

409

1129825

ב 409

מבוא התלמוד

עם הערה בחכמת המדידה

מאת

הרה"ח ישראל יחיאל מיכל ז"ל

ד"ר ראבינאוויטץ מפאריז.

בן הרב הגאון ר' משה צבי ז"ל שהיה אבד"ק אנטיפאלי.

חובא לבית הרפוס

על ידי מוקירי הרב המחבר ז"ל.

ווי לנא

בדפוס ר' אברהם צבי ראזענקראנץ ור' מ"מ שריפטזעטצער.

שנת תרנ"ד לפ"ק

МЕВО ГАТАЛУДЪ.

Критическое изслѣдованіе основныхъ началъ Талмуда.

Соч. д-ра І. М. Рабиновича изъ Парижа.

В И Л Ъ Н А.

Въ Типографіи А. Г. Розенгранца и М. Шрифтзетцера.

На Лидскомъ переулкѣ, дсмъ № 2598/13

1894.

KAUFMANN
DÁVID
KÖNYVTÁRA

B. 409.

Дозволено Цензурою 21 декабря 1893—г. Вильна.

לוח הענינים.

עמוד	
58	פרק שלישי : עבדים כנענים
	השער החמישי .
	הנשים .
65	פרק ראשון : הנשים לפי התורה
75	פרק שני : הנשים לפי התלמוד
—	(א) האשה לפני חתונתה
76	(ב) האשה הנשואה
	(ג) האופנים אשר בהם תוכל האשה
77	לכוף את בעלה לגרשה בעל כרחו
79	(ד) האלמנה והגרומה
80	פרק שלישי : לקחת נשים רבות
	השער השישי .
	בבא קמא .
83	פרק ראשון : מקורו חקי התלמוד
	פרק שני : מגרעות וסתירות לפי ההשקפה
84	הראשונה
87	פרק שלישי : העקרין אשר בבבא קמא
92	פרק רביעי : עקרי דיני גנבה, גזלה וחבלה
	השער השביעי .
	בבא מציעא .
96	פרק ראשון : דיני מציעא
	פרק שני : דרכי הקנין ; אסמכתא ;
	התערבות (וועטסע) ; השחוק
99	בקוביא
102	פרק שלישי : נשך ותרבות
105	פרק רביעי : השומרים
109	פרק חמישי : השבועה
110	פרק ששי : דיני בר מצרא
111	פרק שביעי : דיני משכון
112	פרק שמוני : דינים לטובת הפועלים

עמוד	
	השער הראשון .
—1	פרק ראשון : ערך חקי התלמוד
—2	פרק שני : המשנה והגמרא ומפרסיהן
—4	פרק שלישי : הדין
—6	פרק רביעי : המשך
10	פרק חמישי : כתיבת הלכות התלמוד
	השער השני .
	ההשכלה והמדות .
16	פרק ראשון : בתי הספר
18	פרק שני : המוסר והמדות
20	פרק שלישי : דרך ארץ
22	פרק רביעי : גמילות חסדים
23	פרק חמישי : תיקים
	השער השלישי .
	העובדי אלילים .
25	פרק ראשון : יחוס היהודים לעובדי אלילים
	פרק שני : חקי משה הנוגעים לעובדי
27	אלילים
	פרק שלישי : חקי התלמוד הנוגעים לעובדי
28	אלילים
	פרק רביעי : ערכאות של עובדי אלילים
31	ועדותם
	פרק חמישי : איסור לקחת רבית מעובדי
35	אלילים
	פרק ששי : השמות : נכרי, גוי, עובד
33	אלילים, כותי, מין, צדוקי, רשע
	פרק שביעי : הנוגשים והשופרים בזמן
42	התלמוד
47	פרק שמוני : חקי התלמוד וחקי עמי אויא
	השער הרביעי .
	הגרים והעבדים .
53	פרק ראשון : גר ותושב שבתורה
57	פרק שני : הגרים

לוח הענינים

עמוד	השער האחד עשר . חכמת הרפואה שבתלמוד .
148	פרק ראשון : ידיעות שונות , חכמת המלכות הנתוח , ידיעת המחלות חכמת המילדות
150	תורת תכונת הגו והאברים (אנאטאמיע) ותורת העצמות (אסטעאלאגיע)
—	תורת השוררים (מסקעללעהיע)
151	תורת צנורי הדם (אנגיאלאגיע) ותורת העצבים (נערוואלאגיע)
—	תורת טבע גו האדם והחי (פזיולאגיע)
153	תורת המחלות (פאטהאלאגיע)
154	הגלגלת והמוח
—	עמוד החוליות והוט השדרה
155	הלב
—	הגרגרת והריאה
—	הושט , האצטומכא ובני המעיים
156	הקרבים , האחרים
157	רפאות תעלה לחלים (כירורגישע אָפעראציען)
158	השקפות על מקרים שאינם כצויים ומזמים
160	פרק שני : תורת המחלות שבתלמוד וזו של הפאָראטעם

עמוד	השער השמיני . בבא בתרא .
115	פרק ראשון : חקי המשטר
116	פרק שני : דינים ע"פ מדת הישר והטוב
117	פרק שלישי : ערבות אישי הכלל זה בזה
118	פרק רביעי : משפט הירושה
123	פרק חמישי : הבגרות באנשים ובנשים
<h2>השער התשיעי .</h2> <h3>סנהדרין ומכות .</h3>	
129	פרק ראשון : השופטים
131	פרק שני : העברות
133	פרק שלישי : תנאי חיוב העונשים
135	פרק רביעי : מיתות ב"ד
137	פרק חמישי : הדישה והחקירה
<h2>השער העשירי .</h2> <h3>השחיטה .</h3>	
139	פרק ראשון : עקרי השחיטה בתלמוד על פי חכמת הרפואה
143	פרק שני : השחיטה על פי התלמוד ושיטת חברות מגיני בעלי החיים



השער הראשון

דרכי העתקתי ויסודותיה

פרק ראשון.

ערך חקי התלמוד.

כבר הורגלו להכניס על התלמוד כעל ספר הנופל הרבה בערכו מערך יתר הספרים העתיקים שחברו איזה מאות שנה לפניו, לפי שבין מחבריו לא נמצאו אנשים, אשר עשו להם שם גדול ונתפרסמו בכל הארץ כאחד המהוקקים הגדולים בימי קדם, אשר שמום נודע לתהלה לכל באי עולם; ולפי שהתלמוד כילל בתוכו רעיונות ודעות, הנראים כמתנגדים לרוח ההשכלה החדשה.

המהוקקים היותר מפורסמים שהיו בין עובדי האלילים, קבעו הרבה חקים ומנהגים, אשר רוח ההשכלה החדשה לא תוכל להיות נוחה מהם. אנהנו לא נאות עוד להמית את ילדינו החלשים תיכף אחרי הולדתם; לא נאות עוד להגך את בנינו להיות נגבים כאשר עשו בשפארמא (שם עיר בארץ יוון); המורים אשר בימינו ילמדו לתלמידיהם דברים יותר מועילים, והגנבים שלנו לומדים את משלה ידם מעצמם. בדם פרים ואלים לא נכפר עוד את הטאותינו, כל עוד שלא יבוא המשיח, ולא נלך יהפים במקומות הקדושים וכו'. ואולם כל הדברים האלה רחוקים עד מאד מאתנו, ואין גם אחד בחברת בני האדם היום אשר יהיה נצמד להם ויחזיק בהם, ולכן יחשבו בעינינו כדברים שעבר עליהם כלה ובעינינו שאין כדאי לשים לב אליהם. לא כן הדעות והמנהגים הנזכרים כתלמוד, כי להם יש עוד מחזיקים ומלמדי זכות, ולכן לא יוכלו מתנגדיהם להניח עליהם כקך רוח ומבלי שים לבו. סבת הדבר אשר יחפשו עולות לשים דופי בתלמוד הוא א"כ לפי שרעיונותיו אינם רחוקים ונפרדים מאתנו, כאותם הרעיונות של יתר הספרים שקדמו לו בזמן.

ולוי אמר לבי ההפך, כי בהיות שטבע בני האדם היא לעלות תמיד במעלות הדעת, ואם גם נראה לפעמים כי ילכו אחורנית, אך מקרה עובר הוא, לכן מן ההכרח שיגדל ערך התקופה התלמודית יותר הרבה מערך התקופה שקדמה לה אלף וחמש מאות שנה, היינו זמן תורת משה. מעולם לא ירדתי לסוף דעתם של המשפילים ערך התלמוד ומעריצים ומשבחים רק את חקי משה, חקים אשר היו לאור מאיר לכל העמים, ואך עם

ישראל

[1].



ישראל לא זכה ליהנות מהם לפי דעתם. ומה יענו ויאמרו למשל על מחיקק צרפתי, אשר הקיו יהיו למקור אושר והצלה לכל העמים ורק ארץ צרפת בעצמה תרד מטה מטה לרגלם? ובכן השבתי למשפט כי תגדל יותר תהלת משה רבנו אם, בשומו לנגד עיניו הצלחת כל בני האדם, חשב ביהוד על אדות בני עמו ויגיה להם יסוד מוסד, שעליו יוכלו להתפתח ולהשתלם לפי טבע רוח בני האדם העולה תמיד למעלה למשכיל, באופן אשר בזמן התלמוד מצאה יד בני ישראל לבונן להם חקים, אשר בערך מוסרם ויהוסם לאושר האדם עלו על הקי העמים שכניהם בה במדה שעלה היסוד שלהם, שהוא ספר תקי משה רבנו, על היסוד והבסיס של חקי הגוים עובדי האלילים. גם השבתי כי בזמן התלמוד היו לעם ישראל התנאים היותר טובים להובילתו למטרת התפתחותו והשתלמותו, תנאים אשר כמוהם לא נמצא אצל יתר העמים בימי קדם ובימי הבינים, אף לא בדברי ימי היהודים עצמם בשום זמן אחר. וכאמת, בהיות למודי החכמה והמדע נפרצים בקרב היהודים יותר הרבה מאשר בתוך שאר העמים שהיו בזמנם, כי הוב היה להם להרכיב תורה בכל עיר והכניסו לבתי הספר את כל הילדים בני ו' ובני ז' שנים (ב"ב כ"ג), וכל בתי הספר נוסדו על אשיות האמונה באל אחד ועל חקי משה רבנו: קבלה כל קהלה וקהלה גם כן תוצאות ההשכלה והחכמה של יתר העמים אשר נפזרו בתוכם; הקהלות נאספו יחד ג' פעמים בשנה בירושלים בעלותם לרגל, ועי"ז נתפשטו הציוויליזאציאן וההשתלמות בין כל העם כלו (כי כל חכמה ומדע ותקנות טובות, אשר המציא אחד מן העמים, נודעו מהר לכל בני קהלות ישראל מקצה הארץ ועד קצה הארץ ע"י אחיהם הרחוקים אשר נתקרכו להם בעלותם לרגל לירושלים. באותו הזמן שהיו היהודים קרובים לאבד הרושם האחרון של חירותם הלאומית קרוב לחרבן, היתה ירושלים העיר האחת אשר בה דברו בכל השפות שבעולם (תולדות השליחים ב', 5, 6).

פרק שני.

המשנה והגמרא ומפרשיהם

כל השוקד על דלתות התלמוד לא יפריד את המשנה מן הגמרא, ולא את שני אלה ממפרשיהם רש"י ותוספות ועוד. כן למדתי אותו גם אנכי בנעורי. לאחר זמן אמנם השבתי כי יש להבדילם לפי זמניהם השונים. בעלי המשנה היו בזמן שהיה עוד עמנו בלתי תלוי לגמרי בדעת אחרים, בעוד שהיו עוד ליהודים אוהבים וגם בעלי ברית בין הגוים; בזמן אשר פעולתם הנמרצה להפיץ ברכים את רעיון אחדות ה' ואת דעותיהם הלאומיות, גדלה והצליחה. ישוע הנוצרי אמר כי הפרושים "סובבים בים וביבשה לגיך

לְגִיד נֹר אֶחָד" (מתתיה כ"ג, 15), הם הם אותם הגרים הרבים והעצומים אשר הכניסו אותם רכבות אלפי ישראל תחת כנפי השכינה ויעשום לאנשים ישרים ומאמינים באחדות השם המקיימים שבע מצות בני נח [גרי תושב] (ססדיו דף י"ז) מבלי שהוטל עליהם לשמור מנהגי ישראל הלאומיים (עיון העתקתי לדיני נפשות). יוזיפוס יספר כי היהודי שנייר מלך עכו"ם יעצתו לבל ימול את בשר ערלתו וישאר גר תושב. הם הם אותם שלוהי — האמונה (מיסיונריות) העכרים הרבים עד מאד, אשר בזמן מחברי הספרים הסיביליניים * ואילך עסקו בשקידה עצומה להפיץ למודיהם ברבים ולבסוף ניירו עמים רבים, עד כי שנים עשר שליחי הנוצרים הטיפו דרשותיהם אל אנשים שכבר עזבו את אמונתם באלילים. כי לולא כן לא עלתה בידי השנים עשר השלוחים האלה או להשליח השלשה עשר פאול אשר השתדל בכל עוז לנייר את העכו"ם, להסיר בזמן מועט את עובדי האלילים מאהרי אמונתם אשר דבקו בה מאות שנים.

על פי כל הדברים האלה היתה שנאת הדת בזמן המשנה אך מעטה, והיהודים הצטיינו אז גם הם מצדם בסבלנות ונכמית רוחם לאהבה את כל העמים.

אבל כל זה נשתנה בזמן הנמרא אשר נסדרה כשלוש או כארבע מאות שנה אחרי המשנה. אף כי מדת הסבלנות והאהבה נשארה להם עוד למורשה.

בהעתקתי למס' יבמות ניטין וקדושין ועוד, ימצאו הקוראים את הדעות החדשות אשר נתפשמו אצל היהודים בזמן הנמרא, ואשר בזמן המשנה לא נודעו עוד.

ובנוגע למפרשי התלמוד, כרש"י ואחרים, הנה הם חיו בימי מסעי הצלב ומלחמות הדת כמאה השנים עשר, ואך למותר הוא להוכיח מה רב ההבדל בין זמנם ובין זמן התלמוד בארבע מאות הראשונות להשבון הנוצרים.

אולם כגורל ספרי התנ"ך, כן היה גורל המשנה והנמרא. מפרשי התלמוד המאוחרים הביגוהו לפי המושגים והדעות ששררו בזמניהם. במאה שאנחנו חיים בה יעמלו המכקרים להבין את הספרים הקדמונים לפי הדעות ששררו אז בזמן מחבריהם. ובכן השבתי לנכון לנהוג מנהג זה גם בדבר המשנה

* הספרים האלה, אשר ערכם יקר לנוצרים, הם לפי דעת החכם עוואלד מעשה ידי היהודים, אשר חברום עוד לפני זמן הנוצרים למען הפיץ אמונת אל אחד בארץ. (חלק גדול מהספרים האלה נעתיק לשפת עבר מאת החכם יהושע שטיינבערג ונדפס בספר המאסף, אשר יצא לאור על השבון אנודת איהבי שפת עבר אשר בסס. פ"ב בתור הוספה להאסף שנה ג', עם הערות מקבצות ע"ש). רב יוסף רוב אשי התפלאו על כי נמצאו איהו ערים דלא קמניירו גיורי מינייהו (נלכות י"ז ע"ג); ר' אליעזר ור' יוחנן אמרו כי למען הכנים את עובדי האלילים תחת כנפי השכינה הגלה הקב"ה את ישראל בין האומות (פסחים פ"ז ע"ג).

המשנה והגמרא, וע"כ רבים הם המקומות אשר על פי רוח הבקרת נמיתי מאחרי פירושי המפרשים.

פרק שלישי

הדרש.

הגמרא תשתדל — כמו שתעשה זאת גם המשנה לפעמים — ללמוד כל החקים וההלכות רק מספר התורה, וכמעט בכל פעם תמצא לה איוז תחבלה לסמכם ולתלותם באיזה פסוק בתורה. את הדבר הזה, סמיכת כל ההלכות על המקרא, לא הכנסתי בכלל העתקתי על פי שלשת הטעמים האלה:

(א) הכל מודים היום, כי הלמוד מן התורה, שקראו אותו בשם דרש, איננו כ"א אסמכתא בעלמא. וכבר עמדו על הדעה הזאת רבים ממפרשי התלמוד הנודעים, כמו שנמצא בתוספות באיזה מקומות. ואולי היה הרמב"ם הראשון אשר גזר אמר כי כל מקום אשר תשתדל הגמרא להוכיח איזה דבר מן התורה, אך אסמכתא וקשור דברים בעלמא הוא (הלכות אישות פ"א וכן בתשובת הרמב"ם). ידוע כי חז"ל דרשו קידושי כסף מגזרה שוה קיחה קיחה משדה עפרון והרמב"ם כתב קידושי כסף מדבריהם.

(ב) לפעמים יארכו מאד הדברים, הטענות והמו"מ. מאיזה פסוק, מאיזו תיבה או מאיזו אות יש ללמוד דין פלוני, עד כי על המעיין לעבור על כמה דפים טרם ימצא איוז שורה המכילה איוז הלכה, אשר רק היא לבדה דרושה להפצו.

(ג) מהות הדרוש הוא ענין נכבד הראוי לשים לב אליו, וכבר עסקו במקצוע זה חכמים שונים וביניהם הח' הנודע דר. א. גיינער. אולי אנסה בעצמי כמשך הזמן להתחקות, בצירוף החקירות שיש בידינו כבר מאחריים, על שרשי הדרש ולחקור על התפתחותו ותועלתו; לע"ע אזכיר רק הסרון אחד, אשר הניע על ידו לכל לומדי התלמוד לפנים והיום, המפרשים בימי הביניים והבאים אחריהם חשבו כי ההוכחה והלמוד מן התורה הוא המעם האחד והאמתי להלכות התלמוד, וזה גרם להם פעמים רבות לכל ידעו את הטעמים האמתיים של אותן ההלכות ואת הרוח המרחף עליהן. לדוגמא אציג פה דבר אחד. עפ"י דת משה רבינו, האיש ההולך ע"ג קבר הוא טמא לאיזה דברים שבקדושה אם לא יטהר את עצמו. והנה לא תמיד קברו את המתים במקומות מוקפים נדר אבנים ומיוחדים לבתי קברות, כי פעמים רבות נקברו המתים במקום שמתו שם ע"פ מקרה, ובפרט אם נמצאו מחוץ לעיר או לכפר. אמנם כי היהודים לא קברו מעולם

מעולם איזה מת בדרכים ובשבילי רשות הרבים, ומלבד זאת עשו ציון על כל קבר; אבל העכו"ם לא עשו כן. ויצא מזה, כי במקום שישבו היהודים בקרב העכו"ם והיו מעורבים בהם מכל צד, לא יכלו להזהר בדיני טומאה וטהרה בנוגע למתי עכו"ם, שהרי לא ידעו את קבורתם, ויצא מזה המנהג שהקברים האלה אינם מטמאים. ולפי זה היתה אז קבלה אצלם, שבאה לרגלי הסבות אשר הזכרתי, כי קבר עכו"ם איננו מטמא באהל, והקבלה הזאת נסמכה, כמנהג התלמוד, כמלה אחת בתורה: „אדם כי ימות ונז' יטמא" (במדכ"ד י"ד), ואמרו „אתם קרוים אדם ואין עכו"ם קרוים אדם. והנה איזה מפרשים לא הבינו היטב את המאמר הזה, ועוד במאה האחרונה היתה המלה הזאת שומה כפי שונאי היהדות למצוא עונה לשנואי* וכאלה כן אלה לא השיבו אל לבם איך יכלו היהודים לחיות כמה מאות שנה בתוך העכו"ם אם היו מהמירים על עצמם לרקדק בחלכות טהרה באותן הקברים של עכו"ם אשר לא נסמנו ואיש לא ידע את מקומם** הם לא ידעו כי הדרש הזה נאמר אחרי אשר כבר הרגילו היהודים את עצמם כמה מאות שנה לבלתי הזהר בדיני טומאה וטהרה בנוגע לקברי עכו"ם. — וכן גם ההוכחה מס' שיר השירים שאין היהודים רשאים למרוד באומות (כגינות ק"ח ע"ג) היא המצאת הזמן שאחרי המרידה האחרונה של בר כוכבא, בעת שלא היתה עוד כל אפשרות למרידה. והחכמים כונו בזה רק למען הרגיע סערת לב השואפים ליום הפקודה ולהרחיק מלבם את חפץ המלחמה.

ובכן אמרתי כי הדרך האחד לבוא עד חקר דיני התלמוד ותכונות רוח הקיו הוא, לבלתי השגיח אל הדרש כאלו היה הטעם והיסוד לההלכה. ולבקש את הטעמים האמתים בהרוח הכללית המרחפת על כל חקי התלמוד. במסכות העתים ההן ובהמושגים אשר שלמו אז בתוך היהודים ואומות העולם:

ידוע

* הם לא שמו אל לבם כי יש דרש גם במלת „איש", כי יוציא את העכו"ם מן הכלל, שהם אינם מקבלים טומאה (דכ"ד ע"ג), ובכ"ז קאי השם הזה גם על העכו"ם לענין קרבנות וגדרים אשר יביאו בית ה' (אבות ט"ג, עילוי כ"ט ע"ג). גם מצינו בתורה איש מצרי (שם כ"י י"ג), איש עמלקי (שם כ"ט ע"ג) וכדומה, ואם העכו"ם נקראו איש מכש"כ שנקראו אדם.

** זהו טעמו של דבר אשר אין גם אחד מדיני הטומאה שבתורה שנהגו בעכו"ם. כי לפי דרש משה נחשבו תמיד לטהורים ועיין גדה ל"ד, ע"א. תוס' ד"ה וזבנו טמא, ובנמרא שם כ"ז ע"ב. פ"ט, ע"ב). במקום אחר הנני לבאר מדוע אני משתמש פה בלשון דת משה, יען כי איזה שנים קודם ההורבן גזרו חז"ל טומאה על ארץ העמים ועל תינוק עכו"ם שמשמא בזיבה (שם י"ו, ע"ג). וזה היה מ"ח דבר שנזרז שמאי והלל ולא קבלו מיניהו והיה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל ואתו תלמידיהו (שהיו איזה שנים לפני התורבן) וגזרו וקבלו מיניהו (שם), וזה מטעם אשר כבר באר דד' גר"א שן בספרו „דברי ימי היהודים", היינו להתחזק נגד אויביהם הרומיים, ואלה הנזרות בשלו מאליהם אחרי ההורבן.

פרק רביעי.

המשך. פשט, רמז, דרוש, סוד.

ידוע הוא כי לכנסת הנוצרים ארבע אופנים בכאור כה"ק והם:

(א) ביאור המלים כפשטן, ד"מ השם ירושלים מורה על בורת יהודה;
(ב) ביאור ע"ד משל והידה (אללענאָריש); כמובן זה יורה השם ירושלים
על כנסת הנוצרים;

(ג) ביאור ע"ד ההשאלה (טראָפּאָלאָגיש); כמובן זה יורה השם ירושלים
על נפש האדם;

(ד) באור ע"ד הסוד (אנאָגאָגיש), אשר מרום הוא מדרך המשל והחידה
וראשו מניע עד מסתרי השמים, היותר נשנים ורמים. כמובן זה
יורה השם ירושלים על הכנסיה אשר בשמים ועל ירושלים של
מעלה (עיון פי' תנ"ך להחכם הנוצרי סילוועסטער דע פאסי חלק ד'
דיסערמאציאָן צד של"ד).

לפני איזה מאות שנה קימו וקבלו גם המקובלים ארבעה פנים
לתורה: פשט, רמז*, דרש (אשר אדותיו נדבר בזה), סוד. והאחרון
דומה לאופן הרביעי בכאורי כנסת הנוצרים.

בתלמוד לא נמצא דבר דומה לזה, גם אי אפשר הוא שימצא, כי
הרעיון שיש ארבעה פנים לתורה תחייב מקודם את האמונה ברוה"ק
שלח, כלומר: האמונה שכל היכה וכל אות שבתורה נכתבה מפורשת
בפי ה' או ברוח הקדש, כי אין ביכלת בן אדם להבר ספר אשר כל
מלה ממנו תסבול פירושים רבים ושונים נל כך. והנה האמונה ברוה"ק
של כל אותיות של התורה לא נתקבלה אצל כל חכמי התלמוד. ונציג בזה
ראיות אחדות לדברינו, אשר יכולנו להרבותן. „שלשה ס"ת כתבי יד
נמצאו", איתא בתלמוד, „בשנים היה כתוב: וישלח את נערי בני
ישראל (כמות כ"ד, ה') ובשלישי מצאו כתוב: וישלח את זאמוטי בני, וקימו
נוכתת השנים (עיון יושלמי הענין פסק ד'). ר"ש בן לקיש אומר: בשני ספרים
(ס"ת כתבי-יד) מצאו נוכחא אהת ובשלישי מצאו נוכחא אהרת וקימו
שנים ובמלו אחד (עיון מס' כופים פסק ו'). לפעמים נמצאו נקודות על איזה
מלים בתורה, ולפי התלמוד מורות הנקודות האלה על הספק שנתפסק

בדבר

* התלמוד ישתמש בדרך זה רק לעתים רחוקות ובמובן אשר אין בו כל נסתר, למשל: „א"ר
יוהנן משום ר' ישמעאל רמז ליהודין בן דתורה מניין שנאמר: כי יסיתך אחיך בן אבך (דברים י"ג)
ובי בן אם מסית, בן אב אינו כסית? אלא לוטר לך: בן בתיחד עם אמו, ואסור להתיחד עם כל
צדיות שבתורה" (קדושין פ"א ס"ג).

בדבר אם להשאיר את המלים האלה בתורה או למחקן, לפי שבכ"י אחד נמצאו ובכ"י אחר חסרו (עין אדר"ן פרק ל"ד על הנקודות שכתובות לנו ולבנינו). וז"ל המאמר: „נקוד על לנו ולבנינו למה? אלא כך אמר עזרא אם יבוא אליהו ויאמר לי: מפני מה כתבת כך? אומר אני לו: כבר נקדתי עליהן; ואם אומר לי: יפה כתבת! אעביר נקודה מעליהן (ס"ט פ' ל"ד). ועוד איתא: כשכתב עזרא התורה עשה נקודה, אמר: אם יאמר משה: למה נקדת? אשיב: הלא לא מחקתי! (פסקי מוס' מנחות ס"ו ל"ה).

ר' יהודה אומר, כי שמונת הפסוקים האחרונים שבתורה יהושע כתבם ולא משה רבנו (עין ז"צ ט"ו). אחרי דעתנו את הדעות האלה מן הנמנע הוא להאמין ברוח"ק של כל אותיות התורה, ומחויב מזה, כי לפי דעת התלמוד אך באור אחד לתורה והוא הפשט הפשוט.

מה הביאם אי"כ לשיטת הדרש ומאין באה המלה הזאת? יש אומרים כי המלה הזאת היא משרש „דרש“, שענינו: בקשה, הפוש ועיון. לפי זה הבאור, לו היה נכון ואמתי, היה עלינו להחליט כי אם נעמיק במקראות התורה נמצא צפון בתוכם את כל אשר יקשור התלמוד בהם ע"ד הדרש: כמו בספר פלוסופי כתוב כלשון פשוטה וקלה, אשר כונתו הפשוטה והחיצונה יבין כל איש והכונה הפנימית מובנת רק לפלוסופים לברם. אבל אין לזה כל ענין להדרש שאנחנו עוסקים בו, כי אפילו אם ננסה להעמיק מאד בכונת מקראות התורה, לא נמצא בכ"ז צפון בתוכם את אשר יקשרו בהם בעלי התלמוד ע"י הדרש, ואיכ עלינו לבקש מקור אחר למלה הזאת.

זה כאלפים שנה תקנו היהודים והנוצרים לקרוא קריאת התורה לפני העם; הראשונים קראו בתנך בבהכ"נ והאחרונים קראו פסוקי ברית החדשה שלהם בבתי תפלתם. בראשונה היו מבארים את הפסוקים לפי הפשט הפשוט, אך מעט מעט התחילו להרחיב את המושגים אשר בהם, עד כי העתקת פוסקים אחרים היתה לדרשה ארוכה אשר בה היה הדרשן יכול להביע כל מעלות רוחו, בתנאי כי כל חלקי הדרשה יהיו מתאימים אל עיקרי האמונה ומצותיה ולא יתרחקו הרבה מנוף דברי הפסוקים שהיו תמיד אבן פנת הדרשה. ואלם כמשך הזמן נעשו הרעיונות אשר עליהם נשא המטף מדברותיו לעיקר הדרשה, וגופי הכתובים היו רק לתכלין בעלמא ליפות בהם

את הדרוש וכדבר מפל לו. הרעות האלה נתרחקו כל כך מעצם דברי התורה, עד כי רק ע"י קשר מלאכותי חברו יחדו, ולפי ערך כשרון הדרוש כן הצליח במעשה הקשור והחבור הזה, אם מעט ואם הרבה.

גם השומעים גם הדרשן ידעו היטב כי ענין הדרשה איננו נמצא בכח"ק, ולזה כונה אחרת לגמרי מן הכונה אשר שם בהם הדרשן. אבל הפצם לא היה לדעת פירוש איזה פסוק בתורה, ורק שני דברים נמלו על הדרשן: כי יבחר לו ענין יפה לענות בו ויבארהו בטוב טעם ודעת, ויש כ"ל לקשור אותו אם מעט ואם הרבה בפסוק מפסוקי התורה אשר יקה לו לנושא הענין. הכנסת גוף הדרשה באחד הכתובים נקראה בשם דרש מפעל דרש, אשר קבל בזמן התלמוד הוראת ההמפה לפני קהל ועדה. ומה נסתעפו השם דרשן והשם מדרש. ובאמת מלאים המדרשים והאגדות מיני אסמכתות על המקרא הנקראים, "דרשות".

רוב חקי התלמוד נשענים על כתבי הקדש. על כן היו הדרשות של מטיפי הנוצרים רק בעניני המוסר בלבד, ורשות מטיפי היהודים היו גם בדברי חק ומשפט וגם בעניני מיסר ומדות. אצל הנוצרים נצטמצם הדרש בתוך הללו של המוסר, ואצל היהודים הכניסו רבים תחת כנפיו גם שאלות רבות בחקים ומנהגים. בכ"ז יש להכדיל בין האגדה שהיא החלק המוסרי ובין ההלכה שהיא חלק החקים והמנהגים בזה, כי על הדרש האגדי לא נמצא כל מערער והוא נתקבל אצל כל ישראל כמו אצל הנוצרים, ועל התפשטות והתרחבות הדרש בעניני הלכה לא הסכימו כל חכמי התלמוד.

ר' עקיבא הפליג להשתמש בדרש יותר מכל אשר לפניו, אך תלמידיו מאנו לעשות כמוהו, ואף כי גם ר' שמעון ור' יהודה אהזו לפעמים בשיטה זו—שיטת הדרש—, בכ"ז לא הפליגו בה כמו ר' עקיבא רבם; ור' מאיר השתמש בהדרש כמעט רק בדרשותיו באגדה, אבל לא הרחיב אותו הרבה בעניני ההלכה. וע"כ נמצא בהמשנה, שסתמה ר' מאיר, ע"פ דוב חקים פשוטים בלי כל דרש. הדרש נמצא ביחוד בכרייתות (כמו ספרא ספרי ועוד) ובגמרא, ולו היתה לנו רק המשנה לבדה, שנסדרה ע"י ר"י הנשיא, לספר-חקים לאומי, וחסרנו את יתר הספרים והמאספים, כי אז לא ידענו כלום שקרמונינו—כר' עקיבא וחבריו—בקשו לפעמים

ללמוד

ללמוד איזו הלכה מספר התורה ע"פ דרש, וחשבנו את כל החקים שבמשנה כמסורים ומקובלים איש מפי איש, בלי כל סמך בדברי התורה.

היוצא מדברינו כי בכל מקום אשר לפי ההשקפה הראשונה נראה לנו שאחד מהכמי התלמוד רוצה ללמוד איזו הלכה מן התורה ע"י הדרש, הלכה שאיננה במשמע הפשט ופירוש המקרא, הנה באמת ההלכה הזאת מקורה בקבלה, והדרש הוא רק אמצעי שלקחו להם הדרשנים לקשור את ענין דרשתם באיזה פסוק שבתורה.

החקירה הזאת היא רבת הערך. אם יסכימו לדעתי, שכל חקי התלמוד מקורם הקבלה בלבד, והדרש הוא רק אסמכתא, כי אז אפשר ונחוץ הוא לנו לבוא עד חקר רוח חקי התלמוד. אולם אם יסכימו לדעת אחדים מהכמי זמננו אשר יתנו להדרש ערך יותר מרדי, וכתמפרשים בימי הבינים נוטים כמה גם הם להחליט שהדרש בעצמו הוא יסוד כל החקים — דעה אשר יסכימו לה גם הכמים מפורסמים כניגער, פראנקעל, גרעמץ ועוד — הנה אז אי אפשר עוד לחקור ולהבין את רוח חקי התלמוד ורבה המכוכה. והנה לדעתי ברור הוא כי החקים אשר בתלמוד קשורים ואהוזים בעיקרים כללים (אללגעמיינע פרינציפיען) המתאימים לרוח זמן התלמוד, ותחלת מוצאם ויסודם היא תורת משה, אפס כי נתפתחו ונשתלמו לפי רוח כל דור ודור אשר באו אליו בקבלה, עד כי במשך מ"ו מאות שנה מזמן משה רבנו הגיעו לאותה המדרגה אשר נמצאם בתלמודי*)

יש

*) ה' פראנקעל מביא בספרו "דרכי המשנה" את דעת הרמב"ם שהדרש הוא רק אסמכתא בעלמא, וכן הוא מביא את הדעה שכנגדה שהיא דעת הרמב"ן, ואמר שהוא איננו יכול להכריע ביניהם. גם יוסף לאמר כי אף אם יקשה לנו להתאים את הדרש עם פשטות הכתובים לא נבצרה זאת מבעלי התלמוד. כותב דברי הימים דר. גראסן אומר כי המעתיק היווני שהעתיק את המלה העברית את בהמלה היוונית syn (גם) עשה זאת על פי דעת ר' עקיבא. גם נייגער אומר כן. ולדעתי הוסיף גם שניהם. וזה הדבר: הנה לעיל הזכרנו כי ר' עקיבא הרבה מאד לתלות בפסוקי התורה חקים אשר יסודתם בקבלה. האגדה אשר דרכה להפריז ולגזם תאמר שר' עקיבא היה דורש גם את כל קוץ וקוץ ומחם לפד חקים חדשים. אך בכל רחבי התלמוד לא נמצא שום דרש מן התנין. עוד אגדה אחת תאמר כי שמעון העמסני וא"ל נחמיה העמסני היה דורש כל אתין שבתורה וכאלו היה "ע"ם" פי' המלה הזאת, שהיא סמן הפעול, ולפעמים יש לה באמת הוראת מלת ע"ם, ראה בראשית ו', ו"א'; כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש נבי ירא לכל יפרשו פה מלת את — "ע"ם", ויבואו למעות שיש לירא מלבד ה' עוד אלהות אחרות ה"ו". אולם כשבא ר' עקיבא — טוספת האגדה הנ"ל — דרש את לרבות תלמידיו חכמים, אשר חוב הוא לנהוג כבוד בהם ובחכמתם. אבל כל זה הוא רק דברי אגדה ודברנו חכמים בלשון הבאי. הלא בפרשה אחת (מטות י"ג) יש ששים פעמים המלה את, ואיה ששים הדרשות של ר' עקיבא? והנה המעתיק היווני רצה להעתיק כל מלה ומלה שבתורה במלה יוגית. אך לארר לא מצא מלה מקבלת למלת את בעברית, לפי שבלשון יוון מלת את נכללת בהשוני שישתנה השם בעצמו בסופו כשיבוא ביחס הפעול (הישני) הזה אמנם איננו בכל השמות, כגון בשמות סתמים (Neutra), ויען כי "את" נדרף לפעמים עם מלת "ע"ם" לכן העתיק תמיד מלת ה"חם" את במלת syn (גם), והיא העתקה מלה במלה, ועל זה היה המעתיק לבנו ולא נתקבלו דבריו.

ונביא בזה עוד ראיות אחרות שהיה הדרש רק אסמכתא לבד להחק שהיה מקיים ועוטד כבר ע"פ הקבלה. הלא נמצא דרשות בתלמוד להוכיח באיזו אבר מן האברים נקיים טעות מילה, ובסוף זה הדבר

פרק המישי.

בתיבת הלכות התלמוד.

יש בידינו הלכות תלמודיות שנאספו או נאמרו מפי חכמים רבים, אבל אין בידינו כתבי החכמים החם שכתבו בעצמם. יש לנו רק איזה חבורים, כמו המשנה והבריות השונות אשר מהכריהן אספו וסדרו בתוכן מה שפסקו והורו החכמים שהיו בזמנם ושקדמו לזמנם. אולם אם החכמים הקודמים החם כבר מתו שנים רבות לפני הזמן שבו נסדרו החבורים האלה; ד"ם אם ר"י הנשיא, שסדר המשנה בסוף המאה השניה לספירת הנוצרים, מביא דברי איזה חכם שחי עוד בזמן החשמונאים, מי יערוב לנו שדברי החכם ההוא הובאו בדיוקם ובפרטיותם? הן אסור היה לכתוב את ההלכות על ספר (יש"ו פ'), ורק האגדות הותר לכתבן, וא"כ נוכל לפקפק על ההלכות ולהסתפק אם נכונות הן. אבל עליהן יאמרו שנמסרו בדיוק גדול מאד מדור לדור עד זמן ר"י הנשיא, שאז התירו את הכתיבה למען הציל את ההלכות מן השכחה.

הנה כל החכמים כה ינידו וכה יכתבו בספריהם, אבל אנכי לא אוכל להסכים לזה מפני הרבה טעמים:

א) מעיקרא דמילתא אין כל טעם נכון להוציא את ההלכות הנכבדות בערכן ומתיחסות רובן למשה רבנו וליהושע ועזרא ועוד, להוציא אותן מכלל היתר הכתיבה אחרי אשר התירו לכתוב כל שאר דברי הקבלה, דברי המוסר

הדבר נקיים ועומד ה' ע"פ הקבלה מימי אברהם אבינו קודם מתן תורה. ר' ישמעאל הפליג לפעמים בדרך הדרש להוציא איזה חק מו"ו החבור הנראה כסותר, כו"ו של ו א ל ה (מכילתא משפטים ד"ה ואלה). פעם אחת אמר ר' עקיבא שאשה אחת מהויבת שרפה ע"פ החק שהוא לומד מו"ו של ו ב ת , אך ר' ישמעאל השכיל לענותו: „וכי מפני שאתה דורש בת ובה נוציא זו לשרפה"? (סנהדרין פ"א ע"ב), הננו רואים מזה כי לפי דעת ר' ישמעאל אין הו"ו עיקר טעם החק, ושמשו הוא רק תלות בו חק המקיים ועומד מכבר.

ר' יהודה היה דורש לפעמים ססו כ ין (ראה סוכה מ"ז ע"ג), ובכ"ז אמר: „וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא זה לסקילה"? (יבמות ד'). מוכח מזה כי ר' יהודה היה דורש סמוכין רק אצל חקים העומדים וקיימים מכבר, ועל כן אמרו: „אפילו למאן דלא דריש סמוכין בעלמא, במשנה תורה דריש" (יבמות ד' ע"ה), היינו כי ר' יהודה דריש סמוכין הנמצאים בספר דברים פרשה כ"ב וכ"ג, כי סמכימים הם אל הקבלה, ואולי נשתנה ספר דברים מכל התורה לענין זה, ועין כי כל התורה נתנה מנגלה מנגלה, לדעת איזה מחול, חוץ מספר דברים. גם מצינו שהיה מדרך ר' יהודה להשתמש בסמכים. (ר' יהודה אומר יביא מנחת הסולת... הואיל שפתח בה הכתוב תהלה", ופירש בגמרא: כי לא זה עיקר הטעם, אלא ר' יהודה נקט לה לסמנא בעלמא, ופי' רש"י: „שלא תטעה ותשכח איזה מנחה קאמר ר' יהודה יביא, סימן זה יהא בידך שפתח בה הכתוב תהלה" (פסחים ק"ב). וכן אמרו „ר' יהודה היה נוהג בהם סמנים דצ"ך" וכו'. „ר' יהודה אומר שלא תטעה וד"ר יה"ו (מנחה פ"ח מש"ז). ואולי היה גם הדרש כעין סמן למען הקל על הזכרון. מלכד זה רחוק הוא מטבע ר' יהודה ללמוד חקים חדשים מס' התורה ע"י דרש, כי הוא הבין בספר התורה באספקלריא מאירה ובהשקפה הפשית; כאשר יוכיח מאתרו ששמונה הפסוקים האחרונים שבהורה יהושע הוסיפם (כ"ג ע"ו), ומאטרו „כתיבם שההיה יחזקאל מושל היה" (סנהדרין פ"ב ע"ב). —

המוסר ודברי הימים ואף למודי עיקרי האמונה. דר. גרָאָטֶץ מביא דברי חכם אחד האומר כי את ההלכות לא התירו לכתוב על ספר מיראה פן יעתיקו אותן לשפת עם לעז, אחרי כי העתקת השבעים הביאה רעה רבה ליהודים. הרבנים האלה הם דעה פרטית של חכם אחד ולא בדברי הימים הלקה: [א] לא נוכל לחשוב את הטעם אשר יתן איזה חכם למעשה שהיה לפני כמה מאות שנה כי אם לדעתו הפרטית של אותו החכם בלבד; וכמו שהיתה גם דעתו הפרטית של חכם אחד שהעתקת התורה ע"י שבעים הזקנים הִרְעָה ליהודים. ר' עזריה מן האדומים אומר בספרו מאור עינים (פ"ק י"ח), כי ההעתקה הזאת אדרבא הביאה תועלת גדולה, וגם בספר „דברי ימי היהודים“ לגרָאָטֶץ לא נמצא בשום מקום שהיתה ליהודים לרועץ. וזאת שנית: מה תועיל איסור כתיבת ההלכות בעברית, אם לא היתה כל עצה ותחבולה למנוע העתקתן ללועזית, כיון שידעו אותן אנשים רבים בעל פה.

ב) מן הנמנע היה להחכמים ההם — אשר כמעט כלם היו בעלי מלאכה או עובדי אדמה, ועמלו כל היום להביא לחמם ולהם ביתם והלכו לבתי המדרשות רק בערב ובימי ההגים, ורבים מהם היו עניים מרודים ונדרפים על צוארם — לזכור בעל פה את כל דעות גדולי ההוראה, אשר רובן מתנגדות זו לזו, עם כל הפלפולים הארוכים והשקלא וטריא התלויים בהן.

ג) דר. גרָאָטֶץ ועוד אחרים יעשו הבדל בין ההלכות ובין יתר ענפי הספרות העברית. אך הנמרא אשר אביא בזה לא תבדיל ביניהם; ומי זה יוכל באמת להתוות תו מדויק ולהגביל בין החקים ובין המצות המוסריות? — במס' גימין (פ"ט ע"ג) אמרו בזה: „דרש ר' יהודה בר נחמני מתורגמניה דר"ל כתיב וכו' הא כיצד? דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרן בע"פ דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאמרן בכתב“, ולמעלה מזה אמרו: „ר' יוחנן ור"ש בן לקיש מעייני בספרא דאנדתא“ וקפריך בנמרא, והא לא ניתן לכתוב?*) ומשני: „כיון דלא אפשר (רש"י: שלא לכתוב שנתמעט הלב והתורה משתכחת) עת לעשות לה' הפרו תורתך (פ"ט ע"ב): ובמס' תמורה מקשי בנמרא ג"כ: והא א"ר יוחנן: כותבי הלכות כשורף התורה וכו' דרש ר"י בר נחמני מתורגמניה דר"ל... דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאמרן בכתב ותנא דבי ר"י... אין אתה כותב הלכות, ומשני: דילמא מילתא הדתא שאני, דהא ר"י ור"ל מעייני בספרא דאנדתא ודרשי הכי: עת לעשות לה' הפרו תורתך (תמוס"ד ע"ג). הננו רואים כי האיסור היה צריך להול על האגדה כמו על ההלכה

*) פירש"י: והא לא ניתן לכתוב (מלבד ספר התורה) שום דבר נמרא והלכה ואגדה, כדאמרינן לקמן: אלה אתה כותב וכו' וכוננת רש"י על דברי ר' ישמעאל בבבלי: אלה (דברי התורה) אתה כותב ואי אתה כותב הלכות (פ"ט ע"ג). לפ"ז עלינו לאמר כי לפני רש"י היתה נוסחא אחרת וגר"ם בבבלי דברים שבע"פ תחת הלכות. ויותר נראה כי משאלת הנמרא הוכיח רש"י שאין להבדיל בזה בין ההלכות ובין האגדות, והבבלייתא אומרת הלכות לחזיר לדונמא אחד הדברים האסורים להכתב, או לאמר שאפילו הלכות לא נתנו להכתב וכ"ש האגדות.

ההלכה, וכאשר התירו את הכתיבה התירו את זה כמו את זה למען הצילם
מן השכחה.

(ד) אם באמת טעם איסור הכתיבה הוא טעם גרָאָמִין, מפני שראו פן
יעתיקים, הנה היה ראוי שיהיה האיסור הזה הל עכ"פ ביותר על
האגדות מאשר על ההלכות, כי שונאי היהודים לקחו להם תמיד את האגדה
לכלי נשק להלחם בה נגד היהודים, ולא את ההלכות.

(ה) כאשר הסכימו באהרונה בזמן ר"י הנשיא להתיר כתיבת המשנה על ספר
כדי להציל מפני השכחה את ההלכות של חכמי דורו ושקדמו לו, מדוע
הניחו את האיסור להכא על ההלכות של החכמים שיהיו אהרי זמן המשנה?
ומדוע הכו עד זמן ר' אשי להתיר כתיבת הגמרא?

(ו) כבר הוברר הדבר כי למרות האיסור הזה היו כותבים תמיד, כאשר
יביאו גם גרָאָמִין ופראנקעל משלים לזה: אך גרָאָמִין יאמר בספרו, דברי
ימי היהודים" כי ההלכות נכתבו רק לעתים רחוקות. והנה אנכי אחשוב
למשפט, כי ההלכות נכתבו על ספר בכל מקום שנמצא שם בית ספר,
דהיינו בכל ערי היהודים. האהת, כי מה שהתיר לעצמו חכם אחד לעתים
רחוקות, כדברי גרָאָמִין, יכלו גם האחרים להתיר לעצמם בשעת הצורך,
והצורך הזה היה תמיד, כי תמיד היה נחוץ לכתוב את ההלכות השנויות
לכל תשכחה. ושנית, כי מצינו בתלמוד מפורש שנמצאו שש או שבע
מאות סדרי משנה כתובים (פגייה י"ד, ע"ה). המספר הזה אף כי לפי הנראה
הוא מנוזם, כי דברו חכמים בלשון הכאי (מולן ד' ע"ב, המוד פ"ב מ"ב, מדה פ"ב
מ"ב); אך בכ"ז מוכח מכאן שבכל הערים שהיתה להן איזו השיבות, כגון
שנמצא בהן בי"ם או ישיבה קטנה או איזה חכם מפורסם מעט, שם-נמצא
גם סדר משנה כתוב על ספר. והרבה שמות של ישיבות שונות נודעו לנו
מזמן חכמי התלמוד (עיין העתקי לדיני נפשות שבתלמוד צד 144) ובסנהדרין (ל"ב, ע"ב)
השיב י"א בתי דינים. ובלי ספק נמצאו אז ישיבות גדולות וקטנות למאות,
וכאשר היה סדר משנה לכל ישיבה וישיבה, לכן אמרו כגמרא שנמצאו שש
או שבע מאות סדרי משנה כתובים. ויש להעיר כי התלמוד ויוסיפוס
פלאוויוס (הוא יוסף בן גוריון הכהן) וירידיה (פילון) האלכסנדרוני הפריזו תמיד
על מספר היהודים שבזמנם.

(ז) כאשר היה נחוץ להודיע איזו הלכה לאחד הנמצא מרחוק, אז הודיעה
לו ע"י אגרת ששלחו לו (ראה מט' תמורה י"ד ע"א).

מעתה מה נאמר על האיסור הנזכר באיזה מקומות, אשר כפי הנראה
לא החזיקו בו מעולם, אחרי אשר כאו"א היה יכול להצטדק כי מוכרח הוא
לכתוב את ההלכה ששמע לכל ישכחנה, ואשר יראה כמתנגד אל השכל
וההגיון, אחרי אשר לא היה להם כל טעם ונמוק עליו? מלב מי יצא האיסור
המשונה הזה לבלתי כתוב שום דבר מלבד ספר התורה (כאשר יאמר רש"י בצדק),

האיסור אשר כנראה צמח בזמן שאהרי החורבן, לפי שקודם לכן הלא נכתבו ס' החשמונאים וס' בן—סירא אשר תזכירוהו הנמרא לתהלה ויתר ספרי הכתובים האחרונים (אפוקריפים), הנקראים מגלות כתרם, כס' הכמת שלמה וס' טוביה וכו'?

על השאלה הזאת אשיב, כי הנה בכמה מקומות בתלמוד נמצא שאיזה מן הכתבים שהיה תוכנם הלכות או ענינים ספרותיים אחרים היו נקראים „מגלות סתרים“ (אבא דרבי נחמן ב"ב 5"ב ג"ה), ר"ל מגלה או ספר דברים נסתרים (כי ספריהם נכתבו אז בתבנית מגלה), והוא ממש העתקת המלה היונית אפוקריפים, שהנוצרים קראו בשם הזה את כל הספרים היוצאים מכלל קדושת התנ"ך והבה"ח, אף כי הם פי' וסניף לדברים הקדושים. אצל הכנסיה הנוצרית נמצא מספר רב של ספרים ואגרות הנוגעים למשיחם ולהשליחים, כמו החמישים וארבעה האבן—גליונים ומכתב ישוע אל מלך עדסה ועוד. אבות הכנסיה עשו הבדל בין הספרים ויקדשו אך ד' אבן—גליונים*) ואיזה אגרות וחזון ידוהן הנמצאים כס' הבה"ח, ויהשבו לאפוקריפים את יתר המשים האבן—גליונים ויתר האגרות. והנה לא רצתה הכנסיה לשלול עי"ז מאת הספרים האלה את אמתתם (אוישהענמיציטאט) ואת ערכם ההיסטורי, ולא אמרה להעתיק מהם העתקות רבות לעזור על ידיהם רגשות אמונה ומוסר בלב המאמינים; וכונתה בעשותה לספרים הציונים, היתה רק לאסור לדרוש מתוכם בפרהסיא בבתי תפלתם, למען לא ידרשו בהם כ"א מתוך הספרים הקדושים להם. ע"ד זה היו ספרי הקדש שאצלם ספרים מפורסמים, ר"ל שקראו מתוכם בפרסום בקהל עם, ושאר הספרים היו אפוקריפים, לאמר: ספרים שבצנעא או ספרים לקריאת יחידים ולא לדרוש מתוכם בפומבי, גם יכלו לכנותם ספרים היוצונים כי לא קראו בהם כי אם מהויץ לבית תפלתם.

גם לנו בני ישראל היו כתבי קדש וספרים אפוקריפים, או ספרים היוצונים ורק מתוך כה"ק הותר לדרוש בקהל בשעת עבודת ה' בבתי הכנסיות; ויתר הספרים, כגון ס' החשמונאים, ס' הכמת שלמה וכו', אף כי בערכם המוסרי וההיסטורי נכבדים הם מאוד, בכל זאת נהשבו למגלות סתרים ולאפוקריפים ולספרים היוצונים המיוחדים ליחידים אשר יקראו בהם מהויץ לבית הכנסת ולבית המדרש ולא לקריאה בבהכ"נ. ויותר מזה התקינו שיהא ספר התורה אשר מתוכו יקראו בבהכ"נ נכתב ע"י איש ישראל גדול בשנים וירא שמים אשר יכתבנו בקדושה ובטהרה לשמה, כלומר לצורך קריאת התורה בצבור בעת התפלה וס'ת שכתבו קמן או עכו"ם נהשב כספר אפוקרופי ודינו

*) אחד מאבות הכנסיה אריבענני שמו אינר כי פעם בהירת ד' האבן—גליונים הוא יקן כי זהו כנגד ד' אותיות Adam בכתיבתו בשפת רומי. זה לא יתן כי לפי זה החין היה להכנסיה הרוסית המישה אבן—גליונים, כי בשפת הוסיא נבחר „אדם“ בחמש אותיות!

ודינו להגנו כי פסול הוא לקריאה בצבור בבית הכנסת (גיטין מ"ה ע"ג) *
לפ"ו היו כל ספרי ישראל מגלות סתרים ואפוקריפים; אך רק
במובן הזה, שאין לדרוש מתוכם בבהכ"נ בעת העבודה זו תפלה, הויז מן
ספר התורה הקדושה. אבל לא רק בבהכ"נ בשעת התפלה היו דורשים
בישראל, כי אם גם בהישיבות ובבתי הספר דרשו, והאיסור נתפשט וחל
גם על הישיבות ובתי הספר. מותר היה לכתוב את ההלכות ואת ההגדות
ואת כל הספרים האפוקריפים איש בסתר אהלו, אבל אסור היה לדרוש
מתוכם בבה"ס ולכתוב אותם לצורך הצבור.

המעם לדבר הזה פשוט הוא מאד. החכמים לא הסכימו בדעותיהם
כמעט אף באחד החקים וההלכות. ולו התירו לכל אחד ואחד לדרוש
בישיבתו או בבית ספרו מתוך חכור ההלכות שבידו, אשר הוא אספן
וסדרן לפי דעתו ורוחו, כי אז היה מספר הכתות כמספר בתי הספר,
והאיסור, שאין לדרוש וללמד בפומבי מתוך סדר משנה שנכתב לצורך
יחיד בביתו, הזכיר את כאו"א מן החכמים כי אין לו להיות דן יחיד
בכל תפוצות ישראל, וכי איננו אדון ומושל להנהיג בתוך כל העם את
דעותיו הפרטיות בדברי הלכה. וראוי להשיב אל לבנו כי האיסור הזה לא
יצא מאת איזה סנהדרין או מאיזו ישיבת ת"ח, כי אם רוח כלל האומה
הולידה אותו להחזיק את אהדות האומה. כשירד הגונא בן אחי ר' יהושע
לגולה (לבבל), לבלתי היות תלוי בדעת ב"ד הגדול שביהודה, היה מעבר
שנים וקובע חדשים כחול"ע ע"פ דעת עצמו. וישלחו מירושלים לבבל שני
ת"ח להעיד בעם לבל יעשו להם מרכז חדש בבבל אם עוד להם חלק באלהי
ישראל. וכל היהודים בני בבל געו בבכיה ואמרו: „ח"ו! יש לנו חלק
באלהי ישראל ואין רצוננו לעשות קרעים בבית ישראל (בכנסת ס"ג).

ואולם בכ"ז מן הנמנע היה שישראל המצב הזה זמן רב. כי למרות
האיסור שאמרנו נתרבו חלוקי הדעות בין החכמים בה במדה שהיה נהויז
לשים הקים חדשים לפי תנאי החיים החדשים. אמת הדבר שאמרו: „אע"פ
שנחלקו כ"ש וב"ה. אלו ואלו דברי אלהים חיים" ובין תלמידי שמאי וחלל
היה שלום, אחוה ורעות. אבל היכול המצב הזה להתקיים ולעמוד? —
והאיסור הנ"ל גרם עוד רעה רבה, כי הוא עצר בעד התפשטות התורה
ולמודיה, כי לא ביד כל אחד היה לכתוב לו ספרים בעצמו או ע"י אחרים,
ומלבד ספר התורה, אשר כל עיר ועיר מחויבת לכתוב או לקנות, לא היה
להעניים כל ספר אחר.

אך

* נראה כי לשון יגנו או פסול פירושו שאסור לקרוא בו בבהכ"נ; כי אמנם אין כל סבה
ושעם לדבר לאסור על קפן לכתוב לו ספר תורה וללמוד מתוכה. בברייתא אחת אמרו כי בצידון היה
עפ"ם שכתב ספרים והתירם רשב"ג. לגמרי לקנותם ולקרוא בהם (גיטין מ"ה ע"ג), וכ"ש שמתר לקרוא
וללמוד בס"ת שכתבו קפן ישראל.

אך תחלה אחת היתה להעביר את רוע המצב המעציב הזה, והיא כי יעשה חבור אשר יקבלוהו ויסקימו עליו כל חכמי ישראל, וממנו יעתיקו העתקות בעד כל עיר ועיר ובעד כל ב"ם למען ידרשו מתוכו בפומבי ועי'ו תגדל גם האהדות ושנוי הדעות בין בתי המדרש השונים. אפס לזה היה נחוץ איש אשר תהי יראת כבודו על פני כל העם, והוא אחד ואין שני לו בדורו, ואשר יהיה לו די כח ועצמה רבה לפעול על רוח כל העם כלו לקבל את ספר החקים אשר ישים לפניהם.

והנה רבה בריה דרבא אומר כי מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד, ולא נמצא כדורו גדול בתורה ונשוא פנים כמוהו, ואפילו עזרא לא היה יחיד בדורו, כי נהמיה היה גדול כמוהו (יעי' ט"ז). ר' אחא בריה דרבא אומר: מימות ר' ועד ר' אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד (ס"ג). וא"כ מובן הוא כי רק לר' הנשיא, הנקרא גם סתם רבי, רק לו לבדו היתה היכולת לסדר עם חביריו את המשנה, אשר לא יכלה להחשב עוד כספר אפוקריפי כמובן אשר אמרתי לעיל, כי אם כספר—הקים לאומי, הנועד לקרוא מתוכו בפומבי, אחרי כן היה רק ר' אשי לבדו האיש היחיד ומיוחד בדורו, כר' הנשיא בדורו, אשר כל העם כבדוהו מאד ואשר על כן קבלו ממנו את הגמרא אשר אין וסדר.

וכיון שנתפרסם חבור המשנה של ר' הנשיא, לא היה עוד כל מעם שבנללו יאסרו את כתיבת יתר החבורים, כגון חבורו של ר' חייא ועוד, להביאם בקהל ולדרוש מתוכם בפומבי, כי הם לא נחשבו ולא השניחו עליהם (כעל המשנה). את החבורים האלה קראו בשם ברייתות (ר"ל: חצוניות), לאמר כי הם למטה במדרגה מחבור המשנה. ואף כי לפעמים קראו גם אותם בשם הארמי טת ניתא או גם בשם טשנה; אך משנתו של ר' הנשיא לבדה נקראה "משנתנו", המשנה שלנו, המשנה של העם כלו. כאשר תביא הגמרא דברי ברייתא תאמר תניא, אך כשתביא דברי המשנה תאמר תנן בכנוי, כלומר שלנו. התנא שבמשנה נקרא תנא דידן והתנא של הברייתא נקרא תנא ברא (יעי' ב"ג ע"ד, ע"ה).

* ובכ"ו חזרה רבי בדברים רבים לדעת חבריו, ולא היה שקול כנגד כלם. ולכן לא חובא בתוך המשנה כמה מדבריו הנמצאים בברייתא, ולא היה יכול למנוע שיתפרסמו בתוך הברייתא דעות שהנגדות לדעות אשר באו במשנתו. גם לא השלימו האמוראים את הפצו אשר הפץ שילכו אהרי הדעה אשר הוא וחשבה כדעת רבים ולא אהרי דעת תנא יחיד (יעי' העתקתי לריני נפשות בשתלמוד צד 209). כשהחלק רבי עם אחד מחבריו באיוו הלכה או פסקו כמותו (יעי' ע"ה); אבל די היה כי תלמידו ר' חייא ישת' לדעת בר פלוגתיהו ויהיו הם הרבים כנגד רבי ויבטלו את דעתו (יעי' ע"ה, ע"ה).

השער השני.

ההשכלה והמדות.

פרק ראשון.

בתי הספר.

היהודים הצטיינו מכל העמים ע"י חקיהם הטובים על דבר השכלת העם, הקים אשר יכורתם בספר התורה ואשר כמשך הזמן התפתחו והשתלמו עד שהגיעו בזמן התלמוד למדרגה הדומה למדרגת החקים היותר טובים ע"ד התלמוד אשר בזמננו.

יהושע בן גמלא, אחד הכהנים הגדולים בימי הבית השני (יבמות כ"א ע"ב) כבר תיקן תיקון גדול להפיץ דעת התורה בכל עיר ועיר באופן מאד נעלה, עד כי שמו וזכרו היו מהוללים כפי בני הדורות שאחריו, כמו שנראה מן המאמר היקר בב"ב (כ"א ע"ב), אשר נחשוב לנכון להעתיקו בשלימות. אמר ר' יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכחה תורה מישראל. שבתחלה בזמן בית ראשון מי שיש לו אב מלמדו תורה, מי שאין לו אב לא היה למד תורה וכו', התקינו שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים וכו'. ועדיין מי שיש לו אב היה מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב לא היה עולה ולמד; התקינו שיהיו מושיבין בכל פלך ופלך ומכניסין אותן כבן ט"ז וכבן י"ז, ומי שהיה רבו כועס עליו מכעיט בו ויוצא, עד שבא יהושע בן גמלא ותמן שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר ומכניסין אותן כבן ז' כבן ז'. מלבד זה נמצאו שם עוד מאמרים יקרים הנוגעים להחנך, המעידים גם על רוב השתדלות הכמינו לעשות את התורה לקנין כללי ומשותף לכל בני העם ולמעט נמעו החכמה בלב בני הנעורים כשהו טל ילדותם, וגם על זהירותם בשלום הילדים ובריאותם, כמו שנראה מדברי רב לרב שמואל בר שילת: א) „עד שית לא תקבל, מכאן ואילך קבול וספי ליה כתרוא"; ב) „בי מחית לינוקא לא תימחי אלא בערקתא דמסאני: דקרי קרי ודלא קרי להוי צוותא להבריה". המטרה הכפולה הזאת ניכרת גם במאמר רבא: „מתקנת יהושע בן גמלא ואילך לא ממטינן ינוקא ממתא למתא, אבל מבי כנישתא לבי כנישתא

כנישתא ממטינן; ואי מיפסק נהרא לא ממטינן; ואי איכא תיתורא (נשר רחב) ממטינן; ואי איכא גמלא (קרש קצר) לא ממטינן. גם דקדוקי הימב כי לא ירבו התלמידים אצל מלמד אחד יותר מדאי ולכן אמר רבא: „סך מקרי דרדקי (מנין התינוקות הראויין למלמד אחד) עשרין והמשה ינוקי ואי איכא המשיין מותבינן תרי; ואי איכא ארבעין מוקמינן ריש דוכנא ומסייעין ליה ממתא“ (פי' מושיבים להמלמד עזר כנגדו ושכר העוזר על העיר הוא ולא על המלמד). עוד השתדלו כי המלמדים יהיו קבועים במשמרתם, וע"כ אמר רבא: „האי מקרי ינוקי דגרים, ואיכא אחרינא דגרים טפי מיניה, לא מסלקינן ליה, דילמא אתי לאתרושולי (ר"ל: אם המלמדים לא יהיו בטוחים בפקודתם יתרושלו ולא ילמדו בשקידה את תלמידיהם, ורש"י פירש באופן אחר). ורב דימי מנהרדעא אמר: כ"ש דגרים טפי“ (אדרבא מפני המורא שלא יסירוהו יוסף המלמד עוד לשקוד על למודי תלמידיו).

גם שמו לב כי המלמד יהיה הגון ומוכשר למלאכתו וע"כ נחלקו רבא ור' דימי מנהרדעא, כהני תרי מקרי דרדקי: חד גרים ולא דייק (פירש"י: שלומד הרבה ואינו מדקדק בלמוד התינוקות שלא ישתבשו) וחד דייק ולא גרים: רבא אמר: מותבינן ההוא דגרים ולא דייק; שבשתא ממילא נפקא. רב דימי מנהרדעא אמר: מותבינן דדייק ולא גרים שבשתא כיון דעל על“.

לא כל המלמדים נתמנו מאת הקהלה, כי נמצאו גם מלמדים ומורים פרטים אשר נתפרנסו משכר למודם, כמו שנראה ממאמר ר' יוסף: „ומודה רב הונא (האומר): „האי בר מבואה דאוקי רחיא ואתא בר מבואה חבריה וקמוקי גביה, דינא הוא דמעכב עלויה“ במקרי דרדקי, דלא מצי מעכב, דאמר מר: קנאת סופרים תרבה חכמה“ (ס"ה כ"ה ו"ב).

הגדולים התאספו בערב אחרי כלותם את מלאכתם ובשבתות וימים טובים בבכ"ג ובב"מ לקחת לקח ולהגות בתורה, וביום ב' וה' בשבת באו בבקר לשמוע את אשר יקראו לפניהם מספר התורה. כל עדה היתה מחויבת לקנות ס"ת אחד, כדי שילמוד מתוכה כל איש (תוספתא ב"ב פ"ה).

כל התקנות האלה ועוד רבות כמותן הראו פעולתן לטובה במאד מאד, והתורה נתפשטה עי"ז בישראל. ובעלי מלאכה פשוטים מדלת העם נמצאו שידעו את כל התורה כולה בעל פה. צדוקי אחד שאל את ר' ישמעאל ברי: „כתיב: וה' המטיר על סדום... מאת ה' (בראשית י"ט, כ"ד) מאתו מיבעי ליה! וכובס השיב במקום ר"י ברי לשואלו (אשר רצה להוכיח מפסוק זה כי יש שתי רשויות) ויאמר: „כתיב: ויאמר למך לנשיו גְּשִׁי למך האזנה אמרתי (בראשית ד', כ"ג), גְּשִׁי מיבעי ליה! אלא משתעי קרא הכי (פי': דרך הכתוב לכפול את שם העצם במקום מלת הנוף), ה"ג משתעי

משתעי קרא הכי" (סנהדרין ל"ח, ע"ב). מזה נראה כי יותר שידע הכובס את הספור ע"ד למך, עוד היו דברי התורה שגורים על פיו ככתבם וכלשונם. דוגמאות כאלה רבות הן בתלמוד.

פרק שני.

המוסר והמדות.

כנוגע להמוסר נומלת מס' אבות חלק בראש, כי היא כוללת מאמרי אבות כנסת ישראל. מה הוא המבוא אשר נוכל להקדים להמאמרים האלה? הנה מצד אחד ידועים הם וגלויים לכל איש, ומצד השני אי אפשר לתארם בקצרה ולברור מתוכם את היותר יפה, כי כלם טובים ונכוחים למבין בגלל רוח יראת ה' הרובר כם, יראה מהורה מכל סיני הצביעות והבלי השוא, ובגלל רוח החן והכבוד אשר הם מלאים לבעלי אמונת ישראל ולהגוים הכרואים גם הם בצלם אלהים (אבות פ"ג), גם בגלל המדות הטובות אשר נקבצו שם בדברים ברורים ובהגיון זך וישר.

פה אביא איזה דברים ממסכתות אחרות.

„ת"ר: הנעלבים ואינן עולבין, שומעין הרפתן ואינן משיבין, עושין מאהבה (לה') ושמהין ביסורין, עליהם הכתוב אומר (שופטים ט', י"ג): ואוהביו כצאת השמש בנבורתו" (שבת פ"ח, ע"ב).

„המאוסים | בעיניהם, והנכזים בפניהם, והכובשים את יצרם והמשפילים את רוחם, עליהם הכתוב אומר (ישעיה מ"ט, ז'): כה אמר ה' גואל ישראל וקדושו לבוזה נפש, למתעב גוי, לעבד מושלים: מלכים יראו וקמו, שרים — וישתהוו" (מס' ד"ל פ"ב).

„בעלי אמנה, ומכסי רוים, ומשיבי פקדון, ומחזירי אבדה, עליהם הכתוב אומר (סנהדרין ק"ח ו'): עיני כנאמני ארץ לשבת עמדי".

„האוהב את אשתו כנפשו, והמכבדה יותר מגופו, והמדריך בניו בדרך ישרה, והמשיא אשה לבנו סמוך לפרקו קודם שיבוא לידי המא, עליו הכתוב אומר (איוב ט', כ"ד וכו'): וידעת כי שלום אהלך, ופקדת נזך ולא תחמא; וידעת כי רב זרעך וצאצאיך כעשב הארץ".

„האוהב את שכניו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו (או אשה אחרת ממשפחתו), והמלוה לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר (ישעיה נ"ח): או תקרא וה' יענה".

הַמְנַהֲגִין (את עצמם) בצדק, והשכים (מעונותיהם) בצדק, והמקבלים את

את השבים, ומלמדים אותם שלא ישובו לסרחונם*) עליהם הכתוב אומר:
(ע"ג) אז יבקע כשחר אורך."

"הרחמנים, ומאכילי רעבים, ומשקי צמאים, ומלבישי ערומים, ומחלקי צדקות, עליהם הכתוב אומר (ע"ג ו'): אמרו צדיק כי טוב."

העניים, והביישנים, ושפלי הרוח, ונוחים לתשחורת, ובעלי הבטחה, עליהם הכתוב אומר (איוב כ"ב, כ"ח): ותנור אמר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור."

"רודפי צדק, ומבקשי שלום, והמצמצעים עם הצבור, והעומדים עמם בשעת דחקם, עליהם הכתוב אומר (יחזקאל א', ז'): טוב הי' למעוז ביום צרה ויודע חוסי בו." (מס' ד"ה ט"ז).

עֲשֵׂה דברים לשם פעולתם (עֲשֵׂה את הטוב מפני שהוא טוב); אל תשימם כעמרה להתעמר בהם, ולא בקורדום לאכול בהם, ולא כמרא (מחרשה) להפור בהם."

"הוי עלוב, ואהוב לכל, ושפל רוה, ולשון רכה; הוי קל לראש ונוה לתשחורת (במל רצונך מפני רצון אדם גדול והתנהג ברצון עם בני הנעורים); הרחק מן המביא לידי עברה; הוי גרוע מחמא הקל, שלא יביאך לחמא החמור; הוי רץ למצוה קלה."

"יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך. הוי מוקיר את כל אדם. אל תאמר: אהנוף לזה שיאכילני ולזה שישקני ולזה שילבישני. מוטב שתתבייש מעצמך (ע"י מוסר כליותיך ולבך) ואל תתבייש מאחרים. אם הפיך אתה להדבק באהבת חברך, הוי נושא ונותן בטובתו. ואם אתה רוצה להתרחק מחמא, צא וחשוב ועיין בסופו. חשוק נפשך במצות. אם המיכות הרבה יהי בעיניך מעט. ואל תאמר: משלי המיכותי, אלא ממי שהמיב לך, וצריך אתה ליתן הודאה לשמים, ואם המיבך מעט, יהי בעיניך הרבה. אם הרעות מעט, יהי בעיניך הרבה. אם הרעוך הרבה, יהי בעיניך מעט" (מס' ד"ה זעטא פ"ג).

"הוי דן את חברך לכף זכות, ואל תכריעהו לכף חובה. הוי שש בחלקך, ואל תשנא את המוכיחך. יהי חלקך מברך לעולם, עין טובה ונפש שְׂבֵעָה. אם התרפית במצוה אחת, סופך לרפות באחרת. אם עברת על דברי תורה ברצונך, סופך שתעבור ברצונך ושלא ברצונך. הוי עלוב, ואהוב לכל אדם ולאנשי ביתך. קנה שם טוב קנה לעצמו" (ע"ג פ"ג).

"אל תאמר: איש פלוני חכם ואני אינני חכם, שלא שמשת (למדת)

כיוצא

*) רעיון אוהבי בני האדם בימינו, החפצים בתקנת השנים ומיסדים להם בתי ספר להשיבם אל הדרך הטוב, כבר נמצא לפ"ו בתלמוד.

כיוצא בו. אל תאמר: איש פלוני עשיר ואני אינני עשיר, שאין כל אדם זוכה לשתי שלחנות. ואל תאמר: איש פלוני נאה ואני מכוער, שבשעת מיתתו אדם געשה כנבלה. אל תאמר: איש פלוני גבור ואני הלש, שאין גבורה אלא בתורה (גבורה מוסרית) " (ע"פ ט"ד).

כל המעביר על מדותיו, מעבירין לו על כל פשעיו. כל המתנבל בדברי תורה, סופו להתנשא בה. אם השפלת עצמך, הקב"ה מגביהך. ואם גדלת עצמך בפני חברך, הקב"ה משפילך" (ע"פ פ"ח ט"ו).
הדר הכמה ענוה, הדר יראה מצוה, הדר מצוה צניעות. (ע"פ ט"ז).

פרק שלישי.

דרך ארץ.

חכמי התלמוד נהגו כבוד זה כזה ובשם מר כנו איש את אחיו; ולפעמים נדברו איש אל רעהו בכנוי נסתר. במס' ברכות הורן החכמים סדר שלם להתנהג על פיו במשתה ובסעודות גדולות: „דתניא כיצד סדר הסכה... בזמן שהן חמשה מתחילין מן הגדול... בזמן שהן מאה מתחילין" וכו' (ע"פ מ"ו ט"ז). גם איש מהמון העם לא נכנס לתוך בית מבלי טפה על הדלת מקודם, כמנהג עמי אירופא. „מעשה בשני בני אדם שהמרו זא"ז, אמרו: כל מי שילך ויקניט את הלל ישולת' זוז... בא וטפה לו על הדלת, אמר: היכן הלל? נתעטף ויצא לקראתו (הדר"ט ע"ו). ואמרו החכמים: אל יכנס אדם פתאם לבית חברו אלא אם דפק בתחלה על דלתו או הודיעו שהוא בא. ומעשה בר"ג ור' יהושע וראב"ע ור"ע שהלכו לארמון הקיסר, שהיה שם פלוסוף אחד, אמר לו ר' יהושע לר"ג: רצונך שנקבל פני הפלוסוף חברנו? אמר לו: הן. הלך ר"י וטפה על הדלת. והיה הפלוסוף ההוא מהשב בדעתו ואומר: אין זו ד"א של אדם פשוט, אלא של חכם הבא לבקרני. ולכן הלך ורחץ פניו וידיו כדי לקבל פני אורחו (מס' ד"ט פ"ט *).

ומצינו

* הננו רואים כי היהודים נהגו כבוד וד"א זב"ז ובאנשים נכרים יותר מאשר נהגו אנשי חצר קיסר רומי. הפלוסוף העכו"ם שהיה מן השרים רואי פני הקיסר השתאה כאשר טפחו על דלתו, וא"כ היה רגיל שיבואו אנשים זרים לביתו מבלי דפוק על דלת ביתו. ולעמית זה הנהגה בארץ ישראל לא הרהיב לו כנפשו לעשות זאת גם האיש שעמל בכל מאמציו כחו להקניט את הלל, ואשר בקש לעשות את כל אשר יש לאל ידו להלאות את הלל ולנהוג בו קלות ראש למען הרעימו (הדר"ט ע"ו). והחכמים הזהירו כל אדם, יהיה מי שיהיה, שלא יכנס לבית חברו פתאם מבלי דפוק על הדלת או להודיעו באופן אחד שהוא בא (ע"פ רשב"י אומר: ד' דברים הקב"ה שונא ואני אינו אוהבם: הנכנס לביתו פתאם ואצ"ל לבית חברו וכו'. וכן כתוב בס' בן סירא: שלשה שנאתי וארבעה לא אהבתי... והנכנס לבית חברו פתאם (ע"פ מ"ז ט"ז).

ומצינו בכמה מקומות שנותנים החכמים כללים איך להתנהג במקרים שונים; כמיוול (מס' ד"ה ס), ובאכילה. ועל כללי ד"א האלה השנינו לא לבד החכמים, כי אם גם האנשים מהמון העם. ומעשה ברבי יהושע שלא נזהר פעם אחת באחד הכללים האלה ועוררתו אלמנה אחת על הדבר (מס' ד"ה פ"ו).

כיצד מרקדון לפני הכלה? כ"ש אומרים: כלה כמות שהיא ובה"א: כלה נאה וחסודה. ואפילו אם היא היגרת או סומא? הרי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו! מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות" (ס"ט פ"ו).

ר"ע עשה סעודה לתלמידיו ורצה שילמדו ד"א. ולמען נסותם נתן לפניהם תבשילין שבקושי יוכלו לאכלם, כי רצה לדעת איך יתנהגו בזה תלמידיו. הפקח שבהם נהג כראוי והמפש עשה מדרה. ואמר להם ר"ע: לא עשיתי כך אלא לברוק אתכם אם יש בידכם ד"א אם לאו, ועכשיו יביאו לפניכם תבשיל שנוה לאכול (מס' ד"ה פ"ו).

פ"א התארה ר"ע אצל אחד שנמל פרוסה וסמך בה את הקערה, ויקח ר"ע את הפרוסה ויאכלנה, למען העיר לב אותו האיש לקחת דבר אחר לסמוך בו את הקערה (מס' ד"ה פ"ט).

לא ישוך אדם מפרוסה ויחזירנה לתוך הקערה, וכן לא ישוך מפרוסה ויתננה לחברו, מפני שיוכל להתנגות בעיני חברו, וכן לא ישתה מן הכוס ויתן השאר לחברו (ס"ט).

ת"ח צריך לחיות ענו ושפל רוח, זריו וחרוץ; עלוב ואהוב לכל אדם, שפל לאנשי ביתו; נהוג עם כל אדם לפי מעשיו; ואין אדם רואה בו שום דבר רע (מס' ד"ה זוטא פ"ה).

מי שהוא ת"ח לא יאכל מעומד אלא מיושב ולא ילקק אצבעותיו ויהיה ענו ככל דבר (ס"ט פ"ה).

כל המזולזל בנמ"י לסעודה ה"ז מנוגה**), מנוגה ממנו האוכל לפני האורח (מס' ד"ה זוטא פ"ח).

לקהלות

(*) הבאתי זאת כאן לפי שבוה מחלוקת בין חכמי התלמוד ובין מחמד נביא הישמעאלים, האומר כי ליקחת הקערות והכלים מועלת לעכול המזונות. הנביא היה מלקק ג' פעמים את אצבעותיו אחרי אכילתו ואומר: כל המלקק את הקערה ירחמו עליו מן השמים, עיין בספר *La Médecine du Prophète par Perron, Alger, 1860, p. 19*. ובהיות שהגמרא אומרת: „חכם עדיף מנביא“ (נ"ב י"ג) יש ללכת אחרי דעת חכמינו ז"ל, ולא אחרי דעת הנביא ללקק את האצבעות, ונקוה כי גם בלי זה ירחמנו ה'!

(**) מזה מוכח כי מנהג היהודים לרחוץ את ידיהם קודם האכילה נחשב בעיני החכמים הקדמונים לדבר נקיט ודרך ארץ. תלמידי ישוע הנוצרי לא השניחו על המנהג הזה, ואין נדונין בדברים של מעט *de gustibus non est disputandum*. ואולם נפלאו ממני דברי ישוע האומר בדבר הזה: „לא הבא אל הפה מטמא את האדם“ (מתיו ט"ו י"א), אחרי כי הפרושים לא אמרו מעולם שהלחם שאוכלים בלי נמ"י מטמא את האדם, רק חשבו שלפי הקבלה צריכים לרחוץ את הידים, כי בלי רחיצה הן מטמאות את הלחם ועושות את המאכל מנוגה. —

פרק רביעי.

גמילות חסדים.

לקהלות ישראל היתה קופה של צדקה וג"ח כללית; מלבד זה חלקו בכל יום מוזנות לעניים; וקופה אחרת היתה מיוחדת להספיק ממנה בנדים לאביונים; ועוד אחת היתה לקבורת עניים (ג"כ ח' ע"ה). וקבעו חכמים כי כל איש היושב בעיר שלשים יום יתן חלק לתמחויו אשר להעניים; ואחריו ישיבת ג' חדשים היו מחויבים לתת לקופת הצדקה של הקהלה; אחרי חצי שנה צריכים לתת חלק לכסות העניים, ואחרי תשעה חדשים — גם להוצאת קבורת מתים עניים (ע). התמחויו נחלק בכל יום, וקופה של צדקה נחלקה מע"ש לע"ש (ע"ב). רב יהודה אמר: בודקין לכסות ואין בודקין למוזנות: אם בא עני ואמר: פסוני בודקין אחריו, פרנסוני נותנים לו מיד. — עני העובר ממקום למקום נותנים לו לאכול; לן בלילה נותנים לו צרכי לינה (ע"ג). ר' אסי אמר: שקולה צדקה כנגד כל המצות. רבי אלעזר אמר גדול המעשה יותר מן העושה. ולפ"ד ר' יצחק אין די בנתינת צדקה, כ"א צריך גם לתתה בלונ"ה ובסכר פנים יפות (ע"ד ע"ב). ובכרייתא אמרו: כל המעלים עיניו מן הצדקה כאלו עובד כו"ם. בכרייתא אחרת אמרו: כל צדקה וחסד שישראל עושים בעולם הזה פרקליטים גדולים בין ישראל לאביהם שבשמים. כל הנותן פרוטה לעני זוכה ומקבל פני השכינה. רבי אלעזר היה נותן פרוטה לעני ואח"כ היה מתפלל. ר' יוחנן אמר: מאי דכתיב: מלוה ה' חונן דל (משלי י"ט י'), אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, כביכול עבד לזה לאיש מלוה (ר"ל שהקב"ה נעשה כביכול כזה להאיש המטיב עם העני) (ע"ה ע"ב).

בירושלים נהגו לפרוש מפה על הפתח בשעה שישבו לאכול; כל זמן שהיתה המפה פרושה יכלו העניים להכנס; נסתלקה — ידעו העניים שהסעודה נגמרה ולא נכנסו עוד (ע"ג ע"ב).

מונכו המלך בזכו אוצרותיו* ואוצרות אבותיו בשני בצורת. אמרו לו אחיו וכל בית אביו: אבותיך נגזו והוסיפו על של אבותיהם ואתה מכזבם. אמר להם: אבותי נגזו למטה ואני גנזתי למעלה; אבותי נגזו דבר שאינו עושה פירות ואני גנזתי דבר שעושה פירות (ע"ה ע"ב).

* הוא היה המלך Monoboz, אשר היה עכו"ם ונתגייר, ושלה תבואות הרבה מארצו לא"י בשני בצורת איוה שנים לפני חורבן בית שני.



פרק חמישי.

החרם.

ראוי לשים לב כי להחרם שנענשו בו הפושעים לפעמים, היו לראשונה רק תוצאות המריות והברתיות, אבל לא דתיות כבימי הבינים, לפי שהמוחרם היה יוכל להתפלל ולכוא לכות המקדש בירושלים ולכהנ'נ. החרם בתור עונש לחוטא העומד במרדו נמצא בפעם הראשונה בספר עזרא, ששם מוסב שם „חרם“ על רכוש הנחרם (ס"ו י"ט). ובמס' שמחות (פ"ט) נמצא: המנודה לא קורא (לאחרים) ולא קורין לו, אבל קורא הוא ושונה לעצמו, בשביל שלא ישכה את תלמודו. „שוכרין אותו (לעשות במלאכה) ומשתכרין לו . . . כדי שלא תנעל דלת לפניו“ (פי' כדי שתהא לו במה להתפרנס).

„מנודה לעירו, לא מנודה לעיר אחרת“ (ס"ט ס"ג י"ד). הננו רואים אפוא, כי החרם נחשב כעונש כסף פשוט שהמילה איזו עדה על יחיד שסבלה על ידו נזק בעיניו, למען הכריחו לתקן את אשר עָוָת. ויען כי היחיד הזה הזיק רק לעדתו, לכן לא נחשב כמנודה אצל קהלות אחרות. לו היתה להחרם תכונה דתית, כי אז היה זה נחשב כמנודה אצל כל היהודים, כאשר נחשב המנודה בכנסת הנוצרים למנודה מאת כל הנוצרים.

וכזה יתבאר לנו מה שבמקום אחד נמצא שיכול החכם או הת"ח לנדות איש, אפילו אם לא נתחייב לזה בב"ד (מ"ק י"ז ע"ב), ובמקום אחר נמצא כי גם לב"ד לא הותר לנדות אא"כ היה מוכרח לזה (נ"ק קי"ב ע"ב). החכם עשה זאת רק לעצמו, וידע מאד, כי המנודה לו איננו מנודה לכל ישראל.

היוצא מכ"ז הוא אשר אמרתי, כי החרם היה אצל בעלי התלמוד רק כמין עונש כסף ולא עונש דתי.

מלבד זאת השתמשו בו בזמן התלמוד רק לעתים רחוקות מאד, עד כי לא ידעו החכמים דיני הנהגת המנודה בדרך כלל ידעו כי דינו כאבל, אבל לא ידעו איזה סמני אבלות נוהגים בו ולא ידעו לפתור את עשר השאלות הנוגעות להמנודה, הלא הן:

(א) האכל אינו נוהג אבלותו במועד; מנודה מהו שינהוג נדויו ברנל? — השאלה הזאת לא נפתרה. (מ"ק י"ד ע"ב).

(ב) אבל חייב בעטיפת הראש; מנודה מהו בעטיפת הראש? — גם שאלה זו לא נפתרה [ס"ט ע"ו ע"ב].

- (ג) אבל אסור להניח תפלין; מנודה מהו בתפלין? — תיקו.
- (ד) אבל אסור בשאילת שלום; מנודה מהו בשאילת שלום? — גם שאלה זו לא נפתרה.
- (ה) אבל חייב בקריעה; מנודה מהו בקריעה? — תיקו.
- (ו) אבל חייב בכפיית המטה; מנודה מהו בכפיית המטה? — תיקו.
- (ז) אבל אסור ברחיצה; מנודה מהו ברחיצה? — אין לה פתרונים.
- (ח) אבל אסור בנעילת הסנדל; מנודה מהו בנעילת הסנדל? — השאלה לא נפתרה.
- (ט) אבל אסור בתשמיש המטה; מנודה מהו? — תיקו (ס"ו ע"א וע"ב).
- (י) אבל אינו משלח קרבנותיו; מנודה מהו? — גם השאלה הזאת לא נפתרה.



השער השלישי.

העכו"ם.

פרק ראשון.

יחוס היהודים לעכו"ם.

כידוע נמצאים בתלמוד מאמרים יקרים ומצוינים ע"ד מדת הסבלנות ; אבל כמו כן נמצאים בו מאמרים אחדים שהם כלי נשק בידי אויבינו המתנפלים עלינו . יש מאוהבי היהדות אשר יצדיקו אותה בעברם בשתיקה על המאמרים האלה וישענו אך על הראשונים , או גם יבקשו ללמד זכות עליהם ע"י הרדיפות הרבות אשר מררו חי אבותינו הקדמונים . אחרים יתנצלו לאמר שיש לשים לב רק אל המאמרים המדכרים על סבלנות וחנינה עם כעלי כל האמונות , שהם מתאימים עם רוח התורה והתלמוד , ולא אל המאמרים הסותרים אותם , אשר ככר עברו עליהם י"ח מאות שנה ; אשר לא נבין כונתם , ולא נדע את הסכות והמצב שעל פיהם נאמרו . גם בספר הכרית החדשה אשר לנוצרים נמצא כי ישוע הנוצרי נקב דין קשה על ערים שלמות (מתיא י"א , כ"א כ"ג) , ורצה למנוע מעובדי האלילים האמצעים הדרושים לרפאות בניהם , יען כי בהם יוכלו להשתמש רק היהודים , שאותם קורא ישוע בני הבית ולא העכו"ם הנחשבים בעיני ישוע הנוצרי ככלבים (מתיא ט"ו כ"ו ; מארקוס ד' כ"ז) . וז"ל הבה"ה (ספ) : „אשה כנענית צעקה ותאמר לו : אדני ! רחם נא עלי , כי בתי חולה בחלי נכפה , אך ישוע לא השיב דבר . ויבקשו אותו תלמידיו לרפאות אותה , ויען אותם ישוע לאמר : אנכי שלוח (מאת ה') רק לצאן אובדות מבית ישראל . ותבוא ותשתחוה לו ותאמר : הושיעני . ויען אותה יהושע : לא נכון הדבר לקחת פתיתי לחם מפי הבנים ולהשליכם לכלבים" . ועוד אמר ישוע „וכי יחמא לך אחיך . . . ואם גם אל ראשי העדה ימאן לשמוע , כי אז יהיה בעיניך כעכו"ם וכמוכסין" (מתיא י"ח ט"ו - י"ז) . אבל הנוצרים שבימינו יאמרו בצדק : נניח לחוקרי הדת למצוא פשר דברי אייטסבלנות האלה ואנחנו נקח לנו מאמרים אחרים המלאים אהבה לכל אדם והם יהיו אור לנתיבתנו . גם פרקליטי היהדות יאמרו כן בנוגע להתלמוד : אין אנחנו יודעים את הסכות ואת התנאים שעל פיהם נאמרה כל מלה ומלה , ולנו יהיו לעינים רק המאמרים המְחַכְמְמִים המלאים אהבה לכל בני האדם והנכוחים לכל אדם וככל אופן ותנאי .

ואני בהעתיקי את חקי התלמוד לא דלגתי על שום מאמר, ואני משתדל לכאר את כלם אין נעדר. והקוראים יראו בזה את דעות חכמי התלמוד והיהודים שבזמנם על העכו"ם שכניהם ואת דבר יחוסם לבני הנכר. אחרי כן יראו איזה הם החקים אשר קבע התלמוד בנוגע להעכו"ם; ובאחרונה ימצאו באורים חדשים להמאמרים החשודים באי-סבלנות.

נראה לראשונה את דעות היהודים ומחשבותיהם על שכניהם העכו"ם. כברייתא איתא: אמר ר'ע בנ' דברים אוהב אני את המדיים, כשחותכים כשר אינם חותכים וכו'. ותניא א"ר גמליאל: בנ' דברים אוהב אני את הפרסים: הם צנועים באכילתם וצנועים וכו' (בבב"ב ח' ע"ג). א"ל ריש גלותא לרב ששת אע"ג דרבנן קשישי אתון, פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו וכו' (שם מ"ו, ע"ג). ת"ר: הרואה חכמי אודיע אומר: ברוך שנתן מהכמתו לבריותיו... הרואה מלכי אודיע אומר: ברוך שנתן מכבודו לבריותיו (שם כ"ה, ע"ה). ר' יהודה בן גרים שבח את הרומים ויאמר: כמה נאים מעשיהם של אומה זו (שם ל"ג, ע"ג). תניא ר' נתן אומר: מנין שלא יושיט אדם אבר מן החי לבני נח? ת"ל: ולפני עור לא תתן מכשול (פסחים כ"ג, ע"ג). שאלו את ר' אלעזר בר"צ: מפני מה הכל רצין לישא גיורת ואין הכל רצין לישא משוחררת? אמר להם: הגיורת היתה בחוקת שימור והיתה צנועה קודם שנתגיירה (בבב"ב י"ג, ע"ג). ר' יוסף אומר: אין דין אנפרות בבבל. כיון דאיכא בי דואר ולא אויל קביל כו". אם ישראל קונה שדה מעכו"ם, שהיתה מקודם לישראל אחר, אין האחר הזה יכול לומר שהעכו"ם אנם אותו למכור לו שדהו, כי להעכו"ם אשר בבבל יש בתי דינין, והיהודי היה יכול להתאונן לפניהם על החמס שהעכו"ם רוצה לעשות לו (גיטין כ"ה, ע"ג). בעלי התלמוד החסידים הִלְלוּ בכל לבם את המדות הטובות אשר מצאו בעכו"ם, למען יעשו גם בני ישראל כמהוקנים שבהם, אף כי יכלו למצוא דוגמאות כארה גם אצל אחיהם בני אמונתם. הו"ל הביאו איזה משלים לכבוד אב מר' מרפון ואבימי ועוד (קדושין ל"ה); ובכ"ז כאשר בעו מיניה מרב עולא: עד היכן כבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו מה עשה נכרי אחד ודמא בן נתינה שמו (שם ל"ה, ע"ה).

ר' יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי, אמר: „כמה הרפתקי עדו עליהו“! (שם ל"ג, ע"ה). אביו יהיב ידא לכבי (עכו"ם) לתמוך בהם. רב חסדא מקדים ויהיב להו שלמא. רב כהנא אמר להו: שלמא למר, שהוא תואר אשר נתנו לחכמים היותר מפורסמים בישראל כאשר דברו אליהם (גיטין ס"ג, ע"ה). רבא ורב נחמן שלחו את עבדיהם לתמוך בהם. ואמרו במשנה: „לפיכך נברא אדהרז יהודי מפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחברו: אבי גדול מאיך“ (סנהדרין ל"ז, ע"ה). ובספר חכמת שלמה אומר שמפני שני טעמים אוהב ה' את העכו"ם, מפני שהם מעשי ידיו, ומפני שהם בריות הלשות והוא כל יכול (ח"ש י"ה, כ"ד—כ"ז).

הננו רואים כי היה בין היהודים והעכו"ם יחס של שלום ורעות שאין למעלה הימנה (מלבד האופנים הכודדים הנזכרים במדרש איכה ובמקומות אחרים); גם אי אפשר היה שיהיה באופן אחר. גם יכולנו להחליט זאת עפ"י השכל וההגיון מבלי שנביא ראיות אחרות מדברי הימים, כי א) העמים העכו"ם לא השתדלו להכניס אחרים תחת כנפי אמונתם; ב) היהודים התעסקו בעבודת האדמה ושאר מלאכות שגם העכו"ם התעסקו בהן. ומודעת היא כי השנאה לישראל בימינו גדולה היא ביחוד בארצות אשר דרכי חיי היהודים שונים משל יושבי הארץ: הראשונים יחיו ביחוד על המסחר, והאחרונים יחיו על הרוב על עבודת האדמה. וכן היה ג"כ אלו היו היהודים עוסקים בעבודת האדמה והאחרים במסחר. כשכבר הימים הענישו הפולנים את האצילים אשר התעסקו במסחר או בעבודת האדמה, כי לו היו להמיוחסים אותם העסקים אשר להאכרים או להיהודים, כי אז התקרבו האגודות השונות זו לזו כל כך, עד כי זכויות המיוחסים אבדו אל נכון והאכרים והיהודים היו לאזרחים הנהנים מכל זכויות בעלי היחוס.

ג) עוד סבה אחרת גדולה המביאה שנאה וכוז להיהודים בזמננו באיזה ארצות היא שפלותם ע"י הקים מעיקים ומשפילים אשר הכבירו אכפס תמיד לעם ישראל; ורק בהנתן ליהודים משפטי האדם או תעבור השנאה להם מן הארץ. הלחץ התמידי לא היה בזמן התלמוד כל עיקר. וזוהו בא המאמר שהיה לכלל אצל בעלי התלמוד: "גזרה עבידא דבטלה" (מסכת ג', ע"ג).

ד) היהודים והעכו"ם סבלו גם יחד ע"י המושלים העריצים שברומי ובאיטליה, וצרתם האחת קרבה את לב העמים השונים, שהרגישו רק איבה ללוחציהם הכללים, להפקידים השואפים בצע ולעושי רצונם.

ה) כלל גדול היה לחכמי התלמוד: דברים שבעל פה אי אתה רשאי בו' על כן אסרו בראשונה לפי דעת חכמינו לכתוב שום הלכה ואגדה, אחרי כן היתרו בעל כרחם לכתוב הלכות ואגדות למען לא ישתכחו; ואם היה אמת הדבר כי אבותינו שנאו כולם את אומות העולם בסכת הרדיפות והגזרות והשמדות בתכלית שנאה, לא היו כותבים דברי שנאה האלה, כי יכלו להבין בטח כי אלה הדברים לא ישתכחו לעולם, והיו מסתפקים למסור הדברים האלה לכל העם בעל פה, למה הסכימו לכתבם בספר, אטו בשופטני עסקינן? האם כתבו אלה הדברים רק לתת הרב בידי אויבינו להרגנו?

פרק שני

חוקי משה הנוגעים להעכו"ם

התורה אומרת: "כאזרה מכם יהיה לכם הַגֵּר הַגֵּר אתכם ואהבת לו כמוך, כי גרים הייתם בארץ מצרים" (ויקרא י"ט. ז"ד).

„משפט אחר יהיה לכם, כגד כאורה יהיה, כי אני ה' אלהיכם“
(שם כ"ד, כ"ג).

„הקה אחת לכם ולגד הגר. ככם כגד יהיה לפני ה'. תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגד הגר אתכם“ (במדבר ט"ו, ט"ו, ט"ו).

„עושה משפט יתום ואלמנה ואהב גר לתת לו לחם ושמלה. ואהבתם את הגר, כי גרים הייתם בארץ מצרים“ (דברים י', י"ח י"ט).

„לא תסגור עבד (וכנעני) אל אדניו, אשר ינצל עמך מעם אדניו. עמך ישב בקרבך, במקום אשר יבחר, באחד שעריך בטוב לו, לא תוננו“ (שם כ"ג, ט"ז י"ז).

„לא תעשוק שכיר עני ואביון מאחזק או מגרך אשר בארצך בשעריך. ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש, כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו, ולא יקרא עליך אל ה' והיה בך חטא“ (שם כ"ד, י"ד ט"ו).

„וגר לא תלחין; ואתם ידעתם את נפש הגר, כי גרים הייתם בארץ מצרים“ (שמות כ"ג, ט').

„והקרייתם לכם ערים, ערי מקלט תהיינה לכם, ונס שמה רוצה מכה נפש בשגגה. לבני ישראל ולגר וגו' תהיינה שש הערים האלה למקלט“ (במדבר ל"ב, י"א - ט"ו).

„ואצוה את שופטיכם בעת ההיא לאמר: שִׁמְעוּ בין אהיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו“ (דברים א', ט"ו).

ואלה הם הקי משה בענין גמילות חסדים להם :

„ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט קצירך לא תלקט, וכרמך לא תעולל, ופרט כרמך לא תלקט, לעני ולגר תעזוב אותם, אני ה' אלהיכם“ (ויקרא י"ט, ט' י').

„מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא והנחת בשעריך. ובא הלוי — כי אין לו חלק ונחלה עמך — והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך ואכלו ושבעו“ (דברים י"ד, כ"ח כ"ט). פה הושווה העבדים בזכותו אל הלוי. —

פרק שלישי

חוקי התלמוד הנוגעים לעבדים

דבר מפורסם הוא כי בנוגע לעבדים נמצאו בתלמוד מאמרים נפלאים,

אשר

אשר ביהוסם לעיקרי הסבלנות הגמורה, לרגשי הכבוד וההתינה לכל אדם ישר בעל אמונה אחרת, אין למעלה מהם. בכ"ז יש קוראים תגר על התלמוד בגלל איזה מאמרים הנראים כמתנגדים במטרתם לגמרי לרעיון הסבלנות, ואשר ראום אויבי היהודים וישישו עליהם כמוצא שלל רב ויפרסמום ויפרשום בפנים שונים להכות את היהדות בלשונם הרעה. בפרק הראשון הבאתי השקפה כללית על כל דעות בעלי התלמוד על אדות העכו"ם, ופה אביא עוד איזה מאמרים המראים את סבלנות התלמוד הגמורה אל העכו"ם.

(א) עתידותיהם בעוה"ב והשיבותם המוסרית.

לפי המשנה יש לעכו"ם חלק לעוה"ב כמו לישראל, וכן היא דעת ר' יהושע בברייתא (פסדנין ק"ט, ע"ה).

ידוע הוא כי החכמים גנו את השרוי בלא אשה וחשבו את הנשואין לחובה על כל איש ישראל, למען יקיים מצות פריה ורביה, והם אינם מתירים לאיש להיות בלא אשה רק אם כבר היתה לו אשה והוליד בנים. ועכו"ם שהוליד בנים קודם שנתגייר אפילו אם לא נתגיירו הבנים עמו, אומר ר' יוחנן שאינו מחויב לקחת לו אשה עוד הפעם, כי כבר יצא ידי חובת המצוה של פו"ד. החיוב לקחת אשה, אומר ר' יוחנן, הוא משום שנאמר: בורא השמים הוא האלהים יצר הארץ ועשה הוא כוננה, לא תחו בראה לשבת יצרה (ישעיה מ"ט, י"ח), והגר הזה כבר הועיל להרבות את המין האנושי, בהולידו בנים עכו"ם (בבבא נ"ז, ע"ה).

רב יוסף אומר: קמן שנתגייר (פירש"י ברצון אביו) יש לו הרשות משהגדיל למחות בדבר, לעזוב את היהדות ולשוב ולהיות עכו"ם (בבבא נ"ח ע"ה).

התנא ר' עקיבא היה אומר: „חביב אדם שנברא בצלם. הכה יתירה נודעת לו שנברא בצלם“ (אבות פ"ג). לאמר: האדם, ישראל או עכו"ם, הוא היצור החביב לה' מכל היצורים, לפי שעשה אותו בצלמו, והוא חביב עוד יותר ע"י שהודיעו ה' שהוא נברא בצלם אלהים.

ומזה יוצא העיקר הנפלא של הסבלנות והראגה ליקרת האדם, שנתקבל אצל כל חכמי התלמוד, הוא האיסור שאסור ליהודים לגרום לעכו"ם שיעברו עברה בשונג (חולין ל"ג, ע"ה). והסמיכו זה על הכתוב בתורה: לפני עור לא תתן מכשול (ויקרא י"ט, י"ד).

אסרו חז"ל לתת לעכו"ם אבר מן החי (בבבא נ"ג, ע"ה), — כי דאנו והשתדלו גם בעד השיבות העכו"ם ומוסרם.

(ב) העכו"ם בכ"ד ישראל לפי התלמוד.

חכמי התלמוד דנו בודאי ע"פ היושר והצדק את בעלי דין העכו"ם שבאו לפניהם, ואפילו כדון שבין עכו"ם לישראל, כיון שהעכו"ם עצמם חפצו בכל לבם

לכם לסמוך על ב"ד ישראל, דיני ישראל לא לבר שחייבו את אהיהם בני אמונתם לשלם להעכו"ם מה שהמה חייבים לו, אלא גם חייבו אותם מלקות אם הכו את עכו"ם או את עבד כנעני, כאלו הכו את איש ישראל, דת"ר: ישראל גולה ולוקה ע"י עכו"ם ועבד (מסות ה', ע"ג). ובפרק הבא נראה כי עדות עכו"ם נתקבלה בב"ד ישראל. בעלי התוספות בשם ר"ת אומרים כי לפי דיני התלמוד יכול ב"ד ישראל להטיל שבועה על עכו"ם והוא ישבע בשם אמונתו, ואצ"ל, מוספים התוס', שיכול ב"ד ישראל להטיל שבועה על נוצרי שישבע לפני דיני ישראל בשם אמונתו, כי דעתו לשם עושה שמים וארץ (בבב"ב ג', ע"ב תור"ה ש"א וס'ה' ס"ג, ע"ב תור"ה אסור). והמרדכי מביא מספר החכמה וז"ל: "הנכרים עובדי כו"ם אינם פסולים (לעדות) מן התורה, אלא מטעם שהם גולנים, והני דידעי בתו דלא מרעי נפשיהו מהימני". ומוסף המרדכי: "מורי רבנו יקר היה אומר דעכו"ם המוחזקים שאינם שקרנים כשרים לעדות" (גיטין י'. ה:הת אשרי שם). החכמים פסלו את העכו"ם לעדות רק בדברי חקי הדת אשר ליהודים (גיטין כמגות כ"ה, ע"ג) ובדיני נזיקין אשר העכו"ם לא קבלו אותם (ב"ק י"ד, ע"ג). וכן פסלו את שמרות העכו"ם שהתחמוס עליהם לא ידעו לחתום והיו מקרעין להם נייר חלק וממלאים את הקרעים דיו, לפי שגם בחתימת ישראל שחתמו באופן זה אמר רשב"ג שאינה כלום (גיטין ט', ע"ג). ולעמית זה אמרו שאם יש על גמ אשה התימות שני עדים, הראשונה של עכו"ם והשניה של ישראל, שתיהן כשרות, לפי שבדאי עכו"ם חבר הוא יהודע לחתום בעצמו את שמו, דאי לאו הכי לא היו מניחים לו שתהא התימות קודמת לחתימת הישראל אשר ידע לחתום (גיטין י').

ג) העכו"ם בנוגע לעבודת ה'.

העכו"ם שנדר לתת מתנה לאוצר של הקדש או לצרכי ביהמ"ק, מקבלים ממנו את מתנתו ועושים בה כרצונו. ר' יוחנן אומר: אם נתן עכו"ם מתנה לביהמ"ק אין עושים בה כ"א את התשמיש שקבע העכו"ם (פסחים ו', ע"ג). היהודים קבלו ככל עת את הקרבנות שהביאו הגוים לביהמ"ק בירושלים. ולפי דין התלמוד אם שלח עכו"ם קרבן למקדש ולא נתן את נסך היין הכתוב בתורה, שמבלעדיו אין הקרבן עולה על המזבח, או נותנים הנסכים משל צבור (שקלים פ"ו מ"י). ואפילו משהרב ביהמ"ק יכולים העכו"ם לפי התלמוד לעשות מזבח בכל ארץ שירצו ולהקריב עליו כל אשר ירצו להביא קרבן לה'. ובני ישראל צריכים ללמדם דרכי ההקרבה. אמו של מלך פרס שלחה לרבא (במאה השלישית) קרבן ותבקשהו להקריבו לה', ואמר רבא לרב ספרא ולרב אחא בר הונא לעשות רצון המלכה; כי לפי דיני התלמוד יכלו העכו"ם להקריב קרבנות לה' בכל הארצות, והור כשר לזה כמו כהן (בבב"ב קט"ז ע"ג). ור' אלעזר אומר, כי שבעים פרי החמאת שצוה משה להקריב בחג הסכות הם לכפר בעד כל אזה"ע (פסח ג"ס ע"ג).

גם יכלו העכו"ם לפי הברייתא למול את ילדי היהודים ולהכין ליהודים

סוכה וציצית על פי מצות משה. וז"ל הנמרא: „הרי מילה דכשרה בעכו"ם, דתניא: עיר שאין בה רופא ישראל ויש בה רופא ארמאי ורופא כותי ימול ארמאי ... הרי סוכה דכשרה בעכו"ם, דתניא: סוכת עכו"ם ... כשרה ... אמר רב מניין לציצית בעכו"ם שכשרה שנאמר" וכו' (מנחות מ"ג:). גם אמרו בתוספתא (ט"ז ס"ג), „לוקחין מן הגוי ספרים תפלין ומוזוות ובלבד שיהיו כתובין כתיקונן; ומעשה כגוי אחר שחיה כותב את הספרים כצידן, ובא מעשה לפני חכמים ואמרו: מותר ליקח הימנו"; ועיין (גיטין מ"ה ע"ב).

ד) משא ומתן עם העכו"ם.

להלן נראה כי אסור להלוות ברבית לעכו"ם ולעשות לו שום עול. גם אסור לגנוב דעתו של עכו"ם אפילו אם עיז לא יהיה לעכו"ם שום חיוב ניכר. למשל המוכר כשר מרפה לעכו"ם אסור לאמר לו כי בשר כשר הוא, אע"ג שהעכו"ם אוכל את זה כמו זה ואינו חסר כלום, לפי שמטעה אותו להאמין שבשכילו מונע את עצמו מבשר שיכול לאכול אותו בעצמו (תלין ט"ד ע"ב).

במשנה איתא: אין ממחים ביד עניי עכו"ם בלקט שכחה ופאה (גיטין כ"ט ע"ב). ובברייתא אמרו: מפרנסים עניי עכו"ם עם עניי ישראל, ומבקרין חולי עכו"ם עם חולי ישראל וקוברים מתי עכו"ם (ס"ה ס"ב ע"ב). ובתוספתא איתא: מספדין מתי גוים ומנחמין אבלי גוים וקוברים מתי גוים (תוספתא גיטין סוף פרק ט').

פרק רביעי

ערכאות של עכו"ם ועדותם.

החובה הראשונה של היהודים המפוזרים בארצות הגוים היא על דעת חכמי התלמוד למלאות אחרי חקי המדינה אשר הם גרים בה, ואין להם להתנגד בדיני ממונות שלהם לחקי הארץ. שמואל אומר: אריסותא דפרסאי מ' שנה, ופרשיי אע"ג דבשאר מקומות אם הרשות נתונה שם ליהודים ללכת אחרי דיני התלמוד (זהו) הויא חוקה לישראל בג' שנים, בארץ פרס אינה חוקה בפחות ממ' שנה, דדינא דמלכותא הוא שם כן (ב"ב כ"ב ע"ב). מוכח מזה שבכל עת אשר דין התלמוד מתנגד אל חק המדינה שהיהודים יושבים בה מחויבים היהודים ע"פ דין התלמוד בעצמו לעשות כחק המדינה. בדיני הממונות שבתלמוד יש להשתמש רק בענינים שבין איש יהודי לרעהו בלבד, לפי שבכל מקומות מושבותיהם היה ליהודים הכח והרשיון לשפוט ע"פ דיני ישראל בדברי ריבות שבינם לבין עצמם, ולעמת זה לא הורשה להם לעשות מאומה נגד חקי המדינה כיוחסם להעכו"ם או להמלכות, ולכן יצוה גם התלמוד למלאות בדברים כאלה אחרי חקי המדינה.

ע"פ התלמוד מחויבים היהודים לשלם את המכס להמוכסין כפי חקי הארץ (ב"ק ק"ג ע"ב); להשיב לעכו"ם את אבדתו, בפרט אם חקי הארץ דורשים זאת, ע"פ הכלל דינא דמלכותא דינא; ואסור ליהודים להטעות עכו"ם או לעשות לו עול ע"י מעשה שהוא נגד חקי הארץ*).

פסק דין שיצא מאת ב"ד עכו"ם על איש ישראל, צריכים לחשוב למשפט צדק. ולא עוד אלא שאם בא עכו"ם לפני ב"ד של עכו"ם כמענה על איש ישראל, ויש ישראל אחר הודיע להעיד נגד אחיו בן אמונתו, מחייב אותו התלמוד להגיד עדותו לפני ב"ד שר עכו"ם. אך בכ"ז מוציאו התלמוד מן הכלל הזה – וזהו חותם מעציב של העת ההיא – אם כאותו הב"ד יושבים עכו"ם הדיוטות אשר אין להם הרשות להרוץ משפט (ב"ק ק"ד ע"ב) (**).

עכו"ם שבא עם עכו"ם חברו או עם ישראל לפני ב"ד ישראל ורוצים שידונו להם כפי דיני העכו"ם, ב"ד מחויב לפסוק להם כדיני העכו"ם. וז"ל הספרי: כך היה דרכו של ר' ישמעאל, שנים שבאו לפניו לדון, האחד ישראל והשני נכרי, רצו לפסוק להם כדיני ישראל היה פוסק להם, רצו כדיני עכו"ם היה פוסק להם (ספרי דברים ד"ה ואצוה, ע"ש).

עדות של עכו"ם נתקבלה בב"ד ישראל בלי שום פקפוק וחשש. ויש לנו ע"ז הראיות האלה:

א) כמושנה אמרו כל השטרות העולים בערכאות של נכרים, אע"פ שהותמיהן נכרים כשרים הוץ מגימי נשים ושחרורי עבדים (מסתמא פחרו החכמים פן יתערבו אויביהם בדברים נכבדים כאלה). ר"ש אומר: אף אלו (גימי נשים) כשרים ואפילו אם הותמיהן עכו"ם; לא הוזכרו (בביהמ"ד לפסול, רש"י) אלא בזמן שנעשו בהדיוט (ע"י נכרים הדיוטות שאינם דיינים, רש"י). (טיין גטין י').

הגמרא נותנת מעם לדבר להכשיר את השטרות האלה מדברי שמואל:
 דינא דמלכותא דינא (cc).

זכבריותא

(*) העול ששושים לעכו"ם חמור הוא לפי התלמוד יותר משעושים אותו לישראל, לפי שמלבד מעשה העול, עוד מביאים בזה לירי חלול השם להבאיש את היהודים בעמי הארץ. וזה לשון התוספתא: הגזול את הגוי חייב להחזיר לגוי. חמור גזל הגוי מגזל ישראל: הגזול את הגוי וגשבע לו וזמא אינו מתכפר לו מפני חלול השם (חומש ב"ק פ"ג, אשכנזי ח"ג, ובתוספתא אשר הו"ל ה' זקוקרמאנדעל כתוב: "חמור גזל הגוי מגזל ישראל מפני ח"ש" ע"ל).

(**) הנמרא מביאה לזה משל פשוט מאד: העכו"ם אומר שְהִלְקָה מעות לישראל וזה כופר בו, וישראל אחר רוצה להעיד עדות לטובת העכו"ם, ולפי שאין כאן רק. עד אחר, אין הכח ביד ב"ד ישראל וב"ד עכו"ם כ"א להסיל על הנתבע שבועה להכחיש את העד. ואם הב"ד מורשה ויש לו שלטון ועוז לדון (כ"י דואר) חייב הישראל להעיד עדותו. אבל בדינא דמניסתא (שופטים הדיוטות) ובלתי מורשים להרוץ משפט, אין הישראל חייב לבוא ולהעיד לפניהם, כי הם יוכלו לחייב את הנשען לשלם שלא כדון, אבל אם יש שנים מישראל היודעים להעיד לטובת העכו"ם, חייבים הם להעיד אפילו לפני ב"ד דמניסתא, כי אפילו אם יחוייב הישראל לשלם, יהיה זה כדון ובהגון.

ובכרייתא איתא: אריא בר' יוסי כך אמר ריש להכמים בצידן: לא נחלקן ריע והכמים על כל השטרות העולים בערכאות של נכרים, שאע"פ שהותמיהן עכום כשרים, ואפילו גימיו נשים ושהרורי עבדים; לא נחלקן אלא בזמן שנעשו בהדיוט (עכום הדיוטות שלא נמנו לדיינים). (עין גימין י"ב).

הננו רואים אפוא כי להכשיר עדות עכום תסכים גם הכרייתא וגם משנתו של רבנו הקדוש, העומדת אצל בני ישראל במדרגה הראשונה בחשיבות אחרי התורה; ואין מי שיוכל להחליש או להגביל את דברי המשנה הברורים. והנה ר' שמעון, אחד הגדולים בתורה ובאמונה, אשר קדשוהו אבותינו עד מאד ויחסו לו את ס' הזהר, שהוא העמוד התיכון להכמת הקבלה, מכשיר גם הוא שופטים ועדים עכום, אפילו בדברים רבי הערך כגימיו נשים. רבים מן הקוראים שאינם בקיאים הרבה בתלמוד הלא ישתוממו כי רש"י הנערץ והנקדש בישראל, שבשמו אמרו שאלמלי נמצא רק צדיק אחד בארץ היה הוא הצדיק האחד הזה, ושאליו יחסו את ס' הזהר, איש כזה הרשה להתיר א"א לעלמא ע"י גמ שנעשה לא במעמד איזה רב ולא במעמד עד או דין ישראל, כי"א ע"פ עדי עכום לפני ב"ד עכום!

(ג) כלל הוא בהלכה: אבוי ורבא: הלכה כרבא חוץ מיעל קנים; ר' מאיר ור' יוסי - הלכה כר"י. גם אמרו איזה פעמים: ר' יוסי נמוקי עמו. והנה שניהם כאחד, ר' יוסי ורבא, אמרו כי ישראל, שהוא רע לשמים ואינו רע לבריות לעשות לרעהו רעה, כשר להעיד בב"ד ועדותו נאמנת (מסנהין כ"ז ע"ב). האמנם לא הסכימו לזה יתר החכמים ופסקו הלכה כאבוי בנדון דידן, בכ"ז לדעת ר"י ורבא הוא כשר לעדות ובלים פסקו חבריהם ותלמידיהם כמותם, אף כי רוב החכמים שבמימיהם התנגדו להם; בכ"ז בלי ספק נמשכו אהיהם רבים מחכמי דורותיהם, כי חכמים גדולים ונכבדים היו ודבריהם נשמעו. ויש א"כ לתמוך מזה כי העכום שאינו מחויב כלל לשמור ולעשות מצוות אמונת ישראל כשר ג"כ להעיד בב"ד ישראל, לפי דעת רבא ור' יוסי, אם רק איננו רע לבריות ולא יעשה לרעהו רע ועול.

(ד) במשנה אמרו: כל הכשר לדין כשר להעיד, ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדין (גמ' מ"ט ע"ב). ומעמו של דבר כי האיש אשר יבטחו בו שלא יטה משפט כלפי צד אחד בהיותו דין, לא יעלה עוד על הדעת להשדו שיעיד עדות שקר; בעוד אשר יוכל להיות שיאמינו לאיש על עדותו ולא יבטחו בו שיחא נאמן בדין ולא יטה לאחד מן הצדדין. והנה אנחנו כבר ראינו לעיל כי העכום ראויים הם להיות דיינים, ופסק דינם יש לו תוקף ועוז משפט לדעת כל חכמי התלמוד כלם, וא"כ כ"ש שהעכום כשרים להעיד, ועדותם מקובלת ונאמנת לפני ב"ד ישראל בלי שום פקפוק כלל.

ה' במס' שבת (י"ג ע"ג עד י"ז ע"ג) איתא שקלא ומריא על אדות י"ה דבר שגזרו ב"ש ונחלקו עליהם ב"ה. דר. גראמין אומר כי הגזרות האלה נגזרו בשעה שהכיניו היהודים א"ע להמרידה הגדולה כנגד הרומים, וכי י"ה הגזרות האלה נשתכחו מהר אח"כ איזה הן ומה טיבן. אחרי כן הוא מביא מקום שאינו נמצא כלל בתלמוד בבלי שלפידו היתה כמול עדות עכו"ם אחת מ"ה הגזרות האלה, מבלי שנדע בכ"ז לשון הגזרה הזאת ורוחה (פסיו, דברי ימי היהודים" ח"ג, 563-564). ולמדנו מזה כי :

(א) לפני תקנות י"ה הדברים האלה ע"י ב"ש היו העכו"ם כשרים להעיד לפני ב"ד ישראל וסמכו על עדותם לפ"ד כל החכמים באין יוצא מן הכלל.

(ב) כי רק דבר מדיני היה יצוק בגזרות האלה שגזרו ב"ש, וב"ה שנחלקו עליהם חפצו להשאיר היתר עדותם של עכו"ם כפי מה שהיה מקודם, בלי כל הגבלה ומעוט. וכידוע ב"ש ובי"ה - הלכה כבי"ה.

(ג) כי אחרי חרבן ירושלים נשכה הכל, הסבה ופעולתה, וכל י"ה הגזרות היו כלא היו. ועדות עכו"ם שבה להיות כשרה מבלי כל ערעור.

(ד) להלן נראה, כי עמי אוזיא לא החזיקו לא בעיקר של ערבות איש הכלל זב"ז ולא באחד החקים המסתעפים ממנו, היינו בדיני ד' אבות נזיקין, כי המה סברו: על הניזוק לשמור א"ע, על כן בנוגע להחקים האלה אמרו חכמי התלמוד שלא להכשיר עדות עכו"ם (ב"ק י"ד, ע"ג גמסיה) ועיין העתקתי לר"ם שבתלמוד כד' ב' צד 39). מוכח מזה כי בנוגע לכל יתר החקים הבאים מאיזה עיקר אחר שעליו הסכימו גם העכו"ם צריכה עדותם להיות כשרה בב"ד ישראל לדברי הכל (עיין (ב"ק י"ד, ע"ג) ובהעתקתי שם).

(ה) הוראת השם „פסולי עדות“ היא: אנשים שעשו מעשים רעים ולא עכו"ם שלא חמאו בעבדות שבין אדם לחברו. וראויה לדבר כי ברצות התוספתא למנות את כל אלה הפסולים לעדות אצל חקים הבאים מעיקר הערבות הנ"ל, היינו דיני ד' אבות נזיקין, תאמר כי רק בני ברית (שומרים משמרת החקים המיוחדים שבתורת משה) כשרים להעיד, יצאו גוים והעבדים ופסולי עדות (תוספתא ב"ק פ"ה). ומזה נראה בעליל, כי אין העכו"ם פסולי עדות ליתר הדברים.

(ו) בכ"מ במשנה תמצא תיבת ישראל למעוטי עכו"ם, חוץ ממשנה זו בב"ק (י"ד ע"ג) נמצא בני ברית, מוכח מזה כי המשנה רוצה להבינו מעם הדבר, כי העכו"ם לא הסכימו על החק הזה אשר כרתנו אנתנו ברית עליו, ולפי דיניהם על הניזוק להרחיק א"ע והמוזיק (בעל השור והבור וכו') פטור.

(ז) במס' מכות איתא תנו רבנן עבר ועכו"ם גולה ולוקה בו ומקשה בגמרא לוקה אמאי... ומתריך שהעיד בו והוסי, ומקשה עבר בר עדות הוא מדוע

(מכות דף מ' ע"ג) מדוע לא מקשה עכרים בר עדות הוא? מוכח מזה כי עכרים כשר לעדות (ועיין פרק ג' דעת הסרדכי ורבינו יקר מובאים בהגתת אשרי (גיטין דף י')) .

פ ר ק ח מ י ש י

איסור לקיחת רבית מעכרים .

הנה יחשוב הקורא כי יש סתירה בין הכתוב בס' ויקרא (כ"ט ג' ול"ז) : „וכי ימוך אחיך ומטמא ידו עמך, והחזקת בו, גר ותושב וחי עמך, אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך“, האוסר לקחת נשך מל"ה ישראל ועכרים, ובין הכתוב בס' דברים (כ"ג, כ"ו ו"ב) „לנכרי תשך, ולאחיק לא תשך“. שכיפי הנראה מתיר נשך עכרים, אם נקבל את הפשט המוסכם אצל הרבה מפרשים. אבל באמת אין זה הפשט הנכון; התלמוד הטיב יותר לפרש את הכתוב הזה. ובאמת נוכל להשיב לאלה החושבים כי יש היתר לקיחת נשך מעכרים בכתוב לנכרי תשך, את התשובות האלה .

א) כתוב מפורש בתורה (ויקרא י"ט כ"ב) „כאזרה מכם יהיה לכם חַגֵּר הנר אתכם, ואהבת לו כמוך, כי גרים הייתם בארץ מצרים“. „משפט אחד יהיה לכם, כגר כאזרה יהיה, כי אני ה' אלהיכם (ע"כ כ"ד כ"ב)“. „חקה אחת לכם ולגר הגר וגו', תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם“ (כמדגל ט"ז, ט"ו ט"ז). ואיך אפשר הוא שיעשה כאן משה רבנו הברל בין ישראל לעכרים?

ב) בכל המצוות הנוגעות אל החנינה ואהבת אדם לרעהו יש להעכרים אותן הזכות של ישראל (עיין לעיל בפרק השני) .

ג) בס' ויקרא אוסר בפירוש לקחת נשך מאומות העולם, כי נאמר שם (כ"ט ג' ול"ז) : „וכי ימוך אחיך ומטמא ידו עמך, גר ותושב וחי עמך. אל תקח מאתו נשך ותרבית, וגר בתורה הוא נכרי .

ד) הפירוש הרגיל של הכתוב בס' דברים לא יעמוד אפילו בפני בחינה והתבוננות מעטה בחקי הדקדוק. הפעל תִּשְׁיֶךְ בא כאן בכנין הפעיל שהוא יוצא לשלישי, ר"ל שהוא מסבב לאחרים לנשוק (מודעת זאת כי בעברית קורין ללקיחת רבית: נִשְׁךְ). והנה המלזה איננו מִשְׁיֶךְ את הלזה, ר"ל: אינו מסבב שהלזה ישוך, ולחפך הלזה משיך את המלזה, שהוא מסבב שהמלזה ישוך. ואיכ אוסרת התורה בזה על הלזה לתת רבית לישראל, שלא להביאו לדבר עברה, אבל מתרת היא ללזה ישראל לתת רבית למלזה עכרים, שאין לקיחת רבית עברה אצלו. בכל הזמנים חשבו היהודים א"ע לאחראין וערכים זביז כמדה ידועה, וזה סמכו חזיל על הכתוב: ולפני עור לא תתן מכשול, אבל לא היו אחראין על מעשי נכרים .

לפי זה ידבר הכתוב ב' ויקרא מן המלוה. ומעם האיכור הוא החנינה, ועל המלוה לתת חנינה לעכו"ם כמו לישראל, ובס' דברים מדבר מן הלוה, והאיכור נוכד על הערבות הדתית והמוסרית של אישי הכלל וכו', ומשום: לפני עור לא תתן מכשול, כמו שאסרו הזיל להאכיל את העכרים אבר מן החי, כי הוא משבע בצות. והכתוב לפני עור לא תתן מכשול לא שייך כ"א במלוה ישראל, שאכור לו לקחת רבית, ולא שייך במלוה עכו"ם, שלא נאסר לו לקחת רבית.

(ה) אם נתבונן אל האמור לפני שני המקומות האלה בתורה, נראה כי הראשון (בויקרא) נכתב בפרשה אשר מן פסוק כ"ה עד נ' כוללת אך חקי חנינה והמלה, והכתוב שלנו נמצא באמצע בפסוק לו, אולם השני (שבדברים) כתוב אדרי חקום, שאין עיקרם המלה ודנינה, כ"א ערבות אישי הכלל וכו'. התורה אומרת לפני זה: "לא תהיה קדשה ככנות ישראל ולא יהיה קדש כבני ישראל, לא תביא אתנן זונה ומחיר כוב בית ה' אלהיך (ויגיס כ"ג, י"ח ו"ט)". ותיכף אדרי זה היא אומרת: "לא תשיך לאחריך נשך כסף נשך אכל, נשך כל דבר אשר ישך; לנכרי תשיך ולאחריך לא תשיך", כי אין אתה ערב על אמונת העכו"ם ומוכרו, אבל ערב אתה על אחיך. הפעל נשך בא כאן ג"פ בהפעיל לנכה, שהוא הלוח שאליז ידבר, ופ"א בקל והוא כוסב על המלוה.

גם התלמוד מפרש כן את שני המקומות האלה. בבב"מ (ע"ט ג') אמרו: "א"ר נחמן אמר לי הונא: לא נצרכה אלא אפילו רבית דעכו"ם (שאם הלוה ישראל לעכו"ם ברבית ענשו שוה כאלו הלוה לישראל). איתביה רבא לר' הונא: לנכרי תשיך; מאי לאו תשוך (כותר לך לקחת ממנו רבית) - לא: תשיך (פירושי: דוקא קאמר, אתה תן לו רבית) אבל ליפול היכנו אסור. איתביה: לזין מהם ומלוין אותם ברבית יר"ל שבפירוש נאמר שיותר לקחת ממנו ולתת לו רבית). א"ר"ה בריה דרב דונא לא נצרכה אלא בכדי חייו". כלומר אך רבית בדרך מקה וממכר, אבק רבית (עיין לקמן שער ז' פרק ג') דתירו, שרבית כזו אסורה רק מדרבנן והתורה מתרת לקחת אותו גם מישראל. ובאמת הכשנה מדברת כאן ממגדל צאן ברזל (עיין לקמן שער ז' פרק ג') לאסור זה לישראל ולהתיר לעכו"ם. והלשון "כדי חייו" הוא כמו "כדי חייו" דשכיר (כ"מ ק"ג ע"ג), ודלא כפירושי הבא: "כדי חיו התירו לו ויותר מכאן אסור, כי מי יוכל לקצוב את הסך הנצרך לו לחייו?"

אמנם אח"כ מביאה הגמרא את משנתנו כסתירה להכתוב בויקרא, האוסר לקחת רבית מעכו"ם; ומפרש ר"נ בר יצחק את הכתוב באופן אחר מבלי להודות לדרתשובה הנל (ע"ש ע"א ע"א למטה). אבל מלבד שפירושו הוא נגד חקי דקדוק שפת עבר, עוד לא נצטרך לו אם נקבל את תשובת הגמרא אשר הבאתי למעלה, שהיא ע"ד השכל הישר ומתאמת יותר לרוח גלגלשון התורה והמשנה.

מאין באה הדעה המקובלת כמעט אצל הכל, כי התורה והתלמוד התירו לקחת רבית מעבדים? כפי הנראה לי מוצא הדעה הזאת זה היא.

ישנם שני חקים אשר שם משה לפני כ"י ואשר כמשך חזקת נעשה מן הנמנע לקיימם:

(א) התורה אמרה שתהא שביעית משמטת כל מלֵאָה; ועוד בזמן הלל, זמן רב קודם סדור המשנה, כבר היה אי אפשר להחזיק בו, ומה עשו? אחרי כי לא רצו לבטל באופן פשוט דין מפורש בתורה, השתדלו לצאת ידי חובתם בתקנת הפרוזבול (שמונת ט"ו מ"ג). או הביא ה'זה את החבו להמלֵאָה. ולמען מלאות אחרי הדין אמר המלוה שאינו יכול לתבוע ממנו את החוב בסבת השמטה והלֵאָה השיב שהוא נותן לו זה בכל לבו, והמלוה לקח או את הספק ממנו. ואם היה ה'זה עכרים או תבעו ממנו את החוב בדרך פשוט ולא שמו לב אל השמיטה. התורה אמרה: לא יגוש איש את רעהו ואת אחיו, פי קרא (הלוח) שמטה לה. את הנכרי תגוש וגו' (דברים ט"ו ג); כלומר לא יגוש את הלוח אשר קרא שמטה ולא זרע ולא קצר, ולא שייך זה בלוח עכרים, אשר זרע וקצר כמו בכל השנים. בימי הבינים, זמן רב אחרי התימית התלמוד, כאשר חדלו היהודים לעבור את הארמה ויהיו לסוחרים, לא היה עוד אפשר להם לקיים מצות שמטת כספים, בטלו לגמרי את שמטת הכספים, כי אין מעם החק הזה בדברי הדת והאמונה, כ"א בחיי האזרח ותקנת המדינה, גם אין הצבור יכול לעמוד בו (עיי' שיע' הלכות שמטה).

(ב) משה רבינו אסר על מלוי ישראל לקחת רבית בין מלֵאָה ישראל ובין מלֵאָה עכרים. החק הזה היה נוהג עוד בזמן התלמוד, בעת אשר היהודים עסקו עוד רק בעבודת הארמה. ולכן אסר גם התלמוד באיסור חזור באיסור התורה לקחת שום רבית מלֵאָה עכרים או ישראל. אך בימי הבינים, כאשר נעשו היהודים כמעט לעם העוסק בפרקמטיא בלבד, לא יכלו עוד להחזיק בדין התורה והתלמוד, כי בלי אמנה ורבית לא יכון המסחר. ויען כי החק הזה לא נגע בדברי הדת כ"א בחיי האזרח ותקנת המדינה, כאשר אמרתי, לכן תקפה עליו יד ההכרה ותנאי החיים, והיהודים הוכרחו ללזות ולהלוות ברכות. לתכלית הזאת המציאו זה איזה מאות שנה שני אופנים שמותר בהם ע"פ הדין לקחת נשך זה מזה, והם: היתר זקוקין (עיי' בס"ז שיע' י"ד) והיתר עסקא. אחי הנדול ר' יהישע יעקב ראבינאוויטש, רב בהאָראָדעץ (פלך גראָדנא) בדק ומצא, כי האופן הנורע בשם היתר עסקא הוא מהחכם מנחם מענדיל מלאַדמיר ומובא בספר תרומת הרשן ובשאר ספרי האחרונים. אך אם הללו כסף לשאינו בן ברית והלֵאָה לא רצה לקבל על עצמו את התקנה שנתקנה משום דין התורה, או העלימו עין ממנה, ומוזה בא המנהג להלוות לאינו יהודי בלי שום צד היתר וליהודי כהיתר עסקא. ומה באה גם הטעות שהאיסור שאסר משה רבנו אינו חל על המזנה ברכות לעכרים.



פרק ששי

השמות: נכרי, גוי, עכו"ם, כותי, מין, צדוקי, רשע.

למען נלמד היטב לדעת את הסבלנות הנמורה של בעלי התלמוד לעמת עובדי האלילים, ונוכל לבטל מעיקרן את הקשויות הנסמכות על איזה מאמרים אשר לפי דהשקפה הראשונה מתנגדים הם להרוח הזה, נחוץ לבאר אל נכון את מובן השמות: נכרי, גוי, עכו"ם, כותי, מין, צדוקי, רשע.

נכרי, גוי, עכו"ם יורו בתלמוד על עובדי אלילים, אבל פעמים רבות באד רק על איזה יחידים מכני דורו ומכני ארצו ולא כל עובדי האלילים את מפלגת היחידים הזאת לא תארו בדברים כהורים, כי אולי יראו לנפשם. ולכן רמזו עליהם בשמות כללים: נכרי, גוי או עכו"ם, בידעם כי בני דורם יבירו וידעו על מי ירומז מליהם. ואלה הנה הראיות דההלכתי הזאת:

(א) בגמרא (בבב י"א ע"ב) איתא אמר רב: תהת ישמעאל ישוהו גיב עוי"א ולא תהת נכרי (לשמשו, רש"י שם).

(ב) בבב' ב"ק עוסקים בדבר אם רשאין להטעות את המוככין, ועז א"ר אשי שוזה מיירי במוכס נכרי (בב ק"ג ע"ב). ודנה אי אנשר לאמר כי בשם זה יכנה רב אשי את כל העכו"ם, כי זל הגמרא שם: והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא וואך יוכל להבריה את המכס) ומתרג' דבי ר' ינאי אמרי: בכוכס העומד מאליו: רב אשי אמר בכוכס עכו"ם, דתניא: ישראל ועכו"ם שבאו לדין וכו'. והנה כל אשר לו מוח בקדקדו יבין כי לא ככל העכו"ם עסקינן הכא, כיא באיוז מפלגת יחידים, ומסתמא באותם שהיו רשעים וגזלנים; כמו המוכס העומד מאליו: דאליכ התירוץ של רב אשי אינו תירוץ כלל, והדרא קושיא לדוכתיה: והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא, אלא תירוץ רב אשי הוא כתירוץ דבי ר' ינאי ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וגם ר' ישמעאל ור'ע כברייתא לא אמרו כי אם עיד איזה עכו"ם בני דורם ובני ארצם, אשר ידעו שהם פושעים וגזלנים, אע"פ שבגמרא יש שקלא ומריא ודרש ואסכתא, כדרכו של התלמוד.

(ג) בבב' ע"ז (כ"ג ע"ב) איתא: ולא יתייחד אדם עמהם עם הנכרים, מפני שהשודים על ש"ד. נכרית לא תיילד את בת ישראל מפני שהשודין על ש"ד (בב כ"ו ע"א, כ"ג ע"א וע"ב, כ"ג ע"ב, גס כ"ג ע"א וע"ב) . בכל המקומות האלה יורו השמות: גוי, נכרי ועכו"ם בלי"ם על איזה מפלגה של אנשים רעים והטאים, אבל לא על כל עובדי האלילים, כי מצינו בתלמוד מאמרים רבים אשר מהם נראה, כי לא היה ליהודים שום השר על העכו"ם בכלל. ונביא מאמר אחד מני אלף: משנת בר קפרא אומרת: המפקיד יינו אצל עכו"ם בותר בשתיה ולאחר שהור היהודי ולקחו מן העכו"ם (ע"ז כ"א ע"ב). כי הם

האמינו להעב"ם ובמחור בהם כי לא יסיכו מן היין לאלהיהם, לפי שאינו שלהם. וכן באמרו שם (ט' ט"א): הני גנבי דסלקי לפומבדיתא ופתחו חביתא טובא אמר רבא: חמרא שרי; מאי טעמא? רובא גנבי ישראל ניהו, פירושו כי רוב הגנבים שבאו לפומבדיתא בזמן ההוא היו בני ישראל, כי לא יתכן לאמר, שבכל עת ובכל מקום רוב הגנבים ישראל הם. ובאמת מצינו בתלמוד כי אנשי פומבדיתא בדור ההוא נחשדו לגנבים (כ"ג מ"ז ט"א, הולין קכ"ז ט"א).

ועד"ז הוא באור מאמרם: עב"ם לא מעלין ולא מורדין. לשון זה הגיל הוא בתלמוד, והוא ע"ד: פן תדבר וגו' ממנו ועד רע שבתורה (נבאשית ג"א ג'ד). וכונתם בזה היא שלחכמה יחשב להתרחק מאנשי הרשע ובני הבליעל המרומוזים בזה בשם עב"ם, ולהמנע מלשאת וליתן עמם (*).

כותי הוא שומרני; אבל פעמים רבות מאד השם הזה כנוי לעב"ם כמו שנמצא בתוספתא עבודת כותים במקום: עבודת כו"ם; "אדם קורא לחברו: עובד עבודת כותים, ומגלה עריות ושופך דמים וכו' (תוספתא ג"ג ט"ו, אגתאטאס ט"ב).

מין השם הזה נמצא בתורה (נבאשית א') להורות על המינים והמחלקות השונות בצמחים ובע"ח. המחברים ישתמשו בשם זה ובהכונה הזאת גם על אנשים, כמו: העדה שבירושלים כוללת אנשים מכל מינים: אשכנזים, ספרדים וכו' (שמי יו"ל"ס, כ"א, 1521).

בתלמוד מורה השם הזה על המחזיקים בשגוים ובדרכים אחרים בנוגע להדת. ובכלל יצרף התלמוד להשם "מין" הוראת אפיקורס או בעל אמונה אחרת. בכ"ז כמו שבשם נכרי ועכו"ם השתמשו במושג מונבל להורות רק על איזה עכו"ם ולא כל העכו"ם בכלל, כן יורה השם "מין" סתם על אותם האנשים הנוראים, שהיו קנאים באמונתם ואדוקים מאד באליהם, או כי התראו כן למראה עינים, וכל מנמתם היתה להלשין על מתנגדיהם ולמסרם למלכות. האנשים האלה היו על הרוב עכו"ם בני עכו"ם, אבל התלמוד ידבר ג"כ על אנשים שבנדו בעמם ובאלהיהם ויהיו למינים. אך לכבוד היהדות עלינו להגיד, כי ממאמרי התלמוד אין להוכיח בשום פנים, שנמצאו אז מאמרים רבים כאלה, ודי היה אם ראו אחד או שנים מהם, להמריץ את החכמים לקבוע חוקים מיוחדים בעדם, כאשר חקק התלמוד ג"כ חקים מיוחדים בעד הנתנים צאצאי הגבעונים, אשר בימי התלמוד אולי לא נודעו עוד גם עקבותיהם.

על

(*) הראיה לדבר, כי הלשון: לא מעלין ולא מורדין הוא אשגרתא דלישנא והוראתה היא כמו שאמרת, היא מה שצינו ג"כ: הרועים בהמה דקה לא מעלין ולא מורדין (ספסא ג"ל כ"ג, ט"ז כ"ג). רוצי ישראל היו חשודים לשלח בהמתם לרעות בשדות אחרים, ובכ"ז נמצאו בתוכם גם אנשים ישרים (ספסא ג"ל ט"א). ואם אירע שנפל רועה לבור בל"ס מחויב כל איש להעלותו משם ולבלתי עמוד על דמו. ואולם גדולה היא לאמר שאין להציל איש ישראל ממות מפני דבר זה בלבד, שהוא אחז מעשי אברהם, יצחק ויעקב, משה ודוד בידיו, וגם הוא רועה הוא. (יש"ן הספסא סוף הכ"ג).

על אמתת באורי לשם "מין" תעידנה הראיות האלה :

(א) ע"פ החקים המקובלים נאסרה בתלמוד אכילת בשר בהמה שלא נשחטה ע"פ כל פירוש הלכות שחיטה, אבל מותר ליהנות ממנו, כגון למכרו לעכו"ם וכו'. אבל אם נשחטה הבהמה לשם ע"ז אסורה היא אף בהנאה. ע"פ העקרים האלה תאמר המושגה (חולין י"ג) ששחיטת עכו"ם נבלה ואסורה באכילה (לפי שלא שחט כהלכה וכדיני ישראל) אבל מותרת בהנאה. ובברייתא (ס) אמרו, שאם נשחטה הבהמה ע"ז מין אסורה אפילו בהנאה, כי המין שחט אותה בודאי לשם ע"ז. ופרוך בגמרא אהא דאמר במשנה ששחיטת עכו"ם מותרת בהנאה: "וניחוש שמא מין הוא" ושחטה לשם ע"ז? ומת"ץ רב נחמן א"ר בר אבבה: אין מינים כעכו"ם* ופרוך עוד: והא חוינן דאיכא? ומשני: אין רוב עכו"ם מינים ולהכי קאמר במשנה דמותר ליהנות מבחמה שחומה ע"ז עכו"ם ולא חיישינן שמא מין הוא, כי רוב עכו"ם אינם מינים (חולין י"ג ע"ב).

(ב) בגיטין (מ"ג ע"ב) אמר ר"א ס"ת שכתבו עכו"ם ישרף, כי דעת העכו"ם היא תמיד לשם ע"ז. ור"ג אמר שאם כתבו עכו"ם אין שורפין אותו (כי על הרוב אין העכו"ם אדוקים כ"כ שיהיו כל מעניהם באלילים), אבל אם כתבו מין ישרף, הודאי לשם ע"ז כתבו.

(ג) איתא בגמרא: גר שהור לטורו (עכו"ם שנתגייר וזור לאמונתו הראשונה) הוה מין (ס).

(ד) דר. גראָטין אמר בצדק, כי השם מינים הוא שם נרדף בתלמוד עם מלשינים (דברי ימי היהודים ח"ד צד 104). וזה אמנם מסכים לפירושי שהוא גם פירשי (חולין י"ג ע"ב), שהמינים היו עכו"ם נתעים באמונות הבל ואדוקים טוסרים ומלשינים. אבל זה איננו מסכים לדעת גראָטין עצמו כאמרו שהם היהודים - הנוצרים.

(ה) גראָטין אומר: הקר השם מינים ומקורו לא נדע, אבל הוא מורה על היהודים - הנוצרים ועל אמתת דבר זה ילמדנו היעראָנימוס לאמר: „Inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis damnatur, quos vulgo Nazareos nuncupant". (יש כת אהת בישראל המכונה בשם מינים ואשר הפרושים יהזיקום לרשעים ורגילים לקרוא אותם נוצרים). היעראָנימוס אבי הכנסיה הנוצרית רצה להאשים את היהודים, כי הם מקללים את הנוצרים בברכת המינים (ולמלשינים); אבל הוא לא ידע את היהודים שבזמנו, כאשר לא ידעו אותנו היום הנוצרים המלומדים

*. הלא נשתמש כי הדר. גראָטין יביא ראיה מן המאמר הזה, כי המינים הם "היהודים - הנוצרים", מבלי שים לב, לפה שקדם להמאמר הזה ואל מה שאחריו. "היהודים - הנוצרים" לא הקריבו מעולם קרבנות לאלילי הגוים, ואיך תאמר הברייתא, כי בהמה ששחטה מין הרי היא כובתי אלילים ואסורה אפילו בהנאה?

המלומדים שבימינו, והחכם גראָטין לא היה לו ללמוד באור מלה תלמודית הנוגעת לתורת הדת - מאת היערָאָנימוס הנוצרי (*).

(1) כברכות (5"ט ע"ב) אמרו כי המינים לא האמינו בעוה"ב, ומשרבו המינים שהיו אומרים אין עולם אלא אחד).

(2) ובאחרונה נאמר כי מצינו בתלמוד ובספרי ישראל אחרים מאמרים רבים, אשר בהם הוראת מין היא כל מין אפיקורס. ולפי דעתנו יש להשתדל ביותר להסיר ולהגות מן המסלה את המכשולים אשר רק עיון גדול בפנים התלמוד יוכל להגין מפניהם (**).

היוצא

(*) הנוצרי אשר מעולם לא ידעו את היהודים שבמיניהם, היו נוטים מאד להאמין, כי הרע אשר יראו בכנסיות אחרות מוכרח להמצא גם בכנסת ישראל. החכם הנוצרי ערנסט רענאן בהשתוממו על מציאות כמות רבותה אצל הנוצרים, בקש למצוא גם אצלנו כמות הרבה ככל האפשר, אף גם עלהה בידו למצוא שבע כמות של פרושים, לפי שבתלמוד ידובר על פרושים אשר הלכו כפופי ראש ואשר עצמו את עיניהם פיסה (5"ט ע"ב) ויהיו אלה בעיני המבקר הגדול הזה לכתות דתיות. אייועביוס הנוצרי גלה ג"כ שבע כמות באמונת ישראל, וסופר דברי ימינו דר. גראָטין הואיל גם הוא לחפש בתלמוד את שבע הכמות האלה של אייועביוס. גראָטין בקש למצוא בתלמוד שתי כמות חדשות והן טובלי שחרית ושובתי שבת. הכמות האלה לא היו ולא נבראו מעולם, אלא בדמיונו של אייועביוס יסודתן. על גראָטין להתבונן היטב אל מאמרי התלמוד, ואו יִכַח כי טעה בפשוטם. זכרון „שובתי שבת" בא בפשטה בכס' נדרים, וז"ל שם: „הנודר משובתי שבת-אסור בישראל ואסור בכותים", כי גם שניהם ישמרו את השבת, וא"כ לא נזכר פה שום כת. כל היהודים וכל הכותים (השומרונים) שומרים את השבת. המאמר השני הוא במס' ברכות (5"ט ע"ב) ושם תשאל הגמרא: מה טיבם של טובלי שחרית? ומה מוכיח גראָטין כי נמצאה כת טובלי שחרית, אשר הגמרא שכחה כבר מה טיבה של כת זו. אבל על ה' גראָטין רק לקרוא שורה אחת האלה ואו יראה, כי הגמרא עצמה תפרש כונת השאלה באופן אחר. —

(**) המכשולים האלה הלא הם :

(6) כאשר ימצאו בתלמוד איוה וכוה בעניני אמונה נוטים תמיד להאמין כי היה וכוה זה עם ניצרי. והנה פשוט הוא כי בעת אשר השתדלו היהודים והנוצרים להכניס תחת אמונתם את אוה"ע ע"י וכוהים, השתדלו גם העכו"ם להראות צדקתם, ולפעמים העירו גם טַעֲמָם הם את מלחמת הוכוח עם המאמינים באל אחד.

(7) אם הוכוח היה ע"ד איוה פסוק בתורה, יש רואים בזה אות נאמן שהוכיח הוא עם נוצרי או עם יהודי-נוצרי, והנה לא רק העכו"ם צעלזים בלבד כתב חבור גדול מלא מענות נשענות על פסוקי הנ"ך, כ"א גם בתלמוד נמצא שנתוכחו עכו"ם במקראות, כוה שרצה להוכיח בן המקרא, שיש אלהי ההרים לבד ואלהי ההוה לבד (חולין 5"ט ע"ב וסנהדרין 5"ט ע"ב).

(8) כברכות (5"ט ע"ב) מצינו שנחשד ישראל, או שחיה יכול להיות נחשד שנורקה בו רוח מינות, וזוה אפשר להוכיח שהכונה על כת היהודים-הנוצרים. והנה בחולין מצינו ברייתא האומרת שאין שוחטים לתוך גומא ונפרשי': לפי שכן יעשו העכו"ם עם קרבנותיהם ואם עשה כן איש ישראל בודקין אחריו אם לא נעשה עכו"ם (חולין 5"ט ע"ב).

(9) וכוהים רבים בדברי אמונה נמצא שנתוכחו חכמי התלמוד עם מתנגדיהם במקומות הנקראים ב' א ב' י ד'ן (כפי הנראה צ"ל ב' נבדן). היינו מקום ההשחתה; ויש חושבים כי המתוכחים ההם היו נוצרים; ואני אומר כי הם היו עכו"ם שנתוכחו ג"כ, כי חכמים רבים הלכו שם בעל כרחם וביד הנוצרים לא היה או הכה והעז לבקו אותם.

(10) כאשר ימצאו בתלמוד שעשה איש ריבו של איוה חכם איוה מופת או השבעה לחולה ע"י לחש של איוה פסוק, או יאמינו שוה מוכיח שהאיש ההוא היה נוצרי. אך באטת עשה כל זאת גם העכו"ם, ועוד יותר בן הנוצרים, שהיו רק תלמידים במעשה התשבעות והקמיעות. הקוראים ישאלו: איך יוכל עכו"ם להשתמש במקרא לצורך השבעתו או קמיעותו? אחד מאבות הכנסיה הנוצרית המפורסם ארינענס

זיוצא מכל מה שאמרנו, כי מעולם לא היו ליהודים תפלות נגד הנוצרים או היהודים-הנוצרים.

צדוקי כנוי לאיש מכת הצדוקים; אבל פעמים רבות יורה השם הזה על נוצרי או על עכור, כמו: א"ל ההוא צדוקי לרב אידית: כתיב (שמות כ"ד ה') ואל משה אכר עֲלֵה אֵל ה', עלה אֵלֵי מיבעי ליה? (מסדנין ל"ח ע"ג). פה הכונה, שרצה להוכיח מציאות שתי רשויות. במקום אחר איתא: א"ל ההוא צדוקי לר' אבתו: אלהיכם נחנן הוא, מדקאמר ליה ליחזקאל: שְׁכַב ונר (מסדנין ל"ט ע"ב). פה מורה השם "צדוקי" על עכור.

וכן הא דאיתא בכשנה (מלין מ"ב ע"ב) שאין שוחטים בהמה לתוך גומא, כמו שעושים הצדוקים בהקריבם קרבנות לאלהיהם, ג"כ כונתו: עכור.

צדוקי א"ל לרבי, שיש ללכוד מן הכתוב, שמי שיוצר הרים לא ברא רוח (מלין פ"ו ע"ב). הצדוקי הזה היה עכור אע"פ שהוא מביא פסוק מתניך בדבריו.

לא לבד המעתיקים יכלו לכתוב לפעמים מלה אחת תחת מלה אחרת, כ"א גם הכמי התלמוד בעצמם נראה שעשו כן מפני היראה, כמו שהשתמשו במקום אחר בהשם "בבל" תחת "רומי" ובהשם "כותים" תחת "רומים". (עיין העתקי לד"ג 203, 204).

רשע כנוי כללי לאנשים רעים ונשחתים בטבעם; ולפעמים יורה השם הזה ביחוד על מנלה עריות (יומא ל"ג ע"ג).

פ ר ק ש ב י ע י

הנוגשים והשוטרים בזמן התלמוד.

עד כה השתדלתי להוכיח ממקומות רבים שהבאתי מן התורה והתלמוד, כי היהודים היו בדרך כלל באהדות ושלום עם שכניהם העכורים, וכי חקי התורה ודיני התלמוד היו מלאים סבלנות גמורה וכבוד ליקרת האדם, יהיה מי שיהיה. אך בכ"ז נמצאו מאמרים בתלמוד אשר אפשר להוכיח מהם את ההפך. בהמאמרים ההם ידובר על עכורים אשר יחסו להם פשעי הגנבה והגולה ואפילו הרציחה ויתר העברות המאוסות (ע"ז כ"ג). בפרק הקודם ראינו כי המאמרים האלה נאמרו רק על איזו כת ידועה ולא על כל העכורים. אבל

מה

אָרִיגֶנְעֶס יאמר כי הקמיעות הפליאו לרפאות אם נכתבו עברית ואם נכתבו יונית לא הועילו מאומה והצדק אתו. כל קמיע צריכה להכתב בלשון בלתי מובנת, וכל עצם הקמיעית ויתרוגן על התפלות היה רק זה שהיו אלה מובנות ואלה נכתבו ברמזים וחדות. ובכן אם גם התלמוד מביא לפעמים קמיעות אשר אין אחד בישראל מביין אותן, הנה כן יכלו הנוים מצדם להשתמש בקמיעות הכתובות בשפת עבר או ללוש פסוקים מכתבי הקדש.

מה היא הכת הזאת, שהיו רעים וחמאים כ"כ ומוכשרים לכל דבר פשע, ואשר כחה היה גדול כ"כ, עד כי יראו חז"ל לנקוב שמה מפורש? במרם נשיב על השאלה הזאת, עלינו לחקור ולהתבונן אל המצב המדיני של היהודים בזמן התלמוד, ויחוסם להעבדים וכפרט לממשלת הפרסים והרומים.

היהודים עסקו בזמן התלמוד כמעט רק בעבודת האדמה לבד. הם ישבו לבדם בארצם ולא נמצאו כמעט עובדי אדמה עבדים בקרבם, ורק בערים הגדולות חנו אנשי צבא עבדים. ואלה הן ראיותי :

(א) רב הונא אמר שאין קנינים הדם מעבדים, כי כמעט תמיד הוא בא בגזילה; העבדים גזל קרקע מישראל ודוא מוכר את גדוליה (סוכה ז' ע"ב). האם לא היו להעבדים שדות של עצמם? אבל האכרים העבדים לא ישבו בתוך היהודים, שאצלם חנו רק אנשי צבא שלא היו להם שדות.

(ב) רבא אמר: כי היונין בי רב נחמן, כי הוו נפקי שבעה יומי דפסחא אמר לן: פוקו וחבינו חמירא דבני חילא (צאו וקנו חמין אצל אנשי הצבא) (פסחים ז' ע"ב). מוכח מזה שלא ישבו כעיר שאר עבדים מלבד אנשי הצבא.

(ג) אם נטרפה בהמה של טבחי ישראל הכריזו את הדבר. ואיך? רב יצחק בר יוסף אומר שהכריזו: נפל בשרא לבני חילא (ח' ל"ד ע"ב) וא"כ לא היו עבדים אחרים בעיר.

הנה ראינו כי אמנם לא היו היהודים כבושים תחת חקים מיוחדים, והיו להם כל זכויות אורח בארצם; ואם רדפה אותם הממשלה ע"י איזו גזרה רעה היו אומרים: גזרה עבידא דבטלה (פ' ג' ע"ב). אך ככ"ז היו מהויבים לתת מסים שונים וסבלו כפרט ע"י אופן גבית המסים שנעשתה בלי סדר וככל הישר בעיני הנובים, וכן ע"י דרכיהם הרעים של הפקידים ואכזריות אנשי הצבא ושלוחי הממשלה.

ואלו הן ראיותי :

(א) מלכות פרס השבה א"ע להבעלים האמתים לכל השדות והקרקעות שבמדינה, ואת האכרים חשבה לחוכרים. היא נתנה להם ליהנות בשלוח מפרו קצירם אם שלמו מס הקרקע באחרית השנה. ואם לא שלם אחד האכרים את המס מקין השנה נשלחו מאחזתו ויתנוה לאיש אחר אשר שלם הוא את המסים בעדו (ב"מ ע"ג ע"ב, ג"כ ל"ד ע"ב). המסים האלה היו גדולות כ"כ עד כי התושבים הוכרחו לפעמים לברוח ולהשאיר שדותיהם למלכות (ע).

(ב) גם היה עוד מס נלגלת, ואיש אשר לא שלם את המס הוה נתנוהו בבית הכלא, או ברח, או ככרה אותו הממשלה לעבד ואת כסף מכירתו לקחה בעד המס (ב"מ ע"ג, ג"כ ל"ב ע"ב).

(ג) גם היו עוד מסים אחרים, כמו המס הנקרא כ' לילא שנובר כבר בספר החשמונאים (פ"ג ט"ז ע"ה), והאנגריא (ג"מ ע"ח), היא הרשות הנתונה לפקידי הממשלה, כשנסעו בעסקי הממשלה, לקחת מן התושבים את חמוריהם לכל עת נסיעתם, ולפעמים לא החזירו את החמורים כל עיקר. לפעמים חפשו הפקידים בתוך הבתים לבקש את החמורים הדרושים לחפצם, ולפעמים חרלו מזה ולקחו בדרך פשוט את חמורו של כל איש הבא לקראתם, והוא הוכרח ללכת לדרכו ברגליו (ג"מ ט"ז ע"ט). אם חפצה הממשלה לעשות גשר באיזה מקום, או הוצרכו תושבי המקום לתת לה את כל הנחוץ למועשה הגשר, ולאחר שנגמר הגשר הוכרחו לשלם בעד זכות השתמשם בו.

(פ"ק ק"ג ע"ג).

(ד) כל המסים האלה נבנו על פי מעלות רוח הגוברים אשר גבו מכל הבא בידם. מס הגלגלת לא היה קצוב וקבוע, כי מספר הגולדים והמתים, הבאים אל הארץ והיוצאים ממנה לא נודע כל עיקר. מס הקרקע ג"כ לא היה קבוע. הממשלה לא שמה לב להשניה אם קציר השדות עלה יפה ואם לא, אף לא ידעה את כל הקרקעות הראויות למס, כי נמצאו אכרים אשר שדותיהם היו טמונים בין ערבים ולא נודעו לעושי דבר הממשלה (ג"מ י"ד ע"ג). כידוע היו כעין זה הנסכים הגדולים שבחוסיא בימי הבינים סוככים בכל מדינות ממשלתם לבקר את כל עבדיהם ולגבות בעצמם את המסים בשעת הקציר. להנסכים האלה נלוו בני לוויה רבים, בעלי משרה ומלחמי פינא, וכלם נסעו על השבון האכרים העניים. ותועלת משולשת יצאה מזה: נתינת כבוד להמושל, מניעת כל מרידה ועת מצוא להעבדים הנאמנים למלוכה להראות את אהבתם למושלם בחסדם את נפשם מנכסיהם למען מלא אמתחת המושל וסיעתו. בימי ממשלת מלך בזמן התלמוד היה ג"כ כזה, והם הם אוכלסי-ד-ע כו"ם, אשר ידבר עליהם רב המנונא (בבלי: י"ח ע"ה). האוכלסים ר"ל גדודים, האלה כשנכנסו לתוך איזו עיר, ולא ידעו את מספר יושביה ולא את מצב רכושם, הלכו להבתים והשרות ויקחו את כל אשר מצאו, והנמצאים בעיר שלמו בעד האנשים שלא היו אז בעיר. אם נצטרכה הממשלה למשל לעצים לבנין גשר, לא שמה את המשא הזה על שכם וישובי המקום, איש כפי אשר תשיג ידו, כי אם לקחו פקדיה את העצים הדרושים לחפין הממשלה מן בעל היער היותר קרוב, יהיה מי שיחיה (ג"מ ק"ג ע"ג).

גדוד כזה בא פ"א לגבות את המס הנקרא כ' לילא, וברחו מחצית התושבים, וידרשו פקידי המקום את כל המס מן האנשים הנשארים, וכאשר ברחו גם הם ונשאר רק כובס אחד, היה עליו לשאת את כל משא המס. לאחרונה עלתה ביד הכובס לברוח גם הוא ופקע כלילא (ג"מ ט"ז ע"ה).

לפ"ז הנה מסי הגלגלת והקרקע; כלילא, אנגריא ומס בנין הגשרים, וכו' אשר נקראו בשם מסים, היו באמת גולה אמיתית ע"פ החק והמשפט,

ע"י אופן נביתם וע"י העדר הלוקה ישרה, וע"י שהרבו הפקידים להשתמש בהם לרעה, ע"כ היו המוכסין, שהם גובי המס, שנואי נפש כל התושבים היהודים והעכורים, ומודעת היא מה שכתוב בספר הבח"ח על המוכסין האלה. דתלמוד אומר: המוכסין תשובתם קשה, ופירשי שגולו רבים ואינם יודעים למי להחזיר (ב"ק פ"ד ע"ב).

גובי המס התנהגו כאכזרים גמורים, ויען כי לא היו עתידים לתת דין והשכון, לכן הוסיפו על המסים ככל העולה על רוחם, ויעברו על משפטי ארצם בהפריזם על המדה הקבועה מאת המלך. ואיתא בגמרא: גובי העצים לגשרים אינם עושים את מצות המלך; המלך אמר כי יחלקו את המס הזה בין כל בעלי האחוות באופן ישר וטוב, והגובים מורתים את העצים מאחוות איש אחד (ב"ק ק"ג ע"ב): "מלכא אמר זילו וקטלו מכל באני, ואינהו אזלי וקטלי בחד באנא". וככה הורגלו לגולות הפקידים האלה, עד כי נמצא אחד שאמר, כי יש להצדיק את הגובה, לפי שהתושבים היו יכולים לקדם פני הרעה אם היו מתחברים יחד קודם ביאור ונתנו את מתכונת העצים הדרושים (ע).

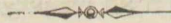
ויען כי לא נענשו המוכסין על הגולות האלה, וגם לא נתנו דין והשבון כלל על הכסף שגבו, ע"כ הרשו לעצמם לגבות מסים ע"פ תואנה קלה או גם בלי כל תואנה. מה שאמרו שמותר להכריח את המכס, מפרש בגמרא דקאי במוכס העומד מאליו ואינו ממונה לגבות מס, או במוכס שאין לו קצבה (ב"ק ק"ג ע"ב). אחרים עשו עצמם לשופטים אע"פ שלא היה להם הורמנא דמלכא לזה ולא ידעו דת ודין, הזמינו לפניהם את בעלי הרין ודנו ככל העולה על רוחם, והם נקראים מגיסתא (ב"ק ק"ד ע"ב), אשר כפי הנראה הוא מן Megistos בלשון יון, שהוראתו גדול מאד, או גדול יותר מדאי, אשר נקראו כן על זדונם והתנשאותם ליטול את השם. רב יוסף הן בכ"ז לכף זכות את דייני העכורים שהיו בזמנו (גיטין כ"ח ע"ב, ב"ק ק"ד ע"ב), אך רב אשי החזיק כמעט את כלם לאנשים רעים ונשחתים (ע).

מוכן הוא כי רוע לב הפקידים ומדותיהם המגונות היו נסבה כי כל איש ישר, יהודי או עכורים, התרחק מן הרשות (עיין אבות פ"א עצה שמעיה אשר היה בזמן אחר, שגם בו השקיחו הפקידים את הרכס), וכי כמעט רק האנשים הנשחתים ביותר בקשו להיות פקידים ונושאי משרות שונות, ובפרט לגבות מסים ולשאת במשרה בצבא, שהאנשים האלה היו על השכון התושבים ויתנהגו עמהם באכזריות מאין כמות. אלה הם אפוא האנשים אשר נהשדו על שיד בעת אשר אין רואים (ג"ז כ"ב וכ"ו, י"ב כ"ח ע"ב), ואשר ספרו עליהם כי עברו עברות מגונות (ע"ז כ"ב). והם הם האנשים אשר אמר עליהם רב אשי, שאם ישראל מוכר להם שדה הסמוכה לשרה ישראל אחר, נעשה המוכר אחראי על כל עול שיגיע להאחרון ע"י שכנותם הרעה (עד דקביל עליה כל אונסא דאתא

דאתא מחמתיה", (כ"ק ק"ד ע"ה); "ובן מעכרם דא"ל: אריה אכרחי לך", (כ"מ ק"ס, ע"ג), ואשר אמר עליהם אמיר: סתם עכום אנם הוא (כ"ז: מ"ס, ע"ה).

ועי'ו יוכן לנו מקום אחר בתלמוד אשר לפי ההשקפה הראשונה ידובר בו מענין זר מאד, אשר לא יאמן כי יספר שם נאמר, כי כל התושבים, עניים ועשירים, צריכים לבנות לעיר מושבם חומה, דלתים ובריה, כי זה מנין עליהם מאיב אשר לא יחוס על עני ולא ישא פני עשיר. בד"א בשעת מלחמה, אכל בשעת שלום, שהחומה תנין על יושבי העיר רק מפני השודדים בני הארץ, אשר מיראת העונש לא ישפכו דם ורק בבזה ישלחו ידיהם, אז נחוי'ן סכצר העיר רק להעשירים, וא"כ פטורים העניים מזה (ג"כ ז', ע"ג). הנראה מעולם כי בעת שלום יבואו נייסות שודדים אל עיר שלוח ושקמה לבזו את יושביה וימנעו מלהמית אדם ולנגוע בו לרעה? ואם יתיצבו יושבי העיר נגדם? ואם יאמרו לבלתי תת את השודדים לקחת מהם את כל אשר להם? ואם יעמוד העני לימין שכנו העשיר בקומו נגד השודדים? הישוכו השודדים בידים ריקניות, כדי שלא יסתכנו אנשי העיר ע"י איזה מכות אגרוף או פצעים וחבורות? רק אחד עשה כן, והוא השטן, אשר לקח מאיב את כל הונו ולא ננע בעצמו ובשדו; אבל להשטן נתנה רשות מיוחדת מאת האלהים בעצמו לקחת את כל אשר לאיב, וע"כ הוכרח לשמור גם את מצות ה' אשר צוהו לבלתי נגוע אל הנפש (איוב ה' י"ג). והנה כונת המאמר הנ"ל הוא רק על הפקידים השואפים לבצע, אשר כל רעה לא באה עליהם בכואם אל עיר שקמה וכומחה, אם בתואנה או בלי תואנה, להטיל פדיון נפשם על כל יושבי העיר, אך להמית אנשים או להכות אותם הכה ופצוע לא הרחיבו עז כנפשם.

קצור הדברים: היהודים ועובדי האלילים היו בזמן התלמוד באחדות גמורה. והראשונים אשר היו נאמנים לכל מצות משה, התנהגו בסבלנית היותר גדולה עם האחרונים ויכבדו ויאהבו את כל הנברא בצלם אלהים בלי הבדל אמונה ודת. אבל גם היהודים גם העכו"ם יראו וישנאו את הנכלים האכזרים ואת עוזריהם, אשר קראו אותם נכרי, גוי או עכו"ם סתם, יען כי נשמרו לנפשותיהם, ובני דורם ידעו מאד על איזה עכו"ם נאמרו הדברים והכינו שיש להזהר לכלי גקוב שמם מפורש ובאר היטב.



פרק שמיני.

חקי התלמוד וחקי עמי אזיא.

חוקים למנוע מעשות עול.

ישנם חקים ומנהגים רבים של עמי אזיא בזמן התורה והתלמוד, אשר נחוץ להעריכם נגד חקי התלמוד, למען נכיר ונרע את ערך אלה האחרונים ותכונתם המיוחדת.

משפטי התלמוד הצטיינו ממשפטי העכו"ם בדברים האלה :

(א) אצל היהודים היה נהוג עיקר ערבות אשי הכלל זב"ז בדברים שבין אדם לחברו, והעמים שכניהם לא ידעוהו, ר"ל העיקר אשר על פיהו היה כל איש ישראל חייב לשמור בהמתו וכל אשר לו לבל יגרום על ידם נזק לחברו; ואם לא שמרם כראוי נתחייב לשלם את הנזק כאלו הזיק הוא בעצמו בידים. מהעיקר הזה לא ידעו עמי אזיא, לא לכד בזמן התורה כ"א גם בזמן התלמוד. אם נכנסה, למשל, בהמתו של איש לתוך שדה אחר והזיקה, היה בעל הבהמה פטור מלשלם בעד הנזק ע"פ דיניהם, כי המה אמרו שעל בעל השדה מוטל הדבר לגדור את שדהו מסביב ולשמרו (*). ע"ז יש לי איזה ראיות :

(1) ברור הוא כי רבים מחקי התורה היו ידועים ונהוגים אצל העכו"ם, כמו האזהרות אשר בעשרת הדברות: לא תרצח לא תגנוב וגו'. אך בכ"ז נוכל כמעט תמיד להכיר את החקים אשר רק התורה חדשה והנחיתה אותם. כמו שנראה אם נתבונן אל הפרשה המתחלת בהפתיחה: ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (שמו"ב כ"ב, ב'), שבאו בה חקים רבים, אשר

מקצתם

(* אולי ישיבו עלי מן המשנה בכ"ב (כ"ה, ט"ז), אשר לכאורה מוכח שם שהעיקר הוזה הוא פלוגתא בין חכמי ישראל בעצמם, אבל שם הפריזו החכמים על הסדה בעיקר הוזה כל כך, בלקחם מבבל השדה את הנוכת שיש לו בשדהו להשתמש בה, למען לא יגרום נזק לאחרים, ור' יוסי התנגד אל ההפרוה הזאת, וז"ל התלמוד: סרחיקין את האילן מן הבור כ"ה אמה וכו', אם הבור קדם קוצץ ונתון דמים וכו' ר' יוסי אומר אע"פ שהבור קודמת לאילן לא יקוץ, שוה חסר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו (גי' טז י"ח ט"ז).

ערד יוכלו להשיב עלי מן המאמי דאיתא בירושלמי (ב"ק ט"ז) ששנה ר' היא בבביתא; שור של עכו"ם שגנח שור של עכו"ם חברו ורצו לדין בדניי ישראל נשלפיהם תם משלם ח"ג) חייב לשלם נ"ש ר' אבהו בשם ר' יוחנן אפר כד יני תן (בדיני העכו"ם פוסקין להם) ויוכלו להוכיח מכאן כי דיני העכו"ם חייבו ג"כ את בעל השור על אשר לא שמר את שורו. על הקושיא הזאת אשיב, כי ר' אבהו היה בין הרומים והיה קרוב לכלכות (עיין כתובות ט"ז), וכוננתו היתה בל"ם על חקי הרומים שבזמנו. מלבד זאת לא כיון ר' אבהו יפה באמרו כי זהו טעם הכרייתא, האחת כי הוא, דאמורא, חולק על התנא ר' ישמעאל האומר: עכו"ם שרצה לדין בדניי ישראל שומעין לו (ספרי דברים ד"ה ואצורה) ובאמת פליאה דעת היא מדוע לא תהיה הרשות לדין לו בדניי ישראל? ושנית כי ר' אבהו יתנגד להבביתא עצמה, הנותנת טעם לכרייתא שבעכו"ם אין להלק בין תם למועד אפילו לפי דיני ישראל (ב"ק ט"ז) * וטעמו של דבר פרשתי בהתקתי לדיני ממונות שבתלמוד כרך ב' צד 175, ועיין באמר הירושלמי בהיוספה אשר בסוף הספר.

מקצתם חדשים הם לנמרי, כגון משפטי העבדים, ומקצתם שאינם חדשים בכללותם, אבל כפרטיהם יש בהם איזה דבר חדוש, כגון הורג נפש שידוע הוא שענשו מיתה, אולם ענין ערי המקלט לנוס שם מכה נפש בשגנה דבר חדש הוא. הדברים האמורים שם (פרשה כ"א, ג"ג-ג"ד, ופרשה כ"ב ד' וס') הם הם החקים אשר יסודם הוא העיקר שהזכרנו, להיות האחד נזהר לכל יאנה על ידו נזק לחברו. והעיקר הזה א"כ חדש הוא, נוהג אצל העברים ואינו ידוע ליתר עמי אזיא שבזמן התורה. אלו היו החקים האלה נודעים ומקובלים בישראל ובעמים לפני זמנו של משה, אז לא הזכירה אותם התורה כלל. כי מלבד חקי החמלה והחנינה ואהבת אדם לרעהו, אשר המחוקקים ובעלי המוסר ישננום תמיד לבני העם, אף כי ידועים הם מנכר, ומלבד עשרת הדברות, הכוללות בתוכן את היסודות הראשים שעליהם נוסדה תורת משה, אם הם חדשים או ישנים—מלבד כל אלה לא תשמיע התורה כ"א דברים וחקים חדשים, או אשר יש בהם איזה חדוש. אשר ע"כ לא תדבר התורה על הלכות אשות ונישין, ולולא נזכרה מציאות הנט בדרך מקרה אנכ חק אחר (דברים כ"ד ה'), ולולא אמרה התורה אשה גרושה לכהן (ויקרא כ"א ז') כי אז לא ידענו אם היה הנט נוהג כלל. לפי שלא היה הנט דבר חדש, לכן לא תדבר התורה על אודותיו; כי הוא היה נוהג עוד קודם זמן משה אצל היהודים ואצל העכו"ם.

2) בנמרא (כ"ק כ"ג ע"ב) מצינו: הנהו עיזי דבי תרבו דהוו מפסדו ליה לרב יוסף; א"ל לאבוי זיל אימא להו למרייהו דליצינעיהו; א"ל: אמאי איזיל? דאי איזילנא אמרי לי: "לגודר מר גדרא בארעיה". משום דבי תרבו אלה היו סומכים על דין העכו"ם* (עין הגתקתי לדינו ממונות שבתלמוד, כרך ב' צד 92).

3) בבבביתא אמרו שמותר להכריח את המכס, ומקשה הגמרא ע"ז: והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא? ומשני: במוכס העומד מאליו (כ"ז ק"ג ע"ב). ובמשנה (טז כ"ה) אמרו שור של ישראל שנגח לשור של עכו"ם פטור (** וע"ז לא תביא הנמרא מאמר שמואל. ור' אבהו יפרש את המשנה "לפי שהעכו"ם אינם נזהרים בו מצות בני נח", ר"ל שאין להם העיקר של ערבות

* ע"ז השיבו עלי כי אי אפשר שידבר אבוי מדין עכו"ם, לפי שהנמרא מקשה על דברי אבוי: וכי גדר שן החייב רחמנא היכי משכחת לה? ואני השיבתי כי מצינו בג' מקומות שתסמיך הנמרא בעצמה בדיני עכו"ם על דברי התורה (ע"ז ספיקתי ל"ט סתמור ירך ז' 178, ויך י' 103, 120).

** מלבד זאת זו היא אך דעת ר"מ, והכ"א: שור של ישראל שהמית שור של כו תי (שפירושו פה: עכו"ם) חייב, כמו שהיה חייב אם המית שור של ישראל חברו. וז"ל התוספתא (כ"ז פ"ד): שור של ישראל שנגח שור של כותי ושל כותי שנגח שור של ישראל, מועד משלם נ"ש מן העליוה ותם משלם ח"נ. ר"מ אימר שור וכו'. ור"מ בעצמו לא אמר זה חלילה משנתנו ליתר העמים כי מצינו אותו בעצמו אומר במקום אחר (כ"ק כ"ה ע"ב) שאפי' עכו"ם ועיסק בתורה הוא ככ"ג, שנאמר: אשר יעשה אותם האדם וחי בהם... הא למדת שאפי' עכו"ם ועוסק בתורה הרי הוא ככ"ג.



ערבות אישי הכלל זבין, ואם היה בא דין כזה שלפנינו כמשנה בערכאות שלחם, היו הם פומרים את בעל השור המזיק, ולניזק היו אומרים: היה לך לשמור את שורך; ולכן אם בא דין כזה לפני ביד ישראל ופטר ג' לבעל השור המזיק, עשו זאת ג' לפי חקי המדינה וע"פ מאמר שמואל* (עיי' העתקתי לדיני ממונות שבתלמוד שם וההוספה שבסוף הספר).

ג) גם הצמיח התלמוד בחקיו למנוע מעשה העוול, כי הויל יחשבו בצדק כי טוב למנוע מעשות רע מעיקרו מאשר לענוש על עשיתו, ולפי הכלל הזה חקקו חקים רבים אשר יתרון גדול להם מן חקות הגוים. ואלה הם:

1) ע"פ דיני התלמוד צריכים כל השטרות להיות נכתבים באופן שלא יהיה בהם כל חשש זיוף ותרמית וכל שטר שאינו בטוח מפני שום חשש זיוף הרי הוא כמל ומכומל. דין זה היה מיוחד להיהודים בלבד ולא נודע אל העכו"ם שכניהם. ע"ז תוכיח הראיה הזאת: בזמן התלמוד ידעו להכין את הקלף, שעליו נכתבו השטרות, בשני אופנים: על הקלף שנעשה באופן האחד יכלו למחוק את הכתב ולכתוב דברים אחרים במקומו, מבלי שהיה אפשר להכיר את השנוי, למשל אם נתנו למלוה שטר על מאה דינרין כתוב על קלף כזה, היה המלוה יכול למחוק את המספר מאה ולכתוב מספר אחר גדול ממנו במקומו. אבל נמצא עוד אופן שני להכין על פיו את הקלף (ע"י עפצים), באופן שהיו בטוחים מפני זיוף כזה, לפי שבנקל יכלו להכיר אם נמחק איזה אות. ולכן מכמל דין התלמוד את כל השטרות שהכינו ותקנו אותן באופן הראשון, בעוד אשר הפרסים כתבו את שטרותיהם על קלף כזה, ואולי מפני שהיה בזול יותר. כל זה מוכח מדאיתא בגמרא, "האי שמרא פרסאה מגבינן ביה וכו', ופריך: והא בעינן כתב שאינו יכול להזדייף? ומשני בדאפיצין, ר"ל ששטר פרסאי זה נכתב על קלף שנתקן בעפצים בשעת עיבודו, ושוב אין אדם עושה בו מחק והוזר וכתב עליו מפני שהוא ניכר (גיטין י"א ע"ב).

2) כבר ראינו כי דין התלמוד פוסל כל שטר שיוכל להזדייף, ולכן אם יש מקום פנוי בשיטת האחרונה בין גוף השטר ובין מקום חתימת העדים, ה"ז פסול, כי המלוה יכול לכתוב על המקום הפנוי את כל הישר בעיניו ואת הכתב הישן יהתוך. העכו"ם הכשירו שטרות כאלה (עיי' גיטין י"א ע"ב וי"ט ע"ב). "והא בעינא: צריך שיהיו מענינו של שטר בשיטת האחרונה וליכא?"

3) לזה שלא היה בידו לשלם חובו, היתה היכולת ביד המלוה לגבות

בחובר

* אחד המורים בבית המדרש לרבנים אשר בברלין אמר לי כי פרושי זה אינו לפי האמת, כי אין המשנה מדברת פה מעכו"ם נמורים, כ"א מהשומרונים הנחשבים כעכו"ם; והראיה כי דבר זה נמצא במסכת כותים. ע"ז השיבתי כי במסכת עבדים מצינו שאמרו למכור עבד עברי בשוק, ואין להוכיח מזה בשום פנים שזה קאי רק על עבד עברי בלבד, דהא איתא בכתובות (נ' ע"ט), שאסור היה למכור גם עבד מנעני בשוק לכל המרבה במחירו.

בחובו את השדה שקנה אדם אחר מן הלוח אחרי שנתחייב להמלוה (היינו אחרי זמן כתיבת שטר ההוב), אבל לא מה שקנה ממנו קודם לכן. וא"כ אלו היה זמן שט"ה מוקדם יום אחד, היה המלוה יכול לעשות עול לאדם שקנה שדה מן הלוח יום אחד קודם ללוח וע"כ פסל התלמוד כל שט"ה המוקדמים, אפי' אם לא מכר הלוח קודם שלוח (שניעים פ"ר).

4) התורה אומרת: „לא יהיה לך בכיכך אבן ואבן, גדולה וקטנה. לא יהיה לך בכיתך איפה ואיפה, גדולה וקטנה. אבן שלמה וצדק יהיה לך, איפה שלמה וצדק יהיה לך (דברים כ"ט, י"ג—י"ט). והנה מדברי התורה האלה יכולים היינו ללמוד רק אזהרה שלא להונות איש ע"י מדה או מאזני מרמה, ות"ז דומה בענינו אל הדברים האמורים בספר ויקרא (י"ט, י"ט וי"ז): „לא תעשו עול במדה ובמשקל". אבל התלמוד אומר, כי גם המשהה בתוך ביתו אבן או מדת רמיה עובר על ד"ת, אפי' אם אינו משתמש בהן (ב"ב פ"ט ע"ב). ונוכל להחליט כדבר ברור כי האיסור התלמודי הזה לא היה נהוג כלל אצל העכו"ם, אשר לא היו להם חקים למנוע מעשות עול, כאשר הוכחנו למעלה, הלא התירו לכתוב שמרות שיוכלו להזדייף.

5) בתלמוד נמצא עוד דין [אחר המתאים עם הקודם. בויקרא (י"ט י"ד) נאמר: „לפני עור לא תתן מכשול", וחז"ל למדו מכאן אזהרה שאסור לגרום לאיש שיבוא לידי עברה בשוגג, אשר זה יהיה מכשול ונפילה מוסרית לאיש שלא ראה דבר זה בעצמו, השומרונים ובל"ם גם העכו"ם לא הודו לזה, וע"כ אמרו בכותים: אכלו מותר לאכול משחיטתו לא אכלו אסור לאכול משחיטתו (מגילת ג', ע"ה).

ג) מלבד כל הדברים הנ"ל, נביא בזה עוד איזה חקים טובים וישרים, אשר בהם הצמינו בעלי התלמוד ממחוקקי עמי אויב שכומניהם:

1) ע"פ חקי התלמוד מהויבים בני האדם לעזור איש לרעהו.
2) חכמי התלמוד קבעו חקים רבים לטובת הפועלים (ראה פרק ח' לשער השביעי).

3) חק נכבד שבודאי היה מיוחד רק לחכמי התלמוד, מראה לנו יותר מכל הנאומים היפים של בעלי המוסר החדשים והישנים את השתדלות חז"ל להמלאכה וליגיע כפיו של בני ישראל. לפי החק הזה כל רוח שמרויחים ע"י אסמכתא או ע"י איזה שחוק אינו נחשב כרוח בהיתר (עיון להלן סוף הפרק השני לשער ז'). כל אדם צריך לעמול ולעבוד, והעבודה צריכה שתהיה שוה לשכרה.

4) החקים המחייבים לתת להעניים מעשר ויתר הצדקות.

5) מאז ומקדם הוצרכו בעלי הקרקעות לתת מתבואות שדותיהם מסים שונים להמלכות ולפקידי הממשלה. המסים האלה נודעו במלכות ישראל

ישראל בשם תרומה ומעשר. ע"פ התלמוד פטור האכר מן המסים האלה מהתבואה שלא הביאה שלישי (מעשרות ס"א מ"ג, וחלס ס"א מ"ג).

(6) לפי התלמוד איסור המזר הוא לקחת רבית והעכו"ם מתירים זה (ב"ב ס"ג, ע"ג).

(7) משה רבנו מצוה להחזיר אבידה לבעליה (דברים כ"ב, א' ו'), ההקדש התפתח והשתלם הרבה אצל חכמי התלמוד, אך אצל העכו"ם לא נהג כלל. כי אמרו אבידתא למלא (עיין בפרק הראשון לשער השביעי צד 134).

(9) דייני העכו"ם היו ידועים למקבלים שוחד, ודייני ישראל לא נחשדו על כך (גיטין כ"ה, ע"ב).

(9) שופטי פרס לא היו נותנים מעט לפסק דינם (בי"ד דפרסאי דלא יחבי טעמא למילתייהו, (ב"ב קע"ג, ע"ב). ודייני ישראל עשו זאת תמיד, ולבעלי הדין היה המשפט לבקש מהם את פסק דינם בכתב («וניחזי זכותא מאן נקטי, ל"צ דקריע זכותיהו», (קדושין ע"ד, ע"ה), ועיין כרך א' צד 344 בהערה ב' וצד 424 הערה א).

(10) גם הצמיינו משפטי התלמוד בזה שהם מקילים עונש עוברי עבירה, וע"י שחסר בהם כמעט לגמרי עונשים לאיזה עברות וע"י שבמלו כמעט כהחלט את עונש המיתה (עיין השער התשיעי פרק ג').

(11) לפי התלמוד, לאחר שנגמר דינו של איש למיתה, חובה לבקש ראיות לזכותו כדי לפטרו (עיין ססדרין מ"ב, ע"ב). אך לפי משפטי העכו"ם כיון שנגמר דינו למיתה לא יכלו עוד לפטור אותו (כיון דגמיר ליה לקטלא מיקטל קמלי ליה, גיטין כ"ה, ע"ב).

(12) העכו"ם הכשירו את השטרות שיש עליהם התימת עדים שלא יכלו לכתוב והוצרכו לחתוך אותיות בקלף למען ימלאו אח"כ את החתוכים בדיו. היהודים פסלו שטרות כאלה, ורק בנימי נשים התירו «שלא יהיו בנות ישראל עגונות (גיטין י"ט). ר' אלעזר אמר שחתימת עכו"ם כשרה רק אם הוא חבר, היינו כשכתבם בידו ממש (גיטין י"ט). העכו"ם לא ידעו לחתום, והיהודים ידעו כמעט כלם לקרוא ולכתוב. רב כהנא הטיל עונש על אחד שחתם כדרך העכו"ם («ההוא דעבד עובדא בשאר שטרות ונגדיה רב כהנא», (גיטין י"ט, ע"ה)). והצדק אתו, כי היהודי צריך לדעת לקרוא ולכתוב.

(13) אם נעשה איש ערב בעד הל"ה, הנה ע"פ התלמוד הולך המלוה תחלה אל הל"ה, ורק אם אין לו אז ילך אל הערב. ע"פ דיני פרס היה

להפך

* בודאי מלת «חבר» פירושה איש היודע לקרוא ולכתוב, וזאת היא הכונה של חבר כותי או חבר עכו"ם. בימי הביניים היתה לה כונה אחרת, וגם בימי התלמוד מקרא חבר איש ת"ח ואוכל חולין על טהרת הקדש; אבל זה לא שייך כי אם כאיש יהודי ולא בכותים ובעכו"ם.

השער הרביעי.

הגרים והעבדים.

פרק ראשון.

גר ותושב שבתורה.

גר ע"פ שרשו מורה על האיש הנגר בארץ מומן קצר, ומורה לפ"ז על הנכרי שנתישב מחדש, או על האיש שאין לו עוד ישיבת קבע בארץ. תושב, שהוא מן הפעל ישב, נראה שהוראתו האיש היושב בארץ מכבר, אך עוד לא נעשה לאזרה, וא"כ הוא מורה על איש נכרי שיש לו ישיבה קבועה בארץ, כי האזרה נקרא יושב הארץ, בכ"ז לפעמים השמות גר ותושב נרדפים הם בהוראתם, כי אברהם בעת אשר גר בארץ החתים אמר: „גר ותושב אנכי עמכם“ (בראשית כ"ג ד'). והשם גר בא לפעמים גם על איש היושב מכבר בארץ. ואפילו על הנכרים הגרים בה כמה מאות שנה, כמו שנמצא שהעברים היו גרים בארץ מצרים (ויקרא י"ט ל"ד; כ"ט כ"ג; דברים כ"ג ט'). נכרי קראו לעכו"ם המתעבב בא"י רק זמן מועט ואיננו משתקע בה, כמו שנאמר: „וגם אל הנכרי אשר לא מעמד ישראל הוא ובא מארץ רחוקה למען שמך... והתפלל... אתה תשמע ועשית, ככל אשר יקרא אליך הנכרי“ (מ"ח ט' מ"ח). אבל הנכרים אשר השתקעו בא"י נקראו: גרים או תושבים.

מאחר שהתורה חשבה לנחוי לקבוע הקים רבים בנוגע להגרים, גם תדבר אודותם כפעם בפעם, יש להוכיח מזה כי מספרם היה רב מאד בישראל. גם נמצא כתוב מפורש „וגם ערב רב עלה אתם“ (שמות י"ב ל"ח). ובזמן שלמה נמצאו בא"י גרים במספר 600, 153 (דברי הימים ב' י"ז). אנשים זרים שהיו במספר רב כזה בא"י הקמנה, אשר חיו יושביה רק על עבודת האדמה, ולא היו להם שדות, שהם החון היחידי שבארץ, היו בהכרח עניים ואביונים. ובאמת חשב משה את הנגר תמיד במדרגה אחת עם היתום והאלמנה, בצוותו לתת צדקה לנר. עכו"ם בשוה עם אביוני ישראל. אולם מן הצדקה לבד לא יכלו לחיות, ויעשו במלאכות שונות למען הרויח את לחם חקם. הם היו חוטבי עצים ושואבי מים ועושים ככל מלאכה הבאה לידיהם, כשכירי היום שבזמננו. משה אמר לבני ישראל: „אתם נצבים היום כלכם

כלכם וגו' טפכם, נשיכם וגרך אשר בקרב מהנך, מהטב עציך עד שאב מימיך (דברים כ"ט ט'). בזמן התורה רגילים היו לקרוא את שכירי היום בשם "חוטבי עצים" או "שואבי מים", לאמר כי האנשים עובדים כל עבודה שבאה לידם למען הביא לחמם, כי מבלעדי זה אין להם הון ועושר או אמצעים אחרים להחיות נפשם.

ועי' יובן לנו איך נעשו הגבעונים חוטבי עצים ושואבי מים, לא למען הענישם כזה העמיד אותם יהושע כמדרגה שפלה כזאת: ונהפוך הוא, כי יהושע וראשי העם אשר החיום לא דרשו רעתם. אך יען כי שדותיהם היו חלק הארץ אשר תחלק לעם ישראל, הנה לא נותר להם כלום במה להחיות את נפשם והוכרחו אפוא להיות שכירי יום או כלשון הכתוב: חוטבי עצים ושואבי מים (ויקרא ט' כ"ה). וזה יבאר לנו ג' מה שדבר משה מחוטבי עצים ושואבי מים במרם היה מעשה הגבעונים שבימי יהושע; כי בכל זמן ועדן נמצאו בישראל חוטבי עצים ושואבי מים, כשם שבשאר מקומות נמצאו תמיד שכירי יום. גם יובן לנו עי' מדוע לא שכח משה את הנגרים בצוותו על שמירת שבת, כי הנגרים האלה עבדו הרבה, למען הביא לחמם. "ויום השביעי שבת וגו' לא תעשה כל מלאכה, אתה וגו' וגרך אשר בשעריך (דברים ט' י"ד). בחדש השביעי בעשור החדש וגו' וכל מלאכה לא תעשו האזרה והגר (ויקרא ט"ז כ"ט).

רבים מן הנגרים האלה לא נשאו עיניהם אל המקרה למען יביא לידם איזה ענין לענות בו, כי אם השכירו עצמם כמשרתים על איזה זמן אצל אזרחים אשר האכילום והלבישום*) ויכלכלום. ונמצאו בישראל משרתים בני חורין, כי כל הנגרים המשרתים האלה לא היו עבדים, ובכל עת שחפצו יכלו לעזוב את אדוניהם. לפעמים קראו אותם עבדים (ויקרא ט' כ"ג); כי מצד האחד הנה המשרת [אשר אף כי הרשות בידו תמיד לעזוב את אדוניו, בכ"ז לא יוכל לעשות זאת יען כי אין לו במה להחיות נפשו], הוא כמעט עבד; ומצד השני הנה לא תמיד יורה השם עבד על עבד אמתי המושועבד לאדוניו, כי אמנם פעמים רבות יורה על משרת בשכר גרידא, או אפילו על בן חורין הסר למשמעת איש בתור נמילות חסד או מפני הכבוד. וכן קורא יעקב א"ע עבד לפני עשו אחיו (בראשית ל"ג ט'). הלשון המיוחד הרגיל בתלמוד להורות על המשרתים האלה הוא שכיר ולקייט (ב"ק ק"ד ט"ה) ובתורה שכיר ותושב (ויקרא כ"ט ו') או תושב ושכיר (כמות י"ב מ"א; ויקרא כ"ג י').

ולפי שמלכות ישראל היתה תמיד סבלנית מאד לכל האמונות השונות,

לכן

*) כל אורח הלביש את עבדיו כפי מעלתו, כי מצינו שקלא וטריא בנמרא בדבר השאלה אם המשרתים העובים את אדוניהם יוכלו להחזיק בנגדים אשר נתן להם כפי מעלתו (פי' כסופים ל' ט"א מגובעל גהנ"ר ו"ה).

לכן לא עיזבו הנדרים והתושבים את אמונתם. זאת מצינו בשני מקומות. במקום האחד רואים אנהנו, כי הנגר לא היה חייב למול את בשרו ולא היה חייב כשמירת חג הפסח, זה החג הלאומי האמתי של עם ישראל, אשר נקבע לזכרון צאת ישראל מעבדות לחרות. הנה כי כן דברי התורה: „ואת חקת הפסח: כל בן נכר לא יאכל בו וגו', תושב ושכיר לא יאכל בו וגו' וכי יגור אתך גר ועשה (פ' וירצה לעשות) פסח לה' המול לו כל זכר ו אז יקרב לעשותו והיה כאזרח הארץ (כאיש ישראל אחי). וכל ערל (אפילו ישראל שלא נמול מחמת מחלה או סבה אחרת) לא יאכל בו. תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הנגר בתוכם" (שמות י"ב, נג-נג). ר"ל: הישראל והגר יוכלו לאכול את קרבן הפסח רק אם נמולו. ויוצא מזה, כי הנגר לא נתחייב במילה אם לא רצה לעשות גם הוא את הפסח, וכי שמר את הפסח רק כאשר רצה לשמור. ומוכח עוד מזה כי התושב והשכיר לא נמול ג"כ, כיון שלא יכול לאכול מן הפסח. במקום אחר כפלה התורה זאת בקצרה ואמרה: „וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה', כחקת הפסח וכמשפטו כן יעשה. חקה אחת יהיה לכם ולגר (במדכ ט' י"ד), ר"ל: היהודי והגר צריכים להיות נמולים אם רוצים הם לאכול מן הפסח, כמו שנכתב בס' שמות; והיהודי או הנגר אוכלים את הפסח במ"ו לחדש השני אם לא יכלו לעשות את הפסח בחדש הראשון, ועל מצות ומרורים יאכלוהו; והיהודי או הנגר צריך לאכול בליל ט"ו ועצם לא ישברו בו (כמו שנאמר כאן בס' במדכ ט', י' י"ג). בס' במדבר מדברת התורה לפ"ז רק מן הנגר אשר ירצה לשמור את הפסח, אבל הוא איננו מוכרח לזה, כי בלי זה היתה זאת סתירה להכתוב בס' שמות אשר הבאתי לעיל.

במקום אחר אומרת התורה באר היטב, כי הנגר אוכל מאכלות אסורות „לא תאכלו כל נבלה; לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה" (דברים י"ד כ"ה).

הגר היה לפ"ז עכו"ם אמתי אשר חי בא"י בתוך היהודים בתור פועל, או בתור חוטב עצים ושואב מים או בתור משרת*) ובכ"ז ע"י ישיבתו בא"י וע"י מעמדו בתור פועל היו עליו החיובים האלה:

א) יען שגר בבית העברים אשר כלכלוהו בעד עבודתו, לכן נתחייב לבלתי אכול חמץ בחג המצות (שמות י"ב י"ט), לפי שמשח רצה לא לבד שלא יאכלו

* ואם יקשה המקשן: הלא בימינו הסבלנות הגמורה, כי יוכל כל איש לשמור את דתו בכל עיר אשר יגור בה, למשל בארצות אירופא יש בעיר אחת בית תפלה לנוצרים לבדם, ליהודים לבדם ולמושלמים לבדם; אבל התורה אמרה: מובחתיהם תהצו ומצבתם תשברו (דברים י' כ' וי"ג ג'), וגם בימי שלמה היו נשוי מקמירות ומובהות לאלהיהן ויתאנף ה' נמנסת א' י"ח ח' וט'), אבל שתי תשובות דבר:

ה) זה נאמר בז' עממין שיבימי משה, אשר הוכרחו לעזוב את הארץ, ועל אדות שלמה הלא נאמר: וילך שלמה אחרי עשתרת, כי הוא בעצמו עבד ע"ז;

יאכלו היהודים חמין, כי אם גם שלא ימצא בכתיחם (ע), בעוד אשר היה מותר להחזיק בתוך הבית כל יתר המאכלות האסורות. מובן אפוא, כי בהאיסור שבמשך חג הפסח לא ימצא חמין בבית נכלל גם האיסור שלא לתתו להעכו"ם שפרנסום כשכר עבודתם; בעוד אשר את יתר הדברים האסורים באכילה ואשר היה מותר להניחם בתוך ביתו, יכול היה העברי לתתם למשרתיו העכו"ם. החמין היה לפ"ז דבר יוצא מן הכלל.

(ב) ויש עוד דבר יוצא מן הכלל, והוא איסור אכילת דם, שנאמר: „הגר הגר בתוככם אשר יאכל כל דם ונתתו פני וגו' (ויקרא י"ד, י"ז). מדוע יצא זה מן הכלל? הכתובים הנאים אח"כ יפרשו לנו זאת: „ואיש איש מבני ישראל זמן הגר הגר בתוכם אשר יצוד ציד היה וגו' ושפך את דמו וכסהו בעפר, כי נפש כל בשר דמו כנפשו הוא נאמר לבני ישראל: דם כל בשר לא תאכלו" (ע"י י"ד). הננו רואים אפוא מעם מצות כסוי הדם הוא משום איסור אכילת הדם. אך ככ"ז לא הצריך משה לכסות גם שאר הדברים האסורים באכילה והדם הוא אפוא יוצא מן הכלל, לא לכך שהוא אסור באכילה, אלא שהיובים גם לכסותו בעפר כדי שיהיה אי אפשר לאכלו. הם מאסו במאכל זה ונקל הוא מעתה להבין מדוע המיל משה גם על העכו"ם משרתי היהודים את האיסור לאכול דם ואת המצוה לכסותו, שלא יהי אפשר עוד לאכלו*).

ג) הגר הגר בתוך בני ישראל לא יגדף את אלהי ישראל (ויקרא כ"ד ט"ו). הגר שחטא בשגגה ועבר על דבר שאיסורו חל על עכו"ם כמו על ישראל. יש לו כפרה, כמו לישראל החוטא בשוגג. לענין מחילת העברות שעברו בשוגג הושוה הגר לבני ישראל. אבל אם היהודי או הגר עבר עברה במזיד וביד רמה, את ה' הוא מגדף ונשא עונו (במדבר ט"ו כ"ג-כ"ד).

מודעת היא כי העכו"ם הביאו לפעמים קרבנות לבית ה' ביהושלים אף כי נשאר עכו"ם; אבל לא קבלו מהם קרבן אשר אם הביאו ישראל לא קבלוהו ממנו ג"כ. ע"כ לא היה העכו"ם יכול להקריב בהמה בעלת מום, כי עליו היה להחזיק בזה בכל המוטל על איש ישראל. ובפרט כי על הגר לא היה כל חיוב להקריב שום קרבן ועשה זאת רק בלוג'ה (ויקרא כ"ג, י"ח-כ"ט; במדבר ט"ו, י"ד-ט"ו).

להיהודי

י) כימי משה לא היו מובחות ואשרות לכל איש פרטי ולא לכל עדה לבדה, כ"א מובח כללי לכל האומה כמו ביהמ"ק האחד בירושלים אשר לכל ישראל, ובאחר כי לא התיר משה לישראל לנגות מובח חוץ מביהמ"ק אך יכול להתיר אותו לנכרים? ע"כ אמר: „ונתצתם את מובחותם וגו' לא תעשון כן לה' אלהיכם (לא תעשון מובחות לה') כי אם אל המקום אשר יבחר ה'... והבאתם שמה זבחיכם (דברים י"ג, ג-ו). ידעתי כי פרשו: „לא תעשון כן לה'": לא תתצו מובח ה'; אך זה דבר שאין לו שחר.

* משה לא התיר ליהודים לתת למשרתיהם העכו"ם לעשות במלאכה שבבילם כיום השבת (מצות כ"א, כ"ג, כ"ד, כ"ה; דברים ט"ו י"ח) ולא ביהמ"ב (ויקרא ט"ו כ"ט); ואין זה אזהרה להעכו"ם, כ"א להישראל (שנין ימות מ"ח ט"ב טו"ב זכ גר חזק).

להיהודי היה אסור לבוא אל ביהמ"ק בחיותו טמא וכן לנגוע בקדש ובכלי המקדש (דמדינך י"ט י"ג). העכו"ם שרצה להכנס לביהמ"ק היה צריך לטהר א"ע כמו הישראל (ש"י; ויקרא י"ז ט"ז *). וכאשר רצה להקריב קרבן לאלהי ישראל, היה צריך להביאו בביהמ"ק כאשר עשו בני ישראל, ולא באיזה מקום אחר (ויקרא י"ז ט').

ד) מטעמי המוסר היה אסור לעכו"ם להקריב בא"י אנשים למלך (ויקרא כ"ב). "ולא תעשו מכל התועבות האלה האזרה והגר הגר בתוככם" (ש"י י"ח כ"ו). התועבות האלה הן משכב זכור אשר תקרא התורה תועבה (ש"י כ"ג) והרבעת אדם בבחמה אשר תקרא תבול (ש"י כ"ג).

הגר היה עכו"ם אמתי לכל דבר, כאשר אמרתי; ע"פ התורה לא היתה עליו לא חובת המילה ולא חובת איזה דבר אחר דתי. רק שהיה אסור לו לאכול דם, להקריב קרבנות אדם למלך, לשכב עם זכר או בחמה, לנדף את ה' אלהי ישראל ולהביא לו קרבנות שלא כפי חקי התורה; אבל הוא לא היה מחויב כלל להביא איזה קרבן או לאכול מקרבן הפסח או לשמור חקי המהרה אם לא רצה ללכת אל ביהמ"ק ולנגוע בקדשים. ולפי שהיה בתור משרת אצל היהודים שפרנסוהו בשכר עבודתו, לכן לא היה יכול לאכול חמין בפסח, יען כי הוא דבר האסור ליהודים אף להזיין בתוך ביתם. וכודאי היה על הגר, העכו"ם הזר היושב בא"י, לקבל על עצמו את דיני הממונות אשר בתורת משה. ולפי זה היה נחוי שיתחייב לשמור את דיני הממונות האלה (דברים כ"ט י') ושילמוד אותם (ש"י ל"א י"ג) כמו גם את חקי המוסר אשר הכאתי פה למעלה.

פרק שני.

הגרים.

רבות דברו הסופרים בדבר הגרים בישראל. אלה אמרו כי היהודים השתדלו מאד להרבות מספר הגרים, וישוע הנוצרי אמר: הפרושים סובבים בים וביבשה למען גי' גר אחד (מטיא כ"ג ט"ו); ואחרים אומרים להפך כי אין היהדות מקבלת גרים כלל. אבל באמת הנה התשוקה להעיר את רעהו להאמין באמונתו הוא נמועה בטבע האדם, ואחת היא אם הוא בלמוד מדעי או באמונה דתית, התלמוד אוסר לגייר באונס, אבל מתיר הוא להתייחד כגלל הכרה פנימית. קטנים שנתניירו ואפי' עם אביהן, הגדילו יכולין למחות, לעזוב את היהדות ולשוב לעבוד עכו"ם (כתובות י"א ע"ה).

במס'

* החיוב פה להשגיח על חקי המהרה הוא למען יוכל לנכנס למקדש או ליגע בכלי קדש.

במס' גרים פ"א ה"א נמצאו הדברים האלה: הרוצה להתגייר אין מקבלין אותו מיד, אומרים לו מה לך להתגייר והלא אתה רואה את האומה הזאת נמוכה וכפופה ושפלה מכל האומות והולאים ויסורים באים עליהן וקוברין בנים ובני בנים ונהרגין על המילה ועל הטבילה ועל שאר כל המצוות וכו'.

ביהוד ראוי לשים לב אל הלכה הראשון שנותנים להגרים לפי התלמוד, שאין מלמדים אותו בתחלה: „אין אלוה מבלעדי ה' ומשה הוא נביאו“, כאשר יאמרו המחמדנים: אין אלוה מבלעדי ה' ומחמד הוא נביאו; כי אם מתחילים ללמדו איזה מצוות והן הנוגעות לנ"מ לעניים (מסכת גרים ס"ג). אח"כ הוא לומד שמות הנביאים והמצוות, אבל בתחלה ילמוד כי איש ישראל צריך קודם כל דבר להיות רחום והנון. הלל הזקן, שהיה יותר מחמשים שנה קודם ישוע הנוצרי, אמר לגר אחד: מאי דעלך סני לחכרך לא תעבד זו היא כל התורה כלה ואיך פירושא היא (ג"ה ע"ב). ומוכן מאליו כי אסור הוא להונות את הגרים באונאת דברים כמו שאמרו: „אם היה גר וכו' ללמוד תורה, אל יאמר לו: פה שאכל נבלות ומרפות, שקצים ורמשים, בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הנבורה“ (ג"ה ע"ב), ואצ"ל בני הגרים, כמו שאמרו: „אם היה בן גרים, אל יאמר לו: זכור מעשה אבותיך“ (ס).

פרק שלישי.

עבדים כנענים.

העבדות אשר מוצאה מקדמות זמן העכו"ם, ואשר רבתה והתפתחה בימי ממלכת הרומים, הוקלה הרבה ע"י תורת משה, ובפרט העירה והתנדות נמרצה בנפש חכמי התלמוד. והנה בימי תורת משה נמצאו עוד עבדים עברים וכנענים, והעברי עבד שש שנים ובשביעית יצא חפשי (שמות כ"ה ב'). ובנוגע לעבדים כנענים, הנה היה אסור להעבידם יותר מדאי ולהכותם. ולמען תת כח ועצמה להאיסור הזה התקין משה לחק שעבד כנעני יוצא לחפשי אם אדוניו יכה את עינו או יפיל את שנו (ס"ג ע"ב), ועוד חק שני אשר לפי זמנו של משה יקר ונכבד הוא עוד יותר, והוא שאם ארון ישראל ממית את עבדו הכנעני עונשו מיתה (ס"ג ע'). ואם בא עבד מארץ נכריה לא"י, אז נעשה בן חורין בא"י החפשית, כי אסור היה להסגירו אל אדוניו (דניס כ"ג ע").

ידוע הוא כי העכו"ם ההויקו את העבדות על מכוונה בכל תקף ועז, וכי האדון היה יכול לנהוג בעבדו כמו בבחמתו.

נחפשה ונחקרה עתה איך נהגו בעלי התלמוד בשאלת העבדים.
 בראשונה הנה הם בטלו את עבודת היהודים לגמרי, ואמרו כי אין עבד
 עברי נוהג כלל מזמן גלות עשרת השבטים והלאה (קדושין ס"ט ע"ה). וכן
 עשו בדין האמה העבריה שמכר אותה אביה. ובנוגע לעבדים כנענים
 צריכים אנו להעיר ע"ז.

(א) כבר אמרה גם התורה להכות או להכביד יותר מדאי עבודת עבד
 כנעני ואפילו עבודת בהמה. התלמוד מוסיף ע"ז מדיליה ומפרזו לאמר
 „כל הקונה עבד כקונה אדון לעצמו“, כי הוא אינו רשאי לאכול בעצמו פת
 נקיה ולתת לעבדו פת קיבור; אינו רשאי לשתות בעצמו יין וישן ולתת
 לעבדו יין חדש; אינו רשאי לישון בעצמו על גבי מוכין והעבד ישכב ע"ג
 תבן (קדושין כ' ע"ה). והתוספות מביאים בשם הירושלמי, שאם אין לאדוני
 העבד רק כר אחד, לא יוכל לשכב עליו בעצמו, כי אינו רשאי להניח
 את העבד בלי כר, ויצטרך לפ"ז לתת את הכר לעבדו והוא בעצמו ישכב
 על גבי התבן (ס"ד ד"ס ג'). הדברים אמורים גם כן בעבד כנעני, כי בזמן
 התלמוד לא היו עוד עבדים עברים. ומה שאמרו כל הקונה עבד עברי,
 הוא מפני שהתלמוד רוצה להסמיך את הרעיון הזה על מקרא מן התורה,
 המדבר בעבר עברי. ובירושלמי בבא קמא פרק החובל איתא ר' יוחנן
 אבל קופר ויהיב לעבדו, שתי חמרא ויהיב לעבדו, קרי אנפשי הלא
 בכטן עושני עשהו [ל"ז: ל"א ע"ן], כי גם העבד כנעני נברא בכטן אמו
 כאדוני היהודי.

(ב) עבד כנעני של ישראל היה יכול לישא לו שפחה ולגרשה, כעבד"ם בן
 הורין. שמואל רצה כי שפחותיו תהיינה לאנשים ותשכנה עם בעליהן
 למען לא תהיינה מופקרות (ג"ה מ"ז ע"ה): שמואל מיוחד להו ופירשי: ואינו
 מפקירן; ועיין גיטין ל"ח ע"א: אמתיה דמור שמואל וכו'). ובמשנה איתא: מי שהציו
 עבד והציו בן הורין (כגון שירשו אותו שני אחים ושחררו אחד מהם) אינו יכול
 לישא שפחה (גיטין מ"א ע"ה) מפני צד חרות שבו. מזה מוכה שעבד יכול
 לישא שפחה כדרך שהעבד"ם נושאים, היינו ע"י נשואין בכיאה, אבל לא
 ע"י קדושין ואירוסין (עיין להלן בשער החמישי פרק א').

(ג) להעבד היתה הזכות לרכוש קנינים לעצמו. ומה שאמרו: מה שקנה
 עבד קנה רבו, כוונתם מה שהעבד קונה ע"י עבודתו זהו של רבו,
 וכמו שאמרו בתלמוד: מה שקנתה אשה קנה בעלה (גיטין ע"ז ע"ב), אשר
 ברור הוא בכ"ז, כי יכול היה להיות לאשה נשואה רכוש של עצמה, כי
 התלמוד מדבר מנכסי מלוג, שהם נכסים שהקדן הקימת להאשה
 והבעל אוכל רק פירותיה. אביי אומר שהמתנה שנותנים להעבד, דמקני
 ליה ע"מ שאין לרבו רשות בו" הרי היא של העבד (פ"ח ס"ח ע"ב). ואם
 הנותן לא אמר מפורש, שהוא נותן את המתנה הזאת רק להעבד בעצמו

או מסתמא נתנה לאדוניו* : ובמקום אחר יש שקלא ומריא בדכר אם הלוה העבד כסף לרבו (גיטין מ' ע"ב) . ובברייתא אמרו שהמקבל דבר מעבד לשמרו עליו להשיב את הפקדון להעבד ולא לרבו (בב"ב כ"ב ע"ב) .

ד) עבד כנעני היה צריך לעשות ולשמור את כל המצות חוץ ממצות עשה שהזמן גרמא כמו הנשים כי גם המה לא היו זמנם בידם כי נתחייבו לעבוד עבודתם כמו הנשים העסוקים במלאכת הבית אבל אין כופין אותו בע"כ למול א"ע (יבמות מ"ח ע"ב) . עבד כנעני היה יכול ללמוד תורה כבן הורין (גיטין מ' ע"א : או שקרא ג' פסוקים בביהכ"ג) . שמואל אמר שיכולים לצוות על העבד שיעבוד עבודתו , אבל לא לפגום בכבודו (גדה מ"ז ע"א : לעבודה נתתו ולא לבשת) . תנו רבנן ישראל גולה ולוקה ע"י עכו"ם ועבד [מקט דף מ' ע"ב] החובל בעבד כנעני חייב בה' דברים כחובל בבן הורין (ב"ב ס"ז ע"ב ; ועיין ברא"ש שפסק דלא כר' יהודה ועיין ההוספה בסוף הספר) . אם היה עבד כנעני צריך לעזרה , אז נתנו לו כל הדרוש לו , כאלו היה בן אמונת ישראל (גיטין י"ב ע"ב : מאן דמרחם אבני חרי אעבד נמי רחומי מרחם) . והעבדים הכנענים הכשרים נקברו בכבוד , עבדו של ר"ג (מס' שמחות פ"ב) .

ה) וראוי לשים לב כי בעלי התלמוד לא הסכימו שימכרו את העבדים כפרהסיא ברה"ר כבהמות , כאשר היה מנהג הרומים ויתר אה"ע , וכאשר נהגו עוד בימינו לחרפת בני האדם (גט נזק ק' ע"ב : ואלו הם דברים שאין מכריזים עליהם העבדים וכו'**) .

ו) משה זוהיר שלא להכות את העבדים הכנענים , ולמען תת תקף לאזרה הזאת צוה להעניש את האדון אשר המית את עבדו באכזריות (שמות כ"ב כ') אבל לא פירש מה יעשה לו . אך בתלמוד נאמר מפורש כי עונשו מיתה (ב"ב כ' ע"ב) . לתכלית זאת , היינו לעצור בפני אכזריות האדונים כנגד עבדיהם , התקין משה עוד חק שני , והוא שאם מכה האדון את עין עבדו או מפיל את שנו עליו להוציאו לחפשי (שמות כ"ב , כ"ז כ"ז) . התלמוד הנדיל את החק הזה לטובת העבדים ואמר כי אם באשמת האדון יחסר לעבדו הכנעני אחד מכ"ד ראשי אברים*) , או אם פצע בעבדו פצע שאינו

* נמצא גם : „ר' עבד כיד רבו" (כ"ט ע"ב) ; „ר' מאיר סבר אין קנין לעבד בלא רבו" (נח"ל פ"ג ע"ב) , אבל נמצא ג"כ : „אין קנין לאשה בלא בעלה" (סו' : גם נמצא : „רבנן סברי : „יש קנין לעבד בלא רבו" (פ"ג) .

** ואין המעם שמה יבדחו , כי איתא בבב"ב עבדים : „הנמכר בנכתי לא ימכר לא בשיק ולא באיסור , שנאמר : כי לו בני ישראל עבדים" (גמ' עבדים פ"ג) . ולא אמר שמה יבדחו , כי יכלו לשמור את הנגב שלא יבדח , חקא נמי יכלו לשמור את העבדים הכנענים ; אלא מעמא כדאמרן .

* הברייתא עצמה תחשוב וזאת מהתפתחות חק התורה ע"י הקבלה , בקראת את זה מדרש חכמים . ואיזה חכמים עשו הבדל בין אברת שן ועין ובין אברת אבר אחר כן כ"ד ראשי האברים , המכריזים לפני חכמים אמרו נראין דברי ר' מרשן בשן ועין , שהתורה זכתה לו , ודברי ר"ע בשאר אברים , הואיל ומדרש חכמים הוא (גיטין כ"ה ע"ב) .



שאינו מתרפא, כגון הכהו על ידו וצמתה ואין סופה לחזור הייב לשחררו (קדושין כ"ד ע"ב).

(ז) הנה כי כן היתה העבדות שנואה בעיני חכמי התלמוד, עד שאמרו כי העבד יוצא להפשי באופנים האלה:

(1) אם אבד אחד מכ"ד ראשי אבריו באשמת רבו, או נפצע על ידו פצע שאינו מתרפא, כאשר הבאתי למעלה.

(2) אם מכר הרב את עבדו לעכו"ם (מודעת היא כי עבדו העכו"ם אמלילם היו מאד), עליו לחזור ולקנותו מן העכו"ם ולשלחנו להפשי, ואפילו אם יהי אנוס לשלם להעכו"ם עד עשרה ועד מאה בדמיו (גיטין מ"ד ע"ב; נכוחות ג' ; ערכין כ"ט). ומפני זה לא יכול היהודי למכור את עבדו כ"א לאחיו בן אמונתו. והנה הנבלה במכירת איזה דבר היא הנבלה גם בקנייתו, וכפצע בין ההנבלה ובין האיסור המוחלט.

(3) אם מכר הרב הישראלי את עבדו הכנעני לארץ אחרת, הוא הייב לפי דעת שמואל לחזור ולקנותו ולשלחנו להפשי, כי אסור הוא להרחיק את העבד הכנעני מארץ מולדתו בעל כרחו (עין גיטין דף מ"ג ע"ב, ועין ערכין דף כ"ט ע"ב) ולפי זה היה זה חק אשר יסודו מדת הרחמים וטוב לב [הומאניטעם]. (למובת העבדים*).

(4) מי שהציו עבד והציו בן חורין, למשל אם ראובן ושמעון ירשו עבד

* לשון התלמוד: „כל המוכר עבדו לחו"ל, ר"ל: חוץ לארץ מולדתו, לארץ נכריה. רב ושמואל אשר נדו גם שניהם בבבל, קראו לכל הארצות שהן חוץ לבבל (ואפילו א"י) „חו"ל" (עירובין כ"א ע"א: אמר רב אין בורגנין וכו' ולא בחו"ל, פירש"י: בחו"ל בשאר ארצות חוץ מבבל. אלמא קרא „חו"ל" כל הארצות ואפ"י א"י כמשמע. חו"ל מבבל ארץ מולדתו או ארץ מגוריו.

המפרשים אומרים כי „חו"ל" כוננו פה שאר ארצות שהן חוץ לא"י; ולדעתם היה זה חק דמי האוסר להרחיק את העבדים מן הארץ. ואני אחשוב אחרת מפני הסעמים האלה:

(6) אמת הוא כי בזמן המשנה לא רצו שיהי אדם מוכרח לעזוב א"י (כסוּת ק"ט); אבל בזמן הנמרא לא היה כן הדבר עוד. שמואל עצמו נר בבבל, ותלמידיו הגדול רב יהודה, אשר פרסם תמיד את למודי רבו, אסר לעלות מבבל לא"י (ס"ג). ואיך יכול שמואל לאסור על איש א"י שלא יגרום לעבדו לעזוב את הארץ? האם הוצרך העבד להיות חסדי יותר מאדונו הישראלי? יציבא בארעא וניורא בשמי שמאי! אמת כי ר' יוחנן אשר נר בא"י אסר ליהודים ללכת לחו"ל, אבל שמואל שבעצמו עזב את א"י לא היה יכול לאסור לגרום לעבד כנעני לצאת מן הארץ.

(7) המשנה כבר אמרה: המוכר עבדו לחו"ל יוצא לחרות (גיטין מ"ג ע"ב) ובברייתא מצינו ג"כ את הדברים האלה, גם נוסף בה עוד שהקונה אבד את מעותיו (מכין כ"ט ע"ב), וגם שמואל אומר שהעבד הכנעני הנמכר לחו"ל יוצא לחרות (ס"ג). אבל אם אמר א אימר דבר שכבר נאמר במשנה, מקשה הגמרא: מתניתין היא וכו' לאשמועינן (גמ' ז' ע"ג). א"כ אוכל גם אני לשאול: למה בא שמואל לכפול דברי המשנה? אבל לפי פירושי היה מוכרח לשנות בדברי המשנה, כי בעלי המשנה והברייתא היו בא"י והם אמרו כי איש א"י המוכר את עבדו חוץ לארץ הוא חייב לשלחנו להפשי. אבל עוד לא ידענו אם הישראל החי בעצמו בחו"ל ומכר את עבדו חוץ לארץ מגוריו ונרשו ע"ז מארץ מולדתו, אם חייב הוא ג"כ לשלח עבדו להפשי. ולכן בא שמואל, שהי בבבל, ושנה בדברי המשנה, למען דעת גם היהודי בבל, כי אסור להם למכור עבדיהם חוץ לארץ מולדתם והיון לארץ מגוריהם.

עבד מאכיהם וראובן שחררו, צריך גם שמעון לשחררו, כדי שיוכל העבד לישא אשה (גיטין מ"א ע"א וע"ב*) .

5) המפקיר את נכסיו דין הוא שכל הקודם בהם זכה. אבל המפקיר את עבדו הכנעני, הנה נשאר העבד בלי אדון ויצא עי"ז לחפשי ואין אדם אחר זוכה [בו לעשותו עוד הפעם לעבד (יבמות מ"ח ע"א; מור ס"ב; גיטין ל"ח)]. כי אחרי שהיה רגע אחד בן חורין, שוב אין אדם יכול להשיבו אל מצב העבדות.

6) משה קבע את החק שהעבד מארץ נכריה הנס לא"י נעשה חפשי בהציגו כף רגלו על א"י החפשית (דנכיס ל"ג ט"ז וט"ו גיטין מ"ח). בזמן התלמוד לא היתה עוד לישראל מגורי אבותיהם, ומולדתם היתה האמונה, וע"כ תאמר הגמרא כי העבד המוכל א"ע במקוה למען התיחד נעשה חפשי (יבמות מ"ח וע"ו).

7) מי שעשה את נכסיו אפותיקי לבעל חובו (שאמר לו למלוה: מכאן חפרע את חובך) אינו רשאי למכרם או לתתם במתנה לאחר, כי בזה הוא מפסיד את המלוה. אבל אם עשה אפותיקי את עבדו הכנעני, יכול הוא לשחררו, אע"פ שבזה יפסיד את המלוה, ואע"פ שאינו רשאי למכור את עבדו ולתתו במתנה (ב"ק י' ע"ב: שחרור מפקיע מידי שעבוד).

8) עבד הכא ממדינת הים (ר"ל מארץ נכריה) ומביא שטר שחרור בידו שכתב בו רבו: "עצמך ונכסי קנוים לך", אבל חתימת העדים שעל השטר אינה מקוימת בב"ד, עצמו קנה ונעשה בן חורין, ונכסיו לא קנה (גיטין מ' ע"ב). מאליו מובן כי אין העבד נעשה בן חורין אם הרב בא ואומר כי שטר השחרור מזויף הוא, דאי לאו הכי הלא יוכלו כל העבדים להכין לעצמם שמרות כאלה. אבל אם האדון רהוק הוא או שמת, הנה אף כי יוכלו יורשיו או באי כחו לערער על השטר ואשר על כן לא קנה העבד את הנכסים, אך בכ"ז אין להם המשפט להשיב את העבד עצמו על מצב העבדות.

9) ריב"ם אמר משום ר"נ: שכיב מרע שכתב כל נכסיו לעבדו ועמד

* לדעת המפרשים, המשנה מדברת מעבד זה רק מפני שחציו בן חורין, לפי שעבד משוחרר נחשב כישראל גמור, וכל איש ישראל חייב לישא אשה כדי להוליד בנים; אבל אם היה כלו עבד, אפילו אם היה איזה דבר המונע אותו בעבדותו מלישא אשה, לא היתה בכ"ז המשנה מהייבית את האדון לשחרר אותו כדי שיוכל לישא אשה. אך אנכי לא אוכל להסכים לדעה הזאת, כי המשנה אומרת שם כמעט לדבר: "לישא שפחה אינו יכול", משמע שאם היה יכול לישא שפחה לא היו כופין את רבו לשחררו. אבל לו נשא שפחה היו הבנים עבדים כמו אמם (דיוטין ס"ו) וא"כ הכריחו את רבו לשחררו לפי שהעבד אינו יכול לישא אשה כדי להוליד בנים, אע"ג שהבנים אשר היה מוליד היו בכ"ז רק עבדים, וברות זה אר"י שהגר חייב לישא אשה כדי להוליד בנים; אך אם כבר הוליד בנים קודם שנתגיר אין עליו החובה הזאת, כי מטרת החק היא להרבות את בני מין האנושי, והגר כבר קיים זה בהולידו בנים, אף שהם עכו"ם (יבמות מ"ו ע"ב).

ועמד, חוזר בנכסים ואינו חוזר בעבד. חוזר בנכסים — מתנת שכיב מרע היא (ושמ"ר שעמד מחליו יכול לחזור בו); ואינו חוזר בעבד — שהרי יצא עליו שם בן חורין (ואסור להשתעבד בו, רש"י. גיטין ט' ע"ב). המאמר הזה ראוי הוא מאד שישומו לב עליו¹). העבד הוא ע"פ הדין קנין רבו אשר רצה לשלחנו לחפשי רק לכשימות, ובשום פנים לא היה בדעתו לשחררו אם יחי מחליו. אך כי תקות העבד כבר היתה משחקת לפניו כי יצא לחפשי, לכן היה העבד אמלל יותר מדאי אם נכזבה תוחלתו והיה נצרך לשוב לעבודתו.

10) עבד כנעני שנשבה בין העכו"ם וברח מבית האסורים, יצא לחפשי; ולא עוד אלא שכופין את רבו וכותב לו גט שחרור. גם פה הוא קנין רבו בדין, אבל הוא מסר נפשו להריגה, שהרי ידע כי אם יתפש יהרג על בריחתו, ועל כן פוסק התלמוד שהוא יוצא לחפשי (גיטין ל"ח ע"ב). ובאמת הלא אמלל היה אם הוכרח לשוב לעבודתו אחרי שנסתכן כל כך.

11) גר שמת בלא בנים, נעשים עבדיו הפשים (ספ ל"ט ע"ב). ואין איש יכול להחזיק בהם, כדרך שנהגו בנכסי אדם שמת בלא בנים, שכל הקודם בהם זכה.

12) עבד שנשא בת חורין ברצון רבו או שרבו הניח לו תפלין, יוצא לחפשי (ספ מ' ע"ב).

13) עולא אמר שעבד שעשאו רבו אפותיקי למלוה והמלוה משחררו, נעשה העבד בן חורין, ורשב"ג אומר שהמלוה חייב לשלם לרבו מה שהפסידו (מה שהעבד שוה יותר מסך החוב). ואע"פ שלפי שורת הדין אין כל תקף לשחרור המלוה, בכ"ז שמו אל לב מה שהעבד התברך בלבו שהוא חפשי, לפי שחשב שהלוה אשר לא יוכל לשלם את חובו בודאי לא יתנגד ליציאתו לחפשי ע"י המלוה, וכל איש כבר חשבו לכן חורין, והיתה אפוא אכזריות להשיבו שנית לעבודתו (גיטין מ"ח ע"ב).

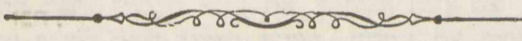
14) אסור היה שיהיו עבדים קנוים להקדש, כי בכיהמ"ק לפני ה' צריכים הכל להיות בני חורין. ולכן המקדיש את עבדו יצא בזה לחרות, והגזבר ימכר אותו לאחר במחיר מצער בתנאי שהקונה יתן לו גט שחרור להוציאו לחרות (גיטין ל"ח ע"ב). וכן גם הנכעונים שהיו חוטבי עצים ושואבי מים לבית ה' (ויכזע ט' כ"ז) לא היו עבדים, ויכלו לעזוב את המקדש ולבקש להם עבודה במקום אחר.

15) הנה כי כן גלו החכמים את דעתם מפורש כי אין רווחם נוהג מקניית העבדים, ובגלל כל סבה קלה אמרו לשלח את העבדים לחפשי, כאשר הוכחנו, כי הם נתנו היתרון לעבודת בני החורין. יוסי איש ירושלים

1) עיין תוס' שם ד"ה, דאינו חוזר בעבד" כי אמרו הפעם הוא כי מסתמא דעת שכיב מרע כמו שאמרו לו חכמים" והוא הדוק מאד.

ירושלים אמר: "יהיו עניים בני ביתך" לעשות כמלאכתך ולא עבדים (ס"ב)
 פ"ה ועין כ"ט ס' ע"ב). ולכן היו בזמן התלמוד בעלי עבדים בין היהודים אך
 מעט ("עבד מילחא דלא שכיחא הוא", נמוקו ג' ע"ה). והרעיון כי מעשה טוב הוא
 לחוציא את העבדים לחפשי נשתרש בלב העם*). ר"א בן פרטא נדרף ע"י
 טמשלת העכו"ם על אשר שחרר את עבדיו (ע"ז י"ז ע"ב): "אתויה לר"א בן
 פרטא כו' ומ"ט קא שבקת עבדך לחרות", ופירש"י "והם גזרו על כך לפי
 שהוא דת יהודית". ואבוי אומר כי בני ישראל רחמנים בני רחמנים
 יתנדבו לפדות עבד כנעני שנשבה בין העכו"ם למען יצא לחרות, אך
 איש לא יוציא את כספו לפדותו ולהשיבו לרבו, אף שרבו ישראל והעבד
 עבד כנעני הוא (גיטין ל"ז ע"ב).

* על דבר הפלוגתא אם, לעולם בהם תעבוד" הוא רשות או חובה ועל המאמר: "המשחרר
 עבדו עובר בעשה" ועל חשש ר"ג אשר רצה לשחרר את סבי עבדו ולא עשה זאת משום חשש עברה,
 ראה ההוספה בסוף הספר.



העבד היה חופשי ואם לא נשחרר על ידי אדונו היה חופשי על ידי אדונו אחר (11)

העבד היה חופשי ואם לא נשחרר על ידי אדונו היה חופשי על ידי אדונו אחר (11)
 העבד היה חופשי ואם לא נשחרר על ידי אדונו היה חופשי על ידי אדונו אחר (11)
 העבד היה חופשי ואם לא נשחרר על ידי אדונו היה חופשי על ידי אדונו אחר (11)

העבד היה חופשי ואם לא נשחרר על ידי אדונו היה חופשי על ידי אדונו אחר (11)
 העבד היה חופשי ואם לא נשחרר על ידי אדונו היה חופשי על ידי אדונו אחר (11)
 העבד היה חופשי ואם לא נשחרר על ידי אדונו היה חופשי על ידי אדונו אחר (11)

העבד היה חופשי ואם לא נשחרר על ידי אדונו היה חופשי על ידי אדונו אחר (11)
 העבד היה חופשי ואם לא נשחרר על ידי אדונו היה חופשי על ידי אדונו אחר (11)
 העבד היה חופשי ואם לא נשחרר על ידי אדונו היה חופשי על ידי אדונו אחר (11)

העבד היה חופשי ואם לא נשחרר על ידי אדונו היה חופשי על ידי אדונו אחר (11)
 העבד היה חופשי ואם לא נשחרר על ידי אדונו היה חופשי על ידי אדונו אחר (11)
 העבד היה חופשי ואם לא נשחרר על ידי אדונו היה חופשי על ידי אדונו אחר (11)

השער החמישי.

הנשים

פרק ראשון.

הנשים לפי התורה

למען דעת היטב את מצב האשה בזמן התורה ואת מצבה בזמן התלמוד, עלינו לשים לב אל מצב הכתולה ולדבר על הנשואין, על חי הכעל ואשתו, על הגרושין ועל הגרושה והאלמנה.

א) בנוגע להכתולה שעוד לא נישאה לאיש נמצאו בתורה החקים האלה: ידוע הוא כי בימי קדם היה המשפט לכל איש לעשות בכניו ככל העולה על רוחו, כי בדבר הזה נדמו ליתר קניינו. וזה נהג עוד בזמן יעקב אבינו, שאמר לו ראובן: „את שני בני תמות אם לא אביאנו אליך“ (בראשית מ' ל"ו). משה הגביל את המשפט הזה, כאשר נראה להלן בפרק השני לשער התשיעי.

ב) לפני זמן משה היתה הזכות להאב להשיא את בתו, ונס יכול היה למכרה לשפחה ולפלגש. ואם מכר איש את בתו לאמה או לפלגש, והיא חדלה למצוא חן בעיני אדוניה, יכול היה האדון הזה למכרה לאדון אחר או לקחת אשה אחרת, ובעת אשר חתנהג באהבה עם האשה השנית, היה יכול להתעמר באשתו הראשונה ולמנוע ממנה את צרכיה. התורה אמרה: אם רעה (היא) בעיני אדוניה אשר לו יעדה, לעם נכרי לא ימשל למכרה בבגדו בה, כי אם אחת משלש-אלה יעשה לה:

א) „והפְדָהּ“ (יניה אותה לצאת לחפשי ע"י פדיון כסף);

ב) „ואם לכנו ייערנה, כמשפט הכנות יעשה לה“;

ג) אם אחרת יקה לוי* (המוכה בעיניו ממנה), שארה כסותה ועונתה לא יגרע; ואם שלש-אלה לא יעשה לה**, ויצאה הנם אין כסף (שמות כ"א מבל)

* לקחת אשה על נשיו היה צריך להסכמתן (עיין להלן בפרק השלישי); אבל על הפלגש לא השניחו אם תרצה לזה ואם לא, והתורה מדברת פה על שפחה שחיתה גם פלגש, כי היא אומרת: בבגדו בה. בענין שפחה פשוטה יש חקים אחרים (דברים ט"ו, י"ג-י"ז).

** „ואם שלש-אלה“ מוסב על שלשת האופנים שיכול לנהוג עמה על פיהם. ולא על שארה כסותה ועונתה.

ז' (6) „ מבלי שתשוב כסף מחירה .

ג) ע"פ תורת משה יש עונשים על האונס והמפתה את הבתולה (שמות כ"ג, ט"ו; דברים כ"ב, כ"ח כ"ט).

ד) משה רבינו הנהיג את החק החדש שהבת תירש נהלה מאביה אם לא הניח אחריו בן (במדבר כ"ו ה'—ח'). עד זמנו לא יכלה הבת לרשת ואפילו אם לא היו לה אחים, והנחלה עברה אז לאחי המת, וע"כ השבו בנות צלפחד שלא היו להן אחים שלא תירשנה מאומה, ותאמרנה: „למה יגרע שם אבינו, כי אין לו בן? תנה לנו אחזה בתוך אחי אבינו!“ (במדבר כ"ו ד').

ה) הנשואין — הנשואין אצל בני ישראל בזמן התורה והתלמוד הצטיינו לטובה מהנשואין שאצל יתר העמים הקדמונים. וזה היה לא ע"י נמוסים קדושים והניגות גדולות, כ"א ע"י חקים ומנהגים פשוטים שהיו בני ישראל מצוינים בהם. המה חגגו את החתונה שבעת ימים, לפי שסתם חג נמשך אצלם ז' ימים, כמו שנראה בהג המצות והג הסכות. חגים מיוחדים ויוצאים מן הכלל חגגו י"ד יום, כמו שהיה בחנכת ביהמ"ק שבנה שלמה (מ"ח מ' ס"ב), וחתונת טוביה שהיתה אשר גדול ומיוחד לאבי הזוג, אשר הכין כבר קבר להתנו ההולך למות. ובודאי גם אצל יתר העמים חגגו את הנשואין במשך איזה ימים. ובאופנים שהתאימו לערך החתונה ויקרה. חגיגות דתיות לא מצאו להן מקום בקרב היהודים. בכה"ק לא תמצא אף אחת, ואף לא בספר טוביה, ששם ידבר הרבה על חתונות; וגם בזמן התלמוד אם כתב אדם שטר נשואין ברצון האשה והשטר נתאשר בהתיימת שני עדים מן השוק, היה די בזה לקיים את דבר הנשואין בלי התערבות הרב ובלי מנהגים דתיים.

ז) זהו אופן הנשואין ע"פ מנהג האזרחים (ציווילעזע) לפי התורה והתלמוד.

הנשואין בישראל הצטיינו מן הנשואין בעכו"ם מעמי אזיא אשר בזמן התלמוד בשני הדברים האלה:

6) אצל הגוים הקדמונים נתקיימו הנשואין רק בכיאה לבד. כל שטר וכל סדר ונימוס לא היה יכול לאשר ולקיים את הנשואין קודם הכיאה. כן היה המנהג גם אצל האבות. כאשר רצה יעקב לישא את רחל, עשה לכן משתה גדול וקרא לכל אנשי העיר (בבבית כ"ט כ"ב) ועשה כל הנהוג בחתונת דורים, ובכ"ז כיון שלא נתקדשה רחל בכיאה לא נעשתה אשתו של יעקב (כ"ט). התלמוד אומר כאיזה מקומות אין קידושין תופסין בעכו"ם כי העכו"ם לא ידעו מעולם שום אופן אחר לקיים את הנשואין מלבד הכיאה. והא דאמרו חז"ל וראית בשבי' אשת ואפי' אשת איש (קידושין כ"ה, ט"ב) היינו בכיאה, וכן אמרו חז"ל על אודות העכו"ם בעולת בעל יש להם נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להם (ספספין דף ט"ו, ט"ג) לא כן היה דרך בני ישראל בזמן משה. אצל העברים נעשתה האשה לאשת—איש קודם הכיאה ע"י מעשה שנעשה

שנעשה כחק וכמשפט, ולמן העת ההיא נקראה ארוסה. הארוסה היתה האשה האמתית לכל דבר. היא היתה קשורה בבעלה ולא יכלה להפרד ממנו כל עוד שלא נתן לה ספר כריתות. הארוסה שזנתה מבלי שלקחה ספר כריתות זה, היתה דתה להמית, כאשה אמתית שזנתה תחת בעלה (דברים כ"ג כ"ד). התלמוד יורגנו כי הארוסה שנתאלמנה או נתגרשה לקחה כתובה כמו נשואה שמת בעלה או שגרשה (בבבא מצ"ג, י"ג, כ"ה). תורת משה הצריכה לפ"ז מעשה שנעשה ונגמר קודם הביאה. לו היה חק זה נוהג כבר בימי יעקב, אז נעשתה רחל אשתו האמתית של יעקב, למרות כל ערמת לבן. וככ"ז לא ע"י משה נקבע חק זה, כי הוא מדבר עליו כעל דבר העומד וקיים מכבר, אע"פ שהתחיל לנהוג רק אחרי מות יעקב.

אולם מה היה טיבו של המעשה ההוא ?

זה היה שמר התקשרות של נשואין, כאשר נמצא בס' מוביה. רעואל אמר לטוביה: "קח לך את בתי שרה כאשר צוה משה" (פנחס י"ב). איזו היא מצות משה אשר ידבר רעואל על אדותיה? הספר בעצמו יורגנו אותה באמרו: "ויקח גליון ויכתב דברי הנשואין ויחתם" (פ"ג). כמוכן היה יכול רעואל לקרוא מצות משה גם את המנהג שהיה קים עוד לפניו ואשר נתחזק עפ"י משה ע"י העונש אשר שם על הארוסה שזנתה וע"י חקים אחרים אשר נדבר בהם בכסוף (התלמוד התקין עוד אופן אחר למען עשות את הנשואין למאושרים ומקימים עוד קודם הביאה, והוא הקדושין בכסף אשר הרמב"ם יחשבם למדבריהם; אבל רצוני פה לתמוך יתדותי רק על כה"ק ועל ספרי האפוקריפים שלנו אשר נכתבו בימי בית שני קודם זמן התלמוד.

3) בני ישראל רצו כי בין זמן כתיבת שמר הנשואין ובין החתונה יעבור איזה זמן, אשר כפי הנראה נמשך שנה. זה נקל הוא להוכיח ממקראות בתורה, אשר כונתם מפורשת די באר בתלמוד. המנהג שיעבור זמן ארוך בין מעשה השמיר ובין הנשואין היה רב בערכו אם נשים אל לב, כי רק המנהג הזה לבדו מברר לנו היטב את ערכו וכחו של שמר הנשואין, אשר כמשך שנה שלמה נחשבה על פיהו הארוסה כאשתו האמתית אשר נתקשרה עמו ע"י שמר. אלו נעשה השמיר הזה ביום החתונה בעצמו, אז היה נחשב כדבר צדדי ומפל, או כמנהג בעלמא הבא לבאר את כונת המעשה [הביאה] שאחרי כן, ובפרט בעת אשר כל העמים חשבו את הביאה לדבר העושה לבדו את הנשואין שרירים וקימים. רק ע"י ההרגל לחשוב את הארוסה לאשה אמתית זמן רב קודם הנשואין, ראה העם מה גדול ערך השמיר הזה המיוחד לבני ישראל בלבד, ואשר בו היה די לקים ולאשר

את הנשואין *

א"ך

* אצל היהודים היו לפי זה דרושים ללקיחת אשה שני פעמים שהיה ניהיה הפסק זמן, והם הקידושין

איך נוכל לדעת ארך הזמן שעבר בין כתיבת שטר הקידושין ובין הנשואין בעצמם? — המשנה אומרת ברור: „נותנין לכתולה י"ב חדש" (כפוזט ל"ז ע"ה). אמת כי אין עוד להוכיח מזה שכן היה גם בזמן התורה. אבל ע"פ מקרא אחד שמביאה הגמרא (ס"ז) נוכל לחשוב כי כן הוא. המקרא הזה מדבר ע"ד לבן ואמו, אשר רצו לרחות את התונת רבקה עד לאחר זמן (נחלשית כ"ד נ"ב). משה רבנו קבע בחק מיוחד את משך הזמן בין כתיבת שטר הקידושין ובין החתונה, אשר בו הבעל פטור מעבודת הצבא (דניס כ' ו'). ובל"ס הוא אותו החק בעצמו שקבע משה במקום אחר, ששם קבע את הזמן משך שנה תמימה (כאשר תאמר המשנה הג"ל). בשני המקומות האלה מעם הפטור מעבודת הצבא אחד הוא. בהמקרא אשר הבאנו נותן משה מעם לדבר מפני מה לא ילכו למלחמה: „פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה". אחרי שהאמלל הזה חכה לה ימים רבים. והדבר הזה היה אחת הקללות הנוראות, שבה נענשו על העברות החמורות: „אשה תארש ואיש אחר ישלנה" (ס"ז כ"ג). במקום השני נאמר: „כי יקה איש אשה חדשה (שנתקשר עמה רק בשטר הקידושין) לא יצא בצבא ולא יעבר עליו לכל דבר. נקי יהי לביתו שנה אחת וְשָׁמַח את אשתו אשר לקח (ס"ז כ"ד ב').

אפילו בשביות מלחמה שאיש הצבא היהודי רוצה לישא, הצריך משה הפסק זמן בין היום שהוא לוקח אותה ובין הנשואין. אפס כי פה משך הזמן הוא רק חודש (ס"ז כ"ה י"ג). בתלמוד אמרו שהכתוב מדבר באשה אפי'

אשת

(א) הקדו ש"ן, שנקראים לפעמים גם ארוסין, שנעשו ע"י שטר הנשואין, שכתבו בו: (תרו את מקודשת לי כדת משה וישראל"ו) נא שנתנו להאשה מסבעת כסף ואמרו בשעת הנתינה לפני עדים את הדברים האלה. ע"ז נעשתה אשה אמתית לבעלה, שאם ונתה נענשה במיתה כאשר נשואה ורק בחבדל אופן המיתה, והיינו בסקילה, בעוד אשר מיתה הנשואה היתה בחנק לפי התלמוד. אבל היא נשארה עוד בבית אביה, ובעלה לא נתייבב לה מאופה לפני החתונה. יכול היה לתת לה גס, אך אז היה עליו לתת לה את תוכתה, כי היא נקראה אז ארוסה.

(ב) הנשואין (החתונה). הענין הראשי היתה הַקָּה. כיון שנכנסו החתן והכלה תחת החופה הארוסה נעשתה נשואה. והבעל נתייבב לכלכלה ולעשות כל חובות הבעל לאשתו. אולם החופה לא היתה דבר הכרחי ונג' הביאה לשם נשואין נעשית הארוסה לנשואה. לפ"ז נקראה האשה נשואה אחרי החתונה. בין המעשה הראשון והשני נקראה ארוסה, והעתקה הרגילה בל"א: פֶּרְלֵאָבֶט, היא אך בקירוב, לפי שבלע"ז אין מלה מתאמת לזה, מאחר כי לאורה"ע לא היה ענין כזה כלל.

אם היוצא מן הכלל נשא איש אחד אשה בביאה לבד, בלי שטר הנשואין, היו נשואיו קימים; ובכ"ז הענישו אותו על נעשה נגד המנהג הנהוג, ר"ב מנגיד על דמקדש בביאה", קידושין י"ב ע"ה.

נהגה כי כן הצמינו הנשואין בישראל ע"י ספר הבית או שטר הקדושין, שנכתב זמן רב קודם החתונה. התלמוד יקרא קדושין רק את השטר ולא את הביאה. ולכן תאמר המשנה: „האיש מקדש בו ובשלוהו" (קידושין מ"ה ע"ה) שמוסר את הכתב ליד האשה, ובמקום אחר תאמר: האשה נקנית בג"ד דרכים (ס"ז ע"ה) להורות שהנשואין ע"י הביאה קימים הם. בנמרא (שם) פרשו זה באופן אחר, אבל לפי דב שרירא נאין אין הדברים האלה מעצם הנמרא עיין אנרת רש"ג, מאינן 1878 צד ב"ח). לפ"ז כאשר יאמר התלמוד בעכו"ם או בעבד כנעני: אין קדושין תופסין, כנותן רק על שטר הנשואין שקדם לחתונת המיוחד ליחודים, ולפי חקי העכו"ם לא נחשב כלום, כי הם ידעו רק את הנשואין ע"י הביאה. השביות יצאה מן הכלל, שאע"פ שהיא עכו"ם קדושה תופסין (קידושין ל"ב ע"ה, רב"י ר"ל נקיות). השם קדושין בא לפעמים על הביאה כשרצה אחד לקדש בה תחת הקדושין, דמקדש בביאה", (ס"ז י"ג ע"ה).

אשת איש (הדיוט כ"א ע"ב), שהיא אינה יכולה עוד לשוב אל אביה לשהות אצלו שנה. וכן אמרו במשנה שהאשה הנישאת בפעם השנית נותנים לה רק זמן ל' יום בין הקדושין ובין ההתונה (כ"ב ז"ל).

(ו) היבום. — מזמן האבות עד סוף מלכות ישראל נהשבו הנשואין אצל היהודים לקשר אמיץ הנמשך גם אחרי מות בעל. כי האשה הזרה נעשתה ע"י הנשואין כבת משפחת בעלה, ובמותו בלי בנים, יקחנה אחיו או קרוב אחר, למען תשאר בקרב המשפחה. כאשר נתאלמנה תמר בפעם הראשונה צוה יהודה את אחי בעלה לקחתה לו לאשה, וכאשר נתאלמנה בפעם השנית רצה יהודה גם אז להשיאה להאח השלישי (בראשית ל"א, ט"ו).

איזה מאות שנים אחרי מות משה חשב בעו לחובה לו לקחת לו לאשה את רות אלמנת קרובו (רות ד' ד'). אח"כ אחרי גלות עשרת השבטים אמר רעואל למוכיה שישא את האלמנה שרה לפי שהיא קרובתו (עיי' י"ד), וגם משה רצה שישא איש את אלמנת קרובו, אף כי לא העמיד דבר זה לחק, ורק חפץ כי תחשב לחובה לקחת אלמנת האח שמת בלא בנים, ואם האח החי ממאן בדבר, אז על האלמנה לגנות אותו בפרהסיא, למען יקראו כל ישראל את האישה הזו שאינה מתנהגת כשורה בשם „הלוין הנעל" (דברים כ"א י'). בכ"ז שבה האלמנה או הנרושה לפעמים לבית אביה והוא לכלל אותה (ויקרא כ"ב י"ג).

(ז) האשה הנשואה. — בתורה נמצאו רק ד' חקים למכות הנשיאה. הראשון כי יש לה תביעה על בעלה לתת לה כל צרכיה ולמלאות חובת האישות (שמות כ"א י'), החק הזה כנראה כבר היה לפני ימי משה, מאחר שהוא מדבר עליו רק אצל דיני שפחה ופלגש, כאמרו כי גם לה כל זכויות האשה האמתית. חק אחר מעניש את המוציא שם רע על אשתו (דברים כ"ב, י"ח י"ט). גם אסור היה לקחת אשה שנית בלי הסכמת הראשונה (עיין להלן בפרק השלישי). ועוד חק רביעי האוסר על האב להעניש את בנו בלי הסכמת האם (דברים כ"א, י"ח כ').

(ח) הנרושה והאלמנה, אחרי שאיננה עוד תחת יד בעל, היא הפשית ועומדת ברשות עצמה לנמרי, וגם להאב אין כל שלטון עליה. וזה מוכח מהכתוב כענין הנדרים. לפני התונתה יכול האב לבטל את נדריה שנדרה מבלי לחשוב על תוצאותיהם; אחרי הנשואין יש להבעל הכח הזה, כי הוא בא במקום האב להגן על האשה; אבל נתארמלה או נתגרשה, אין עוד היכולת לאיש ואפילו לאביה לבטל נדריה (במדבר י' י').

(ט) הנרושין אצל העכו"ם הקדמונים. — ברור הוא כי מוצא הנרושין מן העכו"ם הוא וראשיתם תגיע לזמן קדום לזמן משה, כי משה רבנו מדבר עליהם, כעל דבר העומד וקים מכבר, כאמרו: „כי יקח איש אשה ונו", וכתב לה

לה ספר כריתות" וגו' (דברים כ"ד א') *). מלבד זאת נמצא גם בספרי העמים מקומות רבים אשר ידובר בהם על הגרושין אצל העכו"ם.

העכו"ם הקדמונים לא הצריכו ספר כריתות. די היה אם שלח האיש את אשתו בכונה להפרד ממנה. אצל הסינים לא נתן הבעל ספר כריתות להאשה, רק שלח אותה לאכותיה וכתב להם מכתב להצטרך בו בהגידו להם את טעם הדבר, שבגללו הוא עושה זאת. ובודאי נחשבה האשה לגרושה אמיתית גם בלי המכתב הנזכר, וזה יקרה באמת אם אין הורים להאשה (**). והנה לפי זה ע"י מעשה השלוח הפשוט של האשה היו הגרושין קיימים כדת וכהלכה, ואעפ"י כפי הנראה נעשה השלוח לפי חפץ הבעל, מה נקל היה לחשוב את האשה לגרושה גם אם לא נעשה הדבר ברצון הבעל. ואז יכלו לצעוד עוד צעד אחד הלאה ולחשוב אותה לגרושה, גם אם לוקחה בחוקה מכית בעלה, ובפרט אם החומץ היה עריין המושל בעבדיו ממשלה בלי מצרים. אמת הדבר כי אברהם חשב כי פרעה יוכל לקחת את שרה רק אם ימית אותו (בראשית י"ב י"ג). אבל מלך אחר, פטולמיוס פילומיטור, הטף את בתו קליאופטרא מחתנו אלכסנדר למען השיאה לדימיטריוס (יוסיפוס, קדמוניות, ספר י"ג פרק ד' ז'). ובודאי לא היה ביד פילומיטור להשיא את בתו לדימיטריוס אם היתה צריכה לספר כריתות מידי בעלה. אצל הרומים הקדמונים היה המשפט להאב לחטוף את בתו מיד בעלה ולתתה לאיש אחר. כי מעשה החטיפה בלבד היה גרושין נמורין כדת. גם בנמרא אמרו: „מאימתי אשה כנענית מגורשת? א"ר הונא משפרעה ראשה בשוק", כי אז יש להוכיח מזה שכעלה שלח אותה בהחלמ (סנהדרין ג"ח ע"ג). ואלו גרשו העכו"ם שבימי התלמוד את נשותיהם ע"י מכתב הלא לא היה עוד צורך לדעת אם פרעה את ראשה בשוק:

יהודי אחר חלם הלום ויפתרו לו, כי עליו לגרש את אשתו (בבבא
י"ז ע"ה); עכו"ם חלם גם הוא אותו ההלום ויפתרו לו כי יפרד מאשתו בלא
גט (ס"ט ע"ג). בימי השמר לא יכלו היהודים לשמור לא את הגט ולא את
הפרוזבול, כי מלכות העכו"ם גזרה שלא ישמרו חקי דתם (כתובות פ"ט ע"א וגו' ויטין
פ"ד ע"ה). והנה הפרוזבול היה טכוע במטבע לאומי, שבכתבתו יצאו ידו

מצוה

(*) יכולים היינו לפרש את הכתוב באופן אחר: כי יקח איש אשה ובעלה, והיה אם לא
תמצא חן בעיניו, כי ימצא בה ערות דבר, וכתב (פ"א) אז עליו לכתוב לה ספר כריתות. לפ"ז יהיה
הגט תקנת משה, והמקראות האלה יקבעו שני חקים, האחד ע"ד הגט, והשני האוסר לשוב ולקחת
את גרושתו אחרי הגרשה מבעלה השני. אולם באופן זה היה צריך החק השני להתחקת בטלת אם,
שאם נשאת עוד הפעם לאחר וגם הוא גרשה, אז לא יוכל הראשון לשוב ולקחתה.

(**) הדברים על הגרושין אצל הסינים לקוחים הם מדברי המזכיר לחברת המיסיון בארץ סינים
Henri Cordier אשר באו במה"ע Journal des Débats, 13 avril 1880. והסופר
הזה הגיד לי במו פיו, שאם שלח את אשתו בלי כל מכתב, והיא נישאת לאחר והראשון לא ערער
ע"ו, אז הנשואין השניים קיימים והילדים אשר תוליד מבעלה השני נחשבים לכשרים.

מצוה מן התורה (ע"ו כ"ד א' צד 15¹⁶). אבל להגט לא היתה כל תכונה דתית, דתנו, נופו של גט: הרי את מותרת לכל אדם; ר"י אומר: ודן די יהא לוכי מנאי ספר תירוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין למהך להתנסבא לכל גבר דיתייצבין (גישו ס"ט). גם רבא מדבר על גוסה הגט (ס"ט) ואינו מוסיף בו דבר שיהיה ברוח הדת. כתיבת הגט לא הוצרכה דוקא להיות בשפת עבר או ארמית, והמשנה אומרת שיכולים לכתבו יונת (או רומית). (ס"ט פ"ו ע"ג). ואיך בא הרעיון אל מלכות רומי, אשר הפצה היה לבטל רק את המנהגים הדתיים של ישראל, כגון מילה ושבת, לאסור על היהודים לכתוב בשפת יון ורומי גיטין, אשר לא היה בהם כלום מרוח הדת והלאום? מוכח מזה כי המעשה בעצמו לכתוב ספרי כריתות היה מנתג לאומי, כי העכו"ם לא נהגו כלל לכתבם. הם שלחו מביתם את נשותיהם בלי כל ספר והאשה שפטר אישה אותה בפיו, יכלה להנשא לאיש אחר.

חזין מזה נוכל להחליט מצד השכל וההגיון, מבלי שנצטרך לסמוך על איזה מקרא, שאצל העכו"ם הקדמונים נעשו הגרושין בלי כל ספר כריתות, כי המה לא ידעו אז את מלאכת הכתיבה, או כי האנשים אשר ידעוה היו מעטים מאד. והשנית, כי לא היה שום טעם מכריח לזה, כי מאהרי שהנשואין נתאשרו ע"י הביאה בלבד, מדוע לא יהיו גם הגרושין באופן פשוט ובשליחה לכד בלי ספר?

(י) הגרושין אצל היהודים הצמינו משל העכו"ם ע"י החקים האלה:

(ב) העברים אשר אשרו את הנשואין בשטר כתוב, כאשר ראינו לעיל, נפרדו מנשותיהם רק בתתם להן ספר כריתות, כמו ששטר הנשואין נתקן עוד קודם זמן משה, כי הוא מדבר ממאורסה כעל דבר הידוע מכבר, כן הונהג החק של הגט ג"כ כבר לפני זמן משה. וזה מוכח מן המקראות אשר הבאנו למעלה, כי בהם ידבר משה על הגט כעל דבר נודע*).

(ג) משה שם חק אשר לפיו אין האיש המגרש את אשתו יוכל לשוב לקחתה אם היתה לאיש אחר, וע"י מות האיש השני או ע"י ספר כריתות שנתן לה נעשתה חפשית עוד הפעם. חק זה היה נכבד בערכו ביחוד, כי משה אמר בדברים נמרצים: לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה וגו' אחר

(*) אם כתבו העברים עוד קודם זמן משה שמרות לנשואין ולגרושין, בעת אשר העכו"ם עשו את הדברים האלה בעל פה או ע"י תנועת הנוף, יש להוכיח מזה, כי העברים ידעו את מלאכת הכתיבה עוד לפני זמן משה, בעוד אשר העכו"ם לא ידעו לא לכתוב ולא לקרוא. ויש להוכיח מזה עוד כי העברים היו כבר קודם זמן משה מלומדים הרבה יותר משאר העמים. מה נאמר מעתה על הדעה שקבלוה סופרי דברי הימים, כי דבר היה למשה אל עם פרא, וכי היה משום חקים המתאימים להשקפותינו ודעותינו החדשות לו. היה העם עם חכם ונבון? במאה הראשונה אמרו כי משה התיר את הגרושין יען כי היה עמו עם קשה עורף, ובמאה ה"ם נִכְבְּה כי משה היה בן לעמו, וכי העם הזה היה גאה לו.

אהרי אשר הטמאה כי תועבה היא לפני ה', ולא תחטיא את הארץ אשר ה' אלהיך נותן לך (ע). מדוע המקצה? ולמה תועבה היא לפני ה', אם הנשואין והגרושין היו כדין? ואיך תמנא כל הארץ אם יקה איש אשתו אחרי שגרשה השני כדת? — למען השיב על השאלות האלה עלינו לשים עין אל סבות הגרושין וענינם בזמן התורה, ואל מצב הגרושה ביהוסו למצב האלמנה.

למען דעת את מצב הגרושה ואת מצב האלמנה בזמן התורה ויחוסם זל"ז, עלינו לדרוש ולחקור מראש אם היתה להן כתובה בזמן ההוא (כידוע נחלקו בעלי התלמוד אם כתובה מדאורייתא או מדרבנן, (ט"ו) כמובן (ט"ו)). לפי דעתי היתה להן כתובה עוד לפני זמן משה. ואלה הן ראיותי:

(ב) בראשונה הננו רואים כי להאלמנה היתה כתובה כבר בימי שופט השופטים, כי בעז אמר: "חלקת השרה אשר לאחינו לאלימלך מכרה נעמי וגו' ביום קנותך את השרה מיד נעמי ומאת רות המואביה, אשת המת קנית" (י"ט ד', ג' ט'). הננו רואים אפוא, כי נעמי אלמנת אלימלך ורות אלמנת מחלון בנם מכרו את שדות בעליהן, אף כי הן לא היו יורשות נכסי בעליהן, כי ע"פ משפט הירושה היו הנכסים צריכים להיות לבעז ולפלוגי האלמוני הנואל והקרוב להמת (ע"ג ט"ג) ולא יכלו האלמנות למכור את הנכסים האלה כ"א בתור תשלומי כתובותיהן.

(ג) עוד מקרא אחר אשר הגמרא תביאהו להוכיח ממנו שכתובה מדאורייתא, מראה לפי דעתי, כי היא היתה נהוגה עוד קודם זמן משה, שהוא מדבר עליה כעל דבר ידוע מכבר, באמרו: "וכי יפתה איש בתולה" וגו', מהר ימהרנה לו לאשה" (יקחנה לו לאשה ויתן לה כתובה); ואם מאן ימאן אביה לתתה לו, כסף ישקל כמהר (ככתובת) הכתולות" (ע"ג ט"ו ט"ו).

(ד) עוד נוכל להוכיח ממקום אחר בתלמוד, כי הכתובה היא תקנה קדומה מאד, כיון שגם אוה"ע נתנו כתובה לנשותיהם. "עולא אמר: שלשים מצוות שקבלו בני נח ואינם מקימים אלא שלשה... אין נותנין כתובה לזכרים" כו' (מ"ו ט"ו) שמוה משמע שנתנו כתובה לנשותיהם. וככתובות (ט"ו) מדבר על כתובה שכתב גר לאשתו קודם שנתניור.

אבל גם כשנאמר שלהאלמנה ולהגרושה היתה הזכות לקחת כתובה, בכ"ז לא היה מצבן שוה. אמת כי אין כל טעם לאמר שהאלמנה תהיה באיזה ענין אמללה יותר מן הגרושה (מלבד צרות נפשה ע"י מות בעלה); ולעמת זה נמצאו כמה ענינים אשר יכלו לעשות את הגרושה אמללה יותר מן האלמנה. והנה אך לעתים רחוקות באים לידי גרושין מבלי שקדמו להם קטמות ומריבות בין הבעל ואשתו, או גם יסורים במשך שנים רבות אשר כברו מנשוא הבעל וקרוביו אינם נוטים שלום להאשה הגרושה ולפעמים

ולפעמים הם גם שונאים. הכנים יוכלו לנטות לצד אביהם, ולו גם ימו יותר אחרי אמם, הלא יוכל אביהם למנעם מתמוך אותה מנכסיהם. גם סבת הגרושין תוכל להיות כאופן שתעורר את דעת הקהל נגד האשה הגרושה. לא כן הוא באלמנה. היא שמרה על אישה כהלכותו, ודעת הקהל נוחה הימנה ע"י דאבון לבו וע"י השגחתה ושמירתה על בעלה. בניה יאהבוה ויכבדוה, ואהבתם לה עוד תגדל ע"י הצרה אשר באה על כלם יחד באבדן איש אהוב. והוץ מזה הבנים נצרכים לה, כי היא תמלא מקום האב לנהלם כיד נסיונה, ואת אשר יקריבו הם על מזבח אהבתה תגמול היא להם כפלים. במשפחה של אכרים לא תפול מעולם גפש עובדת למעמסה על אחרים, ונשי ישראל עבדו בחפץ כפיהן (ע"י כרד' צד 19; וכרד' ה' צד 65), מה שנוכל לאמר ביחוד על אשת המת אשר עבדה עת רבה אתו יחד, וכל עסקי הבית ידועים לה ע"פ הגסיון.

אחרי כל זה הנה נוכל לשאל מדוע ידבר משה רבינו תמיד על האלמנה שצריכים לחמול עליה ולהטיב עמה, ומעולם לא ידבר על הגרושה? מדוע נמצא כתוב בכל מקום: „ונתת לגר, ליתום ולאלמנה” ומעולם לא נזכרה הגרושה?

עוד נוסף לשאל: מדוע בדרך כלל היה בזמן התורה ערך הגרושה פחות מערך האלמנה? בכני אהרן נאמר: „אשה זונה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאישה לא יקחו, כי קדוש הוא לאלהיו” (ויקרא כ"ב י'). פה הננו מוצאים את הגרושה כחברה רעה מאד. והאלמנה הותרה לבני אהרן ורק ב"ג לא היה יכול לישא אלמנה (ע"י י'), ובזה לא נגרע ערך האלמנה. הכה"ג היה גדול במעלה מכל בני עמו ומכל יתר הכהנים, ולכן אין לו לקחת אשה שבעלה הראשון היה בחברה למטה ממנו כמדדנה, ומסתמא היה יכול לישא אשת הכה"ג שהיה לפניו, כי יחוקאל הנביא האוסר על כל בני אהרן לקחת אלמנה, מתיר להם לקחת אלמנת כהן (ויחוקאל מ"ד כ"ג), אבל אינו מתיר להם לקחת גרושת כהן. וכעין סיוע לדברי הוא מאמר אשת ראב"ש, כי אחרי מות ר"א שלח רבי לדבר באשתו; שלחה ליה: כלי שגשמתש בו קודש ישתמש בו הול! (ב"מ ס"ד ע"ג *).

ד) כ"ז יתבאר לנו אם נתבונן אל סכות הגרושין בזמן התורה: כידוע נחלקו בזה ב"ה וב"ש, בה"א כי הבעל יוכל לגרש את אשתו אם מצא בה ערות דבר וגם מסכות אחרות שאין על הבעל לתת עליהן דין וחשבון לפני איש (גיטין י"ג ע"ב); ובש"א כי לא יגרש אדם את אשתו אא"כ

מצא

(*) אם ישיבו עלי בן הכתוב בתורה: „כי אם בתולה יקח”: אשיב ע"ו, כי גם יחוקאל אומר: ואלמנה וגרושה לא יקחו להם, כי אם בתולות (ויחוקאל מ"ד כ"ג) ובכ"ז יאמר (ע"י י') כי יוכלו לקחת אלמנת כהן. במקום אחר (גיטין ס"ה ע"ב) תחתור הגמרא לכיון דברי יחוקאל אל דברי משה; אבל זהו רק דרש

מצא בה ערות דבר. הנמרא פוסקת כדעת ב"ה, ולפי השקפת חז"ל אמנם להם הצדקה, כי לפי הנמרא יכולה גם האשה לתבוע את גימיה מבלי לתת חשבון לאיש מפני מה היא עושה זאת (אמרה: מאוס עלי, לא כיפינן לה ופרשי: „אלא ניתן לה גט ויוצאה בלא כתובה“, מהזכות ס"ג ע"ב וס"ד ע"ה). מובן מאליו כי ב"ה האומרים אפי' הקדיחה תבשילו ור' עקיבא האומר אפי' מצא אחרת נאה הימנה מר אמר הדא זמר אמר הדא ולא פליגי ולפי שניהם הבעל לא נצרך להודות מעם האמיתי של הגרושין כי אם יוכל לדחות את הב"ד בקש ולאמר הקדית התבשיל, או מצאתי אחרת נאה הימנה ומאוסה עלי, אבל מצד זמן התורה צדקו ב"ש, כי התורה אמרה: „כי יקח איש אשה ובעלה, והיה אם לא תמצא הן בעיניו, כי מצא בה ערות דבר (שהוא נאוף לפי התלמוד), וכתב לה ספר כריתות והיתה לאיש אחר ושנאה האיש האחרון (ג"כ ע"פ סבה כזאת) וכתב לה ספר כריתות וגו' לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה" (דברים כ"ד ט'—ד). הננו רואים כי משה בדברו על הגרושין בשביל מצותו שלא ישא הבעל הראשון את האשה שנתגרשה מן הבעל השני, אומר בתנאי קודם כי הגרושין היו בסבת הזנות. מדוע יקדים את התנאי הזה? האימור לשוב לקחת את אשתו אחרי שגרשה האיש האחר היה חל גם אם הגרושין הי' ע"פ סבה אחרת אבל משה עושה את הזנות כמעט לדבר, לפי שבזמן התורה לא היתה סבה אחרת לגרושין. ועתה יתבאר לנו:

6) מדוע לא יקה הכתן אשה גרושה, „כי קדוש הוא אלהיו“ (ויקרא כ"ח ו').

7) מדוע בענין מתנות לאכיונים מדבר משה על האלמנה והיתום, הגר והלוי, ולא על הגרושה, כי האלמנות היו במספר רב כהיתומים והלויים, והגרושות מעטות היו מאד והננו רואים כי אף בזמן התלמוד, שאז נתפתחו עיניי החיים ונמצאו סבות לגרושין יותר, בכ"ז היה מספר הגרושות מעט (אמר רבינא רוב נשים בתולות נישאות, כהזכות ט"ז ע"ה).
8) נבין מדוע תאמר התורה: „אחרי אשר הטמאה על האשה הגרושה באופן הזה משני בעליה“.

9) גם נבין מדוע תאמר התורה: „כי תועבה היא לפני ה' אם ישוב האיש לקחת את האשה שנתגרשה פעמים, בעוד אשר בכל י"ז או י"ח אסורי הביאה המנויים בפרשת עריות (ויקרא י"ח ו'—כ') לא תאמר זאת מלבד במשכבו זכור והרבעת בהמה (ס"ב כ"ג כ"ג).“

אלו

* אמת כי התורה מדברת גם מאשה שנתגרשה מבעלה הראשון ונתאלמנה ע"י מיתת השני; אבל נראה, כי המחוקק לא רצה לעשות הבדל בין האופן הזה ובין שנתגרשה פעמים, ולא הפץ להחיר להאלמנה לשוב להנשא לאישה הראשון, כדי שהעם שאיננו מבין את ההבדל המוכרי שבין שני האופנים האלה, לא יבא ע"ז להחיר גם לאשה שנתגרשה פעמים לשוב לאישה הראשון.

ה) אלו היה מותר לשוב לקחת את האשה שנרשעה פעם אחת, אחרי הנשואה לשני ואחרי אשר שלחה גם זה מביתו, כי אז לא נמצא דבר המעכב, שיהיה דבר זה חוזר הלילה פעמים רבות, עד כי לאשה אחת היו נמצאים שנים אנשים ויותר שתחליפם כפעם כפעם ומלאה הארץ זמה.

פרק שני.

הנשים לפי התלמוד.

אחרי אשר חקרנו לדעת את מצב האשה לפני הנשואין ואחריהם, ואחרי הנרשיון ומיתת הבעל, כמו שהיה בזמן התורה, נראה עתה את מצבה בזמן התלמוד.

א) האשה לפני התונתה.

ה) הרשות אשר נתן משה להאב למכור את בתו לאמה לוקחה ממנו בזמן התלמוד. והז"ל פרשו שהדברים אמורים רק קודם גלות עשרת השבטים (וואמה העבריה בזה"ז מי איכא? והתניא: אין עבד עברי נוחג, אלא בזמן שהיובל נוחג" (גיטין ס"ט ע"ה).

ג) בזמן התורה היה אדם יכול להשיא את בתו לאיש מכלי שאול את פיה (*). בענין המפתה שמוכרה לקחת לאשה את הנערה שנתפתתה לו אמרה התורה שאם ימאן אביה לתתה לו יתן לה המפתה את כתובתה ולא ישאנה. התלמוד מוסיף כי גם הנערה בעצמה יכולה למאן בהמפתה אף כי אביה רוצה שיהיה זה התנו (כתובות ל"ט ע"ג). התלמוד מקיים נשואי קטנה שהיו ע"י אביה ובלי הסכמתה (ס"ט מ"ו ע"ג) יען כי כן הוא ע"פ דת משה; אבל אוסר הוא על האב להשיא בתו הקטנה (קדושין מ"א ע"ה). ויותר מזה אמרו: אסור לקדש את האשה עד שיראנה (ס"ט). ואפילו אם ארס האב את בתו הקטנה, יש להבת ולהאב המשפט לדרות את החתונה עד שתגדל (ס"ט ל"ז ע"ג).

ג) כשהגיעה האשה לחפרק הראשון ונעשתה נערה היא יכולה להשיא א"ע לאיש, ומה שרכשה בנכסים ה"ז שלה, וכשהגיעה לפרק הכנרות אין עוד לאביה כל שלטון עליה.

קטנה

(*) הנמרא אשר רצונה לקבוע לחק שאין האב משיא את בתו בלי הסכמתה, תסמיך זה על הכתוב: „נקרא לנערה ונשאלה את פיה וגו' ויאמרו לה: תלככי עם האישי" ? (נדה ט"ז, ל"ז י"ט). ומה יכולים היינו להוכיח הוכחה שוא, כי הסכמת הבת היתה דרושה כבר בזמן האבות, אבל הנמרא מביאה את המקרא הזה רק בדרך דרש ואסמכתא, כי רבקה היתה יהומה מאב לפ"ד חז"ל, ובל"ס לא יכלו אחיה ואמה להשיאה נגד רצונה, וא"כ משום הא לא נוכל להוכיח שהיתה הסכמתה נחוצה אם היה אביה המשיא.

ד) קטנה היורשת את אמה אין לאביה כל זכות בירושתה, ואינו יכול אפילו לאכול פירות ירושתה (שם מ"ו ע"ג).

ה) ע"פ דת משה אין הבת יכולה לתבוע חלק בהירושה אם הניח אביה בנים אחריו. אבל ע"פ התלמוד המשפט להבנות להתפרנס מן הנכסים האלה עד שתנשאנה (שם י"ג ע"ג), והבנים הייבים לתת להן חלק עשירי מן הנכסים לנדוניא (שם ס"ח ע"ה).

ו) האב המשיא את בתו חייב לתת לה נדוניא כפי מצבו וכפי כבודו. ולא יפחות לה מהמשים דינרים (שם ס"ז ע"ה).

ז) קהלות ישראל הוצרכו לתת לעניים צרכי ההתונה ונדוניא לכלה עניה לא פחות מהמשים דינרים; ואם יש בקופה של צדקה נותנין לה לפי מצבה ולפי כבודה (שם). יתום ויתומה שכאו להתפרנס או להנשא, האשה קודמת, לפי שבושתה מרובה (שם).

ח) הקנס שקנסה תורה את האונס והמפתה לשלם המשים שקל, לא היה מספיק בשום אופן בימי התלמוד, שאז קנסו החכמים כפלים (ת"י דינין או ק' שקל) את מי שפרע ראש אשה בשוק (ב"ק י"ג ע"ה). על כן הוסיפו על הקנס בשת ופנס (כתובות ל"ט ע"ה) ועיין בדרך הראשון צד. 141—137).

ב) האשה הנשואה.

6) על החובות שנזכרו בתורה: „שארה, כסותה ועונתה“ מוסיף התלמוד את החובה לפדות את אשתו אם נשבתה (כתובות מ"ו ע"ג). התלמוד קבע את המלאכות שהאשה הייבת לעשות לבעלה (שם י"ט ע"ג), כדי שלא יוגל הבעל לדרוש ממנה יותר, וכן קבע מה שצריך הבעל לתת לאשתו לפרנסתה (שם ס"ד ע"ג), שהוא מצוה שיאהב את אשתו כנופו ויכבדה יותר מנופו (יבמות ס"ב ע"ב).

י) כלל קלל התלמוד שהאשה עולה עם בעלה אבל אינה יורדות עמו (כתובות מ"ח ע"ה, ס"ח ע"ה), ר"ל: אם משפחת הבעל החשובה יותר ממשפחת האשה יש לה הזכות לעלות עמו ולדרוש שיתנהגו עמה כעם הנשים ממשפחת הבעל, ולהפך אם היא ממשפחה החשובה יותר, אין יכולים לכוף אותה שתשפיל א"ע למדרגת משפחת בעלה.

יא) אם יש נכסים להאשה שהבעל אוכל פירותיהם, אין הבעל יכול למכור זכותו ואת לאיש אחר בלי רצון האשה, ושני טעמים לדבר: הדין נותן להבעל זכות אכילת פירות משום רווח ביתא (שיכנים את הפירות לביתו ויהיה מזון הבית מצוי), ולכן אמר רבא: אין הבעל יכול למכור זכותו ואת כדי שלא ימעים עי"ז את רווח הבית. ואב"י אמר שהאשה יכולה לעכב על בעלה מלמכור את זכות אכילת הפירות, שבא תכסיף השדה. כי הלוקח

הלוקה שקנה את זכות אכילת הפירות רק לזמן קצוב יתשל בהטבת הקרקע או גם יפסידנה למען יוציא לו ממנה תועלת יותר (ס' ע"ב).

יג) המקדיש את כל נכסיו אין לו לתת את בנדי אשתו ובניו להקדיש (ענין ק"ד). וכן לא יוכל הנושה כבעל למשכן בחובו את החפצים המיוחדים להאשה ואלה אשר קנה בעלה לצרכה (ב"מ ק"ג ע"ב).

יז) גם לא יוכל הבעל לכופף את אשתו לעקור דירתה ולגור עמו במקום הרע לבריאות (כתובות ק"ו ע"ב).

יח) האופנים אשר בהם תוכל האשה לכופף את בעלה לגרשנה בעל כרחו.

בתורה לא נמצא מזה כלום מלבד מה שזכר בדברים (כ"ב י"ד) על אדות המוציא שם רע; אך התלמוד זכה לה הרבה בענין הזה:

יד) אם הבעל אינו ממלא חובת העונה, עונשין אותו ומוסיפין על כתובתה ג' דינרין בכל שבוע (כתובות ס"ב). אם אין הבעל רוצה לפרנס את אשתו כופין אותו שיגרשנה ויתן לה כתובתה, ולדעת שמואל טוב יותר לכופף אותו שיפרנסנה. אבל לדעת רב, אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת ויכולה האשה לאמר: אי אפשר ללכת בכל רגע לב"ד לתבוע מזונותי (ס'). אם הבעל רוצה, בלי כל טעם לדבר, למנוע אותה מאכול ומהתלבש כפי מנהגה, עד שתתבייש בפני שכניה (ס'), או אם אינו מניח לה ללכת לבקר במשכן הוריה, או שמונע אותה מחיות בשלום עם שכניה, והכל בלי כל טעם לדבר (ס'), יכולה היא לבקש שיתן לה גט וכתובה. וכן אם יש להבעל טחלה מנונה או מלאכה בזויה שאינה לפי כבוד האשה (כתובות ע"ו).

טו) המענה את אשתו, יכולה היא לתבוע ממנו גט וכתובה (ס' ג"ט ע"ב): "ר"י בר' יהודה סבר מצער לה עד דאמרה היא: לא בעינא לך. מזה מוכח כי אם האנוסה תאמר להמאנס: לא בעינא לך על בי אתה מצער אותי יתחייב המאנס לתת לה כתובתה.

טז) אם הבעל עצל הוא או מאבד הון, אם הוא מפזר את השכר אשר תשתכר אשתו, או יכולה היא לאמר: איני גיוונית ואיני עושה, היינו היא יכולה לקחת לעצמה שכר מעשי ידיה ולמחול על זכותה להתפרנס משלו (ס' ג"ט ע"ב). וזהו פרוד בנכסים בלי התפרדות החכילה בין איש לאשתו (פרוד כמזונות ובמטה כאשר לפי דתי ארץ צרפת בימינו [separation de corps] לא התירו חכמי התלמוד מבלי גרושין גמורים). חק זה היה רב פעלים אשר שמר על שלום הנשים וטובתן (מאחר שכלן יכלו להתפרנס ממעשי ידיהן (עיינו כרך המישי צד 65 בהערה). אם הורע גורלן להיות נשואות לאנשים

לאנשים עצלים, מלחכי פינכא או הולכי בטל, אשר כחיותם ממלאכת נשיהן יעזובן בעוני ובחוסר כל.

(יז) אם קמה מריבה בין האישה ואשתו בנוגע לחובת האישות, היו ב'ד עכו"ם נוהגים להשתמש בהתחבלה הנזכרת בספרי היפאקראטס, ששם נאמר: אשה שאינה מתעברת ורוצים לדעת אם תוכל להוליד, כורכים אותה בשמלה ומעשנים תהתיה, ואם העשן בוקע דרך גופה ועולה עד הנחיריים והפה, אז ידעו כי לא עקרה היא (שעי ה' אפאריסם 59) וכאשר טענה האשה בערכאות של עכו"ם: השמים ביני לבינך, בחנה באופן הזה (הערת הרופא דארמבערג לכרך הראשון צד 549 להעקתי). אבל חכמי התלמוד לא הסכימו מעולם להשתמש בתחבלות ובמעשים כאלה בב"ד (ז"פ שאגדה אחת אומרת (יבמות ס') כי בשנים קדמוניות, אלף שנה לפני זמן התלמוד, השתמשו בזה). חכמי התלמוד גלו את דעתם שבדברי ריבות כאלה צריכים תמיד להאמין להאשה (ס"ט ס"ה ע"ה). ובאופן הדומה לזה א"ר המנוא: האשה שאמרה התקבלתי גוטי מבעלי נאמנת, חזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה (גיטין ס"ד ע"ג; נדרים כ"ה ע"ה). שני המאמרים האלה מעידים על הצניעות והענוה של נשי ישראל.

(יח) אם הבעל נושא אשה שניה בלי הסכמת הראשונה יכולה היא לתבוע ממנו גט וכתובה (יבמות ס"ה ע"ה).

(יט) ולפעמים יקרה כי הבעל עושה את אשתו אמללה מאד, והוא אף כי רצונה להתגרש ממנו, בכ"ז ע"י צניעותה או ע"י טעם אחר תרצה כי סודותיה יהיו כמוסים עמה, ובשום פנים לא תחפוץ להגיד גלוי בב"ד את טעמה על הגרושין האלה (שמים ביני לבינו), באופן זה די לה לאמר מאיס עלי, וכי מנוי ונמור הוא אצלה להפרד מבעלה; ואם נטו במשך שנה תמימה לעשות שלום ביניהם והיא לא שנתה את טעמה ותעביד על דעתה להתגרש ממנו, אז מחויב בעלה לתת לה גט, אבל היא יוצאת באופן זה בלא כתובה (קטנות ס"ג וס"ד).

(כ) גם הבעל מצדו היה יכול לתת גט לאשתו מבלי שהיה מחויב להגיד טעמו ונמוקו (הקדוה תבשילה ו,מצא אחרת נאה הימנה" היונו בלי שום סבה, כי טעם כמוס עמדו אשר לא יחפוץ לגלות, גיטין כ' ע"ה). ומובן מאליו, כי אז היה עליו לשלם לה כל כתובתה. בכ"ז היה יכול לפחות מכתובתה איזה סכומים אם היא המרתה רצינו (קטנות ס"ג); והיו גם אופנים שהיה יכול לגרשה והיה פמור לגמרי מלשלם לה כלום (ס"ט ע"ג). ויען כי נמצאו טעמים שונים לגרושין, לכן לא היתה האשה הגרושה בזויה עוד בזמן התלמוד כמו בזמן התורה

התורה, שאז היתה רק הזנות לבד סבת הגרושין. ולכן מצוה התלמוד לפרנס את גרושתו העניה (*).

ואחרי כל הסבות הרבות לגרושין היו בכ"ז הגרושין בזמן התלמוד מעט מאד בישראל. דתנן: בתולה נישאת ביום ב' ואלמנה ביום ה' (כתובות ב' ע"ב): ומדוע לא אמר האלמנה והגרושה ביום ה'? אלא דבר בחוה. גם אמרו חז"ל רוב נשים בתולות נשאות (ס"ט ע"ד ע"ב). ור' יוחנן מננה מאד את האישה המגרש את אשתו (גיטין כ"ט ע"ב), אם לא מוכרת הוא לכך.

ד) האשה שהיא ברשות עצמה, האלמנה והגרושה.

כא) האלמנה והגרושה לקחו כתובה, ונכסי מלוג שלהן באו לרשותן בהחלט. וביחוד היו להאלמנה זכויות רבות הערך בנכסים שנשארו מבעלה. לה היה המשפט להתפרנס ולהיות נזונית מהירושה. היא יכלה לדור במדור אשר דרה בו בימי חי בעלה, ולהשתמש בעבדים ושפחות, בכרים וכסתות, בכלי כסף וכלי זהב כדרך שהשתמשה בימי בעלה (כתובות ק"ב ע"ב).

כב) אם הכניסה האשה לבעלה בעת נשואיה הפצים יקרים ועכשו היא מתגרשת והיא תובעת שיחזירו לה את החפצים האלה, והבעל רוצה להשאירם לעצמו ולשלם את דמיהם, פסקו ר' יהודה ורב נחמן, שהבעל מחויב להחזיר לה את החפצים בעצמם, משום שבה בית אביה, ר"ל שיכולה לאמר: יקרים לי הדברים שהם לי למוכרת משפחתי (יבמות ס"ד ע"ב).

כג) הבנות היתומות נזונות אצל אחיהן מנכסי הירושה, אבל אם האם

* חכמי התלמוד החזיקו באוהרת התורה אל הכהנים מקחת להם אשה גרושה, ולא משעם פחיתת ערך האשה, שזה לא היה עוד בזמנם, כ"א מפני שכך כתוב בתורה, וכן מתחו מדת האיסור הזה גם על החלוצה: יען כי מטרת החליצה היתה להפריד ע"י מאשה שהיתה יעודה להיות אשתו, לכן נחשבה החליצה כגט הנעשה גם הוא למטרה הזאת. וכמו כן אסרו בעלי התלמוד על הבתן לשוב לקחת את אשתו אחרי שגרשה פעם אחת. הגנו רואים כי הוסרה התרופה אשר היה עליה בימי התורה מהאוהרה שנתנה להכהנים שלא לקחת אשה גרושה ע"י שנתפסטה גם על החלוצה ועל אשתו בעצמו.

יש להעיר פה ג"כ שהכמי התלמוד עשו, בנוגע להכנים היולדים, הבדל גדול בין הנשואין האסורים לכהנים ובין אלה האסורים לכל ישראל. הבן שנולד באופן האחרון נקרא ממזר או (אם האיסור לא היה המזר כי) פסול, והבן שנולד מביאה האסורה רק לבתן נקרא ח"ל (שאינו ראוי לכהונה) והבת נקראה ח"ל לה, ולא היה פסול לעניני הדת והאמונה כמו הממזר והפסול. וכתן שנשא אשה גרושה לא היה הולד ממזר, ומלבד הכהונה היה כשר לכל עניני הדת, וזאת היא עוד הוכחה אחת, כי להאיסור הזה לא היה עוד בזמן התלמוד חותם ההכנעה של הגרושה, כאשר היה בימי קדם.

האם רוצה לגדל את כנותיה אצלה, חייב הכן הירוש לפרנסן בבית אמן
(כתובות ק"ג ע"ב), כי המשפט להאם להחזיק את בתה אצלה.

נד הנשים מכובדות היו מאד בישראל, והאלמנה שלמה בנכסי בעלה
אחרי מותו כאשר עשתה בחייו (ע"ן כרך ד' צד 313, 282). אמנם לא היה
לה המשפט לזה, אבל ע"פ מדת היושר והמנהג עשו זאת. כנמרא אמרו
כי בשאלה הנוגעת להשיבות ומעלה רצו היהודים להגן על כבוד נשותיהם
קודם לכל דבר, ואפילו אם בניהם היו סובלים ע"י ("האלמנה ניונת והבת תחור
על הפתחים: לענין זילוחא אלמנתו עדיפא ליה" כתובות מ"ג ע"ב).

כשבאו לפני רבא אנשים ונשים בזמן אחד לדין, סלק רבא לראשונה
את הנשים, (יבמות ק' ע"ב). עני ועניה, העני קודם למוזנות והעניה קודמת
לכסות (סו"ט י"ג ע"ב).

כה) חקים רבים חקקו בעלי התלמוד לשמירת כבוד הנשים (ע"ן כרך
דאשן צד 283, 246; וכרך המישו צד 68).

כו) בנוגע להאמונה והדת פטורות הנשים המעט מכל מ"ע שהזמן
גרמא; כי בשעה המיועדת להמצוה אפשר שהאשה תהיה מוכרחת לצפות
הליכות ביתה. ונפלא עוד יותר, אעפ"י שאמרו משפחת אב קרוי משפחה
וכו' ככל זה בבני התערובות הולך הולד באמונתו אחרי אמו כי "אין בנך
הבא מן הנכריות קרוי בנך אלא בנה" (יבמות כ"ג ע"ב); נכרי ועבד הבא על
בת ישראל הולד כשר", (ס"ט מ"ה ע"ב).

פרק שלישי

לקיחת נשים רבות.

לקיחת נשים רבות, כמו העבדות, שמקור שתיחה היה אצל עובדי
האלילים לא נאסרה ע"פ התורה, אבל בישראל הונבלה ע"י חקים נמרצים.
זאלה הן הראיות לזה:

ה) מצינו בתלמוד (יו"ט י"ג ע"ב) שלפי הקבלה אסור היה לכ"ג לקחת
שתי נשים. בהק זה השתמש פאול תלמיד ישוע הנוצרי בנוגע אל הכהנים
הנוצרים וסנניהם (דיאקאנען), באמרו: אך הכהן צריך שיהיה בעל אשה
אחת... הסננים יהיו גם כן בעלי אשה אחת (אגרת פאול הראשונה אל טימותיוס
קאפיטל ב' ב' א')

3) ע"פ חק נושן, המקובל עוד מזמן האבות ונזכר מפורש בתלמוד, אסור היה על כל איש מישראל (כנראה רק לא על המלכים) לישא אשה בלי הסכמת האשה הראשונה. ובתורה מצינו כי אברהם לקח את הנר רק ע"פ עצת שרה אשתו (נחלשים ט"ז ב').

ג) לבן אמר ליעקב: „אם תענה את בנותי ואם תקח נשים על בנותי וגו' אלהים עד בנינו ובניך” (שם ל"א ג'). לרבנו אלה לא יהיה כל מובן, אם היה מותר לכל איש לקחת לו אשה שניה כנגד רצון אשתו הראשונה. כנראה לא רצה לבן למנוע את יעקב, שכבר היו לו ארבע נשים, מקחת לו נשים רבות; ובכ"ז האמין כי לא יצדק יעקב אם יקח לו חמשית, כי בזה יעשה עול לרחל וללאה בנותיו. מזה מוכח כי אלו לקח יעקב אשה חמשית בהסכמת הראשונות, אז לא עשה כל עול, וללבן לא היתה כל תואנה להתאונן עליו, לפי שאז לא היה כל ענוי לבנותיו; אבל אם היה לוקח לו אחרת כנגד רצון הראשונות, היה עושה בזה עול שהקב"ה היה מענישו עליו, כאלו ענה את בנות לבן. ועוד ראיה כי לבן היה חושב את הנשואין כפעם החמשית לחמא רק בהיותם בלי רשיון רחל ולאה כי לא ערער לבן על נשואי בלחה וזלפה, שאותן לקח יעקב ברצון רחל ולאה (נחלשים ל' ג' ט'). וזאת איך היה יכול לקחת לו את רחל ואת לאה? שתי הנשים האלה ולבן אביהן נתרצו לזה. ובהגדה מדובר על הסכם רחל ולאה ע"ז (עיין מדרש איכה, שרחל עזרה לנשואי אחותה לאה במסירת נפש מהורה וישרת ובשכר מחילתה על זכותה בקשה את ה' לרחם על ישראל ולהשיב בנים לגבולם, וע' נ"ב קפ"ג).

ד) לבני יעקב, למשה ולכל האנשים הגדולים הנזכרים בכה"ק (מלכד המלכים) היתה רק אשה אחת, וכן גם להחשמונאים אף כי הם היו מלכים. (הנשא לו יהודע בעצמו שתי נשים או נתנן למלך יואש?) (עיין דה"ב כ"ד ג').

ה) התרגום הארמי למגלת רות שקבר ע"י חכמי ישראל הקדמונים שם דברים כפי קרובו של בעז לאמר: „לית אנא יכיל למפרוק לי על דאית אתתא לית לי רשו למיסב אהרינתא על הא דילמא תהי לקצו כביתי ואהא מחבל ית אחסנתי, פרוק לך את ארום דלית לך אתתא (י"ט ד' ו').

ו) בגמ' (ב"ב ס"א ט"ז) איתא: „א"ר יצחק אותו היום שבאה רות המואביה לא"י מתה אשתו של בעז. והיינו דאמרי אינשי: עד דלא שכיב שיכבא קיימא מנו ביתיה” (קודם שימות המת כבר עומד ומוזמן הממונה על ביתו וממלא מקומו). מוכח מזה כי אלו היתה עוד אשת בעז לא לקח לו את רות, וכי לפני ביאת רות היתה לו רק אשה אחת.

ז) במשנה (יבמות נ"ג ט"ז) אמרו, שמי שהיה נשוי לשתי נשים (הראשונה נתרצתה שישא השנית) ומת (בלא בנים) ביאתה (היבום) או

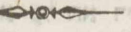
הליצתה של אחת מהן פוטורות צרתה, והגמרא נותנת טעם לדבר, כי משה דבר רק על אלמנה אחת (שם מ"ד ע"ה: "בית אחד הוא בונה ואינו בונה שת' בתים"). הלכה זו מתאמת להלכה אחרת ששנו במשנה (פסוקים ע"ו ע"ה), שאם אין האשה רוצה לשבת עם אישה שהוא בורסי, כופין אותו לתת לה גט. וכא מעשה לפני החכמים בכורסי אחד שמת והיה לו אה בורסי שרצה ליבם אלמנת המת, ואמרו חכמים: יכולה היא לאמר "לאחוך הייתי יכולה לקבל ולך איני יכולה לקבל", ואע"ג שמן התורה מחויבת אלמנת המת בלי בניים להנשא לאחי המת. וכן גם כאן יכולות האלמנות לאמר: אמת כי נרצינו להנשא זו אחר זו לאישנו המת, אבל אין אנו רוצות להנשא שתינו יחד לאחיו.

(ח) גם ר' אמי אמר: "כל הנושא אשה על אשתו הראשונה (בלי רצונה) יכולים לכופ אותה להוציא את הראשונה וליתן לה כתובתה", (יבמות ס"ה ע"ה *)

מלבד זה לא היו יכולים לכופ את האשה לחיות עם בעל אשה אחרת ואפילו אם נתרצתה הראשונה שישא את השניה ואח"כ תתחרט ע"ו, או גם אם השניה מתחרמת על שגשאה איש בעל אשה, יכולות הן לאמר, כי אין עוד את נפשך לדבר הזה, ואפילו אם לא תתנינה כל טעם אחר לדבריהן, כ"א תאמרנה: מאיס עלן, וכופין את האישה ע"פ דין להוציאן בלי כתובה, אם השתדלו כמשך שנה תמימה לעשות שלום ביניהם ונוכחו לדעת כי אי אפשר עוד שיחיו בשלום (פסוקים ס"ג ע"ב וס"ד ע"ה).

המשה

* ורבא מסכים לדעת ר' אמי, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ול"פ, והראה דאימא בקדושין י"ב ע"ה) אמר רבא: התקדשי לי לחצי מקדשת... והכי קאמר לה: "דאי בעינא למינסב אחריתא נסיבנא", וא"כ הרי נצרך תבעל לרשיון האשה למען קחת אשה אחרת, אף כי אמר רבא: אשה רעה וכתובה מרובה צרתה בצדה, דאמרי אינשי: בחברתה ולא בסילתא (יבמות ס"ג), לא רצה כ"א להזכיר בזה המשל דא"א, כלומר כי אין דרך אחרת להפטר מאשה רעה, אבל לא רצה ליעץ לאיש לקחת אשה אחרת בלי רשיונה. —



היה האב מודה שהוא קדושין הוא, והיא (שם ל"א) יצאה הן בשבת הן בא"ת הן ביום ראשון והוא חייב להן כל הדין כמו שכתבנו. ועוד איש נשוא ונשואתו יצאו הדין ההוא... (שם ל"א) יצאה הן בשבת הן בא"ת הן ביום ראשון והוא חייב להן כל הדין כמו שכתבנו. ועוד איש נשוא ונשואתו יצאו הדין ההוא... (שם ל"א) יצאה הן בשבת הן בא"ת הן ביום ראשון והוא חייב להן כל הדין כמו שכתבנו.

שמונת ימי חלה וישנה חלה וישנה חלה (שם ל"א) יצאה הן בשבת הן בא"ת הן ביום ראשון והוא חייב להן כל הדין כמו שכתבנו. ועוד איש נשוא ונשואתו יצאו הדין ההוא... (שם ל"א) יצאה הן בשבת הן בא"ת הן ביום ראשון והוא חייב להן כל הדין כמו שכתבנו.

השער הששי.
בבא קמא.



פרק ראשון.

מקורי הלכות התלמוד.

חמשה הם מקורי חקי התלמוד: התורה, הקבלה, התקנות שתקנו החכמים בזמנים שונים לפי הצורך, המנהג שנהגו בני ישראל, ופעולת העמים שכניהם על ישראל. על שלשת המקורים הראשונים אך למותר לי להכביר מלין. המנהג הקיים נכבד היה תמיד אצל חכמי התלמוד, ואפילו בשאלות דתיות, כמו בשאלת אופן החליצה, שא"ר כהנא אמר רב: אם יבוא אליהו ויאמר אין חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהנו העם בסנדל (יבמות ק"ב ע"ב*) . ויותר מזה נמצאו דיגי ממונות רבים אשר נוסדו רק על המנהג לבד, כגון זה שבמשנה: „המפקיד אצל חברו בהמה או בלים ונננבו או שאבדו, שלם ולא רצה לישבע (שבועת שומרים שלא פשע וכי שהיה יכול לפטור בשבועה זו וכו', רש"י), שהרי אמרו: שומר חנם נשבע ויוצא; נמצא הגנב משלם תשלומי כפל... למי משלם? למי שהפקדון אצלו". ע"ז תשאל הנמרא: איך יש לו להשומר הזכות על תשלומי הכפל שישלם הגנב, הא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם וכו'. ומשיב רבא: „נעשה כאומר לו: לכשתגנב ותרצה ותשלמני הרי פרתי קנויה לך מעכשיו" (גי"ט ל"ג ע"ג ו"ד ע"ב). והנה אלמלא סמכו על המנהג לא יכלו בשום פנים לאמר שנעשה כמו שהיה ביניהם הסכמה בלב בלי אמר ודברים. דין זה שבמשנה אינו נשען לא על התורה ולא על הקבלה כ"א על המנהג בלבד. פה אסתפק במשל הזה ובהעתקתי ימצא הקורא את כל החקים אשר בתלמוד, אשר המנהג יסודם, אף כי לפעמים יתנגדו אל הקבלה. שם

* בעלי התלמוד לא השוו את החוקים וההלכות אל עיקרי הדת הנכבדים מאד ולא יוכלו להשתנות כלל. כי אמרו חז"ל שהמועדים שנקבעו עפ"י ב"ד הגדול על בני דורם לקבלם אפי' סעו ב"ד בהשכונן הומן ודרשו על זה אתם אפי' שונגין (ל"ה כ"ה ע"א) ריב"ז אומר: לא הכת מטמא ולא המים (של פרה אדומה) מטהרין, אלא גורה היא (נעמדני נכס פ' תמא). חכם אחר אמר וכי מה בין שודש מן הצואר לשודש מן העורף אלא וכו' (ח"י). כל חק וכל מנהג נכון שקבלו אותו כל היהודים הנם כחרותים עליו דגל הלאומי, אחריו נלכה כלנו, מבלי הבס אל השגונים שעברו עליהם במשך הזמן.

נוכיה נ"כ כי איזה חקים ומנהגים באו בישראל ע"י הפעולה שפעלו עליהם מנהגי יתר העמים ונמוסיהם. דעת לנכון נקל כי היהודים אשר בכל מקום היותם, היו בין עמים אחרים, לא יכלו להמלט לגמרי מפעולת המושגים אשר החזיקו בהם העמים ההם. וכ"ש שהיה מן ההכרח כי איזה מושגי יושר ומשפט של העמים ימצאו מסלות בלכות היהודים, ובמשך הזמן נשכת מקורם ונחשבו אצל היהודים כאלו היו מורשה קהלת יעקב. דוגמאות רבות לזה ימצאו בהעתקתי לדיני ממונות שבתלמוד בכרכים שונים. —

פרק שני.

מגרעות וסתירות לפי ההשקפה הראשונה.

בכמה מקומות בתלמוד נמצא כי העושה דברים ידועים „פמור מדיני אדם וחייב כדיני שמים“. אמנם מוכן הוא כי ישנם אופנים שבם תקצר יד החקים לעשות מאומה, אבל ידיעתנו הפנימית תחייבנו ומוסר כליותנו יוכיחנו. אבל ההפך מזה לא יתכן; כי מה שח' יכפר לא יוכלו בני האדם לחייב. והנה במקומות שונים אומר התלמוד, כי אין הקב"ה מעניש רק עבדות שעבר אדם מעשרים שנה לחייו ומעלה («במה שנתו של אדם? שבעים שנה; דל מינייהו עשרין דלא ענשת עלייהו» (שם פ"ט ע"ג)). ובכ"ז רגילים לאמר, כי גם בן שלש עשרה שנה יוכל להתחייב מיתה. בכלל לא יאמר התלמוד בשום מקום באיזה שנים ראויים לעונש ב"ד, אבל יקבע את זמן י"ג שנים לחיוב במצוות. ולכן אומר אני כי שני זמנים הם, ולמען התחייב איזה עונש כמשפט, היו צריכים להניע עד פרק הזמן השני, היינו עשרים שנה. רבי אומר, כי הלויים הוכשרו לעבודה רק מעשרים שנה ומעלה, והוא נסמך בזה על דברי התורה המצרכת פרק זמן של כ' שנה (מל"ג כ"ד ע"ג). מודעת היא כי לבת ישראל קטנה היו שני פרקים בשנותיה; כשהגיעה לפרק הראשון עוד משל עליה האב באיזה ענינים; ומשהגיעה לפרק השני ונעשתה בוגרת יצאה מרשות אביה לנמרי. לענין זכרים נמצא דומה לזה כדיני בן סו"מ (דגלים כ"א י"ה—כ"ב) לפי התלמוד יכול האב למסרו לב"ד להענישו משהביא הבן שתי שערות* עד שיתמלא זקנו, שהוא פרק הזמן השני (ועיין פנהריון ס"ח ע"ב והעתקתי לדיני נפשות שבתלמוד צד 121).

הגנו

* התהלת הפרק הראשון הוא משהגיע ל"ג שנים והביא לכה"פ ב' שערות, בכ"ז מומן ר"ת זאילך לא השניחו לדקדק על השערות, וי"ג השנים היו העיקר (עיין נדה ל"ג ע"ב סו"ס ר"ה ס"ב).

הננו רואים אפוא, שאין להאב כל ממשלה על הכן אשר הגיע לפרקו. והזין מזה איתא בנמרא: קמן מאימתי מוכר בנכסי אביו? רבא אמר ר"נ: בן י"ה שנה ורב הונא בר חיננא אמר ר"נ: בן עשרים (כ"ג קנ"ג ע"ה), ולדברי מר זוטרא לא היה זה שלא מלאו לו כ' שנה כשר להעיד בעסקי קרקעות. (ס"ט עמוד ב').

פעמים רבות נמצא בתלמוד שאין לחייב על גרמא בנזקין, וזה נחשב לכלל גדול בכל מקום (עיון העתקתי לב"ק צד 118). והנה אנכי אחשוב לנמנע שיחיה הכלל הזה נוחג כאמת בכל מקום, כי מלבד שאין זה לפי היושר והצדק לפטור את הגורם נזק לחברו רק בגלל שהזיק ע"י אמצעי, אע"פ שניכרת כונתו הרעה שנתכוון להזיק; מלבד זה נמצא שבמקומות רבים הייבו בעלי התלמוד על הגרם, ועשו הברל בין גרמא בעלמא ובין דיני דגרמי, ונחלקו חכמים אם דבר הגורם לממון כממון דמי ואם לאו (כ"ק ס"ח ע"ב). התוס' (כ"ק ק' ע"ה ד"ס מיהר ובמקומות אחרים) והרא"ש (ס"ט) חשבו את כל המקומות שבהם מחייב התלמוד על גרמא דנזקין ואת המקומות אשר יפטור בהם ע"ז, גם התרו למצוא כללו של דבר מתי חייבים ומתי פטורים. ושניהם שכחו את הברייתא של רשב"ג המוסר סעודה לחברו (כ"ב ס"ג ע"ב), ואת המאמר מאן דזבן ארעא באלפי זוזא הוי ליה כניזק (כ"ט ע"ו ע"ב), ועוד מקומות רבים אשר חייבו הו"ל בהם על גרמא בעלמא.

עם העיקר של גרמא בנזקין סבוכה ואחווה גם שאלת מניעת הריוח והכבוד (dommages-intérêts). שאלה זאת כנראה חסרה לגמרי גם בתורה וגם בתלמוד. למשל אם נגנב שורו של איש עובד אדמה שהוא צריך לו לעבודתו, ונמצא הנגב אחרי כלות זמן הקציר והובא לב"ד, מחייבים את הנגב להחזיר את השור, אבל לא לשלם להאכר את ההפסד שהגיע לו מזה שלא היה לו שורו כל משך זמן העבודה. האין פה חסרון בחקי הנזקין? באיזה מקומות נפתרה בכ"ז שאלת מניעת הריוח והכבוד ע"פ מדת היושר, כמו שמצינו בכרייתא: רשב"ג אומר: מנהג גדול היה בירושלים: המוסר סעודה לחברו וקלקלה נותן לו (מלבד דמי הסעודה) דמי בושתו ודמי בושת אורחיו (כ"ב ס"ג ע"ב). מזה למדנו שעכ"פ באיזה מקומות חייבים בתשלומי מניעת הריוח והכבוד (*). עוד במקום אחר נמצא חיוב לשלם בעד מניעת הריוח, דא"ר אחא בריה דרב איקא: מאן דזבן

ארעא

* הרשב"ם תמה ע"ז שהוא נגר עיקרי התלמוד שאין חייבים לפיהם בתשלומי מניעת הריוח והכבוד, ולכן אמר: ומיהו לית הלכתא (וכרשב"ג) אלא כרבנן דפסרי וכו' דגרמא הוא (ס"ט). והוא מוסף עוד (ס"ט) כי דעת רשב"ג זאת שבברייתא אינה נכללת בדבריו שבמשנה, כי בלא"ה היתה בזה הלכה כמותו, דקיי"ל: הלכה כרשב"ג במשנתנו. ונעלם מן הרשב"ם דלא מיירי פה כלל מדעת רשב"ג הפרסית, כ"א סעודתי שהעיד על מנהג חכמי ירושלים, ועדות רשב"ג אמת היא תמיד, בין שנמצאה במשנה ובין שהיא בברייתא, כי אדם גדול כרשב"ג לא ישקר.

ארעא באלפא זוזי אוזלי מוזיל ומזבין נכסי והוה ליה כניזק (ב"מ ע"ו ע"ב. ועיי' העתקתי שם צד 341). ומדוע לא עשו זה לכלל גדול בכל מקום? — אולם כאן נראה צדקת הדבר אשר כל החכמים מסכימים עליו, כי אין החקים נעשים מוכנים מקדם, במרם שיצטרכו אליהם, כי אם רק בעת אשר ירגישו את נהיצותם או יושמו לפני העם. וגם לא יספיקו לזה מקרים אחדים אשר קרו אצל אנשים יהידים אשר הפסידו ע"י גרם והחקים הקבועים מכבר לא עמדו להם בדבר הזה. רק אם יהיה הצורך כל לי, אם ישנו הקלקולים פעמים רבות וכל העדה תשא ותסכול הרבה עי"ז, רק אז יבקשו חקים חדשים לעצור בעד הרעה. והנה נראה, כי הצורך הזה לחוק הק כללי חדש ע"ד חיוב, תשלומי מניעת הכבוד והריוח" לא נרגש הרבה בישראל, שיצטרכו המחוקקים להוסיף בענין הזה עוד חק חדש. וזה יובן עוד יותר בהשיבנו אל לבנו, כי לא היה אז איש מושל בכל הגולה, אשר לו די כח לכוף את כל בני עמו לקבל את ההלכותיו החדשות; ועוד כי נמנעו החכמים מאד מהנהיג תקנות חדשות, לכלי לעשות עי"ז את העם אנודות אנודות.

גם נמצא עוד עיקר אחר קדמון ועתיק מאד בתלמוד, והוא: היוק שאינו ניכר לאו שמיה היוק. למשל: השופך ייגז של חבירו חייב לשלם לו דמי היוק; אבל המנסך יין חברו, אע"פ שגם בזה הפסידו, שייגז אמור עתה בהנאת, בכ"ז פטור מלשלם ע"פ העיקר הנ"ל. בכ"ז הבינו החכמים שאין זה לפי הצדק והיושר לפטור את המנסך, וע"כ סרו בדבר הזה מן העיקר הקדמון ויחייבו את המנסך. ואעפ"כ החזיקו עוד בעיקר הזה אם ערב איש תרומה בתוך חולין של חברו ואמר עי"ז את חברו באכילת החולין, ופסקו כי המערב פטור. אבל אח"כ החליטו לסור גם בזה מאחרי העיקר העתיק ולחייב גם את המערב. וז"ל הבריותא: "בראשונה היו אומרים המטמא והמנסך (חייב לשלם); חזרו לאמר: אף המדמע (ב"ב ע"ז^ט). הגנו רואים בזה את ההתפתחות התמידית של החקים ואת השתנותם כפעם בפעם, לפי הזמן והצורך.

עוד עיקר היה בידם שלפי משפט השכל הוא טוב ויפה מאד, והוא קם ליה בדרכה מיניה. אם עבר עברה במזיד אבל לא נוכל להכין דעת ריש לקיש בענין שונג, דאיתמר, חייבי מיתות שונגין וחיבי מלקות שונגין ודבר אחר ר"י אמר חייב ור"ל אמר פטור (מזין פ"א ע"ג). אמת כי כלל הוא בידנו: ר"י ור"ל: הלכה כר' יוחנן, ואין נחוץ לברר את טעם הדעה המפליאה של ר"ל. אבל יש בתלמוד מקומות מסופקים אחרים אשר כפי הנראה אינם מתאימים לדעת ר' יוחנן. גם על המקצוע הזה נחוץ הוא לזרוע אור יותר.

פרק שלישי

עיקרי ארבעה אבות נזיקין.

המס' ב"ק היא החלק הראשון מדיני הממונות שהיה שמם „נזיקין“ ובאים בני' חלקים. החלק הראשון הנקרא ב"ק עוסק בפרט בהדינים השייכים לעיקר של ערבות אישי הכלל זכז, שדברנו על אדותיו בפרק השמיני לשער השלישי, ובהדינים השייכים לגנב, לחובל ולגזול.

המס' הזאת מתחלת בהדינים השייכים לעיקר הערבות; דין אם נכנסה בחמת איש לתוך שדה אחר או שהויקה באופן אחר, ודיני החופר בור וגרם איזה נזק, ודיני המזיק ע"י אש וכו'. המס' מתחלת כדנים האלה מפני ג' מעמים. האחד, כי הדינים האלה היו חשובים ונחוצים ביחוד לחיי עם ישראל שהיה עם עובד אדמה. והשני כי הדינים האלה היו כבירים מאד לימים, ולחם היה יסוד ושרש בתורה יותר משאר החקים. והשלישי, כי להדינים האלה היה סמך על העיקר המיוחד רק לעם ישראל לבד, שנתגאו בו בני ישראל והשוו אותם במעלה אל המוסר הנעלה אשר בפרקי אבות. ר' יהודה אומר: האי מאן דבעי למחוי חסודא לקיים מלי דנזיקין (הסמוכים על יסוד של ערבות אישי הכלל זכז). רבא אמר: מלי דאבות (ב"ק ז' ע"ב). והתלמוד איננו אומר זאת על שום חלק אחר מדיני ממונות.

נחפשה נא ונחקורה מה היו החקים האלה בספר התורה ומה נהיו בזמן התלמוד, ואיך הצמינו בזה היהודים מכל עמי אזיא שבזמנם.

„וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור, בעל חבור ישלם... וכי יגוף שור איש את שור רעהו ומת ומכרו את השור החי וחצו את כספו... או נודע כי שור נגח הוא כתמול שלשום ולא ישמרנו בעליו, שלם ישלם שור תחת השור... כי יבער איש שדה או כרם ושלה את בעירו ובער בשדה אחר, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם. כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל גדיש או הקמה... שלם ישלם המבעיר את הבערה (בבבא מצ'א ז' ע"ב; כ"ב ד' ע"א).“

לעמי אזיא לא היו החקים האלה הנוסדים על עיקר ערבות אישי הכלל זכז (עיון בפרק השמיני לשער השלישי), כי הם אמרו: חובת הניזק היא לשמור א"ע וכל אשר לו מכל נזק ואסון. להם לא היה החק אשר בתורה: „כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך, ולא תשים דמים בביתך (דברים כ"ב ה') ויאמרו: היה לו להאמלל להשמר לנפשו לבל יפול. בזמן התלמוד אם בנה איש ישראל בית חדש כנגד בית חברו, אסור היה לו לעשות פתחו כנגד פתח חברו או חלונו כנגד חלון חברו, למען לא יוכל להביט אל תוך בית חברו. האיסור

הזה לא נהג בין הגוים, והם אמרו, שעל השני לסגור את פתחו ואת חלונו, אם רצונו לעשות בביתו דבר, שלא יחפוץ שיראה אותו חברו. לדברי ר' יוחנן יכלו להכיר עיניו בין בתי ישראל ובין בתי העכורים. „א"ר יוחנן: אמר קרא וירא את ישראל שוכן לשבטיו (נמדד כ"ד) מה ראה? ראה שאין פתחי אהליהם מכוננים ול"ו, אמר: ראויין הללו שתשרה עליהן שכניה" (ב"ב ס).

עתה נשובה נא ונראה מה נעשו חקי התורה האלה בזמן התלמוד. — בדרך כלל היה עומד וקיים העקר שכל איש חייב לשמור את בהמתו וכל אשר לו לבל יגרמו נזק לאחרים, והיא היא מצות התורה אשר תחייב את הבעלים לשלם את הנזק שהזיקו הדברים השייכים לו, ואשר תענישוהו על אשר לא הטיב לשמור את בהמתו וכל אשר לו, בחייבה אותו לשלם להנזק בעד נזקו. התלמוד הניח את העיקר הזה על מכוננו, אפס כי הקיל בו בכמה ענינים, כאשר יראה הקורא בכמוך. מעם החיוב היה לפ"ז חסרון השמירה ולא צרפו לזה גם את המחשבה אם היתה כונתו להזיק ואם לא. ולכן לא נענש האיש אשר שלח אש במזיד בבית או בשדה של חברו בעונש חמור מעונשו של איש, אשר בלא צדיה הפיל נצוצות מנר החולק בידו ומבלי כונה גם להבעיר בערה. נגד האנשים המזיקים במזיד לא היה כל חק מיוחד, והסתפקו בהרשות שנתנה לראשי העם להגדיל את העונש לפי גודל הפשע ע"פ הוראת שעה, ובתלמוד יש מופתים נאמנים ע"ז. רב נחמן העניש גולן אחד, ואמר לו רבא כי פסק דינו חמור הוא יותר מדאי, והשיב לו ר"ג: „האי אינש גולנא עתיקא הוא ובעינא דאיקנמיה" (ב"ב י"ז ע"ב).

האופנים אשר הענישו בהם על העדר השמירה וחייבו את הנתבע לשלם את הנזק נחלקו לר' אבות או סוגים. „ד' אבות נזיקין: השור (שננח), וחבור, והמבעה (המשלה את בעירו ובער בשדה אחר) וההבער *.

נתבונן בראשונה אל סוג נזקי אש. הנה ראינו כי לא שמו לב לחקר על הכונה אם היתה להרע. כל הנזקין שבאו ע"י ההבער נחשבו כמסובבים עי"ז שלא שמרו כראוי את היסוד השורף ומבלה. והנה על חסרון השמירה והזהירות לא יכלו לענוש על כל האופנים בשוה. למשל: ברור הוא שאם יבוא איש ונר חולק בידו לתוך חדר מלא חפצים אשר נוח להאש לאחוז בהם יש להענישו על חסרון הזהירות יותר מאשר יענישו את החולק לבדו לשוה בשדה והפיל רשפי אש על בגד איש שהלך אחריו אשר לא ראהו. אמנם

חכמינו

* בנפרא פרשו את המשנה הזאת באופן אחר, ואמרו כי נזקי השן והרגל הם שני אבות בפ"ע. — לדעתי שני האבות האלה אחד הם, אחרי כי אין כל הבדל ביניהם. אמנם מודעת היא כי בכל החכמות והלמודים, חלוקת הסוגים והמחלקות ומעופי המחלקות הוא כרצון איש ואיש, וכל אחד יעשנה כפי סברתו. ואין בזה שום נפקא מיניה לדינא. לפי דעתי השור הוא קרן המזיק בנתיחה, כאשר אמר רבי יהודה תנא שור לקרנו (ב"ק ג' ע"ב) יען כי הנתיחה היא מיוחדת לשור, כי שאר הבהמות הבייתיות אין דרכם לנגוח. המבעה הוא השן לפי דעת שמואל (ב"ק ג' ע"ב), והוא כולל גם רגל, כי אין כל הבדל בין נזקי שן לנזקי רגל.

חכמינו החליטו שהאיש החייב בשמירת אשו מוטל עליו להתכונן סביבותיו ולדעת את הדברים אשר יוכלו להשרף ע"י הסרון והזרות; אך לא יכלו לחייבו לשלם על דברים אשר לא ראם ומציאותם לא עלתה כלל על לבו. למשל המבעיר בערה שאכלה שדה חברו הייב לשלם דמי התבואה הנשרפה; אבל אם הטמין האכר במקרה כסף או שמרות בתוך תבואותיו, אין המבעיר מחויב לשלם לו בעד זה. התלמוד מכנה זה בשם טמון והוא אומר: טמו באש פטור. במשנה אמרו: המדליק את הגדיש והיו בו כלים ודלקו, ר"י אומר: משלם מה שבתוכו; וחכ"א: אינו משלם אלא גדיש (משום שאין דרכן של בני אדם להטמין בגדיש)... ומודים חכמים לר"י במדליק את הבורה, שהוא משלם כל מה שבתוכה, שכן דרך בני אדם להניח בבתים (צ"ק ס"ח ע"ג). ובגמרא אמרו: ורבנן סברי כלים שדרכן להטמין בגדיש, כגון מוריגין וכלי בקר הוא דמשלם; כלים שאין דרכן להטמין בגדיש לא משלם (ס"ז).

ולחכביר יותר את דין "טמון", תביא הגמרא דין אחר הדומה לו והוא נוגע לחלק אחר מחקי התלמוד, ורק מפני הדמיון שבחם תביאחו הגמרא כאן, אע"פ שאין כאן מקומו. דין זה הלכות מן הפרק המדבר בדיני שומרים (להלן בפרק רביעי לשער השביעי). הוא מה שאמר רבא: הנותן דינר זהב לאשה ואמר לה: הזהרי בו, של כסף הוא... פשעה בו משלמת של כסף (ס"ז ע"ה).

כסוג נזקי אש נכלל גם דין אדם המניח אבנו או סבינו וכיוצא בו בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו (ס"ז ע"ג). אך אם נפלו ברוח שאינה מצויה והזיקו פטור, דלא הוי ליה לאסוקי אדעתיה.

בנוקין הבאים ע"י בהמה יש להתכונן בשני אופנים על חיוב בעליה בשביל שהיה לו לשמור אותה ולא שמרה. אם בת תרבות היא, או חייב בעליה רק לשמור אותה לבלי תזיק בלכתה אחרי נטיתה הטבעית, למשל: עליו למנוע אותה לבל תלך לשדה אחר ותזיק באכלה (שן בלשון התלמוד). או ברמסה את התבואה (ו' ג' בלשון התלמוד) ואם אחרי שהיתה בת תרבות, חזרה ושנתה את דרכה, למשל: שור שהשתובב ונגח בקרנו, אין די לבעליו להשתדל למנוע את הנוקין שיוכל שורו להזיק ע"פ נטיתו הטבעית ודרך כרייתו, כא עליו לחשוב אז גם על האופנים שיוכל בהם שורו להזיק ע"י פראותו ורשעותו. אלה הם שני הסוגים של הנוקין הבאים על ידי בהמה:

א) סוג הנוקין שהזיקה בהמה בלכתה אחרי נטיתה הטבעית. האיש החייב לשלם על אשר לא שמר את בהמתו שלא תזיק, עליו לשלם ע"פ התורה נזק שלם. בכ"ז יגביל פה התלמוד שתי הנבילות: אם הזיקה בהמה נזק כזה ברה"ר פטור בעליה, כי לא יוכל לבלוא אותה לבל תלך ברה"ר שהיא

גם רשותו. ההגבלה הזאת אמנם נראה שהיא מפורשת בתורה באמרה: „ובער בשדה אחר“, דמשמע שרק אם פרצה הבהמה לרשות הניזק או חייב בעליה לשלם. אולם התלמוד יגביל הגבלה שנית גדולה מן הראשונה, וכפי הנראה עיקר טעמה ונמוקה של ההגבלה הזאת הוא רק מפני שהיה זה מנהג מכבד, מנהג אשר בכיז לא הסכימו עליו כל החכמים, כי סומכוס חולק ע"ז. ע"פ המנהג הזה חייבו לשלם נ"ש רק אם הזיקה הבהמה בגליה ממש, אבל אם הלכה ע"ג צרורות וניתזו מתחת רגליה ושכרו כלים, חייב בעליה לשלם רק חצי נזק, לפי שיש כאן מקום להקול, שבעליה יכול לאמר, כי אמנם שמר את בהמתו לכל תזיק ותפסיד דברים שהם תחת רגליה, אבל דברים הרחוקים מרגליה לא אסיק אדעתיה.

(ב) סוג הנוקין שבאו ע"י רשעת הבהמה (התלמוד יקרא את זה: „קקין“). איסור המור היה לגדל בהמה שאיננה בת תרבות (עין העתקתי לב"ק צד 44); ולכן תפסוק הנמרא הלכתא כר"ה כריה דר' יהושע שסתם שוורים של ישראל בחזקת שימור קיימו (ב"ק מ"ו ט"ז ע"ב ו"ג), אמנם אפשר היה שיגדל אחד באיסור בהמה שאיננה בת תרבות; אבל לא נמצא כל עונש מיוחד למו שעבר על האיסור הזה. אמת כי באופן הזה גם להמיל עונש חמור על המגדל בהמה שאיננה בת תרבות, אם ראו צורך לזה, וכמו שראינו למעלה (צד 121) בדין גזין שנשתרש בחמאו (ב"ק מ"ז ע"ג); אבל בדרך כלל לא צרפו את המהשבה הרעה למעשה, והנתבע נתחייב לשלם רק על אשר לא שמר את בהמתו וגרם נזק ע"ז. לפיז בהמה בת תרבות אשר שנתה דרכה והזיקה פעם אחת היה בעליה פטור, דלא הוה ליה לאסוקי אדעתיה מקרה כזה. בכיז חייבתו התורה לשלם ח"נ בתור קנס. התלמוד עשה בדבר הזה שתי הגבלות, והן: אחרי שכל חשיבות החק הזה הוא רק מפני שהוא כתוב בתורה, לכן לא הקישו ממנו על דבר אחר, והסתפקו רק לעשות כלשון התורה ממש (כעין זה מציינו גם בעדים זוממין: „עד זומם חרוש הוא... אין לך בו אלא חרושו“ (סנהדרין מ"ז ע"ב). התורה כְּדַבְרָה בשור שנגח שור אחר והמיתו ושויי של זה כשווי של זה, תאמר: „וזכרו את השור החי וחצו את כספו“ (שמות כ"ט ל"ג). אבל בהדיא לא תאמר כי בעל השור המזיק משלם ח"נ מכיוס אם שורו החי שוח אך מעט. ואע"פ שמסברא יכלו לחייבו לשלם באופן הזה מכיוס, דמי"ש משור שהזיק כ"שן דמשלם מכיוס; אבל כפני המעם שהזכרנו החזיקו חז"ל כלשון התורה ואמרו: בהמה תמה שהזיקה, אין הנתבע משלם מכיוס כלום. חצי הנזק ישלם רק מגדף הבהמה המזוקת, אם שוח היתה חצי הנזק, ואם שוח היא יותר מוכרים אותה ומשלמים את חצי הנזק ממחירה; ואם שוח היא, למשל, רק דינר אחד וחצי הנזק עולה עשרה דינרים, נותן אך את שורו (או את שויו) והניזק מפסיד מ' דינרים.

ההגבלה השנית היא מה שנמצא בכל מקום שתקנום התורה קנס. כלל

כלל הוא בתלמוד: „המודה בקנס פטור“, שאם בא הנקנס לפני ביד קדם שהעידו עליו עדים, והודה לפניו, פטור מן הקנס.

כל זה נאמר בשור תם ששנה את דרכו והזיק, אבל עוד לא הורגל להזיק כפעם בפעם. אבל אם הורגל לזה והזיק ג' פעמים, אז נעשה מועד. ולכן אם התרו ביד בבעל השור, כי שורו כבר נעשה מועד, חייב הוא מכאן ולהבא לכלוא את שורו ולשמרו כחיה רעה ומוקת; ואם לא שמרו והזיק משלם ג'ש; ואם השור המזיק אינו שוה כל דמי הנזק, מחויב בעליו לשלם מביסו.

סוג נזקי בור. החקים השייכים להסוג הזה הוגבלו ונשתנו עוד יותר. וכנראה פעולת הזמן היא, ר"ל כי בזה נחה על בני ישראל רוח העמים שכניהם, אשר היו פוטרים באופנים כאלה את הנתבעים, ואמרו: היה לו להניזק לשמור א"ע לבל יפול.

הפעולה ההיצוה הזאת, שפעלו העמים על רוח ישראל, מצאה לה חוק וכיוע כפי הנראה עוד יותר ע"י הטעם כי באמת הלא נקל הוא להשתמר מאסון כזה. כי דיו להחולך להביש לפניו מבלי לחקות את מעשה אותו הפילוסוף אשר הזה בכוכבים בלכתו ויפול בבור מבלי משים. אולם בכזי החזיקו בדין התורה שאם „נפל שמה שור או חמור בעל הבור ישלם“ (שמות כ"ג 5), אם מת השור והחמור, אבל לא על כלי הבחמה שנקרעו ע"י נפילתה. ור' יהודה חולק ע"ז ואומר שבעל הבור חייב גם על נזקי הכלים שנקרעו בנפילה (ב"ק כ"ג 5). אם הניח איש אבן כרהיר ונתקל בו אדם או בחמה והזיק, דומה נזק זה לנזק שעל ידי בור. — התלמוד יגביל עוד הנבלה אחת בדין הבחמה שמתה בבור, וההנבלה הזאת לקוחה היא מדיני נפשות. הרוצה נתחייב מיתה רק אם הכה את הנרצה מכה שיש בה כדי להמית; אבל אם לא היה בה כדי להמית, אז אם גם מת המכה ע"י מקרה שלא נראה מראש, המכה פטור. וכן הוא גם פה בענינינו. אם אין הבור עמוק כל כך, שתמות הבחמה בנפילתה בו, אז אף אם מתה בו פטור בעל הבור. והסבימו החכמים שכדי להמית שור צריך הבור שיהיה עמוק עשרה טפחים, אך לענין הבחמות האחרות לא נמצא כל שיעור.

אם נעריך את חיוב התשלומין בארבעת הסוגים האמורים אל חיוב התשלומין בשאר האופנים, נראה שמצד אחד החמירו יותר ביתר המקומות, ומצד השני נמצא שבסוגים האלה נענשו הנאשמים יותר. בנזקין של הסוגים האלה שהחייב בהם הוא רק מפני שלא שמר כראוי את אשר לו, פטור המזיק אם הזיק נכסי הקדש (ב"ק ט' 5); אבל אם לוו מנכסי הקדש, חייבים להחזיר כמו אם לוו מנכסי הדיוט. ויש להעיר שהתלמוד לא יתן תקף והשיבות כלל לתביעת גבאי הקדש, אדרבה אפילו גנבו באוצר הקדש,

אין מן הדין כל עונש להגנב, כאשר נראה בסמוך. מצד השני נמצא בדי' אבות הניזקין האלה חומרא בענין התשלומין שלא תמצא בשאר האופנים. הלזה כשהוא משלם את חובו מרקעותיו יוכל לתת שדותיו הכינונים. אבל המזיק החייב לשלם נזק שהוא מדי' הסונים האלה מחויב לשלם מן העודית שבנכסיו (ס"ז ע"ג), כדי שיוכל התובע למכור את זה על נקלה (ס"ז), "כי היכי דליקפין עליה זבינא". מעם הדבר מפני שכן כתוב מפורש בתורה (שמות כ"ג ד').

פרק רביעי

עקרי גנבה, גזילה וחבלה.

דיני גנבה, גזילה וחבלה הם בחקי זמננו חלק גדול ונכבד בספר תורת העונשים. ואם נכנה בשם הזה את החלק שבכמס' ב"ק הכולל את הדינים האלה, אז עלינו להודות כי "ספר תורת העונשים" התלמודי הזה יצטיין במה שחסר בו כמעט כל עונש.

בתחלה נדבר על הגזלה. מן הדין לא היה כל עונש לאיש הלוקח לו בחוקה את קניני איש אחר. כל מה שמצא התלמוד בחקי התורה עיד הגזלנים הוא רק שהגזולן חייב להחזיר לגזול את אשר גזל ממנו. התורה כפי הנראה חשבה כמשפטה זה, שיש במה שחייב הגזולן להשיב את הגזלה די עונש לו, וכמו כן די אזהרה על להבא לבל יוסף לגזול קניני אחרים, אחרי כי יגיעו אשר יגע לגזול היתה לריק עיף המשפט. כל איש יודה, כי אם גם כיצד האחד אולי יורה העדר כל עונש על הגזלה, שהחקים עוד לא החלו להתפתח, והכמת המשפט היתה אז בילדותה כאפרוח הנולד זה עתה; הגה נראה מצד השני, כי אין לנו עסק פה עם "הילדות האמורית", אשר בה הושמו המשפטים הדרקונים של העמים הקדמונים; היא הילדות אשר לא ידעה רחם, ורק דם ואש, כות ואבדון היו כלי נשקה; הילדות אשר נרעשה ונפעמה מכל מעשה עול, כאלו היה בידי חוטא אמלל אחד להרום ולקעקע במעלליו הרעים את כל בירת החברה האנושית; אשר מרוב שאפה להנקם באיש האמלל שחשבת מנוחתה, לא ידעה שבעה בכל העונשים שיסרה אותו בהם. הילדות של משפטי ישראל נעימה ונהמדה היא להפך, וכל מעיניה היו רק להקל את עונש החוטא האמלל ולתתו לשוב ללכת בדרך הטוב והישר (תקנת הש ב"ס); ילדות, אשר תבטח ולא תפחד פן יהיה לאל יד הגזולן הנדה, אשר על הרוב רק יד קשי יומו היתה בו להביא אותו לידי כך, להרגיו את חומת בית ישראל, אשר נוסדה על היסוד הנאמן של משפטי הצדק שבתורת משה הנאמנים וקמים לעד לעולם; היא הילדות אשר לא

תדע נקם ושלם, ובכל דברי חק ומשפט שבתורת משה, בדיני נפשות ובדיני טמונות ותקנות וכו', בכלם עמלה אך להקל ולהמעט את העונש; היא חילדות אשר במקצוע שאנחנו עסוקים בו בזה, אך מטרה אחת לנגד עיניה, והיא: להטיב מצב החוטא האובד ולהגין עליו מפני מרת הדין הקשה. —

כאשר כבר אמרנו רק משפט אחד חרץ המהוקק בענין גולה, משפט פשוט וטוב ומתקבל על הרעה, והוא שהגולן חייב להשיב את הגולה אשר גול. המשפט הפשוט הזה שנה בכ"ז את צורתו בזמן התלמוד, אבל לא מפני שהאמינו אז שיש לעשות בו שנוים או להוסיף עליו דבר למען הגן על החברה יותר. לא! להפך, כל עצם השנוי שנשתנה החק הזה הוא רק להטיב מצב החוטא ומשום תקנת השבים.

בברייתא מצינו: „הגולנים ומלוי ברבית שהחזירו אין מקבלים מהם, והמקבל אין רוח חכמים נוהח הימנו. איך יוחנן בימי רבי נשנית משנה זו, דתניא: מעשה באדם אחד שבקש לעשות תשובה. אמרה לו אשתו: ריקה! אם אתה עושה תשובה, אפילו אבנא אינו שלך, ונמנע ולא עשה תשובה. באותה שעה אמרו: הגולנים ומלוי ברבית שהחזירו אין מקבלים מהם, והמקבל מהם אין רוח חכמים נוהח הימנו” (ב"ק י"ד ע"ב). — אמת כי לפי בעלי התוס' היה תקון זה רק לדורו של רבי, ולא לדורות; ולפי הרא"ש תקנו זה רק בגולנים הבאים מעצמם לעשות תשובה, משום שלא תנעול דלת בפני בעל תשובה, אבל עומדים במרדם כופין אותם להחזיר (ע"ז). אך עכ"פ נראה בברייתא זאת רוח המחוקקים התלמודים ודעותיהם.

באמת כל דיני התלמוד הם רק חקי הנינה ותקנת השבים.

תורת משה רצתה כי הגולן ישיב את הגולה אשר גול בעינה ממש. ובמשנה אמרו: חגול מריש (קורה) ובנאו בביתו, אין אומרים יסתור את הבית ויחזיר המריש, אלא נותן את דמיו: מפני תקנת השבים (גיטין י"ה ע"ב).

כבר ראינו לעיל (בפרק השני) שלפי דין התלמוד אין הגולן חייב בתשלומי הפסד הריוח. למשל הגולל מחברו שור שהוא צריך לו לעבודת שדרו חייב הגולן להחזיר לו את שורו, אבל אינו משלם את ההפסד שהפסיד חברו ע"י שלא היה לו שורו בעת העבודה. אבל אם פטם הגולן את השור והשביח, משיב לו בעל השור דמי עבודתו והוצאותיו (ב"ק ס"ה ע"ב).

ויש עוד בתלמוד דין אחר לטובת הגולנים, בענין החוקה. אם היה מעשה הגולה לפני זמן רב, עד כי כבר נואש הגולל מן הגולה, או אם נשתנה החפץ הגולל כ"כ, עד שאי אפשר הוא שישוב למצבו הראשון, אז אינו הגולן חייב להשיבנו, לפי דאיוה חכמים, כ"א נותן את דמיו כמו שהיה שוה בשעת הגולה, והחפץ בעצמו ישאר אצלו, כאלו היה קנינו, החוקה הזאת אינה

אינה תלויה באורך הזמן שעבר משעת הנזלה, רק מחמת השנוי שנשתנתה הנזלה (שנוי שאינו יכול להזור) (ס"ו וס"ז וי"י). ויש החכמים המזכירים לזה גם את יאוש הבעלים (ע"ג).

כל הקולות האלה נזהגות כמוכּוּן גם אצל הגנב. רק התורה בלבד החמירה בגנב במדה ידועה, אשר בעלי התלמוד התאמצו להמעיתה בכל האפשר. התורה אמרה כי הגנב משלם פי שנים; ואם גנב שור או שיה וטבחה או מכרו עונשו גדול יותר ומשלם עוד ג' שורים או שני שוים, שבכללם הם המישה תחת השור וארבעה תחת השה (שמות כ"ה ג"י).

התלמוד פוטר מתשלומי כפל ומתשלומי ד' וה' את הגונב מנכסי הקדש ובדק הבית (ב"ק ס"ב ע"ב וע"ג ו"ה). ע"פ התלמוד אין כל עונש להגונב נכסי הקדש, ורק עליו להחזיר את הגנבה או לשלם את דמיה ולא יותר. בעיני החכמים ולפי רוח התלמוד היו נכסי הדיוט וקנינו קדושים יותר מנכסי הקדש, וע"כ קנכו רק את הגונב נכסי הדיוט, ולא את הגונב נכסי הקדש.

עוד קבעו החכמים דין אחר, שאין הגנב חייב קנס אם הודה בעצמו על הגנבה; ולא זו בלבד, אלא אפילו הודה ואדוכ באו עדים פטור מן הקנס (ב"ק ע"ד ע"ב, וע"ש ע"ה כ"ה בדברי ר' יוחנן).

ובנוגע להקנס שקנסה תורה את הגונב בהמה וטבחה או מכרה משלם ד' וה', התנו החכמים תנאים רבים כל כך, עד כי היה נקל מאד להתפטר מן הקנס הזה (ס"ג ע"ה ע"ב).

ואחרי כל אלה הנה גלו לנו עוד חכמי התלמוד הבבלי את דעתם, שאין להם הרשות לדון דיני קנסות, באמרם כי יען שאין סמיכה בכבל כמו בא"י, על כן אין דנין דיני קנסות בכבל.

שנוי לטובה גדול מאד נמצא בדיני חבלות. התורה הרצה: עין תחת עין, שן תחת שן ונו"י (שמות כ"ה כ"ד). אבל החכמים הרחיקו את זה בהחלט; וכל אחד מהם התאמץ למצוא ראיות חדשות להסיר את הדין הקשה הזה (ב"ק ס"ג וס"ד). ההתנגדות לעונש הקשה הזה, אשר באירופא השתמשו בו עוד בימי הביניים, היתה גדולה כי"כ אצל היהודים בזמן התלמוד, עד כי ברור היה אצלם שאין חכם בישראל שיוכל להסכים עליו. כאשר הביא אחד ברייתא שר' אליעזר אומר בה: „עין תחת עין ממש, הקשו בגמרא: מ"ש ס"ל קא דעתך? ולית ליה לריא ככל הני תנאי? ותירין רבא שטעו בפשט הברייתא הזאת (ס"ג).

אולם מה התקן התלמוד תחת משפט התורה: „עין תחת עין“? התלמוד אמר זה: מ"מון. ובאמת דרך חקי התלמוד בענין חבלות טוב היה מאד. החכמים רצו כדרכם למנוע כל קנס וכל עונש חדש (בכל התלמוד דא נמצא כל

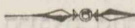
כל עונש חדש שהמציאו בעלי התלמוד; ומכות מרדות לא היה להן שעור ומספר קבוע כמו למלקות ארבעים, כי אם נשתנו לפי הוראת השעה ולפי שקול דעת הדיינים), ולעמת זה השתדלו לכפר פני הנחבל ולהפיים דעתו ככל האפשר. התורה אומרת: „רק שבתו יתן ורפא ירפא“ (שמות כ"ח ט'). התלמוד מוסיף על שני התשלומים האלה עוד: צער ובשת, ובדבר הזה יחיד הוא התלמוד (עיין ב"ק פ"ג ע"ב ובהעתיקתי צד 327). תשלומי בשת נוהגים לא לכד בישראל בן חורין, כי אם גם ישראל שחבל עבד כנעני חייב ע"פ התלמוד לתת להעבד דמי בשתו על שחלל את כבודו (שם פ"ז ע"ה, ועיין בהוספה בסוף הספר).

מוכן מאליו, כי תשלומי נזק, היינו מה שפיהת הנחבל ע"י אבדן אחד מאבריו, קודמים הם לכל דבר. אמת כי הדרך אשר קבעו החכמים איך לשלם את הנזק (שיהיו שמין את הנחבל כעבד הנמכר בשוק), אינו יפה מכל הצדדין ועוד בזמן התלמוד לא היה נוהג כ"כ, כי לפעמים רצו הנחבלים למחול על התשלומין משום דילא בהו מילתא (עיין שם פ"ד ע"ה ובמעשה שבא לפני ר"ב). ומלבד זאת קבעו פה דבר שאינו אפשר, כי מי איפשר לקצוב מדור וד ורגל.

יש להזכיר פה עוד דבר אחד, אשר חותם תכנית רוח התלמוד מכוע בו. ע"פ התלמוד אין כל עונש להמבייש את חברו בדברים, אע"פ שהוא חייב בדניי שמים, כמו שאמרו: המלכין פני חבירו ברבים אין לו הלך לעוה"ב (אבות פ"ג); כי דעת הקהל היא תצדיק את הנעלב ותפיים את דעתו. ואע"פ שהיו יכולים להעניש את המבייש את חבירו בדברים ע"פ התורה, אשר תעניש, את המוציא שיר על בתולת ישראל (דברים כ"ג י"ט); אבל לדעת החכמים אין הנדון דומה לראי, כי פה המוציא שם רע חלל כבוד אשה צנועה וכבוד כל משפחתה, ולכן נשאר במקום הזה עונש התורה. אבל מלבד זה אין עונש אלא על המבייש את חברו במעשה, ובמערבא אמרי: „ביישו בדברים פטור מכלום (שם פ"ג ע"ה).

ולבסוף נזכיר עוד הפעם, כי התלמוד מחייב את איש ישראל המבייש עבד עכו"ם לשלם לו בשת, ואפילו אם הוא עבדו, דאמר שמואל: „לעולם בהם תעבודו (ויקרא כ"ט) לעבודה נתתו ולא לבושה (נדה מ"ז ע"ה).*

* לשמואל היתה פשחה כנענית ונתן לה ד' זווי למינן תתנהו לבדוק את גופה לצורך ענין למדוי (שם); כי השב שאין לו הרשות לעשות דבר שיבייש בו את שפחתו מבלו שתסכים היא לזה ותקם דמי בשתה.



השער השביעי

כבא מציעא

פרק ראשון.

דיני מציאא, פריקה ומעינה.

אם נשים עין אל מספר כל החקים הכלולים בהמס' הוזאת חקים הנכבדים מאד בחיי חברת העם המחויק במ, ובפרט עם עובד אדמה, כבני ישראל בזמן התלמוד; יש להתפלא בהשקפה הראשונה על אשר המס' הוזאת מתחלת בחקים הנראים לפחותים וקלים בערכם מכל שאר החקים. ובאמת קשה הוא לצייר במהשבתנו מצב-חברת אנשים, אשר על פיו יהיו החקים עיד מציאאת אבדה נכבדים כ"כ להחברה עד כי יקחו מקום בראש החלק השני מדיני הממונות. אולם אם נתבונן היטב אל החקים האלה, או יתברר לנו, לפי דעתי, יתרונם על יתר החקים.

כבר ראינו לעיל בפרק השלישי לשער הששי, כי החלק הראשון מספר החקים, הוא מס' ב"ק, מתחיל בחקים היוצאים מעקר ערבות אושי הכלל זב"ז, לפי שהחקים האלה נשענים על עקר המיוחד רק ליהודים לבדם, ולפי שיש להם יסוד בתורה יותר משאר החקים. מפני הטעמים האלה בעצמם מתחלת ג"כ מס' ב"מ בשני הפרקים הראשונים, כדיני מציאאה ובדינים אשר יסודתם בחובה אשר על כל איש ישראל לעזור את רעהו כמעינה ופריקה. וכל זה הוא:

א) מפני שהחקים האלה מיוחדים הם לישראל, כאשר נראה בסמוך;

ב) מפני שיש להם יסוד חזק ונכון בתורת משה;

ג) ומפני שהם יותר חשובים מיתר החקים ע"י שהם לבדם אינם בנוים על יסוד האזהרה לבלי עשות עול לרעהו יסוד המשותף לכל החוקים, כיא סמוכים הם על מצות אהבת אדם לרעהו, ועל החובה לחוש לעזרת עמיתו ולמרוח באבדתו או בכמתו הרובצת תחת משאה, כאלו היתה של עצמו. ע"י חקים כאלה יצטיין ביחוד ספר החקים לבני ישראל מספרי החקים ליתר העמים, אשר לא היו להם כ"א חקים לקדם את פני הרעה ולענוש עליה

עליה, בעוד אשר בתורה ובתלמוד נמצאו ג"כ חקים המחייבים לעשות הישר והטוב.

עתה נראה נא מה היה טיבם של החקים האלה בתורת משה ואת התפתחותם בזמן התלמוד, ובמה היו בני ישראל מצוינים על ידם.

„כי תפגע שור אויבך * או חמורו תועה, השב תשיבנו לו. כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו והדלת מעזב לו, עזב תעזב עמו (שמות כ"ג ד' וס') „לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם, השב תשיבם לאחיך. ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו, ואספתו אל תוך ביתך והיו עמך עד דרוש אחיך אותו והשבותו לו. וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם. לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם, חקם תקים עמו“ (דברים כ"ב א'—ד').

עמי אויב העכו"ם לא החזיקו בחקים האלה, לא לבד בזמן משה רבנו, כ"א גם עוד בזמן התלמוד. ואלה הן הראיות לזה:

(א) „תנו רבנן: בראשונה (לפני אבדן החרות הלאומית) כל מי שמצא אבדה היה מכריז עליה שלשה רגלים וכו' (כי אז באו מכל הארצות לירושלים, ואולי יבוא בעל האבדה ויתן סמניה); משחרב ביהמ"ק שיב"ב התקינו שיהיו מכריזים בכ"ב ובכ"ט; ומשרבו האנסים התקינו" וכו' (ב"ב כ"ח ע"ב). מזה נראה שאבד בעל האבדה ע"פ חקי העכו"ם את כל זכותו על אבדתו, כיון שכל אבדה היתה למלך, כאלו היתה הפקר.

(ב) עכו"ם אחד אשר ראה שרב אמי מצא כיס של דינרים אמר לו: „זיל שקול לנפשך, דלאו פרסאי אנא“ (פ). ואדות בעל האבדה בעצמו לא השב העכו"ם הזה כלום.

(ג) בכרכות (ס' ע"ה) איתא: „מברך על הטובה מעין הרעה כגון דאשבת מציאה, אע"ג דרעה היא לדידיה, דאי שמע בה מלכא שקיל לה מיניה“.

(ד) ר"ש בן אלעזר אומר: „המציל מן הארי זמן הרוב וכו' המוצא בסרמא ופלמא גדולה ובכ"ט שחרכים מצוים שם, הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשים מהם“. איבעיא להו: כי קאמר רשב"א בסרמא ופלמא גדולה שרוב עכו"ם מצוים שם (וא"כ מתיאש ממנה בעל האבדה לפי שיוודע הוא כי העכו"ם יקחנה), אבל ברוב ישראל לא (לפי שלא

(*) מכאן תשובה להחושבים כי נאמר בתורת משה ואהבת לרעך ושנאת את אויבך; ומה אנחנו רואים כי משה מציה לגמול טוב גם להשונאים ולחוש לעורתם בכל עת מצוא.

שלא נתיאש בעל האכרה, יען כי יקוה כי היהודי אשר ימצאנה ישיבנה לו); או ברוב ישראל נמי? (כי במקום שרבים מצוים יש אנשים שאינם רוצים להשיב אכרה, ובפרט כי כל אחד יאמר כל"ם כבר נתיאשו ממנה בעליה) (ב"מ כ"ד). מזה מוכח, שאין דין העכו"ם מחייב את המוצא אכרה להשיבה לבעליה, כיון שאמרו חז"ל שאם אכדה לאיש אכדה במקום שרוב עכו"ם מצוים שם הוא מתיאש ממנה יותר מן האיש אשר אכד במקום שרוב ישראל מצוים שם, בחשבו כי העכו"ם אשר ימצאנה לא ישיבנה לו ע"פ דיניהם.

ומוכח עוד מזה כי הכל מודים שהיבים להחזיר אכדה לעכו"ם כי אמרו חז"ל שישל כי קאמר רשב"א ברוב עכו"ם, ר"ל כי רק באופן זה המציאה היא שלו, מפני שבעל האכדה (עכו"ם או ישראל) מתיאש הימנה; משמע שאם העכו"ם בעל האכדה לא נתיאש מאכדתו, חייבים להשיבה לו, כי בלא"ה קשה מדוע אמר „מפני שהבעלים מתיאשין מהם” היה לו לומר מפני שבעל אכדה עכו"ם הוא (*). ואפילו אם לא נחליט שהיה דין זה נוהג בארצות שלפי חקי העכו"ם אין חייבים שם בחשבת אכדה, ויחלוק החולק על פירושי להגמרא שהבאתי כאן; הנה אין כל ספק שבהארצות ששם מחייבים חקי העכו"ם בחשבת אכדה, חייבים להחזיר אכדה לעכו"ם, ע"פ מאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא (**).

עתה נראה איך התפתחו החקים האלה בזמן התלמוד. המוצא אכדה צריך לשמרה אצלו במשך הזמן הקבוע בתלמוד: „כל דבר שעושה ואוכל, יעשה ויאכל; ודבר שאינו עושה ואוכל ימכר” (והדמים יהיו מונחים אצלו עד שימצא בעל האכדה). ותניא: „כל דבר שעושה ואוכל, כגון: פרה וחמור, מטפל בהן עד ז"ב הרש; מכאן ואילך שם דמיהם ומניחם. עגלים וסויהין מטפל בהם ג' חדשים; מכאן ואילך שם דמיהן ומניחן” (ב"מ כ"ח ע"ב).

כברירתא אהרת אמרו: „והשבותו לו” (דנזים כ"ב ב') ראה היאך תשיבנו לו (ב"מ כ"ח ע"ב). ובמשנה אמרו: „מצא ספרים קורא בהם אחד לשלשים יום, ואם אינו יודע לקרות גוללן (מפני שהספרים נכתבו מגלות מגלות כימים ההם

(*) תירוץ התוס' (ר"ה כי קאמר) אינו נכון, כי הם מוסיפים דבר שאינו נמצא בגמרא.

(**) ע"פ כל זה מתיישב הטאמר בסנהדרין (ע"ז ע"ב): המחזיר אכדה לעכו"ם לא יאבה ה' סלה לו; היינו המחזיר לפקדיו המלך כמנהג הגוים, כי הענין ברשע ערום מיירי, המתראת כאלו דורש טובת חבריו ואינו דורש אלא טובת עצמו, כי חברו הנהנה ממנו אינו ראוי לטובת הזאת, כמו המשיא בתו לזקן והמשיא אשה לבנו הקטן. הוקן והקטן אינם ראויים להגשושין האלה, ומזה נראה כי המשיא להם אשה לטובת עצמו הוא מתכוון; וכן הוא המחזיר אכדה לפקדיו, אף כי לא להם היא, נראה כי המשיב את האכדה לטובת עצמו הוא מתכוון, וכמו שאמר ר"ע (סג): „הוי חזיר מן היועצך לפי דרכו”. ולפי פירש"י ב' תשובות בדבר; כי קשה מה היא שייכות בין מחזיר אכדה למשוא בתו לזקן, ועוד כי משנה שלמה שנינו: מפרסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל, אפי"ם שאיננו מצוים להחיותם. —

ההם). מצא כמות מנערה אחר לשלשים יום; ושומחה לצרכה (שישלומה בה האויר ולא יאכלנה עש), אבל לא לכבודו. מצא כלי כסף וכלי נחשת משתמש בהם לצרכם (פירשי: שמתעפשין בקרקע וכו') לפיכך משתמש בהם (לפרקים). כלי זהב וכלי זכוכית לא יגע בהם עד שיבוא אליהו" (ס"ט כ"ט ע"ג). רבא אמר: "כל מה שהוא עושה בדברים שהם שלו חייב לעשות בדברים של חברו במצאו אותם; אבל אינו חייב לעשות בהם מה שלא היה עושה בשלו" (ס"ט ל" ע"ג). לפי דעת ר"י בר' יוסי צריך אדם לעשות בשל חברו לפנים משנה"ד (ס"ט). במשנה אמרו: "המור וכליו הפוכים, פרה רצה בין הכרמים הרי זו אבדה. החזירה וברחה, החזירה וברחה, אפילו ד' וה' פעמים, חייב להחזירה" (ס"ט). ובברייתא איתא: "ראה מיס ששומפים ובאים, הרי זה גורר בפניהם" (ס"ט ל"ט ע"ג).

המהזיק אצלו אבדה, אפילו אם הוצרך להחזיקה כל ימי חייו, דינו כשומר; ואם לא נזהר כראוי בשמירתה, חייב לשלם לבעליה אם אבדה ממנו ולרב יוסף דינו כשומר שכיר וחייב באחריותה אפילו אם אבדה ממנו ע"י מקרה שאינו מצוי (כ"ג כ"ו ע"ג).

בענין פריקה ומעינה אמרו במשנה: "פרק ומען, פרק ומען, אפילו ד' וה' פעמים חייב וכו'". אם היה (בעל הבתמה) זקן או חולה חייב" (העוור לפרוק ולמען בעצמו) (ס"ט ל"ג ע"ג). ובברייתא אמרו: שחייב כל איש לפרוק ולמען אפילו אם הוא רחוק ממנו ריס (הריס שבעה ומחצה במיל); אם הוא רחוק יותר, יכול הוא ליטול שכר. בברייתא אחרת נאמר, כי אחר שעזר לפרוק ולמען, מדדה עמו ומלווהו עד פרסה (ס"ט ל"ג ע"ג).

וקבלו חכמים כי לא לבד שאסור לצער בהמה, כי צער בע"ח מדאורייתא (ס"ט ל"ג ע"ג), אלא שחייבים גם להקל את צערה (ס"ט). ובעלי התלמוד אמרו שאם אין דין זה מה"ת, עכ"פ הוא מצוה מדברי חכמים להקל צער בע"ח (ס"ט).

פרק שני.

דרכי הקנין; התערבות (וועמטע); אסמכתא; שחוק הקוביא.

הן יחשוב הקורא כי לא נחוץ הוא לדבר פה ביחוד על דבר הדרכים שנתקבלו בזמן התלמוד לאשר ולקיים מקח וממכר והליפין משני מעמים; האחד, כי הכל יודעים שממלטלין נקנין במשיכה, ודברים שאינם ממלטלין — בכסף, בשטר ובחזקה; והשני כי לדרכי המוסר או לחיי החברה אחת היא איזו דרך יקבלו לאשר על ידיה את עסקי המסחר. אולם בכ"ז אמרתי

אמרתי לדבר דברים אחדים בענין זה, יען כי באמת אינם ידועים כ"כ כפי אשר יהשבו הקוראים, ויען כי לפי דעתי נכבדים הם מאד ביהוסם להחברה, ועל ידם נראה את יתרון החברה הישראלית מן הכרת העכו"ם יושבי אויב בעת ההיא. נחקרה נא אפוא באיזו דרך קנו איזה קנין בזמן התורה והתלמוד, ומה יתרונה מן דרכי הקנין של עמי אויב.

ברור הוא כי להעמים היה בראשונה רק אופן אחד לאשר ולקיים ע"י את מעשם ומתנם, אופן פשוט ומטבעי, והוא: התשלום מים. כל עוד שלא שלם הקונה, לא היתה המכירה כלום; וכשנתן כסף התשלומים נגמר המקח ולא יכלו עוד לחזור בו. המנהג הזה נהג בארצות אויב עוד בזמן התלמוד, כאשר נראה בסמוך, ורק הוא לבדו היה כהק וכמשפט בקניית דברים ממטלנין ושאינם ממטלנין. וכן קבלו עמי הקדם את האופן הפשוט והמטבעי לאשר את הנשואין והוא — הביאה; והאופן הזה לבדו נהג אצל העכו"ם גם בזמן התלמוד (עיי' לעיל בפרק הראשון לעשר הרמישי).

בזמן משה מצאנו כבר דרך אחר אצל העברים לאשר ע"י את הנשואין. ומאז נהשבה המאורסה כאשת איש נמורה, ואם זנתה נתחייבה מיתה. אולם בעסקי מו"מ לא שנתה התורה את המנהגים העתיקים, כמו אברהם שקנה קרקע וישקול לעפרון ת' שקל כסף ויקם השדה לו (בראשית כ"ג). גם הנביא ירמיה קנה שדה וישקול ז' שקלים (ירמיה ל"ב ט'). ואם רכש לו בעז שדה מבלי לשלם כסף היה זה לפי שהיה נואל המת אחרי שמהל השני על זכותו (יש"ד), ולא היה לו לשלם כלום.

המנהג העתיק של הגוים הזה נשאר אצלם גם בזמן התלמוד, וע"כ אמרו חז"ל: „הב"ע בספר נכרי דלאו בר משיכה הוא" (ב"מ מ"ח ט"ז); „נכרי כל קנינו בכסף" (קדושין י"ד ט"ז) (פירשי: שלא נאמרה משיכה במטלנין אלא בישראל); „נכרי מכי מטא זווי לידיה איסתליק, וישראל לא קני עד דמטא שמרא לידיה" (ב"ב י"ד), ופירשו בגומ' (קדושין י"ד ט"ז ז"ס סולני): „מחא משמע דאין קנין שטר לנכרי", ואולם בני ישראל עמדו אז במדרגת התפתחותם והשכלתם למעלה מן יתר העמים, ולא הספיק להם עוד האופן העתיק הזה. ר' יוחנן אמר: „דבר תורה מעות קונות, ומפני מה אמרו: משיכה קונה? גזרה שמא יאמר לו: נשרפו הטיך בעליה" (ב"מ מ"ז ט"ז). כי כשנתרבו עסקי המסחר באו ע"י דבר—תורה זה לכמה תקלות. המו"מ פריץ בארץ והקונים שלמו בעד המקח והניחו אותו לפעמים עת רבה אצל המוכר. והנה סחורות כאלה אשר כבר שלמו מחירן ורק נשארו זמן מה בבית המוכר, היו עלולים לנזק ואבדן, כי המוכר לא הש למרוח ולהגן עליהם בפני דלקה ואבדה ומקרים אחרים. ולמען הסיר את התקלות האלה באו החכמים וקבעו, שאין המקח נקנה במעות, רק שימלנו הקונה עמו, אשר לפעמים די היה לזה במשיכה, כשמשך

כשמשך הקונה את הקנין (כ"מ מ"ו ע"ב). מלבד זה יכלו ע"י תקנת המשיכה לקנות גם באמנה, כי ע"י המשיכה נתקיים המקח גם בלי כסף. מה שלא היה כן ע"פ המנהג הקודם.

בדברים שאינם מטלולים היו ע"פ התלמוד שני דרכי קנין מלבד התשלומים, והם השטר והחזקה. אולם האופנים האלה לא היו קבועים בלי כל שינוי, כי אם לפעמים עשו בהם שנויים לפי המנהג, או שמנהגים אחרים לקחו עמדתם. ר' חלבו בשם ר"ה אמר: „מסירה מהברו קנה", ר"ל הקונה בהמתן ואחו במוסרותיה קנה אותה ע"ז; אבל במציאה שאין לה בעלים לא קנה ע"ז לזכות בה (כ"מ ט' ע"ב).

ולעמת זה „ד"א של אדם קונת לו", שאם נמצא סמוך לו בד' אמותיו דבר הפקר ה"ז שלו. ותקנו רבנן דבר זה משום „דלא אתי לאנצווי" (ס"ג ע"ב). דין זה לא נהג ברה"ר, שאין שם ד"א מיוחדות לכל אדם (ס"ג ע"ב). „חצרו של אדם קונה לו" (כ"ג י"ב ע"ב). „משמיה דרבא אמרו: האי סיטומתא קניא", פי': החנונים רגילים לקנות מן הכוצרים הרבה חביות יין כפ"א, ומניחין אותן אצל הבעלים, והם לוקחין אותן אחת אחת למכור כהנות כשיצטרכו, ובתוך כך רושמים הם את החביות שקנו. ואמר רבא שכיון שרשמו את חותמם (סיטומתא) עליהן נמטר המקח ואין יכולים לחזור (ס"ג ע"ד ע"ב). לפ"ז באה פה הרשימה תחת המשיכה.

באיזה ארצות נגמרה ונתקיימה אריסות שדה כיון שהתחיל האריס לעבוד בה איזו עבודה, ובארצות אחרות נגמרה השכירות רק אם זרע בה האריס (ס"ג ע"ד ע"ב); ובאתריה דאכיי נגמרה מכירת שדה רק מכי דייש אמצרי, היינו משהתקין הקונה את גבולי השרה (ס"ג י"ד ע"ב). רבה ור"י דאמרי תרוייהו: „האי מאן דיהיב זווזי אתרעא חריפא צריך לאתחזווי בי דרי. . . מאי מתחזוי ליה סמכא דעתיה. . . א"ר אשי השתא. . . וא"ל סמכא דעתיה" (ס"ג ע"ג ע"ב); וזהו דרך אחר לקנות, או לכה"פ לקבל עליו ע"ז מי שפרע.

אצל היהודים היו דרכי הקנין באופנים שונים, כמו דרך הקנין במעמד שלשתן, והם נשתנו ע"פ המנהג, וזה מוכיח על היות ישראל במצב התפתחות והשתלמות עצומה.

ויש להזכיר בזה את דעת ר' יוחנן, אשר הסכימו עליה גם הבאים אחריו, בענין „דברים שיש בהם משום מחוסרי אמנה", ר"ל שעבירה היא לבטל את המקח אחרי שגמרוהו בדברים לבד, אע"פ שלא נתאשר לפי חזק, וכ"ש אם כבר נתן הקונה את המעות או הרוצה לחזור יקבל עליו מי שפרע, כמו ששינונו: „נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות. יכול לחזור

להזור בו; אבל אמרו: מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה הוא עתיד להפרע כמי שאינו עומד בדבורו" (ב"מ מ"ד ע"ב).

גם יש להזכיר פה עוד עקב אחד שבתלמוד המכמל כל התחייבות שבאה ע"י אסמכתא. ומה היא אסמכתא? רש"י פירש: הבטת גוזמא (כס מ"ח ע"ב). ויש פירוש שאינו מספיק בדברי ר'בה האומר (ס"ו ע"ב): כל דאי לא קניא, ר"ל כ"מ שנוכרה בתנאי המקח המלה דאי, שפירושה בעברית אם, המקח אינו כלום. אבל הפירוש הזה אינו נכון, שהרי המשנה אומרת: "שכך כותב לו: אם אוביר ולא אעבד אשלם" (ס"ד ע"ב) ודבריו קימים. את הוכחה האמתית יורנו רבא באמרו: "מלתא יתירתא גוזמא בעלמא" (ס"ג), כי המקבל אמר: אם אוביר השדה (שמחירה אולי רק מעט הוא) יהיבנא לך אלפי זוזי. וכן היה מעשה האנשים שהמרו זא"ן, אשר התלמוד לא רצה להחזיק למאושר ומקיים. ומטעם זה אסרו בעלי התלמוד גם את השחוק בקוביא ופסלו את המשחקים בקוביא לעדות. ההתחייבות שנעשתה על ידי השחוק לא היה לה כל תקף בדיון, ואת אשר הרויחו בשחוק לא נחשב לקנין צדק, והמרויח נתחייב להשיב את הנה אשר הרויח. ומטעם הזה פסל התלמוד גם מכירת דבר שלא בא לעולם, יען כי אין בטוחים בו אם ימצא ויבוא כלל לעולם (עיון העחקתי לב"מ צד 155).

פרק שלישי.

נשך ותרבית.

איסור התורה לקחת נשך ותרבית התפתח מאד בזמן התלמוד, וכדאי הוא להעריך דין התורה אל דין התלמוד, ולהראות ברור העדר חק כזה לעמי אויזא.

בני מקומות אוסרת התורה לקחת רבית: כס' שמות. ויקרא ודברים, אם כסף תלוה את עמי את העני עמך, לא תהיה לו כנושה, לא תשימון עליו נשך" (שמות כ"ב כ"ד). מכאן אזהרה למלוה שלא ילוה לעני ישראל בנשך. וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך, והחזקת בו, גר ותושב וחי עמך" (גר ותושב שבתורה הוא עכו"ם (ראה פרק א' לשער הרביעי), וא"כ חייבים אנהנו להחזיק גם יד עכו"ם עני). אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך (ויקרא כ"ג כ"ג). מכאן אזהרה למלוה לבלתי הלוח בנשך לעני ישראל או עכו"ם (עיון פרק ה' לשער השלישי). לא תשיך לאחיך נשך כסף נשך אכל, נשך כל דבר אשר ישך. לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך (דברים כ"ג כ"ב). בסמוך נראה איך הבינו בעלי התלמוד את הכתוב הזה.

חקי



חקי העכו"ם התיירו לקחת נשך גם בזמן התלמוד. רב ספרא אמר: בדיניהם מוציאים מלזה למלזה (פי' בדיני עכו"ם כופין את הלזה לשלם למלזה את הרבית שנתחייב לתת לו); בדינינו מחזירים ממלזה ללזה (כופין את המלוה שלקח רבית להחזירה ללזה (ב"מ ס"ג ע"ה)).

נעריך נא עתה את דין התלמוד אל דין התורה. משה רבנו שיה נלמד עיניו הברה של עובדי אדמה, שאין הכסף אצלם עמוד העושר ויסודו, כי הוא לא הביא פרי רב, והיה רק אמצעי למצוא על ידו את צרכי המחיה דבר יום ביומו. העושר האמתי היה רק בשדות תבואה אשר בתוצאותיהם בכל שנה ושנה כוננו את מצב בעליהם על יסוד איתן ובטוח.

אם לזו כסף לא היה זה למען עשות על ידו מסחר וקנין, כ"א העניים לזו בשעת דחק למען קנות להם בו לחם לאכול ובגד ללבוש. המלוה לא הפסיד כלום אם נתן את הכסף שלא הביא לו כל דָּוָה בהלוואה לעני בשעת דחק, ואשר בהיות לו חלקת שדה יהיה לאל ידו לשלם לו אח"כ.

באופן כזה צוה משה רבנו את העשיר להלוות כסף להעני, ואמר על המלוה לקחת נשך. והנה איסור התורה הזה הוא כנראה רק על המלוה ועל הלזה, שעליו אוסרת התורה לתת נשך. אבל חכמי התלמוד אמרו שהאיסור הזה חל גם על הסופר הכותב את השטר שבו מתחייב הלזה לתת רבית להמלוה, על העדים החותמים על השטר הזה ועל הערב. האנשים האלה עוברים בחמשה לאוין (ב"מ ע"ה ע"ג). החכמים מאסו את הרבית כ"כ, עד שאמר רבא שאם נתן הלזה להמלוה בגד בדמי הרבית, חייב המלוה להשיב לו את הבגד בעצמו ולא את דמיו, "כי היכי דלא לימרו גלימא דמכסי וקאי, גלימא דריביתא הוא" (ס"ה). כברייתא אמרו: "הגולנין ומלוי ברבית", ופי' כגמרא הגולנין ומאי נינהו: מלוי ברבית (ס"ה ע"ה). ובמקום אחר אמרו: "א"ר יוסי בא וראה סמיות עיניהם של מלוי ברבית! אדם קורא להברו רשע, יורד עמו עד לחייו, והם מביאים עדים ולבלר וקולמוס ודיו וכותבים וחותמים פלוני כפר באלהי ישראל" (ס"ה ע"ה). האנדה מספרת כי המתים שהחיה יהוקאל ראויים היו שימותו לפי שעבדו להאליל שהקים נבוכדנאצר, ובכ"ז כמו לתחיה בחסד ה' עליהם, ורק אחד מהם לא קם, לפי שהיה מלוה ברבית (פד"ה פ' ג').

איזה נשך היה אסור? רב נחמן נתן לזה גדר ואמר: "כללא דריביתא כל אנר נטר ליה אסור"; ר"ל אסור לקחת שכר ההמתנה שהוא ממתין לו עד שישלם

(*) וכן אמרו (ב"מ ס"ה ע"ה): "הוקשו מלוי ברבית לשופכי דמים".

שישלם לו (כ"ט ס"ג ע"ב). ולא שנא אם הקרן הוא כסף או דבר אחר, כגון אדם שלוח שני דינרים ומחזור ג' או שלוח שתי סאין תבואה ומחזור ג'. וזה הוא רבית בעד הלואה, רבית אמתית, רבית קצוצה שאסורה מן התורה. ויש עוד מין אחר של רבית, והוא דרך מקח וממכר, אבל רבית, שאסורה רק מדרבנן. „אין מושיבין חנוני למחצית שכר“ (ס"ט ס"ה ע"ב) ופרש"י: לא יאמר בעה"ב לחנוני: הא לך סחורה ושב ומכור תמיד והריוח נחלוך, כי מחצית הסחורה שהחנוני לוקח ממנה השכר מלוח היא אצלו, ועל המחצה השנית שהשכר ממנה לבעל הסחורה הוא רק שומר, וא"כ עליו לימול שכר עמלו בהמחצה שאינה שלו והיא רק פקדון אצלו; אבל הוא מוחל ע"ז לטובת בעה"ב שנתן לו את הסחורה, בשכר הלואתו לו את המחצה השניה. וזהו רבית. „ולא יתן מעות ליקח בהן פירות למחצית שכר“ (ס"ט) (ג"כ מפני הטעם הנ"ל וזה הנקרא עסקא); „אלא א"כ נתן לו שכרו כפועל“ פי' א"כ נתן בעה"ב לחנוני שכר עמלו בהמחצה שהיא אצלו פקדון (ס"ט), ומפני זה היו נוהגים ג"כ להתנות שהמלוח יקח רק שליש הריוח, ולעמדת זה הוא נושא מחצית ההפסד.

ומטעם זה בעצמו היה אסור לתת בהמה לגדלה בתנאי שבעל הבהמה יקח מחצית השכר ואחריות ההפסד תהיה על המגדל לבדו, לפי שבאופן זה הוא נתן רבית דרבנן (ס"ט ע"ב). וזה נקרא צאן ברזל, ר"ל בהמה דקה שבמוחה מכל נזק והפסד כברזל; וא"כ אסרו על המגדל לקחת צאן ברזל ועל הבעלים לתת לו.

תוצאות השדה היו נמכרות בזמן הקציר בזול ובימי החרף נתיקרו. האכרים היו מעלים אותן לבעה"ב כל י"ב חדש בשעה שנצטרכו בעה"ב להן. ותניא: „הרי שהיה נושה בחברו מנה. . . אמר לו צא ועשה עלי כשער של עכשו (בזמן הקציר בזול) ואנכי אעלה לך כל י"ב חדש אסור“ (ס"ט ס"ב ע"ב).

השאלת הפצים נחשבה לפעמים כהלואת כסף ואז אסור לקחת דמי שכירות, כי זה יהיה רבית. למשל: ראובן שאל איזה הפץ לאיזה זמן, והוא מחייב א"ע לשלם לשמעון בעל החפץ כל הנזקין אשר יזק החפץ בהם. שאם הוא שוה, למשל, שלשים דינר, ולכשיחזורנו יהיה שוה רק כ' דינר יוסף לו י' דינרים, אפילו אם הפחת היה ע"י סבה שלא היה לאל יד ראובן למנוע אותה, או שבא ע"י שמחיר כל הדברים בכלל ירד מטה; בכל האופנים שיהיו, לפי התנאי שהתנו ביניהם לא יפסיד בעל החפץ משלשים הדינרים שלו שוויו של החפץ אשר נתן לראובן; ה"ז כאלו נתן לראובן ל' דינר ורצה שאחרי המועד הקבוע ישלם לו ל' דינר אם עוד יוסף עליהם מה שיקרא שכירות באמת יהיה רבית. אבל אם התחייב ראובן להשיב אחרי הזמן את החפץ ולתת לשמעון רק מה שפחת ע"י אשמתו

אשמתו, ולא התחייב למלאות את סכום ל' הדינר אם יפחות החפץ ע"י ירידת מחיר כל החפצים ממין הזה, או ע"י סבה אחרת שאינה תלויה בו: באופן הזה לא נוכל לחשוב את שמעון כמלווה ומותר לו לקחת את דמי השכירות, כדאמרינן (ס"ט ע"ב), אי פגרא לא אנרא... מותר לפי שלא עשה דמים" ופירש"י דלא קביל עליה זולא.

רב פפא היה עושה שכר תמרים ומכר אותו בזמן הזול (בתשרי אחריו הקציר) כשער של ניסן, ועל הקונה היה לשלם בניסן. ואמר ר"פ: „שכראי לא פסיד, זווי לא צריכנא, אנא הוא דקעבידנא מילתא גבי לוקד", ר"ל: אין לומר שאני לוקח שכר ההמתנה בזה שאני מעלה על המחיר, לפי שבלא"ה הייתי מקבל כפי המקח הזה, שהשכר שלי אינו מתקלקל והייתי יכול להצניעו עד ניסן, ואינני צריך למעות למכור כשער של עכשו, ורק טובה אעשה עם הלוקח במכרי לו את השכר עכשו בתשרי. א"ל ר"ש ברביה דרב אידי לר"פ: „מאי חזית דאזלת בתר דירך? זיל בתר דידהו! דאלו הוי להו זווי הוו שקלי כי השתא, השתא דלית להו זווי שקלי כיוקרא דלקמיה" (וא"כ הוא רבית) (ס"ט ע"ב). גם רבא אמר את זאת באמרו: „לית הלכתא כמרשי פפונאי" (ס"ח ע"ב).

עוד מין אחר של רבית נאסר מדרבנן. במשנה אמרו: „אומר אדם להכרו: נכש עמי (היום) ואנכש עמך (לאחר זמן); עדור עמי ואעדור עמך. ולא יאמר לו נכש עמי ואעדור עמך; עדור עמי ואנכש עמך (שפעמים זו קשה מזו והוי רבית). כל ימי גריד אחד. כל ימי רביעה אחת; לא יאמר לו חרוש עמי בגריד ואני אחרוש עמך ברביעה" (ס"ט ע"ב).

החכמים אסרו גם רבית מוקדמת ורבית מאוחרת. כיצד? נתן עיניו ללוות ממנו והוא משלה לו איזה דבר ואומר לו: „ה"ז לך בשביל שתלוני" זו היא רבית מוקדמת. לזה הימנו והחזיר לו את מעותיו והוא משלה לו דבר מה ואומר לו: „ה"ז לך בשביל מעותיך שהיו במלות אצלי זמן רב", זו היא רבית מאוחרת (ס"ט).

ר' שמעון אומר: יש רבית דברים. לא יאמר לו להמלווה להנאותו דברים שלא היה אומר לו אם לא לזה אצלו (ס"ט).

פרק רביעי.

השומרים.

לפי המשנה היתה קבלה עתיקה שלענין אחריות לנוק או אסון בפקדון ישנם ד' מיני שומרים: שומר הנם, שומר שכר, שוכר ושואל. אולם

אולם כאשר תברר המשנה את המדרגות השונות של אחריות השומרים האלה, היא מדברת רק מג' מינים; לפי שהשוכר הוא לדעת ר"מ כש"ח, ולדעת ר"י הוא כש"ש*.

והנה אי"כ עלינו להתבונן רק אל ג' מדרגות של אחריות השומרים. נראה אפוא בראשונה כמה תגדל אחריות השיש מאחריות השיח. המשנה מפרשת זאת בלשון שבליס היתה ידועה כונתה בזמן התלמוד; אך לנו אינו מספיק כלל.

המשנה תאמר כי ש"ח חייב רק אם בא הנזק ע"י פשיעתו, אבל פטור הוא כנגבה ואבדה: השיש חייב גם כנגבה ואבדה ופטור באונס (ב"ב פ"ג ע"ב). ההגבלה הזאת אינה ברורה כל צרכה ודורשת באור. בראשונה איך זמה היא הפשיעה? ושנית הנה לא תמיד פטור הוא שיח כנגבה ואבדה. ברור הוא שאם הניח את הפקדון בחצר, או אם יצא מביתו ופתח דלתות הבית ונגנב הפקדון או אבד היז פשיעה וחייב לשלם. ומצד השני שיש פטור אם נגנב הפקדון או נאבד ע"י סבה אשר לא היה יכול למנוע אותה. ההגבלה האמתית היא, כי שיח מחויב לשמור את הפקדון כפי המנהג, למען הגין עליו מאותם המקרים הרעים המצויים כ"כ עד שרגילים לחשוב על אדותם ורגילים להזהר בהם. ואם עשה שיח כפי המנהג והפקדון נגנב או נאבד ע"י איזה מקרה שהוא יקר כ"כ במציאות, עד שסתם שומרים חושבים שאינם צריכים להזהר בו, פטור הש"ח; לפי שלא נוכל לאמר לו: פושע היית. אבל אם לא הלך אחרי המנהג ולא עשה כל מה שרגילים לעשות שומרי הפקדונות, היז פושע וחייב לשלם. פושע נקרא אדם המחויב לעשות איזה חק והוא בועט בו, כמו שעשה שיח זה, אשר ע"י קבלת הפקדון נעשה כאלו הסכים בלבו להתנהג ע"פ מנהג השומרים, ואשר באחרונה בעט בתהדויבות הזאת ולא שם לבו אליה.

שיש צריך להזהר יותר, ואחריותו גדולה יותר. עליו החובה להעלות על לבו גם את המקרים שאינם שכיחים ואשר ע"כ סתם השומרים אינם רגילים להעלותם על לבם. והגדר שתתן המשנה לאחריות שיש באמרה: חייב כנגבה ואבדה הוא מאמר מלאכותי אשר יורה על גנבה ואבדה שבאה ע"י מקרה שאינו מצוי ושסתם שומרים אינם חושבים על אדותיו, יען כי הוא יקר במציאות. אבל שומר שכר שאני, כי הוא צריך להזהר

* וא"ת. הלא יותר טוב היה לדבר רק על ג' השומרים לבד, אחרי שאין כ"א ג' מדרגות של אחריות, ולמחות את השוכר, שאין לו אחריות מיוחדת. וכן יכלנו לשאל: אם המספר ארבעה בא בקבלה, היה להשלימו ע"י שומר העיר נחזן מתא, נסורי קרתא, שיש לו אחריות מיוחדת שהיא בין זו של ש"ש ובין זו של שואל (ב"ב פ"ג ע"ב). וי"ל כי דין שומר העיר בא בזמן מאוחר, וכי להשוכר היתה פקודם אחריות ידועה וברורה, אך בזמן המשנה נעלם הבדל אחריותו מאחריות יתר השומרים ונעשה כש"ח לר' מאיר וכש"ש לר' יהודה. —

להזרה מאד בפקדונות אשר הפקידו אצלו ועליו לחשוב גם על מקרים שאינם גגילים, וען כי הוא מקבל פרס ע"ז.

השואל חייב על הכל, אפילו אם מתה אצלו הבהמה כדרכה. והוא פטור רק אם נפחתה הבהמה או הכלי מחמת מלאכה. והנה יש להתפלא ע"ז שהשואל יהיה חייב גם על המיתה הטבעית של הבהמה או על אונס אחר שבא על הדבר השואל. עלינו להתבונן אפוא בראשונה אל מעמו ונמוקן של הדבר הזה, ואח"כ אל האופנים אשר היה בכחם להקל את חומר מדת הדין הזה.

השקפתם בענין הזה ומטרתם היתה להשוות את השואל אל הלוה. התורה אסרה ללוות י" דינרים ולהשיבם בתוספת עוד דינר אחד, והיא קוראת את זה בשם נשך; אבל התירה לשאול איזה כלי או בהמה השוה י" דינרים ולהשיבם אח"כ בהוספת עוד דינר והיא קוראת את זה שכירות. מדוע תאסור באופן הראשון שהוא קרוי נשך ותתיר באופן השני שהוא קרוי שכירות? המעם לזה נאמר בנמרא, לפי שהכלי או הבהמה, אם גם ישאר מחוירם אחרי שהשתמש בהם השוכר כמקדם; אך בכ"ז ויכל גם מחוירם לזרז ע"י התשמיש והמלאכה, או שמחיר כל הדברים בכלל ירד אחרנית, או מחמת סבה אחרת שאינה תלויה בשוכר; והשוכר לא יחויב להחזיר לבעלים דבר השוה י" דינרים, כ"א את הדבר שלקח ממנו, ועליו לראג שלא יפחת הדבר משווי ע"י אשמתו. השוכר נעשה שומר הדבר וחייב באחריות אם נתרשל בשמירתו; לדעת אחד התנאים יש לו אחריות שיה ולדעת השני הוא כש"ש, כנ"ל, בעוד אשר אין להבעלים כל טענה עליו אם ירד מחיר הדבר הנשכר ע"י סבה שאין השומר אחראי עליה, כגון מיתת הבהמה ופחיתת הכלי ע"י תשמיש המלאכה וכו'. נקה לנו לדוגמא את האופן שהאחד קבל מחברו בהמה או כלים ע"י להשיב לו בשלמות סכום של י" דינרים אם יתמעט משווי ע"י סבה שאין השוכר יכול להיות אחראי עליה

* פה כתבתי את הנדר שהגדיר התלמוד. ובכ"ז מוכן הוא שנמטעה ובפועל יש ספק בו והכל תלוי במנהג. כי באמת לא נוכל להניח שש"ש חייב גם באחריות מקרה שאינו שכיח כלל, אפילו אם נאמר שהיה עליו לחשוב על המקרה הזה. גם הנמרא בעצמה לא הסכימה לכך. רבה מזכיר איזה אופנים, שהרווח, הנחשב כש"ש, פטור, כגון: "גני פורטא בעידנא דגני אינשי; על למתא בעידנא דעיילי אינשי וכו'; משום דנפטר כדנפרי אינשי" (ב"ב ע"ג). ר"ם פוסק את המעביר הבית לחברו ממקום למקום, אפילו בשכר, ונפל ושברה (ס"ב ע"ג). מזה רואים אנהנו כי הכל לפי המנהג.

ויש עוד ראייה אחרת שהחכמים תקנו כנוגע להשומרים חקים שלא היה להם כל יסוד בקבלה, וכל מעמם היה רק מפני מדת היושר ולהתאים לרוח הזמן. — הנה ראינו עד כה שכל ההבדל בין ש"ה לש"ש הוא שש"ש חייב בנזבה ואבדה אפילו ע"י מקרה שאינו מצוי; וההבדל הזה היה נשען בל"ס על קבלה קדומה מאד, שהוא נמצא במשנת והגמרא בקשה לחסמיכו על המקראות, אבל ר"ה בר אבין, שהוא אמורא, הבדיל בין שני השומרים האלה באופן חדש: אם נאבד הפקדון ע"י אונס או דין ש"ש כש"ה ופטור. אבל אם לאחרונה נמצא הנזב, חייב ש"ש לפ"ד ר"ה ב"א לתבוע את הנזב לדין, ושומר חנם פטור מזה (ב"ב ע"ג ע"ב).

עליה בתור שומר, באופן כזה איננו נחשב עוד כשוכר, כיא כלוה שלוח
י' דינרים והתחייב להשיב י' דינרים; מה שהוא נותן יותר אין זה עוד
שכירות כיא נשך. היוצא מזה הוא שאם הוא איננו משלם דמי שכירות
הוא מחויב להשלים סכום י' דינרים אם נתמעט שויו של הכלי או של
הבהמה, אפילו אם בא זה ע"י אונס או אם מתה הבהמה כדרכה וכו'.
והשואל הוא דומה ללוה שלוח עשרה דינרים ואברו ממנו כאונס, שהוא חייב
לשלם י' דינרים למלוה.

הגמרא תבאר ותפרש לנו את הרעיון הזה אל נכון בדברה על אדות
הספינה ששכר איש אחד מבעליה. ואמרו רב כהנא ורב אסי שאם נתן שכר
הספינה הרי הוא כשוכר, ואין להשיבו לשלם לבעליה אם נזוקה הספינה
באונס; ואם התחייב האיש לשלם לבעליה גם את נזקה שתזוק באונס, או
לא יחשב עוד כשוכר, כיא כשואל, שהוא כלוה שלוח איזה סכום
כסף והתחייב להשיבו בשלמות; ואז לא יוכל עוד לתת דמי שכירות, כי
זה יהיה רבית (א"י אנרא לא פנרא; אי פנרא לא אנרא), (ב"מ ס"ט ע"ב).
אמנם אר"פ: "הלכתא ספינה אנרא ופנרא"; אבל הלא פירשנו (שם ד"ה מותר)
"וגבי ספינה גמי לא קביל עליה זולא".

ובכ"ז היה הבדל בין הלוה ובין השואל, הבדל שמטע הדבר
מחויבו:

(א) הלוה י' דינרין יכול להשיב את הסך הזה אם ע"י שיחזיר אותם
הדינרין בעצמן שלוח, או שמחזיר אחרים, או גם שישלם לו ע"י שוה כסף;
אבל השואל דבר השוה י' דינרין מחויב להחזיר אותו דבר בעצמו.

(ב) אע"פ שהשואל חייב באחריות על כל מקרה ופגע ואפילו באונסין,
בכ"ז פטרו אותו אם פחת הדבר ע"י אותו התשמיש הנחזין לו ואשר בגללו
שאל את הדבר ההוא. ובכ"ז אם היה הכלי שוה בתחלה י' דינרין, ועתה
נפחת ע"י המלאכה והוא שוה רק ה' דינרין, אין השואל חייב לשלם את
שני הדינרין החסרים. התלמוד קורא זאת בשם: מתה מחמת מלאכה
(שם י"ז ע"ב). התלמוד רגיל להביא משלים מתמידים אע"פ שהם רחוקים
במציאות; בימינו היו בוחרים לשון אחרת להביע בה את הרעיון הזה,
והיו אומרים: הכלי הנשאל נפחת מחמת מלאכה שעשו בו. ובאמת מוכן
הוא שאם לא היה השואל פטור ע"ז, אז לא היה אדם שואל מעולם כלי
אומנת מחברו, והיה בוחר לקנותו בדמים.

יש להעיר עוד כי נמצאו תנאים אשר השואל פטור בהם מאחריותו.
ואלה הם:

(א) אם בעליו עמו לא ישלם (שמות כ"ב י"ד); ר"ל אם התחייב בעל הבהמה
לעבוד בעצמו עם בהמתו שהשאיילה לשואל; כי באופן הזה יכול הוא
בעצמו לשמור אותה.

(ב) אם שאל איזה דבר לאיזה זמן, כגון אם שאל לשלשים יום, אינו חייב על אונס שקרה אחרי ל' יום (הטעם לזה עיין ב"מ פ"א ע"א).

(ג) אם אמר לאיש: השאילני כלי זה ואני אשאילך כלי אחר, אינו חייב על האונס, כי הוא דומה אז לשיש, או עוד יותר לשוכר (סס).

(ד) גם יכול השואל להתנות עם המשאיל שיהיה פטור מאחריותו הגדולה (סס פ"ד נמשנס).

פרק חמישי.

השבועה.

דיני השבועה נמצאים במס' שבועות בפרט; אבל במס' ב"מ שאנו עוסקים בה עתה, מביאה הגמרא דברים רבים כיכ בענין השבועה, עד כי אמרנו לברר פה את העקרים הכללים של הדינים האלה.

השבועה היא תקנת התורה; כי היא מזכרת אותה בדין השומרים (שמוס כ"ב י'): (שבועת ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו).

עמי אזיא לא ידעו כפי הנראה מן השבועה שנשבעים בכ"ד. בכ"ז נמצא מקום אחד בתלמוד אשר נשמע מתוכו כי כ"ד עכו"ם (שבזמניהם?) חייבו את התובע להשבע (מומתא), אם להצד שכנגדו לא היה כ"א עד אחד המעיד לטובתו (ב"ק קי"ד ע"ב), כאשר עשו כן גם ב"ד ישראל.

יש שבועה דאורייתא ויש שבועה דרבנן. בנוגע לשבועה דאורייתא היו להם העקרים האלה לקו:

(א) השבועה באה רק לפטור ולא לחיוב, וע"כ היה על הנתבע להשבע ולא על התובע.

(ב) הנתבע היה יכול להתחייב רק בשלשת האופנים האלה:

(1) אם היה להתובע עד אחד המקיים את תביעתו;

(2) אם איזה פקדון נאבד מן השומר או הוזק אצלו והוא טוען כי הוא שמר שמירה מעולה ובכ"ז אבד או הוזק באופן שאין הוא אחראי עליו;

(3) אם הנתבע מודה במקצת (עיין ב"ק ק"ז ע"א בתוספות דעת ריב"א).

(ג) השבועה היתה רק במטלטלין, ולא בקרקעות ועבדים.

שבועה מדרבנן הוטלה על התובע ליטול תשלומים באיזה אופנים המנוים

המנוים בשבועות (פיק' ז') ובכתובות. על הנתבע מטילים שבועת היסת אם התובע א"ל תן לי חובי והוא אומר כבר פרעתי לך הכל (ב"מ ס' ע"ב).

אם יש על הנתבע שתי תביעות ועליו להשבע על אחת מהן, או וכל התובע לבקש שישבע גם על השניה, וזה נקרא גלגול שבועה, שמגלגלין עליו עוד שבועה אחרת בסבת שבועה זו, כדאמרינן (סג ד' ע"ב) „זוקקין הנכסים שאין להם אחריות עם הנכסים שיש להם אחריות לישבע עליהן“ (סג ד' ע"ב). (יתר פרטי השבועה יעוין בכרך החמישי של העתקתי).

פרק ששי.

דיני בר מצרא.

דיני בר מצרא היו רק מדרבנן. בתורה לא היה להם כל יסוד, והעכו"ם לא ידעו מהם כלום (סדר ג' צד 483). הגמרא הסמיכה את הדינים האלה על הפסוק: „ועשית הישר והטוב בעיני ה'“ (דברים ו' י"ח); ועל הפסוק הזה מסמין התלמוד עוד חקים רבים הדומים לאלה (ב"מ ק"ח ע"ב).

הדינים האלה נקבעו למען מלאות הפיץ וצורך האכרים שיהיו שדותיהם סמוכים וליזן, למען יוכלו לעבוד בכלם בפעם אחת ויגל להם לשמור אותם. ואלה הם הדינים בענין הזה.

מי ששדהו מצרנית לקרקע העומדת למכירה, יכול הוא לעכב על אחרים מקנות אותה אם הוא רוצה לקנותה לו לעצמו (סג). אם בין השדה העומדת להמכר ובין זו של הבר מצרא מפסיק שן סלע וכיוצא בזה, יש לו הרשות לבטל מכירת השדה לאיש אחר ולקנותה לעצמו, אם הוא יכול להכניס תלמי שדהו בשדה זו בלי הפסק, עד שיכול לעבוד בשניהן בפי' ובזמן אחד; ואם לאו אין לו הרשות לבטל את המכירה (סג). אם הקרקע העומדת למכירה מוגבלת בארבעה שדות לדי' רוחותיה, ולכל שדה בעלים אחרים, ויש כאן די' בעלי מצרא, אם קנה אחד מהם את הקרקע, הקנין קיים ואין שלשה הנשארים יכולים לסלקו. אבל אם כל די' בעלי המצרא באים כאחד לקנותה, מותרים עליה שני קיום באלכסון, כדי לחלקה לדי' חלקים, וכל אחד לוקח את החלק הסמוך לשדה (סג).

אם היה אחד קונה בית סאה באמצע הקרקע של מוכר, רואים אם ראויה חלקת-שדה זאת ע"י תכונותיה המיוחדות לה להיות שדה בפ"ע, או המכירה קיימת, וזה ששדהו מצרנית לקרקע המוכר אינו יכול לבטלה, לפי שבין שדהו ובין החלק הנמכר נמצאת הקרקע שהניח המוכר לעצמו. אבל אם החלק הנמכר אינו ראוי להיות שדה בפ"ע, כי אינו נבדל במאומה מיתר החלקים

החלקים הסוכבים אותו, או יכול חבר-מצרא לבטל את המכירה (אם הוא רוצה לקנות את החלק ההוא), והוא יכול לאמר: המכירה הזאת רק ערמה היא; המוכר מוכר בראשונה את החלק הזה שהוא מוקף מחלקים אחרים שהוא משאיר אותם לעצמו, ואח"כ ימכור גם את השאר, דהיינו את החלקים הנגבלים לשרה שלי, ואני לא אוכל לעכב ע"ז, כי תקנה שקנה את החלק שנמכר בראשונה יהיה בר מצרא כמוני להחלקים שמכל רוח (cc).

ככ"ז אם ידוע הוא שיש לחמוכר יתרון גדול אם ימכור את שדהו לאחר ולא לבר מצרא, אין זה האחרון יכול לעכב על המכירה; כי התקנה משום: "ועשית הישר והטוב" היא רק אם אין המוכר מפסיד (cc).

פרק שביעי.

דיני משכון.

בעניני משכון היו כמוכן חקי התורה לעינים לבעלי התלמוד; אך ככ"ז קבעו החכמים עוד דינים אחרים למוכת הלוח. במשנה אמרו: "המלוה את חברו לא ימשכנו אלא בכ"ד (פירש"י אפילו בשוק) ולא יכנס לביתו ליטול משכנו שנאמר: "בחוץ תעמוד" (דברים כ"ד י"ח). היו לו שני כלים נטל אחד ומניח אחד (פי' אם היו להמלוה שני משכנות, יחזיר להלוה את האחד בשעה שהוא צריך לו והשני יניח אצלו). ומחזיר את הכסת בלידה ואת המחרשה ביום" (ב"מ ק"ג ע"ה).

שמואל אמר: "שליח ב"ד מנתח נתוחי" (פי': אף הוא אינו רשאי ליכנס לבית הלוח ולעבוט עבוטו, ורק אם הואו בשוק לוקח ממנו דבר שהוא אוחז בידו בתור משכון). ובכן אוסרת התורה על המלוה לבוא אל בית הלוח ולעבוט עבוטו, והחכמים הוסיפו עוד ע"ז כי המלוה לא ימשכנו בשום מקום ואפילו בחוץ, וגם שליח ב"ד אין לו הרשות לבוא אל בית הלוח פנימה. מה נאה שמועה זו המראה לנו איך כבדו החכמים את שלום הבית של כל איש! ואם נשים אל לבנו, כי בזמן ההוא היו המלוים, שהלוו בלי נשך ותרבות, גומלי חסדים גמורים עם הלויים, או יגדל בעינינו עוד יותר חין ערך הדין הזה. שלום החובות היה להם ענין קדוש מפאת היושר והגש התורה; אולם בית הלוח העני היה קדוש עוד יותר.

בברייתא אמרו: אין ממשכנין דברים שעושיין בהם אוכל נפש ונותנים מטה ומטה ומצע לעשיר, מטה ומטה ומפץ לעני ומטה לאכל, כי היו מסוכים בעת אכילתם בדרך הרומים; ומטה לישון עליה (cc ק"ג). ואין ממשכנין כמות המיוחדת לאשתו ולבניו, ולא כגדים חדשים שלקה הלוח לשם אשתו

ובניו (עכ"פ כ"ד ע"ב). עוד אמרו כברייתא: שמסדרים ועושים רשימת הדברים שצריכים להשאיר ללוה, כדרך שמסדרין בערכין, דהיינו מוון ל' יום וכסות י"ב חדש ומטה ומצע וסנדליו: ואם אומן הוא נותנים לו שני כלי אומנות מכל מין ומין (שם כ"ג ע"ב).

הכמי נהרדעא אמרו: „שומא הדר עד תריסר ירחי שתא“, ר"ל: אם שמו ב"ד נכסי הלוה לבעל חובו, יש עוד להלוה הרשות לשלם חובו במשך י"ב חדש ולפדות את נכסיו. ע"ז אמר אמימר: „אנא מנהרדעא אנא וס"ל שומא הדר לעולם“, והתלמוד פסק הלכה כאמימר, משום (דברים ו' י"ה) „ועשית הישר והטוב“ (ב"מ ג"ס ע"ב).

פרק שמיני.

דינים לטובת הפועלים.

(א) ידוע הוא כי התורה שקדה על תקנת הפועלים; אבל גם פה הוסיפו עוד החכמים כמה דינים שלא נמצאו בתורה, לטובת הפועלים. כמשנה אמרו: „ואלה אוכלים מן התורה, ר"ל: אלה הם הפועלים האוכלים ע"פ דין התורה (דברים כ"ג, כ"ט כ"ו) ממה שעוסקים בו (ב"מ ס"ז) וע"ז מוספת המשנה: „שומרי פירות אוכלים מהלכות מדינה (ר"ל שנהגו כן במדינה ע"פ דין דרבנן) אבל לא מן התורה“ (שם ג"א).

(ב) כתוב בתורה (דברים כ"ד ט"ו) „ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו-השמש“ ואמרו במשנה, כי המצוה הזאת נוהגת בין באדם הפועל ובין במשכיר בהמה וכלים למלאכה („אחד שכר אדם ואחד שכר בהמה ואחד שכר כלים יש בו משום“: „ביומו תתן שכרו“, (שם ק"ב).

(ג) כלל היה בידם כי כופר הכל פטור ועליו רק להשבע שבועה שתקנו רבנן אחרי כן; אבל מעולם לא נמל התובע את תשלומי חובו ממנו, אפילו אם לא יכול הנתבע הכופר להשבע. אבל השכיר יוצא מן הכלל הזה, שאם הוא תובע שכר פעלתו באותו היום אשר עבד בו עבודת בעה"ב, ובעה"ב אומר: כבר שלמתי לך, הדין עם הפועל ועליו רק להשבע ואז מקבל הוא את שכרו, ושמואל אמר: „תקנות גדולות שנו כאן... משום כדי חייו דשכיר“ (בבא מציעא דף ק"ב ע"ב).

(ד) כמו בשכיר ישראל כן הוא גם בשכיר עבדים, וגם בו נוהג כל הכתוב: לא תעשוק שכר עני ואביון מאחריך או מוגרך אשר בארצך בשעריך. ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש, כי עני הוא ואליו הוא נושא

נושא את נפשו, ולא יקרא עליך אל ה', והיה כך הטא (דברים כ"ד, י"ד ט"ז) *.

ה) בעו מיניה מרב ששת אם עוברים משום כל תלין גם בקבלות (שקיבל האומן לעשות מלאכה בכך וכך ולא בשכר יום יום); והשיב כי חיובים לשלם גם את שכר הקבלן ביום הכיאו את מלאכתו (סס ק"י ע"ה) *.

ו) לעיל ראינו כי הרין שעל פיו אמרו לבוא אל בית הלוח לעבומ עבומו נתרחב ונגדל עוד ע"י התלמוד. כל זה נקבעו לטובת הלוח העני שלוח כסף ממלוה עשיר לצרכי חייו, אף כי המלוה עשה זאת רק מפני החנינה והרחמנות לבד, כיון שלא לקח כל רבית. אולם לא כן הדבר בשכיר עני הדורש שכר פעולתו. כבריתא אמרו: „לא תבוא אל ביתו לעבומ עבומו“ לביתו של לוח במלוה אי אתה נכנס, אבל אתה נכנס לשכר פתף, לשכר חקר, לשכר דיוקנאות וכו' (סס קמ"ו) *.

ז) אם אחד מן הצדדין זוכה ברין ועליו אינו מוטל לקיים את דבריו ע"י שבועה, ויש עליו עוד מענה אחרת מאותו בע"ד בעצמו שהוא הצד שכנגדו.

ועל

* ע"ז הקשה מבקר אחד מהא דאיתא בגמרא: „מאחיק פרם לאחרים, מגדך זה גר צדק“ גם איתא: „גר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו ואין בו משום לא תלין“ וכו' ופירש"י: „יש בו משום ביומו תתן שכרו דמשתעי נבי שכיר לילה ואין בו משום שכיר יום“ (ב"ע ק"ח ע"ב דס"ג ל"ב ואין טו) אבל ארבע תשובות בדבר:

ה) מאחיק פרם לאחרים או לנכרי, והלא נאמר: וישלח משה מלאכים אל מלך סדום כה אמר אחיק ישראל (בבב"ב כ"ג) מבאן מוכח כי גם העכו"ם נקראו אחיק.

ב) התום (ד"ה מאחיק) מקשין אמאי איצטריך למיכתב גר צדק מנר תושב נפקא, ותירוץ אין בתום:

ג) עוד מקשין התום (ד"ה מגדך): פשיטא מה לי ישראל ומ"ל גר צדק? ותירוץ אין בתוספת.

ד) קשה על דברי רש"י: מדוע הורע כחו של עכו"ם שכיר יום ובמה יפה כחו של עכו"ם שכיר לילה, והבדל כזה הוא דבר שאין לו שחר.

ע"כ אמרתי נתיי ספר התוספתא ונחוי, וד"ל: „הכובש שכר שכיר עובר משום ה' לאוין: משום כל תעשוק, משום כל תגזול ומשום כל תלין (האמורים בויקרא י"ט י"ג), ביומו תתן שכרו, ולא תבוא עליו השמש (האמורים בדברים כ"ד י"ד מ"ו); אחד שכיר אדם ואחד שכיר כהמה ואחד שכיר כלים עובר משום שמוות הללו; ר' יוסי בר"י אומר: שכר אדם עובר משום שמוות הללו; שכר בהמה ושכר כלים עובר משום כל תעשוק; גר תושב עובר משום כל תעשוק ומשום ביומו תתן שכרו“ (תוספתא כ"ג פ"ד מסע ג' ה', הולא קטענעלן מנ"ה). ולפ"ו לכ"ע אסור לעשוק שכיר גר תושב או עכו"ם, והפולונתא היא אם חייב עליו ג' או ה' לאוין, לפ"ה משנתנו, ור' יוסי בר"י והנא דבי ר"י מברי: אינו עובר כ"א על ג' לאוין שבדברים, והפרשה שבויקרא לא נשנתה כ"א להוסיף ב' לאוין בשכיר ישראל; וכן דעת הברייתא: רעדך ולא עמלקי“ (סס ק"ח ע"ה), כלומר רעדך האמור בויקרא הוא למעט עכו"ם, שאין חייבין עליו ב"א ג' הלאוין שבדברים. והכי פירושה של הברייתא: מאחיק היתיי יכול למעט אחרים, מגדך היתיי אומר: גר צדק דוקא, ת"ל: „אשר בשעריך“, הוי אומר אפי' גר תושב או עכו"ם, והשקלא ופריא של הגמרא היא רק להודיע ומשום דרוש וקבל שכר. הוא דאמר „רעדך ולא עמלקי“, הוא משום שכתוב בדברים: „מגדך אשר בשעריך“, והכתוב בויקרא לא הוצרך כ"א להוסיף ב' לאוין בישראל, דאי לא תימא הכי הא דאיתא בב"ב (נ"ה ע"ה): „אי רעהו דוקא... אי רעהו ל"ד“ ליפשוט מהך ברייתא.

ועל המענה הזאת נתחייב שבועה, דין הוא שיכולים לגלגל עליו בסבת השבועה הזאת עוד שבועה אחרת והוא נשבע על שתיהן כאחד (כ"ג ד' ע"ה) אולם הפועל יוצא מן הכלל הזה, כי השבועה שהוא נשבע על שכרו לא תכריחנו להשבע על תביעה אחרת שיש לבעה"ב עליו (ספעות מ"ט ע"ה).

ח) השביעית אינה משממת שכר פעולת שכיר ואת החוב שהי"ב לו בעה"ב בערה (ספעות מ"ח ע"ב) רש"י ר"ה לא תימא: שאין שביעית משממת שבועת השותפין ולא שותפות אלא הלוואה כדכתיב, (דברים ט"ו): "שמוטו כל בעל משה ירו".



יש לומר כי בדין זה אין צורך להעמיד את השוכר כעבד אלא כעובד חופשי.

הנהגה זו נובעת מן העובד החופשי, והוא אינו נשבע על שבתו אלא על שכרו, וזהו שכתבנו לעיל.

וכן נראה שיש להעמיד את השוכר כעבד חופשי, וזהו שכתבנו לעיל.

וכן נראה שיש להעמיד את השוכר כעבד חופשי, וזהו שכתבנו לעיל.

וכן נראה שיש להעמיד את השוכר כעבד חופשי, וזהו שכתבנו לעיל.

וכן נראה שיש להעמיד את השוכר כעבד חופשי, וזהו שכתבנו לעיל.

וכן נראה שיש להעמיד את השוכר כעבד חופשי, וזהו שכתבנו לעיל.

וכן נראה שיש להעמיד את השוכר כעבד חופשי, וזהו שכתבנו לעיל.

וכן נראה שיש להעמיד את השוכר כעבד חופשי, וזהו שכתבנו לעיל.

וכן נראה שיש להעמיד את השוכר כעבד חופשי, וזהו שכתבנו לעיל.

וכן נראה שיש להעמיד את השוכר כעבד חופשי, וזהו שכתבנו לעיל.

וכן נראה שיש להעמיד את השוכר כעבד חופשי, וזהו שכתבנו לעיל.

השער השמיני.

כבא בהרא.

פרק ראשון.

חקי המשמר (פאליציפער אָרדנונגען).

אסור להעמיד תנור בתוך הבית אם אין ד' אמות חלל בין התנור והתקרה, שמא יאחו האש בתקרה (כ"ג כ' ע"ג). אין עושין חלל תחת רה"ר בורות, שיחין ומערות. אין מוציאין זיוין ונוזמראות לרה"ר שלא יכשלו בהם העוברים (ס"ט ס' ע"ב). לר' ינאי היה אילן הנוטה לרה"ר ועוד לאדם אחד היה אילן הנוטה לרה"ר. העוברים ברה"ר באו בקובלנא על האיש ההוא לפני ר' ינאי ויאמר לו ר' ינאי: „זיל האידינא ותא מחר". בלילה קצין ר' ינאי את ענפי אילנו. למחר אמר ר' ינאי לאיש: „זיל קצוין! ועל שאלתו: „הא מר נמי אית ליה? ענהו: לך וראה, אם שלי קצוין-קצוין גם אתה שלך; ואם לא-אל תקצוין גם אתה (ס"ט ע"ג).

ואיתא בכרייתא: מעמידים אנרדמין לבקר את המשקלות של הסוחרים אבל לא לקבוע את השער על צרכי המחיה. דבי נשיאה הקימו אנרדמין בין למדות בין לשערים, א"ל שמואל לקרנא: צא ושנה להם מעמידים אנרדמין למדות ואין מעמידים אנרדמין לשערים. יצא קרנא ודרש להם: „מעמידים אנרדמין בין למדות בין לשערים". המשקלות עשו של ליטרא, חצי ליטרא ורבע ליטרא, אבל לא שלישי ליטרא והמישיתה, מפני שע"ז יוכלו להטעות ולהונות (ס"ט ע"ב). המאזנים התלויים בבית צריכים שיהיו רחוקים ג' טפחים מתקרת הבית ונ' טפחים מן הארץ. הקנה שהלשון קבועה בו באמצע והחבלים שְׁתַּכְּפֹת תלויות בהם יהיו ביחד י"ב טפחים וכו'. אין עושים משקלות לא של אבר ולא של עופרת וכו'. המחק שמוחקים בו את המדה כשהיא גדושה ביותר, לא יהיה של מתכת, מפני שהוא מכביד (ס"ט).

אמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שישהה מדה חסרה בתוך ביתו, אלא שוכרה. ר"פ אמר: במקום שהמדות הנאמנות חתומות כחותם הממונה משהין. אבל כנמרא דחו את הדעה הזאת, כי הלוקה טרוד הוא ע"פ הרוכ ואינו שם לב לראות אם יש חותם על המדה ואם לא (ס"ט).

ר"פ תקן מדה חדשה ושלחה לפומבדיתא; אבל שם לא קבלוה כ"א
במקום אחר (ס"ז ע"ג).

בברייתא אמרו (ס"ז): אוצרו פירות (למכור אותם ביוקר) ומלוי
רבית, ומקמיני איפה, ומפקיעי שערים, עליהם הכתוב אומר: השואפים
אביון וגו' לאכר וגו' ומפל בר נשכור; נשבע ה' בגאון יעקב אם אשכח
לנצח כל מעשיהם" (שמוס מ' ד"ו).

אבוה דשמואל מכר פירות שדותיו בשעת הקציר בזול ולא הניחם
לעת היוקר; למען ימכרו גם האחרים את פירותיהם ויהיה השער בזול כל
השנה. שמואל היה מניח אצלו את פירות שדותיו עד שעת היוקר ואז
מכרם בשער שבשעת הזול. ואמרו במערבא: טובים מעשי האב טמעשי
הבן, כי האב שמכר את פירותיו בשעת הקציר גרם מתהלה שלא יתיקר
השער, בעוד אשר שמואל בנו הניח שיעלה השער בתהלה ואח"כ הפין
להורידו במכרו את פירותיו; והדבר הזה לא יצא לפעלו על נקלה, כי
אחרי שעלה השער, לא יוכל לרדת מהר.

ואמרו עוד בברייתא, שאין קונים דברים שיש בהם חיי נפש, כגון
יינות, שמנים ומלתות, לשמרום עד שעת היוקר, כי עי"ז יעלה שער
הדברים הנחוצים לכלכלת העם; אבל מותר להניח עד עת היוקר את
תבואת השדות אשר לו (ס"ז).

פרק שני.

דינים ע"פ מדת הישר והטוב.

למעלה ראינו חקים רבים אשר נאהבת האדם יסודתם; גם כב"ב
נמצאו חקים רבים שע"פ העיקר הזה יסודתם, ואלה הם:

איש אחד קנה קרקע אצל שדה אביו, וכשמת אביו ובא לחלוק עם
אחיו בנכסי האב רצה שיתנו לו חלקן סמוך לקרקע שלו, ואחיו רצה
שיהרוץ הגורל איזה חלק יהיה לכ"א מהם: אמר רבה כגון זה כו פ"ן על
סדר סדום, כי האח הרוצה להפיל גורל מונע עי"ז טוב מאחיו שהוא
אינו חסר ע"י זה כלום; וא"כ יכולים לכוף אותו שיתן לאחיו את החלק
אשר על נבול קרקע שלו. ובגמרא הסכימו לדעתו, אם מעין אחד
לשני השדות, ואם יעזוב לאחיו את החלק שהוא רוצה בו, לא יהי
חסר כלום (כ"ג ע"ג).

האומר לחברו בית כור עפר אני מוכר לך ונמצא שהשדה יתר על
המדה

המדה, צריך אז הלוקח להחזיר את המותר אל המוכר, וע"פ דין רשות ביד המוכר לדרוש מעות מוזמנים בעד הקרקע העודפת שהוא חפץ לעזוב ביד הקונה. דין זה נהג אם הקרקע העודפת אינה מוציאה מ' קבין, כי אז לא יוכל המוכר לעשות בה מאומה; אך הקונה יוכל על נקלה להוציא תועלת ממנה ולהתעסק בעבודתה יחד עם יתר הקרקע אשר לו (ס"ג ק"ג ע"ב).

הרשות היתה לעדת ישראל להכריח את כל אחד |מחבריה לתת צדקה כפי ערכו (ס"ג מ' ע"ב), לקנות תורה נביאים וכתובים לצורך העדה, לבנות ביהכ"נ, לשכר מלמד תינוקות וליתר צרכי העדה («כופין בני העיר זא"ו לבנות להם ביהכ"נ ולקנות להם ספר תורה ונביאים», (פוסטא כבא מנישא פק י"א בלכ"ג, סולמא זקענעלן תרנ"ה)).

פרק שלישי.

ערבות אישי הכלל זה בזה.

בשער השלישי (ס"ג) ובשער הששי (ס"ג) ראינו כי אחת התכונות המיוחדות לחקי ישראל היה העקר של ערבות אישי הכלל זב"ו, שהיה מקובל אצל היהודים ולא נודע לעמי אויב בזמן התלמוד.

גם מס' ב"ב מתחלת בחקים שיסודם הוא העקר הזה, אשר על ידו נבדלו חקי ישראל מחקי עמי אויב.

התלמוד יאמר: החלונות ד' אמות מלמעלן, כדי שלא יציץ ויראה; מלמטן כדי שלא יעמוד ויראה" (ב"ב ב' ע"ב).

עוד אמרו: «לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון». ור' יוחנן אמר שעי"ז יוכלו להכדיל בין בתי ישראל לבתי עכו"ם, כי היהודים לא פתחו מעולם פתח ביתם כנגד פתח בית שכניהם ולא חלון כנגד חלון (ס"ג ס' ע"ב).

שנים שיש להם חצר בשותפות ורוצים לעשות ממנו שני חצרות נפרדים, יכול כ"א לכוף את חברו לקחת חלק בעשית הכותל שביניהם, כדי שלא יוכל איש לראות את הנעשה ברשות חברו (ס"ג ב' ע"ב).

שני בתים העומדים זה כנגד זה, צריך כ"א משני בעה"ב האלה לעשות מעקה לחצי גנו, למען לא יוכל האחד לראות מה שחברו עושה (ס"ג ו' ע"ב).

אלה הם החקים הנמצאים בפרק הראשון של המסכת. בפרק השני למס'

למס' זו נמצאו כמעט רק חקים דומים לאלה וגוסרים על העקר
הנזכר (ס' י"ז-כ"ו).

פרק רביעי.

משפט הירושה.

חקי ישראל בדבר משפט הירושה נשתנו בזמן התלמוד באיזה
דברים גם הם, כאשר נשתנו אז כל חקי משה, אם מעט ואם הרבה,
גם ברור הוא כי עוד קודם זמן משה היו להעכו"ם חקים ע"ד הירושה,
ובל"ס היו מקובלים גם אצל העברים הקדמונים, כיון שקודם מתן תורה
לא היו להם דתים מיוחדים. נתבונן אפוא מה היתה תכונת החקים
שלפני מ"ת, ותכונת חקי התורה, ומה הם השנוים שנעשו בהם בזמן
התלמוד.

בתורה נאמר: "ותקרבה בנות צלפחד וגו' ותעמודנה לפני משה
וגו' לאמר: אבינו מת וגו' ובנים לא היו לו, למה ינרע שם אבינו מתוך
משפחתו, כי אין לו בן; תנה לנו אחזה בתוך אחי אבינו. ויאמר ה' אל
משה: כן בנות צלפחד דוברות. נתן נתן לחם אחות נחלה בתוך אחי
אביהם והעברת את נחלת אביהם להן. ואל בני ישראל תדבר לאמר:
איש כי ימות ובן אין לו, והעכרתם את נחלתו לבתו; ואם אין לו בת,
ונתתם את נחלתו לאחיו; ואם אין לו אחים, ונתתם את נחלתו לאחי
אביו; ואם אין אחים לאביו, ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו
ממשפחתו וירש אותה" (במדבר כ"ו ב'-ה'). זה הוא כל אשר קבע משה רבנו
בדבר משפט הירושה. ואנב חק אחר בתורה יודע לנו כי משפט הבכור
לקחת פי שנים בנחלה (דברים כ"ב י"ד). מי נתן לו את המשפט הזה? האם
משה רבנו? או אולי כבר נעשה לחוק לפני זמן משה?

ב) מהכתוב שהבאנו זה עתה (במדבר כ"ו ה') נובל לתלמוד, כי הכת לא
ירשה את אביה אם הניח אחריו בן. האם לקח ממנה משה את המשפט
הזה? היכלה הכת לרשת לפני זמן משה? לא! בנות צלפחד אשר ידעו
רק את החקים שלפני זמן משה, השבו כי המשפט לרשת את אביהן
משולל הוא מהן לגמרי, אף אם אביהן לא הניח אחריו בן, ותאמרנה
בלבן כי נחלת אביהן תחלק לאחיו, עד כי ינרע שם צלפחד מתוך
משפחתו, כי לא תמצא עוד חלקת שדה אשר תקרא בשם "חלקת צלפחד"
או "חלקת בני צלפחד"; כ"א יאמרו: "זאת חלקת חפר" אבי צלפחד. ולכן
התאווננו בנות צלפחד לפני משה כאמרן, כי רע עליהן המעשה בהשכח
שם אביהן לגמרי, אשר אל נכון איננו ראוי לעונש זה, כי "הוא לא היה
בעדת

בעדת קרח" (ס"ג), ותבקשנה שתהיינה הן יוצאות מן הכלל כשביל זכר אביהן, בהנתן להם חלק ירושה בתוך אחי אביהן (ס"ד), תחת העביר לאחי המת את כל הנחלה כאשר היה נהוג ע"פ חקי העכו"ם לפני זמן משה. ומשה השיב כי יתנו להן את הנחלה אשר הן מבקשות, ולא כיוצאות מן הכלל, כי מאז והלאה יושם זה לחק לישראל, ובת המת תירש תמיד את אביה, אם אין לה אח.

היוצא מזה, כי לא י"ש משה חק להשפיל ערך האשה כאמרו כי אין לה נחלה אם יש לה אח, כ"א להפך עוד הטיב את מצבה בהנחינו למענה חק חדש הנותן לה משפט הירושה אם אין לה אח.

לפי חקי התלמוד הבנות מתפרנסות מנכסי אביהן (כמו"ח) (ור' יוסי בר' ירמיהו) יוסי אמרו משום ר"ז בן הקצב: „אחד הבן ואחד הבת שוין בנכסי האם" (ב"ב קס"ו ע"ב).

ג) התורה אמרה, כי אם אין בן להמת תעבור נחלתו אל בתו; ואם גם בת אין לו נותנים את נחלתו לאחיו; ואם גם אחים אין לו תעבור נחלתו לאחי אביו. מזה נלמד שאם מת איש בלי בנים ובנות והניח אחריו אחות, אין האחות יורשת מאומה, והנחלה עוברת לאחי אביו של המת. כי בל"ם לא ירשה אשה בשום פנים ע"פ החקים שקודם זמן משה, שהרי ע"פ החקים האלה אין להבנות משפט הירושה גם אם אין בן להמת, וכ"ש שאין המשפט הזה לאחיות המת אם אין לו אחים. גם משה אשר י"ש חק חדש למוכת הבנות לא עשה כזאת למוכת האחיות. אולם ע"פ התלמוד יש לאחות המת משפט הירושה, אם לא הניח אחריו המת לא בנים ולא אחים.

ג) בחק התורה לא נזכר בתור יורש לא אבי המת ולא אבי אביו. התורה אומרת שאם מת ראובן בלא בנים „ונתתם את נחלתו לאחיו" (במדכ"ז ט'). ולפי התלמוד יורשים אחי ראובן רק אם מת יעקב. עוד נאמר בתורה שאם אין לראובן לא בנים ולא אחים „ונתתם את נחלתו לאחי אביו" (ס"ג); ולפי התלמוד יורשים אחי יעקב רק אם מת יצחק (ב"ב קט"ו ע"ב).

ד) בנוגע אל הבכור נמצא בתורה רק יתרון אחד שיש לו ע"פ החק והוא: לקחת פי שנים וליתר האחים אין כ"א חלק אחד; והתורה תדבר ע"ז רק אנב חק אחר, באמרה שאין האב יכול לשלול מבנו בכורו את זכותו לקחת פי שנים בנחלתו (דברים כ"ב י"ג). אבל מאין בא המשפט הזה? האם חק משה הוא? האם דת משה, אשר לא תכיר לא הבדל הכתות ולא זכויות מיוחדות ע"י הלדה, ואשר תתן היתרון לאיש איש רק ע"פ מעבדו

מעבדו, האם הדת הזאת היתה הראשונה לתת את הזכות הזאת להכבד? — לא ולא!

ע"פ דתי העברים לפני זמן משה היו יתרונות רבים להכבד, אשר הנבילים משה ולא הותר מהם כי אם את היתרון האחד לקחת פי שנים בנחלה. וכבר מצינו אצל עשו שכמה כי יבוא יום וישמח במשפטי בכורתו ויתאונן מאד על אשר מכרה ליעקב אהיו (נבלשית כ"ו).

היתרונות האלה היו גדולים ונכבדים מאד ויקרו יותר מזויד ערשים. ואמנם לא לבד היתרון הקטן לקחת פי שנים בנחלה היה לכבוד, כ"א יתרונו היה בכל, כי הוא בא במקום אביו להיות מושל מוחלט בכל בני משפחתו. ואת זה נראה בברכת יצחק אשר רק במעות נתנה ליעקב, אחרי כי יצחק חשב כי הוא עשו: „הוהן, נביר לאחיך וישתחוו לך בני אמך“ (נבלשית כ"ו ט). אברהם נתן ליצחק את כל אשר לו, ולהבנים הקטנים בני קטורה אשתו נתן רק מתנות, למען לא יהיה להם חלק בנכסיו, שהיו מעתה ליצחק בנו הגדול (מלבד ישמעאל בן הנר שפחת שרה). ומודעת היא כי אצל העכו"ם הקדמונים היה רק לאבי המשפחה לבד המשפט לעבוד עבודת הכהנים לאלהיהם, כי הוא בא במקום כל משפחתו לפני אלהיו, וזה היה בימי קדם סמן לממשלה מוחלטת על כל הבנים ועל כל אנשי הבית יחדו. ובמות האב ירש בנו הכבוד או הבן הגדול את כל הזכויות על האחים הקטנים ועל כל אנשי הבית. אולם אחרי מתן תורה לא היה יכול עוד הגדול שבאחים לנהוג שררה באחיו הקטנים, אחרי שגם להאב בעצמו לא היה עוד כל זכות על בניו משגדילו. בכ"ז נמצא עוד איזה מאות שנים אחרי משה, שרק להכבוד לבדו היה המשפט לבוא תחת אביו במעלה וגדולה, כמו שנאמר: „ואת הממלכה נתן ליהורם כי הוא הבכור“ (דס"ב כ"ג א).

ומצד אחר נמצא כי העברים הקדמונים, אשר מושליו היו חכמים וזקנים, אשר לא הכירו יתרון חברות או אנשים ע"פ היהוס והתולדה (כי לכהנים וללויים לא היו זכויות מדיניות ואזרחיות מיוחדות) ולא חברו אל מקרה הלדה יתרונות מיוחדים; העברים האלה מאנו לפעמים לחסכים לזכויות הכבוד, אע"פ שהזכויות האלה נתקבלו בכל ארצות הנגים והיו לחקות עולם ע"י קבלה של מאות בשנים. כן הדיח אברהם את ישמעאל בכורו מנכסיו ויעביר את משפט הירושה ליצחק בנו הקטן (נבלשית כ"ב, י"ג). ואין להשיב כי הנר אם ישמעאל היתה שפחה, כי הלא גם בלהה זולפה היו שפחות, ובכ"ז היו דן ונפתלי, גד ואשר בניהן יורשים אמתים של יעקב ככני לאה. גם יעקב היה בן צעיר ובא ברצון אבותיו במקום אחיו הגדול, כי יצחק אמר עליו גם ברוך יהי.

ראובן היה הבכור, ובכ"ז הלם יוסף שימשול על אחיו (סס ז"י, ח"ג—ב"ה)



והרבר הזה קם אח"כ ברצון יעקב ובהסכמת משה שקראו: „בכור“ (דברים ל"ג י"ז). ברה"א (ס' ה') כתוב כי לוקחה הבכורה מראובן בגלל העברה שעבר אבל כאופן זה היה צריך שמעון הבן השני ליעקב לבוא אחריו. ובאמת היו שמעון ולוי, האחים הגדולים אחרי ראובן, אותם שחשבו א"ע מחויבים לנקום נקמת בכור הבית (בנאשים ל"ד כ"ט). ברצות יוסף לשים במשמר אחד מאחיו (ולא יכול לעשות זאת לראובן שהציל את נפשו) לקח את שמעון הגדול אחרי ראובן (ס"ט מ"ב כ"ד); כי אחרי ראובן היה שמעון המושל בכל הבית. ובכ"ז עמד בתוך כך יהודה, האה הרביעי, בראש (ס"ט מ"ד ט"ז—י"ח) ויעקב בעצמו הראה לו אותות אהבה (ס"ט מ"ו כ"ח) ונתן לו את השלטון (ס"ט מ"ט ח').

אח"כ נראה את יוסף, אשר בעצמו לא נתן לראובן אחיו את משפט היתרון הקשור עם הלדה, מחזיק בו אצל מנשה בכורו (ס"ט מ"ח י"ח). אבל יעקב הקדים גם פה את אפרים הקטן ונתן לו את המשפט שהיה למנשה אחיו הבכור (ס"ט—ט"ו כ'). והצמדק ע"ז באמרו: „ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו“ (ס"ט, י"ט). ליהודה היו ג' בנים אשר כ"א מהם הגיה אחריו בנים רבים (במדכ"ל כ"ו כ'); ובכ"ז מוצאים אנהנו, כי בזמן משה היה נשיא השבט נחשון מבני בניו של פרץ בן השני ליהודה, ולא אחד מבני בניו של הבכור שלמה. גם משה היה קטן מאהרן אחיו.

המעשים המפורסמים האלה היו בל"ם לאנשים רבים לעינים, עד כי באחרונה אבדו הבכורים הרבה מחשיבותם וזכויותיהם; וכבר הוגבלו זכויותיהם בזמן משה רק לקחת פי שנים בחירושה ולבוא תחת האב במעלה, כיוסם מלך יהודה. ואולי היתה זאת רק מפני תקון המדינה, למען לא יריבו האחים זה עם זה ע"ד המלוכה.

הנה ראינו כי ע"פ החקים שהיו קודם זמן משה, היה לכל ראש בית אב המשפט לעבוד עבודת הכהנים, ואחרי מותו בא המשפט הזה לכנו בכורו. אבל הכהונה לא נתנה להככור בחיי האב, כ"א אחרי מותו. משה נתן בראשונה את המשפט הזה להככורים עוד ב"הי אבותיהם אשר אבדו את המשפט הזה. וזה מוכח מן המקראות (במדכ"ל מ"י—י"ח): „כי לי כל בכור בכני ישראל באדם וכבהמה; כיום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אותם לי; ואקח (אחרי הטא העגל) את הלזים תחת כל בכור בכני ישראל“. ולפי גוסה העתקת השבעים והאונקלוס שלח משה את הבכורים להקריב קרבנות (שמות כ"ד ט"ו) אחרי עשרת הדברות וקודם הטא העגל. מספר הבכורים היה פחות הרבה ממספר ראשי המשפחות (*). וא"כ

המעוט

(* ממספר הבכורים מן חדש ומעלה היה 22,278 (במדכ"ל מ"א) והלזים היו 22,000 (ס"ט ט"ו); והלזים מן ל' שנה ומעלה היו 8,580 (ס"ט מ"ח). מזה ניכל לדעת בקירוב את מספר הבכורים אם נספור ביניהם רק את הגדולים שהיו ראויים לעבודת הכהונה.

המעִיט משה מאד את מספר הכהנים, ובאחרונה מעט אותו עוד יותר בתתו את הכהונה רק לנ' אנשים: אחרן ושני בניו הנותרים אחרי מות נדב ואביהוא.

התלמוד הנביל גם את המשפט האחד של הכבודים לקחת פי שנים בירושה; אמנם החזיק כמה שכתוב בתורה, אבל הקמין אותו באמרו כי הוא נוהג רק בנכסים שהיו קנין המת לפני מותו; וכל מה שנוסף אחרי מותו חלקו הבנים בשוה. למשל: אם שלם לזה את חובו אשר לזה מן האב; אם מת אבי האב אחרי מות האב, והניח אחריו נכסים, או גם אם הניח האב כרמים והיה לבניו יין מהם וכו'. וע"ז אמרו: אין הכבוד נומל בראוי כבמוזק (ב"ב קנ"ז ע"ב). גם אמרו עוד שאין חכן נומל פי שנים בנכסי האם (ס"ג קנ"ב ע"ב). חכמי התלמוד התרו לפ"ז להמעִיט בכל האפשר את היתרונות הבאים לרגלי מקרה הלדה. —

ס) השלטון החפשי בנכסים והצו אות. ע"פ חקי התורה יכול העברי לשלול בנכסיו שאינם מטלמין רק למשך ימי חייו, ובכזו יומו ללכת בדרך כל הארץ היה מוכרח לשמור את מצות משפט הירושה, משה רצה כי המשפחה העניות שהיו נאלצות למכור את נכסיהן, תשובנה באחרונה לקדמותן ע"י שישבו נכסיהן להן; וע"כ שם חק שלפיהו אין איש יכול למכור את שדהו לצמיתות, והשדה תשוב בשנת היובל להמוכר או ליורשיו. איש לא היה יכול להדיח את בניו מנחלתו או להעביר לאחד מכניו את אשר לבן אחר ע"פ משפט הירושה. התורה אומרת מפורש שאין האב יכול לבכר את חכן הצעיר על פני הכבוד לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו (דברים כ"ב ט"ז י"ז). והתלמוד מוכיח מזה בצדק שכן אסור הוא גם להדיח את בניו מנחלתו או לשלול מאחד מהם את חלק ירושתו. האומר איש פלוני בני לא יירש עם אחיו, לא אמר כלום, מפני שהתנה לעקור דבר מן התורה (ב"ב קנ"ז ע"ב).

המצנה מחמת מיתה לא היה לו לפ"ז ע"פ דת משה הרשות לחלק את נכסיו כחפצו, ולכל היותר היה יכול לעשות כחפצו במטלמיו, שבזה לא היה כל חק אשר על פיו יבצר ממנו כל אשר יזם לעשות; כי אם רצה שכיב מרע לתת מטלמיו לרעהו וידע כי למרות צואתו יתנו אותם לבניו, או היה בידו לתתם לרעהו בחייו. אבל המטלמין נחשבו כאין בעיני העברים עובדי האדמה בזמן משה ובזמן התלמוד.

התלמוד נותן לכל איש הרשות לעשות בנכסיו ככל הישר בעיניו, יען כי חק היובל לא היה קים עוד בזמן התלמוד, והנכסים שנמכרו היו להקונה לצמיתות. וכן חפשי הוא כל איש ע"פ התלמוד בצואתו, ויכול הוא להדיח את בניו מן הירושה ולהנחיל את נכסיו לאיש אחר, או לתת לאחד

לאחד מבניו מה שהוא לבן אחר ע"פ משפט הירושה — אפס כי כ"ז הוא רק אם האיש האחר או הבן, שנתיפה כחו מיתר הבנים, מקבל את הטובה הזאת בתור מתנה ולא בתור ירושה (ע"פ). דעת החכמים לא היתה נוחה מהאיש המדיח את בניו מנהלתו; אבל מה שעשה עשוי וצואתו קימת (ע"פ ק"ג). דתי התלמוד הן הנה שמעכו את הצואות במטבע קדושה ומקיימת.

ו) לפי התלמוד הבעל יורש את אשתו; ולדעת איזה חכמים דין זה הוא מן התורה. איך שיהיה, הנה לא נמצא דין זה מפורש בתורה. ואנב זה יש להעיר כי ע"פ דין מאוחר אחרי זמן התלמוד אין הבעל יורש את אשתו שמתה בשנה הראשונה אחרי הנשואין.

פרק המישי.

מלאת הימים או פרקי השנים הראשון והשני לזכר ולנקבה.

כבר אמרתי לעיל (בפרק השני לשע"ה), כי התלמוד קצב שני זמנים לפרקי השנים. בכ"ז ידוע הוא כמעט רק זמן הראשון של י"ג שנה באיש וי"ב שנה באשה, כי קבלו דעת ר"י הנשיא. לדעת רשב"א הוא להפך: התינוק נחשב לגדול בהגיעו לו"ב שנה והתינוקת לז"ג (נדס מ"ה ע"ב). אולם אין די בשנים האלה להיות נחשב על ידיהן לגדול אם האיש והאשה לא הביאו עוד ב' שערות באיזה מקום בנופם, כגון על גב היד או על הבטן וכו'. בכ"ז מוזן התוכ' ואילך לא השגיחו לבדוק אחרי השערות, ומשהגיעו לפרק השנים הקבוע ע"פ הדין נחשבו לגדולים (ע"פ ק"ג ע"ב תוס' ד"ה הלכה).

האם נובל לחשוב כי נער שהגיע לפרקו פרק השנים של י"ג שנה או נערה בת י"ב שנה יהיו נחשבים לגדולים לכל דבר ואפילו להתחייב מיתה? התלמוד הלא יאמר בפירוש שקודם שנעשתה הנערה לכוננת עוד תחשב לקטנה בענין איזה זכויות שיש להאב עליה? ואיך נבין את הרעיון המתמיה, כי זה שהגיע לפרקו עודנו נחשב לקטן אם עוד לא הביא ב' שערות? —

בראשונה נתבונן אל חק התורה בענין הזה, ואח"כ נברר את דין התלמוד.

בזמן משה רבנו היתה אצל העברים חובת עבודת הצבא כללית לכל איש בריא וחזק (מן הכלל הזה יוצאים רק אלה הנזכרים בתורה (דברים כ' ט' ט"ו)), והוא רק במלחמת תנופה לנחול ארצות עמים אחרים אבל לא במלחמת מגן להגן על ארצם מפני האויב המתנפל עליהם (סו"ט מ"ד ע"ב); אבל כחוקמים בני

בני ששים שנה, בן היו, כמוכן, גם הקמנים הפשים מעבודת הצבא, והתורה קבעה את מלאת הימים לב' שנה, באמרה: "מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא" (במדבר ט', ג' כ').

בני הדורות הקדמונים היו יראי ה' עד מאד, ובכל אשר עשו למצוא חן בעיני ה' לא אמרו די. לו יכלו היו מקריבים א"ע לקרבן לה', אבל חפץ החיים לא הניח להם לעשות זאת, גם הדת אסרה זאת לבני ישראל. ומפני זה תחת להקריב א"ע לקרבן היו מסתפקים להעריך את שוים בכסף ולהקדיש את הכסף קדש לה'. המנהג הזה היה קים עוד בזמן התלמוד המזכיר מזה איזה דוגמאות; אבל בזמן התורה היה נוחג לרוב בל"ס, יען כי הוצרך משה לשים בענין זה חק מפורש לכל פרטיו ולקצוב ערך כ"א לפי מינו ושנותיו (ויקרא כ"ז, ג'—ז')*. ע"פ איזה מעמים קצב משה את הערך? קודם כל רצה כי אנשים יראי ה' לא יאבדו א"ע לדעת בגלל נדרי הבאי. והיה ערכך הזכר מבן עשרים שנה ועד בן ששים שנה חמשים שקל כסף בשקל הקדש" בפרק השנים האלה אין אדם תלוי בדעת אחרים והוא אוכל יגיע כפיו ויכול הוא להקריב קרבן העולה לסקן הזה. אחרי ששים שנה אדם צריך לעזרת בניו; ועד עשרים שנה עוד לא מלאו לו ימיו והוא תולה בדעת אביו המאמין כי עליו חוב מוסרי לשלם בעד בנו; וכן האשה תלויה בדעת בעלה; וכל אלה לא יוכלו לתת כאיש אמין כה ונדול מעשרים עד ששים שנה. מכל זה נראה כי האיש בן עשרים שנה נחשב כאיש שהגיע לפרקו ועומד ברשות עצמו.

משה נתן רק ללוים בני ל' עד ג' שנה לעבוד עבודת המשכן (במדבר ד' כ"ג), כי לעבודה הזאת היו דרושים אנשים בריאים וחזקים. אבל דוד שלא היה לו צורך באנשים בעלי כח לקה את הלוים לעבודת בית ה' בזמן שנחשבו לאנשים, דהיינו מעשרים שנה ומעלה (דברים כ"ג כ"ד); "כי אמר

דוד

(* התלמוד (עיינו י"ג פ"ט) מכדיל בין שני אופנים. האומר: דמי עלי נותן כל דמי שויו, והאומר בלשון התורה: ערכי עלי נותן סכום הכסף אשר קצבה התורה ויש לתמוך מזה כי אין משה מדבר על שויו של הנודר. בכ"ז אומר אני כי התורה מדברת באופן שנדר איש להקדיש דמי שויו, וזה נקרא ערך בזמן התורה. אך בזמן התלמוד קראו לשויו של איש דמים, ובאמרם ערך לא כווננו על שויו של האיש, כ"א על סכום הכסף שהביאו לה' בזמן משה האנשים שאמרו את השם ערך שבתורה. ובכ"ז נכיר את ההבדל כי לפי משה היה הנודר לתת שויו נותן רק חמשים שקל או גם פחות מזה, הכל לפי המין והשנים, ולפי התלמוד הנודר לתת שויו הוצרך לתת יותר. והוא מפני כי מין האנושי הלך קדימה, ובזמן התלמוד היה אצלם כסף יותר מאשר בזמן התורה. די לנו להעריך רק את הסכום אשר נתן לבנין המשכן אל הסכום שהביאו בערך 500 שנה אח"כ ג"כ לתכלית זאת. בזמן משה נתנו בני ישראל לבנין המשכן ככל אשר יכלו לתת, ויהי משקל כל התרומה אשר הרימו לזה "וזה התנופה תשע ועשרים ככר וכסף פקודי העדה מאת ככר" (שמות כ"ד כ"ג), ודוד העני אומר: "והנה בעניי הכינותי לבית ה' זהב ככרים מאה אלף וכסף אלף אלפים ככרים" (דברים כ"ג כ"ה). ובזמן התלמוד לא מנו עוד את המטבעות במנין, כ"א מדדו אותן במדה. מרתה נתנה ליבאי ג' קבין דינרין (עמות פ"ה). וכעין זה גם גבי כסף הקנס שקנסה התורה עיין הכרך הראשון להעתקתי לדיני ממונות שבחלמוד צד 140.

דוד הניח ה' וגו' וגם ללוים אין לשאת את המשכן ואת כל כליו לעבודתו (כבימי משה); כי בדברי דוד האחרונים היה מספר בני לוי מכן עשרים שנה ומעלה (ס').

משה מצַנֵּה לתת חצי שקל לכפרת עון והוא אומר: „מבן עשרים שנה ומעלה יתן תרומת ה'... לכפר על נפשותיכם” (כמות ל' י"ד—ט"ו). מי שלא הגיע לעשרים שנה לא הוצרך להרים תרומה, כי היה עוד קמן ונקי מפשע. ואפילו הלוים והבכורים שאותם מנה משה מכן חדש ומעלה הוצרכו לתת מהצית השקל רק משהגיעו לכ' שנה (*). כן הבין התלמוד, כי הוא אומר שאין הקב"ה מעניש על עברות שעבר אדם בטרם נמלא לו עשרים שנה (סגט פ"ט ע"ג; ועיין בראשית רבה פרשה נ"ח ופירש"י לפרשת חיי שרה) (**).

רבי אומר כי הלוי כשר לעבודה רק במלאות לו עשרים שנה (חולין כ"ד ע"ב).

ובנמרא איתא: „קמן מאימתי מוכר בנכסי אביו? רבא אר"נ: בן י"ח שנה, ר"ה בר חיננא אר"נ: בן כ' שנה” (נ"ב ק"ט ע"ב). והנמרא פסקה הלכה בדברי ר"ה בר חיננא אר"נ (סג ק"ו ע"ב).

מר זוטרא אומר שאין קמן [פחות מכ' שנה] מעיד בקרקעות כי לפי רב אשי אין מקחו בקרקעות מקח וממכרו אינו ממכר (סג ק"ט ע"ב).

גם בן סו"מ לא נענש ע"פ אביו ואמו משנעשה גדול, כאשר נראה להלן. א"כ אפוא איך נבין שני פרקי השנים הראשונים י"ג שנים כאיש וי"ב שנים באשה? ומדוע לא יעשו הבדל בין האיש ובין האשה בפרק כ' שנה (סג ק"ט)? בעוד אשר פה יבדילו בין זכרים לנקבות? —

הפרק של י"ג או י"ב שנים הוא הפרק הראשון שאינו שלם, ויש לו ערך ביהוד בענין האמונה והמוסר. קמן שהגיע ל"ג וקמנה ל"ב שנה „חייבין בכל מצוות האמורות בתורה” (נדס נ"ב ע"ב). ובמקום אחר אמרו: „בן שלש עשרה למצוות” (צ"ג ס"ט). ובאמת מובן הוא כי מלבד זמן הבגרות האמתית להחשב כאיש לכל דבר, היא הפרק של עשרים שנה, הרגישו את ההכרח לקבוע עוד פרק אחר בעיני האמונה והמוסר. איזו תועלת היתה בחנוך בני הנעורים הדתי והמוסרי לו נתנה להם חפשה לעשות עד כ' שנה ככל העולה על רוחם? אם נתגדל הנער עד כ' שנה שוכב בלי מוסר ודת, כאדם שאינו

* הבכורים והלוים הקטנים לא נתנו תרומה לה', אע"פ שהם עברו על הפקדים מכן חדש ומעלה (כמונר נ' ט"ו).

** המדרש ורש"י אומרים כי שרה לא הפאה כשהיתה בת עשרים, היינו כשהיתה בתוך שנת העשרים. ואלו רצו לאמר עשרים שנה במלואן היה להם לאמר עשרים שנה ויום אחד, כאשר יאמרו י"ג שנים ויום אחד לכונת י"ג שנים שלמות. בעל מתנות כהונה לא הבין זאת ונעלם ממנו מאמר הגמרא במס' שבת. מדרש תנחומא (כ' ק"ה) אומר שמענישים בן י"ג שנה שעבר עברה, וזהו בענין בן סורר ומורה ולענין מכות מרדות.

שאינו ערב בעד פעולותיו: אז אך בכבודת היה יכול להתחיל בהגיע לפרק הזה לעזוב את דרכי חייו השוכבים, לעצור בעד שרירות לבו ותאוותיו הפרועות, להתרנגל לחיים חדשים ולמלא אחרי מצוות הדת והמוסר. הנהגת חיים שיש בהם מוסר ודת הוצרכה להתחיל ולהיות לחובה באיש מי"ג שנים ובאשה מי"ב שנים ומעלה. אמת כי הילדים נתחנכו ע"פ דרך הדת והמוסר עוד בשחר מל ילדותם; הקטנים החלו ללמוד כה"ק בהיותם בני שש שנים (כ"ג כ"ט ע"ט), והקטנים והקטנות שמרו דיגי איסור והיתר, שבת ויו"ט וכו'. ככ"ז ברור הוא, כי רק מי"ג שנים נחשבו הילדים למהויבים לשמור את החקים והמצוות, ולא הותר עוד להם אפילו לעבור עברה קלה; ויען כי הנשים לב רגש להן לכל דברי אמונה יותר מן האנשים, לכן הקדימו הבנות והתחילו לשמור את חקי האמונה לכל פרטיהם מי"ב שנים. אך זה הוא הטעם היחידי להמנהג המקובל, שלפיהו הבת קודמת באמונה וכיראת ה' לפני הבן *).

הנה אמרתי כי פרק השני של י"ג או י"ב שנים היתה רק בעניני הדת והמוסר, אבל לא למען החשב עי"ז כגדול לכל דבר, כיון שהיו פטורים מעונש ב"ד וגם לא היו ראויים לישא וליתן בעסקים שיש להם איזו חשיבות קודם שהגיעו לכ' שנה. והנה יוכלו להשיב עלי מדין הנשואין, כי קטן בן י"ג וקטנה בת י"ב שנים יוכלו לישא ולהנשא בנשואין גמורים. האם רב נחמן האומר שאין מוכרים קרקע קודם שהגיעו לכ' שנה (ס"ט ע"ט), בעוד אשר יכלו לישא אשה ולגרשה, האם לא הבין את גודל ערך הנשואין והנמ ותוצאותיהם הרבות יותר ממכירת שדה? — אמנם הוא ידע זאת מאד, אבל הוא הבין ג"כ כי הנשואין צריכים להיות יוצאים מן הכלל. היהודים אשר מצב הפנוים היה להם מורת רוח, ומדברי התורה: „פרו ורבו" עשו מצוה המורה, רצו שיוכלו לקים את המצוה הזאת מיד כשגדלו לענין האמונה. המנהג הזה גרם שיקחו להם נשים בטרם בא מועד. ואע"פ שלפי עצת המשנה (סו"ט ע"ט) בן י"ח לחופה, הנה ילמדנו המדרש (איכה רבתי) שע"פ הרוב היו נושאים נשים בשנת הי"ב. מלבד זה היו באים ע"י הרשוין למכור בכנסים קודם שהגיעו לכ' שנה תקלות ומכסוכים יותר הרבה מאשר

ע"י

(*) בכריתא איתא, כי היתה מחלוקת בין רבי ורשב"א: רבי אומר שהתינוק נעשה גדול משהגיע ל"ג והתינוקות ל"ב שנים, ולדעת האחרון הוא להפך, כי התינוק מקדים להיות גדול שנה אחת לפני התינוקות, ר"ש בר רב יצחק נותן טעם נפלא לדעת רשב"א ואומר: מתוך שהתינוק מצוי בבית רבו נכנסת בו ערמונית תחלה, לא כן רב הסרא הנותן טעם לדעת רבי ואומר שבשכנס הנערה להיות בה בינה יתירה יותר סבנער (ג"ד ע"ט ע"ט). כשאני לעצמי לא אאמין שיוכלו לעשות חשבון ורשימה מדויקת למען הרכיח באחרות ומופתים ולהראות אם ובמה יפה כח המין האחד על השני, ובכן בנוגע אל השכל בלבד אומר אני כי כבר היה המנהג מקריע לטובת הזכרים, כי מבלי להודות שיש להמין הזה יתרון על המין השני, בספק, ברור הוא כי הלמוד המשנן את שכלו פסיעהו, ובפרט אצל עם היהודים, העם המלומד, אשר כל נער בא בבית ספר ואין יוצא מן הכלל. אבל בנוגע לפרק השנים בענין האמונה ויראת שמים, בזה יפה כח הנשים ע"י הטבע מן האנשים. —

ע"י רשיון הנשואין. גם מובן הוא כי חלקת קרקע יוכלו למכור מבלי שאל עצת אחרים, בעוד אשר עולי ימים, נער או נערה, לא ישאו ולא ינשאו בלי רשות הוריהם. ולא לבד ב"ב ובי"ג כי אם גם בעשרים שנה נשאו או נשאו רק ברשיון ההורים. ישמעאל היה בן י"ג שנים כאשר מל אותו אביו (בבב"ש י"ז כ"ט), וזה היו קודם שנולד יצחק, וא"כ כבר היה גדול כאשר עזב שנים רבות אחר לידת יצחק את בית אביו, ובכ"ז לקחה לו אמו אשה (ש"ס כ"א, כ"ב). יצחק היה בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה (ש"ס כ"א כ"ב) והיא נתנה לו לאשה ע"י אביו (ש"ס כ"ד ד'). יעקב היה גדול כאשר צוה אותו אביו לקחת לו אשה מכנות לבן (ש"ס כ"ח ב'). רחל היתה גדולה בשנים בהנשאה ליעקב (ז' שנים אחרי שהחלה לרעות צאן), ולאח אחותה הבכירה היתה כבירה ממנה לימים, ובכ"ז היה לבן המשיא אותן לאיש. יהודה נתן אשה לער בנו (ש"ס כ"ח א'), שמתמא היה גדול מאחר שהענישו ה' על עונותיו (ש"ס י'). להשופט אכצן היו ל' בנים ול' בנות אשר רכס היו בל"ס גדולים, ובכ"ז השיא אותם כמוב בעיניו (שופטים י"ב ט'). שמשון היה אל נכון גדול בשנים ברצותו לקחת לו נערה מעיר תמנה לאשה, ובכ"ז לא הרהיב עוז בנפשו לעשות זאת בלי רשיון הוריו (שופטים י"ד ב').

חוץ מזה מודעת היא כי גם לפי דתי זמננו הרשות נתונה להנשא גם בטרם הניעו האיש והאשה לשנות אנשים.

מדוע החזיקו בעלי התלמוד בנחיצות ב' שערות? לדעתי טעם הדבר זהו. המחוקק אם בימי קדם או בימינו אלה בקבעו את פרק הכנרות, הלך אחרי המשפט הכללי, אף כי ידע כי יש פרטים רבים היוצאים מן הכלל. ישנם עולי ימים בני ט"ו שנים שהם בעלי דעת יותר מאנשים אחרים בני כ"ה ול' שנה. אבל אי אפשר לקבוע חקים שלמים וערוכים ככל, כי אין לראות מראש את כל הדרכים והאופנים השונים, והמחוקק מוכרח להסתפק אם טצאה ידו לכלכל דבריו בענין האופנים הרגילים והשכיחים. האדם מתפתח בנופו וברוחו מדרגה מדרגה. הרופאים קבעו את פרק השנים של צמיחת השנים הראשונות והשניות, של התגלות הוסת, של השתלמות שחוסי הגרנת (קעהלקאפף) ושל התפתחות השדים באשה וכו'. אבל גם פה יש לכל כלל פרטים רבים היוצאים ממנו, כי האחד מאחר או ממהר להתפתח בנופו יותר מן השני. ופעמים רבות מאד יש קשר ישר בין התפתחות הגוף והתפתחות הרוח, למשל מזה הגלגלת של הפתאים (אידיאטען) הוא צ"פ רוב קטן בהתפתחותו. אצל החולים כמי הראש (וואססערקאפף) נראה בדרך כלל תאחר צמיחת השנים ותאחרנה העצמות לסגור את החלל במקום שמוחו של תינוק רופס וכו'.

ע"כ השכו בעלי התלמוד, כי מאחר שמצד האחד אם יקבעו את פרק השנים עוד לא יצאו ידי חובתם בהפרטים הרבים היוצאים מן הכלל, אשר התפתחות

התפתחות שכלם תנהג בכבודות, עד שבפרק הקבוע ע"פ החק להחשב לגדולים, עוד לא תתגלה ההתפתחות לעינינו כל צרכה. כדי שנוכל לחשוב את האנשים ההם לגדולים באמת; ומאחר שמצד השני תקביל ע"פ הרוב התפתחות כחות השכל אל התפתחות הגוף, לכן טוב הוא, כי אל הפרק הקבוע ע"פ החק להחשב בו לגדול, יסכים איזה סמן הנראה בגוף, סמן שדרכו לבוא בפרק השנים האלה. אם בא הסמן הזה כדרכו בהפרק הקבוע, אז נוכל להחליט, כי ההתפתחות הראויה של הגוף, תורה לנו כי השכל נתפתח ג"כ לגמרי, והאיש יחשב לגדול בפרק הראוי ע"פ החק. ואם סמן זה שבגוף יאחר לבוא שתי שנים, למשל, אז נאמר כי עם איחוד התפתחות הגוף תאחר לבוא גם התפתחות השכל, והאיש הזה יחשב לגדול שתי שנים אחרי הפרק הקבוע, היינו כאשר יראה הסמן הזה בגוף. ובאופן זה נמלא את החסרון אשר נראה בחקים, שלפיהם האיש נעשה לגדול רק ע"י השנים בלבד, אשר זה לא יספיק בהאופנים הרבים שבהם תהי התפתחות הגוף והשכל אצל עולי ימים אך לאט לאט.

והנה עקר הדבר היה א"כ לדעת איזה הוא הסמן המבטיח, אשר התגלותו בגוף תחשב להכרה, כדי לחשוב את האיש בפרק השנים הקבוע לגדול. ע"ז נמצא בתלמוד את הדברים האלה:

(6) אל הפרק של י"ג שנים בקטן וי"ב שנים בקטנה מקבלת התפתחות השער בגוף. ולא הצריכו התפתחות מרובה, כ"א היה די גם בשתי שערות באיזה מקום שבגוף, כגון ע"ג היד וכו'.

(7) אל פרק הגדלות הגמורה באיש מתאמת איזו התפתחות בשדיה (ידה מ"ו) *.

(8) אל פרק הגדלות הגמורה באיש מתאמת התפתחות הזקן (עיין הכרז

החמישי צד 376) **.

(9) עוד קבע התלמוד פרק שש שנים להתחייב או לשלוח את התינוק לביה"ס (ב"ב כ"ה ע"ה). וכן קבעו את הפרק הזה בקירוב לענין מכירת כלי בית קטנים, דאמרינן, הפעומות מקהן מקהן... ועד כמה? ^לכבר שית כבר שב" (גיטין כ"ט ע"ה), ואל הזמן הזה מקבלת גם צמיחת השנים בפעם השנית (ועיין העתקי לגישין צד 390).

* על אדות דברי שמואל האומר: „אין בין נערות לבגרות אלא ששה חדשים (כאבות כ"ט ע"ה)

עיין הכרז החמישי להעתקתי (צד 379).

** על אדות דברי ר' כרספדאי האומר שהדברים האמורים כאן הם בקטן בן י"ג שנים

חדשים (מכדון ס"ט ע"ה) ועל אדות המלים: „זקן התחתון", עיין שם.



השער התשיעי.

סנהדרין ומכות.

פרק ראשון.

השופטים.

בהשיבנו אל לבנו מה גדלה התפשטות התורה בתוך בני ישראל עיי בה'ם שבכל עיר ועיר ועיי השיבות ובתי המדרש הרבים (עיי לעיל בסוף הראשון לשער השני), נוכל להבין את דברי המשנה (מסנהדרין כ' ע"ג), האומרת כי בכל עיר שיושביה ק"כ איש צריך שיהיה ביד של כ"ג אנשים. גם נבין עיי"ז את דברי רב אחא בריה דרב איקא האומר: „מה מעם הצריכו ג' משום דאי אפשר דלית בהו חד דנמיר (ס' ג). ונחוי'ן לשים לב, כי מי שנתמנה לשופט בישראל היה מוכרח להיות בעל ידיעות רבות ושונות: ולא הספיקה לו ידיעת המקרא והמשנה, כ"א גם ידיעת ברייתות דריח ור' אישעיא היתה נחוצה ג"כ, וגם ידיעת הלכות רב ושמואל ויתר החכמים המפורסמים עמודי ההוראה, אשר לא כלן היו כתובות עוד על ספר, ולמדו אותן בכתי המדרש הנבוהים ובישיבות הגדולות. כל איש ישראל ידע את התורה, כי אמרו במשנה בוקן ממרא: האומר אין תפלין כדי לעבור על דברי תורה, פטור“ (ס' פ"ח ע"ג), כי החק הכתוב בתורה נלוי וידוע הוא לכל איש, ומי יטעה לשמוע דברי זקן ממרא? על השופטים היה לדעת מלבד זה גם את המשנה והברייתות והלכות בעלי ההוראה המפורסמים, דאיתא בגמרא (ס' ג' ע"ב): „מעה בדבר משנה חזר“... וכן אפילו מעה בדברי הברייתות דר' היא זר' אישעיא אין דינו דין – ואפילו אם מעה בממרא דרב ושמואל או אפילו דרבינא ורב אשי חזר ודינו אינו דין. היוצא מזה, כי ידיעת החקים והמשפטים רחבה ונסבה מאד בישראל, כי כ"ג השופטים שנתמנו בכל עיר של ק"כ איש היו חייבים לשלם נזק בעל הדין שחייבוהו במעות, אם לא היו סמוכים. והנה הסמיכה באה – לכה"פ אחרי החורבן – דק לעתים רחוקות*, והכמים מפורסמים כשמעון בן עזאי ושמעון בן גנס, וזמכום ושמואל, לא נסמכו.

מלבד

* לפני החורבן היתה הסמיכה מצויה יותר, כי בכל עיר ועיר היה ב"ד שהיה יכול לדין דיני נפשות; וב"ד שלא נסמך לא היה רשאי לזה, ואף לא לדין דיני נפשות.

מלבד זאת יש לנו עוד ראיות אחרות שהשופטים היו כלם אנשים מלומדים* .
ואף כי היו מופלגים בחכמה דנו בכ"ז רק דיני ממונות, ולא יכלו להמיל קנם
על איש, ואף כי לעגוש בעונשי הגוף, אם לא היו סמוכים .

האיש שממכוהו לדיין נקרא רבי, והיה מורשה לדין גם דיני קנסות .
ואין סומכין אלא בג' אנשים שיש להם הרשות לזה (ס' י"ג) . הסמיכה פמרה
מלבד זאת את השופט לשלם נוק בעל הדין אם טעה בדינו (ס' ט' ט"ו) . לפעמים
נתנו סמיכה רק לזמן קבוע ולמקום מיוחד (ס') .

מלבד זה נבחרו השופטים ע"פ הסכם כל הקהל . יושבי כל עיר בחרו
להם לדיינים מן החכמים החשובים והצנועים שבהם (ס' ט"ו) ; ומנהדרין הגדול
של ע"א שבירושלים אשר את כ"ד שבערי המדינה (ס' ט') . בירושלים עצמה
היו ג' מנהדראות : כיג החברים של הראשונה נבחרו ממנהדרין שונים שבערי
המדינה ; כיג חברי השניה לוקחו ונבחרו מתוך הראשונה ; והמנהדרין של ע"א,
שהיתה היותר חשובה בישראל, נבחרו מתוך השניה .

כל השופטים האלה (מלבד אותם שבירושלים) לא היו לוקחים שכר, לא
מן העיר ולא מבעלי הדין ; ובאותה המלאכה שהתעסקו לפני המנותם
לשופטים, בה התעסקו גם אחיכ; אלה היו אברים, אלה סנדלרים ואלה נפחים
וכדומה . בשני והמישי בשבת באו השופטים בקביעות לבית המשפט, ששם
היו בעלי הדין מרחים עליהם [בשאר הימים באו רק בעת הצורך וההכרח (ס' ט')] ; לפי
שבשני ימות החול ההם בא כל איש העירה לשמוע קריאת התורה, והיתה אז
שעת הכושר להקריב את כל דברי הריבות אל השופטים . אם רצו בעלי הדין
לקחת שופט מאחרי עבודתו בשדה, אז היה יכול לבקש מידם שיתנו לו איש
אשר יעבוד עבודתו במשך הזמן אשר יבטל ממלאכתו ; ויותר מזה לא היה
יכול לדרוש מאתם . לפ"ז היתה משרת השופטים רק משרה של כבוד ונתמלאה
כחובה דתית, כי לשפוט בין איש לרעהו נחשב לדבר מצוה .

מלבד זה היו עוד ישיבות רבות שראשיהן היו חכמים מפורסמים, ומהם

יצאה

* לפ"ד רבא היה רוגיא, שהיה שתלן פשוט ונתפרנס מעבודתו עובדת משינה על השתילים
והנטיעות של אחרים, מסתא יודע סברת ר' יוסי ובני מחלוקתו וסברת רב הונא וכן מחלוקתו, בנוגע
למשפטו וריבו (כ"ז ט' ט"ו) . ואמרו בגמרא (ס' ט' ט"ו) שלפעמים נמנע ב"ח מלשלם חובו משום שספק
אצלו אם יחייבוהו הדיינים לשלם כלל, "כי יומר דמחייבי לי רבנן" היינו תריינים . בע"ד אחד פשוט
השהמש בלשון המשנה ויאמר : השני נות לי, הראשון קשה הימנו ; ואף כי לפי ענינו היה
לאמר : הראשון קשה ממך, בכ"ז דבר בלשון המשנה שהיתה שגורה בפיו (ס' ט' ט"ו) . את המשפט
ידעו בע"פ כמו את התורה . רב דימי אומר שאין חוששין שמא יביאו את הכתב לפני ב"ד מועין, כי
כל השופטים ידעו את הדינים (ס' ק"ז ט"ו) .

ומא דשקלי וסרי בגמרא (סס"ד"ו ג') אם מותרין הדיעות לדין דיני ממונות, הוא מפני שכן דרך
הגמרא לישא וליתן בדברים שאינם מצוים, כמו שנשאו ונתנו בדבר הגכעונים, אשר בוכן הגמרא כמעט
כבר כפי תמו [ש"ן קידושין ט' ע"ב וחסין] .

יצאה גם הוראה ופסקי דין (ס' ל"ג). ביד של הישיבות האלה היו חשובים ונכבדים יותר, והעם שמע יותר להם מלביד אחר (ס' ע).

ביד שבעיירות לא התעסקו בדברי חק ומשפט לבד, כי גם בעסקי הכלל ובעסקי אנשים פרטים ובכל עניני הנהגת הקהלות ומשטרן. הם השגיחו על הכתים לכל תצא מהם תקלה לרבים או שרפת אש, ויפקחו על המדות בצוותם לפעמים להכין מדות חדשות ועל הישנות קבעו הותמם למען דעת כי כבר עברו תחת הבקרת; עסקו בצרכי צבור ועניני הכלל, השגיחו על בחים, על ביצור הערים, על חלוקת המסים ועוד ועוד.

דרכם בהליכות המשפט היה באופן פשוט מאד. בתחלה היו שומעים מענות בעלי הדין, אהיב הוציאוהם החוצה כדי להתיעץ בדבר המשפט, וזוהו והכניסום להשמיעם את פסק הדין. וראוי לשים לב, כי הוכרחו הדיינים לבאר לבעלי הדין ע"פ איזה מעמים הרצו את משפטם (ס' ל"א ע"ג).

סנהדרין הגדולה של ע"א אשר בירושלים עסקה גם בעניני המדינה. היא יכלה לקרוא מלחמה, למנות שופטים בערים אחרות וכו' (ס' ע). לדיני נפשות היה צריך להיות ביד של כ"ג; ולדיני ממונות - ביד של שלשה.

פרק שני.

העברות.

התלמוד מתאמץ ומשתדל בכל מקום לבטל עונש מיתה. במקום העונש הזה על רוצח מכה נפש להיות אסור בבית הסוהר כל ימי חייו (מבלי עבוד בפרך כאשר יחייבו חוקות העמים בימינו); ויש עוברי עברה אשר לפי התלמוד לא יענשו כלל. מטרת הו"ל היתה בכלל להמנע מעונש עונש מיתה, ולזכות את הנאשם. החכם הגדול בדורו בישראל התנא ר"ע והכריז ר' יוחנן אמרו: „אלו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם“ (מכות ז' ע"ב). גם ר' יוחנן (ס' ע): „סנהדרין ההורגת אחת בשבוע (ז' שנים) נקראה חובלנית; ראב"ע ד: אחת לשבעים שנה“. כל החכמים, בלי יוצא מן הכלל, השתמשו האמצעים האפשריים, כדי להוציא את הנאשם נקי בהשפטו.

בתורת משה נמצא גם עונש מלקות. וגם בזה נראה ככ"ט בתלמוד את זה לבלתי השתמש בעונש הזה. שמואל אמר: „כפתוהו ורץ מב"ד פטור“; ריחיתו זאת היא לבשתו ובה יצא ידי חובת מלקות; „נפסקה הרצועה פוטרים אותו“ (ס' כ"ג ע"ב).

נחקרה נא איך נהיה כדבר הזה לבטל כמעט לגמרי עונש מיתה ומלקות;

גם נשימה לבנו לחקר העברות המושכות בעקבן אחר העונשים האלה, התנאים
הנהוגים לחיובי העונשים, סדר הדרישה והחקירה ולבסוף — אופן הוצאת
העונש אל הפועל.

כל העברות אשר התורה תחייב עליהן מיתה, היה להן עונשן זה גם
ע"פ התלמוד. אבל בענין העברות אשר התורה תחייב עליהן מלקות, יש
מקום להחליט, כי התלמוד המעיט מאד את מספר העברות ממין הזה.

בעברות אשר ענשן מיתה ע"פ התורה לא שנה התלמוד שנוים רבים.
רק ג' עבירות הנוכרות בתורה היו בזמן התלמוד כדברים שאבד עליהם כלל,
וכיון שלא הרהיבו עוז בנפשם למחות אותן מספר החקים, תתרו הויל להחליט
תוצאותיהן. ואלה הן:

(א) עדים שנתחייבו מיתה ע"י שהחזמו מעדים אחרים, הלא כה יאמר
רבא (סנהדרין כ"ז ע"ב): „עד זומם חרוש הוא: מאי הוית דסמכית אהני? סמוך
אהני! אין לך בו אלא חרוש“; ועל כן הוא נפסל מכאן ולהבא ולא למפרע.

(ב) בימי משה ולפניו משל האב בבניו ממשלה בלתי מוגבלת. יהודה
צוה לשרוף את תמר בלתי. ראובן אמר ליעקב: „את שני בני תמית אם לא
אביאנו אליך“ (בראשית מ"ב ל"ו). ובכן אם היה לאיש בן מכוש, היה יכול להמית
מבלי שאול פי איש, לא דעת ביד, וגם לא דעת האם. משה צעד לפי;
גדול קדימה בהעמידו לחק, כי האב הרוצה להמית את בנו הסורר והמורד
לא יעשה כלום בלי הסכמת האם; וכי גם הסכמתה אינה מספקת לזה, ^ס
מתחלה צריכים ההורים להביא את הדבר לפני השופטים (דברים כ"א י"ח—כ"א).
חוק משה זה, אע"פ שבזמן התורה נחשב כמתקן וטוב, נעשה כחדה שתומך
בזמן התלמוד, ואמרו בגמרא: „בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות; וכי
מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אכיו ואמו כוציאת
אותו לסקול?!“ (סנהדרין ע"ב ע"ב).

(ג) גם דין עיר הנדחת כמו זר נחשב לבעלי התלמוד והם אמרו
„עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות“ (עז).

החטאים עזיבים עליהם מלקות הם כל העברות של מיע ולית שבת
מה הוא מספר מיע ולית? אנכי לא מניתי מספר להן, גם דעת לנבון נקלה
אפשר להכניסן תחת מספר מצומצם; למשל: אנחנו יכולים לחשוב מצוה
התפלן, של יד ושל ראש, למצוה אחת או לשתי מצוות. ר' שמלאי מצוה
מספר כל מיע הוא רמ"ה ומספר לית שס"ה (מכות כ"ב ע"ב). ולפי הסברא הפני
העובר על מיע צריך להיות עונשו מלקות כעובר על לית.

ואולם העברה על איזה חק יכולה להיות באחד משני האופנים:
בהעשות מעשה אשר לא יעשה, או בהמנע האיש מעשות דבר אשר
חייב

חייב לעשותו . בתורה לא נמצא כל הכרל בין שני מיני העברות האלה ; אולם ע"פ התלמוד , אין עונש כ"א על עברה שיש בה מעשה , וע"פ זה יוצאות מכלל דיני העונשין כל העברות על הרמ"ח מע' והעברות שאין בהם מעשה . עיין הוציא התלמוד מכלל דיני העונשין יותר ממחצית העברות שהיה ציל עונשן מלקות .

העונש האמור בתורה : „וקצותה את כפה“ (דברים כ"ט י"ג) נתבטל בזמן התלמוד ותחתיו בא עונש ממון (כ"ק כ"ח ע"ב) . וכן תקנו בעלי התלמוד עונש ממון תחת חק התורה : „עין תחת עין ; שן תחת שן“ וכו' (ס"ט ע"ב) .

פ ר ק ש ל י ש י .

תנאי חיוב העונשים .

בתורה נמצא רק את התנאים המוסכמים אצל כל המחוקקים , היינו : לדעת ברור ע"פ שני עדים כי נעשתה העברה , ושנאשם עבר את העברה במזיד והוא ידע ואשם . חכמי התלמוד אינם מסתפקים בזה . התלמוד מצריך גם התראה קודמת , ולא די במה שהעירו העדים את הנאשם כי המעשה אשר נעשה עברה המורה היא , אלא שהיו מוכרחים גם להודיע לו שחייב מיתה על עברה הזאת ; ואם פגעו וחתרו בו מלקות , אין כ"ד יכולים לחייב מיתה את הנאשם (סנהדרין ח' ע"ג) . רבי יהודה מוסיף עוד כי עליהם גם להודיעו באיזו מיתה הוא נהרג (ס"ט) . ע"י התנאי הזה בטל התלמוד כמעט את עונש המיתה מעקרו . ההתראה נחוצה בכל העברות חוץ משתים והן : א) עדים זוממים ; ב) חסות ומדיח איש ישראל מאחרי אלהיו . אולם כשאר כל העברות אין גוסרין דינו של אדם למיתה אם לא התרו בו העדים בעונש מיתה על עברתו , או גם אם לא אמרו לו באיזו מיתה הוא נהרג . והנה בתורה אין כל זכר להתראה . ולהפך יסופר בה (נמזגני ט"ו ל"ג-ל"ד) כי מצאו ישראל דבר איש מקושש עצים ביום השבת ויביאוהו לפני משה , כי לא פורש מה שיהיה לו ; וא"כ לא יכלו להתרות כמו שמצריך התלמוד ; ובכ"ז חייבו אותו . וכן מצינו שדנו למיתה את בן האשה הישראלית שקלל את השם בלי למפרע (ויקרא כ"ד , י"ד) . וכן מצינו שצוה יהודה לשרוף את המר אף היתה שם כל התראה , כי הוא בעצמו היה הבעול , גם עובדי זמרי שהרג אותו פנחס , ועוד משפטי מות רבים אשר חרצו הסדרי תורה בהסכם הנביאים , אשר בכל אלה לא היתה התראה קודמת .

הרעיון הזה להצריך את ההתראה בא רק לרגלי ההפץ להמנע מעונש תחת בעלי התלמוד היו מתנגדים גמורים לעונש המיתה , וחפצים לכבולו היה מכה

סבה לאמונתם אשר האמינו שאי אפשר לחייב מיתה בלא התראה על העברות
החמורות לפי התורה וקלות בעיני החמון אשר לא ידע מה גדול עונשן, והן
הנה רובי העברות שהייתם עליהן מיתת כ"ד. למשל: מרבים מהמון עם ישראל
היה נעלם בלי"ם כי חמא משפט מות הוא חמא המכשף והמעונן, בראותם את
העכ"ם שכניהם עושים זאת תמיד, ולפעמים עשו בן גם היהודים בימים ההם בשונג
או במזיד; וכן איסור עריות, אשר נחשב להיתר גמור להעכ"ם שכניהם, כי לעתים
לא רחוקות לקח העכ"ם את אחותו לו לאשה וע"כ לא פלוג רבנן גם בשי"ד וכיוצא
בה. ע"י הפצם הנמרץ להמנע מענוש בעונש המיתה, נוכחו עוד לדעת, כי
אין זה ע"פ מדת הצדק והיושר לענוש את האיש אשר לא ידע את העונש
שהוא חייב על העברה שהוא עובר, וא"כ לא ידע גם את כובד עונו. דומה
לזה דעת התלמוד האומר (ב"ק ס"ג ע"ב): „הנותן דינר זהב לאשה וא"ל: הזהרי
בו, של כסף הוא: פשעה בו משלמת של כסף“.

וכן אמרו לפטור את ההורג נפש ע"י גרמא (סנהדרין ע"ז), ואם הנהרג
היה חולה מסוכן, ואם הכוהו אנשים רבים בכת אחת, שאי אפשר ליחס
מעשה הרציחה לאחד (ס"ז ע"ה).

כל התנאים האלה ורבים כיוצא בהם אשר היו דרושים לחרוץ משפט
מות, היה בהם די כח להעביר ולבטל את עונש המיתה, עד כי בצדק אמרו
ר"ע ור"ש שאלו היו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם (פסוקי' ע"ב).

האם מהכמה עשו זאת להוציא עי"ז לחפשי את כל פועלי האון?
תדי אחרית כל תקנות האמונה והמוכר שהן היסוד לחיי בני ישראל?
יהיה כמחוקן יושבי הארץ אם כל הרוצחים ינקו: זה לפי שלא התרו בו; זה
לפי שיד עושי רשעה אחרים היתה עמו לעזור אותו ברשעתו; וזה לפי שמצא
תחבולה להמית איש ע"י גרמא? לשאלות האלה היה לבעלי התלמוד פתר
נפלא וטוב מתחבולות המתנגדים לעונש המיתה בימינו. בזמננו תחת להכנס
את הרוצה ברנע אחר יאמרו להעבידו בפרך כל ימי חייו, היינו להמית
במיתה מבושכה, ע"י חיים מרים כלענה, חיים של תחלואי חנו והרוח הנורמלי
גסיסה במשך שנים רבות, תחת אשר לו המיתותו שמו קץ לחייו ברנע א
בעלי התלמוד בקשו למען כמחוקן יושבי הארץ רק לכלוא את הרוצה
אסורים כל ימי חייו, שע"ז אמרו: „מכניסים אותו לכיפה (סנהדרין ס"ה). וכי
שהמאו ושנו בהמאם נתחייבו גם הם להיות כלואים במאסר עד יום מ
גם הנהיגו לחבוש את הנחשד בבית הכלא עד שיתברר דינו, ואכ
ע"ב): „מלמד שהובשין אותו“, „ומשמרים אותו עד הרגל“ (ב"ב ע"ט ע"ב)
כנראה כבר נרמזו זה בתורה (נמדבר ט"ז ע"ב). אבל הישיבה בכלא כל
החומא, הנועדה רק לשני האופנים הנזכרים, היא עונש שהת
בעלי התלמוד.

יתר העברות, כמו: ג"ע וע"ז וכו' לא נעשו ולא נראו בישראל
התלמוד



התלמוד, כיא לעתים רחוקות, ועיכ יכלו להוציא את הנאשמים לחפשי מבלי דאגה פן יהרסו מוסדות החברה, יסודי האמונה ודרך חיי ישראל. אפם כשהשעה היתה צריכה לכך, השתמשו ברשות הנתונה עיפ החק לראשי העם לענוש את הנאשמים הפרטים אשר הביאו סכנה ליושבי הארץ, כמו שאמרו: „וסקלוהו, לא מפני שהוא ראוי לכך, אלא שהשעה צריכה לכך“ (סס מ"ו ע"ה).

פרק רביעי.

מיתות ביד.

לפי דעתי נמצאו בתורה ג' מיני עונש מיתה: סקילה, שרפה וחרג (בחרב). הסקילה היתה המיתה הנוהגת כעם בעצם וראשונה, שבה השתמשו לענוש עושי שערוריות ועוברי עברות מרגיזות לב שומעיהן והורסי התקנות הראשיות של כל העם. העם אשר חמתו תבער כאש, לא נתן המשפט לאיש אחד לנקום לבדו מאת שונאם הכללי; כלם רצו לקחת חלק בנקמת העם כלו; כלם רצו לעזור לפעולה הנוגעת לכלל ישראל; להצילו מן הצר והאויב, אשר נשקפה ממנו סכנה לו.

העברות החמורות ביותר היו לישראל: עין, גיע, שד, גדות השם, כשוף, חלול שבת, קללת אב ואם, והדחת ישראל מאחרי אלהיו (מסדרין כ"ג). מכל העברות האלה היה גיע הגדולה שבכלן. אם חפץ איש לעבוד ע"ז „אין מצילין אותו בנפשו“: אבל הרודף אחרי הזכר ואחרי הנערה המאורסה מצילין אותו בנפשו, כדי שלא יחמא (סס ע"ז).

כנוגע אל אופן המיתה התקין משה תיקון גדול. כי הנה כל איש רצה לקחת חלק בריב החברה עם אויבה; ומי יעצור בפני ההמון אשר כל אחד ממנו בא ואבנו בידו? עיכ אמר משה: „יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו“ (סס י"ז); רל אלה היוודעים ברור, כי העברה נעשתה באמת; כי בלא"ה לא לפעמים איזה קול ושמועה בעלמא אשר בשקר יסדרם להמיט רעה על נקי כפיים. בעלי התלמוד ענו את אופן המיתה הזה שנוי גמור, בשנותם משפט העם כלו השופט בחמה שפוכה ובלי דעת וחשבון — למשפט ביד, וקיפם אותו בתקנות ותנאים, כדי שיצלה בידם להציל חיי הנאשם, או ימט עיפם ביסוריו, אם אחת דתו להמית, ולברור לו מיתה יפה (סס מ"ג—

ונפלו

ונפלו על הארץ, או השליכו אבן אחת על לבו, ורק אם לא מת גם הפעם בדרך פלא, השליכו עליו העומדים מסביו את האבנים שבידם (ט"ז מ"ט).
השרפה היתה מיתה שאינה מצויה, אשר תכליתה היתה לקבוע ברוח העם גועל נפש ופחד גדול מפני התועבה שנעשתה; והותכמה של מדת הדין היה טבוע בה יותר מבסקילה. כה נעשו העוברים על העריות החמורות (ט"ז מ"ט). בתלמוד מצינו את המיתה הזאת באופן אחר מכפי שכתוב בתורה, ורב נחמן אומר כי היא קלה משרפת אש. ואולי היה בזה עוד מעם אחר (סנהדרין ז"ג; ועיין בכורות מ"ה ע"א מעשה זונה אחת שנתחייבה שרפה למלך, שהיתה שרפת בשמה וגוף קיים, עד כי יכלו תלמידי ר' ישמעאל למנות מספר לאבריה; ומוכח מזה כי כן היה חוק העכו"ם לשרוף את הנאשם בשריפה הנעשית כדברי חז"ל) (ועיין העתקי לדיני נפשות שבתלמוד צד 112).

ונמצאו איזה עברות אשר נעשו עליהן בחרב (הרג). במיתת ב"ד זאת לא השתתף העם; לה לא היתה תכונת הסקילה שבאה ע"י העם כלו המוער בחמתו, אף לא תכונת השרפה, שהיתה מיתה נוראה ובלתי מצויה, ועלולה עיזו להשיג מוראה על האדם ולמנוע אותו מעשות עברה הנוררת עונש כזה. והנה לפי הנראה היה הדין להשתמש בחרב בכים שלא נאמרה בפירוש סקילה או שרפה. בכ"ז מחייב התלמוד הרג רק על רציחת נפש, אפשר משום מדה כנגד מדה. (ואין להשיב מעיר הנדחת, כי עליה הלא אמרו חז"ל (סנהדרין ע"ב מ"ב), כי לא היתה ולא עתידה להיות). בכל יתר העברות שעונשן מיתה קובע התלמוד מיתת חנק, בעשותו לו ליסוד מוסד: סתם מיתה בחנק. ואין בזה מעם אחר וולתי זה שנוכר בתלמוד, כי מיתת חנק קלה ממיתת הרג!) והכמי ישראל היה מעמם ונימוקם עמם, כי בהמון המלחמות וההרגות העצומות, כנפול בחרב חללים רבים, וכן במיתות שנגזרו ע"י המלכות או ע"י השופטים, ככל האופנים הרבים האלה, אשר העכו"ם לא שמו לבם למכאובי הנדרג, התבוננו הם ויראו, כי המיתה בסיף גורמת מכאובים קשים וארוכים, ובפרט אם לא נחתכו גירי—הדפק והורידים שבצואר, וזה היה מצוי לרוב בימים ההם מחסרון ידיעתם אז בחכמת הנתוח כל צרכם. אמנם הכמי ישראל כבר ידעו אז, כי מיתת זה שנחתך צוארו הוא רק מאבדן דמיו, כי בחולין (ויש ספק השוחט) אומר ר' יהודה שצריכים לשחוט בכמהה את הורידין (גירי היתר הגדולים) שבצואר למען תמות מהר. ושלה ר' יהודה בן בתירא מנציח הוזהרו בורידין כר' יהודה (סנהדרין ז"ו מ"ב). אבל לפי שלא ידע כל איש ואיש למצוא על נקלה את הורידין, ע"כ בחרו בהנק שהוא מיתה קצרה על פנים יותר מן שאר אופני מיתה הנזכרים.

* ואם יקשה המקשה כי פלוגתא היא בדבר ור' שמעון סבר, כי הרג קלה מחנק (ג"מ ט"ז); אישבוהו כי גם בהלכות טרפות יש אשר אמרו: טרפת היה, ובכ"ז נראה כי כמעט כל הכמי התלמוד לא הטילו שום ספק בדבר כי טרפה אינה היה, ואסתפק בזה בראיה ארת לדבר הזה, אמרו: „ניטלה האם כשרה, כי אין פרה ותורה יוצאת מצרכים אא"כ תוחכין האם שלה" (ט"ז מ"ב).

פרק חמישי.

הדרישה והחקירה.

לא העמידו בסנהדרין אלא אנשים שהיתה ידם רב להם בכל החכמות והמדעים שבזמנם. דעת חכמת הרפואה היתה נחוצה, כדי לשער כמה מלקות יוכל החייב לשאת. בבא בן בוטא נסה נסיון טבעי לגלות תרמית איש שבא לביד והטיל לפניהם לובן ביצה תחת זרע אדם, ובדקו בבא בן בוטא באור ואמר: „לובן ביצה סולד מן האור ושזי רוחה מן האור“. בדקו ומצאו בדבריו (גיטין נ"ו ע"ב). תלמידיו ר' ישמעאל נתחו גופת אשה מתה, כדי ללמוד את חכמת נתוח האדם (בכוכב מ"ב ע"ב). למודיהם היו אז: חכמת הנתוח, ידיעת המחלות, חכמת הרפואה, ההנדסה, השבון תקופות ומזלות, תולדות הטבע וכו'. הדבר שבו הצטיינו למודי היהודים בזמן התלמוד היה, כי מלבד שהיו הלמודים האלה אמצעים להגיע על ידם למטרות מעשיות, היו עוד המטרה בעצמה; וכמו ששקדו ללמוד את החקים אשר מלאו אחריהם בכל יום, כן למדו בשקידה את החקים הנוגעים לבן מרים אשר לפי התלמוד לא באו לעולם לידי מעשה. הפצם היה שלא תמצא חכמה ומדע אשר לא תהיה להם בה ידיעה ברורה. ואמרו עליו על הלל הזקן שהיו לו שמונים תלמידים וכלם היו חכמים כוללים, ולא הניחו שום דבר חכמה שלא ידעו אותו (סוכה כ"ח ע"ב).

בהמשא והמתן של המשפט השתמשו בכל האמצעים האפשריים למצוא איזון זכות לפטור את הנאשם (סנהדרין ל"ב); והיו ממעטין במאכל ולא היו שותין יין כל היום (ע"ב מ' ע"ב). אם נגמר הדין לחובה לא אמרו עוד נואש בכ"ז; גם נשארו בבית המשפט למען יוכלו לבטל את פסק הדין אם יבוא אחד ללמוד זכות על הנידון (ע"ב מ"ג ע"ב). הנידון בעצמו היה יכול ללמד זכות על עצמו אפילו במקום ההרגה. ואז החזירוהו לביד אפילו אם נראה שאין בדבריו כמש, בחשבם אולי נסתתמו טענותיו מתוך הפחד; ושומעין לו ומחזירין אותו לביד אפילו עד כמה פעמים (ע"ב).

המאמר האחרון יוכיח לפי דעתי כי דין התלמוד הרשה לשופטים להקל לפעמים מדת עונש העברות ע"פ סבות שונות (בב"ב: מילרערנע אומשטאנדע); על דברים כאלה אמר המלך שלמה: „לא יכוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו ירעב“ (משלי י' ל'). כי רחוק הוא שתהיינה טענות הנאשם וזכותו שמצא עצמו בעמדו במקום ההרגה ברנעי מכובתו ומכוסתו דברים של טעם, אשר נעלמו מן השופטים ראשי חכמי העם. הטענות האלה לא יכלו להיות כ"א סבות שונות להקל מעט את העונש, סבות אשר לא תוכלנה להכנס תחת כללים ידועים ע"פ החכמות והמדעים, רק תתבררנה ע"פ משפט אנשים בעלי

בעלי נסיון ויודעים במיב דרך יושבי הארץ, המכירים את הנאשם, את מנהגיו, דרכי חייו והרפתקאותיו והסבות אשר בכחן לעור לפעמים עיני פקחים ולמלך לב צדיקים וכו'.

עוד אמרו חז"ל: „סנהדרין שהרגו את הנפש אין טועמין כלום כל אותו היום” (סס ס"ג ע"ה).

וראו ג"כ לשים לב כי בעלי התלמוד היו הראשונים אשר בא הרעיון בלבם, שיש להתאמץ בכל האמצעים האפשריים להקל יסורי מיתה ומלקות, בהחליטם כי המצוה שבתורה: „ואהבת לרעך כמוך” נאמרה גם על חייבי מיתות. נשים יקרות או בני העדה היו מביאים דברים המטריפים דעת הנדון, כדי שלא ירגיש את מכאוביו (סס מ"ג ע"ה), כמו שעושים בימינו לשפר עי כל־אֶרְאֶפְאָרֶם את החולים שצריכים להתוך בבשרם. הם הוקירו בהנאשם את כבוד האדם בכל האפשר, אחרי כי הוא נברא בצלם אלהים (ועיין משל ר' מאיר בשני אחים תאומים, סס מ"ז ע"ב).

אמת הדבר כי רבים מהתקנות שהוכרנו נתקנו או נתפתחו רק אחרי אכדן החרות הלאומית, בעת אשר לא יכלו היהודים עוד לדין דיני נפשות. אך ברור הוא כי רוב התקנות האלה עמדו בתקפן עוד בימי החרות הלאומית, ועל פיהן נהגו, אם לפעמים רחוקות הוצרכו לדין דיני נפשות ולחייב את החייב, כמו שנראה מדברי הברייתא המספרת כי „נשים יקרות שבירושלים היו מתנדבות” וכו' (סס מ"ג ע"ה).



השער העשירי.

השחיטה.

פרק ראשון.

עקרי השחיטה בתלמוד על פי חכמת הרפואה.

זה ימים רבים החלו חכמות, "מגיני בעלי החיים" לקרוא תגר על אופן השחיטה הנהוג אצל היהודים, והם מציעים להחזיק בשיטתם, כדי להמעיט צער בעלי החיים השחוטים.

אנשים רבים, ובפרט אלה אשר היהדות מוזרה להם, יחשבו כי מנהגים ונמוסים אכזרים ליהודים ע"פ דתם, וכי בעת השחיטה ימלאו היהודים אחרי איזה מנהגים דתים ולא ישימו לב אל יסורי הבהמה, או אולי גם ירבו עוד יסוריה ע"י איזו אמונה טפלה. ולכן אנסה לברר בזה את אופן השחיטה הנהוג אצלנו ולהשוותו אל האופן אשר תציע חכמת "מגיני בעלי החיים", כדי שיוכלו לדעת את יתרון זה מזה ואת ההבדל אשר ביניהם ע"פ חכמת הרפואה ותורת טבע בעלי החיים (פדיואלאגיה).

מוזמן התלמוד ואילך היתה ליהודים מטרה כפולה בהמיתם את הבהמה לאכול מבשרה ובמנהגם לשחוט אותה ע"פ שיטה ידועה וזמבועה במטבע שאינה משחנה.

(א) אצל העמים עובדי אלילים בשנות קדם היה מותר לאכול בשר בהמה מבלי להמית אותה, וזהו דבר המורה על אכזריות איומה ונוראה מאין כמוה. היהודים אשר בתורתם כתוב לבלי המית אותו ואת בנו ביום אחד, וכי הציד לא יקה את האם על הבנים, הם לא יכלו להתיר אכזריות כזאת, וזה היה אסור להם בשם: אבר מן החי. בדרך כלל היה זה ליהודים איסור חמור מאד, כי תועבה היה להם במאד מאד. — אולי ישיבו עלי, כי אם נמוד את חומר העברות כמדת עונשן, לא תחי העברה הזאת, עברה המורה מאד, כי אבר מן החי היא מצות ל"ת שאין בה כרת. אבל אין ממרת מהווקק הקי עונשין תמיד למוד את העונש לפי חומר העברה, ויש המון עברות חמורות מאד, שאין עונש עליהן כלל, לפי שאין אפשר לתת להן נדר מדויק או להוכיח על הכונה לעבור עברה. החק אשר מטרתו הראשית היא למנוע את המעשים הרעים ולא להנמק מהפושעים

מהפושעים, מעניש לפעמים על עברה אשר כשהיא לעצמה אינה המורה כ"כ, אבל היא נשרשה עמוק בלב העם, ולעצור בפניה דרוש כל תקף הדין, על עברה כזאת מעניש החק לפעמים בעונש המור; בעוד אשר על עברה אחרת שהיא גדולה באמת, רק שהיא איננה מצויה ולא נהוין הוא לעצור בפניה באמצעים חמורים, לא ימתח החק מדת דין קשה. והנה מטרת דיני העונשין של משה רבנו היתה רק לעצור בפני השנות המעשים הרעים. התורה אומרת במקומות אחדים: „וכל העם ישמעו וייראו ולא יזידון עוד“.

כן הוא גם באיסור אכילת דם; עונש האזהרה הזאת לא היה גדול מאד, ובכ"ז מאס כל העם בדבר הזה כ"כ, עד כי חברי הקונסיליום הראשון של הנוצרים אשר היו כלם יהודים מלדה, אסרו את זה גם על הגוים המקבלים עליהם אמונת הנוצרים.

אמנם האות כי האיסור לאכול אבר מן החי נחשב אצל היהודים לחמור מכל האיסורים הוא, כי מכל מנהגי ישראל ותקיו הוא האחד אשר התלמוד מטילו על העכו"ם שקבל עליו אמונת אל אחד, דהיינו גר תושב, בהחזיק את האיסור הזה לדבר שצריך לנהוג בכל הגוים, המכונים בתלמוד בשם: „בני נח“.

יוצא מכל מה שאמרתי בזה, כי דבר גדול ונכבד היה בעיני היהודים לדעת בראשונה, כי הבהמה תמות בלי שום ספק.

והנה לחיי בהמות-היבשה נחוצים שני קנים; האחד לקבלת האויר אשר תשאפנה אל קרבן, והשני לקבלת מזון. ובכך חשבו כי המיתה תהי וודאית ובמהירות אם יתכנו את שני הקנים: קני האויר והמזון; ומזה בא הדין המפורש לשחוט הקנה (קנה הנשימה) והושט (קנה המזון). ועלינו להודות כי חכמי התלמוד לא טעו בפועל, וכי שיטתם היא באמת התחבלה היותר ברורה למיתה ממהרת, יען כי השחיטה לפי התלמוד מסבכת בהכרח מחץ זרידי-הצואר הנקראים בפי הרופאים ווענען והדופקים הנקראים בפי הרופאים קארטמידען, והבהמה תמות בודאי ובמהירות ע"י שטף הדם אם לא תמות עוד לפני זה במיתת הנק, כשיבוא הדם אל הקנה ויעצור בעד ביאת האויר אל הריאה.

בדברי בזה אעיר על עומק דעותיו של אחד מחכמי התלמוד ועל כחו הנפלא בהכמת הרפואה. בזמנם שקדם כ"כ לזמננו, כבר ראה ר' יהודה וחבין כי מחץ הקנה והושט איננו מספיק להבטיחנו שהבהמה תמות חיש מהר. הוא הקדים את זמנו במ"ו מאות שנה וידע כי רק ע"י אפיסת הדם מתה הבהמה בודאי ובמהרה, ולכן הצריך לשחוט את הורדיין (מלין כ"ז ע"ב) ^{ממנו}; ועיין שם כ"ח ע"ב, (כי איזה אמוראים הבינו את דבריו באופן אחר)

הורדיין



הורידין האלה הם כפי הנראה גידי הצואר (בלומאדערן), כי ראשי גידי הדפק (שלאג אדערן) הם הנקראים ארטעריען, ובזמנם ואף כ"א או י"ב מאות שנה אח"כ חשבו כי בכלל אין הארטעריען מכלכלים בתוכם דם. דעת ר' יהודה, כיתר הדעות אשר הקדימו לבוא לפני זמנן, לא הבינוה אז. אבל אם יתר חכמי התלמוד לא רצו להצריך מפורש לשחוט את הורידין, הנה בכ"ז יתקבצו כלי הדם האלה תמיד ע"פ דרך השחיטה שלהם.

ב) המטרה השנית אשר בקשו להגיע אליה היתה למעט ככל האפשר את יסורי הבהמה, ובכ"ז לא היה אף אחד מחכמי התלמוד חבר לחברת "מגיני בעח". אבל כלם היו חברים להחברה הגדולה והקדומה של בני יעקב, המנינה על כל ברית חיה, לא לבד על הבהמות והחיות, כיא גם על בני האדם! חכמי התלמוד היו חברים לאותה החברה הגדולה והקדומה המנינה על הנרים, כי משה רבנו אמר: "ואהבתם את הגר, כי גרים הייתם בארץ מצרים"; המנינה על העבדים, אשר לפי תורת משה אין להעמיס עליהם משא כבד מנשוא, אין להונות אותם ואין להשיכם אל אדוניהם, ואשר עלינו לכבדם ולחשוב כאיוב שאמר: "בכמנ עושני עשהו ויכונונו ברחם אחד"; המנינה על הבהמות, שאין להעמיס עליהן משא לעיפה ואין לשחוט אותן ואת בנו ביום אחד וכו' וכו'. ר"י הנשיא היה ג"כ חבר להחברה הגדולה והקדומה הזאת, ועד יום מותו זכר את המאיו שחטא למסור ליד הטבח עגל שברח ואול תליא לרישיה בכנפיה דרבי (ב"ב פ"ט ע"ב).

ובכן חברי "החברה המנינה" הגדולה והקדומה הזאת התקינו ששה דינים, אשר אין להם מטרה אחרת כיא למעט את יסורי הבהמה.

ששת הדינים האלה הם:

א) הכל יודעים את ג' הכללים שבתורת החבוש (כירורגיע) כימינו, והם: מהרה, באופן בטוח והמעט היסורים (בלע"ז: Cito, tuto et jucundo) ובראשונה נדבר בכלל הראשון: החובש צריך לעשות מעשהו במהרה. והנה ליהודים אסור ביהוד לאכול מן השחיטה שלא נשמר בה הכלל הזה, וזה נודע בשם שתייה. השחיטה צריכה להיות במהירות ככל האפשר, ואם לאו יהיה הבשר נבלה החמורה יותר מטרפה.

ב) השחיטה צריכה להיות בהולכה והבאה, ולא ידחוק ולא ידקור. אין זה הוא אחד הדינים היותר יקרים, כי רק על דרך זה שוחטים, בלי נזתכונו לזה, את כלי הדם והבהמה מתה בודאי ובמהרה ע"י שמש הדם. ואיסור שלא לעשות באופן אחר נודע בשם דרסה, מל' דרס, היינו דחק, קמס.

ג) זה עוד לא כביר חשבו החובשים (כירורגיע) שבזמננו לעשות באיזה

מקרים

מקרים ידועים נתוח תחת העור, היינו להתוך את האבר בלי להתוך את העור. בראשונה היו מתחילים החובשים כל הנתוחים בחתכם מקודם את העור; הנתוח באופן הזה הוא על דרך חיתוך בטוח. ובכך הצריכו חכמי התלמוד ג"כ להתוך העור קודם שחתכו את הקנה ואת הושט. תוצאות הדין הזה הן, כי באותה שעה נחתכים גם כלי הרם. אזהרת הדין הזה מודעת היא בשם: ה'לדה.

(ד) נקל הוא להתוך את החלקים הרכים מחתוך את הסחוסים (קשים) ואת העצמות. והנה חכמי התלמוד רצו שישחמו את הקנה ואת הושט. הושט הוא רך, והקנה, אשר אותו יפגוש הסכין בראשונה, מורכב מטבעות קמנות סחוסיות, וקרומים שבין טבעת לטבעת. הסכין יכול להדור על נקלה בין הטבעות האלה; ויען כי הטבעות אינן רחבות מאד, תהיה השחיטה על נקלה ובמהרה. אבל אם יבואו למעלה בנובה הצואר, הנה תחת לפגוש בקנה יפגוש הסכין בפיקא של הגרגרת, שהוא גוף סחוסי רחב מאד ולפעמים הוא קשה כעצם. למעלה מזה יפגוש הסכין בעצמות. חברי „החברה המנינה“ הגדולה אשר לבני ישראל הצריכו לפז' לשחוט בקנה ולא להגביה את הסכין למעלה במקום הפיקא של גרגרת או עוד למעלה הימנו. אזהרת הדין הזה מודעת היא בשם הגרמה (מלשון גרם, עצם*).

(ה) מובן הוא כי אם יעקרו איזה אבר תחת להתוך אותו, יסכבו בזה מכאובים גדולים. ע"כ הצריכו חכמי התלמוד לשחוט את הקנה והושט ואסרו לעקרם. איסור זה נודע בשם עיקור.

(ו) ולאחרונה—הנה כל איש יודע איך משתדלים החובשים ומדקדקים שיהיו סכיניהם חדים בלי כל פגם, למען יחתכו במהרה ובכבחה ככל האפשר. ובכ"ז אין גם חובש אחד שידקדק כל כך בסכיניו כמו שידקדקו שוחמי ישראל בסכיניהם. אצל היהודים צריך כל איש המתעתד להיות שוחט בהמות להתלמד למוד רב למען יתרגל להרגיש באצבעו מנרעת כל שהוא בסכין. וזה נקרא פגימה.

ויש עוד דבר אחד, והוא כי הנה לא כל איש יכול להיות חובש ומנתח. ישנם אנשים אשר מעולם לא המיתו אף זבוב ובראותם דם ימס לבם. איש כזה אם ירצה להתוך בכשר איש לרפא מכתו או להמית בהמו יסכב מכאובים גדולים. חברי „החברה המנינה“ של בני ישראל העלו לנו לבם גם את הדבר הזה, וע"כ האיש המתעתד להיות שוחט נותנים לו הרשעה לקחת את העבודה הזאת על שכמו רק אם כבר עשה במלאכתו ג"פ זו או זו והראה עי"ז כי מוכשר הוא לשחוט בלי רתת וזיע. ובכ"ז עלינו להוסיף

כי

* פירושי זה לשם הגרמה נראה לי טוב מפירוש הרשב"ם (ב"ב פ"ה ט"ז ד"ב ס"ז ע"א).

דין זה נתחדש בזמן מאוחר. בזמן התלמוד יכול כל איש לשחוט כהמה
יורך אכילתו.

אחרי כל מה שאמרתי בזה נראה לי כי חברות מגיני בעיה שבימינו
אשר יתנו אותות כבוד לכל עושה דבר מה למען בעלי החיים, צריכים להקים
מצבות זכרון לקדמונינו ולא לבוא עליהם בטרונאי ובעקפיין.

אחרי הדברים האלה אין לי מה להוסיף עיד חקי היהודים הנוגעים
לשחיטה, כי מבלעדי ששת החקים האלה אין חקים אחרים.

פרק שני.

השחיטה על פי התלמוד ושיטת חברות מגיני בעלי החיים.

עתה הנני להעריך את דרך השחיטה הנהוג אצל היהודים אל הדרך
של "מגיני בעלי החיים" אשר לפי דבריהם הוא מקול יסורי הבחמה.
לראשונה נראה אם יש סמנים מובהקים שעל ידם יכירו אם יש יסורים
לבעיה ואם אין. שנים הם לבחמה ושלשה לאדם. הבחמה כשיש לה יסורים
היא צועקת ומתנועעת. שני הסמנים האלה: הצעקה והתנועה, הם גם
באדם. אולם בחמון המקרים הרבים והעצומים לא יצעק האדם גם
ינעו, אף ברבות מכאוביו מאד. מאין ידעו אז כי כואב הוא? עי
דבריו הם לנו לסמן השלישי אם השנים הראשונים חסרים. נקל להבין
היציאות הסמן השלישי הזה כראיה את קלות ערכם של שני הסמנים
הזוים. ובאמת אם אפשר הוא כי יכאב האדם ולא יצעק ולא ינעו,
הוא לא יהיה זה אפשר גם אצל הבחמות? בראותנו איך בעלי החיים
החולים כל אוכל תתעב נפשם, פניהם דלו ובהם נראים סמני קדחת, האם
אמר כי בשרם עליהם לא יכאב אחרי כי לא ינעו ולא יצעקו? כמעט בכל
לזות המוח יקרה כי פעמים רבות מאד תחדל התנועה, וההרגשה לא
באופן כזה אם ידקרו את חלקי הגוף הדלי התנועה יכאב להחולה
שיוכל להניע את חלק גופו הנדקר. ולפעמים יקרה כי החלקים האלה
ם חדלי ההרגשה, ולא ירגיש החולה אם ינעו בו ולא אם ידקרוהו,
על כן לא ינעו אם ידקרוהו; ובכ"ז יאמר החולה כי ירגיש מכאוב בחלק
מאין נדע כי מרגיש הוא מכאוב? ע"י דבריו. בבחמה אין אנו יכולים
בכירור מציאות מכאובים עם חסרון ההרגשה, כי היא לא תוכל
ואם נחשוב למשפט, כי אין הבחמה כואבת לפי שלא תניע את
כשידקרוהו, נשנה מאד.

אם ידקרו בשר אדם בריא, או ימשוך האדם תיכף את החלק הנדקר
הזה

הזה לאחור מפני המכאוב אשר ירניש. ובכזי מן הרושם והפעולה שתפ
הדקירה עד תנועת ההסנה לאחור את החלק הנפגע תבוא שלשלת ארוכה
פעולות אחוזות זו בעקב זו, והן :

(1) הרושם שְׁעֵשָׂה ע"י הדבר הדוקר על מקום הדקירה (ספריאספריאסן נפלו)

(2) העברת הרושם הזה אל מרכזי העצבים (נפריאספריאסן נפלו).

(3) התקבלות והתחזות הרושם המרכזי .

(4) ההכרה וההבדלה (בעאורטהיילונג אונד אונטערשיידונג), שהיא
ההשנה בשכל (מיינסטראנג), והאיש הנדקר מרגיש ומכיר את המעשה אשר
עשו לו) .

(5) ההתעוררות (מיינשווייטן) או פעולת הרצון, היינו הרצון .

(6) העברת הרצון אל אברי התנועה (נפריאספריאסן נפלו).

(7) ולבסוף - התנועה .

כשתחמר הידיעה אז תחת הרצון תבוא מעצמה ההתעוררות המבעי
(אינסטינקט) הנמועה בכל בעלי החיים .

והנה כל הפעולות השונות האלה תעשינה ע"י תאים (צעללען)
חומים עצביים דקים מאד שנמדדו בסדרים שונים. ולפ"ז אם יהלו הע
או מערכת העצבים המרכזית (נפריאספריאסן נפלו), אם החומים הנ
הדקים הערוכים בסדרים שונים לא יתפעלו בשוה, אז יכולים אלה
מלאכתם בעוד אשר האחרים ישבתו ממלאכתם; ויכול להקרות
שלשלת הפעולות שטניתי למעלה לא תניע אל סופה, כי תפס
ידיעת המכאוב ולא תִּשְׁךְ הלאה עד התנועה. באופן הזה יכולים הדק
כשר האדם והבהמה ולסבב מכאובים, מבלי שיודעו המכאובים האלה ע
איוז תנועה. ומטעם זה בעצמו יכולה הבהמה לסבול יסורין מבלי לצעוק
כי הצעקה תוכל להיות רק ע"י תנועת שרירי הקול (מיינשווייטן) .

ומלבד זה הנה השאלה לדעת במקרה הבא לידנו אם י
יסורין או אין, היא אחת השאלות היותר קשות. זכורני כי
היתה עלי משרת רופא בבית החולים לילדים בפאריז הסכונה
Hôpital Jte. Eugénie נדבקה באחד מחברי, שהיה איש כבן
שנה, מחלת האסכרה (בריינע), אשר מת בה אחרי חלותו ימים א
והוא אמר לנו פעמים אהדות לפני מותו כי שום סופר לא ת
כראוי את האסכרה, ואין לשום סופר אפילו מושג כל שהוא מיסורי
הזאת, אשר לאסונו ידענה הוא עתה יותר ממוריו .

רצון הטבע היה כי בכבי נולד—הלא כן יאמרו המשוררים, כי צע
הילד



יד היא צעקה מיסורים—וכי בכבי ובמכאובים נמות. הרופאים, אשר אלפי שנה הם משתדלים להקל את המכאובים, לא עצרו כח לשנות דבה את חק הטבע הזה הנצב לעד לעולם. והנה באים אוהבי האדם החדשים ואומרים: אין בידינו לעשות מאומה למען האנשים הישירים, אשר על כלם נגזר לסבול מכאובים בשעת מיתתם, ולכן נצילה למצער את הרוצחים; ואלה ימותו בלי יסורים. ובכן המציאו את הנרון המתין את הראש בנפילתו (פאללבייל; Guillatine). האם הניעה להם תועלת מה מזה? זמן רב היה הדבר מוטל בספק גדול, עד כי באה העת אשר הספק הזה נתחוק עוד יותר; ורופא אחד החליט מאז—כה יאמרו זכריות— כי הראש הניתז עוד ישמור בתוכו את הידיעה (בעוואוסמזיוין), ובכן גם את המכאוב הנורא, את הכושה, את היאוש, את הכעס ואת רגש העדר היכולת.

מלבד זה הנה בדברים כאלה נוכל רק לשער השערות, ואין בידינו ענה ברורה בכל מה שגונע לעצבים ולמוח.

עתה נבואה אל הדרך אשר הציעה חברת מניני בע"ח, והוא: לחמית בהמה ע"י הכאה במוח (Commotion).

והנה עלינו להתבונן פה אל הדבר הזה: המוח מורכב מג' חלקים. האחד גועד רק להרגשה; השני—רק לתנועה; והשלישי ממשלתו לא יקה חלק בעבודת ההרגשה והתנועה. החלקים הגועדים אל האדם בשם החלקים חדלי ההרגשה, לפי שישכלו בלי שום הרגשת כל כובד הדחק והלחץ אשר יסבכו להם החלקים אשר צבו ע"י גם לא ירגישו שום כאב אם יכו או ידקרו אותם.

החלקים העצביים יפגעו ע"י כלי משהות בכח גדול במדה מרובה ופשוט, או יהרסו החלקים האלה, ועבודתם תכטל לגמרי; אם כן ההרגשה (גמפיהוס: 11), הנה בטלה ההרגשה ואין עוד כל יסורים; חלק המנהיג את השכל, תאבד הידיעה בלה וכו'. ואם כח כלי איננו חזק כ"כ להשהית השחתה נמורה בהכאה הראשונה, ימרו החלקים ויראו לראשונה סמני התעוררות, כגון: שנעון, (18 קקנגיס), ומכאובים גדולים. הכל לפי טבע החלק הנפגע.

כאת המוח (גמפיהוס: 11) לא ימצא פעמים רבות מאד כל שום שנוי יור יעשו בקרת אחרי המות; ובכן אין לדעת איזה חלק נפגע בהכאה בשעת החיים.

ברור הוא, כי החכאה אינה פועלת על ג' החלקים באופן דאותנו כי החולה כשאבד כבר לגמרי את ידיעתו ושכלו עוד לא נהרס, שזה אות כי החלק המנהיג את השכל יכול להיות

להיות נפגע ונזוק כאופן היותר גדול, בעוד אשר ההכאה הזאת בעצב לא פגעה כ"כ בהחלק המנהיג את התנועה. והחלק המנהיג את ההרגשה מה הוא אז? אם גם חבלתו גדולה כחבלת חלק השכל, אז כבר שבו ממלאכתו, ואם נפגע רק בחלק התנועה א"כ עוד לא נתבטל, רק שלהפך נתמרמר ומסבב מכאובים, יען כי בכל פעם שהכה המשחית חלקת (פחיתים) עצבים לא יתנסה לגמרי אז יסבב התעוררותה. ולו יכולנו ללכת בחכמת הרפואה אחרי משפט שכלנו, בלי שנתמוך אותו בנסיגות בדוקים וברורים, היינו יכולים לאמר כי בכל—או כמעט בכל—מחלות המוח כאשר תשתתק ותחדל התנועה נשאר הרגש פעמים רבות כשלימותו מוכה מזה כי החלק המנהיג את ההרגשה אינו מוכן כ"כ להשתנות ע"י סבה מהרסת כחלק שמשטרו התנועה. ויוצא מזה כי כאשר בהכאת המוח לא תחדל התנועה, גם ההרגשה לא תחדל; ואם כן יסבול המוכה מכאובים.

ואל ישיבו עלי כי כהעדר הידיעה לגמרי אין עוד הרגשה, וב אין גם יסורים? כאמרנו שלאיזה חולה אבדה דעתו לגמרי, הכונה בו שלא מצאנו בו התגלות הדעת; החולה איננו מתנועע, לא נשכח ממנו לא קול ולא לחש, ולולא תנועת הנשימה והדפק והלב חשבנוהו לנשכח אבל בשלשלת הפעולות הנ"ל ההולכות תיכף זו אחרי זו, אם ידקרו החולה לראות אם יראה שהוא מרגיש ע"י צעקה או תנועה, הנה הרגש לדעת, כי התפיסה בשכל, שהיא המסבבת את המכאוב, היא הרביעית בסדר הפעולות הנ"ל, והתנועה, שהיא התגלות ידיעתו היא השביעית בסדר הזה; וא"כ בא המכאוב לפני התגלות הידיעה הוא להיות נמצא לבדו אם האהרונה כבר איננה, יען כי המסבבת בחלק המוח המנהיג את ההרגשה, בעוד אשר התגלות נעשתה אחר שאולי נשתנה יותר מן הראשון.

היוצא מזה כי בשיטת חכרות מגיני בע"ח, שהיא ההכאה באין אנהנו יודעים נאמנה כי הבהמה איננה סובלת מכאובים, נראה לנו כי תסבול מכאובים קשים מאד.

נתבונן עתה אל דרך היהודים שלפיהו הבהמה מתה ע"י דמיה. פה אין כל חשש ופקפק וספק. יודעים אנהנו בהחלט ההרגשה, וממילא גם המכאוב, נמצא רק בעצבים (המרניניים המעורבים) ובמערכת העצבים המרכזית (המוח וחוט השררה). והנה לא ינעו באחד מן החלקים האלה. אמת כי הם שוחטים את העור בתוכו חוטמים עצביים רבים; אבל רגע החתיכה בעוד הוא חיה של יסורים ואינו נמשך יותר מן ההכאה, מגיני בע"ח, שבו

השער האחד עשר.

הכמת הרפואה שבתלמוד.

פרק ראשון.

ידיעות שונות.

הכמת הנתוח, ידיעת המחלות, הכמת המילדות.

הכמת הרפואה שבתלמוד נוסדה על

א) הקבלה ;

ב) ההשקפות והדעות ששררו בזמן התלמוד ;

ג) הנתוח שנתחו חכמי התלמוד או אחרים גופות אנשים מתים ;

ד) ההתבוננות בהמחלות ;

ה) הנסיונות והבחינות שבהנו בכע"ח (ויזויזסקי יקניז) .

נתוח גופות מתים נעשה ע"י חכמי התלמוד בעצמם. רב יהו
אומר משום שמואל כי תלמידי ר' ישמעאל נתחו גופת אישה שהומתה
מצות מלך עכו"ם, וחתרו להראות אמתת הקבלה שהיתה להם בחכ
הנתוח (נמוסות מ"ה). המלכה קליאופטרא הייכה להריגה שפחות מעוברות
ור' ישמעאל וחבריו בדקו בעובר שבמעיהן למען דעת בצמצום את זמ
התפתחות עובר אדם (מס' ל' ע"ב). החכמים למדו וחקרו בנפלים, להחלי
כמה ימים יש להם, ובזה היה שמואל בקי מאד (פס' כ"ט ע"ג). אחרים נ
גופות בהמות ללמוד ולדעת מכנה אברים שונים, כר' ירמיה שלמד לו
את הנבנונים התאומים (זוויזינגסטהקהונגטן) שבעוף, דאיתא בחולין (מ"ט ע
ר' ירמיה בדק בעופא ואשכה כמין שני פולין מונחין ע"פ הקדרה
ור' יהושע בן לוי למד את מכנה ביצי האדם (פס' ע"ה) : "כנ
בבצים ניכר".

החכמים הלכו אחרי דעות הרפואה ששררו בזמנם, וכאשר ה
להם ספק בדבר, אספו אספת רופאים, וא"ר אליעזר בר"צ: "ש
מעשים... ואבא שאל לחכמים וחכמים שאלו לרופאים" וכו' (מס' כ"ב ע"ג)
ההתבוננות

ההתבוננות במחלות היתה לבעלי התלמוד, כהתבוננות הרופאים בזמננו בבתי הקליניקים, שהיא היסוד הראשי להחלטותיהם בחכמת הרפואה. החכמים ההסידים האלה נטחו במראה עיניהם יותר מבקבלה. רבי אבא סובר כי מחץ הכליות אינו מחלה קשה כ"כ שיטריפו בהמה ע"ז, כי המחלה הזאת לא נזכרה בתורת-המחלות שבאה לו בקבלה. וכאשר אמרו לו, כי המחץ הזה הוא בוודאי ממית, לפי שהצידיים ממתים חיה במהצם אותה במקום הזה, השתדל רבי אבא להצדיק את דברי הקבלה, באמרו כי יכולה החיה להתרפאות, אם תחת להרגה ישניחו עליה ויכלכלו מחלתה (תליו"ד ע"ב). אולם רב החליט שאם לקתה הבהמה בכוליא היא טרפה, והנמרא פסקה הלכה כמותו (ס"ט ע"ב).

רבי טרפון חשב את הנמל האם (גמבכיווסט) לחסרון גדול כ"כ, עד שהבהמה נעשה טרפה ע"ז. אבל חבריו השמיעוהו את דברי תודוס הרופא שאמר כי סוחרי מצרים כורתים את האם מן הפרות והחזירות קודם שימכרו אותן לארץ אחרת, כדי שלא תנדלגה כמותן ביתר הארצות, ובכ"ז הן קיימות אה"כ. והזר ר"ט מדבריו והודה להם (ססדליו"ג ע"ב).

רב, שהיה החכם הגדול בדורו*, ראה שאין כמה שקבל מרבתי בדיעת-המחלות די להכריע בכל המחלות והמומים אם הם מומים עוברים או מומים קבועים. וע"כ הלך וישב י"ח חדשים אצל רועה בהמה למען למוד את כל המומים השונים בבהמות (ס"ט ע"ב).

בענין חסרון גוף הקנה, הביאו ראיות מן המחלות שכבר התבוננו עליהן (והלא רחל אחת היתה בשכונתנו שנקדר קנה שלה ועשו לה קרומין" (תליו"ג ע"ב). הנמרא ידעה את הדבר, כי האיש הנסגר בחדר סתום שאין האויר יכול ליכנס בו, ממהר למות, אם בחדר הזה דולק נר או דבר אחר (ססדליו"ג ע"ב), והוא אמת לפי הוקי הכימיע.

גם בהינות (ספספסיווסט) ונסיונות כבע"ה (ויווסקיווסט) עשו חכמי התלמוד כדי לברר את האמת באיזה דברים מסופקים. כן נסה ר"ש בן לפתא בתרנגולת שאבדה נוצה שלה, אשר ר' יהודה חשב כי האבדה הזאת בעוף היא מסוכנת כ"כ עד שתעשנו טרפה. והנה נמל ר"ש נוצה גלה והניחה אה"כ בחום וכרכה כמטלית מהממת, וכה הצליח בידו באותה (תליו"ג ע"ב). ר"ש בן הלפתא עסק עוד בנסיונות אחרים, אשר קראו לו עסקן בדברים, ר"ל מנסה לבחון בפועל את אשר הגיד שפט שכלו (ס). בבא בן כומא אומר כי מאחר שלובן ביצה סולד (ס) מן האור, יכולים להבדיל ע"ז בין לובן ביצה ובין ש"ז הדומה לו (גיטין"ג ע"ב).

ראשי

(* ר' יוחנן אמר ששמש רב את רבי רבה (רבינו הקדוש) ואת ר' חייא; והאלהים כל אותן שמשש בוישבה, אני שמשתי בעמידה; ומאן גבר הוא גבר בכוליה (תליו"ד ע"ב).

ראשי חלקי חכמת הרפואה הם כידוע: חכמת הנתוח, תורת טבע האדם והחי (פתיולוגיא) בכדי לדעת את המצב הראוי להיות בעצם וראשונה. לטודי המחלות ותורת הכרת המחלות וההבדל שביניהן (דיאגנוסטיקה) אשר מבלעדיה אי אפשר להתעסק ברפואת המחלה בהשכל ודעת, כי היא לבדה תתן ערך ללמוד סבות המחלות (פתיולוגיא) וסמני המחלות (סמפטיולוגיא). ובכן נחקרה נא ונראה מה נמצא בתלמוד מראשי חלקי חכמת הרפואה האלה.

תורת תכונת הגו והאברים (אנטומיא) ולמודי העצמות (אנטומיא).

תורת העצמות נמצאת בפרטות במס' אהלות פ"א אשר בארתי והעתקתי ללשון צרפת בספרי „חכמת הרפואה שבתלמוד“, ושם יחסרו רק הפקקים (קישורים) הקטנים שבאזן, שעליהם לא תדבר המשנה, כי הפקקים הקטנים מקומם בפנים. ע"י ידיעתם הכרורה של בעלי התלמוד בעצמות שרש היד (carpe) ועצמות שרש הרגל (tarse) עצמות כף היד והרגל, ואפילו הפקקים הקטנים הנקראים: sésamoïdes הננו רואים כי חכמי ישראל נתחו ובהנו גופות אדם מתיים. ולא הסתפקו בנתוח גופי בהמות לבד, כנאליגוס הגודע בחכמי אוה"ע. מודעת היא, כי נאליגוס, הרופא המפורסם במאה השנייה לספירת הנוצרים, נתח רק איזה גופות קופים לבד, בהאמינו כי מבנה גנם שוה בצמצום למבנה גו האדם; ועי"כ בא לכלל השניאות הנדולות אשר מצא החכם דארעמכערנ בספרו „תולדות חכמת הרפואה“. — פעם אחת מצאו בימי הז'ל נל של עצמות אדם וקראו לתודום הרופא ולשאר רופאים יהודים לבדוק את העצמות ולהחליט מאין מוצאם (מ"ב ע"ה).

ומלבד זה הננו רואים בתורת העצמות שלנו, כי החכמים לא אמרו די בנתוח אנשים גדולים בשנים, רק הרבו ביחד לנתח ולבדוק גופות הנפלים והילדים הקטנים, כי ראינו שידעו את גרעיני העצמות הראשוני של אצבעות היד והרגל, את תוספת העצם הכולט של חקולית ושל עצם הקבורת וכן את גרעיני העצמות של קנה היד והמרפק (פוסקריטוס) וגרעיני עצמות הכתף (אקראמיאן, קאראקאיד). לפ"ז ידעו לא לבד את כל העצמות שבנוף האדם, כ"א גם את העשותם והתפתחותם. וכן ידעו את מבנה העצמות, לפי שידעו את הלשר (מייק) של העצמות הארוכות (ossa longa) שמצינו בחולין (ק"ב ע"ה): „טוח בפנים מעלה ארוכה“ וכו', ואת הפשוני של העצמות הרחבות (ossa plana): „בצלעות גדולות שיש מוח“ (מ"ב ע"ה), וידעו כי השנים והצפרנים אינן עצמות „כל טמא, חוץ מן השנים והשער והצפורן (חלטת ס"ג מ"ג).

תורת השרירים (אנטומיא).

בראותנו כי התורה והתלמוד ידברו כפעם בפעם על אדות ואינם

גם מזכירים ביחוד איזה חלק ממנו הנחשב כנוף אחד שלם (קייגל) בפ"ע
נקרא שריר (רוסקי), יכולנו לחשוב כי תורת השרירים לא היתה ידועה
להם כלל. אפס כי עלינו לזכור כי השם בשר יכול להורות על כל
הבהמה או גם על חלק בשר שהוא אבר שלם בפ"ע; אבר הזכר נקרא
פעמים רבות בשם זה. מלבד זאת יש מקום בתלמוד, שמדובר בו על
שרירי הבטן, אשר נראה משם כי ידעו היטב את מהלך פתליהם. רב
חסדא אמר שכל בהמה שיש לה פתילים או חומים ההולכים שתי וערב
(והם השרירים הנ"ל) בידוע שהיא מהורה (כי היא ממפריסי פרסה ומעלי
נרה), חוץ מן הערוד (חליון נ"ט ע"ב). רב חסדא למד לפ"ז את מהלך חומי
שרירי הבטן בכל הבהמות הידועות לו. ויען כי אי אפשר לאמר שלמד
רק את השרירים האלה, אחרי כי לא יכול לדעת מראש שימצא בהם סמן
מבדיל בין הבהמות המהורות למאות, הנה מוכח מזה שלמד ובחן את
פתילי השרירים של כל הנוף. אבל כאשר ילמדו את מהלך חומי השרירים
ל כל הנוף אז בהכרח יכירו וידעו, כי כל שריר הוא בחלק שלם (קייגל)
פ"ע. — גם על המיתרים (וסהיט), ידבר התלמוד פעמים רבות ויקראם
שם "גידים" סתם.

תורת צנורי הדם (הנדיקאטיס) ותורת העצבים (סכנוולוקטיס), התלמוד ידע את הורידין (וויגל), אשר ר' יהודה יקראם בשמם
(עיון לעיל) ואשר אחרים יקראום מזרקים (גידי הדם הגדולים אשר
בצואר), או חומים, או חומי הדם וכו'. דעת חכמי התלמוד על העורקים
(מקסטיס) התאמו בודאי לדעת כל חכמי הרפואה לפני התגלות חק'
מרוצת הדם (ניקולטיס). ע"י החכם Harvey, מהעצבים ידעו מספר מסוים
אשר בא זכרם בכרך ה' (צד 255).

וכן ידעו החכמים את הקרבים, אשר רובם מוכא נ"כ בכרך הנ"ל.
גם ידעו גם את התפתחות השדים לפי שני האשה (נדס מ"י).
תורת טבע גו האדם והחי (פתיולוקטיס).

מאחר כי אין בידינו איזה חבור פיזיולוגי מיוחד שנתחבר ע"י חכמי
התלמוד והגיע אלינו, לכן עלינו להסתפק בהמושגים בתורת טבע האדם,
מפוזרים על פני כל התלמוד. הנה נמצא בריותא אחת (בכנס ס"ב ע"ב)
שופרת את עבודות האברים השונים ותייהם (כמו התורה), את הרבונה
הלב, את העצה אל הכליות, את הכעס להכבד ואת השחוק להטחול;
ש"אמר בשפת צרפת: rire à se desopiler la rate (שחק עד ש'פתח
ל) ובשפת רוסיא: do nadsady (עד שיקרעו הכליות). אבל הכרייתא
מודיעה לנו רק את הדעות שהחזיק בהן המון העם ואשר לא
עליהן החכמים, כי הם שמו כמונו את משכן השכל בהמוח; ורבי
אומר

אומר זה מפורש, באמרו על לוי: כמדומה לו שאין לו מוח בקדק
(יבמות ט').

רבה אמר כי לדעת ריש לקיש כיון ששחט את הקנה תמות הריאה
לבדה לפני יציאת הנפש, הואיל וחיי ריאה תלויים בקנה (מילין ז"ב ע"ג). רב
אחא בר יעקב חשב, כי לפ"ו ימותו בני המעינים (הדקין והקבה) אחרי
השחט הושט (ס"ג ז"ג *). על הדעה הזאת לא יסכים היום שום רופא, אבל
ראוי לשים לב, כי חכמי התלמוד הקרו ודרשו במיתת אברים יחידים,
וידעו כי איזה אברים יכולים למות טרם מות הבחמה.

החכמים ידעו כי תנועת האברים תלויה בחוט השדרה. רבינא
אמר, כי לעתיד הרגלים האחרונים מוכיה על הסרסוף בחוט השדרה (בשה
שהיו נגררין רגליה האחרונים) מתקיף לה רבינא ודילמא חוט השדרה
איפסק? (ס"ג ז"א ע"ה).

וראוי להעיר כי החכמים ידעו היטב שאין להבחמות האוכלות יר
עשב אותן השנים אשר להבחמות הנזונות מן הבשר. ואמרו כברייתא
כי כל הולך על ארבע שאין לו השנים (של אוכלי הבשר) הוא מעלה גר
ומהור לאכילה (ס"ג ז"א ע"ה). כנמרא השיבו ע"ז שהרי גם הגמל אין לו
השנים האלה ובכ"ז הוא טמא ותרצו שם תירוץ ע"ז. הקושיא הזאת
ותירוצה אינם נוגעים לנו מאומה; הגמל יכול להיות יוצא מן הכלל בענין
הטהרה, אך הכלל הוא אמת בכ"ז, שכל שאין לו השנים (של אוכלי
הבשר) מעלה גרה הוא ואוכל עשב, כי אמנם גם הגמל בעצמו הוא
מעלה גרה. ולאידיך ניסא הסמן של חברייתא טוב הוא ומועיל בכ"מ שאין
גמלים מצוים שם, או לאלה המכירים את הגמלים.

זה יזכורנו את דברי Cuvier המפורסם, אשר אמר, כי יכולים להכיר
בעצם שהשנים תחובות בו, מאיזה מין היתה הבחמה.

ונמצא נ"כ עוד במקומות אחרים שחכמי התלמוד למדו את יהוש
האברים לפעולותיהם אשר יפעלו והשנויים שישתנו בהם ע"י גרם היצונג
(כ"ג ז"א ע"ה; כ"ג ז"א ע"ב).

בדבר עכול המזון נראה ע"פ המשנה (אסנות פ' י"א מ"ז), שהיה מוסכם
אצלם, כי כ"ז שלא ירגישו הכרה גדול ואמין למזון חדש, עוד לא נמנה
עכול המזון הקודם. ונראה כי המשנה תחליט שם, כי הכלב צריך למ
חדש רק אחרי ג' ימים, והרג והצפור אחרי כ"ד שעות.

ר' מאיר אומר, כי חלב האשה בא מן הדם, אשר ע"כ אין המנ

פורסות

* רש"י אומר (ס"ג ז"א מ"ג) כי בלשון בני מעיים נכללה גם הריאה. ונראה ש
דעתו, כי הקנה והדקין לא ימותו אחרי שחיטת הושט, אע"פ שהריאה תמות אחרי שחיטת
אבל החוט (ס"ג ז"א מ"ג) הוכיחו, כי בלשון האמוראים אין הריאה בכלל בני מעיים.

ת נדה (נדס ט'). הדעה והאגדה היתה מסוגלת להוציא לכלל הרעיון שכל
הדת שבגוף האדם באים מן הדם.

הדם הוא היסוד המְתִיחַ וידעו להבדיל בין דם הנשפך בזרם מן
העורקים ובין דם השותת מפה מפה מן הורידין [וייטס], איזהו דם הקזה
שהנשמה יוצאה בו כל זמן שמקלח, יצא דם התמצית מפני שהוא שותת,
(כיתום כ"ב ע"ב, מולין ל"ו סוף ד"ה ודס) גם ידעו להבדיל בין דם שחור [מן הורידין]
לדם אדום [מן העורקים] כי ריש לקיש מטפה המשחרת ואילך פי' רש"י
משכלה משהיר והתחיל להאדים הוא דם הנפש (כריתום כ"ב ע"ב ד"ה עניינס);
וכתוב בתורה: "הדם הוא הנפש". ולכן ימות העצם שנקלף, כי העצם
חי רק אם סביב לו שומן או עורקים שהם מהזיקים דם בקרבם, ולדעת
איזה חכמים יחיה אם יש בתוכו לשדו או הארג הספוני שבו המכלכל גם
הוא את הדם בתוכו (מולין ק"ס).

הם ידעו כי שרירי האברים שנחתכו מן הגוף יכולים להתנועע עוד
ר"ב (נדס ט"ד ע"ב).

הם למדו את הסמנים הבאים להודיע את ביאת הוסת, ויהם הוסת
כה ההולדה של האשה (נדס ט"ג וס"ד). גם למדו לדעת את המראות
שונים של דמי הנדה, והעריכום למראות שאר מיני דמים הבאים
ממקורים אחרים. הם ידעו איזה דברים שעל ידם יוכלו להבדיל בין כתם
של דם ובין כתם הבא מצבע (ס"ה ב').

והיה מוסכם אצלם כי המורא יכול לעצור את זרמת דם
נדה; ולהפך פחד פתאם מהליש את הארג וגורם שיבוא הוסת קודם
בו (ס"ה ב').

בנוגע להריון והלדה ידעו כי יציאת הקדקדק תחלה היא דרך הלדה
את הרגלים תחלה הוא יוצא מן הכלל (ס"ה ב'). הם בדקו באיזה שנים
היא יכולה האשה להתעבר, מתי נגמרה יצירת הולד בכטן אמו וכמה
יכולה השליא לאחר לצאת אחרי שנולד העובר (ס"ה ב' וז"ל).

הם למדו לדעת משך הריון בהמות וחיות שונות, וכן זמן הנְמִל
האילנות (כמזכר ח' ע"ב).

ידיעת המחלות (פאטהאלאגניע).

בתות שונות בתלמוד מצינו נזכרים איזה מחלות כלליות, כמו
הת השונים, הצרעת, הזיבה וכו'.

להעיר כי חכמי התלמוד ידעו את המות המדומה (טיינסקד), וכי
רק את המת בשל שתי הימים הראשונים כדי לראות אם הוא
(מס' שמוות ט"ח). גם ידעו כי מסוכנה היא נשיכת כלב שומה או

נחש ואסרו את בשר הבחמה הנשוכה (ל"ג) שה נחש או נשכה כלב
אסורה משום סכנת נפשות*, (מליו כ"ט ע"ג). וכן ידעו את התכונה האנטי
של חלי הנפילה, הנקרא בפיהם חלי הנכפה, והכירו כי היא מחלה עזו
וממושכה (כ"ה ע"ג)*; בעת אשר חכמי האומות אשר בימיהם חשבו את
המחלה לפעולת שדים ואת הנכפים לאחוזי שד.

ונכבד עוד יותר המספר הרב של המחלות שאין להן רפואה, הכאות
ע"י חבלה או השתנות גדולה באיזה אבר נכבד בנוף, והמוכאות במס'
חולין. ואלה הן:

הגלגלת והמוה.

חבלות הגלגלת, אף שהן מסוכנות תמיד, בכ"ז אינן ממיתות
בהכרח, כי יכולים להגן על המוח ע"י שימלאו חסרון עצמות הגלגלת
באיזו תחילה מלאכותית (מליו כ"ז ע"ג). ובכ"ז אם נחסר מן הגלגלת איזו
שיעור ידוע ה"ז מסוכן (כ"ה). עופות המים יוצאות מן הכלל, לפי שקרו
מוחן רכים מאד (כ"ה כ"ז ע"ה).

נקיבת קרומי המוח ממיתה והיא עושה את הבחמה טרפה
(כ"ז ע"ה). ונחלקו חכמים כשניקב קרום העליון העב בלבד וקרום התחתון
הדק נשאר שלם (כ"ה ע"ה ע"ה). אם הומרד המוח כלו ונשפך כדונג חל
הבחמה טרפה (כ"ה ע"ה ע"ה). ואם נתרכך רק במקצת אין זה ממת, ו
שאם היה זה באדם אינו מוכשר עוד להוליד (כ"ה).

אפוא יכלה המוח ויתחיל להמשך חוט השדרה?

כל מה שלמעלה מן הפולין (הם ארבעה תאומי-בליטות קטנות
פי קדרת המוח) זהו מוח. הפולין עצמם מסתברא שהם מהמוח. למ
מן הפולין מתחיל חוט השדרה (כ"ה ע"ה **).

עמוד החוליות וחוט השדרה.

חסרון איזו חוליא ממיתה (כ"ה ע"ה); וכפי הנראה הוא מפני
השדרה שנחבל או שאין דבר מנין עליו במקום ההוא.

נפסק חוט השדרה ה"ז ממית (כ"ה); וזה סבה להעדר התנ
וההרנשה ברנלים האחרונות בהולכי על ארבע (כ"ה ע"ה), אף ה
באדם. וזה לפי הנמרא כשנפסק רוב היקף הקרום של חוט השדרה
נזק הקרום יביא תוצאות מסוכנות לכל חוט השדרה כלו,
מנין עליו עוד (כ"ה ע"ה ע"ה). ונחלקו חכמים כשנפסק חוט השדרה

והקר

* כראיה על הסברה הזאת תוכל להיות בין יתר הראיות הא דאיתא בשבת (כ
חלי הנכפה בא בירושה: "לא שנכפה, אלא שלא יכפה" ופירש"י: "שכא מטשפת נכפ
** בנמרא איתא שני פולין; אבל הם שנים שהם ארבעה.

נשאר שלם אם זה ממית (ס). אם הומרך חוט השדרה כלה ה'ז
מית, אבל לא כשהומרך מקצתו (ס).

חוט השדרה יקלה במקום שהוא מתפצל ומתחלק לשרינים עצבים (ס).

הלב.

ניקב הלב עד החלל ה'ז ממית, ובכהמה נעשתה טרפה (ס מ"ב).

הגרגרת והריאה.

נחתכה הגרגרת לרחבה ה'ז ממית, ולהפך אם נחתכה לארכה אין
זה ממית, אפילו אם החתך נמשך על פני כל ארכה, ובתנאי שישאר
חלק שלם למעלה ולמטה (ס מ"ג ע"ה). החכמים לא באו לכלל דעה אחת
אין נחסר מן הגרגרת איזה שיעור (ס).

ניקב או חסרון בנוף אוני (פי': כנפי) הריאה או בקרום ה'ז ממית.
ניקב קרום העליון, שהוא כנגד הצלעות וקרום התחתון נשאר שלם,
הכהמה טרפה.

וכן אם ניקב הקרום התחתון והעליון נשאר שלם (ס מ"ד).

רבא סבר כי אם פרץ הדם לתוך הריאה כלה, וזה ניכר ע"י
גדימה הריאה, ה'ז ממית והכהמה בהכרח טרפה; אבל הנמרא לא
סטה לדעתו (ס).

אם יבשה הריאה מקצתה, טרפה הבהמה (ס).

אם יש בעור הריאה כעין קרומים הנראים כקליפות קליפות,
בכתמים שחורים או שאר נוונין, אין הבהמה טרפה (ס מ"ז ע"ג). אם
הריאה איזה צבעים או מראות ידועות הבהמה טרפה (ס מ"ז ע"ג).

מטום בריאה מהמת מונלא אין זה ממית בהכרח, ואין הבהמה
ע"ז. אבל אם נאטם חלק (נדול) מן הריאה בסכת מחלה אחרת,
ה'ז טרפה (ס).

ניקבה הריאה ונסתם הנקב בדופן הצלעות אין הבהמה טרפה

נתקשתה הריאה (חרותה בידי אדם Jclerosis) ה'ז ממית

הושט, האצטומכא ובני המעים.

ניקב הושט ה'ז ממית, אבל הנקב צריך לחיות בעור השרירי ועור
(סווייהוטי) של הושט; ואם ניקב האחד ולא השני אין הבהמה טרפה.

וא בקורקבן העוף, שהוא טרפה אם ניקבו העור השרירי והעור הריירי,
אם לא נשאר שלם (ס מ"ז ע"ה).

ובכ"ז יש הבדל בין הושט והקורקבן אם נקבו שני העורו
נקב העור הרירי או הפנימי אינו כנגד נקב העור החיצון. הכס אחד או
שאר הנקבים האלה הם בושט אינם ממימים, כי אין המזון יכול להח
דרך הנקבים שאינם זה כנגד זה; אך לא כן הרבר בקורקבן העור
שהתנועות של הקורקבן יכולות לגרום שיבואו הנקבים זה כנגד זה. וה
אחד אומר, כי אדרבה בושט יכול להיות שיבואו הנקבים זה כנגד זה
וזהו ע"י תנועת הקנה כשמוציא קול, ואי אפשר שלא יתפשט עמו
הושט (ס).

נקיבת הקבה או הדקין ממיתה (ס מ"ב ע"ה). ובכ"ז אם נפתח חלק
מן הדקין לתוך חלק אחר, אין הבחמה טרפה (ס מ"ח ע"ב). אם נסתם נקב
הדקין בחלב המכסה עליהן אין לחוש למיתה, כי המאכל לא ישפך אל החל
הבטן (כ"ס, ס מ"ט ע"ב).

אם ניקבה החלחלת (מעי האחרון הישר מבלי כל עיקום והמזון
המתעכל יוצא ממנו; ובלע"ז: "מסטימין) במקום שהוא אדוקה ודבוקה בחי
שסביב לה, אין החבלה הזאת ממיתה, כי אין דרך הרעי היוצא
הנקב לחזור לאחוריו ולנפול לתוך חלל הגוף (ס ל' ע"ה; וע' רש"י ד"ה ברובו)
אם יצאו בני המעים החוצה ע"י פצע בכטן, יכולים להחזירם ולתפ
את הפצע; אבל יש לזוהר שלא יתחפכו בני המעים השונים, כי השנוי
ממית (ס כ"ו ע"ב). בכרייתא אמרו אם הגליד פי מכה של בית הכוס
הגלידה הזאת יכלה להתחוות רק ביום הרביעי אחרי התחוות המכה (ס

הקרבנים האחרים.

ניטלה הכבד או שצמקה ה"ז ממית, אם לא שנשאר חלק מ
במקום חיותה, היינו במקום תלייתה, וחלק במקום כיס המרה (ס מ"ג
תולעים בכבד אינם עושים את הבחמה טרפה, כי היא
לחיות (ס מ"ח ע"ה).

ניקב כיס המרה ה"ז ממית, כי המרה נשפכה ממנו; אך אם
כנגד הכבד והכבד סותמו אין הבחמה טרפה (ס מ"ג ע"ה).

ניטל המחול אין זה ממית (ס י"ד ע"ה). ובכ"ז אם ניקב במק
מחובר לחלקים האחרים וזנוקו כלי המחול (וי"ג ע"ה) ה"ז ממית (ס י"ד
לקת

* והו פירוש בסו"מ כ"ה: במקום שהוא נסמך כי שם הזה העורקין והגידין ומש
הוא חיה, ולא בעוביו; יען כי אין שום נפקא מיני' בין בעוביו ובקולש' של המחול כאשר
חילוק בין בעוביו ובקולש' של הריאה והכבד והכליות והכרס כי כולם יש חלק עב וחלק ד
במחול, ויש להעיר כי בכבד במחול ובכליות הבדילו חו"ל בין מקום שהיא חיה ובין שאר ה
כי בכבד הצדיקו כי ישאר כזית במקום שהיא חיה ובמחול אמרו בסו"מ כי הוא מקום שהיא ח
בכליאו אמרו אם הוא המכה בניע למקום חריץ שהוא ג"כ מקום שהיא חיה כי
העורקים והגידין.

היה ככוליא טרפה, ואם תניע למקום... הכליות (hilus renalis). וכן אם צבתה הכוליא ומלאה מוגלא
טרפה נ"כ. וכן אם צבתה ויש בה מים עכורים או סרוחים; אבל אם
יש זכים, כשרה. גם אם הקטינה הכוליא הרבה ה"ז טרפה (ס).

אם ניקבה השלחופית, טרפה לדעת התוספות (ס ע"ה ע"א ד"ה שלחופית).
כהמה שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה טרפה (ס ע"ו ע"ה). והז"ל
מרו כי מכה בכף היד וכף הרגל (מסתמא כן הכונה, והמעתיק שנה
חב נב) תוכל לגרום מיתה אם לא תרפא מיד (ע"ז כ"ה ע"ה).

ומצינו בתלמוד בכמה מקומות שדברו החכמים על איזה מחלות בכלי
ה של הזכר (יבמות), על פוליפוס (כתובות ע"ז) ועוד.

ועוד נשאר לי לדבר על איזה מחלות קשות להבין מה טיבן.
הן:

אסכרה מלשון יסכר, מחלה של ילדים, כי התפללו שלא תפול על
נקות (תענית כ"ז ע"ב), והיא לא המיתה תמיד. במקום אחר אמרו כי
מתחלת בבני מעים ולאחרונה תניע עד הפה (שבת לג ע"ג). כנראה
מחלת הגרון אשר תוליד קרומים לבנים אשר יסתמו פי הקנה
הנשימה.

בעלי ראתן פירושו כפי הנראה בעל זיבה [כי ריאת הוא
יון זיבה] והוא קטן ומקשה, והנה מדברים בזה מניזלת
וגניזלת ריר הפה ודלוף הרמעות והזובים אשר ימוצו את
האלה וידביקו את המחלה באנשים אחרים. וכפי הנראה הם
את המחלה הזאת בכלל מוכי שחין (כתובות ע"ז), וזהו כנראה מחלת
ה (קטן ומקשה) והם אומרים כי תשמיש המטה קשה לחולה במחלה
(באגדה אחת ע"ד יפתח הגלעדי מדובר על אבדת אצבעות ידיו
וסמכו זה על הכתוב: "ויקבר בערי גלעד", שפסוק י"ב ז'), כמו שהוא
גם במוכי שחין אמרו זאת (כתובות כ" ע"ב). וזהו מורה כנראה על
יעת (נפסקות קטן ומקשה).

רפאות תעלה לחליים היצונים (כיכוביטש קטן ומקשה).

ידעו להשתמש בשפופרת-הרחם (Uterus Sonde), לדעת אם
מן המקור או מן הצדדין (גם ס"ו ע"ה). הם ידעו דרך הרופאים
הקדעים הישנים באברים. "מסרמן בעצם דעלמא ומתוך שהוא
מתחבר ונמשך זה אצל זה ומעלה ארוכה" (תולין ע"ז ע"ה).

הם ידעו הנפילה ומהקוזת (ע"ב)

הדם למקום אחר (בכונות ל"ג ע"ב)

הם ידעו סמים המחלישים את ההושים (סמא דשינתא), שהשתמש בהם למעט מכאוב נתוהדלמרפא או מכאובי המיתה (מסכדונו מ"ג ע"ב, כ"ג ע"ב ע"ב; ולעיל בפרק החמישי לשער התשיעי).

הם ידעו למלא הסרונות באופנים שונים, כמו לסתום הסרון בקנה (חולין כ"ז ע"ב), ולמלא את המקום הנחסר מן עצם הנלגלת (ע"ב). גם ידעו מעשה שנים מלאכותיות (כנס ס"ד ע"ב) ורגלים מלאכותיות. ומכונות שונות בעד האמללים שאינם יכולים להשתמש ברגליהם (ע"ב ע"ב—ס"ב).

גם ידעו שלפעמים נראה שחסר בילד הנולד הנקב המבועי של ביה הרעי והאופן איך לחתוך את העור המכסה עליו (ע"ב קכ"ד ע"ב).

גם ידעו כי חלקי הגוף החולים, שהם מנולים כנגד האויר, יותר להרפא מן החלקים אשר אין האויר שולט בהם, דאיתא ב"מ (מ"ו ע"ב): „אזן בכור: דקא שלט ביה זיקא, לא הדרא בריא; אבל ריט דלא קא שלט בה אוירא, הדרא בריא“.

ולבסוף נעיר כי חכמי התלמוד רצו שהמילה תהיה נעשית ע"י רופא ואם אין רופא ישראל איתא כברייתא שימול רופא עכו"ם ולא ישראל שאין רופא. „והרי מילה דכשרה בעכו"ם, דתניא: עיר שאין בה רופא ישראל יש בה רופא עכו"ם ורופא כותי ימול עכו"ם“ (מנחות מ"ג ע"ב). הן ב"ב רש"י פירש רופא מוהל (ע"ב) ובעבודה זרה (כ"ו ע"ב) פירש רופא לתינוקות, וגם בסנהדרין (י"ז ע"ב) פירש רופא שיודע למול, ככל זה כי בכל הש"ס רופא הוא אדם היודע לרפאות החולים ומוכן מאילו כל למול תינוקות.

השקפות על מקרים שאינם מצוים ומומים.

במס' בכורות מצינו נזכרים טומים רבים באדם ובבהמה, הם התנבא בבחמות ויראו כי נמצא בהן מה שנמצא גם באדם, שהבצים יכולים לתוך חלל הגוף (בכונות ע' ע"ב). גם ידברו על מיני אנדרוניגוס שונים ובכמהם, אשר ידעו בהם שתי מפלגות, והן: האנדרוניגוס שזכרות ונקבות; והטומטום שלא ניכר בו שום סמן.

ביבמות (פ' ע"ב) איתא כי רבא תוספאה סבר שהולד יוכל בכטן אמו יותר ממ' חדשים ואפי' עד שנה. וכן א"ר יצחק: מעשה היה ולד אחד אחר חברו (תאומים) נ' חדשים והרי הם יהודה וחזקיה ב"ב (נדס כ"ז ע"ב). דומה לזה מצאתי במכה"ע לחכמת הרפואה: *Journal hebdomadaire de médecine, 43, rue d Four—St.—Germain, 10 marz 1879* צד 123 בהמאמר, הריון הנמשך שם כ...

מעשה היה באשה אשר... דעצעמבער... העברה המליטה
אמיץ ובריא, נודל גופו היה לא לפי הרגיל, גם משקלו היה לא לפי
הרגיל. ויען כי הלדה נמשכה קראו להרופא Duncan אשר השלים
הלדה בעזרת מלקחים (פסקיסס). ואז נזכר כי לפני 4 ירחים ראה
האשה הזאת, וכי חשב אז לפי היקף גופה, כי קרבו ימיה
ת. ויפלא הדבר בעיני הרופא וישאל על הדבר הזה את פי האשה.
הדבר אשר נודע לו מפיה: האורה כנשים חדל להיות לה
יום 15 יאנואר; בראשית או באמצע חודש מאי הרגישה כי הבן מתרוצץ
בקרבה, ותחשוב כי מיום 15 עד 21 אקמאבער תלך. וכפי שראינו הנה
לדה אלא ביום 7 דעצעמבער. מדת בטנה גדלה יותר מכפי השיעור
הרגיל, עד כי יכלה לחשוב כי תאומים או שלשה ילדים בבטנה. האשה
גר ילדה שלשה בנים. את הראשון הרתה 300 יום, את השני ואת
שלישי 285 יום. ההריון הרביעי נמשך 325 יום בצמצום, מזמן
תה האחרון".

המקרה הזה הוא אל נכון אחד הדברים שאינם מצויים אשר נודעו
קחל. מלבד ההריון של 322 יום שזכר Luishmann לא נדע עוד אחר
מה לזה "עכ"ל. המעשים האלה שמה"ע Praticien מביא בשם מה"ע
Med. Reim ומה"ע Journal de Médecine de Bordeaux מאשרים ומקיימים
זאת את השקפות התלמוד.

גם מה שמביא Uidal de Casis בספרו "תורת המחלות החיצוניות"
איש אחד הניק את בנו נמצא נ"כ בתלמוד (שבת דף נ"ג ע"ב) (*).

ולבסוף נעיר עוד כי ידיעת הרפואה היתה חשובה מאד אצל
ישראל.

בירושלים היה רופא ממונה להתעסק ברפואת הכהנים וכל אנשי
המקדש

בבריתא מסופר מעשה זה כדבר פלא וגם, לפי שהאם מתה תיכף אחרי הלדה, והאב היה
א יכל לשלם שכר מינקה. ויש להעיר, כי שנים מבעלי התלמוד, אביו ורב יהודה, התבוננו
הגם המסופר הזה כעל דבר מעצב. "כמה גרוע אדם זה" אמר אביו; "כמה קשין מוונותיו של
א"ר יהודה, ששנתנו עליו סדרי מעשי בראשית". ורק רב יוסף אמר: "בוא וראה כמה גדול
שנעשה לו גם כזה!" אולי ספני שהיה ר"י סני נהור ולא ראה את המראה הנורא בשניו הזה.

כששמעתי ברפואה בבית המקלם לוקנים Hôpital de Bicêtre בפאריז ראיתי איש וקן
לו שדים כשדי אשה, ומראה כמראה שרי אשה זקנה מאד.

התלמוד מדבר נ"כ על עוברי-אדם המשונים ודומים לעוברי חיות ועופות שונים (נדה). גם
במינו יחוקו ברמיזות פורחים באויר כאלה. כן יאמרו הרופאים עוד היום כי בלב כל אדם,
ומושלמני, יש כסין מסכה או אגף הדומה למסכת (Mitra) בישאף, ושע"כ יקראוהו
Yalvule mitralis.

המקדש (סקלים פ"ב מ"ה). ואמרו חכמים שיש לה' לדור בעיר שאין
רופא ומקיו דם (מגילתו י"ז ע"ג) (**).

פרק שני.

תורת המחלות שבתלמוד וחכמת הרפואה של היפאקראטס.

אם נשוה שתי שיטות זו אל זו אין נמצא בהכרח — כי אין בעולמנו
דבר שהוא בתכלית השלמות — כי לא לבד שכל אחת תצמיין במעלותיה,
כ"א גם יש הסרונות בכל אחת שאינן בשנית. הכל יודעים כי ספרי
היפאקראטס ותלמידיו אשר כל מנמתם היה ללמד חכמת הרפואה לבד
כוללים בתוכם מושגים בחכמת הרפואה רבים ונכבדים מאד אשר לא
נמצא כמוהם בלמודי חכמי התלמוד. יען מה? יען כי חז"ל לא השתמשו
בחכמת הרפואה כי אם לענייני הדת; אבל אין איש יודע כי בתלמוד נמצא
את תורת העצמות (עצמות) בכל פרטיה, לא נפקד מהם דבר, שיטה
שלמה בתורת המחלות ולמודים שונים בענפי חכמת הרפואה השונים, כי
אלה הם דברים שלא נמצאו בספרי היפאקראטס. מודעת היא כי לפעמים
נמצא בתלמוד מאמרים אשר נכתבו לתכלית חכמת הרפואה, עצות
לשמירת הבריאות, איך להתנהג באיזה מחלות ואיך להסיר איזה סמני
מחלות; אבל המאמרים היותר רבים ונכבדים בערכם הם אלה אשר
התלמוד לא אספם כלל לשם למוד חכמת הרפואה כגון אלה השייכים
להלכות טרפות, שאין כונתם בהם ללמד איך לרפאות אדם ובהמה,
לשמור ולעשות את החק המקובל האוסר לאכול בשר בהמה, אשר ה
בה מחלה שאין לה רפואה ואשר תמות בה בזמן קצר. מובן טאליו
בדרך כלל ספר שנתחבר בכונה להורות איך להתנהג את החולים, כאו
הקובץ של כתבי היפאקראטס, יש לו יתרונות רבים שלא נוכל למז
אותם בספר שלא נכתב לשם חכמת הרפואה כלל, והוא עוסק בפ
במחלת הבהמות, אע"פ שכמעט שוות הן למחלות האדם.

ובכ"ז נראה לי כי בהענין שאנחנו עוסקים בו, גם להמטרה
לשם חכמת הרפואה שהיתה לחכמי התלמוד בלמודיהם בתורת המחלות
יתרונות גדולים, כאשר יראו הקוראים בסמוך.

בראשונה

(**) הן באמת רש"י ז"ל פירש רופא למול תינוקות, אבל שתי תשובות בדבר: (א) מקיו
אין מצוה ויכל לקיים? הלא לא יוכל כי אם לרפאות את החולים; (ב) הלא אמרו חז"ל אל ה
דריש מתיא אסוא (עצמות) ו"פ"ב ומכש"ב היכא דליתא אסוא כלל, רש"י פירש, משום דעסקו
ולא מצו, לעסוקו במילי דציבורא" לפי זה אסור לריש מתיא לעסוק בשום אוטנות כמו נפח, ח
בכרומה כי לא יוכל להתעסק בצרכי צבור?

שונה הנה מודעת היא, כי לא היפאקראטעס בעצמו ולא בית
המתחרה (די וויסויזשפנדז סופ) של זמנו ידעו את המחלות הנזכרות
מוד' ולא עוד אלא שלא ידעו משום מחלה כ"א ידעו היטב סמניה
(שם). וזאת היא ג"כ דעת החכם הנוצרי Daremberg בספרו: "תולדות
הרפואה" (Histoire des seinces médicales, Paris 1870).

התקופה הישנה (היפאקראטעס ובית מדרשו) תתן לנו את תורת
רפואה הנסיינית (קוינסט ויסריני) אבל מונבלת בלמודי הסמנים בלבד,
שם צד 22). „כמעט בלי שום ידיעה בנתוח ובתורת טבע האדם השב
היפאקראטעס את המחלה ככלתי תלויה באבר החולה. . . כשלמד ודרש
בית מדרשו של היפאקראטעס כטבע השתן, יציאת בית הכסא,
הלחה, הנשימה, הקיא והצואה, תוי הפנים, הדרך איך לשכב,
חיד, מצב בעלי המרה השחורה, הם הנוף וכו', אז לא נתן
לדעת ידיעה ברורה מה דבר המחלה ואיה מקומה" (שם צד 109).

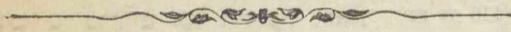
לא ידע בית מדרשו של היפאקראטעס שום מחלה (מלבד החליים
כמו שבר גרם או השקטן ממקומו וכו') כידוע הצמיין בית
של היפאקראטעס ע"י המושגים בהכמת הרפואה הנכבדים מאד,
לת החולה. ובכ"ז אומר Daremberg:

אמר Asklepiades הקדמון, והרופאים האחרונים קבלו דבר
כי חכמת הרפואה של היפאקראטעס היתה השקפה והתבוננות
, וכי לא ידע רפואת המחלות (המטכסטיס). זהו שקר. אנו
רשמים ברורים של הידיעה הזאת" (שם צד 116). ע"ד ידיעת
מחלות (דיאגנוסיס) הוא אומר: „אם נאסוף לאחד אחד את כל
היקרים האלה של ידיעת ההכרה הנמצאים בחקובץ (של חבורי
טעם), אז אין לנו לשכוח, כי הידיעה הזאת באה בו רק ביחס
לצוננים (וחליי הנשים בכלל זה), וכי ידיעת הכרת חליים פנימים
ל בבית מדרשו של היפאקראטעס" (שם צד 130 וצד 132). ובאמת
להכיר את המחלות, אם לא נדע את חליי האכרים (זיגמנט).

היפאקראטעס נמצא עוד בית מדרש מתחרה לבית מדרשו,
בית מדרשם של הקנידים. Daremberg אומר בזה: „בכתבי
לחפש אחרי האכרים והמחלות. . . את המחלות האלה הם
ניולות, ע"פ הרב ניולות הריר, ולפעמים ניולת המרה,
ללות דם. . . הרופאים של קנידאס כתבו ע"ד שבע מחלות
לשה מיני עוית-מוקשה (סטכקקטוסיס); ארבע מיני ירקון"
הקנידים ידברו בדרך כלל על המחלות, כאשר תדברנה
ה; כי בהסתפקם לתאר בפרטות כל סמן וסמן (וייסיקט)

יעשו כמעט את כל אחד הסמנים למחלה, בעוד אשר לא
מה נהוץ להרפא לדעת כאשר ילמוד ויחקור את המחלה" (שם 7)

היפאקראטס עצמו ותלמידיו ויתר הרופאים בימים ההם לא
לפ"ז מה היא מחלה. ומה עשו אפוא במשך כל ימי חייהם? הם (הרופאים
של קנידאס) למדו לדעת את הנזילה ואת יתר הסמנים. למוד הסמנים
הוא באמת ג"כ מועיל מאד, גם להחליט מראש את מהלך המחלה (פיקטור
וגם לדעת איך לכלכל אותה. בתרופה אחת לבדה יכולים תמיד להקל
השעול (סוסטו) בלי הבדל אם הוא בא מקנה הנשימה או מרוזן הריאה
תרופה אחת לבדה עוצרת בעד ההקאה אפילו אם היא סמן איזון מת
וכו'. אבל חכמי התלמוד אשר עסקו במחלות הבהמה לא יכלו לה
בלמוד הסמנים בלבד. הם לא רצו ליסד בית מדרש לרפואת הבהמה
כשאין הבחמה חולה באיזה אבר מיוחד אפילו אם נכרו בה אותות
קרובה, שזה נקרא מסוכנת כלשון התלמוד, מותר לשחמה ול
בשרה (מולין ל"ז ע"ה). אסור לאכול רק בשר בהמה החולה בא
או חלק מיוחד (פיקטור קבלינקתיט), מחלה שאין לה רפואה
להמית. ועל כן היה נהוץ להם ללמוד מחלות הקרבים, כמ
הרופאים בימינו.



הערה במאמר תלמודי בחכמת המדידה

§. 1. מצינו בכמה מקומות אשר חו"ל כללו להם זה הכלל „אשר כל
 מתא בריבוע, אמתא ותרי חומשי באלכסונא" (עירובין נ"ז, סוכה ח', ומסכתא נבא
 מס' ק"ב); וכבר הוכיחו הבעלי תוספות במפת שאין חשבון זה מבין, ולא דק
 — והגם שדבר זה מבורר אצל כל חכמי חשבון שאי אפשר לכוון ולצמצם
 חשבון, כי אין לקבוע בדיוק איזה שיעור לאלכסונו של מרובע שזה הצלעות,
 מדרתו של אלכסון מן מרובע אמה על אמה הוא שזה אל $2 \sqrt{1}$,
 2 הוא בלתי גדור; מכל מקום הלא יש לתמוה על דברי חו"ל מדוע

השיעור $\frac{7}{5}$, אשר מדרגה שניה ממנו עולה $\frac{49}{25}$, והוא פחות מן 2

הלא ה' להם לתפוש שיעור $\frac{24}{17}$ שהמרובע מזה השבר הוא $\frac{576}{289}$,

מן 2 רק עם $\frac{2}{289}$, ועוד יש לתמוה, הן כל חכמי החשבון המציאו

לה אידך לחשוב אותו החשבון בקירוב, וזו התחבולה היא ע"י שברי
 (עירובין נ"ז), היינו שמוסיפים כמה אפסים על המספר השלם, ועושים ממנו
 כורת מן עשיריות; ולפיכך מורגל בפייהם לומר אשר הלא־איריטהמע

$1,4142 =$ היינו 1 עם $\frac{4142}{10,000}$, ביען כי מדרגה ב' מן זה השבר

$\frac{199,98}{100,000}$, ואיננו חסר מן מספר 2 רק עם $\frac{3836}{100,000,000}$, שזה

; וכפי הגדלת של שבר המעשר כן יוסיף להתמעט חלק המבריל

פחות עוד שני אפסים, יחסר מן מספר 2 רק $\frac{100,759}{10,000,000,000}$

מן $\frac{1}{100,000}$; אולם באיזה אופן נוכל להמעיט את חלק

פ"י אותו שיעור שקבעו חו"ל?

✓ מורה על הולאות טרם המרובע, היינו לדעת מדת הצלע של מרובע

לנו מדתו של כל השטח, ויש מספרים שהשטח שלהם ידוע כמו 9.4

3.2. והם נקראים מספרים גדורים, ושאר המספרים כמו 5.3.2

גדורים.

2. §. אכן כשנתבונן היטב, נמצא אשר גם עפ"י אותו כלל שכללנו
 יש בדינו להקטין את חלק המבריל לאין תכלית, עפ"י תחבולה כזו, והיא
 אחרי שמצינו שבר כזה שהמדרגה ב' ממנו איננה נבדלת מן אותו מספר
 (אשר שרשו הוא נדרש) כי אם בחלק אחד קטן, אזי נחלק את המספר
 על אותו שבר, שאנו מכנים אותו בשם שרש המרובע של אותו מספר; אחר
 נחבר אותו השבר השרשי עם מנת החלוקה, והמחצה מן אותו הקיבוץ תהיה
 בגדר השרש של אותו מספר השלם, ובוה יתמעט חלק המבריל הרבה יותר
 חלק המבריל אשר בשרש הראשון; ולדוגמא אביא איזה מספרים כאלה, ש

פיהם יתבארו אלו הדברים באר היטב; דוגמא א': באמרנו אשר $\frac{7}{5} = \sqrt{2}$

(לפי אשר $\left(\frac{7}{5}\right)^2 = 2 = \frac{49}{25}$), יש לנו לחלק את המספר 2 על $\frac{7}{5}$,

המנה $\frac{10}{7}$, מעתה נחבר אותה המנה $\frac{10}{7}$ עם $\frac{7}{5}$, ויהי הקיבוץ

והמחצה מן $\frac{99}{35}$ הוא $\frac{99}{70}$, א"כ נוכל להחזיק בו כעין שרש של מספר

כי $\left(\frac{99}{70}\right)^2 = 2 = \frac{1}{4,900} + 2$; וכאשר נוסיף לעשות כמשפט הזה, היינו

מספר 2 על $\frac{99}{70}$, תהי' המנה $\frac{140}{99}$; הקיבוץ מן $\frac{140}{99} + \frac{99}{70} = \frac{1}{1}$

והמחצה מן זה השבר $\frac{19,601}{13,860}$ הוא ג"כ כעין שרש מן 2, יען כי

במדרגה ב' עולה $2 = \frac{1}{192,099,000} + 2$; וכן הוא פותת והולך חלק המ

תכלית, ותמיד לא תשתנה הכמה מן אותו חלק מלהשאר במספר
 שהאיכה תתפשט למספר בלי גבול. — דוגמא ב'. נקה את המ

שהשרש שלו הוא $\frac{170}{39}$, (ביען כי $\left(\frac{170}{39}\right)^2 = 2 = \frac{1}{1521} + 19$)

על $\frac{170}{39}$ תהיה המנה $\frac{741}{170}$; הקיבוץ מן $\frac{741}{170} + \frac{170}{39} = \frac{1}{9}$

מזה השבר הוא $\frac{57,799}{13,260}$, והוא במדרגה ב' עולה $2 = \frac{1}{1,600} + 19$

המאמר אציג רשימה מן שרשים כאלה, מן המספרים בלתי גרו
 למען הקל על המעין לעשות בהם הבחינה שיראה בעיניו

(1) כי כשהחלק מספר שלם על איזה שבר, אזי נלכך לנו להכפיל
 עם האיכה של אותו שבר שהוא המחלק, בשביל שיסתפק המספר השלם לו
 סורה האיכה של שבר המחלק; ושמוד זה הכלל, כי על פיו יתחשבו כל
 להלן בזה המאמר.

§. כי בשנשים עין חלקי המבדיל (די-טעכטנס), היוצאים לנו
 מעשר, נראה שכאשר הוספנו 8 אפסים על 2, אזי עולה מספר הכמה
 חלק המבדיל לסך 3836, וכאשר הוספנו 10 אפסים, עולה מספר הכמה
 100, ואם נוסיף 12 אפסים יעלה אותו המספר של הכמה מן חלק המבדיל,
 1,590,631; וכל אלו המספרים הלא הם שונים זה מזה, ואין שום ערך ויחס
 הם; גם מה שאנו כחלקים בעינינו לאמור: אחרי שהאיכה מן חלק המבדיל
 עת עד 100,000,000, א"כ מה בכך שהכמה היא במספר 3,836 הלא מכל

אך שיעור מועט הוא, כי לא יגיע גם לחלק $\frac{1}{25,000}$, הנה דבר זה אך
 ודחה הוא, כי הוא כנגד חוקי החשבון האמיתי, אשר כל משפטיו, ידיעותיו,
 והעיוני הם נאמנים ונכונים בתכלית הדיוק, ואך בזה הלא יפה כח של הכמת
 על כל שארי הכמות; ואם באנו לומר על $\frac{1}{1000}$ שהוא שוה אל $\frac{1}{1001}$,

$\frac{33}{100}$ שהוא שוה אל $\frac{1}{3}$, ביען כי רק חלק מועט מבדיל ביניהם הלא

דרך הישר, ותהי האמת נעדרת; והגם שלפעמים דרוש הוא לחפצנו,
 אין להשגיח על חלק אחד כשהוא קטן מאד, הנה זה הדין ימצא לו מקום,
 והחלק הקטן איננו כי אם אקדי, אבל לא יותר מאחד, היינו שאיננו
 דמות; ועל זה המשפט הלא מעידים גם חקי הטבע, כי אינו דומה הפעולה
 טפה אחת מים, כשהיא מכונסת במקומה, לפעולה של טפה אחת,
 שיש לכמה חלקים דקים מן הדקים עד שתתהפך לקיטור (דמיון); גם
 לנו לכבות לבת אש כשהיא במקום אחד, מלכבותה כשהיא מפוזרת
 לכמה זיקים קטנים; ועוד כמה וכמה ענינים מורים ומעידים שאין לבטל
 אף שבאיכותם הם יותר מועטים מן איזה חלק שהוא במעט הכמות;

משפט מעוקל הוא להכנים $\frac{3836}{100,000,000}$, חלקים נפרדים בגדר חלק

כמו שנוהגים בחשבון שברי מעשר; כי זה לא יתכן רק באופן

מתחלקת על המספר של הכמה בלי שום חסר ויתר, כמו $\frac{10}{10000}$;

על הדחוקים והמעקשים לא יראו ולא ימצאו באופן הוצאת השרשים לפי
 לפיהו הלא הגיענו למטרה זו, אשר חלק המבדיל, ישמור תמיד את
 את מספר האקדי בכמות שלו, הגם אשר במספר איכותו הוא
 כפי חפצנו עד לאין תכלית.

זמן זה החשבון הנה הוא נוהג רק בכל המספרים הבלתי גדורים,
 שהם אמנם המרובים, כי מנין של מספרים הגדורים עולה רק
 מספר השרש, למשל מן מאה מיליאן מספרים יש לנו מספרים גדורים

רק עשרה אגודות גידורים; ובתפוצנו לדעתנו דבר זה במספרים הגדולים
 זה החשבון, ועל איזה יסודות נתפן אופן עשייתו. נצרך לנו להתבונן ב-
 חשבונינו במספרים הגדולים, אנתנו אומרים למשל כי $3 = \sqrt{9}$, הנ-
 כונתנו לומר, שבאם יש לפנינו 9 שמחים מרובעים, ורצוננו לעשות מהם
 אחד של מרובע שזה הצלעות, אוי נאמר שמדתו של אותו שמת הוא 3 על 3;
 ברור הוא אשר דין אחד הוא לכל מיני מדות, דין פרסה אחת כדין אמה אחת, ודין
 א' כדין נקודה אחת, כלם נכנסים בנדר אחד בכללי החשבון, וא"כ באמרנו אשר
 9 נקודות מרובעות נעשה טבלא של שלש שלש נקודות כזה ::::, הלא יש מ-
 לשאל? אך נוכל לומר על זה המרובע שמדת ארכו היא כמדת רחבו שזה בשורה
 הלא כאשר מנינו שלש נקודות למדת האורך לא נשאר לפנינו לבר הרוחב כי
 שתי נקודות, וכשאנו אומרים שגם מדת הרוחב הוא ג' נקודות, הלא אנו שבי-
 למנות אותה הנקודה המקצועית שבבר נכנסה במנין מדת האורך; הן כשיש
 קו ישר שארכו חמש נקודות, הכי יעלה על לב אדם לחשוב הנקודה
 לכאן ולכאן, ולומר שכל מחצה של אותו קו היא מן ג' נקודות? ואם לר-
 לומר: הלא יסוד מוסד הוא מחכמי המדידה, אשר הנקודה אינה נמדד-
 שאין לה לא אורך ולא רוחב, לא עומק ולא גובה, הנה תשובה זו בדו"ק
 דרי מנין הנקודות בקו ישר יוכיחו שאין אנו חושבין לכאן ולכאן את
 האמצעית; אלא עיקרו של דבר הוא, אשר זה היסוד נאמר רק על הנקודה
 בודדת, בעוד שלא נצטרפה אל נקודות זולתה, ועדין לא נוכל להכיר
 איזה תמונה רק על נקודה זו אנו מחלישים שאיננה תופשת שום מקום
 ביבולתינו לצייר אותה במחשבתנו בתכלית הדקות עד שאיננה נתפשת כ-
 לא כן אמנם הנקודה שנתחברה עם נקודות אחרות ושקבלה איזה תמו-
 כזו כבר יצאה אל היש והמציאות, ואין באפשרי לומר שאיננה תופשת
 כי הלא גם תמונה היותר קטנה (מיניסוקבילי), תתראה לעינינו במדת אר-
 כשנשקף עלי' בזוכית המגדלת; ואיך נדון עלי' שאיננה נמדדת?
 מוכחת, כי אם כן התמונה מאין תמצא? ואיפוא הוא מקומה? באם
 נקודה ונקודה שבתוכה כאין וכאפס; לפי זה הלא פליאה נשגבה הוא,
 השיעור לנקודה המקצוענת במרובע שזה הצלעות. שארכו כמדת רחבו
 §. 5. אמנם קושיא זו יש לה מקום רק במרובע של 1 על 1
 שאר מספרים המרובעים אנו רואים, אשר אין באפשרי להשות כ-
 כי אם כאשר יש בירינו להוסיף על מרובע מן 1 על 1 שני שמחים
 אמה לשני צדיו, ועוד אמה על אמה שלישית, בשביל למלא את
 היינו נקודה המקצועית; וכן במרובע מן 3 על 3 נצרך לנו שתי רצועות

(1) כי הלא עיקר שאלתנו היא שגדע אותה המדה שממדוד את האורך
 ואין לומר אשר דעמנו לדעת אותה המנין שיצאנו נשום את מנין הנקודות
 כי תמא' כזה יתקיים גם במרובע עקום כזה ::::: שגם בו שום מנין הנקודות
 חמס' בלמנו כונתנו למאז המדה שתמדוד את מרובע עומד הזווית ארכו כרחב

ומלבד
 אשר כל המספרים
 צירופים מן המספרים הוגים, כי מספר 4 הוא מצורף מן $3 \perp 1$
 שמתים נצרך לצדדין של המרובע הקודם 1 על 1, ועוד 1 שמה על
 ; המספר 9 מצורף מן $5 \perp 3 \perp 1$. (כי 2×2) נצרך לצדי המרובע של 2
 עוד אמה על קרן זווית), המספר 16 מצורף מן $7 \perp 5 \perp 3 \perp 1$, (כי 3×2)
 צדדין של מרובע מן 3 על 3 ועוד 1 על הק"ז וכן נולם. וכללו של דבר
 כי מקסת השרש של איזה מספר, בן הוא מנין של המספרים של הבלתי
 שמהם נצטרף אותו מספר (כי ה"ש מן $2=4$, וצירופיו הם $3 \perp 1$, המספר
 מצורף מן 3 מספרים בלתי זוגיים $5 \perp 3 \perp 1$, ושרשו הוא ג"כ 3, וכן
 מן 4 מספרים בלתי זוגיים), וכלל זה מתבאר ביתר ביאור עפ"י
 של השבון הכללי (stasio) כי נוכל לכלול כל המספרים המרובעים
 $(1 \perp A) A^2 = 1 \perp A \perp A^2$, א"כ כל מספר מרובע הוא נוסף על מספר
 שקודם לו עם $1 \perp A$; היינו A^2 לשני צידי המרובע הקודם, ועוד
 בשביל הקרן זווית; וזה הקרן זווית הוא אמנם נקודת הנגיעה במקום
 את זה קיי המדה של האורך והרוחב, והוא הנקרא בלשון הו"ל
 נתא"; מכל זה נמצינו למדין אשר כל המספרים המרובעים מן מספר
 חם מחיבים אשר נצרך להם שיעורו של אותו חלק, אשר בו נוכל
 הקרן זווית, ושוה החלק הוא תמיד 1 על 1, (כמו שהוכחנו כי
 נצרך לנו לצרף עוד 1 על 1); אי לזאת אין לנו להקשות קושינו רק
 של 1 על 1, להיכן הלכה נקודת הנגיעה של אותו המרובע? ויש
 התמיהה, הן כאשר נחלק אותו מרובע 1 על 1 על מרובעים קטנים
 לנו שיעור קצוב גם לנקודת הנגיעה שלו, כי אם נחלקנו על 4
 הנקודה המקצועות משוערת עם $\frac{1}{4}$, (כי כל חלק הוא זרת ארכו
 א"כ נצרך לנו להוסיף על ב' הצדדין זרת על זרת מאן, וזרת על זרת
 זרת על זרת על הקרן זווית), ואם נחלקנו על 9 חלקים תהי' נקודה
 $\frac{1}{9}$ וכן עד אין סוף, א"כ נראה לכאורה שמה שאנו אומרים $1=1 \times 1$,
 בלי שום טעם ודעת¹.

אבל באמת אין מקום לאלו התמיהות, באם שנתבונן כראוי על
 בדבר הוצאת שרש המרובע, כי יסודו הוא שני משפטים, משפט
 אותה המדה שהיא תמיד בשוה את האורך וגם את הרוחב, ומשפט
 ב'

וסכמנו לצייר איזה שיעור משהו בשביל נקודת הנגיעה של מרובע מן 1
 מן כי הפרש הוא $\frac{1}{a} - 1$, הנה אם לא היינו מקפחים גם שיעור הנקודה
 ורובעים, כי היינו אומרים $\sqrt{\frac{4}{1-2}} = 4 \sqrt{\frac{9}{1-3}} = 9$ וכן
 אם הם ע"י חיסוף $2 \perp A$, על הסדר מן 1 על 1.

מרובע; והנני לבאר אלו הדברים ע"י דוגמאות, כשנאמר אשר $\sqrt{128} = \frac{577}{51}$,

ביען כי $\left(\frac{577}{51}\right)^2 = \frac{332,929}{2601} = \frac{1}{2601} + 128$, הנה חלק המבריל הזה $\frac{1}{2601}$

הוא מוגבל לפי השבון של מדרגה ב' מן 51 שהוא האיכה מן השרש $\frac{577}{51}$;

והמעם בזה לפי שזה המספר $\frac{577}{51}$ מורה על ארכו של קו המידה ושהוא מחזיק

בעוביו $\frac{1}{51}$ לכן מסתעף מזה אשר שטח של נקודת הפנישה משני קוי המדת

הוא $\frac{1}{51}$ על $\frac{1}{51}$; והנה זה השיעור אע"ג שהוא מוכרח עפ"י חוקי החשבון, עם

זה איננו שיעור מוחלט, ביען כי יש בירינו להמעיטו ע"י התחבולה המבוארת

§. 2. שנקח מחצה מן $\frac{577}{51}$, ונצרף עם המחצה מן המנה היוצאת ע"י החלוקה

של מספר 128 על זה השרש הראשון $\frac{577}{51}$, שאותה המנה היא $\frac{6228}{577} = \frac{128 \times 51}{577}$

ומחציתה עולה $\frac{3264}{577}$, והקיבוץ מן $\frac{577}{51 \times 2} + \frac{3264}{577}$ עולה $\frac{665,857}{58854}$,

מדרגה שני' מזה השבר עולה $128 + \left(\frac{1}{58,854}\right)_2$; א"כ לפי זה תהיה נקודת

הפנישה רק $\left(\frac{1}{58,854}\right)_2$; ובמנו כן נוכל להוסיף להקטין גם אותו השיעור עד

מין תכלית (הכל כמבואר בסעיף הנ"ל), כפי אותו הגבול שיעלה בהסכמתנו

להגביל את העובי של קו המידה.

§. 8. מעתה כשנשים לב להתבונן על המנה היוצאת מן חלוקת מספר 128

על השרש $\frac{577}{51}$, שהוא $\frac{6528}{577}$; נמצא אשר $\frac{6528 \times 51}{577 \times 51} = \frac{332,928}{29,427}$,

השבר $\frac{6528}{577} + \frac{577}{51} = \frac{332,929}{29,427} = \frac{577 \times 577}{577 \times 51}$; מוכח מזה שאלו השני שברים

רבים זה לזה במדת ההשתות, כי ההפרש ביניהם הוא רק $\frac{1}{29,427}$; מזה נוכל

לומר, שכשם שאמרנו אשר השרש מן 128 הוא $\frac{577}{51}$, כן באפשרי לומר

ששרש שני למספר 128 והוא $\frac{6528}{577}$; או שנאמר בזה הלשון: אשר קו

האורך של אותו המרובע הוא $\frac{577 \times 577}{29,427}$; כי זה העורך $\frac{1}{29,427}$

הוא שעורו של נקודת הנגיעה; ולפי זה המשפט, מצינו למדין אשר אם נתפס שיצא לנו מספר שלם 128, בלי שום איזה עורך, אוי נצרך לנו להכפיל אלו שני המדות זה על זה, היינו $\frac{577}{51}$ על $\frac{6528}{577}$; ואם תאמר א"ב סוף כל סוף מדת

האורך יתורה על מדת הרחב עם $\frac{1}{29,427}$, ונחננו הלא מבקשים בהוצאת

השרש שיהיו שניהם שוים, על זה יש תשובה, שהגם שהחשבון קובע שעור לנקודת הנגיעה, (יען שאין להבליע אותה להשֶׁבֶה כאין וכאפס כמבואר בארוכה § 3) בכ"ז מאחר שזה השעור איננו מוחלט משום הכי איננו חשוב לבטל את ערכו ההשתות; כי אם לא נאמר כן, הלא לא תמצא ידינו לחלק איזה דבר לחלקים ביען כי דבר ברור הוא, אשר אי אפשר לצמצם, ובאם שנדרק בשעורין ישרי, א"כ יש לנו לחוש ולדרק על אותו משהו, ויצא לנו משפט מעוקל, שיתחלקו החלקים בצמצום; ותוין מזה מדוע אין לנו לחוש על המשהו של החתך? אלא ודאי אשר כל שעור שאיננו מוחלט, לא יוסיף ולא יגרע בהצטרפות אל שיעורים אחרים; ואם אמנם לפי דרכנו בא חשבון הצדק ללמדנו אשר אין לנו לזלזל לגמרי בשיעורים כאלו, כי הלא הוכחנו שהוא קובע איזה משהו בשביל נקודת הנגיעה, מכל מקום משהו כזה בשביל גודל מיעוטו, שהרי יש ביכולת להקטין אותו לאין תכלית, איננו כדאי שיכריע את שווי המדות ⁽¹⁾ ומובן הדבר מאליה

(1) ויש להביא עוד איזה ראיה על ערך ההשתוות שבין שני שברים, באם שהם נכדתי זה מזה רק בתוק אחד קטן, כמו $\frac{2}{3}$ שהוא יותר על $\frac{5}{8}$ רק עם $\frac{1}{24}$, או $\frac{8}{13}$ הוא על $\frac{3}{5}$ רק עם $\frac{1}{65}$, כי אלו רואים אשר לשברים כאלו יש סגולה מיוחדת, אשר אם נחבר את הכמה עם הכמה והאיכה עם האיכה כזה $\frac{5 \pm 2}{8 \pm 3}$, ואזי הקיבוץ $\frac{7}{11}$ לא יבדל מן הראשון כ"א בתוק אחד, כי $\frac{7}{11}$ הוא פחות מן $\frac{2}{3}$ רק עם $\frac{1}{33}$, והוא יותר על $\frac{5}{8}$ רק עם $\frac{1}{88}$; לפיכך יש לשברים כאלו ערך הגדמי שיש ערך הגדמי למספרים שלמים; והם מתחלקו למיניהם על כמה אופנים, והם אופן א' $\frac{2}{3} \cdot \frac{3}{4} \cdot \frac{4}{5} \cdot \frac{5}{6}$ Ac. אופן ב' $\frac{3}{5} \cdot \frac{5}{8} \cdot \frac{8}{13}$ Ac. אופן ג' $\frac{3}{5} \cdot \frac{4}{7} \cdot \frac{7}{12} \cdot \frac{10}{17}$ Ac. ועוד כמה וכמה אופנים, אשר הלא השווה שבהם, שיעורו עודפים זה על זה כ"א בתוק אחד, ולכן יש להם סגולה הנ"ל; ועל פיהם יתחדשו לנו כללים ודינים בהכמת התצורות, ואין פה המקום לזכרם, כי זה אינו נוגע להענין שאנו עוסקים בו, והעיקר מה שצ'ננתי בזה, הוא רק להורות שיש לד השמות בין מספרים שגורים שיש ערך הגדמי שלהם הוא דומה לערך הגדמי למספרים שלמים ההולכים סדרן שכל אחד עורך הקודם

לפי לקבוע למי... בלתי מוחלט, אשר
 ושבו אמתי מוכרחים אנו לתת לו איזה קצבה, אבל הקצבה איננה מסיימת,
 אפשרי להקטין אותה לאין תכלית, לפי הגבול והערך שיוורו לנו דרכי החשבון
 מבוארים בזה, ולפיכך הוא בטל במיעוטו.

9. § מסעיפים הקודמים נוכחנו לראות אשר לכל מספר בלתי גדור יש
 שני שרשים, האחד מורה על מדת האורך, ביען שנצטרפה אליו נקודת הנגיעה,
 והשני הוא מדת הרוחב בלי נקודת הנגיעה; ומעתה נקל לנו להבין מעט ונמוקו
 של דרך החשבון המבואר (§ 2); כי כאשר נחבר את השרש עם מנת החלוקה,
 היוצאת מן החלקות המספר על אותו השרש שלו, הלא בזה אנו כופלים את
 השרש העיקרי עם 2, (כי לפי המבואר § 8 הלא השרש העיקרי הוא שוה עם
 מנת החלוקה) וא"כ כשנשוב לקחת המחצה מן אותו הקיבוץ, יצא לנו שרש חדש,
 אשר חלק המבדיל שלו, הוא יותר קטן מן חלק המבדיל של שרש הראשון; וזהו,
 שוה השרש החדש לא יעדיף על אותן השרשים הקודמים רק בחלק אחד,
 הכלל המבואר בהערה צד 170, אשר מספרים שבורים כאלו מתיחסים זה לזה
 ההשתות עפ"י ערך הנדסי שלהם; ובשביל לאמת זה המשפט אשר גם מנת
 חלקה היא כעין שרש שני, נעשה את הבחינה להעלות במדרגה ב' את מנת
 חלוקה של מספר 128 שנתחלק על $\frac{577}{51}$, שהיא $\left(\frac{6528}{577}\right)^2 = \frac{42,614,784}{332,929}$,

שבר שוה אל $128 - \frac{(128)}{332,929}$; וכמו כן תצא לנו הבחינה מן התולדה

שרש $\frac{577}{51}$, שהוא עולה לפי המבואר (§ 7) לסך $\frac{665,857}{58,854}$, אשר אם

המספר 128 על זה השבר, יצא לנו $\frac{58,854 \times 128}{665,857} = \frac{7,533,312}{665,857}$, וכשנעשה

ע מן מנת החלוקה הזאת יעלה לנו ג"כ $128 - \frac{128}{2(665,857)}$; ובתוצאות זה

בין שוים כל השרשים של המספרים בלתי גדורים, אשר המדרגה שני' מן
 החלוקה, שהיא המשערת את מדת האורך כמבואר § 8, תמיד תהי' שוה
 המספר אשר שרשו הוא נדרש, רק שיחסו כל כך משהוין כפי שעולה
 מספר ההוא; ובשביל שיובנו דברים אלו אף במעט עיון, הנני מביא איזה
 מן המספרים הקטנים, כדי שלא להלאות הקורא בחשבונות רבים ועצומים,
 ויכול להקיש את השאר. ולמען הקיצור אכנה את השרש הראשון בשם
 "עיקרי אמתי" (ביען כי בפחות מן אותו השיעור לא נמצא שיעור אחר,
 שיסכים

המספר האחד; ועל פי חלק הכללים נקל לנו להוסיף הזדשים מן מספרים בלתי
 ופן אשר חלק המבדיל יהי' רק חלק אחד היינו $\frac{1}{a}$.

האורך של אותו השלם, נכנה בשם "שרש עיקרי אמת" בינן אשר השרש העיקרי האמיתי, נכנה בשם "שרש עיקרי אמת" בינן אשר שני' ממנה היא חסרה כמה משהוין מן המספר השלם, ושיעור זה הוא את מדת הרוחב של אותו המרובע; ומאלו השרשים העיקרים יוצאים הענפים גם בהם יתמעט חלק המבדיל, שלא יהי' יותר מן משהו אחד [שהוא העת' בשביל נקודת הנגיעה] עד לאין תכלית, ואלה הם הרוגמאות:

ש' עיקרי בלתי אמיתי מכפסת סטטוואולט	מדרגה ב' ממנו 2 סט סטטט	ש' עיקרי אמיתי (סטטט סטטוואולט)
$\frac{12}{7} = 4 \times \frac{3}{7}$	$\frac{1}{16} \pm 3 = \sqrt[3]{\frac{7}{4}}$	$\frac{7}{4} = \sqrt{3}$
$\sqrt[2]{\left(\frac{168}{97}\right)} \frac{168}{97}$	$\frac{1}{3,136} \pm 3 = \sqrt[2]{\left(\frac{97}{56}\right)}$	$\frac{97}{56} = \sqrt{3}$ ענה I.
$\sqrt[2]{\left(\frac{20}{9}\right)} \frac{20}{9}$	$\frac{1}{16} \pm 5 = \sqrt[2]{\left(\frac{9}{4}\right)}$	$\frac{9}{4} = \sqrt{5}$
$\left(\frac{360}{161}\right) \frac{360}{161}$	$\frac{1}{5184} \pm 5 =$	$\sqrt[2]{\left(\frac{161}{72}\right)} \frac{161}{72} = \sqrt{5}$ ענה I.
$\sqrt[2]{\left(\frac{12}{5}\right)} \frac{12}{5}$	$\frac{1}{4} \pm 6 = \sqrt[2]{\left(\frac{5}{2}\right)}$	$\frac{5}{2} = \sqrt{6}$
$\left(\frac{120}{49}\right) \frac{120}{49}$	$\frac{1}{400} \pm 6 =$	$\sqrt[2]{\left(\frac{49}{20}\right)} \frac{49}{20} = \sqrt{6}$ ענה I.

כל אלה חוקי החשבון יתאמתו בכל המספרים גדורים, ובכל השרשים שהם מסתעפים מן השרש השני' כאשר יוכל הבוחן להבחין עפ"י רשימת השרשים אשר בסוף זה המאמר; נכולם אנו מוצאים שהם שומרים הכללים, והם א': אשר השרש העיקרי האמיתי, הוא המשער את מדת האורך, לפי שנכלל בו השיעור של הנגיעה; כלל ב': המרובע מזה השרש עולה כל השלם שמתבקש הש' ממנו, בהוספה משהו אחד, שר המשער את שטח המרובע של נקודת הנגיעה מכל המדות כולו; כלל ג': מנת החלוקה היוצאת מן חלוקת מספר על השרש העיקרי האמיתי, היא משערת את הר המרובע, לפי שהיא חסרה משהו אחד מן מדת המרובע מן מנת החלוקה הזאת, הוא עולה ג"כ השלם בחסרון כל כך משהוין שמינים שווה את המספר השלם; והמעט בזה לפי שהכמה מן אותו המרובע היא תספור ותמנה את כל אלו נקודות הנגיעה המרו

מדרגה שני' ממנו 2 סט סטטט
$\frac{3}{49} - 3 = \sqrt[2]{\left(\frac{12}{7}\right)}$
$\frac{3}{9409} - 3 =$
$\frac{5}{81} - 5 =$
$\frac{5}{25,921} - 5 =$
$\frac{6}{25} - 6 =$
$\frac{6}{2401} - 6 =$

זה החלק המבדיל (דיספני), הוא תספור ותמנה את כל אלו נקודות הנגיעה המרו



הוא $\sqrt{3}$, וכן הוא הדבר בכל השרשים, אמנם כאשר נוסף לעינין על תכונתו של זה המבדיל היוצא לנו מן המרובע של מנת החלוקה, שאנו מכנים אותה בשם שרש עיקרי בלתי אמיתי" נמצא אשר אך אם נגדע 1 מן המספר של האיכה של אותו חלק המבדיל, אזי יתחלק מספרו של האיכה על מספרו של הכמה, ואז יעלה בדינו רק חלק אחד, היינו שהכמה מן חלק המבדיל תהי' רק במספר 1, למשל חלק המבדיל בין 3 ובין המרובע מן $\frac{12}{7}$ עולה $\frac{3}{49}$, ואם נקח במקום $\frac{3}{49}$ רק $\frac{3}{48}$,

בדינו רק $\frac{1}{16}$; וכמו כן אם נקח במקום $\frac{3}{9409}$, שהוא חלק המבדיל בין 3

ובין $\left(\frac{168}{97}\right)^2$, רק $\frac{3}{9408}$, יעלה חלק המבדיל רק $\frac{1}{3136}$; וכן הוא בכל שארי

הם, כמו שנראה גם במספר 128 שהבאתי למעלה אשר עולה חלק המבדיל יוצע של מנת החלוקה לסך $\left(\frac{128}{665,857}\right)^2 = \frac{128}{443,365,544,449}$, וכשנקח

הוא $\frac{128}{3,463,793,316}$ חלק המבדיל רק משהו אחד והוא $\frac{1}{3,463,793,316}$

שיש ביכולת להמיר את אלה חלקים המבדילים על תמונה יען כי $\frac{3}{49}$ הוא פחות מן $\frac{1}{16}$ רק עם $\frac{1}{784}$; וכן

$\frac{3}{9409}$ נובל להמיר ולהעמיד תמונה זו $3 - \left(\frac{1}{29,506,624} + \frac{1}{3,136}\right)$ יען

$\frac{1}{9409}$ הוא פחות מן $\frac{1}{3,136}$ רק עם $\frac{1}{29,506,624}$.

§ 10 כללו של דבר במספרים הגדורים שהשרש מהם יוצא במספרים, והם אמנם המועטים (כמבואר תהלת § 4) אין שיעורו של נקודת הנגיעה כלל וכלל בנדר החשבון, לפי ששיעורו בלתי מוכרח כמבואר (§ 6); אבל המספרים שהם בלתי גדורים והם המה המרובים, בהם מכריח החשבון האמיתי שיעור משהו אחד בעד נקודת הנגיעה, ואעפ"י כן בשביל שאותו משהו הוא בלתי מוחלט, כי יש באפשרי להמעיטו לפי הסכמת דעתינו להקטין את קו המדה, ע"כ גם זה השיעור הוא יוצא מכללי החשבון וגדרם בזה יוננו שקול לבטל את ערך השווי בהצטרפו אל שני חלקים שוים כמבואר (§ 8); והנה על פי הדברים המאוקתים האלה, הלא יצא לנו כנוגה צדקן על דברי גאון חכמינו הרמב"ם ז"ל, באמרו בפירוש המשניות שלו (מס' פרק א' משנה ה') "דה"מ "היתה של קש", וזה לשונו "יש לך לדעת כי בסון העגולה אל המסובב אותה, בלי ידוע; ואי אפשר לדבר בו לעולם ונחסרון זו ההשגה איננה מאתנו כמהשבת הכת הנקראת גהליאה

אבל ידוע זה בקירוב, ולהלן הוא אומר (שם) 'ה' דה"כ ר"י" אבל שטח מרובע שיהי' עומד הזוויות, ויהי' מדרתו ה' אלפים אמה, לצלע אותו השטח אלא בקירוב, לפי שה' אלפים השבון בלי גדר, וגדרו בקר

עם $\frac{5}{7}$, והדבר בכאן בזה החשבון כמו שזכרתי לך במה שקדם ביחוס אלכסו

עגולה למסבבה, כי לא יגיע לעולם לידיעת גדר החשבון, שאינו ידוע. אלא בקירוב; ואין זה לחסרון דעתינו אלא מפני טבע זה החשבון" עכ"ל המהור; הנך רואה קורא יקר אשר דבריו אלה מתאימים עם כל מה שהוכחנו בזה המאמר, אשר באמת כל אלו החשבונות אינם יכולים להיות מוחלמים, יען כי אף ההלט לרקותן של קוי המדה, שנקצוב איזה שעור מסוים בשביל נקודת הפניושי שלהן; וא"כ נראה ונבין אשר לא בהשכל ולא בחכמה פתוהו המתמיהים על דברי הרמב"ם, בקושבם שהם סותרים סופם לראשיתם, כי איך הוא אומר שאין לחסרון דעתינו, אלא מפני טבע זה החשבון? הן על זה אנו דנין, מפני מה נוכל לדעת את הסיבה הגורמת לטבע זה החשבון; והלא אין אתנו ידוע עד מדוע נשתנו המספרים בלתי גדרים מהמספרים הגדרים, שאלה ידועים לנו באי ואלה אינם ידועים כי אם בקירוב? ועוד המה מרבים קישויות עצומות ושאיוה מהם מבוארים למטה, (1); ויש מהחכמים אשר העמיקו שאלה בזה

(1) קושיא א': מכיון שנתברר לנו צדופתים נאמנים, אשר הם נעשין קו אלכסוני של מרובע עומד הזווים, אזי אותו השטח מחזיק השני שטחים של המרובע נעשה מן שתי הולעות, ה"כ מוכח אשר מדרתו של קו אלכסוני מן מרובע של אמה הוא שזה של $\sqrt{2}$, וה"כ האם לא החולים עמנו כאשר נאמר על זה הקו, אשר עינינו רואות ממשתמשים בו, שאין ביכולת לקצוב למענו צלמאוס איזה שער? כי לפי משפט שכלנו יש לנו מוסר גם על זה, אשר ה'ין בפשרי לומר שהוא מספר שלם וכן ה'ין לומר עליו שהוא איזה שבר, יתן שבר המכיל את עצמו, הוא מוליד ג"כ מספר השבורה ולא מספר שלם, וה"כ ב'ק'ים וב'א'ש' שני משפטים המהגנדות זה לזה. קושיא ב': הן כשים לפנינו מרובע ארוך ללז הזווית ארצו 4, ורחבו הוא 3, הנה לפי כלל הנאמר למעלה, הלא נדע צלמאוס אשר מלת אלכסו הוא 5, כי $9=3 \times 3$ וצדוף 4×4 שהוא 16 עולה שטח המרובע של זה הקו האלכסו למספר 25 והשרש ממנו הוא 5; אמנם כשנוסיף מה או על האורך או על הרוחב, אזי יתק מידעיתנו מדרתו של הקו האלכסוני, הכי ה'ין זה חסרון בהשגתינו? קושיא ג': והיא ה'ת על כולנה, הלא כבר הוגד ל'פדי, אשר מן מרובע 1 על 1 לא נדע אלכסונו, ב'א' $\sqrt{2}$; והנה כשנעשה מרובע מן אותו אלכסון אזי ידוע לנו צלמאוס מדה אלכסונו מן שהוא 2, כי המרובעים של שתי הולעות הם $2 = (\sqrt{2})^2 = 4$; ואם נשוב ל'ת מן אותו אלכסון של מרובע השני במדרתו 2, אזי יתעלם מידעיתנו מדה אלכסונו השנישי, יען שהוא $= \sqrt{8}$; ולכשנעשה מרובע מן זה האלכסון שהוא $\sqrt{8}$, אזי נתק אשר מדה אלכסונו של זה המרובע הרביעי הוא 4; כה התהפך ידעיתנו כחומר ידועה אל העלם ידיעה, וה'ו איפוא חכמתנו ובינתינו? הכי יש מנוכה ובלבול דעה נל

זכרתי
לבלתי רום לבבו
ועל יסוד זה בנו להם תיץ גם טחו טפל, ויחליטו שאין
האדם יתרון על רוח הבחמה, כי זה כמו זה אין להם אלא מה שעיניהם
זוהי, וע"כ אין לאדם להתהלל בשום השגה, בכל אלה הדברים העומדים ברומו
עולם למעלה מן השגת החושים, אמנם לא לנו עם ב"י לשעות אל דברי כוב
אלה, חלילה לנו ורע קודש, נחלי איש דת ללכת באור אשם, ובזיקת אשר בערו
אלה מורדי אור השכל, כי במה נרע להבדיל בין דעות כוזבות ובין דעות אמתיות,
באם שאין להשען על שכלנו, ואיך נבחין בין החכמה והסכלות? הלא גם הסכל
אמר חכם אני על פי שטתם של אלה המתחכמים, אשר חרצו משפטם, כי כל
אדם איננו שלם בשכלו, ואך שוא בינת אנוש, כי הוא שונה ומשנה, וכל
משפטיו מאפע; בינו בוערים, וכסילים מתי תשכילו, היתכן אשר יוצר כל,
למד לאדם דעת כאמור (תהלים צ"ד, י'), ההוא ולמד ללא יועיל? ואם הוא
תן לנו חכמה כאמור (משלי ב' ו) "כי ד' יתן חכמה", מי זה יעזו בהתנתו לאמר
ואי איננה חכמה רק חזות שוא ותפל; אי-לואת עלינו המצוה לאזור עוז ולשגם
לנו, ללחום מלחמתו של שכלנו, ולהראות לעין כל אשר היא חכמתנו ובינתינו,
את את יסודות אמונתנו כפי משפטי השכל הישר, לקיים מה שנצטוונו, וידעת
שם והשבות אל לבבך (דברים ד' לט.) ונאמר (שם כ"ט ג.) "ולא נתן ד' לכם
לדעת" וגו', "עד היום הזה"; ועוד כמה וכמה פסוקים בנביאים ובכתובים מעירים
ועוררים אותנו להעמק חקר אלוה, להבין ולהשכיל דברי תוה"ק, כמו שהזכיר
המלך החכם מבל אדם (משלי ז', ז') "להקשיב לחכמה אונך, תמה לבך
ה' ואומר (שם ה'), "אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא", וכבר האריכו
אתם לבאר זה הענין די באר, כל חכמינו הקדושים בכפירם השתורים
דים, הלא הם ס' האמונות והדעות לרב סעדי נאון, הרמב"ם ז"ל בכל ספריו
ים טפו, והרב רבנו בחיי בספרו הנכבד "חובת הלבבות", ועוד חכמים
ומובים, מהירים אותנו לפקוח עין שכלנו בעניני אלקות, למען נשמור נפשנו
ברשת של דעות משובשות; גלל כן לבי אומר לי אשר אתה קורא יקר
רצון מזה המאמר, אשר בו גלותי היום מעל שכלנו את הרפת חורפנו, כי
החשבנות אל חיקם תשוב, כי אך הם לברם נואלו למצוא פשר דבר במבוכת
הפורש מדבריהם כאלו פורש מן החיים.

יחזיק תמלא דרכים כאלו כס' "טראנדעציעזע פהילאסאפֿהיע" של החכם קלנטי
ר ריינען פֿערננפט".

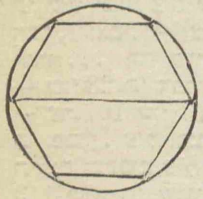
רק אלו המספרים 2 עם 3 ו-4 הם המספרים הנדרים, כי הם בין 1 ו-10
 מה שאין כן בשאר מספרים; ואלו השרשים אינם מאותן הענפים, המסתעפים
 חבור של חצי השרש עם החצי של מנת החלוקה, כפי משפט החשבון המבו
 בפנים המאמר.

$\sqrt{2} = \frac{3}{2}$	$\sqrt{22} = \frac{197}{42}$	$\sqrt{38} = \frac{37}{6}$	$\sqrt{53} = \frac{182}{25}$	$\sqrt{68} = \frac{33}{4}$
$\sqrt{2} = \frac{7}{5}$	$\sqrt{23} = \frac{24}{5}$	$\sqrt{39} = \frac{25}{4}$	$\sqrt{54} = \frac{485}{66}$	$\sqrt{69} = \frac{7,775}{936}$
$\sqrt{3} = \frac{7}{4}$	$\sqrt{24} = \frac{49}{10}$	$\sqrt{40} = \frac{19}{3}$	$\sqrt{55} = \frac{89}{12}$	$\sqrt{70} = \frac{251}{30}$
$\sqrt{3} = \frac{26}{15}$	$\sqrt{26} = \frac{51}{10}$	$\sqrt{41} = \frac{32}{5}$	$\sqrt{56} = \frac{15}{2}$	$\sqrt{71} = \frac{3,480}{413}$
$\sqrt{3} = \frac{362}{209}$	$\sqrt{27} = \frac{26}{5}$	$\sqrt{42} = \frac{13}{2}$	$\sqrt{57} = \frac{151}{20}$	$\sqrt{72} = \frac{17}{2}$
$\sqrt{5} = \frac{9}{4}$	$\sqrt{28} = \frac{127}{24}$	$\sqrt{43} = \frac{3482}{531}$	$\sqrt{58} = \frac{99}{13}$	$\sqrt{73} = \frac{1068}{125}$
$\sqrt{5} = \frac{5}{2}$	$\sqrt{29} = \frac{70}{13}$	$\sqrt{44} = \frac{199}{30}$	$\sqrt{59} = \frac{530}{69}$	$\sqrt{74} = \frac{43}{5}$
$\sqrt{6} = \frac{8}{3}$	$\sqrt{30} = \frac{11}{2}$	$\sqrt{45} = \frac{161}{24}$	$\sqrt{60} = \frac{31}{4}$	$\sqrt{75} = \frac{26}{3}$
$\sqrt{6} = \frac{17}{6}$	$\sqrt{31} = \frac{1520}{273}$	$\sqrt{46} = \frac{24,335}{3,588}$	$\sqrt{61} = \frac{29,718}{3,805}$	$\sqrt{76} = \frac{57,799}{6,630}$
$\sqrt{7} = \frac{19}{6}$	$\sqrt{32} = \frac{17}{3}$	$\sqrt{47} = \frac{48}{7}$	$\sqrt{62} = \frac{63}{8}$	
$\sqrt{7} = \frac{10}{3}$	$\sqrt{33} = \frac{23}{4}$	$\sqrt{48} = \frac{97}{14}$	$\sqrt{63} = \frac{127}{16}$	$\sqrt{77} = \frac{351}{40}$
$\sqrt{7} = \frac{7}{4}$	$\sqrt{34} = \frac{35}{6}$	$\sqrt{50} = \frac{99}{14}$	$\sqrt{65} = \frac{129}{16}$	$\sqrt{78} = \frac{53}{6}$
$\sqrt{8} = \frac{33}{8}$	$\sqrt{35} = \frac{71}{12}$	$\sqrt{51} = \frac{50}{7}$	$\sqrt{66} = \frac{65}{8}$	$\sqrt{79} = \frac{80}{9}$
$\sqrt{8} = \frac{17}{8}$	$\sqrt{37} = \frac{73}{12}$	$\sqrt{52} = \frac{649}{90}$	$\sqrt{67} = \frac{48,842}{5,967}$	$\sqrt{80} = \frac{161}{18}$



ם בשוה אל המספר... וזכאער נהלך את המספר על
 השרש שלו, אזי תהי' מנת החלוקה רק משהו אחד פחות מן השרש; וכאשר נרבע
 את מנת החלוקה, עלה בדינו ג"כ מספר השלם בפחות כל כך משהו כפי מנינו
 של אותו המספר; וכאשר נחבר את השרש עם מנת החלוקה, ומהקובץ נקח את
 מחציתו, אזי יעלה בדינו שרש חדש, שגם הוא ישמור את כל אלו החוקים; כמו
 שיכול כל בעל השבון להבחין; ואמנם יש לדעת כי הוצאות שרשים כאלו לא דבר
 נקל הוא, והוא מסור רק לאותם הבקיאים בחשבון הנשגב, כי יש מספרים שהשרש
 העיקרי שלהם, הוא שבר, שמספרו עולה כמה וכמה מיליאן, הן בכמותו והן
 באיכותו; והגם שאנכי חדשתי כללים חדשים איך להגיע למטרה זו של הוצאת
 שרשים כאלה, אמנם לא זה המקום לבארם.

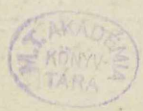
ובדבר הכלל שקבעו הו"ל "שכל שיש ברחבו מפה, יש בהקיפו ג' מפים,
 דאין הרברים שלא דברו כלל מעיגול מלא, אשר שעורו איננו ידוע כי אם בקירוב,
 כפי שידוע לחכמי המדות, וכפי המבואר בדברי הרמב"ם וז"ל שהוכרתי מהם (10 §); רק
 הם פגנו על הסיבוב של ששה ב"תרים, והוא תמונה עגולית של ששה קצות כזו.
 שבא עליהם על ששה קוים אלו האות והמופת שכל אחד
 מהם הוא שוה אל חצי רחבו של העיגול, כי חצי רחבו
 של עיגול הוא המרחק שבין שתי רגלי המחוגה, וכאשר
 יציג אותה המחוגה עם אותו המרחק שבין רגליו לצדדי
 עיגול, אזי יקיפו בצמצום ששה פעמים, וזוה מוכח
 כל אלו הקוים שוים במדתם. ויש לי להוסיף דברים
 אזה הענין, והם שמורים תחת ידי לעת אחרת.



לוח התקונים.

צד 1 שורה 17 תחת לבו צ"ל לב. — צד 2 שו' 5 ת' ויניח צ"ל וינת.
 צד 5 בהערה שו' 6 ת' ררש משה צ"ל דת משה. — צד 22 שו' 20 ת' המטיב
 צ"ל המטיב. — צד 25 שו' 18 ת' פתוית צ"ל פתוית. — צד 26 שו' 19 ת'
 שהיתה צ"ל שהיה. — צד 27 שו' 17 ת' לעם צ"ל על עם. — צד 24 ת' היתרו
 צ"ל היתרו. — שו' 29 ת' למה צ"ל ולמה. — צד 28 שו' 7 ת' ינצל עמך צ"ל
 אל אילך. — צד 30 שו' 8 ת' אמונת צ"ל אמונתם. — צד 32 שו' 8 ת' מוציא
 מוציא. — צד 33 שו' 22 ת' להם; צ"ל להם. — צד 34 שו' 15 ת' איש
 איש. — צד 35 שו' 10 ת' המיב צ"ל היטיב. — שו' 13 ת' (וקרא י"ט כ"ב)
 (וקרא י"ט ל"ד). — צד 37 שו' 8 ת' להמלוה. להמלוה, — שו' 16 לא היה
 היה. — צד 39 שו' 28 ת' מאמרים צ"ל יהודים. — צד 41 שו' 8 ת'
 צ"ל להגן. — הערה שו' 3 ת' רבותה צ"ל רבות. — שו' אחרו' ת' קמעותו
 קמעותו. — צד 42 הערה שו' 2 ת' מובנות צ"ל מובנת. — צד 47 שו' 11
 צו; צ"ל להברו, — צד 51 שו' 7 ת' צד 134 צ"ל 97. — שם שו' 8 ת'
 (8). — הערה שו' 2 ת' מקרא צ"ל נקרא. — צד 53 שו' 14 ת' דברים
 דברים כ"ג ח'). — שו' 17 ת' (מ"א ח' מ"ח) צ"ל (מ"א ח' מ"א מ"ג).

(צ"ל שם כ) דברים כ"ג ט"ז. — שו' 10 ת' לא היתה צ"ל לא. — שו' 20 ת' ונכסם ונכסם. — צד 63 הערה שו' 1 ת' „דאנו צ"ל „ואינו. — צד 68 שו' 11 ת' צ"ל לך. — שו' 16 ת' (שם כ"ד ב') צ"ל (שם כ"ד ה'). — הערה שו' אחרונה ת' דמקדש צ"ל המקדש. — צד 70 הערה שו' אחרו' ת' תוליד צ"ל תלד. — צד 73 שו' 29 ת' (ד צ"ל ו). — צד 71 הערה שו' 6 ת' לו. היה צ"ל לו לא היה. — צד 76 שו' 18 ת' (א צ"ל ט). — שו' 25 ת' וירדות צ"ל וירדת. — צד 78 שו' 5 ת' להוליד צ"ל ללדת. — שו' 29 ת' עמוד צ"ל עמו. — שו' 33 ת' בומן התורה צ"ל בימים הקודמים. — צד 83 הערה שו' אחרו' ת' עליו דגל צ"ל על הדגל. — צד 85 הערה שו' 5 ת' מעדותי צ"ל מעדותו. — צד 86 שו' 29 במזר צ"ל נקודה. — צד 88 הערה שו' 5 ת' רבי יהודה צ"ל רב יהודה. — צד 89 שו' 17 ת' (השביעי). צ"ל (השביעי), — צד 90 שו' 8 ת' להקיל צ"ל להקל. — שו' 17 ת' (צד 121) צ"ל (צד 88). — צד 93 שו' 4 ת' ולהגין צ"ל ולהגן. — שו' 9 ת' להטיב צ"ל להטיב. — צד 95 שו' 4 ת' (שמות כ"א ט') צ"ל (שמות כ"א י"ט) — שו' 14 מן; ומלכד זאת עד סוף הסמן צריך למחוק. — שו' אחרו' ת' (ויקרא כ"ה) צ"ל (ויקרא כ"ה מ"ז). — צד 100 שו' 18 ת' (בראשית כ"ג) צ"ל (בראשית כ"ג מ"ז). — צד 101 שו' 21 ת' השכירות צ"ל האריות. — שו' 25 ת' מאי צ"ל אי. — צד 104 שו' 29 ת' בהם. שאם צ"ל בהם, שאם. — שו' 103 ת' שלו שוויו צ"ל של שוויו. — ת'; ה"ו צ"ל, וה"ו. — שו' 34 ת' אם דינר צ"ל דינר, ואם. — צד 105 שו' 2 ת' בו; צ"ל בו. — שו' 4 צ"ל אי פגרא ל אנרא... הרי פתך עשויה עלי בשלשים דינר ואני אעלה לך סלע בחדש מותר. — שו' 28 ת' דברים צ"ל בדברים. — צד 106 שו' אחרו' ת'. אבל צ"ל, אבל — צד 107 שו' 15 ת' כמקום; אך צ"ל כמקום, אך. — הערה שו' לפני את ת' ופמור. צ"ל ופמור, — צד 108 שו' 2 ת'; מה צ"ל, ומה. — צד 110 שו' ת' עם הנכסים צ"ל את הנכסים. — צד 110 שו' 25 ת' לשרה צ"ל לשרהו. — צד 113 ש"א ת' שכנגדו. צ"ל שכנגדו, — בהערה שו' 13 ת' שכור שכור שכור שכור שכור שכר. — צד 114 שו' 7 ת' (דברים מ"ז) צ"ל (דברים מ"ז ב'). — צד 116 שו' 26 ת' מאחיו שהוא צ"ל מאחיו, בעוד שהוא. — צד 117 שו' 4 מאומה; אך צ"ל מאומה, אך. — שו' 19 ת' ההלונות ד' אמות מלמעלן צ"ל ההלונות בין מלמעלה בין מלמטה... ד' אמות, מלמעלן. — צד 118 שו' 29 ת' חפר אבי צלפחד צ"ל חפר אבי צלפחד. — צד 119 שו' 2 ת' להם צ"ל להן. — צד 120 שו' 6 ת' (בראשית כ"ג) צ"ל (בראשית כ"ג ל"ז). — צד 123 שו' 17 ת' צ"ל התום. — צד 124 הערה שו' 11 ת' (שמות ל"א) צ"ל (שמות ל"ח). — שו' ת' (דה"א כ"ב י"ד) צ"ל (דה"א כ"ב י"ג). — צד 125 שו' 26 ת' היא צ"ל הוא. — צד 126 שו' 1 ת' פעולותיו; צ"ל פעולותיו, — צד 127 שו' 5 ת' היו צ"ל היו. — שו' 25 ת' האופנים צ"ל באופנים. — צד 128 שו' 2 ת' צרכה. כדו צ"ל צרכה, כדו. — צד 130 שו' 10 ת' את ב"ד צ"ל את הב"ד. — שו' 18 מתכים עליהם צ"ל מתכים להם. — צד 133 שו' 3 ת' והעברות שאין צ"ל והעברות על ל"ת שאין. — צד 140 שו' 3 ת' חמור; צ"ל חמור, — צד 141 שו' יתקבו צ"ל יתקבו. — שו' 9 ת' בע"ח. צ"ל בע"ח, — שו' 29 ת' ולא צ"ל ולא ידחק. — צד 156 הערה שו' 1 ת' הטחול הוא היה צ"ל הטחול הוא. — צד 162 שו' 2 ת' ילמוד צ"ל ילמד.



הספרים אשר הוציא לאור בלשון צרפתית

החכם הד"ר ישראל יהואל מיכל ראבינאוויטש ז"ל.

העתקה צרפתית בששה כרכים: כרך א' ג' סדרים הראשונים, (ב בבא קמא, ג כ"מ, ד כ"ב, ה) ג' סדרים האחרונים, והששי סנהדרין ומכות. כאלה הכרכים העתקתי כל התלמוד: דיני נפשות, דיני ממונות, ערי מקלט, השבלת העם, הגרים, מצב הנשים, חירות העבדים, הפועלים, כל החכמות כמו חכמת הרפואה כו', וביחוד כל הכתוב על אודות העובדי כוכבים ודיני ריבית להסיר מעלינו תלונות המקטרגים ולהצדיק את הו"ל, הכל העתקתי חוץ מדברים שבין אדם למקום כמו איסור והיתר קדשים וטהרות, הכרך השלישי והששי כבר נמכרו והד' הנותרים ימכרו עדיין בביתי בפאריז 63 Rue de Seme וגם בארץ רוסיא.

חכמת הרפואה של התלמוד, כרך בפני עצמו.

ספר הסמים מכתובת יד של הרמב"ם ז"ל, הכל נמכר.

קיצור דברי הימים לישראל עפ"י התנ"ך והאפוקריפים כמו ספר טובי, חכמת שלמה כו'.

ההקדמות של עשה הכרכים הנ"ל יצאו לאור מאת החכם זיגמונד מאיר בהעתקה אשכנזית בשם חיינאוויטש ז"ל בפוסטאמבונג לונד לנד וסדליין דסס הוואוד, כמעט הכל נמכר.

דיני צואת שכיב מרע לפי התלמוד, כמעט הכל נמכר.

הלכות שחיטה וטרפות עפ"י חכמת הרפואה, הכל נמכר.

יצאו לאור בהעתקה אשכנזית ואנגלית:

דת לאומית (כטויגיסן נאטיאנסן) בימי הבית הראשון, תשובה על מקטרג
Rekur des 2 mondes. עתי צרפתי

דת יהודית בכל הזמנים בשם
essai sur le Indaïsme.

יא) יצא לאור בהעתקה אנגלית באמריקא .

יב) דקדוק לשון עברית, יצא לאור בלשון אשכנזית כברעסלוי בשנת תר"א, הכל נמכר .

מהדורא תניינא, הכל נמכר .

יג) יצא לאור העתקה צרפתית בפאריז, הכל נמכר .

יד) דקדוק לשון פולנית, יצא לאור בלשון אשכנזית, כמעט הכל נמכר .

טו) נעתק ללשון פולנית מוכן לדפוס .

טז) דקדוק לשון רומי (אטיי) יצא לאור בלשון צרפתית, כן הכל נמכר .

יז) כללי הדבור (מויסטפסלחב) ללשון אנגלית, הכל נמכר .

מהדורא תניינא, הכל נמכר .

יח) דקדוק לשון צרפתית הכל נמכר .

מהדורא תניינא עם הסכמת המיניסטער :

Установлено Товарищемъ Министра Народнаго Просвѣщенія рекомендовать для пріобрѣтенія въ бібліотеки всѣхъ учебныхъ заведеній.

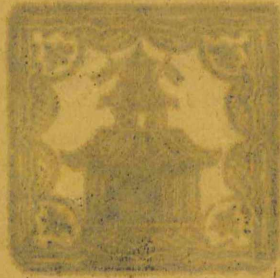
С. Петербургъ—28 февраля 1887 г. № 5427.

מודעה

זה כמה שנים אשר העתיק החכם האברך מ. זאנאראדסקי ללשון עברית הרקמות של כל ששה הכרכים מן העתקות התלמוד אשר לי, אשר הוצאתי לאור בלשון צרפתית ואשר העתיק אחרי כן מ' זיגמונד מאיר מן טרוער ללשון אשכנזית בשנת תרמ"א בשם "אינלייטונג צור געועצנעבונג אונד צור מעדיצין דעם תלמוד" מסבות שונות לא יכול מ' זאנאראדסקי להדפיס העתקתו, ויתן אותה לי ועשיתי שינויים רבים, גם שניתו סדר המאמרים והפרקים והוספתי הוספות רבות ותשומות למבקרים עד אשר הי' לספר חדש ולא יכול עוד להחשב בהעתקה עברית ההעתקה האשכנזית, על כן הנני מוציא לאור הספר הזה בשמי, כי בלא זה המצוה נקראת אלא על מי שגומרה, ואביע תודות למ' זאנאראדסקי על אשר מעלי המלאכה הזאת בהעתקתו .

ד. ישראל יחיאל מיכל ראבינאוויטש.





409.

8407

