

הרב אפרים ולץ

## איסור שפיכות דמים – בין דין תורה לדין שמים

### מבוא

בשנים האחרונות אני זוכה ללמוד בעיון יחד עם תלמידי הישיבה (ברכת משה) בסוגיות עמוקות שעוסקות בתחומים רחבים שאנו מכנים "תורת המדינה". אחד הנושאים בהם עסקנו הוא מעמד הגוי, היחס כלפיו ומצוות בני נח. אחד מן הדברים המעניינים והמיוחדים בסוגיות אלו הוא העובדה שההלכה מנסה לשרטט לנו את גבולות ההתייחסות שלה. המבט על דיני הגוי בהלכה נותן לנו פרספקטיבה ביחס לגבולות ההלכה, כיצד היא רואה את העולם שמחוץ לה. האם גם דיני בני נח הם הלכה כמו ההלכה המתייחסת ליהודי? במה מאופיינות המצוות שלהם לעומת מצוות התורה? שאלות אלו לא רק ללמד על הגוי יצאו, אלא אף ללמד על ישראל עצמם, על ההלכה ועל המצוות שמקיפות את חיינו. במסגרת לימוד זו עיינו בסוגיית שפיכות דמים בבני נח. ההתייחסות המפורטת לאיסור זה בהלכה, וההקבלות הרבות והשונוות שלו לדיני ישראל, מאפשרים לראות בו מעין אבטיפוס ליחס בין מצוות בני נח למצוות התורה. כמו בסוגיות נוספות הנוגעות לדיני בני נח יש לשאול האם הציוויים כפי שעוצבו לבני נח שייכים גם בישראל, ולא יזו מערכת מוסרית הם משתייכים. ההשלכות של שאלות אלו עשויות להיות בעלות משמעות רחבה לחיים היהודיים במדינת ישראל, הן מצד היחס לנוכרים שדרים בה, והן מצד עיצוב נורמה מוסרית לציבור הרחב.

### חומרת עוון שפיכות דמים

שפיכות דמים היא אחת משתי המצוות היחידות שהציווי עליהן מפורש בפשטי המקראות בספר בראשית (ט):

(ה) ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם:

(ו) שפך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלהים עשה את האדם:

בחומרתו של עוון זה אין צורך להאריך. הרמב"ם (מלכים ד, ט) כותב: "שאע"פ שיש עונות חמורין משפיכות דמים אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים". נראה שכוונת הרמב"ם היא שחטאים כלפי הקב"ה כע"ז הם אכן יותר חמורים

לדעתו, אך שפיכות דמים היא העבירה החמורה ביותר בין בני האדם וליישובו של עולם.

לא בכדי חטא זה הוא הראשון שמתרחש במקרא,<sup>1</sup> והוא האיסור המרכזי שניתן במפורש לבני נח. המדרש (דברים רבה ב, כה) מדגיש את חומרתו המרכזית של חטא זה ביחס למצוות בני נח האחרות:

שש מצוות נצטווה אדם הראשון... ועל כלן יש סליחה חוץ משפיכות דמים שנא' (בראשית ט) שופך דם האדם באדם דמו ישפך.

א"ר לוי והרי כמה בני אדם שהרגו ומתו על מטותיהן השיבו אותו מהו באדם דמו ישפך, כשיבאו כל בני אדם לע"ל אותה שעה דמו ישפך.

אמרו מעשה בשני אחים שהרג א' מהן את חברו מה עשתה אמן נטלה כוס א' ומלאתו מדמו והניחה אותו במגדל והיתה נכנסת כל יום ויום ומצאה אותה הדם תוסס פעם אחת נכנסה והביטה אותו ומצאו ששתק אותה שעה ידעה שנהרג בנה האחר לקיים מה שנא' שופך דם האדם באדם דמו ישפך.<sup>2</sup>

המעשה המסופר במדרש מתאר את הרצח על ידי תמונה בה העוון אינו רק חטא מוסרי מופשט, אלא הוא יוצר ליקוי במציאות בעצמה, החטא משאיר במציאות פצע פתוח שלא מתרפא עד מות הרוצח, מעין המצב של הארץ – "לא יכופר לארץ כי אם בדם שופכו". הקשר בין דם הנרצח, דמו של הרוצח, והאדמה שעליה התבצע הרצח, הוא מוטיב שחוזר ועולה בכל פרשיות הרצח בתורה, כאשר בישראל מתווסף הממד של סילוק השכינה מן הארץ.

ההדגשה של התורה וחז"ל לכך שהחטא של שפיכות דמים ועונשו קשורים קודם כל לממדים הטבעיים של המציאות (לפני אלה הדתיים) מחזקת את הרעיון שלא אמור להיות פער משמעותי בין דינם של ישראל ובני נח בנושא זה.<sup>3</sup>

1. למעט האכילה מעץ הדעת שאינה עבירה בת העוה"ז.
2. המדרש מתכתב עם מעשה הרצח של קין את הבל, ועם המדרש אודות דמו של זכריה הנביא שלא שקט כאשר רצחו אותו (גיטין נז, ב).
3. במקום אחר כתבתי על המוטיבים הטבעיים שבענישת רוצח – מיתת סייף, דין כיפה, דין גואל הדם, ענישה בב"ד על ידי גואל הדם, כולם קשורים לתפיסה כי יש כאן חטא אנושי, פגיעה בבריאה, עוד קודם להיותו חטא דתי. כך גם מנוסח איסור שפיכות דמים במצב של פיקוח נפש כעניין טבעי של "מאי חזית דדמא דידך סומק טפיל", ולא בדרשת הכתובים כמו ביחס לע"ז וג"ע. ראו: 'דין סייף', בתוך: כי בם חייתני, קובץ מאמרים בסוגיות רוצח ושמירת הנפש, מעלה אדומים תשע"ו, עמ' 9-25.

### ישראל בגוי וגוי בישראל

התוספתא בע"ז (ה, ד) מונה את מצוות בני נח השונות. בניגוד למצוות אחרות, היא אינה נזקקת להסביר מהו עוון שפיכות דמים, ועל שאלת "כיצד" שהיא מעלה ביחס לכל מצווה היא בוחרת להדגיש את ההבדל שבין ישראל לבני נח באיסור זה:

ועל שפיכות דמים כיצד, גוי בגוי וגוי בישראל חייב ישראל בגוי פטור.

החלוקה של התוספתא היא חדה – גוי חייב על הריגת ישראל, בעוד שישראל פטור על הריגת גוי.

דין זה נדרש במכילתא דר"י (מסכתא דנזיקין, פרשה ד, עמ' 263) מפרשיית רוצח, ובו אנו פוגשים קול נוסף:

וכי יזיד איש וג'... איש – להוציא את הקטן, איש – להביא את אחרים, רעהו – להביא את הקטן, רעהו – להוציא את אחרים.

אסי בן עקביה אומר קודם מתן תורה היינו מוזהרין על שפיכות דמים לאחר מתן תורה לאחר שהוחמרו הוקלו.

באמת אמרו פטור מדיני בשר ודם ודינו מסור בידי שמים.<sup>4</sup>

המכילתא מחייבת גוי שהרג ישראל (איש), ופוטרת ישראל שהרג גוי (רעהו). על דרשה זו מביא המדרש את דבריו של אסי בן עקביה, שנחלקו הפרשנים במשמעותם. בעל המרכה"מ קורא את דבריו בתמיהה – כיצד יתכן שקודם מתן תורה היו ישראל נענשים על הריגת גוי, ולאחר מתן תורה נפטרו. על דבריו עונה המדרש שאכן ישראל שהרג גוי אינו פטור מכלום והוא חייב בדיני שמים.

המשך חכמה (שמות כא, יד) מעלה את האפשרות להבין את דברי אסי בן עקביה דווקא כהסבר לכך שישראל פטורים על הריגת בני נח. לדעתו, דווקא העובדה שהתורה ייקרה והחמירה את מעמדם של ישראל בסיני, היא הנותנת שאין בהם חיוב על הריגת בני נח. לפי הקריאה הזו, המשך דברי המדרש הם מעין סיוג לדין שמבאר איסי, הקובע כי אמנם ישראל התעלו במעמד הר סיני אך למרות זאת יש עוון כלשהו בהריגה זו.

4. מקור מקביל בו מפורש יותר החיוב בידי שמים הוא במשנת רבי אליעזר (פרשה ט עמ' 167): "אבל ההורג את הגר קודם מתן תורה, הרי זה נהרג בבית דין, שנ' שפך דם האדם באדם דמו ישפך. משניתנה התורה, נא' וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה, [על רעהו], לא על הגוי. איסי בן יהודה אומ', לא שההורג את הגוי פטור, אלא פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. ואף כשהיינו בארצנו לא היינו ממיתים אותו, אלא דינו בידי שמים".

שתי העמדות ההפכיות הללו עשויות לגזור יחס שונה הן להריגת גוי והן להבנת משמעות הענישה בידי שמים. האם הריגת הגוי היא איסור חמור שמסיבות שונות עונשו נמסר לשמים, או שזהו מעשה קל יותר שדין שמים אמור להיות מעין מחסום אחרון לביצועו.

כפי שהפרשנים נחלקו ביחס לפרשנות המכילתא, כך הם גם נחלקו בהבנת דברי הרמב"ם. במשנה תורה ישנן מספר התייחסויות שונות להריגת גוי. בהלכות רוצח (ב, יא) כתב הרמב"ם:

ישראל שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בבית דין שנ' וכי יזיד איש על רעהו, ואין צריך לומר שאינו נהרג על הגוי, ואחד ההורג את עבד אחרים או ההורג עבדו הרי זה נהרג עליו, שהעבד כבר קבל עליו מצות ונוסף על נחלת ה'.

הכסף משנה מציין את המכילתא כמקור לדברי הרמב"ם הללו, ולפיכך מסייג שלדעת הרמב"ם אמנם אין ענישה על הריגת גוי בבית דין, אך יש על מעשה זה חיוב בידי שמים:

וזהו שכתב רבינו אינו נהרג עליו בב"ד כלומר אבל בדיני שמים חייב.

האחרונים נחלקו האם דברי הכס"מ שהרמב"ם מחייב בדיני שמים מוסבים רק על גר תושב או גם על גוי.<sup>5</sup> אמנם מדברי הכס"מ עצמו שמפנה למכילתא בתור המקור לדברי הרמב"ם, נראה ברור שהחיוב בידי שמים מתייחס לכלל גוי. יש המציינים להלכה אחרת של הרמב"ם בהלכות רוצח (ד, יא) כסימן לכך שלדעתו אין חיוב בהריגת גוי, שכן לדעתו אסור להציל גוי שנטה למות:

אבל הגוים שאין בינינו ובינם מלחמה ורועי בהמה דקה מישראל וכיוצא בהן אין מסבבים להן המיתה ואסור להצילן אם נטו למות, כגון שראה אחד מהן שנפל לים אינו מעלהו, שנאמר לא תעמוד על דם רעך, ואין זה רעך.

אמנם נראה כי נוח יותר לקבל את הבנת הכס"מ בדברי הרמב"ם בפרק ב האוסרת הריגת גוי, ולחלק בינה ובין דבריו של הרמב"ם בפרק ד העוסקים בהצלת גוי, על פי הכלל של "אין מורידין ואין מעלין".

מקור אחרון בדברי הרמב"ם הנוגע להריגת גוי הוא בהלכות ע"ז (י, א), שם הרמב"ם פוסק שאין להוריד לבור אפילו גוי שאיננו שומר שבע מצוות בנ"נ:

5. המנחת חינוך (לד) הבין שהכס"מ מתייחס לגר תושב בלבד, ודינו של הרוצח מסור לשמים שכן הוא היה מחויב היה להחיותו.

אין כורתין ברית לעובדי עבודה זרה כדי שנעשה עמהן שלום ונניח אותם לעבדם, שנאמר לא תכרות להם ברית, אלא יחזרו מעבודתם או יהרגו, ואסור לרחם עליהם שנאמר ולא תחנם, לפיכך אם ראה מהם אובד או טובע בנהר לא יעלנו, ראהו נטוי למות לא יצילנו, אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה אסור מפני שאינו עושה עמנו מלחמה.

דברים דומים אפשר למצוא בדברי התוס' (ע"ז כו, ב ד"ה ולא) שהעמידו את האמרה "כשר שבכנענים הרוג" דווקא בשעת מלחמה ולא בכל גוי בשעת שלום. דברים אלו אמורים לדעתם אפילו ביחס לגוי שאינו שומר על שבע מצוות בני נח: "מכל מקום אין מורידין דרבינהו בקרא להתירא דכתי' והיה לך למס ועבדוך". הבית יוסף (קנה) אכן כתב שכוונת התוס' והרמב"ם היא שאין גדר של קיום מלחמת מצוה בהריגת גוי עובד ע"ז, אך מאידך גם אין בכך איסור.<sup>6</sup> בכל אופן, הבית יוסף חוזר גם שם על ההבנה שכתב בכס"מ שבהריגת גוי כשר ישנו איסור. עמדה זו יכולה בהחלט להתאים לשיטת הרמב"ם אשר מדבריו במספר מקומות עולה כי היחס לגוי הוא נגזרת של הרצון להרחיק עבודה זרה מישראל.<sup>7</sup> אמנם בשו"ת בני בנים (ח"ג מב) האריך להוכיח מתשובת ר"י (בספר תמים דעים רג) שהוא לדעתו מקור תוס' זה, שכוונתו לאסור הריגת גוי אפילו בצורה של גרמא, ולדבריו אם היה רואה הבית יוסף תשובה זו היה חוזר בו מפירושו.<sup>8</sup> על בסיס מקורות אלו נחלקו הפוסקים האחרונים מהו גדר האיסור (אם בכלל) בהריגת גוי. הפוסקים נעו על מספר צירים משולבים שעיצבו את אופי ומעמד ההריגה בעיניהם:

- זהות הנרצח – גר תושב, גוי, עובד ע"ז.
- גורם ההריגה – רצח ישיר, הריגה בגרמא, מניעת הצלה.
- רמת האיסור – איסור דאו', איסור דרבנן, אין איסור, מצווה להרוג.
- מצב מלחמתי לעומת עת שלום.

6. הבית יוסף הסתמך בפירושו על דברי הרמב"ם בהלכות רוצח (ד, יא) שניתן לפרשם כדברי תוס' שאין בהריגת גוי מצווה או איסור: "אבל הגוים שאין בינינו ובינם מלחמה ורועי בהמה דקה מישראל וכיוצא בהן **אין מסבבים להן המיתה** ואסור להצילן אם נטו למות". אמנם מתוך ההשוואה בין הלכה זו לדברי הרמב"ם שלפנינו: "אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה **אסור** מפני שאינו עושה עמנו מלחמה" נראה יותר שהרמב"ם אכן התכוון לומר שיש איסור בהריגת גוי באופן אקטיבי שלא במסגרת מלחמה.
7. ראו למשל הלכות מאכ"א יא, ח; הלכות ע"ז י, ו (ויד פשוטה שם).
8. ראו שם שהראה כי כן עולה ממקורות נוספים כמו תוס' שאנץ ע"ז י, א ד"ה חד קטיל; רש"י ע"ז יג, ב; והמאירי סנהדרין נז.

כאשר מדובר בגוי עובד ע"ז ובשעת מלחמה נטו הפוסקים לראות בהריגתו קיום של מצווה, ובמקרה הפוך בו מדובר בגוי כשר בשעת שלום רובם ראו בכך איסור. בגדרים האמצעיים על ציר זה נחלקו הדעות של הפוסקים.<sup>9</sup> לענייננו, נתייחס בעיקר לשתי הדעות הקוטביות ביחס להריגה אקטיבית של גוי המקיים את מצוות בני נח. כאמור, יש שהבינו את המדרש והרמב"ם בצורה מצמצמת והגבילו את האיסור מן התורה רק להריגת גר תושב, ולעומתם אחרים הרחיבו את האיסור העולה מן המדרש והרמב"ם לכל גוי שמקיים שבע מצוות בנ"ג.<sup>10</sup>

### חיוב בידי שמים וערכים טבעיים

על פניו הפוסקים נחלקים בשאלה איך להבין את המדרש והרמב"ם, אולם נראה שיש כאן מחלוקת עמוקה הרבה יותר שקשורה ביחס בין ערכים דתיים-מצוותיים ובין ערכים אנושיים טבעיים.

כאמור, להלכה מוסכם כי ישראל שהרג גוי אינו נהרג בבית דין. יתכן שזה נובע מתפיסה שלפיה ערך חייו של היהודי גבוה משל הגוי באופן כזה שאפילו הפשע החמור ביותר כלפי גוי אינו מצדיק את נטילת נפשו. אך ניתן גם לומר שההלכה מתייחסת באופן בלעדי רק לקהילה היהודית-הלכתית פנימה. אין בתורה מצוות ואיסורים כלפי הגוי. ההתייחסויות היחידות בתורה כלפי הגויים הן בצורה של עימות, במצב שהתורה רואה כמאיים על ישראל, ורק ביחס לאיסור ע"ז. כך מנומק הציווי להילחם בשבעת העממין ואיסור החיתון עימם.<sup>11</sup>

העובדה שבמערכת ההלכתית אין התייחסות לעולמם של הגויים מולידה את אי הבהירות ביחס למעמדם. אמנם חז"ל עיצבו מערכת חוקים לבני נח, אך אלו הן שתי מערכות מקבילות שהחיכוך ביניהן יוצר מבוכה. בתוך המערכת ההלכתית יש לנו כללים ברורים – עשה דוחה ל"ת, ל"ת ועשה קודמים לעשה, ישנם לאווין

9. בין הפוסקים והפרשנים שסברו שישנו איסור דאו' בהריגת גוי ניתן למנות את הראב"ן (ב"ק קיג), רבנו בחיי על התורה יד י, אברבנאל דברים כג טז, משפטי עוזיאל תניינא או"ח ו, עמוד הימיני טז ב ד"ה (לפחות בשיטת תוס'), בשו"ת בני בנים מ-מד. פוסקים אחרים סברו שהאיסור הוא מדרבנן, ביניהם ניתן לציין את היראים רמח; רבנו יונה סנהדרין נז, א; יש"ש ב"ק י כ.

10. כמובן שכאשר מדובר על גוי שאינו מקיים שבע מצוות, אשר על פי דיני בני נח הוא חייב מיתה, מעמדו שונה, ואפילו לגביו נראה בפשטות שהרמב"ם אוסר להרגו בידיים.

11. איסור חיתון מבליט את העובדה שהתורה לא מתחשבת בגוי עצמו, שכן הבעיה היא בצורה של חיתון בלבד שבו הילדים נדחים לעבודה זרה, אך אין איסור בתורה על עצם בעילת גוי, ורק חז"ל הם שגזרו על כך.

חמורים שיש בהם מיתה וכאלו שיש בהם מלקות, תדיר ושאינו תדיר וכן הלאה על זו הדרך. אולם, כאשר נוצרת התנגשות בין ערך דתי-מצוותי לערך טבעי קשה לנו לאמוד את אופי ומשמעות החיכוך ביניהם. אין לנו כלים ברורים ואין אנו יודעים איך ניתן, אם בכלל, לאמוד את הערך הטבעי במדדים הלכתיים. עד כמה חמור העוון שהמדרש מורה עליו בהריגת גוי – "דינו מסור לשמים"? מכח איזה איסור זה בכלל? הרב הנקין (שו"ת בני בני ח"ג מג) יצק את המעשה הזה לתוך תבנית הלכתית וכינה אותו 'אביזרייהו דשפיכות דמים', אך האם ניתן להעריך אותו בצורה הלכתית? יתר על כן, אם נערוך תרגיל מחשבתי קצר ונאמר שהפסקה בדבר איסור הריגת גוי הייתה נשמטת מכתב היד של המכילתא שבידינו ולא היה לנו מקור שמגדיר מעשה זה כאיסור – האם היה מותר להרוג גוי?

אם היינו צריכים להטיל את איסור הריגת הגוי לתוך "המחשבון ההלכתי" שלנו, ניתן היה לומר שפיקוח נפש של יהודי דוחה את איסור הריגת גוי. האם ניתן היה לפסוק שיש להרוג את הגוי (אפילו בעובד ע"ז) לכתחילה כדי להשתיל אחד מאבריו בגופו של יהודי? ח"ו, לא ניתן להעלות דבר כזה על הדעת! אם כן, יש לבחון מהם הכלים שיכול הפוסק להפעיל כדי להעריך את משקלם של ערכים פשוטים וטבעיים שאינם נתונים מראש בתבניות הלכתיות. בהחלט נראה כי ישנו יסוד פריווילגי בהלכה המעניק ליהודים יתרון על גוי:

- ישנם מצוות ואיסורים הקשורים לנושא האחוה.<sup>12</sup>
  - הצלת חיי יהודי קודמים להצלת גוי, אם מפני שערכם הסגולי או החברתי גבוה יותר (יש סדרי קדימות גם בין יהודים) ואם ע"פ העקרון הכללי של דיני אחווה (שזהו גם הגיון אנושי-טבעי שקרוביך קודמים).
  - גלות לעיר מקלט כאופציה לישראל בלבד, אם מן היסוד של הצלת הרוצח בשגגה ואם מן המחשבה להטיל עליו עונש מורכב, דבר שאין בבני נח.
  - בית הדין יעדיף שימוש במערכת המשפטית (משפט התורה או המלכות) שתטיב עם הנידון היהודי יותר מאשר זה הגוי (אך כמובן לא באופן של עיוות משפט).
- זהו אכן חוק של העם היהודי, שהאדם יהודי נמצא לנגד עיניו לפני בן עם אחר. אך מכאן ועד נטישת המוסר הטבעי והפרה בידיים של ערכים אנושיים למען קידום מטרות אישיות או לאומיות הדרך ארוכה.

12. שיטת המאירי (ב"ק קיג, א) היא שבגויים המתוקנים נוהגים גם דיני אחווה.

כמובן שסוגיה זו חורגת הרבה מעבר לדין רצח. היא קשורה ליחס לכל ערך טבעי באשר הוא. התפיסה שכל מה שמוגדר כרשות וכצורך טבעי נדחה מפני כל צורך מצוותי לא מאפשרת קיום חיים הגיוניים. האם כל ההיתר לתקצב הקמת גנים ציבוריים (במקום תלמודי תורה או מקוואות כמובן) הוא רק על מנת לגדל ילדים בריאים בנפשם בצורה כזאת שיוכלו ללמוד תורה ולקיים מצוות לכשיגדלו? האם ישנה מצווה מן התורה להאכיל ולפרנס את משפחתך דווקא באוכל עשיר, בריא ומזין? האם לימוד תורה שהוא כנגד כולם לא דוחה את החובה הזאת?<sup>13</sup> האם ישנה חובה הלכתית להנגיש את בית הכנסת? מה יהיה הדין אם בכסף המיועד להנגשה ניתן יהיה להעמיד עוד שלושה שיעורי תורה? מה לגבי מוסד שיכול לגנוב כספי ציבור, או לכל היותר להעלים מס, ולמהדרין נאמר שמדובר בשלטון נוכרי, ע"מ לקיים ישיבה או מוסד גמ"ח לאנ"ש?

לעיתים אנו מוצאים בדברי חז"ל ובדיון ההלכתי ערכים ומושגים ששוקעו בשיח למרות שהם לא מצוותיים ואין להם מקור ברור מן התורה, כגון דרך ארץ, שלום בית, משנים מפני השלום, טירחא דציבורא, פריעת בע"ח מצווה, כבוד הבריות ודרכי דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום, ובאמת לא תמיד ברור מה היחס בינם ובין המצוות.

כאמור, דיון זה נכון ביחס לכל הערכים הטבעיים, אך בשפיכות דמים הוא קולע לאופיו של האיסור עצמו. כפי שציינתי לעיל איסור שפיכות דמים מעוצב בתורה ובחז"ל כאיסור טבעי עוד קודם החטא הדתי שבו. זוהי פגיעה אולטימטיבית בקומתו האנושית של האדם שנברא בצלם.<sup>14</sup> אם כן, הדעת נותנת שאיסור הריגת גוי הוא חמור ביותר, הגם שלא נוסח כאיסור מן התורה, שהרי גוי איננו חלק מן המערכת הזו. בדומה לזה ישנם ערכים פשוטים שאינם מנוסחים בצורה הלכתית, אך כל בעל נפש מבין את חומרתם.<sup>15</sup>

13. ראו פס"ד של הבנק הבינלאומי נגד נ' פיזר (2012), בעניין אדם שהיה חייב כסף ולא רצה להחזיר בטענה שהוא לומד תורה ואיננו מתפרנס. בפס"ד נידונה השאלה האם פריעת בע"ח מצווה (שוב, לא ברור מהי המצווה...) דוחה לימוד תורה.

14. ראו הערה 3.

15. נביא בהקשר זה את דבריו החדים של נין החת"ס, בפתיחה לספר דור רביעי על חולין: "ועוד תדע דבכל הדברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהם, אפילו לא היה התורה אסרתן – היה האדם העובר ואכלן יותר מתועב ממי שעובר על לאו מפורש בתורה... בשר אדם לדעת הרמב"ם אינו אלא באיסור עשה, ולדעת הרשב"א מותר לגמרי מן התורה; ועתה אמור נא בחולה שיש בו סכנה ולפניו בשר בהמה נחורה או טרפה... ובשר אדם – איזה יאכל? הכי נאמר דיאכל בשר אדם שאין בו איסור תורה, אע"פ שמחוק הגימטוס שמקובל מכלל האנושי, וכל האוכל או מאכיל בשר אדם מודח מלהיות נמנה בין



לבסוף אעיר כי ישנה הקבלה די ברורה בין הגישה המבטלת משמעותם של הערכים הטבעיים ובין תיאור המצב שלנו אל מול הגויים כמצב מלחמתי מתמיד. ריקון המשמעות של הערכים טבעיים אל מול המצוות, מביא גם להקלת ערכם של חיי הגוי אל מול חיי היהודי, ומתוך כך כל חיכוך באשר הוא מתואר כמלחמה, ומכאן היתר נרחב לפעולות מרחיקות לכת מבחינה מבצעית ואזרחית. כידוע, מלחמה מתירה גם פעולות קיצוניות כלפי בני עמנו, והגדרת סיטואציה כמלחמתית היא עדינה ומסוכנת. הגם שאין ספק כי אנחנו נמצאים בעימות מתמיד עם אויבינו, יש להיזהר מלהחיל את חוקי המלחמה על כל מרחבי החיים. יש להשתמש ביסוד זה בצורה כנה, נבונה ושקולה.

אני מסכים כי על אף אמירה זו, יש מקום וחשיבות לנסות לנסח תשובות הלכתיות על פי הכלים המקובלים ולהצביע על תקדימים כאלו ואחרים, על מנת לבסס ולמקם הלכתית את האיסור עד כמה שניתן. במקרים כאלו מסתבר שהפוסק ישתמש גם בדוגמאות מקראיות על מנת לבסס את דבריו (כמון שעשו פוסקים רבים בהלכות מלוכה). אך בכל אופן אנו צריכים להיזהר מן התפיסה הפשטנית של חישוב "הלכתי-מתמטי" ביחס לערכי יסוד טבעיים על אף שאינם מנוסחים בתורה כמצווה או איסור.

בהקשר זה אני סבור כי המינוח שנקטו חכמים "חייב בדיני שמים" אינו מקרי והוא מסמן מרחב הלכתי רחב יותר שיכול לשמש אותנו בדיני מדינה ובני נח, ואותו אנסה לפתח בדברים שלהלן.

### שפיכות דמים בבני נח

אחד הכלים המרכזיים לבחון את עמדת חז"ל ביחס למה שאנחנו מכנים מוסר טבעי, הוא לבחון את האופן שבו איסור מסוים עוצב ביחס לבני נח. שבע מצוות

האישים, ולא יאכל בשר שהתורה אסרו בלאו? היעלה על הדעת שאנו עם הנבחר עם חכם ונבון, נעבור על חוק הנימוס כזה, כדי להינצל מאיסור תורה?!... דכל שמתועב בעיני האומות הנאורים שאסורה לנו... מטעם המצווה ד'קדושים תהיו', וכל שאסור לכלל מין האנושי הנאורה בחוק הנימוס, אי אפשר להיות מותר לנו עם קדוש".

דברים דומים כתב הגר"י וינברג בשו"ת שרידי אש (א, קסב): "ודוגמא לדבר אכילת בשר אדם, דבודאי הוא נגד רצון התורה בלי שום ספק, ומכל מקום כיון שלא נכתב בתורה לאו מפורש יש מן הראשונים שסוברים שאיסור זה אינו אלא דרבנן ולהרמב"ם ז"ל אינו אלא אזהרת עשה".

הרב עמיטל (בספרו והארץ נתן לבני אדם, עמוד 40) סיכם זאת: "למדנו אפוא, שיש למוסר הטבעי חלק בחיובים המוטלים על האדם, כדי להשלים ולמלא את רצון נותן התורה, אשר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

בני נח מכוונים כנגד האיסורים הבסיסיים ביותר שמצופים מן האדם לשמור. במקומות שונים חכמים ופוסקי ההלכה אף מתייחסים להתפרטות של מצוות אלו, ומהם ניתן ללמוד הרבה על האופן בו הם תפסו את האיסור. אחד המוטיבים החוזרים את נושא שפיכות הדמים בבני נח הוא הטוטאליות של האיסור – רצח הוא רצח הוא רצח. בכל אופן, גם אם המעשה אינו שלם, ישיר, או מודע לחלוטין, וגם אם הקורבן אינו אדם שלם, בני נח מתחייבים בכל מקרה. לעקרון זה ישנם מספר ביטויים בהלכה, וכפי שנראה להלן כולם נומקו בצורה דומה, ובאופן שעשוי להיות משמעותי גם בדיני ישראל.

### “רצח חלקי”

דוגמא לעקרון הטוטאליות ביחס לשפיכות דמים בבני נח אנו מוצאים בדברי הגמרא (סנהדרין נז, א) המשווה בין גזל לשפיכות דמים. הגמרא מציינת כי לגבי גזל נאמר בתוספתא שהוא אסור אף “כיוצא בו”, והגמרא ריבתה מיני גזלות קלות שאסורות גם כן. לעומת זאת, לגבי שפיכות דמים הגמרא מדגישה כי לא נאמר הביטוי “כיוצא בו”, שהרי אין הריגה לחצאין שכן כאמור “רצח הוא רצח”:

כיוצא בו דשפיכות דמים לא תניא.

אמר אביי: אי משכחת דתניא – רבי יונתן בן שאול היא. דתניא, רבי יונתן בן שאול אומר: רודף אחר חברו להורגו, ויכול להצילו באחד מאבריו ולא הציל – נהרג עליו.

כך ביאר רש"י שאין “כיוצא בו” לעניין הרצח, כי חומרתו הופכת כל רצח חלקי להיות עוון גמור:

כיוצא בו גבי שפיכות דמים לא תנא – האי תנא דלעיל, משום דאין לשפיכות דמים שאינו חייב גמור או מותר לגמרי, כגון נרדף שניתן להנצל עצמו בנפשו של רוצח, דאילו שופך דם בשוגג שפיכות דמים גמור הוא אלא רחמנא חס עליה.

הרמ"ה מסכים לדברי רש"י, ומוסיף על כך כי הסיבה שניתן למנות רק את היכול להציל באחד מאבריו כרצח חלקי שפטורים ממנו היא מפני שאין שם כל כוונת רצח, אלא להפך כוונה להציל:

כיוצא בו דשפיכות דמים לא תניא ברישא דהאי ברייתא כדתניא בסיפא גבי גזל ויפת תואר משום דאין בשפיכות דמים דבר הקל מחבירו לא לענין דינא ולא לגבי דעתא דאינשי.

אמר אביי אי משכחת תנא דתני כיוצא בו גבי שפיכות דמים רבי יונתן בן שאול היא דתאני רודף אחר חברו להורגו ויכול הנרדף להציל את עצמו באחד מאבריו של רודף ולא הציל אלא הרגו לגמרי נהרג עליו וכי האי גונא לאו שפיכות דמים ממשי

**הוא לדעתא דאינשי דהא לאצולי נפשיה קא מיכוין** והיינו כיוצא בו בשפיכות דמים דהוי קרוב לפטור ואינו פטור.

אכן, המעיין בהבדלים בין חיובי שפיכות דמים בגוי ובישראל ייווכח לדעת בקלות כי לגבי בני נח החמירו על כל מעשה רצח חלקי, אם מצד הקורבן שאינו אדם שלם ובר קיימא ואם מצד המעשה שהוא עקיף, בעוד שבישראל המעשה מוגדר כאיסור אך אין בו חיוב מיתה בב"ד. נסקור את הדוגמאות לכך וננסה להבין את פשר ההבדל בדין זה.

### הריגת עוברים

בדין הריגת עובר בישראל מצאנו מקורות מתחלפים. יש מקורות שעולה מהם חיוב גמור כמו ברצח, כפי שנראה מן הדרשה במסכת נידה (מג, ב):

תינוק בן יום אחד... ההורגו חייב... וההורגו חייב. דכתיב: ואיש כי יכה כל נפש - מ"מ.

אולם, יש שמשמע מהם שהוא חיוב ממוני בלבד, כמו המכילתא דרבי ישמעאל (משפטים ח):

ויצאו ילדיה... ענוש יענש, ממון. אתה אומר ממון, או אינו אלא מיתה, הרי אתה דן, נאמר כאן ענוש ונאמר להלן וענשו אותו, מה להלן ממון, אף כאן ממון.

לבסוף, יש שנראה מהם שהוא איסור קל שבקלים שנדחה אפילו בפני הרצון שלא לנוול את האם (ערכין ז, א):

ויאמר רב יהודה אמר שמואל: האשה היוצאה ליהרג, מכין אותה כנגד בית הריון כדי שימות הוולד תחילה, כדי שלא תבא לידי ניוול.<sup>16</sup>

הדיון המרכזי בנושא מבוסס על דין הצלת האם שמקשה לילד על ידי הריגת עובר (סנהדרין עב, ב). בכל אופן ברור כי ישראל שהרג עובר אינו מתחייב מיתה בבית דין, ולו מפני שהוא מוגדר כנפל.<sup>17</sup> לעומת הדברים הללו מצאנו כי בבני נח יש חיוב ברור על הריגת העובר. הדרשה המחייבת מופיעה בגמרא (סנהדרין נז, ב):

16. אמנם במקרה זה העובר הוא מעין "גברא קטילא", אך המתתו באופן זה ומנימוק של מניעת ניוול יתכן שיש בה כדי ללמד על מעמד האיסור.

17. ראו רמב"ם, הלכות רוצח, ב ו. מחלקות ארוכה ומפורטת בדין זה מצויה בפוסקי הדור האחרון - ציץ אליעזר ט, נא (קונטרס רפואה במשפחה פ"ג); אגרות משה חו"מ ב, סט; בייע אומר אה"ע ד, א.

אשכח רבי יעקב בר אחא דהוה כתיב בספר אגדתא דבי רב: בן נח נהרג בדיין אחד, ובעד אחד, שלא בהתראה, מפי איש ולא מפי אשה, ואפילו קרוב. משום רבי ישמעאל אמרו: אף על העוברין. מאי טעמיה דרבי ישמעאל? – דכתיב שפך דם האדם באדם דמו ישפך, **איזהו אדם שהוא באדם – הוי אומר זה עובר שבמעי אמו.**

מבט ראשון במקור זה מעלה את השאלה מדוע משובץ דין הריגת עוברים יחד עם סדרי הדין הכללים של בני נח.

יתכן שהסיבה לכך היא שיש להם מקור מדרשי אחד. בבראשית רבה (לד) לומד ר' חנינה את כל הדינים המצוינים בברייתא מן הפסוק "שופך דם האדם" בלבד.<sup>18</sup> יחד עם סדרי הדין נדרש גם דין העוברים, דין "החונקו מפי עצמו",<sup>19</sup> ודין ההורג ע"י שליח כדינים שמחייבים את בן נח:

שופך דם האדם וגו' אמר ר' חנינה כולהם בהלכות בני נח – בעד אחד, בדיין אחד, בלא התרייה, על ידי שליח, על ידי עוברים.

[בעד אחד בדיין אחד שנ' שופך דם האדם באדם אחד דמו ישפך, בלא התראה שנ' שופך דם האדם באדם דמו ישפך, על ידי שליח שנ' שופך דם האדם באדם דמו ישפך **על ידי אדם** דמו ישפך, **על ידי עוברים** שנ' שופך דם האדם באדם דמו ישפך], ר' יודה בר' סימון א' אף החונקו מפי עצמו שופך דם האדם באדם דמו ישפך.

גם על פי המדרש הזה, מסתבר שלא במקרה התלכדו להם כל הדרשות לפסוק אחד, ויש בכולן מכנה משותף שמלמד על אופיין של מצוות בני נח. על כן צריך לבחון אם יש בדין זה של חיוב על הריגת עוברין כדי להצביע לא רק על עצמו אלא על אופיו של משפט בני נח באופן כללי, ומפני כך שובץ יחד עם העקרונות הרחבים של סדרי הדין בבני נח.

מן הסוגיות השונות ביחס לדין הריגת עובר בישראל עולה כי מעשה זה לא נתפס בעיני ההלכה כרצח של ממש, אלא רק כענף/תולדה של דין רצח השלם. אם כן, החידוש ביחס לבני נח הוא שלגביהם יש חיוב גם על נטילת חיים כזו. הכיוון הזה מתחבר לדברים שאמרנו לעיל ביחס לאופי משפטם של בני נח שבו אין מקום

18. זאת בשונה מן הגמרא הדורשת את דיניו של ת"ק בברייתא מן הפסוק: "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש".

19. קורבן העדה (ירושלמי קידושין א א) הבין שמדובר במי שמת בב"ד בהודאת עצמו.

לחלוקה בין רמות שונות של איסור, העונש צריך להיות חד משמעי בכל אחת מן המצוות ותולדותיהן.<sup>20</sup> הלכה זו יכולה ללמד על מערכת בני נח כולה. כפי שציינו לעיל, משפטם של בני נח משקף תפיסה טבעית של הצדק והמוסר. המשפט הטבעי מאופיין בסברה הפשוטה והנטייה הטבעית מצד אחד, אך מצד שני גם בחוסר הדיוק וויתור על דרישה לוודאות והליך שהוא שלם ולא רבב. ככל שהחוק הוא ראשוני וטבעי יותר, הוא יתייחס לדברים הבסיסיים יותר, אך גם באופן כללי וחד משמעי.<sup>21</sup> בתרבויות שונות בהם החוק בלתי מפותח, נמצא תמיד עונשים נוקשים בלא להתייחס לרמת הפשע אלא רק לקטגוריה שאליו הוא משתייך. למשל יד שתקצץ על גניבה בכל שיעור שהוא. זהו אינו תוצר של אכזריות בלבד, אלא של חוק ותרבות שאינם מפותחים עדיין. פיתוח החוק קשור להתפתחות התרבות ולעידונה.

בעיני חז"ל משפט בני נח הוא משפט טבעי שבו אין יורדים לדקויות שונות, לכן גם סדרי הדין שבו אינם דורשים יותר מדין אחד ועד אחד, ואינם מצריכים התראה בשל היותם מובנים מאליהם. במובן הזה דין הריגת עוברים מצטרף לדינים אלו ומלמד על אופיים הכללי של דין בני נח.

לעומת זאת, כאשר דנים את האדם במשפט התורה ובשמו באים לדון את הרוצח, נזקקים לדיוק ושלמות מוחלטים בתהליך כדי לקבוע בשם ה' ובשם התורה שאדם זה ראוי לעונש מיתה.

כאמור, מצאנו שהריגת עובר אכן נחשבת כעוון ביחס לישראל, אך לא נענשים עליה בב"ד והיא אף הותרה במצבים מסוימים. להלן נראה שמוטיב זה של עוון ללא עונש קיים גם במעשי הרצח החלקי הנוספים.

### הריגה על ידי שליח

דין נוסף שמצטרף למגמה המרחיבה את חיוב שפיכות דמים בבני נח שעולה בדברי המדרש דלעיל (בראשית רבה לד) הוא הריגה בעזרת שליח. כמו בדין הריגת עוברים, מצאנו גם בדין הריגה על ידי שליח מי שסבר שהוא רצח ממש גם בישראל. מקור עמדה זו במסורת קדומה מימי הנביאים המחייבת את השולח.

20. שאלה שלא נעסוק בה כעת היא חיובם של הגויים על העוברים, לעומת הכלל התלמודי שלא יתכן שיהיה דין הגוי חמור מדין ישראל (סנהדרין נז, ב) התשובה הכללית לקושייה זו היא שכלל זה נאמר לגבי ציווי שקיים בבני נח ולא בישראל, אך לא בפרטי דין שקיים אצל שניהם.

21. ניתן לראות זאת בכך שאין לבנ"ג שיעורים, ראו רמב"ם מלכים ט י.

הגמרא בקידושין (מג, א) מעמתת בין שני כללים יסודיים בדיני שליחות - "שלוחו של אדם כמותו" ו-"אין שליח לדבר עבירה", ומעלה את האפשרות שבניגוד לשאר העבירות, בשליחות של רצח המשלח חייב בעצמו:

והא דתני: האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש - הוא חייב, ושולחיו פטור; שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא: שולחיו חייב, שנא': אותו הרגת בחרב בני עמון; מאי טעמיה דשמאי הזקן? קסבר: שני כתובים הבאים כאחד מלמדן, והוא ההוא לא דריש.

ואיבעית אימא: לעולם דריש, ומאי חייב? חייב בדיני שמים. מכלל דת"ק סבר: אפילו מדיני שמים נמי פטור? אלא דינא רבה ודינא זוטא איכא בינייהו. ואיבעית אימא: שאני התם, דגלי רחמנא אותו הרגת בחרב בני עמון.

הגמרא מעלה שתי אפשרויות בהבנת המסורת שמעלה שמאי ביחס לחיוב המשלח ברצח. לפי האפשרות הראשונה שמאי סבר שישנו חיוב גמור על המשלח, והוא נחלק עם ת"ק בדרשת הדין. לפי האפשרות השנייה גם שמאי עצמו לא סבור שהמשלח יומת בבית דין, וחובו הוא רק בדיני שמים. לפי האפשרות הזאת ת"ק מסכים עם שמאי באופן עקרוני, והמחלוקת ביניהם היא רק ביחס לחומרתו של העוון.

יוצא אם כן, שאפילו לפי האפשרות המקילה, כו"ע מודים שלמשלח יש לפחות חיוב בדיני שמים, בעוד שבני נח מתחייבים במקרה כזה בחיוב גמור.<sup>22</sup>

22. מעניין לציין שעל פי הסיפור שמוסר לנו יוספוס (קדמוניות יד ט) אדם מן הסנהדרין בשם **שמאי** שופט את הורדוס על הריגת אדם. לפי המעשה המופיע בסנהדרין (כ, א) מדובר היה בשמעון בן שטח ששפט את ינאי, והמקרה עליו עמד לדין הוא על כך **שעבדו** הרג אדם.

מקבילות אלו, יחד עם הפסוק ממנו לומד שמאי המדבר בשליחות להריגה ששלח דוד המלך, מעלים את השאלה אם דבריו של שמאי במקורם לא התייחסו דווקא על עבדו של מלך שהרג. הדעת נותנת כך, שכן למלך ישנה סמכות להרוג במקרים רבים, ולעבד אין יכולת בחירה בעניין ולכן האחריות מוטלת לפתחו של המלך. אך במקרה שאדם פרטי שולח שליח יתכן ששמאי היה מודה שפטור המשלח.

אפשר להבין כך את השלב האחרון בסוגיה "שאני התם, דגלי רחמנא אותו הרגת בחרב בני עמון", שמתייחס למלך דווקא. היד פשוטה (רוצח ב ב) סבור שמפני כך נקט הרמב"ם שנראה לקמן שדווקא "השוכר הרג להרוג את חבירו, או ששלח עבדיו והרגוהו" חייב בדין שמים ומלך יכול להורגו, אך השולח אדם סתם, אינו מתחייב שכן לשליח עצמו ישנה אחריות - "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין".

### הריגת רודף שיכול להצילו באחד מאבריו

חיוב נוסף של רצח באשמה חלקית שעלה בגמרא (נ, א) הוא ביחס להורג את הרודף שיכול היה להצילו באחד מאבריו:

כיוצא בו דשפיכות דמים לא תניא. אמר אביי: אי משכחת דתניא – רבי יונתן בן שאול היא. דתניא, רבי יונתן בן שאול אומר: רודף אחר חבריו להורגו, ויכול להצילו באחד מאבריו ולא הציל – נהרג עליו.

דין זה מעט שונה מן השניים הקודמים. מצד אחד נראה שהוא קל יותר מהם, שהרי יש כאן מעשה שמגמתו הצלת הנרדף ולא מעשה רצח, ועל כן הוא יכול להיחשב "כיוצא בו" של רצח, ולא רצח ממש.<sup>23</sup> מאידך, אין הוא מעשה עקיף אלא פעולה מכוונת להריגת האדם, לכן מצאנו את דעת ר' יונתן בן שאול שמחייב בזה גם את ישראל בחיוב גמור (סנהדרין עד, א).

הפרשנים דייקו מן הגמרא שדעתו של רבי יונתן בן שאול איננה מוסכמת, וחכמים חולקים עליו. בעקבות כך נחלקו כדעת מי פסק הרמב"ם (רוצה א, יג) שכתב ביחס למקרה זה כי על אף שעוון שפיכות דמים בידו – אין ממיתין אותו בב"ד:

כל היכול להציל באבר מאבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו הרי זה שופך דמים וחייב מיתה אבל אין בית דין ממיתין אותו.

הביטוי המובהק "הרי זה שופך דמים וחייב מיתה" מצביע לכאורה על כך שהרמב"ם פסק כרבי יונתן בן שאול. את הסיבה מדוע הרמב"ם סבור שב"ד לא יכולים להורגו ניתן לתלות בסיבות חיצוניות, כגון זה שקשה לאמוד אם היה יכול להצילו באחד מאבריו או מפני שאותו אדם הוא מעין גברא קטילא.<sup>24</sup> לעומתם סבור היד פשוטה כי הביטוי "הרי זה שופך דמים" מוסכם גם על חכמים החולקים על רבי יונתן בן שאול, ולמרות זאת לדעתם אין זה מעשה המחייב מיתה בבית דין שכן זוהי הריגה שמטרתה הצלה.<sup>25</sup>

23. ראו רש"י ורמ"ה לעיל בעניין זה.

24. החזון יחזקאל (ב"ק ט ג) מבין שהאדם הרודף התחייב מיתה וההורגו, על אף שהוא שופך דמים, משמש כעין שליח ב"ד. אבן האזל מסביר את אשמת המציל בזה שלא טרח לדקדק ולהציל באחד מאבריו.

25. עקרון זה שמעשה רצח יכול להיות באותה מידה גם מעשה הצלה מופיע גם בדבריו של החזו"א (יו"ד עבודת כוכבים סט, א): "ויש לעיין באחד רואה חץ הולך להרוג אנשים רבים, ויכול להטותו לצד אחר ויהרג רק אחד שבצד אחר, ואלו שבצד זה יצולו, ואם לא יעשה כלום יהרגו הרבים והאחד ישאר בחיים. ואפשר דלא דמי למוסרים אחד להריגה, דהתם המסירה היא פעולה אכזרית של הריגת הנפש, ובפעולת זה ליכא הצלת אחרים

מסיכום דברינו עולה כי בשלושת המקרים שמצאנו בהם הרחבה של עוון שפיכות הדמים למעשי רצח חלקיים, אם בגלל שהנרצח אינו לגמרי אדם או שהרצח נעשה על ידי שליח או שנעשה מתוך כוונה להציל, בני נח מתחייבים עליו מיתה בבית דין, ובישראל אמנם מצאנו מי שמחייב בכך (שמאי הזקן ורבי יונתן בן שאול) אך הדעה המרכזית שנקטה להלכה היא שיש במעשה עוון שפיכות דמים, אך אין בו עונש בבית דין. לעיל ראינו שזוהי גם הדעה הרווחת ביחס לישראל שהרג גוי, שדינו מסור לשמים אך אינו נהרג בבית דין.

מהי המשמעות של אותו עוון שדינו מסור לשמים ושאינ מענישים עליו? האם יש לו השלכות מעשיות? ומדוע לא נאמר כך גם בבן נח? נראה שהתשובה לשאלות אלו קשורה בהבנת האופי של שתי מערכות המצוות, זו של ישראל וזו של בני נח.

### שיטת הרמב"ם – דין המלך ובני נח בשפיכות דמים

כאשר אנו פונים לבחון את פסיקתו של הרמב"ם (מלכים ט, ד) אנו מגלים שעל שלושת החיובים הנוספים שמנו חכמים בעוון שפיכות דמים בבני נח, הוסיף הרמב"ם שני חיובים נוספים של רצח עקיף:

בן נח שהרג נפש אפילו **עובר** במעי אמו נהרג עליו, וכן אם הרג **טריפה** או שכפתו ונתנו לפי **ארי** או שהניחו **ברעב** עד שמת, **הואיל והמית מכל מקום נהרג**, וכן אם הרג רודף שיכול להצילו באחד מאיבריו נהרג עליו,<sup>26</sup> מה שאין כן בישראל.

המעשים שהרמב"ם הוסיף בהלכה זו מעצמו הם הריגת טריפה, כפיתה בפני ארי והרעבה. מהיכן למד הרמב"ם חיוב במקרים אלו? הפרשנים לא מצאו מקור מפורש למקרים אלו. אמנם את דין הטריפה נוכל ללמוד במעין בניין אב מעובר, ממנו למדנו שגם חיים חלקיים נחשבים חיים לעניין איסור רצח בבני נח. אך לא ברור מהיכן למד הרמב"ם את החיוב בהריגה בגרמא. ניתן היה לקשור את

בטבע של הפעולה, אלא המקרה גרם עכשיו הצלה לאחרים, גם הצלת האחרים קשור במה שמוסרין להריגה נפש מישראל. אבל **הטיית החץ מצד זה לצד אחר היא בעיקרה פעולת הצלה**, ואינה קשורה כלל בהריגת היחיד שבצד האחר, רק עכשיו במקרה נמצא בצד האחר נפש מישראל...".

26. נראה שהרמב"ם מחלק בין החיוב בהריגת רודף לשאר החיובים, מפני שיש בו ניסיון להציל את הנרדף ולכן הוא רק "כיוצא בו" של שפיכות דמים.



המעשים הללו להריגה עקיפה ע"י שליח שהמכילתא חייבה בה את בני נח – אולם דווקא את החיוב בשליח הרמב"ם השמיט בהלכה זו!<sup>27</sup> מסתבר שהרמב"ם הרחיב את הפסיקה ביחס לשפיכות דמים על פי עקרון שלמד מדעתו, והוא שגם רצח חלקי מחייב את בני נח אם תוצאת המעשה היא נטילת חיים.<sup>28</sup> בעובר וטריפה מדובר בחיים חלקיים, ובגרמא מדובר במעשה חלקי. הדגש הכולל בדברי הרמב"ם הוא – "הואיל והמית מכל מקום נהרג". הדגשה זו של הרמב"ם בולטת מאד כאשר אנו משווים את הדברים להגדרת חיוב רצח ביחס לישראל (רוצח ב, א):

כל ההורג חברו בידו כגון שהכהו בסייף או באבן הממיתה, או שחנקו עד שמת, או שרפו באש, הואיל והרגו מכל מקום הוא בעצמו הרי זה נהרג בבית דין.

ביחס לישראל, במקום להעמיד את ההרוג במרכז כמו בהלכות בני נח, מעמיד הרמב"ם את ייחוס מעשה הרצח לרוצח במרכז. לאור זה הרמב"ם ממשיך ופוסק שישאל ההורג בדרך עקיפה פטור (שם הלכה ב):

27. שני דינים המופעים ברשימה זו נעדרים מן הרשימה המקבילה שראינו לעיל בהלכות מלכים המחייבת את בני נח באותם מעשי רצח חלקיים – דין שליח וההורג את עצמו. ביחס להריגה על ידי שליח, הקהילות יעקב (כתובות ל) והיד פשוטה (מלכים ט ד) סברו ששני המקרים של שליח וכפתו לפני ארי מחייבים את הגוי מדין גרמא. אילולא דבריהם ניתן היה לומר שהמושג שליח יכול להיות רק משפטי ולא מושג טבעי, ולכן האחריות בבני נח תהיה תמיד על האדם שעושה את הפעולה, ואינו דומה לגרמא שהוא עצמו עושה. וצריך עיון בזה.

לגבי דין ההורג את עצמו, לכאורה הוא לא שייך בבני נח כי הדיון ביחס אליהם מתייחס רק להריגה בבית דין ולא לעוון שפיכות דמים כלפי שמיא, ואת מי שאיבד עצמו לדעת לא ניתן כבר להרוג. אמנם השוואה בין שני מדרשים מטה לכאורה שדין זה שייך גם בבני נח. הגמרא בב"ק צא, ב מביאה את דרשת רבי אליעזר לאסור איבוד עצמו: "מאן תנא דשמעת ליה דאמר: אין אדם רשאי לחבל בעצמו? אילימא האי תנא הוא, דתניא: ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש – ר' אלעזר אומר: מיד נפשותיכם אדרש את דמכם". המדרש שראינו לעיל בבראשית רבה אסר אף בבני נח את "החונקו מפי עצמו". אמנם רוב הפרשנים הבינו שכוונה למי שחייב עצמו בעדותו, אך העובדה שדין זה נדרש לפי אחת הגירסאות מאותו פסוק "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש" תומכת באפשרות שמדובר במאבד עצמו. בכל אופן, כפי שנראה ישנה הקבלה ברורה בין ה"דרישה" ובחיוב בידי שמים ובין דין בני נח.

28. ראו להלן דרשה שדרש הרמב"ם מהפסוק "שופך דם האדם" לגבי ישראל, שם הוא מתייחס למקרים אלו שלא ברור מהו מקורם.

אבל השוכר הרג להרוג את חברו, או ששלח עבדיו והרגוהו, או שכפתו חברו והניחו לפני הארי וכיוצא בו והרגתו החיה, וכן ההורג את עצמו, כל אחד מאלו **שופך דמים** הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בית דין.

בהמשך הפרק (שם ח) הרמב"ם מציין גם את ההורג תינוק פחות משלושים וטריפה שאינם נהרגים:

אחד ההורג את הגדול או את הקטן בן יומו, בין זכר בין נקבה, הרי זה נהרג עליו... נולד לפחות מתשעה חדשים הרי הוא כנפל עד שישהה שלשים יום וההורגו בתוך שלשים יום אינו נהרג עליו... ההורג את הטריפה אע"פ שאוכל ושותה ומהלך בשוק הרי זה פטור מדיני אדם.

בשני המקרים הרמב"ם מציין שאין נהרגים, וביחס לטריפה כותב שהפטור הוא רק בדיני אדם. לעיל ראינו שכך הוא סבר גם לגבי ההורג את הרודף, שם ההדגשה של הרמב"ם כי לא מקיימים בו עונש מיתה (במקום לכתוב בפשטות "פטור" או "אין זה שופך דמים") יכולה ללמד שרק עונש אין כאן, אבל דין שמים ישנו. לא מן הנמנע שכך הוא גם לגבי הריגת עובר, שראינו כי הרמב"ם השווה בין הריגתו להריגת הרודף. כמו כן, כך סבר ביד פשוטה (רוצח ב, ב) שהביא דוגמאות מספר לכך שכאשר הרמב"ם כותב "אין בית דין ממיתין אותו" וכיו"ב כוונתו שאמנם נעשה כאן מעשה השקול במיתה, אלא שמסיבות שונות וחיצוניות אין בית דין הורגים אותו.

בהלכה ג' הרמב"ם מצביע על מקור לדינים אלו מן הפסוק "שופך דם האדם":

ומנין שכן הוא הדין, שהרי הוא אומר 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך' – זה ההורג בעצמו שלא על ידי שליח, 'את דמכם לנפשותיכם אדרוש' – זה ההורג עצמו, 'מיד כל חיה אדרשנו' – זה המוסר חברו לפני חיה לטרפו, 'מיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם' – זה השוכר אחרים להרוג את חברו, ובפירוש נאמר בשלשתן לשון **דרישה**, הרי דינם מסור לשמים.

נושאי כליו של הרמב"ם לא מצאו מקור ברור גם לדרשה זו. לעיל ראינו שפסוק זה נדרש לעניין חיוב בני נח במקרים של רצח חלקי (דין עובר ושליח). המנ"ח (ו, ה) תמה על כך שהרמב"ם משתמש בפסוק שנאמר לבני נח ומייחס אותו לישראל, ואף מגיע למסקנה הפוכה, ובמקום לחייב הוא פוטר.

אולם נראה שמבחינת הרמב"ם היא הנותנת. הרמב"ם יצר מעין תמונת ראי לדרשה זו – כל רצח חלקי שנדרש מן הפסוק לחייב את בני נח נדרש על ידי הרמב"ם להיפוך ביחס לישראל. אותה "דרישה" שביחס לבני נח מחייבת מיתה, היא בגדר דין שמים ביחס לישראל.

הרמב"ם (שם, הלכות ד-ה) אינו מסתפק בדברים אלו, אלא ממשיך וקובע כי למרות שאין בהם מיתת ב"ד לישראל, בידי המלך וב"ד להורגם או לכל הפחות להעניש אותם:

וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינן מחוייבים מיתת בית דין אם רצה מלך ישראל להורגם בדין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו, וכן אם ראו בית דין להרוג אותן בהוראת שעה אם היתה השעה צריכה לכך הרי יש להם רשות כפי מה שיראו. הרי שלא הרגם המלך ולא היתה השעה צריכה לחזק הדבר הרי בית דין חייבין מכל מקום להכותם מכה רבה הקרובה למיתה ולאסור אותן במצור ובמצוק שנים רבות ולצערן בכל מיני צער כדי להפחיד ולאיים על שאר הרשעים שלא יהיה להם הדבר לפוקה ולמכשול לבב ויאמר הריני מסבב להרוג אויבי כדרך שעשה פלוני ואפטר.

על הדמיון בין דין בני נח לדין המלך בישראל ביחס לעוון שפיכות דמים עמד המאירי (סנהדרין נז, ב):

וכן כל כיוצא אלו שחייבין מיתה בישראל אלא שאין בית דין ממיתין אותן בבני נח נהרגין שהרי אף בישראל רשאי המלך להרגן.

האור שמח (מלכים ג י) מעניק לדמיון הזה הקשר רחב עוד יותר. הוא מסיק מכך שדין המלך שווה לדין בני נח ביכולת להרוג "שלא בראיה ברורה או בלא התראה אפילו בעד אחד", שישנם זהות כללית בין שתי המערכות הללו:

אך זאת אני מתפלא על רבינו שכתב אפילו בעד אחד, האם ע"י ע"א נתיר גופו להריגה, אתמהה!... והנראה לי דרבינו סובר, דהואיל דבן נח נהרג עפ"י עד אחד, לכן גם גואל הדם אם הרג לרוצח בעד אחד אין נהרג עליו, וכן מלך ישראל יש לו רשות להרוג, דדוקא לדון בדיני סנהדרין, **בחוקים תורנים** שמצוה עליהן לדון **צותה התורה דבעי שני עדים, אבל בגואל הדם ומלך ישראל** דרשות ניתן להם, והוא **לתיקון המדינה, דינם כמו שנתנה התורה הנימוסית לבני נח**, וזה ענין מושכל.

האור שמח סבור שמגמת הדינים של המלך ובני נח הם "תיקון המדינה", דהיינו שמירת הסדר של החברה. אין אלו חוקים ומשפטים בעלי סדר שרירותי, אלא הם מבוססים על אדני המוסר האנושי הטבעי.

כאמור, לא מפתיע הוא הדבר שדווקא בדיני הרוצח אנו מוצאים את ההשוואה המפורשת בין המערכות הללו, שכן כפי שציינו, דין הרוצח הוא הדוגמא המובהקת לעוון שהוא נגד המוסר הטבעי, וגם בתוך ההלכה מצאנו שיש בו מרחב משמעותי של ענישה שאינה מן הדין הרגיל. לשתי המערכות הללו ניתנה ההריגה בסיף שמסמלת הריגה "חילונית" – טבעית.

רבים מחכמי ישראל בדורות הראשונים והאחרונים התחבטו מהו מקומו ותפקידו של משפט המלך במקביל לדין התורה. עמדת הר"ן (דרוש יא) היא שמשפט המלך הוא מעין מערכת אלטרנטיבית למשפט התורה, שההיגיון שלה שונה באופן מהותי, ובניגוד למגמות האלוקיות של משפט התורה, משפט המלך אמור להסדיר את החיים הציבוריים באופן תקין, ובפועל הוא משלים את מה שאין כלפיו מענה במשפט התורה.

עמדתו של הרמב"ם היא שונה. משפט המלך איננו מערכת נפרדת מן התורה. הוא המשך המימוש של ערכי התורה במרחבים נוספים. כפי שאמרנו, ענישה בשם התורה בב"ד היא פעולה שחייבת להיות שלמה, זוהי פעולה שאין לה רק אופי אזרחי אלא גם אופי דתי, הדיינים יושבים בדין והקב"ה דן עמהם. גם כאשר אדם פטור בדין תורה, יכול להיות עדיין בגדר "נבל ברשות התורה". ההלכה מודעת לכך שאמנם רצח חלקי הוא לא דבר שניתן לענוש עליו בדין התורה המוחלט, אך הוא עניין פסול ומתועב בעיניה של התורה, והמלחמה בו היא במישור של המוסר הטבעי והבסיסי עליו מופקד המלך.

מדברי האור שמח למדנו שהרמב"ם מזהה בין המשפט והמוסר של בני נח למוסר הטבעי והפשוט, שאינו דתי, שהמלך אמון עליו.

### משפט המלך ובני נח כ"דין שמים"

השלב האחרון שישלים את התמונה בנידון זה הוא ההשוואה העולה לעינינו בין שתי המערכות של משפט המלך ובני נח ובין המושג חייב דיני שמים. ראינו לעיל שבכל המעשים של "רצח חלקי" שעליהם נהרג בן נח, יש לישראל עוון שפיכות דמים ודין שמים.<sup>29</sup> אם כן, ישנו קשר פנימי בין שלושת המושגים – דיני שמים, דין המלך ודין בני נח.

באופן מפתיע, דווקא הערכאה שאמונה על שמירת התורה אינה יכולה להתמודד עם חטא שדינו לשמים, והיא מחייבת רק את שעשה מעשה עבירה גמור. דין שמים זה מסמן את המרחב של עוול שלא ניתן לחייב עליו בדין תורה, כגון נזקים שנעשים בדרך של "גרמא". עוון מסוג זה נשפט רק בדין המלך ובני נח על פי קריטריונים אנושיים-טבעיים.<sup>30</sup>

29. הגרי"ז (הלכות רוצח א יג) עמד כבר על ההקבלה בין דיני שמים לדיני בני נח (בלא להזכיר את דין המלך), אך נאמן לדרכו, הוא לא ביאר מהי מהות הגדר המשותף של דינים אלו.

30. הרב אברהם אלקנה שפירא (תחומין ג, מבט תורני על חוקי המדינה והתקנת תקנות בימינו) כותב שיש מקום בימינו להסדר של תקנות המחייבות תשלום במקרה של גרמא

דין שמים איננו התנצלות בעלמא למקום שאין בו חיוב,<sup>31</sup> אלא הוא מבטא מרחב של מוסר בסיסי שאינו מנוסח ומחויב בקטגוריות הדתיות. למשפט הדתי ישנו אופי ייחודי, מפורט, קשיח, ולעומתו משפט המלך מתייחס גם למרחב הבסיסי של המוסר האנושי הפשוט והרחב. מגמותיהם של שתי המערכות הן שונות, הראשונה דתית עם ייעודים מוסרים ורוחניים גבוהים, והשנייה פועלת על פי עקרונות בסיסיים ספורים אך טבעיים, ומטרתה שמירת הסדר הראוי והנכון.

דברים אלו מתחברים לדברים שפתחנו בהם את המאמר בדיון אודות ישראל שהרג גוי. ראינו שהמכילתא, שהיא מקורו של הרמב"ם בדין זה, כותבת שעל כל פנים יש לישראל שהרג גוי חיוב דיני שמים. הרמב"ם אמנם השמיט ביטוי זה, אך כבר ציינו שהביטוי "אינו נהרג עליו" מלמד שיש כאן חטא שלא ניתן לענוש עליו בבית דין. לעיל טענו כי הסיבה שלא ניתן להעניש על הריגת גוי בדין תורה היא מפני שאין הוא חלק מן המערכת ההלכתית. לאור החיבור עליו הצבענו בין חיוב בידי שמים לדין המלך ובני נח, נראה ברור שעל אף שאין על הריגת גוי חיוב מיתה בבית דין, הרי זהו עוון חמור מצד המוסר האנושי הטבעי, והתורה מוקיעה מעשה זה בכל לב ומטילה את יישום הענישה במישור זה על המלך, או בימינו על המדינה.<sup>32</sup>

### סיכום – דין שמים כמפתח למשפט המלך

את הדיון שערכנו במאמר זה אודות הריגת גוי, דין שמים ומשפט המלך ובני נח, שכולם סובבים סביב המישור של המוסר האנושי הטבעי, ניתן לערוך במישור רחב יותר.

ישנן כמה סיבות מדוע להתייחס לגוי באופן שונה מבעבר. תמורות רבות עבר הגוי האלילי של התנ"ך וחז"ל, דרך הגוי הנוצרי או המוסלמי של ימי הביניים, ועד הגוי בעידן המודרני. ברור שחלק גדול מן המטען השלילי כלפי הגוי לאורך

שעליו אמרו חז"ל שהוא פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים (תוספתא ב"ק ו יז; ב"ק נו). כתמיכה לכך הוא מביא חבל ראשונים שהעלו הלכה למעשה משמעויות של המושג "חייב בידי שמים" כגון שתפיסה מועילה והתחייבות לשלם אינה צריכה קניין, ועוד.

31. הרמב"ם (פיהמ"ש סנהדרין ט ו, לגבי זר ששימש במקדש) מסביר כי דין מיתה לשמים הוא מדרגה מתחת לכרת, וההבדל ביניהם הוא שמי שדינו נמסר לשמים יש לו כפרה במיתתו. כמובן שבדיני ממונות "חייב בדיני שמים" לא יתפרש כחיוב מיתה, אך ברור מדברי הרמב"ם שאין כאן דברים בעלמא אלא עוון ממשי.

32. על הזיהוי בין המדינה למלך כבר כתבו רבים, ומקורו המרכזי במשפט כהן קמד.

הדורות היה קשור באמונותיו הדתיות. כך גם ניתן להצביע על שינויים באופי היחסים בין ישראל לבין חלק מן האומות בדור האחרון. אמנם על כל אלו ניתן להתווכח אם אכן נוצר שינוי מהותי מספיק בשביל לשנות את היחס כלפי הגויים. דבר אחד ודאי השתנה מן היסוד והוא תקומת ישראל בארצו. העובדה שעם ישראל הקים מערכת שלטון ריבונית מחייבת אותו שלא להתעלם מן המישור של המוסר הטבעי-אוניברסלי. הדיון על היחס לגוי לא יכול להסתכם רק בשאלות למדניות. באופן טבעי בית המדרש מאופיין בשפה דתית שמחדדת את הפער בין ישראל לעמים, ומתייחסת רק לדין התורה במובנו הדתי. במערכת דיני המלך ו"דין שמים" סימנו לנו חז"ל על מרחב התייחסות מוסרי רחב נוסף שמחויב להיות מפותח על ידינו כאשר עם ישראל חוזר לחיות חיי אומה מלאים הכוללים גם חיי חולין. כאמור, מרחב מוסר טבעי זה איננו מנותק חלילה מן המוסר המשתקף מדיני התורה אלא נובע וממשיך ממנו,<sup>33</sup> לכן על יושבי בית המדרש מוטלת המשימה לכוון ולפתח אותו.

33. על הקשר הפנימי, ההתאמה והיחסים הראויים בין המוסר הטבעי לאלוקי כתב הרב קוק (אורות הקודש ג ראש דבר יא): "דבר מוכרח הוא שישגל האדם לעצמו את המוסר הטבעי הפשוט, בכל רחבו ועמקו, ואת יראת ד', ותמצית הטהור של האמונה הפשוטה, וכל מדותיה ברוחב ובעומק, ועל גבי שתי הסגולות הללו יבנה את כל מעלות רוחו העליונות. **אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה. סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדה.** אבל אם תצוייר יראת שמים בתכונה כזאת שבלא השפעתה על החיים היו החיים יותר נוטים לפעול טוב, ולהוציא אל הפועל דברים מועילים לפרט ולכלל, ועל פי השפעתה מתמעט כח הפועל ההוא, יראת שמים כזאת היא יראה פסולה".

ועוד שם בפסקה טז: "המוסר הטבעי הגלוי צריך שיתבהר טרם שיתגלו בנפש אותם השבילים של התוכנים אשר להמוסר העליון הסודי, **רק באופן זה של הקדמת הבסיס האיתן היסודי יש מקום לכוון עליו את כל הבנין העליון, שראשו בשמים.** כל מה שהשרשים של האילן יותר מתפשטים, מתעמקים ומשתרשים, ככה יהיו ענפיו רעננים, חזקים ופורים, ועלהו לא יבול".