

‘משפט העדה’ – מעורבות העם בענישה הפלילית

יצחק ברנד

מבוא; א. העדה הרוגמת – ההלכה המקראית; 1. תקדימים והוראות; 2. ‘עדה’ – אידייליה או ריאליה?; 3. ‘עדה’ – עם או חבורה?; ב. “וכי כל העדה רוגמתו?” – ההלכה החזו“לית; 1. פרשת המקלל; 2. פרשת המקושש; 3. מיסוד הענישה: ממקרים לשיטה; 3 א. פרשת בן סורר ומורה; 3 ב. פרשת נערה המאורסה; 3 ג. מעביר מזרעו למולך; 3 ג. בין עדה לבית הדין – מעורבות העם בענישה הפלילית; ד. העדה ובית הדין – בין זהות לדיכוטומיה; 1. משפט הרוצח – משפט העדה; 2. זהות: בית הדין כנציג העדה; 3. דיכוטומיה: בית הדין כגוף נבדל מן העדה; ה. סיום.

מבוא

בשנים האחרונות, כמעט מדי שנה, עולה לסדר היום הציבורי סוגיית סקילתן של נשים בגין ניאוף, במדינות בהן המשפט השרעי הוא משפט המדינה.¹ ההליך המשפטי, ובמיוחד טקס הסקילה הפומבי, מעורר גל מחאות גואה בעולם המערבי. הוצאה להורג בכלל, ובפרט כשהיא נעשית בסקילה בידי המון זועם, מעוררת שאט-נפש וביקורת מוסרית נוקבת בלבם ובדעתם של האמונים על ערכי משפט ותרבות מודרניים.

1 במסגרת זו עוררו שתי פרשיות הד תקשורת רב במיוחד. פרשיה אחת היא “סקילתה של סוראיה M”. זהו שמו של סרט משנת 2009, המבוסס על ספר רב-מכר פרי עטו של העיתונאי הצרפתי (ממוצא איראני) פריידון סאהבג’אם. הספר והסרט מתעדים את סיפורה של סוראיה מנוצ’הרי, אישה איראנית, שנידונה למוות, על אף חפותה, בגין ניאוף, ונסקלה בידי אנשי הכפר בו התגוררה (15.8.86). פרשיה אחרת קשורה בשמה של סכינה מחמדי אשתיאני. גם היא הורשעה בגין ניאוף, ונידונה לסקילה על ידי בית המשפט העליון באיראן (2007). על פרשיה זו ראה למשל: כתבה שפורסמה ב”גרדיאן” (31.8.10) על פי הקישורית הבאה: www.guardian.co.uk/world/2010/aug/31/sakineh-mohammadi-ashtiani-mock-execution-stoning. גם בישראל עלתה לאחרונה (באוגוסט 2011) בתיאטרון הקאמרי הצגה של יהושע סובול בשם “החוטאים”, העוסקת גם היא בפרשיה דומה.

הפולמוס כנגד טקס הסקילה העממי הוא עתיק-יומין ומוכר גם מתוך ספרות חז"ל. זהו עניינו של מאמר זה.² בתחילת הדברים (פרק א') נציג את ההלכה המקראית,³ המכירה בענישה פלילית עממית. בשלב הבא של הדיון (פרק ב') נעמת את ההלכה המקראית עם ההלכה החז"לית. נראה כיצד דוחים התנאים במהלך העימות את טקס הענישה העממי, ותחתיו הם יוצרים הליך ענישה ממוסד הנשלט בידי הרשות השופטת. עם זאת, אין העם מסולק מבית הסקילה. חכמים מקפידים לשמור את הציבור מעורב, בדרכים שונות, בהליך הענישה (פרק ג'). המהלך הכפול שנוקטים חכמים – שמאל דוחה (את הענישה העממית) וימין מקרבת (את מעורבות הציבור) – מעצב דימוי כפול של בית הדין: מצד אחד, בית הדין מזוהה עם העדה ונחשב נציג שלה. מצד אחר, בית הדין נבדל מן העדה ומקיים עמה יחסים לעומתיים (פרק ד').

א. העדה הרוגמת – ההלכה המקראית

1. תקדימים והוראות

המשפט המקראי מכיל, על פניו, ענישה פלילית המתבצעת בידי ההמון.⁴ כמעט בכל המקרים או ההוראות שבהם נזכרת ענישה כזו מדובר בסקילה.⁵ בתקופת המדבר אנו

- 2 מסגרת הדיון מוגבלת לענישה הפלילית (ולסקילה במיוחד). סוגיית העממות של השיפוט או החקיקה היא מקיפה מאוד, ולא תידון כאן.
- 3 המשפט המקראי אינו נידון כאן כשלעצמו. הוא מוצג כאן כמבוא ורקע לדיון בהלכה החז"לית. מבחינה זאת, הדיון בהלכה המקראית מבוסס על התפיסה הפרשנית ועל הנחות היסוד של חז"ל ביחס למקרא, וביניהן ההנחה שהמקרא בכללו הוא הרמוני ושיש לקוראו קריאה סינכרונית, להבדיל מן הקריאה הביקורתית הדיאכרונית. לקריאה כזו בעניינינו ראה, למשל: M. WEINFELD, DEUTERONOMY AND THE DEUTERONOMIC SCHOOL 233-234 (1972). W. F. ALBRIGHT, *The Judicial Reform of Jehoshaphat*, A. MARX JUBILEE VOLUME ENGLISH SECTION 76, 76-77 (1950); E. L. CURTIS & A. A. MADSEN, *The Books of Chronicles* 402 (ICC, 1976); R. R. WILSON, *Israel's Judicial System in Preexilic Period*, 74 JQR 229, 229-240 (1983-1984), אלכסנדר רופא "ארגון מערכת השיפוט" בית מקרא כ"א, 205-210 (התשל"ו) (= הנ"ל, מבוא לספר דברים, התשמ"ח, 80-85); זאב ויסמן עם ומלך במשפט המקראי 14-15 (התשנ"א); BETH A. BERKOWITZ, EXECUTION AND INVENTION 107-108 (2006) (הבחנה בין הגישה הכוהנית העממית לבין הגישה הדויטרונומיסטית המוניציפאלית והמורכבת).
- 4 ענישה בידי ההמון (בדרך כלל בסקילה) מופיעה בהקשרים שונים, גם כנראטיב, להבדיל מהליך משפטי. ראה ברקוביץ שם, בעמ' 108 (על פי שמות ח, כב; שם יז, ד; במדבר יד, י) ועמ' 256, ה"ש 57.
- 5 סקילה הוא המונח הרווח בספרות חז"ל לרגימה המקראית. לדעת ויסמן, לעיל ה"ש 3, בעמ' 182, הסיבה לכך היא ש"הסקילה באבנים (ואבנים נמצאו לכל דורש על אדמת ישראל) כלה להיות על-פי טבעה תגובה ספונטנית והמונית של עדת-אנשים כלפי עבריין שקם

פוגשים בשני מקרים כאלה: במקרה אחד (להלן: פרשת המקלל) בן לאב מצרי ולאם ישראלית נוקב בשם ה' ומקלל את אלוהיו. הוא נענש ברגימה על ידי העדה כולה מחוץ למחנה (ויקרא כד, י-טז, כג). במקרה אחר (להלן: פרשת המקושש) איש ישראל נמצא מקושש עצים ביום השבת. גם הוא נענש ברגימה על ידי העדה כולה מחוץ למחנה (במדבר טו, לב-לו).

ענישה עממית כזו מוכרת בסדרי הדין הפלילי שבמקרא בהקשרים שונים: נערה שזינתה במהלך ארוסיה טרם נישואיה – נעשה בה דין בפתח בית אביה, ואנשי עירה סוקלים אותה שם באבנים (דברים כב, כ-כא). כיוצא בזה, בן סורר ומורה נרגם על ידי כל אנשי עירו באבנים, למען ישמעו כל ישראל וייראו (דברים כא, יח-כא). כך גם בחטאי עבודה זרה: הנותן מזרעו למולך – 'עם הארץ' מצווים לרוגמו באבנים (ויקרא כ, ב).⁶ העם משתתף באופן פעיל גם בסקילתם של המסית והמדיח (דברים יג, י) ושל יחיד העובר עבודה זרה (שם יז, ו).

גם בתקופת המלכים אנו פוגשים בכמה אירועים משפטיים בולטים, ונראה שבכולם העם הוא המוציא לפועל (ואפשר שאף התובע, העד או הדיין):⁷

מתוכם והפר את החוקים המקודשים להם והמאחדים אותם יחד". עם זאת, ניתן לפגוש, בהקשרים שונים, עונשי-מות פומביים בשריפה או בסיף (ויסמן, עמ' 180). ראה יחזקאל טז, מ-מא, להלן ה"ש 12 ("וַיַּעֲלוּ עָלָיו קֶהֱל וְרָגְמוּ אוֹתוֹ בְּאֲבָן וּבְתַקְוָה בְּחַרְבוֹתַם: וְשָׂרְפוּ בְּתִיבָה בָּאֵשׁ וְעָשׂוּ בָּהּ שְׁפָטִים לְעֵינֵי נָשִׁים רַבּוֹת"); שופטים טו, ו ("וַיַּעֲלוּ פְּלִשְׁתִּים וַיִּשְׂרְפוּ אוֹתָהּ וְאֵת אֲבִיהָ בָּאֵשׁ"). כך גם במעשי לינץ' בעת המודרנית: בארה"ב, בין השנים 1918-1921, מצאו את מותם בשריפה במהלך מעשי לינץ' עשרים ושמונה אנשים. ראה: [www.historyisaweapon.com/defcon1/Ida B. Wells, Lynch Law](http://www.historyisaweapon.com/defcon1/Ida_B._Wells_Lynch_Law.html), in: www.wellslynchlaw.htm. בישראל התבצעו בעשורים האחרונים כמה מעשי לינץ'. בולטים ביניהם הלינץ' בקבטיה (24.2.88); מקומי שנחשד בשיתוף פעולה עם צה"ל נרצח, ולאחר מכן הוצתו ביתו וגופתו והלינץ' באל בוריג' (20.9.90); החיל אמנון פומרנץ תעה בדרכו ברצועת עזה. לאחר שנרצח הוצתו גופתו ורכבו).

6 כך גם הפונה אל האוב ואל הידעוני: "אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בָּהֶם אוֹב אוֹ יִדְעֹנֵי מוֹת יוֹמְתוּ בְּאֲבָן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמִיָּהּ בָּם" (ויקרא כ, כז). אמנם כאן לא מפורש שהעם הוא הרוגם, אולם כך מסתבר מתוך ההשוואה המקראית בין שתי פרשיות סמוכות (ויקרא כ) – המעביר מזרעו למולך והפונה אל האוב ואל הידעוני:

[א] וְאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ... אֲשֶׁר יִתֵּן מִזְרָעוֹ לְמִלֵּךְ [א1] וְהִנֵּפֵשׁ אֲשֶׁר תִּפְנֶה אֶל הָאֲבֹת וְאֵל הַיִּדְעֹנִים...

[ב] מוֹת יוֹמֵת עִם הָאָרֶץ יִרְגְּמוּהוּ בְּאֲבָן. [א2] מוֹת יוֹמְתוּ בְּאֲבָן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמִיָּהּ בָּם [ג] וְאִנִּי אֶתֵּן אֶת פְּנֵי בְּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אוֹתוֹ מִקְרֶב עַמּוֹ... [א3] וְנִתְתִּי אֶת פְּנֵי בְּנִפְשׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אוֹתוֹ מִקְרֶב עַמּוֹ.

7 הוראות החוק המקראיות, אף אם הן משולבות באירועים שאירעו (פרשיות המקלל והמקושש), הרי הן תיאור של החוק האידיאלי. לעומתן, אירועים משפטיים שמתקופת המלכים משקפים פרקטיקה נוהגת, שעל פניה אפשר שהיא חורגת מן החוק האידיאלי.

(א) משפט נבות (מלכים א כא, א-טז): נבות היזרעאלי מסרב למסור את כרמו לאחאב מלך ישראל. איזבל, אשת אחאב, מבקשת לנקום בנבות וטופלת עליו אישום שווא ב'עוון' קללת א-להים ומלך. בפתח המשפט מושיבים את נבות 'בראש העם', אנשי בליעל מעידים בעניינו 'נגד העם', ולאחר מכן מוציאים אותו לסקילה מחוץ לעיר, כנראה בידי העם.⁸

(ב) משפט זכריה (דברי הימים ב כד, יז-כב): בימי יואש מלך יהודה, לאחר מות יהוידע הכהן הגדול, מפנה העם עורף לא-לוהיו ועובד עבודה זרה. העם ממאן להאזין לתוכחות הנביאים. זכריה בן יהוידע מנסה אף הוא להוכיח את העם, ובתגובה מצווה יואש לרגום אותו באבנים בחצר המקדש, כנראה לעיני העם ובידי העם.⁹

(ג) משפט ירמיהו (ירמיהו כו, א-כד): ירמיהו עומד בחצר המקדש ומאיים על העם, בדבר ה', בחורבן הבית ובחורבן ירושלים: "וְנִתְּתִי אֶת הַבַּיִת הַזֶּה כְּשֵׁלָה וְאֶת הָעִיר הַזֹּאת אֶתֶן לְקָלְלָה לְכָל גּוֹי הָאָרֶץ". נבואת ירמיהו מסעירה את העם, ודבריו מכעיסים במיוחד את הכוהנים והנביאים. הם עוצרים את ירמיהו ומובילים אותו למשפט בפתח שער המקדש החדש. המשפט נערך בנוכחות שרי יהודה והעם, והתובעים – הכוהנים והנביאים – דורשים מן העם להטיל על ירמיהו 'משפט מות'. במהלך המשפט נישאים נאומי הגנה הן מצד ירמיהו והן מצד שרי יהודה. כמה אנשים מזקני הארץ פונים אל 'קהל העם' ומזכירים תקדימים של נביאים שחזו חורבן – מי מהם זוכה (מיכה) ומי מהם הורשע (אוריהו). גורלו של ירמיהו נתון בידי העם, ולבסוף: "יָד אַחִיקָם בְּזֶן שִׁפְזֵי הַיְתָה אֶת יְרֵמְיָהוּ לְבִלְתִּי תֵת אֹתוֹ בְּיַד הָעָם לְהַמִּיתוֹ".¹⁰

בין כך ובין כך, כשהחוק והפרקטיקה תואמים, העדויות שבשני המישורים מחזקות אלו את אלו.

- 8 בדומה למקלל ולמקושש. ראה ויסמן, לעיל ה"ש 3, בעמ' 110-112, 118-116 MORDECHAI; COGAN, 1 KINGS: A NEW TRANSLATION WITH INTRODUCTION AND COMMENTARY 480 (The Anchor Bible No. 10, 2000); JOHN GREY, I&II KINGS: A COMMENTARY 441 (The Old Testament Library 1970); JAMES MONTGOMERY, A CRITICAL AND EXEGETICAL COMMENTARY ON THE BOOK OF KINGS 332 (Int'l Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments No. 9, 1952).
- 9 SARA JAPHET, I & II CHRONICLES: A COMMENTARY 850 (The Old Testament Library 1993).
- 10 ויסמן, לעיל ה"ש 3, בעמ' 130, 132-133, 136-144 (שילוב של המודל של משפט המלך הפורמלי-המוסדי והמודל של המשפט הספונטני-העממי); JACK R. LUNDBOM, JEREMIAH; 21-36, 289-290, 301,302: A NEW TRANSLATION WITH INTRODUCTION AND COMMENTARY (The Anchor Bible No. 21B, 2004) (משפט העם של ירמיהו כמקבילה ספרותית ל'יליוס קיסר' של שיקספיר ולמשפטו של ישו); PIETRO BOVATI, RE-ESTABLISHING JUSTICE: LEGAL TERMS, CONCEPTS AND PROCEDURES IN THE HEBREW BIBLE 228-230 (1994).

גם מנבואות יחזקאל מתקבל הרושם שביצוע גזר-הדין מופקד בידי העם.¹¹ ירושלים עומדת לדין על תועבותיה "משפטי נאפות וּשְׁפֹכַת דָּם". הדין נעשה בידי העם הרגום כאבן, מבתק כחרבות ושוורף בתים באש (יחזקאל טז, לו-מב).¹²

2. 'עדה' – אידיליה או ריאליה?

בין חוקרי המקרא נחלקו הדעות בשאלה האם יש לראות בתיאורים שלעיל שיקוף ריאלי של המציאות המשפטית הרווחת במקרא. יש הסבורים שהתיאורים, לפחות בחלקם, אינם עובדתיים אלא אידיליים.¹³ בבסיסם אידיאה דתית וחזון לאומי של חברה-אומה תיאורקרטית: בני החברה כולם נושאים בעול המשותף של מלכות שמים שבארץ, לרבות ענישה פלילית המכוונת לכך.¹⁴

עם זאת, רבים החוקרים הגורסים שתמונות הענישה העממית הן עובדתיות ואותנטיות. חוקרים אלה מצביעים על 'יסודות דמוקרטיים' במערכת המשפטית של תקופת המקרא, הן במרחב השמי והן בסביבות תרבותיות המרוחקות ממסופוטמיה.¹⁵

- R. Gordis, *Democratic Origins in Ancient Israel – The Biblical 'edah'*, A. MARX 11
JUBILEE, Vol 2 369, 386 (1949); J. Milgrom, *Priestly Terminology and the Political and Social Structure of Pre-Monarchic Israel*, 69 JQR 65, 73 (1979).
- 12 השווה לנבואה המקבילה (יחזקאל כג, מה-מו): "יִשְׁפְּטוּ אוֹתָהֶם מִשְׁפַּט נְאֻפוֹת וּמִשְׁפַּט שְׁפֹכֹת דָּם [...] הַעֲלֵה עֲלֵיהֶם קֶהֱל וְנָתַן אֹתָהֶן לְזַעֲהָ וּלְבוֹ: וְרָגְמוּ עֲלֵיהֶן אֲבָן קֶהֱל וּבָרָא אוֹתָהֶן בְּחַרְבוֹתֵם בְּנֵיהֶם וּבְנֹתֵיהֶם יִהָרְגוּ וּבְתֵיהֶן בְּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ". וראה Harry F. Van Rooy, *The vox populi and structural elements of the Book of Ezekiel*, 3,3 OLD TESTAMENT ESSAYS 275 (1990) 'רוזן צבי, הטקסט שלא היה (התשס"ח), בפרק השביעי (במקומות שונים) ובמיוחד בעמ' 223-224.
- 13 ראה, למשל: SAMUEL ROLLES DRIVER, AN INTRODUCTION TO THE LITERATURE OF THE OLD TESTAMENT 128 (1956); ROBERT HENRY PFEIFFER, INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT 190-191, 208 (1941), (התיאורים המקראיים הם יותר דוגמאטיים מהיסטוריים, והם מכוננים מודל אוטופי-דמיוני '[an imaginary utopia]'). בין החוקרים האידיליים יש שקשרו את תיאור המשפט העממי לתפיסה בתר-גלותית (ולפיכך, אחרו תיאורים אלה לתקופה הפרסית). לדבריהם, בגלות, בהעדרם של מדינה ומסד, ה'עדה' משמשת כתחליף להם. ראה G. F. MOORE, THE BOOK OF JUDGES 423 (1900).
- 14 המודל הדתי של התאגדות בין-שבטית הוא מ. המודל במקורו מתייחס לקבוצה של מדינות סמוכות או קהילות שכנות ביוון העתיקה, שנטלו אחריות משותפת על מקרשים. על דגם זה ועל מקבילותיו המקראיות, ראה G. W. Anderson, *Israel: Amphictyony: am; kahal*; וראה H. T. Frank & W. L. Reed eds., 135 (1970).
- 15 Thorkild Jacobsen, *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia*, 2 JOURNAL OF NEAR EASTERN STUDIES 159 (1943); במושבות האשוריות שבאסיה הקטנה הוענק כח שיפוטי למועצה-אספה כללית בה היו חברים כל אנשיה, 'קטן כגדול' (*karum sahir rabi*).

על רקע זה מסתברת העובדה שגם עם ישראל המקראי קיים מסגרת של 'אסיפת עם',¹⁶ מסגרת שמילאה, בין השאר, פונקציות משפטיות שונות.

3. 'עדה' – עם או חבורה?

כאמור, תיאורים שונים מתקופת המדבר רואים את ה'עדה' אחראית על הענישה הפלילית. מתחילת הדברים ועד הגה הנחנו ש'עדה' משמעה 'עם' או 'קהל'. מכאן נגזרה הקביעה שהענישה הפלילית המקובלת בתקופה זו היא עממית. ברם, יש לחזור אל הראשונות ולבחון אם הפרשנות שהוצעה לעיל היא אכן הכרחית.

מילונים מקראיים מציעים מגוון הוראות ל'עדה', וביניהן בולטות שתיים עיקריות: האחת – עם, קהל או ציבור; והאחרת – חבורה שחבריה פועלים במשותף, מתוך כוונה או הסכמה, או לשם מטרה משותפת.¹⁷ שתי הוראות אלה עשויות להיות קשורות זו בזו:

גם במסגרת המשטר שבבבל העתיקה, על אף היותו מלוכני-צנטרליסטי, בצד המלך-השופט העליון פעלו גופים שיפוטיים עממיים. העיר (*alum*) או המועצה (*puhrum*) ביצעו פעולות משפטיות שונות, כמו: הזמנת הצדדים לדיון, שמיעת התיקים והוצאה לפועל של פסקי דין (שם, בעמ' 162). אצל השומרים טופלו ענייני הציבור על ידי מועצת זקנים הפועלת לצד הריבון – מועצת העם, בה היו חברים כל הגברים בני החורין שבקהילה (שם, בעמ' 172). ראה עוד: גורדיס, לעיל ה"ש 11, בעמ' 375 (סוריה ומצרים; יוון וממלכת החיתיים); S. N. Kramer, 'Vox Populi' and the Sumerian Literary Documents, 58 *REVUE D'ASSYRIOLOGIE ET D'ARCHEOLOGIE ORIENTALE* 149,149-156 (1964); P. ARTZI, 'VOX POPULI' IN THE AMARNA TABLETS, 159 (*ibid*, 1964); JACOB MILGROM, LEVITICUS 23-27: A NEW TRANSLATION WITH INTRODUCTION AND COMMENTARY 2114 (*The Anchor Bible*, 2001) בעמ' 167, וגורדיס, לעיל ה"ש 11, בעמ' 374, מצביעים על תפיסה דמוקרטית גם ביחס לממשלת האלים (במיתולוגיה המסופוטמית האל מתואר ברמות אדם): האל-המלך פועל במשותף עם מועצת אלים, וההכרעות מתקבלות בהתייעצות עימם.

16 גורדיס, לעיל ה"ש 11, בעמ' 384. מסגרת ארגונית של 'עדה' או 'אספת עם' תואמת את היות ישראל חברת נוודים שוויונית, חסרת היררכיה שלטונית ונעדרת שיטת ממשל מפורטת. בחברה כזו נוצרת שוויוניות מעמדית, המאפשרת לכל יחיד להיות שותף במנגנון הפוליטי-המשפטי העממי. זאת ועוד: המקרא מתאר מוסדות הנהגה שונים המצויים בזיקה ל'עדה': נשיאי העדה (שמות טז, כב; במדבר ד, לד; שם טז, ב ועוד), קרואי העדה (במדבר א, טז; במדבר כו, ט) וזקני העדה (ויקרא ד, ט; שופטים כא, טז). מסתבר שרמת פירוט כזו של מוסדות, החוזרת ונשנית בהקשרים מגוונים, אינה אידיאלית בלבד, אלא משקפת נאמנה מבנה פוליטי ריאלי, שבמרכזו ה'עדה'.

17 L. KOEHLER & W. BAUMGARTNER, THE HEBREW AND ARAMAIC LEXICON OF THE OLD TESTAMENT [HAL] 789-790 (1995) [= L. Koehler & W. Baumgartner (ed.), *Lexicon in Vetris Testamenti Libros* [KBL], Leiden 682, (1985)]; F. Brown et al., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* [=BDB] 417 (1999); Eugene Carpenter, 'eda', *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*,

כינוי העם 'עדה' נובע מהנחה שהזיקה בין יחידיו אינה אקראית, והקשרים שבניהם אינם רופפים. בני העדה הם שותפים בדרך, אם מבחינה לאומית או צבאית, ואם מבחינה תית או תרבותית.¹⁸ זו כנראה תפיסתו של תרגום השבעים, המתרגם דרך קבע 'עדה': συναγωγή, להבדיל מ: εκκλησια (התרגום השכיח של 'קהל').¹⁹ בעקבותיו של השבעים הלכו גם המילונים המקראיים, שהדגישו את המכנה המשותף הקבוצתי כמאפיין בסיסי של ה'עדה'.²⁰ עם זאת, המשמעות הרווחת של 'עדה' היא 'עם' או 'קהל'.²¹ לכן, לא אחת, מונחים אלה משמשים לא אחת במקביל או בכריכה.²²

המקראית 776 (התשס"ו). במגילות קומראן ההוראה הרווחת של 'עדה' היא במשמעה המצומצם (חבורה). ראה קרפנטר, בעמ' 328; דבורה דימנט, "בין כתבים כתתיים לכתבים לא כתתיים במגילות קומראן" מגילות קומראן – מבואות ומחקרים א 49, 59 (מנחם קיסטר עורך, התשס"ט).

18 בין חוקרי המקרא עולות דעות שונות באשר לבסיס השיתוף של בני העדה. וולהאוזן וובר גורסים ששיתוף הפעולה הוא בעיקרו צבאי. נות (Noth) סבור שמדובר במעין קונפדרציה דתית. ראה אנדרסון, לעיל ה"ש 14, בעמ' 137-138.

19 ראה גורדיס, לעיל ה"ש 11, בעמ' 377-378; קרפנטר, לעיל ה"ש 17, בעמ' 327. ראה עוד: שמא יהודה פרידמן "תיקוני ערכים למילון התלמודי (ג): אוכלוסא – אוכלוזא – אכלוזא – כלוזא – אכלושי – אבלושי" מחקרי תלמוד ב 413-418 (התשנ"ג).

20 קוהלר, לעיל ה"ש 17: "קבוצה (בעלת מכנה משותף) לאומי, משפטי, או פולחני (national, legal and cultic)"; BDB, שם: "חבורה הנועדת יחד ע"י זימון או חבורה הפועלת במשותף באופן מכוון או מוסכם"; קרפנטר, שם; קדרי, לעיל ה"ש 17: 1. קבוצה, חבורה למטרה שלילית [...]. 2. קהילה בעלת פולחן (ובעלת אופי) משותף, על-פי רוב ישראלית."

21 ראה מילגרום, לעיל ה"ש 11, בעמ' 68, 70; JACOB MILGROM, LEVITICUS 17-22: A NEW TRANSLATION WITH INTRODUCTION AND COMMENTARY 1603 (The Anchor Bible No. 3A, 2000). 'עדה', במשמעות של אומה כמכלול, לרבות נשים וילדים, מופיעה במקרא למעלה ממאה פעמים. ראה עוד: מילגרום שם, בעמ' 72 ('עדה', ללא סופיות, מתארת תמיד, ללא יוצא מן הכלל, את העם כמכלול).

על אף ש'עדה' מתפרשת, בדרך כלל, במשמעה הנרחב – עם או ציבור – פרשני המקרא המסורתיים, ביניהם גם פרשני הפשט, נוטים לפרש 'עדה' במשמעה הצר, היינו, קבוצה ייחודית ומובחנת, בדרך כלל הסנהדרין. ראה, למשל: רש"י, ויקרא ד, יג (בעקבות ספרא, דבורא דחובה, פרשה ד, פרק ה, ב (מהדרות א"ה וייס, וינה התרכ"ב, דף יט, א); במדבר רבה, פרשה טו, כד; בבלי, הוריות ג, ב); במדבר כז, כא, (עפ"י בבלי, יומא עג, ב); ר' אברהם אבן עזרא, ויקרא ח, ג; ויקרא כד, טז; רמב"ן במדבר טז, יט; אברבנאל, במדבר לה, כד (בעקבות רמב"ן, שם, כט).

22 ראה גורדיס, לעיל ה"ש 11, בעמ' 378. בין הדוגמאות המובאות על ידו שם: עדת ישראל (שמות יב, ג); קהל ישראל (דברים לא, ל); עדת ה' (במדבר כז, יז); קהל ה' (במדבר טז, ג; כ, ד); קהל א-להים (נחמיה יג, א); קהל ועדה (משלי ה, יד; טז), קהל עדת ישראל (שמות יב, ו). ראה עוד: שם, בעמ' 381-383.

ב. "וכי כל העדה רוגמתו?" – ההלכה החזו"לית

בפרק הקודם הוצגו פרשות מקראיות שונות, מהן עולה אפשרות של הליך ענישה עממי. מושכות ההוצאה לפועל נמסרות לידי העם, העדה, הקהל או אנשי העיר. מבחינת ההלכה החזו"לית חשובות במיוחד, לצורך הדיון, הפרשות שבתורה (להבדיל מאלו שבנביאים ובכתובים). במסגרת מדרשי ההלכה התייחסו תנאים לפרשות אלה, רובן ככולן, והציעו להן פרשנות הדוחה את הענישה העממית, אם באופן מלא ואם באופן חלקי.²³

1. פרשת המקלל

התפאורה המצטיירת מן הפרשה המקראית חורגת מן המקובל במסגרות משפטיות מוכרות: ההליך המשפטי מתבצע במחנה ומחוצה לו, ולא בבית הדין; הגורמים המעורבים בהליך הם עוברי-אורח (כעדים) והציבור הרחב (כמוציאים לפועל),²⁴ להבדיל מגורמים מקצועיים. אולם מדרש ההלכה מחליף את התפאורה ומשרטט תמונת-רקע חדשה: הזירה המשפטית אינה רחובה של עיר, אלא בית-הדין ובית-הסקילה;²⁵ הנוכחים בעת העבירה אינם אזרחים מזדמנים מן השורה, כי אם עדים ודיינים (כשופטים וכמוציאים לפועל):

'ידבר ה' אל משה לאמר הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה' – מלמד
שבית דין מבפנים ובית סקילה מבחוץ. 'וסמכו השמעים' – אילו העידים,
'כל השומעים' – אילו הדיינים.²⁶

ברוח זו נדרש גם המשך הפרשה:

- 23 על תופעה פרשנית זו עמדו חיים ה' כהן "יסוד לפנולוגיה עברית" דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות ג, 193-195 (אביגדור שנאן עורך, 1972); Devora Steinmetz, *Crimes and Punishments, Part I: Mitot Beit Din as a Reflection of Rabbinic Jurisprudence*, 55 JJS 81, 91-93 (2004), ברקוביץ, לעיל ה"ש 3, בעמ' 107-120. הדברים שלהלן יש בהם, מחד גיסא, הרחבה וחזוק לדבריהם. מאידך גיסא, יש בהם הסתייגויות ממסקנותיהם, במיוחד באשר ליחס שבין חז"ל לבין המקרא. בהערות שבהמשך אעיר הן על ההרחבות והן על ההסתייגויות. ראה במיוחד: בה"ש 61.
- 24 ראה ויסמן, לעיל ה"ש 3, בעמ' 176; JACOB MILGROM, *LEVITICUS 23-27: A NEW TRANSLATION WITH INTRODUCTION AND COMMENTARY 2113-2114* (The Anchor Bible, 2001).
- 25 ראה ברקוביץ, לעיל ה"ש 3, בעמ' 72-74.
- 26 ספרא, אמור פרשה יד, פרק יט (מהדורת א"ה וייס, וינה התרכ"ב, דף קד, ב) (עפ"י כ"י וטיקין 66). זהו מדרש הפסוק בויקרא כד, יד: "הוצא את-המקלל אל-מחוץ למחנה, וסמכו כל-השומעים את-ידיהם על-ראשו; ורגמו אותו כל-העדה".

‘כל העדה’ – וכי כל העדה רוגמתו, אם כן למה נאמר עדה, אילא עידיו במעמד כל העדה.²⁷

המדרש שולל את פירושו הפשוט של המקרא – ‘וּרְגַמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה’: “וכי כל העדה רוגמתו?”. בכך חותרים חכמים תחת ההלכה המקראית, וקובעים נחרצות: לא ייתכן שהעדה כולה היא המוציאה לפועל את עונשו של המקלל! ענישה יכול שתהא מסורה רק לסוכני הרשות השופטת, הלא הם העדים.²⁸ לפיכך, ברגימה עצמה נוטלים חלק פעיל העדים בלבד. ‘העדה’ אינה מעורבת בעונש, אלא באופן סביל.²⁹

2. פרשת המקושש

בפרשה זו מופיעים סממנים דומים לפרשת המקלל.³⁰ גם כאן, לפי תמונת הרקע המקראית, ההליך מתבצע מחוץ למחנה בידי המון העם.³¹ מדרש ההלכה מסתייג מתמונה זו הסתייגות כפולה. הסתייגות אחת – מינורית – נוגעת למקום בו מתבצע ההליך: המקום איננו המחנה אלא בית הדין.³² ההסתייגות האחרת – העיקרית – מתייחסת לפרורים: כל העדה – במעמד כל העדה. או כל העדה כשומעו,³³ ת”ל: יד העדים תהיה בו בראשנה.

- 27 ספרא, שם.
- 28 שטיינמץ, לעיל ה”ש 23, בעמ’ 93, ה”ש 46; ברקוביץ, לעיל ה”ש 3, בעמ’ 111, עמ’ 258, ה”ש 75, עמ’ 120. כהנא, בפירושו לספרי (שורות 5–6), סבור, בשונה מהצעתנו, שהקושי כאן הוא ריאלי (ולא נורמטיבי או אידיאולוגי): מבחינה מעשית, קשה לבצע הליך שיפוטי המוני (תודתי לפרופ’ מנחם י’ כהנא על שאיפשר לי, בנדיבותו, לעיין בכתב היד של הפירוש, טרם פורסם).
- 29 לפי חלק מכתבי היד מופקדת הרגימה בידי העדים. ברם, לפי כ”י ותיקן, שם, הדרשן מסתפק בשלילת האפשרות שהעדה היא הרוגמת, מבלי לציין שהעדים הם הרוגמים.
- 30 מדרשי ההלכה מחדדים את ההבדלים שבין הפרשיות על רקע הנחת הדמיון שביניהן: “ויניחוהו במשמר” – ולא הניחו המקושש עמו. ושניהם (המקלל והמקושש, י”ב) היו בפרק אחד, ויודעים היו במקושש שהוא חייב מיתה [...] אבל לא היו יודעים באיזו מיתה ימות” (ספרא, אמור פרשה יד, פרק יח, ה, דף קד, ג); “ויניחו אותו – לא הניחוהו (את המקושש, י”ב) אצל מקלל [...] ויוציאו אותו – לא הוציאו אותו אצל המקלל” (ספרי זוטא, פרק טו, לד; שם, לו, [מהדורת הורביץ, לייפציג התרע”ז, ד”צ ירושלים, התשנ”ב, 288]).
- 31 ויסמן, לעיל ה”ש 3, בעמ’ 177; 291–292; TIMOTHY R. ASHLEY, THE BOOK OF NUMBERS (The New Int’l Commentary on the Old Testament 1993); GEORGE B. GRAY, NUMBERS 183 (The International Critical Commentary 1965).
- 32 ספרי במדבר, קיד, (מהדורת הורביץ, 123): “ויוציאו אותו כל העדה” – מלמד שכל חייבי מיתות נהרגים חוץ לבית דין.”
- 33 בכ”י לונדון (ורבנו הלל): כמשמעו; בד”ר: כשמועו.

הא מה ת"ל כל העדה, במעמד כל העדה.³⁴

הדרשן (שם) מודע לפער שבין המקרא לבין הדרשה.³⁵ הוא מצהיר על כך שעל פי המקרא 'כשומעו', העדה כולה רוגמת באבנים את מחלל השבת.³⁶ עם זאת, הדרשן סוטה ביודעין ממשמעותו הפשוטה של הכתוב הקרוב, בהשראתן של שתי פרשיות רחוקות (המקלל; יחיד שעבד עבודה זרה):

'וירגמו אתו באבנים' – כן אתה או'מר] 'וירגמו אתו באבנים', וכאן אתה או'מר] 'וירגמו אתו אבן' (ויקרא כד, כג). כיצד יתקיימו שני כתובין. בית הסקילה היה גבוה שתי קומות. אחד מן העדים דוחפו על מתניו, ונהפך על לבו והופכו על מתניו. אם מת – יצא, ואם לאו – העד השני נוטל את האבן ונותנה על לבו. אם מת בה – יצא, ואם לאו – רגימתו ככל ישר'אל, שנ'אמר] 'ויד כל העם באחרנה' (דברים יז, ז).

נמצאת מקיים 'רגום אתו באבנים', ונמצאת מקיים 'וירגמו אתו אבן'.³⁷

הציר המרכזי של הדרשה סובב סביב פרשת המקלל, הקרובה לענייננו.³⁸ שם נאמר "וירגמו אותו אבן", לשון יחיד, וכאן "וירגמו אותו באבנים", לשון רבים. הדרשן ממזג בין הכתובים, ומתוך כך הוא קובע שהליך הרגימה הוא דינאמי ומתפתח: תחילתו ב'אבן' והמשכו ב'אבנים'. הצעתו הפרשנית של הדרשן מתבססת על פרשה רחוקה, הקובעת את עונשו של יחיד שעבד עבודה זרה (דברים יז, ז). שם מפורשים בכתוב שלביו השונים של הליך הסקילה – תחילתו בעדים ("יד העדים [...] בראשונה") וסופו בעם ("ויד כל העם באחרונה").

שני המקורות עליהם מסתמך הדרשן הם בעייתיים: המקור הראשון (פרשת המקלל) יוצר סתירה לשונית (אבן-אבנים), שאינה הכרחית כלל.³⁹ המקור השני (יחיד שעבד

34 ספרי במדבר, שם (עפ"י כ"י וטיקן 32).

35 כך עולה מן הניגוד שמציג הדרשן בין המקרא 'כשומעו' לבין הדרשה המוצעת. לדוגמא קרובה ראה מנחם י' כהנא המכילתות לפרשת עמלק 279 (התשנ"ט) (ר' יהושע נוקט תדיר בפירוש המקרא 'כשומעו', כפשטן היוצא כנגד פירושים דרשניים שנאמרו באתם פסוקים).

36 ברקוביץ, לעיל ה"ש 3, בעמ' 113, סבורה שאין כאן סטייה הכרחית ממשמעות המקרא. להבנתה, ניתן לפרש את המקרא כך ש'כל העדה' משמע כל אחד מאנשי העדה, דהיינו, אף חלק מהם, ולא דווקא ההמון כולו.

37 ספרי במדבר, שם (עפ"י כ"י וטיקן 32).

38 לעיל ה"ש 30.

39 הסתירה אינה הכרחית, משום שפעמים לשון יחיד מייצגת את המין הכללי, והוראתה מכוונת לפרטים רבים. ראה בראשית רבה פרשה עה, ו (מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים התשכ"ה, 892): "ויהי לי שור וחמור" – ר' יהודה א'ומר]: משור אחד יצאו שוורים הרבה, ומחמור אחד יצאו חמורים הרבה. ר' נחמיה א'ומר]: לישנהון דברייתה היא: חמורתה גמלותה", ובמקביל בתנחומא, וישלח, ה (מהדורת שלמה בובר, וילנה התרמ"ה, 164): "וכי שור אחד

עבודה זרה) הוא בגדר ראייה לטתור. אכן, בעניינו של עובד עבודה זרה מפרש הכתוב "יד כל העם באחרונה". מכאן, שבפרשת המקושש, שבה אין הדבר מפורש, יש לילך אחר הכתוב 'כשומעו', ולומר שהעדה כולה רוגמת מתחילה.⁴⁰

הדרשן בוחר בדרשה בעייתית. המהלך המוקשה המוביל אל הדרשה, והסטייה המובהקת של הדרשן מן המקרא כפשוטו, מעידים על המגמתיות שברקע הדרשה: הרחקת הענישה מן המרחב העממי ודחיקתה אל המתחם המקצועי הפורמאלי.⁴¹ מגמה זו מתחדדת בתלמוד הבבלי:

ואם לאו רגימתו [בכל ישראל]. והתניא: מעולם לא שנה בה אדם!

מי קאמינא דעביד? דאי מיצריך קאמינא.⁴²

הברייתא מעידה שעונש הסקילה נסתיים תמיד בשלב הראשון, הוא שלב הסקילה על ידי העדים. מעולם לא נזקקו לשלב השני של העונש, דהיינו רגימה על ידי העם. באמצעות עדות זו קובע התלמוד כי הלכת הרגימה על ידי העם לא נאמרה למעשה ("מי קאמינא דעביד"), וכי היא תיאורטית בלבד.⁴³

מעין הדברים שבבבלי מצינו בלשון אחרת, עמומה במקצת, בדרשת הספרי (שם):

וחמור אחד היו לו, שהוא אומר 'ייהי לי שור וחמור' וגו' [...] ר' יהודה אומר: דרך ארץ השיח, כאדם שהוא אומר על הכל: הלך חמור, קרא תרנגול". בעקבות מדרש תנאים זה הלכו פרשנים שונים: רש"י בראשית לב, ו; אבן עזרא, בראשית א, כא (שיטה אחרת); אבן עזרא, הפירוש הקצר, שמות כא, ח. בין הפרשנים בולט רד"ק בשימוש תדיר בכלל זה. ראה בראשית לב, ו: 'ייהי לי שור וחמור' – כלם לשון כלל, וכן 'את הסוס אסור' (מלכים ב' ז', י) 'זאיש ישראל נגש' (שמואל א י"ד, כ"ד) ורבים כמוהם, ידבר על רבים דרך כלל בלשון יחיד". ראה עוד בפירושו: מלכים א ז, מח; מלכים ב ז, י; ירמיהו ד, כט; הושע ד, טז; תהלים מב, ב.

40 רבנו אליעזר נחום פירוש ספרי קמז (התשנ"ג): 'ומדלא הזכיר הכא עדים ש"מ דהאי כל העדה אין הכוונה כההיא דכתיב יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה אלא במעמד כל העדה תהיה הסקילה הוא דקאמר, למען ישמעו ויראו ולא יוסיפו לחטוא".

41 מבחינה זאת, העדים הם חלק מן הממסד המקצועי. ראה ברקוביץ, לעיל ה"ש 3, בעמ' 120-121. ברקוביץ מכנה מגמה זו 'אינדבידואליזציה' של הסקילה: מרגימה על ידי ההמון (באננים רבות) לסקילה על ידי יחיד או יחידים (באבן בודדת). ראה שם, בעמ' 114-115.

42 סנהדרין מה, ב. חילופי נוסח עיקריים: רגימתו – כך בכ"י מינכן 95. ברם, בכתבי היד פירנצה II-I-9, יד הרב הרצוג 1, קארלסרוה-רוכלין 2, אוקספורד הספריה הבודליאנית 21 (2666) 20: רגימתו (או: רוגמי' אותו) בכל ישראל.

מי קאמינא – בכל כתבי היד: מי קא אמרינן / מי קאמרינן.

דאי מצריך – בכתבי היד הנ"ל: דאם איצטריך, דאי מיצטריך, דאי מצטרכא.

43 בדומה לכך: "לא היה ולא עתיד להיות" הנאמר בכן סורר ומורה. ראה משה הלברטל מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשקולים פרשניים במדרשי הלכה 59-62 (התשס"ד); מנחם י' כהנא ספרי זוטא דברים 315, ה"ש 10 (התשס"ג)

'ויאמר ה' אל משה מות יומת האיש' – לדורות; 'רגום אותו באבנים' – לשעה.⁴⁴

במה נבדלת סקילת המקושש בשעתה ('לשעה') משאר סקילות העתידות להתקיים בדורות הבאים ('לדורות')? פרשני הספרי הציעו לשאלה זו תשובות מגוונות. כמה מהם סבורים שההבדל מתמצה בשיתופו של העם בהליך הרגימה. שיתוף זה נהג, כהוראת שעה בלבד, ברגימת המקושש, ולאחר מכן חדל מלהיות נורמה קבועה בסקילות העתידות לבוא. בדומה לכרייתא שבבבלי, גם הדרשה שלפנינו מצמצמת ביותר את שיתופו של העם בהליך העונשי. אמנם כאן השיתוף אינו תיאורטי אלא מעשי. עם זאת, הוא חד-פעמי.⁴⁵

44 ספרי במדבר שם. זהו נוסח הספרי לפי כל עדי הנוסח, למעט כ"י וטיקן 32 ("ויאמר ה' אל משה מות יומת האיש רגום אתו באבנים – לשעה"). על אף בדידותו, זוכה עד הנוסח האחרון לסיוע עקיף מכמה מקבילות. ראה פירושו של כהנא לספרי, שם, שורה 4 ('הנ"ל בה"ש 28).

45 ר' דוד פרדו ספרי דבי רב עד (התש"ן): "והווקא התם שכל העדה היו יחד במחנה ישראל שייך לומר כן, אבל לדורות ליכא למילף מהכא שיהא במעמד כל ישראל, שהרי דיני נפשות היו דנין בכל ערי ישראל בסנהדרי קטנה וליכא התם כל ישראל, ועם כל זה היו צריכין הכרזה בכל ערי ישראל"; ר' נפתלי צ"י ברלין עמק הנצי"ב, ספרי במדבר נט (ביחס למקושש): "הא דכתיב במעמד כל העדה וזה אינו לדורות דלא בעו הכרזה אלא ד' [...] משום דכתיב אותו, ס"ד וווקא אותו מקלל ולא אחר". ובהגהה שם (ביחס למקלל): "אלא ודאי לא בעי לדורות מעמד כל העדה [...] רק יהיו כל העדה כבעלי דבר לו, ולא שירגמו במיתתו לפני כולם". ראה עוד: צ"ה וואלק כתר כהונה ספרי במדבר כד (התשמ"ב): "גבי מקושש מעשה שהיה כך היה [...] והוא דבר יוצא מן הכלל, מה שלפי חוקי הטבע לא נעשה כן מעולם בימי הסנהדרין ובתי דינין בישראל [...] רק מה שנאמר רגום אותו באבנים [...] דבר זה לא נאמר אלא לשעה [...] הוצרך לידי כך שתהיה רגימתו בכל ישראל".

אפשר שכבר ראב"ד פירש כך, ראה H. W. BASSER, PSEUDO-RABAD COMMENTARY TO SIFRE NUMBERS 105 (1998). לפי גירסת (המיוחס ל) ראב"ד, שם: "נראה לי דה"ג מות יומת האיש לשעה, רגום אותו באבנים לדורות", בהיפוך מן הנוסח שלפנינו. בסר שם, בה"ש 125-126, מפרש שסקילה היא העונש לדורות, ואופן ההמתה הוא חד-פעמי ("מותו בכל העדה, ואין כמוהו לדורות"). הצעתו של בסר אינה הכרחית, על רקע עיון בדברי ראב"ד הקודמים. ראב"ד מפרש שם את דברי הספרי: "לא היה יודע באיזו מיתה ימות": "משום דסתם מיתה האמורה בתורה חנק, או שמא יש ללמוד ק"ו ממכשף הקל שהוא בסקילה". לפי זה, ייתכן שבעניינינו יש לפרש את ההבחנה 'לשעה-לדורות' ביחס לאופן ההמתה: כאשר למקושש המיתה אינה דווקא בסקילה, וניתן להמיתה גם בחנק. אולם לדורות העונש הוא דווקא בסקילה. לפירושו דומה, המתייחס לאופן ההמתה, ראה הרב אברהם ליכטשטיין זרע אברהם (צ"ד דיהרנפורט תק"פ ירושלים התשמ"ו, דף מה, א). לפי הצעה שלישית, ההבחנה 'לשעה-לדורות' מתייחסת לסדרי הדין. המקושש נסקל כהוראת שעה משום שהיו פגמים בהתראתו (המתרים לא הודיעוהו באיזו מיתה יומת, משום שעדיין לא הייתה ידועה). סקילה לדורות – בהתקיים פגמים כאלה, לא ניתן לסקול. ראה רבנו אליעזר נחום,

3. מיסוד הענישה: ממקרים לשיטה

העברת הענישה מידי העם אל הרשויות אינה מוגבלת לשתי הפרשות שלעיל (המקלל והמקושש). כפי שנראה להלן, מדובר במגמת מיסוד של הליך הענישה, מגמה שהיא עקבית ושיטתית במדרשי ההלכה. באותם מקראות שמהם משתמע כי הענישה היא 'עממית' עומדים התנאים על המשמר, ודורשים את המקראות מחדש בהתאם למגמה הממסדת.

3 א. פרשת בן סורר ומורה

לפי פשוטו של מקרא, בן סורר ומורה נידון על ידי זקני עירו בשער מקומו, ולאחר מכן הוא נענש בידי ההמון:⁴⁶ "וּרְגַמְהוּ כָּל אַנְשֵׁי עִירוֹ בְּאֲבָנִים וְמַת וּבְעֶרְתְּ הָרֶעַ מִקְרָבְךָ וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וַיִּרְאוּ" (דברים כא, כא). מסתבר שהענישה הפומבית, שהעם שותף לה, היא הגורמת לכך ש"ישראל ישמעו ויראו".

במדרש ההלכה נתפרשו המקראות באופן אחר: ההליך השיפוטי מתבצע בבית הדין,⁴⁷ והסקילה אף היא אינה בידי העם:

'ורגמוהו כל אנשי עירו' – וכי כל אנשי עירו רוגמים אותו? אלא במעמד כל אנשי עירו.⁴⁸

לעיל ה"ש 40, בעמ' קמו-קמו. ראה, בדומה: מד"א טרויש אשכנזי, תולדות אדם, קצד (התשנ"ב).

46 כך פירש יוספוס פלביוס קדמוניות היהודים ד, ח, כד, סעיף 264 (מהדורת א' שליט, ירושלים התשס"ב, 135): "יוצא בידי הוריו עצמם אל מחוץ לעיר וכל העם ילך אחריהם וירגמהו באבנים ויישאר לראווה לעיני כל למשך יום שלם ובלילה ייקבר". וראה PETER C. CRAIGIE, *The New International Commentary on the Old Testament: The Book of Deuteronomy* 284-285 (1976); SAMUEL R. DRIVER, *The International Critical Commentary, Deuteronomy* 248 (1965).

47 ספרי דברים, ריט (מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק וירושלים התשנ"ג, 252): "מתרים בו בפני שלשה ומלקים אותו. חזר וקלקל נדון בעשרים ושלשה". וכן, שם: "והוציאו אותו אל זקני עירו ואל שער מקומו – מצוה בזקני עירו ובשער מקומו". לפי פרשני הספרי (ר' דוד פארוו ספרי דבי רב כג (התש"ן); נצי"ב עמק הנצי"ב שם רמב (התשכ"א)), נקבע כאן, שאף שאין הדבר הכרחי (בריעבד), מצווה לכתחילה לקיים את הדיון בפני זקני העיר, דהיינו, בפני בית דין (ראה בבלי, מכות י', ב, שם נחלקו אמוראים אם עיר שאין בה זקנים נעשה בה בן סורר ומורה). ראה עוד: כהנא, לעיל ה"ש 43, בעמ' 316.

48 ספרי דברים, רכ, עמ' 253. בדרשה העוקבת (שם) בולט הדמיון בין פרשת בן סורר ומורה לבין פרשת המקושש: "'באבנים' – יכול באבנים מרובות, תלמוד לומר: 'באבן'. יכול באבן אחת, תלמוד לומר: 'באבנים'. אמור מעתה לא מת בראשונה ימות בשניה".

הסבת מעמדו של העם, ממעמד פעיל כמבצע למעמד סביל כצופה, פוגעת משמעותית בכוח ההרתעה שבסקילה ("ישמעו ויראו"). מדרש ההלכה מבקש להקהות קושי זה, בהציעו להגביר את ידיעת הציבור באמצעות הליך ההכרזה:⁴⁹

וכל ישראל [ישמעו ויראו] – כותבין היו ושולחין לכל המקומות: איש פלוני נידון ביום פל'ונין סקילה בבית דין פל'ונין, מפני שהיה בן סורר ומורה, שנ'אמר: וכל ישראל ישמעו ויראו, מלמד שצריכין הכרזה.⁵⁰

3 ב. פרשת נערה המאורסה

נערה שזינתה במהלך ארוסיה דינה בסקילה, "כִּי עֲשֶׂתָּה נְבִלָה בְּיִשְׂרָאֵל לְזָנוֹת בֵּית אָבִיהָ" (דברים כב, כ-כא). הנפגעים ממעשיה הם משפחתה ("לזנות בית אביה") והחברה בכללה ("נבלה בישראל"). לפיכך, היא נסקלת על ידי אנשי עירה בפתח בית אביה: "וְהוֹצִיאוּ אֶת הַנְּעָרָה אֶל פֶּתַח בֵּית אָבִיהָ וְסָקְלוּהָ אֲנָשֵׁי עִירָהּ בְּאֲבָנִים וּמָתָה [...] וּבְעֶרְתָּ הָרֶעַ מִקֶּרְבָּךְ".⁵¹ התנאים נאמנים לשיטתם המוסדית, ועל כן הם מפקיעים את ההליך מידי החברה ומעבירים אותו אל בית הדין. תחילה – הפורום או המקום בו מתבצע ההליך:

'והוציאו את הנערה אל פתח בית אביה' – אין לי אלא שיש לה אב ויש לה פתח בית אב,

יש לה פתח בית אב ואין לה אב מניין? תלמוד לומר: 'והוציאו את הנערה', מכל מקום.

אם כן, למה נאמר: 'אל פתח בית אביה'? מצוה.⁵²

- 49 ברקוביץ, לעיל ה"ש 3, בעמ' 109-110 ובעמ' 258 ה"ש 71.
- 50 מדרש תנאים לדברים כא, כא, (מהדורת רד"צ הופמן, ברלין התרס"ט, 131). הליך ההכרזה מופיע במקורות תנאיים שונים. ראה, למשל: משנה, סנהדרין יא, ד (עפ"י כ"י קויפמן): "אין ממיתין אותו לא בבית דין שבעירו [...] אלא מעלין אותו לבית דין הגדול שבירושלים [...] שנא': 'וכל העם ישמעו ויראו', דברי רבי עקיבה[א]. רבי יהודה אומר: אין מענים דינו שלזה אלא ממיתין אותו מיד, וכותבין ושולחין בכל המקומות: איש פלוני בן איש פל'ונין נתחייב מיתה בבית דין"; בבלי, סנהדרין פט, ב (לפי כ"י הרצוג 1): "ת"ר: ארבעה צריכין הכרזה, ואלו הן: מסית וכן סורר ומורה וקן ממרה ועדים זוממין. בכולהו כתיב בהו: וכל העם ישמעו ויראו". ראה עוד: כהנא, לעיל ה"ש 43, בעמ' 187-189. ההכרזה מוצגת שם כתקנת חכמים ("התקינו שיהו הורגין ברגל"). משתמע מכאן שדין ההכרזה אינו דין תורה. אפשר שיש בכך כדי ללמד על הפער (עליו עמדנו לעיל) שבין המקרא כפשוטו (דין תורה – רגימת כל העדה) לבין מדרש ההלכה (תקנת חכמים – הכרזה). ירושלמי, כתובות ד, ד; דף כח, ד (מהדורת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים התשס"א, 975-976): "כי עשתה נבלה בישראל – נבלה זו כל ישראל!]. שבא! לזנות בית אביה יבואו גידולים רעים שגדלו, יתנבלו הן וגידולין".
- 52 ספרי דברים, רלט, עמ' 271.

המדרש מקהה את הדרישה לסקילה בפתח בית האב. בתחילה מסויגת הדרישה הדווקנית לפתח בית האב על רקע הצו הכללי "והוציאו את הנערה". לאחר מכן נקבעת הדרישה לפתח בית האב כמצווה, להכדיל מהכרח. ריכוך הדרישה לסקילה במרחב העממי מאפשר את העברתה אל המרחב השיפוטי.⁵³

גם הליך הענישה עצמו ניטל מאנשי העיר ועובר לידי בית הדין, באמצעות דרשה זהה לזו שבפרשת בן סורר ומורה:

'וסקלוה אנשי עירו'⁵⁴ – וכי כל אנשי עירה סוקלין אותה, אלא במעמד כל אנשי עירה.⁵⁵

53 ראה מדרש תנאים, דברים כב, כא, עמ' 141: "אם כן למה נאמר] אל פתח בית אביה? למצוה. נמצאת או מר שהיא נסקלת בבית הסקלה" (בית הסקילה איננו בהכרח בית הדין. ראה בבלי, סנהדרין מב, ב; רמב"ם, הלכות אישות ג, יא. ברם, כאן ייתכן שביית הסקילה הוא בית הדין. ראה מאירי, בית הבחירה, כתובות מה, ב (מהדורת א' סופר, ירושלים התש"ז, 174) ובשם רב"ד). עם זאת, מעיון במקורות תנאיים מקבילים משתמע שהפורום המועדף הוא רחוב העיר, ולא בית הדין. ראה תוספתא, סנהדרין י, י (מהדורת מ"ש צוקרמנדל, ירושלים התשל"ה, 431). (ובמקבילות: ירושלמי, כתובות ד, ג, דף כח, ד, מהדורת האקדמיה עמ' 975; בבלי, כתובות מה, ב: "נערה ארוסה שזינתה סוקלין אותה על פתח בית אביה; אין לה פתח בית-אב – סוקלין אותה במקום שזינתה; ואם היתה עיר של גוים – סוקלין אותה על פתח בית דין". נראה מכאן שמקום הסקילה הראוי הוא פתח בית אביה, ושהמעבר לבית הדין נעשה בדלית ברירה. מסקנה דומה מתקבלת ממדרש ההלכה בעניין עיר של גוים: "שעריך – ולא שער גוים (גרים)" (מדרש תנאים יז, ה, עמ' 100; בבלי, כתובות, שם). דרשה זו קובעת שהפורום הראוי לסקילה הוא פומבי: רחובה של עיר שבה בוצעה העבירה (בתוספתא: במקום שזינתה. במקבילה בבבלי: על פתח שער העיר ההיא). ברם, בעיר שרובה גוים ענישה פומבית של בת ישראל היא קשה לביצוע, ועלולה ליצור סיכונים. על כן, הסקילה מועתקת למרחב היהודי, אל בית הדין.

54 זהו נוסח המקרא גם על פי המסורה (וכן השבעים, השומרוני והפשיטתא). אולם מדרשת הספרי נראה שבנוסח המקרא שלפניו נאמר "כל אנשי עירה" (קניקוט מצביע על שנים עשר עדי נוסח כאלה. ראה *Vetus Testamentum Hebraicum: cum variis lectionibus* (Benjaminus Kennicott ed., Oxonii, 1776-1780)). כך עולה הן מתוכן הדרשה (וכי כל... במעמד כל...), והן מנוסח הפסוק המצוטט בתחילת הדרשה לפי רוב עדי הנוסח (למעט כ"י וטיקן 32). אמנם, אפשר ש'כל' הוא שיבוש, ובא בהשגרה מדרשת בן סורר ומורה החופפת לדרשתנו, ראה בה"ש הבאה. עם זאת, ייתכן שלפני דרשן הספרי עומד נוסח מקרא, השונה מנוסח המסורה. ראה כהנא, לעיל ה"ש 43, בעמ' 91, ה"ש 24; מנחם י' כהנא "נוסח המקרא המשתקף בכתב-יד רומי 32 לספרי במדבר ודברים" מחקרי תלמוד א 1-10 (התש"ן).

55 ספרי דברים, רמ, עמ' 271 (עפ"י כ"י וטיקן 32). הזהות לדרשת בן סורר ומורה נמשכת אל הדרשה העוקבת: "באבנים", יכול באבנים מרובות, ת"ל: 'באבן', אי 'באבן' יכול באבן אחת, תלמוד לומר 'באבנים', אמור מעתה: אם לא מתה בראשונה תמות בשניה". ראה לעיל סיכב ה"ש 39-40. אפשר שהדמיון הניכר שבין הדרשות הוא הגורם לכמה 'תיקוני'

גם מדרש ההלכה לפרשת נערה המאורסה הוא אפוא חוליה במהלך שיטתי, החותר להפקיע את הסקילה מן העם ולהעבירה אל בית הדין.

3 ג. מעביר מזרעו למולך

הנותן מזרעו למולך נרגם בידי 'עם הארץ'.⁵⁶ המקרא מטיל את האחריות לענישה על העם, ומתריע שאם העבריין לא ייענש בידי עם הארץ, ייפרעו מהעבריין וממשפחתו מן השמים:

וְאִם הָעַלְם יַעֲלִימוּ עִם הָאָרֶץ אֶת עֵינֵיהֶם מִן הָאִישׁ הַהוּא בְּתוֹ מִזְרְעוֹ
לְמַלְךְ לְבִלְתִּי הָמִית אֹתוֹ.

וְשִׁמְתִי אֲנִי אֶת פְּנֵי בְּאִישׁ הַהוּא וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ וְהִכַרְתִּי אֹתוֹ וְאֵת כָּל הַזֹּנִים
אֲחַרָיו לְזָנוֹת אַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ.⁵⁷

דרשת הספרא מפקיעה את סמכות הענישה מן העם, ומטילה את האחריות על המוסדות הרשמיים, דהיינו, על בתי הדין:

'מות יומת' – בבית דין. מנ[ין] אם אין כוח בבית דין, עם הארץ מסייעין אתו, תל[מוד] ל[ו]מר: 'עם הארץ ירגמוהו'. דבר אחר: 'עם הארץ' – עם שבגינן ניברתה הארץ.

רבן גמליאל אומר: עם שהם עתידין לירש את הארץ על ידי הדברים הללו [...]

מנין אם העלימו בבית דין אחד, סוף שכתו דינין הרבה מעלימין, תל[מוד] ל[ו]מר: 'ואם העלם העלם יעלימו'.

נוסח בדרשת נערה המאורסה (בהתאמה לדרשת בן סורר ומורה): נוסח הפסוק שבכותרת ("כל אנשי עירה"), לפי רוב עדי הספרי, מוצג בשונה מנוסח המקרא (ללא 'כל'), ומותאם לכותרת דרשת בן סורר ומורה ("ורגמהו כל אנשי עירו"); בנוסח הפסוק שבכותרת נאמר "אנשי עירו", בניגוד לנוסח המקרא ("אנשי עירה"), בהתאמה לכתובים בפרשת בן סורר ומורה ("אנשי עירו"); הדרשן משתמש בפועל 'רוגמים' (למעט כ"י וטיקן 32), בשונה מנוסח המקרא ('וסקלוהו') ובדומה לנוסח פרשת בן סורר ומורה ('ורגמהו').

בדברים שלהלן ההנחה הפרשנית היא ש'עם הארץ' משמעו המון העם. זוהי אכן המשמעות הרווחת של המונח, בין אם מדובר בעם כולו, בקבוצת האזרחים החופשיים, או בדלת העם. ראה E. W. Nicholson, *The Meaning of the Expression in the Old Testament*, 10 JOURNAL OF SEMITIC STUDIES 59-66 (1965); S. Talmon, *The Judean 'Am Ha'arez in Historical Perspectives*, in PAPERS OF THE FOURTH WORLD CONGRESS OF JEWISH STUDIES 1 (English section) 71-76 (1967); שאול שקד 'עם הארץ' אנציקלופדיה מקראית 241 (התשמ"א), רק במיעוטם של מקרים הוראתו של 'עם הארץ' היא רשות ציבורית, ואפשר שאף רשות שופטת. ראה אנציקלופדיה מקראית, שם, בעמ' 240.

ומנין אם העלימו בסנהדריות שלשבטים, סוף שסנהדרין גדולה של ישראל מעלמת ודיני נפשות ניטלים מהם על כך, לכך נאמר: ‘ואם העלם העלם יעלימו’.⁵⁸

הדרשן מטיל את האחריות לעונש על בית הדין (“מות יומת – בבית דין [...] ומנין אם העלימו בית דין”) או על הסנהדרין (“אם העלימו בסנהדריות”). בעקבות זאת מתפרשת מחדש אחריותו של ‘עם הארץ’. ‘עם הארץ’ הוא אכן המון העם, ותפקידו מוגבל לסיוע לבית הדין רק כאשר אין די כוח בידי האחרון. פירוש זה תואם מדרשי הלכה מקבילים, הרואים בעם גורם משלים וכח-עוזר לבית הדין.⁵⁹

המשכה של הדרשה (“דבר אחר”) הוא ניסיון לרומם את המונח ‘עם הארץ’ ממשמעו ההמוני והריאלי. המונח מתייחס לעם ישראל האידיאלי, שקדם לבריאת העולם ובגינו נבראת הארץ. לחילופין, מדובר בעם ישראל העתידי, שאינו נוכח כאן ועכשיו. הצגת העם כאידיאה, כתחליף להמון הריאלי, תורמת אף היא להרחקת ההמון מביצוע פיזי של הרגימה.⁶⁰

ג. בין העדה לבית הדין – מעורבות העם בענישה הפלילית

חכמים נוטים במדרשיהם שלא להתעמת בגלוי עם המקראות. כשקיים פער בולט ויסודי בין עמדתם של חכמים לבין פשטי המקראות נעשה מאמץ מצדם לגשר על פניו. כך נעשה גם בדרשות שלפנינו: חכמים מודעים לגישה המקראית הדוגלת בענישה עממית.

58 ספרא קדושים פרשה י, פרק ח, (ד), (י)-(יא), (מהדרות א"ה וייס, וינה התרכ"ב, דף צא, ב) (עפ"י כ"י ותיקן 66).

שינויי נוסח עיקריים: רבן גמליאל – כ"י ותיקן 31: רבן שמע' בן גמ'. ומנין אם העלימו בית דין אחד – כ"י ותיקן 31: ומנ' אם העלימו בדבר אחד סוף שדברים הרבה מעלימים. מנין אם העלימו בסנהדריות של ישראל שסוף שסנהדרי גדולה מעלמת – כ"י ותיקן 31: “יכול אם העלימו שלש בתי דינין סוף שסנהדרין גדולה שלימ' מעלמת”.

59 הדרשה נותנת ביטוי חד לשילוב שבין העם לבין בית הדין באמצעות פרשנות דו-משמעית של המונח ‘עם הארץ’. מצד אחד, “העלם יעלימו עם הארץ” מתייחס לבית הדין (“אם העלימו בבית דין אחד, סוף שבתי דינין הרבה מעלימין”). מצד אחר, “עם הארץ ירגמוהו באבן” מתייחס לעם (“אם אין כוח בבית דין, עם הארץ מסייעין אתו”).

60 ר' מאיר ליבוש בן יחיאל מיכל ויזור, המלבי"ם, פירש באופן אחר: “מה שבחר לקרוא המון העם בשם ‘עם הארץ’ ולא בשם ‘העם’ או ‘בני ישראל’ וכדומה, דרש כדרך דרוש האגדי, שזה התעוררות להם לנקום על הדבר, כי העוון הזה מחריב את הארץ [...] והם בשבילם נבראה הארץ [...] ור"ג אמר שע"י הדברים הללו שעשו האמורים נעשים הם עם הארץ הזאת [...] ובגלל התועבות האלה ה' מורישם מפניך” (התורה והמצווה, קדושים, צא, (התשי"ז), עמ' תקיא).

עם זאת, תפיסתם המוסרית מביאה אותם ליצור פורומים, המשלבים את העם ברשות השופטת ברמות מעורבות משתנות:⁶¹

(א) נוכחות-ניצבות: רמת המעורבות הנמוכה ביותר מצד הציבור בהליך השיפוטי היא בעצם נוכחותו בעת ביצוע העונש. הדרשן מניח, וחוזר ומניח, שהשתתפות פיזית של הציבור בביצוע העונש אינה אפשרית או אינה סבירה: "וכי כל העדה רוגמתו?" (פרשת המקלל); "וכי כל אנשי עירו רוגמים אותו?" (בן סורר ומורה); "וכי כל אנשי עירה רוגמים אותה?" (נערה המאורסה).⁶² הדרשן מסיק, מכוון של תמיהות אלה, שהכתוב איננו מדבר על הוצאה להורג המונית המתבצעת ברגימת אבנים; אלא מדובר במעורבות פסיבית של הציבור בענישה, העונש מתבצע 'במעמד כל העדה' או במעמד כל אנשי העיר.⁶³

(ב) מעורבות מנטאלית: רמת מעורבות גבוהה יותר, תרתי משמע, נדרשת בפרשת המקלל:

'ונקוב שם ה' מות יומת – רגום ירגמו בו כל העדה', יהיו כל העדה כבעלי דבב לו.⁶⁴

61 ההבדל העיקרי בין ההצעה המוצגת כאן לבין הצעות קודמות (לעיל ה"ש 23) הוא בשאלת יחסם של חכמים למקרא. הצעות אלה מציגות את הסטייה מן המקרא, ומסתפקות – על רקע זה – בתיאור הפקעת הסמכות מן העם והעברתה אל בית הדין. כך, למשל, לדבריה של ברקוביץ, הקביעה שעל פיה העדה אינה רוגמת אלא צופה, משמעה סילוק של העם מהליך הענישה. ראה ברקוביץ, לעיל ה"ש 3, בעמ' 118. ברקוביץ גורסת שאליבא דחכמים, 'סוכני הצדק' הם הדיין או העדים. "הכח להמית מועבר מן הקהילה אל השופט [...] ולקהילה לא נותר אלא לצפות במעשיו של השופט" (ראה, ביתר חריפות: שטיינמן, לעיל ה"ש 23). ברקוביץ ושטיינמן מושפעות מן ההשוואה שהן עורכות בין הלכת חז"ל לבין התרבות והמשפט הרומיים שנהגו בזמנם (ברקוביץ, 153-159), על רקע הקריאה התרבותית-פוליטית של פוקו (שטיינמן, עמ' 92, ה"ש 42; ברקוביץ, עמ' 95-97). לפי הצעתן, בהשראת ההשוואה, עונשי המוות הם חלק ממופע ראווה, בו נוטלים חלק המוצאים להורג (גלדיאטורים) כשחקנים, והעם כצופים.

לפי הצעתנו, חז"ל אמנם שוללים אפשרות של ענישה עממית פיזית (הקרובה להיות לינץ'). עם זאת, אין משמעותה של שלילה זאת סילוקו של העם מהליך הענישה. אדרבה, חז"ל מעוניינים במעורבות של העם בהליך, ברמות שונות, כפי שיתואר להלן.

62 ראה ר' אהרן אבן חיים קרבן אהרן דף רסד, א (השס"ט): "וכי כל העדה רוגמתו – זה דבר דלא אפשר ופועל בטל". השווה ספרי זוטא יד, לד, עמ' 279: "ר' יהושע אומר מניין ששלוחו של אדם כמותו? שנאמר: ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל. וכי כל הקהל כולן שוחטין, והלא אין שוחט אלא אחד! אלא מיכן ששלוחו של אדם כמותו"; ספרא, דבורא דנדבה, פרשה ד, פרק ו (ד), (מהדרות א"ה וייס, דף ז, ב): "על העצים אשר על האש [...] וכי כל העצים כשרים למערכה, הן כל העצים כשרים חוץ משל זית ושל גפן".

63 כך בארבע דרשות שונות שהובאו לעיל: בפרשת המקלל, בפרשת המקושש, בפרשת בן סורר ומורה ובפרשת נערה המאורסה.

64 ספרא, הנ"ל בהע' 26.

'בעל דבבא' משמעו שונא או אויב.⁶⁵ לפי הוראה זו פירשו כאן רבים מפרשני הספרא כך: הציבור הנוכה בעת הרגימה נדרש שלא לצפות בה מן הצד בשוויון נפש. חובתו לנקוט יחס עוין כלפי העברייין.⁶⁶ ההזדהות הנפשית והרגשית עם העונש קושרת את הציבור אל מערכת המשפט והופכת אותו לשותף בביצוע העונש.

'בעל דבבא' עשוי להתפרש גם באופן אחר: 'בעל דבר', כלומר: תובע.⁶⁷ לפי זה, הציבור נדרש – מעבר למעורבות רגשית – להניע את הליך התביעה כנגד העברייין.

65 Michael Sokoloff, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic Periods 227 (2002), and Geonic Periods 227 (2002), the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature (1926) 276 (דבב 2). ראה, למשל: גיטין נה, ב: "דרחמיה קמצא ובעל דבביה בר קמצא"; ספרא בחוקותי פרשה ב, פרק ד (ה), (מהדורת א"ה וייס, דף קיא, ג) ובמקביל שם, פרק ו (א): "ונגפתם לפני אויביכם" – שיהא המות הורג אתכם מבפנים, ובעלי דבב מקיפים אתכם מבחוץ"; ספרי במדבר, טז, (מהדורת הורביץ, 21) (עפ"י כ"י ותיקן 32): "ספרי מן העולם".

66 רב"ד, ספרא, לעיל ה"ש 26: בעל דבבו – בעל איבה; רבנו הלל ב"ר אליקים ספרא דבי רב 154 (התשכ"א): "כבעלי דבבא לו – שיהיו לו כאויבים"; קרבן אהרן, דף רסד, ב: "היו כל העדה בעלי דבב לו – אויבים לו ומסכימים במיתתו, דא"א לומר שכל העדה ירגמוהו, אלא בהיותם אויביו ורוצים בזה, הוה ליה הרוגמים שלוחם, ושלוחו של אדם כמותו כאלו הכל רגמוהו"; ר' וידאל הצרפתי דרך הקדש (הוסיאטין, התרס"ח, ד"צ ישראל (חמ"ד), התשכ"ח, 482): "כבעלי דבב לו – בשנאת הלב ידגמוהו, כד"א ורובו וישטמוהו בעלי חצים"; ש' ליברמן ספרי זוטא 121-122 (התשכ"ח); ש' ליברמן הירושלמי כפשוטו 337 (התשנ"ה), (דובכת שונאה). מלבי"ם סבור שמקורה של דרישת האיבה הוא בניסוח המיוחד: "רגם ירגמו בו" (ויקרא כד, טז) – ולא "אותו", "שזה מורה על הרגימה באיבה ובמשטמה לנקום בו שזה עניין נפשי מצוין במילת בו" (התורה והמצווה, ויקרא שם, רמד). אכן, רק בעוד הקשר אחד במקרא מופיע "רג"ם בו", ברגימת אדרם (הדרם) "אשר על המס", שנעשתה מתוך מרד וזעם המונים. ראה מלכים א יב, יח (ובמקביל: דברי הימים ב, יח): "וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ רַחֲבֵעַם אֶת אֲדָרִים אֲשֶׁר עַל הַמַּס וַיִּרְגְּמוּ כָל יִשְׂרָאֵל בּוֹ אֶבֶן וַיָּמָת הַמֶּלֶךְ רַחֲבֵעַם הַתְּאֵמָץ לַעֲלוֹת בְּמִרְכָּבָה לְנוֹס יְרוּשָׁלַם". עם זאת, דברי מלבי"ם דחוקים, שהרי בפרשת מקלל – הן בציווי (ויקרא כד, יד) והן בביצוע (שם, כג) – נאמר "רג"ם אותו".

67 'בעל דבב' הוא 'בעל דבר'. כך בסורית: בעל דבבא, בעל דבכותא, משמעו: אויב או בר-פלוגתא. ראה סוקולוף, שם; J. PAYNE SMITH, A COMPENDIOUS SYRIAC DICTIONARY: FOUNDED UPON THE THESAURUS SYRIACUS OF R. PAYNE SMITH, 51 (1957). ראה עוד: מ' זיידל חקרי לשון 19 (התשמ"ו); ב' ליפשיץ משפט ופעולה, מונחי חיוב וקניין במשפט העברי 87 ה"ש 8 (התשס"ב); (בבא קמא מו, ב): "בעל דברים" הוא "המוציא מחברו" או "התובע". ראה רש"י שם, ד"ה 'בעל דברים'. גלוסקא, העברית והארמית, עמ' 334, ה"ש 57.

הציבור אינו רק מפגין או מוחה. הוא-הוא התובע.⁶⁸

(ג) מעורבות פיזית (משנית): יחיד המסית לעבודה זרה או יחיד העובד עבודה זרה – עונשו בסקילה הדרגתית.⁶⁹ במסית אמרה תורה: "יִדְּךָ תִּהְיֶה בּוֹ בְּרֵאשׁוֹנָה לְהַמְיָתוֹ וְיָד כָּל הָעָם בְּאַחֲרָנָה" (דברים יג, י), ודרשו חכמים: "מצוה ביד הניסת להמיתו[...]. לא מת ביד הניסת – ימות ביד כל אדם".⁷⁰ בדומה לכך, יחיד העובד עבודה זרה: "יֵד הָעֵדִים תִּהְיֶה בּוֹ בְּרֵאשׁוֹנָה לְהַמְיָתוֹ וְיָד כָּל הָעָם בְּאַחֲרָנָה" (דברים יז, ז), ונתפרש במדרש ההלכה: "מצוה בעדים להמיתו[...]. לא מת ביד העדים ימות ביד כל אדם".⁷¹ הליך הענישה המדורג הורחב והוחל גם ביחס למקושש,⁷² ולאחר מכן נקבע במשנה כסדר ענישתם של הנסקלים כולם.⁷³

68 זיהוי הציבור כבעל-דין מקבל ביטוי נוסף. בכמה מקראות מיטשטשים הגבולות בין העדים לבין בעלי הדין, ונראה שהעד הופך להיות בעל הדין והתובע. ראה, למשל: דברים יט, טז-יח: "כִּי יָקוּם עַד חֵמֶס בְּאִישׁ לְעֹנֹת בּוֹ סָרָה. וְעַמְדוֹ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לְפָנָי יִקְרָק לְפָנָי הַפְּהִינִים וְהַשְּׁפָטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בְיָמֵים הָהֵם. וְדָרְשׁוּ הַשְּׁפָטִים הַיָּטִב וְהַנָּהָה עַד שֶׁקָּרָה עַד שֶׁקָּרָה עֲנָה בְּאֲחִיו". לעומת קימתו של "עד חמס" ו"עד שקר" עומדים "שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב". מסתבר שמדובר בבעל-דין (מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דכספא, כ מהדרות הורביץ-רבין, 322): "אזהרה לבעל-דין, שלא ישמיע דבריו לדיין עד שיהא בעל דינו עמו, שנאמר: ועמדו שני האנשים"; בבלי, שבועות ל, א: "ועמדו שני האנשים – מצוה לבעל-דין שיעמדו", אולם לפי מדרש חכמים מתייחס הפסוק לעדים. ראה שבועות שם (מדרש תנאים, דברים יט, ז): "ת"ר: ועמדו שני האנשים – בעדים הכתוב מדבר; אתה אומר בעדים, או אינו אלא בבעל-דין? כשהוא אומר אשר להם הריב – הרי בעל-דין אמור, הא מה אני מקיים ועמדו שני האנשים? בעדים הכתוב מדבר". החלפת התפקידים בין בעלי הדין לבין העדים מלמדת על טשטוש הגבולות שביניהם. ראה עוד: חיים ש' חפץ "מקומה של עדות במשפט העברי" דיני ישראל, ט נא, נז; נט-ס (התשל"ח-התש"מ).

69 ראה ברקוביץ, לעיל ה"ש 3, בעמ' 109.

70 ספרי דברים, פט, עמ' 152.

71 ספרי דברים, קנא, עמ' 205. במקבילה במדרש תנאים יז, ז, עמ' 101: "אם אין כח בעדים מצוה ביד כל העם להמיתו". ראה עוד: בספרא, לעיל ה"ש 58: "אם אין כוח בבית דין, עם הארץ מסייעין אתו"; בבלי, סנהדרין מה, ב (עדים גידמים).

72 ראה לעיל סביב ה"ש 38-39, בהשראת 'סתירת' הכתובים (באבנים-אבן).

73 משנה, סנהדרין ו, ד; רמב"ם, הלכות סנהדרין טו, א ("מצות הנסקליון"). ההליך המדורג מוצג גם כסדר דין כללי, לאו דווקא בסקילה. ראה ספרי דברים, שו, עמ' 333: "היה רבי בניה אומר: בזמן שאדם מתחייב בדין, אין פושטים בו יד תחלה אלא עדינו[...]. ואחר כך בני אדם ממשמשים ובאים"; ברקוביץ, לעיל ה"ש 3, בעמ' 116. הרמב"ם אינו מזכיר את הלכת הסקילה במעמד כל העדה. מסתבר שלדעתו הלכה זו מובלעת בתוך ההליך המדורג. אם העם עשוי להשתתף, ולו באופן משני, בענישה – מתבקש שהעם יהיה נוכח בעת ההליך (ראה יד המלך, הלכות סנהדרין, שם; י"א ורפהטיג עולת ירוחם, חושן המשפט, סימן פד, ירושלים התשי"ד, עמ' פ).

עונש הסקילה המדורג דורש מעורבות פיזית ממשית מצד העם. בתחילה נדרשים לכך מי שהם צד לעבירה: הניסת כקרובן, והעדים כשותפים פעילים בהליך השיפוט.⁷⁴ אם הראשונים לא עלתה בידם לבצע את העונש, עוברת מטלת הענישה אל העם: "ויד כל העם באחרונה – מגיד שהכל חייבין ליטפל בו".⁷⁵ העם נתפס כנושא באחריות מלאה לענישה.⁷⁶ על כן, בהיעדרם של המעורבים בעבירה, כל אדם מישראל מצווה ליטול חלק בענישה.

ד. העדה ובית הדין – בין זהות לדיכוטומיה

1. משפט הרוצח – משפט העדה

פרשת ערי המקלט שבספר במדבר (לה, ט-לד) מפקידה את משפט הרוצח בידי שני גורמים יריבים: גואל הדם ו'העדה'. מחד גיסא, גורלו של הרוצח מסור בידי גואל דם.⁷⁷ מאידך גיסא, העדה עומדת כמחסום בפני נקמתו של גואל הדם: לא ניתן להמית את הרוצח בטרם יעמוד למשפט לפני העדה. העדה דנה בזכויותיו של המכה-הרוצח מול זכויותיו של גואל הדם. תפקידה להציל את הרוצח בשגגה מיד גואל הדם, ולהשיב את הרוצח לאחר משפטו אל עיר המקלט.⁷⁸

74 לעדים תפקיד כפול במסגרת ההליך השיפוטי: בתחילה – למנוע את העבירה, עובר לביצועה, באמצעות התראה. לאחר מכן, אם נעברה העבירה, מצווים העדים להעיד עליה בבית הדין. ביחס לתפקיד המניעת, ראה "בהתריית עדים" – מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנזיקין, פרשה ד; "עדיו מתרין בו" – משנה, מכות א, ט; תוספתא, סנהדרין יא, א. לעומת זאת, ראה בבלי, מכות ו, ב (דעת רבא): "מתרה שאמרו, אפילו מפי עצמו, ואפילו מפי השד", וכך הלכה (עיין רמב"ם, הלכות סנהדרין יב, ב). ראה עוד: אהרן שמש "עדות, תוכחה והתראה עיון משווה בהלכת כת מדבר יהודה והלכת חז"ל" תרביץ סו 149, 164-166 (התשנ"ז).

75 מדרש תנאים יז, ז, לעיל ה"ש 70.

76 החיוב 'ליטפל' מטיל חיוב באחריות: תוספתא, פאה פרק ד, ז (ליברמן), עמ' 57: "קדשי מקדש חייבין באחריותן ליטפל בהן ולהביא לבית הבחירה"; תוספתא, בבא מציעא ב, כג (ליברמן), עמ' 70: "המוצא בהמת חבירו חייב ליטפל בה. עד מתי חייב ליטפל בה? עד שיכניסה לרשותו [...] לעולם חייב באחריותה עד שיכניסנה לרשותו", ועוד.

77 שם, יט, כא, כז: "גֹּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת הַרֹצֵחַ בְּפָגְעוֹ בוֹ הוּא יְמִיתֵנוּ [...] גֹּאֵל הַדָּם יָמִית אֶת הַרֹצֵחַ בְּפָגְעוֹ בוֹ. וְאִם יֵצֵא יֵצֵא הַרֹצֵחַ [...] וְרֹצֵחַ גֹּאֵל הַדָּם אֶת הַרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם."

78 שם, יב, כז-כה: "וְלֹא יָמוּת הַרֹצֵחַ עַד עֲמֹדוֹ לְפָנֵי הָעֵדָה לְמִשְׁפֵּט [...] וְשִׁפְטוֹ הָעֵדָה בֵּין הַמִּכָּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה. וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הַרֹצֵחַ מִיֵּד גֹּאֵל הַדָּם וְהִשִּׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ". על זהותה ותפקידה של העדה במשפט הרוצח ראה ויסמן, לעיל ה"ש 3, בעמ' 168-169; בעמ' 174, ה"ש 43.

התנאים במדרשי ההלכה עומדים על יריבות זו, ומכריעים ברורות לצד העדה:

‘והיו לכם הערים למקלט מגאל’ – למה נאמר? לפי שהוא אומר ‘ורצח גואל הדם את הרוצח אין לו דם’, שומע אני יהרגנו בינו לכין עצמו, ת”ל: ‘ולא ימות הרוצח עד עמרו לפני העדה למשפט’.⁷⁹

לפי מדרש ההלכה, גואל הדם מנוע מלפגוע בהורג בשגגה מתוך יוזמה פרטית (“בינו לבין עצמו”).⁸⁰ הוא רשאי לעשות כן רק לאחר שהרוצח יעמוד למשפט לפני העדה ויימצא חייב בדין.⁸¹ ועדיין אין אנו יודעים מהי טיבה של עמידה זו למשפט. לפי מדרש ההלכה שלהלן, המקביל לקודמו,⁸² עמידה לפני העדה למשפט משמעה הליך משפטי מקובל,⁸³ הנערך בפני דיינים (לפי דעה אחת) ובהשתתפותם של עדים (לכל הדעות):⁸⁴

79 ספרי במדבר, קס, עמ' 216. חילופי נוסח עיקריים: ותיקן 32: [את הרוצח אין לו דם] – ליתא; [לפני העדה למשפט] – ליתא.

80 לדעת הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש א, ה), הדרשה מתייחסת לרוצח במזיד, וגואל הדם מנוע מלהורגו בינו לבין עצמו. עיין: כסף משנה, משנה למלך ויד המלך שם. ר' דוד פארדו, לעיל ה"ש 47, בעמ' שעח, מפרש זאת בקל וחומר: “אם ברוצח במזיד שחייב מיתה אמורים הדברים, קל וחומר ברוצח בשגגה שאין דינו מיתה”.

81 מצוות גואל הדם להמית את הרוצח אינה עצמאית וראשונית. היא נגזרת, ותלויה בחיוב בית הדין: “וכוונת המאמר לפי פשוטו, שכל מה שמצוה ביד גואל הדם להורגו [...] אין כל הדברים אמורים אלא לאחר שעמד הרוצח לפני ב"ד, ויצא חייב בדינו אם למיתה או לגלות” ראה צ"ה הכהן וואלק כתר כהונה תקנד (התשנ"ג); הגהות וביאורים מכת"י ירושלמי, כתר כהונה שם, בעמ' תקנט (אות פ).

82 לעיל ה"ש 78. שני המדרשים זהים לחלוטין בחלקם הראשון (“למה נאמר [...] בינו לבין עצמו”), ועל כן מוצדק לקרוא אותם במקביל.

83 התנאים בתוספתא (מכות ג, ז, מהדורת צוקרמנדל, 441; ובמקביל: בבלי, מכות יב, א), ובעקבותיהם הראשונים, נחלקו באשר לתוכנו של ההליך המשפטי: “ר' יוסי: לעולם אין נהרג עד שיעמוד לפני הדיינים, שנ' [אמר]: ולא ימות הרוצח עד עמדו וגו'. ר' עקיבא אומר: [...] ראוהו בית דין גדול שהרג אין ממיתין אותו מיד, אלא מושיבים דינים אחרים ומעידים בפניהם, שנ' [אמר]: ולא ימות הרוצח עד עמדו וגו'. ר' אלעזר אומר: [...] ברצח שיצא חוץ לתחום מחוץ לגבול עיר מקלטו הכתוב מדבר, שנ' [אמר]: ורוצח גאל הדם את הרוצח אין לו דם, ככל אדם” (נוסח התוספתא עפ"י כ"י וינה). עמדה אחת (ר' עקיבא ור' יוסי) גורסת שבמוקד ההליך עומד לדין רוצח במזיד על מעשה הרוצח עצמו. לפי עמדה אחרת (ר' אלעזר), העומד לדין הוא רוצח בשוגג, ועילת הדיון היא יציאתו של הרוצח מחוץ לתחום עיר המקלט. בין הראשונים, ר"ן וריטב"א (בבלי, מכות שם) נוקטים כעמדה האחרונה, לעומת הרמב"ם (הלכות רוצח א, ה) שפוסק כעמדה הראשונה.

84 לפי הפירוש הרווח, הדרישה לעדים היא דרישה לראיות במסגרת ההליך השיפוטי. ראה למשל: עמק הנצי"ב, ספרי במדבר, ב, עמ' שעח (התש"ך). ברם, אחרים פירשו שדרישת העדים מתייחסת לשיתוף העדים בביצוע גור הדין (“יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו”). ראה לעיל סביב ה"ש 38-43, ולהלן סביב ה"ש 72-74; ר' דוד פארדו, שם, בעמ' שצז; מלבי"ם התורה והמצווה במדבר לה, אות כו, עמ' תרצב (התשי"ז).

'כל מכה נפש לפי עדים ירצ'ח את הרצ'ח וגו' – למה נא'מר]. לפי שהו או'מר] ולא ימ'ות] הרצ'ח] גאל הדם, שומעני יהרגנו בינו לבין עצמו. ת"ל: 'מכה נפש לפי עד'ים] ירצ'ח], מגיד שאין הורגו אלא בעדים, דב'רין ר' יאש'ניה].

ר' יונתן או'מר]: 'כל מכה נפש לפי עדים ירצ'ח את הרצ'ח', למה נא'מר]. לפי שהוא או'מר] ולא ימות הרצ'ח], שומעני יהרגנו בבית דין שלא בעדים. ת"ל: 'כל מכה נפש לפי עד'ים]', מגיד שאין הורגו אלא בבית דין ובעדים.⁸⁵

'העדה' מזוהה במדרש עם דיינים. "עד עמדו לפני העדה למשפט" משמעו ("שומעני") "יהרגנו בבית דין".⁸⁶ בזיהוי זה משלים המדרש את העברת משפט הרוצח אל בין כותלי בית המשפט, וזאת בשני שלבים: לאחר שפרקו התנאים את החרב מידי של גואל הדם, הוסמכה העדה לדרון את הרוצח. בשלב זה, על בסיס מגמת המיסוד של הענישה הפלילית, לא נותר לחכמים אלא לפנות למשוואה הקבועה: העדה היא-היא בית הדין.

2. זהות: בית הדין כנציג העדה

המשוואה האחרונה ניתנת להתפרש בשתי פנים סותרות. לפי דרך אחת נוצרת זהות בין העדה לבין בית הדין בדרך של הטמעה. בית הדין אינו פועל כגוף נבדל מן העדה

85 ספרי במדבר, קסא (מהדורת הורביץ, 221) (עפ"י כ"י ותיקן 32). בכ"י ניו יורק JTS 2392 Rab. (מנחם י' כהנא קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה 212 (התשס"ה)): שאין הורגו אלא בעדים ובבית דין. ראה עוד: ברקוביץ, לעיל ה"ש 3, בעמ' 99-100.

86 הספרי נדרש לזיהוי כזה גם בדרשות נוספות בענייננו. ראה ספרי במדבר, קס, לעיל ה"ש 78: "והצילו העדה את הרצח" -- מיכן אתה דן [...] הכל מקדימים לערי מקלט. בית דין שולחים ומביאים אותו משם. מי שנתחייב מיתה – הרגוהו, ושלא נתחייב מיתה – פטרוהו. מי שנתחייב גלות – מחזירים אותו למקומו, שנאמר: והשיבו אותו העדה". ראה עוד, שם: "ומנין שדיני נפשות בעשרים ושלשה, ת"ל: 'ושפטו העדה' – הרי עשרה, והצילו העדה' – הרי עשרה". ה'עדה' מזוהה כאן עם סנהדרין קטנה. כיוצא בזה ראה ספרא, דבורא דחובה, פרשה ד, פרק ה (ב), (מהדורת א"ה וייס, דף יט, א): "עדת ישראל" – יכול בכל העדה הכתוב מדבר? תלמוד לומר: כאן – 'עדה', ולהלן נאמר: 'עדה', מה עדה אמורה להלן ב"ד, אף כאן ב"ד. או מה עדה אמורה להלן בכ"ג, אף כאן בכ"ג? ת"ל: 'עדת ישראל' – עדה המיוחדת שבישראל, ואי זו? זו סנהדרין גדולה היושבת בלשכת הגזית". ראה עוד: משנה, סנהדרין א, ו; תוספתא, סנהדרין ג, ז. מפרופ' מנחם י' כהנא למדתי (בדברים שבע"פ), שפעמים שהוראת 'עד', במקרא ובספרות חז"ל, היא דין, ואפשר שהדרשות הנ"ל מבוססות על הוראה זו.

והדיינים אינם יריבי העם. אדרבה, הם-הם נציגיו. משפט בית הדין הוא אפוא 'משפט העדה' במשמעה העממי.⁸⁷ משמעות זו גוזרת את הרכבו של בית הדין:

ומנ[י]ן שדיני נפשות בכ' וג'. ת"ל: 'ושפטו העדה', הרי עשרה. 'והצילו העדה', הרי י' [...]

אנשי המשחות <<או'>> שלשה עדה כתובים בפרשה, ללמדך שדיני נפשות בשלשים.⁸⁸

בית הדין, כנציג העדה, נושא בשני תפקידים סותרים: הוא מצווה לדון את הרוצח במידת הדין ('ושפטו העדה'). במקביל, על הדיינים לחתור להצלת הרוצח מידי גואל הדם במידת הרחמים ('והצילו העדה').⁸⁹ שני התפקידים מסורים בידי 'העדה', אולם גוף אחד אינו יכול לבצע, בו-זמנית, משימות בעלות אוריינטציה שיפוטית ניגודית. לפיכך,

87 יש שראו פירוש זה כפשוטו של מקרא. ראה GEORGE B. GRAY, NUMBERS 472 (The International Critical Commentary, 1965); MARTIN NOTH, THE OLD TESTAMENT LIBRARY, NUMBERS 254-255 (1968); אלכסנדר רופא "לתולדותיהן של ערי המקלט במשפט המקראי" בית מקרא 31, 110, 126-127 (התשמ"ו) (=A. Rofe, Deuteronomy: issues and interpretation 139-140 (2002)) and יוסמן, לעיל ה"ש 3, בעמ' 169 ובעמ' 174, ה"ש TIMOTHY R. ASHLEY, THE BOOK OF NUMBERS 653 (The New International Commentary on the Old Testament, 1993); BARUCH A. LEVINE, THE ANCHOR BIBLE, NUMBERS 21-36, 555 (2000); PAMELA BARMASH, HOMICIDE IN THE BIBLICAL WORLD 88-89 (2005).

88 ספרי במדבר, קס, עמ' 220 (עפ"י כ"י ותיקן 32). בכ"י ניו יורק, לעיל ה"ש 84: אנשי המשוחות [...] בשלשים – וי"א שלשים לפי ששלשה עדה כתובין בפרשה ללמדך שדיני נפשות בשלשים. במקבילה במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי כג, ב (מהדורת אפשטיין-מלמד, ירושלים התשל"ט, 214): "ושפטו העדה והצילו העדה" – עדה שופטת ועדה מצלת, עשרה מזכין ועשרה מחייבין".

89 לפי המשך הדרשה שם, התפקידים השונים אינם סותרים משום שאינם חלים בו-זמנית כאחד, אלא לחילופין: "והצילו העדה" – מיכן אתה או[מר] הרג נפש בין בשוגג ובין במזיד הכל מקדימין לערי מקלט. בית דין שולחין ומביאין אותן משם. משנתחייב מיתה הרגוהו, ומשאין נתחייב מיתה פטרוהו. מי שנתחייב גלות מחזירין אותו למקומו, שנ[אמר]: והשיבו אותו העדה". הוה אומר: משנתחייב מיתה – "ושפטו העדה", משאין נתחייב מיתה – "והצילו העדה", ומי שנתחייב גלות – "והשיבו אותו העדה". עם זאת, הדרשה התלמודית מניחה שהתפקידים חלים בו-זמנית, ועל כן מוטל על בית הדין, גם בנסיבות של חובה, להיות 'עדה מצלת'. מכאן למדו בבבלי שאין הולכים בדיני נפשות אחר הרוב, ומזכים נאשם מן הספק. ראה בבלי, פסחים יב, א: "אנן ניקום ונקטיל מספיקא? ורחמנא אמר: ושפטו העדה והצילו העדה!"; בבלי, סנהדרין סט, א: "ובריני נפשות מי אזלינן בתר רובא? התורה אמרה ושפטו העדה, והצילו העדה". יתר על כן, בית הדין מצווה להפך בזכותו של הנאשם כדי להצילו. ראה בבלי, ראש השנה כו, א: "דרחמנא אמר ושפטו העדה, והצילו העדה. וכיון דחזויהו דקטל נפשא – לא מצו חזו ליה זכותא".

נדרשת 'עדה שופטת' לחוד, ו'עדה מצלת' לחוד. התפיסה לפיה בית הדין הוא-הוא 'העדה' מחייבת הרכב בית-דין של שתי עדות – אחת שופטת ואחת מצלת – כל אחת בת עשרה דיינים. מניין עשרה נתפס, בהקשרים הלכתיים שונים, כמכסת מינימום של ציבור, ⁹⁰ וייתכן שאף כנציגות של העם. ⁹¹ הרכב בית הדין הוא אפוא 'העדה' במשמעה העממי, ומניין עשרה הוא העם בזעיר אנפין. ⁹²

90 (א) תפילה (קדושה) – בבלי, ברכות כא, ב (וברומה בעניין קידוש ה' בפרהסיא: סנהדרין עד, ב; ירושלמי, שביעית ד, ב: דף לה, א, מהדורת האקדמיה עמ' 190; ירושלמי, סנהדרין ג, ה: דף כא, ב. מהדורת האקדמיה עמ' 1281): "מנין שאין היחיד אומר קדושה? שנאמר: ונקדשתי בתוך בני ישראל, כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה". לפי הצעת רבנאי (שם) מנין בני ישראל הוא עשרה, בהיקש לעדה (תוך-תוך). במימרה המקורית (שם, רב אדא בר אבהו) ההיקש אינו מופיע. מסתבר שהמימרה מבוססת על ההנחה שעם בני-ישראל או ציבור מיוצגים, לכל הפחות, בעשרה. ראה י"מ אלבוגן התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית 369 (התשמ"ח).

(ב) ברכת הגומל – בבלי, ברכות נד, ב: "וצריך לאודוויי קמי עשרה, דכתיב: וירוממוהו בקהל עם".

(ג) קרבן פסח – בבלי, פסחים סד, ב: "אמר רבי יצחק: אין הפסח נשחט אלא בשלש כתות של שלשים שלשים בני אדם. מאי טעמא? קהל ועדה וישראל".

(ד) התרת נדר (שידעו רבי רבי) – בבלי, כתובות עד, ב – עה, א [= גיטין מו, א] "וכמה רבים [...] ר' יצחק אמר: עשרה, עדה כתיב בהו".

(ה) הכשר גיטין – ירושלמי, גיטין א, א: דף מג, ב, מהדורת האקדמיה עמ' 1053: "אם אין שם יהודאיקי – בבית הכנסת; אם אין שם בית הכנסת – מצרף עשרה בני אדם".

91 במדרשי ההלכה (לעיל ה"ש 87) ובתוספתא סנהדרין ג, ז (צוקרמנדל), עמ' 419, נקבע – כאקסיומה – שמניין העדה הוא עשרה (האקסיומה בולטת על רקע השוואה למשנה, סנהדרין א, ו, להלן בה"ש הבאה. שם מובאת ראייה לכך שעדה היא עשרה). האקסיומה מתבססת, כנראה, על הגישה החז"לית המקובלת המזהה בין רבים / ציבור / קהל לבין עשרה. ראה הדוגמאות שבה"ש הקודמת.

גם כת קומראן קובעת פורום של עשרה שופטים, ורואה בו מייצג של הציבור. ראה CD 10:4-5 (= ברית דמשק, מהדורת חיים רבין, 12): "וזה סרך לשפטי העדה עד עשרה אנשים ברורים מן העדה". ראה עוד: י' שיפמן הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה 141-136 (1993); Joseph M. Baumgarten, *Judicial Procedures*, in: ENCYCLOPEDIA OF THE DEAD SEA SCROLLS 456 (Lawrence H. Schiffman & James C. VanderKam eds., 2000); MOSHE WEINFELD, THE ORGANIZATIONAL PATTERN AND THE PENAL CODE OF THE QUMRAN SECT: A COMPARISON WITH GUILDS AND RELIGIOUS ASSOCIATIONS OF THE HELLENISTIC-ROMAN PERIOD 18 and n. 60 (1986).

92 המשמעות הרווחת של 'עדה' היא עם. ראה לעיל ה"ש 21 וסביבה. עם זאת, 'עדה' משמעה גם קבוצה מצומצמת ונבחרת. ראה לעיל בה"ש 17 וסביבה. לפי זה עדה מונה עשרה, משום שמצינו במקרא קבוצות נבחרים שכינוייה 'עדה', ושמניין חבירה עשרה. ראה משנה, סנהדרין א, ו (כ"י קויפמן): "ומנין לקטנה שהיא של עשרין ושלשה, שנאמר: ושפטו העדה והצילו העדה – עדה שופטת ועדה מצלת, הרי עשרין. ומנין לעדה שהיא עשרה?"

3. דיכטומיה: בית הדין כגוף נבדל מן העדה

המשוואה המזהה את 'העדה' עם בית-הדין עשויה להתפרש גם באופן הפוך מזה שתואר קודם לכן: זוהות משמעה הפקעת סמכויות משפטיות מן העם והעברתן בלעדית לידי הרשויות. מעתה אין לעם דריסת-רגל בהליך השיפוטי, ובית הדין נדרש לנהוג כגוף הנבדל מן העם. דומה שתפיסה זאת מקבלת ביטוי בהלכת התוספתא. הלכה זו צומחת מתוך מדרש הכתובים, המפקיעים את סמכות הענישה הפלילית מידי גואל הדם – "עַד עֲמְדוּ לִפְנֵי הָעֵדָה לְמִשְׁפָּט"⁹³:

ר' יוסי [או']: לעולם אין נהרג עד שיעמוד לפני הדיינין, שנ[אמר]: ולא ימות הרוצח עד עמדו וגו'.

ר' עקיבא אומ': ראוהו בית דין שהרג הרי זה אינו גולה. ראוהו בית דין גדול שהרג אין ממיתין אותו מיד, אלא מושיבים דינים אחרים ומעידין בפניהם, שנ[אמר]: ולא ימות הרצח עד עמדו וגו'.⁹⁴

ר' יוסי מציג דרישת מיסוד בסיסית: משפט הרוצח מופקע מידי העם ומידי גואל הדם, והוא מסור בידי הדיינים בלבד ('עדה'). ר' עקיבא איננו מסתפק בדרישה הבסיסית.⁹⁵ לדבריו, מיסוד ההליך המשפטי חל לא רק על העם, אלא גם על הממסד עצמו. דיינים

שנ[אמר]: עד מתי לעדה הרעה הזאת, יצא יהושע וכלב". בדומה לכך, גם 'בני ישראל' מתפרשים לא כעם, אלא כקבוצה סגורה ונבחרת שמניין חבריה עשרה, כפי שמניין בני ישראל (בני יעקב) הבאים מצרימה עם בנימין – עשרה. ראה (בהקשר הרכב הסנהדרין): ירושלמי, סנהדרין א, ד: דף יט, ג (= ירושלמי, מגילה ד, ד: דף עה, ב) מהדורת האקדמיה עמ' 771: "סנהדרין גדולה כו' [...] נאמר כאן עדה, ונאמר להלן עד מתי לעדה הרעה; מה לעדה האמורה להלן עשרה, אף כאן עשרה [...] אלא נאמר כאן בני ישראל, ונאמר להלן בני ישראל: ויבואו בני ישראל לשבר וגו', מה בני ישראל שנאמר להלן עשר, אף כאן עשרה"; ירושלמי, ברכות ז, ג: דף יא, ג מהדורת האקדמיה עמ' 58; בראשית רבה, פרשה צא, ד, מהדורת תיאודור-אלבק (לעיל ה"ש 39), עמ' 1110.

93 במדבר לה, יב. ראה עוד: יהושע כ, ו-ט: "וַיֵּשֶׁב בְּעִיר הַהֵיאָדָה עַד עֲמְדוּ לִפְנֵי הָעֵדָה לְמִשְׁפָּט [...] ולא ימות בַּיָּד גֹּאֵל הַדָּם עַד עֲמְדוּ לִפְנֵי הָעֵדָה". הוראה זו נדרשת בספרי, לעיל ה"ש 78 (וראה הדיון שם סביב ה"ש 79-83). אפשר שהפרשנות הממסדת כרוכה בטרימינולוגיה החזונית, המקיימת זיקה לשוניית בין 'עמידה בדין' לבין ענישה בהליך שיפוטי מקצועי וממוסד. ראה ע' רדזינר יסודות דיני קנסות במשפט התלמודי 81-84 (עבודה לתואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, התשס"א).

94 תוספתא, מכות ג, ו (מהדורת צוקרמנדל), עמ' 441, עפ"י כ"י וינה. חילופי נוסח לפי כ"י ערפורט: עד שיעמוד בפני הדיינין; ראוהו בית דין הגדול שהרג הרי זה אינו גולה ואין ממיתין אותו.

95 הבהלי, מכות יב, א, גורס שגם ר' יוסי שותף לעמדה זו: "ורבי יוסי ורבי עקיבא, האי עד עמדו לפני העדה למשפט מאי דרשי ביה? ההוא מיבעי ליה לכרנתיא, רבי עקיבא אומר: מנין לסנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש, שאין ממיתין אותו עד שיעמוד בב"ד אחר? ת"ל: עד עמדו לפני העדה למשפט, עד שיעמוד בב"ד אחר".

שהיו עדים לרצח אינם יכולים לדון את הרוצח. הם יידרשו למסור את עדותם בפני בית דין אחר, והוא שידון את הרוצח. הלכת ר' עקיבא משקפת עמדה פורמליסטית נוקשה, והיא מעמיקה את הפער שבין העם לבין הממסד. לפי עמדה זו, אנשי הממסד שזיקתם לאירוע עממית (כעדי ראייה) אינם מוסמכים לדונו באופן ממסד ופורמאלי (כדיינים). ר' עקיבא מגביר, אם כן, את הקיטוב בין המשפט העממי (המקראי) לבין ההליך הממוסד (החז"לי). ביטוי נוסף וחריף לגישה כזו מצוי בדרשה דומה שמבית מדרשו של ר' עקיבא:⁹⁶

ר' יונתן בן דורס⁹⁷ אומר: הרי עדה שראו אחד שהרג את הנפש, יכול יהרגו אותו עד שלא יעמוד אצל בית דין,

ת"ל: 'ולא ימות הרוצח'. עד מתי? עד עומדו לפני העדה למשפט.⁹⁸

הדרשן נוקט בחילופי השמות 'עדה'-'בית דין': בתחילת הדרשה הוא מכנה את הדיינים-העדים לרצח בתוארם המקראי 'עדה' ('עדה שראו'). תואר זה נועד להדגיש שהדיינים כעדים אינם בית דין, אלא הם 'עדה' בהוראתה העממית. לכן הם נדרשים לעמידה לפני בית דין. לעומת זאת, בסופה של הדרשה נקבע שהחובה שהרוצח יעמוד אצל בית דין מעוגנת בכתוב "עד עומדו לפני העדה למשפט". כאן משתנה משמעות 'עדה', ועתה הוראתה ממוסדת: 'בית דין'. באמצעות חילופי השמות מבהיר הדרשן בחריפות את המעבר מן התפיסה העממית המקראית, המאפשרת ל'עדה'-עדים לעשות דין, אל התפיסה החז"לית, המחייבת עמידה אצל 'עדה'-בית דין.⁹⁹

96 ספרי זוטא הוא מדרש מדבי ר' עקיבא. ראה רד"צ הופמן "לחקר מדרשי התנאים" מסלות לתורת התנאים 63-64 (תרגם מגרמנית א"ז רבינוביץ, התרפ"ח), ח"ש הורביץ, "השלמה", שם, בעמ' 88; י"ג אפשטיין **מבואות לספרות התנאים** 741 (התשי"ז); ראה גם ש"א פאזנאנסקי **מעשי התנאים** 15 (התרע"ז).

97 פאזנאנסקי, שם, בעמ' 16: "מובאים בו תנאים שלא הובאו בשום מדרש תנאים אחר [...] כמו ר' יונתן בן דורס". גם ליברמן, ספרי זוטא, עמ' 81, מונה אותה ברשימת 'התנאים שלא בא זכרם במקום אחר כלל'.

98 ספרי זוטא לה, יב, עמ' 332 (=כהנא, לעיל ה"ש 84, בעמ' 225). בדומה לתוספתא, גם בדרשה זו נקבע, כהקדמה לה, שאין להמית את הרודף (רוצח או אנס) לאחר מעשה, אלא בהליך משפטי מסודר: "הרי מי שהיה רודף אחר חבירו להורגו [...] וכן מי שהיה רודף אחר האשה לנאפה [...] יכול יהרגו אותו משהרג או משנאף, ת"ל: ולא ימות הרוצח. עד מתי? עד עומדו לפני העדה למשפט".

99 לפי הצעתנו כאן, הדיכוטומיה שבין העדה לבין בית הדין מתבטאת בהבחנה חדה ביניהם – מוסדית ופונקציונאלית: תפקידי העדה ותפקידי בית הדין צריך שיתבצעו על ידי גופים נבדלים. ברקוביץ, לעיל ה"ש 3, בעמ' 119, מציעה ביטוי אחר לדיכוטומיה, המעמת בגלוי בין הציבור לבין בית הדין: בעוד בית הדין שוקד על הרשתות של הרוצח, הציבור משתדל בהצלחתו. כך עולה מדברי רב חסדא (סנהדרין מג, א; עפ"י כ"י תימני, יד הרב הרצוג): "היוצא ליהרג משקין אותו קורט שללבונה בכוס שליין כדי שיתטרף דעתו עליו [...] ותאנא: נשים יקרות שבירושלם היו מתנדבות ומביאות אותן. לא התנדבו נשים יקרות, משלמי? הא ודאי מסתברא משלציבור". הצעתה של ברקוביץ – תשובתה בצידה.

ה. סיום

עונש המוות ככלל, ועונש הסקילה בפרט, הם צימת-דרכים בו נפגשות ומתעמתות שתי מערכות משפט: מערכת המשפט הספונטאנית-העממית עם מערכת המשפט הממוסדת-הממלכתית.¹⁰⁰ עימות כזה היה שכיח בעת העתיקה, אולם הוא חוזר, בדמות שונה, גם בעת החדשה. הדיון העכשווי בסוגיית הלגיטימיות של עונש המוות מעלה, בין השאר, את שאלת מעורבותו של הציבור. השוללים את עונש המוות גורסים שענישה כזאת, גם אם היא ממוסדת, מכשירה את האווירה למעשי לינין' פראיים ובלתי-נשלטים מצד הציבור.¹⁰¹ מאידך גיסא, המחייבים את עונש המוות מעלים את החשש שאם לא תתאפשר המתה ממוסדת, לא ניתן יהיה לכבוש את יצר הנקם, ולהט הרוחות הציבורי יוביל מאליו לגאולת-דם.¹⁰² הטיעונים, משני הצדדים, מניחים קשר אינטראקטיבי בין הציבור לבין מערכת הענישה.

מתוך הדברים שלעיל מסתבר שלהנחה זאת שורשים קדומים בעולמם של תנאים: אף שהם שוללים, בשיטתיות ובנחרצות, שותפות פעילה של ההמון בעונש המוות, הם דורשים מן העם, בד בבד, מעורבות בהליך הענישה.

מימרת רב חסדא מופיעה כחלק מן הדיון במימרת רב הונא (שם): "פשיטא לי, אחד אבן שנסקל בה, ואחד עץ שנתלה עליו, ואחד סייף שנהרג בו, ואחד סודר שנחנק בו – כולם משלציבור". הציבור הוא אפוא גורם ראשוני בהמתתו של העבריין, ואילו בהצלתו – הוא רק גורם משני (אם לא התנדבו נשים יקרות). גראה שברקוביין מבקשת, באופן מגמתי, להרחיק את העם, ככל שניתן, מהליך הענישה, ועל כן היא משרטטת תמונה שבה עומד הציבור כגורם מתנגד להליך. כפי שראינו בפרקים הקודמים, גם תיאור מגמה זו שגוי. אכן, בימין מרחיקים חכמים את העדה מהליך הענישה. אולם, בשמאל הם מבקשים לקרב את העם ולערבו בהליך.

100 ויסמן, לעיל ה"ש 3, בעמ' 15.

101 כך הועד בקונגרס סרקוסה (1987). ראה בועז סנג'רו "על עונש המוות בכלל ועל עונש המוות בגין רצח בפעולת טרור בפרט" עלי משפט ב 127, 164 (התשס"ב).

102 כך אחת ממסקנותיה של ועדת מומחים שדנה בביטול עונש המוות על רצח במדינת ישראל. ראה ד"כ 60, 2031 (התש"י); ראה סנג'רו, שם. ראה עוד: שם, בעמ' 197.