

תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות
ע"ש חיים רוזנברג

כה

בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה ספר זיכרון לאריה כשר

עורך

יובל שחר

בשיתוף עם

אהרן אופנהיימר, רז מוסטיגמן

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

חנה ז"ל וזאב ספראי

הנחת היסוד – הקדמה

הנחת היסוד בבסיס מאמר זה היא, שחז"ל היו אחת משכבות העלית בעם ישראל לאחר חורבן הבית השני. בימי הבית השני עצמם תפקידם החברתי של חכמים היה משני, וממילא עלינו לצפות לתהליך איטי של השתלטות, תהליך שראשיתו בחלוקת תפקידים בין הקבוצות החברתיות ובמהלכו חברת העלית מבססת את מעמדה. בין העלית לבין הציבור יש הסכם לא כתוב אך מקודש: העלית מעניקה לציבור סל שירותים, שבעיני הציבור נחשבים לשירותים ללוונטיים וחינוניים,¹ והציבור מתגמל את העלית בדרכי התגמול המקובלות (כוח, כסף או כבוד, והיום אפשר להוסיף את רכיב הפרסום). תפקיד העלית לשכנע את הציבור:

- (1) שהשירות הניתן הוא חיוני (אף שמתבונן מן הצד עשוי לטעון אחרת);
- (2) שלעלית יש נגישות לשירות זה ואף מונופול עליו;
- (3) שאין אפשרות למונופול מתחרה.

אם כל אלה יתמלאו באופן חלקי או מלא, יהפוך אותו שירות למשאב הכוח שבזכותו ובאמצעותו שולטת העלית בחברה. בעבור החכמים היה לימוד התורה משאב כוח כזה, ואליו הצטרפה האמונה שהנתיב העיקרי לעבודת ה' הוא לימוד התורה ושמירת המצוות לפרטיהן ושלימוד התורה הוא תנאי הכרחי לשמירת מצוות בדרך הנכונה.² לאחר שתנאי תשתית זה נעשה למציאות

* אנו שמחים להקדיש מאמר זה לזכרו של פרופ' אריה כשר מורה וחבר, אדם וחוקר, שידי רב לו בתחומים רבים.

1 V. Pareto, *The Rise and the Fall of Elites: An Application of Theoretical Sociology*, New Brunswick 1991; ש"נ איינושטדט, "תמורה דתית שינוי חברתי ומודרניזציה", **דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים** ג (תשכ"ח), עמ' 83–121; הנ"ל, **דיפרנציאציה חברתית וריבוד חברתי**, ירושלים תשל"ט.

2 ז' וח' ספראי, "תלמוד תורה וערכיה: הורתו ולידתו של המשאב החיוני למעמדם של חכמים", א' שגיאי וצ' זהר (עורכים), **מחויבות יהודית מתחדשת**, ב, ירושלים תשס"ב, עמ' 877–921.

בחברה, מתפנה חברת העילית לעסוק ביתר השירותים שהציבור משתמש בהם, ולנסות לנכס אותם לעצמה. שכבת עילית פועלת מטבעה לשמר את כוחה ואת זכויותיה ולהגדילם, ולכן היא נוטה להשתלט על התפקידים האחרים, לפחות כל עוד אינם סותרים את מטרותיה. אפשר לנסח צורך קיומי זה ניסוח רעיוני: הרס חברתי של שכבה שלטת משמעו חוסר אפשרות ליישם את עולם הערכים שהעילית מייצגת ומטפחת; חיסול העילית ודיכויָה ימנע מן החברה את מכלול השירותים, שחיוניים לחברה כולה לדעתם של בני השכבה השלטת.

טבעי ששכבת העילית תילחם למען הסדר החברתי הקיים והצודק, ואין זה מקרי שבסדר חברתי זה שמור לה מקום מרכזי. בבדיקה אמפירית ותיאורטית כאחד מתברר שלשכבות עילית בחברות שונות יש טכניקות מאבק דומות, שמטרתן לשמר את מקורות הכוח בידיהן.³ במהותה שולטת העילית במשאב המוגדר חיוני ומרכזי בחברה, ובני העילית נאבקים אפוא כדי לשמר את חיוניותו של המשאב הזה כשם שהם שומרים על שליטתם הייחודית והבלעדית בו. שיטות שונות מונעות או מקשות את נגישותם של בני שכבות אחרות למשאב המרכזי, ומגנות על ה'מונופול' של העילית עליו.⁴ הטכניקות המופעלות לשם כך גמישות: יש הנעזרים במערכת חוקים, אחרים מפתחים ומיישמים מגבלות מיסטיות, חברתיות וכלכליות, ובחברות אחדות משתמשת העילית בהפחדה. כך נוצרת נדירות של המשאב המרכזי, והוא הופך למשאב ייחודי ולבסיס כוח.

מעבר לתפקיד המרכזי תחתור שכבת העילית להשליט את עמדותיה ואת דעותיה על מכלול תפקידים נוספים, ולהשיג בכך מטרה כפולה: מבחינה רעיונית היא תעצב את החברה לפי מטרותיה ותמצב את חבריה בעמדות השפעה ויוקרה רלבנטיות, ומבחינה חברתית, השליטה על תפקידים נוספים תצמצם בהכרח את כוחם של בני קבוצות הנהגה אלטרנטיביות. בני שכבת העילית ישאפו להשתלט על תפקידים חברתיים ועל משאבים נוספים ולהגיש לחברה מכלול רחב ככל האפשר של שירותים חיוניים. בכך ידגישו את נחיצותם ואת חיוניותם לחברה ("אין קיום לחברה בלעדינו"), יעצימו ויאדירו את כוחם ויימנעו את התבססותן של שכבות מתחרות בכוח. קיומם של שירותים חשובים וחיוניים הפתוחים לכל הרוצה ומוכן לבצעם, הוא בבחינת 'ביקוש' לנותני שירותים, המוביל בהכרח להיצע הולם. אם בני שכבת העילית

3 לדין תיאורטי ראו: אייזנשטאדט, דיפרנציאציה חברתית (לעיל הערה 1), עמ' 46–50.

4 אייזנשטאדט, דיפרנציאציה חברתית וריבוד חברתי, (לעיל, הערה 1) עמ' 48 ואילך.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

יתמהמהו, יינתן השירות בידי מתחרה בכוח, אשר יבצר בכך את מעמדו כעילית מתחרה. במקרה שהעילית אינה יכולה או אינה רוצה להשתלט על התפקידים הנוספים, אפשר לצפות לאחת משתי דרכי פעולה:

(1) התפקיד יוטל על בודדים או יבוזר שוויונית בין כל רכיבי האוכלוסייה בניסיון למנוע משכבה אחרת להשתלט עליו;

(2) ייעשה ניסיון להמעיט בחשיבותו של התפקיד, וכך למנוע את היווצרותו של החלל המסוכן. לניסיון כזה יש סיכוי להצליח אם מדובר בתפקיד שאיננו חיוני באמת, ברם 'חיוני באמת' הוא מונח סובייקטיבי, וכמעט כל תפקיד חיוני רק במבנה חברתי מסוים.⁵

היה עלינו לצפות להתנהגות של שכבת החכמים בהתאם לעקרונות כלליים אלו. בהתחשב בתנאי התקופה ובטיבה הדתי-החברתי של שכבת החכמים, היה עלינו לצפות להשתלטותם של חכמים על תחומים נוספים של חיי הדת, כמו שליטה בבית הכנסת ובטקסי דת אחרים, ציבוריים ופרטיים. כוהני דמטר, למשל, העניקו שירות פולחני חיוני בעת הזריעה, שירות שבלעדיו נחשבה הזריעה כולה לחסרת סיכוי ומסוכנת. אנשי דת אחרים בעולם הקדום עסקו בריפוי. היה אפשר ליישם תפיסות אלו גם בחברה היהודית, וכפי שנראה להלן הדבר היה טבעי וכמעט מתבקש מעצמו.

תפקידנו כחוקרים לנסות ולהעריך את התנהגותם של חכמים ואת האפשרויות שעמדו בפניהם. אפשרויות אלו נקבעות בהכרח בהתאם למפה החברתית, כלומר בהתאם למוקדי כוח אחרים ובהתאם לתפיסות הדתיות ולנטייות המקובלות בחברה בתקופה ההיא. בעניין זה עומדות לרשותנו שלוש קבוצות ביקורת המאפשרות לבחון ולגלות את אפיונה ואת ייחודה החברתי של העילית שאנו דנים בה.

בתקופת המשנה והתלמוד נלקחו מהציבור היהודי תפקידי השלטון הרגילים (שירותי הציבור החיוניים הרגילים). ההנהגה הפוליטית נמסרה לשכבה ההלניסטית, הופעלה בידי שלטונות האימפריה וטיפלה בגביית מסים. מחזה ההיסטוריה היהודית נכתב אפוא בלי שירותי הביטחון והכלכלה. הגיבורים הרגילים – מצביאים, בני משפחת המלוכה, ראשי הערים ואפילו שכבת אצולה – לא התקיימו בחברה היהודית (חוץ מחברת הכוהנים, שמקומה בתקופה נידון במאמרים רבים).⁶

G. L. Field, *Elitism*, London 1980, pp. 10–17. 5

6 ש' ספראי, "בחינות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן", בתוך: ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 342–346; ר' קימלמן,

במקומות אחדים נבחנו שני תחומים מרכזיים. האחד הוא תחום השיפוט. אין ספק שחכמים מציגים את עצמם כשופטים בפועל של החברה היהודית, וברור שהם דרשו לעצמם מונופול בתחום הזה. עם זאת, הצלחתם הייתה חלקית. בתי הדין שנהנו מסמכות חוקית היו בתי הדין האזרחיים של הקהילה היהודית, ובתי הדין של חכמים נהנו מכריזמה והערצה, אך לא מסמכות חוקית.⁷ מי שרצה פנה אליהם, אך הם לא השתלטו על מוסדות השיפוט האוטונומי של הקהילה הממוסדת. המידע על כך שאוב מתוך ספרות חז"ל עצמה, אך יש להדגיש שתדמיתם העצמית של חז"ל (הנרטיב המקובל עליהם) היא כמי שמובילים בפועל את מערכת המשפט היהודית.

תחום אחר הוא ההנהגה הקהילתית. ברור שחכמים ראו את עצמם מוסמכים לקבוע את החוקים הקהילתיים, והדבר גם עלה בידם ככל הנראה, במגבלות הרגילות היוצרות את הפער שבין תיאוריה לביצוע. עם זאת, בתקופת התנאים הם לא תבעו לעצמם עמדות הנהגה עירוניות בפועל. רק בתקופת האמוראים עלתה תביעה זאת, ומומשה באופן חלקי ביותר.⁸ כן לא השתלטו חכמים על בית הכנסת ולא ניהלו את התפילה⁹ ואף לא את תעניות הציבור.¹⁰

האוליגארכיה הכוהנית ותלמידי החכמים בתקופת התלמוד, ציון מח (תשמ"ג), עמ' 135–148. מ' בר-אילן, "הפולמוס בין חכמים לכוהנים בשלהי ימי הבית השני", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשמ"ב; ע', עיר-שי, "עטרת ראשו כהוד המלוכה צנוף צפירת שש לכבוד ולתפארת": למקומה של הכהונה בחברה היהודית של שלהי העת העתיקה", י"ל, ליון (עורך), רצף ותמורה, ירושלים תשס"ד, עמ' 67–106; י"ל, ליון, מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ו, בעיקר עמ' 115–117; S. Ben-Zion, "The Quest for Social Identity through Group Interaction: Negotiating Social Position through Imitation, Confrontation and Cooperation: A Focus on the Tannaic Sages", Dissertation, Trondheim 2006.

7 לסיכום ראו: ז' ספראי, "גבוה מעל גבוה – וגבוהים עליהם: חכמים ומערכות המשפט בתקופת המשנה והתלמוד", א, שגיא, ד' שוורץ וי"ד, שטרן (עורכים), יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות, ירושלים תש"ס, עמ' 219–234. מאמר זה מבוסס על עבודות קודמות של אלון ואלבק. מובן שגם בתי הדין של השלטון הרומי נגסו בעוצמתם של בתי הדין היהודיים.

8 ח' ספראי וז' ספראי, "חכמים במאבק על הנהגת הקהל: חכמים והנהגת הקהילה בתקופת המשנה והתלמוד", ז' ספראי, וא' שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל-אביב 1997, עמ' 261–280. על שליטתם של חכמים על החוקים העירוניים ראו: ז' ספראי, הקהילה היהודית בארץ ישראל, ירושלים תשנ"ה, עמ' 19–25, ז' ספראי וח' ספראי, "האם היו חז"ל שכבת עילית", ד' גרא, ומ' בן זאב (עורכים), אוהב שלום: מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן-שלום, באר שבע תשס"ה, עמ' 373–440.

9 L. I. Levine, "The Sages and the Synagogue in late Antiquity, the evidence of the Galilee", in: idem (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York and Jerusalem 1992, pp. 201–222; idem, *The Ancient Synagogue: the First Thousand Years*, New

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

בדיון זה נתמקד בתפקידים ציבוריים נוספים וננסה לתעד את התהליך שבו 'השתלטו' חכמים על תפקידי ציבור ועיצבו כך את החברה היהודית. תהליך זה נמשך עד ימינו אנו, ובשנים האחרונות אנו עדים לצעדים נוספים, מודעים ובלתי מודעים.¹¹ שני צדדים לסוגיה: מחד גיסא יש למפות את המרחב שבו הרחיבו חכמים את מעמדם מעבר לתפקידים המרכזי, קרי תלמוד תורה ופסיקת ההלכה, ובכך נעסוק במאמר זה, ומאידך גיסא יש לברר היכן נמנעו חכמים מלהרחיב את היריעה ושמרו על איפוק. אכן דורות רבים נמנעים חכמים מלהתערב בהנהגת התפילה והברכה: מינוי חזנים או הכרזה על מעמדות תענית – תחום זה שמור לבית הכנסת ולהנהגתו, וחכמים אינם חלק מובהק מהמערכת הזאת. כמו כן עצמדנו כבר על כך שחכמים נמנעים על-פי-רוב מלהוביל את העניינים הכריזמטיים שבדת כמו ריפוי וכתיבת קמעות, ואינם רואים את עצמם כחסידים וכאנשי קודש.¹² לעומת זאת נמנה במאמר זה רשימה ארוכה של פעילויות וטקסים שחכמים בנו, הרחיבו וטרחו לעמוד במרכזם. הרשימה מכילה למעלה מעשרים פריטים, וננסה לעמוד על פרטי ההתרחבות בכל אחד מן המקרים. לבסוף אף ננסה לסכם את המהלך המתברר מכל הפרטים לכלל יריעה חברתית שלמה. מאחר שהרשימה ארוכה, כדי להקל על הקורא את

Haven 2000, pp. 440-470; י"ל, לוי, "בית הכנסת כמוסד קהילתי: מי קבע את מדיניותו?"

דברי הקונגרס האחד עשר למדעי היהדות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 1-8.

10 ד' לוי, תעניות הציבור ודרשות החכמים: הלכה ומעשה בתקופת התלמוד, תל אביב תשס"א.

11 כגון השתלטות העולם הרבני על טקסי המוות והאבל, תופעה שלא הייתה קיימת בעבר היהודי. לא עסקנו במאמר זה בתפקידים מקראיים שחכמים נטלו על עצמם, שכן זו פרשה אחרת שיש לה חשיבות דתית, אך אין זו השתלטות על תפקיד חברתי ממשי.

12 Ch. Safrai and Z. Safrai, "Holy Men and Rabbis in Talmudic Antiquity", M.

Poorthuis and J. Schwartz (eds.), *Saints and Role Models in Judaism and*

Christianity, Brill 2004, pp. 45-58.

של אנשי הקודש לחז"ל ובו הראינו, שבדרך כלל הם הביעו נאמנות לבית המדרש והכרה

בסמכותם של חכמים, אך נתגלו גם פנים אחרים. על החסידים נכתבה ספרות רבה: ש' ספראי,

"משנת חסידים בספרות התנאית", הנ"ל, בימי הבית ובימי המשנה, ב, ירושלים תשנ"ד, עמ'

501-517; S. Safrai, "The Pharisees and the Hasidim", *Sidic* X, 2 (1977), pp. 12-16.

J. A. Lightstone, ראו למשל: "Magicians, Holy men and Rabbis: Patterns of the Sacred in Late Antique Judaism",

Approaches to Ancient Judaism V (1985), pp. 133-148; A. J. Avery-Peck, "The

Galilean Charismatic and Rabbinic piety: the Holy man in the Talmudic Literature",

A. J. Levine et al. (eds), *The Historical Jesus in Context*, Princeton 2006, pp. 149-

165; W.S. Green, "Storytelling and Holy Man: The Case of Ancient Judaism", J.

L. Mock, :או גם: Neusner (ed.), *Take Judaism for Example*, Chicago 1983, pp. 29-43

"Were the Rabbis Troubled by Witches?" *Zutot* 1 (2001), pp. 33-43

ההתמצאות במכלול כולו נתנו לכל פריט מספר, וכן חילקנו אותם לחמש יחידות המבהירות את המיפוי החברתי-התרבותי של הנושא:

- א. המכלול התרבותי: (1) תרבות השאלה; (2) פיקוח על קיום מצוות.
- ב. המרחב האישי הדתי: (3) השגחה על המקווה; (4) ראיית כתמים; (5) גיור; (6) רציעת אוזנו של העבד; (7) שביעית; (8) פרוזבול וגאולת בתים; (9) התרת בכורות; (10) נדרים; (11) פדיון ערכים, מעשר שני ונטע רבעי.
- ג. המרחב המשפחתי: (12) יוחסין; (13) קידושין; (14) גיטין; (15) המיאון; (16) חליצה וייבום.
- ד. המרחב החברתי: (17) פיקוח חברתי משפטי; (18) קידוש ירחים ועיבור שנים; (19) נידוי; (20) איסוף צדקה וחלוקתה; (21) עירוב.

א. המכלול התרבותי

(1) תרבות השאלה

חז"ל מציגים את עצמם כאחראים לתורה ומצוותיה ולכן כמובן גם כמי שעונים על שאלות הלכה למעשה של הציבור. זה היה חלק מהותי ומרכזי של תפקידם. אין במקורות עידוד לתרבות של שאלת חכם, פסקי ההלכה נכתבו כך שכל אדם יבין את המשתמע וידע לפסוק לעצמו. עם זאת מצינו העדפה למעמד מחייב של שאלה: "נישאל לחכם אחד וטימא לו לא ישאל לחכם אחר נשאל לחכם וטיהר לו לא ישאל לחכם אחר היו שנים אחד אוסר ואחד מתיר אחד מטמא ואחד מטהר וגו'" (תוספתא, עדיות א ה, עמ' 455; בבלי, עבודה זרה ז ע"א). ובספרות האמוראית מתרעמים חכמים כשלא נותנים אמון בתשובתם:

בר מרינה הוה ליה עובדא שאיל לרבי סימון ושאל לרבי אמי ואסר. ואיקפד רבי סימון, ולא כן תני נשאל לחכם והתיר ישאל לחכם אחר שמא יאסר? אמר רבי יודן: הכין הוה עובדא. שאל לרבי אמי ואסר ליה לרבי סימון ושאל. איקפד רבי אמי כהדא דתני נשאל לחכם ואסר אל ישאל לחכם אחר שמא יתיר [בר מרינה היה לו מעשה ושאל את רבי סימון והתיר, שאל את רבי אמי ואסר. התרעם רבי סימון הרי שנינו אל ישאל חכם...] (ירושלמי, שבת פ"ט ה"א, טז ע"ד).

חכמים אף מעניקים העדפה הלכתית לשאלת חכם, כפי שעולה בבירור מן הדין בטהרת-טומאת תרומה:

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

תני: תרומה תלויה וטמאה שורפין אותה ערב שבת עם חשיכה דברי רבי מאיר וחכמים אומרים בזמנה. אמר רבי זעירא קומי רבי מנא: תיפתר בתלויה שדעתו להישאל עליה. אמר ליה כן אמר רבי יוסי רבו: כל תלויה דאנן אמרין הכא, בתלויה שאין דעתו להישאל עליה, אבל דעתו להישאל עליה – טהורה היא. דתני: תלויה שאמר טהורה היא, טמאה היא – הרי זו טמאה. אם אמר הריני מניחה על מנת שאישאל עליה – טהורה וגו' (ירושלמי, תרומות פ"ח ה"ד, מו ע"א).

אמנם מצטטים האמוראים מסורת, אך לא מצאנוה בספרות התנאית, זו קובעת שהרצון להישאל מסייע בקביעת טהרתה של התרומה. ובלשוננו, ראוי ועדיף להיוועץ בחכם. שאלת החכם מקבלת נופך רשמי וטקסי; וכפי שעולה מן הדיון היא מוצגת כמעשה מועדף בארץ-ישראל "אנן אמרין הכא". עם זאת אין עדיין ביטוי לתפיסה המאוחרת ש"יהודי טוב הוא יהודי שואל". נמצאנו למדים שתחילתה של תרבות השאלה היא בתקופת האמוראים, שאז היא מצויה בשלביה הראשונים.

(2) פיקוח על קיום מצוות

בדרך כלל חכמים לא הציגו את עצמם כמפקחים על המצוות, וגם לא היה גוף אחר שיעשה זאת. עם זאת מצינו כמה עדויות חריגות. המסורות השונות באות כבר מימי הבית: "מעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו ובערבי פסחים, ולא רצה ליטמא לה ודחפוהו חכמים וטימאוהו על כורחו" (ספרא, אמור פרשה א הי"ג, צד ע"א, ומקבילות); ולעומת זאת המקבילה הבבלית: "ומעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב הפסח ולא רצה ליטמא, ונמנו אחיו הכהנים וטימאוהו בעל כרחו" (בבלי, זבחים ק ע"א). במקרה זה נוסח הבבלי אמין יותר, וסביר יותר שהכהנים ולא חכמים פקחו על חברים, כיוון שהראשונים פקחו על כלל המקדש.

סיפור אחר, מאוחר בהרבה, מספר על שמירת מורייס מחשש שהתערב בו יין נסך:

ההוא ארבא דמורייסא דאתי לנמילא דעכו, אותיב רבי אבא דמן עכו נטורי בהדה. א"ל רבא. עד האינדא מאן נטרה? א"ל. עד האינדא למאן¹³ ניחוש לה? אי משום דמערכי ביה חמרא, קיסתא דמורייס בלומא, קיסתא דחמרא בד' לומי. א"ל ר' ירמיה לר' זירא: דלמא איידי דצור אתו

13 יש נוסחאות "למאי?" (למה?) ונוסח זה עדיף.

דשוי חמרא! אמר ליה: התם עיקולי ופשוורי איכא" (בבלי, עבודה זרה לד ע"ב).

המדובר בארבה, כלומר בסירה, שהגיעה לנמל עכו ו"הושיב ר' אבא שמעכו (איש עכו) שומרים אצלה. אמר לו רבא עד עתה מה שמר אותה? (את הארבה או את היין), (ענה לו) שמא משום שמעריבים בה יין? [האם יש לחשוש לכך שעירבו יין במוריים? הרי] קסטס (מידת נפח¹⁴) בארבע נומינה¹⁵ וקסטס של מוריס בנומינה אחת [ועד עתה לא הייתה סיבה כלכלית לזיוף המוריים]. אמר לו ר' ירמיה לר' זירא: שמא הם באו מצור, בה היין שווה פחות. אמר לו: שם יש עיקולים ופישורים"¹⁶ (ועל כן הסירה ודאי לא באה מצור). השיקולים הכלכליים הם מחוץ למסגרת דיונו; לעניינו הדין משקף את ניצניה של מערכת הפיקוח על הכשרות מחד גיסא, ואת ההתנגדות לעצם הצורך בפיקוח מעין זה מאידך גיסא. עדות זו היא כמובן אמוראית בלבד. בעדות אמוראית דומה מבבל מסופר על פיקוח על טהרתן של שבויות (בבלי, כתובות דף כג ע"א).

בתלמוד הבבלי מצינו תביעה מן השוחט להראות את סכיניו לרב בנימוק: "האמר רבי יוחנן: לא אמרו להראות סכין לחכם אלא מפני כבודו של חכם" (בבלי, חולין י ע"ב; יז ע"ב). תביעה זו היא מעבר לביורור טכני של טיב הסכין, והופכת את הבדיקה ואת האישור למעמד דתי בפני עצמו. ככל הנראה נועדה התקנה לקבע את מעמדו של החכם בציבור, שהרי תלמיד חכם פטור מכך, והסיבה לכל הבדיקה היא "מפני כבודו של חכם": "איבעיא להו: מהו להראות סכין לחכם ביום טוב? רב מרי בריה דרב ביזנא שרי, ורבנן אסרי. ורב יוסף אמר: תלמיד חכם רואה לעצמו, ומשאילה לאחרים" (בבלי, ביצה כח ע"ב). אף שזו מסורת משמו של ר' יוחנן, אין לה הד במקורות ארץ-ישראל, ויש לראותה כנוהג המקובל רק בקרב אמוראי בבל.

14 קסטס היא מידה יוונית שנפחה שתי ליברות באלכסנדריה, או שמונה ליברות בפונטוס. כמו במידות רבות אחרות בתוך המרחב היווני במזרח השתמשו באותו מונח לציון מידות שונות. הווגמאות שהובאו הן מאפיפאניוס, על המשקלות ועל המידות, סעיף 39.

15 לומי היא מטבע רומית, נומינה.

16 רש"י פירש את המונחים על רקע מציאות חייו בצרפת או על-פי מה ששחזר מההווי הבבלי, שם משכו את הסירות בחבלים מהחוף, ולכאורה אין הנהר של צור מאפשר משיכת הסירה. ברור שהדרך מצור לעכו אינה עוברת בנהר או בתעלת מים. הכוונה כנראה לכך שהמים טוערים ואין צדים שם דגים מתאימים למוריים.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

ב. המרחב הפרטי

(3) השגחה על המקווה הטבילה במקווה הייתה עניין אישי ופרטי. היו אמנם מקוואות ציבוריים, אך לא שמענו שהחכם צריך לאשר את המקווה או להשגיח עליו; ואם התעוררה שאלה בעניין היו עשויים לבקש את חוות דעתו או את פסיקתו, אך לא כמסלול שגרתי מחייב. עם זאת עדויות אחדות מלמדות על תפקידים שנטלו על עצמם חכמים: "אמר ר' יהודה מעשה במקוה שבין אושה לשפרעם ושל שפרעם, היה והיה ר' דוסא משיב עליה שני תלמידי חכמים כדי שיהיו בו המים ארבעים סאה" (תוספתא, מקוואות ו ב, עמ' 658). החכם ממלא אפוא תפקיד ציבורי של פיקוח והשגחה. סיפורים אמוראיים אחרים מלמדים על השגחה אחרת: השגחה על כך שהנשים תטבולנה במקווה, ועל הסתייגות העולה כנגד השגחתם של חכמים (בבלי, ברכות כ ע"א). העדות הראשונה היא אפוא תנאית קדומה (דור יבנה).

(4) ראיית כתמים

ראיית כתמי נידה וההבחנה בין דם טהור לדם טמא ולזיכה הן שאלות מהותיות ואינטימיות לאישה ולבעלה, ובאופן טבעי מקור למבוכה, לשאלות הלכתיות ולהחמרה או להקלה, כראות עיני המשיב. ייחודו של תחום הלכתי זה הוא בכך שהשאלה נוגעת לתופעות אינטימיות ביותר של האישה, וההלכה נקבעת בעיקרה על בסיס המציאות ועל הכרתה. באופן טבעי היה מקום להניח לנשים להתגדר בתחום הזה, שכן הן מבינות בו הלכה למעשה. לצורך דיוננו, השאלה אינה האם אישה הראתה כתמים לחכם וביקשה את פסיקתו, שאלה כזאת קיימת בכל תחום הלכתי אחר. השאלה היא מתי נקבע שאישה הגונה צריכה להראות את כתמיה לרב, ומתי נקבע שהרב הוא שמתמחה בנושא, הרב ולא נשים או גברים סתם. עדויות על עיסוקם של חכמים בתחום אינטימי זה יש מתקופת האמוראים ואילך:

ואת מאמר מורדכי אסתר עשה, אמר רבי ירמיה: שהיתה מראה דם נדה לחכמים" (בבלי, מגילה יג ע"ב). וכן: "תנו רבנן: מעשה בצדוקי אחד שספר עם כהן גדול בשוק ונתזה צנורא מפיו ונפלה לכהן גדול על בגדיו, והוריקו פניו של כהן גדול וקדם אצל אשתו, אמרה לו: אף על פי שנשי צדוקים הן – מתיראות מן הפרושים, ומראות דם לחכמים. אמר רבי יוסי: בקיאינ אנו בהן יותר מן הכל, והן מראות דם לחכמים, חוץ

מאשה אחת שהיתה בשכונתינו, שלא הראת דם לחכמים ומתה. (בבלי, נידה לג ע"ב)

המסורת תנאית, אבל הניסוח על הכתמים הוא אמוראי. מקורו של הסיפור הוא תנאי (תוספתא, יומא ג כ ומקבילות רבות). הסיפור הבבלי שונה בהרבה, ורק ממנו עולה הטיעון שנשים "טובות" מראות כתמים לחכמים, ובכך גם נבחנת נאמנותן ההלכתית. יש לראות בו פיתוח בבלי ולא הד למסורת תנאית. על עמדת הירושלמי אפשר ללמוד בעקיפין מסיפור מינויו של רב. לפי סיפור זה רב מונה "דברים יחידים", ואחד מהם הוא ראיית הכתמים (ירושלמי, חגיגה פ"א ה"ח, עו ע"ג; נדרים פ"ט ה"ד, מא ע"ב). הסיפור הוא אולי אגדי ופולמוסי, שכן בבבלי יש סיפור אחר. מכל מקום משתקפת ממנו תמונה חברתית – מי שלא הוענקה לו סמכות רבנית, איננו רשאי לראות כתמים של זולתו.

הלכה למעשה כבר המשנה מספרת, שכתם הובא לפני רבי עקיבא (משנה, נדה ח א), ויש עוד שני סיפורים תנאיים בתוספתא וארבעה סיפורים אמוראיים (על תנאים ואמוראים) שראו כתמים.¹⁷ כל הסיפורים הללו אפשר שהם משיחים לפי תומם ומשקפים מציאות חיה, ואפשר שנועדו לשמש דוגמה המעודדת לפנות אל הרב, ושמא גם לעודד את הרב לעסוק בשאלות אינטימיות אלו. "רבי מנחם חתניה דר' אלעזר בר אבונא בשם ר' יעקב בר אבינא. אם באת אשה לפניך לבית המדרש לשאול לך שאלה על כתמה ועל נדתה, תהא רואה אתה כאילו שיצאת מירכיך, ואל תתן עיניך בה, ותתפחד מדינה של גיהנם" (שיר השירים ג ג). עידוד לראיית כתמים הוא אפוא כבר מימי התנאים.

(5) גיור

גיור הוא קבלת תורה ומצוות כדי להשתייך לעם היהודי. הגר הראשון המוכר לנו בספרות הוא אכיוור העמוני, שבעל ספר יהודית מספר על גיורו (יהודית יד, 10). הגיור הוא פרי החלטה של המתגייר. הוא קשור למילה, אך אינו מחייב נוכחות או הסכמה של איש. בספרות התנאית אין רמז לפורום הצריך לאשר את הגר: "מה אזרח אין נכנס לברית אלא בשלשה דברים: במילה, ובטבילה,

17 תוספתא, כלים בבא בתרא א ב, עמ' 590; א ג, עמ' 590; ירושלמי, נידה פ"ב ה"א, מט ע"ד; פ"ב ה"ז נ ע"ב; פ"ב ה"ז, נ ע"א; שיר השירים רבה ג, ג; מדרש שמואל ב, ג. לא כללנו את סיפור השפחה שסיפרה על כתמה לרבן גמליאל. כאן אין בירור הלכתי, אלא בירור בין שפחה לאדוניה, והרקע לבירור כספי, האם טימאה או לא טימאה את רכושו של רבה (ירושלמי, נידה פ"ב ה"ג מט ע"ד).

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

ובהרצאת קרבן. אף גר אין נכנס לברית אלא בשלשה דברים במילה, ובטבילה, ובהרצאת קרבן" (מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי יב מח, עמ' 37). אבל בהמשך נאמר, שגר ש"קבל עליו את כל דברי התורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו".¹⁸ כלומר, מישוהו אמור לקבל ולאשר את הגיור. ברם עדיין אין רמז למוסד המאשר את הגיור, ולהשתתפות הרב במוסד. רק הבבלי מסיק שגר הבא להתקבל צריך לעשות כן לפני בית דין של שלושה (בבלי, קדושין סב ע"א), ובמקבילה נוסף החיוב שהם צריכים להיות "מומחים" (בבלי, יבמות מז ע"ב). אלא נועד גם התפקיד להודיע לו מקצת מהמצוות (שם, מז ע"ב). כן יש סיפור על גר שבא לפני רב להתגייר (בבלי, יבמות מז ע"ב), וכן:

שוב מעשה בנכרי אחד [...] בא לפני שמאי, אמר לו: גיירני על מנת שתשימני כהן גדול וגו' (אבות דרבי נתן נוסח א, טו; נוסח ב כט, עמ' לא). הנוסח בבבלי הוא: "שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. בא לפני הלל, גייריה וגו'. (בבלי, שבת לא ע"א)

סיפור דומה מיוחס לדור הראשון שלאחר החורבן:

מעשה באשה אחת שבאת אצל ר' אליעזר להתגייר. אמרה לו רבי קרבני, אמר לה פרטי את מעשיך, אמרה בני הקטן מבני הגדול, נזף בה, הלכה אצל ר' יהושע וקבלה, אמרו לו תלמידיו ר' אליעזר מרחק ואתה מקרב. אמר להם: כיון שנתנה דעתה להתגייר אינה חיה לעולם. (קוהלת רבה א, ד)

הסיפור מיוחס לתנאים, אך הוא מופיע רק במקור אמוראי ויש להניח שהוא אגדי, עם זאת משתקפת בו ההנחה (האמוראית) שהגיור נעשה (או מן הראוי שיעשה) לפני החכם. הסיפור באבות דרבי נתן קדום יותר, אך מן הסתם איננו מימי הבית, ואף הוא סיפור אגדי מאוחר המשקף את ימי העריכה של חיבור זה.¹⁹ נסיים עניין זה בדיון מן התלמוד הבבלי (יבמות מז ע"א). הדיון פותח במעשה ומסיק ממנו מסקנות הלכתיות, ולא נצטט אלא את הקשורות לחכמים ולמעורבותם:

18 מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי יב, מח, עמ' 37; תוספתא, דמאי ב ה; תנחומא בובר, ויקרא ג.
19 תקופת עריכתו של אבות דרבי נתן שנויה במחלוקת – המקדימים מייחסים אותו לראשית המאה השלישית, והמאחרים – למאה השישית. ראו למשל: מ' קיסטר, "עיון באבות דר' נתן נ"א פרק יז: עריכה ונפתולי מסורות", מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), עמ' 703–739.

ר' אושעיא בר' חייא, דאתא לקמיה גר שמל ולא טבל, א"ל: שהי כאן עד למחר ונטבלינך. שמע מינה תלת: שמע מינה גר צריך שלשה, ושמע מינה אינו גר עד שימול ויטבול, ושמא מינה אין מטבילין גר בלילה. ונימא: שמע מינה נמי בעינן מומחין! דלמא דאיקלעו.

החכם מקפיד על טקס שמתקיים ביום בבית הדין. מעניינת המסורת הטוענת לשלושה כללים, אך מוסיפה כלל רביעי ולפיו אין די בשלושה עדים סתם, אלא שעליהם להיות מומחים, כלומר חכמים. בהמשך הסוגיה מציעים משמו של ר' יוחנן כללי טקס אחרים מתוך מדרש הלכה, האם יש גרות בחוץ לארץ, ומתי חייב גר להביא ראיה לגרותו. כאמור כללי טקס הם חלק ממהלך הניכוס של חכמים של פעילות דתית חברתית רצונית ופרטית. אך מעבר לכך מוסיף הדיון משום ר' יהודה:

תנו רבנן: "ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו" (דברים א טז) – מכאן אמר ר' יהודה: גר שנתגייר בבית דין – הרי זה גר; בינו לבין עצמו – אינו גר. מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה, ואמר לו: נתגיירתי ביני לבין עצמי, אמר לו רבי יהודה: יש לך עדים? אמר ליה: לאו. יש לך בנינים? א"ל: הן. אמר לו: נאמן אתה לפסול את עצמך, ואי אתה נאמן לפסול את בניך.

השקלא ותריא התלמודית מגלגלת בבהירות את המהלך שבו ניכסו חכמים את הגיור לעצמם והפכוהו למשאב כוח מיוחד, הם עיצבו אותו כטקס הלכתי מחייב, והם עומדים במרכזו. בספרות התנאים עצמה אין רמז לנוכחות הרב בדיון, ויש רק רמז עמום לכך שיש מי שצריך לקבל את הגר. בספרות האמוראים נדרש שהגיור יהיה בבית דין, ורק בבבלי נוסף שהם צריכים להיות "מומחים" וחכמים.

(6) רציעה

החובה לרצוע את אוזנו של העבד המסרב לעזוב את אדונו היא חלק ממערכת פרטית בין העבד לאדונו. לפי התורה הרציעה נעשית ל"פני האלהים". כפשוטו הכוונה למעמד המתבצע במקדש, אבל חז"ל פירשו שהרציעה צריכה להיעשות בבית דין, וכך העניקו לה פן פורמלי יותר בעולמם שלהם.²⁰ ייתכן שמן הראוי לשלב יחידה זו בין הטקסים שבהם חכמים מחליפים לשיטתם את הכוהן (ראו

20 מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין, מסכתא דמשפטים, ב, עמ' 252; מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי כא, ו, עמ' 163.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

להלן בסעיף 11 – ערכים). מבחינתם של חז"ל, מעמד הרציעה הוא עניין מקראי בלבד, שכן בימיהם לא נהג דין עבד עברי. החלק שחכמים מנכסים לעצמם בטקסים מקראיים יידון אף הוא להלן (12, 22).

(7) שביעית

בהלכות שביעית, כבשאר תחומי ההלכה, חכמים פוסקים, מתירים ואוסרים, אך דבריהם נשארים בדרך כלל בתחום העקרוני בלבד. חכמים גם רואים מחללי שביעית ונוזפים או מתעלמים מהם, אך אין עדות לתפקיד שגרת שלהם בתחום זה, חוץ ממקור אחד: "אין מין מתיר את מינו ואין מתירין את מינו אלא על פי חכם" (תוספתא, שביעית ד יד). החכם הוא הקובע האם מין פלוני מצוי בשוק בהיתר. פסיקה כזאת מבוססת על העובדה שהמין 'מבכר', כלומר צמח מהר במוצאי שביעית, שהמין 'מאפיל', כלומר צמח בשנה שעברה והבשיל רק בראשית השנה השביעית, או שמא יובא מחוץ לארץ. הפסיקה היא כמובן ייחודית למין ולשנה מסוימת. ואולם החכם מצטייר לא כפוסק עקרוני, כמו בכלל ההלכות, אלא כמי שיש להמתין להיתר מפורש שלו, היתר המבוסס על כללים פשוטים, שכל אחד יכול לבררם בעצמו.

(8) פרוזבול וגאולת בתים

לפי ההלכה, הרוצה שלא לשמוט את חובותיו בשנת שביעית מפקיד אותם בבית הדין. הסדר זה מבוסס על דין "והמוסר שטרותיו לבית דין אינן משמיטין" (משנה, שביעית י ג). לא נעסוק כאן בפרטי דין פרוזבול ובבסיס המשפטי שלו; נסתפק בכך שהמשנה מאפשרת שני נתיבי הבנה. האחד הוא שלפנינו הסדר משפטי רגיל, שבו לבית הדין סמכויות חוקיות לכפייה בהלוואות רגילות, ועל כן סביר ש"בית הדין" הוא בית הדין העירוני בקהילה היהודית. נתיב שני הוא, שהפרוזבול הוא הסדר דתי סמלי, ואז ייתכן שהשטרות נמסרים במעמד סמלי כלשהו לבית הדין של החכם. במקרה השני החכמים נוטלים לעצמם תפקיד במהלך החיים השגרתי.

תקנת גאולת בתים דומה למדי. לפי החוק המקראי, אם אדם מוכר בית בעיר מוקפת חומה, יש למוכר או לגואלים (המשפחה) זכות לגאול את הבית במשך שנה, תמורת הסכום שבו נמכר הבית. ככלות השנה הוחלט הבית לקונה, ואז אינו חוזר ביובל. אמנם דין יובל בטל בימי בית שני, אך דין גאולת בתים נותר על כנו. גם כאן הנימוק של הלל הוא הצורך המעשי: "בראשונה היה [הקונה] נטמן יום שנים עשר חדש, שיהא חלוט לו. התקין הלל הזקן שיהא [הגואל] חולש את מעותיו בלשכה, ויהא שובר את הדלת ונכנס. אימתי שירצה הלה

[המוכר], יבוא ויטול את מעותיו" (משנה, ערכין ט ד). הקונה נהג להתחבא לקראת סיום מועד התשלום כדי שלא יהיה אפשר לבטל את העסקה, והלל חיזק למעשה את זכות הגאולה: אפשר הפקדה בלשכה ואפשר להקדים את מועד התשלום.

את שטר הפרוזבול מפקידים ב"בית הדין" אף-על-פי שלפי פירוש המילה פרוזבול ההפקדה היא לפני ה"בוליי", כלומר המועצה; ואילו בגאולת בתים ההפקדה היא בלשכה. יש להניח שהלל התקין להפקיד את השטר ואת כספי הגאולה באותו המקום. אנו מניחים שבשתי התקנות ההפקדה הייתה בלשכה, היא לשכת המקדש ששם גם פעלה מועצת העיר ירושלים. אבל תקנת הפרוזבול הייתה תקנה חיה שהמשיכה להתקיים כל תקופת התנאים והאמוראים בכל רחבי הארץ. המקדש חרב, ובית הדין תפס את מקומו של המקדש, לפחות בתפיסתם של חכמים. לעומת זאת תקנת הגאולה חדלה מלהיות מוסד הלכתי חי, ושימרה את המינוח הקדום, אף שבפועל כבר היה אנכרוניסטי. אם כן, מסירת השטרות ל"בית דין" והרחבת תפקידו של בית הדין התרחשה בתקופת התנאים ולא בימי הלל עצמו. גם כאן חכמים נוטלים לעצמם תפקיד בשגרת החיים הדתיים.

(9) התרת בכורות

הבכור אמור לעלות כקורבן על מזבח ה'. לאחר חורבן המקדש, אסור ליהנות ממנו עד שייפול בו מום, ואז ייפדה ויותר לשימוש. לשם כך צריך מישהו ל'בקר' את המום ולאשרו. אישור מומו של הבכור הפך למעמד בפני עצמו. על מקומה של בדיקה זו יש מחלוקת תנאים מדור אושה: "בכור שנפל לבור רבי יהודה אומר ירד מומחה, ויראה אם יש בו מום יעלה וישחוט, ואם לאו לא ישחוט. רבי שמעון אומר: כל שאין מומו ניכר מבעוד יום אין זה מן המוכן" (משנה, ביצה ג ד). לדעת ר' שמעון, בדיקת המומחה חייבת להיערך מבעוד יום, מה שמומחה לא בדק איננו "מן המוכן" גם אם הבהמה אכן בעלת מום. הבדיקה היא אפוא מרכיב שגרתי לפני השחיטה. ואילו לדעת ר' יהודה, הבדיקה פונקציונלית בלבד: כשרוצים לשחוט יש לבדוק.

לפי המשנה בביצה, הבודק הוא ה"מומחה". מונח זה עמום ומותיר על כנה את השאלה מיהו המומחה. המשנה קובעת: "הנוטל שכרו להיות רואה בכורות, אין שוחטין על פיו, אלא אם כן היה מומחה כאילא ביבנה. שהתירו לו חכמים להיות נוטל ארבעה איסרות בבהמה דקה וששה בגסה בין תמים בין בעל מום" (משנה, בכורות ד ה). אילא היה המומחה ונטל שכר תמורת עבודתו.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

נראה שאין הוא חכם, שכן לא מוצמד לשמו התואר רבי. אבל "חכמים" מציגים את עצמם כמי שקצבו את שכרו. אגב לחכם רגיל אסור ליטול שכר על עבודתו-הוראתו, וגם זו ראייה שאיננה לא היה ממעמד החכמים. במקביל ניתנת הסמכות להתרת הבכור במומים ברורים לשלושה מ"בני הכנסת" (משנה, בכורות ה ו), כלומר לשלושה מהעדה (לאו דווקא חכמים). ר' יהודה נשיאה חוזר על הלכה זו, והבבלי מגבילה למומים מובהקים בלבד (בבלי, בכורות לו ע"ב).

הלכה זו יוצאת דופן בעולם ההלכה הקדומה. בדרך כלל מחליט אדם על דרכו, ופונה בשאלה רק אם אינו יודע את ההלכה או אם הוא מתחבט ביישומה. כך למשל במשנה הקודמת בביצה (ג ג). האדם מחליט אם מותר לו לשחוט את בהמתו, וכיצד יעביר את חלקיה לביתו. הוא אמור לדעת את ההלכה ולהחליט אם לציית לה או לא. ההלכה מופנית אל המאמין המבצע את ההלכה. אם אינו יודע כיצד לנהוג הוא רשאי לפנות לחכם כדי שינחה אותו. ייתכן אפילו שחכמים רצו שישאלו אותם ושיבקשו את הדרכתם, אך אין חובה לשאול, ומי שאינו שואל לא עבר עברה. לא כן בראיית מום. כאן החכם או המומחה חייב לראות את המום ולאשר את שחיטת הבהמה. ראיית המום אינה אפוא בירור של המצב, אלא מעמד דתי בפני עצמו ובה בעת היא גם מעין בירור משפטי בין האדם למקדש, שאין אדם יכול לבצעו לבד, אלא שחייב הוא להביאו לבית הדין.²¹ פורמלית נובע הדבר מכך שהבהמה שייכת למקדש, ומכך שהפקעת רכוש המקדש אינה יכולה להיעשות בידי הבעלים, שהוא בבחינת נוגע בדבר. אבל מובן שזהו רק הפן הפורמלי של ההכרעה, הפן החברתי-הדתי מהותי יותר. זהו אחד הצעדים הראשונים שיצרו וקיבעו את מעמדה של ההנהגה הרבנית. החכם אינו רק נותן 'שירות' כמענה לפונה, אלא יש לו מעין מונופול על תפקיד חברתי.²² החכם הכרחי בסדר היום, בלעדיו אי-אפשר לנהל חייו יומיום של אדם דתי.

כאמור, בשלב ראשון ה"מומחה" אינו החכם, אחר-כך הופכת התרת בכורות לחלק מסמכויותיו של חכם המוסמך על-ידי בית הדין. המשנה באותו פרק בבכורות (ד) קובעת:

מי שאינו מומחה, וראה את הבכור, ונשחט על פיו, הרי זה יקבר וישלם מביתו. דן את הדין זיכה את החייב וחייב את הזכאי, טמא את הטהור וטהר את הטמא, מה שעשה עשוי וישלם מביתו. ואם היה מומחה לבית

21 בבלי, ברכות לא ע"א ומקבילות.

22 ראו: ש' ו' ספרא, משנת ארץ ישראל מסכת תרומות (בדפוס), בפירוש למשנה ח א.

דין, פטור מלשלם. מעשה בפרה שנטלה האם שלה והאכילה רבי טרפון לכלבים, ובא מעשה לפני חכמים והתירוה. אמר תודוס הרופא: אין פרה וחזירה יוצאה מאלכסנדריא עד שהם חותכין את האם שלה בשביל שלא תלד. אמר רבי טרפון: הלכה חמורך טרפון; אמר לו רבי עקיבא: רבי טרפון פטור אתה, שאתה מומחה לבית דין, וכל המומחה לבית דין פטור מלשלם (משנה ד).

ההקשר במשנה מצביע על כך שהחכם רואה את הבכורות ורבי טרפון הוא דוגמה לכך. עוד נעשה כאן שימוש במונח "מומחה לבית דין", למי שאמנם אינו חבר בית הדין, אך פועל מטעמו. ובמסורת אמוראית מאוחרת יותר: "ת"ש, דתניא: בכור בזמן הזה, עד שלא נראה להראותו לחכם – רשאי לקיימו שתים ושלוש שנים; ומשנראה להראותו לחכם וגו'" (בבלי, בכורות כח ע"א). כאן תפקיד החכם כבר ברור. לפי הסיפור התלמודי רב שירד לבבל זכה לסמיכה חלקית, שאחד מרכיביה היה התרת בכורות.²³ קשה להכריע האם זו מסורת אמוראית או שהיא מסוף ימי התנאים; על כל פנים התרת בכורות הופכת כבר ל'מונופול' של חכם שהוסמך.

לפנינו אפוא תהליך ברור למדי. בתחילה טיפל בהתרת הבכור המומחה האזרחי; בשלב שני שכרו הוקצב בידי בית הדין שאף מינה אותו. בשלב הבא עברה ההכרעה לבית דין של הדיוטות, מעין מקבילה למומחה היחיד; ולבסוף זלגה זו לידי של המומחה, שעתה הוא החכם עצמו. בד בבד נהפכה ההתרה גם למעמד ריטואלי מובהק.

(10) נדרים

הנדר במהותו הוא אירוע המתרחש במרחב הפרטי, בין אדם לעצמו או בין אדם למשפחתו. אדם נודר והוא אמור לקיים את הנדר. לכל היותר הוא מדיר גם את אשתו ואת בנו. אמנם בתקופה הקדומה מקובל היה שאדם ידיר אחרים, אך מגמה זו צומצמה בהמשך תקופת התנאים או בימי האמוראים. עם זאת גם כשכל אדם נודר לעצמו עלול הנדר להפוך לעניין ציבורי, כך כאשר אחד מבני העיר נודר הנאה מתברו תושב העיר. נדר כזה מקשה עליו להשתמש ברכוש הציבורי, ולכך מצאו חכמים פתרונות טכניים (משנה, נדרים ה ד-ה). מעורבותם של חכמים היא אפוא בעיקר בקביעת החוקים. עם זאת, חכמים עיצבו לנדר צביון משפטי לכל דבר. כך למשל אם הנדר מזיק לחברה "כופין את הנודר

23 ירושלמי, חגיגה פ"א ה"ח, עו ע"ג; נדרים פ"ט ה"ד, מא ע"ב; בבלי, סנהדרין ה ע"א – המקורות מצוטטים להלן בסעיף התרת נדרים.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

למכור את חלקו" (משנה, נדרים ה א). לא נאמר מיהם בעלי כוח הכפייה, ואפשר להבין שאלו חכמים או לחלופין שזו הקהילה המקומית. כך גם אם לשון הנדר עמומה, ההלכה מחליטה למה התכוון הנודר, ולא הנודר עצמו, ולכל היותר אנו (הפוסקים) מאמינים להסבריו (משנה, נדרים ב ז). משמע שהנודר מעמיד את נדרו לביורור לפני החכם, והנדר איננו רק עניינו הפרטי. קשה לדעת האם ברייתות אלו משקפות מציאות, או שמא לא באו אלא לתאר את הראוי והרצוי, כפי שחכמים רואים זאת. כך חכמים מתארים גם תחומים אחרים כתרומת קורבן נדבה למקדש, כטומאה וטהרה ותחומים 'אישיים' נוספים.

שונה הדבר בנוגע להתרת נדרים. פילון האלכסנדרוני מאפשר התרת נדרים מוגבלת, אך מטיל את תפקיד התרת הנדר על הכוהן (היפותטיקה 7.3), שהוא הסמכות הדתית העליונה. אפשר שבמדרש תנאי אחד נשמרה המסורת שהתרת הנדרים היא תפקיד של הכוהנים. הדרשה מוסבת על אכילת בשר תאוה, שהפיקוח עליה נמסר בתורה לבני אהרן ולבני ישראל: "דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל, ואמרת אליהם זה הדבר אשר צוה ה' לאמר. איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה" (ויקרא יז ב–ג). על כך אומר המדרש:

[...] ובניו ובני ישראל, אין לי אלא אהרן ובניו ובני ישראל, מנין לרבות ראשי המטות? תלמוד לומר 'זה הדבר' ולהלן (בפרשת נדרים) נאמר "זה הדבר", מה זה הדבר האמור להלן ראשי המטות, אף זה הדבר האמור כאן ראשי המטות. ומה זה הדבר האמור כאן "הרן ובניו ובני ישראל", אף זה הדבר האמור להלן אהרן ובניו ובני ישראל. (ספרא אחרי מות, פרשה ו ה"א, פ"ג ע"ג)

אם כן, גם בנדרים האחריות הראשונה היא על אהרן ובניו, בני ישראל וראשי המטות הם במקום שני בלבד.

לעומת זאת ברור לחכמים שהתרת הנדרים היא בסמכותם הבלעדית וגם הם לומדים זאת מאותו הפסוק המדבר בראשי המטות, אלא שהם 'מסבים' את המונח על עצמם. "אלא מה תלמוד לומר וידבר משה אל ראשי המטות? בא הכתוב ללמדך שאין התרת נדרים אלא מפי מומחים" (ספרי במדבר עג, עמ' 68). ובמקבילה: "ר' יוסי בן יהודה אומר: מנין אתה אומר שנמסרו נדרים לגדולים להתיר? אמרת 'ידבר משה אל ראשי המטות'" (ספרי זוטא ל, ב, עמ' 68).

325). נראה שה"מומחים" וה"גדולים" הם החכמים, ולפחות כך הובנה הקביעה בספרות האמוראית.

בספרות האמוראית ההגדרות ברורות יותר: "מועדי ה'" צריכין קידוש בית דין, שבת בראשית אין צריכה קידוש בית דין. מועדי ה' צריכין מומחה, ואין פרשת נדרים צריכין מומחה. אפילו בית דין הדיוטות. והא בפרשת נדרים ראשי המטות כתיב? אמר רב חסדא, ואיתימא רבי יוחנן. ביחיד מומחה" (בבלי, נדרים ע"ב). המדרש תובע שהגוף המתיר היא בית דין של הדיוטות, ומתקן זאת ליחיד מומחה, שכן כתוב "ראשי המטות", ולא סתם בית דין. בעינו ראשי מטות הם כמוכן חכמים, וגם המומחה הוא החכם. העדות בירושלמי מרתקת ומכילה עמדות אחדות. (1) "שלשה שהן יודעין לפתח מתירין כזקן. (2) סברין מימר במקום שאין זקן, רבנן דקיסרין אמרין אפילו במקום שיש זקן. (3) אמרון קומי רבי יסא רב חונה ראשי מטות? אמר להם אין! לית רב חונה ראשי מטות? מאן אינון ראשי מטות? רב חונה ראש לראשי המטות. (4) מהו למנות זקינים לדברים יחידים? נישמעניה מן הדא רב מגייתיה רבי להתיר נדרים ולראות כתמים. מן דדמך בעא גבי בריה, מומי בכורות אמר לו איני מוסיף לך על מה שנתן לך אבא. אמר רבי בי ר' בון כולא יהב ליה: לדין יחידי, ולהתיר נדרים, ולראות כתמים, ולראות מומין שבגלוי, מן דדמך בעא גבי בריה מומין שבסתר". [משמת רבי ביקש מבנו להתיר גם מומים שבסתר (הכוונה למומי בכור)]. בהמשך הסוגיה נאמר: (5) "וידבר משה אל ראשי המטות, תלה הפרשה בראשי המטות שיהו מתירין את נדריהן"²⁴ (ירושלמי, חגיגה פ"א ה"ח, עו ע"ג; נדרים פ"ט ה"ד, מא ע"ב).

ההלכה הראשונה מעידה, שבעיני החכם ההסדר הרגיל הוא שחכם מתיר את הנדר. אבל גם בית דין של הדיוטות יכול למלא תפקיד זה. יש להניח שמזווית הראייה ההיסטורית הסדר היה הפוך: קודם מילא את התפקיד בית הדין האזרחי ורק אחר-כך, בימי האמוראים, נהפכה התרת הנדר למונופול של חכמים. ההלכה השנייה מעידה, שבית דין של הדיוטות המשיך לתפקד גם בזמן שהיה זקן בסביבה. אבל אמוראי ישיבת קיסריה קבעו, שאם יש שם זקן, הרי הוא קודם להתרת הנדרים.

בפסקה השלישית נקבע, שהחכם (במקרה זה רב חונא), שהיה כנראה "מומחה" להתרת נדרים, הוא המימוש של ראשי המטות. והסיפור הרביעי הוא על מינויו של רב; זה הסיפור הארץ-ישראלי ולפיו מונה רב רק ל"דברים

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

יחידים", ולא הוסמך מעולם לרבי ממש. יש שתי מסורות ביחס לדבר שעליו מונה רב, ומסופר שלאחר מותו של רבי רצה רב להרחיב את תפקידיו ונכשל בכך. רב היה ראשון חכמי בבל, ומינויו נחשב בעיניהם כמעניק לגיטימציה לכל חכמי בבל. לפיכך ברור שבסיפור הבבלי מינויו של רב כולל יותר (בבלי, סנהדרין ה ע"א). חוץ משאלת מידת הלגיטימיות של רב בסיפור הבבלי, לא נזכרת התרת הבכורות משום שחכמי בבל מיעטו לעסוק בנושא הזה, ולא רצו להזכירו כאחד מתפקידיו של חכם מישראל.

בספרות חכמים מצינו סיפורי התרת נדרים בידי החכמים. רבי ישמעאל נדרש לשכנע בחור שנדר שלא לשאת את בת אחותו (משנה, נדרים ט י); וכן: "מעשה בתינוק אחד שבא לפני ר' עקיבא. אמר לו רבי הקדשתי קרדומי. אמר לו בני שמא לחמה וללבנה הקדשת? אמר לו: רבי אל תתיגע לא הקדשתי אלא למי שברא את אלה. אמר לו: צא בני נדריך נדרים" (ספרי זוטא ל, ד, עמ' 326). גם נחום המדי פתח נדרי נזיר לאחר החורבן (משנה, נזיר ה ד); כן בא מעשה נדר לפני שמאי (ירושלמי, נדרים פ"ה ה"ו, לט ע"ב); ויש מעשים נוספים.²⁵ מכלל הסיפורים עולה, שהיה ברור לחכמים שהתרת נדר היא תפקיד מובהק של החכם. הסיפורים משקפים מציאות, אך גם את הדימוי העצמי של החכמים (דימוי שאינו מקובל בהכרח על כל רובדי הציבור), ומן הסתם הם נותנים ביטוי לרצון חכמים לחנך את הציבור להיזקק לחכמים בשאלה האמורה. סיפור יוצא דופן הוא הסיפור בן רבי²⁶ שמעון בן אנטיפטריס:

ומעשה בן רבי שמעון בן אנטיפטריס שהיו אורחים נכנסין אצלו, וגזר עליהם שיאכלו ושישתו, והיו נודרין בתורה ומבדין, ובשעת פטירתן היה מלקה אותן ארבעים. נשמעו דברים לפני רבן יוחנן בן זכאי וחכמים, היו קומטים בדבר, ואמרו מי ילך ויודיענו מה עושה? אמר להם ר' יהושע אני אלך, אמרו לו: לך לשלום. הלך ומצאו שהיה יושב על פתח ביתו. אמר לו: שלום עליך, רבי, אמר לו: שלום עליך, רבי ומורה, אמר לו (שמעון בן אנטיפטריס): כלום אתה צריך? אמר לו: בית לינה, אמר לו: שב בשלום. ישבו שניהם ועסקו בתורה עד הערב. לשחרית אמר לו: רבי, רצונך נלך לבית המרחץ? אמר לו: כרצונך. היה ר' יהושע מתיירא שמא יקפחנו על שוקיו. לאחר שאכלו ושתו, אמר לו

25 משנה, גיטין ד ז; נדרים ו ו; תוספתא, נדרים ה א; נידה ה טו, עמ' 646; בבלי, שבת קז ע"ב ועוד.

26 המילה רבי חסרה בכתב יד ב של כלה רבתי בשתי היקרויותיה.

(רבי יהושע לשמעון): מי מלויני? אמר לו: אני. היה ר' יהושע מחשב בדעתו ואומר: מה אשיב לחכמים ששיגרונני? נפנה לאחוריו, אמר לו: למה נפנית? אמר לו: דבר אני צריך לשאול ממך. מפני מה בני אדם הנכנסין אצלך אתה מלקה אותם, ולי לא הלקית? אמר לו: רבי, חכם גדול אתה, ודרך ארץ יש בידך, בני אדם הנכנסין אצלי גוזרני עליהם שיאכלו ושישתו, והם נודרים בתורה ומבדים, וכך שמעתי מפי חכמים, כל הנודר בתורה ומבדה חייב מלקות. אמר לו: גוזרני עליך שתלקה אותם ארבעים וארבעים, ארבעים שלי וארבעים שלך. הלך ר' יהושע וספר לחכמים מה שראה בר' שמעון בן אנטיפטרס (כלה רבתי פ"ח ה"ב, עמ' 321–322; מסכת דרך ארץ פרקי בן עזאי, פ"ד ה"א, עמ' 193–200).

מדובר בחכם המטמין מעין מלכודת לאורחיו. הוא גורם להם לסרב להזמנתו ולנודר על כך, ולאחר מכן מלקה אותם. ר' יהושע מקבל את מנהגו ומאשר אותו. לא ברור אם שמעון זה היה חכם. הנוסח רבי שמעון מפוקפק, אבל בדו-שיח בין שני האישים הם מכנים זה את זה רבי, עם זאת ר' שמעון קורא לר' יהושע "רבי ומורה", כיאות בפנייה אל אחד מגדולי הדור. דומה ששמעון שייך למעמד החכמים – אין הוא מבאי בית המדרש הקבועים, אך קרוב לשכבת החכמים. מכל מקום, שמעון רואה באכיפת שמירת נדרים מתפקידו, והרי זו ראייה למדיניות של פיקוח מסוים על הנודרים. המעשה מיוחס לדור יבנה, אבל ייתכן שהוא משקף את עולמו של המספר המאוחר מהדור ההוא.

מבחינה כרונולוגית נדרים הוא התחום הראשון שאפשר למצוא בו מעורבות של חכמים בפיקוח ובביצוע הלכה למעשה. הם מתירי הנדרים והם המפקחים על קיום הנדרים כמסופר אצל שמעון בן אנטיפטרס. את ר' אליעזר, בראשית דור יבנה, מוצאים מתדיין על סדרי התרת נדרים, ודומה שהפניות לבריור עסקי נדרים החלו כבר בימי שמאי הזקן, והן נמשכו אחריו אצל רבי ישמעאל. מעורבותם של חכמים בכך מיוחסת אפוא לתקופה התנאית הקדומה. חכמים הסתייגו מנדרי הבל בכלל ומנדרי שכנים, אך לא נמנעו מלאמץ את פתרון ההתרה, ולראות בכך תפקיד מובהק שלהם. אמנם שמענו גם על התרה בבית דין של הדיטות, אך בד בבד שמענו על "זקן מומחה", המתיר יחיד. לכאורה היה מקום לצרף לדיוננו את הסיפור בשמעון בן שטח ש"מצא להם פתח", לשלוש מאות נזירים. ברם כפי שהראה יהושע אפרון, סיפור זה מופיע

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

רק במקורות אמוראיים ובבבלי.²⁷ אכן ייתכן שיש כאן פיתוח אנדי, אבל עדיין הסיפור משקף את המגמה לנכס את התרת הנדרים. כן אין להסתייע בסיפור על שמעון הצדיק.²⁸ הגם ששמעון הצדיק היה כוהן מראשוני החכמים, אין הסיפור עליו עוסק בפיקוח על נדר הנזירות, אלא בכוחן המסרב לאכול מקורבנו של נזיר. אבל גם בלי סיפור זה, ברור שחכמים תבעו לעצמם את תפקיד התרת הנדרים, ומייחסים מגמה זו לתקופה התנאית הקדומה.

היבט אחר של מעורבות החכם עולה מפירוש הבבלי למשנה (נדרים ח א) המדברת בנדרים הבטלים מעצמם. התלמוד הבבלי מוסיף כאן עיקרון החשוב לו: "וצריך שאלת חכם" (סא ע"א). מההמשך ברור, שהשאלה לא באה לברר מה הדין, אלא כדי להתיר את הנדר במסגרת ההתנגדות לנדרים. החכם יקשה על הנודר ויטיף לו מוסר על שנדר. פרשנות זו אינה בלשון המשנה, אף שהסתיוגות נדרים עולה מעט גם בספרות התנאים, כפי שהזכרנו לעיל. תפקיד החכם הוא לנצל את מעמדו ולהטיף לנודר שיתקן את דרכיו. זהו תפקיד טבעי של מנהיג, אלא שכאן הוא משולב בשגרה בנדר רגיל, ומהלך חשוב זה נעשה רק בתקופת האמוראים. כתמונת ראי מהופכת ישמשו לנו הקמעות. לא שמענו על חכמים כותבי קמעות או מאשרי קמעות, ולא שמענו על שאלות בעניין זה. אף שחכמים אינם מתנגדים במפורש לנוהג, ואף מכירים בכוחם של קמעות (או של חלק מהם), ברור שאין הם מנכסים לעצמם אחריות בתחום הזה.

(11) פדיון ערכים, הקדשים, מעשר שני ונטע רבעי ערכים כמו נתינת צדקה הם בדרך כלל מעשה התנדבות רצוני של אדם ואינם עניין לבית הדין או לחכם. אבל חכמים, לפי דרכם, עמלים ליצור מרחב פעולה שבו יהיה להם מקום מרכזי. נפתח בדין פדיון ערכין משום שעליו יש לכאורה הלכות מפורשות בתורה. לפי התורה (ויקרא כז) קיימות שתי דרכי חישוב. לאדם רגיל ולשדה אחוזה מחיר קבוע, ובכל יתר המקרים הכוהן הוא המעריך. התורה הועידה לכוהן את התפקיד להחליט מה "ערכו" של אדם עני (פסוק ח), של בהמה טמאה (יב), של בית (יד), של שדה אחוזה (יח) ושל שדה מקנה (כג). לעומת זאת, בכל משנת ערכין אין אזכור לתפקיד הכוהן. בפרק ב משנה א יש

27 ירושלמי, נזיר פ"ה ה"ג, נד ע"ב; ברכות פ"ז ה"ב, יא ע"ב; בראשית רבה צא, ד, עמ' 1115; קהלת רבה ז, א. י. אפרון, "שמעון בן שטח וינאי המלך", מ' דורמן וש' ספראי (עורכים), ספר הזיכרון לגדליהו אלון: מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית, תל-אביב תש"ל, עמ' 69–132 (= הנ"ל, חקרי התקופה החשמונאית, תל-אביב תש"מ, עמ' 131–194).

28 תוספתא, נזיר ד ז; ספרי במדבר, נשא, כב, עמ' 26; ירושלמי, נזיר פ"א ה"ה, נא ע"ג; נדרים פ"א ה"א, לו ע"ד; בבלי, נדרים ט ע"ב; נזיר ד ע"ב ועוד.

מחלוקת בנוגע לעני; לדעת ר' מאיר לאדם עני מחיר קבוע, ולדעת חכמים ערכו משתנה, ולא נאמר מי המחליט. מכל מקום, לר' מאיר אין מקום בהחלטה ותפקיד הכוהן נעקר. בפרק ו משנה א נערכת מכירת שדה או בהמה במכרז שמנהל בית הדין. היעדרו של הכוהן, ושתיקת המשנה בעניין זהות "בית הדין" הם בגדר ניסיון 'זועק' לטשטש את מקום הכוהנים. במקומות אחרים, שהעיסוק בערכין מופיע בהם דרך אגב, אפשר לשמוע מי אכן ניהל את המעמד. תוספתא שקלים מתארת לפי תומה את תפקיד האמרכלים, מבכירי פקידי המקדש: "שלשה גזברין מה הן עושיין? בהן היו פודין את הערכין, ואת החרמין, ואת ההקדשות, ואת מעשר שני" (תוספתא, שקלים ב טו). בכרייתא אחרת מוצגת העמדה המנוגדת: "מטלטלין של הקדש, נטע רבעי, ומעשר שיני שאין דמיו ידועין, נפדין על פי שלשה לקוחות. ולא על פי שלשה שאין לקוחות" (תוספתא, סנהדרין א ב). בכרייתא זו אין מדובר על ערכין, אבל כל שאר הסעיפים נפדים על-פי שלושה "לקוחות". "לקח" בלשון חכמים הוא למכור, ו"לקוח" הוא משקל בעלי מקצוע (כמו כרוז), כלומר על-פי שלושה סוחרים מנוסים, וכך הבין הירושלמי. שם מסופר על ר' הושעיה שפדה את נטע רבעי שלו על-פי "שלושה איסתוננסיין" (ירושלמי, מעשר שני, פ"ה ה"ג, נו ע"ב). הכוונה לפקידים שתוארם ביוונית "אסטינימוס" והיו בין הממונים על הכלכלה בפוליס. שלושה אלו, שהיו יהודים כנראה, נדרשו כמומחים, כ"לקוחות" ולא כבית דין.

במשנת מעשר שני (ה ג) נקבע בפשטות, שפודים על-פי שלושה, והכוונה לבית דין רגיל. סתימת הלשון מרמזת שזה בית הדין של חכמים, אך הדבר לא נאמר במפורש. גם ברייתות אחרות מציגות בפשטות ש"בית הדין" פודים סתם. בחול המועד [...] דנין דיני נפשות, ודיני ממונות, ודיני קנסות, ושורפין את הפרה, ועורפין את העגלה, ורוצעין עבד עברי, ופודין את הערכין ואת החרמין ואת ההקדשות" (תוספתא, מועד קטן ב יא ומקבילות רבות). לא נאמר שזהו תפקיד בית הדין, אך כך משתמע מן ההקשר. משנת סנהדרין (א ג) מציגה עמדת ביניים: "ההקדשות בשלשה, הערכין המטלטלין בשלשה, רבי יהודה אומר: אחד מהן כהן. והקרקעות תשעה וכהן, ואדם כיוצא בהן". לדעת חכמים הפדיון בבית דין רגיל. ושוב לא נאמר שהוא בית הדין של חכמים, אך סתימת הדברים מתירה להניח שאכן זו הכוונה. ברם לדעת ר' יהודה, בערכין צריך

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

להיות כוהן שותף בבית הדין.²⁹ פדיון קרקעות ובני אדם (אדם שאמר משקלי עלי, או אדם עני) שלפי התורה גם הוא בסמכות הכוהן, צריך להיעשות בעשרה כשאחד מהם כוהן. לא ברור אם זו דעת הכול או שזו רק דעתו של ר' יהודה. בהמשך משנת ערכין מעורב בית הדין גם בגבייה בכפייה של ערכין ומשכונות (ה ג, ו), וכך גם בתוספתא (ערכין ד כב, עמ' 548), אם כי במשנה המקבילה לתוספתא (ח א) לא נזכר לא בית דין, לא נזכרים חכמים ומדובר בטקס בלבד. התלמוד הבבלי חש בפער בין המסורות, ומפרש יותר מפירוש אחד. לאמוראים ברור שמדובר בבית דין של חכמים.

דומה שהתפתחות הדברים ברורה. בימי בית שני פדיון ערכין, הקדשות, חרמין ומעשר שני היה בסמכות הכהנים. חכמים, כדרכם, התנגדו למונופול הכהני. בשלב ראשון דרשו שפדיון ושמאות ייעשו בידי מומחים למסחר וכך דחקו את רגלי הכהנים. לאחר מכן העבירו את התפקיד לבית דין סתם, כלומר לידיהם. בשלב ביניים הם 'ויתרו' והודו שכוהן אחד חייב להיות שותף לתהליך (לפחות לפי עמדת ר' יהודה). הסדר המשוער הוא:

(1) כוהנים;

(2) מומחים למכירה;

(3) בית דין שיכלול כוהן;

(4) בית דין סתם הכולל כפיה.

סדר השלבים משוער והגיוני. אפשר להוכיח שהשלב הראשון הוא הקדום מכולם, שכן הוא נכלל בסדרי המקדש. סדר השלבים האחרים משוער ומבוסס על ההיגיון ועל האינטרס הסביר, שכן מרבית המקורות הם תנאיים. עם זאת, ההתקדמות לא הייתה ליניארית ואחידה. בתקופת האמוראים עדיין מצינו ביטוי לעמדה שהפדיון הוא בידי בית דין אקראי שהרכבו שלוש מוכרים מנוסים.

29 כך גם הפסוק, שהתפרש כהנחיה לשיפוט של סנהדרין, מדבר בכוהן גדול, והמדרש דורש שבבית הדין ישבו גם כוהנים, ובדיעבד הוא כשר בלא כוהנים: "ובאת, לרבות בית דין שביבנה. אל הכהנים הלויים, מצוה בבית דין שיהיו בו כהנים ולויים יכול מצוה ואם אין בו יהא פסול? תלמוד לומר: ואל השופט, אף על פי שאין בו כהנים ולויים כשר" (ספרי דברים קנ"ג, עמ' 206).

ג. המרחב המשפחתי

(12) יוחסין

כבר עמדו חוקרים על משמעותה ועל חשיבותה החברתית של שאלת היוחסין.³⁰ לענייננו מצינו כמה מקומות שמתארים בית דין או חכם בודד היושבים לברר יוחסין. כך למשל שלח רבי את ר' רומנוס לברר את מעמדה של נערה מהדרום.³¹ רבן שמעון בן גמליאל מקבל הלכה בדיני יוחסין ומוסיף: "מה נעשה שגזר רבן יוחנן בן זכאי שלא להושיב בתי דינין על כך. הכהנים שומעים לכם לרחק אבל לא לקרב" (משנה, עדיות ח ג). אם כן, בדור יבנה מתדיינים עדיין על בירור יזום של יוחסין. יש להניח שהיזומה לבירור כזה נובעת מאנשים בציבור (מרכילות) או ממשפחה שעמה רצו להתחנן. אגב כך נחשפות גם מגבלות הכוח של חכמים. מסורת שונה מעלה טיפול יזום של חכמים בבירור יוחסין:

העיד רבי יוסי הכהן ורבי זכריה בן הקצב על תינוקת שהורחנה באשקלון, ורחקה בני משפחתה, ועדיה מעידים אותה שלא נסתרה ושלא נטמאה. אמרו להם חכמים: אם מאמינים אתם שהורחנה, האמינו שלא נסתרה ושלא נטמאה. ואם אין אתם מאמינים שלא נסתרה ושלא נטמאה, אל תאמינו שהורחנה. (משנה, עדיות ח ב; ירושלמי, כתובות פ"ב ה"ט, כו ע"ד)

הסיפור מציג את החכמים כיוזמים את התערבותם במסגרת הניהול המשותף של הקהילה. הם פועלים בניגוד ל'פסק הדין' המחמיר של המשפחה, ומפגינים כוח ופיקוח על הקהילה. במקרים הללו חכמים מקלים מהנוהג הציבורי ופועלים למיתון לחצים מחמירים מצד הציבור (והכהנים). הטיפול בשאלות יוחסין קשור כמובן לעמדתם הכללית של חכמים בנושא, אבל בהקשר הנוכחי חשובה לנו רק פעילותם כפקחים על שמירת ההלכה, גם נגד המחמירים בקיומה. מכל מקום, המקורות מדגישים שפסול יוחסין נקבע לא לפי מעמדו

30 ר' ינקלביץ, "משקלו של הייחוס המשפחתי בחברה היהודית בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", מ' שטרן (עורך), **אומה ותולדותיה**, א, ירושלים תשמ"ג, עמ' 151-162; ח' אלבק, "הנישואין בימים הקדומים", סיני מו (תשכ"א), עמ' רלה-רנה.

31 ירושלמי, יבמות פ"ח ה"ב, ט ע"ב; בבלי, ט ע"ב. בנוסח ירושלמי "רודוס" ובבבלי "עיר אחת בארץ ישראל". קשה להניח שרבי שלח מישהו עד רודוס לברר זאת. ואכן בתוספות לסנהדרין פב ע"א, ד"ה "אידיך נשיהו' בדרום".

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

המשפטי של האיש, אלא רק בעקבות הכרזה של בית הדין.³² בכך הופך בית הדין ממוסד לביוררים נדרשים, לשותף בטקס הקובע את טהרת הייחוס.

(13) קידושין

קידושין מתוארים תמיד כמעמד משפחתי. הנישואים יש להם אופי ציבורי, אך הקהל משתתף בשמחה ולא נועד ליצור מעמד טקסי. לחכם אין תפקיד, אלא אם כן נשאלה שאלה בקשר לייחוסים. הנוהג המקובל כיום, שקידושין הם הסמכות הציבורית המובהקת ביותר של הרבנות ממסד, הוא מהמאה השתים-עשרה, שאז נוסדה התקנה שהרב יסדר את הקידושין לכבודו ולשם השלמת פרנסתו, אך שלב זה כבר מצוי מחוץ לתחום דיוננו. אבל בבבלי (ערכין כג ע"א): "כל המקדש בבי דינא מקדש?". הגמרא מניחה, שראוי ורצוי שהקידושין ייערכו בבית דין, וכך יובטח קיומן של כל ההלכות. אבל בפועל הדבר לא התבצע. זו אפוא תחילתה של המגמה להעביר את הקידושין לידי בית הדין (והחכמים). עדות זו היא בבבלי בלבד.

(14) גיטין

לפי ההלכה, אפשר שהגט ייכתב במעמד פרטי, בידי הבעל עצמו או בידי סופר. נדרשת נוכחות עדים, אך לאו דווקא של בית דין. בית הדין נדרש רק לאישור מקרים בעייתיים (משנה, גיטין ג ו; תוספתא, שם ז; כתובות ו ו), או לביטול הגט במקרים ששליח הגט כבר יצא לדרכו (שם, ד ב). עם זאת, כבר במשנה (גיטין ו ז) יש סיפור על אדם ש"הורה" לבית דין לכתוב לו גט, אבל אין עדות שבית הדין צריך לאשר את הגט, את כתיבתו או את קבלתו, ואף לא את עצם הגירושין. יש מקרים שהגט הוא תוצאה של תביעה של אחד הצדדים. אפשר שהאישה תבעה גט, והבעל לא רצה לשלם את הכתובה, ובמקרים כאלה הגיע הברור לבית הדין, אך לא בכך עסקינן. ברור שבית הדין עוסק בתביעות הדרדיות. אנו ממקדים את דיוננו במעמדים שמנוהלים בידי בית הדין, כמו ההחלטה על כתיבת הגט (והגירושים) בימינו אנו.

התערבות בית דין בהבאת הגט ובאישור האישה לנישואין התחייבה במקרים של בעיות ושל ערעור. כך למשל שומעים אנו על אישה הנישאת על-פי בית דין, וצריכה גט על-פי בית דין (יבמות צא ע"א). הנישואים חייבו ברור הלכתי ולכן הגירושין הם בבית דין. עם זאת, נראה שהשינוי הסתמן כבר בתקופת האמוראים. משנת יבמות (י א) דנה במצב שבו הבעל הלך למדינת הים

³² תוספתא, מקוואות א יז-יח, עמ' 653-654; ירושלמי, תרומות פ"ח ה"א, מה ע"א; בבלי, קידושין סו ע"א.

”ובאו ואמרו לה מת בעלך”. משנה ב ממשכה באותו נושא אבל עוסקת במצב שבו “נישאת”³³ עלפי בית דין, וזכות בית הדין מסייעת לה להיפטר מקורבן. אם כן, המשנה הראשונה מניחה שההחלטה להינשא היא של האישה, והיא מקבלת על עצמה את האחריות אם יתברר שהעובדות היו שגויות. המשנה השנייה מניחה שההחלטה תהיה על-פי בית דין. בשלב זה עדיין אפשר לפרש, שבית הדין או החכם נדרשו לנושא לפי בקשת האישה או בעלה, אבל התלמודים³⁴ הבינו שבמשנה הראשונה השמועה על מות הבעל היא עדות פורמלית. לדידם ברור שכל השאלות נידונות דרך קבע בבית דין, שתפקידו לנפק מעין היתר נישואין.³⁵ עם זאת, גם במשנה זו מדובר במקרה סבוך מבחינה הלכתית, וספק אם יש בו להעיד על המקרים הרגילים של קידושין וגטין. התלמודים מטילים על בית הדין גם את האחריות לטעות, ופוטרים בכך את היחיד. בתלמוד הבבלי זו מחלוקת, הדעה נוטה לזקוף את האחריות לבית הדין והזוג שהתחתן אינו נענש (בבלי, יבמות צא ע”א-ע”ב), ובירושלמי זהו סיפור:

אתא עובדא קומי דרבנן דתמן. אמרין ליה לית אתנו. קם אבא בר בא ולחש לה גו אודנה, אמר לה, בחייך הב לה גט מספק. קמו תלמידוי דרב ומחונניה. אמר ערקתא יקד וספסלה יקד. שמואל אמר תמן הוינא ולא ערקתא יקדת, ולא ספסלא יקדת אלא אבא הוא דלקה, וקם לה. אתא עובדא קומי רבי אימי אמר ליה אין בריא דהיא שריא לך, אלא תהא יודע דבניה דההוא גברא ממזירא קומי שמייא. והוה רבי זעירא מקלס ליה דו מקים מילתא על בררא [בא מעשה לפני חכמים של שם [חכמי בבלי]. אמרו לו [לבעל הראשון] אינך איתנו [כלומר שמותרת לשני]. קם אבא [אביו של שמואל] ולחש לאוזנו: בחייך תן לה גט מספק. קמו תלמידיו של רב והיכוהו. אמר:³⁶ השוט בער והספסל נשרף. שמואל אמר הייתי שם ולא השוט בער, ולא הספסל נשרף, אלא אבא הוא שלקה וקם לו. בא מעשה לפני רבי אימי אמר לה אם ברור לך שהוא מותר לך [התחתני עם הבעל השני] אלא תהי יודעת שאותו האיש [בנה מנישואים שניים אלן] ממזר לפני השמים. והיה רבי זעירא משבח אותו שהוא מעמיד דבר על בורין] (ירושלמי, יבמות פט”ו ה”ג, טו ע”א).

³³ כך בכתב-יד קופמן.

³⁴ ראו: ש', ד' וח' ספראי, משנת ארץ ישראל מסכת יבמות בהכנה לדפוס, בפירוש למשנה פ”י מ”א ומ”ב.

³⁵ ירושלמי, יבמות פ”י ה”ג, י ע”ד; בבלי, פח ע”א-ע”ב.

³⁶ אלו דברי מספר הסיפור.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

רב פוסק בפשטות שהנישואים לשני כשרים, שכן נעשו לפי ההלכה. ממילא השני כאילו איננו, הבן איננו ממזר והיא אשתו של שני. אביו של שמואל מקבל את ההלכה, אך דורש גט מספק; הוא מציע לשני בלחש לתת גט מכל מקום, שהרי הוא (השני) ודאי לא יכול לקבלה, ולפחות שמכאן ולהבא לא יהא בכך חטא, וחכמים נזעקים להלקות את אבא בר בא, אביו של שמואל, שכן יש בדבריו הטלת ספק בכשרות הנישואים לשני. והשמועה אומרת שבית הדין עלה כביכול בלהבות בשל מעשה המלקות. דווקא שמואל בנו של אבא בר בא מודה שאביו לקה, ואילו העולם לא נזדעזע. או בלשוננו, אביו לקה בצדק שכן נהג שלא כהלכה. רב אימי מניח שהוולד ממזר כר' עקיבא, ור' זעירא חלוק עליו. מן המסופר, כל הכרעה למעשה באירוע נידונה לשמועות ולהסתייגויות. אשר למתן הגט, מהמשנה הראשונה בפרק א של מסכת גיטין עולה שהמשנה מכבידה ודורשת לקיים פרוצדורה כמעט פורמלית וציבורית של נתינת גט. אמנם לא נאמר במפורש שיש צורך בבית דין פורמלי, אך הדברים כבר נרמזים. התלמודים מציגים זאת כך במפורש, ואף מניחים שהופעה לפני בית דין היא סיבה לאישור הגט, והיעדר בית דין הוא סיבה לפקפק בו. פן אחר של תפקיד החכמים במערך הגירושין מבצבץ מסיפור המסופר סביב המשנה (יבמות ו):

מעשה בצידן באחד שנשא אשה ושהא עמה עשר שנים ולא ילדה, אתון לגבי ר' שמעון בן יוחי למשתבקה [כלומר להתגרש]. אמר לה: כל חפץ שיש לי בתוך ביתי טלי אותו ולכי לבית אביך. אמר להם ר' שמעון בן יוחי: כשם שנזדווגתם מתוך מאכל ומשקה כך אין אתם פורשין זה מזה אלא מתוך מאכל ומשקה. מה עשת? עשת סעודה גדולה ושיכרתו יותר מדיי ורמזה לשפחתה ואמרה להון: טלו אותו לבית אבא. בחצי הלילה ניעור משנתו, אמר להן: איכן אני נתון? אמרה לו: לא כך אמרתה כל חפץ שיש לי בתוך ביתי טלי אותו ולכי לבית אביך, וכדון הוא [כזה הוא] אין לי חפץ טוב ממך. כיון ששמע ר' שמעון בן יוחי כך, נתפלל עליהם ונתפקדו.³⁷

המדרש רומז שהחכם יזם את הסעודה, כמו שפירש לעניין אחר הירושלמי (נדרים פ"א הי"ב, מב ע"ד), אם כי לא נאמר שהסעודה נועדה לפייס בין בני

37 פסיקתא דרב כהנא פרשה כב, ב, עמ' 327; בראשית רבה מה, ג, עמ' 449; שיר השירים רבה א, ד.

הזוג. מכל מקום תפקיד החכם הוא להתפלל על בני הזוג, 'דרך בקשה' כמות שפירש הירושלמי שהזכרנו.³⁸

המדרש המאוחר מדגיש את תפקידו ואת 'סמכותו' של החכם להציל עקרות ומוסיף לסיפור: "הלכו להם אצל רבי שמעון בן יוחאי ועמד והתפלל עליהם ונפקדו, ללמדך מה הקדוש ברוך הוא פוקד עקרות אף צדיקים פוקדים עקרות" (שיר השירים רבה א, ד). הצדיק פוקד אפוא עקרות. הספור מופיע במדרש ארץ-ישראלי ואינו נסמך במפורש למשנת יבמות, אך להערכתנו הוא בא בהשראת משנת יבמות והוא משלב את פירוש הבבלי והירושלמי שבמשנה לכלל פירוש אחד. מעבר לכך הוא מגדיר את תפקיד החכם לא כפוסק הלכה בעניין הגירושין, אלא כמתפלל וכמסייע לבני הזוג לקבל רחמי שמים, ומכל מקום הזוג בא אליו לבריור ענייני גירושין. עם זאת, לא נאמר שבני הזוג היו חייבים לבוא אליו, אלא שבחרו בדרך זו מתוך מצוקה ותקווה. תפילה דומה יש במסורת אחרת שנביא בדיוננו על החליצה (ירושלמי, יבמות פ"ד ה"ב, ו ע"ב). בשני המקרים מדובר בסיפור אמוראי בעל צביון אגדי, המספר על תנאים.

בדיון אמוראי אחר בבבלי, (ערכין כא ע"ב) אגב הסוגיה ואגב פירוט אפשרויות הערמה שונות, מובעת הטענה "אטו כל דמגרש בבי דינא מגרש?". הטיעון הוא שלא כל הגירושין נעשים בבתי דין, ואגב כך שומעים שיש גירושין הנעשים בבית דין, או אולי זו תקווה שכך יהיה. משפט זה מצוי בסוגיה הסתמית כהסבר אפשרי לדברי אביי, וספק אם יש לראות במשפט כזה עדות היסטורית בכלל, ועדות לימי האמוראים בפרט. במקביל יש סיפור ארץ-ישראלי: "רב אמר הדיינין חותמין אף על פי שאינן יודעין לקרות, אבל אין העדים חותמין אלא אם כן היו יודעין לקרות. אמר יבא עלי אם עשיתי מימיי. אמר רבי חגי קומי רבי יוסי לא בא קומי רב כתב יווני מיומוי וקיימה בחותמיו" (ירושלמי, גיטין פ"ט ה"ו, נ ע"ג). משמע, החכם חותם על גט ומאשר אותו כנוהל קבע, אף-על-פי שהוא כתוב בשפה זרה לו (במקרה זה ביוונית). גם כאן על פי התיאור חכם הוא שמאשר את הגט כהליך שגרתית וטקסי.

סוג אחר של התערבות בית הדין ניכר במקרים מסובכים כשהיחסים בין בני הזוג מתחילים להתערער. המשנה (כתובות ה ו) מדברת על דין "מורדת", ואינה

38 לפי המדרש הגירושין נערכים על-ידי החכם, וזו עדות מעניינת שהחכם הוא שמטפל בגיטין, ונעסוק בכך להלן.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

מותירה לבית הדין כל תפקיד פעיל. אבל בתוספתא ובתלמודים יש תוספת למשנה: "המורדת על בעלה וכו'", זו משנה ראשונה. **רבתינו התקינו שיהו בית דין מתרין בה** ארבע וחמש שבתות זו אחר זו פעמים בשבת. יתר על כן אפילו כתובתה מאה מנה אבדה את הכל וגו'".³⁹ הרישא של התוספתא הופכת את המשנה למסמך ארכאי ומנהיגה מדיניות נוקשה, הפותחת את הפתח לגירושין מידיים של האישה. מעבר לכך יש בתוספתא מעורבות פעילה של בית הדין.

כאמור, במקורות הקדומים בית הדין אינו ממלא תפקיד פעיל, וההחלטות העיקריות הן החלטות ספונטניות של המשפחה ושל בני הזוג. גם במקרה שלנו המשנה מניחה שכל הדיון הוא בין הבעל לאשתו ובתוספתא מעורב בית הדין כגורם ממריץ, מפשר ומדרבן, ובסופו של דבר גם מחליט. שלב מתקדם יותר של מיסוד הוא "איגרת מרד" על האישה (ירושלמי, קידושין פ"א ה"ב, נט ע"א; בבלי סד ע"א). האיגרת היא אמצעי לחץ חיצוני הכולל פרסום ויש בו נקיטת עמדה של בית הדין. יש להניח שמחד גיסא הוצאת האיגרת היא דחייה בביצוע הקנס הקיצוני של נישול הכתובה, ומאידך גיסא היא מציעה מעורבות יתר של בית הדין בהפעלת לחץ על האישה.⁴⁰

נמצאנו למדים שבתלמוד הבבלי, ורק בו, יש תוספת לחץ על האישה או על המשפחה. במקום "מתרים" בתוספתא ובירושלמי נאמר: "מכריזין עליה", ורמי בר חמא מסביר שהכוונה להכרזה "רק" בבתי כנסיות ובתי מדרשות. ההכרזה היא אמנם הפעלת לחץ חברתי קשה על האישה, אבל במידת מה היא גם ביזיון קשה לבעל. ייתכן שבכך רצו ללחוץ על הבעל שלא להוציא את הסכסוך לרשות הרבים. תהיינה הסיבה והתוצאה אשר תהיינה, אמוראים הופכים את הנושא לציבורי, ומעניקים לבית הדין שלהם מרחב השפעה גדל והולך. בתחום זה מצינו אפוא מעורבות גדלה והולכת של בית הדין של חכמים, ומעורבות זו מגיעה לשיאה בבבל האמוראית.

סוג אחר של ביקורת שמפעיל בית הדין הוא במצב שבו הבעל מת, נותר חייב לאשתו מזונות, והאישה מפעילה את משק הבית. כבר פסקה המשנה (כתובות יא ב, ג), שעדיף שתבצע את מכירת הרכוש בבית דין. המשנה מבחינה בין מקרים שונים, ואגב כך שומעים אנו על מערכת מסודרת של מכירה בידי

39 תוספתא, כתובות פ"ה ה"ז; ירושלמי, שם, ל ע"ב; בבלי, סג ע"ב.

40 בית הדין הפעיל לחץ רק על האישה. ראו: בבלי, כתובות סד ע"א. זהו פן נוסף של התערבות בית דין, שדרך כלל מרעה את מעמדה של האישה. ואין כאן המקום להרחבה הנדרשת בעניין הזה.

בית הדין של נכסי חייב ושל נכסי יתומים ומכירה למזונות. כך אנו שומעים אגב כך על סדרי מכירה, על כתיבת דוח "אגרת ביקורת" ועל מחלוקת האם בית הדין כפוף לדיני הונאה ככל מוכר וקונה (שם, ג).
 במקביל קיימת מחלוקת בשאלת דין נכסים שנפלו לפני שומרת יבם. שומרת יבם היא ככל אלמנה אחרת, אלא שנוסף על אלמנותה היא גם מועמדת לייבום. כאן חולקים בית הלל ובית שמאי: "שומרת יבם שנפלו לה נכסים. מודים בית שמאי ובית הלל שמוכרת ונותנת וקיים וגו'" (משנה, יבמות ד ג).⁴¹
 המשניות ביבמות ובכתובות מסכימות שהאלמנה מוכרת, ורק בכתובות נזכר בית הדין, ולדעת בית הלל בלבד, כמי שמקיים את עצמאות האישה ופועל בשמה. במיוחד בולטים הדברים בדברי רבי שמעון במשנת כתובות. הוא תולה את ההיתר למכור בחובת מזונות, ושומרת היבם אינה זכאית למזונות אלא לזמן קצר בלבד. ואילו במשנת יבמות שומרת היבם זכאית למכור נכסים שנפלו לה, כלומר לא את כתובתה, אלא נכסים שלה. אפשר שיש להבחין בין נכסים שנפלו לה לבין כתובתה, אלא שלדעתנו משנת יבמות עוסקת בנכסים שנפלו לה משום שאין לה כתובה (הרי היא מחכה לייבום). משנת כתובות עוסקת בסתם אלמנה ובכלל זכויותיה: בכתובה, במזונות, ובנכסים שהביאה עמה ושנפלו לה. משנת יבמות משקפת שלב קדום יותר, מימי בית שמאי ובית הלל, שבו בית הדין עדיין איננו בעל סמכות. משנת כתובות, לעומת זאת, משקפת התארגנות מובהקת יותר ומערכת ממוסדת יותר, שהתקיימה בדור אושה. במערכת המוצגת במשנת כתובות אפשר כבר להטיל את הניהול הכספי על בית הדין המקומי. האישה נתונה לפיקוח בית דין, או שהוא נוטל את עצמאותה ופועל בשמה. בכך מצטרפת משנתנו לעדויות על מקומו הגדל והולך של בית הדין בניהול השוטף של חיי הפרט והמשפחה. בית הדין איננו רק פוסק בדיעבד ואיננו רק מכריע בשאלות עקרוניות, אלא שהוא גם מנהל כספים, האמור למנוע היווצרותן של מחלוקות.

(15) המיאון

המיאון כולו הוא חידוש של התורה שבעל-פה; בבסיסו העיקרון שהאב משיא את בתו, וזכות זו אינה מוטלת בספק (משנה, כתובות ד ד). עם מותו של האב קיבלו האם והאחים את הזכות לקדש את הבת, אבל זכות זו מותנית בכך שבכוא היום, כאשר תתבגר ותזכה ל"עצמאות",⁴² היא תסכים לנישואין ולא

41 מודים בית שמאי, משום שבהמשך יש מחלוקת בין הבתים לעניין אחר.
 42 במקורות יש דיונים בשאלה עד מתי הבת ממאנת, ואין זה המקום לברר זאת.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

תמאן. אם הבת לא אמרה מאומה הדבר נחשב להסכמה. לאחים ולאם אין מעמד בר תוקף על היתומה (תוספתא, יבמות ו ח). על כן יתומה שהשיאו אותה אמה או אחיה רשאית למאן, מה שאין כן אם השיאה אביה (משנה, יבמות יג א).

במשנה יש מחלוקת – לדעת בית שמאי המיאון נעשה בבית דין, ולדעת בית הלל "בבית דין ושלא בבית דין" (משנה, יבמות יג א). המחלוקת היא: האם המיאון יינתן בטקס משפחתי ואישי (בית הלל), או במעמד ציבורי. מעמד ציבורי 'מזמין' מטבעו לחצים על הצעירה מצד החברה, מצד משפחת החתן ואף מצד משפחתה שבחברה בנישואים. מיאון שלא בבית דין מאפשר לכל צעירה להתנער יום אחד, ובכל רגע קשה, ולהפסיק את האירוסין או את חיי הנישואין. מיאון שלא בבית דין מצמצם את הסיכוי לנישואי קטינה. וכי מי יסכים לחשוף את עצמו לסיכון שילדה קטנה תמאן לו ותעטה עליו הפסד וחרפה.⁴³ התוספתא מסייגת את המשנה: "בית הלל אומרים בבית דין ושלא בבית דין ובלבד שיהו שלשה. ר' יוסה בי ר' יהודה ור' לעזר בי ר' שמעון אומרים אפי' בפני שנים" (יג א). אם כן, אין צורך בבית דין, אך יש צורך בשלושה או בשניים. ספק רב אם התוספתא מפרשת את המשנה. הרי "שלושה" הם בית דין, ומה משמעות הקביעה "שלא בפני בית דין"? דומה שלפנינו נסיגה של ההלכה המאוחרת מדור אושה ומהעמדה העקרונית של בית הלל. לחלופין, השפיעה על הנוהג המאוחר העמדה של בית שמאי, שנדחתה אמנם מההלכה אך למעשה התקבלה בחלקה הגדול.⁴⁴ לענייננו בית הלל העדיפו חליצה בטקס פרטי, וההלכה מדור אושה תבעה טקס ציבורי בבית דין, אם כי עדיין לא בבית דין של חכמים דווקא.

במשנת סנהדרין (א ג) נקבע שהחליצה והמיאונים בשלושה. הבבלי (יבמות, קז ע"ב) מסיק מכאן שגם בית הלל מודים שצריכים שלושה, כמו

43 המיאון נחשב לחרפה ולעונש לחתן ומשפחתו. מלבד העלבון הציבורי בשל ההכרה בכך שהוא דחוי, היה כאן הפסד כספי. הבבלי מתאר את עונשו של אבדן, המתורגמן של רבי, שפגע בכבוד תלמיד חכם בכיר. אחד מרכיבי העונש הוא: "תאנא: באותה שעה נצטרע אבדן, וטבעו שני בניו ומאנו שתי כלותיו" (יבמות קה ע"ב). הסדרה מלמדת עד כמה חמור נתפס המיאון, אם כי בסיפור כולו שזורות נימות של אגדה.

44 משנתנו מצטרפת אפוא למקורות רבים המעידים שדעת בית שמאי לא נדחתה לחלוטין, ויש אף שהתקבלה במלואה, ולעתים חדרו רכיבים ממנה להלכה המאוחרת. לריכוז חלקי של המקרים ראו: ש' ספראי, "הכרעה כבית הלל ביבנה", הנ"ל, בימי הבית ובימי המשנה, א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 382–405. גם בבבלי (יבמות, קז ע"ב) דיון הממעיט מחידושם של בית הלל.

התוספתא. לפי דרכנו, משנה זו גם היא כדעת בית שמאי ומשקפת את ההלכה כפי שעוצבה במהלך הדורות, הלכה שתבעה טקס מיאון ממוסד. עד כאן ראינו שבתקופה התנאית הייתה מחלוקת האם המיאון הוא בבית דין, והלכה למעשה התקבלה העמדה המרחיבה את תפקידי בית הדין.

בתוספתא יש סיפור אחד של מיאון, והוא נעשה שלא בפני חכמים (יבמות יג ה), אבל בתלמודים יש סדרה של סיפורים וכולם קשורים לחכמים. חכמים מציגים שם את עצמם כמי שמנהלים הלכה למעשה את הבריורים בנידון, ואם היה מיאון שלא בפני בית דין, הרי אחר-כך "בא הדבר לפני חכמים".⁴⁵ מצב דומה נזהה בתיאור החליצה (להלן). כן נאמר בתוספתא (פרה ז ו, עמ' 636): "מי שהיו מימיו על כתפיו. מיאנה בפניו וגו'", וכל זאת כפירוש למשנה "הורה הוראה [הוריייה] (ז ט). התוספתא מהלכת אפוא בשיטה שהמיאון והחליצה הם בפני חכם אך לאו דווקא בבית דין.

המיאון כמו חליצה אינו דורש שטר, אבל במקורות מקבילים מדובר על שטר מיאון: "בראשונה היו כותבין שטרי מיאונין לא שפיא ליה ולא רעיא ליה ולית היא צביא להתנסבא ליה" [לא מתאים ולא רצוי והיא אינה רוצה להנשא לון (תוספתא, יבמות יג א). שטר זה מצוטט גם בירושלמי (מועד קטן פ"ג ה"ג, פב ע"א; סנהדרין פ"א ה"ב, יט ע"א). המינוח "בראשונה" הופיע גם בעניין שטר חליצה, ולא ברור מה ההבדל בין ימים ראשונים ל"מינו". הבבלי מציע שינוי טכני בסגנון השטר (יבמות קז ע"ב – קח ע"א).⁴⁶ ייתכן ש"בראשונה" משום שבהמשך ימי תנאים ואמוראים ויתרו על שטר והסתפקו בהצהרה לא פורמלית של הקטנה. מכל מקום, השטר כתוב ארמית. אין צורך לומר שהשטר מעיד על מעמד של טקס ועל כללים של נוסח המיאון.

בנושא המיאון קיבלו ביטוי שתי מגמות סותרות. מצד אחד שאפו חכמים למסד את המיאון ולהפכו למעמד המחייב השתתפות של החכם, וכך 'ניכסו' לעצמם מעמד ציבורי נוסף; מצד שני ביטאו חכמים חוסר נחת מנישואי קטינה שלא על-ידי אביה, הקלו במיאון והפכו אותו לקל,⁴⁷ וכך גם פעלו לצמצום המקרים של נישואי קטינה בכלל ונישואי קטינה שלא באמצעות אביה בפרט.

45 סיפורים על מיאון הם: (1) ירושלמי, יבמות פ"ג ה"א יג ע"ג; בבלי, יבמות קז ע"ב; (2) בבלי, נידה נב ע"א, אם כי במקבילה בירושלמי, יבמות פ"ג ה"א, יג ע"ג, לא נאמר שהמיאון היה לפני חכמים; (3) ירושלמי, שם (עוד שני מעשים שבאו לפני חכמים); (4) בבלי, יבמות קח ע"א (רבי בודק כשרות ייבום).

46 ראו: ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, הביאור הארוך, עמ' 153–154.

47 על כך סדרת סיפורים: תוספתא, יבמות יג א; ירושלמי, יבמות פ"ג ה"א, יג ע"א; בבלי יבמות קח ע"א.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

במקרה זה של מיאון, שתי המגמות סותרות. בד בבד מסתייגים מהמיאון ומטיפים לחכם להתרחק ממיאונים.⁴⁸ אין כאן נטייה ל'ענווה שיפורטית' אלא להפך, הסתייגות ממוסד המיאון בגלל השלכותיו החברתיות. ואכן בקרב חכמים חוזרת ועולה הנטייה הזאת. ההסתייגות מהמיאון, כמו ההסתייגות מגדרים, לא מנעה את החכמים מלתבוע לעצמם מונופול על המעמד, ומלהציג את עצמם כשולטים בו, ואף מעבר למקומם הממשי בחברה.

(16) חליצה וייבום

ההחלטה אם לחלוץ או לייבם היא החלטה אישית של המייבם ומשפחתו. לאישה אין כמעט מה לומר. היא אמנם יוזמת את החליצה, אך הייבום תופש גם בעל כורחה. ועם כל זה, דומה שהקהילה כולה התערבה בשיקולים המשפחתיים. בקהילה קטנה ואינטימית האלמנה הייתה נושא לטיפול קהילתי. הייבום נעשה במעמד משפחתי, שאין לו כללי טקס; אשת האח כונסה לביתו של היבם כהמשך טבעי ובלא טקס או ברכה. בשלב כלשהו הונהג ה"מאמר", כלומר ההכרזה של היבם על תכניותיו לייבם את אלמנת אחיו, ולא נעסוק בכך כאן.

לעומת זאת, החליצה לפי התורה נעשתה לפני "הזקנים" בשער העיר, וכך גם נהג בועז. מעמד ההחלטה נעשה בנוכחות עשרה מזקני העיר: "ובעז עלה השער וישב שם והנה הגאל עבר אשר דבר בעז ויאמר סורה שבה פה לפני אלמני ויסר וישב. ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה וישבו וגו'" (רות ד א-ב). גורם אחר למעורבותם של חכמים הייתה השאלה מה עדיף, ייבום או חליצה, ולחכמים היו דעות שונות בעניין. כל חכם שאף באופן טבעי להשפיע על סביבתו, ובחברה כפרית אינטימית, שבה הנושא המשפחתי נהפך מיד לעניין ציבורי, הייתה לעמדתו העקרונית של החכם השפעה טבעית.

הפתח הראשון לכניסתם של חכמים לנוהל החליצה מצוי כבר בדברי התורה. לפי התורה (דברים כה ה-י) היבמה היא היוזמת פנייה ל"שער", והזקנים אמורים לדבר עם היבם, לשכנעו לייבם את האלמנה. ואם הוא עומד בסירובו, הרי החליצה מתבצעת לעיני הזקנים, בהשתתפותם הפסיבית, ולמעשה בפיקוחם. בכך שונה החליצה מיתר המעמדות שתיארנו עד עתה. זאת ועוד, כל מעשה הייבום והחליצה הוא פרי השתנות הנסיבות בעבור האישה, וודאי שגם בעבור המשפחות (שלה ושליו) מותו של הבעל הוא סיבוך בלתי

48 אבות דרבי נתן נוסח ב, לה, מג ע"א; ירושלמי, יבמות פ"ג ה"א, יג ע"ג; בראשית רבה צג, א, עמ' 1159; בבלי, יבמות קט ע"א. המקורות יצוטטו להלן אגב הדין בחליצה.

צפוי. בתנאים אלו היה מקום טבעי להתערבות החברה ומוסדותיה, האמורים לייצג את הראוי והנכון בעיני החברה. אצל חז"ל "זקנים" הם בדרך כלל חכמים. דווקא במקרה זה ההלכה הקדומה לא תבעה את התערבות החכם, וההחלטה לייבם או לחלוץ היא של הבעל בלבד. יוסף בן מתתיהו מדגיש שהחליצה נעשית לפני מועצת הזקנים.⁴⁹ זו פרשנותו השיטתית למונח "זקנים" שבמקרא. נראה שזה היה הנוהג הקדום (ההלכה הקדומה), שקיבל ביטוי גם במשנה (יבמות יב א), הקובעת שחליצה בשלושה "ואפילו שלשתן הדיוטות".

לאחר זמן, בימי התנאים, 'השתלטו' חכמים על מעמד זה. בתוספתא (יבמות יב ט) מוצג בית הדין בצורה מעט שונה: "מצוות חליצה בשלושה ובלבד שיהו יודעים לקרות רבי יהודה אומר: בחמישה. אמר רבי אלעזר בר' שמעון: מעשה וחלצה לפני רבי ישמעאל ביחידי בלילה". שלושה חידושים יש כאן. הראשון, ש"הדיינים" צריכים לדעת לקרוא לפחות. באופן פורמלי המטרה היא לקיים את דברי הכתוב "ונקרא שמו בישראל וגו'" (דברים כה י), אך ברור שהנימוק הפורמלי תומך בנטייה להעדיף את החכם כשותף בבית הדין. בכתב-יד ערפורט ובקטע גניזה אחד כתוב "להקרות", וזו דרישה גבוהה יותר ממשנתפי בית הדין. דרישה כזאת מופיעה בציטוט הברייתא בתלמוד הבבלי, וספק אם היא תנאית או אמוראית. החידוש השני טמון בתביעתו של רבי יהודה, שבבית הדין ישתתפו חמישה חברים. חמישה חברים הם חבר דיינים ברמה גבוהה יותר, אף שבספרות ההלכה אין הבדל בין שלושה לחמישה. כידוע הייתה מחלוקת עקרונית האם דיני ממונות בשלושה או בחמישה. "דיני ממונות בשלושה, רבי אומר בחמישה כדי שיגמר הדין בשלושה. [...] סמיכות זקנים בשלושה, רבי יהודה אומר בחמישה" (תוספתא, סנהדרין א א). סביר אפוא שלפנינו מחלוקת עקרונית על מספר חברי בית הדין הרגיל, וחליצה אינה יוצאת דופן ונידונה כמעשה בית דין.

החידוש השלישי הוא הסיפור על ר' ישמעאל. הסיפור מצביע על המגמה להעביר את הברור לחצר בית המדרש. עם זאת, ייתכן שהמעשה בא על רקע ימי השמד ועל רקע קשיים בהפעלת בתי דין מסודרים. בירושלמי (יבמות פ"ב ה"א, יב ע"ב-ע"ג) מתרחבת המגמה להעביר את מרכז הכובד לחכמים: "כתיב זקנים ואת אמר הדיוטות? מצוה בזקנים, מניין אפילו הדיוטות? תלמוד לומר: 'חלוץ הנעלי' מכל מקום". לאמורא כבר ברור שעדיף חליצה בבית דין של חכמים, והוא מאפשר שלושה הדיוטות רק כעדיפות משנית. בהמשך הדיון

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

בסוגיה ניכרת המגמה להפוך את החליצה למעשה בית דין פורמלי על כל מאפייניו (דיונים רק ביום, ללא השתתפות גרים וכן הלאה). וכן ממשיך הירושלמי (שם ע"ג): "אית תניי תני: והן שיהו הדיינים יודעין לקרות, אית תניי תני: אפילו אין הדיינין יודעין לקרות. מאן דאמר והן שיהו הדיינים יודעין לקרות עד שלא סמכוהו למקרא, ומאן דאמר אפילו אין הדיינין יודעין לקרות משמכוהו למקרא 'וענתה ואמרה' אין עונה אלא מפי אחד, אמר רבי יוסי: ובלבד מפי הדיינין". הירושלמי אינו מזכיר את מעשה ר' ישמעאל, אך כנראה שהכיר אותו והקנה לסיפור מגמת פסיקה. התלמוד מספר על מחלוקות בעניין מעמד בית הדין, אך מציג אותן כהשתלשלות היסטורית. פעם לא נדרשו חכמים כחברי בית הדין, אבל עתה הם נדרשים לכך. בבבלי המגמה מובלטת יותר: "בשלושה שיודעין להקרות **כעין דיינים**" (יבמות קא ע"א). כאן כבר ברור שעדיף שבית הדין של חכמים יהיה אחראי למעמד. בהמשך עולה שבית הדין הנזכר הוא בית דין רגיל, שדייניו ישראלים כשרים, לא גרים (בדומה לדרישת הירושלמי), לא עיוורים⁵⁰ ולא בעלי מום. בספרות האמוראים כבר ברור ש"בית הדין" הוא בית הדין של חכמים, אף-על-פי שהמשנה הותירה את השאלה פתוחה.

המגמות המפורשות בספרות האמוראים נרמזות במדרש התנאים: "ועלתה יבמתו השערה – מצוה בבית דין שיהא בגבוה שבעיר ושיהא **בזקנים**" (ספרי דברים רפט, עמ' 308). בהמשך תובע המדרש שהדיינים לא יהיו גרים, כמו שנדרש בתלמודים. וכן מסופר על פעולת חליצה שנעשתה בבית דינו של ר' טרפון, ומודגש שהקריאה בית חלוץ הנעל היא בדיינים דווקא (שם רצא, עמ' 310–311; ספרי זוטא, עמ' 401). לעומתו בעל מדרש תנאים לדברים, שיש בו גם מדברי אמוראים (כה י, עמ' 167), אומר: "שלושה שיודעים להקרות **ואם היו הדיוטות כשרים**. מצותה בחמישה כדי לפרסם את הדבר אפילו היו עמי הארץ". שיאו של התהליך בתרגום יונתן, שם מודגש שהחליצה בחמישה **חכמים**, מהם שלושה דיינים ושני עדים (תרגום לדברים כה ז). הפסיקה הארץ-ישראלית כפי שהיא מופיעה בפנקס הלכה משלהי ימי השלטון הביזנטי (או מראשית התקופה המוסלמית) אומרת: "באין אצל הדיינין אפילו הדיוטות ובלבד שיהא שם תלמיד רגיל מקרא".⁵¹ דומה שלפנינו חזרה למסורת התנאית

50 הרעיון מצוי גם בספרי זוטא, מ' כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים תשס"ג, עמ' 398. כהנא משוכנע שהמדרש תנאי, להערכתנו מדרש זה הוא ספק תנאי, ספק עיבוד מאוחר הכולל גם דברי תנאים (כמו מדרש תנאים לדברים).

51 מרגליות, הלכות ארץ ישראל, ירושלים תשל"ד, עמ' נ.

משום שעקב התערערות הקהילות תלמידי חכמים היו ככל הנראה לנדירים, וצורכי השעה אילצו את הציבור לחזור למעמד שבו לחכם אין תפקיד הכרחי. אבל ייתכן שזו עדות לנוהג הלכה למעשה, נוהג שלא היה לרצון חכמים.

במקורות יש עדויות על הנהגת החליצה הלכה למעשה. כל הסיפורים על כך עוסקים בחכמים המנהלים את המעמד (תנאים ואמוראים). במשנה (יבמות יב ו) מתואר המעמד כאילו הוא מתקיים בבית הדין בניהול החכם ובמעמד תלמידיו. במקבילות מסופר על טקס כזה שניהל ר' טרפון (ספרי דברים רצא, עמ' 311). בהקשר לכך נזכרים מעמדים שניהלו ר' ישמעאל (תוספתא, יבמות יב ט), רב, ר' חייא ואחי אמו של רב כהנא (ירושלמי, יבמות פ"ב ה"א, יב ע"ג). כן מתוארים אירועים של חליצה בניהול חכם (לא ברור אם כיחיד או במסגרת בית דין) ובהקשר זה נזכרים ר' הורקנוס (משנה, יבמות יב ו), רבה בר חייא (בבלי, יבמות קד ע"א), ר' יסא (ירושלמי, יבמות פ"ב ה"ו, יב ע"ד) ואמוראים נוספים. בתוספתא (פרה ז ו, עמ' 636) שנינו: "מי שהיו מימיו על כתפיו. מיאנה בפניו [...]". וזה כפירוש למשנה (פרה ז ט) "הורה הוראה [הורייה]". התוספתא מהלכת אפוא בשיטה שלפיה המיאון והחליצה הם בפני חכם אך לאו דווקא בבית דין.

אפשר לסכם שלבים מספר:

(1) יוסף בן מתתיהו קובע, שהמעמד מתנהל לפני מועצת הזקנים ומתעלם מהפרשנות האפשרית שמדובר בחכמים.

(2) חז"ל תבעו שחליצה תהיה ב"בית דין".

(2.1) בשלב הקדום "בית הדין" היה בית הדין האזרחי, או סתם בית דין מקרי.

(2.2) נקבע שבבית הדין הזה ישולב חכם.

(2.3) נקבע שבית הדין יהיה בית דין של חכמים.

קשה לתארך את השלבים, אבל נראה שכראשית תקופת התנאים הדגישו חכמים שבית הדין הנדרש הוא בית דין רגיל.

(3) חכמים פעילים בעניין חליצה ומנהלים אותה.

בספרות חז"ל ניכרת המגמה לשלב את בית הדין ולמצוא לו תפקיד מהותי בתהליך החליצה. המשנה (יבמות ד ה) מתארת את התהליך: "מצוה בגדול לייבם לא רצה מהלכין על כל האחין לא רצו חוזרין אצל גדול ואומרים לו עליך מצוה או חלוץ או יבם". לא נאמר מי הם אלו ה"מהלכין", אך דומה שיש כאן לפחות פתח להתערבות הציבור. ברורה יותר היא משנה אחרת (שם יב ו): "מצות חליצה בא הוא ויבמתו לבית דין והן משיאין לו עצה ההוגנת לו שנאמר

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

(דברים כה) וקראו לו זקני עירו ודברו אליו והיא אומרת מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי והוא אומר לא חפצתי לקחתה ובלשון הקדש היו אומרים". המשנה אמנם מגבילה את עצמה לשלב שבו החליטו בני הזוג על חליצה. ברם לפי תוכנה היא פונה אל מי שעדיין מתחבטים. כלומר המשנה תובעת מבני הזוג להופיע לפני בית הדין לקבלת הדרכה ועצה. אמנם אין זו אלא עצה, ואף-על-פי-כן יש כאן לחץ חברתי רב. בית הדין הופך אפוא לבר סמכא ומורה דרך לא רק כשאפשרות הייבום נכשלת. מן המשנה הזאת משתמע, שבית הדין מתערב כבר קודם, ולעתים הבעל רוצה לייבם ובית הדין מתערב, ואולי בית הדין גם מעניק לאישה עצה הנראית לו "הוגנת לה". כמו בנדרים משתלב התפקיד 'החינוכי' של בית הדין בשגרת ביצוע המצווה, ומצטיירת תמונה שלפיה אדם בא לבית הדין לא רק להסדיר את החליצה, אלא גם לקבל אישור לרצונו, או אפילו לקבל הדרכה כיצד עליו לנהוג. כלומר למוסד זה הסמכות לדון בנושא בכללו.⁵² הלכה אחרת מלמדת על תהליך פורמלי יותר: "יבמה כל שלשה חדשים הראשונים ניוזנת משל בעלה, לאחר שלשה חדשים אין ניוזנת לא משל בעלה ולא משל יבמה. אם עמד יבמה בבית דין וברח הרי זו ניוזנת מנכסיו" (תוספתא, יבמות ו ז). אם כן, היבם הופיע לפני בית הדין, וכנראה התחייב לייבום, והתחייבות זו מחייבת אותו במזונות. בית הדין הוא אפוא שלב מחייב בתהליך שיש לו השלכות משפטיות.

לכיוון התפתחות זה יש לצרף את החליצה המעושה או המוטעית הנזכרת בתוספתא (יבמות יב יג). בתלמודים יש סדרת סיפורים המשקפים הווי חברתי בצד בירורים הלכתיים: (1) "אי זו היא חליצה מוטעת? אמר רבי שמעון בן לקיש כל שאומרים לו חלוץ, והיא ניתרת לך לאחר זמן"; (2) "אמר רבי יוחנן אמש הייתי יושב ושונה: הוא מתכוין והיא אינה מתכוונת, היא מתכוונת והוא אינו מתכוין, לעולם חליצתה פסולה עד שיהו שניהן מתכוונין?"; (3) "אי זו חליצה מוטעת? על דעתיה דר' יוחנן? כל שאומרים לו חלוץ והיא נותנת לך מאה מנה"; (4) "אמר רבי מנא אם אמר על מנת, נותנת"; (5) "אתא עובדא קומי רבי הונא ועבד כרבי שמעון בן לקיש. כד שמע רבי יוחנן פלג חזר וכפה וחליץ לה זמן תיניינות" [כאשר שמע רבי יוחנן חלק חזר וכפה וחליץ לה פעם שנייה.]; (6) "אתא עובדא קומי רבי חייה בר ווא ואמר לה [בא מעשה לפני רבי חייה בן אבא ואמר לו...] בני האשה הזאת אינה רוצה להינשא לו דרך ייבום,

52 כפי שהערנו לגבי המיאון, בהדרכתם של חכמים אין עצה לאישה, אם כי גם האינטרסים שלה נלקחים מעט בחשבון.

אלא חלוץ לה עקור זיקתך ממנה, והיא נישאת לך דרך נישואין" מן דחלוץ לה אמר ליה (החכם לחולץ) אין אתי משה ושמואל לא שריי לה וקרא עלוי (קרא החולץ עליו) 'חכמים המה להרע ולהיטיב לא ידעו' (ירושלמי, יבמות פי"ב ה"ו, יג ע"א).

חליצה מעושה היא חליצה שבית הדין כפה על היבם.⁵³ בחליצה מעושה, כמו בחליצה מוטעית, בית הדין הופך לצד ונוקט מדיניות עצמאית ומכוונת. לפי הסיפורים, הדיינים רואים זאת מתפקידם להגן על האישה מסחטנות של היבם ולכן מתארים את עצמם מתערבים בפועל בתהליך. על רקע זה נקל להבין סיפור אמוראי אחר המספר על ר' יהודה הנשיא:

דלמא תלת עשר אחין הויין ומתיין תריין עשר דלא בנין, אתיון בעיון מתייבמה קומי רבי. אמר ליה רבי איזיל ייבם אמר ליה לית בחיילי, והם אומרות כל חדא וחדא אנא מזייננא ירחי, אמר ומאן זיין ההוא ירחא דעיבורא? אמר רבי אנא זייננא ירחא דעיבורא, וצלי עליהון, ואזלון להון. בתר תלת שנין אתון טעינין תלתיין ושיתא מיינוקיין, אתון וקמנו להן קומי דרתה דרבי. סלקין ואמריין ליה לרע קרייא דמיינוקיין בעיין מישאול בשלמך, אודיק ר' מן כוותא וחמתון. אמ' לון מה עיסקיכון? אמריין ליה אנן בעיין תיתין לן ההוא ירחא דעיבורא, ויהיב להון ההוא ירחא דעיבורא. כתיב "וישב ארון יי" עם עובד אדום בביתו שלשה חדשים ויברך יי" וגו' במה בירכו? בבנים הדא הוא דכתיב כל אלה מבני עובד אדום המה ובניהם ואחיהם [...]. (ירושלמי, יבמות פ"ד ה"ב, ו ע"ב)

ובתרגום: מעשה. שלושה עשר אחים היו ומתו שנים עשר ללא בנים. באו להתייבם לפני רבי. אמר לו רבי (לאח המייבם): לך יבם. אמר לו (האח): אין בכוחי. והן אומרות כל אחת ואחת: אני אפרנס את חודשי. אמר (האח): ומי יפרנס באותו ירח העיבור. אמר רבי: אני אפרנס ירח העיבור. והתפלל עליהם, והלכו להם. לאחר שלוש שנים באו טעונים שלושים ושש תינוקות, באו ועמדו מול מעונו של רבי. באו ואמרו לו: בחוץ יש קול תינוקות הרוצים לשאול בשלומך. הציץ רבי מהחלון וראה אותם. אמר להם: מה עיסקכם? אמרו לו: אנו רוצים שתיתן לנו (תפרנסנו) אותו ירח עיבור, ונתן להם אותו ירח העיבור...

53 ראו: משנה, גיטין ט ח. התוספתא מניחה שחליצה מעושה כשרה (גיטין יב ג) והבבלי אומר שהיא פסולה (גיטין קו ע"א). נושא הלכתי זה משמש מוקד לביירוים הלכתיים וחברתיים, ובימינו הוא במוקד פולמוס חברתי, ולא נרחיב בכך כאן.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

גם כאן החכם לא רק מאשר את הייבום, אלא גם משדל את האח לייבם, מתפלל למען המוכנים ליטול על עצמם עול ייבום, ואף משתתף בכספו במאמץ. הסיפור אגדי, אבל מלמד על ראיית החכם את עצמו, לפחות בתקופת האמוראים, כמי שמעורב בתהליך ההחלטה, כיועץ ומטיף, כמי שיודע את הטוב. עם זאת אין רמז לכפיית ההכרעה. לעומת זאת, בפרק טז מדובר בעדות אישה על עצמה בנושא ייבום וחליצה, ושם לא נזכר שהחלטה היא של בית הדין. יש להלכה עמדה ברורה (מחלוקת) מה הדין בכל מקרה, אך לא נזכר שבית הדין מאשר או לא מאשר את המקרה. כן מסופר על מקרה בו החליט רבן גמליאל להשיא נשים שמעמדן היה מסופק (משנה, יבמות טז ו), ולא ברור האם יש כאן מעורבות נורמטיבית הכרחית של בית הדין, או מקרה שבו התערב החכם בשאלה הלכתית.

תמונה מעורבת יותר עולה ממעשה אחר: "מעשה בחופה באחד שהלך למדינת הים והיתה לו שומרת יבם, ולו אח קטן. משם ר' לעזר בי ר' צדוק אמרו תחלין שמא יארע בו דבר, ונמצאת זקוקה לקטן. וחכמים אומרים כשם שאין אומרים לו ליבם, כך אין אומרים לו לחלוצין" (תוספתא, יבמות ו ח). המעשה מסופר על דור יבנה ומשקף התערבות של חכמים בתהליך, ובצדו דיון כיצד יש לנהוג. הדין הוא על ההתנהלות הראויה במקרה למעשה, לא כעיקרון ולא בדיעבד לאחר שהמעשה התחולל והובא לידיעתם. אפשר שאת רצונם של החכמים להימנע מהכרעה יש להסביר על רקע ימי הבראשית שבהם טרם עוצב מקומם בתהליך ההכרעה, ואולי גם בטרם גיבשו חכמים עצמם את שאיפתם לתפוס את עמדות ההכרעה בנושא.

בסדרה אחרת של מקורות מטיפים חכמים לחכם לעשות מאמץ ולקדם את נושא החליצה. "רבי עקיבא אומר הרחק משלש והדבק בג'. הרחק מן המאונים, ומן הפקדון, ומלעשות (שלום) [ערב] בין אדם לחבירו. והדבק בחליצה, ובהפרת נדרים ובהטילת שלום בין אדם לחבירו" (אבות דרבי נתן נוסח ב, לה, מג ע"א). הטלת שלום וערבות בין אדם לחברו אינן פעולות שיפוטיות. לעומתן, כאמור, נחשבה התרת נדרים בעיני חכמים כ'מונופול' שלהם. על רקע זה המיאון והחליצה מצטיירים כפעולות שיפוטיות למחצה. החכם יכול להתחמק מפעולות אלה, שלא כמו בכל תביעה אחרת שבה עליו לדון כראות עיניו. יש במימרא קריאה לזהירות שיפוטית-חברתית. מימרא זו חוזרת במקבילות אמוראיות:

ובית דין יושבין במיאונין? לא כן תני "ברח מן שלש והידבק בשלש" הידבק בחליצה ובהיתר נדרים ובהבאת שלום, וברח מן המיאונין, ומלהיות ערב, ומלהיות בעל פיקדון. אמר רבי שמעון בר בא לית שמה פיקדון אלא פוקדון (צא ודון) אמר רבי ברכיה בני "אם ערבת לרעך" ובית דין יושבין במיאונין? תיפתר דהויין עסוקין במילה חורי ואתא עובדא קומיהון. (ירושלמי, יבמות פי"ג ה"א, יג ע"ג; בראשית רבה צג א, עמ' 1159).

הירושלמי רואה במימרא שציטטנו הנחיה הלכתית לחכם. בית הדין אמור שלא לעסוק במיאונים, ואת המימרא מבהיר התלמוד במקרה שבית הדין נגרר לדיון על מיאון משום שזה הובא לפניהם, ומצפים מבית הדין לעסוק במה שמגיע לפתחו.⁵⁴ לעומת זאת, בחליצה אמור בית הדין לעסוק, ואפילו לרדוף אחריה, וכן בדיונים בענייני פיקדון.⁵⁵ יש להניח שהמימרא משקפת גם גישה המעדיפה ייבוש, ומצטרפת למימרות רבות ברוח זו (הבבלי להלן). בבבלי (יבמות קט ע"א) מובאת המימרא באופן שונה:

ומי שרי? והתני בר קפרא: לעולם ידבק אדם בשלשה דברים, ויתרחק משלשה דברים; ידבק בשלשה דברים: בחליצה, ובהבאת שלום, ובהפרת נדרים, ויתרחק משלשה דברים: מן המיאון, ומן הפקדונות, ומן הערבונות! מיאון דמצוה שאני. גופא, תני בר קפרא: לעולם ידבק אדם בשלשה דברים. בחליצה – כאבא שאול; דתניא, אבא שאול אומר וגו'.

גם כאן המימרא מתפרשת לא כעצה שבקריצה, אלא כהנחיה הלכתית, אלא שהיא כבר 'תוקנה', כך שהחליצה נחשבת ראויה, וראוי לרדוף אחריה. במימרות אלו יש לא רק העדפה של החליצה אלא אף תביעה מהחכם לעסוק בנושא ולהיות גורם מניע להתפשטותה, ואילו במימרא המקורית באבות דרבי נתן ההמלצה מחייבת פחות ונראית כמבטאת תקופת מעבר, לפני שמעורבות החכמים בחליצה הפכה לנורמטיבית. לפנינו אפוא עדות

54 בנושא המיאון להלן הרחבנו לעיל.

55 במימרא יש דרשה המחייבת את הדיין לעסוק ביני פיקדון, כאילו המילה היא ארמית, ומשמעה "קום" ו"דון", הדרשה מופיעה גם בבראשית רבה צג, א, עמ' 1150. זו דרשה לברייתא, מעין הדרשות למשנה. דרשות מעין אלו אינן תופעה תדירה, אך אפשר למצוא בתלמודים הסברים דרשניים למשניות.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

להתפשטות התיבעה למעורבות חכמים בחליצה, ומעבר מחשש לנקיטת עמדה לעבר תביעה להובלה של הציבור לכיוון של העדפת החליצה.⁵⁶ מן הראוי להדגיש שבתוך הקהילה דיון על חליצה הוא בהכרח סכסוך בין-משפחתי שבו שני הצדדים אשמים וזכאים באותה מידה. אף משפחה אינה אשמה במה שאירע. אם שני הצדדים הם בני אותה קהילה, וזו הייתה מן הסתם התמונה הרווחת, הרי היה זה סכסוך בתוך הקהילה. קל מאוד היה להבין התחמקות ממעורבות בסכסוך, ומכל מקום השליטה בסכסוך היא עמדת כוח קהילתית בצד עול חברתי, העלול לפגוע בכוחו של מי שמקבל החלטה לא פופולרית.

לסיכום: בכל הנושאים שנידונו נתגלו עקבותיו של אותו התהליך, אלא שקצב השינויים ותיארוכם שונה מתחום לתחום. התהליך הוא שחכמים מגבירים את מעורבותם במעמדות שמטבעם הם פרטיים. תפקידם הוא בראש ובראשונה לנהל את הטקס, אך בתחומים מסוימים הם גם מכוונים אותו, מייעצים כיצד יש לנהוג, ולעתים רחוקות אף מחליטים במקומו של היחיד כיצד לנהוג. התהליך הוא הדרגתי וניכרת מגמה של התרחבות והתעצמות במעמד ובתפקידם החברתי של חכמים. כמעט בכל התחומים שנזכרו נמשך תהליך ההתעצמות וההתרחבות גם לאחר תקופת התלמוד, ובינתיים בימינו הוא בשיאו.

ד. המרחב החברתי

(17) פיקוח חברתי-משפטי

מכירות בעייתיות: "חד בר נש אפקיד דיסיקיא דפיסתא גבי רבי חייה רובה. אמר רבי יוסי בי רבי בון: יוחנן חיקוקיא הוה אתא שאל לרבי אמר ליה: תימכר על פי בית דין" [אדם אחד הפקיד דיסקוס עם חתיכות [כסף או בשר?] אצל רבי חייה... שאל את רבי אמר לו: תימכר בבית דין] (ירושלמי, פסחים פ"א ה"ד, כז ע"ג; ב"מ פ"ג ה"ד, ט ע"א). וכן: "חד בר נש אפקיד גרבא דכותחא גבי רב חייה בר אשי אתא שאל לרב אמר ליה: ימכר על פי בית דין בשעת הביעור" [אדם אחד הפקיד כלי מלא כותח... (שם). בית הדין מפקח על המכירה כדי למנוע אפשרות של ניצול לרעה בידי השומר. במקרה השני המכירה היא של

56 איננו סבורים שהעדפת החליצה נובעת מכך שבחליצה יש לחכמים תפקיד יתר. זו העלאת חשד כאילו העדפת החליצה נובעת מאינטרסים, ואין לכך בסיס בעדויות שבידנו, אף לא בהתנהגותם הכללית של חכמים.

חמץ שיש למכרו לפני פסח. עם זאת, בית הדין אינו בהכרח בית הדין של חכמים. אמנם בדרך כלל סתם בית דין בספרות חז"ל הוא בית הדין שלהם, אבל, כאמור בראשית הדיון, בעיר פעל בית הדין האזרחי שבהרכבו ישבו פרנסי העיר וחברי המועצה. לאלו היו כישורים מובהקים לטיפול בבעיות כספיות, ואפשר שבית דין זה הוא שפעל לשמור על נכסי נעדרים, נפטרים ויתומים.⁵⁷

ובדומה גם סדרה של פעולות שמבצע בית הדין: בית הדין ממנה אפוטרופוסים, מטיל פסיקה וגובה אותה אפילו תוך כדי משכון החייבים; אחראי לרמת השכר של סופרים ומשנים ולמינוי אגורנומוס (מפקח כלכלי) לעיירה הכפרית; ממנה רופאים, ואולי גם ממונה על הרס בתים מעורערים.⁵⁸ בכל המקרים הללו בית הדין ממלא תפקידים שהיום היינו רואים בהם תפקידים 'אזרחיים' ואין הכרח ליחסם לבית דין של חכמים.

בתוספת נזכר הסדר של חלוקת פרות בשנת שביעית במאורגן בידי בית דין.⁵⁹ מדרש אחר מטיל על בית הדין לחלק את הפרות העודפים שנשארו אחרי ביעור מעשרות: "והנחת בשערך" שיתחלק על פי בית דין" (מדרש תנאים יד, כח, עמ' 79). גם כאן ספק אם מדובר בהכרח בבית הדין של חכמים, או בבית הדין האזרחי הממלא את תפקידי המועצה.

(18) קידוש ירחים ועיבור שנים

לוח השנה היהודי היה מבוסס על הכרעות של בתי הדין, הכרעות שחלקן היו לא פשוטות וחלקן היו ברורות מעצמן, אבל כולן היו כרוכות במעמד טקסי של החלטה ושל הכרזה. ברור שלמחליט על לוח השנה נודעה יוקרה רבה. הנושא נידון ארוכות בספרות המחקר ולא נרחיב על כך. ברור שחכמים רואים את עצמם כמנהלים את כל המעמד, אבל בפועל מי שמנהל את ההחלטות, לפחות לפי ספרות חז"ל, הוא הנשיא, בשיתופם של חכמים.

בסוף ימי בית שני היו הצדוקים העילית החברתית והכלכלית, והמאבק בין הצדוקים לפרושים ניטש על עמדת ההנהגה הדתית. קשה להאמין שבמצב הזה שלטו הפרושים בסנהדרין, ואף קשה להאמין ששלטו בעניין קבלת עדות החדש. לא נדון כאן בשאלת השליטה בבתי הדין בירושלים של סוף ימי הבית

57 ז', ספראי, גבוה מעל גבוה (לעיל הערה 7).

58 ראו: ז', ספראי, הקהילה בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 80–83.

59 בתוספתא (שביעית ח א) נזכר בית הדין במפורש, וההסדר נרמז במשנה (שביעית ד ב). להסדר

ראו: ש' ספראי, "מצוות שביעית במציאות שלאחר חורבן בית שני", הנ"ל, בימי הבית ובימי

המשנה, ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 431–433.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

השני, ונסתפק בקביעה שחז"ל מציגים תדמית עצמית של הנהגה בכל הקשור ללוח. כך מצוטט מכתב של רבן גמליאל ורבן יוחנן בן זכאי ובו מודיעים השניים לתפוצות על עיבור השנה, וכך מופיע רבן גמליאל כמי שתיקן הלכה עקרונית חשובה בנושא (משנה, ראש השנה ב ה). מספרות חז"ל משתמע שבירושלים פעל גם בית דין "של כהנים", שקיבל עדים לפי אמת-מידה שונה משל חכמים (משנה, ראש השנה א ז). יש לשער שהתנהל מאבק על השליטה בבית הדין, ואין כל ביטחון שלאורך כל התקופה פעלו שני בתי הדין זה בצד זה. המאבק היה חלק מהמאבק הבין-כתתי, ואין זה המקום להרחיב עליו.

עדויות רבות נשתמרו מלאחר ימי הבית השני בבחינת "תור הזהב" לקידוש החודשים ולעיבור השנים. לפי ספרות חז"ל הם שהחליטו על עיבור השנה. כל המסורות מדור יבנה קושרות את העיבור לרבן גמליאל הנשיא, שישב בראש בית הדין ולדברו היה משקל מכריע. בספרות חכמים נעשה ניסיון, אולי בלתי מודע, לטשטש זאת, ובדרך כלל מדובר על "ראש בית הדין" ה"מקדש" את החודש.⁶⁰ התלמוד הבבלי קובע במפורש: "אין מעברין את השנה אלא אם כן ירצה נשיא, ומעשה ברבן גמליאל שהלך [...] ושהה לבוא ועברו את השנה על מנת שירצה רבן גמליאל, וכשבא רבן גמליאל ואמר רוצה אני, נמצאת השנה מעוברת".⁶¹ כך נאמרת ההלכה במפורש רק בתלמוד הבבלי, אך אין לפקפק במסורת, שכן המעשה עצמו נרמז גם במשנה (עדויות ז ז). ההכרעה נופלת כביכול בבית הדין לפי יחסי הכוחות המספריים שבו.⁶² אלה היו כללים התקפים לכל נושא ונושא, אך חכמים, ובעיקר בני דור יבנה, מוצאים לנכון להדגיש את תקפותם של כללים אלו בעיבור שנים. ללמדך שאין לנשיא זכויות הכרעה חריגות. יתר על כן, רוב העדויות על קביעת לוח השנה קשורות בפועל לשמם של הנשיאים. דומה שדווקא הבבלי, מקור המרוחק מתנאי המעשה ואינו קשור למתח הנלווה אליו, מוסר את האמת העובדתית, ולפיה לא חכמים היו בעלי המונופול על קביעת הלוח אלא הנשיא.

כל המסורות הרבות מתקופת האמוראים על קידוש החודש קשורות לחכמים בלי להזכיר את הנשיא.⁶³ רק פעם אחת, בנוסח הבבלי (ראש השנה כה

60 משנה, ראש השנה ב ז-ט ומקורות רבים אחרים.

61 בבלי, סנהדרין י ע"א.

62 משנה, סנהדרין א ב; ובעיקר תוספתא, סנהדרין ב א.

63 כגון ירושלמי, ראש השנה פ"ג ה"א, נח ע"ד; סנהדרין פ"א ה"ב, יח ע"ג, המתאר את קידוש החודש בימי ר' אבהו ובימי ר' ברכיה, ומקורות נוספים. ראו: ש' ספראי "המקומות לקידוש חודשים ולעיבור השנה בארץ לאחר החורבן", הנ"ל, בימי הבית ובימי המשנה, א, עמ' 247-

ע"א), נאמר שרבי שלח את ר' חייא לקדש את החודש. בכל שאר המקורות נזכרים החכמים בלבד. בעדות מעניינת מוסר ר' יהודה נשיאה לר' אמי: "כל ימיו של ר' יוחנן היה מלמדנו, מאיימין על העדין על החודש וגו'" (בבלי, ראש השנה כ ע"א), ולא ברור אם ר' יוחנן הנחה את בית הנשיא כיצד לנהל את קידוש החדש, או שמא ר' יוחנן ניהל את ישיבת בית הדין, ור' יהודה נשיאה מעיד על מעשיו עדות חכם, ולא עדות נשיא. התלמוד הירושלמי מתחבט האם רשאים "חברים" להשתתף בקידוש חודשים ומתלווה לדיון מעשה בתלמיד ותיק, שזכה להצטרף למעמד, אך לא כחבר מן המניין (ירושלמי, סנהדרין פ"א ה"ב, יח ע"ג).

שונה המצב בעיבור השנה. טבעי שהידיעות על עיבור השנה מועטות יותר, אך מתוכן ברור שהנשיא הוא העומד בראש בית הדין. כך שומעים אנו על עשרים וארבע קריות של בית רבי שנכנסו לעבר את השנה בלוד (ירושלמי, סנהדרין פ"א ה"ב, יח ע"ג), על צאצאי שבט יהודה שהחליטו לעבר את חודש אלול בימי רבא (בבלי, סנהדרין יב ע"א), וכך מכנה אחד האמוראים את מעברי השנה "אהן ביתא" – הבית הזה – כינוי מובהק לבית הנשיא.⁶⁴ חברי בית הדין היו עדיין חכמים או משכבת החכמים. בכל הדוגמאות והמקרים כשידועים לנו המשתתפים במעמד מדובר בחכמים או בתלמידיהם הבכירים. התלמוד שואל, האם חברים רשאים להיכנס לעיבור השנה, ודומה שבניגוד לקידוש חודשים המסקנה חיובית (ירושלמי, סנהדרין פ"א ה"ב, יח ע"ג). ייתכן אפוא שבין המשתתפים בעיבור היו גם אישים אחרים – תלמידים או אולי אפילו חברי סנהדרין שאינם חכמים – וזכרם של אלו נדחק וטושטש בספרות החכמים.

חז"ל מציגים אפוא את קביעת הלוח כסמכות המוקנית לחכמים כמעמד, או לפחות לבית הדין. ברם בפועל כל העדויות התנאיות קושרות את המעמד לנשיא, המרכיב לעצמו בית דין. ספרות חז"ל מציגה את בית הדין כבית דין של חכמים, אם כי היא מודה שהנשיא הוא הממנה את החברים.⁶⁵ דומה שתמונת מצב זו משקפת את שאיפתם של חכמים להוביל את קביעת הלוח, אלא שמטרה זו צלחה בידם רק באופן חלקי. הנשיא היה חלק מעולמם של חכמים, ולכן שותפותו לא עוררה התנגדות גלויה. עם זאת, רק בימי התנאים הנשיאים

S. Stern, *Calendar and community: A History of the Jewish Calendar, Second Century BCE-tenth Century CE*, Oxford 2001

64 ירושלמי, ראש השנה פ"ב ה"ז, נח ע"א; ירושלמי, סנהדרין פ"א ה"ב, יח ע"ג.
65 מסכת שמחות ח ז; ירושלמי, סנהדרין פ"א ה"ב, יח ע"ג; בבלי, סנהדרין יא ע"א.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

היו חכמים של ממש, ובתקופה מאוחרת יותר גדל והלך הפער בין הנשיא לחכמים.

(19) נידוי

הנידוי הוא אחד מכלי הענישה הבודדים העומדים לרשות ראשי בית המדרש במאבקייהם הפנימיים. הקהילה היהודית נהנתה אמנם מאוטונומיה בגיבוי השלטונות, אבל גיבוי זה לא עמד לרשות קהילת בית המדרש במאבקייה הפנימיים. בדור יבנה הרבו חכמים לנדות יריבים לדעה. לאחר זמן, וכלקח מכישלונה של דרך זו, התמעטו הניסיונות והשתררה 'תרבות המחלוקת', המוכרת ברמה העקרונית כדרך המלך של תרבות ישראל,⁶⁶ והנידויים עברו לתחום היחסים האישיים בין אדם לחברו. מקור אחד מציג את החכמים כמי שמתירים את הנידוי: במשנה מועד קטן ג א-ב נקבע, שמנודה האסור בגילוח, שהתירו לו חכמים, מותר בגילוח ובתכבוסת גם בחול המועד. ברם אפשר שאין מדובר אלא בנידוי הפנימי בתוך בית המדרש (בדור יבנה), וברור שאין כאן תפקיד חברתי לחכמים, אלא שמי שנדה הוא מי שמתיר.

(20) צדקה

חכמים ראו בצדקה מצווה גדולה, ובעקבות המקרא תבעו מכל הציבור להשתתף במצווה חשובה זאת.⁶⁷ לצדקה שני פנים. הפן האחד הוא המערכת הקהילתית, וכפי שאמרנו בראשית המאמר, חכמים קבעו את מערכת החוקים הקהילתית, אך בתקופת התנאים הם לא תבעו למלא את תפקיד הפרנסים. רק בתקופת האמוראים עולה תביעה זו, בצורה רפה, ובתלמוד הבבלי היא מתחזקת.⁶⁸ חכמים נמנעו אפוא מניהול ישיר של עסקי הצדקה, ואלה נוהלו בידי הפרנסים. הפן האחר הוא הלא פורמלי – מגביות ציבוריות, איסוף צדקה

66 ראו: ג', ליבזון, "על מה מנדין", שנתון המשפט העברי, ב (תשל"א), עמ' 292-342; ח' ספראי, ו' ספראי, "תרבות המחלוקת וההכרעה", בתוך: א' שגיא ונחם אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה: ספר יובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב, תל אביב תשס"ב, עמ' 326-344.

67 א"א אורבך, "מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל", ציון טז (תשי"א), עמ' 15-27; י"ל, לוין, מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 109-112; ז' ספראי, הקהילה (לעיל הערה 8), עמ' 62-75; G.H. Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine: First three Centuries*, Berekly 1990; לאוסף מקורות ראו: י" ברגמן, הצדקה בישראל, ירושלים תשי"ד; מנורת המאור ל"א אלנאווה, ג, עמ' 541-563.

68 ספראי וספראי (לעיל הערה 8). עם זאת יש להדגיש, שאיסוף הצדקה התנהל גם במישור הלאומי, ובכך מצינו את החכמים מעורבים; ברם שאלה זו כבר מקישה בשאלת ההנהגה והאוטונומיה היהודית במישור הלאומי.

אקראי ובעיקר מתן צדקה באופן אישי. ענייננו רק בפן הארגוני, כלומר השאלה שעל הפרק היא האם חכמים רואים את עצמם כמי שמנהלים איסוף צדקה במישור הלא ממסדי. על אף השפע הרב של העדויות על עיסוק בצדקה ועל הטפה לעשות כן, כמעט לא מצינו את החכם מנהל בעצמו את איסוף הצדקה או את חלוקתה. יוצא דופן הוא הסיפור האמוראי על ר' ברכיה:

ביומוי דר' ברכיה סליק להכא חד בבלאי, והוה ר' ברכיה ידע ביה דהוא ממזר. אזל גביה א"ל זכי עמי! א"ל ר' ברכיה זיל לך, ולמחר אתי ואנן עבדין לך פסיקא בציבורא. למחר אזל גביה. אשכחיה בכנישתא יתיב דריש, אמתן עד דחסל. כיון דחסיל מן דרש, אזל לגביה. אמר לון ר' ברכיה אחינן זכין בהדין גברא שהוא ממזר. עבדון ליה פסיקא. כיון דנפקון להון מן תמן אמר ליה רבי חיי שעה אחת בעי גבך, ופסקתה חייוי דההוא גברא א"ל חייך חייך יהבית לך. דאמר רבא ורב הונא בשם רב אין הממזר חי יותר משלשים יום אימתי בזמן שאינו מפורסם אבל אם נתפרסם חי הוא. (ויקרא רבה לב ז, עמ' תשנ"ב-תשנ"ג)

פירושו: בימי רבי ברכיה עלה לכאן בבלי אחד. ידע בו (רבי ברכיה) שהוא ממזר. רואנו נעשה לך פסיקה בציבור. למחר בא (הממזר) ומצאו (את רבי ברכיה) בבית הכנסת יושב ודורש. המתין עד שסיים, כאשר גמר לדרוש הלך אליו. אמר להם ר' ברכיה אחינו זכו (תנו צדקה) לאדם זה שהוא ממזר, עשו לו פסיקה. כאשר יצאו אמר לו (הממזר) רבי חיי שעה ביקשתי ממך, ופסקתה חייו של אותו האיש. אמר לו חייך! חיים נתתי לך... הסיפור אפוף סמלים ומשחקי לשון (פסיקה, פסקתה, חיי שעה לעומת סתם חיים וכו'). יש בו גם ויכוח סמוי עם בני בבל המיוחסים, ויש בו ביטוי לאמפטיה כלפי ממזרים, אך יש בו גם פרסום הממזרים במסווה של רצון לסייע להם. בכל אלו לא נעסוק, ודיינו שלפי הסיפור הממזר ראה בחכם כתובת לבקשת עזרה מאורגנת למחצה, ור' ברכיה מנצל את כוחו ואת ההזדמנות שבה נאסף הקהל ומנהל מגבית צדקה. אגב כך משרד התלמוד שזה חלק מתפקידי החכם. כן שמענו על חכמי דור יבנה שירדו לאנטיוכיה ל"מגבת חכמים".⁶⁹ "מגבת חכמים" היא איסוף כספים כפי שעולה מהמעשה שם, אבל אפשר שהכספים נועדו לסיוע לתלמידי חכמים. כן מסופר על ר' חייא בר אבא, שהכריז על פסיקה (מגבית ציבורית).⁷⁰ סיפור אחר על

69 ירושלמי, הוריות פ"ג ה"ד מח ע"א; ויקרא רבה ה, ד, עמ' קי-קי"א.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

חכמים שקיימו מגבית זו מצוי במדרש אסתר רבה ב, ג. חכמים עסקו אפוא בארגון הצדקה, אך במידה מועטה, ולא כתעסוקה מרכזית. בירושלמי מסופר:

כך שנה רבי המעשה קודם לתלמוד נמנו בעליית בית ארום בלוד התלמוד קודם למעשה רבי אבהו שלח לר' חנינה בריה יזכי בטיבריה. אתון ואמרון ליה גמל הוא חסד. שלח ומר ליה המבלי אין קברים בקיסרין שלחתיך לטבריא? שכבר נמנו וגמרו בעליית בית ארום בלוד שהתלמוד קודם למעשה. רבנין דקיסרין אמרין הדא דתימר [את זאת אתה אומר] בשיש שם מי שיעשה, אבל אם אין שם מי שיעשה המעשה קודם (ירושלמי, פסחים פ"ג ה"ז, ל ע"ב).

רבי אבהו שלח את בנו יזכה (ילמד תורה) בטבריה. באו ואמרו לו גומל חסדים הוא (שאיננו לומד אלא עוסק בקבורה ובמעשי חסד אחרים) שלח ואמר לו... החכם מתנגד לכך שבנו יקדיש מזמנו לעשיית מעשי צדקה בכלל ולקבורה בפרט. אין הוא מגביל זאת לתקופת הלימוד בלבד, אלא מנמק את ההגבלה בעיקרון שלפיו התלמוד קודם למעשה. חכמי קיסריה, בני זמנו של ר' אבהו, מסייגים את הקביעה בכך שהצדקה קודמת אם אין במקום מישהו אחר שיטפל בעשיית הצדקה. הסתמכות על המקור התנאי היא בבחינת דרשה בלבד. הדיון בעיקרו הוא בשאלה העקרונית מה קודם, תלמוד או מעשה. שאלה זו היא גם נושא הוויכוח בין חכמים לבין חסידים אנשי מעשה, שהעיסוק בצדקה הוא מאושיות דרכם. ברם ה"מעשה" אינו רק צדקה, אלא שהוא דרך התנהגות כללית, וכפי שאמרנו בתחילת דיוננו,⁷¹ לא ייחסו חכמים לעצמם את תפקידי החסידים.

מימרתם של רבנן דקיסרין מרחיבה את תפקידם של חכמים, ותובעת מהם להירתם לארגון הצדקה. את סדר העדיפות בין לימוד תורה וקיום מצוות צדקה, הראוי לדעתם של חכמים, הם ביטאו בכך שראו את התמיכה בתלמידי חכמים כדרך צדקה עיקרית, ואפילו מועדפת. הם גם חידשו הלכה בדבר מעשר ממון, אך אותו ייעדו לחכמים ולתלמידיהם (פסיקתא דרב כהנא, עשר תעשר י, עמ' 172).

כל המקורות המצביעים על חכמים כעל מארגני צדקה הם אמוראיים, ואף העדויות על תמיכה בתלמידי חכמים באמצעות מוסדות הצדקה הן אמוראיות

71 ספראי וספראי (לעיל הערה 12).

בלבד.⁷² בתחום זה אנו עדים להבדל מכריע בין אופייה של הכנסייה לבין אופייה של ההלכה היהודית.⁷³ דוברי שתי הדתות ראו בצדקה מצוות מרכזית והדגישו שבכך שונה דתם מהעולם החברתי הפגאני הסובב אותם. אבל דרכי ההתנהגות בשתי הדתות היו שונות לחלוטין. הכנסייה הטילה על עצמה לנהל את מעשי החסד, הקימה מוסדות ואנשיה ניצבו בחזית המאבק הסוציאלי לעזרת העניים.⁷⁴ לעומת זאת הסתפקו חכמים בהטפה לאחרים ובסיוע אישי, אך לא ניצבו כקבוצה בחזית העשייה החברתית, ואף יש מהם שהעדיפו שהחכם יעסוק בלימוד בלבד, לפחות בתקופת לימודיו. את טעמה של בחירה אסטרטגית זו, יהיה עלינו להסביר בפרק המסקנות.

(21) עירוב

חכמים רואים את עצמם כמי שכל בני העיר יכולים לסמוך על העירוב שהניחו (בבלי, ביצה טז ע"א): "דאבוה דשמואל מערב אכולה נהרדעא, רבי אמי ורבי אסי מערבו אכולהו טבריא. מכריז רבי יעקב בר אידי: מי שלא הניח ערובי תבשילין – יבא ויסמוך על שלי". עם זאת, אין לראות בכך פעילות פורמלית, אלא שהחכם דואג לכל בני הקהילה, ודעתו עליהם. מצוות העירוב הייתה דרך לבטא הוקרה והערכה, ואת העירוב הניחו בביתו של החשוב שבחצר (תוספתא, עירובין ה יב).⁷⁵ על רקע זה קל להבין שחכמים רואים את עצמם כמועמדים טבעיים לתפקיד הזה. אך שוב כל העדויות לכך הן אמוראיות ובבילות בלבד.

72 עמדו על כך מ' בר, "תלמוד תורה ודרך ארץ (לשאלת קיומם הכלכלי של התנאים)", **בר אילן ב** (תשכ"ד), עמ' 134–162; הנ"ל, "יששכר וזבולון: לשאלת קיומם הכלכלי של אמוראי א"י", **בר אילן ו** (תשכ"ח), עמ' 167–180; "בן-שלום, מרגלא בפומיהו דרבנן דיבנה", **מלאות ב** (תשמ"ז), עמ' 151–171. אף שהעדויות נאספו בידי חכמים אלו, הם לא 'העזו' לומר במפורש שכל העדויות על תמיכה כספית בלומדי תורה הן אמוראיות בלבד. אין מקום לדון בסיפור בנותיו של שמואל, שנשבו לארץ-ישראל (בבלי, כתובות כג ע"א) כעוסק בצדקה, אלא כביורר הלכתי – בתום הדיון הן נמסרות לקרוב משפחה שלהן כדי שיעסוק ברווחתן. מכל מקום, אין לראות בכך טיפול שיטתי של בית המדרש בשבויים, אלא מקרה מיוחד של עיסוק בבנות של תלמיד חכם בבלי ידוע (בבחינת אחד משלנו).

73 עמדתנו כאן נוגדת את זו של לוין (לעיל הערה 67).

74 עם זאת הכנסייה לא הקדישה זמן לניתוח מבנה החברה המרבה עוול וגורם לצורך במעשי חסד. גם מחשבת חז"ל לא העמיקה דיון בנושאים אלו, ושתייהן היו למקדמי המשטר הקיים (כל אחד במקומו ובזמנו). עם זאת, ספרות חז"ל, מתוך התנגדותה לגויים בכלל ולמשטר הנוכרי בפרט, עסקה גם בהיבט של ריבוי מעשי עוול בגלל השלטונות ובחסותם.

75 ראו עוד: משנה, עירובין ז ו, וכן משנה ט.

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

מסקנות

חכמים ראו את עצמם כמנהיגות אינטלקטואלית, כבעלי המונופול על פרשנות התורה, על לימוד התורה במובן הרחב של המילה (כלומר כבעלי מונופול על ההלכה, על ההגדה ועל המוסר היהודיים), וכמובן שראו עצמם גם כפוסקי ההלכה. הם התרחקו מההיבטים העממיים של התרבות הדתית, ולא ראו את עצמם ככותבי קמעות או כמרפאי הרפואה העממית או האינטלקטואלית, אם כי אף הם נזקקו לה, והאמינו בכוחה כמו כל בני התקופה. סקרנו סדרה של תפקידים חברתיים, וראינו שניכר תהליך השתלטות של חכמים על תפקידים חברתיים, שהיו לפני כן בתחום היחיד ובתחום המשפחה. עם זאת, אין כמעט סימנים לניסיונות השתלטות שלהם על תפקידים ציבוריים ממוסדים או לא ממוסדים (בתי דין, ניהול בית הכנסת, פרנסי ציבור, ניהול התפילה, ניהול תענית, תפקידים ציבוריים ופרטיים של אנשי קודש, שידוכים ומציאת בני זוג וייעוץ כלכלי ופוליטי). חכמים עסקו בפסיקת הלכה ובשיפוט בעניינים שהובאו לפניהם, אך בארגון החלק הלא פורמלי של מערכת הצדקה עסקו מעט. את התפקידים שחכמים לא מילאו אפשר לחלק לשתי קבוצות: תפקידים שהם רצו למלא, אך כנראה לא הצליחו או שלא התמידו מספיק בניסיון לנכסם, ותפקידים שנמנעו מלמלא אף שיכלו לעשות כן. לתחום הראשון שייכים: השיפוט, תפקיד הפרנסים וארגון הצדקה; ולתחום השני שייכים תפקידים של אנשי קודש, שמהם נמנעו חכמים מסיבות עקרוניות.

התמקדנו בסדרת תפקידים שחכמים תבעו למלא ואשר בהדרגה השתלטו עליהם במידה זו או אחרת. כמעט בכולם ניכרת אותה המגמה, שאפשר לתארה כסדרה התפתחותית מודרגת בשלבים מובחנים:

- (1) הפיכת תפקיד פרטי או משפחתי לציבורי;
- (2) דרישה שאת התפקיד ימלא בית הדין (שלושה אנשים מזדמנים, או בית הדין העירוני);
- (3) דרישה שאחד החברים יהא יודע תורה או חכם;
- (4) העברת התפקיד לבית הדין של חכמים או לחכם יחיד.

בחלק מן המקרים זיהינו שלב ביניים (בין 1 ל-2) שבו הכוהן מילא את התפקיד, כמו למשל בהיתר נדרים. בתקופה התנאית הקדומה היה התהליך בראשיתו; הוא התחזק במהלך תקופת התנאים, היה לברור ולבעל עוצמה בספרות האמוראים; ולשיא עוצמתו הגיע בבבל (לעתים יש לו ביטוי ברור רק בתלמוד הבבלי כמו הדרישה שאישה תראה את כתמי הנידה לחכם).

סדר זה ניכר גם בשני התפקידים החשובים שבהם לא עסקנו – בשיפוט ובמנהיגות העירונית (פרנסים). חכמים הביעו את תקוותם ושאפתם לשלוט במנגנון השיפוט, אך נמנעו ממאבק במערכת השיפוט העירונית, ואמוראים הביעו את רצונם להשתלב גם במערכת הפרנסים. בתקופת התנאים אין הד לתביעה זו, אך היא עולה בימי האמוראים, בארץ-ישראל ובעיקר בבבל. כנגד זה לא תבעו החכמים להשתלט על הובלת התפילה, על ניהול בית הכנסת ועל הקריאה בתורה (אם כי מצינו בתקופת האמוראים תביעה שהחכם יקרא ראשון ויזמן, כמו כוהן). לא ניכרת מגמה להשתלטות על ההספד הציבורי, אך ברור לחכמים (כבר בתקופת התנאים) שיש להם מונופול על הדרשה בציבור, שהיא חלק מלימוד התורה.

התהליך היה איטי וברור, ועיקרו הגדלת השירותים שחכמים העניקו לציבור, או בשפה חברתית – הרחבת מוטת השליטה של חכמים, ניכוס הדרגתי של משאבי כוח והשתלטות עליהם. המגמה של התהליך עקיבה, אחידה וברורה, אך קצב ההצלחה (וממילא גם עוצמת התביעה) השתנה מנושא לנושא. באף מקרה לא יצאו חכמים למאבק עד חרמה, והתהליך היה איטי ושקט. כך מראשית תקופת התנאים ועד סוף תקופת האמוראים הגדילו חכמים את עוצמתם החברתית. תהליך זה נמשך בימי הביניים ואף בימינו, ולנגד עינינו מתרחשים שלבים נוספים באותו התהליך.

כמו שרמזנו, ניכר שבחברה היהודית היו גם מוקדי כוח אחרים, בעיקר בתחום הקהילתי המקומי. מנהיגי ציבור (קהילה, בית כנסת וכיוצא באלו מוסדות חברתיים) החזיקו מעמד והיו שכבת עלית, המשתפת פעולה עם חכמים, אך אינה כפופה להם בתחום פעילותם. חכמים נמנעו מלתקוף ישירות פרנסי קהילה. היה להם עניין אמתי בחיזוק הקהילה ובמאבק המשותף בחברה הכללית, ועניין זה דחק את הרצון להיאבק על עמדות כוח. הם הבינו היטב, שמאבק על עמדות הכוח יחליש את הקהילה שהיא מצע הכוח שלהם ולפיכך נהגו איפוק, בחלקו מאונס ובחלקו מרצון.

תפקיד אנשי הקודש, שנידון במקום אחר,⁷⁶ היה במידה רבה 'פנוי'. היה לו ביקוש רב, אך חכמים נמנעו מלחדור אליו, שכן העדיפו להנחיל לציבור ערכים מתחרים כמו לימוד, תפילה וצדקה. רק בשוליים נענו חכמים ללחץ הציבורי ומילאו תפקידים מעטים כאנשי קודש. צרכני העולם המיסטי היו יהודים הנאמנים לערכיה של שכבת החכמים, אך נזקקו לתשובות דתיות נוספות,

76 חז"ל כשכבת עלילית (לעיל הערה 8); ד' ספראי (לעיל הערה 8).

תהליך השתלטותם של חכמים על מעמדות ציבוריים

והתשובות האינטלקטואליות לא הספיקו להם. צורך זה לא רצו חכמים למלא בדרך כלל. בתנאים אלו, כל שיכלו לעשות היה לפעול לביזור התפקיד כדי למנוע משכבות עילית מתחרות להשתלט עליו.

