

מושגים:

מצוות בני נוח וערכים אוניברסליים.
הרכבה שכונית והרכבה מזגית של מושגים: 'בכלל מאתים מנה'
מוטיבציה דתית לקיום מצוות אוניברסליות.
'דיני המשפטים' וחובות חוץ-הלכתיות.
משפט בינלאומי פרטי בהלכה.
חובות הלכתיות על קטנים.

תקציר:

במאמר זה אנו מציגים שאלה שמעלה הרב קוק: האם יהודי הוא בן נוח עם תוספת, או שמא הוא ברייה בפני עצמה. אנו נראה כי מבחינה מושגית קשה להגדיר את השאלה הזו (בגלל שהקריטריון לכך שמשוהו נעשה שונה ממשוהו אחר הוא עמום במהותו), אך יש לה השלכות די ברורות במישור הנורמטיבי-הלכתי.

אנו נביא כאן מקורות שתומכים במודל שתי הקומות, ונראה שאמנם יש הבדלים בפרטי ההלכות בין בני נוח לישראל, אך ככלל המצוות שמוטלות על בני נוח מחייבות גם את ישראל. בין היתר, נעסוק בחיוב קטנים במצוות האוניברסליות, ונבחן את 'דיני המשפטים' הקודמים להלכה ממשנתו של ר' שמעון שקאפ, וגם את הכלל בגמרא שכל מה שניתן לבני נוח ולא נשנה בסיני מחייב רק את ישראל.

על אף המודל הזה, אנו נראה כי המוטיבציה לקיום הערכים האוניברסליים הללו אינה הסברא הפשוטה (כפי שהניח קאנט), אלא גם היא קשורה למתן תורה ולעבודת ה'. בתוך ולאור הדברים, אנו נשאל את עצמנו מדוע החברה נוטה להתייחס ליהודי שרצח, או גנב, כיהודי שהוא עדיין דתי, אך מי שאוכל מאכלים לא כשרים, שזוהי עבירה פחותה בהרבה בחומרתה, נתפס כמי שאינו דתי. אנו נטען כי זוהי טענה לוגית שאינה נוגעת לחומרת העבירות הנדונות.

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר:

בעניין מצוות בני נוח מבט על היחס בין התורה לבין ערכים אוניברסליים

מבוא

על פי ההלכה המקובלת, מצוות התורה מתייחסות ברוב ענייניהן ליהודים בלבד. אולם ישנן בתורה מצוות שפונות גם לגויים, או במינוח ההלכתי: 'בני נוח'. במאמר זה ננסה להבין את טיבן של המצוות הללו, ואת משמעותן מבחינתנו.

ואולי רקע נוסף כמוטיבציה לדיון שנערוך כאן. בדרך כלל ההגדרה החברתית לזהות יהודית של אדם מבוססת על מצוות שמעיות שבין אדם למקום, ופחות על מצוות שכליות שבין אדם לחברו. מי שגנב, או אפילו רצח, עדיין נתפס בעיני הציבור בכלל, דתי או חילוני, כיהודי דתי, זאת על אף חומרתו הטוטלית של איסור רצח בהלכה. ואילו מי שמחלל שבת, או אוכל לא כשר, נתפס כמי שאינו מקיים מצוות. השאלה היא מדוע באמת זוהי ההתייחסות?

בשנים האחרונות ישנה ביקורת רבה על גישה זו, שכן היא מובילה ללגיטימציה, לפחות חלקית, למעשים לא מוסריים. מאידך, קשה להתעלם מהתחושה האינטואיטיבית שיש בסיווג הזה אמת. כאמור, החומרה ההלכתית אינה יכולה להיות הפרמטר הרלוונטי שביסוד ההבחנה הזו, שכן רצח הוא העבירה החמורה ביותר, ובכל זאת הוא אינו נתפס כמכונן זהות יהודית. מהו, אם כן, הפרמטר שעומד בבסיס הסיווג הזה?¹

מקורות ראשוניים

המקור העיקרי לדיני בני נוח הוא בסוגיות סנהדרין נו ע"א – ס ע"א. הגמרא בסנהדרין נו ע"א כותבת:

תנו רבנן: שבע מצוות נצטוו בני נח: דינין, וברכת השם, עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל, ואבר מן החי.

ויש המוסיפים עוד כמה:

רבי חנניה בן (גמלא) + מסורת הש"ס: גמליאל + אומר: אף על הדם מן החי. רבי חידקא אומר: אף על הסירוס. רבי שמעון אומר: אף על הכישוף. רבי יוסי אומר: כל האמור בפרשת כישוף - בן נח מוזהר עליו. + דברים י"ח + לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחבר חבר ושאל אוב וידעני ודרש אל המתים וגו' ובגלל התועבת האלה ה' אלהיך מוריש אותם מפניך, ולא ענש אלא אם כן הזהיר. רבי אלעזר אומר: אף על הכלאים. מותרין בני נח ללבוש כלאים, ולזרוע כלאים, ואין אסורין אלא בהרבעת בהמה ובהרכבת האילן.

לאחר מכן נדונים בהרחבה המקורות בתורה לחיובים אלו:

מנהגי מילי? - אמר רבי יוחנן: דאמר קרא + בראשית ב' + ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל. - ויצו - אלו הדינין, וכן הוא אומר + בראשית י"ח + כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו'. ה' - זו ברכת השם, וכן הוא אומר + ויקרא כ"ד + ונקב שם ה' מות יומת. אלהים - זו עבודה זרה, וכן הוא אומר + שמות כ' + לא יהיה לך אלהים אחרים. על האדם - זו שפיכות דמים, וכן הוא אומר + בראשית ט' + שפך דם האדם וגו'. לאמר - זו גילוי עריות, וכן הוא אומר + ירמיהו ג' + לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר. מכל עץ הגן - ולא גזל, אכל תאכל ולא אבר מן החי. כי אתא רבי יצחק תני איפכא: ויצו - זו עבודה זרה, אלהים זו דינין / O

ויש חולקים על שתיים מתוך המצוות הללו:

אלא אמר רבא: האי תנא - תנא דבי מנשה הוא, דמפיק ד"ך ועייל ס"ך. דתנא דבי מנשה: שבע מצוות נצטוו בני נח: עבודה זרה, וגילוי עריות, ושפיכות דמים, גזל, ואבר מן החי, סירוס, וכלאים. רבי יהודה אומר: אדם הראשון לא נצטווה אלא על עבודה זרה בלבד, שנאמר ויצו ה' אלהים על האדם. רבי יהודה בן בתירה אומר: אף על ברכת השם, ויש אומרים: אף על הדינים. כמאן אזלא הא דאמר רב יהודה אמר רב: אלהים אני - לא תקללני, אלהים אני - לא תמירוני, אלהים אני - יהא מוראי עליכם. כמאן - כיש אומרים.

סיכום הדברים מופיע ברמב"ם, אשר כותב בתחילת פ"ט ממלכים כך:

על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על ע"ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים, אע"פ שכולן הן קבלה בידינו ממש רבינו, והדעת

¹ שאלה זו עלתה במאמרו של אשר כהן, באקדמות י. המאמר לוקה בכמה וכמה בעיות מתודולוגיות ותוכניות חמורות ביותר. תגובה של מ. אברהם, מסיבה כלשהי, לא התקבלה שם לפרסום, ולכן קשה לנו לפרט יותר. מטבע הדברים, הבעיות המתודולוגיות לא יידונו כאן, אך להלן נביא את אחת הטענות העיקריות ביחס לתוכן הדברים.

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 שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטוו עמרים במצות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו.

שני סוגי הרכבות בהלכה: שכונית ומזגית²

מקובל על כל הפוסקים, כי כל מצוות בני נוח מחייבות גם את ישראל, אלא שיש להם עוד מצוות רבות אחרות.³ דבר זה מרמז שבעצם באופן מטפורי ניתן לומר שבכל ישראלי חבוי גם בן נוח. והנה במהלך דברינו בהמשך השנה נעמוד על כך שישנם שני סוגי הרכבה, ושני סוגי מושגים מורכבים, בהלכה: 'הרכבה מזגית' ו'הרכבה שכונית'.⁴ מושגים שמורכבים באופן 'מזגית', ממוזגים את שני המרכיבים שלהם ליישות חדשה אחת, ואילו מושגים שמורכבים באופן 'שכונית' מותירים את שני המרכיבים בצורתם כשכנים זה לזה. לדוגמא, ניתן לשאול האם כהן גדול הוא כהן הדיוט עם תוספת, או שהוא יישות מסוג אחר. ההשלכה היא לדיני כהן הדיוט. הגמרא קובעת שבכל שור מועד יש גם שור תם ('צד תמות במקומה עומדת'. ראה ב"ק). כלומר זוהי הרכבה שכונית. במינוח הזה, נוכל לומר כי ישראל הוא 'הרכבה שכונית' של בן נוח עם הרובד העליון יותר, ולא 'הרכבה מזגית'.

שתי תפיסות של מערכת דיני בני נוח

אמנם הרב קוק, בספרו **אורות ישראל** (עמ' קנה-קנו) מתחבט בשאלה זו:

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 (=הרכבה מזגית?), או שמא היא מורכבת משתי קומות: 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 שצירפה את צד האדם שבישראל, עד שנעשה לבריה חדשה, וצורתו החולית נתטשטשה לגמרי. והחול גוי פעם אחת ע"י הגרעין האנושי לצורה שמראש ועד עקב כולה ישראלית, יעקב וישראל.

ומקורו נראה בסוגיית ב"ק לח ע"א, מהפסוק "עמד וימודד ארץ, ראה ויתר גויים", ע"ש היטב. אנחנו כאן נטען לטובת העמדה האחרת, השכונית, לפיה יש כאן מודל של שתי קומות: קומה ראשונה של בן נוח, ועל גביה קומה פרטיקולרית-ישראלית. לשם כך עלינו לחזור לדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל.

שני חידושים בדברי הרמב"ם: מודל שתי הקומות

בדברי הרמב"ם שהובאו למעלה ישנן שתי תוספות עיקריות שנוגעות לנושא שלנו:

1. הוא קובע שהדעת נוטה למצוות אלו. כלומר בני נוח הצטוו רק במצוות שכליות.⁵
 2. הוא מביא את שבע מצוות בני נוח כחלק אינטגרלי מהתפתחות מערכת המצוות המלאה של ישראל. בשלב הראשון העולם הצטווה על שבע המצוות הללו, ולאחר מכן נוספו עוד מצוות, עד שמשם הביא את המערכת להשלמתה.
- ברצוננו לטעון כאן ששני החידושים הללו קשורים זה לזה. מדברי הרמב"ם הללו עולה כי מערכת המצוות משקפת מבנה בן שתי קומות: קומה ראשונה היא קומת המסד האוניברסלית, שמכילה

² ראה על כך גם בספרו של מיכאל אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, בהארה 10.

³ לא מדובר ב-606 מצוות, שכן השבע של בני נוח כוללות הרבה יותר מצוות שמתפרטות בהלכה שלנו. ראה על כך מעט גם להלן.

⁴ המושגים הללו שאובים ממשנתו של הרונצ'ובר. ראה על כך בהרחבה בספר **מפנח צפונות**, לד"מ כשר.

⁵ אמנם הוא אומר זאת על שש המצוות הראשונות, אך נראה שכוונתו לכולן. וראה על כך גם בדברי ר' ניסים גאון שיובאו להלן.

את שבע מצוות בני נוח. ואילו הקומה השנייה היא הקומה היהודית הפרטיקולרית, שמכילה את שאר המערכת התורנית.⁶

ומכאן נובעת גם עמדתו של הרמב"ם לגבי האופי של מצוות בני נוח: אלו הן מצוות שהדעת נוטה להן, שכן הן מהוות את התשתית המאפיינת את צלם האלוקים שבאדם בכלל. אלו מצוות שכל בר דעת מחוייב בהן, והן מהוות תשתית ראשונית שעל גביה נבנית המערכת היהודית-תורנית הייחודית. לכן סביר שכל בר דעת גם יבין את מחוייבותו זו. אם כן, נראה כי הרמב"ם סובר שישראל זוהי הרכבה שכונית.

דברי בעל ה'בית ישי' בדרשותיו

ר' שלמה פישר בספריו מתייחס לשאלה זו בכמה מקומות. בספר **בית ישי – דרשות**, בס"י ט ובס"י 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): "בנים אתם לה' אלוקיכם".⁷

אם כן, כל אדם נברא בצלם, כמו אדם הראשון. מתוך כלל בני האדם בני ישראל חביבים יותר, שנקראו בנים למקום.

בעל ה**תני"ט** על המשנה הזו, מביא שהמפרשים הוציאו אותה מפשוטה, ופירשו אותה על ישראל, ונסמכו על דרשת חז"ל:⁸ "אתם קרויים 'אדם' ואין עובדי אלילים קרויים 'אדם'" (שנאמרה על פסוק ביחזקאל, "אדם אתם"). בעל ה**תני"ט** חולק עליהם וקובע שאין להוציא את המשנה מפשוטה ואת הפסוקים מפשטם (שהרי הפסוק "בצלם אלוקים עשה את האדם" מדבר על אדם הראשון), ובודאי ר"ע במשנה מדבר על כלל בני האדם.⁹

אם כן, המשנה הזו מכניסה את כל בני האדם תחת צלם אלוקים, 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 ה**כוזרי** והמקובלים, אשר רואים בישראל צורה מחודשת וברייה בפני עצמה, ולשיטתם ישראל כלל אינם שייכים לסוג של שאר האומות, בבחינת "הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". ה**כוזרי** במאמר א (לא-מג) כותב שצורת היהודי היא שונה באיכותה מצורת בן האדם, כמו האדם מן החי והחי מן הצומח והצומח מן הדומם. ענייננו כאן, כמו במאמרי 'מידה טובה' בכלל, הוא לבחון את השאלה הזו מאספקטים הלכתיים.

דברי הרב קוק ב'עץ הדר'

הרב קוק, בתחילת ספרו **עץ הדר**, מביא את שיטת ה**לבוש** שפוסל אתרוג מורכב מפני שנעברה בו עבירה (עבירת הרכבה, שלטענת בעל ה**לבוש** גם בני נח מצווים בה). הרב קוק טוען כנגדו שהדבר אינו מוכרח מפני הבדלים כלליים בחיוב במצוות שישנם בין בני נח לבין ישראל.¹⁰ הרב קוק קובע עיקרון כללי שפרטי הלכותיהם של בני נח נקבעים על פי הטבע ולא על פי ההלכה. לדוגמא, הגמרא בחולין לג ע"א קובעת שאבר מן החי אסור בבן נח אפילו במפרכסת, שכן סו"ס במציאות היא חיה. ואילו אצל ישראל אסור אבר מן החי תלוי במעשה ההלכתי של שחיטה, ולא במציאות של חיים. לכן במפרכסת, מכיון שהיא נשחטה, אף שהיא עדיין חיה, מותר לישראל לאכול אבר שלה.¹¹

אצל ישראל ההבחנות ההלכתיות מצויות בספירה ההלכתית ונקבעות על פי מעשים הלכתיים (כמו מעשה שחיטה), ואילו אצל בן נח הן נגזרות ממצבי מציאות (כאן: מציאות של מיתה).

⁶ לא סביר שהרמב"ם מתאר כאן רק את התוכנית המקורית, כפי שמציג אותה הרב קוק. מסתבר שכן הוא גם ראה את המצב בפועל.

⁷ וראה בתני"ט ומדרש שמואל שהסבירו מדוע לא הובא הפסוק "בני בכורי ישראל", אף שהוא קודם.

⁸ ראה ילקוט שמעוני, פ' כי-תשא רמז שפח, ד"ה 'תניא רבי יהודה', ויחזקאל רמז שעג, ד"ה 'לד ואתן צאני'.

⁹ גם התני"ט שם, וגם בבית ישי שמיישב את דעות המפרשים שדחה התני"ט. מסבירים בדומה לרב קוק, שבני נוח איבדו את מעמדם כבנים בעקבות חטאייהם.

¹⁰ ישנם כמה וכמה הבדלים כאלה, גם במצוות שבני נוח מצווים בהן (הרבו לדון באיסורי עריות, עבודה זרה וכדו'. ואפילו בעניין האמונות הנכונות ישנן דעות שני נוח אינם מזהרים על השיתוף). וראה ברמב"ן בסוף השגותיו לשורש הי"ד, הבדל עקרוני לעניין מניין המצוות. אמנם כאן הרב קוק מתייחס רק לאותם הבדלים שמבטאים את הקריטריון של התייחסות למציאות הטבעית.

¹¹ ראה דיון ארוך בגמרא זו בבית ישי סי' קז, ד"ה 'והנה בחולין ל"ג' והלאה.

ניתן לראות זאת גם בדיני ייחוסו של בן נח, שכן הוא הולך אחר האם ולא אחר האב, בעוד שייחוסו של ישראל נקבע על פי האב. הרב קוק מסביר גם את זה באותו אופן: ההורות של האם היא בטבע, ואילו ההורות של האב היא מכוח הזקה הלכתית. דוגמה נוספת שהוא מביא היא מנושא השיעורים. כידוע, הגמרא אומרת שהשיעורים נמסרו לנו הלמ"מ (ראה סוכה ה"ב, ומקבילות). הרב קוק מסביר שבגלל זה הם לא ניתנו לבני נח (ראה רמב"ם מלכים פ"ט ה"י). **החת"ס** בתשובות ש"ז וקפד בחיו"ד דן בדין הגדלות של בן נח, ומסיק (בעקבות תשובת הרא"ש) שהגדלות היא כמו כל שיעור אחר, ולכן אין בבני נח שיעורים לגדלות, כמו שני סימנים, או גיל שלוש עשרה. מסקנתו היא שחיובם במצוות הוא החל מהשלב בו הם מגיעים להבנה. אם כן, גם בדברים שכן נוח מצווה בהם כישראל ישנו הבדל בינו לבין ישראל: לגבי בן נח לא קיימים דיני השיעורים. אם כן, אצל בן נח הולכים אחר המצב המציאותי (האם הוא בעל הבנה או לא), ואצל ישראל הולכים אחר השיעור ההלכתי.

האם ניתן להסיק מכאן מסקנה חד משמעית?

לכאורה המסקנה העולה מכאן היא שישראל היא ברייה חדשה, ואין לה שום רובד דומה לשאר בני האדם, זאת בניגוד לעמדתנו כאן. הרי גם ברובד שבו לכאורה יש דמיון, ישנו שוני בפרטים. לשון אחר: אם אכן כל ישראל היה מכיל בן נח בתוכו, היינו מצפים שכל דיני בן נח יחולו ככתבם וכלשונם גם על ישראל, מעבר לדינים הספציפיים שתקפים רק לגבי יהודים. תמונה זו נראית עקבית עם מה שהסיק הרב קוק בקטע הנ"ל **מאורות ישראל**. אולם ניתן לראות את הדברים גם מזווית שונה, כך שהם יתאימו גם לתפיסה המנוגדת. גם אם המודל הנכון הוא השכוני, עדיין לפעמים הקומה השנייה תשפיע על הראשונה, גם בלי להתמזג עמה.¹²

העיקרון שקובע הרב קוק לפיו בבני נח אזלינן בתר המציאות הטבעית ואצל ישראל בתר המצב ההלכתי, יכול גם להיגזר מן ההבדלים שראינו לעיל. ראינו למעלה ששבע מצוות בני נח הן הבסיס האוניברסלי שמהווה תשתית לחיים האנושיים. הקומה היהודית-תורנית היא קומה נוספת על גבי הקומה האנושית-אוניברסלית. הרמח"ל בספרו **דרך ה'**, ח"ב פ"ד פיסקא ט, כותב:

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

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

אם כן, בני נח מצויים לחיות במציאות טבעית מתוקנת, ותו לא (בפיסקה הקודמת הרמח"ל מסיק מכך גם לגבי אופי הציוויים שלהם, שהם כלליים ולא מפורטים)¹³. מכאן שגם ההלכות הנוגעות אליהם ייקבעו על פי המציאות ולא על פי הלכות, שהן נורמות מופשטות. לעומת זאת, ישראל מיועדים גם להשפיע על כלל המציאות, הגשמית והרוחנית. לכן ישראל מצויים במצוות יתירות, וגם אופי המצוות שלהם הוא שונה. ועדיין יש להם קומה א של בני נח, שהיא קומה אוניברסלית, אולם גם היא מושפעת מעט מקיומה של קומה ב.

שיטת ר' ניסים גאון

כך גם ניתן ללמוד מדברי ר' ניסים גאון בהקדמתו לש"ס (נדפסה במהדורות התלמוד שבידינו, בתחילת מסכת ברכות), אשר מקשה כיצד אנו מוצאים עשרות מצוות שבני נח חייבים בהן, על אף שהגמרא קובעת שיש רק שבע כאלו? ועוד, הוא שואל, כיצד ניתן להעניש אותם ללא ציווי מפורש (הרי אין עונשין אלא אם כן מזהירין)? הוא עונה על כך ואומר:

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

כלומר גם הוא עושה חלוקה בין מצוות מסברא שמחייבות כל אדם, יהודים ובני נח, לבין מצוות שמדרך השמועה אשר מחייבות רק את מי שנצטווה.¹⁴ אמנם מדבריו שם משתמע שלא כל המצוות של בני נח הן מסברא, וחלקן מדרך השמועה ולכן נדרש ציווי על חלקן. לדעתו גם התשתית הבסיסית יש בה ממד שמעי, ולא הכל עולה מסברא אנושית פשוטה.

¹² ומכאן שגם דעתו של הרב קוק בנדון דידן אינה יכולה להתפרש באופן ברור, שכן ייתכן שהוא מתכוין לומר שיש הרכבה שכונית עם השפעה ולא הרכבה מזגית.

¹³ וזה תואם את דברי הרמב"ן הנ"ל בהשגות לשרוש י"ד, ע"ש היטב.

¹⁴ נראה מדבריו שבמצוות שיסודן בסברא אין תוקף לכלל אין עונשין אלא אם כן מזהירין. כלומר לא רק שיש חובה ללא ציווי, אלא צפוי גם עונש (אולי רק בידי שמים, אך מדבריו לא משמע כן) למי שאינו מקיים את חובתו.

הערה מתודולוגית כללית

למעשה, החלוקה הדיכוטומית, כפי שמציע אותה בעל הבית ישי, אינה חד משמעית. ממתי ייקרא יצור מסויים איכות שונה מיצור אחר? אם אכן ישנה השפעה של קומה ב על קומה א שעדיין מותירה אותה מוגדרת בנפרד מקומה ב, אז מתי ההרכבה בין שתי הקומות כן מתחילה להיות מזגית? אילו מאפיינים צריכים להיות שונים, ועד כמה, כדי שיהיה מדובר כאן במציאות שונה בתכלית? כל הבדל שנמצא יכול להתפרש גם כהבדל בסוג, אך גם כהבדל בין מינים ששייכים לאותו סוג. להלן נראה, שאמנם קשה לענות על השאלה התיאורטית שהעלינו, אולם ישנן השלכות הלכתיות-מעשיות שבהן תבואנה שתי התפיסות הללו לידי ביטוי. אם כן, נוכל להסיק לפחות ברובד הנורמטיבי, שאמנם ישראל מחוייבים גם בקומה השנייה, אך ברור שהם צריכים גם לחיות במציאות חומרית מתוקנת. לכן ברור שיש דמיון בחיובים שלהם ושל בני נוח, על אף ההבדלים שנובעים מהאופי המיוחד שלהם ומתפקידם השונה (=מקומה ב). נראה כעת כמה השלכות כאלו.

סוגיית ישראל וגוי שבאו לדון¹⁵

הגמרא בב"ק קי"ג ע"א מביאה את הברייתא הבאה:

דתניא: ישראל וכנעני אנס שבאו לדון, 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 בדינינו 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, סופ"ח), דנים לו בדיניו. אם כן, לגויים יש מערכת דינים משלהם (אחת משבע המצוות שלהם היא להקים מערכת של דינים. ראה להלן), ולישראל 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? הרמב"ם פוסק שלפחות ביחס לגר תושב אנו דנים את הדין הזה דווקא לפי מערכת הדינים של בני נוח.

השאלה שמתעוררת כאן היא: מדוע? לכאורה יש לדון את הדין במסגרת המשפטית המשותפת לשני הצדדים. אם אין מסגרת כזו, אזי אין כל אפשרות לדון את הדין הזה במסגרת ההלכה. וגם אם אנו מחליטים לדון את הדין הזה לפי אחת משתי המערכות המעורבות, מדוע עדיף דווקא הדין של בני נוח על 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)?

בשאלה זו עוסק ר' שלמה פיישר 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. וזה ממש כדברינו לעיל, שישראל הוא קומה נוספת מעבר לקומה האוניברסלית של בני נוח, ולא תחליף לה.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן לגבי מצוות דינים

הבאנו למעלה שאחת המצוות שבהן מצווים בני נוח, היא הדינים. הרמב"ם בסופ"ט מהל' מלכים כותב כך:

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

משמע מדברי הרמב"ם שמצוות הדינים שמוטלת על בני נוח היא להעמיד דיינים בכל מקום לדון את העם על קיום שש המצוות האחרות. מהם הדינים שלפיהם דנים באותם בתי דין? זה לא ברור מדברי הרמב"ם.

¹⁵ ראה בעניין זה את מאמרו של הרב מאיר ברקוביץ, תחומין יד.

הרמב"ן בפירושו לפרשת וישלח (על מעשה בעלי שכם), כותב שמצוות הדינים כוללת גם ציווי על הדינים (המערכת המשפטית האזרחית – דיני ממונות) שהצטוו ישראל. אותם בתי דינים ינהגו בדיוק כמו בי"ד של ישראל ביחס לדיני הממונות. יהיו שם דיני אונאה, וגניבה וכדו'.

ומה דעת הרמב"ם בעניין (ראה שם בלח"מ על אתר, שכתב שפשט הסוגיא הוא כרמב"ן)? כמה מפרשים מסבירים שהרמב"ם מתכוין לומר שהדינים שחלים על בני נוח אינם בהכרח מערכת המשפט של התורה, אולם הם חייבים לחוקק לעצמם מערכת חוקים להסדיר את המשפט האזרחי שלהם כפי שייראה להם, על פי הצדק והיושר (ראה בשו"ת הרמ"א סי' י, ובחזו"א ב"ק סי' י סק"א).¹⁶

לכאורה לפי הרמב"ן יוצא שבאמת ישנו מסד משותף למערכת המשפט של ישראל ולזו של בני נוח, אך לפי הרמב"ם אלו הן שתי מערכות משפט שונות. מאידך, דווקא לפי הרמב"ם עולה כי מערכת המשפט של בני נוח היא מערכת של צדק ויושר (=ערכים אוניברסליים), והמערכת הישראלית-תורנית היא מערכת שונה.

מסקנה זו הולמת באופן חלקי את מה שראינו למעלה בשיטת הרמב"ם: מחד, באמת ראינו שהרמב"ם סובר שמערכת המשפט של בני נוח היא מערכת של עקרונות צדק ויושר, וזה מתאים למה שראינו כאן. מאידך, המערכת ההלכתית נראית שונה, והיא אינה משותפת לנו ולבני נוח. ובה נראה שהרמב"ם סותר את מה שראינו בדבריו למעלה. מעבר לכך, עלינו לשאול את עצמנו שאלה נוספת: האם ישראל אינם מצווים על חוקי הצדק והיושר? מדוע חוקים אלו לא תקפים לגביהם?

שיטת בעל 'דרשות הר"ן'

אולם נראה שהדברים אינם סותרים, ואכן גם ישראל חייבים לנהוג על פי הצדק והיושר. כדי להבין זאת, נשים את ליבנו להיבט נוסף של ההלכה. הר"ן בדרשותיו, דרוש יא, כותב שיש בהלכה שתי מערכות משפט מקבילות: משפט המלך, שאחראי על הצדק והיושר והתיקון החברתי, ומשפט ההלכה, שאחראי על חלות האור האלוקי על ישראל, ממש בהקבלה לדברי הרמח"ל שראינו למעלה. וזו לשונו (עמ' קצא, במהדורת פלדמן):

שכמו שהחוקים שאין להם מבוא כלל בתקום הסדר המדיני, והם סיבה עצמית קרובה לחול השפע האלוקי, כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול... ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נשגב במעלה ממה שהם היו פונים לתקן קיבוצו. כי התקון ההוא המלך אשר נעמיד עלינו ישלים ענינו, אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט את העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הדבר הענין האלוקי בנו. ישלם מנו לגמרי סידור עניני הקהונה, או לא ישלם. ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות ממה שהוא קרוב יותר לתיקון הסידור המדיני מה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בה, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר היה משלימו המלך... ונמצא שמינוי השופטים היה לשפוט משפטי התורה בלבד, שהם צודקים בעצמם... ומינוי המלך היה להשלים תקום הסדר המדיני, וכל מה שהיה מצטרף לצורך השעה... וכאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכלול שני הכוחות:¹⁷ כוח השופט וכוח המלך...

אם כן, מערכת המשפט ההלכתי לא תמיד מתאימה לצדק האוניברסלי, אבל הסטיות הללו מתוקנות בפועל על ידי משפט המלך. כאשר ההליכה על פי משפט התורה מובילה אותנו לעיוות, מסתבר שנוצרה כאן התנגשות בין הסדר הרוחני שאליו מובילה אותנו ההלכה, לבין הסדר המוסרי-חברתי, שכפוף לחוקים האוניברסליים. תפקידו של המלך הוא לתקן את המעוות. לפי אילו קריטריונים פועל המלך? איזו מערכת משפטית מנחה אותו? מסתבר שזוהי המערכת של הצדק והיושר האנושי, כלומר משפט בני נוח.

נביא כאן רק דוגמא אחת כדי לחדד את העניין.¹⁸ 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 לעכנ 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...

¹⁶ 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. וראה בזה בדברי ר' שמעון שקאפ, להלן.

¹⁷ כוונתו להלכה לפיה בי"ד מכין ועונשין שלא מן הדין. ראה שו"ע חו"מ סי' ב ועוד.

¹⁸ דוגמא זו מובאת במאמרו של מ. אברהם, 'האם ההלכה היא משפט עברי', **אקדמות** טו. ראה שם במאמר השלכה חשובה של דבריו כאן, בדבר אפשרות שילוב של אלמנטים מהותיים מן המשפט העברי במשפט המדינה.

הוא מביא ראיה לכך שבמערכת המשפטית של בני נוח אדם נהרג בהודאת עצמו (=אדם משימ עצמו רשע. ראה סנהדרין ט ע"ב ומקבילות), מכך שהרמב"ם כותב שבמשפט המלך אדם נהרג בהודאת עצמו (וראיתו היא מעכן שנהרג בהודאת עצמו. ראה ברמב"ם ה' סנהדרין פ"ח ה"ו). בתוך דבריו הוא משווה באופן מפורש את משפט המלך למשפטם של בני נוח, וטוען שכל מה שמצוי בדניי המלך חייב להיות בדניי בני נוח.

ובכל זאת שתי קומות

נשוב כעת לבאר את הסתירה שהבאנו בדברי הרמב"ם. מחד, הרמב"ם אומר שדיני בני נוח שונים מדיני ישראל גם בחלקים המשפטיים. כלומר המערכת האוניברסלית אינה משותפת לבני נוח ולישראל, וזה לכאורה מתאים לגישה שישראל הם ברייה בפני עצמה. אולם ראינו שהרמב"ם בסופ"ח מה' מלכים אינו תופס זאת כך. כעת נוכל להבין שהמערכת האוניברסלית אכן קיימת גם ביחס לישראל, אולם היא מסווגת תחת משפט המלך. ההלכה הטהורה אינה מחוייבת לסידור החיים החברתיים-מדיניים, ולכן ייתכנו במסגרתה סטיות מהצדק והיושר. אולם בפועל אין לסטות מהם, ועל כך אמון המלך ומשפטו. אם כן, כללי הצדק והיושר אכן מחייבים גם את ישראל, שכן גם הם אמורים לנהל חיים חברתיים ומוסריים תקינים. אמנם יש להם מטרות נוספות (=חול העניין האלוקי), ולכן לפעמים משפטם סוטה מן המשפט האינסטרומנטלי של בני נוח, שכל עניינו הוא תיקון החיים החברתיים.

נמצאנו למדים שגם אם המערכת המשפטית של ישראל אינה זהה לזו של בני נוח, הדברים אמורים רק כלפי ההלכה הטהורה. אולם בפועל הצדק והיושר מחייבים גם את ישראל. אם כן, ישראל אכן מהווים קומה שנייה, אך הם מחוייבים גם לקומה הראשונה, האוניברסלית, של משפט בני נוח.

כעת ברור מה שפוסק הרמב"ם שישראל וגוי שבאים לדין, דנים להם לפי דיני בני נוח, שכן אלו הם דינים שמשותפים לשתי המערכות, ולכן מוצדק לדון אותם דווקא במערכת הזו.

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? - כדרכי יוסי ברבי חנינא. דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: כל מצווה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני - לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח. ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואלביא דרבי יהודה.

אמר מר: כל מצווה 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 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. הגמרא אף קובעת כלל שאין דבר שאסור לבני נוח ולישראל מותר. כלומר כל ההלכות של בני נוח רלוונטיות גם לישראל, בבחינת 'בכלל מאתיים מנה'.¹⁹ 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.

בהקשר זה יש לציין את שני הדרושים הראשונים בספר **פרשת דרכים** (לר' יהודה רוזאניס, בעל **המשנה למלך**), אשר דנים בשאלת מעמדם של האבות (ושל ישראל בכלל לפני מתן תורה, ולפני הגרות שעברו ביציאת מצרים): 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 (פרט לכמה שינויים בפרטים).²⁰

¹⁹ 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).

²⁰ שם עיקר עיסוקו הוא דווקא בפרטים הללו, שכן ההבדלים בין השיטות נוגעים להלכות שלגביהן בן נוח חמור מ ישראל. 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.

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 מתברר כי גם 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 הקושיא באותו סגנון (אור שמח, איסורי ביאה פ"ג ה"ב. נחל יצחק ח"ב סי' פט ס"ב. 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 הבררות ההלכתי. נוסף לכך את מאמר הגמרא שהובא לעיל "ליכא מידעם דלישראל שרי ולבן נוח אסור". ומשתי 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. לכן ברור שספציפית לגבי מצוות בני נוח גם בישראל החובה מתחילה מהגיל שהוא מבין את חובתו ולא מגיל בגרות. די ברור שמעבר להוכחה הפורמלית ישנה כאן גם טענה מהותית: בתוך כל ישראל כביכול יש בן נוח ('בכלל מאתים מנה'), ולכן כל ילד יהודי חייב גם בחיובים של ילד גוי. לכן כל דבר שמוטל על בן נוח מוטל ממילא גם על יהודי.

ניתן להרחיב ולומר שכפי שראינו החובות של בני נוח הם חובות שמסברא, ולכן אין צורך שיהיה גיל סף פורמלי שקובע את החיוב בהן, אלא הכל נקבע על פי מידת ההבנה. אם כן, בחובות כאלו, גם כאשר אנו מתייחסים ליהודי, אין אפשרות לקבוע גיל סף, שהרי בחובות שמסברא חייב כל מי שמבין את הסברא שביסוד החיוב. שאלה זו נוגעת לסוגיית הסברא בהלכה, שתידון בעז"ה במאמרים נוספים בהמשך השנה.

מערכת 'דיני המשפטים'

ר' שמעון שקאפ, בספרו **שערי יושר**, לכל אורך שער ה, מחדש חידוש גדול מאד ביחס לחלק המשפטי של התורה. בתחילת פ"א שם הוא מביא קושיא חזקה של מהר"י באסן: על פי ההלכה כשיש דיון משפטי בדיני ממונות ואין לתובע ראיה, הממון נותר אצל הנתבע, כלומר במצב של ספק ממון הולכים לקולא לנתבע (ולחומרא לתובע). ובלשון ההלכה (ב"מ ב ע"ב, ומקבילות): "המוציא מחברו עליו הראיה". כידוע, על פי ההלכה במצב של ספק חלים כללי הכרעה בספיקות: בספק דאורייתא הדין הוא שיש ללכת לחומרא, ובספק דרבנן לקולא. כעת מקשה מהר"י באסן: הרי המצב שתואר לעיל הוא מצב של ספק, שכן אין ראיה לאף צד. אם כן, כל אחד מהצדדים נמצא במצב של ספק איסור גזל, ובמצב כזה עליו לנהוג על פי דיני ספיקות, ולכן ללכת לחומרא (איסור גזל הוא איסור דאורייתא). החומרה במצב כזה היא לא לקחת את הכסף, או שהנתבע ישלם מספק. אם כן, כיצד ההנחייה ההלכתית לנתבע במקרה זה היא ללכת לקולא?²¹ על קושיא זו ר' שמעון משיב שאיסור גזל שונה משאר איסורי התורה. בכל איסור הלכתי היסוד לאיסור הוא הציווי עליו בתורה. אבל בגזל היסוד לאיסור הוא ההסכמה החברתית שקובעת בעלויות ממוניות של אנשים על רכוש. התורה רק נותנת גושפנקא לקביעה המשפטית הזו, וקובעת שמי שעובר על הכללים החברתיים הללו (שקרויים אצל ר' שמעון 'דיני המשפטים') עובר על לאו של 'לא תגזול'. ולפי זה, אם יש מצב שבו ההסכמה המשפטית היא שבמצב נתון אין חוב ממוני, כי אז ההחזקה בממון הזה אינה עבירת גזל. אם כן, במצב שבו אין ראיות לתובע, המערכת המשפטית האנושית קובעת את הכלל 'המוציא מחברו עליו הראיה' (גם בהלכה יסודו של הכלל הזה הוא מסברא. ראה ב"ק מו ע"ב). ממילא במצב כזה הנתבע הוא הבעלים ברובד המשפטי, ולכן גם אם הוא יחזיק בממון הוא לא יעבור על איסור גזל.²²

אמנם ישנן חומרות אצל בני נוח שאינן מצביעות בהכרח על שינוי מהותי. לדוגמא, 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.

²¹ כדי להעמיד את הקושיא הזו על מכונה, יש לדקדק בה הרבה יותר. ראשית, הרי אין פתרון אחר, שכן גם אם הנתבע יתן את הכסף המצב הוא שזוהי הליכה לקולא לתובע, וכעת הוא יעבור על 'לא תגזול'. מעבר לכך, אם הנתבע יודע שהאמת אתו, מדוע עליו להחמיר בדיני ספיקות ולמסור את הכסף? לשם הפשטות נעמיד את הקושיא במצב שבו הנתבע טוען בדין שמגיע לי כסף, והנתבע משיב לו בשמא (=הוא אינו יודע, או אינו זוכר). במצב כזה עדיין ההלכה קובעת שהממון נותר אצל הנתבע (לא אומרים ברי ושמא להוציא ממוחזק. ראה ב"ב קנ"ג ע"א, ומקבילות). כאן הנתבע אינו יודע את האמת והוא מצוי בספק בעצמו ולכן עליו להחמיר, ואילו הנתבע אינו מצוי בספק, ולכן אינו לו מניעה לקבל את הכסף.

²² לכל אורך שער ה הוא מביא השלכות של הקביעה המחודשת הזו, וישנן עוד השלכות שהוא אינו מביא. על חלקן ודאי נעמוד במאמרינו במהלך השנה. ראה בעניין זה את מאמרו של אבי שגיא, 'המצווה הדתית והמערכת המשפטית' – פרק בהגותו ההלכתית של הרב שמעון שקאפ', דעת 35, תשנ"ה, עמ' 99-114. מיכאל

השלכה אחת שמביא ר' שמעון שקאפ לדבריו היא לגבי גזל גוי. כידוע, בגמרא ובפוסקים חלוקות הדעות האם בגזל הגוי יש איסור 'לא תגזול' או לא (ראה אנציק"ת ע' 'גזל הגוי'). והנה ר' שמעון שקאפ טוען בכמה מקומות לאורך השער (ראה בסופ"א, בפ"ה ועוד) שאמנם מן הבחינה ההלכתית יש דעות שאין איסור דאורייתא של גזל גוי, אך מבחינת דיני המשפטים ודאי יש איסור כזה. הרי גם לגבי גויים מוגדרות בעלויות, ולכן הפגיעה בהן מהווה איסור משפטי. אמנם לפי חלק מן הפוסקים התורה אינה מטילה על הנורמות הללו את הקומה ההלכתית הנוספת של 'לא תגזול', אך עדיין קיים לגביהם האיסור המשפטי. זוהי דוגמה מובהקת למודל שתי הקומות שהצגנו למעלה. אמנם ישנה כאן הנחה נוספת, שבה נדון בסעיף הבא.

האם יש בהלכה הכרה באיסור משפטי?²³

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 אזהרת 'לא תגזול', וכמו שביארנו לעיל דלא ייתכן בשום פנים לומר דהעניין מה שאנו מייחסים החפץ לראובן הוא מחמת ששמעון מזהר 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. אך מהשיקול הזה עולה רק שהרובד המשפטי-קנייני מגדיר את הבעלויות שעליהן חל איסור 'לא תגזול'. משיקול זה לא עולה שיש איסור משפטי לגזול גם במקום שבו יש בעלות אך אין איסור 'לא תגזול', כמו המצב שתיארנו לגבי גזל הגוי. להיפך, מכאן נראה דווקא שאין כל איסור מעבר לאיסור ההלכתי, אלא שהאיסור ההלכתי זוקק הגדרות משפטיות קודמות.

אך בפסקה אחרת (שם בפ"ד ד"ה 'ונלעני"ד') מעורר ר' שמעון שאלה על חידושו:

ואף דבהשקפה ראשונה הוא דבר תמוה, איזה הכרח וחיוב על האדם יהיה לעשות דבר בלי ציווי ואזהרת התורה? אבל כשנעמיק בעניין היטב יש להבין עניין זה. דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו ית', הוא גם כן עניין חיוב והכרח עפ"י משפט השכל וההכרה, כמו"כ הוא חיוב והשעבוד ממון הוא חיוב משפטי, שנתחייב עפ"י דרכי הקניינים...

ר' שמעון מקשה כיצד אנו מחוייבים לחוקים שאינם מעוגנים בתורה שבכתב ובע"פ (=נורמות חוץ-הלכתיות)? הוא עונה שגם החובות ההלכתיות מבוססות על הכרעה שלנו להיות מחוייבים אליהן, ולכן אין להתפלא שחובות אחרות שישודן בסברתנו ובהכרעתנו מחייבות אותנו גם הן. 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 חובה שלא לגזול שאינה נובעת מן האיסור ההלכתי של גזל אלא מדיני המשפטים.²⁴ על כך הוא מקשה כיצד אנו מחוייבים להישמע לו, ומסביר שהחובות שנובעות מן הסברא מחייבות גם הן. אם היתה כאן רק הגדרה מטא-הלכתית ותו לא, לא היה מקום לא לקושיא ולא לתירוץ. כעת נוכל להרחיב את היסוד של הגרש"ש לכלל האיסורים השייכים לתשתית האוניברסלית. לגבי כולם החובה נובעת מן הסברא וההכרה האנושית, ובכל זאת היא מחייבת אותנו כמו דיני התורה.²⁵

בחזרה להגדרת הזהות היהודית

במבוא למעלה שאלנו מדוע אנו נוטים לזהות את היהדות עם המצוות הפרטיקולריות, ולא עם המצוות האוניברסליות (שחלקן חשובות וחמורות יותר, כמו איסור רציחה). אמנם הניסוח באופן כזה כבר נותן רמז לתשובה: 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. לדוגמה: 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), ולאחר מכן מן המאפיינים הפרטיקולריים שלו במובחן משאר בני האדם (או בני נוח). אם

אברהם עסק בשיטתו זו של ר' שמעון שקאפ, ובהשלכה מעניינית שלה, במאמרו 'מה אקוב לא קבה א-ל ומה אזעום לא זעם ה' - דיון בדיני ממונות בגטו קובנא', צהר כ.

²³ בשאלת מעמדן של נורמות חוץ הלכתיות נעסוק בעז"ה גם בעוד שבועיים, במאמרנו לפרשת וירא.

²⁴ השלכה של נקודה זו מצויה במאמרו של מיכאל אברהם, 'בעיית היחס בין הפרט והכלל ודילמת 'חומת מגן', צהר יד, אביב תשסג. שיטת רש"י בב"ק ס ע"ב שאסור לאדם להציל עצמו בממון חברו ולשלם, מבוססת בהכרח על תפיסה כזו (וע"ש ברפ"ג שהערתי שאמנם כל הראשונים חולקים על רש"י בזה, אולם גם מדבריהם עולה בבירור תפיסה עקרונית דומה).

²⁵ שאלה זו נוגעת בסבורה בשאלת מעמדן של הסברות בהלכה. אנו נעסוק בעז"ה בנושא זה במאמרינו בעתיד.

כן, ברור שכאשר מישהו ירצה לבחון את יהדותו של אדם או חברה כלשהם, עליו לבחון את קיומם של המאפיינים הייחודיים ליהדות. אין טעם לבחון את יהדותו של מישהו דרך המאפיינים שמשותפים ליהדות ולשאר האנושות (=מצוות בני נוח, או הערכים האוניברסליים), כמו שאין טעם לבחון את היותו של ראובן אדם דרך השאלה האם יש לו רגליים, או דרך העובדה שהוא נושם.

אין בכך כדי לומר שהמאפיינים הייחודיים הם חשובים יותר. הם פשוט מאפיינים את המושג 'יהודי' בצורה חדה יותר.²⁶ 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.

הכוונה בעת עשיית מצווה אוניברסלית

עד כאן עמדנו על כך שההלכה מכירה בחובות אוניברסליות כמחייבות גם את היהודי, ובפיסקאות שלפני זו האחרונה ראינו שזה נכון אפילו לגבי חובות שכלל אינן מופיעות במפורש בהלכה. והנה אנו מוצאים ברמב"ם דרישה שעומדת לכאורה בניגוד לדברינו אלה. הרמב"ם כותב בסופ"ח מהל' מלכים את הדברים הבאים:

כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא [וי"ג: ולא] מחכמיהם.

בהלכה קודמת הרמב"ם קובע שאם גוי מקבל על עצמו שבע מצוות בני נוח הוא נקרא 'גר תושב'. אולם בהלכה זו הוא מסייג את דבריו ואומר שאם אותו אדם עושה את המצוות הללו מפני הכרע הדעת (=סברתו שלו) ולא מפני שהקב"ה ציווה אותן בתורה שניתנה למשה בסיני, הוא אינו גר תושב ולא מחסידי אומות העולם, אלא מחכמיהם.

לכאורה דבריו אלו של הרמב"ם שומטים את הקרקע מתחת לטענתנו העיקרית. אם המימד האוניברסלי מחייב כל יהודי, שכן בתוך כל יהודי מצוי אדם רגיל, בבחינת 'בכלל מאתים מנה', אזי היינו מצפים שהחובה לעשות את המצוות האוניברסליות לא תהיה חובה הלכתית וגם לא חלק מן התורה, אלא חובה שיסודה בכך שהדעת נוטה לה (כמו שכתב הרמב"ם עצמו ברפ"ט).

ברור שזוהי תפיסה שגויה. הרמב"ם אמנם אומר שמצוות בני נוח הדעת נוטה להן, אולם הוא אינו אומר שהסיבה לקיומן היא הסברא השכלית לבדה. כאן הוא מוסיף ומסביר שהמוטיבציה לקיום והכוונה שמלווה את הקיום צריכה להיות מוטיבציה של עבודת ה', ולא רק מוטיבציה אוניברסלית להיות אדם טוב. אם כן, אמנם בכל יהודי טמון בן נוח, והקומה היהודית אכן בנויה משתי קומות: אוניברסלית ופרטיקולרית, אך שתי הקומות הן חלק מעבודת השם, והמחוייבות לנהוג לפיהן היא מחמת עבודת השם.

אמנם דברי הרמב"ם נאמרו על גר תושב, אך רוב מפרשיו הבינו שכוונתו היא גם ליהודי (ראה בספר המפתח במהדורת פרנקל על הלכה זו). גם יהודי צריך לעשות את המצוות מפני שנצטווה עליהן בתורה, וגם את המצוות השכליות.²⁷

בפירוש המשנה, חולין פ"ז מ"ו, הרמב"ם חוזר על טענה דומה, והפעם ביחס ליהודים (הוא עוסק בסוגיית חולין הנ"ל על מצוות שניתנו לבני נוח ונשנו בסיני):

ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נוהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשא 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 מצות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצות.

²⁶ 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). גם שם הקושי עליו הוא בא לענות הוא דומה: מחד, עשה דוחה לא תעשה. מאידך, עלינו להוציא את כל ממוננו שלא לעבור על מצוות ל"ת, ואילו ביחס למצוות עשה אין לנו חובה אלא להוציא שליט, או חומש. וראה גם בשדי חמד, ע' 'עשה דוחה לא תעשה' שדן בדברי הרמב"ם.

²⁷ ראה על כך במאמרו של מיכאל אברהם, 'בענין הכשלת חילוני בעבירה', צהר כה.

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.

סיכום

המסקנה העולה מדברינו היא שהשאלה האם ישראל הוא ברייה חדשה או קומה שנייה על גבי הקומה של בני נוח היא שאלה שאינה מוגדרת היטב מבחינה מושגית. אך מבחינה נורמטיבית די ברור שהמודל של שתי הקומות הוא המודל הנכון. לפי מודל זה מצוות בני נוח מחייבות את ישראל, אולם החובה לקיימן אינה מפני שיש להן הסבר מסברא אלא מפני שנצטוונו עליהן בתורה. ראינו שישנם הבדלים בפרטים בין ישראל לבני נוח גם במצוות אלו, אך הם אינם בהכרח סותרים את מודל שתי הקומות.

מה בדבר החובות להישמע למערכת המשפטית? חובות אלו אינן חובות של בני נוח, אלא חובות חוץ תורניות וחוץ הלכתיות בכלל. לפי הגרש"ש חובות אלו אכן מוטלות עלינו מכוח סברא, כמו החובה לעבוד את השם במצוות שבתוך ההלכה.

אמנם לאחר שאנו מכירים בקב"ה, ומבינים את חובתנו לעובדו, ברור שגם חובות אלו מצטרפות למכלול שנגזר מן החובה לעובדו. אין פעולה יכולה להיכלל בעבודת השם ללא מודעות לכך שזוהי עבודת השם, ועשייה מתוך מוטיבציה של עבודת השם.²⁸ הסברא שמחייבת אותנו במצוות האוניברסליות יסודה גם הוא במחויבות לעבודת השם. אין כאן מוסר אוניברסלי ואנושי נוסח קאנט.²⁹ אנו חייבים לפעול כך מפני שהקב"ה מצפה מאיתנו. אין כאן שתי קומות בעלות מהות שונה. שתיהן מהוות חלקים מאותו מכלול של עבודת ה'.

²⁸ ראה במאמרו המובא בהערה הקודמת.

²⁹ ראה על כך במאמרו של מיכאל אברהם, 'האם ההלכה היא 'משפט עברי'', אקדמות טו.