

## יעקב בלידשטיין

מרצה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ועומד שם בראש הקתדרה על שם הוברט לחקר ההלכה.

### ההלכה – עולם הנורמה היהודי

מאמר זה מתאר כיצד ההלכה מתפקדת כמרכיב הנורמטיבי בחיים היהודיים. המאמר מציג את המכשירים – האינטלקטואליים וכמו כן החברתיים – שבאמצעותם ההלכה פועלת, ומשרטט את גישתה הכללית לנושאים השונים שבהם היא קובעת עמדה. המאמר בנוי במתכונת פנומנולוגית, והשינויים במציאות ההיסטורית משולבים בהצגת הדברים.

#### א. המרחב והמבנה של ההלכה

1. ההלכה<sup>1</sup> הינה השלד הנורמטיבי של החיים היהודיים, במישור הפרטי ובמישור הציבורי כאחד. ההלכה מספקת הדרכות (או לכל הפחות התדנינויות) נורמטיביות בכל תחומי החוויה האנושית, בהתאם לאתוס המקראי הרואה את הקיום החברתי והדתי כחלק משלמות אורגנית אחת. אין תחום שהוא מעבר להלכה, שאינה מבחינה בין "אשר לאלוהים" ל"אשר לקיסר". כמונחים וּבְרִיאָנִים ניתן לומר שאליבא דההלכה, כל החיים טעונים רציונליזציה אתית (ethical rationalization). ייתכן שוני בכללי פסיקה ופרשנות הנהוגים בסוגיות משפטיות, שניכרת בהם גמישות רבה יותר, ובין שאלות של פולחן ונוהג; אבל אלה כאלה (אם הם "בין אדם לחברו" ואם "בין אדם למקום" – הבחנה שלא תמיד היתה בעלת משמעות רבה)<sup>2</sup> זוכים להדרכה נורמטיבית. כמוכן זה, אין להבחנה בין המרחב הפרטי למרחב הציבורי כל הד בתודעה ההלכתית. בהיותם מאמינים שחייהם מעוצבים על-ידי תורה מן השמים, ומשוכנעים

שמוסדות הפסיקה שלהם זוכים להשראה אלוהית או לסמכות מכוח התורה, חשו היהודים שאין צד בחייהם שלא נחשף לעין ההלכה ולא נכלל במארג הנורמטיבי שלה.

כמו כן, כל היהודים היו נתונים לסמכות ההלכה, לסמכותה של אותה הלכה ממש. רבנים ובעלי-בתים מחויבים לאותה התנהגות, ולא קיים, להלכה, מעמד קלריקלי, כשם שלא קיימת הלכה המחייבת רבנים בלבד. למעמד הכהונה משמעות ממשית מעטה מאז החרבת בית-המקדש השני בשנת 70 לספירה: מעט כיבודים פולחניים ודרישות פולחניות, לצד איסור – שאין להמעיט בו – להינשא לגרושות או לגירות. ההבחנה העיקרית הקיימת בהלכה בנוגע לאנשים היא זו שבין נשים לגברים, והיא מתבטאת בעיקר בתחום הדין הדתי-פולחני. הנשים פטורות מכמה דרישות פולחניות, ובבית-כנסת קלאסי הן אינן נכללות ב"מניין" – הלא הוא מניין האנשים הנדרשים לשם קיום תפילה בציבור – וכן הן אינן עולות לתורה. להבחנה המגדרית אין משמעות בדין האזרחי או בדין הפלילי, וגם בתחום הפולחני אין הוא נוגע לאיסורים: כל מה שנאסר על הגברים אסור באותה המידה על נשים. המעמד המשפטי של הנשים נחות מזה של הגברים בתחומים הנוגעים לאישות (נישואין, גירושין, נדרים).

ההלכה מתיימרת אפוא לספק את הנורמה של החיים היהודיים – זו של היחיד, של הקהילה, של החברה ושל המדינה. האחריות על קביעת הנורמות לחיים היהודיים נופלת להלכה על ההלכה ולא על המנהיגות הפוליטית; הדבר מובנה בתפישה שלפיה התורה ניתנה לאדם, ולא נוצרה על-ידו. אכן, לנוכח מגוון רפואי החיים שהתפתחו בקהילות ישראל, במרחבי הפזורה ובגלגולי העיתים, סביר לראות בהלכה – על מהותה, שיטותיה ומוסדותיה – את הגורם המלכד העיקרי של העם היהודי. ראוי להעריך את הלכידות הזו על רקע אפשרויות אחרות. כך, הנאמנות לקהילה ולעם לא עמדה בתחרות עם הנאמנות להלכה, שכן ההלכה היתה של העם וכתוכו. באשר לחברה הנוצרית טען תומס לוכמן (Thomas Luchmann), שקיומו של התחום החילוני נבע מעצם קיומה של הכנסייה; הריכוטומיה הממסדית הזאת אינה קיימת ביהדות, הנעדרת "כנסייה" כממסד לעצמו.

2. בכתובה על ההלכה, מקובל להשתמש במינוח "משפט עברי" (Jewish Law), דבר שנמנעתי במכוון מלעשותו. ההלכה היא בחלקה "משפט", באותו מובן שמונח זה משמש כיום במערב. היא עוסקת בעניינים אזרחיים ופליליים, משתמשת בענישה, היא פורמליסטית לעיתים, ונעזרת בסמכויות

ובאמצעים המזכירים את החשיבה המשפטית ואת מנגנוני המשפט. ואולם חלק נכבד מן ההלכה מציב אותה מחוץ לתחום המשפטי כפי ההבנה המקובלת של מונח זה כיום. הקביעה הזו נכונה, גם אם נראה את ההנגדה בין המקורות האלוהיים-לכאורה של ההלכה ובין המקורות הפוליטיים (הסמכותניים או הדמוקרטיים) של המשפט המודרני, כבעלת חשיבות תיאורטית בלבד.

ראשית, כבר הראינו כי מרחב ההתייחסות של ההלכה רחב הרבה ממרחב ההתייחסות של מערכת משפטית מודרנית. הדבר נכון לא רק מבחינת הקף הנושאים והכללת עניינים דתיים-פולחניים לצד עניינים אזרחיים, פליליים וחברתיים, בסמכותה. בחברה המודרנית מובחן על-פירוב המשפט מן המוסר בשני מאפיינים: האחד הוא אי-הפעלת אמצעי כפייה בתחום המוסרי, והאחר הוא הפקעת הדיון והפיתוח של התחום המוסרי מידי המשפטנים, והשארתם בידי הוגי דעות ופילוסופים. הבחנה זו אינה נכונה בנוגע להלכה; כשם שההלכה אינה מעניקה משמעות רבה להבחנה בין עניינים פולחניים לעניינים חילוניים, כך אין היא מכירה בקיומה של דיכוטומיה קשיחה בין ענישה אנושית לענישה אלוהית. בהתאם לכך היא עוסקת בסוגיות המקיפות את המשפטי ואת המוסרי גם יחד, או - אם לנסח זאת אחרת - דנה בסוגייה אם השלכותיה הסופיות תהיינה בתחום המשפטי ואם תהיינה שייכות לתחום המוסרי.

אומנם, ככל שנושא הינו בעל אופי משפטי יותר, כלומר כזה הנתון לפסיקתם ולהכרעתם של מוסדות אנושיים (בתי-הדין), הוא זוכה בדרך כלל לפיתוח אינטנסיבי יותר. כמו כן ברור שמוסדות אלה מאמצים עמדה מוגדרת יותר בשאלות המשפטיות המובהקות. לעומת זאת, ההכרעה בעניינים מוסריים היא לרוב כללית יותר, ולעיתים קרובות הפרשנות המעשית שלהם נותרת עניינו של היחיד; בקיומם יש מידה של רצון חופשי, שכן לא כרוכה בהם כפייה ממוסדת, ומידת המימוש שלהם היא תוצאה של רמתו האישית של היחיד. עם כל זה נותרת בעינה העובדה שהמוסרי והמשפטי אינם אלא קטבים שונים של קשת אחת, שבכוליותה מהווה את נושא העיסוק של מערכת ספרותית יחידה, שהינה כלי הביטוי של דיסציפלינה יחידה. התקדים, סמכות הטקסט, מדרש הפסוקים, החתירה אחר עקביות ואחר לוגיקה פנימית נשארים אופני הדיון המרכזיים, בלא תלות בשאלה אם המסקנה הסופית תהיה "חייב" או "אסור", שני מינוחים שהבחנה בהם מקבילה, פחות או יותר, להבחנה שבין עניינים משפטיים

לעניינים מוסריים. אכן, שני המונחים גוררים מחויבות, שהרי מקור הסמכות הוא אלוהי, אם כי קטגוריות מסוימות (כמו "מידת חסידות") מכוונות יותר להנהגה הראויה לדמות מופת. ההבחנות הללו הן בעלות משמעות כאשר יש צורך לקבוע סדר עדיפויות בין ערכים הלכתיים, יותר מאשר כאינדיקציות לדמות שונות של מחויבות.<sup>3</sup>

הנסינות לאתר את מקור הסמכות של ההלכה ב־grundnorm של קלֶזֶן (תהיה מידת דיוקם אשר תהיה) נוטים אפוא להתמקד באופן בלעדי מדי באופי המשפטי של ההלכה, במקום בתודעה הקיומית של היהודי, שהבינה את ההלכה כאורח־חיים שבאמצעותו הוא זוכה לעבודת הכורא ולמגע עם השגחתו, ובאמצעותו הוא מעמיק את שייכותו לעם הנבחר. הנוסחה הליטורגית המקרימה את קיומה של מצווה אומרת הכול: "ברוך אתה ה'... אשר קדשנו במצוותיו". באמצעות הצו ההלכתי משתדל היהודי להשיג את הקדושה, והוא עושה זאת כחלק מהעם שאליו הוא שייך.

במאמץ שהחלו בו הוגי ימי־הביניים, פותחו כמה תיאוריות המנסות להגדיר את מקור הסמכות של ההלכה. התורה שבכתב נתפשה כמובן כמלתו של אלוהים המתגלה, דיבור קדוש ומצווה. אשר לתורה שבעל־פה – כלומר המסורת הרבנית שנכתבה ונחתמה בתלמוד והספרות שנגזרה ממנה – ניתן למצוא דגשים שונים. התלמוד טוען שהתורה שבעל־פה ניתנה למשה לצד התורה שבכתב; אומנם משמעותה המפורטת של טענה זו טעונה ניתוח ואינה יכולה להיתפש כפשוטה וחד־משמעית. אליבא דרבי יהודה הלוי (המאה ה־12) והרמב"ן (המאה ה־13), מקור המסורת הרבנית כולה בהתגלות, או לכל הפחות ברוח הקודש; לפיכך, עיצובה הסמכותי העיקרי צריך היה להעשות בארץ־ישראל שלפני חורבן הבית – בשעה שהשכינה שרתה בישראל. בעבור הרמב"ם (המאה ה־12), הרבה מן התורה שבעל־פה נוצר על־ידי חז"ל, אבל סמכותה המוסדית מעוגנת בהוראה האלוהית לציית לפסקי בית־הדין־הגדול.<sup>4</sup>

הגישות האלו משתלבות אורגנית בכלל המגמות האינטלקטואליות של הדוגלים בהן, בהשקפתן על משפט, סמכות, היחס בין ה' לישראל, טבעה של הקהילה היהודית, לכירותה ואחדותה. אך בכל אותן מאות שנים שבהן היתה ההלכה עוברת חיים שאינה מוטלת בספק, ברור שהיא זכתה לנאמנותן של הבריות בדרך ישירה הרבה יותר. ההלכה היתה פשוט תורת ה', הוראותיו־הדרכותיו לבני עמו. המצוות נתפשו כגילוי של אהבה, ונחוו

באופן זה, בהיותן באות מידיו של אב, תובעני אך טוב ומיטיב. המשפטים הבאים, הלקוחים מקטע קלאסי של התפילה, הינם ברורים:

אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת; תורה ומצוות, חוקים ומשפטים אותנו לימדת. על כן, ה' אלהינו, בשכבנו ובקומנו נשיח בחוקיך ונשמח בברכי תלמוד תורתך ובמצוותיך לעולם ועד. כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה. ואהבתך אל תסיר ממנו לעולמים. ברוך אתה, ה', אוהב עמו ישראל.

מימי הגאונים (לכל הפחות) בירך היהודי את עצמו על ההיסטוריה בת-המזל שלו (!) ועל תורתו השופעת: "אשרינו, מה טוב חלקנו, ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו". אולי כתשובה לפאולוס, או לתנודות ולתלאות של הניסיון היסטורי, תפישות אלו ביטאו ויצרו את גישתו של היהודי לאורח חייו. תפישת התורה כמתנה אלוהית לעמו וכבסיס לזהותו, מעניקה הסבר משמעותי להפנמה מלאה האמפתיה שלה זכו הוראות ההלכה בחברה היהודית. אם בכל חברה אנושית מופנמת בסופו של דבר צייתנות כלפי החוק והמשטר, הדבר נכון פי כמה בעבור החברה היהודית, שלעיתים כה קרובות חסרה את הנגישות אל מקורות כוח ארציים.

## ב. אופנים של הפנמה ותקשורת

1. ההלכה אינה נוצרת על-ידי הרשות המדינית, אלא על-ידי חכמים ופוסקים, והספרות הרבנית על מגוון תצורותיה היא המעצבת ומשרדת את הנורמות המנהיגות את החברה היהודית.<sup>5</sup>

מנקודת מבט פורמלית – ובמידה רבה גם מנקודת מבט מהותית – הספרות הרבנית מרוכזת לגמרי בעברה, סבה על ציר עצמה פעם אחר פעם כדי לטוות את קורי עתידה. התצורות המקובלות של היצירתיות ההלכתית, אם מדובר בפירוש, אם בתשובה ואם בפסק, כולן אינן מתיימרות להיות יותר מאשר יישום נכון (או ליתר דיוק, כזה העומד במבחן היושר האינטלקטואלי) של חוכמת הדרורות הקודמים ותורתם. מובן שאין בקביעה זו כדי להכחיש את האופי והמהלך המיוחד של כל אחת מצורות ספרותיות אלה, או כדי לקבל את הטיעון במובנו הפשוט ביותר.

הפרשנות מתייחסת במפורש לטקסט הקלאסי, מבארת אותו, ולעיתים לא רחוקות מכריעה באשר לדעה או למסורת מועדפת. התלמוד הוא פירוש

למשנה – לכל הפחות בחלקו; פירוש רש"י מפרש את התלמוד, כשם שעושים בעלי התוספות, המאחרים והממשיגים; לרמב"ם חבורה של מפרשים משלו, וסמכותו של השולחן-ערוך (ספר-הפסיקה הראשי האחרון) נקבעה בהתאם לטיב מפרשיו ולתמיכתם בדבריו. ספרות הפסק (Code) – שרבים ממאפייניה כסוגה מצויים כבר במשנה – התמציתיות, העדר ההנמקה, העדר הכרעה מוחלטת – מציגה עצמה כזיקוק מתוך דיוני חכמי העבר. ספרות התשובות או השו"ת (שאלות-ותשובות) מרכזת תשובות רבנים המתייחסים למקרים ספציפיים. צורה זו, שראשיתה בימי הגאונים, המשיכה בחיוניות במשך מאות שנים, והיא משגשגת אף בימינו אלה, שבהם נדירה כתיבתן של יצירות חדשות בתחומי הפסק והפירושים. גם בספרות זו, התשובות אינן מוצגות אלא כהשלכה של ההוראות המסורתיות אל מקרים חדשים. אין צורך לומר שכל אחת מהצורות תסתמך על חומר רלוונטי המצוי בכל אחת מהצורות האחרות, ותתאים אותו לצרכיה.

במידה שההלכה נוצרת בצורות הללו, היא מתקשרת בעיקר באמצעים טקסטואליים. נושאים הלכתיים – כמו עניינים שבדין האזרחי או שבמעמד האישי (נישואין וגירושין) – הובאו פעמים רבות לפני בתי-דין רבניים, ולהחלטותיהם היתה דרך ישירה יותר של אכיפה ושל תקשורת. אבל החכם העצמאי, שלא זכה להכרה על-ידי ממסד פורמלי, היה ונותר הכלי הדומיננטי בהתפתחות ההלכה וביצירה ההלכתית, כאשר העיר, ניתח, סינן, העריך ויישם את אשר מצא בכתבי הדורות שקדמו לו. הרשת ההלכתית היתה (ועודנה) כמעט בינלאומית, אף-על-פי שהאסכולות השונות ייחדו בדרך הטבע תשומת-לב רבה יותר ליצירות מבית-מדרשם, וקווי חיץ קלאסיים תמיד התקיימו – ארץ-ישראל מול בבל, אשכנז מול ספרד.

עם זאת ישנה תצורה הלכתית אחת שרוב המאפיינים שתוארו לעיל זורים לה. זוהי התקנה, תצורה יצירתית שבה ההלכה קרובה לעקרון החקיקה הפורמלית. חקיקה כזו מצויה כבר בראשית תקופת התלמוד, והיא מרחיבה את החוק המקראי (למשל, הרחבת מעגל הקרובים האסורים משום גילוי עריות), או מגבילה אותו (כמו בתקנת הפרזובול, המעניקה אמצעים להימנע משמיטת כספים בשביעית). הסבר תלמודי אחד רואה בפעילות זו הגנה על החוק המקראי – עשיית "סייג" (גדר) סביבה. כמו כן אפשר לראות ברבות מתקנות אלה הרחבה פשוטה של החוק המקראי עצמו. יהא ההסבר אשר יהא, מדובר כאן – בוודאי לפי הפרשנות הרואה בתקנה סייג – בפעולה של חקיקה. אין היא תוצאה של פרשנות ספרותית ולא יישום

מחודש של תקדימים או נורמות מקובלות, ועל-פי-רוב היא נעשית על-ידי קבוצה סמכותית ולא על-ידי יחיד.

בתקופת התלמוד והגאונים, הקבוצה האמורה היתה של רבנים, והתקנות שאפו לתוקף אוניברסלי. באירופה של ימי-הביניים לעומת זאת, הקהילה עצמה חיברה תקנות, פעמים רבות בהנחיה רבנית או בשיתוף-פעולה של חכמים. אף-על-פי שדרך כלל התקנות התרכזו בעניינים ציבוריים, כמו מיסוי וזכויות ישיבה, מדי פעם נקבעו תקנות גם בעניינים דתיים או בעניינים של מעמד אישי. התקנות הללו לא התיימרו ליותר מאשר תוקף מקומי, אף-על-פי שמקצתן זכו להתקבלות נרחבת, והתפשטו אל מעבר לקהילות שבהן חוברו. דוגמאות טובות יכולות לשמש התקנות האוסרות את ריבוי הנשים ומונעות מן הבעל לגרש את אשתו בעל-כורחה. התקנות הללו מזוהות עם רבנו גרשום מן המאה ה-10, אך ייתכן מאוד שמקורן בתקנות קהילה. הן התפשטו במהירות אל מעבר לתחומן המקורי, הפכו לנורמה בכל אירופה האשכנזית, ובסופו של דבר בעולם היהודי כולו. יותר משאר התצורות שהוזכרו, התקנה הקהילתית ("תקנת הקהל") משקפת את הסמכות הישירה של העם עצמו.

אין זה מפתיע שמידתו של הכוח הריבוני הזה תהווה נושא למחלוקות בין רבנים ובין מנהיגות קהילתית, כשם שניתן למצוא מאבקים דומים בנוגע לפעולתם של בתי-דין (לא-רבניים) של סוחרים. פה ושם עולות על פני השטח עדויות למאבקי סמכות שכאלה, וללא ספק תתגלנה בעתיד עדויות נוספות לכך.<sup>6</sup> זאת למרות הרושם הכללי של שילוב עבודת ההנהגה הרבנית וההנהגה האזרחית, ולמרות העדר מאבק שיטתי ואידיאולוגי על הסמכות בקהילה, תופעות שניתן לתלות – הן בסיטואציה ההיסטורית של חברה פגיעה והן במאפיינים המערכתיים של המסורת הפוליטית היהודית.

הסמכות הנורמטיבית שנודעת למנהג – התצורה האחרונה של היצירתיות ההלכתית, מובילה ישירות לתפקידו של העם בכללו. סמכותו של המנהג גדולה יותר במשפט האזרחי, כאשר תמיד ניתן לוותר על זכויות כלכליות. אך למעשה, המנהג פועל בכל תחומי ההלכה, ומידת ההתפשטות שלו היא פעמים רבות כבואה של הדימוי העצמי של הקהילה. לעיתים קרובות כמובן מרחיב המנהג את המסורת ההלכתית, כמו בתפילה, אך יש מקרים שבהם הוא אפילו ניצב מול דין התורה – תופעה שבעלי הלכה מכחישים על-פי-רוב, או לכל הפחות מתרעמים עליה. כמה בעלי הלכה מימי-הביניים טענו שהמנהג העממי משמר קולקטיבית פסיקות של בעלי

הלכה קדמונים, ומשמש מעין זיכרון קולקטיבי. אך אף שקהילות מסוימות יכולות היו להניח שאבותיהם היו כולם בעלי שיעור קומה, באופן מערכתית – התיאוריה הזו נדיבה מדי. הסברים קדומים יותר הסמיכו את מקור כוחו של המנהג על פסוקים כמו משלי, כ"ב כ"ח: "אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך". נראים הדברים כאילו המסורת הניחה שנאמנות ל"מנהג אבותיך בידריך" היא צורה ציבורית של אדיקות משפחתית, או שהיא משקפת את הסמכות של העם עצמו – כמין נדר קולקטיבי. האם המנהג משקף אמונה באינטואיציה קהילתית השראתית, בהשגחת השכינה על הקהילה, בדומה להיגד האיטלאמי "אללה לא יתן לקהילתי לטעות"? השקפה זו מבוססת לרוב על קביעתו הדרמטית של הלל "אם ישראל אינם נביאים, בני נביאים הם". ישנה רק עדות מעטה להימצאות אמונה שכזו בקרב בעלי הלכה, אף-על-פי שאפשר שהיא עיצבה את התודעה העממית. במקרה שעליו אמר הלל את דבריו, לא היה מדובר במנהג שנוצר על-ידי העם או אפילו על הכרעה בין נורמות הלכתיות סותרות, אלא יותר בפתרון אינטואיטיבי לבעיה הלכתית מביכה. אפשר כמובן שלתיאורטיקנים הרציונליסטיים לא היה שמץ מן האמונה הזו, אבל בכל זאת הדה מצוי אפילו בהיגד "מנהג ישראל תורה", היגד המצוי בכתיבה הלכתית. המנהג – וגם תקנות הקהל – מאפשר לגיוון המקומי להיכנס למסגרת הכללית של ההלכה, ולהשאיר את הפסיקה ההלכתית עצמה כבעלת רלוונטיות אוניברסלית.<sup>7</sup>

2. מאפיין מובחן של הפנמת ההלכה היה חובת הלימוד. "לא ימוש ספר-התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה..." (הושע, א' ח'): חז"ל הסיקו מפסוק זה חובה על כל יהודי (לפחות על הזכרים). דומה תפקידם של פסוקים נוספים: "ושננתם לבניך ודברת בם, בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" (דברים, ו' ז'-ח'). אף-על-פי שנראה שלא היתה משמעות מרכזית ללימוד בתרבות המקראית, הוא נעשה בעולמם של חז"ל לערך מרכזי, ציווי אלוהי ראשון במעלה. אפשר שזהו חלק מהלניזציה של החכמים; אפשר שהדבר משקף מסורות מזרח תיכוניות עתיקות יותר, ואפשר שהאתוס הזה צמח כחלק אימננטי מן היהדות גופא. בהשתלבותו בתרבות דתית שבה כל היהודים מחויבים בכל המצוות, הלימוד כהכנה הכרחית לביצוע הופך לנורמה אוניברסלית. אין צורך לומר שהחברה היהודית מעולם לא הצליחה להגיע למצב שבו כל הגברים מסורים באותה מידה ללימוד וכולם בעלי ידע שווה (ואכן כמה מחכמי התלמוד טענו שתמיכה בתלמידים-חכמים היא דרך טובה לפצות על השונות הזו, שמניבה



פירות הן לנתמכים והן לתומכים), אך הרחיפה ללימוד חיה בעם, ובעוצמה. בעוד ספר יהושע מדגיש את השימושיות הדתית של הלימוד ("...למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו"), התרבות הרבנית ראתה בלימוד התורה גם מעשה ממשי של עבודת ה', שחשיבותו עולה על זו של התפילה. תפישה זו מובנת, באשר ההתגלות עצמה חקוקה על ספר. עמדה זו ניכרת בכמה דרשות בספרות התנאית (כמו הפירוש של הדרושה "ועברת את ה' אלהיך בכל לבבך" כתביעה ללימוד התורה), והיא מתעצמת והולכת במשך הדורות ומגיעה לשיא בהגותו של ר' חיים מוולוז'ין, בן המאה הי"ח. הלימוד כעבודת ה' משתלב בשני הבטים של הלימוד ההלכתי שאינם קשורים ישירות לנורמות המעשיות. ראשית, נושאים הלכתיים שאינם מבוצעים בפועל (כמו קורבנות) ממשיכים להיות נושא ללימוד. שנית, הלימוד ההלכתי חורג, הרבה מעבר לנדרש לשם ביצוע ההלכה, ומדגיש את היצירתיות האינטלקטואלית ויוצר דיונים עקרוניים הממשיכים להקסים מוחות חקרניים.

המחויבות המתמדת ללימוד שימשה כלי רב עוצמה ורחב תפוצה להפנמת הנורמות ההלכתיות והגישה ההלכתית. התלמוד ופירושו וספרות הפסיקה היו הלחם והבשר של התפריט הרוחני והאינטלקטואלי (בעוד ספרות התשובות נותרה עניין למביני דבר). הם נלמדו תדיר, ותוכניהם הושמעו פעם אחר פעם, עובדה שהיתה לצנינים בעיניהם של המסורים למקרא ולפילוסופיה, שלא יכלו להתחרות בהצלחה עם הספרות ההלכתית. יש שטענו שהפנמה זו נסתייעה באופיין של ההלכות; הנורמות ההלכתיות נגישות מאוד ומוכנות למימוש על-ידי היחיד בשגרת יומו, בהיותן קונקרטיות מאוד וניתנות לכימות, ובהתעלמן ממושגים מכלילים של הגינות, צדק ואמת (אף שבתשתיתן מונחים עקרוניים דתיים ומשפטיים מופשטים).<sup>8</sup> מובן שמצבים רבים נותרים ללא הוראות נורמטיביות מפורשות. בגרות מוסרית ובגרות דתית נדרשות אפוא כדי לתפקד כראוי לנוכח הגיוון של המצבים מתוך קשב לערכיה של המסורת.

שכרו של לימוד התורה היה בצידו, כמובן, כפי שהזכיר ביאליק בהמתמיד. בניסוח ציני פחות יש לומר כי החברה היהודית תיגמלה את הלמדנות בזכויות כלכליות (שראו עליות ומורדות קיצוניים במשך ההיסטוריה), בקדימות לנישואין ובתפקידי הנהגה. משפחות ששילבו למדנות עם עושר מילאו תפקיד מרכזי בחברות היהודיות במשך זמן רב.<sup>9</sup> המרכזיות שניתנה ללימוד התורה הבטיחה למעשה שגם הוראת התורה

תעמוד במרכז. הציווי המקראי "ושיננתם לבניך" הורחב על-ידי חז"ל – אפשר שבעקבות תפישה מילולית הקיימת כבר בספר משלי – שהורתה: "בניך אלו תלמידך". הרמב"ם, ברשימת המצוות שלו, מצמיד את שני הציוויים – "ללמד תורה" ו"ללמוד תורה". בעבור התנאים, החניכה הרוחנית קודמת לאבהות הביולוגית, עד שקבעו כי "היו אביו ורבו בבית השבי – פודה את רבו ואחר-כך פודה את אביו", שהרי "אביו הביאו לעולם הזה, ורבו שלימדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא".<sup>10</sup> הוראות כאלה משמשות כמובן לחיזוק מעמד החכמים וכן להשרשת ערך הלימוד. אך ראוי לציין שקדימות המורה על פני ההורה והדרישה המשתמעת להפחתת המחויבות של בן לאב מועלית לדיון בהקשר של סתירה ישירה ונדירה. בדרך כלל דוגלים החכמים בהמשך התקפות של האתוס המשפחתי המקראי.

להתמקדות בהוראת התורה היו, כפי שאפשר לצפות, השלכות בתחום המוסרי. כהמשך לעובדה שהחכמים הגדולים היו במידה רבה מורים, גם החברה היהודית נטלה על עצמה לייסד מוסדות שיאפשרו לילדים ללמוד תורה מגיל צעיר. המסורת של חז"ל מייחסת את ייסוד המערך הנרחב של בתי-ספר קהילתיים לימיו המאוחרים של בית-שני, ויוסיפוס טוען כי אם יישאל יהודי על אודות חוקיו, "יאמר אותם במוכנות רבה יותר מאשר את שמו שלו".<sup>11</sup> המשנה פורשת לפנינו את קווי המתאר של תפישתה בנוגע ללימודו של הילד: "בן חמש למקרא; בן עשר למשנה; בן חמש עשרה לתלמוד", כאשר "משנה" פירושו שינון הטקסטים, ו"תלמוד" – הבנתם לעומק. סוגיות של תוכניות-לימודים ושל הוראה לילדים המשיכו להעסיק את החברה היהודית במשך מאות שנים, כאשר המסורים לעולמות לימוד שונים טוענים בשבח העדפותיהם. לעיתים קרובות ביטאו מחלוקות סביב נושאים אלה בקיעים אידיאולוגיים עמוקים, ואפילו – כמו במקרהו של המהר"ל מפראג – ביקורת חברתית חריפה. התלמוד הן גם בסוגיות יומיומיות יותר: כמה תלמידים ראוי שיהיו למלמד? מתי הילד בוגר דיו כדי להישלח ללימודים מחוץ לעיר? כיצד יש למנות מלמדים וכיצד יש לפטרם?<sup>12</sup> אגב יש לציין כי לעומת המעמד השמור לחכם המלומד – המורה או "מלמד התינוקות" מעולם לא רכש מקום של כבוד בסולם החברתי או הכלכלי.

## ג. בתי־דין ואמצעי כפייה<sup>13</sup>

### 1. בתי־דין

ההלכה לא נעשתה לנורמה השלטת במרחב היהודי הציבורי והפרטי באמצעות סמכותה העצמית בלבד. לצד ההוראה והלימוד קיימים גם בתי־דין ואמצעי כפייה. באופן תיאורטי, חברה יהודית המתפקדת במלואה יכולה לגייס את כוחו של בית־הדין במקרים של סכסוכי ממון, של פעילות פלילית, בשאלות הנוגעות למעמד האישי ובמקרים של עבירה על המצוות הדתיות. עם זאת, למעשה, נעה מידת ההתערבות (המעשית והתיאורטית כאחד) של בתי־הדין בתחומים המגוונים הללו בתנודתיות רבה לאורך הדורות. החוק המקראי למשל אינו מספק אמצעי כפייה והנהלים משפטיים במקרים רבים של עבירות דתיות (כמו ענייני כשרות), בעוד שהחקיקה הרבנית מרחיבה את השימוש באמצעי המקראי של מלקות (ואת הנהלים המשפטיים הנלווים לו) למקרים אלו. באורח פרדוקסלי, ההרחבה הזו אינה מעידה על החמרה מצידם של חכמים, אלא על ההפך: באמצעות קבלת עונש מידי אדם, ניצל החוטא מהענישה בידי שמים, המחמירה יותר. ובשל נסיבות היסטוריות, עניינים שהחוק המקראי והחוק הרבני כאחד מפקידים במפורש בידיהם של בתי־הדין, כמו עונשי מוות ופשעים פליליים מסוימים, ניטלו מידיהם מזה דורות רבים. הסיבות להתפתחות הזו נעות מן הביטול הרומאי (ואחריו הנוצרי) של האוטונומיה המשפטית היהודית ועד להעדרו של בית־המקדש בירושלים ושיקולים נוספים, המובנים בהלכה עצמה.

דיון על תפקידם של בתי־הדין נתון לקשיים גדולים, אם מדובר בדיון ברמה האמפירית ואם מדובר בדיון ברמה התיאורטית. כמו בנושאים אחרים, המקרא כמעט אינו מורה – אך הוא מתאר. מן החומר שבידינו קשה להגיע לוודאות בשאלה עד כמה ריכוזית המערכת המשפטית שבחזון המקראי (מהו, לדוגמה, היחס בין הזקנים שבשער העיר, המופיעים בתדירות רבה במקרא, וכין בית־הדין המתואר בדברים י"ז; מהו היחס בין בתי־הדין ובין משפט המלך, וכיצד ממונים השופטים ועל־ידי מי?). הרבה מן הקושיות הללו נשאות בעינן בספרות הרבנית, אם כי כאן ברור הרכה יותר כי מערכת המשפט שואבת את סמכותה מעצמה (להלכה, לפחות) ולא מן המלוכה או ממוסדותיה, גם אם הספירה הפוליטית תוכל להעניק זכויות והגנות מסוימות למערכת המשפטית. התיאוריה הרבנית גם עומדת על כך שהמלך לא יהיה חבר בסנהדרין או בבתי־דין אחרים. התוכן האקטואלי של הקביעות הללו אינו כל־כך ברור, ובשמשו נשיא הסנהדרין איחד הנשיא

בתקופה התלמודית למעשה תפקיד פוליטי ומשפטי-לימודי; אך האוטונומיה הבסיסית של המוסדות המחוקקים היתה ברורה ומובנת. אף שכמה דמויות שילבו את שני התפקידים, ההנחה היתה שהדבר נזקף לטובת כשרונותיהם ותפקידיהם המגוונים, ולא נבע מכך שמשרה רבנית נשאה עימה אוטומטית עוצמה פוליטית.

בעיות נוספות עולות כאשר מנסים להגיע לתיאור ממשי של המשפט שבו השתמשו ושאותו אכפו בפועל. המשפט התלמודי למשל מעדיף את הפשרה כפתרון משפטי למחלוקת – עובדה שהתיישרה היטב עם ההגבלות, שהטילה על השיפוט היהודי, המדיניות האימפריאלית, ועם האילוצים האימננטיים של החוק היהודי עצמו. אמצעי כפייה מסוימים התנוונו ללא מחאה; עונש המוות לדוגמה, בוטל עם חורבן הבית, וממילא קיומו היה למורת רוח רבה לחכמים. חשובה הרבה יותר היא עובדת קטיעתה של מסורת הסמיכה, הלא היא ההעברה האישית של הסמכות המשפטית, עם שקיעתה של הנשיאות באמצע המאה החמישית. קטיעה זו עירערה – לכל הפחות בעיני חכמי ימי-הביניים – את המבנה הבסיסי של הסמכות השיפוטית. אומנם, חכמי בבל פעלו במציאות נחותה דומה משך מאות שנים, שכן סמיכה מלאה יכלה להינתן רק בארץ-ישראל, ורק בית-דין של חכמים סמוכים יכלו להפעיל את מלוא אפשרויות הענישה שההלכה מאפשרת. אלא שבאופן מפתיע, הפחתה זו במעמדם של הדיינים נתפשה בפועל כבעלת משמעות פורמלית בלבד, ואיננו מוצאים כל עדות לחוסר אמון מצד הציבור, או לנסיונות לערער את סמכות הדיינים על בסיס מעמדם הרופף-לכאורה.

עם זאת, אל לנו להניח שמערכת המשפט זכתה ליציבות גמורה. לעיתים קרובות, מתקופת התלמוד ואילך, בתי-הדין לא היו מוסדות קבועים, אלא כונסו בעת הצורך. הרכב פופולרי היה בית-דין של זבל"א, מונח שמקורו בראשי תיבות של "זה כורר לו [דיין] אחד, וזה כורר לו [דיין] אחד", ושני הדיינים שנבחרו מסכימים על הדין השלישי. החוק התלמודי איפשר לצדדים שבמחלוקת לוותר על רבות מהדרישות המהותיות שדיין נדרש לעמוד בהן; יהודים פנו ליהודים אחרים כדי שידונו בסכסוכים, לאו דווקא לרבנים. בתי-דין של סוחרים נפוצו בימי-הביניים המאוחרים. הם התקיימו בשולי הלגיטימציה הרבנית, אך היו פופולריים אצל הנזקקים להם, בשל מומחיותם. אתגר מתמיד ורציני יותר לסמכות הרבנית היה ההיזקקות היהודית לערכאות של גויים. החברה היהודית התייחסה לדבר בחומרה,

וראתה בכך שלילה ישירה של האוטונומיה היהודית ושל הלכידות החברתית. על-פירוב נעשה הדבר על-ידי יהודים תקיפים בעלי קשרים בעולם הנוכרי. אך אפילו הדין היהודי התיר לגורמים חלשים או מקופחים להשתמש בערכאות כמפלט, כאשר מולם עמדו יחידים רבי כוח שבית-הדין היהודי לא יכול היה להטיל את סמכותו עליהם. אף הקהילה, כקהילה, יכלה להשתמש בערכאות הגויים כדי לאכוף את רצונה על המרדנים שבבניה.<sup>14</sup>

דייני הקהילה היו לרוב רבניה, או לכל הפחות אנשים המוכרים כמלומדים בתורה. נמצא שהם היו לא רק מומחים משפטיים, אלא גם המייצגים של ערכים שהקהילה העמידה במקום גבוה, ביטויים אנושיים של הכוח הרוחני שהקהילה ראתה עצמה מונחית על-ידו. זימון לדין על-ידי הרכב שכזה היה כרוך אפוא גם במועקה רוחנית מסוימת, מלבד ההליך המשפטי. אפשר שהיה בו מעין טעמו של בית-דין של מעלה. פסק-הדין – בין אם היה מבוסס על דין תורה ואם שיקף פשרה – היה מעשה יוצר ומעצב, בעל משמעות חינוכית.

## 2. אמצעי ענישה

המערכת ההלכתית גרושה באמצעי ענישה, רבים מהם דומים לאלה שמפעילות מערכות משפט, כפי שנראה להלן. עם זאת, אמצעי הענישה שלה מובחנים לעיתים קרובות מאלו של מערכת משפטית רגילה, ומוזכרים את אמצעי הכפייה של נורמות רתיות וחברתיות. ראשית, יש לציין את העובדה כי "דיני שמים", כלומר עונשים אלוהיים, הם מושג רווח במערכת ההלכתית, וכמה מן היסודות המרכזיים שלה נשענים על הרתעה זו. ה"כרת" המקראי ("ונכרתה הנפש ההיא מעמיה"), למרות עמימותו ומסתוריותו, מתייחס ככל הנראה לענישה בידי שמים; האיום בכרת מונף מעל ראשיהם של מי שלא נימולו, לא הקריבו קורבן פסח, או הקריבו מבניהם למולך (ואינם נתפשים על-ידי הקהילה). שמירת האיסור על יחסי אישות ומגע אינטימי בתקופת המחזור החודשי של האשה וכמה ימים אחריו, איסור שעבירה עליו גוררת עונש "כרת", מהווה אינדיקציה טובה לכוחו של האיום הזה. האיסור הוא אומנם מקראי, אך סביר שחומרתו של עונש ה"כרת" תרמה להתקבלות הכמעט-מוחלטת של ההגבלות הללו עד לזמנים המודרניים, למרות ההשלכות הכבדות שלהן על דפוסי חיי המשפחה ועל הסיפוק המיני. זאת ועוד: חכמי ישראל עמדו על דעתם כי

הענישה בידי שמים מחליפה את הענישה בידי אדם, שהושעתה מכוח התמורות ההיסטוריות: "אף על פי שבטלו ארבע מיתות בית דין, הרבה שלוחים למקום", כלומר לאלוהים יש דרכים משלו להעניש את הראויים לכך. האפשרות לזכות לכפרה מידי שמים על-ידי הבאת קורבנות לבית-המקדש משלימה את התפישה של ענישה בידי שמים. אף שכרגיל מתקשרת הענישה בידי שמים לעבירות שבפולחן, ענישה זו כוחה יפה גם להפרה של נורמות אתיות כאשר הפרה זו נושקת לעניינים דתיים. אומנם, החכמים חששו מהנטייה האנושית לטרוח בריצוי הכעס האלוהי מתוך התעלמות מהצורך בריפוי הפגיעה בזולת, והזהירו שגם אם תשובת החוטא מתקבלת בידי שמים, המחילה לא תושג עד שירצה את החבר שפגע בו. הנביאים, ללא ספק, מגבים את התפישה הזו.<sup>15</sup>

האופי הלא-משפטי של העונשים הללו מחלחל עמוק עוד יותר: הם אינם נדרשים רק ליחיד ולסטיותו, כי אם גם לקבוצה, ולמעשה לעם כולו ולייעודו. ספר דברים לדוגמה מציג את הדברים כבהירות: אם העם נאמן לברית ושומר את התורה, הוא ישגשג בארצו; אך אם – פונה התורה אל העם בלשון רבים-נוכחים – "וסרתם ועברתם אלהים אחרים... וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים ולא יהיה מטר והאדמה לא תתן את יכולה ואבדתם מהרה מעל הארץ הטבה אשר ה' נתן לכם" (דברים, י"א י"ז). זוהי "הברכה והקללה" המקראית, וזוהי התשתית לאיום הנבואי בגלות. אף שהמחשבה המקראית רבת הפנים איפשרה ליחיד ולקהילה לפרש סבל (ושגשוג?) בדרכים אחרות, האיום בעונש הקיבוצי ריחף תמיד מעל לקבוצה וליחידים המרכיבים אותה. בקצרה, ההלכה היא חברתית בתפישת הענישה השמימית שלה לא פחות מאשר בדרכי פעולתה וארגונה: "כל ישראל ערבים זה לזה".<sup>16</sup>

אל להן לאזהרות אלה לטשטש את העובדה שההלכה נותנת לגיטימציה למוסדות אנושיים ולקהילה להשתמש בכוח גופני וחברתי. המקרא מורה לעונש כמיתה בידי אדם על עבירות מיניות מסוימות, על עבירות דתיות (בהקשר לשבת ולעבודה זרה, למשל) ועל רצח. תורתם של חכמים הופכת את הטלת עונש מוות כפועל לבלתי-אפשרית למעשה, אם כי זאת בעיקר על-ידי הטלת דרישות מחמירות מאוד באשר לאזהרה מוקדמת של העבריין ("התראה") לשם קביעת המעשה כנעשה בכוונה תחילה; על העובר להיות מודע למשמעות מעשהו, אך גם לבטא את מודעותו לעונש שיוטל עליו – השתלשלות אירועים מאוד בלתי-סבירה. רמת ההוכחה והעדות ממוצבים אף הם גבוה למדי. התוצאות הצפויות ממדיניות שכזו לא היו אהודות על

הכול. בנוגע למקרים של רצח, ר' טרפון ור' עקיבא הצהירו, "אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם לעולם", אך רבן שמעון בן גמליאל (שהיה נשיא, ונשא באחריות לסדר הציבורי) העיר שחכמים נכבדים אלה היו למעשה "מרבין שופכי דמים בישראל". אפשר שזו הסיבה שהמשנה ייסדה את העונש החרגי של "כיפה" – כליאה עד למוות – בעבור רוצחים שחמקו מעונש המוות דרך הפרצות הנדיבות הללו. בעבור עבריינים אחרים הראויים מן המקרא לעונש מוות, וחמקו אף הם מכוח הפרצות הללו, אנו מכירים רק ביקורת מועטה אם בכלל (מידי הפרושים והחכמים, לכל הפחות. הם קבעו כי סנהדרין שהוציאה להורג פעם אחת בשבע ואולי אף בשבעים שנה נחשבה ל"חבלנית"; איננו יודעים כיצד נדרשו לסוגייה זו הצדוקים).<sup>17</sup> השימוש הנדיר הזה בעונש המוות נשאר הדפוס המקובל בהיסטוריה היהודית, דפוס שנתמך גם על-ידי הגבלת כוח השיפוט, הגבלה שבאה מטעם ההלכה עצמה, וכן הגבלות שנכפו על-ידי כמה מן האימפריות והמשטרים שיהודים היו כפופים להם. חריגה משמעותית מכל שאמרנו נגעה למלשינים שסיכנו את הקהילה: אלו היו מחוסלים בידי יהודים או גויים בהנחיית המוסדות היהודיים.

עונש המלקות מתואר במפורש במקרא בהתייחס לתחום צר של עבירות: הצד המורשע בסכסוך (דברים, כ"ה א'-ג') ובעל ששיקר והוציא שם רע על אשתו (דברים, כ"ב י"ח; וראו גם דברים, כ"א י"ח), לוקים. אם אכן עניין המלקות מתמצה בזה, הרבה מן ההלכה המקראית – בתחום האזרחי ובתחום הדתי – נותר ללא ענישה. עם זאת כמה חוקרים מודרניים סבורים שהמלקות היו עונש מצוי במשפט המקראי. ההלכה של חכמים מלמדת שעבירה על רבות ממצוות ה"לא תעשה" ("לאויין") שבתורה (כמו חוקי הכשרות לדוגמה) גוררת עונש מלקות. חכמים הורו שמלקות יכולות להינתן במקרים שבהם העונש המקראי הוא כרת או עונש השקול לו, ובכך איפשרו עונש מוגדר ובר-כיצוע בידי אדם במקום הענישה השמימית המאיימת בהרבה. תולדות עונש המלקות מקבילות בחלקן לזו של עונש המיתה; אף הוא הפך לעקר עקב כמה מאותם תנאי ראיות ושיפוט שהגבילו את השימוש בו. אך הדינמיקה במקרה של עונש המלקות היא דיאלקטית, שכן החוק הרבני גם הרחיב את השימוש בו למעשה: מלקות היו לאחד העונשים הנתונים לשיקול-הדעת, בתי-הדין הוסמכו להשתמש בו כאמצעי משמעותי, ואפשר היה לעשות בו שימוש (לכל הפחות להלכה) כדי לשכנע את הסרבן למלא את חובותיו הדתיות, ולעיתים גם את חובותיו החברתיות.

היחיד נדרש לפצות את רעהו בעבור נזקים שחולל, והוא יכול להיקנס בעבור שורה ארוכה של עבירות חברתיות. כך נראים הדברים במישור המעשי. להלכה היו הדברים מורכבים הרבה יותר, שכן העדר ריבונות יהודית ומערכת שיפוט בתפקוד מלא עירער את יסודותיו של המשפט העברי. ענייני השיפוט יכלו להימשך לכאורה כרגיל, אך המערכת נשענה גם על מגוון של פיקציות משפטיות. לעיתים לא היה בסמכות בתי-הדין להורות על תשלום, והם "הומינו" את התובע להציע את הראוי על-פי דעתו, בעוד הם כופים עליו להעלות את הסכום על-ידי דחיית הצעתו, ובכך מכניסים אלמנט של תן-וקח לתוך מערכת שממילא העדיפה את הפשרה. הקנסות המקראיים איבדו מתוקפם, אך רבנים וקהילות חשו חופשיים להמציא קנסות חדשים בעבור מעשים לא ראויים, חדשים וישנים כאחד, הנעים מעבירה על תקנות המגבילות הוצאות פרטיות ועד סירוב להשאל ספרים. וכן, הופיע נוהל חדש, שאפשר שהוא מסמל את מעמדה של הקהילה: קנסות היו משולמים פעמים רבות לקופת הצדקה הקהילתית. עם זאת, אפשר שהקפדה חדשה זו לא היתה אלא שיקוף של הדרישה המקבילה שלפיה קנסות כבדים יועברו לאוצר הממלכה הנוכרית – תזכורת להיות היהודים נתינים.

כליאה כצורה של ענישה אינה ידועה למעשה במקרא או בהלכה התלמודית, אף שייתכן שאדם יחזק בתפיסה (כמעצר) בהמתנה למשפט (ויקרא, כ"ד י"ב; במדבר, ט"ו ל"ד). המשנה מאפשרת גם כליאה ארוכה בתנאים קשים לעבריינים מועדים וכן לרוצחים שאי-אפשר להוציא להורג בשל סיבות פרוצדורליות. תמונת המצב הזו השתנתה באורח קיצוני החל מהמאה ה-14 (כך לדברי מנחם אלון), כאשר הכליאה הפכה לענישה מקובלת על עבירות דתיות ואזרחיות כאחד וכן על אי-תשלום חובות. יהודי אירופה הרחיקו לכת עד כדי אימוץ הסך (המכונה קונא), שהיה מקובל אצל שכניהם הגויים. התפתחות זו משקפת תמורה בפרקטיקה ההלכתית של היחס כלפי אזרחות-חיים לא-יהודיים, שללא ספק נראו כמספקים תגובה יעילה יותר להפרת חוק. כיוון שבכל זאת אין לכליאה כמעט כל מקור בהלכה הקנונית, השתלבותה בפסיקה ההלכתית נעשית באמצעים שמעמדם בהלכה עקיף בלבד: התניה מראש של הצדדים בעיסוקת הלוואה, תקנות קהילתיות, או הפעלת שיקול-הדעת על-ידי בית-דין בתחומים שבהם היה רשאי לעשות כך. על-אף שמדובר באמצעים שוליים מבחינת התיאוריה ההלכתית, לכליאה (ולאיום בה) היתה השפעה גדולה על חיי הקהילה.



אך כנראה האמצעי החשוב ביותר שהפעילו הקהילה ורבניה היה העונש הכפול של חרם ונידוי (בידוד קהילתי ברמות שונות של חומרה). בניגוד לכליאה, שבה מוגבלת תנועתו הפיזית של העבריין והוא מורחק מן המסגרת החברתית, עונש החרם מופעל כולו בתחום החברתי והפסיכולוגי, והקהילה היא שמרחיקה את עצמה מן העבריין. בהיותו רחוי על-ידי קהילתו שלו, המוחרם גם מקולל מלפני ה'. טקס הנידוי קיבל מימד של אימה מימי הגאונים: המוחרם מקולל לפני ספר-תורה, תוקעים בשופר ומכבים את הנרות. בכמה מן הטקסים מובאת אלונקת מתים עטופה בטלית, כהדמיה למוות של ממש. המוחרם גם מפנים את פסיקת הקהל – הוא מתלבש ומתנהג כאדם אבֵל או מצורע.

תנאי החרם הלכו והחמירו במהלך הדורות, והשימוש בו נעשה נפוץ יותר ואף מוגזם. היחס אל המוחרם בימי-הביניים חרג מההנחיות התלמודיות; החרם הפך למוחלט (התלמוד התיר למוחרם להחזיק חנות קטנה, אם כי לא התיר להעסיק אותו), כלל גם את בני משפחתו, ושלל ממנו את השיתוף במסגרות הדתיות והאנושיות הבסיסיות ביותר: "לא תתפללו עמו, לא תמולו את בניו, לא תלמדו את ילדיו בבית-הכנסת, לא תקברו את מתיו, לא תהיו בחבורתו... שפכו כוס מים אחריו והתייחסו אליו כאל זר ונבזה".<sup>18</sup> השימוש בחרם בתגובה למקרים של חשד בבזיון תלמידי-חכמים גבר, וחרג מפרופורציות בריאות. כמה רבנים חשובים הצהירו שלא יהיו בין מטילי החרמות, וקהילות ניסו לרסן את השימוש הבלתי-מבוקר בו.

עם זאת יש לציין כי החרם שימש את הקהילות כאמצעי אכיפה לחקיקה החשובה ביותר בעבור הקהילה: תקנות הקהילה לוו בחרם כללי כלפי המפרים אותן. לחרם היה תפקיד עיקרי בהשלטת שלטון החוק: הוא הביא את המרדן לדוכן העדים, את העושקים לחשוף את עושרם, ואת הנוכלים לקיים את שהתחייבו. החרם הוא הכלי הציבורי ביותר; על-ידי ריכוז הכוח המוסרי של הקהילה ועל-ידי ניצול הצורך של היחיד ברעות אנושית ובזיקה אל החברה היהודית ואל ההיסטוריה שלה, יכולה הקהילה לוותר על שימוש בכוח פיזי. במובן זה, זהו האמצעי ההולם ביותר לעם שחסר לעיתים כוח כפייה פיזי יעיל, אך בה בעת הוא בעל נחישות לשמר את זהותו גם באמצעות משמעת תקיפה. החרם גם מסמל את העובדה שיהודים רבים, כך נראה, לא ראו טעם בהבחנה בין ההלכה כדבר ה' ובין ההלכה כמערכת נורמות וכללי התנהגות המגדירים את החיים הקהילתיים. שני מקורות הסמכות פועמים בעוצמה במעשה החרם.

לצד היחס היהודי העמוק אל הסמכות המובנית של ההלכה, הכרח היה להאציל לבני-אדם סמכות רבה. את הדבר הטעים במילים כנות ומפורשות ר' שלמה בן אדרת (הרשב"א), החכם הספרדי בן המאה ה-14, שהיה בעצמו דיין ואחד מגדולי המשיכים: "שאם אתם מעמידים הכל על הדינים הקצובים בתורה ושלא לענוש אלא כמה שענשה התורה, בחבלות וכיוצא בזה, נמצא העולם חרב".<sup>19</sup> אי-אפשר לחלוק, כמובן, על דין התורה ועל דיני חכמים, אבל יישומם כמו שהם אפשרי רק במציאות חברתית אידילית (שגם בה, כמובן, קיימים פושעים); התנאים השולטים בזמנים ההיסטוריים (כולל עצם עובדת הגלות, שלה השלכות מרחיקות לכת על המערכת השיפוטית וכן על שאר המרכיבים של הקיום היהודי) מחייבים הענקת שיקול-דעת לדיינים ואולי אף למנהיגים קהילתיים בכלל. ההקשר המייד של דברי הרשב"א היה בעניינים שבסדר הדין – דיני הראיות, תקנות המגדירות מי כשר להעיד ומי כשר לדון וגבולות הסמכות בתנאי הגלות. תנאים אלה, טען הרשב"א, פוגמים ביעילות של אכיפת הדין. למעשה, הכוח של שיקול-הדעת הורחב גם בענייני מהות ולא רק בעניינים הפרוצדורליים.

הרמב"ם, שלמראית עין עבודתו אינה אלא התאמה ועיבוד של הלכות מקראיות ותלמודיות, בנה מנגנון רב עוצמה של שיקול-דעת, ונראה שנואש מן האפשרות לקיים חברה בלא שימוש באמצעים מיוחדים מכוחו של שיקול-הדעת: "יש לבית דין להלקות מי שאינו מחויב מלקות ולהרוג מי שאינו מחויב מיתה... וכן יש לדיין תמיד להפקיר ממון שיש לו בעלים, ומאבד, ונותן כפי מה שיראה לגדור פרצות הדת ולחזק הבדק... וכן יש לדיין לנדות ולהחרים... וכן יש לדיין לעשות מריבה עם הראוי לריב עמו ולקללו ולהכותו ולתלוש שערו ולהשביע באלהים בעל כרחו שלא יעשה... וכן יש לו לכפות ידים ורגלים ולאסור בבית האסורים ולדחוף ולסחוב על הארץ.... כל אלו הדברים לפי מה שיראה הדיין שזה ראוי לכך ושהשעה צריכה". אין פלא שהרמב"ם מזהיר מייד את הדיין: "ובכל יהיו מעשיו לשם שמים ואל יהיה כבוד הבריות קל בעיניו..." והוא ממשיך ומזהיר את פרנסי הקהל ש"אסור לאדם לנהוג בשררה על הציבור ובגסות הרוח אלא בענוה וביראה. וכל פרנס המטיל אימה יתירה על הציבור... וכן אסור לו לנהוג בהם קלות ראש..."<sup>20</sup>

למעשה נראה שרק מנהיגים מעטים ניצלו בתדירות את הזכויות שהעניק הרמב"ם. מעבר להגבלות המוסריות, רוב המנהיגים הבינו שהכוח בקהילה

היהודית לא נשען רק על עושר, ייחוס, למדנות וקשרים מתאימים עם החברה הנוכרית. הכוח הוענק, במידה משמעותית, על-ידי הקהילה. הענקת הסמכות על-ידי בני הקהילה היתה פעמים רבות עקיפה ולעיתים אף פסיבית, אך מצב של התעלמות מהקהילה או בוז כלפיה לא יכול היה להתקיים לאורך זמן. מנהיגות שלא שמה לעצמה גבולות מוסריים או דתיים למדה את לקחה במציאות החברתית-פוליטית.

כשם שההלכה הכירה בעובדה שסמכויות הלכתיות יפעילו, במקרים חריגים ("הוראת שעה" וכדומה), נורמות לא-הלכתיות, כך היא הכירה בסמכות נורמטיבית שמפעילה היו דמויות שלא השתייכו לספירה ההלכתית כלל ועיקר, אלא לזו הציבורית. עניין זה נהג למעשה וגם זכה להכרה בספרות העיונית, אם כי הקף התופעה והלגיטימיות שבה היא זכתה היה שנוי במחלוקת. דוגמה לתופעה תשמש העובדה כי ההנהגה המדינית ההלכתית מתפצלת בין בית-דין גדול למלכות, כשהמלך מייצג את הספירה הציבורית. דוגמאות אחרות הן הקהל הרשאי לתקן תקנות בעניינים מעניינים שונים; והמלכות הנוכרית, שדינה דין על-פי הרובריקה: "דינא דמלכותא דינא". ספרות הלכתית ענפה מטפלת בתופעות אלה, אך גם אם ניכרים סימני מתח ביניהן ובין ההלכה, אין ספק כי המגמה הראשית היא להעניק להן לגיטימיות הלכתית. מבחינה עיונית, הנימוק לכל זה היה כפול: מצד אחד קיימת הכרה כי ההלכה אינה מערכת טוטלית, המסוגלת לשלוט שלטון בלתי-מוגבל על ההווה האנושית כולה, ומצד אחר קיימת הכרה כי ישנם תנאים – והם עלולים להיות ממושכים – שכללי ההלכה האידיאליים אינם מסוגלים לפעול בהם ביעילות.

## ד. תחומי ההשפעה של ההלכה

### 1. הגדרת מעמד

עניינים שבמעמד אינם נקבעים על-ידי העדפותיו של היחיד ולא על-ידי רגשותיה של הקהילה. "מיהו יהודי?" – בהיסטוריה היהודית הקלאסית, השאלה הזו מקבלת את תשובתה על-פי כללי ההלכה המתפרשים על-ידי בעלי ההלכה. למעשה, החוקים פשוטים וישירים: לידה מאם יהודייה או גיור הם שתי הדרכים בהן היהודיות "נרכשת". ההלכה השאירה את הלידה כמעט ללא טיפול, אך הגדירה דרישות לגיור: טבילה, מילה (לזכרים) והתחייבות לשמירת התורה – כל זאת בהקשר של כניסה לעם ישראל

ושותפות בעליות ובמורדות של המציאות ההיסטורית שלו. ההלכה התוותה אפוא את ההבחנה בין היהודים לעולם הגויים, ואף שהיחיד לא היה מודע לכך תמיד, ההלכה היא שקבעה אם אכן הוא שייך לעמו.

חוקים תובעים פרשנות, וחוקים מתייחסים למציאויות משתנות ומורכבות: בעלי-ההלכה נותרים אפוא חיוניים ובעלי עוצמה. יהדותם של יהודים "טבעיים" היא עניין פשוט כמעט בכל המקרים, אך יהדותם של גרים עשויה להיות עניין מורכב: האם בוצעו כל ההליכים כראוי? האם גר פלוני צריך להתקבל – האומנם מניעיו (או מניעיה) טהורים, או שמא הוא או היא מתגיירים למעשה רק כדי להינשא ליהודי מסוים? ועד כמה משמעותי הוא המניע, ובאיזה שלב של התהליך? שאלות אחרונות אלה נראות בזמנים המודרניים טעונות במיוחד. הנפוצות של נישואי התערובת ועליית החילוניות הוסיפו את המרכיב של מחויבות רתית מוטלת בספק לשאלת מניע הגיור, והעמידו את המסד ההלכתי במצוקה אמיתית.

שאלות של מעמד אישי אינן עולות רק בהקשר של השסע יהודי/גוי. הגדרת אדם כנשוי או כגרורש, אף היא בסמכותה של ההלכה. כזה הוא גם המעמד הנורא מכולם, מעמד הממזר – מי שהורתו במעשה גילוי עריות או ניאוף, שאינו מורשה להינשא לכל יהודי אחר, ומעמדו עובר בתורשה לבניו ולבני בניו. גם כאן (אף שמקרים כאלה מוסתרים לעיתים קרובות, פעמים רבות בהסכמה-שבשתיקה מצד הרבנים), בעלי ההלכה הם שנקראים להחליט בעניין. הן המערכת והן הרבנים המייצגים אותה נוטים בהחלט למידת הרחמים בעניינים אלה, אך הנושא חייב להתלבן ולהגיע לידי מסקנה שעלולה להיות הרסנית.

בדרך כלל קיבל אפוא העם אישור הלכתי לזהותו, והדבר נתן לו ביטחון עצמי סוציולוגי ויכולת הישרדות. בעבור היהודים, יותר מאשר בעבור רוב בני-האדם, נושא הגבולות היה קריטי, ואלה לא היו גיאוגרפיים, לשוניים או גזעיים. מבחינה מתודית, היו אלה גבולות הלכתיים.

## 2. יחסי אישות, נישואין וגירושין

חשיבותם של הנישואין כוללת בתוכה את העובדה שהם הדרך המאושרת היחידה להתנסות מינית; שהם מצווה הקשורה קשר הדוק לחוכה המוטלת על יהודי ללדת ילדים ולגדל משפחה; שזהו ההקשר המרכזי לביטויי אחריות אישית, בגרות ואהבה; ושיש בהם משום מטפורה מרכזית ליחסים שבין האדם או האומה ובין האלוהים. כל אלה, חוץ מהתפקיד הכלכלי

והחברתי המובן מאליו של הנישואין. (חשוב לזכור שהנישואין נועדו לרבנים לא פחות מלשאר חברי הקהילה. מכאן כמובן נסללת הדרך לשילוב הרבנות עם מוקדי כוח חברתיים אחרים; זאת ועוד, בכך מהווה הרב חלק מן הקהילה, גבר בין גברים, שמעמדו אינו נשען על עליונות שבפרישות או על כריזמות מזהרת. עובדה זו גם מבהירה שהיהדות מעניקה לנישואין אישור אידיאולוגי). הנישואין והגירושין כאחד – ביחוד הגירושין – זכו לחקיקה נמרצת מבחינת דרישות ההלכה. בהתעלם מן המציאות החברתית, לרקדנות הזו היה מניע הלכתי טהור: עניינים של ניאוף ומזורות, שלשניהם השלכות הרסניות, נסמכים על הגדרת המעמד האישי.

ההלכה המקראית כבר אסרה את גילוי העריות ואת הניאוף, והגדירה את מאגר בני-הזוג הפוטנציאליים; היא התירה ריבוי נשים. המונוגמיה הפכה בהדרגה לנוהג המקובל, אפשר בהשראת המודל המונוגמי של אדם וחווה, ואפשר בהמרצת המקובל בחברת הגויים. חכמים הרחיבו את רשימת הקרובים האסורים בחיתון והגדירו את מעשה הנישואין, בהבטיחם בכך את אופיו המשפטי. התקשרות בני-הזוג נעשתה בשני שלבים: הראשון (קידושין) שימר את האופי של התקשרות פרטית בין בני-הזוג, והשני (נישואין) עירב את הקהילה (או את תחליפה המשפטית – המניין של עשרה גברים) בחתונה הסמלית והליטורגית של הבעל והאשה. השלב השני, שהורחב פעמים רבות בשל תקנות הקהילה או בשל הרצון הטבעי לעבד את המציאות החדשה לטקס ולחגוג אותה, איפשר פיקוח קהילתי על נישואין, ויכול היה למנוע שידוכים נמהרים – ביחוד כאשר הפעולה הראשונה, הפרטית, הובלעה בתוך השלב השני, הציבורי. מעבר לכך וביתר עומק, צורה זו ביטאה את האופי הקהילתי המובהק של הנישואין ואת בניינו של בית חדש בישראל. הדבר מתבטא בטקסט של ברכות הנישואין, המקשרות את הזוג הנישא אל אדם וחווה, מאושרים בגן-עדן הפרטי שבנו לעצמם, מחד גיסא, ואל ציון הנגאלת ושמחה בבניה – שמחה ציבורית מובהקת – מאידך גיסא.<sup>21</sup>

בעוד שהמונוגמיה ההלכתית עשויה לעיתים לסבול את קיומן של פילגשים, צורות מזדמנות יותר של מין נאסרו במשטר ההלכתי. החומרה שיוחסה לזנות ולאהבהבים היתה נתונה לדיון, אבל הנורמה ההתנהגותית היתה ברורה. גם כאן, ההתנהגות הפרטית מושלכת אל המרחב הציבורי. אפילו ייחודם האינטימי של גברים עם נשים נאסר, דבר שהעלה ביעילות את הבחינה הציבורית של מערכות יחסים (מתוך סיבוך ללא שיעור של

היכולת לבצע עסקים תמימים). מקוואות הטהרה היו פתוחים רק בפני נשים נשואות. בכך נעשה שימוש במוסד הציבורי הזה כדי להעלות את "המחיר ההלכתי" של מין שמחוץ לנישואין: נשים לא נשואות נשארו תמיד כמעמד של טמאות בטומאת נידה, מה שהופך את היחסים עימן לתענוג מאיים הרבה יותר.<sup>22</sup>

לגירושין, אף שבמהותם הם עניין פרטי שבין בעל לאשתו, היתה השפעה עמוקה על החברה. המעורבות הרבנית האינטנסיבית מאוד בהליך הגירושין משקפת – הן את השאיפה להבטיח שהיחידים המעורבים לא ייכנסו למצב של ניאוף ולממזרות הנגררת ממנו והן את הידיעה שעל הקהילה להבטיח שנישואין שאליהם חברה נכנסים יהיו ללא דופי, כדי שטהרת עם ישראל תישמר לדורות הבאים. דיני הגירושין נתקנו בקפדנות, ויישומם היה נתון לפיקוח קרוב, שהביא להגדרה חותכת של המעמד האישי ולהגבלה – פרוצדורלית לפחות – של זכות הבעל לגרש את אשתו. זכות זו היתה נתונה לו, להלכה, ללא סייג, שכן ההלכה לא למדה מפרשת הגירושין (דברים, כ"ד א'–ד') את הגבלת הגירושין למקרי ניאוף או התנהגות לא צנועה. זאת למרות התפישה הנכואית שגירושין יכולים להיחשב "בגידה", והאזהרה של חז"ל שלפיה "המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות". (ליתר דיוק, המחלוקת העתיקה בשאלת הלגיטימיות של גירושין ללא סיבה חמורה הוכרעה בעדם, כדעתם של בית-הלל ור' עקיבא, וכנגד דעתם של בית-שמאי).

כאשר ההלכה התר-מקראית וזו של ימי-הביניים חייבו את הבעל לגרש את אשתו במקרים ידועים, וציוו עליו שלא לעשות זאת במקרים אחרים, הגירושין נעשו לעניין ציבורי עוד יותר. בעל עשוי היה להידרש לגרש את אשתו בשל צורות שונות של התעללות, אם נפל בו מום פיזי, ובימי הגאונים גם אם אשתו מצאה אותו בלתי-נסבל מבחינה מינית. התחיקה הקהילתית הגנה על האשה מפני גירושין בעל-כורחה מן המאה ה-11 ואילך. לתקנה הזו היו יוצאים מן הכלל, אך אלו נזקקו להכרעה רבנית מפורשת. לפעמים עמדו קהילות על כך שכל מקרי הגירושין יזכו לאישורם. אך גם בהעדר נוהג כזה, הדינים המורכבים הכרוכים במעשה הגירושין, והצורך במומחה כדי לנסח את שטר הגירושין, יצרו פיקוח הדוק על התהליך. עם זאת, אין ההלכה מחייבת זוגות בלתי-מתאימים להישאר נשואים, ואופציית הגירושין היתה קיימת תמיד, וככל הנראה היתה נפוצה יותר מן המצטייר מתאיורים אידיליים ורגשניים של החברה היהודית.<sup>23</sup>

### 3. מעגל החיים

ההלכה מייחדת תשומת-לב מעטה בלבד ללידה, אף שהיא מעמידה כלים לקביעת זמן הלידה המדויק (עובדה שהיא לעיתים מכרעת, לדוגמה בשאלות של ירושה). תשומת-לב רבה יותר מיוחדת לרבייה: הבאת ילדים לעולם נחשבת למצווה, שכן "פרו ורבו" (בראשית, ט' י"א) נתפש כציווי ולא דווקא ככרחה. הציווי הזה חייב את כולם – והרבנים בכללם – להינשא, אף שהמסורת הכירה גם במניעים אחרים לנישואין. מעניין שהציווי הזה נדחה מפני המרכיבים האתיים של הנישואין: המונוגמיה התמסדה, למרות השפעתה השלילית על מספר-ילדיו של אדם, והותר להתעלם מן התביעה המשנאית לגרש אשה לאחר עקרות שנמשכת עשר שנים. בסך הכול, ההלכה הבליטה מאוד את הרחף האנושי להקמת משפחה בכך שדרשה מן הפסוק בקהלת, י"א ו': "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע אי זה יכשר...", שעל האדם להוליד יותר מאשר בן ובת כפי שהורו בית-הלל, שיש ללכת בדרכי האל בפעולתו הראשונה – הבריאה.

היילוד הזכר נימול, כמובן – והראוי ביותר הוא בגיל שמונה ימים. חתימת ברית פיזית זו זכתה לקשת רחבה של הסברים, מפירוש הטפת דם כמעין קורבן, המילה אמצעי לריסון התאוה המינית, ועד לסמל של זהות יהודית. כל הטעמים הללו נשמעים מתאימים למקורה של המצווה. אברהם אבינו הוא המקבל את ציווי המילה כסמל לברית בינו בין האלוהים, לו ולזרעו אחריו לדורות עולם. המילה היא יותר מאשר מצווה בלבד – היא מרכיב מרכזי בהליך הגיור של הזכר, ואך אופייני הוא שפאולוס הוא שביטל אותה מלהיות תנאי להצטרפות אל הנצרות. הרעיון הנפוץ, שילד אינו יהודי עד אשר הוא נימול, הוא כמובן טעות גסה, אם כי יש לה היסטוריה ארוכה, אבל מעשה המילה אכן מסמל את הזהות היהודית יותר מכל דבר אחר.

חגיגת בר-המצווה (בן-מצווה – אדם שמחויב במצוות) של הבן בגיל שלוש-עשרה (והגעת הבת לכגרות דתית מקבילה בגיל שתים-עשרה) היא התפתחות מאוחרת יחסית. היהדות הקלאסית מציינת את העניין בעלייה לתורה בלבד. לעיתים קרובות הסתפקו בכך בפועל עד לתקופה האחרונה, ולא היה זה נדיר שנער ייקרא לתורה בפעם הראשונה ביום חול ולא דווקא בשבת; אם כי כבר במאה ה-16 ניתן למצוא עדות על ציון המאורע בסעודת מצווה (אם כי בוודאי לא סעודת-ראווה נוסח אמריקה). אכן, מפתיע

שמסורת המעמידה את היות האדם מצווה כערך כה גבוה אינה מציינת באורח טקסי ומשמעותי את המעבר לשלב הזה. עם זאת, אפשר שהמעבר שבו מדובר מופשט מדי ולמעשה הלכתי-תיאורטי בלבד; שכן איזה נער (או נערה) יהודי אינו מקיים מצוות בפועל לפני היותו בר (או בת) מצווה?

המוות אינו מביא עימו כל עניין פולחני. להפך: כיוון שהמוות כורת את יכולת האדם לקיים את רצון בוראו, קץ החיים הינו אירוע עגום ומזעזע במיוחד – למרות התקווה לאושר רוחני בחיים שלאחר המוות. אף אם אין המוות כרוך בפולחן, הוא זוכה לטיפול משמעותי מאוד בהקשר ההלכתי. אל הגופה מתייחסים בחרדת קודש, כמי ששימשה משכן גופני לנפש, כלי שבאמצעותו קיים המנוח את המצוות, ולטעמם של כמה גם כצלם דמות השכינה. הפסיקה התלמודית הקדומה חייבה את הכול להיקבר בתכריכים פשוטים ובארונות רגילים, כדי לדכא את הלוויות הראוותניות שרוששו את המשפחות או גרמו להן לנטוש את המנוח. עם זאת, מובן שבשווינויות המובנית הזו מסומל ערך נוסף, והוא שהמוות משיב את השוויון המהותי שבין בני-התמותה כולם. הקהילה מפרישה חלקת אדמה כדי שתשמש בית-קברות. נוהגים באתר זה כבוד, אך אין מייחסים לו קדושה, אם כי נהוג לתחום את המקום בצורה טקסית. כוהנים אינם מורשים לגשת אל הקברים, שכן המתים מטמאים; כמו כן, יהודים לא חשבו מעולם לקבור מתים בחצר בית-הכנסת, אף שגופותיהם של אנשים חשובים היו מובאות לשם לעיתים לשם הספדתם ברכים. עלייה לקבר היא תופעה הלכתית, אך שולית למדי; ואף שלדורות הקודמים נוכחות של ממש בתודעה היהודית, ברכתם מתבטאת בדברי תורתם ובזכרונות על אודותם, ולא בשרידיהם הפיזיים. חיי הגלות הביאו לעיתים קרובות לנטישתם של בתי-קברות, אך היחס האמביוולנטי והמסויג כלפיהם הינו ללא ספק תוצאה של יסודות עמוקים יותר.

האחריות לקבורה מוטלת על המשפחה, אך המנוח מלווה אל קברו במעין מצעד שמשתתפת בו הקהילה כולה. ניחום האבלים מתחיל למעשה כבר בלוויה עצמה. צורה אחת היא שבני הקהילה יוצרים שתי שורות, האבלים צועדים ביניהן, והעומדים בשורה מנחמים אותם. אז הולכים האבלים לביתם להתחיל בו את השבעה, שבעת הימים המשלבים אבלות אינטנסיבית עם ביקורי ניחומים מבני הקהילה. קשה להתחמק מן המסקנה שמנהגים אלה אינם רק דתיים באופיים, אלא נושאים גם משמעות של היגד חברתי, ולפיו המענה לניתוק שאירע בקשר הביולוגי מצוי בהעמקת



ההתחברות לרעות הקהילתית. האבלות מוקדשת לנפטר כמובן, אך כמוקדה עומד היחיד שנשאר בחיים עם זכרונות העבר ועם הצורך בתמיכה לקראת העתיד, משימה המוטלת על הקהילה. היחיד המתאבל עומד במרכז, אך החוויה שהוא חווה מובנית בתוך החלל הציבורי, גם כאשר הוא ממוקם פיזית בחדרי חדריו הפרטיים. הבית נעשה לשלוחה של החלל הציבורי. לא אחת מתקיימות תפילות הציבור בבית האבל בתקופת השבעה.

האבלות עצמה משתרעת (אבלות על הורים לפחות) על-פני שנה תמימה, והיא מובנית כביטוי פוחת והולך של צער ואובדן. עד לקבורה האבל פטור מרוב חובותיו הדתיים (ביטוי תקני של מרד כלפי הבורא הגוזר את המוות, מציע הר"ד סולובייצ'ק); במהלך השבעה הוא או היא אינם הולכים לעבודה, אינם נועלים נעליים, יושבים על הרצפה או על כריות נמוכות, אינם מתרחצים רחצה של ממש, לובשים בגדים מרושלים ונמנעים מיחסי אישות. הגבלות אלה מוקלות בתקופה העוקבת של ה"שלושים", ומוקלות שוב בתקופה של שנים-עשר החודשים הבאים, שבהם עיקר הימנעותו של האבל היא מהשתתפות בשמחות ובחגיגות חברתיות. במשך 11 החודשים עליו לומר קדיש בשלוש התפילות היומיות. אין הקדיש מזכיר את המוות כלל, ושימוש האבלים בו התפתח בימי הביניים, אם כי אין הוא מקרי: הטקסט של הקדיש הוא הצהרת אמונה בנצחוננו האסכטולוגי של אלוהים, ובכך הקדיש מבהיר בעוצמה שהמוות אינו מוחלט וסופי. בסיום השנה, האבלות פוסקת; התלמוד רואה ברכה בכך שהמתים נשכחים מן הלב, ואבלות חריגה מתקבלת בפנים זועפים: "אמר הקב"ה: אי אתם רחמנים בו יותר ממני?"<sup>24</sup>.

#### 4. בית-הכנסת והמועדים

הצד הריטואלי של היהדות – בית-הכנסת ומועדי השנה – הוא מרכזי למבנה החיים ההלכתי, אך פחות מכפי שאנשים כיום עשויים לחשוב. דפוסי ההלכה מוטבעים בחיים כולם ובחברה כולה ביהדות הקלאסית, ואלוהים רוצה גם את אשר לקיסר. הדגש ההלכתי המודרני על המימדים הריטואליים משקף את ההפרדה של הדת מן המדינה, שבתולדות המדינה המערבית המודרנית היא אבן יסוד, אך על במת ההיסטוריה היהודית היא אורחת חיים חדשה למדי. וכן גם מן העבר השני: ביהדות העתיקה, שבה היה המקדש על מכונו, העם היה עולה לרגל, מקריב קורבנות, והכהונה החזיקה בכוח של ממש, קיבלו הריטואלים הקהילתיים פרופורציות אחרות.

ההלכה מגדירה את הצורה והתוכן של הפולחן היהודי, את הטקסטים שלו ואת סמליו. היחיד רשאי, כמובן, לפנות אל אלוהים כדיבור אישי ושוטף, אך פנייה זו אינה יכולה להוות תחליף לטקסט המשותף. גם המועדים הינם ימים של חגיגה (או אבל) משותפת, וסמליהם מקיפים את העם כולו. עם זאת, אף שההלכה היא המחוקקת בענייני הפולחן, לא הרבנים הם המבצעים שלו. בית-הכנסת מונהג על-ידי הנהגה של בעל-בתים, ולרבנים אין כל תפקיד מיוחד בהנהגת התפילה, בקריאת התורה וכן הלאה. כל אדם מתאים ראוי לשמש בתפקידים אלו; וכל אדם ראוי לא ייתן – ואינו צריך לתת – לרב לגזול את זכותו זאת.

תפילות בית-הכנסת הן תפילות בציבור. הן מתקיימות שלוש פעמים ביום כאשר נוכח קוורום של עשרה בוגרים (כלומר מעל גיל בר-מצווה). אך רוב התפילות נאמרות באותה מידה על-ידי היחידים המכונסים (או כשהם בביתם) גם כאשר לא התכנס מניין, ובמקרים רבים קהילות יהודיות קטנות לא הצליחו לקיים מניין בכל יום. אך חשיבותו של המניין חורגת הרבה מעבר לדרישה ההלכתית. עשרת היהודים המהווים מניין לא היו רק תא אורגני בגוף הלאומי; הם ייצגו מעין מודל מוקטן של העם כולו. "עשרה שמתפללים שכינה עמהם", וה' היה מזומן לעמו בוקר וערב. לא מדובר כאן באדיקות דתית במובנו הפשוט של המונח בלבד. פעמיים ביום הגדירה הקהילה את עצמה והכריזה במודע על זהותה. גברים פגשו את עמיתיהם בבוקרו של יום ובנפול הערב בהקשר של חידוש המחויבות המשותפת. המסורת הורתה שגם בקשות פרטיות זכו למענה מהיר יותר כאשר הועלו בתפילת הציבור, וליחיד היו אפוא יתרונות ניכרים מן השותפות במניין. גם הקדיש של האבלים, שיהודים רבים פיתחו כלפיו מחויבות כפייתית, יכול להיאמר רק במעמד עשרה. באופן טבעי, ההתכנסות לתפילה היתה הזדמנות נאותה להסדיר עסקי ציבור רבים (וכן עניינים אישיים). במישור אחר, ניתן היה לנצל את ההפסקה שבין שתי תפילות הערב להוראת תורה ברמה עממית. בסך הכול נראה, כי המונח קהילה קדושה, שקהילות ייחסו לעצמן במהלך חלק ניכר מן ההיסטוריה היהודית, נתגבש מתוך חוויית בית-הכנסת, אף שהוא ללא ספק מתייחס גם לקהילה כיישות מוסרית והיסטורית.

גם החגים צוינו בכתיב-הכנסת, החל מהשבת השבועית ועד לימי הצום הנדירים יותר. בתורה קראו בכל שבת, ובמעגל שנתי הועבר היהודי במסע מבריאת העולם כבראשית, דרך יציאת מצרים, מעמד הר-סיני,

הנרודים במדבר עד לשערי הארץ המובטחת ולמותו של משה. בשבת חווה היהודי זמן היסטורי אחר (אף שלא הייתי מרחיק לכת וקורא לכך "זמן מיתי"). בתחילת החורף הוא יצא עם אברהם מבית אביו, ובאביב היה מוכן לצאת ממצרים; לא היתה זו חוויה ספרותית גרידא (האמונה הידלדלה לנוכח המודרניות; כאשר נשאל פרנץ רוזנצווייג אם אכן האמין שאתונו של בלעם דיברה, השיב שהאמין בכך באותה שבת שבה קראו פרשה זו מן התורה).

אף שהמועדים קיבלו ביטוי בכית-הכנסת, מקומם האמיתי היה בבית ובמשפחה. שולחן השבת, קידוש על היין, חלות ונרות; סדר ליל הפסח והתפריט בן השבוע המבוסס על המצות ומוגש בכלים שנתייחדו לשבוע זה (והניקיון הקודם שנועד להבטיח שלא נותר פירור חמץ שלא השגיתו בו); הסוכה שבה אכלה המשפחה והיו שגם ישנו בה (באקלים סביר); נרות החנוכה שהודלקו כל ערב במעמד המשפחה – כל אלה התמקדו בכית. בסופו של דבר, הכוח לשמר את הקהילה לא נבע מהחוויה הקהילתית עצמה, אלא דווקא מהמסרים שהומחשו בין המטבח לשולחן האוכל. העם הורכב מהורים ומילדים, בדומה לאמרתו של ר' שמשון רפאל הירש, "לוח השנה הוא הוא המקראה היהודית".

אך יש להבהיר שהמשפחה חוגגת את המועדים ולא להפך. חגים הינם ימים קדושים, ומטרתם העיקרית היא להתקשר ולחוות את נוכחות האל, ולהטמיע את החיבור שבין היהודי לחוויה הדתית אל תוך חייו האישיים. לכל מועד יש האופנים והמצוות המיוחדים לו, בהתאם למקורותיו ולתופעותיו הייחודיים; אך מאפיין המשותף כמעט לכולם הוא השביתה ממלאכה, שיש לה הגדרות הלכתיות. ממבט-על, מוקד החיים נע מן האדם המפעיל את סביבתו הגשמית, לאדם כיצירו של האל. מקור הדברים בשבת המקראית כמתואר בבראשית, ועל השבת נאמר "ביני וכין בני ישראל אות היא לעולם, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ".

ההיגר האחרון (ואחרים הרומים לו) רומז לפן אחר של חוויית השבת: היא היתה ביטוי לתחושה שההיסטוריה היהודית והלאומיות היהודית ייחודיות. השבת היא יום יהודי בלבד; היהודי ידע אחת לשבוע שהוא – ורק הוא – נבחר להעיד שה' ברא את העולם. המדרש מעמיד את הדברים באופן הבא: השבת היא יום מיוחד מימי השבוע, וישראל הוא עם מיוחד בין העמים – לכן השבת וישראל הם זוג אוהבים.<sup>25</sup> לחלל את השבת, כלומר לבצע אחת מהמלאכות הרבות האסורות בה, לא נתפש רק כחטא חמור,

שהמקרא הטיל עליו עונש מוות; חילול השבת נתפש כחילול הקשר שבין ישראל לאלוהיו, כבגידה ביחסים בין כנסת ישראל לאלוהים האוהבה.

## 5. מיסוי ושירותים חברתיים

למרות הנטייה המעשית של ההלכה, יש להודות שהיא לא היתה הגורם הקובע באמת בתחומי המיסוי והרווחה. ההלכה אינה משמשת מקור-סמכות עיקרי בתחומים אלה, בגלל כמה סיבות הקשורות אלו באלו. המקורות התלמודיים דלים יחסית וראשוניים, בייחוד בהשוואה למציאות המורכבת. ההלכה התלמודית מתפקדת מעט מאור, יחסית, בעניינים אלה. פסיקה בענייני מיסוי ובענייני האחריות ההדדית של היחידים והקהילות הם מרכיבים עיקריים בספרי התשובות החשובים, מימי הביניים ועד לעידן המודרני. ההלכה עצמה מאפשרת, ליחידים ולקבוצות, עצמאות נרחבת כתיקון ענייניהם בתחום האזרחי ובתחום הנוגע לרכוש. עניינים אלה נשארים אפוא, פעמים רבות, לקביעתן של הקהילות בתקנותיהן. ר' מאיר (המהר"ם) מרוטנברג סיכם זאת כך: "ענייני מס אינם תלויים לא בככרא [משפטית] ולא בגמרא אך כפי מנהג המדינה"<sup>26</sup> אך גם התקנות והמנהגים הינם חלק מהמערכת ההלכתית במובנה הרחב יותר; הם נאכפים מכוחה, מודרכים על-ידה, ובעלי ההלכה הם שמפרשים ומבקרים אותם – כך לכל הפחות בתיאוריה. כאשר אנו ניגשים לנושאים הללו, אנו מגלים שפעמים רבות התקיימו פערים של ממש בין התיאוריה למעשה, בין הרישות והדעות של בעלי ההלכה ובין המעשה הממשי של הקהילות ושל מנהיגותן הציבורית.

קיים דיון תלמודי – הן בשאלות של מיסוי והן בשאלות של רווחה, אך הוא במידה מסוימת בלתי-מפותח, ומעורר תחושה שנדרשות הגדרות ברורות יותר, אם שואפים לבנות על-פיו מערכת תבונית כמוכח הוֹפְּרִיאֲנִי. אך הנטייה הכללית ברורה לחלוטין ומוצבת בעוצמה; הצדקה וגמילות החסדים מועמדים כערכי יסוד, המאפילים בהרבה על הערך החברתי של צדק. אכן, הקירבה הפילולוגית בין צדקה לצדק עשויה להורות שצדקה ראויה יותר מצדק (לאמיתו של דבר, בטקסטים מקראיים קשה להבחין בין שני המושגים). האדם לומד ללכת בדרכי האל בעשיית צדקה וגמילות חסדים ולא בעשיית צדק. מלבד הטיעון התיאולוגי שאלוהים הוא רחום וחנון, התפתחות מושגי הצדקה משתלבת עם המציאות של הקהילה היהודית: פגיעה, תלויה במשאביה שלה, אך נעדרת אמצעים כוחניים. מבחינה סוציולוגית הסולידריות היא אפוא החוק.

בימי-הביניים, כאשר קהילות נדרשו לגייס כספים – הן לשם הצרכים החברתיים הפנימיים והן לשם תשלומים סדירים ובלתי-סדירים למושלים גויים – התפתח המס לכדי נושא מורכב ורב-פנים. התלמוד נדרש לשלושה נושאים בלבד: כיצד מוגדרת התושבות לענייני מיסוי; אלו קריטריונים משמשים לקביעת גובה המס; ומי – אם בכלל – פטורים ממס כזה או אחר. ברור שכספי המס נאספו ישירות על-ידי המושלים הגויים ופקידיהם (ומעמדם של גובי מסים או מוכסים יהודים נדון אף הוא בתלמוד), ולכן הלחץ על הקהילה לפתור סוגיות שכאלה לא היה חזק כמו בתקופה הבת-ר-תלמודית. הנושא פרץ בסערה בימי-הביניים; למעשה, הרבה מהדיון ההלכתי בענייני ממשל אחוז – מבחינת ההקשר – בשאלות של מיסוי. מבט מהיר בנושאים המטופלים בסקירתו של מנחם אלון ייתן מושג על תחומיה הרחבים ומורכבותה של השאלה: קריטריונים לשומת המס (מס גולגולת, יכולת פיננסית, מגוון קריטריונים בהתאם למטרת המס); מיסוי רכוש (אדמה, בית, שדות וכרמים, חובות בריבית, פקדונות ונאמנויות, תכשיטים, ספרים, מוצרי מזון, נכסי הקדש); מקום המגורים ומקום הרכוש (אם הרכוש מצוי בתחום שיפוט שונה מזה של בעליו, מקום הפעילות העסקית, מיסוי כפול); תאריך היווצרות החברות (הצטרפות ועזיבה של קהילה, שינוי ביכולתו הכלכלית של הנישום); הנחות כמס ותסינויות (אנשים דלי אמצעים, משפחות גדולות, תלמידי-חכמים, פטורים שהעניק השליט על חשבונה של הקהילה); וערעורים (הזכויות היחסיות של הקהילה ושל היחידים – אם בעלי תפקיד בקהילה רשאים לדון בתביעות שכאלה או להעיד בהן, וכן הלאה).<sup>27</sup> אין צורך לומר שרבים מנושאים אלה שיקפו מתחים סוציו-אקונומיים קשים.

שני המושגים – צדקה וגמילות חסדים – הם המסגרת לדיון הנרחב בעניין הרווחה. הצדקה מתייחדת לסיוע כספי לעניים, ואילו גמילות החסדים פירושה כל דאגה לצורכי הזולת, הגשמיים או הנפשיים. למושגים אלה מקורות עמוקים באתוס. הם ערכים מקראיים מרכזיים: העניים צריכים לקבל מיבולו של בעל האחוזה, ויש להלוות להם כסף ללא ריבית; תשומת-לב מיוחדת מכוונת אל היתום, האלמנה והגר (הזר), שבחברה הפטריארכלית העתיקה הינם נעדרי כוח ופגיעים כלכלית ורגשית כאחד. ה' בעצמו אוהב את הגר והינו אבי היתומים – האם רשאי האדם לעשות פחות? חז"ל מפתחים את היסוד המקראי, ופעולתו האגרית של הבורא בהלבשת אדם וחווה, ביקור אברהם החולה וקבורת משה, מהווים מודל

שעל האדם לחקותו. האל המלביש ערומים, מתיר אסורים ורופא חולים נעשה לפנים מופרים וחשובים של הליטורגיה, פותחים את ברכות השחר ואת תפילת העמידה הקבועה, הנאמרת על-ידי הכול שלוש פעמים ביום, ומהווים מודל שמטרתו ברורה ביחס לתודעתו של היהודי. הצדקה וגמילות החסדים הם אפוא לא רק מצוות, אלא הרבה יותר מכך – באמצעותם נעשה האדם אלוהי. במערך המחשבה הזה, העושר הוא ניסיון, והעוני מהווה הזדמנות לעשיר – תפקיד המעניק לעני חשיבות מפתיעה וכבוד. דיכוי החלשים והעניים הוא סיבה עיקרית לגלות ולתבוסה – מזהירים הנביאים – וברור שאין כוונתם רק לעושיק, אלא גם להערר חמלה ולהתחמקות מאחריות. ההלכה כאן טעונה בעוצמה הנבואית וברחיפה המוסרית של ספרות האגדה.

הצדקה היא פיננסית: כסף, ביגוד או מזון. ההלכה מטילה על הקהילה לארגן מטבחים למזון יומי לצד מתן צדקה שבועית. היא מגדירה את רמת העוני שבה נעשה אדם זכאי לעזרה. אינני בטוח שנעשה שימוש רב בהגדרות התלמודיות ושימשהו טרח לעדכנן; נראה שהעניין הוכרע למעשה בדרך אינטואיטיבית יותר. גם אמת-המידה שנקבעה לא יושמה בחומרה: בחלקים לא קטנים של ההיסטוריה היהודית נסמך רבע מהאוכלוסייה על הצדקה, ושיעור זה אף גדל בעיתות משבר. אך האחריות מעולם לא הועמדה בספק. ההיסטוריון גויטיין ניסח זאת כך: "מפעלי צדקה המנוהלים בידי הקהילה היו אחד המרכיבים הבולטים שביססו את עצם קיומה. הצדקה היתה חובה רתית. הראגה לאביונים היתה אחריותה של קהילה המבוססת על אמונה".<sup>28</sup>

המסורת עורדה, כמובן, את הנתינה של היחיד. בעלי המצפון נדרשו להעדיף הסדר של "מתן בסתר", שבו מתנה אנונימית מגיעה למקבל שאף הוא אנונימי, כדי למנוע את המבוכה ההרדית הכרוכה בנתינה הנעשית פנים אל פנים. מקורות ההלכה מדגישים את המרכיבים הפסיכולוגיים של הצדקה (בהנחה שהצדדים הכספיים מוצאים ממילא בחשבון). מפורסמת ההוראה שיש להשיב את העניים למצבם הקודם ולא רק לתמוך בהם – זאת כדי למנוע שקיעה נפשית; האגדה מספרת שהלל החליף פעם אחת את סוסו של אדם שירד מנכסיו ורץ בעצמו לפני עגלתו, הכול כדי לשמור על כבודו העצמי של אותו אדם.<sup>29</sup> אין צורך לומר שמשאבים מוגבלים המיועדים לטיפול בעניים רבים מחולקים בדרך שוויונית יותר, אך העיקרון המוסרי של הגדרת ה"צורך", נותר חי. הצדקה אינה ניסיון רדיקלי לחלוקה מחדש

של העושר, ואין בה אפילו יומרה להשגת שוויון כלכלי (יומרה שיש לה הד דווקא בשמיטה וביובל המקראיים); תחת זאת היא מנסה להמתיק את התוצאות האכזריות של העוני ולספק פרנסה, מינימלית לכל הפחות, לחלשים ביותר. אך גם לתבונה הכלכלית (והאנושית) נשאר מקום, והדרגה הגבוהה ביותר של הצדקה מוגדרת כמניעת נפילת אדם אל העוני, אם על-ידי הלוואה, מענק, או הצעת עבודה.

גמילות חסדים הוא מושג רחב יותר מצדקה, שכן הוא מחייב עניים ועשירים גם יחד. הראגה לזולת והרחבת האני אינה פונקציה כלכלית. היא נוגעת בנו בנקודות הפגיעות ביותר שלנו: מוות, מחלה, נישואין, מתח, מצוקה, שמחה; הצרכים הללו הם של העשיר כמו של העני. למרות ארעיותם, ברגעים אלה אין בני אנוש אוהבים להיות לבדם. החסד הוא אפוא הקשר האנושי המגיע לאותם מימדים שהצדקה לעיתים אינה יכולה לגעת בהם. נכון שלעיתים קרובות גם פעולות אלה הופכות לשגרה, וממוסדות כדי לענות על הצרכים ביעילות; החברה קדישא (ארגון הקבורה, ומילולית: "החברה הקדושה") נוטלת אחריות על שטיפת הגוף, השכתות וארגון שאר סידורי הלוויה. אך גם זו היתה לעיתים קרובות חבורה התנדבותית, שנוסדה על-ידי חברים בקהילה שרצו לקיים את מצוות "חסד של אמת", ובקהילות הקטנות נשאר העניין כביטוי לדאגה אנושית ולקשר. הצדקה והחסד משתלבים לעיתים: הכלה הענייה זקוקה לנדוניה ראויה ולשמלת נישואין, ועליה לזכות לחתונה מכובדת – זוהי צדקה. אך הנכונות לשיר ולרקוד לפניו ולפני חתנה בחתונה, כפי שהיו עושים לפני כל זוג נישא – זהו חסד.

## 6. כלכלה

תפקיד ההלכה לנוכח הפעילות הכלכלית הוא במובהק תפקיד של פיקוח ולא של יצירה. יותר מכך: החקיקה המסחרית עוצבה בידי תקנות קהילתיות והסכמים מרצון, הרבה יותר מאשר על-ידי חקיקה ופרשנות הלכתיים. המישור הכלכלי עוצב בסופו של דבר יותר מכל תחום אחר, מכוח ההשתלבות של היהודים בעולם. המציאות הכלכלית לא נוצרה בתוך הקהילה היהודית. "היחס המיוחד" של הגויים כלפי היהודים התבטא פעמים רבות בחוקים ובצווים שהשפיעו על הקיום הכלכלי של היהודים. אך למרות המגבלות ההיסטוריות והמהותיות על הסמכות ההלכתית, הנושאים הכלכליים מטופלים ביחידות גדולות של טקסטים

הלכתיים, שכנראה נפלו על אוזן קשבת ושלטו על חלק מן המציאות הכלכלית. לצד דיני נזיקין, משפט אזרחי ומשפט פלילי, כבר עוסק המקרא גם במסחר ובעניינים הקשורים בו, כמו כאשר הוא אוסר הונאה וגביית ריבית. מובן שגם נושאים לא מסחריים מכילים הרבה דברים בעלי משמעות כלכלית, למשל דיני ירושה ודיני השמיטה והיובל, הכוללים מחיקת חובות והשבת קרקע שנמכרה לבעליה. כאן מנסה החוק המקראי להתמודד באופן מחזורי (וזמני) עם אי-השוויון הכלכלי, כנראה מתוך מניעים מוסריים ודתיים רחבים. גם החיבורים ההלכתיים מייחדים לא מעט לסוגיות כלכליות: חלקים נרחבים בסדרי המשנה (סדר נזיקין, הדין במשפט האזרחי והפלילי; וסדר נשים, העוסק בדיני המשפחה המכילים הסכמים ממוניים), ואחד מארבעת חלקי השולחן-ערך, הקודקס הראשי של ההלכה.

ההלכה מעצבת את המבנים הפורמליים שבמסגרתם מתרחשת הפעילות הכלכלית. חוקי מכירה, שכירות, הלוואות, ערבות, שותפות ושליחות מגדירים את הצורה המבחינה בין מעשה בר-תוקף לשאינו כזה, ויוצרים את היציבות המשפטית הנדרשת לקיומו של שוק. הרבה מן הדינים הללו מבוססים על תשתית רחבה של תיאוריה משפטית; נושאים אלה נחשבים ללחם חוקו של איש ההלכה ולאבן המשחזת של חריפותו ההלכתית.<sup>30</sup> אך מעבר לכל זה, ההלכה מכירה במבנים חוץ-הלכתיים בתחום זה. המנהג, לרוב מנהג הסוחרים, קיבל תוקף של חוק. אכן, בתחום זה "מנהג דוחה הלכה". אופנים של קניין, כדוגמה קלאסית, נקבעו על-ידי התלמוד; אך קניינים יכולים להתקבל גם כתוצאה של שימוש מסחרי נפוץ. בדומה לכך, סטנדרטים הנשמרים על-ידי כל הקהילה יקבלו תוקף של חוק; נקודה זו מובהרת בדיונים על תנאי העסקה של פועלים. אף שהנורמות החוץ-הלכתיות הללו מקבלות תוקף מחייב, ההנחה היא שהלגיטימציה מוענקת להם על-ידי סמכויות רבניות, הבוחנות את מקור המנהג ואת אופיו המוסרי.<sup>31</sup>

ההלכה עוסקת בתחום הכלכלי גם מעבר לשאלות הפורמליות. למשל, דיני המכירה כוללים הגדרת הרגע שבו החפץ עובר לרשות הקונה ואת אופני הקניין. אך הרחבת הטקסט המקראי (ויקרא, כ"ה י"ד), מביאה את ההלכה לפתח תורה של הונאה ומחיר הוגן, המגבילה את הרווח ואת הניצול שרשאי צד אחד של העיסקה לבצע כלפי חברו. הצד הרואה עצמו עשוק יכול לתבוע את שלו בבית-דין רבני; סטייה של פחות משישית מהמחיר



האמיתי תחייב אותו להחזיר את העורף, ואילו חריגה גדולה מזו מאפשרת לנפגע לחזור בו מהעיסקה כולה או לקבל פיצוי. חלק מהותי של ההלכה עסק בהלוואה בריבית. מבחינה היסטורית, כמובן, הריבית שנטלו יהודים מגויים תופסת את קדמת הבמה. אך מבחינה הלכתית, הנושא הזה איננו מעניין עד כדי כך: המקרא מתיר (ואולי אף מעודד!) הלוואה בריבית לגויים, ומן האיסור התלמודי ניתן להתעלם בקלות לנוכח הצרכים הרוחקים. הטיפול ההלכתי בהלוואה בריבית בין יהודים לבין עצמם היה מורכב ומתוח בהרבה. ריבית שכזו אסורה באופן ברור על-ידי המקרא, ותקנות חכמים קדומות הרחיבו את האיסור המקראי על-ידי הגדרת אופנים לא מעטים של פעילות כלכלית כריבית. עם זאת, בהמשך נראה שנטיות מתירניות יותר גברו, והסדרים שונים (אם כי לא כל הסדר) איפשרו ליהודי לגבות ריבית מרעהו, כשהמפורסם שבהם הופך את המלווה לשותפו של הלווה, ואת הריבית המשולמת לרווחים שהניבה העיסקה המשותפת. לא ברור אם הנכונות להשתמש באמצעים כה קיצוניים נבעה מתחושה שהחוק המקראי נועד במקורו למציאות חקלאית ולא-מסחרית ואין להחילו על מציאות כלכלית שונה, או שמא מנכונות להתפשר למען השרידות הכלכלית היהודית בעולם עוין.<sup>32</sup>

סוגיות כלכליות משתלכות גם בנושאים הלכתיים אחרים. לדוגמה, דיני הנישואין כוללים את היחסים הכלכליים הנוצרים מעצם הנישואין, החל מהאחריות הממונית של הבעל במהלך חיי הנישואין, דרך שרטוט מפת הנכסים לסוגיהם שהאשה הכניסה עם נישואיה, הגדרת מעמד הממון שהשתכרה או קיבלה בהיותה נשואה, ועד לסכומם ולאופיים של התשלומים המתחייבים מגירושין או פטירה של הבעל. רוב העניינים הללו מעוגנים בכתובה. הכתובה היא מסמך הנישואין ההלכתי, המפרט את המחויבויות – בעיקר הממוניות – שהחתן מקבל על עצמו בעת החתונה. חלקים רבים מן הכתובה ידועים כבר מהתקופה החשמונאית, אך כמה תנאים המופיעים בו התפתחו – מתוך התאמת משמעותם הכלכלית – בזמנים מאוחרים יותר.<sup>33</sup>

נושא אחר שהיה בעל השפעה חזקה על החיים הכלכליים של היהודי היה ההגבלות על המסחר עם הגוי ועל המעורבות של הגוי בהבטים מסוימים של הסחר היהודי.<sup>34</sup> ליהודים אסור לעודד עבודה זרה, ומעיקרון זה נבעו איסורים על מסחר עם הגויים בימי חגם ועל סחר בחפצים דתיים בכל עת. המשנה עוסקת למשל, באיסור על מכירת בהמות לגויים. לכל זה

היה כמוכּן גם פּן חברתי, כחלק ממדיניות של הרחקת היהודי מן הגוי. אך גם יהודים שהזדהו עם המטרות החברתיות התקשו לשלם את המחיר הכלכלי. בימי-הביניים ניכרה התמתנות כללית באיסורים אלה, שהסתמכה לעיתים על הבחנה בין הגויים בני התקופה (ודתם) ובין הפגאנים של העולם העתיק, ולעיתים על העדיפות של ההישדרות הכלכלית. הבעיות הקשורות בשימוש ביינם של גויים וכצריכה ובמסחר יהודיים של יין, שגויים היו מעורבים בהכנתו, שייכות אף הן לנושא הכללי הזה. יישום מלא של איסורים אלה היה מביא מכה קשה על היהודים המעורבים בייצור יין ובסחר בו, ולמעשה, כמה מהדינים הללו הוקלו באופן ניכר. אך המחקר הערכני מלמד שהמרכיב הכלכלי לברו אינו יכול להסביר את ההתפתחות של הקולות הללו, שכן דווקא באזורים שבהם יהודים היו תלויים יותר, כלכלית, בסחר היין (וממילא ההגבלות ההלכתיות פגעו בהם באורח הקשה ביותר), נדחו הנסיונות להקל בהלכות אלה.<sup>35</sup>

בעוד שההלכה אינה מזדרזת להכיר בשינויים בהקשר החברתי, הפסיכולוגי או הדתי, היא מוכנה יותר להכיר בכך שהמציאות הכלכלית אינה סטטית – ושאין היא מעוצבת על-ידי ההתנהגות היהודית לברדה. לכן תקנות רבניות עשויות היו, מזמן לזמן, לערכן הבטים שונים של ההלכה בתחום זה. לדוגמה: בתקופת התלמוד, כאשר רק קרקע נחשבה לנכס אמיתי, אלמנה יכלה לגבות את כתובתה רק מקרקעות שהותיר אחריו בעלה המנוח (וכן הדין ביחס לכל בעל חוב אחר); אך בתקופת הגאונים היה הכרח להכיר בכך (לנוכח המציאות המסחרית החדשה), ששעבודה של האשה תקף בכל נכסיו. התאמות דומות אחרות נכנסו להלכה באמצעות השימוש הדינמי במנהגי הסוחרים כמקור לנורמות לגיטימיות. אמצעי האשראי החדשים, למשל, הוכנסו אל תוך דיני המסחר היהודיים בדרך זו.

## 7. גויים

היהודי מצהיר יום-יום שהוא מרוצה משייכותו לקהילת הברית: בראש ובראשונה, על-ידי היגדים ליטורגיים רבים המטפחים את הזהות (מ"כרוך אתה ה'... שלא עשני גוי" ועד "מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו"); שנית, כפי שהעיר ר' יהודה הלוי, באי-אמירת המילים הבודדות שיכולה להפוך אותו מיהודי לנוצרי או למוסלמי.<sup>36</sup> הפן השני של מודעות עצמית קבועה זו הוא ההכרה שהגוי קיים בכל מקום, ושיהודים ירצו אפוא להסדיר את האופי והתוכן של היחסים עימו. העולם הגויי, מלכיו

וצבאותיו, הגדיר בוודאי את קווי המתאר המדיניים וההיסטוריים של מערכת היחסים הזו; אך היהודי הוא שקבע שהחיים בתוך מציאות זו יתאימו להוראות של מורשתו. אכן, ההלכה הגדירה מה מותר ומה אסור בתחום היחסים שבין היהודי לגוי וכן את תפקידו של הגוי בתוך עולמו של היהודי.

ההלכה הכירה כמובן באפשרות של התגיירות הגוי, אך אין היא מתירה המרה של יהודי לכל אמונה דתית אחרת.<sup>37</sup> אכן, יראה עצמו המשומד כאשר יראה, הוא נשאר יהודי לעניינין של הלכות בסיסיות – אשתו זקוקה למשל לגט אם ברצונה להינשא לאחר. הדבר אינו מתמצה באי-הכרה בהמרה; לא אחת זיהתה ההלכה את הנצרות ואת האיסלאם עם עבודת האלילים הפגאנית, והורתה שעל היהודי להעדיף למות מאשר לקשר את עצמו – ולו תחת איום – לאחת מקהילות אמונה אלה. זו הנורמה הקלאסית של קידוש השם, שחדרה כה עמוק לתוך התודעה היהודית. גם אם התיר הרמב"ם ליהודים להצהיר אמונים לאיסלאם (תחת איום כמובן), הרבה רבנים קבעו שאפילו האקט המילולי הזה אסור, ממש כמו טבילה לנצרות. רגישות זו, הדתית בעיקרה, עולה בקנה אחד עם ההכרה החברתית שלא ניתן להיות חבר בעם היהודי ושותף בכרית ההיסטורית שהוא נושא, ולהזדהות בעת ובעונה אחת כנוצרי או כמוסלמי. אכן, הקהילות האשכנזיות בימי-הביניים הגיעו אל מעבר לדרישה ההלכתית (ואף מעבר למה שההלכה מתירה!), כשהרגו את ילדיהם והתאבדו כדי לחמוק מהמרה כפויה בידי הצלבנים. הדפוס הנורמטיבי הטעון הזה תרם את תרומתו ללא ספק לאספקטים אחרים של היחסים שבין היהודי לגוי. נישואין עם גוי אינם אפוא רק בלתי-אפשריים מבחינה הלכתית ולא מעשיים מבחינה סוציולוגית; משמעותם כניסה למחוזות שבהם המוות שולט.

החוק הבסיסי ביותר המשפיע על יחסי היהודי והגוי הוא האיסור על קיום יחסי מין בין השניים, איסור שפעל ביעילות רבה בתחום הנישואין והקמת המשפחה. אף שהבסיס התיאורטי-מדרשי של האיסור הזה אינו מוסכם לחלוטין בקרב בעלי ההלכה התלמודיים, התוצאה המעשית ברורה: האיסור המקראי על נישואין עם עמי כנען (דברים, ז' ג'–ד'), איסור שאפשר שהוטרם בעיקשותם של האבות שזרעם לא ידבק בנשות כנען, הורחב לנישואין עם כל בן-זוג לא יהודי. נישואין כאלה הם לא רק אסורים – הם פשוט לא קיימים מנקודת מבט הלכתית, תהיה המציאות כפועל מה שתהיה. אנושית, משפחה יהודית אינה קיימת אם אין שני בני-הזוג יהודים.

עד לתקופה המודרנית, המבנה הזה נתמך על-ידי החברה: יהודי לא יכול להמשיך ולהיות חלק מן הקהילה אם הוא (או היא) ניסה לבנות משפחה על בסיס נישואי תערובת. גיור בן-הזוג הלא-יהודי כדי לאפשר נישואין הוא תופעה (ובעיה) תלמודית, לא מודרנית; וההתרה של גיור כזה בדיעבד (אף שאינו ראוי מבחינה דתית), היא אינדיקציה בולטת לכוחה של השליטה ההלכתית הבסיסית של נישואי התערובת.

מחסום נוסף בין היהודי ובין החברה הנוכרית מוצב בכך שהיהודי כמעט אינו יכול לאכול על שולחנו של הגוי. כל הבשר המוגש על-ידי הגוי אסור באכילה: או שמדובר בבמה או דג בלתי-כשרים, או שהבמה הומתה שלא בהתאם להלכות השחיטה. אפילו מעמדם של פירות וירקות שבושלו בקדירתו של הגוי מוטל בספק, שהרי קדירות אלו עצמן שימשו לבישול בשר לא-כשר. קשה להניח שההגבלות התזונתיות העיקריות עוצבו כדי להשיג את הדפוס החברתי של הריחוק מהגוי (אף שכמה מן ההגבלות המשניות אכן הוטלו למטרה זו), אך הן בהחלט מילאו את התפקיד הזה. הגוי יכול כמובן לאכול בביתו של היהודי, אך נשללה ההדריות המונחת ביסוד ההתערות החופשית והחברות. ההגבלות ההלכתיות על השיתוף במיטה ועל השולחן סגרו את החברה היהודית בתוך עצמה, למעט כמובן פעילות מסחרית (ובעבור מעטים, גם אינטלקטואלית) עם העולם הנוכרי – או יחסים בינלאומיים.

האתיקה ההלכתית של יחסי יהודים וגויים נעה לאורך ציר הנמתח מצדק ועד נדיבות. באופן כללי יש לקבוע כי ההלכה אוסרת לפעול בדרך של אי-צדק כלפי גויים; אסור ליהודי לגנוב מן הגוי או לתקוף אותו, למשל. אך היהודי אינו נדרש להרחיב את האחוזה אל עבר הגוי, אף כי חכמי התלמוד הורו שמפרנסים עניי גויים יחד עם עניי ישראל, לשם שמירה על השלום החברתי. אלא שהסיכום הזה הינו מדויק למעשה, דווקא ביחס אל עובדי אלילים. ההלכה – זו של האסכולה הרמב"מית לפחות – דורשת מהיהודי להתנהג "בדרך ארץ וגמילת חסדים, כיש"אל" כלפי גויים שאינם עובדי אלילים ומחויבים למוסר הבסיסי של מצוות בני נח.<sup>38</sup> את העמדה הזו הרחיב החכם הפרובנסיאלי בן המאה ה-14, מנחם המאירי, שקבע כי הנוצרים בני זמנו צריכים להיכלל כקבוצה בתוך הקטגוריה הזו (או אולי אפילו בקבוצה שמעמדה חיובי עוד יותר).<sup>39</sup> ספק אם העמדה הזו (לפחות בנוסח האידיאולוגי שלה, שהציעה כבוד בסיסי לכל בעלי הדת של הדור) רכשה לה אהדים רבים. ודאי שמושג דוגמת "מוסר יודיאור-נוצרי" לא יזכה

לאישור רוב בעלי ההלכה. אך בה בשעה, ההלכה בכל מקרה עומדת על כך שאין לפגוע בחייהם וברכושם של גויים, והתיאולוגיה היהודית טענה במשך אלפיים שנה כי "חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא". נסכם אפוא ונאמר כי דברה של ההלכה משתלב עם אמונתה של הקהילה שחבריה ראויים למידה מיוחדת של אהבה ומחויבות מיהודים וגם מאלוהים. בה בשעה היא שידרה בעקביות מסר מוסרי המגן על זכויות הגוי, והצהירה שוב ושוב שכל אדם שאינו עובד אלילים זכאי לצדק מחברו, ומחברו היהודי בכלל. מתברר שהצהרות אחרונות אלו חרגו אל מעבר לתפישה היהודית העממית.<sup>40</sup>

פונקציה אחת של הגוי בתוך הקהילה היהודית שמשכה תשומת-לב רבה היא תפקידו כגוי של שבת, גוי המבצע בשבת בעבור יהודים פעולות שאסור להם לבצע בעצמם.<sup>41</sup> למרות האופי האוניברסלי של השבת המתוארת בספר בראשית, היום מצוין גם כמיוחד לישראל (שמות, ל"א ט"ו–י"ז), ואף כזכר ליציאה משעבוד מצרים. בהתאם לכך רואה ההלכה את השבת כמחייבת את היהודים ולא את שאר האנושות. השאלה העולה היא אם מותר ליהודים להשתמש בגויים כדי שיעשו בעבורם את מה שאינם רשאים לעשות בעצמם. בהחלט אין מדובר כאן בהפליה לרעה, שהרי מלכתחילה אין הגוי מחויב בקיום הלכות שבת, הלכות שעניינן ריטואלי ולא מוסרי. הקביעה התלמודית, ש"אמירה לגוי בשבת" שיבצע מלאכה האסורה ליהודי היא חילול שבת, מלמדת אפוא שהיהודי מחלל את השבת באמירה שלו, העושה אותו לשותף חלקי לכל הפחות במעשה.

עם זאת, הכלל התלמודי הזה מחייב פחות מכפי שאפשר לצפות. ראשית, הוא מגדיר את העבירה הזו כעבירה על דברי חכמים ("דרבנן"), ולא על דברי תורה, ובכך נפתח פתח להיתרים שונים. הראשון שבהם ניתן על-ידי התלמוד עצמו: אמירה לגוי מותרת לשם מצווה. קולות נוספות נערמות: מיחוישים פיזיים חריפים והפסד כספי ניכר הם שיקולים ראויים, ואכן השימוש בגוי הועלה לא רק בנסיבות ביתיות, אלא גם כדרך לאפשר את המשך הפעילות של התעשייה היהודית. כמו כן נעשו הבחנות שונות, לדוגמה, בין הוראה ישירה, רמיזה או הבנות; בין הנאמר בשבת ובין הנקבע מבעוד יום. בסופו של דבר, כפי שהצביע יעקב כ"ץ, התודעה העממית – למרות נאמנותה להלכה – מעולם לא הפנימה את הרעיון שמעשה כלשהו של גוי בשבת יכול להיחשב למלאכה אסורה של היהודי. קרוב לוודאי

אפוא שיהודים רבים הרשו לעצמם להקל בהלכות הנוגעות לגוי של שבת, שהן אכן חמורות הרבה מכפי שמניחים בבתים יהודיים רבים. שיקול נוסף עשוי להסביר את הטעם המיוחד של ההסדר הזה, את מושבו האידיאולוגי בחיים (אף שהוא אינו בעל משמעות הלכתית): ביום השבת אפילו הירוד שביהודים לא יעשה את מה שהגוי יכול לעשות בעבורו: הבחנה שנובעת מעצם המעמד שכל אחד מהם משתייך אליו.