

## הערת הרמב"ן בסוף השגותיו לשרשים:

ויש לי עוד ספק וקושיא והוא ממה שאמרו (סנהדרין נו ע"א) שבע מצות נצטוו בני נח והנה מנו עניין העריות כולן מצוה אחת והדינים כולם מצוה אחת וכן ענין עבודה זרה כלו מצוה אחת. והם שוים בה לישראל שהם חייבים בכל מה שבית דין שלישראל ממיתין עליה. והנראה בזה לומר שהזהירו בני נח במצות שלהם בכללות לא בפרטים כלומר שנאמר להם בעריות על דרך משל כמו איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו אל האם ואל האחיות מן האם ואשת החבר וימנה אותם מפני זה מצוה אחת, אבל בישראל שריבה בהן לאוין ומניעות מאחר שהזהיר על כל אחד בלאו נפרד ימנו מצות רבות. וכן מה שאמרו (שם ב) עשר מצות נצטוו ישראל במרה שבע שנצטוו בני נח הוסיף להם שלש שבת וכיבוד אב ואם ודינין שנאמר [בשלח טו] שם שם לו חק ומשפט, נאמר כי הזהיר אותם באזהרות הנאמרות לבני נח כאזהרות הם עצמם, ארצה לומר שכללם להם עד שבאו אל הר סיני ששם נתבארו המצות בפרטיהן ודקדוקיהן. והזהיר אותם במרה לשבות בשבת מצות עשה אחת אבל בדינין אמרו במכילתא ומשפט אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות. והנה כל אלו מנו אותם אחת ואין להם ענין לכללם בבת אחת אלא ששם אחד יכול אותם והוא המשפט. והמתקרב אל הדעת מזה שהוא ית' וית' צוה לשפוט בצדק שנאמר (ר"פ שופטים) ושפטו את העם משפט צדק והצדק הוא לעשות בכל דבר ודבר מן הנולדים בין בני אדם כאשר צוה הוא יתעלה אותנו ולא נחוש על הפרשיות והחלוקים בדבור בכל אשר אין בהם צווי מוחלט לעשות ככה או ככה או מניעה מוחלטת להשמר מן הפועל הפלוני ואם כן יהיו כל הדינין הבאים בחשבון מצוה אחת.

## שבע מצוות בני נח

### תוכן העניינים :

א. הקדמה

ב. עיון ראשוני בדברי הרמב"ן

הקדמה : שבע מצוות בני נח

קושיית הרמב"ן

ההסבר : מניין המצוות ואופי הציווי

המשך דברי הרמב"ן

דברי ספר החינוך : מדוע יש פירוט אצל ישראל?

ג. ההשתלשלות ההיסטורית של היחס בין סברא לציווי

מבוא

דברי הרמח"ל

מצוה ושכל

המוטיבציה הראויה לקיום מצוות

היסטוריה ומהות של המושג 'ציווי'

בחזרה לדברי הרמב"ן

ד. בין ישראל לבני נח

מבוא

חלופות לדיני 'חושן משפט'

האם ניתן להקים חלופה כוללת ל'חושן משפט'?

מעמדו של 'חושן משפט'

היכן מצוי הצדק?

דברי הראי"ה קוק על ההבדלים ההלכתיים בין בני נח לבין ישראל

הבדל גם בגדרי הבעלות

"ליכא מידי דלישראל שרי ולנכרים אסור"

הקושי המוסרי

ה. ישראל ובני נח : מודל שתי קומות

מבוא

שתי תפיסות של מערכת דיני בני נח

דברי הבית ישי

השלכה עקרונית

סוגיית ישראל וגוי שבאו לדון

השוואות בני נח לישראל: משפט המלך וכיבוד הורים

מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני

חיובי קטנים

דיני המשפטים

הגדרת הזהות היהודית

ו. סיכום

## **פרק א. הקדמה**

מאמר זה ידון בהערה שמעיר הרמב"ן על מניין מצוות בני נח בסיום השגותיו לשרשים. כפי שנראה, הדיון נוגע להבנת משמעותן של מצוות בכלל (לעומת מעשים טובים), ובעיקר להבדל שבין מצוות בני נח למצוות שלנו. בפרק הבא נלמד את דברי הרמב"ן, קושייתו ותירוצו, ונבחן מקבילות בדברי הראשונים. בפרק ג נציב שני רבדים במישור ההיסטורי, כאשר הציוויים לבני נח ובכלל עד מתן תורה הם הבסיס, ועל גביהם הציוויים לישראל בסיני. נראה גם את השפעת סיני על בני נח. בפרק ד נבחן השלכות הלכתיות של הבדל זה, ובפרק ה נחדד את המודל בעל שתי הקומות, קומת יהודי על גבי קומת אדם, ונראה כמה סוגיות עקרוניות שמיושבות על פיו.

## פרק ב. עיון ראשוני בדברי הרמב"ן

### הקדמה: שבע מצוות בני נח

כידוע, חז"ל מלמדים אותנו שיש שבע מצוות שבני נח חייבים בהן. כך מסכם זאת הרמב"ם (הלכות מלכים ומלחמותיהם פ"ט ה"א):

על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על עבודה זרה, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים. אע"פ שכולן הן קבלה בידינו ממושה רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטווה. הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, נמצאו שבע מצוות.

וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם. בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטווה עמרם במצות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו.

הרמב"ם מתאר כאן השתלשלות היסטורית של קבלת המצוות בעולם. אדם הראשון קיבל שש מצוות, נח קיבל עוד אחת, וכך נוצרו שבע המצוות שכל בני האדם חייבים בהן עד ימינו. לאחר מכן נוספו בהדרגה מצוות נוספות שמחייבות רק אותנו.

והנה, מצאנו שנחלקו הראשונים בהגדרת היקף המצוות הללו וגדרן. לדוגמה, ביחס לגזל ודינים (=הקמת מערכת משפטית), רבים מבינים ששיטת הרמב"ם היא שבני נח יכולים לעצב את המערכת הזו כרצונם. הם אינם מחוייבים לשולחן ערוך שלנו, והמצווה שמוטלת עליהם היא רק לדאוג לסדר חברתי ולצדק מוסרי. כך כותב הרמב"ם (פ"ט הי"ד):

וכיצד מצווין הן על הדינין, חייבין להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו, ולהזהיר את העם, ובן נח שעבר על אחת משבע מצוות אלו יהרג בסייף, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה, שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו, ובן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד בלא התראה ועל פי קרובין אבל לא בעדות אשה ולא תדון אשה להם.

המצוה כוללת הקמת בתי דין והושבת דיינים שידונו בשש המצוות האחרות ויענישו עליהן. היה מקום לומר שלפי הרמב"ם קביעת תוכן המערכת המשפטית ודיני ממונות היא חלק ממצוות גזל ולא ממצוות דינים, אבל סביר יותר לראות אותה כחלק ממצוות דינים שהיא הקמת מערכת משפטית ועיצוב דיני הממונות.

זהו תנאי לכך שאפשר יהיה לדון בבתי הדין הללו על איסור גזל.<sup>1</sup>

כלומר בעניין זה יש הבדל גדול בינם לבינינו, שכן אצלנו יש מצוות רבות שנוגעות לדין האזרחי (כמו דיני ראיות, שומרים, נזיקין וכדו'). לגבי ישראל התורה אינה מסתפקת בקביעת העיקרון הכללי שיש לחוקק מערכת חוקים צודקת ולמסד מערכת אכיפה שלהם. היא נכנסת גם לתכני המצוות שייכללו באותו חוק אזרחי. אמנם הרמב"ן חולק בזה על הרמב"ם, ולדעתו מערכת הדין האזרחי (=דיני ממונות) של בני נח דומה (ואולי זהה) למערכת הלכתית שמחייבת את ישראל. כלומר החוק של בני נח הוא חלק 'חושן משפט' של השולחן ערוך ונו"כ. וכך הוא כותב בפירושו לתורה, על מעשה שכס ובני יעקב (בראשית לד, יג):

ורבים ישאלו, ואיך עשו בני יעקב הצדיקים המעשה הזה לשפוך דם נקי. והרב השיב בספר שופטים ואמר שבני נח מצווים על הדינים, והוא להושיב דיינים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות שלהן, ובן נח שעבר על אחת מהן הוא נהרג בסייף, ראה אחד שעבר על אחת מהן ולא דנוהו להרגו הרי זה הרואה יהרג בסייף. ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכס הריגה שהרי שכס גזל, והם ראו וידעו ולא דנוהו.

ואין דברים הללו נכונים בעיני, שאם כן היה יעקב אבינו חייב להיות קודם וזוכה במיתתם, ואם פחד מהם למה כעס על בניו וארר אפם אחר כמה זמנים, וענש אותם וחלקם והפיצם, והלא הם זכו ועשו מצוה ובטחו באלהים והצילים.

ועל דעתי הדין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דיינים בכל פלך ופלך בלבד, אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושיק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני

---

1 ראה על כך בשו"ת הרמ"א סי' י, ובחזו"א ב"ק סי' י סק"א. ובשו"ת חת"ס ח"ו סי' יד כתב שאמנם הציווי על הדינים מכיל רק חובה להקים ולמנות בתי דינים, אבל ישנה גם חובה לחוקק משפט אזרחי, והיא מסתעפת מאיסור גזל. לדברינו זהו שילוב של איסור גזל ומצוות דינים.

## שבע מצוות בני נח

מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב ועשק או אנס ופתה בתו של חבירו או שהדליק גדישו וחבל בו וכיוצא בהן. ומכלל המצוה הזאת שיושיבו דינין גם בכל עיר ועיר כישראל, ואם לא עשו כן אינן נהרגין, שזו מצות עשה בהם, ולא אמרו (סנהדרין נו ע"א) אלא אזהרה שלהן זו היא מיתתן, ולא תיקרא אזהרה אלא המניעה בלאו, וכן דרך הגמרא בסנהדרין (נט ע"ב).

כלומר, לשיטתו בני נח חייבים בכל פרטי הדינים שמחייבים אותנו.<sup>2</sup>

אמנם לגבי איסור עבודה זרה כותב הרמב"ם (ה"ב) שדיניהם שווים לשלנו:

בן נח שעבד ע"ז הרי זה חייב, והוא שיעבוד כדרכה. וכל ע"ז שבית דין של ישראל ממיתין עליה בן נח נהרג עליה, וכל שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה אין בן נח נהרג עליה, ואע"פ שאינו נהרג אסור בכל, ואין מניחין אותו להקים מצבה, ולא ליטע אשרה, ולא לעשות צורות וכיוצא בהן לנוי.

ומה לגבי עריות? כאן הרמב"ם כותב (ה"ה):

שש עריות אסורות על בני נח: האם, ואשת האב, ואשת איש, ואחותו מאמו, וזכור, ובהמה, שנאמר "על כן יעזוב איש את אביו" זו אשת אביו, "ואת אמו" כמשמעה, "ודבק באשתו" ולא באשת חבירו, "באשתו" ולא בזכור, "והיו לבשר אחד" להוציא בהמה חיה ועוף שאין הוא והם בשר אחד, ונאמר "ואחותי בת אבי היא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה".

כלומר, יש הבדל בין בני נח לישראל לגבי דיני ערוה (לדוגמה, אצל ישראל אסורה גם אחותו מאביו, ואצל בני נח אין כלל עריות מחמת קורבת האב, ועוד).

## קושיית הרמב"ן

כאמור, בסוף השגותיו לשורשים הרמב"ן מעלה נקודה, שככל הנראה לא באה לידי ביטוי בשורשי הרמב"ם. ואלו דבריו:

ויש לי עוד ספק וקושיא והוא ממה שאמרו (סנהדרין נו ע"א) שבע מצות

---

<sup>2</sup> בשיטת הרמב"ם יש לדון, שכן יתכן שהוא כולל את כל אלו באיסור גזל. כפי שנראה להלן, גם הרמב"ן מסכים שאצל בני נח מתאגדים איסורים רבים, שאצלנו נמנים בנפרד, ונמנים יחד כמצוה אחת.

נצטוו בני נח והנה מנו עניין העריות כולן מצוה אחת והדינים כולם מצוה אחת וכן ענין עבודה זרה כלו מצוה אחת. והם שוים בה לישראל שהם חייבים בכל מה שבית דין של ישראל ממיתין עליה.

הרמב"ן מעורר שאלה לאור ההשוואה בין מצוות בני נח למצוות של ישראל, מדוע אצל בני נח נמנות כל העריות, דינים וע"ז, כמצוה אחת (כל אחת), בעוד שאצלנו כל אחת ממצוות אלו מכילה כמה מצוות שונות?

הוא אומר שאין להסביר שרק ערוה אחת מהאסורות עלינו אסורה על בני נח, או שיש רק אופן אחד של איסור ע"ז, שהרי דיניהם זהים לאלו שלנו. וגם לגבי עריות שהדינים אינם ממש זהים, לפחות אותו חלק מהאיסורים שקיים גם אצלם היה צריך להימנות במפורט כמו אצלנו. הערנו למעלה שלגבי מצוות דינים לא ברור האם גדריה חופפים לדיני ההלכה שלנו. לעומת זאת, לגבי עבודה זרה הרמב"ן כאן קובע שדיניה אצל בני נח זהים לאלו של ישראל, וראינו שגם הרמב"ם מסכים לזה. לגבי עריות ההבדלים בין בני נח לישראל מבוארים בגמרא, וקשה להאמין שהרמב"ן חולק על כך (בהמשך דבריו הוא כותב לגבי עריות כלשון הרמב"ם). אם כן, מסתבר שהרמב"ן בדבריו כאן מתכוון להצביע על דמיון חלקי ולא מלא (פרט לנושא ע"ז). מכאן מתבקשת השאלה מדוע אצל בני נח מניית המצוות נעשית באופן שונה מאשר אצלנו?

הדבר מתחדד בעיקר ביחס לדינים. לפי הרמב"ם (לפחות על פי הצעתנו למעלה בשיטתו) מובן מדוע אצל בני נח יש רק מצוה אחת של דינים. הסברנו שלשיטתו הם אינם מצווים על דינים מסויימים, אלא על קביעת מערכת שתשיג סדר חברתי וצדק. זהו צו אחד בודד, ויישומיו מסורים להם. אצל בני נח אין טעם לפרט את מצוות הדינים למצוות רבות. אצל ישראל זה מתפרט כי התורה מצווה אותנו לא רק בציווי הכללי לעשות צדק וסדר, אלא גם נכנסת לתכנים הספציפיים (ולהלן נעמוד על משמעות העניין).

לעומת זאת, לפי שיטת הרמב"ן הקושיה מתעצמת: מדוע אצל בני נח לא קיים הפירוט שקיים אצלנו? אם היקף המצוה הוא זהה, מדוע היא נמנית אצלם כמצוה אחת ואצלנו כעשרות רבות של מצוות?<sup>3</sup>

3 הגמרא בחולין (צב ע"א) אומרת: "אלו שלושים מצוות שקבלו עליהם בני נח". רש"י כתב: "שלושים מצות. לא נתפרשו", ויש מרבותינו שניסו למנות אותן (ראה למשל הקדמת רב ניסים



**ההסבר: מניין המצוות ואופי הציווי**

הרמב"ן מציע את היישוב הבא:

והנראה בזה לומר שהוזהרו בני נח במצות שלהם בכללות לא בפרטים, כלומר שנאמר להם בעריות על דרך משל כמו 'איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו, אל האם ואל האחות מן האם ואשת החבר' וימנה אותם מפני זה מצוה אחת, אבל בישראל שריבה בהן לאוין ומניעות מאחר שהזהיר על כל אחד בלאו נפרד ימנו מצות רבות.

הרמב"ן מסביר שבני נח הוזהרו במצוות שלהם באופן ובנוסח כללי, ולא בפרטים, ולכן הם נמנים כמצוה אחת. כלומר הוא תולה את ההבדל באופן מניין המצוות בהבדלים בצורת הציווי: אנחנו נצטוונו במפורט והם נצטוו באופן כללי. על כך יש להעיר משני היבטים:

א. מנין שבני נח הצטוו באופן כללי בלבד? הפסוק "איש איש אל כל שאר בשרו" שהוא מביא בדבריו נאמר לישראל ולא לבני נח. נראה שהוא רק מעלה השערה שהציווי לבני נח (שלא מופיע בפירוש בתורה) נאמר בלשון דומה לפסוק זה, כלומר בנוסח כללי. בכל אופן, ברור שאין כוונתו ללשון הפסוק בתורה שפונה לבני נח, שהרי אין פסוק כזה (ובאמת המקור לשבע המצוות שנוי במחלוקת. ראה ערך 'בן נח' באנציקלופדיה). כוונתו היא לציווי שנאמר ע"י הקב"ה לאדם ולנח כאשר הוא ציווה אותם בשבע המצוות הללו, שאין לנו עדות ישירה על אופיו (ואכן הוא מקפיד לכתוב כאן "על דרך משל").

ב. לא ברור איזה הסבר יש כאן לקושיה? אם לא הבנו מדוע המצוות נמנות ביחד, כעת הוסבר לנו שזה מפאת אופיו ונוסחו של הציווי. אך כעת עולה השאלה מדוע באמת יש הבדל כזה בנוסחי הציוויים לבני נח ולישראל? אם כן, מדברי הרמב"ן עדיין לא קיבלנו מענה לקושי הבסיסי אותו הוא עצמו העלה.

**המשך דברי הרמב"ן**

בהמשך דבריו מביא הרמב"ן את מדרש חז"ל לגבי המצוות שקיבלנו במרה:

---

גאון לש"ס, פירוש התורה לרב שמואל בן חופני, עשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו מאמר חיקור דין ח"ג פכ"א). יש שכתבו שהן פירוט של שבע המצוות, ויש שכתבו (ע"פ הירושלמי בע"ז פ"ב ה"ד) שאלו מצוות ש"עתידין" בני נח לקבל עליהם לעתיד לבוא. ואכ"מ.

וכן מה שאמרו (שם ב) עשר מצות נצטוו ישראל במרה שבע שנצטוו בני נח הוסיף להם שלש שבת וכיבוד אב ואם ודינין<sup>4</sup> שנאמר [בשלח טו] שם שם לו חק ומשפט, נאמר כי הזהיר אותם באזהרות הנאמרות לבני נח כאזהרות הם עצמם.

כוונתו כנראה להקשות מדוע גם אצל ישראל אנחנו מוצאים ששבע המצוות הללו נכללות ולא מתפרטות? מלשון המדרש עולה לכאורה שבמרה קיבלנו 10 מצוות, ובסיני קיבלנו עוד 603. אבל כשבוחנים את המצוות שקיבלנו במרה, הן כוללות יותר מאשר 10, שהרי השבע של בני נח מתפרטות אצלנו להרבה מצוות שונות. הוא מסביר זאת כך:

ארצה לומר שכללם להם עד שבאו אל הר סיני ששם נתבארו המצוות בפרטיהן ודקדוקיהן. והזהיר אותם במרה לשבות בשבת מצות עשה אחת אבל בדינין אמרו במכילתא ומשפט אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות. והנה כל אלו מנו אותם אחת ואין להם ענין לכללם בבת אחת אלא ששם אחד יכלול אותם והוא המשפט.

דבריו כאן אינם ברורים די הצורך. נראה שכוונתו לומר שבמרה המצוות הללו לא התפרטו גם ביחס לישראל. שם קיבלנו את המצוות הללו בצורה כללית, ורק במעמד הר סיני הן התפרטו. כלומר, בהר סיני לא רק נוספו לנו מצוות מעבר למה שקיבלנו במרה, אלא גם חזרו על הציוויים שנצטווינו במרה, אך בנוסח פרטי יותר, שלא כמו שהם נאמרו לבני נח. במרה קיבלנו את המצוות של בני נח בנוסח הכללי, כפי שהן נאמרו לבני נח. נראה כי הדברים אמורים גם לגבי שלוש המצוות שנוספו במרה.

מלשון הרמב"ן לא לגמרי ברור האם כוונתו לומר שהצטווינו לשפוט בצדק ותו לא (כשיטת הרמב"ם לגבי בני נח), או שכוונתו לומר שהתחייבנו בכל הפרטים כפי שניתנו אח"כ בסיני, ורק נוסח הציווי היה כללי (כפי שהרמב"ן עצמו הציע קודם לגבי בני נח).

---

4 וצ"ע מדוע הדינין הם תוספת על מצוות בני נח, הרי גם הם קיבלו את המצוה הזו, ואמנם בהמשך הוא מביא פירוט מהמכילתא: "אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות", ואלה דינים מחודשים שצריכים בית דין סמוכים (ראה ב"ק פד ע"ב) ואפשר שאינם נוהגים בבני נח, ולכן היה צורך להוסיף אותם לבני ישראל. אך עדיין קשה על תוספת מצוה זו למניין עשר, שהרי זה פירוט נוסף למצוות דינים ולא מצוה חדשה במונחי 'שבע מצוות'.

ההסבר בהמשך דבריו מורה שכוונתו לאופן השני :

והמתקרב אל הדעת מזה שהוא יתברך ויתעלה צוה לשפוט בצדק שנאמר (ר"פ שופטים) "ושפטו את העם משפט צדק", והצדק הוא לעשות בכל דבר ודבר מן הנולדים בין בני אדם כאשר צוה הוא יתעלה אותנו. ולא נחוש על הפרשיות והחלוקים בדבור בכל אשר אין בהם צווי מוחלט לעשות ככה או מניעה מוחלטת להשמר מן הפועל הפלוני ואם כן יהיו כל הדינים הבאים בחשבון מצוה אחת.

הוא מסביר שכמו לגבי בני נח, גם ישראל במרה נצטוו לשפוט בצדק. מה פירוש "בצדק"? ככל המצוות שנצטוונו לפרטיהן. כלומר מצבנו אז היה כמו בני נח, שנוסח הציווי היה כללי, אבל החובות ההלכתיות היו כמו שמקובל אצלנו כיום. מכלול החובות ההלכתיות שנכללות בדינים אינו אלא פירוט של החובה לשפוט בצדק, ולכן הוא נמנה כמצוה אחת. נראה שטיעון זה מבוסס על השורש השביעי, אשר קובע שפירוט של מצוה לא יופיע בנפרד במניין המצוות.

השאלה היא מה התחדש אחרי מעמד הר סיני. האם רק הנוסח השתנה, או שמא גם המהות? האם כעת המכלול הזה מכיל עוד משהו, מעבר לפירוט של המושג 'צדק'? לכאורה כעת המצוות הללו אינן רק פירוט של מושגי הצדק, אלא יש להן מטרות מעבר להשגת הצדק והסדר החברתי. אנו נדון בכך להלן.

#### **דברי ספר החינוך: מדוע יש פירוט אצל ישראל?**

כאמור, הרמב"ן לא מסביר מדוע הציוויים לבני נח נאמרו בלשון כללית ואצל ישראל הם פורטו. לכאורה היה מקום לומר שזהו רק רצון להרבות לישראל תורה ומצוות.

ספר החינוך (מצוה תטז), עוסק במצוות "לא תחמוד", ובתוך דבריו הוא כותב כך : ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות. גם כל בני העולם מחוייבין בה, לפי שהיא ענף למצות גזל שהיא אחת מן השבע מצוות שנצטוו עליהם כל בני העולם.

החינוך מסביר שאיסור חימוד מחייב גם את בני נח, והוא אינו מופיע בנפרד ברשימת שבע המצוות שכן הוא כלול באיסור גזל. לאחר מכן הוא עובר לדון

בשאר מצוות בני נח:

ואל תטעה בני בזה החשבון של שבע מצוות בני נח הידוע והמוזכר בתלמוד (סנהדרין נו ע"ב), כי באמת שאותן שבע הן כעין כללות, אבל יש בהן פרטים הרבה. כמו שאתה מוצא שאיסור העריות נחשב להם דרך כלל למצוה אחת, ויש בה פרטים כגון איסור אם ואיסור אחות מן האם ואיסור אשת איש ואשת אב וזכר בהמה (שם נח ע"ב). וכן ענין עבודה זרה כולו נחשב להם מצוה אחת, ויש בה כמה וכמה פרטים, שהרי הם שוים בה לישראל לענין שחייבין בכל מה שבית דין של ישראל ממיתים עליה (שם נו ע"ב). וכמו כן נאמר, אחר שהוזהרו בענין הגזל, שהוזהרו גם כן בכל הרחקותיו. ואין כוונתי לומר שיהיו כמונו מוזהרין על זה בלאו, שהם לא נזהרו בפרטי הלאוין כמו ישראל,<sup>5</sup> אבל נזהרו דרך כלל באותן שבעה, כאילו תאמר על דרך משל שהזהירם הכתוב איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו אל האם והאחות וכל השאר, וכמו כן בעבודה זרה גם כן דרך כלל, וכן בגזל כאילו נאמר להם אל תגזלו אבל תתרחקו ממנו בתכלית, ובכלל ההרחקה שלא לחמוד.

אבל בישראל אין הענין כן, שרצה המקום לזכותם והרבה להן מצוות יותר מהן, וגם באותן שנצטוינו אנחנו והם, זכינו אנחנו להיות ציווינו עליהן במצוות עשה ולאווין נפרדים. וכל זה זכות וטובה לנפשנו, שכל העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד.

הפירוט אצל ישראל הוא מפני שהקב"ה רצה לזכות אותנו במצוות רבות. מקור הדברים הוא מדרש של ר' חנניא בן עקשיא (מכות כג ע"ב):

ר' חנניא בן עקשיא אומר: רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות, שנאמר: "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר" (ישעיהו מב).

אמנם מתוך ההקשר שם ברור שהכוונה היא שונה. הקב"ה ציווה אותנו על איסור שקצים ורמשים, על אף שנפשו של אדם קצה בהם. ציווי כזה לכאורה אינו נחוץ, ולכן המסקנה היא שהוא נוצר כדי לתת לנו שכר על מה שהיינו עושים בלאו הכי

<sup>5</sup> כאן נראה שהוא תופס את מצוות הגזל והדיניים כרמב"ם הנ"ל, ודלא כרמב"ן שדיני ממונות הם מצוה נפרדת מגזל.

(ראה ברש"י על אתר ועוד).<sup>6</sup>

הרחבת היסוד הזה לנדון דידן נראית על פניה תמוהה. הרי אם אכן בני נח מצווים באותן מצוות כמונו, אזי הסיווג והסידור של מניין המצוות אינו מעלה ולא מוריד. כשבן נח משלם שכר שכיר או לא מונה את זולתו, הוא מקבל שכר בדיוק כמו ישראל. השאלה האם האיסורים הללו כלולים באיסור גזל או שהם נמנים כמצוות עצמאיות אינה אמורה לשנות מאומה לעניין השכר ומשמעויות המעשים הללו. השכר הוא לפי מספר הפעמים ולא לפי מספר הציוויים (וכי אדם שיניח תפילין מאה פעמים, מקבל פחות שכר ממי שמקיים מאה מצוות שונות, כל אחת פעם אחת?!).

על כורחנו שבעל החינוך כאן הולך לשיטתו. ראינו שהוא מבין שההבדל בין ישראל לבין בני נח לגבי דיני גזל הוא גם בתוכן ולא רק בצורת הציווי. לשיטתו אצל בני נח יש רק ציווי כללי שלא לגזול וממילא יש איסורים שונים כמו שלא לחמוד. אם כן, אצלו זו אינה רק שאלה של מניין המצוות ואופן סידורו, אלא שאלה שנוגעת לרובד המהותי. הוא סובר שלבני נח אכן יש פחות מצוות, ולכן יש להם פחות שכר. כשהם יימנעו מאונאה הם לא עושים מצוה (או נמנעים מלאו) לא להונות, אלא לכל היותר מקיימים חוק של עצמם (אם בכלל יש אצלם חוק כזה), ואת הציווי הכללי לשמור את החוקים של עצמם. ואילו אצל ישראל הקב"ה מרבה להם תורה ומצוות, כדי להרבות את שכרם, ולכן הם יקיימו גם את הציווי הכללי וגם כל אחד מהציוויים הפרטיים.<sup>7</sup>

דברי החינוך נאמרים כהסבר לקיומן של המצוות עצמן, ולא לשאלה הטכנית לגבי סידורו של מניין המצוות שבה עוסק הרמב"ן. החינוך שואל למה ניתנו להם פחות מצוות, ולא מדוע אותו מספר של מצוות מסודר אצלם באופן שונה מאשר אצלנו. ההסבר שלו נשען על תפיסתו שיש הבדל במספר המצוות ולא רק באופן הסידור שלהן. כפי שראינו, לפחות לגבי דיני איסור גזל שבו עוסק החינוך, זו גופא גם

6 כבר כאן ניתן לראות שיש בציווי משמעות נוספת מעבר ליתרונות שבעצם המעשה. עמדנו על כך במאמרינו לפני השורשים הראשונים ולשורש השמיני (בעקבות מאמרו של ר' אלחנן וסרמן 'התשובה'), ונפרט זאת יותר בהמשך דברינו כאן.

7 אמנם גם אצל ישראל יש דוגמאות כאלה. מצוות המידות (אהבת הרע, גמילות חסד, הליכה בדרכיו) הן ציוויים כלליים, ומעמד הפרטים שמיישמים אותם לא לגמרי ברור. בכל אופן הפרטים אינם מצוות בפני עצמן. ראה נספח א למאמרו לשורש ב.

### הערת הרמב"ן בסוף השגותיו לשרשים

שיטת הרמב"ם (ובעל החינוך פוסע בעקבות הרמב"ם<sup>8</sup>). ניתן אולי למצוא קשר בין נקודה זו לנדון של שורש יד (העונשים. ראה על כך גם במאמרנו שם). עונשם של בני נח על כל העבירות שהם מוזהרים בהן הוא מיתה (לדעת הרמב"ם הל' מלכים, פ"ט-י, והרמב"ן חולק, בראשית שם). לעומת זאת, אצל ישראל ישנם עונשים שונים על עבירות שונות, וישנן גם עבירות ללא עונש כלל. אם כן, גם בנושא זה ישנו הבדל בין בני נח לישראל. יתכן שהבדל זה מקביל להבדל בהגדרת המצוות. גם כאן הן נראות יותר כמכלול אחד שמורכב מפרטים, ולא כאוסף מצוות שונות כמו אצל ישראל. בן נח שעבר עבירה כלשהי עבר תמיד על אותו יסוד עצמו, ולכן עונשו הוא אותו עונש.

כאמור, כל זה הוא לשיטת הרמב"ם והחינוך. אך לפי הרמב"ן, ראינו שתכני החיובים של בני נח הם בדיוק כמו אצל ישראל (לפחות בדינים). אם כן, בשיטתו נותרת השאלה שלנו בעינה: מדוע לפי הרמב"ן הקב"ה מצווה אותנו ואת בני נח בצורות שונות? אם התוכן הוא זהה, מה משמעות יש לצורת הציווי השונה?

---

8 במצוה קלח כתב החינוך שבחשבון המצוות אינו נוטה ממניינו של הרמב"ם (אך יש חריג אחד - מצוה תפז שלא להקריב פסח בבמה. ראה דרך מצוותיך על סה"מ לבעל משנה למלך, חלק רביעי [נדפס גם בשולי הדף במנ"ח מהדורת מכון ירושלים]), אמנם בשאלות הלכתיות הדבר אינו מוחלט, ראה הקדמת הרב דוד מצגר מהדורת מכון ירושלים, סביב הערה 23 והלאה.

## פרק ג. השתלשלות ההיסטורית של היחס בין סברא לציווי

### מבוא

ראינו שהרמב"ן מבחין בין מניין המצוות אצל בני נח, שנעשה באופן כוללני, למניין אצל ישראל, שם הוא נעשה באופן פרטי. הבחנה זו מעלה אסוציאציה להבדל אחר שבין בני נח לבין ישראל, לגבי ההשגחה. רבים כתבו שהשגחת הקב"ה על בני נח היא השגחה כללית על בני כל עם (חברה), בעוד שההשגחה על ישראל היא השגחה פרטית.

אמנם הקבלה זו נראית חיצונית בלבד, מכיון שקשה לראות קשר בין צורת ההשגחה האלוהית לבין אופן הציווי במצוות. להלן ננסה לראות שישנו קשר מהותי בין שתי התופעות. בהמשך הפרק נעמוד על השתלשלות ההיסטורית של היחס בין סברא לציווי, ועל הקשר של זו ליחס בין ישראל לבין בני נח.

### דברי הרמח"ל

הרמח"ל, בספרו דרך ה' (חלק ב' פ"ד), מתאר את השתלשלות ההבדל בין ישראל לאומות העולם כצאצאי אדם הראשון. בסוף הפרק מופיעות שתי פיסקות, האחת דנה בהבדלים בהשגחה על ישראל ועל אומות העולם, והשנייה בהבדלים במהות המצוות שלהם. בפסקה ח (מהדורת פלדהיים) הוא כותב:

והנה בשעה שנחלק העולם כך, שם הקב"ה שבעים פקידים מסוג המלאכי, שיהיו הם הממונים על האומות האלה, ומשקיפים עליהם, ומשגיחים על ענייניהם, והוא יתברך שמו לא ישגיח עליהם אלא בהשגחה כללית, והשר הוא ישגיח עליהם בהשגחה פרטית, בכח שמסר לו האדון ברוך הוא על זה. ועל דבר זה נאמר: "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה" (עמוס, ג ב).

ואמנם, לא מפני זה תיעדר ח"ו ידיעתו יתברך שמו בפרטיהם, כי הכל צפוי וגלוי לפניו יתברך שמו מעולם, אבל העניין הוא שאינו משגיח ומשפיע לפרטיהם.

והוא ממשיד וכותב (פסקה ט):

ואולם במעשיהם של ישראל תלה האדון ברוך הוא תיקון כל הבריאה ועילויה כמו שזכרנו, ושעבד כביכול את הנהגתו - לפעלם, להאיר ולהשפיע, או ליסתר ולהתעלם חס ושלוש על פי מעשיהם. אך מעשה האומות, לא יוסיפו ולא יגרעו במציאות הבריאה ובגילוי יתברך שמו או בהסתרו, אבל ימשיכו לעצמם תועלת או הפסד, אם בגוף ואם בנפש, ויוסיפו כח בשר שלהם או יחלישוהו.

נראה שהרמח"ל קושר את האמירה על השגחה כללית על אומות העולם לעומת השגחה פרטית על ישראל, לאמירה אודות מהותן של מצוותיהם: אצל ישראל המצוות פועלות על המציאות, ומגלות את כבוד ה' בעולם, בעוד שמצוותיהם של בני נח נועדו רק לתועלתם (או למניעת הפסד עבורם). נראה שהרמח"ל רוצה לבאר בכך גם את משמעותו של ההבדל באופני ההשגחה.

מטרתם של בני נח בעולם היא לדאוג לתיקונם הם, כלומר לבנות חברה מסודרת ומתוקנת מבחינה אנושית-מוסרית. מצוותיהם נועדו לתכלית זו בלבד, וכולן הן מצוות שכליות שעניינן הוא תיקון החברה. נזכיר כי הרמב"ם עצמו מעיר ברפ"ט ממלכים (ראה לעיל) על מצוות בני נח: "והדעת נוטה להן".

מצוותיהם של ישראל, לעומת זאת, נועדו לגלות את אור ה' בעולם, כלומר לפעול על המציאות (בין לטב ובין למוטב), גם באספקטים שאינם נוגעים להם עצמם. ניתן לומר שפעולותיהם משפיעות גם על אופן וצורת הופעת ה' בעולם. הרקע להבדל זה מצוי אצל הרמח"ל בתיאור שבתחילת הפרק, שם הוא מראה איך ישראל הפכו להיות בבחינת שורש, בעוד שבני נח הם בבחינת ענפים, ע"ש.

המסקנה היא שאצל ישראל, גם המצוות שנועדו לתקן את המבנה החברתי, הן בבחינת תשתית ולא מטרה לעצמה. מטרתם של ישראל היא תיקון עולם במלכות שדי. התיקון החברתי הוא המסד שעל בסיסו ניתן לעשות כן (בבחינת 'איסתכל באורייתא וברא עלמא', המטרה הרוחנית קודמת ליישומה הגשמי). מצוותיהם של ישראל הן מצוות 'דתיות',<sup>9</sup> גם אלו שנראות על פניהן כמצוות שכליות-אנושיות-מוסריות. כלומר, גם כאשר ישראל מצווים באותן מצוות כמו בני נח,

<sup>9</sup> בלשון הר"ן בדרשותיו (דרוש יא, שיובא להלן בפרק ד) והכוזרי מטרת המצוות היא "חול העניין האלוהי עלינו". להסבר נוסף, ראה באתר "שו"ת ומאמרים" (מ. אברהם), טור 15.



ישנו הבדל במשמעותן של המצוות, ולקמן יתבאר יותר. יתכן שזהו גם ההסבר לעונש המיתה שנגזר על בני נח על כל חטאייהם. מחד, כפי שראינו, העונש אינו מפורט כמו אצל ישראל. ומאידך, ישנו עוד הבדל: העונש הוא תמיד מיתה. נראה שכל אחד מבני נח הוא פרט בכלל שלהם, ומי שאינו מקיים את חלקו בתרומה למבנה חברתי ראוי - הוא 'מיותר', ועל כן עונשו מיתה. תמונה זו מבוססת על כך שלפרט אין תפקיד כשלעצמו, מעבר לחלקו בתוך תפקידו של הכלל. אצל ישראל, גם אם מישהו חוטא, בד"כ יש מקום לתקן אותו ולגרום לכך שיעשה כראוי את תפקידו המיוחד שאין לו תחליף,<sup>10</sup> ולכן הוא אינו נענש במיתה אלא במקרים קיצוניים.

לאור הבחנה זאת ניתן להבין את ההבדל בהשגחת הבורא על אומות העולם לעומת ישראל. ההשגחה על אומות העולם היא רק על הכלל, שכן רק לכלל ישנו תפקיד, לחיות באופן מתוקן. הפרט אינו יותר מאשר 'בורג' בכלל. אצל אומות העולם אין כל טעם להשגיח על הפרט, שכן אין לו כל תפקיד ספציפי, מעבר להיותו אבר הכלול בכלל.

אצל ישראל, לעומת זאת, התיקון החברתי הוא בסיס, שעל גביו מתחיל הפרט (וגם הכלל) לבצע את תפקידו המיוחד. לכל יחיד, כמו גם לכלל, יש תפקיד לפי כישרונותיו ונטיותיו, להשפיע על הופעת ה' בעולם. לכן ישנה השגחה פרטית על כל פרט, שנגזרת מן העובדה שלכל פרט כזה ישנו תפקיד משלו.

אם כן, זהו הקשר עליו מצביע הרמח"ל בין אופיין של המצוות של אומות העולם ושל ישראל, לבין אופני ההשגחה השונים עליהם. כעת ננסה להמשיך ולבאר את היחס בין אלו לבין אופיים של מנייני המצוות של בני נח ושל ישראל.

### מצוה ושכל

ראינו למעלה שמסתבר שמצוותיהם של בני נח הן מצוות שכליות, כפי שגם כותב הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים ה"א. גם בהקדמת רב ניסים גאון לספר המפתח (נדפסה בתחילת מסכת ברכות), הוא מקשה מדוע מקובל שקיימות רק שבע מצוות בני נח בעוד שמצאנו הרבה יותר מצוות שהם מחוייבים בהן. תשובתו היא:

10 "חטא ישראל" - אמר רבי אבא בר זבדא: אע"פ שחטא ישראל הוא" (סנהדרין מד ע"א).

כי כל המצוות שהן תלויין בסברא ובאובנתא דליבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים. והמצוות שהן נודעות מדרך השמועה... מצינו שאדם הראשון הטען מהם קצת מצוות כמו שאמרו רז"ל שבע מצוות נצטוו בני נח.

כל המצוות הנוספות, לדבריו, מחוייבות על פי השכל, והמחוייב על פי השכל נתחייב בהן כל אדם מעולם גם ללא ציווי.<sup>11</sup> כאמור, גם שבע המצוות המקובלות הן שכליות, וכנראה שהשבע הללו הן בבחינת 'מילתא דאתיא מסברא טרח וכתב לה קרא'. יתכן שהסיבה לכך היא שזהו הבסיס האלמנטרי להתנהגות מוסרית-אנושית, ולכן התורה רוצה לקבוע אותו בלי להשאיר ספיקות או מקום לסברות, מחלוקות, ספקולציות וויכוחים.

דווקא על רקע זה לכאורה מפתיע לגלות ברמב"ם בהלכה המקדימה את פירוט שבע המצוות (סופ"ח שם), את הקביעה הבאה:

כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם.<sup>12</sup>

מדברי הרמב"ם עולה שעל בן נח לעשות את מצוותיו לא מפני הכרע השכל אלא דווקא מפני הציווי וכעבודת ה' (ודווקא מפני הציווי בתורת ישראל!), וזה לכאורה נגד דברינו לעיל, שמצוותיהם של בני נח הן לנהוג באופן מתוקן במצוות שכליות.

---

11 וראה מאמרו של הרב כשר בתחילת ספרו מפענח צפונות, 'סברא דאורייתא', וכן במחלוקת הפני"י והצל"ח בברכות לה ע"א, ובקונטרס דברי סופרים לרא"י בסעיף טו שמעיר שכל סברא היא כדאורייתא. ראה על כך גם במאמרינו לשרשים הראשון, השני, החמישי והשמיני.

אמנם לכאורה הריטב"א (מכות ט ע"ב) חולק על זה, שכן הוא כותב:

מכאן לבן נח שנהרג על שהיה לו ללמוד ולא למד וכו', ועוד דהיכן מצינו שנצטוו בני נח ללמוד דרך ארץ, שהרי לא אמר זאת שום חכם בפ"ד מיתות.

12 יש גירסאות ברמב"ם בהם במקום "אלא מחכמיהם" כתוב 'ולא מחכמיהם', והעיקר כגירסא קמא. וראה במהדורת פרנקל שהתועפות ראם דייק ביראים שלא כרמב"ם, שגוי המקיים מפני הכרע הדעת הוא גר תושב. אין כאן ניגוד לענייננו, שכן הוא גר תושב אולם לא חסיד אומות העולם, כלומר אין לזה ערך של מצוה. אמנם הרמב"ם דייק בלשונו וכתב שאינו גר תושב וגם לא חסיד אומות העולם, וראה חידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם במכתב המסיים את הספר.

## שבע מצוות בני נח

אולם נראה שדבריו הללו של הרמב"ם דווקא תומכים בעמדתנו. ראשית, עלינו לשאול מדוע הרמב"ם כותב כך רק לגבי בני נח ולא לגבי ישראל? האם ישראל שעושה מצוות רק מפני הכרע הדעת הוא כן מחסידי ישראל, או שגם הוא אינו אלא מחכמיהם? בספר עונג יו"ט תשובה יט (וראה עוד בספר המפתח מהדורת פרנקל) פשיטא ליה שגם בישראל כן הוא הדין, ובאמת הוא דבר פשוט בסברא.<sup>13</sup> כך עולה גם מדברי הרמב"ם בפירושו המשנה (חולין פ"ז מ"ו), העוסק בסוגיית מצוות שניתנו לבני נח ונשנו בסיני). הרמב"ם שם חוזר על טענה דומה, והפעם ביחס לישראל:

ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נוהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמה שאסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו. הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצוות.

הרמב"ם דורש מכל יהודי לקיים מצוות רק מפני שנצטוונו על כך בסיני. אמנם הניגוד אותו הוא שולל הוא קיום מצוות מפני שניתנו לאבות לפני מתן תורה, ולא קיומן מחמת הסברא, אך העיקרון דומה מאד.

אך אם העיקרון הזה נכון גם ביחס ליהודים, מדוע הרמב"ם ראה לנכון לציין זאת במשנה תורה לגבי בני נח וגר תושב?

מסתבר שהסיבה לכך נעוצה בעובדה שדווקא במצוות בני נח, שהן מצוות שכליות, עולה האפשרות שיקיימו אותן מפני הכרע הדעת, ולכן דווקא שם הרמב"ם כותב הלכה זו. קשה לחשוב על אדם מישראל שיקיים מצוה כמו פדיון פטר חמור או

<sup>13</sup> ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, בעניין הכשלת חילוני בעבירה, צהר כה, ובתגובות בגיליונות הבאים.

## הערת הרמב"ן בסוף השגותיו לשרשים

הנחת תפילין מפני הכרע דעתו, אך העיקרון נכון לכל אדם, יהודי כגוי. יתר על כן, כפי שראינו אצל ר' ניסים גאון, כל המצוות שיסודן בסברא, גם מעבר לאותן שבע, בני נח חייבים גם בהן. המצוות שמחייבות רק את ישראל הן מצוות שמעיות, שהן בגדר החוקים. לכן האפשרות של קיום מצוות מפני הכרע הדעת עולה רק ביחס למצוות של בני נח (שהן כלל המצוות השכליות).

### המוטיבציה הראויה לקיום מצוות

ביארנו את האפשרות ששולל הרמב"ם, לפיה אדם מקיים מצוות מפני הכרע הדעת. הדבר נוגע רק למצוות שמסברא, שהן מצוות המחייבות גם את בני נח. בשאר המצוות כלל לא עולה אפשרות כזו.

אמנם כעת עולה השאלה ההפוכה: אם אכן המצוות הללו הן שכליות ומתבקשות מן ההיגיון, מדוע נדרש קיום שלהן דווקא מחמת הציווי? בהקשר זה יש בנותן טעם להביא את דברי הרמב"ם בפרק שישי משמונה פרקים, שמביא סתירה בין דברי הפילוסופים לבין מאמרי חז"ל:

אמרו הפילוסופים שהמושל בנפשו אע"פ שעושה המעשים הטובים והחשובים, הוא עושה אותם והוא מתאוה אל הפעולות הרעות ונכסף אליהן, וכבוש את יצרו. ויחלוק עליו בפעולותיו, על מה שיעירוהו אליו כוחותיו ותאוותו ותכונת נפשו. ויעשה הטובות והוא מצטער בעשייתן וניזוק. אבל החסיד, הוא שנמשך בפעולתו אחר מה שתעירוהו תאוותו ותכונתו, ויעשה הטובות והוא מתאוה ונכסף אליהן.

ובהסכמה מן הפילוסופים שהחסיד יותר שלם ויותר חשוב מן המושל בנפשו. אבל אמרו שהמושל בנפשו כחסיד בעניינים רבים, ומעלתו למטה ממנו בהכרח לפי שהוא מתאוה לפועל הרע, ואף על פי שאינו עושה אותו, מפני שתשוקתו לרע היא תכונה רעה בנפש.

ולעומת זאת עמדת חז"ל:

וכאשר חקרנו דברי חכמים בזה העניין, נמצא להם שהמתאוה לעבירות ונכסף אליהן הוא יותר חשוב ויותר שלם מאשר לא יתאוה אליהן ולא יצטער בהנחתן. עד שאמרו שכל אשר יהיה האדם יותר חשוב ויותר שלם,

תהיה תשוקתו לעבירות והצטערו בהנחתן יותר גדול. והביאו בזה: "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו". ולא דיים זה עד שאמרו ששכר המושל בנפשו גדול לפי רוב צערו במשלו על נפשו. ואמרו: "לפום צערא אגרא". ויותר מזה, שהם ציוו להיות האדם מתאוה לעבירות, והזהירו מלומר שאני בטבעי לא אתאוה לזאת העבירה, ואף על פי שלא אסרה התורה. והוא אומר: "רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא יאמר אדם אי אפשי לאכול בשר בחלב, אי אפשי ללבוש שעטנז, אי אפשי לבוא על הערוה. אלא אפשי, ומה אעשה - אבי שבשמים גזר עלי."

מוצגת כאן דילמה, האם עדיף המושל ברוחו (שיש לו יצר הרע, והוא מתגבר עליו) או השלם במידותיו (שאינו לו יצר הרע).

הרמב"ם טוען שאין סתירה בין העמדות השונות:

ולפי המובן מפשוטי שני המאמרים בתחילת המחשבה הם סותרים זה את זה. ואין העניין כן, אבל שניהם אמת ואין מחלוקת ביניהם כלל. והוא, שהרעות אשר הן אצל הפילוסופים רעות - אשר אמרו שמי שלא יתאוה אליהן יותר חשוב מן המתאוה אליהן ויכבוש את יצרו מהן - הם העניינים המפורסמים אצל כל בני אדם שהם רעות, כשפיקות דמים וגניבה וגזלה ואונאה, ולהזיק למי שלא הרע לו, ולגמול רע למיטיב לו, ולבזות אב ואם וכיוצא באלו. והן המצוות שאמרו עליהן החכמים זכרונם לברכה שאילו לא נכתבו ראויות הן ליכתב. ויקראו אותן קצת מחכמינו האחרונים אשר חלו חולי המדברים 'מצוות השכליות'. ואין ספק שהנפש אשר תכסוף לדבר מהם ותשתוקק אליו שהיא חסרה. ושהנפש החשובה לא תתאוה לאחד מאלו הרעות כלל, ולא תצטער בהימנעה מהם. אבל הדברים שאמרו עליהם החכמים שהכובש את יצרו מהם הוא יותר חשוב וגמולו יותר גדול הם התורות השמעיות. וזה אמת, שאלמלא התורה לא היו רעות כלל. ומפני זה אמרו שצריך האדם שיניח נפשו אוהבת אותן, ולא יהיה לו מונע מהן רק התורה.

עולה מדבריו שאת המצוות השכליות, שלעיל זיהינו אותן עם המצוות שבני נח מחוייבים בהן, עדיף לקיים מתוך הזדהות נפשית ולא כמי שכפוי לעשות זאת.

לכאורה הדברים סותרים את מה שראינו למעלה בדברי הרמב"ם. שם הוא אומר כי גם מצוות כאלו צריכות להתקיים לא מחמת הסברה אלא רק מפני הציווי. אך אין כאן כל סתירה. אמנם קיום המצוות הללו אמור להיעשות מפני הציווי ולא מפני הסברה, אך מי שבנוסף לקיום מטמיע את הדברים בנפשו, ויוצר הזדהות נפשית עמו, עדיף על מי שמקיים אותם מחמת הציווי בלי הזדהות נפשית.

כלומר בשמונה פרקים הרמב"ם אינו עוסק במוטיבציה מדוע אנחנו מקיימים את המצוות, שכן זו ודאי נובעת מהציווי בלבד. הוא עוסק שם רק בשאלה האם במקביל יש ליצור הזדהות נפשית או להותיר את היצר הרע על כנו.

הדגמה לדבר ניתן לראות במה שכתב בעל האגלי טל בהקדמתו. הוא כותב כי יש הטועים וחושבים שיש עניין שלא ליהנות ממצוות תלמוד תורה, שכן הנהנה בלימודו לומד 'שלא לשמה'. הוא מסביר שזוהי טעות (והראיה היא מברכת התורה שאנו מברכים בכל בוקר: "והערב נא ה' אלוהינו את דברי תורתך בפנינו"). לטענתו ההנאה היא חלק ממצוות תלמוד תורה. ובכל זאת, בהמשך דבריו הוא קובע כי אם עצם המוטיבציה ללמוד היא לשם ההנאה, זה אכן לימוד שלא לשמה. כלומר צריך שתהיה לנו הנאה בעת הלימוד, אך המוטיבציה לגשת ללימוד צריכה להיות מחמת הציווי ולא כדי ליהנות.

לסיכום, ההבדל בין המצוות השמעיות והשכליות אינו מצוי במוטיבציה לקיומן. בשני סוגי המצוות המוטיבציה הבסיסית צריכה להיות הציווי. ההבדל הוא בשאלת ההטמעה שלהן בנפשנו ויצירת הזדהות נפשית. במצוות שכליות יש עניין ליצור הזדהות נפשית עם המצוה, ואילו במצוות השמעיות יש עניין דווקא להותיר את הרגש הטבעי (וגם את היצר הרע), ולהתגבר עליו. אך בכל אופן, קיום מצוה אינו אלא כשעושה זאת מתוך כניעה לציווי, ולא משום מוטיבציה אחרת.<sup>14</sup>

#### היסטוריה ומהות של המושג 'ציווי'

כעת נוכל לשוב ולהבין את מהלך מתן המצוות בעולם, כפי שהוא מתואר בדברי הרמב"ם הנ"ל. אנו נראה כי הוא קשור להתפתחות המושג 'ציווי'. בשחר ההיסטוריה הקב"ה מצווה את העולם כולו שבע מצוות (נתעלם לצורך

---

14 ראה על כך דיון ארוך ומפורט בספר השלישי של הקוורטט, אנוש כחציר, בשער החמישי.

## שבע מצוות בני נח

הדיון מהחלוקה בין שש הראשונות שניתנו לאדם הראשון לבין האחרונה שניתנה לנח). מצוות אלו מחייבות מפני שיסודן בסברא מוסרית והן דרושות לקיום חברה מתוקנת וצודקת. הציווי על שבע המצוות הללו היה בנוסח כללי, שכן לא היה עניין מיוחד בכל אחת מהן. הן כולן מהוות ביטויים שונים לחובה האחת והיחידה - לקיים חברה מתוקנת. בשלב זה, אבותינו מחייבים בכל המצוות הללו כבני נח, וכחלק מהם.<sup>15</sup>

יתכן שבשלב ההוא כלל לא היה קיים הצורך לקיים את המצוות מפני שהקב"ה ציווה אותנו בהן (כדברי הרמב"ם הנ"ל). חיובנו בהן היה מחמת הסברא והכרע הדעת, גם ללא ציווי.

לאחר מכן הקב"ה התגלה אלינו במרה ונתן לנו עוד שלוש מצוות. כאן החל להיווצר הייחוד הישראלי במצוות. אך הרמב"ן מסביר שגם השלוש הללו ניתנו בנוסח כללי, כמו שניתנו השבע הקודמות לבני נח. כנראה שגם השלוש הללו עדיין ניתנו לנו כבני נח, אלא שהן היו דרושות להכנות לקראת קבלת התורה. שלוש המצוות הללו חוזרות ונשנות בסיני, וזה מעורר את השאלה מדוע היה צורך לתת אותן במרה ואח"כ לשוב ולתת אותן בסיני? מסתבר שרק בסיני הן קיבלו את הצביון הנוכחי שלהן. במרה הן היו בעלות אופי של מצוות בני נח.

במעמד הר סיני אנחנו מצטווים מחדש בכל התורה. כאמור, ישנה שם חזרה גם על עשר המצוות שכבר ניתנו לנו. מטרת החזרה היא הפירוט של המצוות לכלל תרי"ג. אמנם, כפי שראינו, הפירוט מעיד גם על מהות. כעת עלינו לקיים את המצוות הללו רק מתוך כך שהיה ציווי בסיני. ובאמת, לשון הרמב"ם היא כך: והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן.

הסיבה לקיום המצוות היא הציווי על ידי משה בסיני, ולא הציווי שניתן לאדם הראשון. לציווי החוזר יש משמעות גם ביחס לבני נח, שכן כעת הם מחייבים לקיים את המצוות מחמת הציווי במעמד הר סיני ולא מחמת הציווי שניתן לאדם

---

15 אמנם ראה בספר פרשת דרכים, לבעל המשנה למלך, דרוש א-ב, שם הוא מאריך במחלוקת ראשונים האם האבות יצאו מכלל בני נח לחומרא או גם לקולא, ועוד באחרונים. אך דברים אלה הם על דרך הדרש. על פי הפשט לא היה חיוב במצוות וייחוד ישראלי בזה לעומת שאר העולם עד מתן תורה.

הראשון. אם כן, מעמד הר סיני חידש את המימד של קיום מתוך ציווי, גם לגבי המצוות שכבר ניתנו קודם לכן, ואפילו לגבי בני נח.

מה בכל זאת ההבדל לאחר מתן תורה בין ישראל לבני נח? לכאורה לפחות בשבע המצוות שמחייבות אותם כמותנו אין כל הבדל. כעת כולנו מחוייבים בהן מחמת הציווי בסיני. אם כן, חוזרת השאלה מדוע הן נמנות באופן שונה? הרי הציווי שנאמר לאדם הראשון כבר אינו רלוונטי. מסתבר שישנו עוד הבדל, והם הם דברי הרמח"ל לעיל. בני נח מצווים במצוות אלו כמכשיר לחברה מתוקנת. אמנם לא די בכך כמוטיבציה לקיומן, ונדרש מהם קיום מכוח הציווי, אבל מטרת המצוות היא אך ורק תיקון החברה שלהם עצמם. אין לקיום המצוות שלהם השפעה על העולם שמחוצה להם (על הופעת הקב"ה בעולם והנהגת עולמו). לעומת זאת, אצל ישראל ישנה השפעה כזו, ולכן מצוותיהם נמנות בפירוט. ומאחר שיש הבדל גם במניין המצוות של שבע מצוות בני נח כפי שהן מופיעות אצלנו, על כורחנו הדברים אמורים גם ביחס למצוות אלו. אם כן, גם המצוות שנראות לכאורה כמצוות שמטרתן תיקון החברה, יש להן פן דתי. הן עוסקות גם בתיקון העולם והופעת ה' בעולם, ולא רק בתיקון החברה.

הבדל זה בין ישראל לבין בני נח נוצר במעמד הר סיני. התחדש שם מימד הציווי כבסיס לחיוב במצוות ולמוטיבציה לקיומן (לעומת הכרע הדעת), ובנוסף התחדש שם המימד ה'רוחני' שיש במצוות אלו. הן אינן רק מכשיר לתיקון חברתי אלא מצוות דתיות לכל דבר, כמו פדיון פטר חמור, הנחת תפילין וכדו'. זו משמעותו העיקרית של מעמד הר סיני.

אמנם, גם אם מקבלים את המשמעות של הציווי שהתחדשה בסיני, עדיין חשוב לזכור שיש מימד קודם שהוא אוניברסלי. זוהי הסיבה לכך שהרמב"ם רואה ערך בהפנמה של המצוות הללו לכלל מידות בנפשנו, במקביל למחוייבות הבלתי תלויה לקיים אותן מחמת הציווי. המחוייבות נוצרת מפני המשותף שיש ביניהן לבין שאר המצוות. ההפנמה בנפש נוגעת רק למימד האוניברסלי-מוסרי שלהן (הקודם לסיני), שלגביו אכן עדיף שיהיה אדם מתוקן ולא עבד ה' במובן של כובש נפשו ומושל ברוחו.

לפי דרכנו ניתן לבאר מדרש חז"ל מוכר ותמוה (מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו,



מסכתא דבחדש פרשה ה):

ולפיכך נתבעו אומות העולם בתורה, כדי שלא ליתן פתחון פה להם כלפי שכינה לומר, אלו נתבענו כבר קיבלנו עלינו, הרי שנתבעו ולא קבלו עליהם, שני (דברים לג, ב) "ויאמר ה' מסיני בא" וגו'. נגלה על בני עשו הרשע ואמר להם, מקבלים אתם עליכם את התורה, אמרו לו, מה כתיב בה, אמר להם "לא תרצח". אמרו לו, זו היא ירושה שהורישנו אבינו, שנאמר (בראשית כז, מ) "ועל חרבך תחיה". נגלה על בני עמון ומואב, אמר להם, מקבלים אתם את התורה. אמרו לו, מה כתוב בה, אמר להם, "לא תנאף". אמרו לו, כלנו מניאוף דכתיב (שם יט, לו) "ותהרין שתי בנות לוט מאביהם", והיאך נקבלה. נגלה על בני ישמעאל, אמר להם, מקבלים אתם עליכם את התורה. אמרו לו, מה כתוב בה, אמר להם, "לא תגנוב". אמרו לו, בזו הברכה נתברך אבינו, דכתיב (שם טז, יב) "והוא יהיה פרא אדם", וכתיב (שם מ, טו) "כי גנב גנבתי". וכשבא אצל ישראל, (דברים לג, ב) "מימינו אש דת למו", פתחו כלם פיהם ואמרו: "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע".

הקב"ה מחזר על האומות ושואל אותם האם הם רוצים את התורה. כל אומה מבקשת לדעת מה כתוב בה, ולאחר שהיא שומעת היא דוחה אותו. בני עשו אינם מעוניינים באיסור רציחה, בני עמון ומואב באיסור זנות, ובני ישמעאל באיסור גניבה. הדברים קשים להולמם, שהרי בני נח היו מחוייבים באיסורים אלו מזמנו של אדם הראשון, והם ממשיכים להיות מחוייבים בהם גם לאחר מתן תורה לישראל. מה אם כן המשמעות של השאלה ושל הסירוב? וכי אם לא יקבלו את התורה לא יתחייבו באיסורים אלו?

על כורחנו, גם ביחס למצוות אלו התחדש משהו במעמד הר סיני, ובני נח לא רצו אותו. לפי דרכנו נסביר שאמנם בני נח חייבים במצוות אלו כחובות שמטרתן תיקון החברה. הם אמנם לא אוהבים אותן, אך זה לא נמסר לשיקול דעתן. אולם הקב"ה מציע להם את החובות הללו כמצוות, שאותן יש לעשות מחמת הציווי, ושיש להן השפעה על העולם ותיקונו. כאן הם מסרבים, שכן הם לא מעוניינים בקיומו של המימד הזה. הם רואים בהן אמצעים לתיקון העולם ותו לא. אלו לא מצוות 'דתיות' בעיניהם, אלא חובות אנושיות אוניברסליות בלבד.

**בחזרה לדברי הרמב"ן**

כעת נוכל לשוב ולהבין את תשובתו של הרמב"ן. כפי שראינו, הוא התקשה בשאלה מדוע מצוות בני נח נמנות באופן שונה מהמצוות שלנו, גם כאשר אנחנו מצווים באותן מצוות עצמן. תשובתו היתה שאופן הציווי שפנה אליהם היה שונה: הוא נאמר בנוסח כללי, והפירוט ניתן בצדו, ואילו כלפי ישראל הציווי מפורט בכל מצוה לחוד. ראינו למעלה שהחינוך מציע לראות בזה אהבה מיוחדת של הקב"ה אלינו, והערנו שזה לא יכול להיות ההסבר בשיטת הרמב"ן.

כעת נוכל להבין שהציווי לבני נח הוא אמנם מצוה דתית, אך תוכנה של המצוה הזו הוא תיקון החברה. המצוה היא 'להיות בן אדם'. השאר אינו אלא פירוט של החובה הזו. אצל ישראל, ישנה החובה הכללית הזו, אך בנוסף לה מצויים גם המימדים הרוחניים של המצוות הללו. כלפי אלו, כל אחת מהמצוות הכלולות בדינים (חלק חו"מ בשו"ע - הדין האזרחי) עומדת לעצמה. לא הרי איסור אונאה כהרי איסור גזל או כבישת שכר שכיר. אמנם במובן של תיקון החברה כל אלו הם ביטויים של צו עליון אחד, אבל בהיבט הרוחני אלו הן מצוות שונות, ממש כמו כל המצוות ששייכות לחלקי יו"ד או או"ח שבשו"ע.

בני נח אינם מצווים על כל אחת מן העריות אלא על איסור עריות בכלל, מכיון שיסוד כל איסורי עריות הוא תיקון העולם. כלומר בני נח אינם מצווים על איסור אשת איש, או אחות או בת וכו', אלא על חיי אישות מתוקנים מבחינה מוסרית. הפירוט של הציווי הזה הוא אוסף איסורי העריות. כך גם לגבי דינים, שם נצטוו בני נח לחיות בסדר משפטי חברתי מתוקן, והמצוות השונות הן רק פירוט של הציווי הכללי הזה. זו הסיבה לכך שאצל בני נח הציווי על עריות הוא אחד, והציווי על דינים הוא אחד וכו'.

לעומת זאת, אצל ישראל המצוות הן בעלות משמעות של השפעה רוחנית על העולם ולא רק תיקון חייהם שלהם עצמם. מבחינה זו המצוות אינן רק סעיפים של המצוה הכוללת לחיים מתוקנים. כל תיקון עולם וגילוי כבוד ה' בעולם היא מצוה עצמאית, ולכן נצטוונו עליה בנפרד, ולכן היא גם מנויה בנפרד.

## פרק ד. בין ישראל לבני נח

### מבוא

בפרק זה נעמוד על כמה השלכות של התמונה שהובאה בפרקים הקודמים. אנו נבחן את המצוות שמשותפות לישראל ולבני נח, ונראה שכתוצאה מהתמונה הנ"ל נוצרים הבדלים בכמה היבטים. בתחילת דברינו נעסוק במשמעות הדין האזרחי (כלומר דיני ממונות, חלק חו"מ) בהלכה. לאחר מכן נעבור לעסוק במצוות נוספות שבני נח חייבים בהן, ונראה הבדלים בגדרי החיוב בינם לבינינו. נקדים ונאמר כי ההבדלים יכולים לבוא לידי ביטוי בשני מישורים:

1. הבדל בפרטי הדינים, כלומר גם במצוות שמשותפות לישראל ולבני נח ישנם הבדל בפרטי וגדרי החיוב.
2. גם אם אין הבדל בגדרי החיוב, ישנו הבדל במשמעות הציוויים. להלן נדון בשני המישורים הללו.

### חלופות לדיני 'חושן משפט'<sup>16</sup>

ההלכות הכלולות בחלק חו"מ של השו"ע מעוררות אצל הלומדים מבוכה לא פשוטה. במינוח מודרני, מדובר על 'הדין האזרחי' בהלכה. המשנה, בתוך העיסוק בדיני שומרים, קובעת (ב"מ צד ע"א):

מתנה שומר חנם להיות פטור משבועה, והשואל להיות פטור מלשלם, נושא שכר והשוכר להיות פטורין משבועה ומלשלם. כל המתנה על מה שכתוב בתורה - תנאו בטל, וכל תנאי שיש מעשה בתחילתו - תנאו בטל, וכל שאפשר לו לקיימו בסופו והתנה עמו מתחילתו - תנאו קיים.

בגמרא שם מובאת מחלוקת תנאים, שממנה ניתן לראות כי מדובר בקביעה שלא מתמקדת דווקא בדיני שומרים אלא בכל דיני הממונות:

אמאי? מתנה על מה שכתוב בתורה הוא, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל! - הא מני - רבי יהודה היא, דאמר: בדבר שבממון -

<sup>16</sup> ראה על כך גם במאמריו של מ. אברהם, בין הטריטוריה שלי לטריטוריה של הזולת - על חובות וזכויות בהלכה ומשמעותן, מישרים ו, ירוחם תשעב; האם ההלכה היא משפט עברי, אקדמות טו, מרחשוון תשסה, עמ' 141.

תנאו קיים. דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת, ותנאו בטל, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים.

התנאים חלוקים ביניהם בשאלת המתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון. להלכה אנו פוסקים כר"י שתנאו קיים.

עולה מכאן שההלכות הממוניות אינן מחייבות, אלא מהוות רק ברירת מחדל. אם לא הותנה אחרת, מה שיחייב הוא מה שכתוב בשו"ע חו"מ. אך כל אימת שאנו מתנים תנאי כלשהו, מה שקובע את הדין הוא התנאי ולא ההלכה הפסוקה. כידוע, הדברים עוברים גם למתן לגיטימציה לחקיקה כללית יותר, ולכן חכמים יכולים לשנות את דיני הממונות באמצעות הכלל "הפקר בי"ד הפקר". כמו כן, מנהג הסוחרים הוא מעשה קניין המחייב (ראה ב"מ עד ע"א, לגבי סיטומתא) וזאת ללא סמכות פורמלית של מחוקק כלשהו. נמצא שניתן לעקוף את דיני הממונות שבתורה באמצעות תנאי מקומי, וגם בצורה רחבה יותר באמצעות חוקי בית הדין או מנהג בני אדם.

#### **האם ניתן להקים חלופה כוללת ל'חושן משפט'?**

האם ניתן להקים מערכת חוק קבועה ומקיפה אלטרנטיבית שתחייב על פי הלכה, ובעצם לעקור לגמרי את כל חלק חושן משפט?! בשאלה זו נחלקו הפוסקים. הבית יוסף (חו"מ סוף סימן כו) הביא תשובת הרשב"א (ח"ו סי' רנד) שנשאל על מי שביקש לדון בערכאות הגוים על דבר שיש בו מנהג בטענה שכל דבר שבממון תנאו קיים, והשיב:

אבל לנהוג כן מפני שהוא משפט הגוים באמת נראה לי דאסור לפי שהוא מחקה את הגוים וזהו שהזהירה התורה לפנייהם ולא לפני גוים ואף על פי ששניהם רוצים בכך והוא דבר שבממון שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו על רצונם שייקרו חוקות הגוים ודיניהם ולא אפילו לעמוד לפנייהם לדין אפילו בדבר שדיניהם כדיני ישראל... אבל ללמוד מזה לילך בדרכי הגוים ומשפטיהם חס ושלום לעם קדוש לנהוג ככה וכל שכן אם עתה יוסיפו לחטוא לעקור נחלה הסומך על משענת קנה הרצוף הזה ועושה

אלה מפיל חומות התורה ועוקר שרש וענף והתורה מידו תבקש ואומר אני שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא טועה וגזלן הוא ואפילו גזלה ישיב רשע מקרי כדאיתא בפרק הכונס (ב"ק ס ע"ב) ובכלל עוקר כל דיני התורה השלימה ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי ילמדו את בניהם דיני הגוים ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי הגוים חלילה לא תהא כזאת בישראל חס ושלוש שמא תחגור התורה שק עליהם.

הרשב"א מדבר על ההולך לדון אצל נוכרים, אבל הטיעון שלו הוא שזוהי עקירת התורה, לא בגלל זהותם של השופטים אלא בגלל אופי החוקים שעל פיהם הם דנים, וטיעון זה נכון גם כאשר הדיינים הם יהודים.

הרמ"א (עג, יד) כתב ללכת אחר מנהג בדיני מכירת משכון, למרות שמנהג זה הוא בעצם חוק נכרי. הש"ך (סקל"ט) האריך לזעוק מרה כנגדו, והתבסס על תשובת הרשב"א הנ"ל ועל תשובת מהרי"ק ועוד, ואף הקשה סתירה מדברי הרמ"א עצמו, וכך כתב:

אך לפי ע"ד דברי הר"ב [=הרמ"א] צל"ע בעיקר הדין שכתב הר"ב שלא יוכל למכרו בפחות משנה, שהוא דבר תמוה מאד לפי עניות דעתי, דכיון דעל פי דין תורה יכול למכרו לאחר ל' יום, היאך נלמוד מדיני גוים לבטל דין תורה, ח"ו לא תהא כזאת בישראל. ולא מיבעיא לאותן הפוסקים שסוברים דלא אמרינן דינא דמלכותא רק בדברים שהם להנאת המלך, ולא בין איש לחבירו... אלא אפילו לשאר פוסקים דסוברים דאמרינן דינא דמלכותא בכל דבר, היינו דוקא מה שאינו נגד דין תורתנו אלא שאינו מפורש אצלנו, אבל לדון בדיני הגוים בכל דבר נגד תורתנו, חלילה, ודאי לא יעשה כן בישראל... היאך נלמוד מדיני גוים להכחיש דיני ישראל חלילה. וכבר האריך הרשב"א בתשובה... וכן כתב גם כן מהרי"ק בשורש קפ"ז וז"ל... דאע"ג דקיימא לן דינא דמלכותא דינא, ואפילו למאן דאמר דינא דמלכותא דינא בכל דברים, היינו דוקא לענין ארנוניות ומנהגות של משפטי המלכים, אבל דין שבין אדם לחבירו פשיטא ופשיטא דלא, דא"כ בטלת כל דיני תורה ח"ו...

אמת שהרב כתב לקמן סוף סימן שס"ט בהג"ה וז"ל... דלא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה, אבל לא שידונו בדיני גוים, דאם כן בטלת כל דיני ישראל, עכ"ל... אבל לפע"ד גם דבריו דלקמן סוף סימן שס"ט צ"ע, ואנה מצא זה דמה שהוא לתקנת בני המדינה אמרינן דינא דמלכותא דינא אפילו נגד דין תורה... וכן תיקן וביאר בעיר שושן להדיא לקמן סוף סימן שס"ט וז"ל, לא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש לו הנאה למלך או שהוא לתיקון בני מדינתו בעניני משא ומתן שביניהם, אבל שאר דינים דיני תורה המפורסמים בינינו, כגון שהם מכשירים עד אחד ואפילו הוא קרוב או פסול, וכיוצא בדברים אלו דינים פרטיים שבין ישראל לחבירו, פשיטא שלא נדין בהם כמותם, דאל"כ בטלו ח"ו כל דיני תורה מישראל... החזו"א (סנהדרין טו, ד) התייחס לסוגיית ערכאות שבסוריא (סנהדרין כג ע"א), שממנה עולה בפשטות שבהיעדר דינים כשרים היודעים את הדין, ניתן למנות דינים הדיוטות שידונו על פי סברתם. החזו"א מסייג זאת ומגביל את יכולותיהם, וכך כתב:

אף על גב דליכא ביניהם דיין שידון על פי משפטי התורה ומוכרחים להמנות בעל שכל לפי מוסרי אדם, אינם רשאים לקבל עליהם חוקי העמים או לחוקק חוקים, שהשופט כל דין שלפניו לפי הנראה אליו זהו בכלל פשרה ואין ניכר הדבר שעזבו מקור מים חיים לחצוב בורות נשברים, אבל אם יסכימו על חוקים הרי הם מחללים את התורה ועל זה נאמר אשר תשים לפניהם ולא לפני הדיוטות... ואין נפקותא בין בא לפני אינם ישראלים ובין ישראל ששופט על פי חקים בדוים, ועוד הדבר יותר מגונה שהמירו את משפטי התורה על משפטי ההבל, ואם יסכימו בני העיר על זה אין בהסכמתם ממש ואם יכופו על זה משפטם גזלנותא ועושק ומרימים יד בתורת משה.

אמנם המאירי (בסנהדרין שם) כתב:

אתה צריך לפרש שאינן מומחין בכאן שאינם יודעין או שאינם הגונים והוא שכוונו לדעת גדולי הרבנים בגמרא בערכאות שבסוריא שלא היו

בקיאיין בדין תורה אלא שדנין לאומד הדעת ובחקים ונימוסים. משמעות דבריו היא שאותם דיינים דנים על פי נימוסים קבועים, ובעצם עוקרים את דין תורה. נמצא שאמנם רוב מניין של גדולי הפוסקים הגבילו את ההיתר לחרוג מדיני ממונות של התורה, שאין רשות להקים מערכת חוקים אלטרנטיבית ולעקור הלכה למעשה את חלק חו"מ. אולם דעת המאירי, ובמידה מסוימת גם הרמ"א, היא שניתן להנהיג חוקים זרים על חשבון ההלכה.<sup>17</sup> גם השוללים אפשרות של חקיקה מקיפה אלטרנטיבית להלכה, נוקטים טיעון של עקירת התורה, אך פסיקה מקומית נגד השו"ע מוסכמת גם עליהם ובלבד שלא תשתקף ממנה אמירה מתריסה נגד דיני התורה.

### מעמדו של 'חושן משפט'

התמונה שתוארה עד כאן מעוררת שאלה: עד לאותו שלב שבו מותר לנהוג על פי החלטות חדשות, אם "הפקר בי"ד הפקר", אם מנהג הסוחרים ואם דינא דמלכותא (ובעיקר לשיטת המאירי שהובאה במסגרת למעלה המרחיבה עד כדי חוקים ונימוסים), מה אם כן המשמעות של פסיקת ההלכה בחלק חו"מ? לכאורה מה שקובע הוא הסכמת הצדדים, מנהג, או חקיקה בגבולות המותרים. יתר על כן, לאחר החקיקה שוב אין להלכה אפילו משמעות של ברירת מחדל (=הסדר דיספוזיטיבי). היא איבדה כמעט את כל משמעותה הפרקטית. ההלכה בדיני ממונות נקבעת שלא על פי שו"ע חו"מ, אלא משיקולים לא הלכתיים. אם כן, מה משמעותה? איזה מעמד יש להלכות שנפסקו בשו"ע, כאשר בפועל אנו איננו אמורים בהכרח לנהוג על פיהן?

ניתן לשאול זאת אחרת: מדוע אנחנו מברכים ברכות התורה על לימוד סוגיות והלכות מחלק חו"מ? לחילופין, מדוע אנחנו לא מברכים ברכות אלו על לימוד חוקי מדינת ישראל? ברוב המקרים מה שקובע את התנהגותנו על פי ההלכה כיום

<sup>17</sup> ראה עוד במאמר של הרב יעקב אריאל, המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות, תחומין א (תש"ס), עמ' 319-328 [ולאחר מכן בשו"ת באהלה של תורה א, כפר דרום, תשנ"ח, עמ' 121-115]. ובתגובת השופט יעקב בזק, בתי המשפט בישראל - האמנם 'ערכאות של גויים?', תחומין ב (תשמ"א), עמ' 523-527. ובתשובת הרב אריאל בעמ' 528 שם. וכן אצל אליאב שוחטמן, מעמד ההלכתי של בתי המשפט במדינת ישראל, תחומין, יג (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 337-370. \* ראה על כך במאמרו הנ"ל (הערה 16) של מ. אברהם.

הוא חוקי המדינה, ולא מה שכתוב בשו"ע חו"מ.<sup>18</sup>

למען הסר ספק, נדגיש כי לדעת רוב ככל הפוסקים אין כל איסור להתנות על מה שכתוב בתורה, לקבוע מנהג שונה, או לשנות את החוק הממוני. זוהי זכות גמורה לכל יחיד ולכל חברה, ואין בכך כל בעיה הלכתית. אין כל עניין הלכתי לנהוג לכתחילה כפי שכתוב בשו"ע חו"מ. זוהי לכל היות ברירת מחדל, וכאמור כיום אפילו זה לא הכרחי. אם כן, הקושי עוד מתחדד יותר.

לאור דברינו למעלה ניתן להבין זאת כך. ההלכות שנפסקו בשו"ע הן הן רצון ה'. זוהי התורה. כאשר שומר שכר לא שמר כראוי והחפץ נגנב, רצון ה' הוא שהוא יתחייב לשלם למפקיד. אמנם זכותו של כל אדם לוותר על ממונו ולתת אותו במתנה למי שירצה. לכן אין כל בעיה לא לקיים את רצון התורה בתחומים אלו, או להתנות עליו. הוא הדין לגבי חקיקה של הקהילה (או המדינה). באופן אחר נאמר שכאשר אנחנו פוטרים בחוק הכללי או בהתניה על מה שכתוב בתורה את שומר השכר מתשלום על גניבה, הרי הוא בעצם חייב ואנחנו (או המפקיד) נותנים לו את הכסף במתנה. העובדה שהוא חייב היא רצון ה', ואת זה קובעת התורה (כנפסק בשו"ע חו"מ). העובדה שהוא החליט לתת את הכסף במתנה, אינה קשורה לתורה ובודאי לא לרצון ה'. זוהי זכות גרידא של אדם על ממונו.

לכן לימוד של הלכות חו"מ הוא חלק בלתי נפרד מהתורה. עליו אנחנו מברכים את ברכות התורה, בדיוק כמו על לימוד של כל חלק אחר מההלכה. ואילו על חוק המדינה או הסדרים דיספוזיטיביים אחרים, אין כל מקום לברך, שכן חוקים אלו רק קובעים מה אנחנו נותנים במתנה (על אף שהוא מגיע לנו), ומה לא. זה לא קשור למה ראוי לעשות, ו/או למה רצון ה' שנעשה, ולכן זה אינו חלק מהתורה.<sup>19</sup>

### היכן מצוי הצדק?

לכאורה קשה להבין שהדינים עניינם הוא רק התיקון החברתי. אם אכן דיני

---

18 בשאלת תוקפו ההלכתי של חוק וחובת הציות לחוק, ראה למשל במאמרו של הרב אריאל בראלי, האם אי ציות לחוק נחשב כאיסור הלכתי?, אמונת עתיך גליון 113. וראה גם באתר "שו"ת ומאמרים" (מ. אברהם) טור 37.

19 החידוש הוא שיש לחברה כוח לכופ אדם לתת מתנות גם אם הוא אינו רוצה. הבסיס לזה הוא היכללותו של אותו אדם כאיבר באורגן החברתי, ולכן החלטותיו של האורגן מחייבות כל איבר שכלול בו. ואכמ"ל.



שומרים של התורה הם תיאור לחוקי החברה המתוקנת ביותר, מדוע התורה נותנת לנו אפשרות להתנות עליו? מדוע היא לא כופה עלינו את התיקון האופטימלי הזה? אמנם זה לא הכרחי. עדיין ניתן היה להבין שהדינים (=ההלכות שנכללות בחו"מ) מטרתם היחידה היא תיקון החברה. העובדה שהתורה אינה כופה אותנו על כך נובעת מהזכות שיש לנו כיחידים וכחברה לתת מתנות מרכושנו (והתורה עצמה עוסקת גם בדיני מתנה). הצדק מורה שהמזיק חייב לשלם לניזק או השומר למפקיד, אבל אם הוא רוצה לתת מתנות, זוהי זכותו. הדברים מובנים כלפי התניות של צדדים לחוזה, אבל כלפי הזכות לחוקק חוקים קבועים נגד הלכות אלו הדברים קשים יותר ליישום, שכן קשה להבין מדוע התורה תאפשר לחברה לקבוע חוקים לא צודקים ולכפות אותם על היחיד?<sup>20</sup>

יתר על כן, אנחנו מוצאים בכמה הקשרים הלכות שלא נראות כחותרות לצדק החברתי האופטימלי, ויש אף מן המפרשים שעמדו על כך.<sup>21</sup> לדוגמה, ביחס לקניין רוחני, שבו הצדק מורה לתת ליוצר בעלות על יצירתו. בכל זאת, מבחינה הלכתית נבוכו הפוסקים למצוא מקור הלכתי לזה, והסכמת רובם היא שאין לכך מקור ממשי, ויש לעגן זאת בתקנות או במכניזמים הלכתיים עקיפים (כמו דינא דמלכותא וכדו').<sup>22</sup>

מדוע באמת זהו המצב? אם אכן הצדק מחייב לתת ליוצר זכות על יצירתו, כיצד ההלכה (מעיקר הדין) אינה תומכת בכך? התשובה הפורמלית היא שזהו דבר שאין בו ממש, ולכן לא שייכת לגביו בעלות. אך מדוע באמת לא? אם אכן זה מה שמחייב הצדק, היה על ההלכה לתת בעלות גם על דבר כזה? האמנם העדר מקור ברור נובע רק מכך שמציאות כזו לא היתה נפוצה בעבר? קשה לקבל זאת. לכאורה יש כאן שיקול פורמלי שמתעלם משיקולי צדק.

דוגמה נוספת לכך היא הלכות השבת אבידה. הרמב"ם קובע בה' גזילה ואבידה פ"א ה"ז:

20 אמנם יש מקום לסברא שתקנה של הציבור נחשבת כהתנייה של כל פרטיו זה מול זה. אם כך, החוק אינו אלא אוסף של התניות רגילות של האזרחים, וכמו שיכולים שני צדדים להתנות על חוזה יכול ציבור להתנות על דיני ממונות בין פרטיו וזה נחשב כהתנייה מכללא של כל אזרח. 21 ראה במאמרו של מ. אברהם, משמעותה של בעלות על ממון: בין הלכה למשפט, שנות חיים, תשסח.

22 ראה במאמר הנ"ל, ובמאמרו של מ. אברהם, גניבת דעת וקנין רוחני, תחומין כה.

היה רוב העיר גוים אם מצא במקום מן העיר שרוב המצויים שם ישראל חייב להכריז, אבל אם מצא בסרטיא ופלטיא גדולה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שהגוים מצויין שם תמיד ובכל מקום שהרבים מצויין שם הרי המציאה שלו, ואפילו בא ישראל ונתן סימניה, שהרי נתיאש ממנה כשנפלה מפני שהוא אומר גוי מצאה. אף על פי שהיא שלו הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין מחזיר את האבדה לישראל כשיתן את סימניה.

כלומר היאוש הוא הקובע את הבעלות על האבידה, ואם הבעלים התייאש אין כל חובה הלכתית להשיב לו את אבידתו, שכן היא כבר אינה שלו. אמנם התורה עצמה (חז"ל, ובעקבותיהם הרמב"ם) רואה שהצדק אכן מחייב להשיב את האבידה, גם לאחר ייאוש בעלים. אם כן, מדוע שהיא לא תקבע זאת בתור הלכה מחייבת?<sup>23</sup> טוב, ההלכה בדיני ממונות לכאורה אינה פועלת על פי הצדק. המהר"ל בבאר הגולה, באר השני (עמ' לא-לב, במהדורת לונדון), מתקשה גם הוא בנקודה זו:

בפרק ב דבבא מציעא (כא ע"ב) אמרו שם שאין צריך להחזיר האבידה אחרי ייאוש בעלים. ודבר זה נראה לבני אדם רחוק שיקח אדם את שאינו שלו, והוא לא עמל ולא טרח, ויחמוד ממון אחר. ודבר זה אינו לפי דת הנימוסית, כי דת הנימוסית מחייב להחזיר האבידה אף אחר ייאוש בעל האבידה מן האבידה.

וסיבה זאת כי דת הנימוסית מחייב דבר מה שראוי לעשות לפי תיקון העולם, אף כי אין השכל מחייב דבר ההוא, רק שכך הוא תיקון העולם. לפיכך דת הנימוסית יש בה לפעמים חומר בדבר מה, אף כי לפי השכל והמשפט הישר לא היה צריך לעשות. ולפעמים דת הנימוסית מקילה ביותר כאשר הדבר ההוא אינו צריך לעשות לפי תיקון העולם, אף כי אינו ראוי לפי השכל רק לפי הדת הנימוסית.

לכך צריך לפי דת הנימוסית להחזיר האבידה אחר יאוש בעל האבידה ודבר זה הוא חומרא. וכן להיפך, אם מצא כלי כסף וכלי זהב והכריז עליו

---

23 במאמר הנ"ל בשנות חיים, ניתן לראות שההנחה המקובלת בעולם המשפט הכללי היא אכן כזו, שהצדק הוא הקובע את חובת השבת האבידה ואת הבעלות עליה.

פעם אחת ושתיים ולא דרש אדם אחר האבידה בשנה או שנתיים, הרי הוא מעכב לעצמו ומשתמש בכלי ההוא, כי אין בזה תיקון העולם אחר שהכריזו עליו כמה פעמים והמתין שנה או שנתיים או יותר שוב לא יבוא. ודבר זה אינו לפי התורה, כי אם מצא כלי כסף או כלי זהב והכריזו עליו פעמים הרבה אסורים לו לעולם. רק יהא מונח עד שיבוא אליהו לא יגע בהם לעולם. הרי שהחמירו מאד.

וכל זה כי דברי חכמים על פי התורה. שכל דברי תורה משוערים בשכל וכאשר ראוי לפי השכל כך ראוי לעשות. וכמו שאמרה תורה (דברים ד): "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם" וגו', ואינו דת נימוסית מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה שכלית לגמרי ואין התורה פונה אל הסברא.

המהר"ל מסביר שאמנם הצדק אינו מתאים להלכה, אך היא הולכת על פי 'השכל' ולא דווקא על פי הצדק. מה פירוש על פי השכל? מסתבר שהתיקון החברתי אכן מושג ביתר שלימות בשיטה של השבה לבעלים בכל מקרה. אבל השכל אומר שהייאוש מוציא מרשות הבעלים. זוהי עובדה משפטית, או סברא משפטית, והיא קודמת לצדק והתיקון החברתי. האם בני נח אמורים לנהוג כך? מסתבר שלא. תפקידם הוא התיקון החברתי, ולא לפעול על פי 'השכל'.

דברים דומים אנחנו מוצאים בדרשות הר"ן, דרוש יא :

אבל בעיני פשט הכתוב כך הוא. ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הלסטים הסכימו ביניהם היושר. וישראל צריכין זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכין אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם, (ולהעמיד) [ולהעניש] חייבי מלקיות וחייבי מיתות בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כלל. ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים, האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי, והשני שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחוייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה.

והשם יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וצוה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי, והוא אמרו ושפטו את העם משפט צדק, כלומר בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו, ובמה כוחם גדול. ואמר שתכלית מינויים הוא כדי לשפוט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו, ואין יכלתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך.

ונבאר עוד כשנניח צד אחד מהצדדים, הרי שנינו בפרק היו בודקין (סנהדרין מ ע"ב) תנו רבנן מכירים אתם אותו כו' התריתם בו קיבל התראה התיר עצמו למיתה המית בתוך כדי דיבור וכו'. ואין ספק כי כל זה ראוי מצד משפט צדק, כי למה יומת איש, אם לא שידע שהכניס עצמו בדבר שיש בו חיוב מיתה ועבר עליו, ולזה יצטרך שיקבל עליו התראה, וכל יתר הדברים השנויים באותה ברייתא, וזהו משפט צדק אמיתי בעצמו הנמסר לדיינים. אבל אם לא יענש העובר כי אם על זה הדרך, יפסד הסידור המדיני לגמרי, שיתרבו שופכי דמים ולא יגורו מן העונש, ולכן צוה השם יתברך לצורך ישובו של עולם במינוי המלך, כמו שכתוב בפרשה זו (דברים יז, יד-טו) כי תבא אל הארץ וגוי שום תשים עליך מלך וגוי, שהיא מצוה שנצטוינו בה למנות עלינו מלך, כמו שבא בקבלת רבותינו ז"ל (סנהדרין כ ע"ב), והמלך יכול לדון שלא בהתראה כפי מה שיראה שהוא צריך לקיבוץ המדיני.

נמצא שמינוי המלך שוה בישראל וביתר אומות שצריכים לסידור מדיני, ומינוי השופטים מיוחד וצריך יותר בישראל, וכמו שהזכיר עוד ואמר (דברים טז, יח) ושפטו את העם משפט צדק, כלומר שמינוי השופטים ויכלתם, הוא שישפטו העם במשפטים צודקים אמיתיים בעצמם.

תפקידו של המלך הוא השלמת דיני התורה להיותם צודקים ומביאים לתיקון החברתי. כלומר משפטי התורה עצמם אכן אינם אופטימליים לצורך זה, שכן זו אינה מטרתם היחידה.

בהמשך דבריו הוא אף מחדד את הנקודה הזו:

ואני מבאר עוד זה, ואומר שכמו שנתחדה תורתנו מבין נימוסי אומות

העולם במצוות וחוקים, אין ענינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפע האלהי באומתנו והידבקו עמנו, בין שיראה הענין ההוא לענינו כעניני הקרבנות וכל הנעשה במקדש, בין שלא יראה כיתר החוקים שלא נתגלה טעמם, מכל מקום אין ספק שהשפע האלהי היה נדבק בנו, וחל בפעלים ההם, עם היותם רחוקים מן הקש השכל. ואין בזה פלא, כי כמו שנשכל הרבה מסיבות ההיות הטבעיות, ועם כל זה יתאמת מציאותם, כל שכן שראוי שנשכל סיבות חול השפע האלהי והידבקו בנו. וזה שנתיחדה בו תורתנו הקדושה מנימוסי האומות הנ"ל, שאין להם עסק בזה כלל, כי אם בתיקון ענין קיבוצם.

ולפיכך אני סובר וראוי שיאמן, שכמו שהחוקים שאין להם מבוא כלל בתיקון הסידור המדיני, והם סיבה עצמית קרובה לחול השפע האלהי, כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול, וכאילו הם משותפים בין סיבת חול הענין האלהי באומתנו ותיקון ענין קיבוצנו. ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נשגב במעלה, ממה שהם היו פונים לתיקון קיבוצנו, כי התיקון ההוא, המלך אשר נעמיד עלינו ישלים ענינו, אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הידבק ענין האלהי בנו, יושלם ממנו לגמרי סידור ענין ההמוני או לא יושלם.

כאן הוא כותב בפירוש ככל דברינו למעלה: לא רק שיש לנו עוד מצוות מעבר לבני נח, שמטרתם היא רוחנית-דתית. הוא מוסיף שגם החלק המשפטי (הדינים), שבו חייבים גם בני נח, יש לו מגמות רוחניות-דתיות, ולא רק התיקון החברתי. ומכאן הוא מסיק מסקנה נועזת:

ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות הנ"ל, מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסידור המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר, היה משלימו המלך. אבל היתה לנו מעלה גדולה עליהם, כי מצד שהם צודקים בעצמם, רוצה לומר משפט התורה, כמו שאמר הכתוב ושפטו את העם משפט צדק, ימשך שידבק השפע האלהי בנו.

כלומר, ישנם מקרים שחוקי בני נח צודקים יותר מאשר חוקי התורה, ומביאים לתיקון החברה בצורה אופטימלית יותר, שכן זו מטרתם היחידה. ברם, להלכה יש אילוצים בדמות מטרות נוספות, ה'מפריעות' להשיג צדק מקסימלי. לפעמים המלך, או ביי"ד אמורים להתערב ולתקן את המעוות, וזו הנקודה עליה עמדנו לעיל, שמסיבה זו יש מקום לא רק להתניה של יחידים, אלא גם לחוקים קבועים שיתקנו את העיוותים שנוצרים בהלכה, ויקרבו אותה לצדק ולתיקון החברה. לאחר התיקון, נוצרת הלכה עם שני רבדים: 1. עיקר הדין, שמטרתו היא החלת השפע האלוהי (ולא רק תיקון החברה). 2. התיקונים החיצוניים, שמטרתם התיקון החברתי. בעולם של בני נח אין לכך מקום, שכן שם קיים רק המימד השני.<sup>24</sup>

#### **דברי הראי"ה קוק על ההבדלים ההלכתיים בין בני נח לבין ישראל**

הרב קוק בתחילת ספרו עץ הדר עוסק בסוגיה זו, בהקשר של דברי בעל הלבוש שפוסל אתרוג מורכב מפני שנעברה בו עבירה (עבירת הרכבה, לדעתו שגם בני נח מצווים בה). הרב קוק טוען כנגדו שהדבר אינו מוכרח מפני הבדלים כלליים בחיוב במצוות שישנם בין בני נח לבין ישראל. הכוונה היא כמובן למצוות בהן חייבים גם בני נח.

הדוגמה הראשונה שמביא הרב קוק היא מנושא השיעורים. מקובלנו שהשיעורים ניתנו בהלמ"מ, ולכן הם לא ניתנו לבני נח (ראה רמב"ם מלכים פ"ט ה"י). כלומר מצוות בני נח אינם מוגבלות בשיעורים. החת"ס (בשו"ת חיו"ד, תשובות קפד, שיז) דן בדין גדלות אצל בני נח, והוא מסיק (בעקבות תשובת הרא"ש) שהגדלות היא כמו כל שיעור הלכתי אחר, ולכן אין בבני נח שיעור לגדלות כמו שני סימנים, או גיל שלוש עשרה. חיובם במצוות הוא מעת שהם מגיעים להבנה. לאור זאת קובע הרב קוק עיקרון כללי, לפיו פרטי הלכותיהם של בני נח נקבעים על פי הטבע ולא על פי ההלכה. לכן אצל בן נח הולכים אחר המצב הנגזר מן המציאות (האם

---

24 מ. אברהם, במאמרו הנ"ל באקדמות, עמד על כך שהעוסקים במשפט העברי נוטים שלא להבחין בין שני המישורים הללו. כאן אנחנו רואים את השורש לעניין: הם תופסים את חוקי חו"מ (=הדינים) כבסיס לתיקון חברתי, ולא מבינים שעניין זה קיים בעיקר אצל בני נח. בישראל גם לדינים יש רכיבים נוספים (אמנם יש גם תיקון חברתי, וראה בזה עוד להלן). זהו גם הבסיס לניסיונות של חלקם לדחוק חלקים מההלכה לתוך החוק הכללי, מה שהוא כמעט חסר ערך לפי התמונה שתיארנו כאן, ואכמ"ל בזה.

## שבע מצוות בני נח

הוא בעל הבנה או לא), ואצל ישראל הולכים אחר השיעור ההלכתי הפורמלי. ע"ש עוד באורך בדבריו לעניין החיוב ביישובו של עולם, ועוד.

דוגמה נוספת היא אבר מן החי שאסור בבן נח במפרכסת (שעומדת למות אך עדיין לא מתה. כך היא דעת הרמב"ם [פ"ט הל' יב-יג] אף שהרשב"א חולק).<sup>25</sup> הראי"ה מסביר שבמציאות המפרכסת היא אמנם חיה, אבל אצל ישראל אבר מן החי תלוי במעשה ההלכתי של שחיטה ולא במציאות של חיים, ולכן הוא מותר במפרכסת. לעומת זאת, אצל בני נוח הדין תלוי במציאות כפי שהיא לעצמה. אם כן, אצל ישראל ההבחנות ההלכתיות נגזרות מרובד הלכתי, או ממעשים בעלי משמעות הלכתית, ואצל בן נח הן נגזרות ממצבים הנגזרים מן המציאות.

הוא הדין גם לגבי יחוסו של בן נח, שיחוסו הולך אחר האם, ולא אחר האב (סנהדרין נח ע"א). הרב קוק מסביר כי גם זה נובע מן העובדה שההורות של האב היא בטבע (כל אחד רואה שהיא הרתה וילדה את הילד), ואילו ההורות של האב היא מכח חזקה (רוב בעילות אחר הבעל).<sup>26</sup>

העיקרון הזה נגזר אף הוא מן ההבדלים אותם ראינו לעיל. בני נח מצווים לחיות במציאות טבעית מתוקנת, וכפי שראינו מסיבה זו ההשגחה עליהם היא כללית, והמצוות שלהם אינן מפורטות לפרטיהן. הדינים נקבעים על פי שיקולי חכמיהם. אין למצוות שלהם השלכה רוחנית אלא רק תיקון חברתי, ולכן הכל נקבע במישור האנושי הארצי הפיסי. אצל ישראל, לעומת זאת, תכלית החיים היא תיקון העולם, ולא רק חיים במציאות חברתית מתוקנת. לצורך זה לא די בשיקול דעת אנושי טבעי, וצריך הנחיות 'מלמעלה', האיך מתקנים היבטים רוחניים של מציאות. לכן אצלם פרטי הדינים נקבעים ע"י ההלכה ולא ע"י המציאות.

## הבדל גם בגדרי הבעלות

עד כאן ראינו הבדל הנוגע להתנהגות האדם. בעוד למעשיו של יהודי יש משמעות רוחנית ועל פיה הוא מצווה לנהוג, למעשי הגוי אין משמעות כזו. כעת נראה שגם

<sup>25</sup> יסוד הדברים הוא במחלוקת בין סוגיית חולין לג' ע"א לסוגיית סנהדרין נט ע"א בשאלה זו. ראה בנושאי הכלים של הרמב"ם שם שהביאו זאת.

<sup>26</sup> אמנם יש להעיר שאצל בני נח פשוט לא קיימת החזקה ולכן בכלל לא הולכים אחר חזקת רוב בעילות אחר הבעל. ויש לדון מה קורה במצב שישנה חזקה כזו. מסתבר שלעניין השאלה מיהו האב, נלך אחר החזקה, אולם לעניין השאלה מהו הייחוס פשיטא שנלך אחר האם.

## הערת הרמב"ן בסוף השגותיו לשרשים

מצבו הקיומי של היהודי עצמו, ואפילו של רכושו, הם בעלי משמעות רוחנית, מה שאין בקיומו של הגוי.

ר' שמעון שקאפ בספרו שערי יושר, שער ה, מביא את קושיית מהר"י באסן: אנו פוסקים שספק ממון להקל ולא מאלצים את הנתבע להחזיר את הממון גם במצב של ספק, מדין 'המוציא מחבירו עליו הראיה'. אך מדוע לא נחמיר בספק כזה מצד ספק איסור גזל, וספיקא דאורייתא לחומר?

ר' שמעון, בתשובתו לקושיה זו, קובע יסוד מפורסם שדיני איסור 'לא תגזול' נקבעים על פי דיני המשפטים של חו"מ. כל פסק דין של בי"ד לפי דיני הראיות והמוחזקות וכו' המפורטים בחו"מ, מעניק לזוכה את הזכות להחזיק בממון כדין ולא לחשוש לאיסור 'לא תגזול'. פסק הדין הקובע שהממון הוא שלו בדיני חו"מ, מוריד מעליו גם את איסור 'לא תגזול' לגבי ממון זה. התפיסה שבבסיס הקביעה הזו היא שדיני הקניינים מוגדרים במישור משפטי, טרום-הלכתי. על גבי הקביעות הללו באה ההלכה ומחילה איסור "לא תגזול", שמי שפוגע בבעלויות הללו עובר גם על איסור הלכתי של "לא תגזול". ההלכה נותנת גושפנקא הלכתית לקביעה המשפטית.

לכאורה ניתן להקשות על יסודו של ר' שמעון מדין גזל הגוי. ישנן שיטות לפיהן גזל הגוי אינו אסור מן התורה, ואיסורו הוא רק מדרבנן (דרכי שלום) או מפני חילול השם. ולכאורה קשה, שהרי פשיטא שלגויים ישנם קניינים מן התורה (שהרי הם נצטוו על הדינים). אם כן, הגדרת הבעלות המשפטית ודאי קיימת גם אצלם. והרי ראינו שלפי ר' שמעון פגיעה בקניין המשפטי היא גופא איסור "לא תגזול"! ההסבר הוא שאמנם איסור "לא תגזול" נקבע על פי דיני המשפטים של חו"מ, אולם הוא אינו זהה עימם. כוונת ר' שמעון לא היתה לטעון שלאיסור "לא תגזול" אין כלל רובד איסורי (רובד דומה לאיסורי יו"ד), אלא הוא טוען שהקביעה המשפטית היא הקובעת את תחומיו של האיסור. האיסור נגזר מן הקביעה המשפטית אולם הוא אינו זהה עמו.

לשון אחר: לבני נח אמנם ישנם קניינים ובעלויות, אולם האיסור של "לא תגזול" (לגבי יהודי שגזל מהם) אינו חל על בעלויות אלה. לגבי גזל של יהודי מיהודי, שם קיים איסור "לא תגזול" מהתורה, תחולת האיסור היא לפי הקביעה המשפטית.



לעומת זאת, לגבי יהודי מגוי כלל לא קיים רובד האיסור מהתורה (לשיטות אלו).  
אנו רואים כאן שגם בנושא שהוא משותף לגויים ויהודים, נושא הבעלויות  
והקניינים, קיים הבדל בין ההתייחסות ליהודי להתייחסות לגוי. הבעלות של  
יהודי היא בעלת מימד רוחני, כלומר הזכויות הממוניות משקפות יחס מטפיסי  
בינו לבין רכשו.<sup>27</sup> המימד הרוחני הזה הוא הגורם לאיסור ההלכתי של "לא  
תגזול". אצל גויים המימד הזה אינו קיים, שכן אצלם קיים רק הרובד המשפטי  
שמטרתו היא תיקון העולם, ולכן אין לכך השלכות רוחניות. מסיבה זו אין אצלם  
איסור הלכתי אלא רק איסור משפטי משום תיקון העולם. ניתן לומר שאצלם  
הדינים הם הסדר משפטי ולא דתי. במצב כזה ישנו חיוב לא לגזול מכל אדם  
במסגרת אותם הסדרים משפטיים, כחלק מן החובה לקבוע דינים (אחת משבע  
מצוות בני נח), אולם אין כאן 'איסור' במשמעותו הדתית.

אין ספק שהחיוב לא לפגוע בבעלות הממונית של הגוי, כחלק משמירת חברה  
מתוקנת, מוטל גם על יהודים. האיסור דאורייתא של "לא תגזול", אשר מבטא  
איסור דתי, ולא רק הסדרים חברתיים מתוקנים, הוא שאינו קיים כלפי הגוי.<sup>28</sup>

#### "ליכא מידי דלישראל שרי ולנכרים אסור"

הגמרא בחולין לג ע"א (וראה גם בסנהדרין נט ע"א) קובעת שלא מצינו דבר  
שלגוי אסור ולישראל מותר, שכן ישראל תמיד יותר חמור מגוי. ולכאורה קשה,  
כיצד אנחנו מתירים לישראל את גזל הגוי, האסור בגויים עצמם? וכיצד ישראל  
קטן פטור ממה שגוי חייב עליו (שהרי לישראל יש גיל בגרות שממנו והלאה הוא

27 יחס זה נדון בכמה מאמרים של מ. אברהם - ראה משפטי ישראל א, אקדמות טו, וצהר ב.  
28 ראה גם מאמרנו לשורש יב בהערה 23 וסביבה. ובזה תוסר טענה שיכולה לעלות לגבי מי  
שחומד חפץ כלשהו - מדוע שיעבור על איסור "לא תחמוד" (לדעות שעובר גם אם לא לקח), הרי  
עדיף לעבור על איסור "לא תגזול" ושהחפץ גם יהיה אצלו. ולדברינו יש לומר שכל החשבון הזה  
מתנהל רק ברובד ה'דתי', או ההלכתי. אולם ישנו רובד קודם, משפטי-אנושי-מוסרי, שלפיו אסור  
לגעת בממון הזולת מעצם העובדה שזהו ממון (וזה, כאמור, קיים גם ביחס לבני נח), ועל כן  
לא מתחילה כל ההתחשבות ההלכתית ביחס לממון הזולת. לכן לדעת רש"י (ב"ק ס ע"ב) אסור  
להציל עצמו בממון חברו, על אף שפיקוח נפש ודאי דוחה איסור גזל. האיסור לגעת בממון הזולת  
הוא מוסרי-אנושי, מעצם הגדרתו כממון הזולת. ועל כן גם ללא הרובד האיסורי של "לא תגזול",  
אסור לנו לגעת בו. לכן איסור זה בעינו גם בהקשרים שבהם החשבון ההלכתי נראה כמבטל אותו.  
ראה על טיעונים אלו במאמרנו שעסקו בשאלת 'הטריטוריה ההלכתית' (מידה טובה פ' חקת,  
תשסז, ועוד).

מתחייב במצוות, כפי שראינו לעיל)?

לפי דברינו למעלה כל זה לא קשה. באמת האיסור המשפטי המוטל על הגוי קיים גם אצל ישראל, ורק האיסור הדתי (יו"ד) לא קיים כלפי גויים, כמו שלגויים עצמם הוא אינו קיים. יתר על כן, גם בשיעור הגדלות, היהודי מחוייב בכל מה שכן נח מחוייב מעת שהוא מגיע להבנה. מה שמתחדש מרגע בגרותו ההלכתית הוא רק החיוב ההלכתי. כפי שנראה להלן, כך כתבו בפירוש כמה אחרונים, מכוח סתירה בין שתי סוגיות בגמרא (ראה על כך בפרק הבא).

### הקושי המוסרי

רבים מתקשים מדוע ההלכה מפלה את הגוי, ולא מטילה איסור על יהודי שגוזל ממנו? הוא הדין לגבי שאר המצוות הממוניות שלא נאמרו כלפי גוי (אונאה, השבת אבידה וכדו').

לאור דברינו כאן נוכל להבין שהאיסור לגזול ולרצוח את הגוי הוא אמנם בעל אופי משפטי בלבד, אך הוא בהחלט קיים. האיסור שלנו כלפי הגוי הוא בדיוק כמו האיסור שלו כלפי חבריו וכלפינו. במובן זה יש כאן סימטריה מלאה, שכן בקומה האנושית-מוסרית קיים שוויון מלא. אי-השוויון לכאורה, נובע מהחמרה של ההלכה כלפי ישראל ולא מהקלה כלפי הגוי. כלפי ישראל קיים רובד 'דתי' לאיסור, שהוא קומה שנייה, על גבי הקומה המוסרית של תיקון העולם. וברובד זה, כמו שהגוי עצמו אינו מחוייב, גם הישראל אינו מחוייב כלפיו.

המסקנה היא שישנה כאן סימטריה מלאה, אם אנחנו מניחים שהתמונה של יהודי לעומת גוי בנויה כמודל של שתי קומות. זה מוביל אותנו לפרק הבא, בו נגדיר את המודל הזה ביתר פירוט.

## פרק ה. ישראל ובני נח: מודל שתי קומות<sup>29</sup>

### מבוא

בפרק זה ננסה לתאר את דברינו עד כה במסגרת של מודל בן שתי קומות. לפי הצעה זו דמות היהודי כפי שהתורה רואה אותו היא כמבנה בן שתי קומות: האחת, אוניברסלית-הגיונית, שהיא קומת בני נח. השנייה, פרטיקולרית, שהיא הקומה היהודית-תורנית. למעשה, כבר בפרקים הקודמים הנחנו במובלע את המודל הזה, ואף עמדנו על השלכות שונות העולות ממנו. כעת אנו רק מציגים אותו באופן שיטתי יותר, ומרחיבים ומפרטים השלכות נוספות שלו.

### שתי תפיסות של מערכת דיני בני נח

הרב קוק, בספרו אורות ישראל (עמ' קנה-קנו), מתחבט בשאלה הבאה: צורתם של ישראל צריכה להתברר: אם האנושיות הכללית של תוכן האדם עומדת היא בה בצבינה כמו שהיא אצל כל העמים, ועליה נבנתה הצורה הישראלית המייחדתה, או שמעקב ועד ראש הכל הוא מיוחד? לבירור זה צריך להשתמש במקורות שונים, תורניים, שכליים, הסתוריים, רזיים, הופעיים, שיריים, ולפעמים גם פוליטיים ואקונומיים. השאלה היא האם ישראל היא צורה המורכבת משתי קומות שונות, זו על גבי זו: קומה הראשונה היא קומת בני נח, הקומה האוניברסלית, ואילו הקומה השנייה היא הקומה הייחודית לנו (במינוח של הרוגצ'ובי ניתן לומר שזוהי 'הרכבה שכונית', כלומר תערובת ולא תרכובת), או שמא ישראל היא צורה חדשה לגמרי (כלומר שתי הקומות הנ"ל מתמזגות בבחינת 'הרכבה מזגית', תרכובת, ליישות חדשה - יהודי)? ברקע הדברים יש לזכור כי עם ישראל גם הם חלק מבני נח (הם צאצאי שם).

בסופו של דבר הרב קוק מסיק את המסקנה הבאה:

נראה הדבר שמקודם נערך הדבר שצורת האדם תשתלם בכללותה,

---

<sup>29</sup> לגבי בני נח, ראה בפירוט במאמרנו לפרשת נח, תשסז. על מודל שתי קומות לגבי האישות, ראה גם במאמר לשורש יא פ"ז. גם במאמרנו לפרשת עקב, תשסז, עמדנו על מודל שתי קומות ביחס למצוות על הנפש.

ובתור תוספת ויתרון יגלה על האומה המיוחדת רוחה המפואר בהדרת קודש. אבל נתקלקלו העניינים ורוח האדם שקע כל כך בכלל, עד שלא היה החול יכול להיעשות בסיס לקודש אלא א"כ יקלקל אותו, והוכרחה גלות מצרים לבוא בתור כור הברזל שצירפה את צד האדם שבישראל, עד שנעשה לבריה חדשה, וצורתו החולית נתטשטשה לגמרי. והחל גוי פעם אחת ע"י הגרעין האנושי לצורה שמראש ועד עקב כולה ישראלית, יעקב וישראל.

מקורו של הראי"ה הוא כנראה בסוגיית ב"ק (לח ע"א), מהפסוק "עמד וימודד ארץ, ראה ויתר גויים", שם מתבאר שבמקור היו חיובי תשלומי נזיקין כלפי בני נח, ורק משחטאו ונטשו את מחויבותם לשבע המצוות שלהם בוטלו החיובים כלפיהם. אנחנו כאן טוענים לטובת העמדה האחרת, השכונית, לפיה יש כאן מודל של שתי קומות שונות - בכל יהודי יש בן נח, ועל גבי זה קומה יהודית פרטיקולרית. כך גם עולה מדברי הרמב"ם בתחילת פ"ט מהל' מלכים שהובאו לעיל, שם הוא מתאר את השתלשלות מתן המצוות לעולם. הוא מתחיל במצוות שניתנו לבני נח, ולאחר מכן ועל גביהן הוא מתאר את התוספות שניתנו לישראל בהדרגה. גם הכוזרי (א, פג) מתאר זאת כך:

ועד העת ההיא לא היו להם מצות כי אם מעט, מורשה מן היחידים ההם מאדם ונח, ולא בטלם משה אבל הוסיף עליהם.

מסתבר שכוונתו לתאר מודל של שתי קומות, שהקומה האנושית הכללית עדיין נותרת רלוונטית גם אחרי מתן תורה. מתן תורה יצר קומה נוספת על גביה.<sup>30</sup>

### דברי הבית ישי

ר' שלמה פיישר מתייחס לשאלה זו בכמה מקומות (ספר בית ישי - דרשות, סי' ט וסי' כו). הוא מביא שנחלקו בשאלה זו חכמי ישראל:

1. יש שהבינו את בחירת ישראל מן העמים כבכורה בעלמא, כמו שכתוב: "בני

---

30 ממש כעין זה דייקנו במאמר מידה טובה לפי כי-תצא, תשסז, מהקדמת הרמב"ם בתחילת הל' אישות. גם שם הוא מתאר השתלשלות של דיני האישות, וגם שם נראה שכוונתו לומר שהרובד האוניברסלי הראשוני (הנישואין) נותר רלוונטי גם אחרי שנוסף לו הרובד הפרטיקולרי התורני (הקידושין).

בכורי ישראל". מקור עיקרי לכך הוא המשנה בפרקי אבות פ"ג מי"ד :  
הוא [רבי עקיבא] היה אומר: <sup>31</sup> חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתרה  
נודעת לו שנברא בצלם. שנאמר (בראשית ט): "בצלם אלוקים עשה את  
האדם". חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חבה יתירה נודעת להם  
שנקראו בנים למקום, שנאמר (דברים יד): "בנים אתם לה' אלוקים".<sup>32</sup>  
אם כן, כל אדם נברא בצלם, כמו אדם הראשון. מתוך כלל בני האדם בני ישראל  
חביבים יותר, שנקראו בנים למקום.

התוספות יום טוב על המשנה הזו, טוען כי המפרשים הוציאו אותה מפשוטה,  
ופירשו אותה על ישראל, ונסמכו על דרשת חז"ל: <sup>33</sup> "אתם קרויים 'אדם' ואין  
הגויים קרויים 'אדם'" (שנאמרה על פסוק ביחזקאל, "אדם אתם"). בעל התו"ט  
חולק עליהם וקובע שאין להוציא את המשנה מפשוטה ואת הפסוקים מפשטם  
(שהרי הפסוק "בצלם אלוקים עשה את האדם" מדבר על אדם הראשון), ובודאי  
שר"ע במשנה מדבר על כלל בני האדם.<sup>34</sup> אם כן, המשנה הזו מכניסה את כל  
בני האדם תחת צלם אלוקים, ומתוכם יש חיבה יתירה לישראל, כעין בן בכור  
(ותפקידו הוא להיות 'ממלכת כהנים', כלומר אור לגויים, כבכור המוביל את יתר  
הבנים).

בבית ישי מבאר כך את הפסוקים בתהילים קיז-קית, אשר עוסקים תחילה בכל  
הגויים, אח"כ עוברים לישראל, ולבסוף בבית אהרן. גם שם רואים מעבר הדרגתי  
מבני נח לישראל, ואח"כ לכהנים.

**2.** כנגד עמדה זו עומדים הכוזרי והמקובלים, אשר רואים בישראל צורה מחודשת  
ובריה בפני עצמה, ולשיטתם ישראל כלל אינם שייכים לסוג של שאר האומות,  
בבחינת "הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". הכוזרי במאמר א (לא-מג) כותב

---

31 מעניין שר"ע עצמו, בבחינת "הוא היה אומר", משקף באישיותו שלושה רבדים, בהיותו בן  
גרים (או גר): אדם, ישראל, וחכם בתורה. כך הוא מציב כאן את האדם, על גביו את ישראל כבן  
למקום, ועל גביו את ישראל שניתנה לו תורה.

32 וראה בתו"ט ומדרש שמואל שהסבירו מדוע לא הובא הפסוק "בני בכורי ישראל", אף שהוא  
קודם.

33 בבא מציעא קיד ע"ב. ראה ילקוט שמעוני, פ' כי-תשא רמז שפת, ד"ה 'תניא רבי יהודה',  
ויחזקאל רמז שעג, ד"ה 'לד ואתן צאני'.

34 גם התו"ט שם, וגם הבית ישי שמיישב את דעות המפרשים שדחה התו"ט, מסבירים בדומה  
לרב קוק, שבני נח איבדו את מעמדם כבנים בעקבות חטאיהם.

שצורת היהודי היא שונה באיכותה מצורת בן האדם, כמו האדם מן החי<sup>35</sup> והחי מן הצומח והצומח מן הדומם.

### השלכה עקרונית

מודל שתי הקומות יכול להיבחן הלכתית באופן הבא: אם אכן זהו המודל, אזי אותם דינים שמחייבים גם בני נח וגם יהודים אמורים להיות זהים. הסיבה היא שדינים אלו פונים אל רובד בני נח שיש בכל ישראל. לעומת זאת, אם ישראל הוא צורה חדשה, ואין בתוכה בן נח כדמותו הרגילה, אזי אין מניעה שיהיו הבדלים הלכתיים גם באותן הלכות שמחייבות את שניהם.

והנה מדברי הראי"ה בספרו עץ הדר (שהובאו לעיל), נראה לכאורה מודל של קומה חליפית. דיני בני נח משתנים כשהם מופיעים אצל ישראל. אצלם הדברים נקבעים על פי המציאות ואצלנו על פי ההלכה. זה בהחלט עקבי עם מסקנתו בקטע שהובא לעיל מאורות ישראל. אכן, עולה מכאן שישנם הבדלים גם בקומה הראשונה (ולא רק תוספת של הקומה השניה), אבל אין זה אומר שהמסקנה הגורפת שיהודי הוא צורה חדשה היא בהכרח נכונה. להלן נראה כמה דוגמאות לכך.

העיקרון שקובע הרב קוק, לפיו בבני נח אנו מביטים על המציאות הטבעית ואצל ישראל על המצב ההלכתי, יכול גם להיגזר מן ההבדלים שראינו לעיל. שבע מצוות בני נח הן הבסיס האוניברסלי שמהווה תשתית לחיים האנושיים. הקומה היהודית-תורנית היא קומה נוספת על גבי הקומה האנושית-אוניברסלית, אך מעבר לה גם המצוות הבסיסיות מקבלות משמעות נוספת אצל ישראל. הן לא מיועדות רק לתיקון העולם. אם כן, לא פלא שמופיעים הבדלים הלכתיים בין ישראל לבין בני נח גם ב'קומה הראשונה'. דברי הראי"ה בעץ הדר מתניישים היטב עם מודל שתי הקומות.

נראה כעת כמה דוגמאות המאששות את מודל שתי הקומות.

---

35 מעניין שרבנו גרשום (ערכין ז ע"א) כותב שאסור לענות דינו של אדם שנגמר דינו למות, מפני צער בעלי חיים. יש כאן כביכול מודל שבו נותרה גם באדם קומת בעל חיים.

**סוגיית ישראל וגוי שבאו לדון<sup>36</sup>**

ראינו שלגויים יש מערכת דינים משלהם, ולישראל יש מערכת דינים משלהם. כאשר יש דין בין ישראל לגוי, זוהי בעיה קלאסית של 'משפט בינלאומי פרטי' (במינוח משפטי בן ימינו): באיזו מערכת משפטית נדון בדין זה? הגמרא עוסקת בשאלה זו (ב"ק קיג ע"א):

תניא: ישראל וגוי<sup>37</sup> שבאו לדין, אם אתה יכול לזכהו בדיני ישראל - זכהו ואמור לו: כך דינינו, בדיני כנענים - זכהו ואמור לו: כך דינכם.

וכך פוסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"י הי"ב):

שני גויים שבאו לפניך לדון בדיני ישראל, ורצו שניהם - דנים להם דין תורה. האחד רוצה והאחד אינו רוצה - אין כופין אותו לדון אלא בדיניהם. היה ישראל וגוי אם יש זכות לישראל בדיניהם - דנים לו בדיניהם, ואומרים לו כך דיניכם; ואם יש זכות לישראל בדינינו - דנים לו דין תורה ואומרים לו כך דינינו. ויראה לי שאין עושין כן לגר תושב, אלא לעולם דנים לו בדיניהם.

הרמב"ם אומר שהדין לבחור באופן מגמתי את המערכת המשפטית נאמר כלפי נכרי. אבל בדין בין ישראל לגר תושב (גוי שבין השאר קיבל עליו שבע מצוות בני נח. ראה שם, סופ"ח), דנים לו בדיניו.

השאלה שמתעוררת כאן היא מדוע. לכאורה יש לדון את הדין במסגרת המשפטית המשותפת לשני הצדדים. אם אין מסגרת כזו, אזי אין כל אפשרות לדון את הדין הזה במסגרת ההלכה. וגם אם אנו מחליטים לדון לפי אחת משתי המערכות המעורבות, מדוע עדיף דווקא הדין של בני נח? מדוע לא לדון זאת על פי המערכת ההלכתית הרגילה, שלפיה דן הבי"ד ההלכתי בכל שאר המקרים (ומכוחה הוא בעצם יונק את סמכותו)? לכאורה היא גם אמורה להיות שלמה ונכונה יותר.

ר' שלמה פיישר בספרו (ההלכתי) בית ישי, סי' קז, מסביר כי מערכת דיני בני נח היא מערכת אוניברסלית, שכן עניינה הוא דיני הצדק והיושר האנושי. מערכת כזו קיימת גם כלפי ישראל, שהרי גם הם מצווים לנהוג על פי הצדק והיושר -

<sup>36</sup> ראה בעניין זה את מאמרו של הרב מאיר ברקוביץ, תחומין יד.  
<sup>37</sup> בדפוסים המצויים כתוב "כנעני אנסי", כנראה כתוצאה של צנזורה, ובמסורת הש"ס על אתר מובאת הגירסה 'גוי'.

לכן הדין בין ישראל לגוי ייערך במסגרת המערכת של הגויים, שכן היא מהווה בסיס משותף לשתי המערכות. זו תמונה זהה למודל שתי הקומות שהצגנו, לפיו ישראל הוא קומה נוספת מעבר לקומה האוניברסלית של בני נח, ולא תחליף לה. כפי שראינו למעלה, המהר"ל ודרשות הר"ן מסבירים שמערכת הדינים שלנו, בגלל חתירתה גם לאמת אלוהית, במדדים של תיקון החברה היא פחות שלמה מהמערכות של הגויים.

### השוואות בני נח לישראל: משפט המלך וכיבוד הורים

נביא כאן שתי דוגמאות כדי לחדד את העניין. בדיני ישראל נאמר "אין אדם משים עצמו רשע" (סנהדרין ט ע"א), כלומר שאדם לא נאמן בהודאת עצמו. האם כלל זה ישנו גם בדיני בני נח? ר' מאיר דן פלאצקי, בספרו חמדת ישראל, קונטרס 'נר מצוה' דף ק, דן בכך, ובתוך דבריו הוא כותב כך:

והנה... כתבנו להכריח דהר"מ ז"ל גם כן סבירא ליה כשיטת החינוך [שבן נח נהרג בהודאת עצמו] והוא ממה שכתב בהלכות סנהדרין הנ"ל [פ"ח ה"ו] דמה שהרג יהושע לעכן בהודאת עצמו היה מדין מלך, ובררנו שם דמלך... אין לו יותר כוח לדון מדיני בני נח, ומי שאינו מתחייב בדיני בני נח, גם המלך אינו יכול להענישו...

הוא מביא ראיה לכך שבמערכת המשפטית של בני נח אדם נהרג בהודאת עצמו, מכך שהרמב"ם כותב שבמשפט המלך אדם נהרג בהודאת עצמו. בתוך דבריו הוא משווה באופן מפורש את משפט המלך למשפטם של בני נח, וטוען שכל מה שמצוי בדיני המלך חייב להיות בדיני בני נח. כיצד עלינו להבין את הקישור הזה? ברור שהוא רואה במשפט בני נח ומשפט המלך פלטפורמה משותפת, שעניינה הוא השלמת ההלכה וסגירת הפערים שקיימים בה לצורך תיקון העולם. מערכת דיני בני נח זהה למערכת דיני המלך, וזוהי המערכת האוניברסלית (הקומה הראשונה) שמשותפת לכל בני האדם, ועניינה הוא התיקון החברתי.

ניתן להביא עוד דוגמה לכך מהסיפור על דמא בן נתינה (קידושין לא ע"א וע"ז כג ע"ב). הגמרא לומדת שם "עד היכן כבוד אב ואם" מסיפור על גוי. כיבוד הורים היא מצוה שיסודה בסברא וברור שהיא אוניברסלית. לכן ההנחה היא שגדריה



## שבע מצוות בני נח

צריכים להיות דומים אצל יהודים וגויים. אמנם הדוגמה הזאת לא בהכרח רלוונטית אלינו, שכן הגמרא כאן לא באה בהכרח ללמד גדרים הלכתיים אלא לדבר בשבחו של מכבד הורים ולהראות עד היכן הדברים יכולים להגיע. כך גם לומדת הגמרא צניעות מחתול וגזל מנמלה (ראה עירובין ק ע"ב). אמנם שם מדובר במצב שלא היתה ניתנת תורה (אז היינו לומדים צניעות מחתול וכו'), ולכן אולי העלאה על נס של מצוותו של הגוי יש בה אמירה המשווה את חיובו מסברא לזו שלנו, למרות שאנו מצווים ממש.

### מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני

הגמרא (סנהדרין נט ע"א) דנה במצוות שנצטוו בני נח, ובתוך הדיון על אבר מן החי היא שואלת מדוע התורה היתה צריכה לחזור ולתת בסיני מצוות שניתנו כבר לבני נח:

למה לי למיכתב לבני נח ולמה לי למשני בסיני? כדרבי יוסי ברבי חנינא. דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני - לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח. ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודה. אמר מר: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה. אדרבה, מדנשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח! מדאיתני עבודה זרה בסיני, ואשכחן דענש נכרי עילוה - שמע מינה לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח. אדרבה, מדלא נישנית בסיני לבני נח נאמרה ולא לישראל! ליכא מידעם דלישראל שרי ולנכרי אסור.

הגמרא קובעת כלל, שמצוה אשר ניתנה לבני נח ונשנתה בסיני מכוונת לכל באי עולם, ומצוה שניתנה רק לבני נח ולא נשנתה בסיני נאמרה רק לישראל. כמו שהגמרא עצמה מקשה, הסיפא קשה מאד: מדוע מצוות שלא נשנו בסיני נאמרו רק לישראל? להיפך, סביר יותר שהן יפנו רק לבני נח. נראה שהגמרא רואה את ישראל כקומה נוספת מעבר לבני נח - המצוות האוניברסליות שניתנו לבני נח, ודאי נאמרו גם לישראל, וחלק מהן נאמרו רק לישראל. אין מצוות שנאמרו רק

## הערת הרמב"ן בסוף השגותיו לשרשים

לבני נח, שכן בכל יהודי קיים גם יסוד מובנה של בן נח, ולכן כל מה שקיים אצל בני נח חייב בהכרח להיות קיים גם אצל ישראל. ההיפך כמובן, אינו בהכרח נכון, שהרי אצל ישראל קיימת גם קומה ב.

כפי שכבר הזכרנו, הגמרא אף קובעת כלל שאין דבר שאסור לבני נח ולישראל מותר. כלומר כל ההלכות של בני נח רלוונטיות גם לישראל, בבחינת 'בכלל מאתיים מנה'.<sup>38</sup> ואכן, כך כותב שם רש"י: "שכשיצאו מכלל בני נח - להתקדש יצאו, ולא להקל עליהם". כלומר ישראל הם בני נח, עם קומה נוספת, ולא בריה חדשה ממש.

שני הדרושים הראשונים בספר פרשת דרכים דנים בשאלת מעמדם של האבות.<sup>39</sup> מובאת שם מחלוקת בין המפרשים האם האבות יצאו מכלל בני נח והפכו לישראל, או שמא הם רק החמירו על עצמם כישראל (קיבלו על עצמם קומה שניה בלבד), אבל בפועל היו בני נח. לפי דברינו כאן, שאלה זו נוגעת רק לקומה השנייה, שכן הקומה הראשונה נותרת בעינה גם אצל ישראל גמור, וגם אחרי מתן תורה (פרט לכמה שינויים בפרטים).<sup>40</sup>

### חיובי קטנים

כמה אחרונים מצביעים על סתירה בין סוגיית סנהדרין נה ע"א (סוגיית 'תקלה וקלון', אשר עוסקת ברביעת בעלי חיים) לסוגיית יבמות לו ע"א (אשר דנה באיסור שבת ומצוות המקדש, בסוגיית אין איסור חל על איסור). בסנהדרין נפסק שגם אם קטן עובר עבירה, פעולה זו מוגדרת כמעשה עבירה למרות שאין כאן עבריו

38 ר' שלמה פישר בסי' קז מאריך להוכיח שישנה מחלוקת האם הכלל הזה הוא סימן או סיבה, שכן ישנם יוצאי דופן (כמו במקרה של אבר מן החי שהוזכר לעיל).

39 ראה למעלה בהערה 15.

40 שם עיקר עיסוקו הוא דווקא בפרטים הללו, שכן ההבדלים בין השיטות נוגעים להלכות שלגביהן בן נח חמור מישראל. לגבי הלכות אלו עולה השאלה האם האבות יצאו מכלל בני נח גם לקולא או רק לחומרא. לכאורה, העובדה שיש בבן נח גם חומרות ולא רק קולות, לעומת ישראל, מצביעה על כך שהוא יצור שונה במהותו. אם בכל ישראל היה גם רכיב של בן נח, אזי היינו מצפים שכל מה שיימצא בבן נח יהיה גם בישראל.

אמנם ישנן חומרות אצל בני נח שאינן מצביעות בהכרח על שינוי מהותי. לדוגמה, לבן נח אסור ללמוד תורה. אם כן, לכאורה בזה הוא חמור יותר מאשר ישראל. אך ברור שאין להביא מכאן ראיה שישאל הוא יישות אחרת לגמרי ולכן לא חל עליו האיסור, שהרי אדרבה, הבדל זה נגזר מאי השייכות של הגוי לקומה ב.

בר חיובא. לעומת זאת, ביבמות עולה כי הקטן מתחייב במצוות בגדלותו, ולפני כן מעשיו אינם נחשבים כמעשה עבירה כלל.

ביחס לקושיה זו עולים באחרונים כמה תירוצים. כמה מהם כותבים ליישב את הקושי באותו סגנון: <sup>41</sup> כל המצוות שבני נח חייבים בהן, גם קטן ישראל חייב בהן. הסיבה לכך היא דברי החת"ס שהובאו לעיל, לפיהם חיובים של גוי מתחילים מגיל שהוא מבין את חובתו ולא מגיל הבררות ההלכתי. נוסף לכך את מאמר הגמרא שהובא לעיל "מי איכא מידי דלישראל שרי ולנכרי אסור?!". משתי ההנחות הללו נגיע למסקנה שאם בני נח חייבים על רביעת בהמה משעה שהם מבינים את האיסור ואת חובתם כלפיו, הרי ישראל אינם יכולים להיות קלים בעניין זה יותר מבני נח.

משיקול זה עולה כי לגבי כל מצוות בני נח תהיה חובה גם בישראל החל מהגיל שהקטן מבין את חובתו, ולא מגיל בבררות, כמו אצל בני נח. רק החובות ההלכתיות ששייכות לקומה הפרטיקולרית (קומה ב) מתחילות מגיל הבררות ההלכתית. די ברור שמעבר להוכחה הפורמלית מוצגת כאן גם טענה מהותית: בתוך כל ישראל כביכול קיים גם מימד של בן נח ('בכלל מאתים מנה'), ולכן כל ילד יהודי חייב גם בחיובים של ילד גוי.

ניתן להרחיב זאת ולומר את הדברים לגבי כל מצוות בני נח. כפי שראינו, החובות של בני נח הן חובות שמסברא, ולכן אין צורך שיהיה גיל סף פורמלי שקובע את החיוב בהן, אלא הכל נקבע על פי מידת ההבנה. בחובות שיסודן בסברא, גם כאשר אנו מתייחסים ליהודי, אין אפשרות לקבוע גיל סף, שהרי בחובות שמסברא חייב כל מי שמבין את הסברא שביסוד החיוב.<sup>42</sup>

41 אור שמח, איסורי ביאה פ"ג ה"ב; נחל יצחק ח"ב סי' פט ס"ב; וראה גם קובץ הערות ליבמות סי' דש במהדורה הישנה, שכתב באופן מעט שונה. לעומת זאת, בעל חלקת יואב בסי' א, מעלה את האפשרות הזו ודוחה אותה.

42 יש לשאול אם כך מדוע קטן שהזיק פטור מתשלום? אמנם הגהות אשר"י (בי"ק פ"ח סי' ט) כותב בדעת רש"י שהוא חייב לשלם כשיגדיל, אך השו"ע (חוי"מ סי' תכד ס"ח) פסק כדעת הרמב"ם שפטור. נראה שלדעתם מכיון שקטן אינו ישות משפטית הוא כלל אינו חייב, לפחות בדיני אדם (בי"ד לא עוסק בו). גם עונש על עבירות הוא לא מקבל בבי"ד אלא רק בדיני שמיים. בהקשר זה מעניין לציין שבספר דברי חיים (הביאו בפתחי חושן פרק י הערה קטו) למד על חיובו של קטן (בדיני שמים) מחיובם של בני נח.

ראה דוגמאות נוספות לכך (כמו לגבי שבועות של קטנים), במאמר מידה טובה לפי נח, תשסז.

הדיון הזה מעמיד באור אחר את ההבחנה שראינו למעלה בשם החת"ס, בין ישראל לבני נח לגבי גיל הבגרות. כעת אנחנו רואים שאין כאן אסימטריה, אלא רק השתקפות של מודל שתי הקומות.

### דיני המשפטים

ראינו למעלה את חידושו של ר' שמעון שקאפ שבתשתית הלכות הממונות והקניינים קיים רובד מטא-הלכתי, שמחייב עוד לפני הציווי ההלכתי. הוא מכנה אותו 'דיני המשפטים'. ההסבר אותו מציע ר' שמעון (שער ה תחילת פ"א) לעיקרון הזה הוא כך:

כשם שסוג הקניינים וחוקי הבעלים בנכסים הוא דבר משפטי, גם בלי אזהרת 'לא תגזול', וכמו שביארנו לעיל דלא יתכן בשום פנים לומר דהעניין מה שאנו מייחסים החפץ לראובן הוא מחמת ששמעון מוזהר עפ"י התורה שלא לגזול ממנו. אלא הדבר הוא בהיפוך, דאיסור גזילה הוא לאחר החלטת העניין בחוקי גבולי הבעלים...

לכאורה קיים כאן שיקול פרשני: התורה מצווה אותנו על איסור 'לא תגזול'. אולם גזילה היא פגיעה בבעלות ממונית, ולכן האיסור הזה מניח במובלע את קיומן של קטגוריות משפטיות אשר קובעות את הבעלויות הממוניות, שהפגיעה בהן מהווה עבירת גזל. לכן קיומו של איסור "לא תגזול" מניח את קיומה של רמה תשתיתית שקובעת את גדרי הבעלויות.

אמנם מהשיקול הזה עולה רק שהרובד המשפטי-קנייני מגדיר את הבעלויות שעליהן חל איסור "לא תגזול". משיקול זה לא עולה שיש איסור משפטי לגזול חפץ מבעליו, עוד לפני הציווי של "לא תגזול". להיפך, מכאן נראה דווקא שאין כל איסור מעבר לאיסור ההלכתי, אלא שהאיסור ההלכתי זוקק הגדרות משפטיות קודמות.

אך בפיסקה אחרת (פ"ד ד"ה ונלענ"ד) מעורר ר' שמעון שאלה על חידושו: ואף דבהשקפה ראשונה הוא דבר תמוה, איזה הכרח וחיוב על האדם יהיה לעשות דבר בלי ציווי ואזהרת התורה? אבל כשנעמיק בעניין היטב יש להבין עניין זה. דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו

ית', הוא גם כן עניין חיוב והכרח עפ"י משפט השכל וההכרה, כמו"כ הוא חיוב והשעבוד ממון הוא חיוב משפטי, שנתחייב עפ"י דרכי הקניינים... ר' שמעון מקשה כיצד אנו מחוייבים לחוקים שאינם מעוגנים בתורה שבכתב ובע"פ (נורמות חוץ-הלכתיות)? הוא עונה שגם החובות ההלכתיות מבוססות על הכרעה שלנו להיות מחוייבים אליהן, ולכן אין להתפלא שחובות אחרות שישודן בסברתנו ובהכרעתנו מחייבות אותנו גם הן. הסברא והשכל מורים לנו לציית לצייווי הקב"ה בתורה. ומכיוון שהסברא היא הבסיס למחוייבות לצייווי, אם הסברא מורה לנו שיש לעשות משהו שאין עליו ציווי - גם זה מחייב.<sup>43</sup> עלינו לשים לב לכך שגם הקושיה וגם ההסבר מניחים במובלע שהרובד המשפטי אינו רק הגדרות מטא-נורמטיביות, אלא ישנו ממש איסור גזל ששייך לרובד המשפטי. ברור שלפי הגרש"ש ישנה חובה שלא לגזול שאינה נובעת מן האיסור ההלכתי של גזל אלא מדיני המשפטים.<sup>44</sup> על כך הוא מקשה כיצד אנו מחוייבים להישמע לו, ומסביר שהחובות שנובעות מן הסברא מחייבות גם הן. אם היתה כאן רק הגדרה מטא-הלכתית ותו לא, לא היה מקום לא לקושיה ולא לתירוץ. כך ניתן להבין את טענתו שהובאה לעיל, לפיה קיים איסור משפטי לגזול גוי, גם אם אין על כך ציווי הלכתי של "לא תגזול".

כעת נוכל להרחיב את היסוד של הגרש"ש לכלל האיסורים השייכים לתשתית האוניברסלית. לגבי כולם החובה נובעת גם מן הסברא וההכרה האנושית, ובכל זאת היא מחייבת אותנו כמו דיני התורה.

### הגדרת הזהות היהודית

רבים שואלים מדוע אנחנו נוטים לזהות את היהדות עם המצוות הפרטיקולריות (כשרות, שבת, נידה), ולא עם המצוות האוניברסליות (שחלקן חשובות וחמורות

43 אמנם לעיל ראינו שלפי הרמב"ם היסוד המחייב הוא הציווי, אלא שבמצוות שכליות יש להוסיף על הציות לצייווי גם הזדהות עמו. אך הדברים לא סותרים. ראשית ישנה סברא כללית שעלינו לציית לצייווי ה', לאחר מכן אנו לומדים את ציווייו ומצייתים להם, בין אם אנו מבינים ובין אם לא, ולאחר מכן אנו מוסיפים הבנה והזדהות עם פרטי הציוויים.

44 השלכה של נקודה זו מצויה במאמרו של מיכאל אברהם, 'בעיית היחס בין הפרט והכלל ודילמת 'חומת מגן', צהר יד, אביב תשסג. שיטת רש"י בב"ק ס ע"ב שאסור לאדם להציל עצמו בממון חברו ולשלם, מבוססת בהכרח על תפיסה כזו (וע"ש ברפ"ג שאמנם כל הראשונים חולקים על רש"י בזה, אולם גם מדברי חלק מן החולקים עולה תפיסה עקרונית דומה).

הרבה יותר, כמו איסור רציחה ועוד).

התשובה על כך פשוטה. אכן אין כל קשר בין ההגדרות הסוציולוגיות הללו לבין החומרה היחסית של האיסורים השונים. כבר אריסטו עמד על כך שכאשר אנו רוצים להגדיר מושג, או עמדה, עלינו לתאר אותם דרך הסוג העליון שמכיל אותם, ולייחד אותם בצורה של מין ייחודי באותו סוג. לדוגמא: האדם הוא חי מדבר. הסוג הכללי שבתוכו כלול האדם הוא החי, והמאפיין הייחודי בתוך הסוג הזה (המין) הוא - המדבר.

לכן, בדיוק באותו אופן, ההגדרה לזהות יהודית צריכה להיות מורכבת מהסוג הכללי (בן נח, או אדם), שעניינו הוא בקומה הראשונה, האוניברסלית. ורק לאחר מכן יש להוסיף את המאפיינים הפרטיקולריים שלו במובחן משאר בני האדם. אם כן, ברור שכאשר מישהו ירצה לבחון את יהדותו של אדם או חברה כלשהם, עליו לבחון את קיומם של המאפיינים הייחודיים ליהדות. אין טעם לבחון את יהדותו של מישהו דרך המאפיינים שמשותפים ליהדות ולשאר האנושות (מצוות בני נח, או הערכים האוניברסליים), כמו שאין טעם לבחון את היותו של ראובן אדם דרך השאלה האם יש לו רגליים, או דרך העובדה שהוא נושם. תכונות אלו אינם מייחדות אותו, שכן הן משותפות לו וליצורים נוספים. הייחוד הסוציולוגי נעשה דרך תכונות מייחדות, כלומר דרך קומה ב, הפרטיקולרית.

כמובן שאין בכך כדי לומר שהמאפיינים הייחודיים הם בהכרח חשובים יותר. הם פשוט מאפיינים את המושג 'יהודי' בצורה חדה יותר.<sup>45</sup> מסיבה זו מי שרצח נחשב עדיין כיהודי (אף שקומת האדם האוניברסלית שלו היא פגומה מאד), אך מי שחילל שבת או אכל לא כשר, על אף שאלו איסורים קלים יותר מרצח, אינו נתפס כיהודי. זוהי אבחנה לוגית פשוטה ונכונה, שאינה נוגעת לחומרת העבירות הנדונות, ובצדק.

במאמר מידה טובה לפרשת נח, תשס"ז,<sup>46</sup> הרחבנו את היריעה גם ביחס לשאלת

45 ניתן אולי לומר שהמאפיינים האוניברסליים הם בסיסיים יותר, והפרטיקולריים הם 'גבוהים' יותר. לשון אחר: מי שעובר על נורמה אוניברסלית (לדוגמה, מי שרצח) עשה משהו חמור יותר (כי הוא עבר על משהו בסיסי), אך מי שמקיים אותה (מי שלא רצח) קיים משהו נמוך ואלמנטרי יותר. כעין זה אומר הרמב"ן בפירושו לפרשת יתרו על היחס בין מצוות עשה (שקשורות לאהבת ה') ומצוות לא-תעשה (שקשורות ליראתו). ראה על כך במאמרנו לפרשת יתרו, תשס"ז.

46 מיכאל אברהם וגבריאל חזות, בנתיב המצוות, הוצאת תם (כפר חסידיים 2010), עמ' 35.

### שבע מצוות בני נח

---

ההגדרה היהודית ל'דתיות', ובעיקר לקשר בינה לבין מושגי הדתיות המקובלים כיום (שמתבססים בעיקר על רליגיוזיות ומוסר). במונחינו כאן נאמר כי מוסר שייך לקומה הראשונה, ולכן הוא אינו יכול להוות מדד למידת היהדות של אדם או חברה. אין זה אומר בהכרח שהוא פחות חשוב, אלא שהוא פחות מהותי וייחודי כמגדיר ליהדות.<sup>47</sup>

---

47 ראה על כך בתגובתו של הרב יעקב אריאל באקדמות טז, למאמר 'האם ההלכה היא משפט עברי' הנ"ל, ובתשובתו של מ. אברהם שם.

## פרק ו. סיכום

לאור קושיית הרמב"ן ועוד ראשונים על אופן שונה של שיטת המניין בין מצוות בני נח למצוות ישראל, עמדנו על כך שגם כאשר ישראל מחויבים באותן מצוות כבני נח, יש לכך משמעות נוספת. בעוד בני נח מצווים על תיקון החברה, ולכן מצוותיהם הן כלליות והפרטים כלולים בהם ללא מטרה עצמאית, ישראל מצווים על תיקונו הרוחני של העולם ולכל פרט ומעשה יש משמעות משל עצמו. הקבלנו זאת לאופי ההשגחה האלוהית, שעל ישראל היא פרטית ועל האומות היא כללית. ראינו שמצוותיהם של בני נח הדעת נוטה להן, ולמרות זאת הם מחוייבים לקיימן כמצווים ועושים בתורת משה. הרחבנו את מצוות בני נח לכלל המצוות שמסברא.

ראינו עוד שדיני ממונות עשויים להיות מדויקים יותר במגמת תיקון החברה דווקא אצל בני נח, שכן הם אינם צריכים לקחת בחשבון גם את השיקול האלוהי, ואצל ישראל נועד לכך משפט המלך. בסיכומו של דבר ביקשנו לטעון ולבסס את המודל לפיו בכל ישראל יש בן נח, ולכן כל מה שיש בו הוא תוספת ולא חלופה.