

הערות ותשובות להערות

א.

לשאלת בעלות האדם על גופו *

א. במה שכתבתי (התוה"מ ה—ו עמ' קז) שכונת ה"טורי אבן" בהוכחתו מב"ק שנתינת רשות של המוכה מועילה לסלק האיסור "לא יוסיף" שהיא ממ"ש: הכני, פצעני ע"מ לפטור פטור, ואיך נאמר סתם פטור, הרי במקרה זה היה עליו ללקות וכו'. וסיימתי שם: וראיה זו ודאי ראייה אלימתא היא.

כ' ע"ז: "ראיה" זו לא אלימתא ולא קלישתא. וממקומו הוא מוכרע. הרי שם בב"ק במשנה אמרו: הקוצץ נטיעותיו אעפ"י שאינו רשאי, פטור, אחרים חייבים. וכל הפטור והחיוב הוא רק בנוגע לממון, אבל לוקה הוא משום בל תשחית כמפורש בתוס' שם וכו'. וכן שנינו: קרע את כסותי, שבר את כדי, על מנת לפטור, פטור. ואינו אלא פטור ממון, אבל חייב מלקות משום בל תשחית, לדעת רוב הראשונים שלוקה על כל דבר, ול"ד על אילנות. עכ"ל.

הסך הראייה ל"ראיה" ועשני כמעלים עין מאותה סוגיא שבה אני דן ומהתוס' שאותם אני מביא בא"ד באותו עמוד עצמו. אולם מה זו טענה מקוצץ נטיעותיו ששם הדגישה המשנה בפירוש "שאינו רשאי" והיינו דעובר בבל תשחית כמש"פ רש"י שם, וזהו אפילו בשל עצמו. א"כ בזה הגדירה המשנה את הדיון על פטור וחיוב רק בשאלת הממון. משא"כ בענין הכני פצעני שנאמר בסתם "פטור". בפרט, לדעת רבנן דר"מ, שאין לוקה ומשלם, באופן שע"י פטור הממון בא חיוב החמור ממנו שהם המלקות, כפי שביארתי בדברי, שאין מקום לכתוב "פטור".

כמו כן אין השגתו השניה מקרע כסותי השגה. דבריו בנויים על ההנחה שאיסור תורה בב"ת ומלקות היינו הך. שמכאן מגיע להנחה שניה שכל אלה מהראשונים הסוברים שאיסור בל"תשחית הוא בכל דבר, ול"ד באילנות, מן התורה, לדעתם גם לוקה. כך נתנסחו הדברים גם באנצ. תלמ. (ע' ב"ת). ולא היא.

במפורש מעמיד אותנו על ההבדל שבין איסור תורה למלקות בני"ד ס' החינוך מצ' תקכט: וכמוכן נכנס תחת זה הלאו שלא לעשות שום הפסד וכו' ואמרו ז"ל תמיד בגמרא והא קא עבר משום ב"ת, ומ"מ אין מלקים אלא בקוצץ אילני מאכל שהוא מפורש בכתוב אבל בשאר השחתות מכין אותו מכת מרדות, עכ"ל. הרי לנו שאם אמנם הוא איסור תורה כמו שכ' "נכנס תחת זה הלאו", מ"מ אין מלקים אלא על מה שמפורש בכתוב (והיינו אם

* מתוך מכתב תשובה לידידי הגרשי"ז שליט"א על הערותיו לדברי בהתוה"מ ה—ו במאמרו "חוססת דברים למשפט שיילוק" בסוף ספר "לאור ההלכה" מהדורה שניה.

מפני שלגבי אחרים ה"ז בגדר לאו שבכללות, ואם מצד אין עונשים מן הדין שהוא לפי"ז גם בדרך לימוד "מה מצינו", ועי' מנ"ח שם. ואם נשים לב לחילוק זה נמצא שבעוד לגבי איסור תורה של ב"ת היא דעת כל הראשונים ולא רק רוב, הרי ביחס למלקות דאורייתא לא מצינו משהוא שיאמר כן בפירושו. הרמב"ם בס' היד כ' "בשאר דברים עובר בלא תשחית ואינו לוקה אלא מ"מ מדבריהם". לא פירש שזה מדבריהם אלא לגבי המלקות, אבל לא כתב שעובר בב"ת מדבריהם. אדרבא פשטות לשונו שהתחיל ההלכה ולא האילנות בלבד אלא כל וכו' עובר בב"ת, נראה ודאי שהוא מה"ת. ומה שהביא המל"מ שם מהר"י באסאן שהכל מדרבנן, היא עפי"מ שלא ירד לחלק בין האיסור למלקות, אבל לפ"מ שמבואר בחינוך, הרי הם הם הדברים גם ברמב"ם. ולפי"ז מסתבר שמש"כ בסהמ"צ שעל כל דבר הוא עובר ולוקה, הכונה שלוקה מ"מ מדבריהם, אלא שלא ביאר הדברים כיון שאינו ספר פסק הלכה, ובדומה למה שבגמרא עצמה אמרו "לוקה" (לפי הגירסא שלפנינו בגמרא ב"ק) והיינו מ"מ. באופן זה אי"צ לעשות בניד"ז מחלוקת בין ס' היד לסהמ"צ. ועי' לבעל "תורה תמימה" שפירש כן הרמב"ם בס' היד שכונתו לאיסור תורה של ב"ת. וכן עי' הערות הגר"ח העליר לסהמ"צ שם, שהסביר דעת החינוך עפי"ד של הרמב"ם בסהמ"צ ובס' היד גם יחד, והוא כנ"ל. וע"ע במאירי שג"כ גורס בגמרא דידן "לוקה" ומפרשו במכת מרדות מדבריהם, וגם הוא לא הזכיר שדין זה מעיקרו הוא רק מדבריהם: "אם קרע יותר מדאי עובר משום ב"ת והוא במ"מ מדבריהם, וזה שאמרו בכאן לוקה משום ב"ת פרושו מ"מ. הנה האריך לבאר הגמרא במ"ש "לוקה", אבל לא ביאר שמ"ש "עובר" היינו מדבריהם, שאז הי' מובן מאליו שהמלקות הם רק מ"מ, אלא כנ"ל שהאיסור הוא באמת איסור תורה, ורק המלקות הם מדבריהם. וכן שאר ראשונים שמשמעות לשונם שהאיסור ב"ת הוא מה"ת לא ביארו דין זה שלוקה ג"כ מה"ת. הסמ"ק מביא המקרע על מתו יותר מדאי לוקה, והוא כלשון הגמרא. אף רבינו ירוחם שכתב שלוקה לענין שופך מי בורו ואחרים צריכים להם יכול להתפרש כן, ולפי נוסח הגמרא הנ"ל. ומה שהזכיר התראה, נראה שהוא משום שסובר שגם מ"מ (כשאינו זה מגדרי הור"ש) צריכה התראה, אף של"צ קבלת התראה. עי' רמב"ם פי"ח מסנהדרין ה"ה. ב"ב"ת משה" על הסמ"ג רוצה לדייק בדעת הסמ"ג שהכל מדרבנן חוץ מאילנות במצור, אולם אין דיוק דיוק עי"ש, ודאי פשטות לשון הסמ"ג הוא שהוא מה"ת, אולם לא הזכיר מלקות. וכ"נ דעת התוס', שבב"מ נ' דעתם שאיסור ב"ת עצמו הוא מה"ת כמו שציין באנצ. תל., אולם מגירסתם בב"ק "עובר" ולא לוקה נראה ג"כ שאינו לוקה מה"ת. ולא מצאתי שום שיטה בראשונים שטוברת שכל דין ב"ת בשאר דברים הוא מדרבנן, כשם שמאידך אין בשוט שיטה מהם מפורש שמ"ש בגמרא "לוקה" היינו מה"ת. אדרבא כל אלה העוסקים בכך, מדגישים שהוא רק מדבריהם וכנ"ל, חוץ מסתימות הלשון בסהמ"צ שכנ"ל גם היא צריכה להתפרש מדבריהם, וכשם שלשון הגמרא מתפרש כן. וע"ע שדי"ח כללים למ"ד כלל צ"ה שהביא דברי הרמב"ם לענין ב"ת כדוגמא ללאו שבכללות שלוקין עליו מ"מ מדרבנן. ולא אדע איך אפשר לקבע בפסקנות "לדעת רוב הראשונים שלוקה על כל דבר, ול"ד על אילנות", בזמן שכל המקורות מורים את ההיפך.

עוד אני אומר שכל אלה הראשונים שמפרשים הגמרא במ"ש "לוקה" דהיינו מכת מרדות לא מלבם הוציאו דברים ורק מכת סברא בעלמא, אלא הוא מוכרח בגמרא. והוא מדתנא דבי חזקי' שבכ"מ: מה מכה בהמה לא חלקת בין שוגג ובין מויד וכו' לפוטרו ממון אלא לחייבו ממון. והאיך אמרו כך בפשיטות, והרי בהתרו בו לוקה משום ב"ת (כסוגיית הגמרא חולין ד' שגם בב"ע"ח איכא ב"ת) ואז אינו משלם, א"כ בבהמה גופא איכא

לאיפולוגי. אכן עי' גמרא כתובות ל"ה: שמוכיח שהמדובר בהתרו בו ולפי' יוצא שבפירוש ריבתה תורה ב"ת לתשלומין. ולמה לא אמרו בגמרא (שם ל"ב:) בפירוש ריבתה תורה רק בחובל וע"ז. ויותר מזה — שא"כ גם בקוצץ אילנות טובים שלוקה מה"ת לכל הדעות, ולמה? הרי ריבתה תורה איסור ב"ת לתשלומים?

ע"כ אתה אומר שאיסור ב"ת מעיקרו לא ניתן למלקות אלא לענין אילנות טובים ואילו השאר אעפ"י שבאיסור תורה הוא מ"מ אי"ב מלקות וכהסבר החינוך.

עוד י"ל (נוסף על הדיוק מלשון „פטור“ בגמרא שנראה שאי"ב מלקות) שהטו"א מוכיח מסוגית הגמרא ב"ק צ"ג שלא יתכן כלל לומר שיש חיוב מלקות במחל לו הממון, שהרי אמרו שם מ"ש רישא ומ"ש סיפא — רישא לפי שאין אדם מוחל על ראשי אבריו. ופירושו ודאי שאינו מוחל שהלה יפטר ללא עונש שהוא, שהרי מצד הממון שמקבל עבור זה, אין זה אלא כשאר ממון ובזה הרי אדם מוחל; וכן אמרו שם משום פגם משפחה שג"כ הכונה שמצד זה אין מחלים שהלה יפטר ללא עונש, שהרי הממון הם ממילא אינם מקבלים, וז"פ. ואם נאמר שכשמוחל הממון יש חיוב מלקות הרי הלה נענש ונענש, (בפרט לרבנן דר"מ שע"י המחילה מקבל עונש יותר חמור, למאי דקיי"ל מלקות חמור). ובזה אין לדחוק גם ולפרש שהמדובר דוקא בשלא התרו שאז אינו לוקה שא"כ מאי קש"ל מהברייתא הכני פצעני פטור, הרי י"ל ששם המדובר כשהתרו בו, שאז לוקה ואז ודאי מוחל על הממון בכדי שילקה הלה והא עדיפא לי' מבחינת הטענה שאין אדם מוחל וכ"כ כי עי"ז יקבל הלה עונש חמור יותר. אלא מוכרח שאין כאן חיוב מלקות בשום פנים. וזו ודאי ראייה גדולה היא. ותיתי לי שנתבארו לנו דברי הטו"א על נכון, וכד שכיבנא וכו'.

ב. עו"כ שם: והדברים מפורשים בשו"ת הריב"ש, שיש בדבר הלאו של „לא יוסיף“, ולא כמו שכ' הר"ש ישראלי שם שאיסור בעלמא יש לחבול בהברו בנתינת רשות ולא הלאו וכו'. ייחס לי חידוש זה בכדי לסער עלי הסתירה מדברי הריב"ש. אולם הן לא עלי תסוב תלונתו כ"א על הטו"א והמנ"ח שהביא דבריהם בפנים, שסוברים שלא כהריב"ש. וכפי שנתבאר לעיל, הטו"א תמך יתדותיו בדברי הגמרא ב"ק. ואם הריב"ש לא ירד לדיוק זה, החובה לתרץ הריב"ש והטו"א גקי לביתו. [ואם נדייק בלשון הריב"ש נראה שאינו מקבל ההנחה שעליה בנינו יסוד דבריו של הטו"א שכשיש מחילת הממון יהי חיוב מלקות. שכן לא נקט בלשונו אלא לענין אם יהיה מותר לכתחלה להכותו, ולא נקט דעדיפא מינה, שגם בדיעבד יתחייב. ואולי אינו סובר דברי קצוה"ח שציינו במאמרנו לענין מפותה, וסובר שבמפותה אין זה בגדר נזק כלל אלא שמוחלת, שלדעתו איהי היא דאזקה אנפשה, באופן שאין כאן חלות חיוב כלפינו כלל, ולעולם במחילה ה"ז כאילו השתלם וממילא אין כאן חיוב מלקות וילהא"ר בזה ואכ"מ. ומכל מקום עפ"י דרכו של קצוה"ח הוכחת הטו"א היא הוכחה חזקה].

אגב, למיותר להדגיש, שגם מהריב"ש אין ראייה לעיקר חידושו של הגרשי"ז שליט"א בנימוקו וטעמו להלכה זו, שהוא משום שאין לו בעלות על גופו, שיתכן שאיסור תורה זה אינו ניתן למחילה אעפ"י שהוא בעלים על עצמו, כיון שגם הוא עצמו אסור לצער עצמו. אם כי הוא משם אחר. ובדומה לבל השחית שקיים גם על הבעלים אעפ"י שהממון הוא ודאי שלו. וכבר הזכרנו מזה במאמר בהתוה"מ שעליו נסבים הדברים.

ג. עו"כ שם במה שטענתי: הא עיקר האיסור שאין אדם רשאי לחבול בעצמו אינו מסבא אלא נלמד מפסוק מיוחד וכ"כ וא"כ מכאן אין לנו אלא איסור אבל לא שלילת הבעלות. וכ' ע"ז: ואינה תשובה. וכי מי זה אמר שמכאן הוא הלימוד וכו' יסוד זה מבוסס מאותן הראיות המבוארות בפנים המאמר וכו'.

ואני עני פשפשתי ולא מצאתי במאמר יסוד מבוסס עפ"י ראיות. ונביא הדברים אחד אל אחד: (א) דייק מהרב שו"ע. ואף אילו היתה זו ראיה, עדיין היה צריך למצא לזה מקור בדברי הגמרא וראשונים. אולם במאמרי הנ"ל הראיתי שאין לבנות על שינוי לשון זה מלשון המשנה, ואדרבא הבאנו לדייק מדבריו שאין מלקות בכה"ג.

עכשיו נ"ל עוד להוכיח מא"ד שם שסובר שאיסור „לא יוסיף“ ניתן למחילה, שכ' שם שמשרתו אפילו אינו שומע בקולו אסור להכותו וכו' ואם התנה עמו מתחלה כששכרו וכו' מועלת נתינת רשותו הואיל והיא לטובתו כדי שישכרוהו, עכ"ל. והנה כאן ההכאה שהיא באדם גדול אינה לחינוך והדרכה, ואין זה במובן הכאת בניו הקטנים ויתומים שברשותו, שעצם ההכאה היא ממושג אחר שעליו הזהיר הכתוב, כפי שהדגיש שהטובה שיש לו מזה הוא „כדי שישכרוהו“, והיינו שבל"ז אינו רוצה לשכרו. א"כ אין זה אלא כמי שנותן רשות לחברו להכותו מחמת בצע כסף, ואם איסור „לא יוסיף“ לא ניתן בכה"ג למחילה איך איסור זה מסתלק בנימוק של „כדי שישכרוהו“. [והאיסור שישנו גם על האדם עצמו לצער עצמו י"ל שאינו כל שמפיק מזה איזו שהיא תועלת, ובהרבה מהתעסקויות העולם האדם מקבל ע"ע הצער ואפילו קצת סיכון (כגון עליה בכבש ובאילן) בכדי לקבל תועלת ממונית, וזה אינו אסור].

(ב) הביא דברי הרמב"ם והרדב"ז שאין נפשו קניינו אלא של הקב"ה. אולם הרי הוא עצמו כתב שאין מכאן ראיה על חבלה במקצת הגוף. ממילא גם מה שהביא „להוכיח יסוד זה“, „שכל המושג אבדה מדעת לא שייך בחייו של אדם — נפשו וחייו אינם שלו“, אף זו אינה ראיה אלא, לכל היותר, לענין חיים ומות ולא לחבלה במקצת הגוף. אמרתי, לכל היותר, משום שגם לענין חיי אדם אין לסברא זו יסוד מספיק בסוגיא בסנהדרין. ומטעם פשוט — אם אבדה מדעת לא שייך כאן משום שאין נפשו וחייו שלו, ממילא גם דין השבת אבידה מכת מצות השבת אבידה ג"כ אין כאן. שכן הוא אינו שלו וההשבה אינה אליו. אלא מה תאמר, אמנם אין הנפש שלו, ומ"מ הופקדה בידו והוא משתמש בה, ומבחינה זאת יש חיוב השבה לאדם. אם כן, הרי י"ל גם שכשמאבד עצמו לדעת ומנתר על שימוש, ששוב נפטרים מחיוב ההשבה אליו.

(ג) כ' שיש ללמוד יסוד זה מתשלומי חובל ומזיק, שאין משלמים אלא עבור השווי

כעבר, ולמה לא ישלמו עבור עצם האבר ?

אבל זו אינה ראיה כי מבחינה זו אינו ניתן להיות נערך בדמים, והוא שאסרה תורה בגדר מילתא דאיסורא — „לא יוסיף“. ומכאן גם ההדגשה ברמב"ם (פ"ה מחו"מ ה"ט) עפ"י המשנה ב"ק (צ"ב): אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק בממונו שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו. אבל חבל בחבירו אעפ"י שנתן לו כל חמשה דברים אין מתכפר לו וכו'. והיינו שהכסף אין עמו תשלום כלפי הפגיעה בחבירו. ושוב — ההדגשה מצד שפגע בחבירו והכפרה שצריך לקבל מחברו הוא, כי בו היא הפגיעה והוא שיכול למחול לו.

(ד) ואחרון אחרון מה שמביא בעצמו לא בתור הוכחה, אלא בתור סילוק קושיא מדברי הרמב"ם עפ"י הנחה זו, והם דברי הרמב"ם שאי"ח בנוק עפ"י הודאת עצמו. וכ' בזה, מכיון שאינו הבעל דין על העין (שלו) ולכן לא יוכל להתחייב על ידי הודאת עצמו. משא"כ בפגם של אונס ומפתה שאיננו בגדר „עין תחת עין“ ותחלת חיובו רק ממון. והוא עפ"י מה שהביא לפני כן מהגרמ"מ אפשטין והגרי"י רבינוביץ שבמפתה הלימוד לא בתורת „עין תחת עין“ אלא למדים בגמרא מפסוק „תחת אשר עינה“ שיש גם בושת ופגם.

ע"ז אומר: לולא שאיני כדאי ואין משיבים את האריות וכו', אם לדון יש תשובה, והדברים תמוהים מאד לענ"ד. האם נרמז בפסוק של „תחת אשר עינה“ מה הם הדברים האחרים שמשלם חוץ מזה ? הרי שם אין אלא גילוי שתשלום זה שנקבה תורה אינו עבור שום דבר

אחר: חוץ מהעינוי, ומעתה צא ולמד ממקום אחר מה הם התשלומים האחרים השייכים בנידון. וע"כ ברור שמה שמשלם פגם שהוא נזק, הוא מכח הדין הכללי של נזק, ואין כאן שום חיוב מסוג מיוחד ושונה מכל נזקים אחרים. וז"פ וברור, ותמיהני שלא עמדו ע"ז. בכל אופן אין לראות עדיין מתוך קושיא על הרמב"ם הוכחה ליסוד זה, כי שערי תירוצים לא ננעלו כידוע.

לא נשארה לנו אלא הראיה ממה שאסרה תורה חבלה בעצמו. וזו כבר הודה בה שאינה ראיה.

ד. עוד כ' שם: אלא שהרב ישראלי על גדולה מזו חולק — אף על איסור רציחה בהסכמת הנרצח (ובמסקנתו, לפחות, על חיוב עונש בבי"ד במקרה כזה!) וכו'. הרב ישראלי „מוכיח“ מדברי הרמב"ם ו„שו"ע הרב עצמו“ שהסכמה מועילה גם לנפשות. שכ"כ הרמב"ם שרשות ביד המלך להרג הרצחנים שאינם מחויבים מיתת בי"ד, ובמק"א — והביאו הרב בשו"ע — כתב הרמב"ם בדיני המלכות: „שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ“ וכו'. וע"ז כתב: אבל הרכבה זו מהלכות רוצח להלכות גולה אינה נקלטת וכו' משפטי המלך בנוגע לדיני נפשות מפורש ברמב"ם שהם מבוססים אם על פרשת המלך שבס' שמואל, או, אם החטא הוא כמרירה במלך, על האמור ביהושע וכו'. ובמלכי אוה"ע רואה החת"ס מקור מאותה שאמרו מלכותא דקטלא חדא משיתא לא מיענשא, דכתיב ומאתים לנוטרים את פרי"ו וכו' לא עלתה על דעת מי שהוא לומר שעצם (הסכמת) הנידונים על עצמם וכו' היא הנותנת לו הכח לכך. ע"כ.

אף בדיני ממונות, כותב הוא בא"ד, אין מדברי הרמב"ם להוכיח שסובר כרשב"ם ואינו בא אלא להגדיר מי הוא המלך, אבל לא שכותו גובע מכוח הקבלה מרצון של חוקיו ודיניו. „דינא דמלכותא“ אפשר לדעת הרמב"ם להסביר אם על יסוד „פרשת המלך“ או באיזה אופן אחר שהוא. אלא שכאן הוסיף בסוגריו: „אלא שמדברי הרב בשו"ע נראה שמפרש בדעת הרמב"ם בנוגע לדיני ממונות שמטעם הסכמה לחוקיו ומשפטיו דינו דין. עכ"ל. והנה דבר שאין צריך לומר שכל דברינו בנויים עפ"י הבנת הרב שו"ע את דברי הרמב"ם שראה בדברי הרמב"ם על הסכמת בני אותה ארץ וכו' את הנימוק למה שדינו דין בדי"מ, ולא רק את ההגדרה של מלך. ולא הסתפק בהסברה „אם על יסוד פרשת המלך ואם באיזה אופן אחר שהוא“. וזה מטעם פשוט כי אם מ„פרשת המלך“ ואם מן הפסוק ומאתים לנוטרים את פרי"ו (שהחת"ס מביאו ללמוד כל הדין של דינא דמלכותא דינא גם בדיני ממונות, הן בתשובתו או"ח ר"ח, הן בחו"מ סי' מ"ד) אין לנו אלא יסוד הדין עצמו, אבל אין לנו נימוק, ומשום מה ניתן לו כוח זה לסטות מדין תורה, והרי גם הוא כפוף בכל לדין התורה. ולזאת בא הרמב"ם (כמו הרשב"ם) לנמק שהוא מכח הסכמתם. ואם אין מספיקה פרשת המלך או הפסוק ומאתים לנוטרים וכו' לגבי דיני ממונות איך יספיקו לנו הללו לבסס כח המלך להוציא להורג מי שאי"ח מיתה. בעל כרחך אתה אומר שנימוק זה „שהסכימו עליו בני אותה ארץ“ הוא נימוק כללי לכל דיני המלכות לצורותיהם השונות. ומכאן שהסכמה מועילה גם בזה. למען הדיוק עלי להוסיף שהדברים לא נאמרו אלא באופן שחייב מיתה בידי שמים, רק שאין מיתתו מסורה לבי"ד, ומהנמוקים שנתבארו במאמרי הנ"ל.

ה. דברי הרדב"ן שהבאתי במאמרי רוצה הגרשי"ו להסביר עפ"י דרכו של הגר"ש איגר ש„דין הנרדף שרשאי להרוג הרודף הוא הגורם שאחרים אין חייבים עליו“. ולשון הרדב"ן „הפקיר עצמו למיתה, שהרי יודע שהנרדף יעמד על נפשו“ הם הם דברי הרמב"ם בעיקר דין הריגת רודף וכו' וזה עצמו הוא הטעם למה באמת נשתנה דין הרודף וכו' אלא לפי שהוא

שלה

כאילו כבר התיר עצמו וכו'. ואם אמנם הדברים מחודדים וראויים למי שאמרם, אין הם ראויים להקבל לענ"ד:

(א) הרמב"ם שפסק ברודף שהוא אעפ"י שלא קיבל התראה (ה' רוצח א' ו-ז) ה"ז משום שפסק כרב הונא (סג' ע"ב): שרודף אי"צ התראה כמש"כ הכ"מ שם. ודברי רב הונא מתפרשים שם אפילו בקטן שאין שייך אצלו מושג התיר עצמו למיתה שהקשו עליו מעובר, אלא שדוחה שא"ה דמשמיא קא רדפי לה. וכן הזכיר הרמב"ם בלשונו שמוזהרים אותו, ואם לפי סברא זו הרי מותרת ועומד הוא ולמ"ל אזהרה. (ב) אם הרמב"ם בא ליתן טעם על דין רודף בהשואה לשאר חייבי מיתה, הי"ל לתת טעם זה בעיקר דיני הרודף בהל' רוצח ולא בדיני ח"מ, שהמדובר על שבירת כלים בשעת רדיפתו. (ג) צריך להעיר, שגם מסקנתו הוא בגויה על ההנחה שהרודף העלה על הדעת אפשרות זו שיהרג ע"י הנרדף שמשו"כ התיר עצמו למיתה, שהרי יודע שהנרדף יעמוד על גפשו, ובכך הודה בביטול הערתו על הבנת דברי הרדב"ז כפשוטם שהם תמוהים בטענה, וכי רודף הפקיר עצמו למיתה, והרי הוא לא חשב אלא על הריגתו של הנרדף ולא על הפקרת חייו. שאמנם אינו חושב ע"י, אבל יודע בכל זאת שאפשרות זו קיימת, ומכיון שאינו נמנע מרדיפתו, יש בזה משום הפקרת עצמו. ומה שנ"ל בביאור דברי הרמב"ם לענין רודף, לפ"מ שהעלינו במאמר הנ"ל (עמ' פ"ט) שיש ברודף שני דינים: א' הצלת הנרדף בחייו, ב' שדמו הפקר באותה שעה, ואין בהריגתו חטא משפט מות. הצלת הנרדף אינה כרוכה בהתרת עצמו למיתה של הרודף, והיא נובעת מעצם העובדא של היות זה רודף וזה נרדף, ע"כ דין זה ישנו גם ברודף קטן. משא"כ זה שדמו הפקר, הוא גדר פסק הלכה של משפט מות וצריך התרת עצמו למיתה. פטור קלבד"מ הוא רק כשיש הדין השני שאז יש עליו חיוב מיתה ולא כשממיתים אותו מצד הצלה. ולזאת בענינו שהמדובר על הפטור של הרודף מתשלומין עבור כלים ששבר מצד קלבד"מ, הדגיש הרמב"ם שהוא מתחייב בנפשו מצד שהתיר עצמו למיתה, שהרי לגבי ני"ד אין נפטר אלא מצד חיוב מיתה שעליו וזהו משום שהתיר עצמו למיתה. (ואה"נ שברודף קטן ל"ש זה אלא שממילא אין עליו חיוב על שבירת כלים, שהרי קטן הוא, נמצא שכל דין זה אינו שייך אלא בגדול).

וממילא, כמובן מאליו, דברי הרמב"ם הללו אינם שייכים אלא בנידון רודף ששבר את הכלים, ולא ה"י מקום לרדב"ז להביאם הנה. ונשארים דברי הרדב"ז סתומים אם לא לפמש"כ בדבריו במאמרי ע"ש.

ב.

בבירור השיטה שב"נ הותרו בז' המצוות מזמן מתן תורה *

א. באות י' מביא החת"ס שהביא דברי הפנ"י (חיו"ד סי' ג) שכתב שאיסור לפנ"ע לגבי ב"ג אינו בזה"ז אלא מדרבנן. והחת"ס תמה עליו, דהא מסקינן בע"ז דהא דהתירם להם.

* מתוך מכתב להרב הגר"ע יוסף שליט"א הערות על ספרו "יביע אומר" ח"ב, יו"ד סי' י"ז. ולפי ענינו הוא מילואים למאמרי על "משפט הנכרי" המתפרסם בקובץ זה.

היינו שלא יקבלו שכר כמצווה ועושה, אבל מיענשו עליהו. נמצא שהמכשילים עובר בלפנ"ע מן התורה. עוד מביא מהגאון ר"ח אבולעפיא בס' עץ החיים שהביא דברי המהר"ש אלגזי שהבין במ"ש בגמרא „עמד והתירם להם“, דהיינו שהותרו לגמרי. וכ' שדבריו תמוהים דהיינו רק לענין שלא יקבלו שכר, אבל מ"מ נענשים עליהם. כמש"כ רש"י ע"ז ו' „שהרי עתידים ליתן את הדין על שאין מקיימין אותם“, ואיך כתב המהר"ש שמוחר לב"ג לעסוק בתורה הואיל והותרו בגזל ועריות. ובס' „יביע אומר“ הנ"ל העיר שמדברי רש"י אין הכרע, אדרבא מאריכות דבריו „מיהו אל יעברו על ידיך“ וכי' מוכח שהוא מדרבנן בעלמא. וכן הביא מס' מקראי קודש בשם המהר"ט שהקשה דאטו יש עול לפני המקום — אם אין שכר, גם עונש לא יהיה. שוב תמה על המהר"ח הנ"ל שהוא עצמו הביא תירוץ א' בתוס' הגיגה י"ג והוא לפנינו ב„עין יעקב“ בקושיחם למ"ל קרא „לא עשה כן לכל גוי“ לאסור ללמד לנכרי תורה, תיפוק ל"י שיש כאן משום לפנ"ע כיון שגוי אסור ללמוד תורה לפ"מ שא"ר יוחנן בסנהדרין ג"ט, שתירצו דהיינו קודם מ"ת, משא"כ אחר מ"ת שהתירן להם אסור ללמדם מקרא דלא עשה כן לכל גוי. שלפ"ז נמצא שדברי הפנ"י וכן דברי המהר"ש אלגזי הם בהתאם עם דברי התוס' הללו, א"כ מה הקשה המהר"ח על המהר"ש. עכת"ד.

והנה ראשית יש להעיר שודאי לא ניתן להאמר בכונת הפנ"י וכן ברש"י שהאיסור של בן נח עצמו באבר מן החי וכיו"ב הוא מדרבנן, כי על העכו"ם אין דין לשמע דברי חכמים ולא ציווי לשמע בתקנותיהם. ומש"כ הפנ"י שעובר מדרבנן היינו הישראל המכשילו עובר בלפנ"ע מדבריהם, אבל מהו סוג האיסור של הגוי עצמו לאחר שהותרו בז' המצוות לא נתבאר אצלו, וזה ודאי דורש ביאור. ולכאורה צ"ל שהכוונה שהישראל אינם מניחים להם לעבור על הז' מצוות, וכן הזהירום שאם יעברו עליהם יענישום ב"ד, ומבחינה זאת יש קצת מקום לומר שמתחייב כשמושיט להם אבמה"ח משום לפנ"ע כיון שמביא עליהם עונש ב"ד. אולם ג"ז קשה למה לפנ"ע זה הוא מדרבנן, וכן היכן מצינו שגזרו חכמים בכגון דא לאחר שהותרו מצוותיהם. בכל אופן דברי רש"י „שעתידים ליתן את הדין“ משמעוהם על עונש בידי שמים אינם מובנים ע"ז כלל, מה עונש שייך להטיל עליהם ביד"ש על חקנת חכמים שאין עליהם כלל חיוב לשמע בקולם.

כן יש להבין דברי התוס' בתירוץ זה, אם סוברים כהפנ"י שיש על הב"ג איזה שהוא חיוב לקיים הז' מצוות, ויהא שזה חיוב מדרבנן ובאיזו צורה שהיא, בכל אופן למה אסור ללמדם, ואיך יתכן להענישם אם לא נודיע להם האיסור ופרטיו? ואם כונת התוס' שלא כהפנ"י ושוב אין עליהם שום חיוב לקיים הז' מצוות איך אסרו להושיט אבמה"ח לב"ג שזהו לאחר מ"ת. וכן מה שמצינו בב"מ הדיון אם נצטוו על הסירוס, אם נאמר שלאחר מ"ת שוב הותרו לגמרי ואין עליהם שום חיוב.

ולזאת נראה שההסבר הוא שאמנם הותרו לגמרי מגדר ציווי הבורא וכסברת המהר"ט שאם אין שכר אין גם עונש. אולם מ"ש שאין שכר הרי אמרו בגמרא שמקבלים עכ"פ כמי שאינו מצווה ועושה. והנה עשי' זאת של מי שאינו מצווה, היא מכח הסברא והבנת השכל. והוא על דרך שאמרו קיים אברהם אבינו כל התורה כולה דהיינו מסברא ואומדן הלב. וי"ל שכשם שיש שכר בקיום מצד הסברא, כן יש מקום לעונש מגדר אינו מצווה כלומר שנשאר עדיין חיוב לקיים המצוה מצד הסברא והבנת השכל. כי ז' מצוות הם יסוד יישובו וקיומו של עולם ובזה י"ל שמכח סברא בעלמא ג"כ ראוי להבין חיוב קיומן, וכפי שנראה מהרמב"ם סוף ס"ח ממלכים. באופן שאמנם אין כאן אותה החומר של העבירה ועונשה כפי שהי' קודם שכל דיניהם היו במיתה, חומר זה ירד, כשם שבמובן השכר אינם מקבלים כמצווה ועושה,

ומ"מ חיוב שהוא בדי"ש נשאר עליהם. וכך יכולה להתפרש כונת רש"י „שעתידים ליתן את הדין“ היינו לא לפי כל מדת החומר ומכל מקום מידי מדת הדין מכל וכל לא נפטרו וע"כ יש כאן לפנ"ע. ולפ"ז מיושבת קושית הגמרא „איתגורי איתגור“ שאמנם לא הרויחו שלפי מדת הקלת העונש כן מדת הפחתת השכר, ומ"מ חיוב עדיין יש עליהם.

וזהו כונת התוס' בתירוצם זה שאמנם גם לאחר מ"ת מחויבים הם מסברא, ובהתאם לזה קיים האיסור להושיט אבמה"ח לב"ג וכל כיר"ב, אלא שהוא מכח סברא בעלמא. וס"ל לתוס' בתירוץ זה שאין לפנ"ע מדאורייתא אלא על איסור דאורייתא, ולא על דבר שאסור מדרבנן, ומכש"כ זה שאף מדרבנן אינו אסור, אלא מכח סברא בעלמא. והוא כשיטת התוס' חגיגה י"ח שציינם המנחת חינוך (השמטות למצ' רל"ח). ומה שאסור ללמדם לאחר מתן תורה היינו כי מעתה אין מקום ללימוד מצוות אלה עפ"י הגדרות ודיני התורה אלא עפ"י אומדן הלב וסברא בעלמא.

ויובנו לפ"ז יפה דברי הפנ"י שהם ממש כדברי התוס' שאין כאן לפנ"ע דאורייתא ומה שאמרו שאסור להושיט אבמה"ח לב"ג בע"כ שהוא מצד לפנ"ע דרבנן. ומעלת מיושבת הערת ה"יביע אומר" על המהרח"א במה שהקשה על הר"ש אלגזי, שהרי הוא בא להתיר ממש בלימוד תורה ומשום שהותרו בגזל ועריות. אבל לפי הנ"ל הרי זה ודאי לא יתכן ונשארו באיסור גזל ועריות כמו שהם קיימים באיסור אבמה"ח, אם אמנם מכח סברא בעלמא, עכ"פ מחויבים הם בזה, וממילא גם לימוד התורה עדיין באיסור הוא עומד כיון שזה הסתעפות מגזל ועריות עפ"י דברי ר"י בסנהדרין הנ"ל.

וזהו לפי הנוסח שלפנינו בעין יעקב בתוס' הנ"ל שנראה כאילו שהפסוק „לא עשה כן לכל גוי“ בא לגבי ז' המצוות שאסור ללמדם. אולם לענ"ד לתקן קצת הגירסא ע"י הוספת מלה אחת וכדלהלן, כי גירסא זו שלפנינו לא ניתן ליישבה בשום אופן ומטעמים דלהלן: (א') לשונו של ר' מאיר שהובא בסנהדרין עכ"פ העוסק בתורה ה"ה ככה"ג ודאי משמעותו שעוסק ממש בתורה בז' מצוות שלו ולא רק שלמדם מצד סברא בעלמא. זה מוכח גם מהלשון „העוסק בתורה“, ועוד יותר מהכתוב שמסתמך עליו שהוא „ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וכו'. הרי ברור שהכונה ללימוד ז' המצוות ממש כנתינתם, וחונת השאלה אם זו מצוה היא עליהם והלומדה ה"ה ככה"ג גדול איך יתכן שיהא איסור על ישראל ללמדם זאת. (ב') לשון התוס' בתירוצם נראה כאילו שדברי ר"מ בסנהדרין נאמרו לפני מתן תורה, אבל איך יתכן לפרש כן, הרי דבריו אמורים למעשה בדורו, וכן הפסוק שמביא ע"ז בתורה הוא כתוב, א"כ ענינו לאחר מ"ת. (ג') דברי ר' יוחנן בסנהדרין עכ"פ העוסק בתורה חייב מיתה, לאיזה זמן יתפרשו? אם לפני מ"ת, הרי לא היתה התורה לא „מורשה“ ולא „מאורסה“, ובכלל איך יכלו ללמדה לפני נתינתה. ובע"כ הוא אחר מ"ת. אבל א"כ איך חייב מיתה מצד סעיף של גזל ועריות, הרי מצוות אלה הותרו ושוב אין עליהם גופא חיובי מיתה? וצריך לומר ודאי בכונת הדברים שאעפ"י שהותרו ז' המצוות וכפי הנ"ל, מ"מ יש להם אפשרות לחזור ולהתחייב בהם ע"י קבלתם מחדש, והוא הוא גר תושב (ע"ז ס"ד): שכתב בו הרמב"ם שהוא מחסידי אה"ע ויש להם חלק לעוה"ב. וזהו תוצאה כנראה ממה שמכניסים עצמם בעול מצוות מרצונם ואז הם שוב בגדר מצווה ועושה בניגוד לעכ"פ שחובת הקיום היא עליו מסברא וכנ"ל שהוא בגדר אינו מצווה וממילא גם שכרו קטן ואין להם חלק לעוה"ב. ומעתה דברי ר' יוחנן על נכרי העוסק בתורה יתפרשו בגר תושב שלאחר שחזר וקבל המצוות על עצמו חזר אצלו הדין כמו לפני מ"ת וחייב מיתה כמו בשאר ז' המצוות. (ולרמב"ם כידוע אין ע"ז חיוב מיתה ממש אלא עונש בעלמא). וכן דברי ר"מ על נכרי העוסק בתורה שהוא ככה"ג

יתפרשו ג"כ כשקיבל עליו הו' מצוות, שעליו יש מצוה ללמוד ז' המצוות וכן יש באמת מצוה ללמדו. (ולא יכול לתרץ בגמרא הקושיא מר"מ על ר"י שדברי ר"מ בעכו"ם ממש שאו אי"ח מיתה, שאיסור עכ"פ יש גם בעכו"ם מכה סברא בעלמא וכנ"ל כיון שיש בזה משום גזל ועריות). והנה כ"ז נראה ברור ומוכרח.

ולפ"ז ק"ל מה תירצו התוס' (בתי' הא' הנ"ל) שהכתוב לא עשה כן לכל גוי וכו' קאי לענין לימוד ז' המצוות, הרי כתוב זה כולל ודאי גם „גר תושב" שמ"מ אינו ישראל והוא בכלל „לכל גוי", ואיך יתכן בהם האיסור ללמדם הו' מצוות, הרי אררבא נצטוו עליהם ולימודם בהם מעלה אותם לדרגה רמה — ככה"ג, ולמה יהא אסור ללמדם? וביותר קשה כי לפי דרכם זו של התוס' אין צורך כלל להעמיד זאת בו' מצוות אלה, שלעולם ה"ז בלימוד שאר מצוות, ומה שהקשו לפני זה שממילא אסורים ללמדם מצד לפנ"ע, הרי לפי הנחתם עכשיו לק"מ שהרי כל האיסור לב"ב ללמד תורה אינו אלא מצד אביזרא דגזל ועריות, וכיון שהותרו בו' מצוות א"כ גם לימוד תורה אינו אסור אלא מסברא בעלמא, שע"ז אין לפנ"ע דאורייתא לשיטת תוס' זו וכנ"ל בפנ"י, א"כ נצרך הכתוב לאסור ללמדם.

ולזאת נ"ל להגיה דבריהם באופן שכונתם היא באמת לא לז' המצוות אלא לשאר כל המצוות וכך הוא שיעור דבריהם: „וי"ל דהיינו קודם שניתנה התורה, אבל לאחר שניתנה התורה והתירם להם, ילפינן מהאי קרא דאף [שהותרו] ז' מצוות, אסור ללמדם". וחזור הכתוב בין על עכו"ם ובין על „גר תושב" שבכולם נאמר „לא עשה כן לכל גוי", כי המדובר על שאר המצוות חוץ מהז'. שבז' המצוות בג"ת יש מצוה, ובשאר ג"כ אין איסור ועכ"פ הם בגדר אינו מצווה ועושה גם ביחס לימוד מצוות אלה. אכן בשאר המצוות בג"ת האיסור הוא בכל החומר, המלמדם הוא בלפנ"ע. ומצד ג"ת באמת אי"צ בכתוב „לא עשה כן" וכו' ונצרך הכתוב לכל לב"ב שאינם ג"ת שבהם חומר האיסור נפקע שממילא אין לפנ"ע ובא הכתוב לאסור. ולפי הנ"ל אין גם הכרח לומר שתירוצי השני של התוס', והוא התירוצי שלפנינו בתוס' חגיגה חולק ביסוד הפירוש במ"ש „עמד והתירם להם", שלעולם הכונה שהתירם לגמרי. אלא שסוברים כשיטה שני' של התוס' שבע"ז כ"ב שהביא המנ"ח (השמטות מצ' רל"ב) שגם באיסור דרבנן יש לפנ"ע דאורייתא. ולפי דעה זו עדיין הקושיא במקומה, שמה בכך שהותרו משעת מ"ת, הרי מ"מ חייבים הם עכ"פ מסברא ועתידים ליתן את הדין וכמש"כ רש"י, וגם בזה יש לפנ"ע דאורייתא שמ"מ מכשול הוא, וכמו שהסביר הדברים יפה במנ"ח (השמטות שם רל"ח). ע"כ תירצו שנצרך באופן שאין לפנ"ע כלל. אכן מדברי התוס' ע"ז כ"ז (ד"ה ולא) וכן מדבריהם שם ס"ד: (ד"ה איזהו) נראה שגם לאחר מ"ת קיים חיובם בכל חומר הדין, והוא בע"כ מחלוקת בין בעלי התוס' בפירוש הגמרא „עמד והתירן להם".

עפ"י שיטה זו של התוס' שהותרו לגמרי גם לענין עונש תתישב יפה סוגית הגמרא ע"ז ס"ד: שנחלקו תנאים מה זה גר תושב, ולדעת ר"מ כשקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז, ה"ז גר תושב. ואינו מובן איך מספיק בקבלת מצוה זו לבד, והרי גם שאר ז' מצוות מחויב הוא בהם, ואיך יהא חייב להחיותו אם אינו מקיימן. וא"ת שהפירוש שאמנם עליו גם לקיים שאר המצוות, אלא שהקבלה ולפי סדרי הקבלה דהיינו לפני ג' מישראל, נצרכה רק במצות ע"ז, עדיין אינו מובן הטעם, והרי בפשוטו כיון שמחויב בכלן, ולא יהא דין להחיותו אא"כ זהיר בכלן למה לא נצריך שיקבלם על עצמו בפירוש. וכבר הבאנו לפני זה התוס' שם שהקשו מכה מה שעברו על המצוות עוד לפני גירותם, ובזה תירצו שלא נתחייבו מיתה עדיין, ע"ש. אבל כ"ז שייך לגבי שעבר, אבל לגבי מכאן ולהבא אין כאן תירוצי, שאיך יתכן חיוב להחיותם אט יחזרו ויעברו מכאן ולהבא במצוותיהם.

אבל לפי שיטת התוס' הנ"ל ה"ז מיושב כי באמת הותרו בכל מצוותיהם ובזמ מחדש ר"מ שמעתה יכול הוא לקבל ע"ע בתור מצווה ועושה גם קבלה חלקית, דהיינו מצות ע"ז שהיא החשובה שבהן.

וכ"נ מוכח מהספרי (דברים ל"ג) שדרשו עה"פ ה' מסיני בא וכו' שנגלה להם הקב"ה לאוה"ע שיקבלו את התורה. וכששאלו מה כתוב בה, אמר להם לא תרצח לא תנאף ולא תגזול. ותמוה שהרי מצוות אלה לא מ"כ מצוות התורה הן באות, שהרי גם בלא התורה מחויבים בהם. וע"ז לא ה' צריך להסכמתם ולא שייך גם הסירוב שלהם. וכ"נ גם לשון הספרי שם בהמשכו: „אפילו שבע מצוות שקבלו עליהם ב"נ לא יכלו לעמוד בהם עד שפרקום ונתנום לישראל" ולשון זה נראה שהורידום מעליהם לגמרי. וכן נראה מהמשל שמביא שם, ע"ש. ונ"ל שבשאלה זו חלוקים הרמב"ם והראב"ד שהבאנו במאמרנו על „משפט הנכרי" (בקובץ זה), שהסקנו שלרמב"ם „גר תושב" זחי מין גירות ממש אלא שהיא גירות חלקית. משא"כ לפי הראב"ד אין זו אלא הצהרה מטעם הב"נ שמצהיר שמכאן ואילך הוא מקבל הו' מצוות. שלרמב"ם המצוות שהיו עליהם הופקעו והותרו לגמרי מצד גירי מצווה ועושה וכנ"ל. וממילא קבלת המצוות של ב"נ היא ממש גירות חדשה. ע"כ היא מוגדרת בתנאים, ובזמן שאין היובל נוהג אין גירות זו נוהגת. משא"כ לראב"ד חיוב של ז' המצוות לא נפקע מעולם. וע"כ ל"ש בהם מושג גירות כלל, ול"ש ממילא גם להגביל קבלתם רק לזמן היובל. שהרי תמיד מחויבים הם בהם. ומה שאמרו שאין מקבלים ג"ת אלא בזמן היובל, הוא ע"כ רק לענין להחיותו, משא"כ לענינים אחרים קיים דין ג"ת תמיד.

ואעפ"י שהרמב"ם הביא דיני ז' מצוות שחייבים בהם ב"נ כאילו בצורה סתמית אין מזה הוכחה. שהרואה יראה שהרמב"ם סידר דיני ב"נ לז' המצוות רק לאחר הצעת ההלכה האומרת: — צוה מ"ר מפי הגבורה לכוף את כל באי עולם לקבל מצוות שנצטוו ב"נ וכו'. א"כ י"ל שמה שמביא אח"כ דיני ב"נ היינו לאלה שקבלו עליהם המצוות מכת הכפי שנצטוו ישראל לכופם. (וזהו באלה שתחת ידינו ומכת דיני הכניעה, כמו שנתבאר אצלנו במק"א). ובוה יישוב כל תוכן הכפיה שהוא כפי שמסביר הרמב"ם לעשותם גרי תושב דוקא ואם לא יקבלו יהרגו, וזהו לא מצד שעוברים על העבירות אלא מצד עצם איי-קבלתם. וקשה למה לכופם שיהיו גרי תושב דוקא, הרי עיקר הדבר הוא שישמרו המצוות בפועל כפי שמחויבים בהם. וכן מדוקדק הלשון של הרמב"ם שם: כל המקבל ז' מצוות ונזהר לעשותם ה"ז מחסידי אוה"ע ויש לו חלק לעה"ב, והוא שיקבל ויעשה אותם מפני שצוה בהם הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו שב"נ מקודם נצטוו בהם (פ"ח הי"א). ומהו לשון זה „שצוה בהם הקב"ה בתורתו", וכי למה היה כאן ציווי חדש, הרי ציוויים מאז ומעולם הוא. ואם מצד הכפי שנצטוינו, הרי אנו נצטוינו ולא הם; וכן ה' לו להקדים מה שב"נ נצטוו בהם על ציווי התורה; וכן מהו הלשון שב"נ „מקודם נצטוו בהם", מהי ההדגשה „מקודם"? אולם לפי הנ"ל הכל מיושב כי מה שמקבלים על עצמם עתה אינו מכת הציווי הקודם, כי שהציווי הקודם נתבטל, והחיוב הוא עכשו חיוב חדש מכת מצות התורה. וצריך ע"כ קבלה חדשה כי זוהי גירות מסוימת וע"כ אם אינו מקבל שייך לחייבו דין מיתה. ומעתה יוצא חידוש גדול להלכה, שיטת ראשונים והרמב"ם בכלל זה, שמסתברת גם מתוך סוגיות הגמרא, שבזמן הזה אין חיוב מצוות בב"נ רק מסברא, וממילא אין בהם חומר הדין של מיתה על כל מצוה ומצוה, ואף ביד ישראל תקיפה ומשפט התורה שולט אין חובה להעמדת בתי דין לדון בני נח ב' מצוותיהם בכל חומר הדין, אלא בגדרי עונש הקלים כדין מי שעובר על מצוה שחיובה מכת סברא בעלמא,