



משמעותיות מטא הלכתיות של ארבעה עשר השורשים של הרמב"ם

נספח

שבע מצוות בני נח

מבוא

מאמר זה הוא נספח למאמרינו על השורשים. אנו נדון כאן בהערה שמעיר הרמב"ן בסיום דבריו לשורש יד (ואולי בסיום השגותיו לשורשים בכלל), הנוגעת למניין מצוות בני נח. כפי שנראה, הדיון נוגע להבנת משמעותן של מצוות בכלל (לעומת מעשים טובים), ובעיקר ביחס להבדל בין מצוות בני נח לבין המצוות שלנו.

א. עיון ראשוני בדברי הרמב"ן

הקדמה: שבע מצוות בני נח

כידוע, חז"ל מלמדים אותנו שיש שבע מצוות שני נוח חייבים בהן. וכך מסכם זאת הרמב"ם, הל מלכים רפ"ט:

על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על ע"ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים, ועל שכולן הן קבלה בדינו ממש רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטוו. הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, נמצאו שבע מצוות. וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחורית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטוו 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, נוח קיבל עוד אחת, וכך נוצרו שבע המצוות שגויים 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 נוח יכולים לעצב את המערכות הללו כרצונם. הם אינם מחייבים לשולחן ערוך שלנו, והמצווה שמוטלת עליהם היא רק לדאוג לסדר חברתי ולצדק מוסרי. ראה על כך בשו"ת הרמ"א סי' י, ובחזו"א ב"ק סי' י סק"א.¹ 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 נוח היא בדיוק אותה מערכת הלכתית שמחייבת את ישראל. כלומר החוק של בני נוח הוא חלק >חושן משפט' של השולחן ערוך ונו"כ. וכך הוא כותב בפירושו לתורה, על מעשה שכם ובני יעקב (בראשית לד, יג):

ורבים ישאלו, ואיך עשו בני יעקב הצדיקים המעשה הזה לשפוך דם נקי. והרב השיב בספר שופטים (רמב"ם הלכות מלכים פ"ט הי"ד) ואמר שבני נח מצווים על הדינים, והוא להושיב דיינין בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות 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 שכם הריגה שהרי שכם 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 והצילם:

ועל דעת הדיינין שמנו לבני נח בשבע מצוות שלהם אינם להושיב דיינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושיק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדיינין שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב ועשק או אנס ופתה בתו של חבירו או שהדליק גדישו וחבל בו וכיוצא בהן. ומכלל המצוה הזאת שיושיבו דיינין גם בכל עיר ועיר כישראל, ואם לא עשו כן אינן נהרגין, שזו מצוה עשה בהם, ולא אמרו (סנהדרין נז א) אלא אזהרה שלהן זו היא מיתתן, ולא תיקרא אזהרה אלא המניעה בלאו, וכן דרך הגמרא בסנהדרין (נט ב): כלומר לשיטתו בני נוח חייבים בכל פרטי הדינים שמחייבים אותנו.² אמנם לגבי איסור עבודה זרה כותב הרמב"ם, שם בה"ב: 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

¹ 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.

בית דין של ישראל ממיתין עליה אין בן נח נהרג עליה, ואע"פ שאינו נהרג אסור בכל, ואין מניחין אותו להקים מצבה, ולא ליטע אשורה, ולא לעשות צורות וכיוצא בהן לנוי.

כלומר לגבי ע"ז דיניהם שווים לשלנו.

ומה לגבי עריות? כאן הרמב"ם מביא, שם בה"ה:

שש עריות אסורות על בני נח: האם, ואשת האב, ואשת איש, ואחותו מאמו, וזכור, ובהמה, שנאמר על כן יעזוב איש את אביו ואת 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 אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה.

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

קושיית הרמב"ן

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

ויש לי עוד ספק וקושיא והוא ממה שאמרו (סנה' נו 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 של ישראל ממיתין עליה.

עד כאן הרמב"ן מקדים ואומר שבשבע מצוות בני נוח יש זהות בינם לבין ישראל. כבר הקביעה הזו עצמה אינה מוסכמת. לדוגמא, ראינו שביחס לדינים שיטת הרמב"ם היא שבני נוח יכולים לקבוע לעצם כל מערכת משפטית שימצאו לנכון. לעומת זאת, הרמב"ן סובר שמערכת הדין האזרחי (=דיני ממונות) של בני נוח היא בדיוק אותה מערכת הלכתית שמחייבת את ישראל. הוא הדין לגבי עבודה זרה, שהרמב"ן כאן קובע שדיניה לגבי בני נוח זהים לאלו של ישראל, כפי שראינו גם בדברי הרמב"ם לעיל. אמנם לגבי עריות כבר מדינא דגמרא יש בהחלט הבדלים בין בני נוח לישראל, וקשה להאמין שהרמב"ן חולק על כך (בהמשך דבריו הוא מביא כלשון הרמב"ם גם לגבי עריות). מסתבר שהרמב"ן בדבריו כאן מתכוין להצביע על דמיון חלקי ולא מלא (פרט לנושא ע"ז).

מדוע נדרשת ההקדמה הזו? מסתבר שהיא נדרשת כחיזוק לקושיא אותה הוא מעלה. הרמב"ן כאן שואל מדוע אצל בני נוח נמנות כל העריות כמצווה אחת, וכן עבודה זרה ודינים, בעוד שאצלנו כל אחד מאלו מכיל עשרות מצוות שונות? כדי לחזק את הקושיא הזו, הוא מקדים ואומר שאין להסביר שיש רק ערוה אחת שאסורה על בני נוח, או שיש רק איסור אחד של 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. אם כן, הקדמה זו מיועדת לחדד את הקושי: מדוע אצל בני נוח מניית המצוות נעשית באופן שונה מאשר אצלנו?

הדבר מתחדד בעיקר ביחס לדינים. לפי הרמב"ם מובן לגמרי מדוע אצל בני נוח יש רק מצווה אחת של דינים. הם אינם מצווים על דינים מסויימים, אלא על קביעת מערכת שתשיג סדר חברתי וצדק. זהו צו אחד בודד, ויישומיו מסורים להם. לכן ברור שאצל בני נוח 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 אכן הקושיא מתעצמת: מדוע אצל בני נוח לא קיים הפירוט שקיים אצלנו? אם היקף המצווה הוא זהה, אז מדוע היא נמנית אצלם כמצווה אחת ואצלנו כעשרות רבות של מצוות?

ההסבר: מניין המצוות ואופי הציווי

בהמשך דבריו, הרמב"ן מציע את היישוב הבא לקושי שהעלה:

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 נוח הוזהרו במצוות שלהם באופן ובנוסח כללי, ולא בפרטים, ולכן הם נמנים כמצווה 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. מניין לו שבני נוח הצטוו באופן כללי בלבד, ולא בפרטים?

הפסוק "איש איש אל כל שאר בשרו" שהוא מביא בדבריו נאמר לישראל ולא לבני נוח. נראה שהוא רק מעלה השערה שהציווי לבני נוח (שלא מופיע בפירוש בתורה) נאמר בלשון דומה לפסוק זה, כלומר בנוסח כללי. בכל אופן, ברור שאין כוונתו ללשון הפסוק בתורה שפונה לבני נוח, שהרי אין פסוק כזה (ובאמת המקור לשבע המצוות שנוי במחלוקת. ראה על כך באנציק"ת, ע' 'בן נח'). כוונתו היא לציווי שנאמר ע"י הקב"ה לאדם ולנוח כאשר הוא ציווה אותם בשבע המצוות הללו, שאין לנו עדות ישירה על אופיו.

ב. לא ברור איזה הסבר יש כאן לקושיא? 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 נוח ולישראל? אם כן, מדברי הרמב"ן עדיין לא קיבלנו מענה לקושי הבסיסי אותו הוא העלה.

המשך דברי הרמב"ן

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

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.

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

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 אוניסין 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 לא לגמרי ברורים. נראה שכוונתו לומר שבמרה המצוות הללו לא התפרטו גם ביחס לישראל. שם קיבלנו את המצוות הללו בצורה כללית יותר, ורק במעמד הר סיני הן התפרטו. כלומר בהר סיני לא רק נוספו לנו מצוות מעבר למה שקיבלנו במרה. בהר סיני חזרו הציוויים גם על מה שהצטוונו במרה, אלא שבסיני הם נאמרו בנוסח פרטני יותר, שלא כמו שהם נאמרו לבני נוח. כלומר במרה קיבלנו את המצוות של בני נוח, וקיבלנו אותן גם בנוסח הכללי יותר, כפי שהן נאמרו לבני נוח. נראה כי הדברים אמורים גם לגבי שלוש המצוות הנוספות שניתנו במרה.

מלשון הרמב"ן לא לגמרי ברור האם כוונתו לומר שהצטוונו לשפוט בצדק ותו לא (כשיטת הרמב"ם לגבי בני נוח), או שכוונתו לומר שהתחייבנו בכל הפרטים כפי שניתנו אח"כ בסיני, ורק נוסח הציווי היה כללי (כפי שהרמב"ן עצמו הציע קודם לגבי בני נוח). ההסבר בהמשך דבריו מורה שכוונתו היא לאופן השני:

והמתקרב אל הדעת מזה שהוא ית' וית' צוה לשפוט בצדק שנאמר (ר"פ שופט') 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 הדינים הבאים בחשבון מצוה אחת:

הוא מסביר שכמו לגבי בני נוח, גם ישראל במרה נצטוו לשפוט בצדק. מה פירוש "בצדק"? ככל המצוות שנצטוונו לפרטיות. כלומר מצבנו אז היה כמו בני נוח, 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 כמצווה אחת. נראה שטעון זה מבוסס על השורש השביעי אשר קובע שפירוט של מצווה כלשהי 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 נראה שכעת המצוות הללו אינן רק פירוט של מושגי הצדק, אלא יש להן מטרות מעבר להשגת הצדק והסדר החברתי. אנו נדון בכך עוד להלן.

דברי ה'חינוך': מדוע יש פירוט אצל ישראל?

כאמור, הרמב"ן לא מסביר מדוע הציוויים לבני נוח נאמרו בלשון כללית, ואצל ישראל הם פורטו. לכאורה היה מקום לומר שזהו רק רצון להרבות לישראל תורה ומצוות. ובספר החינוך, מצווה תטז, עוסק במצוות "לא תחמוד", ובתוך דבריו הוא כותב כך:

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות. גם כל בני העולם מחייבין בה, לפי שהיא ענף למצות גזל שהיא אחת מן השבע מצוות שנצטוו עליהם כל בני העולם.

החינוך מסביר שאיסור חימוד מחייב גם את בני נוח, והוא אינו מופיע

בנפרד ברשימת שבע המצוות שכן הוא כלול באיסור גזל. לאחר מכן הוא עובר לדון בשאר מצוות בני נוח:

ואל תטעה בני בזה החשבון של שבע מצוות בני נח הידוע והמוזכר בתלמוד [סנהדרין נ"ו 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 נ"ח 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 נ"ו ע"ב]. וכמו כן נאמר, אחר שהזהירו בענין הגזל, שהזהירו גם כן בכל הרחקותיו. ואין כוונתי לומר שיהיו כמונו מזהירין על זה בלאו, שהם לא נזהרו בפרטי הלאוין כמו ישראל, אבל נזהרו דרך כלל באותן שבעה, כאילו תאמר על דרך משל שהזהירים 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 שנצטוונו אנחנו [והם, זכינו אנחנו] להיות ציווינו עליהן במצוות עשה ולאין נפרדים. וכל זה זכות וטובה לנפשנו, שכל העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד. נראה מלשונו שהפירוט אצל ישראל הוא מפני שהקב"ה רצה לזכות אותנו במצוות רבות. הדברים נקשרים למדרש של ר' חנניא בן עקשיא, בסוף מסכת מכות:

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

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 (ראה ברש"י על אתר ועוד).⁵ אמנם הרחבת היסוד הזה לנדון דידן נראית על פניה תמוהה. הרי אם אכן בני נוח מצווים באותן מצוות כמונו, אזי הסיווג והסידור של מניין המצוות אינו מעלה ולא מוריד. כשבן נוח משלם שכר שכיר או לא מאנה את זולתו, הוא מקבל שכר בדיוק כמו ישראל. השאלה האם האיסורים הללו כלולים באיסור גזל או שהם נמנים כמצוות עצמאיות אינה משנה 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 נוח לגבי הדינים הוא גם בתוכן ולא רק בצורת הציווי. לשיטתו הדינים אצל בני נוח הם רק ציווי אחד כללי לשפוט בצדק וליצור מוסדות אכיפה. אם כן, אצלו זו אינה רק שאלה של מניין המצוות ואופן סידורו, אלא שאלה שנוגעת לרובד המהותי. הוא סובר שלבני נוח אכן יש פחות מצוות, ולכן יש להם

² בשיטת הרמב"ם יש לדון, שכן ייתכן שהוא כולל את כל אלו באיסור גזל. כפי שנראה להלן, גם הרמב"ן מסכים שאצל בני נוח מתאגדים איסורים רבים, שאצלו נמנים בנפרד, ונמנים יחד כמצווה אחת.

³ וצ"ע מדוע הדינים הם תוספת על מצוות בני נוח, הרי גם הם קיבלו את המצווה הזו.

⁴ כאן נראה שהוא תופס את מצוות הגזל והדינין כרמב"ם ה"ל, ודלא כרמב"ן.

⁵ כבר כאן ניתן לראות שיש בציווי משמעות מוספת מעבר ליתרונות שבעצם המעשה. עמדנו על כך במאמרינו לשני השורשים הראשונים ולשורש השמיני (בעקבות מאמרו של ר' אלחנן וסרמן 'התשובה'). אנו נפרט זאת יותר בהמשך דברינו כאן.

הפרק מופיעות שתי פיסקות, האחת דנה בהבדלים בהשגחה על ישראל ועל אומות העולם, והשנייה בהבדלים במהות המצוות שלהם. בפסקה ח 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.

מיידי אחר כך, בפיסקא ט, כותב הרמח"ל:

ואולם במעשיהם של ישראל תלה האדון ברוך הוא תיקון כל הבריאה ועילוייה כמו שזכרנו, ושעבד כביכול את הנהגתו – לפעלם, להאיר ולהשפיע, או ליסתר ולהתעלם חס ושלום על פי מעשיהם.

אך מעשה האומות, לא יוסיפו ולא יגרעו במציאות הבריאה ובגילוי יתברך שמו או בהסתרתו, אבל ימשיכו לעצמם תועלת או הפסד, אם בגוף ואם בנפש, ויוסיפו כח בשר שלהם או יחלישוהו.

אם כן, 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 שמצוות 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 לטוב ובין למוטב), גם באספקטים שאינם נוגעים להם עצמם. ניתן לומר שפעולותיהם משפיעות גם על הקב"ה עצמו, או לפחות על אופן וצורת הופעתו 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 ש-ד. התיקון החברתי הוא המסד שעל בסיסו ניתן לעשות כן. מצוותיהם של ישראל הן מצוות >דתיות', גם אלו שנראות על פניהן כמצוות שכליות-אנושיות-מוסריות. כלומר, גם כאשר ישראל מצווים באותן מצוות כמו בני נח, ישנו הבדל במשמעותן של המצוות, ולקמן יתבאר יותר.

ייתכן שזהו גם ההסבר לעונש המיתה שנגזר על בני נח על כל חטאיהם. מחד, כפי שראינו, העונש אינו מפורט כמו אצל ישראל. ומאידך, ישנו עוד הבדל: העונש הוא תמיד מיתה. נראה שכל אחד מבני נח הוא >בורג' בכלל שלהם, ומי שאינו מקיים את חלקו בתורו 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

פחות שכן. כשהם יימנעו מאונאה הם לא עושים מצווה (או נמנעים מלאו) לא לאנות, 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 שכם, ולכן הם יקיימו גם את הציווי הכללי וגם כל אחד מהציוויים הפרטיים.

דברי החינוך נאמרים כהסבר למספר 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 הסדור שלהן. כפי שראינו, לפחות לגבי הדינים (ואיסור גזל, שבו עוסק החינוך, שייך לקטגוריה הזו) זו גופא שיטת הרמב"ם (בעל החינוך, כדרכו, פוסע בעקבות הרמב"ם). ניתן אולי למצוא קשר בין נקודה זו לנדון של שורש יד (העונשים. ראה על כך גם במאמרנו שם). עונשים של בני נח על כל העבירות שהם מזהירים בהן, הוא מיתה (ראה ברמב"ם הל' מלכים, פ"ט-י). 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. ייתכן שהבדל זה מקביל להבדל בהגדרת המצוות. גם כאן הן נראות יותר כמכלול אחד שמורכב מפרטים, ולא כאוסף מצוות שונות כמו אצל ישראל. בן נוח שעבר עבירה כלשהי עבר על ותו יסוד עצמו, ולכן עונשו הוא אותו עונש עצמו.

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, ההבדל בין ישראל לבני נח הוא רק בצורת הציוויים (לפחות לגבי הדינים, ואיסורי העריות שגם הם שייכים בהן, ובאיסורי ע"ז), שלבני נח הם נאמרו באופן כללי ולישראל הם נאמרו במפורט. כעת חוזרת השאלה: מדוע לפי הרמב"ן הקב"ה מצווה אותנו ואת בני נח בצורות שונות? אם התוכן הוא זהה, מה משמעות יש לצורת הציווי השונה?

ב. ההשתלשלות 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. זוהי תופעה מקבילה להבדל דנן, שהמצוות מופיעות אצל בני נח באופן כללי, בעוד שאצל ישראל הן נפרטו ונמנו כפרטים שונים. אמנם הקבלה זו נראית חיצונית בלבד, מכיון שקשה לראות קשר בין צורת ההשגחה הא-להית לבין אופן הציווי במצוות. להלן ננסה לראות שישנו קשר מהותי בין שתי התופעות. בהמשך הפרק נעמוד על ההשתלשלות 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

ולגרום לכך שיעשה כראוי את תפקידו המיוחד שאין לו תחליף, ולכן הוא אינו נענש במיתה אלא במקרים קיצוניים.

כאמור, לאור ההבחנה הזאת ניתן אולי להבין גם את ההבדל בהשגחה 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 שכלול 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 כישורונותיו 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 הרמב"ם 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 נוח ושל ישראל.

מצווה ושכל

ראינו למעלה שמסתבר שמצוותיהם של בני נח הן מצוות שכליות, כפי שגם כותב הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים ה"א. גם בהקדמת ר' ניסים גאון לש"ס, שנדפסת ברוב מהדורות הש"ס בריש מסכת ברכות, הוא מקשה מדוע מקובל שישנן שבע מצוות בני נח בעוד שמצאנו בש"ס סנהדרין הרבה יותר מצוות שהם מחוייבים בהן. תשובתו היא:

כי כל המצוות שהן תלוין בסברא ובאובנתא דליבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו אחרי לדורי דורים. והמצוות שהן נודעות מדרך השמועה...

כלומר הוא טוען שכל המצוות הנוספות הן מחוייבות על פי השכל, והמחוייב על פי השכל נתחייב בהן כל אדם מעולם גם ללא ציווי.⁶ כאמור, גם שבע המצוות המקובלות הן שכליות, וכנראה שהשבע הללו הן בבחינת 'מילתא דאתיא מסברא טרח וכתב לה קרא'. ייתכן 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 בהלכה אחת קודם ברמב"ם (סוף"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 עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם.⁷

מדבריו אלו של הרמב"ם עולה שעל בן נוח לעשות את מצוותיו לא מפני הכרע השכל אלא דווקא מפני הציווי וכעבודת ה', וזה לכאורה נגד דברינו לעיל, שמצוותיהם של בני נח הן לנהוג באופן מתוקן במצוות שכליות.

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 במהדורת פרנקל עוד מראי מקומות בתשובות **שו"מ** ועוד) פשיטא ליה שגם בישראל כן הוא הדין, ובאמת הוא דבר פשוט בסברא.⁸

כך עולה גם מדברי הרמב"ם ב**פירוש המשנה**, חולין פ"ז מ"ו. שם הרמב"ם חוזר על טענה דומה למה שכתב בסוף"ח ממלכים, והפעם ביחס ליהודים (הוא עוסק בסוגיית חולין על מצוות שניתנו לבני נוח ונשנו בסיני, שתוזכר להלן):

וישים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים 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 שמשה אסר 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.

אנו רואים שהרמב"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.

אם כן, המסקנה היא שהעיקרון הזה נכון גם ביחס ליהודים. אם כן, לא ברור מדוע הרמב"ם ציין זאת רק לגבי בני נח וגר תושב, ולא לגבי ישראל?

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 מצווה כמו פדיון פטר חמור או הנחת תפילין מפני הכרע דעתו. אם כן, הדין הזה שמביא הרמב"ם נכון לכל אדם, יהודי כגוי. הרמב"ם מביא אותו דווקא לגבי בן נח רק מפני שמצוותיהם הן שכליות.

יתר על כן, כפי שראינו אצל ר' ניסים גאון, כל המצוות שישודן בסברא מעבר לאותן שבע, בני נוח 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 נוח (שהן כלל המצוות השכליות).

המוטיבציה הראויה לקיום מצוות

עד כאן הבנו את ההו"א של הרמב"ם, לפיה אדם מקיים מצוות מפני

⁶ וראה מאמרו של הרב כשר בריש ספרו מפענח צפונות, 'סברא דאורייתא', וכן במחלוקת הפנ"י והצל"ח בברכות לה ע"א, ובקונטרס דברי סופרים לגר"ז בסעיף טו שמעיר שכל סברא היא כדאורייתא. ראה על כך גם במאמריו לשרושים הראשון, השני, החמישי והשמיני.

⁷ ויש גירסאות ברמב"ם 'ולא מחכמיהם', ולא 'אלא מחכמיהם', ונראה כגירסא קמא. וראה במהדורת פרנקל שהביא מתועפות ראם שדייק ביראים דלא כרמב"ם, שגוי המקיים מפני הכרע הדעת הוא גר תושב. אמנם אין כאן ניגוד לענייננו, שכן הוא אמנם גר תושב אולם לא חסיד אומות העולם, כלומר אין לזה ערך של מצווה. והרמב"ם דייק בלשונו שכתב גם גר תושב וגם חסיד אומות העולם, ואכ"מ.

⁸ ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'בעניין הכשלת חילוני בעבירה', צהר כה, ובתגובות בגיליונות הבאים.

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.

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

לכאורה הדברים סותרים את מה שראינו למעלה שהרמב"ם אומר שגם 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 ביחד עם הקיום הזה מי שמטמיע 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 בהקדמת האגלי טל. הוא מביא שיש כאלו הטוענים וחושבים שיש עניין שלא ליהנות ממצוות תלמוד תורה, שכן הלומד מתוך הנאה הוא לומד שלא >לשמה'. הוא מסביר שזוהי טעות (והראיה היא מברכת התורה שאנו מברכים בכל בוקר: >והערב נא ה' א-להינו את דברי תורתך בפינו"). לפי טענתו ההנאה היא חלק מהמצווה עצמה. ובכל זאת, בהמשך דבריו הוא קובע כי אם המוטיבציה ללמוד היא מתוך ההנאה זה אכן לימוד שלא לשמה. כלומר צריך שתהיה לנו הנאה, אך המוטיבציה ללימוד לא צריכה להיות ההנאה אלא הציווי. והן הן דברינו כאן.

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 המצווה, ואילו במצוות השמעיות יש עניין דווקא להותיר את הרגש הטבעי (וגם את היצר הרע), ולהתגבר עליו. בכל אופן, קיום מצווה אינו אלא כשעושה זאת מתוך כניעה לציווי, ולא משום מוטיבציה אחרת.⁹

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 הדיון מהחלוקה בין שש הראשונות לבין האחרונה שניתנה לנוח). מצוות אלו מחייבות מפני שיסודן בסברה 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, עם ישראל מחוייב בכל המצוות הללו כמו בני נוח, וכחלק מהם.¹⁰

ייתכן שבשלב ההוא כלל לא היה קיים הצורך לקיים את המצוות מפני שהקב"ה ציווה אותנו בהן (כדברי הרמב"ם הנ"ל בסופ"ח ממלכים). חיובו בהן היה מחמת הסברה והכרע הדעת, גם ללא ציווי.

לאחר מכן הקב"ה מתגלה אלינו במרה, ושם הוא נותן לנו עוד שלוש

הכרע הדעת. הדבר נוגע רק למצוות שמסברה, שהן מצוות המחייבות גם את בני נוח. 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. מחד:

אמרו הפילוסופים שהמושל בנפשו אע"פ שעושה המעשים הטובים והחשובים, הוא עושה אותם והוא מתאוה אל הפעולות הרעות ונכסף אליהן, ויכבוש 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 אותם, מפני שתשוקתו לרע היא תכונה רעה בנפש.

ומאידך, הוא כותב שם:

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 אומרם: >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.

אם כן, ישנה כאן סתירה האם עדיף המושל ברוחו (שיש לו יצר הרע, והוא מתגבר עליו) או השלם במידותיו (שאינו לו יצר הרע).

הרמב"ם מיישב את הסתירה כך:

ולפי המובן מפורט 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, כשפיכות 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 שהכבוש את יצרו מהם הוא יותר חשוב וגמולו יותר

⁹ ראה על כך דיון ארוך ומפורט בספר השלישי של הקוורטט, אנוש כחציר, בשער החמישי.

זו גם הסיבה לכך שהרמב"ם רואה ערך בהפנמה של המצוות הללו לכלל מידות בנפשנו, במקביל למחויבות הבלתי תלויה לקיים אותן מחמת הציווי. המחויבות ההיא נוצרת מפני הדמיון שיש ביניהן לבין שאר המצוות. ההפנמה בנפש נוגעת רק למימד האוניברסלי-מוסרי שלהן, שלגביו אכן עדיף שיהיה אדם מתוקן ולא עבד ה' במובן של כובש נפשו ומושל ברוחו.

לפי דרכנו יתבאר אולי מדרש חז"ל מוכר ותמוה מאד. במדרש **דברים רבה**, פ' עקב, איתא:

מאימתי נפסלו האומות מלפני הקב"ה, משעה שנתן הקב"ה את התורה בסיני, שחזר על כל האומות שיקבלו תורתו ולא בקשו, שנאמר 'ויאמר ה' מסיני בא (דברים לג ב')'. אמר לבני עשו מקבלין אתם תורת, אמרו לו מה כתי' בה, אמ' להם (לא תרצח שמות כ' י"ג), (דברים ה' י"ז). אמרו לו עליה אנו בטוחין, שהוא מן פטריקון שלנו, דכתי' ועל חרבך תחיה (בראשית כ"ז מ'). וכן אמר לבני ישמעאל מקבלין אתם תורת, אמרו לו מה כתי' בה, אמ' לא תגנוב, אמ' עליה אנו בטוחין, שנא' ידו בכל (בראשית ט"ז ב'). אמ' לבני עמון ומואב מקבלין אתם את התורה, אמרו לו מה כתי' בה, אמ' לא תנאף, אמ' עליה אנו בטוחין, ומטיפה של זנות אנו באין, דכתי' ותהרין שתי בנות לוט מאביהן בראשית י"ט ל"ו. אמרו לו הכל, אין אנו מקבלין אותה, תנה אותה לעמך, שנא' ה' עוז לעמו יתן תהלים כ"ט י"א, אמ' להם מי שהוא מקבל תורת להם אני מברך בשלום, שנאמר ה' יברך את עמו בשלום (תהלים כ"ט י"א).

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 עשיו אינם מעוניינים באיסור רציחה, בני ישמעאל באיסור גניבה, ובני עמון ומואב באיסור זנות. הדברים קשים להולמם, שהרי כל האיסורים הללו בני נוח כולם היו מחוייבים בהם מזמנו של אדם הראשון, והם ממשיכים להיות מחוייבים בהם גם לאחר מתן תורה לישראל. אם כן, מה המשמעות של השאלה ושל הסירוב? וכי אם לא יקבלו את התורה לא יתחייבו באיסורים אלו? הרי החיוב באיסורים אלו אינו תלוי במתן תורה ובמעמד הר סיני?

על כורחנו, גם ביחס למצוות אלו התחדש משהו במעמד הר סיני, ובני נוח לא רצו אותו. לפי דרכנו נסביר שאמנם בני נוח 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 רואים בהן את המימד הזה. הם רואים בהן אמצעים לתיקון העולם ותו לא. אלו לא מצוות 'דתיות' בעיניהם, אלא חובות אנושיות אוניברסליות.

בחזרה לדברי הרמב"ן

כעת נוכל לשוב ולהבין את תשובתו של הרמב"ן. כפי שראינו, הוא התקשה בשאלה מדוע מצוות בני נוח 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 היה מפורט בכל מצווה לחוד. ראינו למעלה **שהחינוך** מציע לראות בזה אהבה מיוחדת של הקב"ה אלינו, והערנו שזה לא יכול להיות ההסבר בשיטת הרמב"ן.

מצוות. כאן מתחיל להיווצר הייחוד היהודי במצוות. אך הרמב"ן מסביר שגם השלוש הללו ניתנו לנו בנוסח כללי, כמו שניתנו השבע הקודמות לבני נוח (יש לזכור שהמדרש מונה גם את מצוות הדינים כאחת מהן). כנראה שגם השלוש הללו עדיין ניתנו לנו כבני נוח, 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 (ראה להלן). במרה הן היו בעלות אופי של מצוות בני נוח.

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 תריג. אמנם, כפי שראינו, הפירוט מעיד גם על מהות. כעת עלינו לקיים את המצוות הללו רק מתוך כך שהיה ציווי בסיני. ובאמת לשון הרמב"ם שם היא:

והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שביני נח מקודם נצטוו בהן.

כלומר הסיבה לקיום המצוות היא ההודעה למשה בסיני, ולא הציווי שניתן לאדם הראשון. הציווי החוזר יש לו משמעות גם ביחס לבני נוח, שכן כעת הם מחוייבים לקיים את המצוות מחמת הציווי במעמד הר סיני ולא מחמת הציווי שניתן לאדם הראשון. אם כן, מעמד הר סיני חידש את המימד של קיום מתוך ציווי, גם לגבי המצוות שכבר ניתנו קודם לכן.

מה בכל זאת ההבדל בין ישראל לבין בני נוח, לאחר מתן תורה? 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, והוא אשר דיבר הרמב"ם ל"ה. בני נוח 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 נוח 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 נוח 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.

כעת בני נוח אמורים לקיים את המצוות הללו מפאת הציווי, אבל אין להן תוכן של 'מצווה' במובנה הדתי. הן אינן אלא מכשירים מוסריים לתיקון החברה. אמנם תיקון החברה הוא גופו חובה דתית, וזה מה שהתחדש בהר סיני. ואילו אצל ישראל התחדש שגם במצוות אלו יש מימד רוחני נוסף, של תיקון העולם במלכות ש-די. זו מהותו של הציווי.

¹⁰ אמנם ראה בספר פרשת דרכים, לבעל המשנה למלך, דרוש א-ב, שם הוא מאריך במחלוקת ראשונים האם האבות יצאו מכלל בני נוח לחומרא או גם לקולא. אך אלו הם דרושים. בפשטות לא היה חיוב במצוות וייחוד יהודי בזה לעומת שאר העולם עד מתן תורה.

בסופו והתנה עמו מתחילתו - תנאו קיים.

בגמרא שם מובאת מחלוקת תנאים, שממנה ניתן לראות שמדובר בקביעה שלא מתמדת דווקא בשיני שומרים אלא בכל דיני הממונות:

גמרא. אמאי? מתנה על מה שכתוב בתורה הוא, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל! - הא מני - רבי יהודה היא, דאמר: בדבר שבממון - תנאו קיים. דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת, ותנאו בטל, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים.

אם כן, תנאים 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 ללגיטימציה של חקיקה כללית יותר, ולכן חכמים יכולים לשנות את דיני הממונות באמצעות הכלל "הפקד ביד הפקר". סמכות זו הורחבה גם לשבעה טובי העיר, ולכל שלטון מוסמך, שיכול לחוקק ולתקן כרצונו בענייני ממונות. חקיקה כזו הרי היא כהתנייה מכללא, שהרי כל מי שחותם חוזה כיום במדינת ישראל, עושה זאת על דעת הפרשנות שחוזה זה יקבל בבית המשפט האזרחי ועל פי החוק הכללי, ולא בבב"ד שמפרש על פי ההלכה. נדגיש כי כך אמור לקבוע גם בב"ד רבני, שהרי זהו כלל הלכתי ש"הכל כמנהג המדינה". כבר בגמרא עצמה מופיע הכלל שמעשה הקניין נקבע על פי המנהג במקום, ולכן מנהג הסוחרים הוא מעשה הקניין המחייב (ראה ב"מ עד ע"א, לגבי סיטומתא).

התמונה שתוארה עד כאן מעוררת את השאלה מה המשמעות של פסיקת ההלכה בחלק חו"מ? לכאורה מה שקובע הוא הסכמת הצדדים, מנהג, או חקיקת הכנסת. יתר על כן, לאחר שיש חקיקה של הכנסת, 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 זרים. אם כן, מהי משמעותה? איזה מעמד יש להלכות שנפסקו בשו"ע, כאשר בפועל אנו איננו אמורים לנהוג על פיהם?

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 הוא חוקי המדינה, ולא מה שכתוב בשו"ע חו"מ.

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 היותר 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 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

קעת נוכל להבין שהציווי לבני נוח הוא אמנם מצווה דתית, אך תוכנה של המצווה הזו הוא תיקון החברה. המצווה היא ג'להיות בן אדם'. השאר אינו אלא פירוט של החובה הזו. אצל ישראל, ישנה החובה הכללית הזו, אך בנוסף לה ישנם גם הממדים הרוחניים של המצוות הללו. כלפי אלו כל אחת מהמצוות שכלולות 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 שייסוד 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. זוהי הסיבה מדוע אצל בני נח הציווי על עריות הוא אחד, והציווי על דינים הוא אחד וכו'.

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

ג. בין ישראל לבני נוח

מבוא

בפרק זה נעמוד על כמה השלכות של התמונה שהובאה בפרקים הקודמים. אנו נבחן את המצוות שמשותפות לישראל ולבני נוח, ונראה שכתוצאה מהתמונה הנ"ל נוצרים הבדלים בכמה היבטים. בתחילת דברינו נעסוק במשמעות הדין האזרחי (=דיני ממונות, או חו"מ) בהלכה. לאחר מכן נעבור לעסוק במצוות נוספות שבני נוח חייבים בהן, ונראה הבדלים בין גדרי חיובם לבין חיובינו.

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.

מעמדו של 'חושן משפט'

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

משנה. 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

¹¹ ראה על כך גם במאמרו של מ. אברהם, 'האם ההלכה היא משפט עברי', אקדמות טו.

שם ישראל חייב להכריז, אבל אם מצא בסרטיא ופליטיא 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 לפני משורת הדין מחזיר את האבדה לישראל כשיתן את סימניה.

כלומר הייאוש 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 כן מחייב להשיב את האבידה, גם לאחר ייאוש בעלים. אם כן, מדוע שהיא לא תקבע את זה גופא בתורה ההלכה המחייבת?¹⁵ שוב, ההלכה בדיני ממונות לכאורה אינה פועלת על פי הצדק. והנה, מצאנו למחרת "ל בבאר הגולה, באר השני (עמ' לא-לב, במהדורת ספרי מהר"ל), אשר מתקשה גם הוא בנקודה זו:

בפרק ב דבא מציא (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 אחרי 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 שכן 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 אחרי ייאוש בעל האבידה ודבר זה הוא חומרא. וכן להיפך, אם מצא כלי כסף וכלי זהב והכריז עליו פעם אחת ושנים ולא דרש אדם אחר האבידה בשנה או שנתיים, הרי הוא מעכב לעצמו ומשתמש בכלי ההוא, כי אין בזה תיקון העולם אחר שהכריז 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 והכריז 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

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 בהתנייה 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 ח"מ). העובדה שהוא החליט לתת את הכסף במתנה, אינה קשורה לתורה ובודאי לא לרצון ה'. זוהי זכות גרידא של אדם על ממון.

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.¹²

דיון

מכל מה שתואר עד כאן, עולה לכאורה שקשה להבין שהדינים עניינם הוא רק התיקון החברתי. אם אכן דיני 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 כלל 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. הצדק מורה שהמזיק חייב לשלם לניזק או השומר למפקיד, אבל אם הוא רוצה לתת מתנות, זוהי זכותו. אמנם הדברים אמורים בעיקר 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!?

יתר על כן, אנחנו מוצאים בכמה הקשרים הלכות שלא נראות כחותרות לצדק החברתי האופטימלי, ויש אף מן המפרשים שעמדו על כך.¹³ לדוגמא, ביחס לקניין רוחני, אין חולק שהצדק מורה לתת ליוצר בעלות על יצירתו. ובכל 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').¹⁴

מדוע באמת זהו המצב? אם אכן הצדק מחייב לתת ליוצר זכות על יצירתו, כיצד ההלכה (מעיקר הדין) אינה נותנת לו זאת? 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? לכאורה יש כאן שיקול פורמלי שמתעלם משיקולי צדק.

דוגמא נוספת לכך היא הלכות השבת אבידה. הרמב"ם קובע בהלק גזילה ואבידה פ"א ה"ז:

היה רוב העיר גוים אם מצא במקום מן העיר שרוב המצויים

¹² החידוש הוא שיש לחברה כוח לכופ אדם לתת מתנות גם אם הוא אינו רוצה. הבסיס לזה הוא היכולת של אותו אדם כאיבר באורגן החברתי, ולכן החלטותיו של האורגן מחייבות כל איבר שכלול בו. ואכמ"ל יותר בזה.

¹³ ראה במאמרו של מ. אברהם, 'משמעותה של בעלות על ממון: בין הלכה למשפט', שנות חיים, תשסח.

¹⁴ ראה במאמר הנ"ל, ובמאמרו של מ. אברהם, 'גניבת דעת וקניין רוחני', תחומין כה.

¹⁵ 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.

¹⁶ 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

לצדק והתיקון החברתי. האם בני נוח אמורים לנהוג כך? מסתבר שלא. תפקידם הוא התיקון החברתי, ולא לפעול על פי 'השכל' (במובנו המהר"ל).

דברים דומים אנחנו מוצאים בדרשות הר"ן, דרוש יא, שם הוא כותב את הדברים הבאים:

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 ב) תנו רבנן מכירים אתם אותו כו' התרייתם 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 - טו) כי תבא אל הארץ וגו' שום תשים עליך מלך וגו', שהיא מצוה שנצטוו בה למנות עלינו מלך, כמו שבא בקבלת רבותינו ז"ל (סנהדרין כ 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, וכותב:

ואני מבאר עוד זה, ואומר שכמו שנתחזה תורתנו מבין נימוסי אומות העולם במצות וחוקים, אין ענינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפע האלהי באומתנו והידבקו עמנו, בין שיראה הענין ההוא לעינינו 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 שנתחזה 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 ישרים ענינו, אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הידבק ענין האלהי בנו, יושלם ממנו לגמרי סידור ענינו ההמוני או לא יושלם.

כאן הוא כותב בפירוש ככל דברינו למעלה: לא רק שיש לנו עוד מצוות מעבר לבני נוח, שמטרתם היא רוחנית- דתית. הוא מוסיף שגם החלק המשפטי (=הדינים), שבו חייבים גם בני נוח, 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 נוח הם צודקים יותר מאשר חוקי התורה. הם מביאים לתיקון החברה בצורה אופטימלית יותר, שכן זו מטרתם היחידה. בהלכה יש מטרות נוספות, והן מהוות אילוץ שמפריע להשיג צדק מכסימלי. לפעמים המלך, או בי"ד אמורים להתערב ולתקן את המעוות. וזו הנקודה עליה עמדנו למעלה, שמסיבה זו יש מקום לא רק להתנייה 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 חול השפע הא-להי (ולא רק תיקון החברה). 2. התיקונים החיצוניים, שמטרתם התיקון החברתי. בעולם של בני נוח אין לכך מקום, שכן אצלם יש רק את המימד השני.¹⁶

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

הרב קוק בתחילת ספרו עץ הדר עוסק בדיוק בסוגיא זו, וזאת בהקשר של דברי בעל הלבנוש שפוסל אתרוג מורכב מפני שנעברה בו עבירה (עבירת הרכבה, שלטענת בעל הלבנוש גם 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.

הדוגמא הראשונה שמביא הרב קוק היא מנושא השיעורים. מקובלנו שהשיעורים ניתנו לנו בהלמ"מ, ולכן הם לא ניתנו לבני נח (ראה רמב"ם מלכים פ"ט ה"י). כלומר מצוות בני נוח אינם מוגבלות בשיעורים. בשו"ת החת"ס, חיו"ד, תשובות ש"י וקפ"ד, דן בדיון

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 מה"ת, ואיסורו הוא רק מדבריהם (דרכי שלום). 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», כלומר עצם קיומו של קניין קובע את איסור הגזלה. אם כן, לכאורה צריך היה להיות איסור מן תורה גם על גזל הגוי (פגיעה בקנייניו).

ההסבר לכך 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 תחומי 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 מוחל על גביהם. לגבי גזל של יהודי מיהודי, שם קיים איסור "לא תגזול" מה"ת, תחולת האיסור היא לפי הקביעה המשפטית. לעומת זאת, לגבי יהודי מגוי כלל לא קיים רובד האיסור מה"ת (לשיטות אלו).¹⁸

אנו רואים כאן שגם בנושא שהוא משותף לגויים ויהודים, נושא הבעלויות והקניינים, ישנו הבדל במשמעות בין ההתייחסות ליהודי ולגוי. הבעלות של יהודי היא בעלת מימד רוחני, כלומר הזכויות הממוניות משקפות יחס מטפיזי בינו לבין רכושו.¹⁹ 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, כלומר 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.²⁰

ליכא מידי שלבן נוח אסור ולישראל מותר הגמרא בחולין לג ע"א (וראה גם בסנהדרין נט ע"א) קובעת שלא מצינו דבר שלגוי אסור ולישראל שרי, שכן ישראל תמיד יותר חמור מגוי. ולכאורה קשה, כיצד אנחנו מתירים לישראל את גזל הגוי, שאסור בגויים עצמם? עוד קשה כיצד מותרת להם מפרכסת? וכיצד

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 החל מעת שהם מגיעים להבנה.

הרב קוק בדבריו שם קובע עיקרון כללי, לפיו פרטי הלכותיהם של בני נח נקבעים על פי הטבע ולא על פי ההלכה. לדוגמא, אבר מן החי אסור בבן נח אפילו במפרכסת (שעומדת למות אך עדיין לא מתה), שכן סו"ס במציאות היא חיה. אצל ישראל איבר מן החי תלוי במעשה ההלכתי של שחיטה, ולא במציאות של חיים, ולכן הוא מותר במפרכסת. אם כן, אצל ישראל ההבחנות ההלכתיות נגזרות מרובד הלכתי, או ממעשים בעלי משמעות הלכתית, ואצל בן נח הן נגזרות ממצבים מציאותיים.

הוא הדין גם לגבי ייחוסו של בן נח. כידוע, ייחוסו הולך אחר האם, ולא אחר האב. הרב קוק מסביר שגם זה נובע מן העובדה שההורות של האם היא בטבע (כל אחד רואה שהיא הרתה וילדה את הילד), ואילו ההורות של האב היא מכח חזקה (רוב בעילות אחר הבעל).¹⁷ גם ההבדל לעניין גדלות מוסבר על ידי הרב קוק באותו אופן: אצל בן נח הולכים אחר המצב המציאותי (האם הוא בעל הבנה או לא), ואצל ישראל הולכים אחר השיעור ההלכתי הפורמלי. ע"ש עוד באורך בדבריו לעניין החיוב ביישובו של עולם, ועוד.

העיקרון שקובע הרב קוק שבבני נח אזלינן בתר המציאות הטבעית ואצל ישראל בתר המצב ההלכתי, נגזר גם 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.

ההבדל במשמעות החיובים

ניתן לראות את ההבדל במשמעות החיובים בין בני נח לישראל דרך דוגמא. ר' שמעון שקאפ בספרו **שערי יושר**, שער ה, מביא את קושיית מהר"י באסן, המובאת גם בקונטרס הספיקות. הנ"ל מקשה מדוע אנו פוסקים ספק ממון להקל (לטובת הנתבע, המחזיק), מדוע לא נחמיר בספק כזה מצד ספק איסור גזל, וספיקא דאורייתא לחומרא. כלומר מדוע שהנתבע לא יאלץ להחזיר את הממון גם במצב של ספק, על אף דין דהמוציא מחבירו עליו הראיה, מחשש מעבר על איסור גזל. ר' שמעון, בתשובתו לקושיא זו, קובע יסוד מפורסם שדיני איסור «לא תגזול» נקבעים על פי דיני המשפטים של חו"מ. כל פסק דין של ב"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

תופסים את חוקי חו"מ (=הדינים) כבסיס לתיקון חברתי, ולא מבינים שעניין זה קיים בעיקר אצל בני נוח. 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 שתארנו כאן, ואכמ"ל בזה.

¹⁷ 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.

¹⁸ כבר הערנו בעבר לא פעם, שלפי הגר"ש יש איסור דאורייתא לגזול מהגוי, אלא שאיסור זה הוא משפטי ולא הלכתי. אך זהו איסור לכל דבר, והעובר עליו ייתבע בדיני שמים, ואולי גם בב"ד במסגרת תיקון העולם.

¹⁹ יחס זה נדון בכמה מאמרים של מ. אברהם. ראה משפטי ישראל א, אקדמות טו, וצוה ב.

ישראל קטן פטור ממה שגוי חייב עליו (שהרי לישראל יש גיל בגרות שממנו והלאה הוא 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 (י"ד) לא קיים כלפי גויים, כמו שלגויים עצמם אין אותו. יתר על כן, גם בשיעור הגדלות היהודי מחוייב בכל מה שבן נוח 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 שגזול 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 בעל אופי משפטי, 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 ישנו שוויון מלא. אי-השוויון לכאורה נובע מהחמרה של ההלכה כלפי ישראל (ביחס למישור המוסרי-אנושי), ולא מהקלה כלפי הגוי. כלפי ישראל ישנו 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.

ד. ישראל ובני נח: מודל שתי קומות²¹

מבוא

בפרק זה ננסה לארגן 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 נוח. השנייה, פרטיקולרית, שהיא הקומה היהודית-תורנית. למעשה, כבר בפרקים הקודמים הנחנו במובלע את המודל הזה, ואף עמדנו על השלכות שונות שעולות ממנו. כעת אנחנו רק מציגים אותו באופן שיטתי יותר, ומרחיבים ומפרטים השלכות נוספות שלו.

שתי תפיסות של מערכת דיני בני נוח

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 בצביונה כמו שהיא אצל כל העמים, ועליה נבנתה הצורה הישראלית המיוחדת, 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 חדשה לגמרי (כלומר שתי הקומות הנ"ל מתמוגגות בבחינת 'הרכבה מזגית' ליישות חדשה - יהודי), או שמא צורת ישראל מורכבת משתי קומות שונות, זו על גבי זו: קומה הראשונה היא קומת בני נוח, הקומה האוניברסלית, ואילו הקומה השנייה היא הקומה הייחודית לנו (= 'הרכבה שכונית')? ברקע הדברים יש לזכור כי עם ישראל גם הם חלק מבני נוח (הם צאצאי שם).

בסופו של דבר הרב קוק מסיק את המסקנה הבאה:

נראה הדבר שמקודם נערך הדבר שצורת האדם תשתלם בכללותה, 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 שציפה את צד האדם שבישראל, עד שנעשה לבריה חדשה, וצורתו החולית נתשטשה לגמרי. והחל גוי פעם אחת ע"י הגרעין האנושי לצורה שמראש ועד עקב כולה ישראלית, יעקב וישראל.

מקורו של הראייה הוא כנראה בסוגיית ב"ק לח ע"א, מהפסוק "עמד וימודד ארץ, ראה ויתר גויים", ע"ש היטב. אנחנו כאן טוענים לטובת העמדה האחרת, השכונית, לפיה יש כאן מודל של שתי קומות שונות, ובכל יהודי יש גם בן נוח, ובנוסף יש על גבי זה עוד קומה יהודית פרטיקולרית. כך גם עולה מדברי הרמב"ם ברפ"ט מהל' מלכים, שם הוא מתאר את השתלשלות מתן המצוות לעולם. הוא מתחיל במצוות שניתנו לבני נוח, ולאחר מכן ועל גביהן הוא מתאר את התוספות שניתנו לישראל בהדרגה. מסתבר שכוונתו לתאר מודל של שתי קומות, שהקומה האנושית הכללית עדיין נותרת רלוונטית גם אחרי מתן תורה. מתן תורה יצר קומה נוספת על גביה.²²

דברי בעל ה'בית ישי' בדרשותיו

ר' שלמה פיישר בספריו מתייחס לשאלה זו בכמה מקומות. בספר **בית ישי – דרשות**, בסי' ט ובסי' כו הוא מביא שנחלקו בשאלה זו חכמי ישראל:

1. יש שהבינו את בחירת ישראל מן העמים בבחינת בכורה בעלמא, כמו שכתוב: "בני בכורי ישראל". מקור עיקרי לכך הוא המשנה בפרקי אבות פ"ג מ"ד:

הוא [ר"ע] היה אומר: 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):

²⁰ ובזה א"ש הטענה שיכולה לעלות אצל מישהו שחומד חפץ כלשהו, מדוע שיעבור על איסור 'לא תחמוד', עדיף לו לעבור על איסור 'לא תגזול' ושהחפץ יהיה אצלו. ולדברינו י"ל 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 (זהו, כאמור, קיים גם ביחס לבני נוח), ועל כן לא מתחילה כל השאלה של ההתחשבות ההלכתית ביחס לממון הזולת. לכן יש צד שיהיה אסור לו 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', יהיה אסור לנו לגעת בו. ולכן איסור זה בעינינו גם בהקשרים שבהם החשבון ההלכתי נראה כמבטל אותו.

ראה על טיעונים אלו במאמרנו שעסקו בשאלת 'הטריטוריה ההלכתית' (פ' חקת, תשסז, ועוד).
²¹ לגבי בני נוח, ראה בפירוט במאמרנו לפרשת נח, תשסז. על מודל שתי קומות לגבי האישות, ראה גם במאמרנו לפרשת כי-תצא, תשסז. גם במאמרנו לפרשת עקב, תשסז, עמדנו על מודל שתי קומות ביחס למצוות על הנפש.

²² ממש כעין זה דייקנו במאמרנו לפ' כי-תצא, תשסז, מהקדמת הרמב"ם בתחילת הל' אישות. גם שם הוא מתאר השלשלות של דיני האישות, וגם שם נראה שכוונתו

שמופיעים הבדלים הלכתיים בין ישראל לבין בני נוח גם ב'קומה הראשונה'.
נראה כעת כמה דוגמאות שמאוששות את מודל שתי הקומות.

סוגיית ישראל וגוי שבאו לדון²⁶

ראינו שלגויים יש מערכת דינים משלהם (אחת משבע המצוות היא להקים מערכת של דינים), ולמדינת ישראל יש מערכת משפטית 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 בב"ק ק"ג ע"א, עוסקת בשאלה זו, והיא מביאה את הברייתא הבאה:

דתניא: ישראל וכו' אנס שבאו לדין, אם אתה יכול לזכהו בדיני ישראל - זכהו ואמור לו: כך דינינו, בדיני כנענים - זכהו ואמור לו: כך דינכם,

במסורת הש"ס על אתר מובאת גירסא שונה: במקום 'כנעני אנס' יש לכתוב 'גוי'. מהו ההבדל בין שתי הגירסאות? לכאורה בגירסא שלפנינו נראה כי ההיתר להוליך את הגוי שולל ולבחור באופן מגמתי את המערכת המשפטית בה אנו דנים הוא רק כלפי אנס גוי, ולא כלפי כל גוי. ומה יקרה כאשר סתם גוי בא לדון עם ישראל? על כך פוסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"י הי"ב):

שני עכו"ם שבאו לפניך לדון בדיני ישראל, ורצו שניהן לדון דין תורה דנין, האחד רוצה והאחד אינו רוצה אין כופין אותו לדון אלא בדיניהן, היה ישראל ועכו"ם אם יש זכות לישראל בדיניהן דנין לו בדיניהם, ואומרים לו כך דיניכם, ואם יש זכות לישראל בדיניהן דנין לו דין תורה ואומרים לו כך דינינו, ויראה לי שאין עושין כן לגר תושב אלא לעולם דנין לו בדיניהם

הרמב"ם אומר שהדין לבחור באופן מגמתי את המערכת המשפטית נאמר כלפי עכו"ם. אבל בדין בין ישראל לגוי שקיבל עליו שבע מצוות בני נוח (=גר תושב. ראה שם, סוף"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 מחליטים לדון את הדין הזה לפי אחת משתי המערכות המעורבות, מדוע עדיף דווקא הדין של בני נוח על פני ההלכה הרגילה? 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.

בשאלה זו עוסק ר' שלמה פישר בספרו (ההלכתי) בית ישי, סי' קז. הוא מסביר שם שמערכת דיני בני נוח 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, ולכן הדין בין ישראל לגוי ייערך במסגרת המערכת של הגויים, שכן היא מהווה בסיס משותף לשתי המערכות. זו תמונה זהה ממש למודל שתי הקומות שהצגנו, לפיו ישראל היא קומה נוספת מעבר לקומה האוניברסלית של בני נוח, ולא תחליף לה. כפי שראינו למעלה, מהר"ל ודרשות הר"ן

אם כן, כל אדם נברא בצלם, כמו אדם הראשון. מתוך כלל בני האדם בני ישראל חביבים יותר, שנקראו בנים למקום. בעל התו"ט על המשנה הזו, מביא שהמפרשים הוציאו אותה מפשוטה, ופירשו אותה על ישראל, ונסמכו על דרשת חז"ל: "אתם קרויים 'אדם' ואין עובדי אלילים 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 אלוהים עשה את האדם" מדבר על אדם הראשון), ובודאי ר"ע במשנה מדבר על כלל בני האדם.²⁵ אם כן, המשנה הזו מכניסה את כל בני האדם תחת צלם אלוהים, ומתוכם יש חיבה יתירה לישראל, כעין בן בכור.

בבית ישי מביא כאן גם את הפסוקים בתהילים קיז, אשר מתחילים בכל הגויים, ואח"כ עוברים לישראל, ואח"כ לבית אהרן. גם שם רואים מעבר הדרגתי מבני נוח לישראל, ואח"כ לכהנים.

2. כנגד עמדה זו עומדים הכוזרי והמקובלים, אשר רואים בישראל צורה מיוחדת וברייה 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 שצורת היהודי היא שונה באיכותה מצורת בן האדם, כמו האדם מן החי 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 נוח וגם יהודים אמורים להיות זהים. הסיבה היא שדינים אלו פונים אל רובד בני נוח שיש בכל ישראל. לעומת זאת, אם ישראל הוא צורה חדשה, ואין בתוכה בן נוח כדמותו הרגילה, אזי אין מניעה שיהיו הבדלים הלכתיים גם באותן הלכות שמחייבות את שניהם.

והנה מדברי הרא"ה בספרו עץ הדר, שהובאו לעיל, נראה לכאורה שהוא רואה בפניו מודל של קומה חליפתית. דיני בני נוח 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.

אך זהו אספקט מאד מסוים. אכן עולה מכאן שישנם הבדלים גם בקומה הראשונה (ולא רק תוספת של הקומה השנייה), אבל אין זה אומר שהמסקנה הגורפת שיהודי הוא צורה חדשה היא בהכרח נכונה. להלן נראה כמה דוגמאות לכך.

העיקרון שקובע הרב קוק לפיו בבני נוח אזלינן בתר המציאות הטבעית ואצל ישראל בתר המצב ההלכתי, יכול גם להיגזר מן ההבדלים שראינו לעיל. ראינו למעלה ששבע מצוות בני נוח הן הבסיס האוניברסלי שמהווה תשתית לחיים האנושיים. הקומה היהודית-תורנית היא קומה נוספת על גבי הקומה האנושית-אוניברסלית, אך מעבר לה ראינו שגם המצוות הבסיסיות מקבלות משמעות נוספת אצל ישראל. הן לא מיועדות רק לתיקון העולם. אם כן, לא פלא

לומר שהרובד האוניברסלי הראשוני (=הנישואין) נותר רלוונטי גם אחרי שנוסף לו הרובד הפרטיקולרי התורני (=הקידושין).

²³ וראה בתו"ט ומדרש שמואל שהסבירו מדוע לא הובא הפסוק "בני בכורי ישראל", אף שהוא קודם.

²⁴ ראה ילקוט שמעוני, פ' כי-תשא רמז שפח, ד"ה 'תניא רבי יהודה', ויחזקאל רמז שעג, ד"ה 'לד ואתן צאני'.

²⁵ גם התו"ט שם, וגם בבית ישי שמיישב את דעות המפרשים שדחה התו"ט, מסבירים בדומה לרב קוק, שבני נוח איבדו את מעמדם כבנים בעקבות חטאיהם.

²⁶ ראה בעניין זה את מאמרו של הרב מאיר ברקוביץ, תחומין יד.

²⁷ דוגמא זו מובאת במאמרו הנ"ל של מ. אברהם, 'האם ההלכה היא משפט עברי', אקדמות טו.

מסבירים שמערכת הדינים שלנו למעשה פחות שלמה מן המערכות של הגויים, לפחות במדדים של תיקון החברה. נביא כאן רק דוגמה אחת כדי לחדד את העניין.²⁷ ר' מאיר דן פלאצקי, בספרו חמדת ישראל, קונטרס 'נר מצוה' דף ק, דן בשאלה האם במשפט של בני נוח ישנו כלל שאדם לא נאמן בהודאת עצמו. בתוך דבריו שם הוא כותב כך:

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

הוא מביא ראיה לכך שבמערכת המשפטית של בני נוח אדם נהרג בהודאת עצמו (=אדם משים עצמו רשע. ראה סנהדרין ט ע"ב ומקבילות), מכך שהרמב"ם כותב שבמשפט המלך אדם נהרג בהודאת עצמו (וראייתו היא מעכן שנהרג בהודאת עצמו. ראה ברמב"ם הל' סנהדרין פ"ח ה"ו). בתוך דבריו הוא משווה באופן מפורש את משפט המלך למשפטם של בני נוח, וטוען שכל מה שמצוי בדיני המלך חייב להיות בדיני בני נוח. כיצד עלינו להבין את הקישור הזה? ברור שהוא רואה במשפט בני נוח ומשפט המלך פלטפורמה משותפת, שעניינה הוא השלמת ההלכה וסגירת הפערים שקיימים בה, לצורך תיקון העולם. מערכת דיני בני נוח זהה למערכת דיני המלך, וזוהי המערכת האוניברסלית (הקומה הראשונה) שמשותפת לכל בני האדם, ועניינה הוא התיקון החברתי.

מצווה שנאמרה לבני נוח ונשנית בסיני

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

למה לי למיכתב לבני נח ולמה לי למשני בסיני? - כדרי 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 שמצווה אשר ניתנה לבני נוח ונשנתה בסיני מכוונת לכל באי עולם, ומצווה שניתנה רק לבני נוח ולא נשנתה בסיני נאמרה רק לישראל. כמו שהגמרא עצמה מקשה, הסיפא היא קשה מאד: מדוע מצוות שלא נשנו בסיני נאמרו רק לישראל? להיפך: לכאורה נראה סביר יותר שהן יפנו רק לבני נוח. נראה בעליל שהגמרא רואה את ישראל כקומה נוספת מעבר לבני נוח: המצוות

האוניברסליות שניתנו לבני נוח, ודאי נאמרו גם לישראל, וחלק מהן נאמרו רק לישראל. אין מצוות שנאמרו רק לבני נוח, שכן בכל יהודי יש בן נוח, ולכן כל מה שקיים אצל בני נוח חייב בהכרח להיות קיים גם אצל ישראל. ההיפך, כמובן, אינו בהכרח נכון, שהרי אצל ישראל ישנה גם קומה ב (הפרטיקולרית).

כפי שכבר הזכרנו, הגמרא אף קובעת כלל שאין דבר שאסור לבני נוח ולישראל מותר. כלומר כל ההלכות של בני נוח רלוונטיות גם לישראל, בבחינת 'בכלל מאתיים מנה'.²⁸ ואכן, כך כותב שם רש"י על אתר: "שכשיצאו מכלל בני נח - להתקדש יצאו, ולא להקל עליהם". כלומר ישראל הם בני נוח, עם קומה נוספת, ולא ברייה חדשה ממש. הזכרנו למעלה גם את שני הדרושים הראשונים בספר פרשת דרכים, אשר דנים בשאלת מעמדם של האבות. מובאת שם מחלוקת בין המפרשים האם האבות יצאו מכלל בני נוח והפכו לישראל, או שמא הם רק החמירו על עצמם כישראל (קיבלו על עצמם קומה שנייה בלבד), אבל בפועל היו בני נוח. 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).²⁹

חיובי קטנים

כמה אחרונים מקשים 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'). בסוגיית סנהדרין נפסק שגם אם קטן עובר עבירה, פעולה זו מוגדרת כעבירה. לעומת זאת, בסוגיית יבמות עולה כי הקטן מתחייב במצוות בגדלותו, ולפני כן מעשיו אינם נחשבים כעבירה. ביחס לקושיא זו עולים באחרונים כמה תירוצים. כמה מהם כותבים ליישב את הקושי באותו סגנון (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): לטענתם כל המצוות שבני נוח חייבים בהן, ברור שגם קטן ישראל חייב בהן. הסיבה לכך היא דברי החת"ס שהובאו לעיל, לפיהם חיובים של גוי מתחילים מגיל שהוא מבין את חובתו ולא מגיל הבגרות ההלכתי. נוסף לכך את מאמר הגמרא שהובא לעיל "ליכא מידעם דלישראל שרי ולבן נוח אסור" (=כלומר כל מה שבן נוח אסור בו גם ישראל אסור בו). משתי ההנחות הללו נגיע מייד למסקנה שאם בני נוח חייבים על רביעת בהמה משעה שהם מבינים את האיסור ואת חובתם כלפיו, הרי ישראל אינם יכולים להיות פחותים מבני נוח.

משיקול זה עולה כי לגבי כל מצוות בני נוח תהיה חובה גם בישראל החל מהגיל שהקטן מבין את חובתו, ולא מגיל בגרות, בדיוק כמו אצל בני נוח. רק החובות ההלכתיות ששייכות לקומה הפרטיקולרית (קומה ב) מתחילות מגיל הבגרות ההלכתית.

די ברור שמעבר להוכחה הפורמלית ישנה כאן גם טענה מהותית: בתוך כל ישראל כביכול יש בן נוח ('בכלל מאתיים מנה'), ולכן כל ילד יהודי חייב גם בחיובים של ילד גוי. לא ייתכן מצב שבן נוח יהיה חייב במשהו, וישראל לא, שהרי בכל ישראל יש בן נוח, בבחינת "בכלל

²⁸ ר' שלמה פיישר 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).

²⁹ שם עיקר עיסוקו הוא דווקא בפרטים הללו, שכן ההבדלים בין השיטות נוגעים להלכות שלגביהן בן נוח חמור מישראל. לגבי הלכות אלו עולה השאלה האם האבות יצאו מכלל בני נוח גם לקולא או רק לחומרא. לכאורה העובדה שיש בבן נוח גם חומרות ולא רק קולות לעומת ישראל, מצביעה על כך שהוא יצור שונה במהותו. אם בכל ישראל היה גם רכיב של בן נוח, אזי היינו מצפים שכל מה שיימצא בבן נוח יהיה גם בישראל.

אמנם ישנן חומרות אצל בני נוח שאינן מצביעות בהכרח על שינוי מהותי. לדוגמה, לבן נוח אסור ללמוד תורה. אם כן, לכאורה בזה הוא חמור יותר מאשר ישראל. אך ברור שאין להביא מכאן ראיה שישראל הוא יישות אחרת לגמרי, שהרי זה אינו הבדל הלכתי פרטי, אלא הבדל שבעצמו נגזר מאי השייכות לקומה ב.

³⁰ ראה דוגמאות נוספות לכך (כמו לגבי שבועות של קטנים), במאמרנו 'לפ' נח, תשסז.

מאתים מנה".

חובה שלא לגזול שאינה נובעת מן האיסור ההלכתי של גזל אלא מדיני המשפטים.³¹ על כך הוא מקשה כיצד אנו מחוייבים להישמע לו, ומסביר שהחובות שנובעות מן הסברה מחייבות גם הן. אם היתה כאן רק הגדרה מטא-הלכתית ותו לא, לא היה מקום לא לקושיא ולא לתירוץ. כך ניתן להבין את הטענה שלו שהובאה לעיל, שלכל הדעות יש איסור משפטי לגזול גוי, גם אם אין על כך ציווי הלכתי של "לא תגזול".

כעת נוכל להרחיב את היסוד של הגרש"ש לכל האיסורים השייכים לתשתית האוניברסלית. לגבי כולם החובה נובעת גם מן הסברה 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 הרבה יותר, כמו איסור רציחה ועוד). התשובה על כך היא פשוטה מאד. 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 נוח, 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 משהו דרך המאפיינים שמשותפים ליהדות ולשאר האנושות (=מצוות בני נוח, 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 מיוחדות, 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.³² 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.

במאמרנו לפ', נח, תשסז, הרחבנו את היריעה גם ביחס לשאלת 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. וזוב, אין זה אומר בהכרח שהוא פחות חשוב. זה רק אומר שהוא פחות מהותי וייחודי ליהדות.³³

ניתן להרחיב זאת ולומר לגבי כל מצוות בני נוח, שכפי שראינו החובות של בני נוח הם חובות שמסביר, ולכן אין צורך שיהיה גיל סף פורמלי שקובע את החיוב בהן, אלא הכל נקבע על פי מידת ההבנה. בחובות שישודן בסברה, גם כאשר אנו מתייחסים ליהודי, אין אפשרות לקבוע גיל סף, שהרי בחובות שמסביר חייב כל מי שמבין את הסברה שביסוד החיוב.³⁰

הדיון הזה מעמיד באור אחר את ההבחנה שראינו למעלה בשם 'החת"ס', בין ישראל לבני נוח 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 בתחילת השער (בכרך ב, דף א) לעיקרון הזה הוא הבא:

כשם שסוג הקניינים וחוקי הבעלים בנכסים הוא דבר משפטי, גם בלי אזהרה 'לא תגזול', וכמו שביארנו לעיל דלא ייתכן 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 ישנו 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 בפסיקה אחרת (שם בפ"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 וההכרח, 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 להתפלגא שחובות אחרות שישודן בסברתנו ובהכרעתנו מחייבות אותנו גם הן.

עלינו לשים לב לכך שגם הקושיא וגם ההסבר מניחים במובלע שהרובד המשפטי אינו רק הגדרות מטא-נורמטיביות, אלא ישנו ממש איסור גזל ששייך לרובד המשפטי. ברור שלפי הגרש"ש ישנה

³¹ 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"ב 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 בבירור תפיסה עקרונית דומה).

³² ניתן אולי לומר שהמאפיינים האוניברסליים הם בסיסיים יותר, והפרטיקולריים הם 'גבוהים' יותר. לשון אחר: מי שעובר על נורמה אוניברסלית (לדוגמא, 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"ם בפירושו לפרשת יתרו על היחס בין מצוות עשה (שקשורות לאהבת ה') ומצוות לא-תעשה (שקשורות ליראתו). ראה על כך במאמרנו לפרשת יתרו, תשסז.

³³ ראה על כך בתגובתו של הרב יעקב אריאל באקדמות טז, למאמר 'האם ההלכה היא משפט עברי' הני"ל, ובתשובתו של מ. אברהם שם.