

אתר דעת - מכללת הרצוג

עיונים משפטיים בספר עזרא

היה זה עמדתו של שילר, שיש להבחין בין המושגים הללו, ולראות בהם שני מושגים שונים. המושג הראשון הוא "מקורות חשובים", והמושג השני הוא "מקורות חשובים". המושג הראשון מתייחס למקורות שהם חשובים מבחינת חשיבותם ההיסטורית, והמושג השני מתייחס למקורות שהם חשובים מבחינת חשיבותם ההלכתית.

היום ה. כהן

כבר עמדו חוקרי ההיסטוריה על החשיבות הרבה הנודעת לספרי עזרא ונחמיה כמקורות מהימנים בעלי ערך, אולם כמעט ולא זכו מקורות חשובים אלה עד כה לתשומת לבם של אנשי המשפט. לא זו בלבד שידיעותינו ממקורות אחרים על המשפט האימפריאלי הפרסי דלות הן עד מאוד, אלא אין אנו יודעים גם כמעט ולא כלום על המצב המשפטי לפי דיני ישראל בתחילת תקופת הבית השני. ניתן לומר שנשתכחו המקורות המשפטיים שבספרי עזרא ונחמיה מפני התעצמותם של המקורות התלמודיים: אלה הועמדו בחזקתם (המוטעית) שמה שיש בהם הרי הוא בגדר המשך; מעין אינטרפרטציה אבטנטית, שלימה שקדם לו; כשם שחכמי התלמוד הועמדו בחזקתם שאין למצוא בספרים הללו מה שהם לא השכילו למצוא בהם. בתקופתו שלנו, שגם היא – כמו תקופת עזרא ונחמיה – תקופת עליה ושיבת ציון וחיידוש פני הדור היא; ואשר בה שוב נודעת לכמה מן השאלות שהעסיקו את עזרא ונחמיה אקטואליות רבה, אין אנשי המשפט בישראל בני חורין עוד להתעלם מן המקורות המאלפים האלה ומן הלקחים אשר ניתן ללמוד מהם. אמרתי להתחיל במיצוע בספר עזרא; ולא לכבודי ולא לכבוד בית אבא עשיתי, כי אם לכבודו של נשיא ישראל, יורשו הדגול של עזרא הסופר המהיר בתורת משה, המלמד בישראל חוק ומשפט, העניו והחסיד, ושכמותו כן הוא מושיב שופטים ודיינים כסאות למשפט, וחותרם חתימת ידו על חוקיה החדשים של המדינה המתחדשת.

1. Eduard Meyer, Die Entstehung des Judentums (1896), pp. 8–71.
 2. H. H. Schaeder, Iranische Beitrage, Vol. I (1930), P. 204.
 3. התחלה יפה אך מצומצמת מאד בהיקפה לחקר המשפט גם בתחילת תקופת הבית השני נעשתה זה לא מכבר בידי זאב פלק; מברא לדיני ישראל בימי הבית השני כרך א' (תשכ"ט), כרך ב' (תשל"א).
 4. יש ידיעות שאיכות מתגליות ארכיאולוגיות (שמקצתן יוזכרו להלן) ויש ידיעות שנמסרו לנו על-ידי היסטוריונים, כמו הירוודוטוס, חוקרידס, כסינופון, חרון מלמפקוס ועוד. רוב הידיעות שבספרי ההיסטוריונים מבוססות על השמועה, ולא תמיד מהימנות הן; ובמידה שיובאו להלן מובאות הן בעיקר כעדות מסייעת בלבד.

א. על פומביות החוק.

ההכרזה המפורסמת של כורש מלך פרס (עזרא א', ב-ד, דברי הימים ב' ל"ו, כג), המתירה ליהודים לעלות לירושלים ולבנות את בית המקדש, נעשתה בשתי דרכים: על-ידי שהמלך ציוה "להעביר קול" בכל מלכותו, ועל-ידי שכתב "מכתב" (עזרא א', א, דברי הימים, שם, כב). יש מקום לשער שהכתיבה קדמה להעברת הקול: מסתמא היה "המכתב" פקודה שנחתמה בידי המלך או מטעמו ונעזר בארכיון המלכותי – והיא היא הפקודה שנמצאה לאחר מכן "בבית ספריא די גויא מהחתין תמה בבבל" (עזרא ו', א). הפקודה נקראת שם בשם "דכרונה" (שם, ב) או זכרון דברים, והיא נכתבה ארמית – שהיתה כידוע הלשון הרשמית של האימפריה הפרסית⁴; וכך נמסרה ונשמרה לנו בשפתה המקורית הרשמית משנמצאה והוצאה מן הארכיון. ואילו ההכרזה שפורסמה ברבים על-ידי העברת הקול, פורסמה עברית, היא לשונם המדוברת של אנשי יהודה וירושלים והמוכנת לרוב מנינם ובנינם של היהודים באשר הם שם – להם היתה מיועדת, ובלשונם פורסמה להם; וכך נמסרה ונשמרה גם לנו בכתובים⁵.

יוצא שפקודות המלך נעשו בכתב, והכתב נשמר לדורות בעוון המדינה, ודבר עשייתן פורסם ברבים או לכל הנוגעים בדבר מפי שליחים שנשלחו אליהם. יתכן והפקודה היתה בת תוקף עם נתינתה, אבל מותר להניח שלא היו מבצעים אותה, ופרט לא היו מעשישים על הפרתה, כל עוד לא פורסמה והובאה לידיעתם של אלה שלהם היא נועדה. זהו דין ראשון במינו של פרומולוגציה: ואם היה נהוג בפקודות מינהליות ואכסקטיביות של המלך, בוודאי היה נהוג גם במעשי חקיקה. גם הדכרונה דגן היה בגדר מעשה חקיקה – על כל פנים כמשמעותו המודרנית של מונח זה: היה זה צו כללי שהיה מכון לכל האוכלוסיה היהודית כולה; והעברת הקול צריכה היתה להבטיח שדבר הדכרונה יגיע לכל היהודים בכל קצוות האימפריה. מקום שניתנו ציונים או פקודות מאת המלך שהיו מיועדים ליחידים בלבד, לא היה צורך בהעברת

4. ראה למשל: תוקידוס 4, 50. והשווה: ישעיה ל"ו, יא, מלכים ב', י"ח, כו המרמזים על הלשון הארמית כלשון דפלומטיה בינלאומית של אותם הימים. וראה מאמריו של י. קוטשר באנציקלופדיה המקראית כרך א' ובאנציקלופדיה העברית כרך ה' ערך "ארמית".

5. יחזקאל קיפמן תולדות האמונה הישראלית (הדפסה שנייה תש"ך) כרך ד' בע' 163.
E.J. Bickermann, The Edict of Cyrus in Ezra I, in: Journal of Biblical Literature, Vol. 45 (1946): pp. 252-253.

קול: כך מצינו שהצו ("הגשתחון") אשר ניתן לעזרא אישית (עזרא ז'; יא) או איגרת המלך אשר ניתנו לנחמיה אישית (נחמיה ב', ז-ח) אמנם נעשו בכתב אך לא פורסמו בהעברת קול. אבל חוק, "פתגם המלך אשר יעשה בכל מלכותו"; טעון פרסום בהעברת קול, "מדינה מדינה ככתבה ועם ועם כלשונו" (אסתר א'; כ-כב), ואחרת אינו בר כיצוע.

על הטכניקה של העברת הקול נשתמרה לנו עדותו הנלהבת של הירודוטוס לאמור: "אין דבר בעולם אשר מתקדם במהירות גדולה מזו של הרצים הפרסיים. כל הרעיון הוא המצאה פרסית אשר פועלת כך: רוכבים חונים לאורך הדרך. במספר שוה למספר ימי הנסיעה, סוס ורוכבו לכל יום ויום. שום מניעה אין בה כדי לעצור בעד הרצים הללו מלכסות מכסתם בזמן הקצר ביותר – לא שלג ולא גשם, לא חום ולא חושך. הראשון; בסוף מכסתו, מעביר את האיגרת לשני, השני לשלישי, וכך הלאה לאורך כל הקו, כמו במרוץ הלפידים היווני לכבודו של הדיפיסטוס. המונח הפרסי להעברת קול שכזאת הוא אנגריום"⁶.⁷ רמז לאותה מהירות של הרצים הפרסיים נמצא גם במקורותינו, שהרצים של המלך אחשורוש יצאו "מבזהלים ודחופים" להביא פתשן הכתב להגתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים (שם, ח', יג-יד). עוד במקורות קדומים יותר מוצאים אנחנו שנעשו החוקים "בלשון העם" או "בשפת הארץ"⁸, והכוונה היא בעליל שכל איש ידע ריבין אותם. אולם הוראות בדבר פרסום החוק ברבים כתנאי מוקדם לתוקפו המחייב, לא מצינו אלא בתקופות הרבה יותר מאוחרות⁹.

⁶ הירודוטוס ח' ⁹⁶.

⁷ בארמית התלמודית מצינו "אנגריא" במשמעות עבודת פרך או כפייה: בבא מציעא ע"ח ב';

טוה"ט א'; גדרים ל"ב א'; עבודה זרה ב' ב' ע"ד. ⁸

⁸ במקדש הקודש המרבי כתוב שהמלך הביא לעם חוק ומשפט "בשפת הארץ" – לאמור בלשון המובנת לעם הארץ; אבל באפילו: לאותו הקודש נאמר כי פרסומו של החוק נעשה על-ידי הפקדוני במקדש מרדוך אשר שם כל אחד ויכל לקרוא ולהבין "ולחריגע את רוחו". וראה:

Driver-Miles, The Babylonian Laws (1952) Vol. I p. 38; P. Koschaker, Rechtsvergleichende

Studien zur Gesetzgebung Hammurapis Koenigs von Babylon (1917) pp. 179-181.

⁹ ברומי, קיקרו היה כנראה הראשון שעמד על הצורך בפרסום סביר של החוק במטעם יירוש העם

לציית לו, והוא התריע נגד "הפריבילגיות" שהיו בבחינת חוקים נסתרים: Cicero, De Legibus III 19.

מספרים, עליו על קליגולה קיסר שרגיל היה לחוקק חוקיו באותיות זעירות על הלוחות ולחלות את

הלוחות על עמודים גבוהים על מנת שהחוק יהא חזק כבין. אך לא יגיע לידעת העם פן יתקומם

ויתמרד: Blackstone's Commentaries on the Laws of England (1765) Vol. I p. 46.

ברומי לדינא שכל חוק טעון פרסום (פרוסקריפציה) מעל גבי לוחות שהעמדה בביכר הפזרום באופן

שגיחן לקראם בנחות על-ידי אדם שעמד לפניהם: דיגססה 3.11.3.14; ביקרמן שם בע' 275. וראה:

F. V. Schwind, Zur Frage der Publikation (1940) pp. 26, 167.

ומאחר ולא היו קיימות הוראות כאלה בישראל – אם כי יש, כמובן, במעמד הר סיני או במעמד "כל איש יהודה וכל יושבי ירושלים אחו והכהנים והנביאים וכל העם" למגדול ועד קטן (מלכים ב' כ"ג, ב) משום מעמד לשם פרסום החוק למעשה¹⁰ – תקנו חכמי התלמוד שלא ישא אדם באחריות פלילית להפרת כל חוק, אם לא הוכח שהביאו תחילה את הוראות החוק לפרטיהן ודקדוקיהן לדיענתו האישית ("התראה")¹¹ – הוראה המרחיקה לכת בהרבה מכל דיני פומביות החוק הנהוגים אף בידי המתוקנות שבמדינות¹².

יצויין שגם אצלנו נתוספה על כל הפומביות של מעמד הר סיני גם עוד כתיבת חוק האלהים על גבי "לוחות העדות" (שמות ל"ב, טז) שנשמרו לדורות (דברים י"ד-ה). ואם כי מעמד הר סיני קדם לכתיבה, הרי בפרסום ספר הברית שנמצא בזמנו של המלך יאשיהו, קדם הספר למעמד הקריאה (מלכים ב', שם).

ב. על חופש התנועה וחופש הדת.

ההכרזה של כורש שתי פנים לה: מצד אחד נותנת היא רשות העלייה, ומצד שני נותנת היא רשות לבנות בית המקדש. היא מעניקה גם חופש התנועה בתוך האימפריה הפרסית כדי להגיע לירושלים, וגם חופש הדת, לעבוד את אלהי ישראל בבית מקדשו.

היהודים לא היו היחידים שקבלו רשות המלך לחזור למקומותיהם מהם גורשו: באתר מכתבי-היתדות שנשמרו לנו מתפאר כורש בכך שהשיב את כל

10. גם בריסובליקות הערים של יוון העתיקה ניתן פרסום לחוקים רק עליידי השתתפות העם כולו בהלכי החקיקה. ראה: G. Busolt, Griechische Staatskunde, 3rd ed. (1920) Vol. II pp. 1010 ff.
11. לפי דין המשנה (מנהדרין ה' א') שאלו את העדים, תריתם בוג לפי הבריתא של ר' יהודה (מנהדרין ח' ב' ופ' ב') או של ר' יוסי בנו (תוספתא מנהדרין י"א א') יש להתרות בו תחילה לא רק שהיא חייב מיתה אם יעשה את המעשה אלא גם באינו מיתה יומת.

וכבר העיר פלק (שם בע' 104) שקשה להניח שאדם יחיר עצמו למיתה על-ידי שייגב על ההתראה בו במקום במעשה-הפסע. ובמקום אחר כתבתי "שדיני ההתראה התלמודיים לא באמרו אלא לאתר שבגללו כבר דיני העונשין מישראל; שאם לא תאמר כן: אין להניח שהיא אי-פעם נאשם שהורשע בפלילים. ואין דינים אלה אלא בבחינת הבטחה פרוצדורלית לזכות מוחותית אשר היתה קיימת קודם לכן – למעשה יסוד מן היסודות הוא של דיני העונשין העבריים. והוא שאין אדם אחראי בפלילים אלא אם ידע שהמעשה שעשה אסור. היה על-פי החוק לעשותו" ("משפטים" כרך ב' [1970] בע' 103).

12. הדין המודרני לפני מעמידים כל אדם בחוקת יודע חוק. ואין אדם נשמע בטענה שלא ידע את החוק, אינו יוצר אלא פיקציה משפטית שבלעדיה אין החוק ניתן-לביצוע. באשר אין לך עוד דרך לפרסום כך שאמנם יגיע לידעת הכל.

האילים למקדשיהם. שטרשו מהם ואת כל הגולים לבתיהם הקודמים¹³. אותה הכתב שופך אור גם על המגיעים שהגיעו: "כל האילים שהשבתי לעריהם יתפללו בעדי יום יום לפני בל ונבו לאריכות ימי" – ואמנם כן הוא שבעולם פוליטאיסטי אי אתה יכול לדעת מי באלים יגבר חילו, ומוטב לצאת ידי חובת כולם. היתה זאת, אפוא, מדיניות כללית של כורש ושל יורשיו אחריו, להעניק לכל העמים תחת שלטונם חופש התנועה וחופש הדת – מדיניות שתוצאתה המידית היתה שכל העמים, היהודים בכלל זה, קבלו שלטון הכובשים העריצים הפרסיים בהתלהבות עצומה (ומאחר והיהודים הם בעלי זכרון ושומרי אמונים, לא פגה התלהבותם על כורש עד עצם היום הזה). בין אם היתה מטרתם של מלכי פרס לכבוש את הנפשות ולא רק את המלכויות¹⁴, בין אם מניעיהם היו פוליטאיסטיים-תועלתיים¹⁵, בין אם אמנם פעמה בלבם רוח של סובלנות¹⁶ – עובדה היא שהבטיחו חופש כל הדתות תחת חסותה הניגשה אל כל המקומות הקדושים; ולא זו בלבד אלא אף הקציבו לשיקום המקדשות

13. תרגום אנגלי אצל J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (1950) p. 204.

תרגום עברי אצל א. כהנא, ספרי עזרא ונחמיה (תרג"ץ) בע' 18. על כל פנים אין ממש תיאור כמעט באשליה, אשר חוקרים יהודים רבים ובראשם גרץ (תולדות היהודים כרך 2 חלק 2 ע"ע 66–67) דוגלים בה, כאילו נמשך כורש אחרי דת ישראל דוקא או כאילו קבל על עצמו את שיטת המשיחיות שנוצרה ביהודים כבדוהו בה (ישעיה מד, כה, מה, א). תיאוריה רומה מיתח כבר יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים 11, 2; 12); ויודו בן-גוריון בהרצאתו "לדמותו של המלך כורש" (עיונים בתנ"ך [1969] בע' 207) כבר הראה שאין יסוד לסברתו.

14. בלשון של בן-גוריון (שם עמ' 208): הכרתו תולדת המדיניות הכללית של כורש שנתג בה כלמי עמים אחרים שהשתלט עליהם.

קייפמן (שם עמ' 161) כותב על מלכות פרס שהיא רצחה להראות לא כשלטון זר אלא כאיחוד כל המלכויות בשלטון מלך אחד, ועל כן "לא פגעה בתרבויות הלאומיות והגנה על הדתות הלאומיות, גם 185 p. *The Rise of Judaism in the Babylonian Talmud* (3. ed. 1955) A. Lods, *The Prophets and the Rise of Judaism* (1962) pp. 98–99. הכותב שכורש השכיל לטובת היהודים היתה בגדר ביצוע מדיניותו הכללית במקרה אינדיבידואלי אחד. ת. חזמיר בדרך א' של תולדות עם ישראל בעריכת ח. ה. בן-ששון (1969) בע' 159, אומר כי סובלנותם של מלכי פרס שימשה בתחילה רק את האינטרסים המדיניים של כורש.

וכן ראה: H. J. Muller, *Freedom in the Ancient World* (1962) pp. 98–99. הכותב שכורש השכיל להתקבל כמשחרר ולא ככובש על-ידי מדיניותו הסובלנית, והוא ייורשו. אחריו ידעו היטב שהסובלנות והליברליות הן "good for business".

15. העובדה שמלכי פרס אמנם קיוו שעל-ידי שיטבו עם אלהי גבר ישמיעו האלים ההם מסובתם עליהם, עולה מפורשות מן האיגרת של ארתחשטא המלך לעזרא: הוא מצוה שיעשה הכל לפי תורת אלהי ישראל, ידי למה שהוא קצף על מלכות מלכא ונכוה" (עזרא 1, כג) מן ויהי קצף מצד אלהי ישראל על מלכות המלך ובניו.

16. J. W. Hauer, *Toleranz und Intoleranz in den nichtchristlichen Religionen* (1961) p. 17.

כספים וחמרי בנין מאוצר המלכות, ואף שחררו את כהני הדתות מעול מסים¹⁷. לשון אחרת, ראו בצרכיהם הדתיים גם של המיעוטים; ואף האויבים המנוצחים במשמע, משימה ממלכתית, וצרכים אלה נזקקו וכו' להכרה חוקית ולמימון מאוצר המלכות. זאת היא הפעם הראשונה בתולדות העולם שכל הדתות, וצו הסובלנות כלפיהן וכלפי כהניהן ואדוקיהן, וחופש האמונה והפולחן – קבלו את הגשפוקה של חוק ממלכתי¹⁸.

אינו דומה חוק פרסי זה לחוקות מודרניות המכרזות על חופש הדת: אלה נעשו בידי מחוקקים חילוניים, לא-דתיים, מתוך אוריינטציה לא-דתית או על-דתית; ואילו זה נעשה בידי שליטים דתיים שהאמינו באמונה שלמה בכוחם וגבורתם של האלים שלהם ובעליונותם על כל האלים האחרים שבעולם – והא ראייה שכורש קיווה שכל האלים הגולים שהשיבם על מכונם יתפללו בעדו. אל בל וכו', הם אלילי שלו!¹⁹ בהעניקם חופש הדת לעבודת אלים זרים, עברו מלכי פרס על כל מידותיהם; ואם מן הבחינה הדתית היה בכך משום סיכון חמור, פן יכעיסו אלים קנאים, הרי מן הבחינה המדינית-המשפטית היתה זו הצלחה עצומה, שעל-ידי רכישת דעת קהל כל העמים ונאמנותם הוקמו למעשה הסדר והשלום והשלטון על כנם. הענקת חופש הדת לאמונות זרות על-ידי שלטון דתי, תופעה נדירה ביותר היא בתולדות המשפט²⁰.

חופש הדת – גם חופש התרבות והלשון במשמע. המדיניות של היות "כל איש שורר בביתו ומדבר כלשון עמו" (אסתר א', כב) משמעה אי-התערבות מצד השלטון המלכותי ביחסים הפנימיים, המשפטיים והתרבותיים של העמים והדתות. חופש זה מביא לידי אבטונומיה משפטית, שדוגמתה עוד נמצא בסמכויות שהוענקו לעזרא.

17. את זאת יודעים אנו לא רק מן המסופר בספר עזרא: בשתמרה לנו פקודה שנתן דרייז המלך לממונה על נכסיו במגנסיה המוזכרתו שלא להסיד דעתו מן האלילים השונים ולא לגבות מסים מהכתיהם; אדוארד מאיר שם ע"פ 19–20; וכן: H. Zucker, Studien zur juedischen Selbstverwaltung im Altertum (1936) pp. 17–18.

18. חואר שם. מן העניין לציין שחופש הדת לא החזיק מעמד במלכות פרס אלא עד אשר חזרונה דת צרטוסטרה כדת המדינה; חואר שם בע' 19.

19. ייבור לטוב אשוקה מלך הודו (274–237 לפנה"ס) שאמר ווו לטונו: "בתבנו לדתות האחרות את חופשתן המלא, עושים אנו למען חייוקה של הרת שלנו. בשללנו מן את חופשתן מונעים אנו בדתנו. מי אשר רוממות אלהיו בנרונו והוא מבזה אלים אחרים מוריד את אויקותו באלהיו לדרגת הצנה וזלה... מה טוב שנת אחים יחד אם כל אחד מקשיב לרעהו ומוכן ללמוד מננו אף את סודות דתו שלו. רצון אמלק אהוב האלים הוא שכל הדתות כולן יאירו בזוהרן ובסוהר תורותיהן". מנבא לפי התרגום האנגלי של Krishnaaswami, Study of Discrimination in the matter of Religious Rights and Practices, (U.N.1960) p. 1; and Practices, (U.N.1960) p. 125 ff. *Glaube und Glaubensfreiheit* (1967).

החוק שהעניק את חופש התנועה והדת, והוא לגבי היהודים הדכרונה של כורש, הוא אשר שימש היתר ואסמכתא לכל העליות – תחת ששבצר, זרובבל, עזרא ונחמיה. העובדה שעזרא ונחמיה היו מצויידים באיגרות מיוחדות מאת המלך (עזרא ז', יב-כו, נחמיה ב', ח), הביאה לידי סברה שמסתמא היו גם ששבצר וזרובבל מצויידים ברשיונות מיוחדים: מן המסופר בספר עזרא (א), ז-ח) עולה על כל פנים שהמלך אישר עליהו של ששבצר באופן מיוחד²⁰. למאי נפקא מינה, לשאלה המשפטית אם לאחר הכרוחו הכללית של כורש היה או לא היה עוד צורך ברשיון מיוחד מאת המלך – אם לעלות לירושלים, ואם לבנות את בית המקדש או העיר.

יש להבחין בין "רשיונות" לעליה או לבנייה לבין איגרות-מגן, מעין דרכונים, בהם מצוה המלך להרשות לנשאייהם מעבר חפשי. נחמיה ביקש וקיבל איגרת מעין זו אל משלי עבר הנהר (נחמיה ב', ז); ואילו עזרא מספר כי בוש "לשאול מן המלך חיל ופרשים לעורנו מאיב בדרך", פן יחשד המלך באלהי ישראל שידו אין עמו להגן על מבקשיו (עזרא ח', כב) – ומאותו הטעם נמנע מסתמא גם מלבקש איגרת-מגן. יש רגליים להנחה כי איגרות-מגן שכאלה היו נפוצות למדי כבר בימים ההם²¹; אבל אין ענינן לכאן, שאין להן ולא כלום עם איגרות-הרשאה לעליה או לבנייה²².

אכן היו פעולות, מחוץ לעליה ולבנייה, אשר ללא הרשאה מפורשת ומיוחדת לא ניתן לעשותן: דוגמה טובה מצויה במקרא המפורש המספר על "רשיון" של כורש להביא עצי ארזים מן הלבנון (שם ג', ז). כיוצא בזה, האיגרת שביקש נחמיה אל אסף שומר הפרדס אשר למלך, שיתן לו עצים לקרות שערי הבריה (נחמיה ב', ח) – שבלעדי פקודת המלך בודאי לא היה ניתן לו. וכן יש באיגרת, הנישתוח, אשר נתן ארתחשסתא המלך לעזרא, ענינים רבים אשר מטיבם

20. בספר עזרא החיצוני (ה', ב-ג) מסופר כי ששבצר קבל מן המלך אלף רוכבים חמושים לליווי. בספר עזרא האמטקריטי השלישי (ד', מ) מסופר כי זרובבל ביקש וקיבל מן המלך איגרת לכל האדרסטינים והפחות והפקידים שינתנו לו וכל העולים עמו מעבר חפשי לירושלים.

21. השוה: במדבר כ', יז; כ"א, כב ועוד, בקשות למתן מעבר חפשי.

גם באמנות כינלאומיות מתקופות קדומות מצויות הבטחות הדדיות למתן מעבר חפשי לאזרחי בעלי הברית. ראה פריטשרד ע' 204.

22. קויפמן (שם, ע' 279-280) סבור כי האיגרת שנמסרה בידי עזרא איגרת-הרשאה היתה: כי "בימים ההם ובתנאים ההם לא היתה שום פעולה ביהודה אפשרית בלי הרשאה מאת המלך והוכרחי בלי סיוע החוגים הקרובים למלוכה"; כי "בהרשאה כזו באו ששבצר, זרובבל, נחמיה וגם עזרא; וכי בלי "רשיון" – מעין האיגרת הזאת – מאת המלך לא היתה עליה כזו אפשרית".

כן גם מ. צ. מנל, ספרי עזרא ונחמיה, "הרבין" שנה י"ד (תש"ג), ע' 82, הערה 5.

ומטבעם טעונים היו הסמכה מפורשת: איסוף כספים והקצבתם (עזרא ז', יז-יח); הוצאת כספים מאוצר המלכות (שם, ט); קבלת כספים – כנראה להוצאות הדרך – מאת הגוברים שבעבר הנהר (שם, כא); שחרור עובדי המקדש ממסים (שם, כד); ומניר שופטים ודיינים והסמכתם (שם, כה-כו). ואולם כל אלה לא הודו, ועצם העלייה לחוד: מי שרצה לעלות – ולבנות את בית ה' – בתוקף זכותו לפי ההכרזה הכללית, בין בגפו ובין ביחד עם אחרים, לא היה וקוק לכל רשיון מיוחד.²³ נחמיה לא היה וקוק לרשיון מיוחד אפילו לבניית החומה והעיר: כל אשר ביקש וקיבל מאת המלך היה חופשה מתפקידו (נחמיה ב', ה-ו) ועצים לבנייה (שם, ח).

יש אומרים שהחוק שהתיר את שיבת ציון, מכללא כלל גם הרשאה לכל בעל אדמה לשוב לביתו ולהחזיר לעצמו את אדמתו.²⁴ זוהי הנחה סבירה במידה והמודבר הוא במקרקעים שהופקעו מבעליהם עם גירושם, בין שעברו לבעלותה של הממלכה הכובשת, בין שנעשו נכסי הפקר, ולא עברו לידיים אחרות. ואמנם שומעים אנו כי השבים שבו "איש לעירו" (עזרא ב', ו); נחמיה ז', ו) וישבו "בעריהם" (עזרא ב', ע, נחמיה ז', עג), ולפי זה מותר אולי להניח שחזרו לבתיהם הקודמים ושיקמו אותם – והוא, אם אין לייחס את "עריהם" רק למקור ייחוסם בלבד ולא למקום רכושם.²⁵ ואולם ההנחה היא אינה סבירה באם רכוש השבים עבר ביתניים לחזקתם של אחרים, אפילו לא זכו אלה אלא מן ההפקר. יתכן וצודקים הסוברים שירושלים וחבל הארץ סביבה עמדו בשמתם מאז גלות נבוכדנצר ועד שיבת ציון, ולא הורשתה שם כל התיישבות.²⁶ כך שהשבים מצאו נכסיהם נטושים.

לבסוף יש לציין שלענין הענקת חופש הדת והפולחן ליהודים, לא היו למלכי פרס סנטימנטים מיוחדים למקדשם אשה בירושלים: מן הפספירוסיים של יב נמצאו למדים שיהודי יב בקשו וקבלו רשות המלך לבנות להם מקדשם שם במצריים, ומשהפריעו להם בני דתות אחרות התלוננו היהודים עליהם לפני המלך.²⁷

23. כך, בצדק, כהנא, שם בע' 28.

24. למשל: S. Gelbhaus, Nehemias und seine sozial-politischen Bestrebungen (1902) p. 11.

25. קויפמן, שם ע' 174-176.

26. בספר עזרא האמורקיימי השלישי (ד', ג) נאמר שדריוש ציוה לעושי דברו ביהודה שרשאים יהיו העולים עם זרובבל לחפוס ולאחוזו בכל מקרקעים, ושהמקרקעים שייחפסו בידיהם יהיו שייכים להם ולא תחייבו לשלם מסים בניגום.

27. ראה: פריטשרד, שם ע' 402.

26. קויפמן, שם ע' 171.

הענין הזה מביא אותנו אל הפסוקים הבאים: "והיה ענין עזרא ויהוונתן ויהוונתן ויהוונתן" (שם, פ' טו, פסוק יב).

ג. על עונש המוות

משנמצאה הדכרונה של כורש בארכיון שבאחמא, שלח אותה דריש המלך אל תתני, הפחה של עבר הנהר, ושטרבזוני וחבריהם, הפקידים (עזרא ו', ו), ומצורף אליה צו נוסף משלו. מעין צו-ביצוע לדכרונה (שם, ה-ב). לאחר שהוא קובע בצו זה מה ומה יש לתת ליהודים מנכסי המלך לבנין מקדשם, הוא מוסיף ומצוה לאמור: "וממני נתן, צו, אשר כל איש שישנה את הדבר הזה, ייעקר עץ מביתו חקוף יוקע עליו, וביתו לחרבה, ייעשה על זה"²⁸ (שם, יא). מכאן למדו שאחת מדרכי ההוצאה להורג שהיתה מקובלת ונפוצה לפי דיני פרס, היתה התלייה על עץ שנעקר מבית הפושע, וביתו נחרב – אם על-ידי עצם עקירת הקורה, ואם לחוד לאחר ההוצאה להורג. והיו שלמדו מכאן עוד שבצו, זה של דריש המלך יובאה דרך מיוחדת זו של הוצאה להורג מפרס ליהודה, ומאז היכתה שרשים – אם לא בדיני ישראל נופם, כי אין על כל פנים בנהגים שהיו נהוגים הלכה למעשה²⁹, במקום אחר כבר נודמן לי להיום תיאוריה זו בכל הנוגע לדיני ישראל ולנהגי היהודים³⁰; עתה תבה נבדוק את צו העונשין הזה מבחינת המשפט הפרסי.

שני חלקיו הראשונים של הצו (פסוקים ו-ז ופסוקים ח-י) מכוונים אל הפחים והפקידים הנקובים בשמותיהם (שם, ו): המלך מצוה עליהם שלא יתערבו בפולחן היהודים ואף יתרמו מנכסי המלך לצרכי מקדשם. זאת היא פקודה מינהלית טובהקת, מן המלך אל עושי דברו במחוזותיו המרוחקים; והדעת נותנת שהסנקציה על אי-מילוי פקודה שכזו תהא אף היא מצויה במסגרת המשפט המינהלי – אם בדרך ההעברה מן הכהונה ואם בכל דרך אחרת אשר בבוא השעה תיראה בעיני המלך. אין זה מתקבל על הדעת שבתנו פקודה מינהלית שכזאת, יאיים המלך מיד בעונש המוות, באם הפחה והפקידים לא יקיימוה. כדי לכפות על פקידיו ופקידיו שלו את הציית לפקודותיו, אין צורך ואין מקום באיזו עונשין מסויימים.

מלשונו של אותו איום העונש-עולה שהכונה אינה לא-ציית לפקודתו של המלך, כי אם לשינוי פקודתו: "לי כל אנש די יה שנא פתגמא דנא" – כל

²⁸ תרגום עברי של מ. זר-כבד, ספרי עזרא ונחמיה (תש"ט), ע' 61.

²⁹ E. Stauffer, Jerusalem und Rom in Zeitalter Jesu Christi (1957) pp. 123 ff.

³⁰ משפטו ומותו של ישו הנוצרי (1968), ע' 133 ואילך.

המשנה "פתגמא" זו, הוא אשר ייענש. המונח "פתגמא" מצוי ככינוי לפקודתו של מלך אחר (שם ד', יז), וכן בעברית ככינוי לצו המלך אחשוורוש (אסתר א', כ), ובתרגומים הארמיים להביע דבר האלוהים³¹ (ואולם מצוי מונח זה גם ככינוי לאיגרת שנכתבה אל המלך בידי תתני הפחה (עזרא ה', ז) וככינוי ההודעה שקבל מאת היהודים (שם יא) – סימן וראיה שהמונח משמש לא רק לפקודה היוצאת מאת המלך, כי אם לכל מסמך רשמי³²).

אזהרתו של המלך ואיומי העונשין שלו מכוונים על כן לכל האחדשדרפנים והפחות, גם בדורות הבאים, לבל ישנו הם, בתוקף תפקידם ומכוח סמכותם המנהלית או התקיקתית, את הצו אשר לפיו ניתן אישור ותוקף להכרותו של כורש. הפסע שיגרו אחריו את עונש המוות אינו בהתערבות פעילה בפולחן היהודים ובחופש דתם ולא באי-אספקת צרכי מקדשם, כי אם ביומרה לשנות את חוקי המלך³³.

אחת התכונות היסודיות של החוק הניתן מידי מלכי פרס היא שאין הוא ניתן לשינוי: "יציבא מילתא כרת מדי ופרס די לא תעדא" (דניאל ו', יג, וכן ראה שם ט'); "די דת למדי ופרס די כל אסר וקיים די מלכא יהקים לא להשניה" (שם, טז) – חוק הוא במדי ופרס שחוקיהן יציבים הם ואינם ניתנים לשינוי, ושכל איסור וכל היתר שיצא מאת המלך יעמוד לעד ולא יוכל להשתנות³⁴. איומים בענשים חמורים בשל שינוי חוקים או ביטולם, מצויים גם בתרבויות אחרות. ביוון של המאה החמישית לפה"ס מצינו חקיקה המאיימת בחרם חמור (אטימיה) ובהחרמת רכוש על כל מי שיבטל או ישנה את החוק³⁵. ועוד קודם

31. למשל: בראשית ט"ז, א, ד (דבר ה' אל אברהם); שמות ל"ד, כח (עשרת הדברים). מן הענין הוא המתרגמים משתמשים במונח "פתגמא" כל אימת שלדעתם המדובר הוא בדבר חוק ומשפט: כך, למשל, מתרגמים "ומצא בה ערות דבר" (דברים כ"ד, א) – "אשכח בה עבירת פתגם", כלומר מצא שעברה עבירה על החוק; או: "לפי חרב" (במדבר כ"א, כד, דברים י"ג, טז) מתרגמים "לפתגם דחרב", לפי משפטי המלחמה.

וכן מצינו בספר דניאל (ד', יד) "בגויירת עירין פתגמא" – דבר המלאכים.

32. ראה: אדוארד מאיר, שם ע' 23 ואילך.

33. השוה: אדוארד מאיר, שם ע' 51 ואילך.

34. הגריסה בספר עזרא החיצוני (ו', לא) היא: "וכן יצוה כי אשר יעבור על דבר מן הכתוב ויפר אוחו, יקח עץ מביתו וייתלה עליו ורכושו יהיה למלך". ברוח זו מתרגם גם W. Rudolph, Esra und Nehemia, p. 58 (1949) in: Handbuch zum Alten Testament, I. Reihe. במקום "לשנות את הצו" – "לעשות דבר שונה מן הצו".

35. וכבר מצינו אצל Hugo Grotius, De Jure Belli ac Pacis (1631) Liber I Cap. 3 Para. 16 המסתמך על כטופון ודיאודורוס מיקולוס, שמלכי פרס נשבעו, בעלותם לשלטון, שלא ישנו חוק קודמיהם. אם הפרו שבועתם זו, לא נעשה להם בחייהם ולא כלום, אך אחר מותם נגמו בצאר קברותם. בבוולט, שם כרך א', ע' 463.

לכן הטילו קללות חמורות, גם ביוון³⁵ וגם בבבל ושומר ואכד³⁶, על כל מי שיבוא ביום מן הימים ויעזו פניו לשנות את החוק. אם קללות שכאלה יחולו על ראשם של מלכים מחוקקים וכל-יכולים המעזים לשנות את אשר קדמיהם חוקקו, הרי איזמי עונשין יחולו על פחות ופקידים, מעין מחוקקי-משנה: צריך שהיא עליהם מלך שיבצע את העונשין. כשם שדריוש המלך אישר את הדכרונה של כורש קודמו ונתן לה תוקף חדש על-ידי פקודת-ביצוע כאמור, כן ציפה וצייה הוא שירשיו אחריו יתנו תוקף לדכרונה על-ידי שיעשו כל מי שיתיימר לשנותה או לבטלה. ככה הופכת הוראת עונשין זו את הדכרונה של כורש לחוקת עולם המחייבת לדורות כמות שהיא.

ואשר לעצם העונש, יעזו ולא מצאתי דוגמתו בדיני פרס לפי כל מקור אחר. במגילת אסתר מצינו, כידוע, את התלייה על עץ כדרך הוצאה להורג פרסית, אבל העץ עליו נתלה המן לא נלקח מביתו – נהפוך הוא, היה זה עץ אשר המן מצדו הקים בביתו לתלות עליו את מרדכי (אסתר ז', ט-י). לא זו בלבד שלאחר תלייתו של המן לא החריבו ביתו, אלא ביתו ניתן לאסתר במתנה מאת המלך (שם ח', ז). בספר דניאל מוזכרים דרכים שונות של הוצאה להורג שהיו כפי הנראה נהוגות בידי מלכי פרס, וביניהן גם החרבת ביתם של הנהרגים – אבל לא לאחר תלייה, על עץ שנלקח מן הבית או בכלל, כי אם לאחר בתירת הנוף וקטיעת האיברים (ב', ה, ג, כט). כן מוצאים אנתנו שם קטיחה סתם (ב', יב-ד; כד), השלכה אל תוך תגור בוער באש (ג', ו, יא, טו), והשלכה אל תוך גוב האריות (ר', ח, יז). הירודוטוס יודע לספר על מלכי פרס שציוו על תלייה או צליבה³⁷, על התות הראש בסייף³⁸, ועל פשיטת עורו מעל גופו של האדם החי³⁹ – בנוסף על העונשים הקלים כמו קטיעת האזניים⁴⁰. הרושם הכללי הוא

35. K. Latte, Heiliges Recht (1920 Reprint 1964) p. 75.

36. דרייבר-מילט, שם ע' 41.

37. רכן: M. Muehl, Untersuchungen zur altorientalischen und altthehnistischen Gesetzgebung (1933 Reprint 1963) pp. 91-92.

38. הירודוטוס ג' 125, 135, 159. נאמר כי לשון "יתחמו" בפסוקו פירושה מיתת הוקעה (למשל: זר-כבוד, שם ע' 61), ומאחר והירודוטוס אף הוא משתמש בלשון הוקעה, ראו זנות בעונשין ואלה;

ואולם ההקעה היא רק אחת מדרכי התלייה והצליבה, ואין היא מאמינת עונש מיוחד.⁴⁰

39. שם, ר' 84, 128.

40. שם, ה', 29.

41. שם, ג' 69.

כהנא שם ע' 17, משנה חשומת הלב לאוהרת סנחריב בכתבתו על בנין גינה מחדש, שמי שיעזו לבנות ביתו בתוך הרחוב, יתלתו בביתו על קרה.

שלא היתה להם כל שיטה קבועה בדרכי ההוצאה להורג: אם לא קבע המלך את צורת ההמתה כפי שרירות לבו, הרי השאיר את אופן הביצוע לשרירות לבם של עושי דברו. ברם, אכזריותם של עושי המוות שהיו נהוגים בידיהם מומחקת קמעה לשמע הידיעה שלפי דיני פרס אסור היה להוציא אדם להורג בשל עבירה ראשונה ובודדת – ואומרים שאפילו המלך עצמו היה נזהג לפי דין זה.⁴¹ תהא אשר תהא מהימנותה של ידיעה זו – ועל כל פנים אין היא עולה בקנה אחד עם מעשיהם של מלכי פרס כפי שהירודוטוס עצמו מעיד עליהם – לגבי עבירה של שינוי או ביטול חוק קודם בודאי אין דין זה יכול לחול, שהרי מעשה שינוי או ביטול מטבעו מעשה חד-פעמי הוא.

ד. על השופטים והדיינים וסמכויותיהם.

"הנישתוחן שנתן" ארתחשטתא מלך המלכים לעזרא הכהן, סופר החוק של אלהי השמיים" (עזרא ו', יא-יב) אוצר בלום הוא לחקר המשפט. נרכזה נא תשומת לבנו לשני פסוקיו האחרונים: "ואתה עזרא, כהכמת אלהיך אשר בידך, מנה שופטים ודיינים אשר יהיו דנים את כל העם אשר בעבר הנהר, את כל יודעי חוקי אלהיך, ולאשר לא יודע – תודיעו. וכל אשר לא יהיה עושה את חוק אלהיך וחוק המלך – יעשה בו איפוא דין: אם למוות, אם להכרית, אם לעונש נכסים ולאסורים" (שם, כה-כו).⁴²

לענינו אין נפקא מינה אם "סופר החוק של אלהי השמיים" היה תוארו הפרטי של הממונה מטעם המלכות על עניני הדת היהודית⁴³ ועל כן מסתמא פקיד המלך שנסלח מטעמו בשליחות רשמית, או אם תואר "הסופר" ניתן לו מטעם היהודים על היותו חכם ובקי בתורה, והוא עלה לצינן לא כדי למלא שליחותו של המלך כי אם אך לקיים מצינת דתו.⁴⁴ בין כה וכה הסמיך אותו המלך למנות

41. הירודוטוס, א', 130.

42. התרגום העברי הוא של זר-כבוד, שם ע' 69-70.

43. H. H. Schaefer, *Ezra der Schreiber* (1930) pp. 39 ff., 48 ff. מצא תוארים דומים ל"סופר" בפקידות המסיתת הגבוהה, והטיק שכמו הריש-גולתא שלאחר מכן, כך גם "סופר דת אלהי ישראל" נמנה על הפקידות הגבוהה בבבל בתור ממונה על עניני היהודים. ראה לקיטמה של משרה כזו ראה בספר נחמיה י"א, כד, שם נזכר פתוחיה בן משובאל כמי שהיה "ליד המלך לכל דבר לעם".

באותה דעה דוגלים: רודולף, שם ע' 73; צוקר, שם ע' 14-15; יעקב ליוור, ימי עזרא ונחמיה (תשי"ח) ע' י"ח-י"ט; וכן: K. Gallig, *Ezra und Nehemia*, in: *Das Alte Testament Deutsch*, Neues Goettinger Bibelwerk (1954) p. 205;

M. Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (1960) p. 100.

44. קייסמן, שם ע' 275 רע' 279.

"שופטים ודיינים" שידתו לפי חוקי אלהי ישראל; ובמידה שחוקים אלה לא היו או לא יהיו ידועים עוד לעם; הטיל על עזרא ביחד עם השופטים והדיינים (שים לב ללשון הרבים: "תהודעון") להודיעם להם. שופטים ודיינים אלה יתמנו מטעם המלך, וסמכות שיפוטם באה להם מאת המלך – בין אם עזרא היה שלוחו של המלך בתוקף תפקידו הרשמי, ובין אם כיהן כשליח מיוחד לענין זה על-פי בקשתו שלו.

בולט לעין ששופטים ודיינים אלה הוסמכו לשפוט את יודעי חוקי אלהי ישראל בלבד: מכאן ראייה שהאבטונומיה הדתית שהוענקה ליהודים (כמו לכל הדתות האחרות) גם אבטונומיה משפטית במשמע. למעשה אין להפריד; בשיטות העתיקות, בין דת לבין משפט: אפילו נעשו חוקים בידי מלכים או מחוקקים של בשר ודם, תמיד ניתנו בשם האלים ומטעמם – או המלך-המחוקק נעשה הוא עצמו לאל על מנת לתת לחוקיו סגולה אלהית⁴⁵. "חופש הדת" פירושו הרשות לקיים מיצוות אלהיך בכל אורח חיך, לא רק בשטח האמונה והפולחן בלבד; ומקום – כמו בדת ישראל – שמיצוות האלהים כוללות לא רק חוקי פולחן ואמונה כי אם גם חוקים אזרחיים ופוליטיים שבין אדם לחברו, הרי משתרעת האבטונומיה הדתית על כל שטחי המשפט, האזרחי, הפלילי, המסחרי, המנהלי, אשר "הדת" בחרה לכסותם⁴⁶. צודק קריפמן בסברתו שהמלך לא ידע כלל מה טיבה של תורת אלהי ישראל ואלו הם החוקים והמשפטים המצויים בה⁴⁷ – ויש להניח שגם לא מצא בדבר זה כל ענין. מבלי לדעת ומבלי להתענין מה ומה היו חוקיה של דת פלונית; מוכן היה המלך להעניק לחוקים הללו גשפוקה ממלכתית: מסתמא לא היו חוקי דת אחת גורעים מחוקי דת אחרת, ויאים חוקי כל דת למי שבחר לחסות בצלה. מצד המלך לא נעשה כאן כל מעשה חקיקה משלו, כאילו בחר בחוקי אלהי ישראל מכל החוקים וכפה אותם על היהודים⁴⁸, אלא האבטונומיה המשפטית והשיפוטית שהוענקה להם נבעה דרך הטבע מחופש דתם בו וכו עוד מידי כורש. השופטים והדיינים הוסמכו כאמור לשפוט את יודעי חוקי אלהי ישראל בלבד; אך לענין הטלת העונשין מדובר לא רק במפר חוקי האלהים כי אם גם במפר חוקי המלך. מכאן רצו ללמוד שחוקי האלהים היה להם תוקף רק

45. על הדבר הזה ומשמעותו המשפטית ההיסטורית עמדתי ביתר אריכות במאמרי "Secularization of Divine Law, in: Scripta Hierosolymitana, Vol. 16 (1966) pp. 61–71."
 46. כך, אל נבון; C: Siegfried, Esra, Nehemia und Esther, in: Goettlinger Handkommentar zum Alten Testament, Part I Vol. 6 p. 55.
 47. שם ע' 281.
 48. כך משמעו מה שכתב, למשל, אדוארד מאיר, שם עמ' 70 רע' 243.

במידה שלא נגדו את חוק המלך⁴⁹ – ובמידה שהיתה סתירה ביניהם, חוק המלך עדיף. אין ספק שחוק המלך החל על כל מדינות ודמות מלכותו, חייבים לציית לו, על אף כל חוק דתי גונד החל על דת פלונית בלבד; ואולם מטופקני אם שופטיו ודייניו של עזרא הוסמכו אמנם לבצע גם חוקים מלכותיים הנוגדים את חוקם הדתי על-ידי שיענישו את מפריהם. לצורך זה. לא היה המלך זקוק לשופטים הדתיים, ובודאי לא היה סומך עליהם: מלאכה זו מפקיד היה בידי הפחות והאחשדרפנים ויתר עושי דברו או בידי שופטים אשר הוא עצמו יבחר ימנה לכך⁵⁰.

מספרים על כמבחי מלך פרס שרצה לשאת את אחותו לאשה. שאל את פי "השופטים המלכותיים" אם מותר לו כחוק לעשות כן: ענו לו שאין חוק המתיר לאח לשאת אחותו, אבל יש חוק המתיר למלך לעשות כאוות נפשו. בהזדמנות זו שומעים אנו ששופטים מלכותיים אלה נבחרים על-ידי המלך מבחירי העם; שמכניהם הם במשרותיהם כל ימי חייהם או עד שנמצאו אשמים בהתנהגות שלא כשורה; ושתפקידם הוא "להכריע במשפטים ולפרש את החוקים העתיקים של המדינה, וכל חילוקי הדעות נמסרים לפסיקתם"⁵¹.

לא כן השופטים הדתיים: הם אינם נבחרים במישרין בידי המלך; הם נבחרים בידי איש אותה הדת אשר הוא מהימן גם על המלך וגם על בני דתו; ואין לשופטים הדתיים לא ידע ולא סמכות, לא לענין החוקים העתיקים ולא לענין החוקים החדשים של המלכות. סמכותם ומומחיותם של השופטים הדתיים מוגבלת לחוקי דתם בלבד – ועל אף הגושפנקה המלכותית למינויים ולכהונתם, אינם עושים מלאכת שיפוטם אלא במסגרת ארבע האמות של דיניהם הדתיים בלבד⁵².

49. קייפמן, שם ע' 280.

50. רשימת בעלי השררה שבספר דניאל (2, 1-3) מכילה גם "אדרגוריא", שהם כנראה שופטים, ו"חמפאיה", שהם כנראה מוציאים לחורג; ראה פירוש ר' סעדיה גאון, שם. אם כי מתייחסת רשימה זו למלכות בבל, אין להניח שמשפטים וחפיקיהם של בעלי השררה במלכות פרס נגזרו מהו. 51. הירודוטוס ב/3, ואילך.

52. מספר הירודוטוס (ח', 29) שהיה אחד השופטים המלכותיים לקח שוחז ועינות את הדין. ציוה המלך לפשוט עורו מגופו ולהתוך את העור לגורים, ואת הגורים מתח על הכיסא עליו ישב השופט והוא לדין. משתמנה שופט אחר תחזיר, והשיבו המלך על אותו הכסא והפציר בו לזכור ממיד, בבואו לעשות משפט, ממה קרן החומר המרפד את כס משפטו.

53. צוקר, שם ע' 16, כותב שעזרא עצמו היה מוסמך לשפוט גם על פי החוק הפרסי, ואילו השופטים שנמנו על-ידי הוסמכו לשפוט אך לפי חוקי היהודים בלבד; והוא מסתמך לענין זה על בבא קמא נ"ה, ב'. האסמכתא אינה אסמכתא, אבל הסברה מתיישבת עם דעת המחבר שעזרא היה סקיד בבוא בממלכת פרס (ראה הערה 43).

התעוררה לענין זה בעיה אכסגטית, והיא עשויה לשפוך אור גם על השאלה שלפנינו: מן הכתוב, "דתא די אלהך ודתא די מלכא", ביו החיבור, רצו ללמד שחוקי אלהי ישראל הם הם חוקי המלך, או, לשון אחרת, בשביל היהודים נחשבים חוקי התורה לחוקי המלך, וכל העובר על חוק התורה, מפר על-ידו כג. כן גם את חוק המלך⁵³. לעומתם ישוקראו את יו החיבור כאילו כתוב היה "או"; לאמור, השופטים הוסמכו להעניש גם את עוברי העבירות לפי דין התורה וגם את עוברי העבירות לפי חוק המלך⁵⁴. לכאורה מתחזקת סברה אחרונה זו נוכח העובדה שהעונשין המפורטים שם מקצתם אינם גזועים לחוקי התורה ועל כן אינם תואמים אלא את מפרי חוק המלך בלבד. ואולם הפירוש הנכון, לדעתי, הוא שחוק המלך אשר על הפרתו מוסמכים השופטים הדתיים להעניש, הוא אותו החוק הטמון בעצם האיגרת לעזרא – הוא חוק המלך שממנו נובעת הן סמכותם השיפוטית של השופטים והן תחולתם המחייבת, מבחינת חוק המלכות, של חוקי האלהים⁵⁵. אלולא הוראה זו המסמיכה את השופטים הדתיים להטיל עונשין, עדיין סמכות הענישה יכול ותעמוד להם לפי חוקם הדתי – אבל באין לרשותם כוח מדיני ומשטירתי, היתה סמכותם נשאת ערטיאלית בלבד, ללא אפשרות של ביצוע וכפייה בכוח המשטר. ההסמכה

B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Vol. I (1905) p. 335. ⁵³

⁵⁴ קויפמן, שם ע' 280, הערה 10. הוא משבח שם את גירסתו של יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים 11, 5), המתרגם אף הוא "חוק האלהים או חוק המלך". חוששני שדברי יוספוס אינם בדרך תרגום של הנוסח המונח לפנינו: הוא כותב כנראה על פי מטרת משלו השונה מזו שבפרקנו. ואלה דבריו של ארתושטתא באיגרתו לענין זה, כפי שנמסרו מפי יוספוס: "אלה שאינם יודעים את החוק, אתה מורה להם, על מנת שאיש מבני עמך, המפר את חוקי האלהים או את חוקי המלך, לא יוכל לטעון שלא ידע אותם, אלא ישא בעונשו כמי שביזה את החוק ביודעין". יוצא שלפי גירסת יוספוס הטיל המלך על עזרא להודיע לעם לא רק את חוקי האלהים כי אם גם את חוקי המלך, כדי שאיש לא יוכל להתגונן באי-ידיעת הענין; אבל אין כאן בהכרח, לא במפורש ולא מכללא, הסמכת שופטים יהודיים להעניש גם בשל הפרת חוקי המלך.

פרשן נוצרי, L. W. Batten, *The Books of Ezra and Nehemiah*, in: *International Critical Commentary* (1949) p. 57. הכל נובע מהסמכתם של האנשים שהתגמו על-ידי עזרא לשפוט גם על פי החוק הדתי וגם על פי החוק החילוני.

⁵⁵ זאת היא אולי גם כוונתו של רש"י כשהוא מפרש "וכל די לא הוא עבד" לאמור: "וכל אשר לא יהיה עשה דתו של הקב"ה ודת המלך מרהה שלא יעבד דתו והמשפט"; והלאה, ד"ה דינה, "הדין יעשה ממנו מן המעבד המשפט". המעבד את המשפט הוא המעבד או מוצע את השופטים היהודיים הדנים על פי חוקי הקב"ה מלשנות משפט; הוא הוא העובר בכך על דת המלך, ועל כך בר עונשין הוא. (כרם, רש"י גורס כנראה שלא עזרא הוסמך למנות את השופטים, אלא באשר חכמתו גדולה היא מתכמת השופטים-הקיימים, נצטוו להורות את השופטים כיצד לעשות משפט. ראה שם, ד"ה ואנת עזרא, וד"ה ודי לא ידע).

המלכותית המפורשת להטיל עונשין – ודוקא כל העונשין הממלכתיים והחילוניים – הוציאה את השיפוט הדתי ממסגרת שיפוט פנימי לא-רשמי והעלתה אותו לדרגת שיפוט ממלכתי-רשמי – ומי אשר לא יכבד לו, בר עונשין הוא בשל הפרת חוק המלך.

שאלה אכסגטית אחרת מתעוררת נוכח פני כפילות הלשון "שפטין ודיינין": האם הוסמך עזרא למנות גם שופטים וגם דיינים, ואם כן – מה ביניהם? ואם תמצי לומר, אין ביניהם כל הבדל – מה ראה הכתוב (או המלך) להכפיל לשונו? התשובות שניסו לתת על השאלה הזאת אינן מניחות את הדעת⁵⁶; לי נראה שהתשובה הנכונה היא כי המונח "שופטים" מציין תואר עברי, ואילו המונח "דיינין" מציין תואר ארמי⁵⁷: לבעלי הסמכות השיפוטית היהודית ביהודה ייקרא שופטים, ואילו לשופטים מלכותיים פרסיים ייקרא בלשון הארמית הרשמית, דיינים. עזרא הוסמך למנות בעלי סמכות שיפוט שמצד אחד יהיו שופטים, כלומר מוסמכים לשפוט לפי דת ישראל, ומצד שני יהיו דיינים, כלומר יוכרו כבעלי סמכות שיפוט גם מטעם המלכות. שופטים היו בישראל בכל הזמנים בלאו הכי (ראה: דברים ט"ו, יח) – אבל שופטים-דיינים טרם היו, אלה השופטים היהודים שלכוח שפיתם הוענקה הכרה חוקית ועשפוקה מלכותית. ואולי יש לפרש את הסמכתו של עזרא כך שיזפה כוחו למנות מן השופטים היהודיים – אם חדשים שנתמנו זה עתה ואם ותיקים המכהנים זה מכבר – שופטים-דיינים שיהיו גם בעלי סמכות ענישה מטעם המלכות.

יש אומרים שצו המלך המסמיכו למנות שופטים ודיינים היה דרוש לו לעזרא – לא כדי להעניק לשיפוט היהודי-עשפוקה ממלכותית, אלא כדי להוציא שיפוט זה מידי הכהנים; ובלעדי צו מאת המלך לא היו הכהנים מעולם מותרים על סמכות שיפוט⁵⁸. ראשית, אין אנו שומעים שעזרא דרש מאת הכהנים למחול

56. כנא, שם ע' מ"ו, כותב שאולי דיינים הם המוסקים והשופטים הם השופטים המוציאים לפועל; ולמה לא להיפך? אין זה מתקבל על הדעת שהשופטים יקרימו את השופטים.

באטן, שם ע' 313, מצינו לקרוא שופטים וסופרים – אבל לסופרים בודאי יש תואר ידוע משלהם, גם בארמית (עזרא ז', יב). ראה אודארד מאיר; שם ע' 62, הערה 3.

57. במקרא מתרגמת המילה "שופט" מפי המתרגמים לארמית תמיד כ"דיין"; למשל: בראשית י"ח, כה; דברים ט"ו, יח; י"ז, ט, יב, כ"א, כ; תהלים ז', יב.

58. סגל, שם ע' 100: "עד עליות עזרא התורה התורה נמנה בידי הכהנים שהיו גם השופטים המורים, ואי אפשר היה להוציא מידי הכהנים את הוראת התורה ואת זכות השיפוט אלא על-ידי פקודה מיוחדת מאת המלך".

ודא גם מ' זר-כבוד, כשאמר ב"בית המקרא" ג' (משכ"ב) ע' ז: עזרא לא ראה שום סיכוי ל"שנות את פני הדברים מכלי להוציא את המגופולין על הוראת התורה מידי החוג הכהני ומכלי לקחת ממנו את הזכות השמורת לו מדרות שעברו".

על סמכות הקנייה להם בתורת משה (דברים י"ז, ט, יב) – ומה גם שסמכות הכהן אינה מוציאה כלל את הסמכות המקבילה של השופט אשר יהיה בימים ההם (שם); והפוך הוא, שומעים אנו שעזרא שיתף את הכהנים במלאכת השפיטה (עזרא א'; ה). שנית, מקום ושעה שצריך היה לנקוט בצעדים נגד כהנים שסרחו או מעלו בתפקידם, ניתן היה לעשות כן, ולמעשה עשו כן בתוקף סמכות דתית גרידא וללא כל צורך בצו מאת המלך (נחמיה י"ג, ד–ט); ושלישית, מותר לשער שהריפורמה שעזרא שאף אליה לא היתה בשלילת סמכות מאת הכהנים, כי אם בהחזרתם לתורה ולתשובה (השוה: עזרא א', יז), על מנת שאם אמנם השתמשו לרעה בסמכות שיפוטם, יקויים בהם בעתיד דבה הנוביא, כי שפתי כהן ישמרו דעת וגו' (מלאכי ב', ח–ז); ברם, יש רגליים לסברה כי ארתחשטא, כמו דריש קודמו, הפץ היה ביקרם של הכהנים מכל הדתות, ולא היה נתון ידו להעברתם מסמכותם⁵⁹. אמרנו כי סמכות הענישה שהוענקה לשופטים דיינים סמכות ממלכתית-חילונית היא, והא ראייה שהעונשין שהוסמכו להטילם אינם רק עונשין הידועים לחוקי האלהים אלא גם עונשין נוספים שאינם מצויים בחוקי אלה ישראל. ואלה העונשין בלשון המקור: "למות, לשורשו, לענש נכסין, ולאסורין". על עונש המוות אין להרחיב את הדיבור – זוהי כידוע דרך הענישה בה"א הידיעה הן לפי חוקי האלהים והן לפי חוקי המלך, ואין בה משום חידוש; ואולם שלוש העונשין האחרים חידוש הם בדינינו וראויים לתשומת הלב.⁶⁰ על טיבו של עונש "לשורשו" מחולקות הדעות: יש מהם מן הפרשנים המייחסים למלה "שורשו" את המשמעות לשרש (רי"ש צרחה) כלומר לעקור מן השורש – משמעות שאמנם נודעת לה לא רק בעברית⁶¹ כי אם גם בארמית.⁶² ואולם מקביעת משמעות המילה ועד לקביעת מהותו של העונש שוב נתפלגו הדרכים: יש שרואים את העקירה מן השורש פשוטה כמשמעה, כעונש מוות, והיא נבדלת מעונש המוות הרגל, שהחכר כבר בראש הרשימה שבפסוקנו בכך שהיא מצריכה לא רק המתת העברין עצמו בלבד כי אם גם הוצאתם להורג של בניו ובני משפחתו עמו⁶³; יש שרואים את העקירה משרשו בגרושו

מנחלתו, כלומר כעונש גלות⁶³; ויש שרואים את העקירה בנידוי וחרם⁶⁴. חכמי התלמוד מצאו לעונש זה כינוי עברי, הוא "הרדפה" – אך גם הם לא היו תמימי דעים מהו עונש ההרדפה: לעומת המרסה שהרדפה היא נידוי וחרם⁶⁵, מציו גרסה אחרת, לפיה הרדפה היא כבילה בשרשראות⁶⁶, והגורסים כך גוזרים את המילה "לשושו" מן המילה הארמית שרשורא שפירושה חבל⁶⁶, בדומה למילה העברית שרשרה או שרשרת⁶⁷. ולפי דעת הרמב"ם, הרדפה היא דחיפה וסחיבה על הארץ⁶⁸.

לא נתימר להכריע במחלוקת הפרשנים, ומה גם שאין נפקא מינה לענינו מה בדייק היה טיבו של עונש זה, לענינו חשוב הוא – ובדבר זה שוים כל הפרשנים – שהיה זה עונש שאינו ידוע לחוקי התורה, בין אם זה היה נידוי וחרם⁶⁹, בין אם היה גלות⁷⁰, בין אם היה כבילה, ובין אם היה דחיפה וסחיבה על הארץ. ואם תמצי לומר שהיה זה אמנם עונש של המתת הפושע על בניו ובני ביתו – הרי זהו עונש אשר חוק התורה אסר אותו במפורש (דברים כ"ד, ט; יחזקאל י"ח).

(ב) "עונש נכסין", כפשוטו, גם קנסות וגם החרמת רכוש במשמע. אם בענשי

63. אכן עזרא, סם ד"ה לשרושי.

וכך תרגמו גם הוולגטה: in exilium.

וכן גם תרגמו של המלך גיימס: banishment.

64. כדעת רב יהודה בר שמואל בר שילת משמיה דרב: מועד קטן ט"ו, א'.

65. "גירסת הספרים הישנים", לפי חידושי הריטב"א על מועד קטן ט"ו, א', או "גירסת הטאונים" לפי הרא"ש, מועד קטן ב', ה'. וזו לשון הרא"ש, סם: "מאי הרדפה, אמר רב פאס, נצבי דקני; מירשו שקושרין קנים זו לזו וחובשין אותה בנייהם כדי שלא יעמוד בבית האסורין בריתה ולא ילך לכאן ולכאן, וגם לא יוכל להכך, כשין קסדא שעושיין לחבושין". לפי גוסס הריטב"א נקט רב פאס לא לשון "נצבי" אלא לשון "חצבא" – ואין בנייהם אלא שנצב הוא כל צמח שעושים בו קנים, ואילו חצבא הוא מין מיוחד של צמחים הראוי לעשיית קנים. וראה רבינו ירוחם, מירשים, נתיב א', חלק ב'.

66. בבא קמא צ"ו, א'; ופירש"י, סם.

67. שמות כ"ח, יד, ל"ט, טו; מלכים א', יז; דברי הימים ב' ב', ה'.

68. כלשון הכסף משנה, הלכות סנהדרין כ"ד, ז': "והרדפה יש בו פירושים, ודעת רבינו שהוא לדחוף ולסחוב על הארץ".

לפי תרגום השבעים, "לשושו" הוא להכות.

69. "חרם המקראי אינו דומה, אף מן הבחינה העונשית, לחרם התלמודי שלאחר הנידוי: אותו המונח "חרם" משמש לשני מושגים משפטיים שונים בתכלית. לענין ההבדלים בין החרם המקראי לבין החרם התלמודי, ראה ש. ורהפטיג, "חרם", האנציקלופדיה העברית, כרך י"ח, ע' 52.

70. הוצאה אל מחוץ למחנה מציונו בתורה לטמאים (ויקרא י"ב, מו, במדבר ה', ב–ג), והיא בבחינת אמצעי הברואה ומני ולא אמצעי ענישה; או כמעשה הכנה לפני הוצאה להורג (ויקרא כ"ד, יד, במדבר ט"ו, לה–ל).

קנסות אין חידוש, שבחוקי המקרא כבר מצויים ענשי כסף⁷¹, הרי בעונש של חחרמת רכוש יש משום חידוש רב; ואולי משום כך תרגמו המתרגמים הנכריים את עונש הנכסין כהחרמה⁷². ואמנם נראה שבית דינו של עזרא השתמש בסמכות חדשה זו באיימו על כל מי שלא יבוא לירושלים "לשלשת הימים", "יחרם כל רכושו" (עזרא י', ח) – דבר המוכיח לא רק שראו עצמם מוסמכים להחרים כל רכושו של מי שלא יתייצב, אף-על-פי שאין זכר ואין סמוכין לכל סמכות שכזאת בחוקי התורה⁷³, אלא גם שראו את סמכויות הענישה שהוקנו להם על-ידי המלך, כמויעדות לכפות על העם את מרות שיפוטם.

ג) "ולאסורין" הוא, אליבא דכולי עלמא, עונש המאסר⁷⁴. גם עונש זה אינו נמנה, כידוע, על העונשים שבתורה. מוצאים אנו את המשמר שלפני המשפט (ויקרא כ"ד, יב, במדבר ט"ו, לד) שאינו בנדר עונש; את בית הסוהר המצרי, מקום אשר אסירי המלך אסורים (בראשית ל"ט, כ, מ, ג), הנקרא גם בית הבור

⁷¹ מצינו במקרא שלושה קנסות בסכומים קצובים; הם ענשו של מוציא שם רע על בתולה (דברים כ"ב, יט), חקנס שעל האונס שלם לאבי הנערה (שם, יט), והפיצוי עבור גניחת עבד או אמה (שמות כ"א, לב); וקנס אחד בסכום בלתי קצוב, הוא הנסף כמורה הבחולות (שמות כ"ב, טז). אבל תורגלו לראות קנסות מקראיים כל תשלום אשר מוסיף, נבד וכי חייבים לשלמו למעלה (או למטה) מן הקרן; ראה רמב"ם, הלכות נזיקי ממון ב', ח. וראה לענין "החידוש שהידיעה התורה בקנסות" כתובות ל"ד, ב'; ל"ה, ב'; ל"ה, ב'.

⁷² בתרגומו של המלך גיימס: confiscation of goods.

⁷³ קיפמקן, שם ע' 280, רואה "להטעים" שמעשה זה של עזרא ובית דינו אינו נשען על איגרת המלך – אך סתם הוא ואינו מפרש מגין לו ומה טעמו. בע' 285 הוא כותב שעזרא לא פעל בתוקף איגרת המלך, כי הרי לא הוא אלא מועצת השרים והוקנים פונה אל העם, והמועצה אינה מוכיחה את האיגרת. המועצה לא היתה מועצה, אלא השופטים פעלו "בפצת השרים והוקנים" שהיו מטמא בעלי סמכות שיפוט כמותם. ראה להלן.

⁷⁴ הדעת הנכונה, שאמנם היה כאיום זה ששום שימוש בסמכות על פי איגרת המלך, מובעת על-ידי רבים, ובניהם: קלוזנר, היסטוריה של ארצות השני (תש"ט), חלק א', ע' 267; דמדור, שם ע' 166; צוקר, שם בע' 23; רדולף, שם בע' 76; ועוד.

⁷⁵ היו שגזרו "יחרם כל רכושו" שבעזרא י', ח מן החרם אשר מצויים היו להחרים את: ערי החמים וכי לאחר תבוסתם במלחמה (דברים כ', יז) – כאילו הצעדים בשל "העובות" של תרשיב התרים הללו (שם, יח) יאים גם בנד נושאי נשים מעמי "העובות": ראה למשל זיגמירד שם ע' 67. ונעלם מעיניהם (תוך שאר הדברים: ראה הערה 69) שהחרם בספר עזרא לא באמר: בנושאי הנשים מעמי העובות אלא רק במי שלא יבוא לירושלים לאסיפת העם.

⁷⁶ ואצל זר-כבוד שם ע' 82 מצינו אינכור של דין החרם בויקרא כ"ז, כה, כאילו ניתן היה לפי דין זה להחרים רכושו של אדם בעל כרחו!

⁷⁷ רש"י מפרש "לאסורין" – לייסרו בייסורין; ובפירושו לגמרא (מעוד קטן ט"ז א' ד"ה אסרין ליה) הוא אומר "שקשרין אותו על העמוד להלקותו" – וכנראה אלה הייסורין שהתבונן אליהם בספירוס לעזרא. אך דעתו היא דעת יהוד.

שמות י"ב, כט); את בית האסורים הפלשתי (שופטים ט"ז, כא; כה); ואת בית הכלא האסורי (מלכים ב' י"ז, ד). למלכי יהודה וישראל היו כנראה גם להם בתי כלא (מלכים א' כ"ב, כו; ירמיה ל"ו, טו, יח) שנקראו גם בתי בור או בורות (ירמיה ל"ח; ישעיה כ"ד; כב) או בתי מהפכת (דברי הימים ב' ט"ז, י); אבל בין אם נכונה הדעה שבת-כלא אלה שימשו רק למאסרים מעין-מגוהלים שהוטלו בפקודת המלך לצרכים מדיניים או בטחוניים, למשל על נביאים שניבאו שלא לרצונו⁷⁶, ובין ששימשו גם למאסרים פליליים, על כל פנים לא קיימו המלכים בתי כלא ולא הטילו ענשי מאסר על-פי חוק התורה כי אם אך מכוח המלכות בלבד.⁷⁷

"בין כה וכה יש להניח שבתי הכלא של המלכים עוד נמצאו בירושלים בעת שובו של עזרא, ואולי עוד נחוספו עליהם "הבורות אין מים בהם" שהנביא מימי מלכי פרס מנבא שחרור אסיריהם (זכריה ט, יא); והשופטים-הדיינים שנתמנו בידי עזרא הוסמכו להשתמש בהם (ואף להקים בתי כלא משלהם) למטרות ענישה שיפוטית.⁷⁸

וכבר עמדו על כך רבים שלפי הידיעות שבידינו לא השתמשו בתי דיניו של עזרא בסמכותם העונשית ולא הטילו עונשים מלכותיים אלה למעשה⁷⁹ – ראינו שגם לענין התרמת הרכוש רק איימו אך לא ביצעו. כיוון שכך, הדעת נותנת שהסמכה מלכותית פרסית זו ראויה אולי לציון כמאורע היסטורי, אם כי לא השאיר אחריו בתולדות המשפט עקבות מעשיות כל שהן. וראו זה פלא: לא זו בלבד שהסמכתו של ארתחשסתא המלך לא נשכחה⁸⁰, לא זו בלבד שנשתמרה לנו בספר עזרא ככתבה וכלשונה לזכרון עולם, אלא היא זכתה ונתקבלה לדיני ישראל – רצפציה משפטית מיוחדת במינה, שאין אני יודע לה אה ורע בתולדות המשפט העברי. דין זה מדיני עובדי האלילים, חוק זה מחוקות הגויים, סמכות ענישה זו שהובאה מחצר מלכות עכרם הגודעת לשמצה בשל אכזריותה

76. כך: מ. אלון, המאסר במשפט העברי, ספר יובל לפנחס רוזן (1962) ע' 172 הערה 4.
 77. רמב"ם, הלכות מלכים ג, ח: יש למלך רשות "לאסור ולהכות כשוטין לכבודו".
 78. אין אני גורס הבנתו של מ. אלון, שם ע"פ 172-173 הערה 5, בין הקנסות והתרמת הרכוש לבין המאסר, כאילו ענשי הנכסים הנם עונשים ואילו המאסר אינו אלא אמצעי כפייה בלבד. כבר ראינו שכל הענשים הממלכתיים האלה הנם אמצעי כפייה, שהרי באים הם להשליט את "דת המלך" – ואין דבר זה גורע: במאומה מאושים העונשי; ואין טעם להבחין בין הסנקציות השונות לבין עצמן לענין זה.
 79. "ורביבדו שם ע' 17; קויפמן שם ע' 280; גאלינג שם ע' 206; ועוד.
 80. ומקובלנו שחורת משה כבר נשתכחה – ועזרא צריך היה לעלות מבבל "זליסרה" מחושל! (סוכה כ', א'; ספרי, עקב מ"ח; מדרש תנאים מג.)

ועריצותה – אלה נכנסו, בזכות אורחות מלאה, לתורה שבבעלפה; והורשו לשמש מקור סמכות הענישה לבתי דין יהודים לדורותיהם! "ומגלי דכפתין ואסריין ועבדין הרדפה; דכתיב, הן לשרשי הן לענש נכסין ולאסריין"⁸¹.

הנצרים, האומרים שבדומה לזה הטיל, ארתחשסתא המלך, על עזרא הסופר לכתוב את חוקי היהודים על ספר, והוא ספר התורה שהביא עזרא לאחר מכן לפני הקהל (נחמיה ה', א-ח); לדידם היתה עצם שליחותו של עזרא מטעם המלך, להודיע לעם ולשופטיו את חוקי אלהיהם (עזרא ז', כה) כפי שהוא ינסחם ויכתבם.⁸²

ואולם אינו דומה החוק המצרי לחוק התורה; בספר התורה נמצא בכתובים עוד מלפני זמנו של עזרא (מלכים ב', כ"ב), ועזרא יכול וצריך היה לומה למלך שעבור חוק התורה אין מקום לקודיפיקציה שכזאת. אבל העובדה שמלכי פרס שקדו על איסופם וכתיבתם של החוקים הזרים הנהוגים בארצות כבושם; יש בה כדף לשפוך אור גם על שליחותו של עזרא; עיקר משימתו של עזרא מבחינתו שלו, בודאי היה להפיץ "את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט" (עזרא ז', י) – והיא משימה המתאימה יפה לתוך מסגרת המדיניות הכללית כפי שהיתה נהוגה בידי מלכי פרס.

המסורת שלנו היא שעזרא אמנם כתב את ספר התורה בכתב חדש; בתחילה ניתנה לישראל בכתב עברי ובלשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי.⁸³ אם לא עשה עזרא מלאכת קודיפיקציה, על כל פנים

81. מועד קטן ט"ז, א'
 82. F. Altheim, Das Alte Iran, in: Propyläen-Weltgeschichte (1962) Vol. 2 p. 171.
 83. Eduard Meyer, Kleine Schriften (1924) Vol. 2 pp. 96 ff.;
 H. H. Schaeder, Das Persische Weltreich (1940) p. 25.
 84. אלתיים, שם ע' ט"ז; ורוולף, שם ע' 76 והערה 1. ג' א"ב: 85. מתגורן ב"א, ב"א

עשה מלאכת תרגום וטרנסקריפציה: ושינוי הכתב אינו דבר של מה בכך, שממה שכתוב, "וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר" (דברים י"ז, יח), למדו "כתב הראוי להשתנות"⁸⁶. בעיני חכמי התלמוד ראוי היה עורא שתניתן תורה על ידו לישראל⁸⁷; ויש שלמדו מן הפסוק ההוא, "וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר" – לא שהכתב ראוי להשתנות, אלא שהתורה עתידה להשתנות⁸⁸.

ה. על הוצאת הנשים הנכריות.

אם היתה התורה עתידה להשתנות – לא היה זה בידי עורא כי אם רק בידי נחמיה: שבו בזמן שנחמיה אמנם עשה מעשה חקיקה (נחמיה י, ל-מ), לא עשה עורא אלא מעשה שפיטה בלבד – והיא הפעולה היחידה המיוחסת לו בספר עזרא (פרקים ט' ו"א). יש להניח שלא היתה זו פעולתו היחידה למעשה: מתווספות עליה לא רק הפעולות המתוארות בספר נחמיה, אלא הדעת נותנת שבתוקף סמכותו המלכותית אמנם מינה שופטים דיינים⁸⁹, אם מקרב הכהנים והלויים, ואם מקרב השרים והקנים וראשי האבות⁹⁰; וכשהתעורר ענין הנשים הנכריות, מסתמא כבר החלו שופטים דיינים כאלה בכהונתם.

מן הרשימה שבסוף פרק י' נמצאנו למדים שמאה-ושלשה-עשר⁹¹ אנשים שנשאו נשים נכריות, נתנו את ידם להוציא נשותיהם (שם יט). הדעות מחולקות אם היו אלה כל בעלי נשים נכריות שהיו בנמצא, בתוך ישוב של כמה רבבות נפשות, או שמא היו הרבה יותר מאלה, ויתרם לא נתנו את ידם להוציא נשותיהם. לשון הכתוב, "ויכלו בכל" (שם יז), מצביעה על כך שהחוקרים חקרו בכל משפחות ישראל כולן, וחקירתם העלתה שאמנם לא היו אלא מאה-

86. מנהדרין כ"ב, א'.

87. מילתה דר' יוסי, מנהדרין כ"א, ב'.

88. תוספתא מנהדרין ד', ז'.

89. כן: זר"בכבוד, שם ע' 77.

90. לענין מותם ותפקידיהם של השרים, הסגנים, הקנים, וראשי האבות, ראה: צוקר, שם ע' 21 ואילך.

מענינו היא לציין רק שגם לשרים ולסגנים ולקנים היו בדרך כלל תפקידים שיפוטיים (השוה: במדבר י"א, טז; דברים כ"א, ב, ד, ו; י"ט, יב; ל"א, כא; רות ד', ב, ט, יט; שופטים י"א, ה-ח; ועוד), ואין ספק שעורא מינה את שופטיו מתוך השרים, הסגנים, הקנים וראשי האבות שמצאם ראויים לכך. וראה להלן:

91. גאלינג, שם ע' 215, וכן רוזנף, שם ע' 97. מונים רק 109 אנשים ברישומי זר"בכבוד אשר גם הוא מנה רק 109 אנשים בהקדמתו (שם ע' 16, הערה 24), תיקן את עצמו והעמיד את המספר על 113 (שם ע' 86, וכן במאמרו ב"בית המקרא", ע' 7).

ושלשה-עשר אלה שנשאו נשים נכריות⁹², ואולי היה זה מספרם המועט שהגיע את חכמי התלמוד להסיק מן העובדה שהביאו קרבן אשם (שם יט) שכל הנשים הללו לא היו אלא שפחות חרופות (יקרא י"ט, כ-כב)⁹³. מפליא הוא, וקשה להאמין, שלא נמצא אפילו איש אחד מבין בעלי הנשים הנכריות אשר סירב לגרש את אשתו. שמענו שאך שניים מן השרים שנדרשו על-ידי עזרא להשתתף במלאכת החקירה והשפיטה, נאותו לעשות כן (עזרא א', א), וכל יתר השרים לא הסכימו אלא הלכו להם⁹⁴ – אולי משום שהרי "יד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה" (שם ט', ב); והדעת נותנת שאם שרים שלא נשאו בעצמם נשים נכריות לא היו מוכנים לשתף פעולה – אלה מן השרים שידם היתה כמעל ושנשאו נשים נכריות, בודאי לא היו מוכנים לשתף פעולה ולהוציאן. ואכן מצויים ברשימת המסכמים להוציא נשותיהם, "מבני הכהנים", "מן הלויים"; "מן המשוררים"; "מן השוערים"; "ומישראל" (שם א', יח; כג, כד, כה). ומן השרים והסגנים לא נמצא בניהם איש. יש מן החוקרים הפותרים את הבעיה באמרם שהרשימה בפרקנו מקוטעת היא ואינה שלמה⁹⁵; יש מהם שרואים בהשגת הסכמתם אפילו של מאה-ושלשה-עשר הצלחה כבירה, אם כי חלקית בלבד⁹⁶; ויש מהם הגורסים כי פעולתו של עזרא נכשלה למעשה מחמת המספר הזעום של בעלי נשים נכריות שהסכימו להוציאן⁹⁷. סבירות ההנחה שאמנם היו הרבה יותר מאשר מאה-ושלשה-עשר אלה שנשאו נשים נכריות, מתחזקת על-ידי שלושת אלה: ראשית, "השרים" הודיעו לעזרא על נישואי התערובת שהתפשטו בכל "העם, ישראל והכהנים והלויים" (שם ט', א), לרבות "השרים והסגנים" (שם, ב); שנית, גם זעמו הודיעותו של עזרא

⁹² זאת היא דעתו של קיפמן, שם ע' 286: "מספר הנשים הנכריות הוא ממש אפסי: לכל היותר 113 אנשים" וכן ע' 296: "גנז' הריבוי המופלג של הדמיון עומד ומעיד המספר היבש העולה מן הרשימה: 113 נשים נכריות גורשו בימי עזרא. שום סכנה לאומית לא היתה צפויה מהן". וכן גם בע' 289.

באלינב, שם ע' 215, רואה את הסיבה למיעוט נישואי התערובת בכך שרק יום של השרים והסגנים היתה במעל – רק "השכבה העליונה" יכלה להרשות לעצמה את המתירות שבושבת נשים נכריות.

⁹³ כרתות י"א, ב'.

⁹⁴ כלשון זר-כבוד, שם ע' 83. אולי שני השרים הנזכרים כאן בשמותיהם הם הם "השרים" שניגסו אל עזרא בראשונה להודיעו על נישואי התערובת (ט', א).

⁹⁵ למשל: זינגר, שם ע' 4; רודולף, שם ע' 97.

⁹⁶ למשל: גרין, שם ע' 123-124; הוא משאיר את האפשרות פתוחה שבגד הרבנים נקטו

עוד צעדים סיפוטטיים לכפיתם, בתוקף הסמכות המלכותית. גם יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים 11, 5, 4) כותב שנמצאו רבים מן הכהנים, הלויים והישראלים שנוצריא נשותיהם וילדיהם, כאשר

קיום התורה חשוב היה בעיניהם מאהבתם את משפוחיהם. ⁹⁷ למשל: זר-כבוד, שם ע' 16 וע' 86, ובמאמרו ב"בית המקרא", ע' 7.

מוסברים רק: בהנחה שנישואי התערובת פשוטו. בעם בממדים מדאיגים; ושלישית, והוא עיקר: לאחר פעולתו אך עוד בחייו של עזרא קיימים היו נישואי תערובת רבים שלא הופקעו (נחמיה ט' י"ב)⁹⁸, עד כדי שהורגש צורך לעשות מעשה חקיקה לחיסולם (שם י"ג, לא).⁹⁹

כבר עמדו על כך רבים; ועתה מן המפורסמות היא שאינן צריכות עוד ראייה, שנישואי התערובת - חוץ עם שבעת העממים (דברים ז', א-ג) והעמונים והמואבים (שם כ"ג, ד) - אינם אסורים על פי דין התורה שבכתב; ומאחר ולא היו אסורים בימי עזרא, אין לכאורה שום רבותא בכך שהיו נמצאים, אף בין השרים והכהנים. אין להניח שעזרא לא ידע את דין התורה על דיוקו ושמסר את הדין בתפילותו (עזרא ט' י"ב) לפי מסורת שונה שהיתה בידיו, ללא הגבלת האיסור לעממים; ההם בלבד; יש להניח שרצונו היה להרחיב את איסור התורה ולעשות סייג לתורה: התורה הוזהרה מפני תועבותיהם של אנשי הארץ (רקרא י"ח, כז); וכתועבותיהם או כן בענין תועבות עמי הארצות כיום (עזרא ט' א, יד); וכשם שהתורה הוזהרה מפני הנשים המסירות לעבודת אלילים (שמות ל"ד, טז, דברים ז' ד), כן יש להרחיב ולרבות את כל המסירות¹⁰⁰ לכל דבר שבטומאה: הוא הוצה להוסיף על דין התורה, אך לא הוסיף לדינא - שמה שאמר בתפילותו לאלהיו, ולו גם בפומבי, היה ידיו וככו (עזרא י' א), ולא היה בו משהו קביעת דין, אפילו נקבל את הסברה שעזרא דרש פה "מדרש הלכה"¹⁰¹ על כל-פנים ונשאר דבריו בגדר מדרש. הדין האוסר נישואי תערובת נקבע ראשונה בידי נחמיה (נחמיה י"ג, לא), אם כי כנראה בהשתתפותו הפעילה ואולי אף ביזמתו של עזרא¹⁰².

התרגשותו והודיעותו של עזרא על נישואי התערובת - ולענינו היום, אין

98: סגל, שם ע' 97, מניח שהיה סיפק בידי נישואי הנשים לקוח להם נשים נכריות בריח הזמן שבין פעולתו של עזרא לבין פעולתו של נחמיה - כאילו לא היו נישואין כאלה שכיחים בכל הדורות" אך הוא מוסיף וכותב מיד, שגם "לא נאמר שעזרא הצליח לבטל לגמרי נישואין אלה".

99: לעומתו גורס קויפמן, שם ע' 302, נאמן לשיטתו שלא היו בימי עזרא יותר מאשר 113 מקרים של נישואי תערובת, כי "התוכחה שבימי נחמיה יש שוב נישואי תערובת, אינה מניחה כלום: גם נחמיה לא פתר את השאלה".

100: כמאמר ר' שמעון בר יוחאי: עבודה זרה ליה, ב"ב, וכן ראה יבמות כ"ג, א'; קידושין ס"ח, ב'. כביטוי של קויפמן, שם ע' 293.

101: כך הניח הרמב"ם רזו לשונו (הלכות איסורי ביאה י"ב, יא): אחד שבעה עממין ואחד כל האומות באיסור זה; וכן מפורש על-ידי עזרא, ואשר לא ניתן בנותינו לעמי הארצות ואת בנותם לא נקח לבנינו, וזה האיסור, שבאמנתו של נחמיה (י"ג, לא) - ומאלף הוא שהרמב"ם מייחס אותו לעזרא. אין זאת אומרת שעזרא קבע אחרו. בפעולתו שלו המסופרת בספר עזרא, אלא שעזרא היה בעמדת האמנה (נחמיה ט' א-ג).

נפקא מינה מה ומה היו "התועבות" אשר הנשים הנכריות הביאו עמהן או גרמו להן? לא היו מציעות אותו עוד. לכל פעולה¹⁰³, אילולא שכניה בין יחיאל מבני עילם¹⁰⁴, שהוא הוא אשר הציב "לכרות ברית לאלהינו להוציא כל נשים והגולד מהם" (עזרא י', ג): הוא קרא לעזרא: "קום כי עליך הדבר ואנחנו עמך, חזק ועשה!" (שם, ד), ולקריאה זו נענה עזרא והשיב: "את שרי הכהנים הלויים וכל ישראל לעשות כדבר הוה" (שם ה'): בעלי ברית זו לא היו בעצמם בעלי נשים נכריות: שכניה, הראשון שבהם, לא נמנה על מוציא הנשים הנכריות שברשימה: ברית זו: שכרתו לאלהים היתה מעין החלטה חגיגת של בעלי

אין סימוכין להתייחסות הרמב"ם לעזרא לפנין זה במקורות התלמוד. שומעים אנו שרק בימי הלל זשמי גודו על בנותיהן. של כל האומות (שבה יז, ב'); ולפי ר' שמעון בר יוחאי הגרס שאיסור נישואי התערובת הוא מדאורייתא ("לכרות כל המסירות"), תירצו שהאיסור, מדאורייתא הוא על אישות דרך נישואין בלבד, ואילו הגמיה נגולה גם על אישות דרך נזות (עבודה זרה ל"ז, ב', ר"עש). על גזירה או איסור של עזרא לפנין נישואי התערובת אין במקורות התלמודיים ולא כלום; גם התעלקים על ר' שמעון בר יוחאי ואינם מקבלים את איסור נישואי התערובת מדאורייתא, אינם מבססים איסור כזה על גזירה או אמרה מפי עזרא.

המי התלמוד מייחסים לעזרה "עשרה תקנות" (בבא קמא פ"ב א' וב') וביניהן גם תקנות הנוגעות לנשים: שתהא אשה משכמת ואופה (כדי שתהא פת מצויה לפנים); שתהא אשה חונת בסינר (משום צניעות); שתהא אשה חופפת (ראשון וטובלת); ושיהיו רוכלים מחורים בעירות (משום תכשיטי נשים, שלא יתגנו על בעליהן). על התקנות הללו דומיהן כבר אמרו שכל הרוצה לבטלן, יגזר ויבטלן, ומה גם אם לא משנו ברוב ישראל (ראה חוספת, שם ב' ד"ה אתא; הרא"ש, בבא קמא ד' י"ט). אם הכוונה ויחסו לעזרא תקנות של מה בכך, אלה ואחרות, מכל שכן היו מוכיחים ומייחסים לו גזירה שגור על נישואי תערובת, אילו אמנם גזר אותה.

102. האסכולות לפנין זה מתחלקות לשתיים: דתית וגזעית. האסכולה הדתית היא שהנשים הנכריות הסיירות או בעליהן מאדיקתם בדת ישראל ותשפו אותם להשפעות זרות; כך, למשל, סאדאה, שם ע' 331; זיגריידי, שם, ע' 82; 326. H. J. Kraus, Israel, in: Propyläen-Weltgeschichte (1962) Vol. 2, p. 292. אחד התוקרים אף מנת שלמי מנגני הימים היום הנה אשה שנישאה לבן דת אחרת. וכאיתן להמשיך ולעבוד את אלוהיה שלה, ובעלה לא היה זכאי להפריע בעדו: James Parkes, A History of the Jewish People (Penguin Books 1967) p. 14. המהדירה, בחילול "זרע הקודש" על-ידי התערבותו בעמי הארצות: כך קייפמן, שם ע"ע 287, 292, 293 ועוד; זור'כרוד, במאמרו "בית המקרא", ע' 6-7; כהנא, שם ע' 34 ("השאלה הנושפת-לאומית"); והפליג לעשות "חוקר יהודי גרמני אשר ראה באיסור נישואי התערובת "הישג יוצא-בילווגי מטאורי של עזרא", "מעשה כביר של גזענות מדעת": F. Kahn, Die Juden als Rasse und Kulturvolk (1920) p. 141.

103. מגל, שם ע' 100-101, כתב שעזרא הסופר והחכם לא היה "איש המעשה, בעל מרחץ ויוזמה ותקימות. דברי השרים על נישואי התערובת לא עוררו את עזרא לפעולה ממשית מידית... הם הביאו אותו לידי יבון ותענית, ויודי ובכיה... וכשאבלו עשה רושם עצום על העם, גם אז לא נתעורר לפעולה עד ששכניה דחף אותו...".

104. יש אומרים שיחיאל, אביו של שכניה, נשא בעצמו אשה נכריה, והיה אחד מאלה שהסכימו לגרשה (עזרא י"ב); ואם כן - היתה לגזר עניני דוגמה היה מבית אביו: בספר עזרא החיצוני (ח'; טפ) ניתן שם האיש כיכניה בין יחיאל - ומענין הוא שם האב - זהה-ראת: A. Klostermann, Gesch. ichte des Volkes Israel (1896) p. 244.

השררה לפעול למען חיסולם של נישואי התערובת; ובעלי השררה היו בעלי הסמכות השיפוטית¹⁰⁵: את אותם השרים אשר עזרא השביעים "לעשות כדבר הזה", הסמיך לכהן כשופטים-דיינים – בין אם הסמיכם תחילה והשביע את המוסמכים; בין אם השביעם תחילה והסמיך את הנשבעים, ובין אם מעמד ההשבעה הוא הוא מעמד ההסמכה.

לא היה זה מן הדברים הקלים לבצע החלטה שכזאת. לא זו בלבד שלא ידעו השופטים מי ומי נשא אשה נכרית ואת מי יש להזמין לפניהם, אלא לא היה סיכוי רב למאמציהם לשכנע בעל אשה נכרית, אפילו בא והתייצב, שיגרשה מפניו, כשהוא עצמו לא מצא בה ערות דבר והיא מצאה אך חן בעיניו (דברים כ"ד, א) – ומה גם שלא יכלו השופטים לומר לו שהוא עבר עבירה כלשהי בשאתו אותה ושמן הדין חייב הוא לגרשה. נמנו וגמרו ביניהם שיביאו את הענין לפני אסיפת-עם (מעין רפרנדום) תחילה, ויקבלו להחליטם גושפוקה ציבורית והסכמה כללית. לשם כינוס אסיפת-עם זו וכדי להבטיח השתתפות המונית בה, הודיעו ברבים ("העבירו קול": עזרא י', ז) שכל איש משני הגולה חייב לבוא, ומי שלא יבוא, "יחרם כל רכושו והוא ייבדל מקהל הגולה" (שם, ח). ואמנם נקבצו למועד "כל אנשי יהודה ובנימין" בירושלים (שם, ט) – סימן וראיה שידעו היטב שהאיום בהחרמת הרכוש ובהטלת גידוי וחרם לא היה איום ריק: ההודעה ניתנה על-ידי השופטים-הדיינים שהוסמכו מטעם המלוכה לבצע דברים אלה, ומוטב לציית להם. עם זאת ראו להדגיש בגוף ההודעה שהאיום בסנקציות הממלכתיות הללו נעשה "כעצת השרים והזקנים" (שם, ח) – לאמור: השרים והזקנים הם שראו היתר לעצמם, מחמת צורך השעה, להשתמש בסמכויות הממלכתיות המוקנות להם, ואין כאן התנשאות סתם של בעלי שררה מטעם. אולי "עצת השרים והזקנים" היא גם המונחת ביסוד העובדה המפליאה שהסמכויות אשר בית דינו של עזרא איים להשתמש בהן מכוח הסמכותו של מלך עברום, הועלו לדרגת מקור הסמכות אשר ההלכה התלמודית הקנתה לכל בית דין בישראל לדור דור¹⁰⁶. מאחר והאיום פעל פעולתו ואמנם נקבצו

105. כנבא, שם בע' ג"ה, מביא את לשון המלבי"ם לאמור: "מקודם לא היה כוח בידם למחות, שלא ניתן להם כוח מיד המלך להעניש ולהכריח על הדת. רק עתה שניתן הכוח ביד עזרא למנות שופטים ושטררים ולהעניש לטובר על דת, משה חלה המעילה הזאת על כולם על שאינם מחויבים. וראה הערה 90.

106. "הפקד בית דין הפקד" – היא סמכות בית דין להפקיע כל רכוש מבעליו, נלמדה מספוקנו בספר עזרא: גיטין ל"ו, ב'; יבמות ס"ט, ב'; מעד קטן ס"ו, א'. על ענין זה הרחבתי את הדיבור בהוצאתי "הפקד בית דין: לשיטתם של רבי יצחק ושל רבי אלעזר", דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות (תשכ"ז), כרך א' ע' 185–188.

בירושלים "כל אנשי יהודה ובנימין" כולם, לא היה צורך במעשה לא של החרמת רכוש ולא של הטלת חרם. יש להניח שהיו מוציאים את איומם מן הכוח אל הפועל רק אילו שוכנעו שאין כל דרך אחרת לכנס אסיפה המונית ויציגה די הצורך. אילו הוחרם רכוש, היה בודאי נועד לבדק הבית: האיום היה איום של ממש באשר הניחו כי תרכוש יחרם לה' באופן שלא יימכר ולא ייגאל ולא ייפדה (ויקרא כ"ז, כח-כט)¹⁰⁷; ואין סימוכין לסברה שהאיום היה להשמדת הרכוש ולהחרבתו¹⁰⁸.

משנקבצו ובאו כל העם לירושלים כאמור, היו "מרעידים על הדבר ומהשממים" (עזרא י', ט). אם רעדו "על הדבר", אין זאת כי אם עמדו תחת הרושם של איומי העונשים החמורים¹⁰⁹ – אף מבלי לדעת עוד במה המדובר. אין בית דין של ישראל מאיים בהחרמת כל הרכוש ובהטלת נידוי וחרם על דבר של מה בכך: אסיפה שלשם כינוסה גויסו סקצייות חמורות שכאלה, מטרתה חיבת להיות מכובדת עד מאד וערלית לשלום העם. נוצרה כך אריה של פחד ודאגה – והגשמים שירדו משמרים אך הוסיפו עגמה ורעד. אל תוך מעמד זה זעק עזרא את זעקתו, "אתם מעלחם, ותושיבו נשים נכריות להוסיף על אשמת ישראל" (שם י') – ומה פלא שכל העם הנרעש והנרעד מפחד ענה מיד ואמר; "קול גדול", שיעשה כל אשר ידרש ממנו (שם יב), ספק מתוך הקלה שאין דורשים ממנו אלא להוציא נשים נכריות, ספק מתוך נכונות להבטיח הכל ובלבד להמלט לבתיהם.

כזאת ניתן לשופטים מבוקשים: העם כולו הסכים שיש משום "מעילה" בהושבת נשים נכריות, ושמן הדין והראוי הוא להבדל "מעמי הארץ ומן הנשים הנכריות" (שם, יא). עתה לא נשאר להם לשופטים כי אם לקבוע עם ראשי האבות את הליכי הביצוע לפרטיהם.

אם חשבו השופטים שיוכלו לקיים חקירות דיונים עוד בהזדמנות כינוסו של העם בירושלים, העמידום ראשי האבות¹¹⁰ מיד על כך שהעם "רב, והעת גשמים, ואין כוח לעמוד בחוץ, והמלאכה לא ליום אחד ולא לשניים" (שם יג). ההצעה שהציעו כי "יעמדו נא שרינו לכל הקהל, וכל אשר בערינו ההושיב נשים נכריות יבוא לעתים מזומנים, ועממם וקני עיר ועיר ושופטיה" (שם, יד) –

107. כנא, שם ע' ב'י; באסף, שם ע' 342.

108. כנירסת בעל מצות ציון, שם: ענין חורבן ואבדון.

109. כך גם וריכבוד, שם ע' 83.

110. אין ספק שהטענות ואלה לא נטענו עליידי כל העם, אלא סטוק י"ג פותח מעמד חדש של משא ומתן בין עזרא והשופטים מכאן לכין נציגי העם מכאן. כך גם ויגפריד, שם ע' 68.

כנראה נחקבלה על דעת כולם. זאת צריכה להיות הפרוצדורה: תחילה יחקרו, בכל עיר ועיר לחוד, מי ומי הושב אשה נכרית; אחר זימנו כל בעל אשה נכרית לבוא ולהתייצב לפני בית הדין; ולבסוף יגרש את אשתו הנכרית, "עד, להשיב חוקן אף אליהו ממנו עד, לדבר הזה" (שם). ואכן יצאו חוקרים לערוך חקירות – הן אלה שהתנדבו לכך באופן מיוחד (שם, טו), הן "האנשים ראשי האבות לבית אבותם" שנתמנו לכך "בשמות" על-ידי עזרא (שם, טז). יש אומרים שבאותן החקירות לא רק בדקו מי ומי הושב אשה נכרית, כי אם גם ביררו כבר מה ומה יהיו התנאים, הכספיים והטכניים, אשר בהם מוכן או חייב יהיה להוציאה.

כחוצאה מן ההליכים הללו נתנו, כאמור, מאה-ושלושה עשר איש הסכמתם להוציא נשותיהם (שם, טז), וכנראה היו מהם שהסכימו להוציא גם את בניהן של הנשים הנכריות (שם, מד). מכאן שבתי הדין לא ראו לכפות על בעלי הנשים הנכריות להוציאן אף בעל כרחם, אלא עשו מאמצים להביאם לידי הסכמה להוציאן; ודבר זה אומר, דרשני.

אם מוכן היה בית הדין, להשתמש בסמכויות הכפייה שהוקנו לו מטעם המלכות לשם כינוס אסיפת העם, סביר היה להניח שיהא מוכן להשתמש בהן גם למטרה העיקרית והראשונה שלשמה אף נקראה אסיפת העם, והיא חיכול נישואי התערובת. אם לא ראו בתי הדין, להשתמש בסמכויות הכפייה שהיו בידיהם, היתה לכך בודאי סיבה משפטית מכרעת. אם כי מתקבל על הדעת שלפי דין התורה שהיה ידוע ונהוג בימי עזרא, נדרשו הבעלים לגרש גם נשותיהם הנכריות על-ידי מתן ספר כריתות בידיהן ולא רק על-ידי שילוחן מבתיהם, בפועל

(דברים כ"ד, א) – אין להניח שבתי דינו של עזרא חששו מפני "גט מעושה"; ראשית, לא הועלה חשש מפני גט מעושה אלא בתקופת המשנה; ושנית, אף לפי דין המשנה, הרי גט מעושה בישראל – כשר. ואם תמצני לומר שכבר בימיו של עזרא לא היה צורך בנתינת גט לאשה נכרית, באשר נישואי תערובת כבר אז בטלים היו לפי הדין – דבר אשר אין לו, כמוכּן, כל בסיס היסטורי-משפטי.

111. קויפמן, שם ע' 303; המעולה, נמסכה זמן רב "מפני שהיתה כרוכה בשאלת מנוחת ועניניו רבוע" ובעמוד 291, הערה 39, מביא קויפמן את דברי רי"א הלוי, בעל "דורות הראשונים", לאמור: "היו בלי ספק גם שאלות של יחס, טענות למוצא ישראלי. מלבד זה אי אפשר שהמקרא את הנשים והילדים לרעב וללינת רחוב. צריך היה לפתור שאלות מנוונות ומשולומים. זו היתה מלאכה לא ליום אחד".

112. משנה גיטין ט"ז, ה' והוא – אם אנסוהו בית דין של ישראל כדן; גיטין ס"ח, ב'.

113. כפי שנקבע לאחר מכן; משנה קידושין ב', י"ב; קידושין ס"ח, ב'.

הוא בגדר הוה אמינא בלבד – כי או חזרת קושיא לדוכתיה: לשם הוצאה לפועל של שילוח הנשים הנכריות מבתי בעליהם בפועל ממש, בודאי היה מקום להשתמש בסמכויות הכפייה שהיו בידי בתי הדין.¹¹⁴ הרבה קולמוסין ושברו להסביר מה הניע את הבעלים דאו לקחת להם נשים נכריות; ועל-ידי שנמצאו להם טעמים, נלמדה עליהם סניגוריה; ומהי שהסניגוריה חזקה וסבירה יותר, הרי תסתבר יותר רתיעתם של בתי הדין להשתמש גדרם כאמצעי כפייה. יש מהם שאומרים שנאלצו לשאת נשים נכריות בגלל המחסור בנשים יהודיות¹¹⁵ – ופשיטא שאין לדרוש ממי שאין לו אשה אחרת, לגרש מעל פניו את האשה היחידה שיש לו, רק באשר היא נכרית; כבר עמדו על כך שכל ענין הוצאת הנשים הנכריות היה אפשרי רק בחברה פוליגמית בלבד¹¹⁶. על כל פנים יש להניח שכל מי שנשא אשה נכרית, עשה כן בתום לב ומתוך ידיעה ברורה שמתר לו הדבר, כשם שמתר היה לגדולי האומה מאז ומקדם¹¹⁷ – ואין נוקטים אמצעי כפייה או ענישה בשל מעשים שנעשו בהיתר וכתום לב. וללא כל אזהרה מוקדמת על איסורים¹¹⁸ אפילו "שגה" לא היתה פה, שגם העבירה בשגגה מצריכה איסור תחילה (ויקרא ה' יו)¹¹⁹. ואף גם זאת: המעשה של לקחת האשה הנכרית כבר נעשה בעבר, "זרע הקודש" (עזרא ט' ב) כבר נתערב בעמי הארצות, ואת הנעשה בן כה וכה אין להשיב¹²⁰ – ואין כופין על העבר. ולפי שכן נראה שהחוקים האלה לא באו היחזמה להוצאת הנשים הנכריות אלא בשל תלויותיהן המרות של הנשים היהודיות. לפי סיפור האגדה מעשה שהיה כך היה, שבשעה שעלו ישראל מן הגולה נתפחמו פני הנשים מן השמש; הניחו אותן בעליהן והלכו להם ונשאו נשים נכריות; והיו (הנשים היהודיות)

114. זר'כבוד, במאמרו "בית המקרא", ע' 56; ורוחף, שם ע' 87.

דעה זו כבר הופרכה על-ידי קויפמן, שם ע' 289.

115. עובדה זאת הדגשה כבר על-ידי

J. M. Jost, *Geschichte des Judentums und seiner Secten* (1857) Vol. 1 p. 32.

116. כך גם זינגרד, שם ע' 62.

117. אין עונשין אלא אם כן מהירין סנהדרין גיד, אין זכרים קצו בו ועוד.

118. זר'כבוד, שם ע' 84-85, כתוב שנושאי הנשים הנכריות היו שוגגים מפני שחשבו שאיסור

הניחין אינו חל על העמים האלה. אבל בכך לא שגו, אלא צדקו אין גם לטעון ששגו כאשר לא

הוציאו בשותיהם הנכריות מיד עם היורד להם האיסור החדיש – שבודש להם, היו מלודים ולא שוגגים; ומי שלא נודע לו האיסור החדיש, לא היה עוד חייב להוציא את אשתו.

119. קויפמן, שם ע' 287; "מכיון שהחטא הוא חילול זרע הקודש, הרי החילול הוא מעשה שכבר

נעשה, ואין הקהילה יכולה להחליט עליו."

מקיפות את המזבח ובוכות¹²⁰. מטבע הדברים שעינן של נשים צרות בצרותיהן – ועינו החדה של בעל האגדה הבחינה אל נכון. שאלולא זעקתן של הנשים היהודיות הנעלבות, יתכן וכל הבעיה כולה לא היתה מתעוררת. אין נפקא מינה אם אמנם היו הנשים הנכריות יפות או פחות שופות מהן, או אם היתה להן או לא היתה להן לנשים היהודיות עילת תרעומת אחרת נגד צרותיהן הנכריות: כשעומדות לנגד עיני בית דין נשים צדקניות מכאן ונשים נכריות אך עלובות מכאן, ישתמש בכל אמצעי השכנוע להצדיק את הצדקנות, אך יירמע מלהשתמש באמצעי כפייה ואלימות להוציא את העלובות.

ואולם כל התיאוריות הללו אינן אלא ניחושים והשערות בעלמא: ההסבר המשפטי להימנעות בית דינו של עזרא מלנקוט אמצעי כפייה, אינו זקוק לא לניחושים ולא להשערות. כבר אמרנו שסמכויות הענישה שהוענקו לשופטים הדיינים מטעם המלכות, הוענקו להם על מנת שיוכלו לכפות על העם את חוק המלך – אותו חוק המלך אשר העניק לשופטים את סמכות השיפוט. אשר על כן היה מקום לשימוש בסמכויות הכפייה לשם השלטת מרותו של בית הדין על העם; וכינוס אסיפת-העם, והטלת החובה להשתתף בה, היו מעשה מובהק של השלטת מרות זו. מצד המלך ותוקיו לא היתה שום מגיעה לכך שהשופטים ישתמשו בסמכויות הענישה הללו גם להשלטת חוקי האלהים – כשם שלא איכפת היה למלך מה ומה היו חוקי האלהים, כן לא איכפת היה לו באלו אמצעי ענישה יכפו אותם על בני דתו. ואולם סמכויות פרסיות אלה, חוקי העכו"ם, שטרם הועלו לדרגת הלכה בישראל, לא היו כשרות בעיני עזרא ובית דינו לענינים שבקדושה: היה בכך משום סתירה מינה וביה, אילו היו נוטלים חוקיהם של עמי התועבות כדי לטהר בהם את המחנה מתועבותיהם. כדי שאמנם "כתורה ייעשה" (עזרא י, ג), יש לעשות להוצאת הנשים הנכריות בדרכי התורה, ולא בדרכי המלך; ודרכי התורה הן דרכי הוכחה (ויקרא י"ט, יז) ודרכי נועם (משלי ג, יז), ואילו הכפייה בדרכי נידוי וחרם או בדרכי החרמת רכוש והטלת קנסות או בדרכי מאסרים, זרה ולזרא היא לתורת אלהי ישראל. באמצעי כפייה מלכותיים שכאלה מוכנים היו לנקוט רק כדי להביא את בעלי הנשים הנכריות לפני בתי הדין וכדי לקבוע עובדת סמכותם ושיפוטם

120. מאמר של ר' חנין, בראשית רבה פרשה י"ח. והוא מוסיף שם: "הוא שמלאכי אומר (ב', יג), 'וזאת שנית תעשו' – שניה לשיטים (פירוש מתנות כהונה): שם: בראשונה דבקו בנכריות בשיטים בערבות מאב, וזאת היתה פעם שנית). 'כפות דמעה את מזבח ה' בני ואנקו' (מלאכי, שם) – אמר הקב"ה, מאן קביל מוח בני ואנקו: משגולה וחמסת וגטלת יופיה ממנה, אתה משלחתי אתמהווא'.

אתר דעת - מכללת הרצוג

עיונים משפטיים בספר עזרא

[31]

עליהם; אבל משעמדו לפניהם, עמדו לפניהם לדין התורה, ואז עשו כתורה בהוכיחם אותם ובדברם על לבם ובנסותם לשכנעם ולהביאם לידי מעשה מרצון; ואף במקום שלא הצליחו, לא היתה תקלת הנשים הנכריות בשום פנים כדאית בעיניהם לעשות את תורת ה' כשפחה של חוק המלך. מי שהסכים והשתכנע ליתן לאשתו הנכרית גט כריתות, נתן לה ושילחה מביתו – ושמך הועלה על נס¹²¹ ברשימת הכבוד שבסוף ספר עזרא; מי שלא הסכים, לא נתן לה גט והשאירה בביתו, ושום דבר לא קרה לו. "זרע הקודש" נשאר בקדושתו, אף שנתערב בעמי הארצות, כמאז כן להבא. הוא שאמרנו, התורה לא היתה עוד עתידה להשתנות.

121. כתנא, שם ע' ג"ח, כותב שרשימת מוציאי הנשים הנכריות פורסמה במקום של פומבי כעונש לבעלי העבירה – ולא היא: אם פורסמה הרשימה, פורסמה לשבתם, וכדי לעודד אחרים ללכת בעקבותיהם.