

## תיאוריית הענישה הגמולנית בדיונים על הגיהנום במחשבת חז"ל

דרור ארליך\*

האמונה בעונש שלאחר המוות היא אחד ממרכיבי תורת הגמול במחשבת חז"ל, והמונח העיקרי שבו השתמשו חז"ל כדי לייצג אמונה זו הוא 'גיהנום'.<sup>1</sup> ספרות חז"ל לסוגיה ולתקופותיה עסקה במושג הגיהנום מהיבטים שונים, מהם טכניים למדיי ומהם בעלי אופי מחשבתי. ההיבטים הטכניים כוללים בין השאר שאלות בדבר זמן יצירתו של הגיהנום, גודלו, מקומו, פתחיו, הארכיטקטורה הפנימית שלו וסוגי העונש הניתנים לנידונים בו. ההיבטים המחשבתיים עוסקים בשאלות אתיות ותאולוגיות, ובכללן מי ראוי לעונש הגיהנום ומדוע, מי עשוי להינצל ממנו וכיצד, אם עונש הגיהנום הוא זמני או נצחי, אם הענישה בגיהנום אחידה בעצמתה לכלל הנידונים או משתנה בהתאם לסוגי החטאים או חומרתם. ניתן לומר כי עד כה עסקה ספרות המחקר בעיקר בשאלות הנוגעות להיבטים הטכניים, ואילו במרכז הדיון במאמר זה תעמוד שאלה השייכת להיבט המחשבתי. המאמר יתחקה אחר המקורות השונים בספרות חז"ל העוסקים בהיבט אתי מרכזי של מושג הגיהנום – סוגיית הצדקת העונש – ויציג את התשתית הפילוסופית המונחת ביסודם.

מטרת המאמר היא להראות שביסודם של דיונים רבים על מהותו של הגיהנום במחשבת חז"ל עומדים עקרונותיה של תיאוריית הענישה הגמולנית, שלפיה העונש מוצדק מבחינה מוסרית בהיותו ראוי לחוטא על מעשיו ולא בהיותו אמצעי להשגת תועלת כלשהי בעתיד. חשוב להדגיש: אין בדעתי לטעון שחז"ל החזיקו בתפיסה אחידה של עונש הגיהנום או היו תמימי דעים בסוגיית הצדקתו של עונש זה. אדרבה: להלן יתברר שהם נחלקו בינם לבין עצמם בסוגיות מהותיות ביותר בעניינו. כל שאבקש לטעון הוא שמאפיינים מובהקים של תפיסה גמולנית של הענישה עוברים כחוט השני בדיוניהם בסוגיה, מה שאין כן, למשל, בתיאוריה התועלתנית.<sup>2</sup> הדיון העיקרי במאמר שלפנינו

\* ביה"ס ללימודי יסוד ביהדות, אוניברסיטת בר אילן.

\*\* ראשיתו של מאמר זה בהרצאה שנשאתי בקונגרס העולמי השישה עשר למדעי היהדות באוניברסיטה העברית בירושלים, אוגוסט 2013. אבקש להודות לפרופ' חיים מיליקובסקי על הערותיו החשובות בעקבות ההרצאה ולד"ר ברק כהן על שקרא גרסה ראשונה של המאמר והעיר הערות חשובות אף הוא.

<sup>1</sup> לסקירת התפתחות השימוש במונח גיהנום החל ב'גיא בן הנם' המקראי ועד להוראתו הרווחת כעונש שלאחר המוות בברית החדשה ובספרות חז"ל ראו למשל L.R. Bailey, 'Gehenna: The Topography of Hell', *Biblical Archaeologist* 49 (1986), pp. 187-191; D.F. Watson, 'Gehenna', *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, New York 1992, pp. 926-928. יציין כי חז"ל משתמשים במונחים נוספים לציון מקום העונש שלאחר המוות, ובהם שאל, באר שחת, אבדון; ראו S.J. Fox, *Hell in Jewish Literature*, Northbrook, Ill. 1972, pp. 7-13.

<sup>2</sup> אין להמעיט בערכה של הזהירות הנדרשת מפני הכללות בעמדות חז"ל, אך אין פירושו של דבר שלא ניתן לנסות למצוא שיטתיות בדבריהם או יסודות רעיוניים משותפים בנושא מסוים. לגישה זו ראו, למשל, C. Milikowsky, 'Notions of Exile, Subjugation and Return in Rabbinic Literature', in J.M. Scott (ed.), *Exile: Old Testament, Jewish and Christian*

יעסוק אפוא בהצגת המקורות הרלוונטיים לסוגיה זו בספרות חז"ל ובניתוחם מן הזווית הפילוסופית-האתית. יקדמו לו שני דיוני רקע נחוצים: תחילה תידון התשתית המושגית הפילוסופית של תיאוריית הענישה הגמולנית ותובהר זיקתה לסוגיית הגיהנום בהגות הדתית, ולאחר מכן תוצג סקירה של מצב המחקר על תפיסת הגיהנום במחשבת חז"ל.

#### א. תיאוריית הענישה הגמולנית וסוגיית הגיהנום

סוגיית הצדקת העונש, הן כרעיון הן כמוסד של החוק הפלילי, נדונה בהרחבה בתחומי דעת שונים, ובעיקר בפילוסופיה של המשפט, בפילוסופיה של המוסר ובקרימינולוגיה. ניתן לומר שבסוגיה זו הוצגו בתולדות הפילוסופיה שתי תיאוריות עיקריות: התיאוריה הגמולנית (Retributivism) והתיאוריה התועלתנית (Utilitarianism). אלה מייצגות במידה רבה שתי שיטות נגדיות להצדקת הענישה, ולכן דרך טובה להציג בקווים כלליים את מהות התיאוריה הגמולנית, שבה מתמקד מאמר זה, תהיה הנגדתה לתיאוריה התועלתנית.<sup>3</sup>

התיאוריה התועלתנית רואה בעונש כשהוא לעצמו רע הכרחי שעשוי להיות מוצדק אך ורק למניעת רעות גדולות ממנו, ובניסוח אחר – אמצעי להגדלת התועלת החברתית שניתן להפיק ממנו בעתיד (כגון הרתעה, הרחקת הגורם המספן מהחברה ושיקום העברייני). התיאוריה הגמולנית לגרסאותיה דוחה לחלוטין קו מחשבה זה וגורסת בפשטות כי אדם שביצע עברה ראוי להיענש, וענישתו היא מטרה ראויה בפני עצמה. לפי תיאוריה זו בתצורתה הטהורה העונש מוצדק בהתחשב בנתוני העבר בלבד, קרי העברה שנעשתה ואשמתו של העברייני, ללא כל קשר ליתרונות שיכולה החברה להפיק ממנו בעתיד. במילים אחרות – ביצוע עברה הוא תנאי הכרחי וגם תנאי מספיק לענישה, ואין צורך לתור אחר שיקולים נוספים כדי לבסס את הצדקתה. שיקולי התועלת לעתיד הם גם הבסיס היחיד לקביעת מידת חומרתו של העונש על פי התיאוריה התועלתנית. לעומת זאת התיאוריה הגמולנית קובעת כי על חומרת העונש להלום את חומרת העברה, כלומר להיות פרופורציונלית אליה. יש לציין כי מקצת בעלי התפיסה הגמולנית אימצו

*Conceptions*, Leiden 1997, pp. 295-296, note 65; Idem, 'Trajectories of Return, Restoration and Redemption in Rabbinic Judaism: Elijah, The Messiah, The War of Gog and The World To Come', in J.M. Scott (ed.), *Restoration: Old Testament, Jewish and Christian Perspectives*, Leiden 2001, p. 265 and note 2

<sup>3</sup> להרחבת היריעה בסוגיית הצדקת העונש ככלל ובתיאוריות אלה בפרט במקורות ובמחקרים מתחומי הדעת השונים ראו, למשל, A.C. Ewing, *The Morality of Punishment: With Some Suggestions for a General Theory of Ethics*, London 1929; H.B. Acton (ed.), *The Philosophy of Punishment: A Collection of Papers*, London 1969; S.E. Grupp (ed.), *Theories of Punishment*, Bloomington and London 1971; J. Feinberg and H. Gross (eds.), *Philosophy of Law*, Encino, CA 1975, pp. 500-632; P. Bean, *Punishment: A Philosophical and Criminological Inquiry*, Oxford 1981; T. Honderich, *Punishment: The Supposed Justifications*, Reading 1984; A.J. Simmons et al. (eds.), *Punishment: A Philosophy & Public Affairs Reader*, Princeton, NJ 1995; H.A. Bedau and E. Kelly, 'Punishment', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/punishment/>>

את עקרון 'עין תחת עין' הדורש לבד מן ההלימה של עצמת העונש לעצמת העברה גם התאמה מדויקת של סוג העונש לסוג העברה.<sup>4</sup> התאוריות המוסריות והמשפטיות של הענישה והעקרונות המרכיבים אותן עומדים בלב דיון פילוסופי ער במושג הגיהנום הנוצרי בעשורים האחרונים. פילוסופים של הדת ותיאולוגים בני זמננו עוסקים בניתוח דיונים בהיבטיו האתיים של מושג הגיהנום שקיימו הוגים נוצרים בימי הביניים ובעת החדשה בניסיון לגבש תמונה עקיבה של תפיסותיהם במסגרת אמונות היסוד של הנצרות ולאור הנחות היסוד הפילוסופיות שהם מאמצים.<sup>5</sup> מהלך כזה ראוי שיינקט גם ביחס לדיוניהם של הוגי הדעות היהודים במושג הגיהנום לאורך הדורות. מאמר זה הוא בבחינת ניסיון ראשון לקיים דיון שיטתי מעין זה בתפיסות הגיהנום שבספרות חז"ל כדי למפות ולזהות את הלכי החשיבה הרעיוניים שמאפיינים את הדיונים שנערכו בספרות זו במישרין או בעקיפין בשאלת הצדקת עונש הגיהנום.

### ב. הגיהנום בספרות חז"ל – מצב המחקר

מעטים המחקרים שנכתבו עד כה על אודות תפיסת הגיהנום בספרות חז"ל.<sup>6</sup> יתרה מזאת, רובם עוסקים במושג הגיהנום מן ההיבט ההיסטורי והפילולוגי ואינם נדרשים באופן שיטתי להיבטיו הפילוסופיים.

<sup>4</sup> דברים אלה מבוססים על סקירתו הממצה של ג'ואל פיינברג במבוא לחלק העוסק במושג העונש, בתוך פיינברג וגרוס (לעיל הערה 3), עמ' 500–508.

<sup>5</sup> למשל, M. McCord Adams, 'Hell and the God of Justice', *Religious Studies* 11 (1975), pp. 433-447; J.L. Walls, *Hell: The Logic of Damnation*, Notre Dame 1992; M. McCord Adams, 'The Problem of Hell: A Problem of Evil for Christians', in E. Stump (ed.), *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca and London 1993, pp. 301-327; T. Talbott, 'Punishment, Forgiveness, and Divine Justice', *Religious Studies* 29 (1993), 151-168; J.L. Kvanvig, *The Problem of Hell*, New York and Oxford 1993; C. Seymour, 'Hell, Justice, and Freedom', *International Journal for Philosophy of Religion* 43 (1998), pp. 69-86

<sup>6</sup> להבדיל מן השפע העצום הקיים בחקר התפתחות מושג העונש שלאחר המוות בעולם העתיק, במקרא ובספרות הבתר-מקראית, בייחוד בספרות האפוקליפטית ובמסגרתה על ספרות סירי הגיהנום. ראו, למשל, ביילי ו-ווטסון (לעיל הערה 1); N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Rome 1969; M. Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia 1983; A.E. Bernstein, *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, Ithaca 1993; R. Bauckham, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden 1998; J.J. Collins, 'The Afterlife in Apocalyptic Literature', in A.J. Avery-Peck and J. Neusner (eds.), *Judaism in Late Antiquity*, vol. IV, Leiden 2000, pp. 119-139; P.S. Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove, Ill. 2002; R.S. Hess, 'Going Down to Sheol: A Place Name and Its West Semitic Background', in J.G. McConville and K. Möller (eds.), *Reading the Law: Studies in Honour of Gordon J. Wenham*, New York and London 2007, pp. 245-253; S.L. Sanders, 'The First Tour of Hell: From Neo-Assyrian Propaganda to Early Jewish Revelation', *Journal of*

אחד הנושאים העומדים לדיון הוא סוגיית המקורות שעיצבו את תפיסת הגיהנום בספרות חז"ל, ונחלקו בה יצחק בער ושאל ליברמן: בער קובע ככלל כי האסכטולוגיה של חז"ל התגבשה מתהליכים היסטוריים פנימיים שהתרחשו בעם היהודי בתקופת בית שני ומהמפגש עם תרבות יוון וחכמתה. בעניין הגיהנום בפרט הוא טוען כי הברייתא של שלוש כתות ליום הדין, שמציגה דירוג של עונשי הגיהנום, מושפעת מן המסורת היוונית האורפאית-הפיתגוראית ובייחוד האפלטונית, ומוצא הקבלות טקסטואליות בינה ובין הדיאלוג האפלטוני פיידון.<sup>7</sup> ליברמן חולק על בער הן בדבר טענתו הכללית להשפעת הפילוסופיה היוונית על מחשבתם של חכמי המשנה והתלמוד,<sup>8</sup> הן בדבר ההקבלות הטקסטואליות שזיהה במקרה הנוכחי. הוא מסתפק בהפרכת אחת מהן, זו העוסקת במושג 'מצפצפי' המתאר את התהליך שעוברת בגיהנום קבוצת הבינוניים.<sup>9</sup> לשיטתו, חז"ל נחשפו כאחד האדם לאמונות עממיות המוניות בנושא הגיהנום שרווחו בסביבתם התרבותית ולא קראו טקסטים פילוסופיים שעסקו בכך.<sup>10</sup> יש לציין כי ליברמן עסק במחקריו בהיבטים נוספים של תפיסת הגיהנום אצל חז"ל. באחד מהם הוא טוען כי אם עצם קיומו של גמול לאחר המוות הוא מיסודות מחשבת חז"ל, הרי אופיו של גמול זה פתוח לפרשנויות שונות.<sup>11</sup> במאמר אחר טוען הוא שהגיהנום מבטא ענישה בהתאם לעיקרון מידה כנגד מידה.<sup>12</sup>

*Ancient Near Eastern Religions* 9 (2009), pp. 151-169; N. Wyatt, 'The Concept and Purpose of Hell: Its Nature and Development in West Semitic Thought', *Numen* 56 (2009), pp. 161-184; J.J. Collins, 'The Otherworld in the Dead Sea Scrolls', in T. Nicklas et al. (eds.), *Other Worlds and Their Relation to This World: Early Jewish and Ancient Christian Traditions*, Leiden 2010, pp. 95-116; R. Bauckham, 'Hell in the Latin *Vision of Ezra*', *ibid.*, pp. 323-342

<sup>7</sup> י' בער, 'היסודות ההיסטוריים של ההלכה', ציון יז (תשי"ב), עמ' 50-55; הנ"ל, 'לברירה של תורת אחרית הימים בימי בית שני', ציון כג-כד (תשי"ה-תשי"ט), עמ' 3-7.

<sup>8</sup> למשל, S. Lieberman, 'How Much Greek in Jewish Palestine?' in A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge, MA 1962, pp. 123-141

בשאלת יחסם של חז"ל לפילוסופיה היוונית ראו W.Z. Harvey, 'Rabbinic Attitudes toward Philosophy', in H.J. Blumberg et al. (eds.), "*Open Thou Mine Eyes...: Essays on Aggadah and Judaica Presented to Rabbi William G. Braude on His Eightieth Birthday and Dedicated to His Memory*", Honoken, NJ 1992, pp. 83-101

S. Lieberman, 'Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature', *idem* (ed.), English section, vol. 2, Jerusalem 1965, pp. 129-127; עמ' 129-127

501-502, note 41

<sup>10</sup> ליברמן, היבטים (לעיל הערה 9), עמ' 505-506.

<sup>11</sup> לראיה לדבריו טוען ליברמן שאין בספרות חז"ל המוקדמת פירוט לא של צורת הגיהנום ומבנהו הפנימי ולא של שיטות הענישה המונהגות בו. נוסף על כך יש החולקים על עצם קיומו, וגם המכירים בממשיותו חולקים בדבר מיקומו. ראו ליברמן, שם, עמ' 496-501.

<sup>12</sup> ליברמן מציין את הופעתו של עיקרון זה בתיאור עונשי הגיהנום בקטע מן התלמוד הירושלמי המתאר חלום על סיור בגיהנום שנערך בעקבות סיפור מותם של החסיד ושל המוכס בן המעיים באשקלון. ראו ש' ליברמן, 'על חטאים וענשם', בתוך הנ"ל (עורך), ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג למלאת לו שבעים שנה, ניו-יורק תש"ו, חלק עברי, עמ' רמט-רע. לסיפור זה השוו מ' עסיס, 'קטע של ירושלמי סנהדרין (פ"ה ה"א, כב ע"ג - פ"ו ה"ט, כג ע"ג)', תרביץ מו (תשל"ז), עמ' 85-88; ר'

נושא חשוב נוסף שעוסק בו המחקר הקיים הוא שאלת משמעותו של מושג הגיהינום. נראה כי הדעה הרווחת בין החוקרים היא שמושג זה בספרות חז"ל נושא לא משמעות אחת אלא שתיים: עונש הניתן לאחר המוות ועונש הניתן באחרית הימים, לאחר תחיית המתים.<sup>13</sup> בהינתן הבחנה מושגית זו נחלקים החוקרים בדבר היחס בין מרכיביה הן מבחינה פילולוגית הן מבחינה תוכנית. מן הבחינה הפילולוגית סבור חנוך אלבק כי ניתן עקרונית להבחין בין המקורות בדברי חז"ל על פי משמעויותיו השונות של מושג הגיהינום,<sup>14</sup> ואילו יצחק בער סבור כי שתי משמעויות אלה שזורות זו בזו בכוונת מכוון, וכל ניסיון להבחין ביניהן מוטעה מיסודו.<sup>15</sup> מצד תוכן המושג ניתן לומר כי חיים מיליקובסקי ממשיך את המהלך של אלבק בחדדו את ההבדלים בין שתי משמעויותיו. לשיטתו, עונש הגיהינום באחרית הימים הוא לגוף ולנפש יחדיו, וזהו המושג הדומיננטי במקורות התנאיים, ואילו הגיהינום שלאחר המוות הוא לנפשות בלבד ותפוצתו מתרחבת בתקופת האמוראים.<sup>16</sup> יאיר לורברבוים דוחה כמה מטענותיו של מיליקובסקי וקובע כי שני מושגי הגיהינום גם יחד הם בהכרח גופניים.<sup>17</sup> אשר לתפקידו של מושג הגיהינום במחשבת חז"ל – יש הטוענים כי חז"ל נוטים להבליט את חשיבותו מנקודת המבט של חיי העולם הזה: אלן אברי-פק טוען כי העיסוק במוות ובחיי העולם הבא בספרות חז"ל המוקדמת מדגיש את הציפיות מהתנהגותו של האדם בעולם הזה ואת הסוגיות ההלכתיות שהמוות מעורר.<sup>18</sup> בדיונו בספרות חז"ל המאוחרת טוען יעקב ניוזנר כי היא מציגה חזית אחידה של אסכטולוגיה רסטורטיבית

קושלבסקי, 'החסיד ובן המוכס', י' אלשטיין ואחרים (עורכים), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי, ב: סיפור עובק סיפור, רמת-גן תשס"ט, עמ' 233–250.

<sup>13</sup> להבחנה זו ראו הערותיו של חנוך אלבק לפירוש דברי המשנה 'משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש' (עדות ב, י): ששה סדרי משנה, סדר נזיקין, מהדורת ח' אלבק, ירושלים ותל-אביב תשי"ט, השלמות ותוספות, עמ' 478–479.

<sup>14</sup> אלבק, שם. כך נראה גם מדבריו של ליברמן, שמייחד את דיונו למושג הגיהינום שלאחר המוות בלבד אך מעיר על מקורות בדברי חז"ל שמלמדים על תפיסת הגיהינום בתקופה המשיחית. ראו ליברמן, היבטים (לעיל הערה 9), עמ' 496, הערה 6.

<sup>15</sup> בער, לבירורה (לעיל הערה 7), עמ' 5. יצוין כי בער מייחס מגמה שגויה כזאת להוגים יהודים בימי הביניים.

<sup>16</sup> ח' מיליקובסקי, 'גיהנום ופושעי ישראל על פי "סדר עולם"', תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 313, 318–320. מיליקובסקי מודה (שם, עמ' 320–322) כי כפל המשמעויות של המושג גיהינום בספרות חז"ל מקשה את פענוח משמעותו על פי הקשרו במקורות השונים, אך מהמשך דבריו (שם, עמ' 323–326) עולה שהוא רואה בזה מטרה אפשרית ואף רצויה.

<sup>17</sup> הוא תולה זאת בהיות האנתרופולוגיה של חז"ל מוניסטית ולא דואליסטית, ועל כן אין היא מאפשרת קיום עצמאי לנפש בלא גוף. ראו י' לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים ותל-אביב תשס"ד, עמ' 192–193, הערה 81.

<sup>18</sup> A.J. Avery-Peck, 'Death and Afterlife in the Early Rabbinic Sources: The Mishnah, Tosefta, and Early Midrash Compilations', *Judaism in Late Antiquity* (above, note 6), pp. 243–266. דוגמה לכך ניתן לראות בזיקה בין תהליך חדירת האמונה בעולם הבא להגות חז"ל במאה השנייה לספירה ובין השינויים שחלו בהלכות ירושה. ראו א"א אורבך, 'הלכות ירושה וחיי עולם', מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 229–256.

שביסוד מושגיה הפרטניים עומד רעיון הצדק האלוהי שמתגלה בעולם הבא נוכח חוסר הסדר המוסרי המשתקף בעולם הזה.<sup>19</sup> סקירת המחקר הקיים מלמדת כי היבטיה האתיים של תפיסת הגיהנום במחשבת חז"ל, שאחד מהם יעמוד במרכז הדיון במאמר זה, טרם נדונו לעומקם.<sup>20</sup> טענתו של ליברמן שעונש הגיהנום מושתת על העיקרון מידה כנגד מידה, כנזכר לעיל, שייכת אמנם לנקודת המבט האתית, אולם דבריו מתמקדים בגלגוליו הספרותיים של מקור זה, ואין הוא מתעכב על בירור משמעויותיו הפילוסופיות של העיקרון הגמולני שהוא מזהה בו.

### ג. עקרונות הענישה הגמולנית בדיונים על הגיהנום בספרות חז"ל

כאמור, הדיון שלהלן יתמקד בממד האתי של הדיונים על הגיהנום בספרות חז"ל. טענת העיקרית היא שדיונים אלה כוללים עקרונות צדק השייכים לתיאוריית הענישה הגמולנית. במילים אחרות, ברצוני להראות כי עונש הגיהנום נתפס בספרות חז"ל על פי אמות המידה של תיאוריית הצדקת העונש הגורסת כי העונש הוא מה שמגיע לחוטא על מעשיו בלא התחשבות בשיקולי תועלת כלשהם לעתיד. כך משתלב עונש הגיהנום בתורת הגמול האלוהי הרווחת בספרות חז"ל, ולפיה הצדק האלוהי מחייב גמול ההולם את מעשיו של האדם.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> J. Neusner, 'Death and Afterlife in the Later Rabbinic Sources: The Two Talmuds and Associated Midrash-Compilations', *Judaism in Late Antiquity* (above, note 6), pp. 267-291. בכיוון זה הלך גם קלוד יוסף מונטיפיורי, שטען כי תפקידו העיקריים של מושג הגיהנום היו לעורר את האנשים לקיום מצוות ולספק תשובה מניחה את הדעת לבעיית הרע בעולם. ראו C.G. Montefiore, 'Introduction', in idem and H. Loewe (eds.), *A Rabbinic Anthology*, New York 1974, pp. xviii-ix. יש לציין כי מונטיפיורי לא ראה עצמו חוקר חז"ל וכי ייתכן שהשקפה ליברלית-מודרנית היא הגורם להבלטת השיבות של הגיהנום דווקא מנקודת המבט של העולם הזה.

<sup>20</sup> שני חיבורים נוספים עוסקים בהיבטים שונים של תפיסת הגיהנום של חז"ל, אך אין בהם חידוש מחקרי של ממש: פוקס (לעיל הערה 1); D. Cohn-Sherbok, 'The Jewish Doctrine of Hell', *Tradition* 8 (1978), pp. 196-209. ספרו של פוקס הוא מעין סיכום אנציקלופדי של לקט מקורות יהודיים מתקופות שונות, וספרות חז"ל בכללם, העוסקים במושג הגיהנום. מאמרו של כהן-שרבוק מתפלמס עם הוגים יהודים מודרניים ששללו את מושג הגיהנום מטעמים שונים כשהוא מציג מחד מקורות מדברי חז"ל שמהם עולה, לדבריו, כי דוקטרינת הגיהנום היא מעיקרי האמונה היהודית. אגב, בהערות הסיום לספרו מגיע פוקס דווקא למסקנה הנגדית, שלפיה לאור המגוון הרעיוני הרחב של המקורות הרבניים בנושא הגיהנום אין לראות באמונה בגיהנום עיקר אמונה ביהדות. ראו פוקס, שם, עמ' 147-149. לביקורת על הגישה המגמתית-האפולוגטית שנוקט כהן-שרבוק ראו מיליקובסקי (לעיל הערה 16), עמ' 327, הערה 67.

<sup>21</sup> למשל S. Schechter, 'The Doctrine of Divine Retribution in Rabbinical Literature', *Studies in Judaism: First Series*, Philadelphia 1938, pp. 213-232. על חטאים (לעיל הערה 12); א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 371-464. עקרון מידה כנגד מידה מאפיין גם את תורת הענישה המשפטית של חז"ל. ראו, למשל, א' שמש, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג; א' קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין: הענישה הפלילית בעם ישראל – תורתה ותולדותיה, ירושלים תשע"ג. כמובן לצד התפיסה הגמולנית מופיעים אצל חז"ל וגם במקרא גם יסודות של התפיסה התועלתנית, ובהם הגנת החברה מפני העברין והרתעת עבריינים פוטנציאליים.



לעיל (סעיף א) הוצגה תיאוריית הענישה הגמולנית בקווים כלליים והובהרה זיקתה לסוגיית הגיהינום. והיות שאין היא מופיעה בדברי חז"ל על הגיהינום כמקשה אחת ובניסוח שיטתי ומפורש, הרי כדי לזהות את טביעת אצבעותיה בדיוניהם יש להבחין תחילה בין שלושת עקרונות הצדק המרכיבים אותה:

1. אשמתו של העבריין במעשה שביצע היא תנאי מספיק להצדקת ענישתו, משום שהעונש הוא מה שמגיע לעבריין כגמול על מעשיו.
2. אשמתו של העבריין במעשה שביצע היא תנאי הכרחי להצדקת ענישתו, ואין כל הצדקה לענישת חפים מפשע.
3. על עונשו של העבריין להיות הולם את העברה שביצע, הווי אומר מדורג ופרופורציונלי לחומרת העברה.<sup>22</sup>

להלן אבקש להראות כיצד מתבטאים עקרונות אלה בשיח המתנהל בספרות חז"ל על מושג הגיהינום. על פי העניין אשתמש למילים נרדפות במונח 'עבריין' בהקשר המשפטי-הפלילי ובמונח 'חוטא' בהקשר התיאולוגי.

### 1. עונש הגיהינום הוא הגמול הצודק המגיע לחוטא על מעשיו

העיקרון הבסיסי של תיאוריית הענישה הגמולנית הוא שההצדקה היחידה של עונש כעונש היא שזאת התגובה הצודקת לעברה. לפי תיאוריה זו, כל השיקולים התועלתניים כגון הרתעה, שיקום העבריין והגנה על החברה מפניו יפים וראויים כשהם לעצמם, אך אין בהם כדי להצדיק את פעולת הענישה. במילים אחרות, העונש מגיע לעבריין בצדק בהיותו הגמול הראוי על מעשיו ולא להפקת תועלת כלשהי בעתיד – נעלה ורצויה ככל שתהיה. ניכר כי עיקרון זה עומד ביסוד מאמרי חז"ל רבים על אודות הגיהינום. הגיהינום מוצג בספרות חז"ל לדורותיה בעיקר כעונש הנגזר על האדם בגלל מעשיו הרעים ופחות בשל תכונותיו או מחשבותיו הרעות.<sup>23</sup> מקורות רבים – בעיקר אמוראיים

<sup>22</sup> ניסוח שלושת העקרונות מבוסס על שלוש הטענות שמציב פיינברג בבסיס מה שהוא מכנה 'גמולנות מורליסטית טהורה', קרי תפיסה גמולנית כללית שמדגישה את האשמה המוסרית כגורם המצדיק עונש. ראו פיינברג וגרוס (לעיל הערה 3), עמ' 502. ניסוחו לגמולנות המורליסטית מבוסס על צייטוים מדבריהם של אלפרד סיריל יואינג וג'ון רולס. ראו יואינג (לעיל הערה 3), עמ' 13; J. Rawls, 'Two Concepts of Rules', *The Philosophical Review* 64 (1955), pp. 4-5. יש להעיר כי הגמולנות בגרסתה המורליסטית, אליבא דפיינברג, נבדלת מן הגמולנות הליגליסטית המדגישה את הפרת החוק כבסיס מוסרי לענישה גם בהיעדר אשמה מוסרית, אך לצד ההבדלים ביניהן בשתי הגרסאות הבסיס להצדקת העונש הוא מושג האשמה – מוסרית או חוקית (פיינברג וגרוס, שם, עמ' 500–501). לפיכך יובהר כי ניסוח עקרונות הצדק של התיאוריה הגמולנית על ידי אין בו כדי לזהות את הדיון בגיהינום עם אחת הגרסאות בהכרח. אין בדעתי להזדקק במאמר זה לשאלת אופיין של העברות שדינן גיהינום בעיני חז"ל, ואם הן משקפות אשמה מוסרית, הפרת חוק או שילוב של שתיהן.

<sup>23</sup> מקורות אחדים מבליטים בעניין זה תכונות רעות, אך נראה כי אלו מוצגות ככלל כגורמים המניעים את האדם לביצוע מעשים רעים, שהם – ולא התכונות כשלעצמן – מושא העונש. ראו, למשל, משנה, אבות ה, יט-כ; בבלי, סוטה ד ע"ב-ה ע"א; בבלי, נדרים כב ע"א; בבלי, עבודה זרה יח ע"ב. רעיונות אלה משתקפים גם מחיבורים מאוחרים שנערכו בתקופת הגאונים, וראו למשל דרך ארץ א, ו; שם, ב, ד; כלה רבתי ט, כג (מהדורת מ' היגער, ניו-יורק תרצ"ו, עמ' 344). קישור ישיר יותר בין מחשבות רעות לעונש הגיהינום מופיע אף הוא בתקופת הגאונים, במסכת כלה רבתי ג, ח, שבה נטען כי שיחה עם מינים עלולה לגרום שגיאות מחשבתיות שבסופן יימשך האדם לגיהינום: 'אל תדרוש מן המינות, שמא

– מציגים שני מישורים שבהם מתקיים הקשר בין מעשיו הרעים של האדם לעונש הגיהנום הנגזר עליו בגינם:

א. אדם נידון לגיהנום על עזיבת התורה ואי-קיום מצוותיה או על עשיית עבירות רבות. להלן שתי דוגמאות המציגות עמדות שנקטו אמוראי ארץ ישראל בדור הראשון והשני: דא"ר יהושע בן לוי: מאי דכתיב עוברי בעמק הבכא מעין ישיתוהו גם ברכות יעטה מורה? עוברי – אלו בני אדם שעוברין על רצונו של הקב"ה, עמק – שמעמיקין להם גיהנם.<sup>24</sup>

אמר ר' לוי: לעתיד לבוא אברהם יושב על פתח גיהנם ואינו מניח אדם מהול מישראל לירד בתוכה, ואותם שחטאו יותר מדיי מהו עושה להם, מעביר את הערלה מעל גבי תינוקות שמתו עד שלא מלו ונותנה עליהם ומורידם לגיהנם.<sup>25</sup> דוגמה נוספת מופיעה בתלמוד הירושלמי: 'רובו זכיות יורש גן עדן, רובו עבירות יורש גיהנם'.<sup>26</sup>

ב. מקורות רבים – רובם אמוראיים – טוענים כי אדם נידון לגיהנום על עברה מסוימת אחת, לכאורה בלא שמעשיו האחרים – טובים או רעים – יובאו בחשבון.<sup>27</sup> בהקשר זה מוזכרות בעיקר עבירות משלושה סוגים: עבירות מתחום יחסי האישות, כגון מבט אסור על אישה<sup>28</sup> וביאה על אשת איש או על עכו"ם,<sup>29</sup> עבירות של פגיעה מילולית בזולת, כגון הלבנת פנים, העלבה, הוצאת לשון הרע, הוצאת שם רע, חנופה, ניבול פה ושבועת שקר,<sup>30</sup> ועבירות חמורות במיוחד כגון רצח, החטאת הרבים ועבודה זרה.<sup>31</sup> ניתן לומר כי במישור הראשון מודגש בעיקר ההיבט הכמותני של העברה, ולפיו אדם שעבר עבירות רבות או נמנע לחלוטין מקיום המצוות ראוי להיענש בגיהנום, ואילו

תמשך לגיהנם. דכיון דיתבת בהדיהו, ומשיילי לך, ולא משכחת מאי דתותבינהו; מי משכח בהדיהו, שהרי העולם רחב, ונותן פתח למדברים' (מהדורת היגער, עמ' 232).

<sup>24</sup> בבלי, עירובין יט ע"א.

<sup>25</sup> בראשית רבה מח, ח (מהדורת תיאודור-אלבק, ברלין תרע"ב, עמ' 483). וראו להלן, הערה 27.

<sup>26</sup> ירושלמי, סנהדרין י, א, כז ע"ג. לדוגמאות נוספות ומאוחרות יותר ראו, למשל, מדרש תהלים מט,

ב (מהדורת ש' באבער, וילנא תרנ"א, עמ' 278); שמחות דר' חייא א, ו; שמות רבה טו, כב.

<sup>27</sup> מנגד ישנן דוגמאות רבות בספרות האמוראיים לדורותיה למצוות פרטיות מסוימות שקיומן מציל את האדם מדין גיהנום, ובהן צדקה, שלוש סעודות בשבת, ניהום אבלים, לימוד תורה, קריאת שמע ותפילה, הימנעות מלשון הרע וברית מילה. גם מצוות התשובה מצילה מדין גיהנום, וראו להלן, הערה 33. למקורות בעניין ברית המילה והצלתה מדין גיהנום ראו להלן, הערה 50 ולדיון בנושא זה ראו M. Kister, 'The Tree of Life and the Turning Sword: Jewish Biblical Interpretation, Symbols, and Theological Patterns and their Christian Counterparts', in M. Bockmuehl and G.G. Stroumsa (eds.), *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views*, Cambridge 2010, pp. 144-148

<sup>28</sup> עברה זו נזכרת בחיבורים מתקופות שונות, החל בספרות התנאים ועד לכאלה שנערכו בתקופת הגאונים. למשל, כלה א, ו (מהדורת היגער, עמ' 130); בבלי, ברכות סא ע"א; בבלי, עירובין יח ע"ב; כלה רבתי א, ט (מהדורת היגער, עמ' 179–180).

<sup>29</sup> למשל בבלי, בבא מציעא נח ע"ב; בראשית רבה פז, ו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1070).

<sup>30</sup> למשל בבלי, בבא מציעא נח ע"ב; בבלי, ברכות יט ע"א; בבלי, סוטה מא ע"ב; בבלי, ערכין טו ע"ב; בבלי, שבת לג ע"א; בראשית רבה כ, א (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 182); תנחומא מצורע, א (מהדורת ש' באבער, וילנא תרמ"ג, עמ' 43).

<sup>31</sup> למשל תוספתא, פאה א, ב (מהדורת ש' ליברמן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 41); בבלי, יומא פז ע"א; בבלי, תענית ה ע"א.



המישור השני מדגיש את ההיבט האיכותני של העברה, ולפיו אדם שביצע עברה חמורה במיוחד ראוי אף הוא להיענש בגיהנום, כביכול גם אם עשה במהלך חייו יותר מצוות מעברות.<sup>32</sup>

ההנחה המשותפת לשני המישורים היא שלא כל חוטא ראוי לעונש הגיהנום. לחוטאים מסוימים הוא מגיע ולאחרים לא. אכן, עונש הגיהנום מגיע למי שמעשיו היו חמורים דיים<sup>33</sup> ולא למי שמעשיו הרעים לא היו חמורים דיים. לשון אחר: לא כל חטא או קבוצת חטאים מצדיקים את עונש הגיהנום, ורק בהינתן מסה קריטית מסוימת של מעשים רעים ישנה הצדקה לעונש זה. הדעות אולי חלוקות בדבר גובהו של הרף המינימלי הדרוש לגיבושה של מסה קריטית זו, אך דומה כי אין ויכוח על עצם קיומה. ברצוני לנסות ולעמוד על משמעותה של מסה קריטית זו ועל ידי זה להבין מהו המצב שהופך אדם להיות ראוי לעונש הגיהנום בעיני החכמים שהזדקקו לנושא. מן האמור לעיל עולה כי במקורות רבים, בעיקר בתלמוד הבבלי ובמדרשי הלכה ואגדה שונים, קיים קשר גמולני בין ביצוע עברות לעונש הגיהנום שניתן להגדירו כך: אדם שעובר עברות רבות או עברות חמורות במיוחד מבטא בהתנהגותו התרחקות מהאל ואף ניתוק ממנו. ואם כן, עונש הגיהנום מבטא את הרחקתו או את ניתוקו של האדם מן האל לאחר מותו הפיזי. רעיון זה משתקף במילים מפורשות גם במקור המיוחס לתקופת הגאונים – מדרש פסיקתא רבתי:

דבר אחר תקעו שופר בציון (יואל ב, טו). פתח כי הנה רחוקך יאבדו הצמתה כל זונה ממך ואני קרבת אלהים לי טוב שתי בה' מחסי לספר כל מלאכותיך (תהלים עג, כז-כח). אמר דוד הואיל (מי) שהוא רחוק ממך בעולם הזה אבוד הוא בעוה"ב כי הנה רחוקך יאבדו. מהו הצמתה כל זונה ממך. (אמר לו) [אלו] הם הרשעים שמחליטים עצמם בעבירות ומזניחים עצמן הימך. אף אתה מה עושה להם מחליטים לגיהנם. למה. שרחקו וזנחו הימך.<sup>34</sup>

השימוש במדרש שלפנינו בצמד המילים 'מחליטים' – מחליטים' מלמד על שתי משמעויות המשלימות זו את זו: (א) החלטה. הרשעים החליטו לעזוב את האל ולעבור עברות, ובתמורה החליט האל לשלחם לגיהנום, כראוי להם; (ב) מוחלטות. הרשעים התנתקו מהאל באופן מוחלט על ידי העברות שביצעו בחייהם, ועל כן האל ניתק אותם ממנו לאחר מותם גם הוא באופן מוחלט בשלחו אותם לגיהנום. הווי אומר, ניתוק מוחלט של

<sup>32</sup> אשר למישור השני-האיכותני אפשר בהחלט שהמקורות הרבים הנוקבים בעברות ספציפיות ככאלה שדינן גיהנום יש לראות בהם התבטאויות שתכליתן רטורית, כלומר זו הייתה דרכם של החכמים שביטאו אותן לאפיין עברות מסוימות כחמורות במיוחד, ושכוונתם לא הייתה שדבריהם יתפרשו באופן מילולי. עם זאת דומני שאין לדחות על הסף את האפשרות שהיו בין החכמים מי שסברו שעונש הגיהנום אמנם ראוי על עברות מסוימות שחומרתן רבה במיוחד ושנקטו הערכה איכותנית ולא כמותנית בסוגיה שלפנינו. סבירותה של אפשרות זו מתחזקת לאור עמדתו המפורשת של ריש לקיש שתידון להלן, סביב ציוני הערות 36–38.

<sup>33</sup> כמובן, כל זמן שלא חזר עליהם בתשובה. לתשובה כמצילה מעונש הגיהנום ראו למשל מדרש תהלים יח, לג: 'וכשהם מצוערין בגיהנם ליום הדין יתפללו אל ה' ולא ענב, לפי שלא עשו תשובה בחייהם' (מהדורת באבער, עמ' 161); מדרש משלי טז, ד: 'וגם רשע ליום רעה, שאם אינו עשה תשובה מוכן לדינה של גיהנם' (מהדורת ב' וויסאצקי, ניו-יורק תש"ן, עמ' 128).

<sup>34</sup> פסיקתא רבתי, מא (מהדורת מ' איש שלום, וינה תר"ם, קעג ע"ב). ההוספות במקור.

האדם מהאל במהלך חייו גורר את עונש הגיהנום המבטא ניתוק מוחלט של האדם מהאל לאחר מותו.

בסיכומם של דברים ניתן לנסח זאת כך: הקשר בין ביצוע עבירות ובין עונש הגיהנום הוא סיבתי והולם: הוא סיבתי בידיעה שמעשיו של האדם מובילים לתוצאה מסוימת לאחר מותו (ולא רק בחייו), והוא הולם משום שתוצאה זו תואמת באופייה את אופי המעשים שהובילו אליה.<sup>35</sup> הלימה זו של סיבה ותוצאה עולה מדברי חז"ל בין שמדובר בהערכתם הכמותנית של מעשי האדם, קרי ריבוי עבירות שעשוי לשקף סדרי עדיפויות לקויים לאורך זמן, בין שמדובר בהערכתם האיכותנית, כלומר בעבירות חמורות במיוחד שעשויות להעיד על פגם רוחני קשה במבצען. בשתי דרכי הערכה אלה מוסכם שישנו רף מינימלי למסה הקריטית המצדיקה את עונש הגיהנום, אך נראה כי לפחות בעקיפין הן חלוקות בשאלה מהו בדיוק רף זה.

ראוי לציין כי השאלה מהו הרף המינימלי המצדיק ענישה בגיהנום נדונה בספרות התלמודית גם במישורין. זאת מחלוקת מפורשת בדור השני לאמוראי ארץ ישראל בין ריש לקיש לר' יוחנן:

לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חק (ישעיהו ה, יד). אמר ריש לקיש למי שמשייר אפילו חוק אחד. אמר רבי יוחנן לא ניהא למרייהו דאמרת להו הכי, אלא אפילו לא למד אלא חוק אחד.<sup>36</sup>

ריש לקיש סבור שמן המילים 'לבלי חק' שבדברי הנביא יש ללמוד שגם אדם שנמנע מקיומה של מצווה אחת בלבד ראוי להיבלע בשאול אף אם את שאר המצוות קיים כנדרש. לעומתו מפרש ר' יוחנן מילים אלה בכיוון ההפוך, ולשיטתו אף אם למד רק מצווה אחת ולא למד או לא קיים את שאר המצוות, אין הוא ראוי לעונש זה.<sup>37</sup> נראה כי שתי העמדות שלפנינו משקפות גישה איכותנית ולא כמותנית לסוגיה: עמדתו המחמירה של ריש לקיש מורידה את הרף המינימלי שהחל ממנו מגיע לאדם להיענש בגיהנום לרמה הנמוכה ביותר (הפרה אחת בלבד של מצווה ממצוות התורה),<sup>38</sup> ועמדתו המקלה

<sup>35</sup> במדרשי אגדה מאוחרים משמש דימוי החושך כדי להדגיש את ההתאמה הכללית בין מעשי הרשעים לדינם בגיהנום. למדרש מסוג אחד ראו תנחומא בא, ב (מהדורת באבער, עמ' 38–39); תנחומא במדבר, א (שם, עמ' 1); שמות רבה יד, ב. למדרש מן הסוג השני ראו ויקרא רבה כז, א (מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשי"ד, עמ' תרטו); פסיקתא דרב כהנא ט, א (מהדורת ד' מנדלבוים, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' 147); תנחומא אמור, ז (מהדורת באבער, עמ' 87).

<sup>36</sup> בבלי, סנהדרין קיא ע"א. דיון דומה בשאלה זו מופיע בירושלמי, קידושין א, ט, סא ע"ד. במסגרת אחת הדעות המושמעות שם מזכיר ר' עקיבא פסוק מישעיהו ולומד ממנו כי שאול פוערת את פיה רק לאדם שלא קיים בחייו אפילו מצווה אחת שתסייע לדונו לכף זכות.

<sup>37</sup> בשיטת ר' יוחנן הלכו בימי הביניים הרמב"ם בפירושו למשנה, מכות ג, יז (משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, סדר נזיקין, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' קסה) ור' יוסף אלבו, ספר העקרים ג, כט (מהדורת י' הוויק, פילאדלפיה תש"ו, כרך ג, עמ' 272–274); ד, כט (שם, כרך ה, עמ' 283–284).

<sup>38</sup> עמדה זו קרובה למאמרי חז"ל שהגדירו עבירות מעטות כתנאי מספיק לקבלת עונש הגיהנום, וראו לעיל, הערות 28–31. ואולם, דומה כי ריש לקיש מציג כאן עמדה רדיקלית יותר, שלפיה עונש הגיהנום מגיע לכל אדם שעבר עברה אחת כלשהי בלא קשר למהותה ובלא שתישא חומרה מיוחדת. אם אכן זאת עמדתו, הרי יש דמיון רב בינה ובין עמדתו של התאולוג הנוצרי אנסלם מקנטרברי, איש המאה ה-11

של ר' יוחנן מעלה אותו לרמה הגבוהה ביותר שרק החל ממנה עונש זה יהיה מוצדק (התעלמות מוחלטת ממצוות התורה). מבחינה זו שניהם אינם מייחסים כל חשיבות לכמות המצוות שנעשו או שלא נעשו. עוד ניכר כי שתי העמדות גם יחד מלמדות על קיומה של מסה קריטית של עשייה או של היעדר עשייה המצדיקה את עונש הגיהנום, ובזה הן מצטרפות לתמונה הכללית שהוצגה לעיל.

המקורות והטענות שנידונו בסעיף זה מלמדים שבספרות חז"ל, בייחוד מתקופת האמוראים, רווחת התפיסה שעונש הגיהנום הוא התגובה הצודקת לעברה, העונש שמגיע לחוטא על מעשיו הרעים. אמנם החכמים חלוקים ביניהם בשאלה כיצד יש להעריך את מעמדו של האדם כראוי לעונש זה, אולם השיקול היחיד המובא בחשבון הוא אם עונש זה מגיע לאדם על פי מעשיו אם לאו, ואין כל שיקול תועלתני מעורב בגיבושה של ההכרעה בעניינו.

## 2. עונש הגיהנום יהיה מוצדק רק בהינתן אחריות ואשמה של החוטא בחטאיו

תיאוריה גמולנית של ענישה שוללת מיניה וביה כל ניסיון להצדיק ענישה של חפים מפשע ומטיחה ביקורת כלפי התיאוריה התועלתנית בטענה שבתנאים מסוימים היא עלולה להגן על ענישה גם בהיעדר אשמה מצד הנענש. אם כן, לפי התיאוריה הגמולנית לא די בביצוע עבירות כדי להצדיק ענישה, והעונש יהיה מוצדק רק בהינתן גם אחריות ואשמה של עובר העברה לעברה שביצע. מוטיב האחריות והאשמה רווח ביותר בדיוניהם של חז"ל על הגיהנום בתקופות השונות. להלן כמה דוגמאות בולטות, תחילה מספרות התנאים:

ג. המשנה במסכת אבות אומרת: 'כל המרבה שיחה עם האישה כשהיא נידה גורם רעה על עצמו ובטל מדברי תורה וסופו יורש לגיהנום'.<sup>39</sup> המשנה מזכירה כי שיחה מרובה עם נשים בנידתן היא ראשיתה של הידרדרות במדרון חלקלק שבסופו עלול האדם למצוא את עצמו בגיהנום. המשנה מטילה את האחריות להידרדרות זו ולשלבה הסופי, קרי עונש הגיהנום, על האדם אשר כאמור 'גורם רעה על עצמו'.

ד. ברייתת שלוש כתות ליום הדין עוסקת במוטיב האחריות בהתייחסה לנידונים לעונש נצחי בגיהנום: 'אבל המינין והמשומדים והמסורות [...] גיהנם נינעלת בפניהם ונידונין בה לדורי דורות [...] מי גרם להן? שפשטו ידיהם בזבול שנ' מזבול לו (תהלים מט, טו) ואין זבול אלא בית המקדש שנ' בנה בניתי בית זבול לך מכון

לספירה, שטוען כי גם על חטא קל ערך, כגון מבט אחד בניגוד לרצונו של האל, מתחייב החוטא בגיהנום אינסופי. ראו *Cur Deus Homo*, I, 29. התפיסה שביסוד עמדת אנסלם היא שאדם שעשה מעשה נגד רצון האל ראוי לעונש הגיהנום כי פעל נגד ישות אינסופית בחשיבותה. תפיסה זו מכונה בפילוסופיה של הדת 'עקרון הסטטוס', והיא מופיעה בדיונים על הגיהנום הן אצל הוגים נוצרים הן אצל הוגים יהודים מימי הביניים, ולא מצאתי כמותה בספרות חז"ל, אך נראה כי עיקרון דומה מופעל בדין בושט, שתשלומיה נקבעים לפי מעמדם של המבייש ושל המתבייש. ראו משנה, בבא קמא ח, א; משנה, כתובות ג, ד; משנה, ערכין ג, ד.

<sup>39</sup> משנה, אבות א, ה (כ"י קופמן, עמ' 337). המילים 'כשהיא נידה' אינן מופיעות בנוסח המקובל של המשנה, ונראה שהן תוספת מאוחרת. ראו משנת ארץ ישראל: מסכת אבות (ניזקין ז), מהדורת ז' ספראי, ירושלים תשע"ג, עמ' 61.

לשבתך עולמים (מל"א ח, יג).<sup>40</sup> לשאלה 'מי גרם להן' משיבה הברייתא שהם גרמו לעצמם במעשיהם הרעים, כלומר האחריות לעונש הקשה שנגזר עליהם היא שלהם, ושלהם בלבד.<sup>41</sup>

ה. במדרש תנאים לספר דברים נאמר: 'משפט צדק. אמר הקב"ה לדיינין: אם עושים אתם משפט אמת בארץ אני עושה עמכם צדקה מן השמים שנ' (תהלים פה, יב) אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף, ואם מטין אתם את הדיינין אתם מטין את עצמכם לגיהנם, לכך נאמר לא תטה משפט (דברים טז, יט).'<sup>42</sup> שוב, האחריות לאופיו של הגמול – צדקה מול גיהנום – מוטלת על האדם, במקרה זה על הדיינים, שבמעשיהם חורצים לעצמם את דינם.<sup>43</sup>

מוטיב זה שב ומופיע גם במדרשי אגדה מסוף תקופת התלמוד. שתי דוגמאות לכך מופיעות במדרש תהלים:

1. 'אמר ר' יוחנן עתיד הקב"ה לישב בדין עם הצדיקים ועם הרשעים והוא דן את הצדיקים, ומוליכן לגן עדן, ודן את הרשעים, ומחייבן לגיהנם, והרשעים אומרים לא דן אותנו כראוי, למי שהוא מבקש זוכה, ולמי שהוא מבקש מחייב, והקב"ה אומר אני לא בקשתי לפרסם אתכם, מה עושה הקב"ה, קורא (לאיזלוגין) [אלוגין] שלהן, והן יורדין לגיהנם, אמר ר' פנחס כל מי שהוא מוחלט בעבירות, אינו יכול לחזור בו, [ואין לו מחילה עולמית], אמר הקב"ה אתם הציתם לגיהנם, פחם לגחלים ועצים לאש (משלי כו, כא), אני נוקם מכם דיני דינים'.<sup>44</sup>

במדרש זה טוענים הרשעים כנגד הקב"ה שהגמול בעולם הבא מחולק בהתאם לרצונו השרירותי וללא הצדקה. תשובתו של הקב"ה היא שהוא קורא את מעשיהם כפי שהם כתובים באלוגין, דהיינו בספר הזיכרון, ואז הם יורדים לגיהנום בהינחם שעונש זה מגיע להם על מה שעשו. בהמשך הדברים חוזר מוטיב האחריות פעם נוספת במילים מפורשות: 'אתם הציתם לגיהנם', כלומר מעשיכם, ולא דבר אחר, הם שגרמו לכם להתחייב בעונש זה.

2. 'אמר ר' יוחנן קילוסו של הקב"ה עולה מן גיהנם יותר מן גן עדן, שכל מי שהוא למעלה מחבירו [בתוך הגיהנום, בין המדורים השונים] מקלס להקב"ה ואמר אשרי שאני למעלה מזה שהוא נתון תחתי [...] אמר ר' יוחנן מה הן אומרים, יפה לימדת, יפה הורית, ולא שמענו'.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> תוספתא, סנהדרין יג, ה (מהדורת מ"ש צוקרמאנדל, ירושלים תש"ל, עמ' 434). והשוו בבלי, ראש השנה יז ע"א; סדר עולם, ג (ח' מיליקובסקי, סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, א, ירושלים תשע"ג, עמ' 228–229; למקבילות נוספות ראו שם, אפראט מדעי לשורות 21–26).

<sup>41</sup> בסעיף הבא אדון בהיבטים נוספים של תפיסת הצדק הגמולני שמגולמים בברייתא זו. ראו להלן, טקסט סביב ציוני הערות 69–71.

<sup>42</sup> מדרש תנאים על ספר דברים טז, יח (מהדורת ד"צ האפפמאנן, ברלין תרס"ח, עמ' 97).

<sup>43</sup> העמדה שלפיה החוטא מביא על עצמו את עונשו, שמשקפת ממדרש זה, מבטאת גרסה ליגליסטית מובהקת של תיאוריית הענישה הגמולנית. ראו לעיל, הערה 22.

<sup>44</sup> מדרש תהלים א, כב (מהדורת באבער, עמ' 24). כל הטקסטים שבסוגריים במקור.

<sup>45</sup> שם, פד, ג (שם, עמ' 371). התוספת שלי. לנוסח דומה של הצדקת הדין על ידי יושבי הגיהנום ראו בבלי, עירובין יט ע"א.

מדרש זה נותן ביטוי מפורש להצדקה עצמית של הדין. יושבי הגיהנום מודים לקב"ה על שלא נידונו לעונשים חמורים יותר בגיהנום עצמו בהכירם שיש חוטאים שנענשים ביתר חומרה מהם. הם משבחים את האל על התכנים הנעלים של תורתו ומודים באחריותם הבלעדית למצבם הנוכחי מתוקף אי-ציותם לתכנים אלה במילים 'ולא שמענו'.<sup>46</sup>

זאת ועוד, מוטיב האחריות והאשמה לעונש הגיהנום מופיע במדרשי אגדה גם במשלים מסוג 'משל למלך'. רובם מצדיקים את עונש הגיהנום על רקע טענה מפורשת לאשמת החוטאים ולאחריותם הבלעדית למעשיהם הרעים. לדוגמה:

אמר ר' זעירה הנה טוב מאד זו גן עדן והנה טוב מאד זו גיהנם, וכי גיהנם טובה מאד אתמהא, אלא למלך שהיה לו פרדס והכניס לתוכו פועלים ובנה אוצר על פתחו, אמר כל מי שהוא מתכשר במלאכת הפרדס יכנס לאוצר וכל מי שאינו מתכשר במלאכת הפרדס אל יכנס לאוצר, כך כל מי שהוא מסגל מצוות ומעשים טובים הרי גן עדן, וכל מי שאינו מסגל מצוות ומעשים טובים הרי גיהנם.<sup>47</sup>

ואולם אחד ממשלים אלה נוקט עמדה נגדית ומפתיעה, ונראה כי הוא שולל את מוסריותו של עונש הגיהנום בטענה של היעדר אשמה. וכך נאמר באבות דרבי נתן:

רבי שמעון בן יוחי אמר מהיכן שאין ישראל רואים פני גיהנם לעולם. משלו משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שהיה לו שדה זבורית, באו בני אדם והשכירוהו בעשרת כורין חטים בשנה. זבלוה עדרוה השקוה וכסחוה ולא הכניסו ממנה אלא כור אחד חטים בשנה. אמר להם המלך מהו זה. אמרו לו אדוננו המלך אתה יודע בשדה שנתת לנו שמתחלה לא הכנסת ממנה כלום ועכשיו שזבלנוה וכיסחנוה והשקנוה מים לא הכנסנו ממנה אלא כור אחד חטים בלבד. כך עתידים ישראל לומר לפני הקב"ה רבונו של עולם אתה יודע ביצר הרע שהוא מסית בנו שנאמר כי הוא ידע יצרנו (תהלים קג, טו).<sup>48</sup>

העמדה שמציג רשב"י במאמר זה באמצעות משל השדה הזיבורית היא שישראל אינם ראויים להיענש בגיהנום. כשם שאין לבוא בטענות לחקלאים שעיבדו במאמצים רבים אדמה רעה במיוחד על דלות התוצרים שהפיקו ממנה, כך אין מקום להעניש את ישראל שמאמציהם לחיות על פי דרישות האל נתקלו במשוכה בלתי עבירה בדמותו של היצר הרע המוטבע בהם. את הטענה שטוענים ישראל כלפי הקב"ה אפשר לתרגם למושגים של שיח אתי: אמנם חטאנו, אולם עונש הגיהנום בכל זאת אינו מגיע לנו, ולא תהיה

<sup>46</sup> השוו בראשית מב, כא. ביטוי זה של הצדקתו המוסרית של הגיהנום מופיע גם בספרות האפוקליפטית. ראו באוקהאם (לעיל הערה 3), עמ' 134. גם כאן מתבטאת גרסה מורליסטית של התיאוריה הגמולנית. ראו לעיל, הערות 22, 43.

<sup>47</sup> בראשית רבה ט, ט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 72). לדוגמאות נוספות ראו בבלי, שבת קנב ע"ב; קהלת רבה ג, א, ט; מדרש משלי טז, יא (מהדורת וויסאצקי, עמ' 129–132); שמות רבה ב, ב. נראה כי מקורות אלה משקפים תפיסה נטורליסטית של הגיהנום, תפיסה הראויה לדיון נפרד.

<sup>48</sup> אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק טז (מהדורת ש"ז שכטר, ניו-יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 64). והשוו לגרסא שבנוסחא ב, פרק ל (שם, עמ' 63).

הצדקה מוסרית לגזור עלינו עונש זה, שכן הגורם למעשינו הרעים הוא היצר הרע. אנחנו עשינו כמיטב יכולתנו להתנהג כראוי, אך היצר הרע שאתה נתת בנו הסית אותנו. האשמה אפוא איננה בישראל אלא ביצר הרע, ולמעשה באל שהטביע אותו בטבע האדם. במילים אחרות עליונותו המוחלטת של היצר הרע מוצגת במשל זה כגורם דטרמיניסטי רב-עצמה שמפקיע מן האדם את אשמתו למעשיו.<sup>49</sup> בהינתן יצר רע כללי המשחק מלכתחילה אינם הוגנים ואין ביכולת האנשים לנהוג אחרת. היעדר אשמה זה הוא הבסיס לשלילת עונש הגיהנום מישראל מבחינה מוסרית במקור שלפנינו.<sup>50</sup> זאת ועוד, על פי מדרש אגדה אחר ניתן לכאורה לתקוף את מוסריותו של עונש הגיהנום בדרך נוספת:

אמר רשב"ג פעם אחת הייתי מהלך בדרך מצאני אדם אחד והיה בא אלי כבא על חבירו בזרוע. אמר לי אתם אומ' ז' נביאים עמדו לאומות העולם והן מעידין בהן ויורדין לגהנם, מז' דורות ואילך יכולין אומות העולם לומר לא נתנה לנו תורה ועדיין לא העידו בנו, מפני מה אנו יורדין לגהנם. אמרתי לו בני כך שנו חכמים במשנה גר שבא להתגייר פושטין לו יד להכניסו תחת כנפי השכינה. מיכאן ואילך גירי הדור מעידין בדור.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> אמירה זו מאפיינת את היצר הרע כישות עצמאית שהוטבעה באדם על ידי האל וכגורם דטרמיניסטי שלאדם אין יכולת להתגבר עליו. המאפיין הראשון רווח בספרות חז"ל וראשיתו באסכולת דבי ר' ישמעאל, אך המאפיין השני נראה חריג בתפיסת חז"ל, שבמקומות רבים מציינים דרכים שונות להתמודד עם היצר הרע ולהתגבר עליו ואף רואים בכך משימה חיונית ואפשרית של האדם. לדיון בסוגיה זו ראו י' רוזן-צבי, "דברה תורה כנגד היצר": דבי ר' ישמעאל ומקורו של יצר הרע, תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 41-79.

<sup>50</sup> משל השדה הזיבורית מציג בסיס מוסרי לטענה שישאל אינם נידונים לגיהנום לעולם, ונראה כי הוא משקף את עמדתו העקרונית של רשב"ג המבחינה בין עם ישראל לאומות העולם. לאמתו של דבר, הטענה שהיצר הרע אחראי למעשיו הרעים של האדם ושלאדם אין שליטה במעשיו אלה – אם יש בה ממש – אמורה לשחרר מעונש הגיהנום לא רק את ישראל אלא גם את אומות העולם. ואולם חז"ל מבחינים במקומות שונים בין ישראל לאומות העולם לעניין זה וקובעים כי ישראל אינם נידונים בגיהנום ואומות העולם כן (כך, למשל, גם בדברי רשב"ג המובאים להלן, לפני ציון הערה 53). מקורות אלה פותחים כולם בתלונה שמושמעת כלפי הקב"ה, בדרך כלל מצד שרי אומות העולם, על שישאל חוטאים בדיוק כמו אומות העולם ובכל זאת אינם נידונים לגיהנום, ואומות העולם כן. שלושה נימוקים עיקריים נזכרים בתשובתו של הקב"ה במקורות השונים: (א) ישראל קיבלו את התורה ועוסקים בה: מדרש תנאים לדברים לג, ב (מהדורת האפפמאנן, עמ' 211); רות רבה, פתיחתא א; תנחומא בראשית כה (מהדורת באבער, עמ' 18-19); מדרש משלי א, ו (מהדורת וויסאצקי, עמ' 11-12); מדרש תהלים כ, ג (מהדורת באבער, עמ' 174-175); שמות רבה ל, יז; שם, נא, ז. יצוין כי בניגוד למגמה זו בבבלי, מגילה טו ע"ב (והשוו בבלי, סנהדרין קיא ע"ב) אומרת מידת הדין את המילה האחרונה, וכנגד עמדת הקב"ה שמשחרר את ישראל מגיהנום בשל עיסוקם בתורה קובעת כי גם הם חוטאים ולכן גם להם מגיע עונש זה; (ב) ישראל עברו ברית מילה: בראשית רבה כא, ט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 203-204); שם, מה, ח (שם, עמ' 483); תנחומא לך לך, כז (מהדורת באבער, עמ' 81-82); שם, חיי שרה, ג (שם, עמ' 117-118); שם, ו (שם, עמ' 120); מדרש תהלים א, כ (מהדורת באבער, עמ' 20-21); שמות רבה יט, ד. (ג) יום הכיפורים מכפר על חטאי ישראל: ויקרא רבה כא, ד (מהדורת מרגליות, עמ' תעח-תעט); שיר השירים רבה ח, ח; מדרש תהלים טו, ה (מהדורת באבער, עמ' 117-118).

<sup>51</sup> ויקרא רבה ב, ט (מהדורת מרגליות, עמ' מט).



עמדתו של רבן שמעון בן גמליאל היא שאומות העולם יורדות לגיהנום בצדק משום שהגרים בכל דור מעידים בדור שלהם על תורת משה, ועל כן בני הדור אינם יכולים להתחמק מעונש זה בטענת אי-ידיעה. משמע לשיטתו שאילו התבססה טענת אי-ידיעה מבחינה עובדתית, עשויה הייתה לבטל את אשמתן של אומות העולם על שלא הלכו בדרך התורה ולהסיר מהן את דין הגיהנום.<sup>52</sup>

לסיכום, נראה כי מוטיב האחריות והאשמה כבסיס הכרחי להצדקה מוסרית של דין הגיהנום עובר כחוט השני בספרות חז"ל לדורותיה: הוא מופיע הן בספרות התנאים, הן במימרות של תנאים (ר' פנחס, ר' שמעון בר יוחי ורבן שמעון בן גמליאל) ששובצו במדרשי אגדה מאוחרים והן בתלמוד הבבלי ובמדרשים נוספים. משני סוגי המקורות גם יחד – אלה המצדיקים את עונש הגיהנום ואלה השוללים את מוסריותו – עולה כי עונש זה יהיה מוצדק מוסרית רק בהינתן אחריות ואשמה של החוטא על מעשיו הרעים ובהיעדר כל גורם המסיר אותן מעליו. אמנם החכמים נחלקים בשאלה אם גורם כזה אכן ישנו ומתי, אולם דומה כי אין מחלוקת על תפיסת האחריות והאשמה כתנאי הכרחי להצדקת עונש הגיהנום.

### 3. דירוג הענישה בגיהנום

שני העקרונות הראשונים שעליהם עמדנו לעיל נוגעים להצדקת הענישה בגיהנום כשהיא לעצמה. ואולם תיאוריה שלמה של ענישה חייבת להידרש להיבט נוסף של פעולה זו, והוא מידת חומרתו של העונש. ואכן, מרכיב חשוב נוסף של התיאוריה הגמולנית של הענישה מחייב התאמה בין חומרת העונש לחומרת העברה על פי עקרון 'מידה כנגד מידה'. לפי עיקרון זה, העונש צריך להיות מדורג, דהיינו עונש קל לחטאים קלים וכבד לחטאים חמורים, ופרופורציונלי לחומרת החטא, דהיינו עונש מידתי: לא קל מדי ולא כבד מדי ביחס לחומרת החטא. הדרישה להתאמת חומרת העונש לחומרת העברה רווחת ביותר בספרות חז"ל הן בשיח המשפטי הן בשיח התאולוגי.<sup>53</sup> כאן אתמקד בהופעתו של עיקרון זה בדיונים בעונש הגיהנום.<sup>54</sup>

בספרות האמוראים מועמדים פעמים רבות מושג הגיהנום ומושג גן עדן זה מול זה כשתי חלופות בלעדיות למצבו של האדם לאחר מותו.<sup>55</sup> אולם אין לראות בכך ביטוי לתפיסה אחדותית של עונש הגיהנום, שלפיה כל הנענשים בגיהנום סובלים מאותה

<sup>52</sup> וראו לעיל, הערה 50.

<sup>53</sup> וראו לעיל, הערה 21.

<sup>54</sup> כאמור, שאול ליברמן כבר עסק בסוגיה זו, אך דבריו התמקדו במקור אחד בלבד שאותו בחן מן הזווית ההיסטורית-הפילולוגית בלבד בלא לעסוק בהיבטיו הפילוסופיים. וראו לעיל, הערה 12 וטקסט אחרי ציון הערה 20.

<sup>55</sup> המקור שנחשב מוקדם ביותר לכך הוא תיאור דבריו של רבן יוחנן בן זכאי בשעת פטירתו (סוף המאה הראשונה לספירה). ראו בבלי, ברכות כז ע"ב והשוו אבות דרבי נתן נוסחא א, כה (מהדורת שכטר, עמ' מ); שם, הוספה ב לנוסחא א, ז, ג (שם, עמ' פ). למקורות רבים נוספים ראו למשל משנה, אבות ה, כ; בבלי, בבא בתרא טז ע"א; בבלי, חגיגה טו ע"א; בבלי, סוטה כב ע"א; בבלי, עירובין יט ע"א; ירושלמי, סנהדרין י, א, כז ע"ג; ירושלמי, פאה א, א, טו ע"ג; ירושלמי, קידושין א, ט, סא ע"ד; מדרש תהלים ו, ו (מהדורת באבער, עמ' 60). במקורות נוספים מושג הגיהנום מוצג כחלופה לשהות 'תחת כסא הכבוד'. ראו מדרש תנאים לדברים לד, ה (מהדורת האפפמאן, עמ' 226); תנחומא וזאת הברכה, ה (מהדורת באבער, עמ' 56); דברים רבה וזאת הברכה (מהדורת ש' ליברמן, ירושלים תשל"ד, עמ' 131).

מכסה של ייסורים ולאורך אותו פרק זמן. מאמרים אלה אינם עוסקים כלל בבירור מהותו של עונש הגיהנום אלא בהצבתו כחלופה לגן עדן ובהמלצה לאנשים לעשות בחירות טובות בחייהם כדי שיזכו לזה ולא לזה. ואמנם כמה מן המקורות העוסקים בגיהנום לעצמו מבחינים בין דרגות הענישה השונות שבו משתי בחינות: עצמת העונש ומשכו.

#### א. דירוג עצמת העונש

הביטויים לדירוג עונשי הגיהנום מצד עצמתם מועטים ביותר בספרות חז"ל. ניתן למצוא בעיקר במקורות המציגים את תפיסת מדורי הגיהנום, שהיא עצמה נדירה ביותר בספרות זו.<sup>56</sup> שניים מן המקורות הללו הם מדרשים מאוחרים הרואים במדורים לא חללים הנבדלים זה מזה פיזית בלבד אלא גם מקומות שבהם עצמות הענישה שונות זו מזו:

1. מדרש תהלים מקביל בין שבעה מדורי גן עדן לשבעה מדורי גיהנום. כל מדור ומדור בגן עדן מיועד לכת אחרת לפי מעלתה, והשיא הוא במדור הראשון, שבו הצדיק רואה פני שכינה. בהקבלה שבעת מדורי הגיהנום אף הם מיועדים לרשעים בדרגות שונות, אף כי המדרש נמנע מלפרט זאת אלא מסכם ואומר: 'הרי שבע מדורות לצדיקים, ושבע מדורות לרשעים, רשעים לפי מעשיהם, ולצדיקים לפי מעשיהם'.<sup>57</sup>
2. במדרש אבא גוריון מופיע פירוט רב יותר של משמעות כל מדור. המדרש מציין את מידותיו של כל מדור ומדור וממקם אותם זה מתחת לזה, כשהתחתון הוא הקשה שבהם. במדור התחתון נידון הרשע למעבר בלתי פוסק מאש לברד ומברד לאש.<sup>58</sup> ואולם יש עונש חמור אף מזה: במדור התחתון שוכן עקרב עצום ממדים, שמורכב מחוליות שכל אחת מהן מורכבת מחביות של דם 'ואדם שכופר בהקב"ה ומשתחוה לצלם דנין אותו בכולם'.<sup>59</sup> אין זה ברור אם הוא נידון בכל כמויות הארס שמנפיק העקרב או בכל שבעת המדורים, אך מכל מקום מדובר בעונש שונה וחמור מזה של האדם שהוגדר רשע בלבד. נראה אפוא כי תפיסת מדורי הגיהנום טומנת בחובה את הרעיון המשפטי הבסיסי שעברות בדרגות חומרה שונות מחייבות עונשים בדרגות חומרה שונות.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> בין המקורות המעטים שמזכירים את חלוקת הגיהנום למדורים ניתן למצוא שתי גרסאות בדבר מספרם: שבעה וארבעה עשר. לשבעה מדורים ראו בבלי, סוטה י ע"ב; מדרש תהלים יא, ה-ו (מהדורת באבער, עמ' 100-103); מדרש אבא גוריון ד, א (ספרי דאגדתא על מגלת אסתר, מהדורת ש' באבער, ווילנא תרמ"ז, עמ' 34-35). לארבעה עשר מדורים ראו מדרש משלי ו, לא (מהדורת וויסאצקי, עמ' 53).

<sup>57</sup> מדרש תהלים יא, ו (מהדורת באבער, עמ' 103), והשוו שם פד, ג (שם, עמ' 371). מקור דומה בבבלי, בבא מציעא פג ע"ב, נדרש אף הוא להקבלה בין הצדיקים לרשעים ומשתמש במונח 'מדור' לצדיקים בלבד ומייחס לו משמעות ערכית.

<sup>58</sup> לזיהוי האש כעונש הגיהנום מקורות רבים בספרות האמוראים, למשל בבלי, ברכות נז ע"ב; בבלי, חגיגה כז ע"א; בבלי, מנחות צט ע"ב-ק ע"א; בבלי, סוטה מא ע"ב; בבלי, עירובין יט ע"א; בבלי, פסחים נד ע"א; בבלי, תענית ה ע"א. על אש הגיהנום בספרות הרבנית לדורותיה ראו פוקס (לעיל הערה 1), עמ' 89-107.

<sup>59</sup> מדרש אבא גוריון ד, א (מהדורת באבער, עמ' 35).

<sup>60</sup> אפשר שתפיסת דירוג עונשי הגיהנום מצד עצמתם משתקפת גם ממימרות אחרות של חז"ל שאינן מזכירות את רעיון המדורים או מתבססות עליו כלל. כוונתי למימרות כגון: 'אמר רבי חמא ברבי חנינא כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנם' (בבלי, ברכות טו ע"ב); 'אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא כל המנבל את פיו מעמיקין לו גיהנם' (בבלי, שבת לג ע"א). אם מפרשים מימרות אלה באופן מילולי, הרי עולה מהן שעונש הגיהנום שאמור היה להיגזר על חוטא מסוים לאחר מותו

## ב. דירוג משך העונש

לעומת מיעוט המקורות המשקפים דירוג בעצמות עונש הגיהנום סוגיית משכו עולה לדיון במקורות רבים – תנאיים ואמוראיים גם יחד, ובהם מיוצגות שלוש שיטות עיקריות: (1) עונש הגיהנום הוא סופי;<sup>61</sup> (2) עונש הגיהנום הוא אינסופי;<sup>62</sup> (3) ישנם משכי עונש שונים לנידונים בגיהנום: מהם סופיים מהם אינסופיים. שתי השיטות הראשונות אינן מבחינות בין משכי זמן של עונש הגיהנום, אך לפי השיטה השלישית משך העונש שייגזר על החוטאים בגיהנום מדורג ובלתי אחיד, והוא תלוי בחומרת מעשיהם. מאמרים אלה משקפים את עקרון ההלימה של תאוריית הענישה הגמולנית, שלפיו עבירות חמורות מצדיקות ענישה חמורה. לדוגמה:

אמר ליה אביי לרב דימי: במערבא במאי זהירי? א"ל באחוורי אפי, דאמר רבי חנינא הכל יורדין לגיהנם חוץ משלשה, הכל ס"ד? אלא אימא כל היורדין לגיהנם עולים חוץ משלשה שיורדין ואין עולין ואלו הן הבא על אשת איש והמלבין פני חבריו ברבים והמכנה שם רע לחבריו.<sup>63</sup>

ר' חנינא קובע כי בדרך כלל עונש הגיהנום הוא זמני בלבד ('כל היורדין לגיהנם עולים'), אך עוברי עבירות מסוימות יישלחו אליו לצמיתות ('שיורדין ואין עולין').<sup>64</sup>

יוקל אם דקדק באמירת האותיות בקריאת שמע ויוחמר אם ניבל את פיו, דהיינו עצמת ייסורי הגיהנום איננה אחידה אלא מדורגת בהתאם לחומרת העבירות ולסוג הזכויות. תפיסת הצינון או ההעמקה של עונש הגיהנום מקבילה במידה רבה להתחשבות המשפטית בנסיבות מקלות או מחמירות בשלב גזירת דינו של עבריין שנמצא אשם בדין. ואולם ייתכן שהפרשנות המילולית איננה הולמת מימרות אלה. דרך ניסוחן מעלה את האפשרות שמדובר בהתבטאויות שתכליתן רטורית-חינוכית, כלומר הן נועדו להשריש בלב השומעים את חשיבות הכוונה בקריאת שמע ואת גנותו של ניבול הפה, כאשר מושג הגיהנום שימש בהן דימוי ואמצעי המחשה גרידא.

<sup>61</sup> לפי שיטה זו משך העונש ברוב המקורות הוא שנים עשר חודשים. ראו משנה, עדיות ב, י; סדר עולם, ג (מהדורת מיליקובסקי [לעיל הערה 40], א, עמ' 228); בבלי, שבת לג ע"ב; בבלי, קידושין לא ע"א; ירושלמי, סנהדרין י, ג, כט ע"ב; תנחומא בראשית, לג (מהדורת באבער, עמ' יב); תנחומא ראה, י (מהדורת באבער, עמ' יב). עם זאת, במשנה בעדיות ובסדר עולם, ג מוצגת לצד דעה זו דעה נוספת שלפיה משך העונש בגיהנום הוא שבעה שבועות בלבד.

<sup>62</sup> נראה שעמדה זו איננה שכיחה בספרות חז"ל. אפשר שהיא עומדת ביסוד הביטויים 'כעס עולם', 'איסור עולם' ומיתת עולם' שבדברי רבן יוחנן בן זכאי (בבלי, ברכות כח ע"ב); ראו J. Costa, *L'au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne*, Leuven 2004, pp. 364-365, note 31. דוגמה אחרת מופיעה במדרש אבא גוריון, ד, א, שנזכר לעיל, בדיון בדירוג עצמות העונש. המדרש מנגיד בין אש רגילה לאש הגיהנום ומאפיין את השנייה כאש נצחית: 'אש שלך [= אש טבעית רגילה] אינה אלא לפי שעה, אבל אשו של הקב"ה אדם נכוה בה לעולמי עולמים, ולא עוד שאין מניחין נשמתו לצאת אלא מטרפת בתוכו' (מהדורת באבער, עמ' 34; התוספת שלי).

<sup>63</sup> בבלי, בבא מציעא נה ע"ב.

<sup>64</sup> לעיל (סביב ציוני הערות 28–30) כבר עמדתי על חומרתם המיוחדת של חטאים הקשורים לתחומי האישות והיחס לזולת בנדון דידן. גם כאן ניתן לפרש את דבריו של ר' חנינא כביטוי רטורי שנועד להדגיש את חומרתם של חטאים אלה, ולא כאמירה רעיונית גורפת. ואולם לאור הוויכוח בדבר משכי הגיהנום בספרות חז"ל אין זה מן הנמנע שחכם זה הביע בדבריו את עמדתו בסוגיה. לעניין הפרשנות הרטורית האפשרית לדברי חז"ל השוו לעיל, הערות 32, 60.

שתי דוגמאות נוספות מופיעות בגרסאות שונות בכמה מקורות מספרות חז"ל, והן ברייתת שלוש פתות ליום הדין והברייתא הסמוכה לה בתוספתא, סנהדרין יג, ג-ה ובבבלי, ראש השנה טז ע"ב-יז ע"א.<sup>65</sup> כל אחת משתי ברייתות אלה מבחינה בין שני משכי שהות המיועדים כל אחד לקבוצת חוטאים אחרת הנשלחת לגיהנום: הראשונה מבחינה בין רשעים גמורים לבינוניים, והשנייה בין שני סוגים של חוטאים. להלן הדברים על פי גרסתם בתוספתא:

[א] בית שמאי אומ' שלש כיתות הן אחת לחיי עולם ואחת לחרפות לדיראון עולם אילו רשעים גמורים, שקולין שבהן יורדין לגיהנם ומצטפצפין ועולין הימנה ומתרפאין.<sup>66</sup>

[ב] פושעי ישראל בגופן פושעי אומות העולם בגופן יורדין לגיהנם ונידונין בה שנים עשר חודש ולאחר שנים עשר חודש נפשותן כלה וגופן נשרף וגיהנם פולטתו ונעשין אפר והרוח זורה אותן ומפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים [...] אבל המינין והמשומדים והמסורות ואפיקורסין ושכפרו בתורה ושפורשין מזרכי ציבור ושכפרו בתחיית המתים וכל מי שחטא והחטיא את הרבים כגון ירבעם ואחאב ושנתנו חיתיתם בארץ החיים ושפשטו ידיהם בזבול גיהנם נינעלת בפניהם ונידונין בה לדורי דורות.<sup>67</sup>

עמדת בית שמאי המוצגת בברייתא הראשונה היא שצדיקים גמורים נשלחים לאחר מותם לחיי עולם, רשעים גמורים נידונים לגיהנום, ואילו אלה שאינם צדיקים גמורים אך גם אינם רשעים גמורים ('שקולין שבהן') אינם ראויים לא לחיי עולם ולא לגיהנום, ועל כן נשלחים הם לגיהנום לשהות קצרה ולמטרת ריפוי או טיהור בלבד כהכנה לכניסתם לחיי עולם.<sup>68</sup> לפנינו אפוא שני משכי ענישה שונים בגיהנום שאינם מוגדרים במדויק מצד זמניהם, אך מובן שאחד מהם ארוך, ושמה אינסופי, והאחר קצר וסופי.

בברייתא העוקבת כבר ישנן הגדרות מפורשות יותר של משכי הזמן של עונש הגיהנום. הברייתא מבחינה בין שני סוגים של חוטאים: (א) חוטאים שעברו עבירות בגופם נידונים לשנים עשר חודשים בגיהנום ולאחר מכן לכיליון מוחלט של גופם ונפשם; (ב) חוטאים שעברו עבירות מחשבתיות או עבירות שהייתה להן השפעה שלילית

<sup>65</sup> הברייתא השנייה מופיעה גם בסדר עולם ג. לדיון נרחב ביחס הספרותי וההיסטורי בין שלוש המקבילות ראו מיליקובסקי (לעיל הערה 16), עמ' 311–343; הנ"ל (לעיל הערה 40), ב, עמ' 66–73, 78–80.

<sup>66</sup> תוספתא, סנהדרין יג, ג (מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 434, שורות 11–13; התוספת בסוגריים המרובעים שלי).

<sup>67</sup> שם יג, ד-ה (שם, עמ' 434, שורות 17–24; התוספות בסוגריים המרובעים שלי).

<sup>68</sup> לגיהנום כמקום טיהור השוו ספרי דברים, של"ג (מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו-יורק תשכ"ט, עמ' 383); אבות דרבי נתן נוסחא א, פרק מא (מהדורת שכטר, עמ' 133–134). לדיון בשאלת מעמדם של הבינוניים השוו ירושלמי, קידושין א, ט, סא ע"ד; ירושלמי, סנהדרין י, א, כז ע"ג. תקופת הטיהור של הבינוניים בגיהנום לשיטת בית שמאי מזכירה עד מאוד את מושג הפורגטוריום הנוצרי. לתולדותיו של מושג זה ראו, למשל, J. Le Goff, *The Birth of Purgatory*, Chicago 1981. יצוין כי לדעת בית הלל (וזו גם דעתו של ר' לעזר במקורות מן הירושלמי שצוינו לעיל) הבינוניים נשלחים לחיי עולם בלא צורך בטיהור בגיהנום בזכות החסד האלוהי. כך הכריע בהגות היהודית של ימי הביניים גם רב סעדיה גאון, אמונות ודעות ה, ז (מהדורת י' קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' קפח).

על החברה נידונים לגיהינום אינסופי: 'מי גרם להן? שפשטו ידיהם בזבול שנ' מזבול לו (תהלים מט, טו) ואין זבול אלא בית המקדש שנ' בנה בניתי בית זבול לך מכון לשבתך עולמים (מלכים א ח, יג)'.<sup>69</sup> במילים אחרות הברייתא מציגה התאמה בין חומרת העברה לחומרת עונש הגיהינום המשתקפת במקרה זה במשכו: יש חוטאים שחומרת מעשיהם מצדיקה עונש גיהינום זמני בלבד, ויש שחומרת פשעיהם רבה יותר ועל כן מצדיקה ענישה ממושכת או אינסופית בגיהינום. נראה כי הפושעים מן הסוג הראשון עברו עבירות מעשיות בדל"ת אמותיהם בלבד בלא שתהיה לכך השפעה כלשהי על סביבתם, ואילו הפושעים מן הסוג השני לקו בכשל חמור באמונתם הדתית או במעשים שהייתה להם השפעה רעה על סביבתם.<sup>70</sup> הצדקתו הגמולנית של העונש האינסופי לפושעים אלה בברייתא זו ניכרת מן הפסוק המובא כאסמכתא, ובפרט ממילותיו האחרונות – 'מכון לשבתך עולמים' – שהושמטו מגרסת הבבלי (ראש השנה יז ע"א). פושעים אלה פשטו את ידיהם בזבול, דהיינו בבית המקדש, שהוא מכון שבתו של האל 'עולמים', ועל כן הם ראויים להיענש על כך לעולמים, קרי עונש אינסופי.<sup>71</sup>

לסיכום – נראה כי במחשבת חז"ל לדורותיה בהחלט קיים דירוג של חומרת עונשי הגיהינום לא רק מצד עצמתם אלא בעיקר מצד משכמם. עוד עולה מן המקורות שנדונו לעיל כי רעיון העונש האינסופי בגיהינום לא היה זר לחכמים ואף התקבל על דעת מקצתם לפחות כחלק מהגדרת המושג גיהינום (שיטה 2 לעיל) או כאחד ממשכי הענישה האפשריים בו (שיטה 3).<sup>72</sup> כל זה, כאמור, לצד תפיסות קשיחות של עונש הגיהינום כעונש זמני הנמשך שנים עשר חודש (שיטה 1).<sup>73</sup>

## ד. מסקנות

<sup>69</sup> תוספתא, סנהדרין יג, ה (מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 434, שורות 26–28). הביטוי שנוקטים התוספתא והבבלי הוא 'לדורי דורות', והביטוי בסדר עולם הוא 'לעולם ולעולמי עולמים' (מיליקובסקי [לעיל הערה 40], א, עמ' 229). בתוספתא ובסדר עולם אף מודגש שהגיהינום ננעל בפני אותם רשעים שנידונים בו יותר משנים עשר חודשים, כלומר אין להם כל דרך לצאת ממנו, ומשמע שישו בו לעד. במקבילה אחרת ניתן למצוא ניסוח ישיר יותר של הצדקת העונש האינסופי: 'וצורם לבלות שאול מזבול לו. אפילו גיהנם כלה והם אינם מתכלין, וכל כך למה, לפי שפשטו ידיהם בזבול' (מדרש תהלים מט, ג [מהדורת באבער, עמ' 278]).

<sup>70</sup> מיליקובסקי מכנה קבוצת חוטאים זו לפי הגרסה שבסדר עולם 'בעלי הסטיות האידיאולוגיות', כלומר הסוטים ממערכת האמונות והדעות של חז"ל. הוא מודה שהגדרה זו איננה ממצה את רשימות העבירות המיוחסות לקבוצה זו בגרסאות שבבבלי ובתוספתא, הכוללות גם עבירות שאינן אידיאולוגיות אלא מעשיות. ראו מיליקובסקי (לעיל הערה 16), עמ' 331, 336–337; הנ"ל (לעיל הערה 40), ב, עמ' 68–73.

<sup>71</sup> לחילוקי הדעות הפרשניים בסוגיה בין מיליקובסקי לפלוסר ראו מיליקובסקי (לעיל הערה 40), ב, עמ' 72–73 והערה 91. דומני שהתבוננות במילים המשלימות את הפסוק ושהושמטו מהבבלי ומסדר עולם מאפשרת להציע הסבר שלפיו הפגיעה בבית המקדש מסמלת את הפגיעה בכבודו האינסופי של האל, הסבר שקרוב באופיו לדעתו של פלוסר בסוגיה ואולי אף מחזק אותה.

<sup>72</sup> עדות מסייעת נוספת לכך מופיעה בדבריו של יוספוס פלוויוס, שמייחס לפרושים את האמונה שלפיה 'נשמות הרשעים נדונות ליסורי עולם' (תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים ב, ח, יד, מהדורת י"נ שמחוני, תל-אביב 1961, עמ' 142).

<sup>73</sup> וראו לעיל, הערה 61.

מאמר זה ביקש להשלים פער בדיונים בתפיסת הגיהינום במחשבת חז"ל בספרות המחקר ולעסוק לראשונה עיסוק שיטתי ומקיף בסוגיה השייכת לממד הפילוסופי-האתי של תפיסה זו בדבריהם. לאורך המאמר הוצג ונידון מגוון רחב של מקורות מספרות חז"ל העוסקים בהיבטים אתיים של עונש הגיהינום, החל בספרות התנאים, המשך בספרות התלמודית ועד מדרשים שנערכו בסוף תקופת התלמוד ואף בתקופת הגאונים. הממצא העיקרי של הדיון במקורות אלה הוא ששלושת עקרונות הצדק שביסוד תיאוריית הענישה הגמולנית מוצאים בהם את ביטויים. ניתן להתרשם כי העיקרון הראשון מוצא את ביטויו בעיקר במקורות אמוראיים, ואילו שני העקרונות האחרים מופיעים במפורש גם במקורות תנאיים או במימרות של תנאים ששולבו בחיבורים מאוחרים יותר. נוסף על כך כל המובאות שנידונו במאמר זה ושהובאו במקורן בשמו של חכם מסוים הן דברי חכמים שפעלו בארץ ישראל ולא בבבל, ורובן מיוחסות לאמוראי ארץ ישראל בדור הראשון והשני. תיקופה של נקודה זו ובירור משמעויותיה האפשריות חורגים מגבולותיו וממטרותיו של המחקר הנוכחי.

על רקע דברים אלה בולטת בהיעדרה מספרות חז"ל הצדקת עונש הגיהינום משיקולים תועלתניים. בשום מקום לא נטען, למשל, שעונש הגיהינום מוצדק בהיותו המרתיע מבין העונשים הפוטנציאליים לחוטאים והעשוי לדרבן יותר מכל עונש אחר את האדם שלא לחטוא אלא לאמץ אורח חיים של דבקות באל וקיום מצוותיו. ניתן לומר אפוא בסיכומם של דברים שיש לראות בתיאוריה הגמולנית של הענישה בסיס מחשבתי לדיונים בסוגיית הצדקת עונש הגיהינום במקורות שנדרשו לסוגיה זו בספרות חז"ל, במישרין או בעקיפין.