ה'מגיד משנה':
"וכן אמרה: 'עשיית הישר והטוב', והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם, ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים, לפי שמצוות התורה הם בכל עת וכל זמן ובכל עניין ובהכרח חייב לעשות כן, ומידות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן והאישיות"²⁸

ג. ניסיון הסבר סוגיות המוסר

בסוגיין, ד' מיתות בי"ד הינן בגדר ציווי פרטני וקבוע, גזירת התורה. בכל דור ודור נצטרך את דיוקי התורה - המוסר האלוקי, בכדי לבצע מיתת בי"ד כיון שציווי זה מפורש הוא בתורה על כל דיוקיו. והיה אם יחסר אפילו הדבר הקטן ביותר, ואפילו בטוחים אנו שהנאשם ביצע את הרצח והתכוון למעשיו - אין ביכולתם של הדיינים לדונו במיתת בי"ד!
נפלאים דבריו של הרב חיים דוד הלוי בסוגיה זו:

"ואם נפשך לומר, רצון שמים הוא זה, ואלוקים ניצב בעדת א-ל, שהרי תמוה הוא שלא ימצא בין כל חברי ביה"ד אפילו אחד שיצדד בזכות איזו שהיא אף מן הרחוקות ביותר... ובודאי שכך היה רצון שמים, שאף חייב הוא זה ללא ספק, ייפטר מסיבות פרוצידוראליות, שאי-אפשר לקיים בו 'הלנת דין'"²⁹

במקרה זה, אמנם אינו חייב מיתת בי"ד, אך ביכולתנו לדונו בדין ראוי באופן אחר. בשאלה מהו האופן האחר ישנה מחלוקת ראשונים:

עפ"י הר"ן - בסוגיה זו, אנו דנים בסוג השני של הציוויים - **ציווי כללי למקרים פרטיים**³⁰. כאשר אדם הורג נפש במקרים בהם אין יכולת לבי"ד לחייבו מיתת בי"ד³¹, וחייב הוא מיתה בידי שמים, אך התורה נתנה כלל בזה שכל ההורג נפש

²⁷ הלכות מכירה פרק ט"ו הלכה ה', עפ"י הספר 'דיני הממונות בתלמוד' ש. אלבק, ההתייחסות בספר הינה לדיני ממונות, אך נראה כי אפשר להשליך זאת גם על דינים אחרים.

²⁸ הלכות שכנים פרק י"ד הלכה ה'

²⁹ ספר 'דבר המשפט' חלק ב', עמ' 120, בעניין 'סנהדרי שראו כולן לחובה' - פוטרין אותו

³⁰ ראה לעיל סעיף 2.ב.4

³¹ המקרים המוזכרים לעיל.

ומתחייב מיתה בידי שמים אינו יוצא לחופשי וחייב להיענש מדאורייתא ועונשו שנכנס לכיפה, ובלשונו:

"לעשות תקנה קבועה אין לנו שאין נביא רשאי לחדש דבר ומצוה עולמית וכ"ש לחדש מיתה למי שאינו מחוייב לה תקנה עולמית, לפיכך נראה דע"כ כל אלו השנויות במשנתנו הלכה למשה מסיני"³²

כלל זה הינו לדורות שבכל מקרה בו חסרים הפרטים הקבועים בתורה וברור לכל שהוא אכן הרג את הנפש בזדון - יתחייב בעונש הראוי לו שהוא מיתה³³ ולא חלילה, יצא לחופשי.

עפ"י הרמב"ם - אנו דנים דווקא בסוג השלישי של הציוויים - **דרכי התנהגות כללית**³⁴. וכאשר אין עונשו מיתה בי"ד, באפשרות המלכות להורגו משום **תקנת עולם**³⁵, וזאת מהחשש לריבוי רוצחים, עפ"י הציווי של 'רוח ההלכה'. ובלשונו:

"וכל אלו הרצחנין וכיוצא בהן שאינן מחוייבין מיתה בי"ד אם רצה מלך ישראל להורגן בדיון המלכות ותקנת העולם הרשות בידו וכן אם ראו בי"ד להורגן בהוראת שעה אם היתה השעה צריכה לכך יש להם רשות כפי מה שיראה"³⁶

נראה כי החילוק בין הר"ן לבין הרמב"ם הינו האם הרוצח מחויב בעונש רק מצד ריבוי רוצחין ומתחייב מדרבנן או מחוייב גם מצד עצם מעשהו אשר עשה שהרג את הנפש ומתחייב מדאורייתא. בכל אופן, לפי שניהם ה'מוסר האלוקי' העליון אינו סותר במקרים הללו את ה'מוסר הטבעי' שהרי אף לסובר שאינו חייב מיתה מדאורייתא ניתנה הסמכות לשלטון בכל דור ודור להענישו במקרים אלו עפ"י הנראה והנהוג במקום ובזמן.

5. סיכום

אם כן, המוסר האלוקי-הנצחי נתן לנו את האפשרות לקבוע עונשים עפ"י המוסר הטבעי שלנו, בהשתנות המציאות האנושית במהלך ההסתוריה, במקרים בהם לא התחייב מיתה בי"ד ואשמתו ברורה לחלוטין, אך גם עונשים אלה הינם מכוח התורה שהרי המוסר הטבעי בטהרתו מזוהה הוא עם המוסר האלוקי והולך לאורו - לאורה של תורתנו וכל מצוות התורה וחוקיה הינם אלוקיים כדברי המהר"ל:

"כל מצוות התורה הם אלוקיים, ואין התורה דת טבעית או דת נימוסית או דרך ארץ לקיום הישוב כמו שאמרו קצת אנשים...ומפני כך ע"י זה זוכה לעוה"ב, ואם היו דבריה נימוסיים לא היה זוכה על-ידם לעוה"ב"³⁷.

המיוזג הזה, הבלתי אפשרי להבנה אנושית, בין משפטי נצח לבין התאמתם בכל מקום ובכל זמן לאורך הדורות, אפשרי רק כאשר המבט המוסרי הינו מזווית אחרת, עליונה, הנשגבת מבינתנו.

³² חדושי הר"ן על סנהדרין דף פא ע"ב.

³³ יש לדון האם לדורות עונשו יהיה דווקא בכיפה או שמא בהתחלפות הדורות עונשו יהיה במיתה אחרת עפ"י הכלל של הכנסה לכיפה, שמת ע"י עצמו, בכל דור עפ"י הנהוג.

³⁴ ראה לעיל סעיף 4.ב.3.

³⁵ עיין בהקדמה לספר "משפט המלוכה בישראל" הרב ד"ר שמעון פדרבוש.

³⁶ הלכות רוצח, פרק ב' הלכה ד.

³⁷ יתפארת ישראל, פרק כ"ו

כדברי הרב חיים דוד הלוי :

"אכן, רק תורת הקודש שמשפטיה וחוקיה חורגים מתחום בינתו של אנוש ומקורם מאתו יתברך הם, יכולה למצוא מוזיגה מופלאה בזאת, חמלה שבאכזריות, דין שבחסד, נקם שברחמים, כשכולם באים לידי ביטוי נעלה בעשיית הצדק המשפטי האלוקי בעולם"³⁸.

סוגיית 'המוסר במשפט' זו אינה פשוטה כלל וכלל. דנו בה גדולי ישראל שבכל הדורות ועוד ידונו בה עד סוף הדורות. ובכל זאת, במאמר זה ניסינו לגעת, ולו במעט, בזווית ראייה מסוימת לסוגיה זו, וכאמור, יש מקום רב מאד להרחבות ודיונים על סוגיה סבוכה ומרתקת זו. מי ייתן ובעזרהי"ת נזכה ליישם בפועל את הזדהות המוסר הטבעי עם המוסר האלוקי **במשפטי ה'**, בחיינו המעשיים בכל יום ויום!

³⁸ ספר 'דבר המשפט' חלק א' עמ' 224