

ל'א תרצח' בכתבי הרמב"ם – בין אתיקה לפוליטיקה

אליעזר חדר

הרמב"ם מצביע במורה הנבוכים על ארבע הקבלות בין התורה לבין הטבע (מורה הנבוכים ג, כה–כו; לב; לד; מט). כל ההקבלות מופיעות בפרקי המצוות (שם ג, כה–מט). יתר על כן, הרמב"ם פירש את סיפור התגלות ה' למשה בנקרת הצור כיסוד לאופן הנהגתו של משה את בני ישראל. התגלות ה' בי"ג מידות רחמים הובנו על ידו כמידות המשקפות את הנהגת האל בטבע, שממנה למד משה את מצוות התורה.¹ הקבלות אלו מעוררות את שאלת היחס בין התורה לטבע בתפיסת הרמב"ם ואת השאלה עד כמה משתקפת בדבריו עמדה המאמצת את תפיסת 'חוק הטבע', דהיינו את התפיסה הסטואיקנית שיש לגזור את חוקי המדינה הראויים ישירות מן הטבע.² במקום אחר הראיתי שהרמב"ם לא קיבל את עמדת הסטואיקנים וצעד בעקבות אפלטון, אריסטו ואלפאראבי בעניין זה. לדעתו, התורה כחוקה מדינית (אלשריעה) אכן מחקה את הטבע ובנתה את הקומה המלאכותית של המדינה מעליו ובהתאמה לעקרונות פעולתו, אך אין היא נגזרת ישירות מ'חוק הטבע' אלא נלמדת מן הטבע בתיווכה של התכלית הטבעית.

- 1 מורה הנבוכים א, נד ובהשוואה למורה הנבוכים ג, נג–נד. ראו: א' גולדמן, "העבודה המיוחדת במשיגי האמתות": הערות פרשניות למורה נבוכים חלק ג פרקים נא–נד, ה"ל, מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, ד' סטטמן וא' שגיא (עורכים), ירושלים תשנ"ז, עמ' 60–86; ח' כשר, 'פירושי הרמב"ם לסיפור נקרת הצור', דעת (תשנ"ה), עמ' 29–66.
- 2 בעניין זה ראו: M. Fox, 'Maimonides and Aquinas on Natural Law', *Diné Israel* (1972), pp. v–xxxvi; 3; י' הלוי פאור, עיונים במשנה תורה: ספר המדע, ירושלים תשל"ה, עמ' 61–167; J. L. Kraemer, 'Naturalism and Universalism in Maimonides' Political and Religious Thought', *and Religious Thought*, ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, חלק לוועזי, עמ' 48–81; D. Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge, UK 1998; א' מלמד, 'חוק הטבע במחשבה המדינית היהודית', דעת (תשמ"ו), עמ' 49–66.

עוד התברר שההקבלות בין התורה לטבע אינן מתייחסות למציאות בכללותה אלא לטבע החומרי שתחת גלגל הירח (טביעה), ובאופן מדויק יותר לתהליכים הטבעיים הפועלים על בעלי החיים. החוקה המדינית האלוהית מחקה תהליכים אלו מצד אחד, אך התאימה אותם לאופיו הייחודי של האדם כבעל חיים מדבר מצד שני.³ במאמר זה רצוני ליישם הלך מחשבה זה בנוגע לאיסור רציחה ולהצביע על כך שלדעת הרמב"ם במורה הנבוכים איסור זה יכול להילמד מהנהגת האל בטבע, המתבטאת בתפיסת ההשגחה שלו. ראוי לציין, כפי שאראה להלן, שגם איסור רציחה נלמד מתוך השוואת האדם לבעלי החיים. תחילה אעסוק באיסור זה כפי שהוא מופיע במורה הנבוכים ולאחר מכן אצביע על ביטויים אפשריים לתפיסה זו במשנה תורה.

ההשגחה כמקור לאיסור רציחה

מדברי הרמב"ם במורה הנבוכים ג, יז אפשר להסיק שלדעתו איסור הריגתם של בני אדם נובע מאופן ההשגחה הייחודי של האל עליהם.⁴ מורה הנבוכים ג, יז מוקדש לדעות השונות בעניין השגחת האל על יצורי העולם. בפרק זה מציג הרמב"ם את דעתו בדבר ההבדל בין ההשגחה על בני האדם לבין ההשגחה על בעלי החיים. הוא מחדד את דעתו על רקע הצגת כל הדעות הקודמות, שהמשותף להן הוא שאין הן מבחינות בין ההשגחה על בעלי החיים לבין ההשגחה על בני האדם. לדעת כולם ההשגחה הן על בעלי החיים הן על בני האדם פועלת באופן שווה, אך נחלקו הדעות בדבר טיבה של השגחה זו. יש אומרים השגחה כללית לכול (אריסטו), ויש אומרים השגחה פרטית לכול (אשעריה ומעתזלה). על רקע צדן השווה של דעות אלו, הרמב"ם מחדש⁵ את ההבחנה בין ההשגחה על בני האדם לבין ההשגחה על בעלי החיים: השגחה כללית על בעלי חיים, השגחה פרטית על בני אדם.

אני⁶ מאמין שההשגחה האלוהית⁷ בעולם השפל הזה, כלומר, מתחת לגלגל

3 בהקבלות אלו ובסיפור נקרת הצור כיסודן דנתי בספרי, התורה והטבע בכתבי הרמב"ם, ירושלים תשע"א.

4 ראו: שם, עמ' 63–64, בנוגע להבחנה בין איסור אכילת בשר בבריאת העולם לבין היתר אכילתו לאחר המבול.

5 דווקא, אני טוען שהרמב"ם אכן מחדש דעה זו (טוען כזה זוקק מחקר נפרד, הבוחן עמדה זו בהשוואה לעמדות הפילוסופיות מאריסטו ועד ימיו), אלא שהרמב"ם עצמו מציג את עמדתו כחידוש ביחס לקודמו.

6 ראו פירושיהם של שם טוב, אפודי ואברבנאל על פסוקי הפתיחה למורה הנבוכים. הפסוק 'הט

הירח,⁸ היא בפרטי מין האדם בלבד. רק מין זה כל מצבי פרטיו וכל הטוב והרע הפוקדים אותם מתאימים למה שהם ראויים לו, כמו שאמר: כי כל דרכיו משפט (דברים ל"ב, 4). אבל שאר בעלי החיים וכל שפן הצמחים וזולתם, דעתי עליהם כדעת אריסטו.

לדעתו, רק על פרטי מין האדם חלה ההשגחה האלוהית בכל מצביהם, ועל שאר בעלי החיים חלה ההשגחה האלוהית על המינים בלבד, כפי שסובר אריסטו. מתוך הבחנה זו מסיק הרמב"ם שמותר להרוג בעלי חיים.

אין ספק שמצבם של שאר פרטי בעלי החיים הוא כפי שסובר אריסטו [בעניין ההשגחה]. לכן מותר, ואף מצווים אנו, לשחוט אותם, ולהשתמש בהם לתועלתנו כפי שאנו הפצים.⁹

מדברים אלו משתמע, שההיתר להרוג בעלי חיים ולהשתמש בהם לתועלתם של בני האדם, נובע מאופן השגחתו (אלענאיה)¹⁰ של האל עליהם.¹¹ מכלל הן אתה שומע

אונק ושמע [ל]דברי חכמים ולבך תשית לדעתי (מש' כב 17) מכוון את הקורא לעיין בתשומת לב בדעתו האישית של הרמב"ם בניגוד לדברי החכמים האחרים המובאים בספר. ר' משה בן מימון, מורה נבוכים: עם שלושה פירושים הנודעים ומפורסמים ה"ה אפודי, שם טוב, נ' קרשקש ורבינו דון יצחק אברבנאל, ר' שמואל אבן תיבון (מתרגם), ורשה תרל"ב (דפוס צילום: ירושלים תש"ך), ג, עמ' ב. וכן העיר הרב קאפח במהדורתו, ר' משה בן מימון, מורה נבוכים, ד' קאפח (מתרגם ומהדיר), ירושלים תשל"ז (להלן: קאפח, מו"נ), עמ' ה, הערה 3.

7 דלאלה: אלחאירין, לרבנו משה בן מימון, ש' מונק (מהדיר), י' יואל (מהדיר), ירושלים תרצ"א (להלן: יואל, מו"נ), עמ' 340, שורות 15–16: 'אלענאיה' אלאלאהיה'.

8 הדגשה זו רומזת שהרמב"ם מקבל את החלוקה העקרונית של אריסטו בין ההשגחה על הגלגלים לבין ההשגחה מתחת לגלגל הירח, ויש בחלוקה זו ביטוי להתאמה בין ההשגחה לבין טבע המציאות.

9 הציטוטים לפי מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, מ' שורץ (מתרגם ועורך), א–ב, תל אביב תשס"ג (להלן: שורץ, מו"נ). התוספת בסוגריים מרובעים שלי. ראו: יואל, מו"נ, עמ' 341, שורות 19–20: 'לד'ך כאן דבחה מבאחא בל מאמורא בה ותצריפהא פי אלמנאפע כף שינא'.

10 ראו: א' נוריאל, 'השגחה והנהגה במורה נבוכים', הנ"ל, גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים תש"ס, עמ' 85 (הופיע לראשונה בתרביץ מ [תש"ם], עמ' 346–355). לדעתו ביטוי זה (אלענאיה) הוא שם בעל שתי הוראות. הוא מציינ השגחה כשם כללי הכולל גם הנהגה (תדביר) בעולם הטבעי, והוא מציינ השגחה מיוחדת כשם פרטי הנוגעת להישארות הנפש הנצחית של האדם (שם, עמ' 92). בהקשר זה יש להבין את המונח אלענאיה: כשם כללי.

11 למרות זאת, זה אין להרוג בעלי חיים ללא כל תועלת, ונאסר לענותם ולגרום להם צער (מורה נבוכים, ג, מז), אך הריגתם 'מתוך הכרח התוונה הטובה תועלתה ברורה' (שם, ג, כו), 'כי המזון

לאו – ויש אפוא להסיק שאין לפעול באופן דומה בנוגע לבני האדם, כיוון שההשגחה עליהם פועלת באופן שונה. לשון אחר, את איסור 'לא תרצח' אפשר לגזור מתוך הבנת אופי ההשגחה של האל על בני האדם, כשם שאפשר להבין שאין איסור כזה בנוגע לבעלי החיים מתוך הבנת אופי ההשגחה עליהם.¹²

כיצד יש להבין את הטענה שההיתר להרוג את בעלי החיים נגזר מכך שהם מושגחים השגחה מינית בלבד? לשם כך יש להבין את תפיסת ההשגחה של אריסטו, שלדעת הרמב"ם חלה על בעלי החיים בלבד.

[...] הוא [אריסטו] סובר שההשגחה היא בהתאם לטבע המציאות. ומשמעות ההשגחה על גלגלים אלה ומה שבתוכם, אשר פרטיהם מתמידים, היא שהם מתמידים במצב אחד ואינם משתנים. כשם שממציאותם של אלה מתחייבת מציאותם של דברים אחרים, אשר אין פרטיהם מתמידים במציאותם, אבל מיניהם (מתמידים), כן גם שופע מאותה השגחה מה שמחייב את המשך קיום המינים והתמדתם, בעוד שלא ייתכן המשך קיום פרטיהם (מורה הנבוכים ג, יז).

מתוך דברי אריסטו נראה שההשגחה גורמת להתמדת קיומם של המינים בלבד, אך הפרטים נכחדים והם אף חשופים לפגיעתם של המקרים.¹³ מכאן נראה שהתמדת קיומם של המינים נתפסת כתכליתה של ההשגחה האלוהית בניגוד להתמדתם של הפרטים.¹⁴ זיהוי תכליתה של ההשגחה כהתמדת המינים בלבד גורר אחריו את המסקנה שאסור

הטבעי לאדם הוא מהגרעינים הצומחים מהארץ ובשר בעלי החיים' (שם, ג, מח). עיינו: 'לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 112–124.

12 טענה זו תואמת את טענתו העקרונית של ליאו שטראוס, שההשגחה בתפיסת הרמב"ם אינה קשורה לפילוסופיה העיונית אלא לפוליטיקה, וביתר דיוק לחוק, אך נימוקה שונים. ראו: L. Strauss, 'The Place of the Doctrine of Providence According to Maimonides', *The Review of Metaphysics* 57,3 (2004), pp. 537–549. נראה שההיתר להשתמש בבעלי החיים הוא כולל יותר מן ההיתר להרגם, המשמש כביטוי פרטי להיתר כולל זה.

13 מורה הנבוכים ג, יז.

14 התכלית הפנימית של העולם, כפי שהיא נתפסת במורה הנבוכים ג, יג, היא התמדת הקיום, אצל בעלי החיים – התמדת הקיום המיני. ראו גם: אריסטו, מבחר מן החיבורים בכיולוגיה, 'לורך (מלקט), נ' ברי (מתרגם), ירושלים תשל"ד (על היווצרות בעלי החיים, 182731–12א732), עמ' 271–272; אריסטו, על הנפש, מ' לוז (מתרגם ועורך), א' בן-זאב (פרשן), תל-אביב 1989, 29–26א415; עמ' 38: 'שהרי התפקיד הטבעי ביותר לכל מה שהוא חי הוא שלם וכלי מום, או שההיווצרות אצלו אינה ספונטאנית, הוא יצירת דבר אחר כמוהו – חיה את החיה, צמח את הצמח – למען יטול חלק בנצחי ובאלהי עד כמה שיוכל'.

להכחיד את המין כולו כי זהו רצון האל.¹⁵ אך מכאן גם משתמע שאפשר להשתמש בפרטי המין ואף לפגוע בהם, שהרי ההשגחה אינה מעוניינת בקיומם כשלעצמם אלא רק באשר הם משמשים כאמצעים לקיומו של המין.¹⁶ מסקנה זו מבוססת על ההנחה שתכליתה של ההשגחה בטבע מבטאת את רצונו של האל. זיהוי תכלית ההשגחה מחייב את האדם לנהוג בהתאם לתכלית זו, דהיינו על פי רצון האל. כיוון שתכליתה של ההשגחה על בעלי החיים אינה כוללת את התמדת קיומם של הפרטים, מותר להרוג אותם ולהשתמש בהם לתועלת בני האדם.¹⁷

באופן דומה יש לגזור את איסור הריגתם של בני אדם מתוך הבנת ההשגחה האלוהית עליהם ותכליתה. כיוון שההשגחה האלוהית היא בפרטי מין האדם בלבד, יוצא שהיא מכוונת גם להתמדת קיומם של הפרטים. תכלית זו נתפסת כביטוי לרצון האל. על האדם לכוון במעשיו ולפעול בהתאם לרצון האל המשתקף בטבע, ולכן נאסר להרוג את פרטי מין האדם.

ההשגחה בשיטת הרמב"ם

תפיסת ההשגחה של הרמב"ם אינה פשוטה. היא זכתה לדיון עוד בימי חייו על ידי ר' שמואל אבן תיבון,¹⁸ ומאז ועד ימינו הועלו הצעות שונות על ידי פרשניו וחוקריו בנוגע לדעתו האמתית. הרמב"ם תולה באופן מפורש את ההשגחה על בני האדם בשפע השכלי, ההופך אותם לבעלי שכל,¹⁹ וקובע שהשגחה זו אינה שווה לכל בני האדם, אלא היא נקבעת בהתאם לדרגתו השכלית של כל אדם הקובעת את שלמותו.²⁰

- 15 ליתר דיוק אי אפשר להכחיד את המין כולו, כיוון שבכך יהיה שינוי חוקי הטבע.
- 16 על ההבחנה בין פרטי המין לבין המין כאמצעי ותכלית ראו: א' גולדמן, 'על תכלית המציאות במורה הנבוכים, ה"ל, מחקרים ועיונים (לעיל הערה 2), עמ' 99–101.
- 17 הבחנה זו עומדת בבסיס תפיסת הרמב"ם לגבי הנהגת הטבע והתורה 'על דרך הרוב' (מורה הנבוכים ג, לד). כיוון שתכלית קיומם של הפרטים הוא קיומו של המין, אפשר לפגוע במיעוט למען קיומו של הרוב המשמר בכך את המין. ראו ספרי (לעיל הערה 3), עמ' 164–169.
- 18 ראו: Z. Diesendruck, 'Samuel and Moses ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence', *HUCA XI* (1936), pp. 341–366; בנוגע לאופן שבו מבין אבן תיבון את הסתירות במורה הנבוכים, על פי שאלותיו בנושא ההשגחה, ראו: א' רביצקי, 'ד' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה הנבוכים, ה"ל, עיונים מיימוניים: חברה, פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו, ירושלים ותל אביב תשס"ו, עמ' 79–106.
- 19 מורה הנבוכים ג, יז.
- 20 שם, ג, יח, בתחילת הפרק.

דברים אלו זכו לפרשנויות רבות, ואפשר לחלק אותן בהכללה לשתי קבוצות, פרשנות שמרנית ופרשנות רדיקלית.²¹ הפרשנות השמרנית הותירה מקום להתערבות רצונית של האל בהשגחה על האדם, והפרשנות הרדיקלית הבהירה את ההשגחה על האדם רק במסגרת החוקיות הטבעית.²² קשה להגן על הפרשנות השמרנית הן מבחינת המסגרת הפילוסופית של הרמב"ם הן מבחינת המקורות.²³ הפרשנות הרדיקלית מחלקת את

- 21 משה הלברטל (הרמב"ם [גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי], ירושלים תשס"ט, עמ' 286–287), הבחין בין 'פרשנות שמרנית' ל'פרשנות פילוסופית', אך השימוש ב'פרשנות רדיקלית' הולם יותר, כיוון שגם הפרשנות השמרנית עשויה להיות פילוסופית. נראה שהעמדה השמרנית ביותר הועלתה על ידי שם טוב פלקירא (הפרק השני בנספח למורה המורה). הוא סבור שמורה הנבוכים ג, נא מדובר על נסים הנעשים לשלם, אך יש להבחין בין הנביא לחסיד. הנסים הנעשים לנביא משנים את סדרי הטבע ואילו לחסיד הנסים נעשים בתוך המקרים ללא שינוי החוקים. משה אבן תיבון סבר (באגרת שהובאה אצל דיונדרוק, לעיל הערה 18) שדברקותו של השלם בשכל הפועל מאפשרת ידיעה של המקרים מראש, ועל ידי כך הינצלות מהם, והוכיח בהקשר זה את תפיסת אבן עזרא. בעת החדשה אהו בדרך זאת יוליוס גוטמן (הפילוסופיה של היהדות, י"ל ברוך [מתרגם], צ' וויסלבסקי [עורך]), ירושלים תשמ"ג, עמ' 158–159), אך שם, בהערה 453, הוא מציין את הקשיים שמתעוררים בנוגע למורה הנבוכים ג, כג. מורה הנבוכים ג, נא על פי תפיסה זו. למרות זאת הציע להישאר בתפיסה היסודית של פרק יז, עד 'שבעיה זו לא תתברר בירור ודאי ומכריע' (שם בהערה, עמ' 393). דומה שמאו נתבררה בעיה זו באופן די משכנע, ונראים דברי החוקרים הממשיכים למעשה את העמדה המשתקפת בדברי שמואל אבן תיבון עם פתרון הבעיות שהתלבט בהן. על פי פירושו של משה נרבוני למורה הנבוכים ג, נא, ההשגחה אינה מונעת את פגיעת המקרים בגוף, אך עצמותו האמתית של האדם היא שכלו, וכאשר הוא בפועל המקרים אינם פוגעים בו. בדרך דומה צעד גם שם טוב בן יוסף אבן שם טוב. אליעזר גולדמן (העבודה [לעיל הערה 2], עמ' 299–302, 308), אימץ את תפיסות נרבוני ושם טוב. בתפיסה דומה הלכו חוקרים אלה: A. J. Reines, 'Maimonides' Concepts of Providence and Theodicy', *HUCA* 43 (1972), pp. 169–205; א' נוריאל, ההשגחה (לעיל הערה 10); הנ"ל, 'הרמב"ם על מקריות בעולם ההווה וההפסד', הנ"ל, גלוי וסמוי (לעיל הערה 10), עמ' 83–92, 100–109 (הופיע לראשונה במחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב, א [תשמ"ג], עמ' 33–42); Ch. M. Raffel, 'Providence as Consequent upon the Intellect: Maimonides' Theory of Providence', *AJS Review* 12,1 (1987), pp. 25–71. גם עברי הלך בדרך זו אך הוא הדגיש את האופי הנאופלטוני של עמדת הרמב"ם. ראו: A. L. Ivry, 'Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides', T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy* (Synthese Historical Library 25), Dordrecht 1985, pp. 143–159 (reprinted in: J. A. Buijs [ed.], *Maimonides*, Notre Dame, IN 1988, pp. 175–191).
- 22 אין הכרח לתלות תפיסה זו בהנחת הקדמות, בניגוד לדבריו של הלברטל (שם, עמ' 286). דוגמה לכך הוא מאמרו של ריינס, שם.
- 23 את הראיות לכך יוכל המעיין למצוא במאמרים המוזכרים לעיל (הערה 21) בנושא ההשגחה, אך ברצוני לחזק טענה זו בראיה נוספת ממשנה תורה, שלא הוזכרה עד כה, עד כמה שידיעתי

ההשגחה על האדם לשני מרכיבים של השגחה התלויים בשכלו של האדם. חלק אחד נובע מן השכל המעשי, והחלק השני נובע משכלו העיוני, כאשר לכל אחד מחלקים אלו שני היבטים. דיוני הרמב"ם במרכיבי השגחה אלו מצויים בשלושה מקומות מרכזיים במורה הנבוכים.²⁴ אפשר לסכם את עמדתו בנוגע להשגחה על האדם על פי מרכיביה ומקורותיה באופן זה:

א. ההשגחה בעולם החומרי הנובעת מן השפע השופע על השכל המעשי. היא כוללת שני היבטים של התנהגות נכונה (מורה הנבוכים ג, יז-יח):

1. בתחום החומרי, בהתאם להערכת סיכונים עתידיים;

מגעת. במשנה (אהלות ז, ו) נפסק ש'האשה שהיא מקשה לילד, מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו אברים אברים, מפני שחיייה קודמין לחייו. יצא רובו, אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש'. ההבחנה הפשוטה בין שני המקרים היא שעובר אינו נחשב לנפש לפני שיצא ולכן חיי האם קודמים, ואילו לאחר שיצא רובו הוא נחשב לנפש ולכן אין דוחין נפש מפני נפש (כך אמנם פירש רש"י, סנהדרין עב"ב). בגמרא (שם, שם), הקשה רב חסדא מדוע אי אפשר להרוג את העובר שיצא רובו מדין 'ודף', כדי להציל את האם. על כך השיב רב הונא: 'דמשיא קא רדפי לה (= שמן השמים רודפים אותה)'. דהיינו אין התינוק נחשב כ'רודף' את האם, אלא השמים רודפים אותה. הרמב"ם פסק הלכה זו במשנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש א, ט: 'שהעובר שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה בין בסם בין ביד, מפני שהוא כרודף אחריה להורגו, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם'. נראה שלדעתו גם עובר במעיה אמו נחשב 'נפש' ולכן אין הוא מביא את נימוק המשנה שחיי האם קודמים לחיי העובר אלא מנמק זאת בכך שהעובר נחשב 'כרודף'. מאידך גיסא לגבי תינוק שיצא ראשו הוא מקבל את הנימוק העקרוני של הגמרא שאין הוא נחשב רודף, אך במקום להסביר זאת בכך שהשמים הם הרודפים אחרי האם הוא מתרגם זאת לכך ש'זהו טבעו של עולם'. אם כן, ההשגחה הפרטית, הגורמת למותה של האם בלידתה ומנוסחת בגמרא כרדיפת השמים אחר האם, וזה במחשבתו של הרמב"ם עם חוקי הטבע. אפשר לראות בכך עוד דוגמה לקביעתו של זאב הרוי שמשנה תורה משמש כמפתח להבנת סוגיות יסוד במורה הנבוכים. ראו: W. Z. Harvey, 'The Mishneh Torah as a Key to the Secrets of the Guide' שער (לעיל הערה 2), חלק לועזי, עמ' 11-28.

נוריא (השגחה [לעיל הערה 10]) מחלק את ההשגחה לשני מרכיבים ומבחין בין הנהגה (תדביר) הנהגת בעולם הזה לבין השגחה (ענאיה) מיוחדת המתייחסת להישרדות הנפש בעולם הבא. באופן דומה עברי (לעיל הערה 21) מחלק את ההשגחה לשני מרכיבים בלבד; השגחה הנובעת מן השכל המעשי והשגחה הנובעת מן הדבקות בשכל הפועל. ריינס (לעיל הערה 21) מחלק גם הוא את ההשגחה לשלושה רכיבים שונים על פי ההבחנה בין השגחה מדעית, מוסרית ואונטולוגית (כאשר ההשגחה האונטולוגית מתפצלת אצלו לשניים), ואילו רפל (לעיל הערה 21) נשען על המקורות הטקסטואליים ומחלק את ההשגחה לשלושה רכיבים, כאשר שני הראשונים מאוחדים אצלו.

2. בתחום המידות והמוסר.²⁵

ב. ההשגחה בעולם החומרי הנובעת מן השפע השופע על השכל העיוני מתבטאת בשני מצבים:

1. בשגרת החיים היא מצמצמת את עצמת הכאב הנגרם לאדם מפגיעת המקרים הבלתי צפויים (אף שהיא אינה מונעת אותה) בהתאם לדרגת דכקותו בשכל הפועל (פרקי איוב במורה הנבוכים ג, כב-כג);
2. ברגעי התעלות בתוך העולם החומרי או ברגע המוות המלווה בהשגחה שכלית בפועל. ברגעים אלו, שבהם האדם עצמו זהה עם שכלו הנקנה בלבד, כל הפגעים הפוגעים בגופו, לרבות מותו של הגוף, אינם פוגעים בו עצמו, באשר הוא שכל בעל קיום נצחי. השגחה זו מכונה מיתת נשיקה (הערה במורה הנבוכים ג, נא).²⁶

אם כן, הדין במורה הנבוכים ג, יז עוסק בהשגחה בעולם הטבע, דהיינו בהנהגת בני האדם ובעלי החיים בעולם החומרי. המסקנה הנגזרת אפוא בפרק זה, שאפשר להרוג את בעלי החיים ולחלופין אסור להרוג את בני האדם, נובעת מתוך הנהגתם בעולם החומר. לפיכך הבנת ההבדל באופני ההשגחה על בני האדם ובעלי החיים מובילה להסקת מסקנות שונות בנוגע לאפשרות הריגתם.

ההבחנה בין אופן ההשגחה על בעלי החיים כהשגחה כללית לבין אופן ההשגחה על בני האדם כהשגחה פרטית אינה פשוטה בדעת הרמב"ם. הוא קובע בתחילת מורה הנבוכים ג, יח, 'שאיין מין נמצא מחוץ לדעת. אלא המין ושאר הכוללים הם עניינים שבדעת [...] וכל נמצא מחוץ לדעת הוא פרט או פרטים דווקא'. לשון אחר, המינים אינם קיימים כמינים באופן עובדתי, אלא רק כפרטים בלבד. המינים הם הכללה מושגית של העיקרון המשותף לפרטים בתודעה בלבד ואין להם קיום ממשי. בכך מביע הרמב"ם עמדה נומינליסטית, השוללת עמדה אידאליסטית בנוגע לקיומם של הכוללים. קביעה זו מתפלמסת עם הדעה הפילוסופית שההשגחה חלה על המינים בלבד גם בנוגע לבני האדם, כפי שהוא אומר מפורשות בסוף הפרק.

25 חלוקה זו היא בעקבות חלוקתו של ריינס, שם, המכנה רכיבים אלו השגחה מדעית והשגחה מוסרית.

26 ריינס, שם, מאחד את שני מישורי ההשגחה האחרונים תחת הקטגוריה של השגחה אונטולוגית, אך מבחין בתוכה בין שני מרכיבים אלו.

ולא יהיה נכון לומר שההשגחה היא במינים ולא בפרטים, כפי שנפוץ בשם כמה משיטות הפילוסופים; שהרי אין נמצא מחוץ לדעת זולת הפרטים. ובפרטים אלה דבק השכל האלוהי. ההשגחה היא אפוא רק בפרטים אלה.

קביעה זו, שנאמרה בנוגע לבני האדם, נכונה כמובן גם באשר לבעלי החיים, ש'הרי אין נמצא מחוץ לדעת זולת הפרטים', וגם מיני בעלי החיים הם הפשטה מחשבתית שאין לה מקבילה ממשית במציאות. לכן השאלה שעולה היא מה משמעות הטענה שההשגחה על בעלי החיים היא השגחה מינית אם אין למינים קיום ממש? או לחלופין, מה פשר ההבחנה בין השגחת בעלי החיים לבין השגחת בני האדם, אם גם אצל בעלי החיים היא מתייחסת לפרטים בלבד?²⁷ לאור זאת, כיצד ניתן להבין את קביעת הרמב"ם שמותר להרוג את פרטי בעלי החיים אך אסור להרוג את פרטי בני האדם?

הפתרון לבעיה זו מצוי באופיו השונה של ה'שפע' השופע על פרטי בעלי החיים ופרטי בני האדם ויוצר אצלם כוחות המסייעים להתמדת קיומם. ההבדל בין 'השגחה מינית' ל'השגחה פרטית' נובע מאופיים של הכוחות הקיימים בבעלי החיים הפרטיים ובבני האדם הפרטיים, אשר בגללם הרמב"ם מייחס להם השגחה מסוג שונה, המכונה אצלו 'מינית' ו'פרטית'. הן מיני בעלי החיים הן המין האנושי מתקיימים באמצעות קיומם של הפרטים, לכן יש צורך שפרטים אלו יתקיימו כדי שהמין יתקיים. לפיכך גם לשיטת אריסטו פרטי בעלי החיים אינם מוזנחים כליל על ידי ההשגחה אלא מוטמעים בהם כוחות המסייעים להתמדת קיומם. כך מתאר הרמב"ם את שיטת אריסטו במורה הנבוכים ג, יז:

אך גם פרטי כל מין אינם מוזנחים כליל.
אלא כל הוץ מאותו חומר עד כדי שיקבל צורת הצמיחה, מושמים בו כוחות השומרים עליו זמן־מה,²⁸ מושכים אליו את מה שמתאים לו ודוחים ממנו את מה שאין לו תועלת בו.
אלה מהם הצלולים עוד יותר, עד כדי שהם מקבלים את צורת החוש, מושמים בהם כוחות אחרים השומרים ומגינים עליהם;²⁹ וניתן להם כוח אחר לנוע כדי לפנות אל מה שמתאים להם ולברוח ממה שאינו מתאים להם. כן ניתנו לכל פרט (כוחות) בהתאם למה שאותו מין זקוק לו.

27 ראו: נוריאל, השגחה (הערה 11), עמ' 83–84, בנוגע לסתירה זו.

28 יואל, מו"נ, עמ' 335, שורה 28: 'קוי תחרסה מדה: מה'.

29 שם, עמ' 336, שורה 1: 'תחרסה ותסונה'.

למי מהם הצלול יותר עד כדי שקיבל את צורת השכל ניתן כוח אחר בו הוא מנהיג, חושב ושוכל בדעתו³⁰ מה מאפשר את המשך קיומו כפרט ואת השמירה על מינו, בהתאם לשלמותו של אותו פרט.

אריסטו כולל במדרג הכוחות המוטמעים ביצורי הטבע ומושגחים על ידיהם צמחים, בעלי חיים ובני אדם תחת קטגוריה אחת. הצמחים בעלי כוחות משיכה ודחייה, אצל בעלי החיים התוספו החושים והתנועה, ולבני האדם בעלי שכל ניתן גם מחשבה ושיקול דעת (פכרה ורויה), המאפשרים להם להנהיג (ידבר) את עצמם.³¹ אצל אריסטו מדרג זה רציף ואין בו חלוקה פנימית מהותית, אף שאפשר לחלק בדבריו בין כוחות שניתנו לפרט למען קיומו שלו לבין כוחות שניתנו לפרט למען קיומו של המין.

הרמב"ם לעומתו יוצר הבחנה מהותית בתוך מדרג זה. הכוחות השומרים את בעלי החיים והצמחים מצויים תחת קטגוריה אחת ומוגדרים כהשגחה מינית, ואילו מחשבה ושיקול הדעת (פכרה ורויה), המנהיגים את בני האדם, מוגדרים כהשגחה פרטית, על אף שאצל כולם ההשגחה פועלת דרך פרטי המין.³² נראה שהוא מאמץ את דברי אריסטו ובונה על גביהם את הבחנתו העקרונית, התואמת גם את תפיסת ספרות הנבואה, המבחינה בין בעלי החיים לבני האדם.³³ במורה הנבוכים א, עב ניכר שהרמב"ם צועד בעקבות אריסטו אך מוסיף ומחדד את ההבחנה בין בעלי החיים ובני האדם. הדברים לקמן נכתבו במסגרת הסברו לעובדה שרק האדם נקרא 'עולם קטן', ותואר זה לא יוחס לבעלי החיים.

30 שם, עמ' 336, שורה 4: 'ידבר בהא ויפכר וירוי'.

31 ראו: אריסטו, על הנפש (לעיל הערה 14), 10א433–25ב433, עמ' 69–70. הוא מונה את היצר, הדמיון והשכל כמניעים לפעולה, מצביע על הקרבה שבין הדמיון לשכל וקובע שלבעלי החיים יש רק יצר ודמיון אך אין להם 'פעולה שכלית וחשוב הגיוני'. נראה שגם בתיאור זה הוא מצביע על הרציפות בין בעלי החיים לאדם. ראו גם: הנ"ל, ביולוגיה (לעיל הערה 14), עמ' 118–120 (ידיעות על בעלי החיים, 15א588–10א589), גם שם מציין אריסטו את הרציפות בין הצומח, בעלי החיים והאדם. על ייחוס רצון לבעלי החיים ראו: שם, עמ' 228–230 (על שינוי המצב אצל בעלי החיים, 2ב701–15א702). על ייחוס דמיון לבעלי החיים ראו: שם, עמ' 75 (ידיעות על בעלי החיים, 25ב336–30), חלומות בעלי החיים הם כמוהן תוצאה של דמיונם. וכן: הנ"ל, על הנפש (לעיל הערה 14), עמ' 60–61 (10א428–24).

32 ראו: עברי (לעיל הערה 21), עמ' 181–184. לדעתו, מיני בעלי החיים מצויים במחשבת האל ובאמצעות זו הפרטים מושגחים, אך האדם מושגח באמצעות שכלו שלו אשר הוא השפיע מן האל.

33 בנוגע לשני הקריטריונים – ההתאמה להיגיון ולדברי התורה – כבסיס לקביעת עמדת הרמב"ם בהשגחה, ראו: רפל (לעיל הערה 21), עמ' 37–52.

ההסבר לכך הוא ששום פרט מפרטי בעלי-החיים אינו זקוק לשם המשך מציאותו לחשיבה, שיקול-דעת והנהגה.³⁴ אלא הולך הוא ורץ בהתאם לטבעו,³⁵ אוכל מה שהוא מוצא ממה שמתאים לו, חוסה באיזה מקום שמזדמן לו וקופץ על נקבה כלשהי בעת ייחומו אם יש לו תקופת ייחום. כתוצאה מכך ימשיך פרט זה להתקיים במשך הזמן שהוא מתקיים ונמשכת מציאות מינו. אין הוא זקוק כלל לפרט אחר ממינו שיעזור לו ויסייע לו לשרוד, באופן שיעשה בשבילו דברים שאין הוא עושה בעצמו.

ואילו האדם דווקא – אילו היינו מניחים פרט אחד ממנו נמצא לבדו כשהוא נעדר הנהגה³⁶ ונעשה כבהמות – היה אובד מייד. הישרדותו אפילו יום אחד לא היתה אפשרית, אלא במקרה, רצוני לומר, שמצא במקרה דבר שיוון עצמו בו. כי מזונותיו אשר עליהם קיומו צריכים למלאכה והנהגה³⁷ ארוכה אשר לא תשלם אלא במחשבה ושיקול-הדעת,³⁸ בכלים רבים וגם על-ידי אנשים רבים, אשר לכל אחד מהם העיסוק המיוחד לו. לכן צריך מישהו שישלוט בהם ויאגדם כדי שהתאגדותם תהיה סדורה ותמשיך להתקיים כדי שייסיעו זה לזה.³⁹

גם לשם ההגנה מפני החום בזמן החום ומפני הקור בזמן הקור והשמירה מן הגשמים, השלגים ונשיבת הרוחות, הוא צריך להכין הכנות מרובות אשר כולן לא תתבצענה אלא במחשבה ושיקול-הדעת.⁴⁰ לכן נמצא בו כוח מדבר זה אשר בו הוא חושב, שוקל-בדעתו,⁴¹ עושה ומכין באמצעות מינים (שונים) של מלאכות את מזונותיו, מחסו ומלבושו, ובאמצעותו הוא מנהיג⁴² את כל איברי גופו כדי שיפעל השליט שבהם את פעולתו ויונהג⁴³ (האיבר) הנשלט שביניהם כפי מה שיונהג. לפיכך, אילו היית מניח איש מן האנשים משולל כוח זה, עזוב

34 יואל, מו"נ, עמ' 132, שורה 10: 'פכר ורויה ותדביר'.
 35 שם, שורה 11: 'בחסב טביעתה'. פעולה טבעית עומדת בין השאר בניגוד לפעולה במחשבה ושיקול דעת גם לפי מורה הנבוכים ג, מג.
 36 שם, שורה 16: 'אלתדביר'.
 37 שם, שורה 18: 'צנאעה ותדביר'.
 38 שם, שורה 19: 'בפכרה ורויה'.
 39 מכאן משתמע שלמדינה יש תפקיד בהשגחה הפרטית על בני האדם, כפי שנראה להלן.
 40 שם, שורה 24: 'בפכרה ורויה'.
 41 שם, שורה 25: 'פכר וירוי'.
 42 שם, שורה 26: 'ידבר'.
 43 שם, שורה 26: 'יתדבר'.

לכוחו החייתית⁴⁴ בלבד, היה אובד וכלה מייד. כוח זה נכבד מאוד. הוא הנכבד מכל כוחות בעלי החיים. הוא גם נסתר מאוד. אמיתותו אינה מובנת במחשבה הראשונה המשותפת, כפי שמובנים שאר הכוחות הטבעיים.⁴⁵

ההבחנה היסודית שהרמב"ם מפתח היא בין מחשבה ושיקול דעת (פכרה ורויה), המוגדרים כהנהגה (תדביר) ומיוחסים לאדם, לבין כוחות חייתיים טבעיים (אלקוי אלחיואניה' אלטביעיה'), שעל פיהם פועלים בעלי החיים. מדוע מחשבה ושיקול דעת הם בגדר השגחה פרטית בניגוד לכוחות הטבעיים המשמרים את בעלי החיים, הנחשבים כהשגחה כללית בלבד?

אברהם נוריאל הקדיש מאמר לבירור מובנן המדויק של המילים פכרה' (מחשבה) ורויה' (שיקול דעת) במורה הנבוכים.⁴⁶ מסקנותיו הן שמחשבה ושיקול דעת ייחודיים לאדם ואינם מצויים אצל בעלי חיים (אין גם לייחס אותם לאל).⁴⁷ הם אינם זהים עם השכל (עקל) אך הם נספחים לצורת האדם.⁴⁸ שניהם שייכים לשכל המעשי (אלעמלי)⁴⁹ אך הם פועלים באופן שונה; המחשבה מציבה בפני האדם תכליות (הן תכליות שאינן בנות השגה, הן תכליות רעות) ואילו שיקול הדעת שוקל אם התכליות בנות השגה וכיצד יש להשיגן.⁵⁰

- 44 שם, שורה 28: 'אלחיואניה'.
- 45 שם, שורה 30: 'אלקוי אלטביעיה'. ראו: G. Danzig, 'Maimonides Theory of Material Providence and its Ethical-Political Implication', Ph.D. Dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 1997, pp. 150-151. הוא מצביע על 'פכרה' ורויה' כיסוד ההשגחה על פי קטע זה ועל פי מורה הנבוכים א, עב.
- 46 ראו: א' נוריאל, 'למובנן של המילים "פכרה" ו"רויה" במורה נבוכים', הנ"ל, גלוי וסמוי (לעיל הערה 10), עמ' 142-146 (הופיע לראשונה בתרביץ נח [תשמ"ט], עמ' 289-293). ראו גם: H. A. Wolfson, 'Maimonides on the Internal Senses', *JQR* 25 (1934), pp. 354-360
- 47 אם כי מייחסים לאל את המחשבה (פכרה) בדרך השאלה אך לא את שיקול הדעת (רויה). ראו: נוריאל, פכרה (לעיל הערה 46), עמ' 144.
- 48 הרמב"ם אומר זאת במפורש על המחשבה (פכרה) במורה הנבוכים ג, ח ולא אומר זאת לגבי שיקול הדעת (רויה). אך כיוון שבקביעה זו הרמב"ם מבהיר ש'הרהורים' הם הנספחים לצורה, נראה שהם כוללים גם את שיקול הדעת. כמו כן במורה הנבוכים ג, יז הוא מבהיר שמחשבה ושיקול דעת ניתנו לאדם בעקבות צורת השכל שלו.
- 49 על פי הקדמת הרמב"ם לפרקי אבות, הקדמות הרמב"ם למשנה, מהד' י' שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' רל (המקור הערבי, עמ' שעה). על השכל המעשי ראו: H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Ideal* (SUNY Series in Jewish Philosophy), Albany, NY 1999, pp. 63-92
- 50 נוריאל, פכרה (לעיל הערה 46), עמ' 144-146. שלום צדיק, במאמרו על הבחירה ברמב"ם (עתיד

דומה שמשמעה של הבחנה זו הוא שהאדם פועל בהכוננת שיקול דעתו להגשמת תכליות שקבע במחשבתו העצמית כיצור פרטי. בכך פעולותיו מכוונות כלפי עצמו וכלפי שימורו העצמי כתכלית. ואילו בעלי החיים נדחפים לבצע את הפעולות הרצויות לשם שימורם, ולמעשה הם משמשים שלא מדעת אמצעים בידיהם של כוחות טבעיים הפועלים עליהם. פעילותם הטבעית של בעלי החיים לשימור עצמם אינה אלא כלי שרת לשם שימור המין. האופי הסביל של הכוחות הטבעיים (היפעלויות) מוכיח את היותם של בעלי החיים אמצעים בידי כוחות אלו בניגוד לאופי הפעיל של המחשבה ושיקול הדעת, המשמשים כאמצעים לשימור האדם הפרטי. המחשבה מאפשרת לאדם לבחור מטרות, ושיקול הדעת מאפשר לו לשלול את חלקן ולבחור אמצעים. מרווח האפשרויות שנתון בידי האדם בפעולותיו מוכיח שאין הוא כבול להשגחה המינית המתבטאת בדחיפתם של היצרים, ובידו לפעול למען עצמו כפרט.⁵¹

אם כן, המחשבה ושיקול הדעת הנתונים בידי האדם הם המצביעים על רצונו של האל בשימורו הפרטי כתכלית. מתוך כוחות ייחודיים אלו שניתנו לו על ידי האל אפשר להסיק את רצונו של האל בקיומו הפרטי. לכן שפיכות דמו של אדם היא בניגוד לרצון ה', ומכאן שיש לאסור את הריגתו. בעקבות אחד מניסוחי הצו הקטגורי של קאנט אפשר לומר: הכוחות שהוטמעו באדם מצביעים על התייחסו לעצמו כתכלית, והדבר

להתפרסם ב-"*AJS Review*", מסתייג מטענה זו של נוריאל וסבור שהרמב"ם אינו מבחין בין 'כרה' ו'רויה' בצורה שיטתית לחלוטין אך עם זאת הוא ממקד את הבחירה החופשית של האדם בשיקול דעתו (רויה).

51 ייתכן שאפשר לחזק קו זה על ידי תשומת לב לדוגמות שאותן מציין הרמב"ם בהקשר זה. הכוחות הטבעיים הנוגעים לבעלי החיים שהוא מוזכר הם כוחות המאפשרים להם להשיג אוכל ומחסה, ובכך מבטיחים את קיומם הפרטי לזמן־מה, וכוחות בתחום היצר המיני, המבטיחים את קיום המין. בניגוד לכך בנוגע לאדם, רמב"ם מוזכר את המחשבה ושיקול הדעת, המאפשרים לו להנהיג את עצמו בנוגע לאוכל, מלבוש ומחסה בלבד. בכך הוא ממקד את המבט לקיום המיני של בעלי החיים, אשר הקיום הפרטי הומני משמש כאמצעי לו, בניגוד לקיום האנושי הפרטי אשר מוצב במרכז. במקביל להבחנה זו גם תוצאות אגביות של פעולות טבעיות מוגדרות באופן שונה על ידי הרמב"ם בעקבות אריסטו. תוצאה אגבית של פעולה טבעית מוגדרת על ידי כ'מקרה מוחלט' (אתפאק מחצא') ואילו תוצאה אגבית של פעולה הניתנת לשיקול דעת נקראת 'מקרה' (אתפאק). להבחנה זו ראו: נוריאל, מקריות (לעיל הערה 21). נראה שהדבר נובע מרמת הפרטיות השרירותית של המקרה. עכביש הטורף זבוב נוהג לפי טבעו, אך עכביש מסוים הטורף זבוב מסוים הוא מקרה מוחלט, כיוון שפעולתם של העכביש והזבוב נועדה לשימור המין ולא לשימורם כפרטים. מאידך גיסא, אדם העולה על ספינה מתוך שיקול דעת, ובכל זאת בגלל סערה הדבר עולה לו בחייו, זהו מקרה בלבד ולא מקרה מוחלט. כיוון שמצד האדם פעולתו מתוך דעת נועדה לשימורו הפרטי, ורק הפעולה הטבעית של הסערה אינה מכוונת כלפי פרט כלשהו.

מעיד על כך שהאל רואה בו תכלית, ולכן על אדם אחר לנהוג בהתאם לרצון האל ולראות בקיומו תכלית ולא אמצעי בלבד.

דרגות השגחה והיתרי הריגה

גם בקרב בני האדם יוצר הרמב"ם מדרג על פי מידת ההשגחה עליהם. במורה הנבוכים ג, יח, הוא מציב בקצה העליון של מדרג זה את הנביאים ובקצהו התחתון את 'הבורים הממרים'.

לפי עיון זה מתחייב בהכרח שתהיה השגחתו יתעלה על הנביאים רבה מאוד ובהתאם לדרגותיהם בנבואה, ושתהיה השגחתו על המעולים ועל הצדיקים בהתאם למעלתם וצדקתם. כי אותו שיעור של שפע השכל האלוהי הוא אשר דובב את הנביאים, והנחה את מעשי הצדיקים בדרך הישר, והביא לידי שלמות את החוכמות שהמעולים ידעו. ואילו הבורים הממרים⁵² – שפל עניינם בהתאם להקדר שפע זה מהם. הם משתלבים במערך שאר בעלי החיים. נמשל כבהמות נדמו (תהלים מ"ט, 13, 21). לכן קל להורגם.⁵³ יתר על כן, נצטוונו לעשות זאת לשם התועלת.⁵⁴

'הבורים הממרים' קרובים במעמדם לבעלי החיים מבחינת ההשגחה עליהם ולכן אפשר להרגם. קשה להכריע אם המונח 'הבורים הממרים' מתייחס לסוג אחד של בני אדם או לשני סוגים: בורים שאינם בעלי ידע, וממרים הנוקטים עמדה שגויה למרות בורותם. יש כפילות בלשון הרמב"ם גם בעניין אפשרות הפגיעה בהם: (א) 'קל להורגם', (ב) ואף יש בכך מצווה 'לשם התועלת'. כאמור הוא משווה אותם לבעלי החיים, ואף לשונו ביחס לבורים ממרים אלו דומה ללשונו באשר לבעלי החיים.⁵⁵

52 יואל, מו"נ, עמ' 343, שורה 23: 'אלג'אהלון אלעצאה'.

53 שם, עמ' 343, שורה 25: 'סהל קתלהם'.

54 שם, עמ' 343, שורה 25: 'בל אמר בה ללמנאפע'. השוו: מורה הנבוכים א, ב; וכן פירוש רמב"ם למשנה, בבא קמא ד, ג.

55 במקור הערבי, הקבלה זו ברורה יותר:

יואל, מו"נ, עמ' 341, שורות 19–20	ולד'לך סהל קתלהם
יואל, מו"נ, עמ' 343, שורה 25	ולד'לך סהל קתלהם
כל מאמורא בה	כל אמר בה
ותצריפאה פי אלמנאפע כף שינא	ללמנאפע

בעלי החיים (מו"נ ג, יז)	הבורים הממרים (מו"נ ג, יח)
לכן מותר,	לכן קל להורגם.
ואף מצוים אנו, לשחוט אותם,	יתר על כן, נצטוונו לעשות זאת ולהשתמש בהם לתועלתנו כפי שאנו חפצים לשם התועלת

ר' אשר קרשקש, בפירושו למורה הנבוכים ג, יז, טען שהמצווה לשחוט את בעלי החיים מתייחסת לשחיטת בשר תאוה, דהיינו בשר חולין, לשם אכילתו. לפי דבריו, יש לומר שההיתר המוזכר קודם לכן מציין היתר הריגת בעלי חיים למטרות שונות, והמצווה לשחוט אותם מתייחסת לאופן ביטוייה של תפיסה זו בתורה. הרב קאפח חלק עליו והבחין בין ההיתר לשחוט לבין המצווה לשחוט. לדעתו גם ההיתר וגם המצווה מתייחסים לכתוב בתורה; ההיתר מתייחס לשחיטת חולין, והמצווה מתייחסת לשחיטת קרבנות.⁵⁶

ההקבלה בין בעלי החיים לבין 'הבורים הממרים' מובילה גם למסקנות שונות בנוגע אליהם. לפי הסבר של ר' אשר קרשקש, 'קל להורגם' מציין מסקנה עקרונית ממצב ההשגחה עליהם, המאפשר את הריגתם, והציווי להרגם מתאר את קביעתה של התורה בדיני עונשין, הנגזרת ממצב זה. לפי הסבר זה 'הבורים הממרים' הם סוג אחד של אנשים. לפי הסברו של הרב קאפח, ייתכן שהפיצול בין 'קל להורגם' לבין 'נצטוונו' להרגם צריך להתבטא בהבחנות הלכתיות בתוך התורה, הבחנה בין מצב שבו התורה מתירה להרוג לבין מצב שבו התורה מצווה להרוג. ההבחנה בין 'אין מעלין ואין מורדין' לבין 'מורדין ואין מעלין' הולמת לכאורה מצב זה.⁵⁷ הרמב"ם הגדיר הבחנה זו בין עובדי עבודה זרה שאין לנו מלחמה אתם, ש'אם ראה מהם או בד או טובע בנהר לא יעלנו, ראהו נטוי למות לא יצילנו אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה אסור' (הלכות עבודה זרה י, א) לבין 'המוסרין והאפיקורסין מ'ש' דין לאבדן ביד ולהורידן עד באר שחת' (שם, שם) ו'מצוה להרגן' (הלכות רוצח ושמירת הנפש ד, י).⁵⁸ אם כן, ייתכן שדברי הרמב"ם במורה הנבוכים מבליעים שני סוגי בני אדם, או לפחות שני היבטים שונים שלהם. 'בורים', דהיינו גויים עובדי עבודה זרה שמעשה אבותיהם בידיהם, שאותם 'קל להרוג' בגלל ההשגחה הפחותה עליהם; ו'ממרים', המוסרים, האפיקורסים והמינים מ'ש' דין לאבדן, שאותם 'נצטוונו' להרוג בגלל מריים.

56 קאפח, מו"נ (לעיל הערה 6), עמ' שיג, הערות 89, 90.

57 תוספתא, בבא מציעא ב, לג: 'הגוים והרועים בהמה דקה ומגדליה לא מעלין ולא מורדין המינין והמשומדין והמסורות מורדין ולא מעלין'; וכן בבלי, עבודה זרה כו ע"א-ע"ב.

58 שם הוא מוסיף גם את המינין, דהיינו עובדי עבודה זרה מישראל ועושי עברות להכעיס.

ההבחנה בין סוגים שונים של בני אדם הקרובים במעמדם לבעלי חיים משתקפת ממקומות שונים במורה הנבוכים. ממקומות אלו משתמע שיש הבדל באשר לאפשרות הפגיעה בבני אדם בגלל דרגתם הנחותה. במורה הנבוכים א, ז מדובר על בני אדם שיתרונם על בעלי החיים הוא בשיקול הדעת והמחשבה שיש להם, אך מחשבה זו מאפשרת להם להזיק ולפגוע באחרים בתחבולות שונות.

מכאן למדת שכל מי שלא הגיע לכך שתהיה לו הצורה הזאת, אשר ביארנו את משמעותה, אין הוא בן-אדם אלא בעל-חיים, שתבניתו ומתארו תבנית בן-אדם ומתארו, אלא שיש לו יכולת – שאין לשאר בעלי-החיים – לגרום מיני פגעים ולעשות מעשים רעים.⁵⁹ זאת מכיוון שהמחשבה ושיקול-הדעת,⁶⁰ שיש לו, מוכנים להשגת השלמות שלא הושגה. הוא מפעיל אותם במיני תחבולות הגורמות בהכרח למעשים רעים והמולידות פגעים. מכאן, שהוא כביכול דבר הדומה לבן-אדם או המחקה אותו.⁶¹

אנשים אלו מתוארים שוב במורה הנבוכים ג, ח כ'חבר בורים' (אלג'אהליה), אשר החומר מהווה 'חציצה' בינם לבין האל.

הם שיתקו כל מחשבה ושיקול-דעת⁶² על מושכל, וקבעו להם כתכלית אותו חוש שהוא חרפתנו הגדולה ביותר, כלומר, חוש המישוש.⁶³ אין להם מחשבה או שיקול-דעת אלא על אכילה ומשגל בלבד, כמו שהוסבר לגבי האומללים בדבר התמכרותם לאכילה, לשתייה ולמשגל [...].

59 ראו: אריסטו, הפוליטיקה, מהד' ח"י רות, ירושלים תרצ"ו (תשנ"ז), ספר א, פרק ב, עמ' 16.

60 יואל, מו"נ, עמ' 22, שורה 5: 'לפכרה' ואלרויה!.

61 ראו: ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 272; י' לורברבוים, 'הרמב"ם על צלם אלוהים: פילוסופיה והלכה: עברת הרצח, הדין הפלילי ועונש המוות', תרביץ סח, (תשנ"ט), עמ' 533-556. לפי לורברבוים צלם הוא השכל הנקנה, והוא מבסס דבריו על מורה הנבוכים א, ב, על מורה הנבוכים א, ז, על ההקבלה בין שכל משיכל מושכל באל ובאדם כשכל בפועל (מורה הנבוכים א, סח) ועל משנה תורה, הלכות יסודי התורה ד, ח. אך יש להעיר שבמורה הנבוכים א, א אין ה'צלם' מתייחס לשכל בפועל, כי הצורה המינית אינה שכל נקנה. לורברבוים מודע לכך, שדברי הרמב"ם במורה הנבוכים א, ז אינם מתיישבים עם ההגדרה האריסטוטלית של הצורה המינית, הקיימת ברוב המין ולא ביהידים בלבד (שם, עמ' 342, הערה 44).

62 יואל, מו"נ, עמ' 311, שורה 20: 'כל פכר ורויה!.'

63 עיינו גם מורה הנבוכים ג, לה, הקבוצה הארבע עשרה. הבורים מציבים את תאוות הביאה כתכלית.

גם 'בורים' אלו מתוארים כבעלי מחשבה ושיקול דעת, אך הם משרתים אותם רק כדי להשיג את הנאות האכילה והמין. בהמשך הפרק הרמב"ם מכנה אדם כזה 'בהמה בתבנית אדם ומתארו', כפי שכינה את האנשים הפועלים להזיק במורה הנבוכים א, ז. נראה שהקשר בין הצבת תאוות האכילה והמין כתכלית לבין גרימת הפגעים מוסבר במורה הנבוכים ג, יא.

הרעות הגדולות האלה המתרחשות בין אדם לאדם, מאיש לרעהו, בהתאם למטרות, לתאוות, לדעות ולאמונות כולן, אף הן נובעות מן ההעדף. כי הן כולן מתחייבות מן הבורות,⁶⁴ כלומר, מהעדף ידיעה. כמו שעיוור, מכיוון שאינו רואה, תמיד ייכשל ויפצע ויפצע גם את זולתו, מפני שאין עמו מי שידריכו בדרך, כן כיתות בני־האדם: כל איש לפי מידת בורותו יעשה לעצמו ולזולתו רעות גדולות המתייחסות לפרטי המין האנושי.⁶⁵

במורה הנבוכים ג, לג, הרמב"ם מבהיר שנוקי הבור נגרמים בגלל קביעת ההנאה כתכלית.

יודע אתה שרוב תאוותנות ההמון והתפקרותם הוא רעבתנות באכילה, בשתייה ובמשגל. זה מה שמבטל את שלמותו האחרונה של האדם, מזיק לו גם בשלמותו הראשונה ומשחית את רוב מצביהם של אנשי המדינות והנהגת הבית, כי בהיגררות אחר התאוה בלבד, כפי שעושים הבורים,⁶⁶ בטלות ההשתוקקויות

64 יואל, מו"ג, עמ' 317, שורה 23: 'אלג'ה'.

65 הרמב"ם מציין במורה הנבוכים ג, יח משל מקביל לעיוורונו של הבור, והוא הליכתו בחושך, הגורמת לו פגעים, בניגוד לחסידים הנשמרים משום קרבתם לאל. 'על ההשגחה על המעולים והזנות הבורים נאמר: רגלי חסידו ישמר ורשעים בחשך ידמו, כי לא בכח יגבר איש (שמואל א, ב', 9). הוא אומר שמה שחלק מבני־האדם שמורים מפני פגעים בעוד שבחלקם פגעים פוגעים – אין זה בהתאם לכוחותיהם הגופניים והכנותיהם הטבעיות, כפי שנאמר: כי לא בכח יגבר איש, אלא זאת בהתאם לשלמות ולחיסרון, כלומר, קרבתם אל האל או ריחוקם ממנו. לכן הקרובים אליו מוגנים ביותר: רגלי חסידו ישמר, והרחוקים ממנו חשופים למה שפוגע בהם במקרה, ואין מה שיגן עליהם מפני מה שיארע לפתע, כמי שהולך בחושך אשר מובטח שתארע לו חבלה'. בקטע זה הרמב"ם אינו מתייחס לפגיעתם של הבורים בזולתם, אלא לפגיעים הנגרמים להם. הוא מציין שהשגחה זו אינה קשורה בכוחותיהם הגופניים והטבעיים, אלא בקרבתם לאל. ייתכן שמדובר בהשגחה הנגרמת לאדם על ידי הישארות נפשו, אף אם יפגע. החסיד אשר נפשו תישאר אף לאחר מותו לא יפגע למעשה על ידי המקרה כיוון שהתמדתו תימשך, אך הבור ייכחד. השימוש בלשון השגחה (ענאיה) הוא דר' משמעי, כיוון שהוא יכול להתייחס להישארות הנפש בעולם הבא ולהנהגה בעולם הזה. עיינו: נוריאל, השגחה (לעיל הערה 10).

66 יואל, מו"ג, עמ' 389, שורה 12: 'אלג'אהליה'.

העיוניות, נשחת הגוף והאדם אובד לפני שגילו הטבעי מצריך זאת, ורבות הדאגות והייסורים, ורבות הקנאה זה בזה והשנאה זה לזה והמאבק להוציא מה שיש בידי הזולת. הדחף לכל זה הוא שהבור⁶⁷ קובע לו את ההנאה בלבד כתכלית מבוקשת לעצמה.

ההנאה היא מנגנון שנועד להבטיח את הקיום אצל בעלי החיים. ההנאה הנגרמת מן האכילה והשתייה נועדה להבטיח את קיומו של הפרט, ואילו ההנאה מן המשגל נועדה להבטיח את קיום המין. זהו המנגנון הטבעי המניע את בעלי החיים לפעול לטובת קיומם הפרטי והמיני כדחף שאין בו מחשבה ושיקול דעת. אך מנגנון זה אינו מדויק ומדוד בגלל עצמתו הרבה, שנועדה להבטיח את קיום החיים. המחשבה ושיקול הדעת המתוספים לאדם מאפשרים את עיצובן של הנאות אלו על פי מידה מדויקת המתאימה לתכלית עצמה. בכך האדם מייצל את המנגנון הטבעי של ההנאה ומפעיל אותו בהתאם לתכליתו בלבד. אך הבור, המציב את ההנאה כתכלית ולא את הקיום כתכלית, משתמש במחשבה ושיקול הדעת כדי לשפר את יכולותיו לספק את הנאותו. בכך הוא מקביל לבעלי החיים, הפועלים מתוך דחפי הנאות בלבד, ומחליף את היוצרות. במקום שקיומו הפרטי יוצב כתכלית הוא מציב למעשה את קיומו של המין כתכלית ולכן 'קל' להורגו'. מבחינה זו אפשר לומר שהבור נתון תחת השגחה מינית בלבד ולא תחת השגחה פרטית. במקרים רבים הוא אף פוגע בעצמו ובזולתו בצורה מתחכמת כדי להשיג את ההנאה הרצויה לו ואז 'נצטוונו להורגו'.

נראה שאנשים אלו מקבילים לדרגת האנשים המצויים מחוץ לעיר על פי מורה הנבוכים ג, נא:

אלה שמחוץ לעיר הם כל אדם שאין לו אמונה דתית, עיונית או מסורתית, כמו התורכים שבקצה צפון והסודאנים בקצה דרום והדומים להם מבין הנמצאים עמנו באקלימים אלה. דינם של אלה כדין בעלי-חיים מחוסרי שכל. בעיני אין אלה בדרגת בן-אדם. הם בדרגות הנמצאים נמוכים מדרגת בן-אדם וגבוהים מדרגת הקוף, שכן יש להם תבנית ומתאר של בן-אדם והבחנה גבוהה מדרגת הקוף.

הרמב"ם מתייחס אליהם כדרגת ביניים בין האדם לבין בעלי החיים הגבוהים. נראה שיתרונם הבלעדי על בעלי החיים הוא במחשבה ובשיקול הדעת, המצויים לאדם באופן

67 שם, שורה 15: 'אלג'אהל'.

טבעי, אך אין להם תרבות המעצבת את מחשבותיהם. בדרגה גבוהה מהם מצויים אלו שנכנסו לעיר, אך מפנים עורף למלך:

אלה אשר הם בעיר, אבל הפנו עורף לבית המלך הם בעלי דעה ועיון שנוצרו להם דעות לא נכונות, או בשל טעות גדולה שאירעה להם בשעת עיונם, או מתוך שקיבלו ממי שטעה. לכן בגלל דעות אלה, כל-אימת שהם הולכים הם מוסיפים להתרחק מבית המלך. הללו גרועים בהרבה מהראשונים. אלה הם אשר לעתים ההכרח מחייב להורגם ולמחות את עקבות דעותיהם, כדי שלא יתעו את דרכי זולתם.⁶⁸

אנשים אלו הם בעלי תרבות, אך תרבותם סוטה מן האמת של ההכרה באל אחד, בין מתוך טעות בין מתוך מסורת שגויה. הם עובדי עבודה זרה ההולכים בכיוון מוטעה. הרמב"ם קובע שהם גרועים מן הראשונים, מחוסרי התרבות, ולעתים יש חובה להרגם. נראה אפוא שהבחנת הרמב"ם בין 'הבורים' לבין 'הממרים' מתפרשת במשל הארמון. הבורים הם אלו שמחוץ לעיר, והממרים הם אלו שנכנסו לעיר אך הפנו עורף למלך. את הראשונים 'קל להרוג' בגלל ההשגחה הפחותה עליהם כבעלי חיים, אך אין מצווה לעשות זאת, ואת האחרונים 'נצטוונו' להרוג בגלל אפשרות השפעת דעותיהם על זולתם ולכן יש למחות גם את דעותיהם.⁶⁹

איסור רציחה בטעמי המצוות

למרות הבחנות אלו בין דרגות שונות של בני אדם, הרמב"ם מציין במורה הנבוכים ג, מא, שרוצח נענש על רציחת כל האנשים ללא הבחנה בדרגותיהם 'כשקטן וגדול, עבד ובן-חורין, מלומד ובור שווים.⁷⁰ שהרי אין בכל עוולותיו של אדם חמורה מזאת'. לפי ההבחנה בדרגותיהם של בני האדם לעניין אפשרות הריגתם יש להבחין לכאורה בין הריגת בור וקטן לבין השאר. מדוע אפוא אין הבחנה בין הנהרגים השונים?

68 כאן הסיבה להריגה אינה הנזק והפגיעה הנגרמים במעשיהם אלא הנגרמים בדעותיהם.

69 כפי מורה הנבוכים א, נד.

70 השוו: משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש ב, ו: 'אחד ההורג את הגדול או את הקטן בן יומו, בין זכר בין נקבה, הרי זה נהרג עליו אם הרג בזדון, או גולה אם הרג בשגגה, והוא שכלו לו חדשיו, אבל נולד לפחות מתשעה חדשים הרי הוא כנפל עד שישהה שלשים יום וההורגו בתוך שלשים יום אינו נהרג עליו'.

אם כן, חוק העונשין מיוסד על עיקרון אחר מן ההשגחה הפרטית, ונראה שהוא מבוסס על יציבותה של החברה כתכלית החוק.⁷¹ השוואת קטן לגדול ובור למלומד נגזרת מן הפגיעה בחברה והיא מיישמת בקפדנות את עקרון הצדק שנוסח בתחילת הפרק, להעניש ביחס שווה לפגיעה.⁷² עיקרון זה אינו מתייחס לאדם הנפגע אלא לאופייה של הפגיעה עצמה בגוף או בממון. הרמב"ם מבהיר שהנימוק לדיני העונשים הוא, ש'אם לא ייענש העבריין, לא יסולק שום נזק כלל ולא יירתע מי שמתכוון לעבור עבירה'.⁷³ בהמשך הוא מוסיף שאי ביצוע העונש יגרום ל'שיבוש סדרי המדינה'. לשון אחר, תכליתה של הענישה היא יציבותה של המדינה, וההרתעה היא האמצעי היעיל לביצועה.⁷⁴

במסגרת דיונו של הרמב"ם בטעמי המצוות (מורה הנבוכים ג, כו) הוא קובע שלכל המצוות יש טעם, דהיינו תכלית מועילה והוא מביא את האיסור להרוג ולגנוב כדוגמות לאיסורים 'שבחינת התועלת שבהם ברורה לנו'.⁷⁵ אך מהי התועלת הברורה של מצוות אלו? במורה הנבוכים ג, כח הוא קובע, בין השאר, שכל מצוה 'שנועדה להרחיק עשק הדדי, או לעורר למידה טובה המביאה לחיי־יחד טובים, [...] טעמה של אותה מצוה ברור ותועלתה גלויה. [...] מעולם לא נבוך איש אף יום אחד [...] מדוע נאסר עלינו להרוג ולגנוב, או מדוע נאסרו עלינו הנקמה ונקמת הדם, או מדוע נצטוונו לאהוב זה את זה'.

71 הרמב"ם עצמו בהלכות תשובה מתייחס לילדיו הקטנים של אדם כאישיות לא עצמאית, ולכן אדם נענש על ידיהם. בהלכות תשובה ו, א נאמר כי נפרעים מבניו הקטנים של האדם כיוון שאין בהם דעת ואין הם בבחינת איש, 'איש בחטאו יומת'. הדבר מזכיר את התפיסה שאין השגחה על מי שאין בו דעת. עיינו גם: אריסטו, אתיקה: מהדורת ניקומאכוס, י"ג ליבס (מתרגם), ירושלים ותל-אביב תשמ"ה, עמ' 125. ילדים קטנים נחשבים כרכושו של אדם, לכן אין הוא נחשב כמי שעושה להם עוול.

72 מורה הנבוכים ג, מא: 'בדרך־כלל נקבע עונשו של כל התוקף את זולתו שיעשה לו כאשר עשה בשווה. אם הויק לגוף יינזק בגופו, ואם הויק לממון יינזק בממונו'. על הפער בין תורה שבכתב לתורה שבעל־פה בעניין זה עיינו: לוינגר (לעיל הערה 12), עמ' 56–66.

73 מורה הנבוכים ג, לה, הקבוצה השישית.

74 על ההרתעה כתכליתה של הענישה ראו: א' גולדמן, 'פילוסופיה מדינית ומשפטית ב"מורה נבוכים"', הנ"ל, מחקרים ועיונים (לעיל הערה 2), עמ' 131–137. עיינו: אריסטו, אתיקה (לעיל הערה 71), עמ' 135, הסובר שהתאבדות היא עוול כנגד המדינה (ליבס [לעיל הערה 71], עמ' 135, הערה 14, טוען שהעוול הוא בכך שהוא מכתים את המדינה בשפיות דמים). השוו: י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם², רמת־גן תשס"א, עמ' 135: 'הרמב"ם מטעים כי יותר מכל פושע אחר פוגע הרוצח בקיום החברה'.

75 וכן הוא אומר במורה הנבוכים ג, לה בקבוצה החמישית.

תועלת זו מתבררת במורה הנבוכים ג, כז במסגרת הצבת שתי תכליותיה של התורה כ'תקינות הנפש ותקינות הגוף'. ברור שתכליתו של איסור רציחה היא תקינות הגוף. תקינות הגוף משמעה 'תקינות מצבי חיהם [של בני האדם] אלה עם אלה [...]'. כדי שהמדינה תהיה הרמונית'. תכלית איסור רציחה היא מניעת סכסוכים פנימיים בתוך המדינה שיערערו על יציבותה. לשון אחר, איסור רציחה אינו נובע מערכו של האדם הפרטי בגלל ההשגחה הפרטית של האל עליו, אלא מן הרצון לשמור על יציבות החברה בכללה. החוק אינו מבחין בין קטן לגדול ובין בור למלומד, כיוון שתכליתו היא יציבותה של המדינה, ואין הוא נגזר מאופן ההשגחה על בני האדם הפרטיים.

היחס בין שני הנימוקים

ראשית יש לקבוע שאין סתירה בין שני הנימוקים. האיסור להרוג הנובע מן ההשגחה אינו עומד בסתירה לאיסור להרוג הנובע מן התכלית של יציבות המדינה. יתר על כן, אפשר להראות ששני נימוקים אלו גם מזינים זה את זה. ההשגחה מובילה את האדם לחיות חיים מדיניים יציבים, והחיים המדיניים היציבים מגדילים את ההשגחה עליו. ההשגחה הפרטית על האדם, המתבטאת במחשבתו ושכלו (פכרה ורויה), מנהיגה (תדביר) אותו ומובילה אותו לחיות חיים מדיניים כדי להתקיים.⁷⁶ המדינה עצמה היא כלי חשוב בידיה של ההשגחה על האדם לשם אפשרו קיומו, ולכן יציבותה מתחייבת מאיסור רציחה, הנגזר מן ההשגחה הפרטית של האדם.

מכיוון שטבע האדם מצריך שבפרטיו יהיה שוני כזה, ולטבעו הכרחיים החיים בחברה, בהכרח לא ייתכן שתתקבץ חברה זאת אלא באמצעות מנהיג אשר יקבע שיעור ומידה למעשיהם, ישלים את החסר וימעט את המוגזם ויקבע מעשים ודרכי מוסר שעל כולם לבצעם תמיד בדרך אחת, עד שהשוני הטבעי יוסתר על-ידי ריבוי התיאום שבתוקף-קביעה, ואז החברה תהיה מסודרת. לכן אומר

76 כפי שהרמב"ם מצייין במורה הנבוכים א, עב בקטע שצוטט לעיל: 'ואילו האדם דווקא – אילו היינו מניחים פרט אחד ממונו נמצא לבדו כשהוא נעדר הנהגה ונעשה כבהמות – היה אוכל מייד הישרדותו אפילו יום אחד לא היתה אפשרית, אלא במקרה, רצוני לומר, שמצא במקרה דבר שיוון עצמו בו. כי מזונותיו אשר עליהם קיומו צריכים למלאכה והנהגה ארוכה אשר לא תשלם אלא במחשבה ושיקול-הדעת, בכלים רבים וגם על-ידי אנשים רבים, אשר לכל אחד מהם העיסוק המיוחד לו. לכן צריך מישהו שישלוט בהם ויאגדם כדי שהתאגדותם תהיה סדורה ותמשיך להתקיים כדי שיישעו זה לזה.'

אני שאף־על־פי שהתורה⁷⁷ אינה טבעית יש לה מבוא⁷⁸ אל העניין הטבעי (מורה הנבוכים ב, מ).

יש מתח בין צרכיהם הטבעיים של בני האדם, המחייבים אותם לחיות בקבוצה, לבין השונות הרבה ביניהם, הגורמת בהכרח לחיכוכים ולמאבקים. הפתרון למתח זה מוביל את האדם לחיות בקבוצות מאורגנות באופן מלאכותי. ארגון זה נקבע בידי הנהגה המדינית, הקובעת את דפוסי החוק שנועד למתן את המתחים בין האנשים ולאפשר להם לספק צרכיהם זה לזה.⁷⁹ הרמב"ם קובע בהמשך שהנהגה זו היא פרי ידיה של ההשגחה האלוהית, שטבעה בחלק מבני האדם את הרצון להנהיג באמצעות חקיקה (מחוקק או נביא) ועל ידי אכיפתה (מלך). לפיכך, החוקה המדינית (אלשריעה), אף על פי שאינה טבעית, כיוון שהיא נקבעת על ידי בני אדם – 'יש לה מבוא (מדכ'ל) אל העניין הטבעי', דהיינו, יסודה ותחילתה בדחף טבעי שנקבע על ידי ההשגחה.⁸⁰

- 77 יואל, מו"נ, עמ' 270, שורה 22: 'אלשריעה'. על פי המשך הפרק, הביטוי 'אלשריעה' אינו חייב להתייחס לתורת משה אלא יכול להתייחס גם לתורות אנושיות ('אלשריעה נאמוסיה', שם, עמ' 271, שורה 23). ראו: א' נוריאל, 'למשמעות המושג "שריעה" במורה נבוכים', הנ"ל, גלוי וסמוי (לעיל הערה 10), עמ' 165–171 (הופיע לראשונה: מ' בר [עורך], מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל: מוגשים לכבוד פרופ' מנחם עמנואל רקמן בהגיעו לגבורות, רמת גן תשנ"ד, עמ' 287–293). מכיוון שמשפט זה של הרמב"ם נובע כמסקנה מהפסקה הקודמת ('לד'לך'), נראה שהכוונה כאן היא לכל חוקה מדינית, גם אנושית וגם אלוקית. כך ניכר גם מהמשך הפסקה. כל חוקה מדינית מתחילה מהדחף הטבעי המיתרגם לחוקה מלאכותית.
- 78 שינית' ל'מבוא' על פי ר"ש אבן תיבון. יואל, מו"נ, עמ' 270, שורה 23: 'מדכ'ל'; שורץ, מו"נ, עמ' 398, הערה 6: 'כניסה', 'מבוא', 'פתח'. נראה לי שתרגומו של שורץ בגוף הספר: 'נגיעה', מחטיא את הנקודה. ראו גם: קרמר (לעיל הערה 2), עמ' 55, המציע: introduction.
- 79 ראו: א' ברמן, 'אבן בג'ה והרמב"ם: פרק בתולדות הפילוסופיה המדינית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1959, עמ' 74–75, 91–92, לגבי השוואת תפיסת הרמב"ם עם תפיסתו של אלפאראבי; א' מלמד, 'הרמב"ם על האופי המדיני של האדם: צרכים ומחוייבויות', מ' אידל ואחרים (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה: מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 212–313.
- 80 ראו: קרמר [לעיל הערה 2], עמ' 55–59, המפרש את 'מבוא' הטבעי של החוק המדיני ככוחם הטבעי של יחידים בחברה להנהיגה בעקבות הצורך הטבעי שנובע מצורכי בני האדם ושונותם, אבל החוק עצמו 'הסכמי' (conventional). בהמשך דבריו הוא סבור שאפשר לקרוא לחוק 'טבעי' אם הוא תואם את שמקובל בעיני בני האדם כטוב ורע. יש להוסיף לדבריו שה'מפורסמות' משקפות בתוכם ממד טבעי באופן תבוני למחצה ולכן יש בהן מרווח אפשרויות הנתון לקביעות של מחוקק. לוינגר [לעיל הערה 11], עמ' 53, מסיק ממשפט זה ש'התורה [דהיינו תורת משה] אינה 'טבעית' אלא 'מלאכותית', אך המשפט מתייחס לכל חוקה מדינית ולא רק לתורת משה,

מצד שני, החוקה המדינית עצמה היא המגדילה את ההשגחה הפרטית על האדם בצמצמה את הנזקים האקראיים שיכולים להיגרם לו. החוקה המדינית מרסנת את בני האדם ומונעת את פגיעתם אלו באלו. אם כן, החוק האוסר על רצח לא רק נובע מן ההשגחה אלא הוא עצמו מעצים אותה.

יש להבהיר נקודה זו באופן מדויק יותר. במורה הנבוכים ג, יב הרמב"ם מחלק את הרעות הפוגעות בבני האדם לשלושה סוגים: (א) רעות הנגרמות מטבע החומר; (ב) רעות שאדם עושה לחברו על ידי פגיעתו בו; (ג) רעות שאדם גורם לעצמו, בעיקר על ידי תאוותיו הבלתי מרוסנות. רעות אלו הן המצויות ביסוד התפיסה שאין השגחה פרטית על העולם כיוון שנגרם בעטיין עוול ללא הבחנה בין צדיק לרשע. ביטולן המוחלט של רעות אלו יביא בוודאי לאמונה בהשגחה הפרטית על האדם.

הרמב"ם סבור שאי אפשר למנוע באופן מוחלט פגיעתן של רעות אלו, אך אפשר להביא לידי צמצומן הניכר. חוקי המדינה בכלל – ודאי חוקיה של התורה האלוהית – מצמצמים באופן ניכר את סוגים ב' וג' של הרעות. חוקים שתכליתם תיקון הגוף מתפצלים לשתי קבוצות: חלק אחד של החוקים נועד למנוע פגיעה של אדם בזולתו, ובכך הוא מצמצם את הרעות מן הסוג השני; וחלק אחר נועד למנוע פגיעה של האדם בעצמו על ידי תיקון מידותיו, ובכך הוא מצמצם את הרעות מן הסוג השלישי (מורה הנבוכים ג, כז). כך מגדילה המדינה למעשה את ההשגחה הפרטית על כל אורח הנתון תחת חוקיה.

החוקה המדינית האלוהית מגדילה את ההשגחה הפרטית גם באמצעות הטמעתה את עצם הרעיון של ההשגחה הפרטית. בסוף מורה הנבוכים ג, יז הרמב"ם מציב את שיטתו בהשגחה כשיטה ממצעת בין שני קטבים של הדעות הקודמות, מצד אחד דעות המועתזלה והאשעריה ומצד שני דעת אריסטו.

בדעות הקודמות, לעומת זאת, יש הגזמה או אי־ספיקה. או הגזמה הגורמת לבלבול גמור, התכחשות למושכל וסתירה בוטה למוחש; או אי־ספיקה רבה המחייבת אמונות רעות באשר לאלוה, השחתת סדר מציאות האדם ומחיקת

אף שברור שגם תורת משה שייכת גם לתחום המלאכותי. ראו: מריס גלסטון (M. Galston, 'The Purpose of the Law according to Maimonides', בוייס, רמב"ם [לעיל הערה 21], עמ' 219), הרואה בפסקה זו התייחסות לשלב טרום־פוליטי; וכנגדה מנחם לורברבוים (פוליטיקה וגבולות ההלכה, י' ג'זבני [מתרגם], ד' ינון [עורך], ירושלים תשס"ו, עמ' 34), הרואה כבר כאן שלב הפוליטי. אני נוטה לעמדת לורברבוים.

כל מעלותיו המוסריות והשכליות של האדם. כוונתי למי ששולל את ההשגחה מפרטי האדם ומשווה בינם לבין פרטי שאר מיני בעלי-החיים.

כנגד עמדות המועתזלה והאשעריה הרמב"ם מציב נימוקים שכליים, ואילו כנגד דעת אריסטו הוא מציב נימוקים מוסריים. הדעות המציבות את האדם (ובעלי החיים) תחת השגחה פרטית נסית מנוגדות למושכל ולמה שניכר לעיניים. לענייננו חשובים הנימוקים שבהם יוצא הרמב"ם כנגד דעת אריסטו, המשווה בין האדם ובעלי החיים ומציבם ללא השגחה פרטית. הרמב"ם מציין שלושה נימוקים כנגד עמדה זו: (א) היא מייחסת לאל אמונות רעות – נראה שהכוונה היא שהאל אינו יכול להשגיח על פרטי המציאות; (ב) היא פוגעת בסדר מציאות האדם – נראה שהכוונה לכך שאמונה זו אינה מרתיעה את האדם להזיק לזולתו, כיוון שאין הוא חושש מן האל; (ג) היא לא מביאה לידי ביטוי את מעלתו המוסרית והשכלית של האדם ביחס לבעלי החיים.

עמדת הרמב"ם אינה סובלת מחסרונות אלו. מצד אחד אין היא מכחישה את ההיגיון ואת המציאות, ומצד שני יש לה יתרונות מוסריים. לענייננו, יש להתמקד בנימוק השני – השוואה בין האדם ובעלי החיים והצבתם ללא השגחה פרטית פוגעת בסדר מציאות האדם. תפיסת ההשגחה של הרמב"ם מובילה ליציבותה של המדינה, והנימוק הראשון משרת את הנימוק השני (הנימוק השלישי אינו רלוונטי בהקשר זה). בדיונו של הרמב"ם בנוגע ליחס בין המצוות שנועדו לתקנת הגוף לבין המצוות שנועדו לתקנת הנפש הוא מציב את תקנת הגוף כאמצעי לתקנת הנפש – דהיינו לעיצוב הדעות והאמונות,⁸¹ אך בדיונו על הדעות השונות שיש להטמיען על ידי המצוות שנועדו לתקנת הנפש הוא מציב גם 'אמונות הכרחיות', המשמשות כאמצעים לשם תקנת החברה והמדינה.⁸² הדעה בדבר ההשגחה הפרטית של האל על האדם, אף אם היא 'דעה הכרחית' התורמת ליציבותה של המדינה, מגדילה את ההשגחה הפרטית על האדם במובן האמתי שלה, כיוון שהיא מצמצמת את הפגיעה בו.

רצח במשנה תורה

במשנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש א, א, הרמב"ם מגדיר את איסור 'לא תרצח' כאיסור החל רק על אדם מישאל ולא על כל אדם.

81 מורה הנבוכים ג, כז; ב, מ.

82 שם, ג, כח.

כל הורג נפש אדם מישראל⁸³ עובר בלא תעשה שנאמר 'לא תרצח' [שמ' כ 14],
ואם רצח בודון בפני עדים מיתתו בסייף שנאמר 'נקם ינקם' [שם, כא 20],
מפי השמועה למדו שזו מיתת סייף,
בין שהרג את חברו בברזל בין ששרפו באש מיתתו בסייף.

הרמב"ם מציב את הפסוק 'נקם ינקם', כמקור לעונשו של רוצח, אף שיכול היה לבחור
במקורות חלופיים.⁸⁴ פסוק זה נאמר בעניינו של עבד כנעני שנהרג על ידי אדונו.
ואכן בהלכות רוצח ושמירת הנפש ב, י-יא הרמב"ם נאמן להקשרו של פסוק זה וכולל
עבד כנעני בין אלו שנענשים על הריגתם, ואילו גר תושב וגוי יוצאים מכלל זה ואין
נענשים בבית דין על הריגתם.

אחד ההורג את ישראל או ההורג עבד כנעני הרי זה נהרג עליו, ואם הרג
בשגגה גולה.
ישראל שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בבית דין
שנאמר 'וכי יזיד איש על רעהו' [שמ' כא 14],
ואין צריך לומר שאינו נהרג על הגוי,
ואחד ההורג את עבד אחרים או ההורג עבדו הרי זה נהרג עליו,
שהעבד כבר קבל עליו מצות ונוסף על נחלת ה'.

הנימוק להכללת עבד כנעני הוא, 'שהעבד כבר קבל עליו מצות ונוסף על נחלת ה'.
אין לראות נימוק זה כמתייחס לדרגתו הרוחנית של העבד בגלל חיובו במצוות, שהרי
גם גר תושב קיבל עליו שבע מצוות בני נח, והרי הוא בכלל 'חסידי אומות העולם'
שיש להם חלק לעולם הבא.⁸⁵ לכן נראה שההבדל בין עבד כנעני לגר תושב מתמקד

83 זוהי הגרסה בכתבי היד ובמהדורות החדשות.

84 מקור הדברים בסנהדרין נב ע"ב, אך שם נראה שאין זה מקור עונש המוות בכלל, אלא רק מקור
ההריגה בסייף. במדרשי ההלכה יש מקורות אחרים ללמוד מהם דין עונש לרוצח, כמו 'שופך דם
האדם באדם דמו ישפך' (בר' ט 6), המתייחס לכל בני האדם, וכן 'מכה איש ומת מות יומת' (שמ'
כא 12). הרמב"ם משתמש בפסוק 'שופך דם האדם' רק בנוגע להבחנות בעונש הנובעות מאופן
ההריגה ולא בנוגע להיקפה. הלכות רוצח ושמירת הנפש ב, ג: 'ומנין שכן הוא הדין, שהרי הוא
אומר שופך דם האדם באדם דמו ישפך זה ההורג בעצמו שלא על ידי שליח, את דמכם לנפשותיכם
אדרוש זה ההורג עצמו, מיד כל חיה אדרשנו זה המוסר חבירו לפני חיה לטרפו, מיד האדם מיד
איש אחיו אדרוש את נפש האדם זה השוכר אחרים להרוג את חברו, ובפירוש נאמר בשלשתן
לשון דרישה, הרי דינם מסור לשמים'.

85 הלכות מלכים ח, י-יא. ראו: מ"צ נהוראי, 'חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא', תרביץ

בהצטרפותו לעם ישראל. קבלת המצוות של עבד כנעני מצרפת אותו ל'נחלת ה', מה שאין כן לגבי שבע מצוות בני נח שגר תושב מקבל על עצמו. לדעת הרמב"ם, מצוות אלו אינן חלק מתורת משה,⁸⁶ והרי הוא מקיים בכך את חובתו האנושית על ידי קבלת תורת נח.⁸⁷ יוצא אפוא שגר תושב לא נכלל באיסור 'לא תרצח' משום שאיסור זה מתייחס רק לאנשים השייכים לנחלת ה', והיינו לאזרחים הנתונים למרותה של תורת משה כחוקה מדינית.⁸⁸ כל האנשים שאינם מחויבים במצוותיה של תורת משה אינם אזרחי המדינה היהודית, ולכן איסור רציחה אינו חל עליהם. אם כן, היקפו של האיסור וחלותו נקבעים על ידי השייכות המדינית ונראה שהם נגזרים מן הטעם התכליתי של יציבותה של המדינה היהודית ולא מתוך רמתו של האדם הפרטי הקובעת את ההשגחה עליו.

חיוק לכך מצוי בדברי חז"ל (סנהדרין ד, ה) שבהם בחר הרמב"ם לסיים את הפרק הראשון בהלכות רוצח, 'שכל המאבד נפש אחת מישראל, כאלו אבד את העולם כולו. וכל המקיים נפש אחת מישראל, כאילו קיים כל העולם כולו'.⁸⁹ באופן דומה הוא

סא, ג-ד (תשנ"ב), עמ' 465-488, המבחין בין דרגות שונות לעניין זה. דומה שגם אחרי שפורסמו מאמרה של חנה כשר (תורת משה כאמצעי לעולם הבא, תרביץ סד, ב [תשנ"ה], עמ' 301-306) ותגובתו לו (תגובה לתגובה: במה יזכה הגר לעולם הבא, שם, עמ' 307-308) עדיין לא נפתרה כפילות השוואה בהלכה יא. פתרון אחר לכפילות זו ראו: נוריאל, שריעה (לעיל הערה 77), עמ' 165-171.

86 בנוגע למחלוקת חכמים בשאלה אם שבע מצוות בני נח הינן חלק מתרי"ג מצוות או מערכת נפרדת ראו בספרי, מיעוטים במדינה יהודית: היבטים הלכתיים, ירושלים תש"ע, עמ' 25-29. בדעת הרמב"ם נחלקו אחרונים. רבי ש' הכהן מדווינסק, אור שמח על הרמב"ם, ירושלים [ללא תאריך], הלכות איסורי ביאה יד, ז; הרב שאול ישראלי, עמוד הימיני, ירושלים תשנ"ב, עמ' קמ; א' קירשנבאום, 'הברית עם בני נח מול הברית בסיני', דיני ישראל ו (תשל"ה), עמ' 47, סברו שהם חלק מתורת משה. ואילו הרב י"ז גוסטמן, ספר קונטרסי שיעורים: מסכתא בבא מציעא, ירושלים תשנ"ב, יב, סעיפים י-יא, עמ' 90; וכן נוריאל, שריעה (לעיל הערה 77), עמ' 165-171, סברו שהם מערכת עצמאית של מצוות. דעתי נוטה לתפיסה השנייה, ראו בספרי, שם, עמ' 29-33. בימי הביניים חלקו על עמדה זו רמב"ן ותלמידיו, ראו: שם, עמ' 33-35.

87 ניסוח תומך בכך מצוי לדעתי בהלכות מלכים י, ט. גר תושב לא רשאי לחדש מצוות אלא 'עמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע'.

88 ראו: הרב נחום אליעזר רבינוביץ, פירוש יד פשוטה, ספר נזיקין ג, ירושלים תשס"ז, הלכות רוצח ושמירת הנפש ב, יב, עמ' רפב. הוא מפנה להלכות גנבה ט, ו, שם מגדיר הרמב"ם רק את העבד המשוחרר כ'אחינו בתורה ובמצוות' ומחלק בין 'אח' ל'רע'.

89 בהלכות סנהדרין יב, ג הנוסח כנראה שונה. במהדורת הרב נחום אליעזר רבינוביץ, משנה תורה עם פירוש יד פשוטה, ירושלים: מעליות, תשע"א, עמ' רצט הנוסח הוא: 'לפיכך נברא אדם יחידי בעולם, ללמד שכל המאבד נפש אחת (מן העולם) - מעלים עליו כאילו איבד עולם מלא; וכל

מסיים את כל הלכות רוצח ושמירת הנפש (יג, יד) בהתייחסות ייחודית לבני ישראל כיחידה לאומית קיבוצית שממנה נגזר איסור רציחת פרטיה. 'זה תורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים מאחר שהם נלזים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת'. תפיסה זו מתבטאת גם ב'ספר המצוות', לא תעשה, רפט: 'היא שהזהירנו שלא להרוג קצתנו את קצתנו והוא אמרו יתעלה לא תרצח'. ניסוח זה מתייחס ל'אני' הקיבוצי ואוסר פגיעה בין חלקיו השונים. הוא אינו כולל את האנשים המצויים מחוץ למעגל הלאומי ונראה שגם הוא מתבסס על הנימוק של יציבותה של המדינה כתכלית.⁹⁰ יש להוסיף לכך גם את פסיקתו בהלכות רוצח ושמירת הנפש ב, ו, 'אחד ההורג את הגדול או את הקטן בן יומיו, בין זכר בין נקבה, הרי זה נהרג עליו'. פסיקה זו אינה מבחינה בין קטן לגדול ונראה שגם היא נגזרת מתפיסת הרצח כפגיעה ביציבותה של החברה ולא מתפיסת ההשגחה הפרטית על כל אדם.

איסור הריגת גר תושב

כאמור, הרמב"ם לא כלל גרים תושבים בכלל איסור 'לא תרצח' וקבע שאין נהרגים עליהם בבית דין, כיוון שהנימוק לאיסור זה הוא יציבות המדינה, וגר תושב לא נמנה על אזרחי המדינה לדעתו. תפיסה זו נגזרת מן ההבנה שלו של שבע מצוות בני נח כמערכת מצוות עצמאית שאינה כלולה בתוך תרי"ג מצוות שבהם מחויבים בני ישראל. מכאן אף גרים תושבים המחויבים במצוות בני נח אינם בכלל אזרחי המדינה הכפופים לחוקת התורה.

המקיים נפש אחת (בעולם) – מעלים עליו כאילו קיים עולם מלא. הרי כל באי העולם בצורת אדם הראשון הן נבראין ואין פני כל אחד מהן דומין לפני חברו – לפיכך כל אחד ואחד יכול לומר: בשבילי נברא העולם' וכן הנוסח בדפוסים (עם התוספות בסוגרם). אך במהדורת הרב קאפה מופיעה בסוגריום הראשונים המילה 'מישראל' במקום 'מן העולם', והדבר קשה לפי המשך המתייחס לבאי העולם ולא רק לישראל. ראו: א"א אורבך, "כל המקיים נפש אחת..." [סנהדרין ד, ה]; גלגוליו של נוסח, תפוכות צנוורה ועסקי מדפיסים, תרביץ מ (תשל"א), עמ' 268–284. אם אכן יש הבדלים בנוסח, הרי בהלכות רוצח הרמב"ם מדגיש את הנימוק המדיני של האיסור ואילו בהלכות סנהדרין הוא מדגיש את הנימוק המוסרי שלו, אשר ייתכן שיש לתלותו בתפיסת ההשגחה.

90 בניגוד לניסוח זה, ברשימת המצוות המופיעה בתחילת משנה תורה הרמב"ם כותב: 'שלא להרוג נקי שנ' לא תרצח'. ניסוח זה נועד להגדיר רצח בניגוד להריגה מותרת הנעשית על ידי בית דין. אכן מצווה זו מופיעה בתוך רצף המצוות הקשורות בבית דין. אמנם גם בספר המצוות היא מופיעה בתוך רצף זה, אך ניסוחה לא מתייחס לבית דין כלל. ייתכן שחלקה השני של המצווה, המתייחס לעונש, קבע את מקומה בתוך הקשר זה.

אם אכן הרמב"ם סבר שההשגחה הפרטית המיוחדת לאדם יכולה להיות נימוק לאיסור רציחה, הרי יש לצפות שיהיה לכך ביטוי לפחות בנוגע ל'גר תושב', אשר אף שאין הוא נחשב כחלק מ'נחלת ה'" יהיה אסור להרגו בגלל הנימוק השני הנתלה בהשגחה הפרטית עליו.

נראה לי שאכן אפשר למצוא ביטוי לנימוק זה בנוגע ל'גר תושב', שוודאי יש לכללו במסגרת בני האדם אשר ההשגחה הפרטית חלה עליהם. פרשני הרמב"ם דייקו בדבריו, ש'ישראל שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בבית דין' (הלכות רוצח ושמירת הנפש ב, י-א), אך הוא חייב מיתה בידי שמים.⁹¹ לשון אחר, יש איסור מוסרי להרוג 'גר תושב' אף שאין איסור זה מנוסח באופן פוזיטיבי כאיסור משפטי.

ביסוס נוסף לטענה זו אפשר למצוא בפסיקת הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש ה, ג:

ישראל שהרג בשגגה את העבד או את גר תושב גולה
 וכן העבד שהרג בשגגה את ישראל או את גר תושב
 וכן גר תושב שהרג את גר תושב או את העבד בשגגה גולה
 שנאמר 'לבני ישראל ולגר ולתושב בתוכם' [במ' לה 15].

פסיקה זו התמיהה את פרשני הרמב"ם⁹² וזכתה להשגת ראב"ד,⁹³ כיוון שלפי הבנתם מן המשנה והגמרא עולה שישראל שהרג גר תושב בשגגה אינו גולה לעיר מקלט. אך פסיקת הרמב"ם מוכחת גם מדבריו בפירושו למשנה, מכות ב, ג: 'ואמרו חוץ מגר תושב, רוצח לומר אם הרג גר תושב את ישראל אינו גולה אלא נהרג, אבל אם הרג ישראל לגר תושב יגלה ישראל'. אם כן, הרמב"ם סובר שישראל גולה אם רצח בשגגה גר תושב אף על פי שאם רצחו במזיד אינו נהרג.⁹⁴ אם כן, הריגת גר תושב אסורה

91 על פי מכילתא דרבי ישמעאל משפטים, מסכת דנויקין, פרשה ד: 'וכי יזיד איש [...] רעהו, להוציא את אחרים. איסי בן עקיבא אומר, קודם מתן תורה, היינו מוזהרים על שפיכות דמים, לאחר מתן תורה תחת שהוחמרו הוקלו; באמת אמרו, פטור מדיני בשר ודם, ודינו מסור לשמים'. יסודו של איסור זה באיסור שפיכות דמים משבע מצוות בני נח, המחייבות גם את ישראל לאחר מתן תורה.

92 ראו לדוגמה את דברי הכסף משנה (ר' יוסף קארו), על אתר, המציב הלכה זו בסתירה להלכות רוצח א, יא ולכן מוחק את המילים 'גר תושב'.

93 'אין נראה כך מן ההלכה לפי שהוצרכו להביא עבד וכותי מן הריבוי, אלמא גר תושב אין גולין עליו ואין נהרג עליו. ועוד כי יכה את רעהו כתיב' (השגות ראב"ד, הלכות רוצח ושמירת הנפש ה, ג).

94 ראו: קרית ספר (ר' משה בן יוסף טראני) על משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ה, המיישב את דברי הרמב"ם עם המשנה בכך שלדעתו הביטוי 'חוץ מעל ידי גר תושב מוסב על

ומחייבת כפרה אם נעשתה בשגגה, לא בגלל יציבותה של החברה הכפופה לחוקי התורה, אלא בגלל מעמדו האישי.

אפשר לבסס את עמדת הרמב"ם גם מתוך הערותיו בנוגע לחובה להחיות גר תושב. אף שהוא מציין בכמה מקומות את המצווה להחיות גר תושב (הכוללת כמובן גם את האיסור להרגו), הוא לא מונה חובה זו בכלל תרי"ג מצוות התורה.⁹⁵ כל אימת שהוא מציין את החובה להחיות גר תושב, אין משמעה מצווה חיובית אלא היא מוזכרת רק כבסיס להגבלת האיסורים שנאמרו בעניין גוי שאינו גר תושב.⁹⁶ הוא קובע במפורש, שמצוות צדקה מתייחסת 'לעניי ישראל' בלבד.⁹⁷ הוא אמנם מציין בהקשר זה את הפסוק 'והחזקת בו גר ותושב וחי עמך' (וי' כה 35), אך לדעתו הפסוק אינו מצווה להחיות גר תושב אלא להחזיק עני מישראל, כמו 'גר ותושב וחי עמך'.⁹⁸ אין כאן ציווי הלכתי מפורש לתת צדקה לגר תושב, אף שמתוך פסוק זה משתמע במובלע שנוהגים

הרישא של המשנה: 'הכל גולין על ידי ישראל חוץ מגר תושב שאינו גולה אלא נהרג וכן פי' הרב עובדיה ז"ל. ראו גם: שו"ת ר' דוד בן זמרא (רדב"ז) ה, קיא: 'ודקא קשיא לך כיון שאינו נהרג עליו אמאי גולה עליו לא קשיא דלעולם ישראל ההורג צריך כפרה ולפיכך כשהרג את גר תושב במיזיד להרוג אותו אי אפשר להגלותו אי אפשר שהרי מיזיד הוא ואין ערי מקלט קולטין את המיזיד אבל כשהרגו בשוגג בעי כפרה ומש"ה גולה כי היכי דליהוי ליה כפרה'.

95 התעלמות זו זכתה ל'השגה' של רמב"ן על 'ספר המצוות' לרמב"ם. הוא טען שיש למנות חובה זו כמצווה מן התורה ש'נשכחה' על ידי הרמב"ם: 'שנצטוונו להחיות גר תושב להציל לו מרעתו, שאם היה טובע בנהר או נפל עליו הגל שבכל כחנו נטרה בהצלתו ואם היה חולה נתעסק ברפואתו' (השגות רמב"ן, שכחת העשין, מצוה יו). מדברי רמב"ן משתמע בבירור שאם יש מצווה להציל גר תושב, הרי ודאי שיש איסור להרגו. ואכן מפירושו לתורה (שמו' כ 12) עולה שאיסור רציחה מתייחס לכל אדם: 'השמר פן תחבל מעשה ידי ותשפוך דם האדם אשר בראתי לכבודי ולהודות לי בכל אלה'. לשונו רומזת לכתוב בבראשית ט 6: 'שִׁפְךָ דָם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ כִּי בְצַלְמֵ אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם, המתייחס לבני נח.

96 משנה תורה, הלכות עבודה זרה י, ב. אין איסור לרפאו בניגוד לעובד עבודה זרה, ויש לעשות זאת בחינם וכן אפשר לתת לו מתנת חינם (שם, שם, ד; הלכות זכיה ומתנה ג, יא). הלכות שבת ב, יב: מותר לילד בת גר תושב בניגוד לאיסור בנוגע לעובד עבודה זרה. בנוגע למונח 'גוי' בכתבי הרמב"ם כמתייחס לעובד עבודה זרה דווקא ראו: הלכות מאכלות אסורות יא, ח.

97 משנה תורה, הלכות מתנות עניים ז, א: 'מצות עשה ליתן צדקה לעניי ישראל כפי מה שראוי לעני'. בניגוד לדפוסים הכוללים את כל העניים, כך הגרסה במהדורת קאפח ובכל כתבי-היד. בהלכות מתנות עניים א, ט הרמב"ם קובע: 'כל גר האמור במתנות עניים אינו אלא גר צדק, אף על פי שאין מונעין עניי גוים ממתנות אלו, אלא באין בכלל עניי ישראל ונוטלין אותן מפני דרכי שלום'. זאת אומרת, מצוות צדקה אינה חלה על גוים, אך אין למנוע אותם מלקחת מפני דרכי שלום.

98 משנה תורה, הלכות מתנות עניים ז, ז.

להחיותו. על בסיס הנוהג הרווח להחיות גר תושב מגדירה התורה את המצווה להחיות עני מִיִּשְׂרָאֵל. אם כן המצווה להחיות גר תושב אינה מצווה רשמית המוגדרת בתורה כחלק מתי"ג מצוות, אלא היא חובה מוסרית יתרה כלפי גר תושב. נראה שהדבר נגזר מדעתו העקרונית שהתורה היא מערכת משפט פוזיטיבית הנוגעת רק במחויבים בה, וגר תושב אינו כלול בה. למרות זאת בנוגע לגר תושב ישנה חובה מוסרית. לאור דברינו לעיל, אפשר אולי להבין את מקורה של חובה זו בתפיסת ההשגחה הפרטית החלה עליו באשר הוא אדם.⁹⁹

הנפש כקניין הקדוש ברוך הוא

ביטוי מפורש יותר לתפיסת ההשגחה של הרמב"ם בכתובתו ההלכתית מצוי באיסור להמיר את עונש המוות של רוצח במזיד בכופר. איסור זה מופיע במשנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש א, ד:

ומוזהרין בית דין שלא ליקח כופר מן הרוצח
ואפילו נתן כל ממון שבעולם
ואפילו רצה גואל הדם לפטרו
שאינן נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקדוש ברוך הוא,
שנאמר ולא תקחו כפר לנפש רצח [במ' לה 31],¹⁰⁰
ואין לך דבר שהקפידה תורה עליו כשפיכות דמים,
שנאמר ולא תחניפו את הארץ, כי הדם הוא יחניף את הארץ [שם, שם, 33].

במורה הנבוכים ג, מא מצויה המקבילה להלכה זו.

רק לרוצח אין לסלוח בשום פנים
ואין לקחת ממנו כופר, בגלל חומרת תקיפתו:

99 בשלושה מקומות במורה הנבוכים (א, סג; ב, לט; ג, כט) טרח הרמב"ם להדגיש, שאין לראות בדברי הנביאים לפני משה מצוות שנתנו להם מאת האל לצוות את בני האדם. לכן נראה, שיש לראות בשבע מצוות בני נח הנחיות מוסריות ולא מצוות משפטיות. במורה הנבוכים ג, יז קובע הרמב"ם שאיסורי העושה והעוול הם דברים האסורים בטבעו של האדם מלידה, אף אם לא נאסרו עליו על ידי נביא. נראה שיש לראות במקורות אלו ראיות לתפיסת שבע מצוות בני נח כהנחיות מוסריות כלליות המוטבעות באדם.

100 ייתכן שבדבריו יש דרשה על הפסוק הנבנית על המילה 'נפש'. דהיינו לא לקחת כופר לנפש הרוצח תמורת נפש הנרצח, וההדגשה היא על נפשו של הנרצח שאי אפשר לשלם תמורתה

ולארץ לא יכופר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו (במדבר ל"ה, 33).
 לכן, לו נשאר ההרוג שעה או ימים, כשהוא מדבר ודעתו צלולה, ואמר: 'יונה
 להורגי. סלחתי ומחלתי לו', אין לשמוע בקולו.
 אלא בהכרח נפש בנפש,¹⁰¹ כשקטן וגדול, עבד ובן-חורין, מלומד ובור שווים.
 שהרי אין בכל עוולותיו של אדם חמורה מזאת.

השוואת שני המקורות זה לזה מצביעה על הבדלים אחדים ביניהם. במורה הנבוכים
 הרמב"ם מציין רק את חומרת העבירה כנימוק לכך שאין לסלוח על רצח ואין לקבל
 כופר תמורתו, ואילו במשנה תורה מופיעים שני נימוקים שונים. הנימוק השני זהה
 לנימוק המוזכר במורה הנבוכים והוא מתייחס להקפדה שהקפידה התורה על רצח
 בניגוד לשאר האיסורים. בשני המקומות מצוטט אותו פסוק כבסיס לנימוק זה. במורה
 הנבוכים מצוטט חציו השני של הפסוק, המתמקד בחובה להרוג את הרוצח, ובמשנה
 תורה מצוטט חציו הראשון של הפסוק, המתמקד בנימוק לחובה זו, למנוע את 'החנפת
 הארץ'. נראה, שיש להבין ביטוי זה כמטונימיה למדינה ולחברה. דהיינו, חומרתה
 היתרה של שפיכות דמים נובעת מפגיעתה במערכת המדינית כולה, ולכן אסור לסלוח
 לרוצח.¹⁰²

הנימוק הראשון המצוין במשנה תורה (הלכות רוצח ושמירת הנפש א, ד) אינו
 מוזכר במורה הנבוכים (ג, מא). על פי נימוק זה גואל הדם אינו רשאי לסלוח על הריגת
 נפש, כיוון שנפש הנרצח היא 'קנין הקדוש ברוך הוא' ולא קניינו. גם במורה הנבוכים
 הרמב"ם מציין את נמנעותה של הסליחה, אך הוא מדגים זאת באמצעות הנרצח עצמו
 שסולח לרוצח טרם מותו. הנימוק לדחיית הסליחה הוא חומרת העברה ולא הטענה
 שנפשו שלו אינה קניינו.

באיזה מובן נפש האדם היא קניינו של הקב"ה, בניגוד לשאר הדברים שהם קניינו

בכסף.

101 יואל, מו"ג, עמ' 409, שורה 12: 'אלנפס באלנפס'. הניסוח הערבי ודאי רומז ללשון הפסוק בדברים
 יט 21: 'נפש בנפש', ונראה שהוא משמש ביסוס לכך שאין הבדל בין נפשותיהם של בני האדם
 למרות ההבדלות ביניהם.

102 השוו: הלכות רוצח ד, ט: 'אף על פי שיש עונות חמורין משפיכות דמים אין בהן השחתת ישובו
 של עולם כשפיכות דמים, אפילו עבודה זרה ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות
 דמים, שאלו העונות הן מעבירות שבין אדם להקב"ה אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין
 חבירו'. נראה מכאן, ששפיכות דמים חמורה מעבודה זרה בגלל התוצאה הגורמת להשחתת
 ישובו של עולם, אך עבודה זרה חמורה משפיכות דמים בגלל עצם המעשה.

של האדם ולכן אפשר למחול ולקבל כופר תמורתם?¹⁰³ לא נמצאו לביטוי זה מקורות קודמים, ונראה שהוא נוצר באופן מקורי על ידי הרמב"ם עצמו.¹⁰⁴ לפי ניסוח זה איסור רציחה אינו תלוי במערכת המדינית, אלא נגזר מן היחס בין נפשו של האדם לאל. לכן נראה לי שיש כאן ביטוי לתפיסת ההשגחה שהוצגה במורה הנבוכים ג, יז. רק על האדם אפשר לומר שהאל 'רוצה' בחייו הפרטיים ובמובן זה נפשו הפרטית היא קניינו של הקדוש ברוך הוא. בניגוד לכך, אין האל רוצה בקיומם הפרטי של בעלי החיים, אלא באשר הם תורמים להתמדת הקיום המיני.

מדוע רמב"ם לא כתב נימוק מעין זה במורה הנבוכים אפשר רק לשער. על פי תפיסת ההשגחה במורה הנבוכים, אפשר לומר שנפשו של האדם היא 'קניין הקב"ה', אך קשה לומר שאין היא 'קניינו שלו-עצמו'. אמנם ההשגחה הטבעית היא הגורמת לו להתייחס לעצמו כתכלית ומורה לכל שהאל רוצה בקיומו הפרטי, אך בכך היא גם הופכת אותו לאדון הקובע את גורלו שלו ברצונו ובכוחותיו. ייתכן אפוא ש'ההרוג' רשאי לומר 'ונח להורגי. סלחתי ומחלתי לך' (מורה הנבוכים ג, מא), אך אין לשמוע לו רק בגלל חומרת העברה. כיוון שבמשנה תורה מדובר בגואל הדם, אין הוא רשאי למחול כלל כיוון 'שאינן נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקדוש ברוך הוא' (משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש א, ד).

ייתכן שהרמב"ם נדרש להוספת נימוק זה במשנה תורה כיוון שיציבותה של החברה יכולה להישמר במקרה שבו משפחת הנרצח החליטה לסלוח על מותו. במקרה זה אפשר שכופר ראוי יחזיר את היציבות לחברה אף ללא הריגת הרוצח.¹⁰⁵ הטענה שנפשו של הנרצח היא קניינו של הקדוש ברוך הוא ולכן אין גואל הדם רשאי להמירה מסבירה היטב את דין התורה. ההסבר הפילוסופי לטענה זו הוא שנפשו של כל פרט מבני האדם לא משמשת אמצעי לקיומה של החברה אלא היא בעלת ערך תכליתי. הביטוי הטבעי לכך מצוי ביכולת שנטע האל באדם לחשוב ולשקול בדעתו את הפעולות המועילות לקיומו העצמי כתכלית.

103 במורה הנבוכים ג, מא הרמב"ם מציין במפורש שאפשר לסלוח ולמחול על נזקי גוף ונזקי ממון. במשנה תורה הלכות חובל ומוקא, ג הרמב"ם מנמק את ההלכה המחייבת תשלומים תמורת חבלות גופניות, בין שאר נימוקיו, בפסוק האוסר קבלת כופר רק על רצח.

104 רדב"ז, הלכות סנהדרין יח, ו, מציין את הפסוק 'הנפשות לי הנה' (יח' יח 4) כמקור אפשרי לדברי הרמב"ם. וכן הרב רבינוביץ, יד פשוטה, עמ' רלה, אך נוסח זה לא נמצא במקור אחר.

105 בנוגע לרוצח בשגגה טוען הרמב"ם, שמותו של הכהן הגדול יוצר את הפיוס ומאפשר את יציאת הרוצח מעיר מקלט (מורה הנבוכים ג, מ). אם כן, השלום החברתי יכול להיווצר גם ברצח. ייתכן אמנם שלדעתו הדבר בלתי אפשרי ברצח במזיד.

סיכום

במאמר זה הראיתי שמדברי הרמב"ם משתמע שאיסור הריגת בני אדם נובע מתוך תפיסת ההשגחה הטבעית העולה במורה הנבוכים. הרמב"ם מבחין בין ההשגחה הפרטית על בני האדם לבין ההשגחה המינית על בעלי החיים. הבחנה זו מתבטאת בטבע בעובדה שלאדם יש מחשבה ושיקול דעת, שתכליתם שימור הפרטים, ואילו בעלי החיים פועלים בכוחות טבעיים, שתכליתם שימור המינים. מכיוון שהתכלית הטבעית משקפת את רצון האל, הרי תכלית הטבע לשמר את פרטי בני האדם קובעת נורמה מוסרית האוסרת על הריגתם. בניגוד לכך, כיוון שהתכלית הטבעית פועלת לשימור מיני בעלי החיים בלבד, יוצא שאין איסור להרוג את פרטיהם.

מניתוח דברי הרמב"ם עולה שאיסור רציחה במורה הנבוכים ובמשנה תורה אינו מבוסס על תפיסת ההשגחה אלא על התמדתה של המדינה כתכלית. בכל זאת אפשר למצוא הד לתפיסת ההשגחה של הרמב"ם באיסור המוסרי על הריגת גר תושב. ביטוי מפורש יותר לתפיסה זו מצוי לדעתי בקביעת הרמב"ם שנפש הנרצח היא 'קנין הקדוש ברוך הוא' ולכן אי אפשר למחול על הריגתה. בשני מקומות אלו האיסור לא נובע מן התכלית המדינית. גם הריגת גר תושב וגם לקיחת כופר במקום עונש מוות לא פוגעים ביציבותה של המדינה. יוצא אפוא שלמרות היות האדם מדיני בטבעו, יש לחייו ערך תכליתי מחוץ למסגרת המדינית.

