

בעה שי"ת
אוניברסיטת בר-אילן
המחלקה למדעי המדינה

ציות, סמכות ומחאה
במסורת המדינית היהודית
קהילות ימי הביניים וראשית הרנסנס

עבודת תזה
במסגרת החובות לימודי התואר השני

בהנחיית
פרופ' סטיוארט כהן

מוגש על ידי:

אורי בגנו

תוכן עניינים

תקציר עברי	שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
מבוא	4
מסגרת תיאורטית	6
א. המחלוקת וההכרעה בהלכה	6
ב. טיפולוגיה של מחאה	8
ג. רעיון הברית	10
ד. שלשת הכתרים	11
שאלות של סמכות, ציות ומחאה - מטרות המחקר	12
קהילות אשכנז בימי הביניים	13
תולדות התהוות הנהגת הקהילה	13
יחס הסביבה הנוצרית ליהודים	15
ראשית הקהילות בגרמניה ובצרפת	16
מעמדם הכלכלי של היהודים והשפעתו על מעמדם בכלל	17
היצירה היהודית באשכנז	20
הנהגתו של רבנו גרשום מאור הגולה - מנהיג הדור	21
הנהגתו של רש"י	23
תקנות המאה ה - 12 ומקומו של רבנו תם	25
הנהגת הקהילות במאה ה - 13	26
חסידי אשכנז	26
ספרות השו"ת באשכנז	27
סיכום	34
שלטון הקהילה ומוסדותיה	37
תפקוד הקהילה בחיי היום - יום	40
"חרם היישוב"	41
"הפרעת התפילה"	44
תקנות רגמ"ה	45
ההנהגה	45
המס בקהילה היהודית	46
סמכות התקנה וחובת הציות	48
סיכום	51
מחאת היחיד	53
רוב מול מיעוט	57
סיכום	77
מחאת הרבים	80
סיכום	106
השלטון, המחאה וה"כתרים"	110
סיכום	130
סיכום	131
סמכות	132
מחאה	133

135.....	רעיון הברית
136.....	שלושת הכתרים
139.....	ביבליוגרפיה
143.....	תולדות האישים
149.....	Abstract

הלגיטימציה, שמעניקה המסורת המדינית היהודית, לסמכות פוליטית, היא שאלה ששזורה בכל השיח ההגותי וההלכתי, העוסק בחיי חברה יהודית. השימוש במושג 'סמכות פוליטית' מתייחס לרצף של בסיסי סמכות - מהסמכות המלאה של מלך ועד הסמכות בתוך המסגרת האוטונומית של הקהילה היהודית בגולה. העילה, הסיבות והנסיבות, המעניקות את הצידוק למחאה - שהיא הערעור על הלגיטימציה ממנה נהנית הסמכות - נמצאות במוקד עבודה זו. מתוך כך, מטרת המחקר לנתח את הקרקע, עליה נבטו זרעי המחאה, בקהילות אשכנז בימה"ב, כאשר היא נשענת על שתי תיאוריות מרכזיות של המחקר ב'מסורת המדינית היהודית', רעיון 'הברית' של פרופסור דניאל. י אלעזר ומודל 'שלושת הכתרים' של פרופסור סטיוארט א. כהן. ההשערה, העומדת למבחן, תולה את ההצדקה למחאה הן מן הבחינה ההלכתית והן מן הבחינה ההגותית, בשבירת אחת מצלעות המשולש המרכיב את הברית, אל - מלך - עם.

כדי לבחון השערה זו, ייעשה שימוש בניתוח פעולות המחאה והקשרים שבין המוחים לבין מערכת הממשל של 'שלושת הכתרים', תוך שימת דגש בשאלות הבאות: מי המוחה? מהו הצידוק? כנגד מי המחאה? מהי תגובת הגוף השלטוני אליו כוונה המחאה? ולבסוף, האם יש קשר בין זהות המוחה, הצידוק למחאתו, עצמת הגוף השלטוני וההשפעה על התוצאה המעשית מן המחאה?

הניתוח ייעשה על מצע הגותי והיסטורי של קהילות אשכנז בימה"ב (1038 - 1348)¹ כאשר המקורות העיקריים שעליהם יתבסס הניתוח יינטלו מתוך ספרות השאלות ותשובות.² שימוש במקורות אלה מחייב הצגת כמה סייגים כבר בתחילה. ספרות השו"ת של ימי הביניים, המצויה בידינו, היא תולדה של הדפסות שונות שנעשו מ'דפוס ראשון', שנקרא כך משום שהוא הדפוס שהועתק מכתבי היד. מחקרים שנעשו על ספרות השו"ת גילו הבדלי גרסאות בין כתבי יד ממקומות שונים ולכן גם בין 'דפוס ראשון' אחד למשנהו, כאשר כל מוציא לאור מביא לדפוס כתב יד שונה.³ מעבר לכך, יש להיות מודעים לקושי שעלול להתעורר עם המרת ספרי השו"ת, שהתחברו לייעוד הלכתי, למקור היסטורי.

אף על פי כן, אין בידנו מקור טוב יותר שממנו אפשר לדלות עדויות מהימנות דיין על חיי היום-יום בקהילות היהודיות.

¹ תיארוך זה לתקופת הקהילה של ימה"ב נשען על חלוקת ההתארגנות המדינית היהודית לעידנים, שעשו פרופ' דניאל אלעזר ופרופ' סטיוארט כהן בספרם: עדת בני ישראל - ההתארגנות המדינית היהודית מתקופת המקרא ועד ימינו (ירושלים: ראובן מס, 1997), עמ' 161 - 178.

² להלן בקיצור: שו"ת.

³ הצגה של בעיות ההעתקה והטעויות בכתבי היד מצויה בהקדמה לספרו של חיים סולובייצ'יק, שו"ת כמקור הסטורי (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"א).

דבר נוסף על מקורות. המחקר על הקהילות היהודיות בימי הביניים הוא עשיר ומגוון. אולם, הנושא הספציפי
בו עוסקת עבודה זו לא נדון רבות בספרות המחקר. לפיכך במהלך החלק היישומי של עבודה זו נעשה שימוש
תכוף במספר מצומצם של מחקרים אחדים בלבד.

* פרטים ביוגרפיים על הפוסקים שהוזכרו בטקסט ושמצוטטים בהערות נמצאים בנספח.

א. המחלוקת וההכרעה בהלכה

המחלוקת או ה"שקלא וטריא" ההלכתית היא אכן הבניין ויחידת ההתקדמות של ה'תורה שבעל פה', מעצם הגדרתה כנתונה לבני האדם ללמדה ולשמרה: "לא בשמים היא"⁴. לכאורה, היה כאן כדי לטעון שממד הספקנות המובנית יש בו מעין הטלת ספק המפחית בערך המסורת והקבלה שהן ירושת דור לדור. אולם, מלבד הגבלות שבדרך ארץ (אין מאוחרים חולקים על קודמיהם – בעיקר על תנאים ואמוראים עקב רוח הקודש שבהם,⁵ נימוס ודרך ארץ בין החולקים וכדו')⁶ התורה הנלמדת פתוחה לדיון לפני העוסקים בה. זאת ועוד, הדיון ההלכתי דורש את קיומה של המחלוקת וההפריה ההדדית בין התלמידים על בסיס הביטוי התלמודי: "אלו ואלו דברי אלוים חיים"⁷ – גם אם רק הכרעה אחת נכונה, הרי בגמרא ובמפרשיה, בפוסקים ובספרות השו"ת גם 'התשובה הלא נכונה' היא חלק מלימוד התורה.⁸

ואכן, יחס זה, הרואה בעין יפה את דרך הטענה תוך כדי מחלוקת, הולם את השלב העיוני של לימוד ההלכה. בשלב הפסיקה שהוא ההכרעה במחלוקת מתפצלים שלושה זרמים הרואים את ההלכה הפסוקה באור שונה:

- התפיסה המוניסטית, המניחה שביחס לשאלה הלכתית רק הכרעה אחת נכונה, שהיא בעלת התקפות וזולתה נדחית. גישה זו אינה מכירה בקיומה של דילמה ערכית משום שערך אחד גובר על זולתו ומבטלו כליל. לפיכך, הכלל 'דברי אלוים חיים' לגבי הגישה הדחוייה יישען על אחד מארבעה הסברים: מטרת הדיון בגישות ובגישה הדחוייה בעיקר, להוביל בדרך אל האמת בבחינת 'להוציא מוץ מתבן'; הדעה הדחוייה עשויה להיות אמיתית בהתבטל הטעם או ישתנו הנסיבות בהן מותנית ההכרעה; יש מה ללמוד מן הדעה הדחוייה למקרים אחרים; הדעה הנדחית היא האידיאלית וסופה שתתקבל כשהזמנים יהיו אידיאליים.⁹

⁴ דברים, פרק ל', פסוק י"ב. מובאה זו משמשת את ר' יהושע בויכוח עם ר' אליעזר בן הורקנוס, כאשר האחרון מנסה להוכיח צדקתו על ידי מופתים שמעל הטבע ששיאם היא בת קול שמכריזה שההלכה כר' אליעזר בכל מקום, משמעות תשובת ר' יהושע היא, שהתורה ניתנה לבני אדם והם יכריעו בהלכה בדרך של 'אחרי רבים להטות' (תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא, דף נ"ט, עמוד ב').

⁵ אבי שגיא, אלו ואלו – משמעותו של השיח ההלכתי (ת"א: הקיבוץ המאוחד, 1996), ע' 65.

⁶ חיים מנחם לויטס, ההלכה – יסודה והשתלשלותה (ירושלים: ראובן מס, 1989), ע' 52.

⁷ תלמוד בבלי, מסכת עירובין, דף י"ג עמוד ב'. בעניין בת קול שהכריעה את ההלכה כבית הלל אף על פי שהיה אפשר להכריע אף כבית שמאי, זכו בית הלל שההלכה כמותם משום הענווה שאפיינה את דיוניהם; תלמוד בבלי, מסכת גיטין, דף ו' עמוד ב'. בעניין מחלוקת בין ר' אביתר לר' יונתן בנושא 'פלגש בגבעה', כאשר בסופו של דיון שתי הדעות מצאו את מקומם במסקנה.

{על ההבדל בין מקומה של 'בת קול' בסיפור במסכת עירובין לבין מקומה במסכת בבא מציעא (לעיל הערה מס' 1) ראה: שגיא, אלו ואלו, המבוא, בעיקר ע' 16.}

⁸ שגיא, אלו ואלו, ע' 29.

⁹ שגיא, אלו ואלו, עמ' 26, 32, 38 – 48, 77.

● התפיסה הפלורליסטית, המאפשרת ריבוי דעות בהכרעה, טוענת כי במצבי דילמה ערכית אפשרית יותר מתשובה אחת ואין בדעה שלא התקבלה משום טעות אלא הבחירה בדעה אחת על פני זולתה באה מתוך העדפות יחסיות. וכך, המושג של 'אלו ואלו דברי אלוים חיים' כוונתו לאחת משלוש האפשרויות: ריאליסטית - התורה המסורה למשה כללה את כל כיווני החקירה וההכרעה נשמרה לחכמי כל דור ודור, כך שלמעשה זו תורה פתוחה; אנתרופולוגית – התגלות התורה לבני האדם אינה חד-פעמית אלא מתמדת ולפי יכולת הקליטה האנושית כך מידת הקבלה של התורה ומתוך כך השינויים בין מה שהשיג אחד לבין מה שהשיג אחר; סמכותית – כוח החכמים לקבוע את ההלכה נובע מכך שהקב"ה הסמיכם לכך ובזאת בא לביטוי רצונו אולם אין הכוונה שהכרעתם היא דעת עליון.¹⁰

● הגישה ההרמוניסטית, המבקשת לקבל אחדות המקיפה את מכלול הניגודים, אינה מכירה בקיומם של חילוקי דעות בהלכה וטוענת ליסוד אחדותי המחבר את מכלול הדעות לאמת אחת אך גם מכירה בערך העצמי של העמדות המנוגדות, על פי שתי דרכים: אחדות הניגודים – ההכרה האלוקית בניגוד להכרה האנושית מאחדת ניגודים לאחדות אחת ללא סתירה פנימית ביניהם; שלילת ההפכים – המציאות היא אחדות מוחלטת ורק נקודת מבט שאינה מושלמת מזהה היפוכים.¹¹

בהתאם לכך, הציג אבי שגיא שני מודלים של סמכות הלכתית:

המודל ה'הכרתי'

המודל ה'הכרתי' מצביע על עדיפות של בעל הסמכות בידיעת תחום ברור ומוגדר על מי שאינו יודע, זו איננה תכונה של בעל הסמכות אלא נשענת על כך שהנתונים למרותה מכירים ביתרון הידע של בעל הסמכות ומקבלים אותה עליהם. היחס בין בעל הסמכות לבין הקהילה הנתונה לסמכותו אינו יחס שבין שליט ונתינים, סמכותו היא ארעית וניתנת להמרה ומחויבותם לציות מותנית תמיד בקיומו של יתרון הידע, כך, שאם דעת בעל הסמכות נוגדת בברור את הידוע לכל, החובה בטלה. באופן עקרוני, לכל אחד מחברי הקהילה היכולת הפוטנציאלית להגיע למעמדו של בעל הסמכות, דבר התלוי במאמציו ובהשגיו.¹²

המודל ה'ציווי'

המודל ה'ציווי' מעניק לבעל הסמכות את התוקף לצוות ולהורות על מעשים ולכפות את חברי הקהילה לסמכותו, על חברי הקהילה מוטלת חובת ציות מוחלטת גם אם הנתין סבור שבעל הסמכות טועה. לסמכות ה'ציווית' יש שלשה נימוקים בספרות ההלכתית: צו ה'; השראה אלוקית; הסמכת העם. בניגוד למודל

¹⁰ שגיא, אלו ואלו, עמ' 88, 90 – 94, 91, 95 – 101.

¹¹ שגיא, אלו ואלו, עמ' 24, 126, 128, 134.

¹² שם, עמ' 199 – 200.

ה'הכרתי', המקור ממנו יונקת הסמכות היא הידיעה אשר ביטולה עוקרת את הסמכות מהשורש, הרי במודל ה'ציווי' המוקד הוא אישי – בעל הסמכות עצמו והקהילה, מצידה, מחויבת לציית לכל אשר יורה.¹³

אבי שגיא, זאב ספראי ואחרים¹⁴ השתמשו בתיאוריה זו כדי לעמוד על המתח המתמיד בין סמכות לבין אוטונומיה, במסורת ישראל, בעיקר בתחום המדיני, בשאלה: "האם האדם הדתי זכאי למתת האוטונומיה או שמא נדון הוא להיות נתין צייתן".¹⁵

המחקר הנוכחי, מבקש ליישם מודלים אלו בשילוב 'מודל שלשת הכתרים' (להלן) בבחינת היחס מצד 'כתר תורה' כלפי ארועי מחאה, כדי לשאול: האם צידוק הלכתי למחאה מסיר את הטעם של 'הסמכת העם' מן ה'מודל הציווי' והאם יש בכך כדי לשמוט את הקרקע מתחת לסמכות?

ב. טיפולוגיה של מחאה

מחאה - הגדרה:

סידני ורבה ועמיתיו הגדירו לראשונה, בתחילת שנות ה-70 את ההשתתפות הפוליטית באופן רחב יותר מאשר היה מקובל עד אז - מעבר להקשר הצר של הצבעה בבחירות. הם מגדירים השתתפות פוליטית כסך כל הפעולות שנוקט אזרח פרטי אשר מכוונות פחות או יותר להשפיע על מדיניות השלטון ו / או ההחלטות שהוא מקבל.¹⁶

ורבה ועמיתיו¹⁷ מסווגים את סוגי ההשתתפות הפוליטית על פי 4 ממדים:

א. ממד הקונפליקט.

ב. ממד שיתוף הפעולה.

ג. התפוקה הפוליטית.

ד. מידת היוזמה.

¹³ שם, עמ' 207 – 210.

¹⁴ זאב ספראי ואבי שגיא, בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל (ת"א: הקיבוץ המאוחד, 1997), עמ' 10 - 14.

¹⁵ ספראי, בין סמכות לאוטונומיה, ע' 9.

¹⁶ Sidney Verba, Norman H Nie, Jaw-On Kim, The Modes of Democratic Participation: A Cross-National Comparison (Beverly Hills: Sage, 1971), p.9.

¹⁷ ibid, pp. 11-17.

תמר הרמן, בהסתמכה על סיווג זה, מגדירה 'מחאה' כדפוס הכולל את כל הצעדים שאזרחים נוקטים כדי לשנות, באמצעים לא ממסדיים, את מדיניות השלטון והחלטותיו, כאשר הדגש הוא על אמצעים לא ממסדיים.¹⁸

ליימן וילציג¹⁹ מונה ארבע דרכים מרכזיות של הבעת התנגדות במורשת היהודית, כאשר הן מחולקות לשתי הדרכים הלגיטימיות - ויכוח ומחאה; ולשתי הדרכים שאינן מוכרות כחוביות - אי הציות והמרדנות:

1. **ויכוח** - הצגת דעה מנוגדת לאמת המקובלת.²⁰

הויכוח במסורת היהודית מעוגן בעיקרון קיומן של שתי עמדות מנוגדות, שהוא הבסיס לכל הדיון ההלכתי והמרכיב העיקרי להתפתחותו במשך הדורות, כך שהיחס אליו הוא חיובי.²¹

2. **מחאה** - פעולה פיסית בנוסף למילולית, שמטרתה שינוי המצב הקיים.²²

שני היסודות החשובים של המחאה במסורת המדינית היהודית, הם שהמשקל והחשיבות שניתנים למחאה אינם תלויים במעמד המוחה או בנושא המחאה ובלבד שתהיה מלווה ביושר ובצדק מוסרי. נקודת המבט החיובית שבה רואה המסורת הבעת מחאה כתוכחת דברים, באה לידי ביטוי בארבעה עקרונות המלווים את יחסה למחאה: הן המחאה הציבורית והן המחאה הדתית חשובות ורצויות; חיוב המחאה נובע מכך שהיא מבטיחה את המשך קיומה של "החברה הטובה"; על היהודי מוטל להתריע מפני עוולות; היהודים חייבים לשמור על כל העולם כולו שמירה מוסרית ופוליטית.²³

3. **אי ציות** - חדירת המחאה לתחום הפעילות הבלתי חוקית כנגד מקור הסמכות.²⁴

אי הציות, מוכר כדרך לגיטימית להתנגדות רק כנגד שליט זר הכופה לעבור על אחת ממצוות הדת. כנגד שלטון יהודי אין המסורת נותנת צידוק לשימוש בו. הדרך היחידה, הפתוחה בפני המתנגד לסמכות היהודית בקהילה או במסגרת אחרת, כדי להימנע מלהתחייב בעונש (חרם או אף מוות), היא, לעבור לקהילה אחרת, או במקרה של רבים, פילוג, והתארגנות במסגרת של קהילה נפרדת.²⁵

4. **מרדנות** - ערעור על הלגיטימיות של המנהיג או המשטר.²⁶

¹⁸ תמר הרמן, מלמטה למעלה: תנועות חברתיות ומחאה פוליטית, כרך א', (ת"א: האו"פ, 1995) ע' 71.

¹⁹ שמואל ליימן וילציג, מחאה ציבורית בישראל (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1992).

²⁰ שם, עמ' 21.

²¹ שם, עמ' 25-26.

²² שם, עמ' 21.

²³ שם, עמ' 27-28.

²⁴ שם, עמ' 21.

²⁵ שם, עמ' 29-30.

²⁶ שם, עמ' 21.

יחס התנ"ך למרידות הוא דו – ערכי: התנגדות מוחלטת למרידות על רקע של קידום אישי, בצד עמדה

נייטרלית לגבי מרידות בעלות הצדקה מוסרית – דתית.²⁷

פרופ' ליימן-וילציג השתמש בטיפולוגיה זו, כדי לאבחן ארועי מחאה במדינת ישראל, במחקרו, העוסק בשנים 1949 – 1992. בעבודה זו, ייעשה ניסיון להתבסס על הטיפולוגיה של ליימן-וילציג, שהיא כוללת יותר מאשר טיפולוגיה שהן תלויות הקשר מודרני (דוגמת מארש ואחרים) ולהמיר אותה ליחסי 'יחיד ורבים' בקהילות אשכנז של ימה"ב, תוך עמידה על הייחודיות של תקופה זו, הן בדפוסי המחאה והן בטרמינולוגיה של ביטויי דפוסים אלו.

ג. רעיון הברית

הגדרה:

המושג ברית, משמעו אמנה – האמורה להיות נצחית – בין גורמים שלהם מעמד עצמאי, גם אם לא שווה. הברית מאפשרת פעולה או התחייבות משותפת להשגת מטרות מוגדרות בתנאי כבוד הדדי, ובאופן שיש בו כדי להבטיח את שלמותם של כל הצדדים הנוגעים בדבר. הברית היא הרבה מעבר לחוזה, אף כי מערכת החוזים שלנו קשורה לרעיון הברית, משום שהיא כרוכה בהתחייבות לנאמנות מעבר לנדרש לתועלת הדדית.²⁸

הברית של שלושת הצלעות: אל – מלך – עם מופיעה לראשונה בייסוד המונרכיה הקונסטיטוציונית של דוד וממשיכה להופיע כשהיא נדרשת מדי פעם במטרה לאשר את המשך השושלת (שלמה) וכדי להביא לידי פתרון משברים שערערו על סמכות בית דוד (יהוידע, יאשיהו, אסא וחזקיה).²⁹

הבסיס לברית היא מערכת היחסים בין האדם ואלוהים המתבטאת בשותפות בניהול העולם, החיוב המוטל על בני נח לכונן ממשל או בתי משפט מוסיף לברית את הממד המדיני, וכאשר ה' כורת את ברית סיני עם עמו הוא נוטל על עצמו את האחריות על השלטון.³⁰ שתי האופציות שמציגה התורה לצורת הממשל של העם היהודי הן פדרציה שבטית נומוקרטית המונהגת בידי ה', אשר בראשה עומדים נביאים ושופטים או פדרציה שבראשה

²⁷ שם, עמ' 31.

²⁸ דניאל י. אלעזר, "הברית כיסוד המסורת היהודית", בתוך: דניאל י. אלעזר (עורך), עם ועדה – המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (ירושלים: ראובן מס, תשנ"א), עמ' 27.

²⁹ שם, עמ' 32.

³⁰ שם, עמ' 43.

עומדים מלכים.³¹ על כל אחת מצורות הממשל הללו חלות הגבלות ותנאי סמכותן נובעות ממסגרת הברית במובן זה שהן מבטיחות את מעמד התורה בצלע האחת של הברית ואת חרות היחיד בצלע השנייה.³²

בשאלת הריבונות והסמכות נותנת הברית את הריבונות העליונה בידי ה' והסמכויות שהן בידי אדם הן סמכויות מואצלות מאת ה'.³³

עבודה זו, כעבודה העוסקת ב'מסורת המדינית היהודית', תישען על רעיון 'הברית', שפרופ' אלעזר המנוח הציג כדגם הוליסטי לחקר כל המסורת המדינית של 'עדת בני ישראל'.³⁴

ד. שלש הכתרים

מודל 'שלש הכתרים' הוא יישומו של רעיון 'הברית' המופשט במושגים חוקתיים של שיטת ממשל. הוא עונה על השאלה המרכזית בכל ייסודה של מסגרת פוליטית - חלוקת העוצמה.³⁵ הן רעיון 'הברית' והן מודל 'שלושת הכתרים' ייסודם בתפיסה התנ"כית ובעקבותיה בתפיסת חז"ל השוללות את ריכוז העוצמה בידי גוף אחד בעל חשיבות ככל שיהיה. אף כי רעיון זה איננו ייחודי למחשבה המדינית היהודית ויש סימנים להופעתו בתורת 'שתי החרבות' המחלקת בין האוטוריטה האזרחית – הקיסר, ובין האוטוריטה הדתית – אלוהים, ולאחר מכן, בעקרון 'הפרדת הרשויות' של מונטסקייה, הרי ניתן להצביע על הייחודיות של רעיון זה, במקור שממנו יונקת חלוקה זו, במסורת המדינית היהודית – 'הברית'.³⁶

אם כן, שלש הרשויות, החולקות בסמכות, הן:

'כתר תורה' - הגוף החוקתי והשיפוטי, הנהנה מבלעדיות בפרשנות התורה.

'כתר כהונה' - הגורם המקשר בין ה' לבין עמו

'כתר מלכות' - המפקד על החיים האזרחיים.³⁷

³¹ שם, עמ' 44.

³² שם.

³³ שם, עמ' 45.

³⁴ דניאל י. אלעזר, המסורת המדינית היהודית (רמת גן: הסדנא על רעיון הברית והמסורת המדינית היהודית – רמת גן: הסדנא אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט), ע' 16; דניאל י. אלעזר, הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית (רמת גן: הסדנא ברעיון הברית והמסורת המדינית היהודית בשיתוף עם המרכז לחקר הקהילה היהודית – אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס); דניאל י. אלעזר, המסורת המדינית היהודית: תחום הוראה ומחקר (רמת גן: הסדנא ברעיון הברית והמסורת המדינית היהודית בשיתוף עם המרכז לחקר הקהילה היהודית – אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ג), עמ' 55 – 56.

³⁵ סטיוארט א. כהן, "מושג שלש הכתרים: מקומו במחשבה המדינית היהודית והשלכותיו על חקר ההסטוריה החוקתית היהודית", בתוך: דניאל י. אלעזר (עורך), עם ועדה - המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (ירושלים: ראובן מס, תשנ"א), עמ' 55-56.

³⁶ Stuart A. Cohen, The Three Crowns, Structures of Communal Politics in Early Rabbinic Jewry (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 10-14.

³⁷ כהן, "מושג שלש הכתרים", עמ' 59.

כל אחד מן ה'כתרים' יוצא מגוון מסוים של הממשל היהודי ויחסי הפיקוח והאיזון שביניהם יוצרים את שלמות ממשל זה.³⁸

המונח 'כתר', כהגדרת כל אחת מרשויות השלטון, בא לבטא את הנחת הריבונות של כל גוף שלטוני בתחום אחריותו כלפי העם, מחד, ואת כפיפותו המוחלטת לאל, מאידך. מחויבות זו, של הצלע השלטונית לשתי הצלעות האחרות של הברית אל - מלך – עם, מהווה את ההגשמה המזוקקת ביותר של שיטת הממשל היהודית. התנאי היסודי של שלמות כל מסגרת שלטונית יהודית הוא, התלות ההדדית של הכתרים בצד עצמאותם השלמה בתחומם. האיזון ושיתוף הפעולה בין הכתרים הוא המסקנה המתחייבת מן המבנה המשולש כדי להגיע לכינונו של "המשטר הטוב".³⁹

במהלך הדורות, הגוונים ביישום המעשי של שיטת הממשל היהודית, הציבו גופים שונים בעמדה שהעניקה להם את הסמכות למלא למעשה את הפונקציות שבתחומי אחריותם של כל אחד מהכתרים.

פרופ' כהן השתמש במודל שלושת הכתרים כדי להוכיח את המאבק להגמוניה לאחר חורבן הבית השני, כאשר לימוד התורה וההתמקדות בהלכה החליפו את בית המקדש ועבודת הכהנים כמרכז החיים היהודיים, תקופה שהוא מכנה 'התקופה הרבנית הקדומה' ('early rabbinic').⁴⁰ כמו כן, שימש מודל זה לחקר ההתארגנות המדינית היהודית מתקופת המקרא עד העת הנוכחית.⁴¹ בעבודה זו, יהווה מודל זה מרכז תיאורטי לבחינת ההגמוניה אותה הוכיח פרופ' כהן ביחסי העוצמה בין הכתרים בתוך החיבור לאירועי מחאה, בנסיון להוכיח את ההשערה המרכזית, על מקומו של 'כתר תורה' כמעניק הלגיטימציה לביטויי המחאה לסוגיה, מתוך אחריותו כמפרש הממד ההלכתי של ה'ברית'.

שאלות של סמכות, ציות ומחאה - מטרות המחקר:

עבודה זו, מתוך הגדרתה כמחקר המבקש לחדש בחקר 'המסורת המדינית היהודית', יוצאת מתוך הבסיס התיאורטי של רעיון 'הברית' ומודל 'שלושת הכתרים', כדי לתאר את המסגרת המדינית של קהילות אשכנז בימי הביניים, להוכיח את מעמדה המיוחד של 'המחאה' הכפופה לעקרונות אלו ולעקרון הציות על פי 'המודל הצויי', בהתמקדות בדפוסי המחאה על פי הטיפולוגיה המקובלת, תוך נסיון להתאים טיפולוגיה זו לתקופה הנחקרת ולהגדיר על בסיס זה טרמינולוגיה חדשה לדפוסי המחאה של ימי הביניים.

³⁸ Cohen, *The Three Crowns*, pp. 14.

³⁹ כהן, "מושג שלש הכתרים", עמ' 60 - 61.

⁴⁰ Cohen, *The Three Crowns*, pp. 1-2.

⁴¹ דניאל י. אלעזר וסטיארט א. כהן, עדת בני ישראל – ההתארגנות המדינית היהודית מתקופת המקרא ועד ימינו (ירושלים: ראובן מס, 1997).

פרק זה ידון בתולדות הקהילה היהודית באשכנז בימי הביניים. קהילות אשכנז הן ייחודית בתולדות המסורת המדינית היהודית, הן מבחינה הלכתית והן מבחינת יחסי הקהילה והפרט. הבחינה של תקופה זו, תשפוך אור על המסורת הארוכה שליוותה את הקהילה היהודית ומוסדותיה, לאורך תקופת הקהילות וגם לאחריהן. ציון דרך משמעותי להתהוות הקהילות באשכנז, היא, הירידה של המרכז הרוחני המזרחי בבבל, וההכרח למצא אלטרנטיבה הלכתית ומנהיגותית שתדריך את ראשי הקהילה בהנהגת הציבור בחיי היום יום. התהוותה של ההנהגה החלופית הייתה תנאי ראשון במעלה להשרדותה של העדה היהודית באשכנז.

תולדות התהוות הנהגת הקהילה

עידן הקהילות בתולדות המסורת המדינית היהודית מתוארך לשנים 1038 - 1348 לספירת הנוצרים.⁴² תקופה זו טומנת בחובה שינויים מפליגים בחיים היהודיים בגולה ובמערכת השלטונית של יהודי תקופה זו. מערכת שלטונית זו התבטאה בעיקר במבנה השלטוני של הקהילה וחוקיה שעיצבו את החיים הפוליטיים של היהודים בקהילות.

עלייתן של הקהילות קשורה קשר הדוק למהפך שחל בעולם היהודי. המהפך היה ירידת קרנה של בבל כמרכז העולם היהודי הן מבחינה הלכתית והן מבחינה פוליטית ובעקבות העובדה שאף מרכז יחיד לא תפס את מקומה של בבל. המבנה של העולם היהודי הפך לרשת בלתי מגובשת של קהילות מפורזות, כאשר כל קהילה הייתה אוטונומית ונבדלת לעצמה. אמנם, המשותף לכל הקהילות היה הדבקות ובאמונה אחת ובהלכה משותפת, אולם לא התקיים מבנה-על המאגד את הקהילות הללו לכדי ישות פוליטית אחת. הקשר בין הקהילות התבטא בהתכתבות מקיפה בין פוסקים ומעט תנועה והגירה בין אזורית. הסמכות האזורית באשכנז התבטאה בגדולי הדור ומורי ההלכה שבעקבות שאלות שנשלחו אליהם פסקו הלכה בתשובותיהם בעניינים פרטיים וציבוריים.⁴³ הקשר שבין קהילות אשכנז לבין המרכז בבל היה קשר רק למקוטעין. את יסוד תרבותם ואת מסורות הנהגתם שאבו יהודי אשכנז בעיקר מן המרכז שבאיטליה הדרומית. אלא שמלכתחילה לא היה מרכז זה מסוגל לקבל על עצמו הנהגה מתמדת ומסודרת של הקהילות החדשות שקמו ברחבי מלכויות הגרמנים. מראשית התהוותה חיפשה יהדות אשכנז דרכים עצמאיות להקמת הנהגתה הפנימית. עם זאת נהוג היה באשכנז עד המאה ה-12

⁴² התיארוך נקבע על פי מחקרם של פרופ' דניאל אלעזר ז"ל ופרופ' סטיוארט כהן 'בדל"א בספרם עדת בני ישראל - ההתארגנות המדינית היהודית מתקופת המקרא ועד ימינו (ירושלים: ראובן מס, 1997), במחקר זה הם מחלקים את המסורת היהודית לעידנים כאשר עידן הקהילות נקבע להיות עידן "א במנין העידנים.

⁴³ דניאל י. אלעזר וסטיוארט א. כהן, עדת בני ישראל, עמ' 162 - 164.

לפנות בשאלות הלכה ובבקשת הדרכה בענייני תקנות הציבור למרכזים אחרים של ריכוז יהודי, כגון איטליה, פרובנס ואף פס שבצפון אפריקה.⁴⁴

המונח "קהילה", שגור בטרמינולוגיה הרשמית מעבר לבבל מערבה והוא מצוי שם מן המאה התשיעית לספה"נ ואילך.⁴⁵ קהילות ימי הביניים היו נחושות לשמור על בידולן הן מפני הסביבה והן מפני השליטים הפאודליים אשר היהודים היו תחת חסותם, וזאת, כדי לשמור על האוטונומיה הפנימית שלהם. אף כי למראית עין הייתה הקהילה קטנה ומגובשת, הרי לעיתים נתגלעו סכסוכים בתוכה. מטרת מנהיגי הקהילה הייתה לפתור בעיות אלו בתוך הקהילה ללא התערבות חיצונית.⁴⁶

הקהילה היא יצירה אימננטית בתולדות העם היהודי שצורת ארגונה היה מתאים לכל מקום, בארץ ובגולה, צורת ארגונה התאים גם לכל חבר בקהילה, יהא משלח ידו אשר יהא. מטרתה העיקרית הייתה ליצור ניגוד אל הסביבה ולשמר בתוכה את אופיה המיוחד הנובע ממגמותיה הדתיות והחברתיות.⁴⁷ כל קהילה וקהילה היא חלק מכנסת ישראל כולה, הקהילה כשלעצמה היא גוף בפני עצמו ולכל איש ואיש יש את מקומו בתוכה.⁴⁸ בכל הפריבילגיות ביקשו היהודים כי תינתן להם הזכות לחיות "לפי דינם" (*secundum legem eorum*), ובקשתם זו ניתנה להם. כך קיבלה ההנהגה הפנימית היהודית יסוד משפטי ומדיני. המלכות הייתה מעונית באחריות הקהילה כולה לתשלום המסים של היחיד, ועל כן נוח היה לה כי היהודים יקיימו הנהגה פנימית. גם המבנה הקורפוראטיבי של החברה בימי הביניים סייע להקמת הנהגה יהודית אוטונומית.⁴⁹

בהעדר מוסדות ממשל כוללים, נותרה הסמכות היהודית המשותפת בעיקר בידי הקהילה הבודדת. ואכן כל קהילה נטלה לעצמה זכויות שהיו קיימות קודם לכן בעדה כולה. וכך, חבריה מינו עצמם לבית דין בעל זכות שיפוט מלאה על כל האוכלוסייה היהודית המקומית, זכות שהודגשה על ידי כל הפוסקים של תקופת הקהילות שחזקו בפסקיהם את האוטונומיה של הקהילה ואת זכותם של בני הקהילה בהחלטות עצמאיות על מינויים ותקנות.⁵⁰ דרישות נוספות שהיו מבני הקהילה היהודית היו שלא לפנות לערכאות של גויים ולדון רק על פי ההלכה היהודית.⁵¹ הליכה לערכאות של גויים נראתה בעיני גדולי התורה מתן יקר וגדולה לאלוהי העמים ופגיעה חמורה באפשרות קיומה של כנסת ישראל בין העמים השוטמים אותה. כבסיס להנהגה הפנימית

⁴⁴ חיים הלל בן ששון, יהדות אשכנז (ת"א: הוצאת מטכל, תשל"ח), ע' 41.

⁴⁵ יצחק בער, "היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים", ציון, ט"ו, תש"י, ע' 21.

⁴⁶ Robert Chazan, Medieval Jewry in Northern France, A Political and Social History (Baltimore: John Hopkins University Press, 1973), p. 19.

⁴⁷ בער, "ארגון הקהילה", ע' 3.

⁴⁸ בער, "ארגון הקהילה", ע' 22.

⁴⁹ בן ששון, יהדות אשכנז, ע' 42.

⁵⁰ אלעזר וכהן, עדת בני ישראל, ע' 164.

⁵¹ בער, "ארגון הקהילה", ע' 4.

היהודית בגולה שימשו הדפוסים והמסורות בהנהגה העצמית היהודית, שנתגבשו במאות השמינית עד השתים עשרה בבבל אשר מנהיגיה היו ראשי הגולה והגאונים. גם כאשר נתמוטטה השפעת הנהגה זו, מהמאה ה-11 ואילך, קמו בארצות רבות מרכזי הנהגה מקומיים שהיו מושתתים על היסודות והמגמות של המרכז הבבלי.⁵² הקהילה היהודית הייתה נושאת מסורת תרבותית גבוהה מבחינה אינטלקטואלית, בהשוואה לשבטים שהחריבו את הקיסרות הרומית.⁵³

יחסי הסביבה הנוצרית ליהודים

הסביבה והתנאים בהם התפתחו קהילות אשכנז במאה העשירית היו שונים מאלו של הקהילות המזרחיות באותה תקופה. לעומת המזרח המפותח במסחר ובתעשייה, במשפט וכלימודים אקדמיים ומדעיים, ובעל שלטון מרכזי חזק של החליף, העולם הנוצרי היה בור חסר השכלה, השלטון המרכזי היה חלש והשאיר את השליטה בידי ברונים פאודליים.⁵⁴

קהילות אשכנז ישבו בתוך עמים נוצרים נאמנים לכנסיית רומא. ארגון החברה והמדינה נשען במידה רבה על מערכת סמלים לקוחה מעולם האמונה הנוצרית והיה רווי במושגים נוצריים. הנצרות ראתה עצמה כ"ישראל האמיתי" וכיורשתו החוקית של עם ישראל שנבחר לדעתה רק ב"בשר" בעוד שהיא נבחרה ברוח. הכנסייה הנוצרית ראתה ביהודים כופרים שאינם מודים באמת האלוהית של ישו, המגולמת בבירור בכתבי הקודש - "רוצחי אלוהים" הממשיכים מרצונם בדרך צולבי ישו ומקבלים על עצמם בכך את האחריות ואת העונש הראויים לאומה ולדת שעינו וביזו את "בן האלוהים". כיוון שכך החזיקה הכנסייה בדעה שיש להשפיל את היהודים, לבודדם ואף לאלצם על ידי לחץ כלכלי ועל ידי גירושים להמיר את דתם. עם זאת סברה, כי אסור להרגם, לפצעם, לשדוד את רכושם, או לאנסם להמרה בכפייה גופנית גלויה. לגבי פשוטי העם שגישתם הייתה חריפה וקיצונית עוד יותר שימשה הכנסייה גורם מרסן.

קיומה של היהדות כחטיבה דתית וחברתית נפרדת היה אתגר מתמיד בעיני הכנסייה לגבי תביעתה להיות "ישראל ברוח". מכאן שגם בהיות היהודים מעטים, נרדפים ומושפלים, ראו ראשי הכנסייה חובה וצורך לעצמם לצאת מדי פעם בפעם בכתבי פולמוס מיוחדים נגדם. אמנם, יותר משנועדו כתבי פולמוס אלו לויכוח עם היהודים נועדו לחזק ולפאר את אמונת הנוצרים בעיני עצמם. ויכוחים אלו עוררו בהתמדה את התנגדות המון הנוצרים עליהם ונימקו בכל עת מחדש את הצדק שברדיפתם ואת הצורך בכידודם, כדי שלא ישפיעו לרעה על הנוצרים.

⁵² בן ששון, יהדות אשכנז, ע' 41.

⁵³ בער, "ארגון הקהילה", ע' 18.

⁵⁴ Louis Finkelstein, Jewish Self Government in the Middle Ages (N.Y: The Jewish Theological Seminary of America, 1924), p. 3.

השלטון ראה את עצמו באותה תקופה באור משיחי, המחייב אותו לקיים את דין הנצרות ודתה במלכותו, ואילו מבחינת השכלתם ונטייתם הרגשית היו קרובים מאוד תכופות להלך הרוח העממי. אולם, מדיניותם כלפי היהודים הושתתה על יחס הכנסייה. יתר על כן, המלכים ראו עצמם חייבים לשקוד על שמירת הסדר והביטחון בתחום שלטונם ולכן היו מתנגדים בדרך כלל לפרעות ולפגיעות גופניות ביהודים. השפעה ניכרת וממתנת על יחס המלכים ליהודים נודעה לעובדה כי היהודים היוו לגביהם מקור חשוב של הכנסה, המסים שנגבו מהיהודים היו רבים וכבדים יותר מהמסים שהוטלו על כלל האוכלוסיה. נוסף על המסים הגלויים, נאלצו היהודים לתת גם מתנות ושוחד לשליטים ולמקורביהם כדי לקנות לעצמם את חסותם והגנתם.⁵⁵

ראשית הקהילות בגרמניה ובצרפת

מציאותן של הקהילות הראשונות בגרמניה נסמכות על מסורות אגדיות שונות המקדימות את ראשיתו של היישוב היהודי בגרמניה עד לתקופת הבית השני וחלקן עד לתקופת הבית הראשון.⁵⁶ העדויות במסמכים המצויים בידי החוקרים, מצביעות על קיומו של יישוב יהודי בגרמניה לראשונה בשנת 321, כאשר יהודים מוזכרים במסמכי השלטון מתקופת הקיסר קונסטנטינוס כאזרחים רומיים בקולון, וככל הנראה יישוב יהודי במיינץ ובטרוויש היה עוד בתקופת האימפריה הרומית. אפשר שכך גם לגבי אזורי הריין, המץ, הדנובה, אוגסבורג, רגנסבורג ואזור וינה. גם הרציפות ביישוב היהודי באשכנז מוטלת בספק וגם עליה רבו האגדות.⁵⁷

השלב הבא בייסוד קהילות היה בעקבות תנועת סוחרים ונוסעים יהודים אשר התיישבו באירופה בהתאם למדיניותו הכלכלית של קארל הגדול (מלך: 768 - 814),⁵⁸ אשר שאף לפתח את הסחר בייחוד באזור הערים אשר לחופי הנהרות ריינוס ומץ.⁵⁹ קהילה התהוותה בדרך כלל סביב לאישיות מרכזית, סוחר אמיד או נשוא פנים אחר, שהוא ומשפחתו היוו גרעין, אשר אליו נוספו מהגרים נוספים. דרך היווצרות זו של קהילות קטנות נתנה אותותיה לא רק במעמדם המדיני, החברתי והכלכלי אלא גם בהווי חייהם, במעמד האשה ובשמירת המסורת והמנהג הייחודי לכל קהילה וקהילה. מאמצע המאה ה-9 ועד 1096, ידועות כבר כעשרים קהילות בגרמניה, אשר הריכוז הראשון שלהן היה עמק הריין – מגנצא, וורמייזא, שפיירא, קולוניא, טריר ובון, והמרכז המאוחד יותר שהתגבש לצד נהרות האלבה והזאלה – מאגדבורג, האלה, האמלן ומרסבורג.⁶⁰ עם עליית הערים בגרמניה

⁵⁵ בן ששון, יהדות אשכנז, עמ' 18 - 19.

⁵⁶ אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים (ירושלים: מאגנס, תשמ"ט), ע' 1.

⁵⁷ גרוסמן, אשכנז, ע' 3.

⁵⁸ Guido Kisch, The Jews in Medieval Germany (New York: Ktav Publishing House, 1970), p. 3.

⁵⁹ גרוסמן, אשכנז, ע' 4.

⁶⁰ גרוסמן, אשכנז, עמ' 5 - 6.

במאות העשירית והאחת עשרה, יהודים רבים עברו להתגורר במרכזים העירוניים בהתאם לרצונם של מיסדי הערים למשוך יהודים להתיישב.⁶¹

עידן הקהילות מתבטא בתנועה דמוגרפית שהגדילה את אחוז היהודים האשכנזים בכלל האוכלוסייה היהודית משבעה אחוזים במחצית הראשונה של העידן עד לכדי הכפלה של יחס זה לקראת סופו של עידן הקהילות.⁶² במסגרת הדיון ביהדות אשכנז יש לכלול גם את צרפת הצפונית ואת חלק מארצות הסלבים, משום שאזורים אלה אינם נחשבים לנפרדים מקהילות גרמניה מבחינת השפעה תרבותית והלכתית. בגבולותיה של גרמניה על פי חוזה ורדן, שחילק את ירושת קארל הגדול ב - 843, נקבע נהר הריין כגבולה המערבי, בשנות ה - 70 וה - 80 של המאה ה - 9 סופחה לותרניגיה שכללה את קהילות קלן, טרייר ומץ, חבל ארץ זה אף גבל בקהילות מגנצא וורמייזא, שהתואר שהוענק לחכמיה היה "חכמי לותר" (ע"ש לותרניגיה).⁶³ ליישוב היהודי בצרפת שמור מקום מיוחד בתולדות יהדות אשכנז, היצירות הרוחניות שנוצרו ביישוב זה נמצאות במרכז היצירה היהודית ככלל.⁶⁴ היישוב היהודי בצרפת, מתוארך למאה הראשונה לספה"נ. המדיניות הקארולינגית, לפיתוח הסחר עודדה סוחרים יהודים להגר לתוך הממלכה, כך שהסיבות להתפתחות ההתיישבות היהודית בגרמניה ובצפון צרפת הן זהות.⁶⁵ יישוב יהודי היה רצוי לשליטים כל זמן שענה על שני צרכים: פיתוח הסחר והחיים האורבניים והרווח המיידי מהמסים שבאו מן היהודים.⁶⁶ יהודים, ככלל, התקבלו ברצון בידי המלכים של השושלת הקארולינגית, היו אף יהודים שזכו לזכויות יתר מהמלך לוואי החסיד, בנו של קארל הגדול. סוחרים יהודים זכו לפטור ממסי מעבר, הקלות בסחר ובהעסקת משרתים והגנת רכושם וגופם מפני פורעים.⁶⁷

מעמדם הכלכלי של היהודים והשפעתו על מעמדם בכלל

מעמדם של היהודים כסוחרים בין - לאומיים הבטיחה להם את זכות המסחר בתוך הקיסרות הקארולינגית ומחוצה לה. זכות המסחר כללה גם את סחר העבדים. הסחר היהודי התבצע בעיקר מן המזרח העשיר בתרבות ובמוצרי מותרות לאירופה הדלה. סחרם של היהודים כלל בגדים ואריגים יקרים, תכשיטים וכלי נשק, בשמים ותבלינים. במאה ה - 10 היה יהודי שם נרדף לסוחר נכבד בכל תחום אשכנז. במאה ה - 11 יש עדויות על

⁶¹ Kisch, *Medieval Germany*, pp. 3-4.

⁶² אלעזר וכהן, *עדת בני ישראל*, ע' 162.

⁶³ גרוסמן, *אשכנז*, ע' 1, הע' 1.

⁶⁴ Robert Chazan, *Northern France*, p. 1.

⁶⁵ גרוסמן אברהם, *חכמי צרפת הראשונים - קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית* (ירושלים: מאגנס, תשנ"ה), ע' 14; גרוסמן, *אשכנז*, ע' 4.

⁶⁶ Chazan, *Northern France*, p. 12.

⁶⁷ גרוסמן, *אשכנז*, ע' 10.

סוחרים יהודים בצפון צרפת העומדים בקשר מתמיד עם הברונים, קונים מהם שלל מלחמה, מספקים מזון לצבאותיהם ומלוים להם כספים.⁶⁸

בתקופות מאוחרות יותר השתנה אופי היחסים בין הקהילות השונות ובין השליטים המקומיים הזרים לאופי של יחסים רעועים הרבה יותר. כתבי הזכויות שניתנו על ידי השליט הזר היו תוצאה של כפיה מצד השלטון ולא כתוצאה של משא ומתן בין הקהילות לבין השליט. השליטים החלו להתייחס אל היהודים כאל כורח המציאות ולא כאל תושבים רצויים. כתוצאה מכך התפתח תפקיד חשוב בקהילה, תפקיד ה"שתדלן". תפקיד השתדלן היה לדאוג לשמירה מתמדת על זכויות היהודים בחצר השליט המקומי על ידי שיפור תנאי חייהם או לפחות על ידי שמירה על אי הפרתם של כתבי הזכויות.⁶⁹ תמורות הזמן הפכו את הקהילה היהודית לשכבה מסחרית, תופעה שבודאי אינה נובעת מן הנטיות הארגוניות המקוריות של ישראל, אבל אין ספק שהיא עזרה לליכוד הציבורי, והיא שהכשירה את עדת הסוחרים הזאת להתקין צורה ארגונית חדשה, כמיעוט מתבדל מן הסביבה ולא רק מטעמים דתיים - לאומיים.⁷⁰

דחיקת היהודים מרוב ענפי המסחר חלה בסוף המאה ה-11. תנועת הסוחרים היהודים ברחבי אירופה השתבשה בשל הסכנות שארבו ליהודים בדרכים לאחר מסע הצלב הראשון. קמו ליהודים מתחרים חדשים מקרב הגויים הסובבים אותם והגילדות, אותם ארגוני מסחר שהתארגנו בערים חסמו את דרכם של היהודים להמשיך במלאכת המסחר.

בעקבות התפתחות זו עברו הסוחרים היהודים שהצטבר בידם ממון רב לעסוק בהלוואה בריבית ולמסחר במשכונות. הייתה זו שעת כושר לעבור לסוג כזה של פעילות כלכלית בשל האיסור שהוציאה הכנסייה על מאמיניה לעסוק בהלוואה בריבית. על היהודים לא חלו איסורי הכנסיה ואף ההלכה היהודית אינה אוסרת הלוואה בריבית לגוי. תנאים אלו פתחו את העיסוק בהלוואה בריבית לפני היהודים כמקור הכנסה עיקרי.

חוג הסוחרים הנוצריים שנזקקו להלוואות מצד יהודים היה מצומצם. בדרך כלל הלווה לא היה מבקש את ההלוואה למטרות מסחר כי אם לצריכה מיידית: המלך הנסיך או הבישוף פנו למלווה היהודי כאשר הסתבכו בהוצאות מרובות בהנהלת ענייניהם במלחמות, במשפטים בפני רשות גבוהה מהם או במשפט בפני הכנסייה. המנזרים ביקשו הלוואות כאשר לקו בגירעון כספי. האביר והעירוני - כאשר הרגישו צורך דחוף במזומנים, אם משום אסון שאירע בביתם ואם משום צורך בהוצאה בלתי רגילה. המשותף לכל ההלוואות הללו שלא היה בהן כדי להוסיף מקורות של הכנסה חדשים ללווה, אלא למלא חסרון כיס מכאיב. המלווה היהודי מילא אמנם צורך חיוני לגבי הנצרך בשעת דחקו אך בפועל לא פתר, על פי רוב, את בעיותיו, אלא רק דחה את שעת המשבר.

⁶⁸ בן ששון, 'יהדות אשכנז', ע' 29.

⁶⁹ אלעזר וכהן, 'עדת בני ישראל', ע' 163.

⁷⁰ בער, "ארגון הקהילות", ע' 18.

הייתה לכך, כמובן השלכה קשה על דמותם של כלל היהודים, כפי שנצטיירה ברבות הימים בעני הנוצרים. סייע לליבוי השנאה ליהודים גם שיעור הריבית הגבוה שהמלוים היהודים היו נוטלים באותה תקופה. כיוון שהמזומנים היו מצרך נדיר הרי שהריבית עליהם היתה גבוהה. ריבית בשיעור של 43 אחוזים הייתה מקובלת באותם ימים. העיסוק במסחר במשכונות היה חלק בלתי נפרד מן ההלוואה בריבית. מלוים יהודיים מכרו תכשיטים, בגדים משומשים, שריונות וחלקי ציוד צבאי שניתנו להם במשכון ולא נפרדו. סוג המשכונות שהחזיקו היהודים חייב אותם גם לעסוק בצורפות, נפחות כלי נשק וחייטות על מנת לתחזק את המשכונות שהיו בידם. עסקי הריבית שהיהודים נדחקו אליהם בשל הנסיבות, נתנו להם אמנם אפשרויות להרוויח כספים ולהתעשר, אולם גרמו גם לריבוי השנאה אליהם מצד הציבור הרחב, שגררה אתה לעתים תכופות גם מעשי אלימות.⁷¹

השלב השני של התפתחות הקהילה היהודית בימי הביניים חל במחצית השנייה של המאה העשירית ובתחילת המאה ה"א. זה הזמן שבו הסביבה הנוצרית מתגבשת לכלל ערים, מגמה שיש לה השפעה רבה על ארגון של הקהילות. המגע עם כוחות חברתיים שיוצרים את העיר האירופית גורם לעליית כוחות ארגוניים חדשים גם בחברה היהודית.⁷²

בתקופה זו, מתגלה הקהילה היהודית כגוף חי המאחד את כל בני הקהילה במידה שווה בכל ענפי החיים הציבוריים, הדתיים וה"חילוניים". הקהילה מתקנת תקנות וגוזרת גזירות בעניינים דתיים, פוליטיים אדמיניסטרטיביים וכלכליים וכופה את משמעת הצבור על היחידים על ידי חרם וקנס, כאשר סמכותם יונקת מן ההלכה היהודית.⁷³

התקופה של המאות העשירית והאחת עשרה היא התקופה העיקרית של הפריחה בחיים היהודיים בצפון צרפת מהבחינות הכלכלית, הפוליטית ושל היצירה הרוחנית.⁷⁴ כגון יצירתו הרוחנית של רש"י בפירושו על התורה והתלמוד, כתיבת "ספר המכירי" ו"תשובות חכמי צרפת ולותיר". הקהילה היהודית של צפון צרפת הייתה קטנה ומגובשת ועסקה בשלשה תפקידים מרכזיים: הקשרים עם השליטים, השמירה על סדר פנימי ויצירת מערכת כלכלית וסדרי חיים בתוך הקהילה.⁷⁵ חכמי צרפת הראשונים החלו לפעול מן התקופה הקאפטיניגית, לאחר מות לואי החמישי ב - 987, ועלייתו לשלטון של איג-קפה (מלך: 987 - 996). ראשית התקופה הקאפטיניגית התאפיינה בחולשת השלטון המרכזי ועליית כוח הנסיכויות. כך היה בימי שני המלכים

⁷¹ בן ששון, יהדות אשכנז, עמ' 30 - 33.

⁷² בער, "ארגון הקהילות", ע' 28.

⁷³ בער, "ארגון הקהילות", ע' 29.

⁷⁴ Chazan, Northern France, p. 5.

⁷⁵ Chazan, Northern France, p. 18.

שבאו לאחר איג-קפה, רוברט החסיד (996 - 1031) ואנרי הראשון (1031 - 1060). חיזוק שלטון המלוכה החל בימיו של פיליפ הראשון (1060 - 1108) ועוד יותר בימיו של לואי ה - 6 (1108 - 1137).

מעמדם של היהודים הושפע מיחס הנסיכות המקומית ולא נקבע על פי מדיניות אחידה לכל הממלכה. גורם אחר שהשפיע על היהודים היה התחזקות הכנסייה במאות 11 - 12, שהתבטאה בחיזוק הקשר עם האפיפיור, ייסוד מנזרים חדשים והפקעת הקיימים מרשות השלטון החילוני וחיזוק האמונה הנוצרית בקרב המון העם. הן בצרפת והן בגרמניה נבעה העלייה במעמדה של הכנסייה מן הסיוע שהעניקה למלך, כבעלת ברית נגד הנסיכויות וככוח מאחד נגד מגמת הפיצול.⁷⁶

היצירה היהודית בצרפת הצפונית התקיימה בצד תנאים קשים ביותר של רדיפה וחוסר אומון בסיסי בנאמנות היהודים.⁷⁷ העלילות נגד היהודים התבססו על שני סוגי עלילות שונים. הסוג הראשון היה עלילת הדם. עלילת הדם הטילה על היהודים עוון רצח ילד נוצרי בתקופת השנה התואמת את צליבתו של ישו, תקופת חג הפסח. הסוג השני של עלילה היה עלילת הלחם או עלילת הקרבן. היה זה סוג פחות נפוץ של עלילה. לפי עלילה זו היהודים מנסים להשיג בכל האמצעים את לחם הקדש.⁷⁸ רדיפות יהודים היו בצרפת הצפונית ובגרמניה בין השנים 1007 - 1012: גירוש יהודי שאנץ בסוף המאה ה - 9, עלילה נגד קהילת לימוז' בשנת 992 וגזירת שמד או גירוש נגד יהודי עיר זו בשנת 1010. בגרמניה הייתה גזירת גירוש נגד יהודי מגנצא בשנת 1012.⁷⁹ מסע הצלב הראשון ב - 1096 הביא עמו נחשול פרעות קשה בעיקר באזור נהר הריין. גם מסעי הצלב הבאים היו מלווים בפרעות במקומות שונים.⁸⁰ המאבק התמידי לקיום יהודי בצרפת הצפונית הסתיים ב - 1306 עם גירושם. אף כי הם נקראו לשוב במהלך המאה ה - 14, הקהילה לא חזרה למה שהייתה לפני הגירוש.⁸¹

ה י צ י ר ה ה י ה ו ד י ת ב א ש כ נ ז

שתי הקהילות שהנהיגו את לימוד התורה באשכנז היו מגנצא וורמייזא. העובדה שבין המהגרים הראשונים שהגיעו מאיטליה לקהילות אלה היו תלמידי חכמים מובהקים, כגון משפחות קלונימוס ואבון למגנצא ומשפחת ר' אשר הלוי לוורמייזא, גרמה לכך שהן התפתחו למרכזי תורה ויצירה.⁸² יהודים היגרו ממקומם והקימו קהילות חדשות מתוך שתי סיבות, הסיבה הכלכלית והרצון למצא מקומות בטוחים יותר לקיום.

⁷⁶ גרוסמן, צרפת, עמ' 16 - 19; אשכנז, ע' 11.

⁷⁷ Chazan, Northern France, p. 1.

⁷⁸ בן ששון, יהדות אשכנז, עמ' 22 - 24.

⁷⁹ גרוסמן, אשכנז, ע' 12.

⁸⁰ בן ששון, יהדות אשכנז, ע' 26.

⁸¹ Chazan, Northern France, p. 2, 6.

⁸² גרוסמן, אשכנז, ע' 28.

תנועת יהודים בתוך אירופה הייתה הן למטרת מסחר והן למטרות של לימוד אצל המורים הגדולים.⁸³ תלמידי חכמים שעברו לקהילות אחרות ובעיקר לקהילות הגדולות אשר לאורך הריינוס התאימו לאידיאל של לימוד תורה שהיה משותף לרבים מבני אשכנז ומצאו להם כר פורה לשיח ודיון הלכתיים. רבו המחלוקות בין החוקרים על תאריך הגירתו של הראשון לבני משפחת קלונימוס, ר' משה, מלוקא שבאיטליה למגנצא, אך ככל הנראה היה זה בסביבות שנת 917, הבן המפורסם ביותר למשפחה גדולה זו היה ר' משולם בר' קלונימוס שכונה "הגדול", נכדו של ר' משה המהגר, שככל הנראה חי ופעל עד ראשית המאה ה-10 בלוקא ולא במגנצא, אולם משפחת קלונימוס עדיין נחשבת כאחת המשפחות שצאצאיה הנהיגו את קהילות מגנצא ושפירא. ר' משולם התפרסם בשאלות שנשלחו אליו ובדרכו בפיוט ובתורת הסוד, מתשובותיו עולה משנתו הציבורית וחלקו בקביעת היסודות של ארגון הקהילה. הגידול בקהילות והתהוותן של קהילות חדשות בעקבות התרחבות המסחר היהודי העלה שאלות על סמכות הקהל ושלטונו ור' משולם נדרש לעיתים לענות לשואלים בסוגיות אלה.

שני האישים החשובים במגנצא במחצית השנייה של המאה ה-10 ובראשית המאה ה-11, היו ר' ליאונטין ור' שמעון בן יצחק. תקופתם מתאפיינת בראשית עצמאותו ההלכתית של המרכז באשכנז לעומת בבל וא"י. ר' ליאונטין, הוא ר' יהודה בר' מאיר הכהן, שמוצאו מפרובנס או מאיטליה, אף כי מיצירתו לא שרד הרבה, הרי עצמאותו ובטחונו העצמי כפוסק, תרמו באופן משמעותי לייסוד העצמאות של המרכז ההלכתי באשכנז. ר' שמעון בר' יצחק, נודע בפיוטיו ובתורת הסוד, משפחתו, משפחת ר' אבון הגדול הייתה אחת משתי המשפחות המנהיגות במגנצא יחד עם משפחת קלונימוס, ואף נוצרו קשרי נישואין בין שתי המשפחות. באחד מפיוטיו של ר' שמעון בר' יצחק נשתמרו רמזים למעין מרד שהיה בקהילת מגנצא, כאשר קבוצת אנשים ביקשה להדיח את ההנהגה הקיימת ולשלוט במקומה.⁸⁴

הנהגתו של רבנו גרשום מאור הגולה - מנהיג הדור

התקופה, שמתאפיינת בפריחתו של המרכז במגנצא ובעצמאות הרבה ביותר כלפי בבל ומסורת א"י, היא תקופתו של רבנו גרשום מאור הגולה (רגמ"ה) שנולד בסביבות שנת 950 ונפטר כנראה בשנת 1028. רגמ"ה היה הגדול בחכמי גרמניה לפני תתנ"ו, הוא אשר עיצב את דמותה הרוחנית של יהדות אשכנז וצרפת יותר מכל מנהיג אחר. בזמנו ובמידה רבה בזכותו נעשתה מגנצא למרכז של לימוד תורה לכל אירופה, מצב שנמשך שני דורות אחריו.

חכמיה המובהקים של מגנצא בשני הדורות שלאחר רגמ"ה שימשו לפניו: ר' יהודה הכהן, ר' אליעזר הגדול, ר' יהודה בר' ברוך, ר' יעקב בר' יקר, ר' יצחק בר' יהודה ור' יצחק הלוי.⁸⁵ תלמידים אלו הם העדות לכך,

⁸³ Robert Chazan, *European Jewry and the First Crusade* (Berkeley: University of California Press, 1987), pp. 18-19.

⁸⁴ גרוסמן, אשכנז, עמ' 28, 41, 56, 48, 60, 80, 88, 99 - 100.

⁸⁵ גרוסמן, אשכנז, עמ' 106 - 117.

שתרומתו המרכזית של רגמ"ה הייתה שלראשונה יצר בגרמניה מרכז של לימוד על ידי העברה ממורה לתלמיד.⁸⁶ עמדתו של רגמ"ה בענייני ציבור הייתה לחזק את שלטון הקהל ולבססו, ובפסיקותיו בנושאים אלה ניכר בטחונו העצמי הרב ותחושת המנהיגות שפיעמה בו.⁸⁷

דוגמא לפסיקת הרגמ"ה לחיזוק שלטון הציבור היא פסיקתו המפורסמת:

אפילו קל שבקלים ונתמנה פרנס על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים, הלכך מה שעשו הקהלות גזירתם גזירה.⁸⁸

הרגמ"ה קובע שבית דין שנבחר על ידי הקהל יש לו סמכות גמורה ואין לערער אחריו, מה שעשו הקהלות גזירתם גזירה ומעשיהם מעשה. אין הרגמ"ה מדגיש את כוחו של בית הדין בחכמה ובתורה אלא מכיון שהוא נבחר על ידי כל הקהל הרי הוא שופט עליון שהכל נשמעים לו.

דוגמא נוספת לבטחונו העצמי הרב בפסיקותיו היא הכרעת דינו כנגד הלכות אבדה שעמדו בסתירה לחרם שעשתה הקהילה. המקרה שהובא לפניו עסק בספינה שאבדה בים שלפי הכתוב במפורש בגמרא כל המוצא משהו מן הספינה יכול לקחתה משום שהדין הוא שזה דבר שאבד והבעלים התיאשו ממנה. המקור לדין זה נמצא בתלמוד הבבלי מסכת בבא מציעא דף כ"ב ע"ב:

תא שמע, דאמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל בן יהוצדק: מניין לאבדה ששטפה נהר שהיא מותרת [שהמוצא יכול לקחתה] דכתיב: "וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה" מי שאבדה הימנו ומצויה אצל כל אדם, יצאתה זו שאבודה הימנו ואינה מצויה אצל כל אדם.

הגמרא אומרת שכיוון שהנהר יכול לשטוף את האבדה לכל מקום הרי היא כהפקר וכל המוצא אותה יכול לקחתה. ההלכה שנפסקה לפי גמרא זו קבעה כי אפילו הבעלים עומדים וצווחים הרי האבדה של המוצא.⁸⁹ בהמשך, מתייחסת הגמרא לדין אבדה שנמצאה בים שהיא שייכת למוצא, נמצאת בתלמוד הבבלי מסכת בבא מציעא דף כ"ד ע"א:

וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר: המציל מן הארי ומן הדוב ומן הנמר ומן הברדלס ומן זוטו של ים ומשולליתו של נהר... ובכל מקום שהרבים מצויין שם הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשין מהן.

⁸⁶ Finkelstein, *Jewish Self-Government*, p. 20.

⁸⁷ גרוסמן, *אשכנז*, ע' 130.

⁸⁸ שו"ת רגמ"ה, סימן ס"ז.

⁸⁹ שו"ע, חו"מ, רכ"ט, ז.

בניגוד גמור לדברי הגמרא הנ"ל, פוסק הרגמ"ה לצד החלטת הקהילה בענין זה שגזרה בחרם שכל מי שימצא אבידה מאותה ספינה יחזירה לבעליה:

...נתעצבו על אבידת חבריהם וגזרו באלה ובשבועה על מי שיגיעו לידו מכל מה שנאבד באותה ספינה

שיחזור לבעל אבידה.⁹⁰

כאמור הרגמ"ה פוסק לצד תקנת הקהילה כנגד דיני אבידה מתוך אותה תחושת מנהיגות ורצון לבסס את שלטון הקהל, כך שחרם הקהל ידחה אפילו הלכה ברורה.

מנהיגותו נשענה לא במעט על מאפייניו שלו. הוא עמד בפני הצורך לאחד תחת מנהג אחד מספר רב של קהילות קטנות שכל אחת מהן סיגלה לה את מנהגיה שלה.⁹¹ ולכן, עיקר פרסומו בא לו מן התקנות שיוחסו לו, שעסקו הן בעניני ציבור והן בחיי הפרט והמפורסמות שבכולן האיסור לשאת אשה שניה והאיסור לקרא מכתב שיעוד לאחר.⁹² בזכות תקנות אלה נחשב לא רק מנהיג הדור בו חי ופעל אלא המחוקק של יהדות אשכנז כולה.⁹³ בנוסף לתקנות הייתה יצירתו ופעולתו מקיפה ביותר וכללה כמעט את כל ענפי הספרות הרבנית: פסקים, פירושים לתלמוד, תשובות, פיוטים, עניני נוסח ומסורה וכנראה גם פירוש לספר יצירה.⁹⁴ רגמ"ה כתב במו ידיו עותק של התלמוד הבבלי ששימש הגרסה המקובלת למשך דורות, התשובות ששלח צוטטו על ידי רבים מהבאים אחריו.⁹⁵

התפתחותה של קהילת וורמייזא כמרכז תורה רב חשיבות, בערך באמצע המאה ה - 11, קשורה בשני חכמים מרכזיים - ר' יצחק הלוי והפייטן ר' מאיר בר' יצחק. ר' יצחק הלוי נולד בסביבות שנת 1000 ונפטר בין השנים 1075 - 1080. פעולתו הספרותית הייתה ענפה והוא נטל חלק בכל ענפי היצירה שבה עסקו באותם ימים באשכנז. ר' מאיר בר' יצחק שימש שליח ציבור בוורמייזא בימיו של ר' יצחק הלוי ומעט לאחריהם והוא הגדול בפייטני קהילה זו הן בכמות יצירתו והן באיכותה.⁹⁶

הנהגתו של רש"י

⁹⁰ שו"ת רגמ"ה, סימן ס"ז.

⁹¹ Finkelstein, *Jewish Self-Government*, p. 21.

⁹² גרוסמן, *אשכנז*, ע' 134.

⁹³ Finkelstein, *Jewish Self-Government*, p. 21.

⁹⁴ גרוסמן, *אשכנז*, ע' 149.

⁹⁵ Finkelstein, *Jewish Self-Government*, p. 20.

⁹⁶ גרוסמן, *אשכנז*, עמ' 265 - 292.

דור אחרי מותו של רגמ"ה עבר המרכז של יהדות אשכנז לצרפת. האישיות מאחורי מעבר מנהיגות זה הוא רש"י⁹⁷, ר' שלמה בן יצחק (1040 - 1105), שידוע בזכות פרשנותו לתורה ולתלמוד. בזכות פרשנותו הפך התלמוד למרכז הלימוד היהודי. בתקופתו, ספרות השאלות והתשובות עדיין לא הוכרה כמרכז השיח ההלכתי ורוב תשובותיו הן הכרעה הלכתית ברורה. רש"י היה מורה דגול שהעמיד לו הרבה תלמידים שנשאו את תורתו.⁹⁸ קיימות תשובות בשם רבני טרויש, שמוחסות לרש"י, שביניהן התקנה שאל לו ליהודי לנצל הזדמנות שניתנת לו על ידי השליט הפאודלי כדי לחמוק מתשלום מיסי הקהילה.⁹⁹

התפתחות המושגים והמוסדות של המאה ה-11 מסתכמת יפה ביצירתו של רש"י. רש"י מטעים את זכותה של הקהילה להטיל מרותה על הפרט. כאשר פונים אליו בענין של ריב בין שתי משפחות בקהילה בצרפת ש"גזרו עליהם (הקהילה) שלא ירגילו בכך", הריהו מחייב את ההתערבות ומכנה מעשה זה בשם גזירת הקהל. באותה מידת תקיפות הוא מגלה את דעתו בזכותן של הקהילות "להתיר קשרי הקדומים להן, הכל לפי השעה", והדבר נראה בעיניו מבוסס על הדין. אכן, יש עדויות לתיקון תקנות שינויין והתאמתן לצורכי החיים באותה תקופה. מכתבי רש"י ידוע שבקהילה אחת "התירו כל גזירה שעליהם מפני אימת פורענות". בין אם הכוונה כאן לעונש מן השמים שחששו לו בעטיים של העוברים על הגזירות הישנות של הקהל, מבלי שתהא אפשרות להענישם ובין אם הכוונה לאימת פורענות של ימי פרעות שקשה לעמוד בהם בחומרת התקנות - מופיעה כאן הקהילה כמחוקקת לעצמה. עד כדי כך התפתחה ההנהגה העצמית בימיו של רש"י שהיתה בעיניו יסוד מוסד של חיי האומה בגלותה והוא ניסח מעין מצוות עשה חדשה - מצווה לשמוע לתקנות הקהילה. הוא פוסק ואומר, שמי שהקדים ונשבע "שלא לקיים גזירת הציבור ואחר כך גזרו" לא הועילה לו שבועתו ולא כלום, "והעלה חרס בידו ולא נפטר מגזירת הציבור... שהרי נשבע לבטל המצוה ולסור מחוקי ישראל, דהכי כתיב: הט אונך ושמע דברי חכמים... שאין לך דבר שעומד בפני הציבור. הקפדה זו על מרות הקהילה מותנית בתנאי שהוא בבחינת בל יעבור לגבי כל תקנות הציבור בימי הביניים - "אם כדין עשו" כלומר אם אין התקנה סותרת דברי תורה. ועוד תנאי מתנה רש"י שתהא ההחלטה על הגזירה "דבר שהסכימו כל הקהל" כלומר שההחלטה חייבת להיות פה אחד.

עם זאת הוא תובע מראשי הציבור גישה מוסרית ומטעים את חובת התוכחה המוטלת עליהם הן לגבי היחיד והן לגבי הציבור: "נצטוו הנביאים והחכמים להוכיח את ישראל, אחד יחיד ואחד ציבור. ואם יראו אותם עוברים על התורה מזידים, יוכיחום ויקללום, יסתרום ויתלשום, ואם לסבבם בעריבים וטעם כבושים להחזירם למוטב ואף אם לא ישמעו אתה אתה נפשך הצלת ואף את השוגגין על ידי שאינן יודעין שהדבר אסור."

⁹⁷ Finkelstein, *Jewish Self-Government*, pp. 35-36.

⁹⁸ Solomon B. Freehof, *A Treasury of Responsa* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1963), p.17.

⁹⁹ Finkelstein, *Jewish Self-Government*, pp. 36-37.

גיבוש כוחה ומרותה של הקהילה הבודדת בימי רש"י בא גם מתוך הרגשת סולידריות יהודית שנתגבשה יותר ויותר בלחץ איבתה של הסביבה הנוצרית ובלהט הקרבנות והסבל המשותפים. נוכח לחץ זה ניסח רש"י את חובת העזרה ההדדית והימנעות מתחרות כלכלית בין יהודים לבין עצמם שעה שהם עומדים מול עולם הגויים: "זה הדרך לעם קדוש ההולכים בתורת קדושים מצוים ישראל על השב תשיבם לאחיק - בכל צרכי חברות גופם".¹⁰⁰

ת ק נ ו ת ה מ א ה - 12 ו מ ק ו מ ו ש ל ר ב נ ו ת מ

במשך המאה ה-12 מקבלת הקהילה אופי מוגדר יותר הן כלפי חוץ והן כלפי פנים. סדרת תקנות מיוחדות באה לתחום את תחומה כסמכות משפטית נפרדת בתוך חומות העיר ואת מידת בעלותה על תחום ישיבתה. בשטח סדרי הנהגת הקהילה עומד רבנו תם על דעתו הייחודית המצדדת באחדות דעים. לדעתו כל החלטה של הקהילה צריכה להתקבל פה אחד כדי שתהא מחייבת. כפיית ההחלטה על הפרט יכולה לבוא רק לאחר שנתקבלה בהסכמה כללית ונמצא שהמתנגד לה לאחר מכן מתנגד להחלטה שהסכים לה לכתחילה. אך תקנות שונות המיוחסות ל"רבנו גרשום", מכירות גם דרך החלטה אחרת. תקנה אחת קובעת ש"אם עושים בני העיר תקנת עניים או תקנות אחרות והרוב מתרצים בדבר מן המהוגנים (כלומר רוב בני הקהילה המהוגנים מסכימים לתקנה) אין האחרים רשאים לבטל התקנה" הנה כי כן מופיע בעולמה של ההנהגה היהודית מושג "הרוב" של בני העיר ואולי זו אף הופעת הבכורה שלו בתחום ההנהגה. המושג "אחרי רבים להטות" שבתורה מתכוון לרוב של מומחים, הפוסקים בישיבתם בבית דין מקודש, והורחב אחרי כן לרוב של חכמים בישיבתם המקודשת. כאן מופיעה לראשונה הכוונה להכרעת הרוב של בני קהילה, כשהמכנה המשותף ביניהם הוא רק עצם ישיבתם המשותפת בין חומות עיר אחת. בתקנה שהובאה לעיל ישנה גם הבחנה מעניינת בין "מהוגנים" לבין "שאינם מהוגנים". יש להניח, כי במאה ה-12 כולל המושג מהוגן רמה נאותה של ידיעת התורה, אורח חיים מכובד ומעמד כלכלי מבוסס יחסית, הבא לידי ביטוי גם במידת ההשתתפות בעול המסים. מכל מקום, חשוב לציין, כי מדובר כאן ברוב המהוגנים בלבד ולא ברוב מתוך כלל בני הקהילה. הבחנה מעין זו מצויה גם בעיר הנוצרית המתגבשת באותם הימים וגם במוסדות הכנסיה. יש בהבחנה זו כעין מתן טעם איכותי לקבלת המורד הכמותי של הרוב כגורם בהכרעה.

¹⁰⁰ בן ששון, 'יהדות אשכנז', עמ' 46 - 47.

באותה מאה מתגבשת גם שיטת ההנהגה המרכזית. היא מושתתת על כינוסי חכמים, המשיגים הכרה כללית בתוקף החלטותיהם על ידי משלוח נוסח ההחלטות גם לחתימתם של חכמי הקהילות המקומיות וראשיהן שלא השתתפו בכינוס.

הנהגת הקהילות במאה ה-13

במאה ה-13 הקהילה היהודית כבר מגובשת לגמרי ומוסדותיה מוגדרים באופן ברור. פרטים חשובים על הקהילה, מוסדותיה ותפקידיה לומדים מפי המהר"ם (ר' מאיר בר' ברוך מרוטנברג, 1220 - 1293). בדברו על משבר בקהילה, הנובע מכך שאנשי הקהילה "אינם יכולים להשוות דעתם לברור להם ראשים בהסכמת כולם" קובע המהר"ם, בשו"ת המהר"ם סימן תתס"ה, שאם אי אפשר להגיע להסכמה פה אחד, "ילכו בה אחרי הרוב" אגב כך מוזכרים מוסדות הקהילה והתפקידים שלגביהם יש להחליט: "לברר הראשים... לברר חזנים... לתקן כיס של צדקה... למנות גבאים לבנות בית הכנסת... לקנות בית חתנות ולקנות בית האומנים ולכונן ולפתור כל צרכי הקהל." מדברי המהר"ם יוצא שהאנשים נקבעים לתפקידיהם על ידי בחירות.

ההנהגה המרכזית נתקיימה על ידי כינוסי חכמים וראשים מקהילות שונות כגון הכינוס של אזור הריין בשנת 1220, שתיקן תקנות שו"ם (שפיירא, וורמיזא, מגנצא) ועל ידי מרותם והשפעתם של חכמים גדולים, כגון המהר"ם, שהיה כנראה גם רב ממונה מטעם המלכות על כל הקהילות.

המאה ה-13 הורשה לדורות הבאים קהילה מאורגנת, שמוסדותיה ודרכי הנהגתה נבחנו גם בכור המציאות ונומקו יפה מבחינה הלכתית, כוחה של הקהילה מתחזק והולך כלפי היחידים. ההנהגה המרכזית באזור הריין מתקיימת על ידי כינוסים הנערכים בימי השווקים וכן בידי חכמים גדולים בתורה הממונים לעתים גם מטעם המלכות.¹⁰¹

חסידי אשכנז

חסידי אשכנז היו קבוצה נבדלת מכלל יהדות אשכנז, שצמחה במאה ה-13, תחת מנהיגם הנערץ רבי יהודה החסיד. היצירה הידועה של חסידי אשכנז היא "ספר חסידים", שכולל הוראות להתנהגות היהודי לפי דרך התורה בחיי היום - יום. הקבוצה ראתה את עצמה נבחרת ומיוחדת משאר היהודים שאינם חסידים. לחסידי אשכנז היו שלשה דרכים כיצד להתייחס לאלה שאינם חסידים כמותם.

הדרך הראשונה הייתה לשאוף להשליט את מרותם על שאר הקהילות. הדרך השנייה הייתה ליצור קהילות אוטופיות הכוללות את חסידי אשכנז בלבד. באם שני דרכים אלה לא יצלחו, הייתה דרך השלישית - לשמור על עצמם כעל מיעוט נבדל ונעלה בתוך הרוב הלא חסידי.

¹⁰¹ בן ששון, 'יהדות אשכנז', עמ' 48 - 52.

בסופו של דבר הייתה דרכם דרך פרקטית והם נאלצו לשמור על ייחודם בתוך רוב לא חסידי ועל ידי כך להשפיע על אלה שאינם חסידים.

דרכם של חסידי אשכנז בהוכחת החוטא הייתה דרך מתונה בהסתמך על מה שנאמר בספר ויקרא פרק י"ט פסוק י"ז: "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא", רק אם הביקורת הייתה יכולה להשמע על ידי החוטא רק אז מחויב החסיד להוכיח את עמיתו. הם מסתמכים על התלמוד הבבלי במסכת יבמות דף ס"ה ע"ב: "ואמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון כשם שמצווה על אדם לומר דבר הנשמע כך מצווה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע", מסביר רש"י: "הוכח תוכיח - להוכיח מי שמקבל הימנו".

הנסיון להשפיע על היהודי שאינו חסיד היה בתנאי שהצלחה בויכוח מובטחת. כך גם בהתנצחות עם הנוצרים, על החסיד להכנס לויכוח רק אם הוא בטוח בנצחוננו. כמובן, היה על החסיד להתייחס אל הנוצרי כראוי, כיון שהיה מסוכן שלא לעשות כן.

יחסם של חסידי אשכנז לחינוך הילדים היה גם הוא ללא כפיה, אם הילד לא היה נוטה לכיוון לימוד התלמוד אלא יותר לכיוון לימוד התנ"ך היה על החסיד ללמדו תנ"ך.

בנושא המשיחי הייתה גישתם של חסידי אשכנז פסיבית, בצפיה לנס, ולא נוטה לפעולה כלשהי.¹⁰²

ס פ ר ו ת ה ש ו " ת ב א ש כ נ ז

המקורות לחיי היהודים באשכנז בימי הביניים הם מקורות פנימיים. מקורות אלו הן מקורות שיצאו מתוך היצירה היהודית בתקופה זו. שלשה סוגים למקורות אלה: ספרות ההלכה לענפיה השונים, שירת הקודש והכרוניקות על הגזירות בתנ"י. מתוך השלשה, העדויות המשמעותיות ביותר לתיאור חיי היומיום נמצאות בספרות ההלכה, ספרות רב גונית שנכללו בה פירושים למקרא, למשנה ולתלמוד, לספרי דרש ופיוטים, פסקים, תשובות לשאלות וכתובת שטרות.¹⁰³

סמכות ההלכה של יהדות אשכנז תחילתה בכפיפות המוחלטת לאוטוריטה המזרחית בא"י ובבבל, כפיפות שנמשכה עד סוף תקופת הגאונים. חלוצי הלימוד הישיבתי באירופה היו תלמידי הגאונים שיצאו בשליחות מוריהם להורות במערב, וחלקם נשארו לכהן כ"מרא-דאתרא" באזורים אליהם הגיעו, בספרד באיטליה, בצרפת ובגרמניה. ואכן, כבר בתקופת כהונתו של ר' סעדיה גאון במאה ה-10, יש עדות להתפתחות ניצנים של מרכזי הוראה בעמק הריין, מרכזים שהתחרו בהצלחה במרכזים המסורתיים של סורא ופומפדיתא.¹⁰⁴

¹⁰² Ivan G. Marcus, *Piety and Society - The Jewish Pietists of Medieval Germany* (Leiden: E. J. Brill, 1981), pp. 87-89.

¹⁰³ גרוסמן, אשכנז, ע' 24.

¹⁰⁴ Louis Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages* (New York: Philipp Feldheim, 1964), pp. 2-3.

ספרות השאלות ותשובות של קהילות אשכנז התפתחה במרכז אירופה במאות י"א - י"ג, והדיון ההלכתי, שפרח בתקופה זו המשיך להתוות את דרכה של יהדות אשכנז עד העת החדשה. מבנה הקהילה והאוטונומיה שניתנה לה על ידי השלטון נתן את המקום לפריחתה של ההלכה, שהתלמוד הבבלי הוא הבסיס עליו הושתתה, ומקור לכל הפסקים שהפיקה. הצורך המידי להקים בתי דין מקומיים לפסיקות שבין אדם לחברו הוא כתוצאה מעובדת ריחוקן של קהילות גרמניה וצרפת מן המרכז ההלכתי במזרח.

נוסף לכך, העובדה שעיסוקם המרכזי של היהודים היה במסחר הצריך התאמת הדינים הנוגעים לחיי המסחר להכרעות הלכתיות. תרמה לכך העובדה, שבתי הדין היהודיים זכו למידה מסוימת של חופש מידי השלטונות, בדיוניהם בעניינים אזרחיים.¹⁰⁵ ניתן לייחס את זכויות היוצר לשיטת השלטון היהודית, ששרדה בגרמניה ובצרפת כ - 500 שנה, לר' גרשום בן יהודה הוא 'רבנו גרשום מאור הגולה'.

השאלות שהונחו לפתחם של רבני אשכנז עלו מן הצורך להתמודד עם חיי היום - יום המדיניים והחברתיים שנגעו ביחסי קהילה - שלטון זר. בנוסף לכך עסקו בעלי התשובות בשאלות של שליטה בחברי הקהילה, והתאמת אורח החיים המונחה על ידי ההלכה לתנאים המשתנים. היה ברור שהקשיים המיוחדים שעמדו בפני היהודים שהתיישבו בסביבה נוצרית יעלו את הצורך בהנהגה רוחנית מקומית ויעשו את התשובות שבאו מן המזרח מצד אחד לפחות רלוונטיות,¹⁰⁶ ומצד שני נוצר הצורך להתאימם לתנאים המיוחדים של קהילות אשכנז. התמודדות עם שאלות שהעלו שינויי הזמן היו מאז ומתמיד אתגר רוחני וחובה קיומית של פוסקי ההלכה, אשר ניסו למצא מענה לבעיות במסגרת הנורמה ההלכתית ובמקרים אחדים אף להגמיש את ההלכה על פי תנאי החיים הקשים.¹⁰⁷

דיון בספרות השו"ת באשכנז אינו טוען להתבדלות הלכתית של אזור זה מכלל הפזורה היהודית, אדרבה, תשובה לשאלה שנשלחה לגרמניה הייתה נקראת בספרד, ופסק הלכה שהוצא בטורקיה היה מובא לדיון בפולין, מורה הלכה היה יכול לעזוב את עמק הריין, להתיישב בספרד ולהמשיך שם את מפעלו התורני.¹⁰⁸ הדוגמא המובהקת לכך הוא הרא"ש שאף על פי שנאלץ לעזוב את גרמניה ועבר בעל כרחו לטולדו והפך שם להיות הפוסק המרכזי, בכל זאת המשיכו שאלות להיות מופנות אליו בענייני חברה ומדינה גם מגרמניה. מעמדו זה של הרא"ש מוכיח את חשיבותו של "כתר תורה", שנשאר מנהיג הלכתי אשר גבולות של זמן ומקום לא ערערו את סמכותו.

הנושאים שעוסקת בהם ספרות השאלות והתשובות בענייני קהילה וסמכותה הם רבים ומגוונים:

¹⁰⁵ Finkelstein, *Jewish Self-Government*, pp. 2-7

¹⁰⁶ Finkelstein, *Jewish Self-Government*, pp. 4-5.

¹⁰⁷ יצחק ד. גילת, *פרקים בהשתלשלות ההלכה* (ר"ג: אוניברסיטת בר-אילן, 1992), ע' 13.

¹⁰⁸ Freehof Solomon. B, *The Responsa Literature and a Treasury of Responsa* (U. S: Ktav, 1973), p. 14.

• יחיד הפורש מתקנות קהל.

- א. גזירה הפוגעת ביחיד המסרב לקיימה.
- ב. סמכות של קהילה אחת לכפות על קהילה אחרת את גזירתה.
- ג. החובה על הקטנים לשמוע לגדולים.
- ד. הנשבע להוציא את עצמו מתקנת הציבור.
- ה. הסכמת כל הקהל או הסכמת הרוב.
- ו. סמכותה של הקהילה להקפיד על קיום המצוות על ידי הקהילה כולה.
- ז. תקנות תפילה.
- ח. מנהג הקהל.
- ט. תקנות להעדפת בעל מקצוע אחד על כל הקהילה.
- י. תקנות כנגד מערימים על הקהל.

• חובת המס.

- א. סוחרים ששילמו מס למלך ובתמורה מבקשים להשתמט מחובתם לשלם מס לקהילה.
- ב. מהי תקופת המגורים המינימלית המחייבת השתתפות בתקנות העיר.
- ג. חזקת הציבור על המס.
- ד. תקנת הקהילה דוחה את ההלכה.
- ה. כפיה על היחיד לשלם מס.
- ו. דין הבורחים מהעיר כדי להמנע מתשלום מס.
- ז. חובת הסוחר בתשלום מס.
- ח. הטלת חרם חמור על המסרבים לשלם מס.
- ט. הטלת נידוי על המשתמטים מעול המס.
- י. פניה לערכאות של גויים בעניני המס.
- יא. חובת תשלום מס גם על הבורחים.

יב. קדימות נתינת המס לדיון בבית הדין.

יג. סמכות הקהילה לכפות על בני קהילה אחרת להשתתף איתם במס.

• מנהג עיכוב התפילה.

א. אלו תפילות מותר לעכב?

ב. מספר התפילות שמותר לעכב.

ג. התנגדות למנהג עיכוב התפילה.

• דרכי מחאה חריגות.

א. פגיעה בסדרי בית דין.

ב. הלשנה לגויים.

ג. רב שנהג באלימות.

ד. פגיעה בכבוד כל הקהל.

ה. קנסות וחרמות נגד אלימים.

• כח מחאת היחיד לגבי רבים.

א. האם יחיד יכול לעכב את הציבור כולו מלבטל תקנה?

ב. האם היחיד יכול לעכב את הרבים מלקיים מצוה?

ג. יחיד המבקש למנוע תפילה בבית כנסת פרטי מיחיד אחר.

ד. שליח ציבור שאינו מקובל על כל הקהל.

• סמכות תקנת הקהל.

א. השוואת מעמד הקהל למעמד בית דין.

ב. מעמד הקהל כבית דין חשוב כאשר הציות לתקנותיו הוא בגדר מצווה דאורייתא.

ג. כח הקהל להתקין תקנות ולגדור גדרים ולחזק את תקנתם על ידי חרם ונידוי.

ד. יכולת הקהל להעניש יחיד שעבר על תקנתם.

ה. מעמד הציבורי של טובי הקהל.

ו. מחויבות תקנות הקהל על הדורות הבאים.

ז. מעמד חשובי העיר כמעמד בית דין חשוב.

• מתמנה יחיד על הציבור.

א. מינוי כתר תורה.

ב. מינוי כתר מלכות.

ג. האם מתמנה על הציבור זוכה לסמכות של "כתר מלכות"?

ד. סמכותו של מתמנה יחיד.

• סמכות הקהל וסמכות בית דין.

א. כוחו של הקהל כנגד טענת חוסר אובייקטיביות.

ב. יכולת הקהל להתקין תקנות בדיני ממונות גם כנגד ההלכה.

• חרם ונידוי.

א. נידוי יחיד שמתנגד לגדולי הקהל.

ב. התרת נדוי על פי מנהג הקהילה.

• דרך קבלת החלטות בקהילה.

א. איזה מן המנהיגים עדיף בקבלת החלטות בקהילה.

ב. מוסד טובי הקהל במעמד של "כתר מלכות"

ג. עקרון הפומביות בתקנות.

ד. תקנות קהל תלויות במנהג המקום.

• הכרעת הרוב ואיזהו רוב המחייב.

א. האם רוב מחייב את המיעוט או האם צריך הסכמה פה אחד?

ב. זכותם של מנהיגי הציבור לעשות שימוש באמצעי הפקעת ממון.

ג. מעמד ז' טובי העיר שלא נבחרו על ידי הציבור.

ד. התרחבות סמכותו של הקהל לגבי כל דבר וענין בקהילה.

ה. איסור על פנייה לערכאות של גויים.

ו. סמכות היחיד המקבילה לסמכות "כתר מלכות".

ז. 'רוב מנין' או 'רוב בנין'.

• תקנות קבוצה מתוך הציבור.

א. האם מחייבות תקנות בעלי אומנות את בני אותה אומנות?

ב. הסכמת "אדם חשוב".

ג. ההבדל בין תקנת בני העיר לבין תקנת האומנים.

• פרישת יחידים מתקנות קהל.

א. אי ציות כנגד תקנות הקהילה.

ב. הכלל של 'אחרי רבים להטות'.

ג. הכרעת הרוב המחייבת.

ד. קבוצה שקיבלה על עצמה שלא לקיים את תקנת הקהל.

ה. שבועה שלא לקבל את תקנות הציבור.

ו. כפיית המיעוט על הרוב.

ז. תקנה הגורמת רווח לאחד והפסד לאחר.

• חיוב תקנות קהל על מצטרפים לקהילה.

א. גזירת הציבור מחייבת גם מי שלא היה בשעת הגזירה.

• מחאה בעניני חרם היישוב.

• היחסים הבין קהילתיים.

א. ערכות הדדית שבין הקהילות.

ב. מידת היכולת של קהילה אחת לכפות את תקנותיה על קהילה אחרת.

ג. קהילות שטענו לבכורה.

• מחאה בין הרב לבין הקהל.

א. תקנת הרב שלא על דעת ראשי הקהל.

• סמכויות הרב ו"טובי העיר" לעומת סמכויות הקהל.

א. סמכות החרם.

ב. האם יכול מנהיג הציבור לכפות את דעתו?

• מחאה נגד מנהיג.

א. נסיון להדיח גבאים.

ב. עיקרון המשכיות השלטון.

ג. נסיון להשתלט על העיר שלא על פי דעת הקהל.

ד. הדחת פרנס שמתמנה על הציבור.

ה. פרנס שסרח.

ו. עלילות כנגד הרב.

ז. מרד כנגד הנהגת הקהילה.

• המאבק על ההנהגה.

א. רב שניסה להדיח רב אחר.

• פגיעה בכבוד הרב.

א. זכותו של הרב לנדות את מי שפגע בכבודו.

ב. כבוד כתר תורה.

ג. מי נקרא תלמיד חכם שהציבור חייב לכבדו?

ד. האם הקהל חייב לנדות אדם שזלזל בכבוד הרב?

ה. האם יכול הקהל לקבוע תקנה בעניני נידוי?

• פטור תלמיד חכם ממס.

א. תנאים לפטור תלמיד חכם ממס.

ב. האם ניתן להטיל מס על תלמידי חכמים מהטעם של תיקון העולם.

• ראשי הקהל הכופים על רוב הקהל.

א. דין לוקחי שורה לעצמם.

• משתררים על הקהל.

א. רבנים שהשתמשו בכתר התורה לצורך עצמם.

ב. מתי מותר להתנגד לכתר תורה?

ג. רבנים הנוהגים בשחיתות.

ד. עשירים המשתררים על הקהל.

ס י כ ו ם

קהילות אשכנז, תחילת עלייתן עם ירידת קרנה של בבל כמרכז העולם היהודי. המבנה של העולם היהודי הפך לרשת בלתי מגובשת של קהילות מפורזות, כאשר כל קהילה הייתה אוטונומית ונבדלת לעצמה.

הקהילה הייתה יצירה אימננטית בתולדות העם היהודי, וצורת ארגונה היה מתאים לכל מקום ולכל חבר בקהילה. מטרתה העיקרית הייתה, ליצור ניגוד לסביבה ולשמר בתוכה את אופיה המיוחד.

ההנהגה הפנימית היהודית קיבלה מהמלכות הנוצרית עצמה משפטית ומדינית. כל קהילה נטלה לעצמה זכויות שהיו קיימות קודם לכן בעדה כולה. הדיון בין היהודים התנהל בתוך הקהילה על פי ההלכה היהודית ועל היהודים נאסר לפנות לערכאות של גויים.

קהילות אשכנז ישבו בתוך סביבה נוצרית עוינת, הכנסיה הנהיגה את המסע כנגד היהודים כאשר היא מחזיקה בדעה שיש להשפיל את היהודים ולא לצם על ידי אמצעים שונים להמיר את דתם. השליטים נהגו כלפי היהודים ביחס מתון בעיקר בשל העובדה שהיהודים היו לגביהם מקור חשוב של הכנסה מהמסים שהטילו עליהם. תנופה לקהילות אשכנז הייתה בעקבות תנועת סוחרים ונוסעים יהודים שהתיישבו באירופה, בהתאם למדיניותו הכלכלית של קארל הגדול.

הקהילה התהוותה בדרך כלל סביב לאשיות מרכזית שהוא ומשפחתו היוו גרעין אשר אליו נוספו מהגרים נוספים. מעמדם של היהודים כסוחרים בין לאומיים הבטיחה להם את זכות המסחר בתוך הקיסרות הקארולינגית ומחוצה לה. הרעה של היחסים בין הקהילות והשליטים המקומיים ארעו בתקופות מאוחרות יותר. כאשר

השליטים החלו להתייחס ליהודים כאל כורח המציאות ולא כאל תושבים רצויים. תמורות הזמן הפכו את הקהילה היהודית לשכבה מסחרית שעזרה לליכוד הציבורי והתקנת צורה ארגונית חדשה כמיעוט מתבדל.

בשל דחיקת היהודים מרוב ענפי המסחר בסוף המאה ה-11, עברו הסוחרים היהודים לעסוק בהלוואה בריבית ובמסחר במשכונות. עובדה זו ליבתה את השנאה ליהודים, שגררה לעתים מעשי אלימות.

התקופה של המאות ה-10 וה-11 היא התקופה העיקרית של הפריחה בחיים היהודים בצפון צרפת מהבחירות: כלכלית, פוליטית ויצירה רוחנית. היצירה היהודית בצרפת הצפונית, התקיימה בצד תנאים קשים ביותר של רדיפה וחוסר אמון בסיסי בנאמנות היהודים.

היצירה היהודית באשכנז התבססה על שתי קהילות שהנהיגו את לימוד התורה - מגנצא וורמייזא. התקופה שמתאפיינת בפריחתו של המרכז במגנצא ובעצמאות הרבה ביותר כלפי בבל ומסורת א"י היא תקופתו של רבנו גרשום מאור הגולה, אשר יצר את דמותה הרוחנית של יהדות אשכנז וצרפת יותר מכל מנהיג אחר. עמדתו של רבנו גרשום בענייני ציבור, הייתה, לחזק את שלטון הקהל ולבססו. יצירתו ופעולתו היו מקיפות ביותר וכללו כמעט את כל ענפי הספרות הרבנית.

דור אחרי מותו של רבנו גרשום עבר המרכז של יהדות אשכנז לצרפת. האישיות מאחורי מעבר מנהיגות זה הוא רש"י. רש"י היה מורה דגול שהעמיד לו הרבה תלמידים שנשאו את תורתו. בפסיקותיו של רש"י מתבטאת ביתר שאת חשיבות סמכות הקהילה ותקנותיה.

במשך המאה ה-12 מקבלת הקהילה אופי מוגדר יותר, הן כלפי חוץ והן כלפי פנים. סדרת תקנות מיוחדת באה לתחום את תחומה כסמכות משפטית נפרדת בתוך חומות העיר, ואת מידת בעלותה על תחום ישיבתה. בשיטת סדרי הנהגת הקהילות עומד רבנו תם על דעתו הייחודית המצדדת באחדות דעים, לדעתו כל החלטה של הקהילה צריכה להתקבל פה אחד כדי שתהיה מחייבת. באותה מאה מתגבשת גם שיטת ההנהגה המרכזית, אשר מושתתת על כינוסי חכמים המשיגים הכרה כללית בתוקף החלטותיהם, על ידי משלוח נוסח ההחלטות גם לחתימתם של חכמי הקהילות המקומיות וראשיהן, שלא השתתפו בכינוס.

במאה ה-13 הקהילה היהודית מגובשת לגמרי ומוסדותיה מוגדרים באופן ברור. ההנהגה המרכזית התקיימה על ידי כינוסי חכמים וראשי קהילות שונות.

חסידי אשכנז שמנהיגם היה רבי יהודה החסיד, היו קבוצה נבדלת מכלל יהודי אשכנז. הקבוצה ראתה את עצמה נבחרת ומיוחדת משאר היהודים שאינם חסידים.

ספרות השאלות והתשובות של קהילות אשכנז, התפתחה במאות ה-11 - 13. הדיון ההלכתי שפרח בתקופה זו, המשיך להתוות את דרכה של יהדות אשכנז עד לעת החדשה. מבנה הקהילה והאוטונומיה שניתנה לה על ידי

השלטון נתן את המקום לפריחתה של ההלכה, כאשר התלמוד הבבלי הוא הבסיס עליו הושתתה ומקור לכל הפסקים שהפיקה. השאלות שהונחו לפתחם של רבני אשכנז, עלו מהצורך להתמודד עם חיי היום - יום המדיניים והחברתיים שנגעו ביחסי קהילה ושלטון זר. בנוסף לכך, עסקו בעלי השות"ם בשאלות של שליטה בחברי הקהילה והתאמת אורח החיים המונחה על ידי ההלכה לתנאים המשתנים. התמודדות עם שאלות שהעלו שינויי הזמן היו מאז ומתמיד אתגר רוחני וחובה קיומית של פוסקי ההלכה, שניסו למצא מענה לבעיות במסגרת הנורמה ההלכתית ובמקרים אחדים אף להגמיש את ההלכה על פי תנאי החיים.

היסודות ההלכתיים לשלטון פוליטי ומדיני מקורם בתקופת המלוכה הישראלית, וממנה שואבים ההוגים שנתנו דעתם למקורות סמכות מוסדות הקהילה, מתווכחים ודנים בשווה ובשווה שבין סמכותו של שלטון ישראלי בארץ ישראל בין סמכות שלטון יהודי בגולה.

הקהילות באירופה יצרו להן תיאוריות מדיניות ועקרונות שלטון על פי המקורות התלמודיים. השיח ההלכתי והפולמוס יצרו מסורת מדינית וחוקתית משותפים, כאשר נצרכו להכריע בשאלות המשמעותיות לכינונה של שיטת ממשל יהודית - קהילתית: הפקר בית דין, שלטון הרוב וזכויות הפרט, חרם, חרם היישוב וסילוק יהודים מהקהילה, זכויות המיעוט וההצבעה.¹⁰⁹

המקור הראשון והמרכזי ביותר לסמכותה של שלטון הקהילה מצוי במסכת בבא בתרא דף ח' ע"ב: ...ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה ולשנותה לכל מה שירצו ורשאיין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן.

מן המקור הזה מתבררת סמכותה של הקהילה בכל ענין שבה היא קובעת תקנות, היא יכולה לשנות יעדיהם של מוסדות כמו קופת צדקה ותמחוי, היא רשאית לקבוע תקנות לגבי המדות שבהם יישקל המסחר בעיר, לקבוע שערים קבועים לכל מצרך, ולקבוע שכר קבוע לפועלים. הסיפא של הברייתא: "ולהסיע על קיצתן" נותן את היכולת לבני העיר לכפות את תקנותיהם על הקהילה כולה, ומכאן שואבים כל חכמי הדורות את יכולת הכפייה של תקנות העיר.

מקור נוסף מהגמרא מצוי בתוספתא בבא מציעא יא:

כופין בני העיר זה את זה לבנות להן בית כנסת ולקנות להן ספר תורה ונביאים... ורשאיין בני העיר להתנות על השערים ועל המדות ועל שכר פועלין, רשאיין לעשות קיצתן. רשאיין בני העיר לומר כל מי

¹⁰⁹ דניאל י. אלעזר, "הקהילה מראשיתה ועד סוף העידן המודרני" בתוך: דניאל י. אלעזר (עורך), עם ועדה - המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (ירושלים: ראובן מס, תשנ"א) עמ' 183.

שייראה אצל פלוני יהא נותן כך וכך וכל מי שיראה אצל מלכות יהא נותן כך וכך וכל מי שתראה בהמה פלונית יהא נותן כך וכך רשאין לעשות קיצתן.

שלטון הקהילה בגמרא נקרא "בני עיר", ועל פי התוספתא ניתן להם הכח לתקן כל תקנה בין כלכלית בין אזרחית ללא כל כפיפות להלכה בענין, כך שהם יכולים לחרוג בתקנותיהם מהכללים הקבועים בהלכה ולהתקין תקנות לצרכי העיר לפי ראות עיניהם.

נחלקו המפרשים במשמעות של "להסיע על קיצתן", הכל מסכימים שהכוונה היא שבני העיר יכולים לכפות על מה שתיקנו בכל דרכי הכפיה שבידם אולם חולקים בדרך הכפיה, רש"י מסביר ש"להסיע על קיצתן" משמעותו לקנוס את מי שלא ציית לתקנה, הערוך מפרש ש"להסיע את קיצתן" הכוונה היא שבידם לשנות את התקנות מדי פעם לפי ראות עיניהם של הקהל, הר"י מיגש והרמ"ה מסבירים "להסיע על קיצתן", שביכולתם לתת תוקף לתקנותיהם על ידי קנסות.

הגמרא במגילה כ"ו ע' א' מתייחסת לכוחם של אנשי העיר וקובעת שכוחם של שבעת טובי העיר במעמד אנשי העיר יכולים אפילו להפקיע את קדושת בית הכנסת ולהופכו לבית מרזח, דהיינו ההיפוך הגמור - מקודש גמור לחול גמור לעומת המשנה במגילה כ"ה ע' ב' שקובעת שבני העיר יכולים רק להעלות בקודש, דהיינו למכור דברים שיש בהם קדושה רק אם משתמשים בכסף כדי לקנות דברים שקדושתם גדולה יותר:

...אמר רבא: לא שנו אלא שלא מכרו שבעה טובי העיר במעמד טובי העיר אבל מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר - אפילו למישתא ביה שיכרא [לשתות בו שיכר] שפיר דמי.

רש"י במקום מדגיש: "הטובים, ברשות העם". דהיינו שטובי העיר ברשות בני העיר הם בעלי כח רב ויכולים אף לעשות מעשה שהוא כנגד ההלכה אם הוא צורך העיר. אולם התנאי הברור גם לפי דברי הגמרא וגם לפי הדגשתו של רש"י שלשבעת טובי העיר יש כח זה רק במעמד של אנשי העיר, כפי שאומר רש"י: ברשות העם. גם לפי התלמוד הירושלמי (מגילה פ"ג ה"ב) סמכות בני העיר מואצלת לשבעת המנהיגים המנהלים את עניני העיר:

...ג' מבית הכנסת כבית הכנסת ושבעה מבני העיר כעיר.

ממובאה זו ברור ששלשה מתוך בית כנסת הרי הם כדעת בית הכנסת ושבעה מבני העיר הרי הם כמו כל העיר. מהמשך הסוגיה מתברר שנציגים אלו פעלו על דעת עצמם ולא נבחרו לייצג את הציבור ולכן צריך שלשה

לבית כנסת ושבעה לעיר אולם אם בחרו הציבור מספיק אפילו נציג אחד שייצג את כל העיר, כאשר הוא צלה לנציגים הסמכות לפעול בשם כל בני העיר.¹¹⁰

הגמרא בבא בתרא בדף ט' ע"א מביאה את הסייגים לדין של "להסיע על קיצתן", לפי מסקנת הגמרא, רשאים בני העיר להתקין תקנות ככל העולה על רוחם רק בתנאי שאין אדם חשוב, כינוי שניתן לגדול הדור שיש לו בית דין. במקרה שיש אדם חשוב בקהילה יש לשאול את דעתו לפני שעושים את התקנה ודעתו מכריעה את דעת הקהל, הגמרא מביאה סיפור כדי להסביר את עמדתה:

הנהו בי תרי טבחי דעבדי ענינא בהדי הדדי דכל מאן דעביד ביומא דחבריא ניקרעוה למשכיה אול חד מיניהו עבד ביומא דחבריא קרעו למשכיה אתו לקמיה דרבא חייבינהו רבא לשלומי איתיביה רב ימר בר שלמיא לרבא ולהסיע על קיצתן לא אהדר ליה רבא אמר רב פפא שפיר עבד דלא אהדר ליה מידי הני מילי היכא דליכא אדם חשוב אבל היכא דאיכא אדם חשוב לאו כל כמיניהו דמתנו.

המעשה שמביאה הגמרא עוסק בשני שוחטים שעשו הסכם אחד עם משנהו שכל מי שישחט ביום השייך לחברו לפי הימים שקבעו ביניהם, יקרעו את עורה של הבהמה ששחט באותו יום. הלך אחד מהם ושחט ביום של חברו וקרעו את העור של הבהמה ששחט. באו לפני רבא לדין, חייב אותם רבא לשלם לו את דמי העור. שאל רב ימר בר שלמיא את רבא והרי כתוב ולהסיע על קיצתן זאת אומרת שהתקנה של בני העיר תופסת וקובעת ויכולים על פיה לקנוס לפי מה שקבעו, ורבא לא ענה לו. הצדיק רב פפא את תגובתו של רבא בכך שהנאמר לגבי "להסיע על קיצתן" מדובר אך ורק כשאין במקום אדם חשוב ואז בני העיר רשאים לתקן תקנות לפי דעת עצמם אבל במקום שיש אדם חשוב אין בכוחם לתקן תקנות אלא צריכים לקבל את הסמכת גדול העיר לתקנות אלה.

בענין "אדם חשוב" נחלקו הראשונים, הר"י מיגש והרמ"ה סוברים שמדובר דווקא כאשר האדם החשוב הוא גם תלמיד חכם וגם ממונה על הציבור, אבל אם לא התקיימו בו שתי התכונות הללו אין התנאי בטל בגללו. שתי סיבות לכך או משום כבודו של האדם החשוב או משום שהאדם החשוב ידקדק יותר בתקנה שתהיה כדין. הרגמ"ה כותב שאם יש אדם חשוב במקום ראוי להביא לפניו את הסכסוך ולא יעשו דין לעצמם, לעומתו טוען המרדכי שהחיוב להביא לפני אדם חשוב הוא רק כאשר צריכים להעניש את העובר על התקנה אבל כדי לפצות את מי שנפגע על ידי חברו שלא קיים התקנה לא צריך לכך "אדם חשוב". בהתאם לכך פסק הרמב"ם שבעלי אומנויות או בני העיר שתיקנו תקנות רשאים לכפות לקיימם אבל אם היה בעיר חכם חשוב הממונה על הציבור ולא עשו על פי דעתו אין רשאים לכפות את מי שלא קיבל עליו את התקנות.

¹¹⁰ יחיאל ש' קפלן, "סמכות ומעמד מנהיגי ציבור בקהילה היהודית בימי הביניים", דיני ישראל, י"ח (תשנ"ה-תשנ"ו), ע' רס"א.

הקהילה הייתה יחידה חברתית שהקיפה את כל תחומי החיים של תושביה. הקהילה נהנתה ממידה מסוימת של אוטונומיה לניהול ענייניה הפנימיים: מוסדות הנהגה, חינוך, בית דין וגביית מסים. סמכות הקהילה באה לידי ביטוי בעיקר על ידי התקנות שהתקינה.¹¹¹ תפקידי הקהילה היו בראש ובראשונה לקיים משמעת ולעשות סייגים נגד המריבות והקטטות העלולות להתרחש בכל יום בין בני העדה.¹¹² שנית, היה על הקהילה לעסוק בסידור היחסים שבין העדה לבין שלטונות ושרי הארץ, קביעת סדר בתשלומי מסים ושאר תביעות, שהמושל יכול לתבוע מנתיניו, וחלוקה צודקת של סכומים אלה בין בני הקהילה. הקהילה נהגה לשלם את המסים בתשלום כולל, עדות לאוטונומיה הציבורית של הקהילה.¹¹³ שלטון הקהילה עבר תהליך הדרגתי שהחל בשלטון אריסטורקטי של חשובים ומיוחסים ועובר במהלך הדורות להנהגה נבחרת. בתקופת התנאים והאמוראים ההנהגה הייתה מורכבת משבעה אנשים מיוחסים שנקראים "שבעת טובי העיר", הם שימשו בתפקיד נציגי העיר, נציגי התושבים כולם, שפעלו בשם בני העיר. לצדם פעל "מעמד אנשי העיר" שהאציל מסמכותו ל"טובי העיר". "מעמד אנשי העיר" הוא מקור הסמכות של "טובי העיר" והוא התשתית לכל סמכות של ההנהגה העירונית - אסיפת העם, אסיפת כלל התושבים, שהייתה כנראה סמכות עליונה בעיר. בתקופת הגאונים מחילים על הנהגה של מכובדים וחשובים בקהילה בכל אתר את עקרון השליחות, העשויה להיות מוטלת על משפחה מיוחסת. מתשובה המיוחסת לרב חנניה גאון מתברר מעמדם של ה"זקנים", היינו המכובדים, לחוקק חוקים המחייבים את בני המקום, ה"זקנים" הם הגוף המתקין תקנות הכופה נורמות התנהגות על רוב הציבור או כולו בעל כורחו.

בקהילות אשכנז של ימי הביניים הייתה ההנהגה כבר בידי נבחרים ציבור.¹¹⁴ בקהילות ימי הביניים עמדו בראש הקהל נציגים שנקראו בשמות שונים על פי מקומם: טובי העיר, זקנים, הפרנסים הראשיים, פסקי בעלי בתים, הפרנסים הממונים ואנשי המעמד.¹¹⁵ נציגי הקהל היו ממונים או נבחרים והרכבם המספרי והאישי היה משתנה ממקום למקום. נציגים אלו היו המנהיגים הפוליטיים והכלכליים של הקהילה וכל החלטה שלהם נחשבה כאילו נתקבלה על ידי כל הקהל, משום שנבחרו על ידי רוב הציבור יש להם כח של רוב ואינם צריכים לשתף בהכרעותיהם את רוב הציבור.¹¹⁶ אף כי המושג "בני העיר" מופיע עוד כמבנה בעל סמכויות שונות וחוקים שונים, שנוגעים אליו, הרי "בני העיר" כמושג המציין חטיבה אחת אורגנית וקהילה שלמה ויחידה

¹¹¹ מנחם אלון, המשפט העברי (ירושלים: מאגנס, תשל"ח), כרך א', ע' 561.

¹¹² בער, "ארגון הקהילה", ע' 32.

¹¹³ בער, "ארגון הקהילה" עמ' 32 - 33.

¹¹⁴ יחיאל ש. קפלן. "סמכות ומעמד מנהיגי ציבור בקהילה היהודית בימי הביניים", דיני ישראל, י"ח (תשנ"ה-תשנ"ו) עמ' רנ"ו - רס"ב.

¹¹⁵ אלון, המשפט העברי, ע' 25, הע' 84.

¹¹⁶ אלון, המשפט העברי, עמ' 587 - 591.

בכללותה, נחשבת לכזאת רק מימי הביניים, ואילו בתלמוד המונח מציין בעיקר את כלל תושבי המקום.¹¹⁷ הדוגמאות לשימוש במושג "בני העיר" בתלמוד מתפרש על פני מספר נושאים: המקור בתלמוד הבבלי מסכת עירובין דף נ"א ע"ב ובתלמוד הירושלמי מסכת עירובין דף כ"א עמוד ג' בנושא של תחום שבת והעירוב; המקור בתלמוד הבבלי במסכת מגילה דף כ"ה ע"ב ובתלמוד הירושלמי מסכת מגילה דף ע"ג עמוד ג' ועמוד ד' לגבי זכויותיהם של בני העיר במכירת רחוב עיר ובית הכנסת; המקור בתלמוד הבבלי במסכת בבא בתרא דף ח' ע"ב הדן בסמכותן של בני העיר בקביעת תקנות.

השאלות החוקתיות שעמדו בפני מייסדיה של הקהילה באשכנז יצאו מתוך הדיון היסודי: יכולת הכפייה של דעת הרוב על היחיד, מתוך השאלה שהעמידה למבחן את סמכות הממשל הקהילתי נגזרו גם בעיות נוספות: מהם היחסים בין האזרח לסמכות; כיצד יורכבו מוסדות הקהילה ומהן דרכיה המשפטיות; מהן דרכי הבחירה למוסדות; מהן דרכי קביעת המסים וגבייתם.¹¹⁸

ספרות השאלות ותשובות נותנת מקום נרחב לדיון בשאלות אלה, יחיד וציבור בקהילה, ריבונות וייצוגיות, סמכות וכפייה, ויכוח ומחאה. והיא מעין בבואה לחיים המדיניים של הקהילות באשכנז בימי הביניים.

"ח ר מ ה י י ש ו ב"

בידי הקהילה של ימי הביניים היו אמצעים שונים ומוסדות שונים של כפייה מצד אחד ואפשרות של שמיעת המחאה מצד שני. מוסד ששיקף את סמכות הקהילה לגבי תושביה ולגבי המבקשים להתיישב היה "חרם היישוב". לפי כלל זה כל יהודי שרצה לעבור לעיר צריך להתקבל על ידי היושבים בה, רק אם הקהילה הצביעה לקבלם הם היו יכולים להתיישב. ערעור על אי קבלה היה יכול להגיע לבתי הוראה של מורי ההלכה המרכזיים, לעיתים היה המבקש להתיישב טוען לזכות ירושה להתיישב במקום זה. ההחלטה הייתה קהילתית בלבד ולא נסמכה על ההלכה היהודית ולכן לא הייתה כפופה לה. לעומת רש"י שקבע שחרם היישוב מעוגן בהלכה היהודית, טען נכדו רבנו תם שאי אפשר למנוע מיהודי שמתחייב לעמוד בחובות הקהילה להתיישב בתחומיה. "חרם היישוב" יחול על פי רבנו תם רק על אדם אלים או שידוע כמלשין או שמסרב להתחייב לעמוד בתשלומים לקהילה. אולם החלטתו של רבנו תם הייתה מוגבלת לצרפת, בגרמניה הורה הראב"ה בניגוד לדעתו של רבנו תם להמשך הקיום של "חרם היישוב". כתוצאה מכך, "חרם היישוב" המשיך להתקיים באשכנז עד המאה ה - 16¹¹⁹

¹¹⁷ בער, "ארגון הקהילה", עמ' 6 - 8.

¹¹⁸ מנחם אלון, "סמכות ועצמה בקהילה היהודית", בתוך: דניאל י. אלעזר (עורך), עם ועדה - המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (ירושלים: ראובן מס, תשנ"א) עמ' 223.

¹¹⁹ Finkelstein, Jewish Self-Government, pp. 13-14.

ישנן מספר סיבות אפשריות להחלתו של "חרם היישוב": הראשונה היא למנוע מיהודים שאורח חייהם אינו עומד בדרישות ההלכתיות שדרשה קהילה מסוימת מחבריה; השנייה היא למנוע מהקהילה לגדול יתר על המידה כדי לא ליצור תחושות אנטי-יהודיות אצל השכנים הגויים; השלישית היא למנוע צפיפות יתר במקומות שתחום ההתרחבות שלהם היה מוגבל; ולבסוף, הסיבה המרכזית, הייתה, לשמור על האינטרסים הכלכליים של בני הקהילה במסחר ובהלואת כספים, מפני תחרות, שתבוא עם מתיישבים חדשים.

"חרם היישוב" מנע בהצלחה יהודי ממקום אחר להתיישב בקהילה שהנהיגה כלל זה. אולם, לא היה כלל אחיד בנושא. היו מתיישבים שטענו לזכויות להתיישב ולכן כל מקרה נדון לגופו. כך, היו יהודים שביקשו להתיישב ונדחו והיו שהתקבלו. הגורם המשלים של "חרם היישוב" היה התפתחותה במשך השנים של "חזקת היישוב". "חרם היישוב" מנע את הצטרפותם של מתיישבים חדשים לקהילה, "חזקת היישוב" קבעה את זכותם חברי הקהילה להמשיך ולשבת בקהילתם. "חזקת היישוב" הייתה זכות פרסונלית שהייתה ניתנת להעברה, להשכרה, למכירה ולירושה. היו שלוש אפשרויות בהן אדם היה מאבד את זכותו ל"חזקת היישוב": אם הצהיר על כוונתו לעזוב את הקהילה, הייתה חזקתו מתבטלת כעבור שנה; אם עזב את הקהילה ללא הכרזה הייתה חזקתו מתבטלת כעבור שלוש שנים; אם ויתר על זכותו לחזקה ואז גם היה פטור מתשלום המסים לקהילה. יהודי היה יכול לזכות ב"חזקת היישוב" על ידי מאחת משמונה האפשרויות הבאות:

1. על ידי הוכחה שישב בעבר בקהילה ולא נעדר ממנה את פרק הזמן כדי לאבד זכותו.
2. על ידי קנייה או השכרת הזכות מיהודי שיושב בקהילה.
3. על ידי ירושת חזקת האב.
4. על ידי הסכמת כל הקהילה פה אחד שהמתיישב החדש יוכל להתיישב בה.
5. זכות שקיבל המתיישב להצטרף לקהילה לתקופה מוגבלת, למשל כאשר גורש ממקום אחר ולא היה לו מקום להתיישב בו. במקרה כזה היה מחויב לשלם מס רק על רווחיו ולא את מס הקהילה כדי להדגיש את מעמדו הזמני.
6. הוכחה שישב שלוש שנים בקהילה ללא ערעור מצד ראשי הקהילה על זכותו לשבת שם.
7. על ידי נישואין עם בת שירשה מאביה את זכות הישיבה.
8. על ידי כך שהתפנה מקום של חבר הקהילה שמת או עזב.

ראשיתו של "חרם היישוב" נראה שהיה עוד בתקופתו של רבנו גרשום מאור הגולה בראשית המאה ה-11, ומקורו בשלושת הקהילות שפיירא, וורמייזא ומגנצא. כך שבתקופתו של רש"י היא השתרשה היטב גם בצרפת.

"חרם היישוב" היה קיים בגרמניה, צפון צרפת, אנגליה, איטליה, בוהמיה ושאר ארצות מזרח אירופה, אין עדויות על קיומו בספרד. גם בארצות שנזכרו שבהן הונהג "חרם היישוב", הוא היה תלוי במנהג המקומי ולא הונהג בכל קהילה. היו "קהילות חופשיות" שהמגורים והמסחר בהם לא היו מוגבלים.

רבינוביץ¹²⁰ טוען שהמקור התלמודי ל"חרם היישוב" נמצא בתלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף כ"א ע"ב:

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: פשיטא לי בר מתא [בן עיר] אבר מתא אחריתי [אחר] מצי מעכב [יכול לעכב] ואי שייך בכרגא דהכא לא מצי מעכב.

הגמרא עוסקת ביכולת שיש ביד אדם אחד מהעיר לעכב אדם אחר מהעיר מלגור בה. רב הונא בריה דרב יהושע אומר שברור לו שהדין שכן עיר יכול לעכב בן עיר אחר מלשבת בעיר אלא אם כן "שייך בכרגא דהכא" שאז אין אפשרות לעכבו מלגור.

רבינוביץ מסביר את המילים "ואי שייך בכרגא דהכא" - אם הוא נכלל בין משלמי תשלום ה"כרגא" [מס העיר ששולם למלך] של עיר זאת. לפי הסבר זה הוא טוען שהמקור ל"חרם היישוב" הוא על פי הבנת מובאה זו מהתלמוד. בשל סיבה זו טוען רבינוביץ, לא נכלל "חרם היישוב" בין התקנות של רבנו גרשום מאור הגולה, משום שהיה ברור לרגמ"ה המקור התלמודי ל"חרם היישוב" לא היה לו צורך לכלול אותו בין תקנותיו.

ברור שהתפתחות "חרם היישוב" בימי הביניים מושפעת רבות משיטת הגילדות שהייתה נפוצה בסביבתם בקרב התושבים הגויים. אולם, המקור התלמודי מוכיח שהייתה זו רק שיטה מקבילה ולא חיקוי של שיטת הגילדות. המקור התלמודי נותן ל"חרם היישוב" זכות קיום בפני עצמו על פי ההלכה היהודית. "חרם היישוב" צמח באירופה בתקופה של שלהי התקופה הפאודלית ותחילת עליית העיר של ימי הביניים ועלייתה של שכבה חברתית של סוחרים. במקביל התרחשה התפתחות של מעמד הקהילות היהודיות בגרמניה ובעיקר קהילות המפתח - שפיירא, וורמייזא ומגנצא. עד המאה ה-11 ניתנו זכויות הגנה מידי השליט רק ליחידים. מהמאה ה-11 החלו השליטים לתת כתבי זכויות לקהילות שלמות. לדוגמא, כתב הזכויות שנתן הנרי הרביעי בשנת 1074 לעיר וורמייזא, כאשר היהודים מוזכרים בו במפורש. כתבי זכויות אלו קבעו את מעמד הקהילה מול השליט של העיר, ללא התערבות בענייניה הפנימיים של הקהילה. לאור התחרות הכלכלית העזה בין הערים נוצר צורך לעגן את ההגנה על המסחר של בני הקהילה. "חרם היישוב" היה התוצאה המיידית. בתוספת ההצדקה שניתנה לו מן

¹²⁰ L. Rabinowitz, *Herem Hayyishub* (London: Eduard Goldston, 1945), pp. 12 - 40; 80-88.

המקור התלמודי היה "חרם היישוב" דוגמא ליכולתה האוטונומית של הקהילה לתקן תקנות שיגנו על בני הקהילה כנגד יהודים מחוץ לקהילה.

ישנם שישה יוצאים מן הכלל ש"חרם היישוב" לא חל עליהם ברוב המקרים. הסיבה העיקרית שאלו היו אנשים שלא היוו תחרות מסחרית לסוחר העיר:

1. רבנים.
2. תלמידים.
3. משרתים אישיים.
4. בעלי הון שהתקיימו מהונם.
5. סוחרים "מוכרי כל".
6. פליטים.

במאה ה-13 היה "חרם היישוב" חלק אינטגרלי מהמבנה הכלכלי של הקהילות בהן הונהג. אולם, הייתה התנגדות ל"חרם היישוב" כפעולה לא צודקת כנגד הזכות של יהודי להתיישב בכל מקום שירצה. ההתנגדות הייתה מבוססת על שלוש סיבות עיקריות. הראשונה, ש"חרם היישוב" מקדם אמנם את האינטרסים של הסוחר אולם משפיע לשלילה על הקונה. מחשש להפקעת מחירים במצב של מונופול. השנייה, ש"חרם היישוב" יוצר אורירה אנטי-חברתית ואנטי-יהודית. וכך, מונע את הערבות ההדדית שבין הקהילות. השלישית, שלילת "חרם היישוב" מתוך טעם חוקי. הטענה הייתה שאין שום סיבה חוקית למנוע מיהודי את חופש התנועה וחופש המסחר. הסיבה הזו נשמעה בעיקר בספרד, שם לא הונהג "חרם היישוב" על ידי הרא"ש ובנו יעקב. בארצות שכן הונהג "חרם היישוב" טעם זה לא נשמע בשל ההסכמה של הקדמונים רגמ"ה ורש"י. יוצא מן הכלל אחד הוא רבנו תם, הסיבה להתנגדותו הייתה הסיבה הראשונה שמנינו, ש"חרם היישוב" הוא מנגנון אנטי-חברתי.

"חרם היישוב" גווע לאיטו כתוצאה מירידת הסיבות שייסדו אותו. פריחתו בתקופה של תחרות בין הערים ומונופול על המסחר בתוך הערים וגוויעתו עם המעבר בסיבות המאה ה-16 למסחר חופשי יותר.¹²¹

"הפרעת הילח"

בקהילות אשכנז של ימי הביניים הייתה קיימת גם מערכת מיוחדת של מחאה. מחאה זו יצאה לפועל על ידי הזכות של "הפרעת התפילה", ששימשה את המתלונן להביע את עצמו על עוול שנעשה לו. המחאה פעלה באופן הזה, שהמתלונן היה מפסיק את התפילה באמצע עד שתלונתו הייתה נשמעת ונידונה. הייתה זו מערכת

¹²¹ L. Rabinowitz, *Herem Hayyishub* (London: Eduard Goldston, 1945), pp. 12 - 40; 80-88.

שימשה את החלשים נגד החזקים בקהילה. הטעם מאחורי מנהג זה היה שכל עוד יש עוול שעומד ולא נפתר הרי התפילה אינה יכולה להמשך.¹²²

ת ק נ ו ת ר ג מ " ה

הבסיס לשלטון הקהילות באשכנז כיחידה אחת בעלת נוהג מאוחד מצוי בתקנות רגמ"ה לשלטון קהילתי, 5 תקנות אלו הן מעין חוקה ראשונית לחיי הקהילה באשכנז ועל ידי כך התכוון רגמ"ה ליצור מעין פדרציה של קהילות:

1. סמכות בית הדין של הקהילה נוגע לא רק לחברי הקהילה אלא גם למזדמנים לעיר.
2. הגבלת האמצעי של "הפרעת התפילה" רק לאחד משני המקרים: האחד, אם המתלונן הציג טענתו בפני בית הדין ובית הדין סירב לקבלו והשני, אם בר הפלוגתא שלו מסרב לבוא לבית הדין.
3. אם בית הכנסת שייך לחבר בקהילה אל לו למנוע מחבר אחר לבוא לבית הכנסת.
4. המאבד חפץ מסוים יכול להכריז חרם בבית הכנסת, שכל היודע דבר על אודות החפץ יבא ויודיע לו.
5. המיעוט חייב לקבל את דעת הרוב.¹²³

ה ה נ ה ג ה

שני המאפיינים של מנהיגות הקהילה, מעמדה כאליטה אריסטוקרטית שלטת המקבלת את כוח שלטונה מהציבור, מעמידים את סמכותה כנתונה לערעור מתמיד. השאלה היא מהו מעמדם לנוכח הציבור: "שבעת טובי העיר, אינם שבעה אנשים המוכרחים בחכמה או בעושר וכבוד אלא שבעה אנשים שהעמידום הציבור פרנסים סתם על עניני העיר"¹²⁴. או האם יש להם מעמד עצמאי שמעניק להם את סמכותם¹²⁵. שאלה זו היא בעלת משמעות רבה למחאת היחיד כאשר אם הסמכות של 'טובי העיר' יונקת מן הציבור הרי מחאת היחיד תהא 'נשמעת' ואילו מדובר כאן על שלטון אליטיסטי הרי כל עמידה כנגד החלטותיו תהיה בבחינת ערעור על הסמכות.

אחד התפקידים המרכזיים של ההנהגה העצמית היה השתדלנות בפני המלכות. תפקיד זה נולד עקב הצורך המתמיד להתייצב בפני המלכים כדי לסגור על בני האומה השנואה, שכל כוחה לא היה אלא בתפקיד החברתי והכלכלי שמילאה במלכות. ככל שהחמיר והלך מצב היהודים באשכנז נעשתה השתדלנות הכרחית יותר. רק

¹²² Finkelstein, *Jewish Self-Government*, pp. 15-17.

¹²³ Finkelstein, *Jewish Self-Government*, p. 33.

¹²⁴ בלידשטיין, יעקב. "יחיד ורבים בהלכות ציבור של ימי הביניים". בתוך: אלעזר, דניאל י (עורך). עם ועדה - המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (ירושלים: ראובן מס, תשנ"א), עמ' 246.

¹²⁵ זו דעת הרמב"ם ה דבק בגישה האליטיסטית, שטובי העיר אמורים להיות תלמידי חכמים, אנשי תורה ומעשים טובים.

באמצעותה ניתן היה להבטיח הגנה כלשהי מפני עלילות, פרעות ופגיעות אחרות ולקבל כתבי זכויות. בנסיבות אלו נעשו יהודים המקורבים למלכות לשליחים הדיפלומטיים הטבעיים של בני קהילתם, ובכוח הליכוד הקהילתי יצרו כושר עמידה איתן יותר ואפשרויות כספיות רבות יותר לסיכול מזימות.

העדויות הראשונות לקיומו של תפקיד השתדלן מוצאים כבר במאה ה-11. אף שהדמות המצטיירת ממקור זה הינה אגדית בקוים רבים. אפשר ללמוד ממנה על אופיו של התפקיד באותה תקופה. שתדלן זה נסע לרומא עם "ארבעה עבדיו ושנים עשר סוסיו" כדי לפנות לאפיפיור. האגדה מעמידה אותו בקומה זקופה לפניו: "ויעמוד לפני האפיפיור ולא כרע ולא השתחוה כדרך הגוים להשתחוות", בבקשו מתן זכויות ושיגור שליח אפיפיורי מיוחד כדי להרגיע את הגויים הפורעים, השתדלן מציג "מאתים ליטרא" לאוצר האפיפיור. נוסף לתשלום נוסף לשליחו, אשר "אמסור בידו כתב חתימתי בכל הקהילות שיכבדוהו". שתדלן זה הוא, איפוא, בעל מרות מרכזית בקהילות. לימים מוצאים אותו עומד בראש מפעל של הקמת קהילות יהודיות חדשות. מצטיירת כאן דמות של יהודי עשיר, תקיף, בעל לשון, מכיר את מנהגי הגויים ואת מושגיהם, בעל מעמד מוכר בהנהגת היהודים ומוכן ללכת בדרך רחוקה כדי להושיע את אחיו ולהשיג להם זכויות ישיבה. גם אם לפנינו אישיות אגדית, הרי היא שאובה מן המציאות של המאות ה-10 וה-11 ובדמות קרובה לה עלינו לתאר לעצמנו את מייסדי הקהילות הראשונות ומציבי סדריהן.

ה מ ס ב ק ה י ל ה ה י ה ד י ת

תשלום המס לקהילה היה אבן מאבני היסוד של שלטון הקהילה ומוסדותיה. הקהילה הייתה גובה מתושביה "מעשר", לא היה זה המעשר ההלכתי שהיה מוקדש לכהנים בזמן התקופה של היישוב בא"י, אלא מעין הפרשה מההכנסה של כל חבר בקהילה שהייתה מיועדת לצרכיה.¹²⁶ הקהילה היהודית נשאה באופן קולקטיבי בעול האחריות לתשלום המסים למלכות, לאדוני הארץ או לאדוני העיר. את המס היו השלטונות מטילים על היהודים לפי הרכוש או לפי גולגולת. אולם לעתים גם ללא עיקרון כלשהו, אלא ככל שיעלה על דעת השליט בשרירות לבו. ראשי הקהילה היו נאבקים עם השלטונות בדרך משא ומתן ומשתדלים להוריד את הסכום הכולל של המס. אולם כאשר נקבע סכום זה סופית, הייתה דרך חלוקתו מסורה בידי הקהילה עצמה, והזכות היתה בידה לחלקו בין חברי הקהילה כראות עיניה. השלטונות אף היו מוכנים תמיד לסייע לקהילה בגביית המסים. הקהילות השתדלו לגבות את המס מכל החייבים בו ולחמו בחריפות ובדרך כלל בהצלחה בנסיגות של המקורבים למלכות או לשליט להשתחרר ממנו.

עדות העוסקת בדרך קביעת המס, במאמצים להפחיתו, וכן באידיאלים החברתיים שהיו כרוכים בכך, נמצאת בדברי ר' שמחה משפירא חכם וחסיד בן המאה ה-13: "שמעתי שדודי רבינו קלונימוס זצ"ל קרוב למלכות

¹²⁶ Finkelstein, *Jewish Self-Government*, pp. 18-19.

היה, מבני פלטינ של המלך. שהיה המלך שואל מס מבני העיר היה מסייעם בפשרה הגונה. ואחר כך היה מבקש מן המלך לנכות שלישי או רביעי, מה שהיה מגיע לחלקו ליתן (כלומר היה מבקש לנכות את חלקו האישי במס, שהיה מגיע כדי שלישי או רבע מכלל המס של הקהילה) כי היה אומר למלך: אני עובדך בהלוואות ובעניינים הרבה. אני רוצה שתפטרוני מן המס ודיני ליתן עמהם. אף על פי שהמלך היה מתרצה לו לנכות מן המס כפי חלקו, היה חוזר ונותן עם הקהל". מדברים אלו עולה דמותו של השתדלן המנהל משא ומתן עם המלך כשהוא משתמש במעמדו האישי כדי לסייע לקהילה כולה. ואמנם, הוא משיג פשרה הגונה, כלומר קביעה נוחה יותר של סכום המס. בהמשך הדברים מובא גם מעשה החסידות שלו: הוא מצליח לקבל ניכוי של שלישי או רבע מהסכום הכללי שהקהילה נדרשת לשלם - חלקו האישי במס הכללי - אולם אינו מנצל פטור זה לעצמו אלא מוריד סכום זה מהדרישה הכללית מהקהילה. ואילו הוא עצמו חוזר ומשתתף עם כל הקהל בכלל תשלום המס. לא כל המקורבים למלכות מקרב היהודים נהגו בדרך זו. היו שביקשו לקבל פטור אישי מהמס, בלי לשתף עצמם במס הקולקטיבי של הציבור.¹²⁷

הקהילות נהגו בשיטות משיטות שונות לקביעת מצב הרכוש וההכנסות של הפרט, לצורך קביעה צודקת של חלקו במס שהוטל על הקהילה. שיטות אלה נחלקות, בדרך כלל, לשני סוגים:

1. הודאה - המס נקבע בהתאם להצהרה עצמית של האיש על מצב נכסיו. אם כי תוך אימות ובדיקה.
2. פסק - הערכת הרכוש וההכנסה בידי שמאים.
3. לעתים מוצאים גם צירוף של שתי השיטות יחד. הייתה אפשרות לערער על הפסק, אולם תקנות המיוחסות לרגמ"ה קובעות, שקודם כל אדם חייב לשלם לקהילה את אשר היא מטילה עליו ורק לאחר מילוי חובתו, רשאי הוא לערער בפני בית דין על מידת הצדק שבהערכה. במאה ה-13 היו מכריזים "חרם עבור המס". בתקנות ועד שו"ם משנת 1220, קבעו שהנשבע לקהל שאין לו כי אם כך וכך כסף ולבסוף נודע כי יש לו יותר... יהיה פסול לעדות ולשבועה. בקהילה אחר "קהל ורידבורק" נקטו במאה ה-13 באמצעים חריפים יותר כלפי המעלימים את רכושם האמיתי בעת הודאה: מעשה בבן קהילה זו ש"מצאו אותו שעבר על החרם והיה לו יותר מכדי הודאתו, ולקחו לו הקהל המותר" כלומר החרימו את החלק שלא הצהיר עליו, ולא עוד, אלא שחילקו, כנראה, את הסכום המוחרם בין שאר בני הקהילה, שכן מסופר עוד, ש"אחד מן העשירים אמר: אני נותן לך חלקי והוא עולה לי"י זקוקים" אין לדעת, אם כל הקהילות נקטו במאה ה-13 באמצעים דרסטיים מעין אלה. מכל מקום, ברור הוא, כי הקהילה נאבקה על חלוקה צודקת של נטל המסים בין כל היחידים בתוכה.

¹²⁷ בן ששון, 'יהדות אשכנז', עמ' 57 - 58.

עניני המסים - הן למען השליטים והן לצרכים הפנימיים של הציבור היהודי - היו נושא מרכזי בחיי הקהילות, ומאבקים קשים נערכו סביבו הן עם הגורמים החיצוניים והן בפנים. היסוד לחובות היחיד ולזכויותיו בסוגיה זו היו מנהג הקהילה ותקנות הקהילות, ואף החכמים נטו להכיר בכך. ניתן לומר, שמידת ההצלחה של הקהילה במשא ומתן עם גורמי השלטון והחלוקה הצודקת של נטל המסים בתוכה קבעו את מידת התפתחותה ושלמותה. מכל מקום, מעולם לא חילקו הקהילות את נטל המסים לפי עקרונות שקבע השלטון, אלא בראש ובראשונה לפי שיקוליהן הן.¹²⁸

סמכות התקנה וחובת הצייתנות

השאלה של תקנות וגזרות הציבור וחובת הצייתנות להן, היא השאלה שעומדת במרכז "השיח ההלכתי - פוליטי" בספרות השאלות והתשובות.

סמכות התקנה בענינים שאין להם תשובה מפורשת בהלכה הקיימת, או אף תקנות שהיו מנוגדות להלכה המקובלת, הביאו לפני מורי ההלכה שאלות שלא היה להן תקדים בתקופות אחרות. מורי ההלכה נדרשו להקים מעין גוף ביקורת על פעולות השלטון ותקנותיו.¹²⁹ מערך כזה של ביקורת היה הצורך להעביר את התקנה לאישור לפני "אדם חשוב".¹³⁰ תואר זה ניתן לתלמיד חכם - "כתר תורה" או פרנס שנתמנה על הציבור - "כתר מלכות", בעדיפות ברורה שיהיה זה אדם אחד שמשלב את שתי התכונות, אשר מורי ההלכה שאפו לכך יהפוך את התקנה לרשמית.¹³¹ ההנחה הטבעית והמוצדקת בתנאי הזמן, הייתה, שרוב בני הקהילה הם לומדי תורה, ובמקום שלא כך היה המצב במציאות, קמה ועלתה החובה להשמע לדברי גדולים.¹³² מתוך היותה של הקהילה קהילת סוחרים הרי רוב התקנות נגעו לענין הכלכלי, לגמילות חסדים ולצדקה.¹³³ אולם, תקנות הקהל היו הן בתחום האזרחי והן בתחום הפלילי. סמכות הקהל לתקן תקנות נשענה על אותם עקרונות שעליהם התבססה סמכות מורי ההלכה. מעמדו של הקהל הושווה למעמדו של בית הדין.¹³⁴ תקנות הקהל זכו לתוקף של דין תורה, והנשבע שלא לקיים תקנת הקהל נחשבת שבועתו כשבועה לביטול מצוה.¹³⁵ דוגמא לכך היא פסיקתו של רש"י שאינו נותן מקום לשבועה כנגד תקנות קהל וטעמו שהנשבע לעבור על דברי הקהל כנשבע לעבור על מצוות התורה: "במי שקפץ ונשבע שלא לקיים גזרת הציבור ואחר כך גזרו עליו לקבל גזירתן אם הגזירה חלה עליו

¹²⁸ בן ששון, יהדות אשכנז, 59 - 60.

¹²⁹ אלון, המשפט העברי, כרך א, עמ' 561 - 563.

¹³⁰ אלון, המשפט העברי, כרך א, ע' 607.

¹³¹ אלון, המשפט העברי, כרך א, עמ' 613 - 614.

¹³² בער, "ארגון הקהילה", ע' 31.

¹³³ בער, "ארגון הקהילה", ע' 25.

¹³⁴ אלון, המשפט העברי, כרך א, עמ' 564 - 569.

¹³⁵ אלון, המשפט העברי, כרך א, ע' 579.

בעבור שנשבע. כך נראה לי: "שמי שנשבע לעבור על דברי צבור נשבע לשווא הוא... שזה שנשבע צלל במים אדירים והעלה חרס בידו. ולא נפטר מגזרת הצבור אם כדין גזרו ודבר שהסכימו כל הקהל. ואף על פי שקדמה שבועתו לגזירתו שהרי נשבע לבטל המצווה ולסור מחוקי ישראל."¹³⁶

לדעת רוב גדולי התורה, מלבד רבנו תם ומהר"ם מרוטנברג שחולקים על כך (דעתם המפורטת של רבנו תם ומהר"ם מרוטנברג תובא להלן), תקנת הקהל שהתקבלה על דעת הרוב מחייבת גם את המיעוט שהתנגד.¹³⁷ רגמ"ה פוסק באחת מתשובותיו: "... ואומר וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל, ללמדך שאפילו קל שבקלים ונתמנה פרנס על הציבור... הלכך מה שעשו הקהילות גזרתם גזירה ומעשיהם מעשה".¹³⁸ יחד עם זאת, עקרון חשוב שנשמר על ידי כל מורי ההלכה ובעלי התשובות, היה, שמירת זכותו של המיעוט בכלל ושל היחיד בפרט, שלא יקופח באופן שרירותי ושלא בצדק על ידי הרוב.¹³⁹

דוגמא לעמידה על זכות היחיד מובאת בשו"ת המהרי"ל. בשו"ת מהרי"ל מובא מקרה שבו היו מספר נתבעים שחתמו רק על תנאי שיחתמו כל הקהל, וכיון שלא כל הקהל חתמו אינם מוכנים עתה לקיים את חתימתם: "הנתבעים שלא חתמו אלא על תנאי שיחתמו כל הקהל... ואינהו קיימי ואמרי שחתמו על תנאי ואף כי לא הזכירו תנאי בשעת החתימה מזה אין ראייה דלאו על תנאי חתום דשמא כבר כשהסכימו לקשר ולחתום אמרו כן לחתום בעל מנת שיחתמו כל הקהל ולא הוצרכו לפרש בשעת החתימה דאדעתא קמייתא שהסכימו קא חתמי."¹⁴⁰

המהרי"ל פוסק בנדון שהמיעוט יכול לכפות את הרוב לחתום ואותם נתבעים אינם חייבים לקיים את חתימתם בשל התנאי שהתנו, המהרי"ל מסביר דעתו בכך שבדרך כלל המיעוט מבטל דעתו מפני דעת הרוב אולם במקרה כזה שבו המיעוט מוחה הדין עם המיעוט. העקרון הוא שהייתה הסכמה מוקדמת וכיוון שלא עמדו באותה הסכמה יכולים המיעוט לכפות את הרוב.

לכלל כח כפייה על הפרט בתחומים מינימליים אשר מקורן בדברי התוספתא בבא מציעא פרק י"א הלכה כ"ג: "כופין בני העיר זה את זה לבנות להם בית כנסת ולקנות להם ספר תורה ונביאים, ורשאין בני העיר להתנות על השערים ועל המידות ועל שכר הפועלים, רשאין לעשות קיצתן, רשאין בני העיר לומר כל מי שיראה אצל פלוני יהא נותן כך וכך, וכל מי שתראה פרתו בין הזרעים יהא נותן כך וכך." על פי המובאה הנזכרת, התחומים שהכלל כופה את הפרט הם: עניני בית הכנסת, הגנת שדהו של האחד מפני פגיעה של חברו, גביית מסים

¹³⁶ שו"ת רש"י, סימן רמ"ז.

¹³⁷ אלו, המשפט העברי, כרך א', עמ' 580 - 581.

¹³⁸ מצוטט אצל בער, "ארגון הקהילה", ע' 29.

¹³⁹ אלו, המשפט העברי, כרך א', ע' 617.

¹⁴⁰ שו"ת מהרי"ל החדשות, סימן קנ"ג.

לצרכים משותפים, איסור על בני העדה לבוא במגע עם השלטונות בלא הסכמת הציבור, והטלת קנס על מפירי התקנה.¹⁴¹

בידי הקהילה היו מכשירי כפייה כדי לחייב את הפרט לציית לתקנות הקהילה. היה זה המינימום כדי לאפשר סדר ומשמעת ולקיים חיים סדירים בקהילה. הכלים להבטיח ציות שהיו בידי החכמים בימי התלמוד עברו לידי הקהילות.¹⁴² תקנות הקהל קיבלו חיזוק על ידי האפשרות לגזור חרם על יחיד שלא רצה לקיים את התקנה.¹⁴³ חרם בית דין או שמתא, היה אמצעי ייחודי שעל ידו הומחשה חובת היחיד להיות חלק מן הציבור. היחיד שחולק על כך הרי שהוא מוצא בעל כורחו מכל חיי הקהילה על כל המשתמע מכך.¹⁴⁴ מלבד האיסור על הנענש בעונש זה להשתתף בחיי הדת של הקהילה, נאסר על שאר החברים לקיים עמו קשרים חברתיים וכלכליים מכל סוג שהוא. עונש זה היה כה משמעותי, כך שבתי הדין לא הוצרכו כלל להפעיל כח כדי לתת גושפנקא להחלטותיהם.¹⁴⁵ כדי להרתיע עבריינים בכח, תיקנו הקהילות תקנות שונות של איום בחרם על העובר עליהם ואף לתקנה כזו עצמה קראו בשם חרם, דוגמא לכך היא "חרם יישוב" (שנידון בהרחבה קודם לכן). חברי הקהילה האמינו שגם אם יצליח איש להעלים עבירה על ה"חרם" מעיני אחיו בקהילה, עיני ה' צופיות בו ולא יימלט מתת דין על פשעו הכבד, אם בעולם הזה ואם בעולם הבא. לכן השתמשו באיום בחרם כדי לכוף את בני הקהילה לגלות את מצבם הכספי הנכון, כדי לחייבם להעיד בענין הידוע להם, כדי לגלות אבידה או גניבה וכד'. בהכרת בני אותם דורות נתפס החרם כאילו היה רשת של כוח עליון שלכדה את המוחרם ובהיותו תפוס בה הריהו נענש מן השמים. אדם שנתפס בעבירה על תקנה בחרם הוחרם גם ובודד משאר אנשי הקהילה - "לא היו עומדים בארבע אמותיו". קהילות שו"ם הוסיפו ותיקנו שאם יעמוד אדם בחרם ארבעים יום ולא יעשה דבר להסירו מעליו יימסר רכושו למלכות. אף שהחרם היה אמצעי כפייה, הרי הוא מגלה את כוחות האמונה וגם את רגש האחווה היהודי של אותם דורות. יכול היה המוחרם שהיה צפוי גם למסירת רכושו למלכות להמלט בנקל מגורלו הקשה על ידי מעבר לנצרות. אף על פי כן רק בודדים עשו כך. היהודי היה מוכן לסבול מייסורי חרם ובלבד שלא לעזוב את אחיו לאמונה ולגורל. לפיכך, אפילו עבריינים קשים מישראל העדיפו להיות מבודדים בקרב עמם ובגדרי אמונת אבותיהם מלעבור לחברה ולאמונה הנוצרית. החרם היה, איפוא מכשיר קבוע ויעיל בידי הקהילות היהודיות.¹⁴⁶

¹⁴¹ בער, "ארגון הקהילה", ע' 2.

¹⁴² בער, "ארגון הקהילה", ע' 7.

¹⁴³ בער, "ארגון הקהילה", ע' 24.

¹⁴⁴ L. Rabinowitz, *Herem Hayyishub* (London: Edward Goldston, 1945), p. 12.

¹⁴⁵ Finkelstein, *Jewish Self-Government*, p. 7.

¹⁴⁶ בן ששון, *יהדות אשכנז*, עמ' 60 - 61.

המקור שמאפשר את סמכות החרם על ידי הקהילה נסמך על הדין של "הפקר בית דין הפקר" שנלמד מן הכתוב בעזרא י' ז' - ח': "ויעבירו קול ביהודה וירושלים לכל בני הגולה להקבץ ירושלם, וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה".¹⁴⁷ דוגמא לשימוש בכלל זה בנושא של הפקעת ממון מחבר קהילה שלא ציית לתקנת הקהילה מצויה בשו"ת הרשב"א חלק א' סימן א' קס"ו: "שהרי יש כח ביד חכמים מן התורה להפקיע ממון וכדאמרינן בגיטין בפרק השולח דף ל"ו אמר רבא: הפקר בית דין הפקר. מקור נוסף מצוי גם הוא בשו"ת הרשב"א חלק א' סימן א' ר"ו: "דבכל מקום הפקר בית דין הפקר והציבור בבית דין של בני עירם יכולין להפקיר ממון אם ראו בדבר תקנה לבני עירם והפקר בית דין הפקר מדבר תורה".

הסמכות להטיל חרם על ידי בתי הדין באשכנז, בשל כך שלא הייתה להם מסורת של שליטה כמו בא"י ובבל והעדרה של "הסמיכה" - העברת ההסמכה התורנית ממורה לתלמיד, נשענה על קבלתם על ידי קהלם והכנסת הקהל על ידי עצמו תחת סמכותם.¹⁴⁸

ס י כ ו מ

שלטון הקהילה באשכנז, בימי הביניים, היה מבוסס על המקורות התלמודיים, השיח ההלכתי והפולמוס, שייצרו מסורת מדינית וחוקתית משותפים.

שלטון הקהילה נקרא בגמרא "בני עיר" וניתן להם כח להתקין תקנות לצרכי העיר לפי ראות עיניהם. המקורות מהגמרא מעניקים עצמה רבה לשלטון הקהילה. עם זאת היה מנגנון ביקורת של "אדם חשוב" שהיה צריך להביא לאישורו את התקנה.

הקהילה הייתה יחידה חברתית שהקיפה את כל תחומי החיים של תושביה. הקהילה נהנתה ממידה מסוימת של אוטונומיה לניהול עניניה הפנימיים. שני תפקידים היו למוסדות הקהילה: האחד, לקיים משמעת פנימית, והשני, לטפל ביחסים בין הקהילה והשלטון הזר.

נציגי הקהל היו ממונים או נבחרים והרכבם המספרי והאישי היה משתנה ממקום למקום. נציגים אלה היו המנהיגים הפוליטיים והכלכליים של הקהילה, וכל החלטה שלהם נחשבה כאילו נתקבלה על ידי כל הקהל. מוסד ששיקף את סמכות הקהילה לגבי תושביה ולגבי המבקשים להצטרף אליה היה "חרם היישוב". לפי כלל זה כל יהודי שרצה להתיישב בעיר היה צריך להתקבל על ידי היושבים בה. הסיבה העיקרית לקיומו של "חרם היישוב", היתה, לשמור על האינטרסים הכלכליים של בני הקהילה מפני תחרות.

¹⁴⁷ בער, "ארגון הקהילה", ע' 6.

¹⁴⁸ Finkelstein, *Jewish Self-Government*, p. 9.

הבסיס לשלטון הקהילות באשכנז כיחידה אחת בעלת נוהג מאוחד מצוי בחמש התקנות של הרגמ"ה לשלטון קהילתי. חמש תקנות אלו הן מעין חוקה ראשונית לחיי הקהילה באשכנז.

אחד התפקידים המרכזיים של ההנהגה היה השתדלנות. השתדלן היה בא לפני המלך או המושל כדי להשיג זכויות לקהילתו.

תשלום המס לקהילה היה אבן מאבני היסוד של שלטון הקהילה ומוסדותיה. הקהילה היהודית נשאה באופן קולקטיבי בעול האחריות לתשלום המיסים לשלטון. הקהילה חילקה את נטל המס בין בני הקהילה בהתאם לאפשרותם הכלכלית.

סמכות התקנה בענינים שאין להם תשובה מפורשת בהלכה הקיימת, או אף תקנות שהיו מנוגדות להלכה המקובלת הביאו לפני מורי ההלכה שאלות שלא היה להם תקדים בתקופות אחרות. רוב התקנות נגעו בענינים כלכליים, גמילות חסדים וצדקה, אולם תקנות הקהל היו הן בתחום האזרחי והן בתחום הפלילי. מעמדו של הקהל הווה למעמד של בית דין ותקנות הקהל זכו לתוקף של דין תורה.

מכשיר הכפיה המרכזי לצורך הבטחת ציות הפרט לתקנות הקהילה היה החרם. הפעלת החרם על האדם הוציאה אותו מחוץ לחיי הקהילה.

מחאת היחיד, כפי שכבר הוזכר לעיל, היא הדרך הלא ממסדית לשנות את דרכי השלטון ופעולותיו כאשר היחיד חש שנעשה לו עוול מאחת מהפעולות השלטוניות הללו. מחאה היא אחת מצורות ההשתתפות הפוליטית ובמקרה שהיחיד נוקט בדרך זו נובעת פעולתו זו מכך שמתברר לו ששאר הדרכים להשפעה על השלטון והחלטותיו חסומות בפניו.

על פי הטרמינולוגיה של ליימן-וילציג לדפוס מחאה במסורת המדינית היהודית, היחיד מוחה כלפי עוול שנעשה לו ו/או לאחרים מתוך חיוב שחל על כל יהודי להתריע על עוולות. ובכך, המחאה מבטיחה את המשך קיומה של "החברה הטובה" ושומרת על רמה מוסרית ופוליטית. קבלת המחאה אינה תלויה במעמד המוחה או בנושא המחאה אלא בכך שהיא נסמכת על יושר וצדק מוסרי.

פרק זה יעסוק ביחיד הפורש מתקנת הקהל, בשאלה של רוב מול מיעוט, בענייני יחיד המסרב לשלם מס, במנהג עיכוב התפילה, במחאה בדרכים חריגות ובהשפעת הכח של מחאת היחיד על הרבים.

יחיד הפורש מתקנת הקהל

השאלה הראשונה שעומדת במרכז הבחינה של מעמד מחאת היחיד, היא, עד כמה יכול יחיד הנפגע מגזירת הציבור לעמוד על זכותו למחות כנגד גזירה זו ולסרב לקיימה. בתשובת תלמידי הרגמ"ה, ר' יהודה בר' מאיר הכהן, בעל "ספר הדינים", שחי במגנצא באמצע המאה ה"א ור' אליעזר "הגדול", לרבני טרויש, מופיעות תשובות ראשוניות לשאלות אלה.¹⁴⁹

התשובה מציגה מקרה של מחאת היחיד שבו בא אחד מבני הקהילה לבית הכנסת, לפי המנהג שגזירה הייתה נשמעת בפרסום בבית הכנסת בפני כל הקהל, וטען כנגד גויה שמשרתת בביתו של חבר אחר מבני הקהילה וביקש לגזור גזירה שלא תוכל לשרת יותר בבתי יהודים. הקהל שהיו בבית הכנסת הסכימו שיגזור אותו יחיד גזירה זו בהסכמת כל הקהל. אולם גזירה זו הייתה גזירה הפוגעת ביחיד אחר, אותו חבר הקהילה שהגויה הייתה המשרתת בביתו, יחיד זה התקומם ומחה על גזירה זו והודיע על כוונתו שלא לקיימה:

ראובן בא לבית הכנסת וצעק ואמר אי קהל קדוש גויה אחת עומדת בביתו של שמעון ובאה אמש בביתי וחרפני וגדפני ואתם יודעים שהיא מועדת ורגילה לעשות כן לכולכם, וענו כן הקהל כן הוא כדברך אף לנו הרעה אותה גויה, זה אומר אותי הכה במקל, וזה אומר אשתי קראה זונה, וזה אומר אותי קראה קרנן. וענה ראובן אחרי שהיא מועדת בבקשה מכם גזרו שלא תהנה מישראל עד חצי שנה אולי תתיסר ואם תצונוני אני אגזור הגזרה וצוהו וגזר כדברי הקהל. אלא אותו שמעון בלבד לא הסכים בדבר ואמר לעולם

¹⁴⁹ ספר "כל בו", סימן קמ"ב (דפוס ראשון, איטליה בערך 1490).

לא אקיים גזרתכם כי גזרתכם אינה גזירה לפי ששונאי גזר. ואמרו כל הקהל הוא לא גזר אלא על דעתנו ולא על אודותיו בלבד גזרנו אלא על כל שאר בני קהלנו, ועוד אמר אותו שמעון אין אנו משגיחין לגזרתכם שיש בכם שהסכימו בגזירה אוהבי לבעל דיננו ושונאים אותנו וענו כל הקהל חס וחלילה לנו לגזור גזירה עבור אהבת איש כי כשם שאנו אוהבים לו כך אוהבים לכל ישראל ושארית ישראל לא יעשו עוולה... ועכשיו יורנו רבותינו אם רשאים בני העיר לגזור על קצת קהלם ולכופם ולהתקן עמהם בתקנתם ושלא להפריש מן הציבור.¹⁵⁰

הבעיה שעמדה לפני רבני טרוויש הביאה אותם להציג את השאלות שהתעוררו בפני שני החכמים:

האם רשאים בני הקהל לגזור גזירה ולכפותה על כל הציבור ולכלול בכלל זה גם את היחיד המתנגד לגזירה זו, ולמנוע ממנו להפריש את עצמו מהציבור?

האם יכולים בני קהילה אחת לכפות גזירתם על בני קהילה מרוחקת מהם?

האם צריך לשאול כל אחד מבני הקהל לדעתו על תקנת הקהל והאם מי ששתק ולא

מחה יוכל לטעון אח"כ שלא הסכים?

בתשובה, מעמידים שני החכמים, ר' יהודה בר' מאיר הכהן ור' אליעזר הגדול, את סמכות גזירת הקהל מעל לזכויות מחאת היחיד, הם תולים זאת בכך שהחייב על כל ישראל הוא להעמיד חבריהם על קיום מצוות התורה גם בדרך הכפייה:

...לכן, כשהקהל מסכימין יחד עשות סייג וגדר לתורה, אין היחיד יכול להוציא עצמו מן הכלל לבטל דברי המרובים לומר לא הסכמתי בהסכמה זו אלא בטל יחיד במיעוטו והרבים רשאים להשביע לגזור ולפדות ולהפקיר ממונו ולעשות סייג לכל דבר.¹⁵¹

הסכמת כל הקהל לעשות סייג וגדר לתורה עומדת בתנאים שמציג רעיון הברית בת שלוש הצלעות אל - מלך - עם. הסכמת כל הקהל מעניקה לתקנתם את הסמכות שנובעת מן הצלע שבין העם לא-ל. בדרך זו של קיום הגדר והסייג לתורה עומדים הקהל בהתחייבותם לברית. פרישה של אחד מבני הקהילה מגזרתם זו הרי היא כאי עמידה בתנאי הברית ולכן פוסקים שני החכמים כנגד מחאתו של יחיד זה.

בדבר סמכותה של קהילה אחת כלפי השניה מכריעה התשובה לטובת אוטונומיה של כל קהילה בפני עצמה והתערבות אחת בענייני השניה רק במקרה שבני עיר אחרת עוברים על התורה, שאם עוברים על התורה רשאים

¹⁵⁰ שם.

¹⁵¹ שם.

לכפות עליהם ולהחרימם. מתשובה זו רואים את האחריות, שראו גדולי הדור, שעל קהילה אחת לשמור על מצוות התורה גם כלפי קהילה אחרת. שבמקרה זה ההתערבות מותרת. הסיבה לכך הייתה הערבות ההדדית של קהילה אחת כלפי קהילה אחרת מתוך כך ששמירה על מצוות התורה וההלכה היו החיבור היחיד שאיחד את כל הקהילות ביניהן והסיבה העיקרית לזכותם לאוטונומיה בכל התחומים האחרים. השמירה על קיום מצוות התורה היתה בסמכותו של "כתר תורה" ועל פי דרישתו היו בני קהילה אחת כופים על בני קהילה אחרת את קיום מצוות התורה.

...אם תקנה זו שהן מתקנין יש בה צורך יישובם כגון מס או מדות או שערים או שכר פועלים כגון אלו ודאי אין רשאים לכוף אלא בני עירם כדאמרין רשאים בני העיר להסיע על קיצותן... אבל אם חיו עוברים בני עיר אחת על התורה או על הדין שהורו על אחת מכל המצוות שלא כהלכה רשאים הם בני עיר אחרת לכופם ולהחרימם ואינן יכולים לומר אנו בשלנו ואתם בשלכם אלא כל ישראל מצווין להכריחן. שכן מצינו בזקן ממרא ובני עיר הנידחת שיושבי לשכת הגזית כופין אותם ודנים אותם.¹⁵²

כמו כן, פוסקת התשובה כנגד יכולת המחאה של הצבור כלפי הגזרות המוטלות עליו וכלל אין לשאול לדעתם, אפילו הם הרוב. שאלה זו נשאלה על רקע של חריגה מדרכי השלטון הרגילים בקהילות טרוייש. רבני הקהילה מציינים בשאלתם שעד כה סמכותם של ראשי הקהל לא עמדה בפני מבחן של מחאה מצד הצבור.¹⁵³ לפיכך, קובעים שני החכמים כלל ייחודי שמנוגד לכללי הסמכות הנהוגים בדרך כלל בקהילות, שמתקנים תקנות וגוזרים גזרות על פי רוב או על דעת כולם. שני החכמים פוסקים, שבמקרה ייחודי זה, קובעים הגדולים לגבי הקטנים והקטנים מחויבים לשמוע לגדולים.

דין הוא שהקטנים נשמעים לגדולים... שאפי' שהם צועקים אין צעקתם כלום... ואפי' הקטנים רבו על הגדולים דין הוא לשמוע לזקניהם ולגדוליהם...¹⁵⁴

לא ברור מתשובה זו למה הכוונה "גדולים" ו"קטנים" האם הכוונה לגדולים בתורה, דהיינו למורי הדור, או הכוונה לגדולי אותה עיר, דהיינו למנהיגי הקהל.

יחיאל ש. קפלן טוען, שהתשובה הזו מוכיחה את מעמדם של ראשי הקהילה שלא נבחרו כנציגים אלא הם שואבים את כוחם מתוך כך שהם קבוצה מיוחסת אריסטוקרטית, שמכח יחוסם ומעמדם הכלכלי נמנים עם "רוב מהוגנים" ולכן מוסמכים לנהל את עניני הציבור. והוא מוכיח מכאן שבזמנם של חכמי אשכנז וצרפת הראשונים

¹⁵² שם.

¹⁵³ עקב בלידשטיין, "יחיד ורבים בהלכות צבור של ימי הביניים", בתוך: דניאל י. אלעזר (עורך), עם ועדה - המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו (ירושלים: ראובן מס, תשנ"א) עמ' 249.

¹⁵⁴ שם.

נמסרה הנהגת הקהילות בידי קבוצה מצומצמת של מיוחסים שנקראו "זקנים", "חשובים", "מהוגנים" ו"גדולים" ולא בידי הנהגה נבחרת.¹⁵⁵ מכאן יכולה להתעורר בעיה של התנגשות בין גדולי התורה לבין אותה הנהגה. אם הכוונה בהנהגה זו למנהיגי הקהל, הרי אם יתנגדו להחלטותיהם גדולי התורה תיווצר מחאה בין "כתר תורה" ל"כתר מלכות". אין בתשובה זו הנחיה כיצד לנהוג וכוחו של מי יגבר של "כתר תורה" או של "כתר מלכות".

לעומת דעתם של ר' אליעזר ור' יהודה הכהן, עומדת דעתו של רש"י שמחמירה עוד יותר עם מחאת היחיד. יחסו של רש"י לצבור, מתבטא בהכרעותיו כי הנשבע להוציא את עצמו מתקנות הצבור כנשבע לעבור על מצוות התורה.¹⁵⁶ בתשובה ששרדה מתשובות רש"י, מופיעה סמכות גזירת הקהל כבלתי ניתנת לערעור על ידי היחיד.

ועל מה ששאלת: במי שקפץ ונשבע שלא לקיים גזרת הציבור ואחר כך גזרו עליו לקבל גזירתו אם הגזירה חלה עליו בעבור שנשבע. כך נראה לי: שמי שנשבע לעבור על דברי צבור נשבע לשווא הוא... שזה שנשבע צלל במים אדירים והעלה חרס בידו. ולא נפטר מגזרת הצבור אם כדין גזרו ודבר שהסכימו כל הקהל. ואף על פי שקדמה שבועתו לגזירתו שהרי נשבע לבטל המצווה ולסור מחוקי ישראל.¹⁵⁷

שני תנאים הופכים את גזרת הציבור למחייבת, ומעקרים את זכותו של היחיד למחאה. האחד, שהגזירה היא תקנה העומדת על אדני מצוות התורה. תנאי זה שמעגן את כוחה של התקנה ללא יכולת ערעור על בסיס זה הוא בהתאם לרעיון הברית. לפי רעיון הברית הסמכות הניתנת למנהיג מבוססת על שלש הצלעות שבברית אל-מלך-עם, ואין ערעור על סמכותו של המלך, כאשר הוא עומד בתנאי הברית. לפי הדגשתו של רש"י: "ואף על פי שקדמה שבועתו לגזירתו", אין כח בידי היחיד לא לקיים את הגזירה שתיגזר בעתיד "שהרי נשבע לבטל המצווה ולסור מחוקי ישראל". מכך שרש"י תולה את החיוב לקיים את גזירת הציבור במצווה ובחוקי ישראל, אפשר להקיש שגם כאן חלים תנאי הברית, שכאשר תקנת המנהיגות שומרת על הקשר שבין שלושת הצלעות של הברית אל - מלך - עם, על ידי כך שהתקנה היא על פי דרך התורה, כלומר שהצלע של הברית אל - מלך היא עמידה בפני ערעור, הרי יש לה כח עמידה בפני עצמה כברית שהיחיד מחויב לקיימה, מתוך כך שגם הצלע של הברית מלך - עם חייבת להתקיים.

התנאי השני הוא שהגזירה מתקבלת בהסכמת כל הקהל, ובכך גוברת על מחאת היחיד כפי שמופיע בתשובתו של רש"י. תנאי זה אינו מוסכם על ר' יהודה ור' אליעזר, שמעניקים את הסמכות לראשי הקהל, גם אם הם במיעוט, כפי שהם כותבים ש"הקטנים" צריכים לשמוע ל"גדולים".

¹⁵⁵ קפלן, "סמכות ומעמד", עמ' רס"ו - רס"ט.

¹⁵⁶ בלידשטיין, "יחיד ורבים", עמ' 247.

¹⁵⁷ שו"ת רש"י, סימן רמ"ז.

רוב מול מיעוט

השאלה של רוב מול מיעוט היא שאלה גדולה בעלת מספר שלבים של התפתחות היסטורית. החלטת רוב המחייבת את המיעוט נקראת בשם "חוק הרוב". "חוק הרוב" בא להבטיח שהחלטות יתקבלו תמיד על דעת הרוב ומיעוט לא יוכל לכפות את דעתו. לפי חוק זה החלטת הרוב מחייבת את הקבוצה כולה.

ביוון העתיקה הדמוקרטיה התבצעה על ידי החלטת הרוב באסיפה הכללית, בה היו חברים כל הגברים הבוגרים החופשיים - לא עבדים. אולם היו מספר מנגנונים שויסו ושמרו גבולות לכח הרוב. קבוצה נבחרת הייתה קובעת את סדר היום של האסיפה, וכך ממלאת תפקיד חשוב בקביעת מסגרת הדיון. מעבר לכך, רוב המשרות הבכירות היו נקבעות על ידי גורל ולא על ידי הצבעה. תפקידם של מנגנונים אלו היה למנוע מקבוצה או מעמד מאורגנים להשפיע על הרוב. מנגנונים אלו נתנו הזדמנות שווה למיעוט, מה ש"חוק הרוב" נכשל לעשות.

במהלך ימי הביניים, בכינוסים הגדולים של הכנסייה, במגזרים ובפרלמנטים, התחיל תהליך של קבלת העקרון של החלטות על פי רוב למעשה ואפילו גם להלכה. אחדות דעים או קבלת החלטות פה אחד החל להסתמן כאידיאל של קבלת החלטות. בכל אופן, התחיל להיות מקובל שאין לקבל החלטה כנגד דעה מפורשת של הרוב. לא הייתה דרך קבועה של קבלת החלטות, אולם, השגת אחדות דעים נעשתה לעיתים גם על ידי השתקת המתנגדים. מצב זה השתנה במאה ה-16 שהאידיאל של אחדות דעים פינה מקומו לחוק שרוב מבין הנציגים יקבע את ההחלטות. עלייתו של האינדיבידואליזם יחד עם תחילתה של המדינה המודרנית הם הגורמים שהביאו להתפתחות זו.

הדוקטרינה שעל המדינה להתבסס על הסכמת רוב האוכלוסייה ושפעולות הממשל צריכות לבטא את דעת הרוב פותחה על ידי ג'ון לוק. עמדתו הבסיסית של ג'ון לוק התבססה על עקרון השוויון. הוא הניח שעקרון השוויון מוביל ישירות לעקרון הרוב שבא לידי ביטוי ב"חוק הרוב". הוא חש שהעקרון יתקבל בקרב ההמונים הן בשל הנוחות של עקרון זה והן בשל כוחו של הרוב. תיאוריה זו התפשטה והפכה ליסוד של הליברליזם הפוליטי. רוסו אימץ אותה, ושיכלל אותה בכך שעמד על כך שהעקרון יהיה שיידרש יותר מאשר רוב דחוק כדי לקבל החלטות, אלא אם כן הדחיפות לקבל החלטה ידרוש אחרת. באנגליה, ג'רמי בנתהם קיבל את עקרון השוויון ללא ערעור במקביל לכך קיבל את "חוק הרוב". לפי השקפתו, רוב הוא גם מספיק וגם הכרחי כדי לקבל

החלטות. לאור התפתחותו של "חוק הרוב" התקבל עקרון זה בדמוקרטיה הקונסטיטוציונית של המאות ה - 19 וה - 20 באופן טבעי והוא יסוד לכל דמוקרטיה.¹⁵⁸

הצידוקים לשלטון הרוב עומדים על הרצף שבין הצדקת שלטון הרוב כחלק חיוני של השלטון הצודק לבין הגנה עליו הרע במיעוט. טיעונו של אריסטו בעד ריבונות הרוב היה מבוסס על דעתו בדבר חוכמה קולקטיבית, בעיקר על ידי דיון. כאשר אנשים נפגשים ביחד ודנים יש פוטנציאל שהחלטה שתצא מדיון זה תהיה החלטה טובה. כאשר הם מצרפים את כוח אופיים והאינטליגנציה שלהם, אז איחודם יביא את היתרונות שיצדיקו את זכותם לשלטון. פרשנות זו הורחבה על ידי ארנסט ברקר אשר קרא לדמוקרטיה - שיטה של שלטון על ידי דיון. הוא טען כי דיון יוצר בסיס משותף, או לפחות משקף את ההסכמה לדבר ולקבל את האפשרויות של הבדלי גישות. בדיון מתקיים תהליך של קח ותן בין המשתתפים. ההבנה אשר קיימת קודם לדיון בין המשתתפים לא דומה למה שמתפתח בסופו של הדיון. דעת הרוב אינה יותר רצון מבודד אבסטרקטי וכך גם אצל המיעוט. שינויים בדעות יכולים לקרות. ההחלטה שתתקבל בסוף הדיון תעשה צדק עם כל הדעות. המיעוט יסכים לתת את זכות ההחלטה לרוב משום שיכיר ביתרון של החלטת הרוב. טיעונים נוספים בעד שלטון הרוב הם שההחלטה שמתקבלת בסוף היא נייטרלית ולכן אף אחד לא חש עצמו נפגע. משום שכולם שותפים שווים בדיון גם המפסיד לא חש תחושה של חוסר צדק. כל קול נחשב בהצבעה. השיטה לקבלת החלטה מעוררת הן את הרוב והן את המיעוט להביע עצמם כשוים. שלטון על ידי הרוב גם מחליש תחושות של זרות אצל האזרחים. דיון מעורר מודעות לדעות אחרות ומקדם הבנה הדדית. אלו אשר משתתפים בדיון נוטים לחוש חלק באחריות כללית. ההחלטה, אם התקבלה לאחר דיון, יוצרת מודעות של קהילה ונוגדת תחושות שליליות.

מן העבר השני עומד רוברט מקלוור שטוען בעד שלטון הרוב על סמך ריאליזם וגישה פרקטית. הוא טוען שהרוב הוא לעיתים רחוקות ספונטני ודרושים לו מוסדות כדי לתפקד. הרוב גם עלול לעשות דברים איומים, כמו לייסד שלטון לא סבלני ואנטי דמוקרטי. בכל זאת טיעונו בעד שלטון הרוב הוא: הכל חולקים ברצון הכללי למען המדינה ומקריבים את האינדיבידואליזם כדי ליצור קהילה. מי שחולק את תחושת הקהילה יודע שאחדות דעים היא המטרה הכללית. אולם, כדי לפעול כקבוצה, עליהם לבחור דרך של קבלת החלטות וקבלת החלטות לפי רצון הרוב היא הדרך היחידה האפשרית. אין אפשרות ממשית להביא לידי אחדות דעים לגבי מדיניות מסוימת, אפילו לא לגבי כיוון המדיניות. נסיון ליצור אחדות דעים תביא תמיד להכפיף את רצון המיעוט על הרוב. מקלוור מסכם את דעתו בכך שהחלטה על ידי הרוב היא צורך מעשי.¹⁵⁹

¹⁵⁸ David L. Sills (ed.), "Majority Rule", *International Encyclopedia of the Social Science* (U.S: The Macmillan & The Free Press, 1968), pp.536-537.

¹⁵⁹ Elaine Spitz, *Majority Rule* (New Jersey: Chatham House Publishers, 1984), pp. 149 - 163.

השאלה של רוב מול מיעוט נדונה רבות בדברי הפוסקים. ר' יהודה ור' אליעזר הגדול נותנים תפקיד כפול לתפקידיה וסמכותה של הקהילה כלפי היחיד: הראשון, הקפדה על קיום מצוות על ידי בני הקהילה כולם. והשני, התקנת תקנות למען הכלל לפי הצרכים הנובעים מכורח המציאות המשתנה. לקהילה סמכות לחייב ולכפות תקנותיה כאשר נתקבלו על דעת הרוב. וכאשר הקהל מסכימים יחד לעשות סייג וגדר לתורה, אין היחיד יכול להוציא עצמו מן הכלל שקבע הרוב.¹⁶⁰

אי יכולתו של היחיד להוציא עצמו מהכלל שקבע הרוב הוא ברור, ואין שום אמצעי שיכול לסייע לו בכך. רש"י כולל גם שבועה חמורה בכלל האמצעים שאינם עומדים כנגד החלטת הקהל. המקרה שמביא רש"י עוסק באחד שנשבע שבועה חמורה שלא יקבל גזרות הציבור וגזרו עליו בכפייה לקבל התקנה ומסביר רש"י מדוע שבועה זו אינה תופסת לגבי תקנות הקהל:

... שאין לך דבר שעומד בפני הציבור.¹⁶¹

המקור לדין זה של רש"י, שאי אפשר להשבע שלא לקיים גזירת הציבור מופיע במספר מקומות בתלמוד הבבלי, אחד המקורות לכך במסכת מכות, דף כ"ב, ע"א:

אמר ליה רבי זעירא לרבי מני וליחשוב נמי כגון דאמר שבועה שלא אחרוש ביום טוב התם לא חלה שבועה, מושבע ועומד מהר סיני הוא.

"מושבע ועומד מהר סיני" פירושו שאין שבועה חלה על שבועה שבני ישראל הושבעו בהר סיני, שאם נשבע שבועה נוספת על מה שנשבע פעם אחת אין השבועה השניה חלה. במקרה דנן כיוון שחייב לקיים המצוה אין השבועה חלה בזה. על פי רש"י מתברר שכך גם הדין עם תקנות הציבור, שאם אדם נשבע לעבור על תקנות הציבור אינו יכול לעשות כן, משום אותה הסיבה של "מושבע ועומד מהר סיני".¹⁶² המשמעות של השבועה בהר סיני כמקום כריתת הברית תופסת לעתיד לבוא לגבי כל החלטה ותקנה שתתקן מעתה ואילך.

גזירות אלו של הציבור היו בתחומים מגוונים ורבים, דוגמא לתקנה אחת שנוגעת לסדרי התפילה מובאת בשו"ת המהרי"ק. המקרה עוסק במנהג, שנהגו בקהילה בבית כנסת אחד בעיר, שבשבת "בראשית" קונה אחד מהקהל את עליית הכהן לתורה בבית הכנסת והכהן מוחל על כבודו ויוצא מבית הכנסת כדי לאפשר לקונה לעלות עליה זו. והנה בא כהן אחד שמחה כנגד מנהג זה ולא היה מוכן למחול על העליה לתורה שמגיעה לו בשל היותו כהן וביקש אותה לעצמו.

¹⁶⁰ גרוסמן, "יחס חכמי אשכנז הראשונים לקהל", ע' 183.

¹⁶¹ שו"ת רש"י, סימן רמ"ז.

¹⁶² ראה גם: מסכת יומא, דף ע"ג ע"ב; מסכת נדרים דף ח ע"א; מסכת מזיר דף ד' ע"א; מסכת שבועות דף כ"א ע"ב, דף כ"ב ע"ב, דף כ"ה ע"א.

אשר הנהיגו הלועזים בכל מקומות מושבותיהם שבשבת בראשית אחד מן הקהל מתנדב מעות לצורך מאור בית הכנסת כדי שיקרא ראשון בהתחלת התורה וגם נהגו שאם יש שם כהן שהוא קונה אותה מצוה או מוחל על כבודו ויוצא מבית הכנסת ועתה אירע שלא רצה הכהן לקנות המצוה בשום צד וגם לא לצאת ולא עוד אלא שלא רצה ללכת לבית הכנסת אחרת אשר שם לא היו נוהגים המנהג הזה והיו הקהל מאותו בית הכנסת מתרצים שיהיה הוא קורא ראשון כדינו ולזה הסכימו בני קהלכם להכריחו שלא יכנס בבית הכנסת שלהם ששם היו נוהגים אותו המנהג הזה כדי שלא יתבטל כבוד התורה ומנהג אבותיהם אשר בידם וכן עשו והכריחוהו על ידי שלטון העיר.¹⁶³

המהרי"ק פוסק כדעת הקהל כנגד המוחה שימשיכו במנהג זה משום שהוא מנהג אבותיהם בידם, זהו ממד של המשכיות שהמנהג קובע גם לעתיד. הסיבה השניה הייתה שהמנהג אינו סותר את ההלכה אלא דווקא מחבב את התורה וכיון שהוא מנהג המדינה כל המשנה ממנו ידו על התחתונה ואף אפשר להכריח אותו על ידי השלטונות הנוכריים.

מנהג זה שאין בו שום איסור כי אם חביב התורה וכבוד שיש לאשרו ולקיימו במקום אשר פשט שם וכל המשנה ידו על התחתונה דאנו אין לנו בכל היוצא בזה אלא מנהג המקום ואפילו היה מנהג אחר הגון ממנו אין לשנות ממנהג המדינה.¹⁶⁴

המהרי"ק סובר שאם קבעו מנהג זה אבות הקדמונים הרי ודאי שהוא על פי ההלכה ומוסיף המהרי"ק ואומר שאפילו אם המנהג כנגד ההלכה, המנהג קודם להלכה והוא תולה זאת בכבוד הצבור:

מנהג המקומות הנהוג על פי אבות הקדמונים דפשיטא שהיו בני תורה וקבעו מנהגם על פי התורה והמצוה ואפילו כנגד ההלכה אזלינן בתר מנהג היכא שהמנהג הוקבע על פי חכמי המקום... דמאחר דפשיטא דכבוד הציבור הוא לקיים מנהגם וקפידא גדולה איכא לסתור המנהגות אשר נהגו בהם המקומות עד שכתב רב האי גאון שאין לבטלם אף על גב שאין מתוקנין כל כך דלמא אתי לאנצויי [=שלא יבואו לידי מריבה] שמא מינה שהוא זלזול המקום כשמבטלים המנהג אשר נהגו בו.¹⁶⁵

דעת חכמים היא גם כן כנגד מעשה שעשה יחיד כנגד תקנת הקהל, כאשר תקנת הקהל הייתה תקנה כלכלית להעדפת בעל מקצוע אחד על כל יתר אנשי הקהילה. מקרה כזה הובא בפני הרא"ש, שהקהל התנו שלא יאכלו

¹⁶³ שו"ת מהרי"ק, סימן ט'.

¹⁶⁴ שם.

¹⁶⁵ שם.

משחיטה אחרת מלבד השחיטה של השוחט של הקהילה והלך אחד ושחט בניגוד לתקנה זו, ועל כך פוסק הרא"ש:

ראוי לדמותו למומר לאותו דבר, כיון שעבר על החרם כדי לשחוט ואף על פי שאינו חשוד לאכול דבר אסור מכל מקום מכוער הדבר וראוי לקנסו שלא יאכלו משחיטתו.¹⁶⁶

הטעם בו מנמק הרא"ש את פסיקתו לפסול את שחיטתו של היחיד שיצא נגד התקנה איננה משום שהוא חושד בו ששחיטתו אינה כשרה, אלא רק מן הטעם שעבר על תקנת הציבור.

מקרים של אי ציות להוראות התקנות ארעו גם בדרכים עקיפות. הרא"ש מביא מקרה של יחיד שניסה להערים על תקנת הציבור שהייתה שמי שיש לו כסף מזומן ילוה לאחד מראשי השלטון הגויים כדי שיניח לקהילה ואחד מן הקהל שלא רצה להלוות, נתן כספו במתנה גמורה לבן עיר אחרת שלא היה מחויב בתקנת אותה קהילה, אך למרות זאת פוסק הרא"ש:

על חרם הקהל, דע לך שלא שייכת הערמה והברחה בחרם שעושים הקהל על דעת המקום ברוך הוא ועל דעתם ולאפוקי מכל מיני ערמות עושין כן... ולא תועיל ערמתו כלל וחייב להלוות.¹⁶⁷

אם כן, רואים שתקנת הקהל מחייבת את היחיד ואינה נותנת מקום להשתמט ממנה בשום תנאי. מאידך, עומדת דעתו של רבנו תם. רבנו תם חולק על כל האמור לעיל, לדעתו יש מקום למחאת היחיד כנגד גזירת הציבור ולדעתו הדין עם היחיד המסרב להצטרף לדעת הרוב, והרוב אינו יכול לכופף את רצונו על המיעוט.¹⁶⁸

...אם על ידי טובי העיר נגזרה ולא ערער ראובן עליה אז כששמע לא ערער לאלתר אין בדברי ראובן ממש. דהא אמרינן רשאי בני העיר להסיע על קיצתן [-להעניש את העובר על התקנה] שנעשית הקיצותא [-העונש] מדעתן או בלא מחאתן וטובי העיר הוי כחבר עיר וכל כמיניהו ואם על ידי עשרה נגזרה הגזירה לאו כל כמיניהו דכל עשרה לא פקיעי ממונא ולא הוי חבר עיר.¹⁶⁹

רבנו תם קובע שהטעם שעל ראובן לציית לתקנת הקהל הנדונה היא מתוך כך שלא ערער עליה מייד כששמע על תקנה זאת. מכאן מובן שרבנו תם איננו מתנגד למחאה, אלא הוא תולה את פסיקתו כנגד ראובן אך ורק בשל

¹⁶⁶ שו"ת הרא"ש, כלל שביעי, סימן א'

¹⁶⁷ שו"ת הרא"ש, כלל ט', סימן ג'.

¹⁶⁸ יחיאל ז. קפלן, "קבלת הכרעות בקהילה היהודית לדעת רבינו תם להלכה ולמעשה", ציון, ס' (תשנ"ה), עמ' 282 - 283.

¹⁶⁹ מצוטט אצל: קפלן, "קבלת הכרעות בקהילה", עמ' 279 - 280.

עיתוי המחאה. אפשר להבין שרבנו תם נותן מקום למחאה כלפי תקנת קהל, אם היא נעשית מייד לאחר שנתקנה התקנה, בכך שהוא אומר שהתקנה קיימת אם לא מחו כנגדה. עוד מובן מרבנו תם שרק טובי העיר רשאים להתקין תקנות משום שהושוו לחבר עיר תלמידי חכמים, כלומר לבית דין שבידם הסמכות להתקין תקנות ואין סמכות זו ניתנת לכל עשרה אנשים מתוך העיר.

רבנו תם גם יוצא כנגד המושג של "להסיע על קיצותן", אם יש מישהו שמוחה כנגד זה:

...ומה שטען ראובן שרוצים לתת משל אחרים מעתה והלאה ושמעון מעכב, הדין עם שמעון אם הוא מישובם דהא אמרינן ורשאינן בני העיר להסיע על קיצותן הכי פירושא: ורשאינן להפסיד ולהסיע ממון את העובר על הקצבה שקצצו והתנו ביניהם לדעת כלם, שנתרצה בתחלת התקנה ועתה עובר עליה והוא שעשאוה בחבר עיר...¹⁷⁰

רבנו תם מגביל את הדין של "להסיע על קיצותן" רק כאשר הסכימו כולם לתקנות אלו מתחילה ואחד עובר עליה. אולם במקרה שהתקנה לא התקבלה על דעת כולם, הדין עם המוחה כנגדה.

ועוד אומר רבנו תם שאין ללכת אחרי מנהג העיר בלא שהתקבל על דעת כולם פה אחד ואם מוחה מישהו כנגד מנהג העיר הדין עם המוחה:

...וכל האומר אחר מנהג יש לילך שוטה גמור הוא... אם לא קיימו בני העיר ביניהן... וצריך דעת כולן אבל ממילא לא.¹⁷¹

גם לענין צדקה פוסק רבנו תם שאין הציבור יכול לכפות על היחיד המסרב לתת צדקה אלא אם כן היה זה על דעת כולם:

...על הצדקה שפוסקין בני העיר ויש יחידים שמסרבים על דעת רבים ולא אבו שמוע... אין מעשין על הצדקה... אפילו למצוה... ומלהסיע על קיצותן נמי אין ראייה דהתם מדעת כולם היה.¹⁷²

ומסכם רבנו תם, את דעתו שכל הדין של "להסיע על קיצותן" הוא רק אם נתקבל על דעת כולם ואם הותקנה תקנה שלא על דעת כולם והיחיד מוחה הצדק עם היחיד:

...והארכתי לפרש לפי שיש מרבתי שהיו אומרים דהא דתניא: רשאינן בני העיר לקיים תנאם ולהסיע על קיצותן הני מילי אם כולם נאותו יחד והוא עמהם ושוב עבר על תנאם... אבל בלא דעתו לא אלימי

¹⁷⁰ שו"ת מהרי"ל, סימן ס"ב, שו"ת מהרי"ק סימן קפ"א.

¹⁷¹ שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, חלק ד', סימן רס"ח.

¹⁷² מצוטט אצל: קפלן, "קבלת הכרעות", ע' 282.

לעשות והפקר בית דין הפקר לא שייך הכא... דאין רשאין בני העיר להסיע על קצתן אלא אם כן נאותו כולם.¹⁷³

גם הר"י (ר' יצחק בן שמואל), הרא"ם (ר' אליעזר ממץ) והרב יוסף תומכים בדעת רבנו תם שתנאים שקבע ציבור מסוים צריכים להתקבל תחילה על ידי כל בני העיר ורק אחרי קבלה זו תנאים אלו מחייבים לכל הדורות שיבואו אחריהם.¹⁷⁴

שיטתו של רבנו תם לא התקבלה כדרך מעשית לקבלת החלטות בקהילה. גישתו של המהר"ם מרוטנבורג, שסבר שכיוון לדעת רבנו תם, שונה מגישתו של רבנו תם. לדעתו, לטובת הציבור יכול הרוב בקהילה לכפות רצונו על המיעוט. כמו כן, בדורות שלאחר רבנו תם אין התמודדות הלכתית עם דרכו וכך גם אין עדות לשיטה של קבלת החלטות על דעת כולם בתנאי שאין יחיד המוחה, בקהילות אשכנז וצרפת.¹⁷⁵

ואכן, בשו"ת מהר"ם מובאת פסיקה של הריב"א, אחד מחכמי אשכנז במאה ה-13, שפסק על היחיד לעשות כדבר תקנת הרבים בעל כרחו:

אם הסכימו לגזור ואמר אחד אי אפשרי בתקנתכם בעל כרחו צריך להסכים עמהם.¹⁷⁶

יחיד המסרב לשלם מס

תקנות הקהל והיחיד הפורש מהן הוא המקרה הכללי של מחאת יחיד. אולם היו גם מקרים של מחאת יחיד כנגד תחומים ספציפיים יותר. אחד המרכזיים שבהם הוא חובת המס. המס בקהילה היהודית היה אחד מיסודות שלטון הקהילה, תשלום המס היה המקור עליו נשענה פעילותה של הקהילה בענייני חינוך והחזקת בית הכנסת, בית הדין, המקווה ושאר המוסדות. אולם גם לחובה זו קמו לעיתים מוחים מן הקהל שסרבו לעמוד בחובתם לשלם את המס.

בשו"ת הריב"ש מובא מקרה שהתחייבו כל הקהל לפרוע מס לקהילה ובתקנתם זו חייבו גם את אלה שמשלמים מס למלך על סחורותיהם. והנה הגיע סוחר יהודי שמשלם מס למלך ומסרב להשתתף עם הקהל במסיהם ואף נוקט בשיטות אלימות על ידי כך שמגייס לעזרתו גם אנשים אלימים מהקהל. כי הקהל עשו הסכמה בכח חרם ונדוי וקיימוה כולם שכל מי שיבא לדור בכאן עם הקהל שיתחייב לפרוע עמהם בכל הוצאותיהם וצדקותיהם במסים ובכל צרכיהם. ויש בקהל זה סוחרים נותנים חק למלך ועם כל

¹⁷³ מהר"ח אור זרוע, סימן רכ"ב.

¹⁷⁴ קפלן, "קבלת הכרעות", ע' 287.

¹⁷⁵ קפלן, "קבלת הכרעות", עמ' 294 - 295.

¹⁷⁶ שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, סימן תשי"ב.

זה הם פורעים עם הקהל מכח ההסכמה ההיא. ועתה כמו ארבעה שנים בא לכן סוחר יהודי ממדינת הים... ויושב בכאן ועושה סחורתו ואנשי זרוע מהקהל חבריו סומכים אותו ועוזרים שלא יפרע מס עם הקהל לפי שהוא נותן חק למלך.¹⁷⁷

הריב"ש פוסק שמי שדר בעיר שנים עשר חודשים הרי הוא כבני העיר להתחייב בכל תקנות העיר והחייבים המוטלים על בני העיר.

... אבל להיות כבני העיר להתחייב בכל עניני העיר בעיני י"ב חודש... ולכן זה היהודי אם הקהל פורעים למלך דבר ידוע בכל שנה ושנה בדרך כלל חייב הוא לפרוע עמהם אף בכסף גולגולתם אחר שדר שם י"ב חודש... יש לקהל דין עליו בעד שאר הוצאותיהם שאין פטור המלך מועיל לו כלום בהן מן הדין... אם כח ביד הקהל לנדותו ולהתרחק ממנו כמאן דלא ציית דינא והמלך לא יחוש בזה הרשות בידם מן הדין.¹⁷⁸

לפי הריב"ש הסוחר היהודי שבא לדור בעיר מחויב בכל הוצאות הקהילה ככל בן עיר אחר ואינו יכול להשתמט מדין הקהילה על ידי זה שהוא פורע מס למלך באופן נפרד. הריב"ש אף מתיר לבני הקהילה לנדותו אם לא ישתתף עמם בהוצאות הקהילה.

מקרה נוסף של יחיד המסרב לשלם מס הובא לפני התשב"ץ. המקרה היה בקהילה שבה הוטל מס מאת המלך ומנהג הקהילה היה לעשות הערכה של כל אחד לפי עושרו ולפי הערכה זו להטיל את המס, ואחד מן הסוחרים הפסיד את כספו ולכן סרב לשלם את המס. ראשי הקהל שלחו את השאלה לתשב"ץ כדי שיפסוק להם עם מי הדין.

... הוטל על הקהל מהמלכות מסים ומנדא בלו והלך והוצרכו הקהל לעשות הערכה לפסוק הקצבה אשר הוצרכו אליה לפי השעה ומנהג הקהל בהערכה הוא להעריך את העשיר בעשרו מכך וכך מעות לכל מאה דינרי זהב וכן לעני בעניו... ויהי היום ותבא השמועה כי ממון העסקים נאבד קצת בטביעת ימים וקצת בשוד השוללים והאבוד היה מקודם ההערכה ההיא. ועתה הקהל אומרים לראובן שהוא צריך לפרוע כל מה שעלה עליו בהערכה בלי שינכו לו מה שעלה עליו בהערכה... וראובן טען ואמר שלא יפרע כנגד מה שהעלו המעריכין על ממון העסקים כי כבר היו אבודים כי המעריכין עצמם אלו ידעו מה נעשה

¹⁷⁷ שו"ת הריב"ש, סימן קל"ב.

¹⁷⁸ שם.

בשכבר לא היו מעריכין אותו כפי אותה הערכה שהעריכו אם כן נמצא שהערכתם בטעות היתה ובטלה היא ובטל טעמא.¹⁷⁹

התשב"ץ פוסק שהדין עם המסרב לשלם, משום שמקרה זה מיוחד בכך שההערכה נעשתה לאחר שהפסיד כבר את רכושו ולכן בטעות נעשתה.

לפי הנראה שטענת ראובן כנגד הקהל היא צודקת אחר שהערכה נזכר בה בפירוש שהיא מכך וכך מעות למאה דינרים וראובן זה העלו עליו כך וכך כנגד ממון העסקים שהיו לו... שאם היו יודעים שהממון ההוא נאבד שלא היו קוצבין על ראובן אותה הערכה אם כן אותה ערכה נעשית בטעות ואינה כלום.¹⁸⁰

מקרה נוסף בענין דומה, הובא בפני המהר"י ווייל. המקרה עוסק ביחיד שחייבו אותו המעריכים ("בעלי הודאות") אשר העריכו את ממונו בסך מסוים והוא טוען שאין בידו הסכום הנזכר ומוחה כנגד החיוב שחייבוהו ומסרב לשלם:

רבי מאיר הניח משכנו ביד הקהל כדין יחיד נגד רבים והבעלי הודאות העריכו אותו שיתן ממאה וחמישים זהובים... והשיב להם ר' מאיר בדוחק יש לי החצי ואיני רוצה ליתן כל וכלל מהסך שהערכתם אותי והם השיבו לו נברר הדבר וכוונתם היה להביא הדבר לפני הקהל.¹⁸¹

המהר"י ווייל פוסק בכגון זה שכח הציבור עדיף שלקהל יש חזקה על המס המגיע להם מידי היחיד ויכולים לחייבו כפי מה שקבעו המעריכים:

נראה לי שהקהל הם מוחזקים תמיד וכיון שהם מוחזקים הם נאמנים והוא אינו נאמן להוציא מידם... והבעלי הודאות נאמנים בלא קבלת חרם ושבועה.¹⁸²

המהר"י ווייל סומך את תשובתו על דברי המרדכי בפרק ראשון במסכת בבא בתרא, לגבי כח במנהג בני העיר שדוחה כל דין אחר:

מנהג בני העיר דוחה את דין חכמי התלמוד אף על פי שמצאו לו סמך מן המקרא ולא מנהג חכמים בלבד אלא אפילו מנהג חמרין יש לסמוך עליו.¹⁸³

¹⁷⁹ שו"ת התשב"ץ, חלק ד', טור א', סימן נ'

¹⁸⁰ שם.

¹⁸¹ שו"ת המהר"י ווייל, סימן קכ"ד.

¹⁸² שם.

בתשובה אחרת בעניני מסים חוזר שוב המהר"י ווייל על דעתו שכח הציבור להחזיק בממון שיש עליו ספק אם צריך לשלמו בתורת מס או לא, וכיון שמסים תלויים בתקנת הקהילה דוחה תקנה זו את ההלכה:

...אפילו אממון שהיה כבר בידו כיון שאית ביה פלוגתא דרבוותא הקהל הם המוחזקים דכל מילתא דאית ביה ספק הקהל מוחזקים והבא להוציא מידם צריך להביא ראיה... אכן אם יש לכם מנהג ידוע לכו אחריו דמנהג עוקר ההלכה וכל ענייני מסים תלויים במנהג.¹⁸⁴

מקרה נוסף בעניני מסים מובא בשו"ת מהרי"ל. שני הדיינים של הקהילה, הרב אליעזר בן רבי מנחם והרב יוסף בן רבי דניאל שואלים את השאלה. המקרה עוסק באחד שטוען כנגד הקהל שהכבירו עליו את סכום הגביה למס מעל ליכולתו הכלכלית ולכן מסרב לשלם והקהל טוענים שהוא היה עמם כאשר הסכימו על גובה המס: על אודות ראובן התובע קהלו שהכבירו עליו בסכום ואינם רוצים לקבל ממנו שבועה לפחות הסכום וחביריו משיבין שכך הסכימו כולם וגם הוא עמהן ליתן כל אחד מסכומו עד מלאת השנה.¹⁸⁵

המהרי"ל פוסק לגבי מקרה זה ולגבי העקרון בכלל שהדין עם הרבים בעניני מס וליחיד אין כח מחאה וסירוב בענין זה:

שכשהסכימו כולן היכא דלא הובררו טובי העיר דצריך לקיים... אפילו כשהמיעוט מסרבין נגררין בתר הרוב... ואם יחיד או שנים צעקו נגד הדבר מראש ועד סוף בשביל זה לא מפטר דבטל היחיד במיעוט... היכא שיש קטטה ואין הקהל יכול להשוות דעתם דהולכים בתר הרוב... וכל שכן שכתבו הקהל שבעצתו ובהסכמתו דראובן נעשה שאין לו לחזור... דכל היכא דאיכא טענה כל דהו לרבים חשיבי כמוחזקים אבל דבר שהוא ספק והקהל חלוקין עליו ואמרו שהוא חייב יש לו ליתן והרוצה להיות פטור יביא ראיה ויפטר.¹⁸⁶

בתשובה אחרת, ששאלו אותו שני הרבנים מהקהילה, הרב דוד והרב יצחק בן רבי מרדכי, פוסק מהרי"ל שאם יש מנהג בעיר שהיחיד יכול לעכב או לפרוש מתקנת רבים בעניני מסים הרי יש ללכת לפי התקנה:

¹⁸³ שם.

¹⁸⁴ שו"ת המהר"י ווייל, סימן קל"ג.

¹⁸⁵ שו"ת מהרי"ל החדשות, סימן קנ"א.

¹⁸⁶ שם.

אם יש שום מנהג בעיר שיחיד יכול לעכב או לפרוש מחביריו על כן אין לי דבר נגד מנהגכם או מנהג הקהילה הסמוכה להם אשר הם נגזרים אחריה.¹⁸⁷

אולם אם אין מנהג כזה בעיר על היחיד לציית לדעת הרוב בקהילה ואינו יכול לפרוש מן התקנה:

נראה לעניות דעתי שראובן אינו יכול ואינו רשאי לפרוש מהן ויש לו ליכנס בתקנה.¹⁸⁸

תשובה בעניני כפיה על היחיד לשלם מסים מצויה בשו"ת המהרי"ק. המהרי"ק מתיר לצורך הכפיה לפנות אף לערכאות של גויים אולם מגביל את יכולת הכפיה של תשלום המסים על היחיד רק כאשר עדיין גר בתוך העיר אך אם כבר עבר לעיר אחרת אין כח בידי הקהל לכפות עליו תשלום מסים:

שנהגו לכופ המסרב לפרוע הטלתו אפילו על ידי גויים וכן ראיתי בפוסק אחד לא דמי כלל להך דהכא בשלמא מי שהוא דר באותו העיר ומסרב לפרוע הרי הוא כמאן דלא ציית דינא שהרי הדין נותן שיפרע תחילה ואחר כך ירד לדין... אבל בנדון זה שכבר נפרד מהם רבי משה ונתפרדה חבילתו ובטל השיתוף פשיטא שאין הדין נותן שיפרע קודם ירידתו לדין.¹⁸⁹

אולם, בתשובה אחרת מסביר המהרי"ק את עמדתו זו, בכך, שאותם אנשים שברחו מן העיר כדי לא לשלם מס אין בענינם אותו הדין שכתב בתשובה הקודמת. משום שהבורחים גילו דעתם במפורש שהם בורחים מחמת המס. לפיכך, אין להם יכולת להשתמט ואפשר לכפות עליהם תשלום המס, אף אם עזבו את העיר. המהרי"ק מפריד בענין זה אם עזבו את העיר קודם שהוטל עליהם המס, שאז אינם חייבים כמו בתשובה הקודמת לבין המקרה שברחו מן העיר לאחר שהוטל עליהם המס שאז הם חייבים לשלם. וכיוון שאין מנהג אחר שלא לחייב את הבורחים מהעיר בתשלום המס כותב המהרי"ק שלדעתו זהו דין תורה שהם חייבים לשלם.

הלכה רווחת היא בישראל שאין הבורחים אחרי שאילת המס פטורים בשביל כך מלפרוע חלקם מן המס... שאין אדם יכול לפטור עצמו המס בצאתו מן העיר אחרי שנתחייב ובלא מנהג נראה לי דין תורה... אם כן לא פקע מן הבורח דין היחיד המתדיין עם הקהל עבור המס שהקהל גובין ממנו תחילה ואחר כך ירדו עמו לדין שהקהל רוצים להיות מוחזקים ותופסים תובעים ולא נתבעין... ואפילו ירצה אדם לקנטר ולומר אף על גב במשך שייך עדיין בענין הקהל אפילו אחרי צאתו מהעיר לענין שאין נפטר מלפרוע חלקו מן המס אחרי שאין עומד עוד תחת אותו שררה לא יחשב כיחיד המדיין עם הרבים שהרי

¹⁸⁷ שו"ת מהרי"ל החדשות, סימן קנ"ב.

¹⁸⁸ שם.

¹⁸⁹ שו"ת מהרי"ק, סימן א'.

כבר נתפרדה החבילה אי אפשר לומר כן שהרי דין זה שאנו אומרים שהקהל גובים תחילה וכי הם רוצים להיות מוחזקין תובעים ולא נתבעים.¹⁹⁰

בתשובה נוספת לשאלה ששאלו חתנו שגר בטררויש, כותב המהרי"ק שמי שגר בקביעות או שיש לו מסחר, ללא הגבלה לזמן מינימלי, בתוך שטח שלטון הקהילה צריך לציית לכל הסכמות ותקנות שנעשו בענין המס ואינו יכול למחות כנגדם:

אם שמעון גם הוא דר תחת ממשלת הקהילות היה כח ורשות לאותם שעשו ההסכמות ההם לעשות בענין הקהילות ובתיקונים כטוב בעיניהם... כיון שהמעות תחת ידם ודבר זה הוא דין גמור.¹⁹¹

הסיבה העיקרית שלפיה פוסק המהרי"ק דין זה, היא, שלקהל יש חזקה על המסים שמשלמים להם בני הקהילה.

המהרי"ק ממשיך את הקו ההלכתי המנחה אותו בפסיקתו ופוסק בתשובה נוספת שהיחיד המסרב לפרוע את המס שחייבו אותו ראשי הקהל דינו כדין מי שאינו מוכן לירד לדין:

דמאחר דהיחיד מסרב לפרוע הטלתו כאשר ישיתו עליו ראשי הקהל החשובים הלא הוא כמסרב לדון שהרי כתב רבי מאיר שראשי הקהל למה שהם ממונים הוה כבי דינא דרב אחא ודרב אסי וכן כתב נמי הרשב"א כשהיחיד מסרב וממרא את פיהם בדליכא חבר עיר וכל שכן כשישנו ונתמנה עמהם... ועוד שהרי פוסק מהר"ם דדין הוא שהיחיד אין יכול לטעון כנגד המטילים אלא דוקא אחרי שיפרע אבל חייב הוא לפרוע מקודם שיטעון.¹⁹²

מנהג עיכוב התפילה

מחאת היחיד כנגד תקנות הקהל או כנגד חובת המס לבשה בדרך כלל צורה מסוימת של אי ציות לתקנות הקהל. צורה נוספת של מחאת היחיד שגורם במחאתו לשינוי בדרכי הקהילה ובמנהגיה היה מנהג עיכוב התפילה.

מנהג עיכוב התפילה כדפוס מסוים של מחאת היחיד עלה וצמח בקהילות ישראל שבתפוצות. ייתכן שניתן לייחס למנהג זה מקור בתלמוד ירושלמי שמופיע במסכת פאה דף ט"ו עמוד ד' ובמסכת קידושין דף ס"א עמוד ג'. המקור מספר על אדם שבא לפני רבי יוחנן ותינה צרותיו לפניו על אדם שלא עמד בהתחייבות שהתחייב לו.

¹⁹⁰ שו"ת מהרי"ק, סימן ב'.

¹⁹¹ שו"ת מהרי"ק, סימן י"ד.

¹⁹² שו"ת מהרי"ק, סימן י"ז.

רבי יוחנן הורה לו להפסיק את התפילה ולטעון טענתו בפני הקהל. אולם, למרות הייחוס התלמודי קיומו של מנהג זה בתדירות ידוע רק מראשית המאה האחת עשרה. לפי מנהג זה אדם שנעשה לו עוול על ידי אדם אחר מן הקהילה או על ידי הקהל, יש באפשרותו להפסיק את התפילה באמצעה, עד אשר יישמעו טענותיו ויתוקן העוול שנעשה לו. זהו אמצעי לחץ על הציבור, שמחויב לדון, לשאת ולתת בפני הנוכחים עד שיתברר העניין לאשורו.¹⁹³

עדות ראשונית למנהג זה של עיכוב תפילה נמצא בשאלה שנשאלה מאת ר' יהודה הכהן:

...ועכב ראובן תפלות על שמעון, עד שבררוני לקבל טענותיהם לשאול דינם מאת אדוני.¹⁹⁴

מהמשך השאלה מתברר ששמעון היה חבר בקהילה אחרת ובעניין שמיעת המחאה היו מעורבות כמה קהילות, והקהילה של שמעון גזרה עליו לקבל את הדין. מובן מכאן שהתובע היה זכאי לעכב את התפילה לא רק בקהילתו אלא גם בקהילת הנתבע.¹⁹⁵

הנוהג, שעיקוב התפילה היא זכות שעומדת לאדם, שחש שנעשה לו עוול, גרם שהיחיד הטוען לעוול עיכב יותר מתפילה אחת כדי שהקהל יעשה עמו דין כהלכה. מקור המראה שלעיתים היה צורך לעכב יותר מתפילה אחת כדי להגיע לידי פתרון הבעיה הוא המקור הבא:

...ועכשיו יבין מורי בטענות הללו... ויגיע התשובה מפורשת לידי ר' יצחק לוי לוורמזא כי עכוב התפלות רב...¹⁹⁶

ככלי מחאתי היה עיכוב התפילה כלי יעיל ביותר, תעיד על כך הלשון שבה משתמש ר' יצחק לוי מוורמזא, שפנה לר' יהודה הלוי מתוך מצוקה אמיתית לפתור את הבעיה כדי להגיע סוף סוף להמשך סדיר של התפילות. כלי זה של עיכוב תפילה, מעבר לכך שהיה יעיל יתרונו הנוסף הוא שלא היה צורך בהפעלת כח במחאה זו, הייתה זו מחאה לגיטימית ביותר, שאיש מבין השואלים כלל אינו מערער על לגיטימיות זו, והנוהג להשתמש במחאה זו היה נוהג מקובל ונפוץ. הלגיטימציה למנהג זה בקהילות אשכנז נובעת ככל הנראה מאופייה של ההתיישבות היהודית באשכנז בימי הביניים, קהילות קטנות נעדרות מסורת שלטונית, שחבריהן היו בעלי מעמד גבוה באופן יחסי ועל כן עמדו על זכותם להציג את טענותיהם בפני הקהל באמצעות כלי זה. נוסף לכך האידיאל של "קהילה קדושה" שמסתמך על תוכחת הנביא ישעיהו (א, ט"ו): "ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכס גם כי

¹⁹³ אברהם גרוסמן, "ראשיותיו ויסודותיו של מנהג עיכוב התפילה", מלאכת, א' (תשמ"ז), עמ' 199 - 203.

¹⁹⁴ שו"ת מהר"ם מרוטנברג, סימן תת"פ.

¹⁹⁵ גרוסמן, "עיכוב התפילה", ע' 204.

¹⁹⁶ שו"ת מהר"ם מרוטנברג, סימן תתצ"א.

תרבו תפלה אינני שמע ידיכם דמים מלאו", אידיאל זה הורה שאין להתפלל כל זמן שנעשה עוול כל שהוא בקהילה, ורק כאשר הכל שרויים בשלום רק אז הקהילה ממלאת את ייעודה כקהילה קדושה ויכולה להמשיך להתפלל לפני ה'.¹⁹⁷ האידיאל של "קהילה קדושה" תואם את רעיון הברית. הברית שמאגדת את העדה לכדי יחידה אחת על פי שלושת הצלעות אל - מלך - עם דורשת מחבריה לנהוג בדרך זו של מניעת כל עוול מכל יחיד החבר בקהילה, משום שמעשה עוול מערער את העמידה של הצלע מלך - עם, וכיוון שכך אין הברית מקוימת. אי עמידה בתנאי הברית מערערת את יסוד הקיום של הקהילה.

בשו"ת הריב"ש מובא מקרה של אחד מבני הקהילה שעכב תפלה על כך שאחד מבני הקהילה הסגיר את כספו ליד השלטון:

...עכב ספר תורה ותפלה בבית הכנסת ותבע לאיש ההוא ואמר לו בפני כל הקהל שהוא סבב לו ההפסד ושהוא חייב לפרעו.¹⁹⁸

בשו"ת מהר"י ווייל יש עדות לעיכוב תפלות שעכבו אנשים על אדם שלא הסכים לרדת עמם לדין. זהו מקרה נוסף שמראה שהטוען היה רשאי לעכב יותר מתפילה אחת עד שנעשה עמו צדק שהשביע את רצונו.

מתחילה בטלו עליו ר' גרשון ור' לזון התפילה ותבעו ממנו דין כסדר התקנות שתקנו רבותינו בנורנבערק אשר הוא עצמו חתום עליו וההוא גברא לא עמד טעמו בו ופרק עול ברמות רוחיה ולא רצה לעשות להם דין כסדר התקנות ודחויי קמדחי להו. וכן העיד ר' מוליך איך שרבי לזון ורבי גרשון בטלו עליו התפילה פעם שנית.¹⁹⁹

הנתבע טען שבטול התפילה שנעשה כנגדו היה רק כדי לבייש אותו:

בטלו התפילה עליו מתחילה והזהירו אותו לקיים התקנות בטענתו ראשונה ועל כל אלה הריעו והשחיתו עוד יותר בטלו עלי התפילה להקניטני ולביישני ברבים שאקיים להם חתימתי שבידם והשבתי אל תדאגו אתבע דין ישראל כשיבא יומו ועל כל אלה הזידו לבטל התפילה פעם שנית עד פעם שלישית בטלו עלי עוד התפילה כדי להקניטני ולהמרותי.²⁰⁰

המהר"ק פוסק שחבר הקהילה שחושב שנעשה לו עוול בענין גביית המסים יכול לבטל תפילה עד שתתברר

טענתו:

¹⁹⁷ גרוסמן, "עיכוב התפילה", ע' 205, 215.

¹⁹⁸ שו"ת הריב"ש, סימן קע"ו.

¹⁹⁹ שו"ת מהר"י ווייל, סימן קמ"ז.

²⁰⁰ שם.

ואפילו קודם שיפרע הטלתו אם יראה לו שהמטיל עושה לו שכלא כדין וכשורה... יש כח לבטל עליו התפלה להיות קובל עליו בלא בית דין עד שיעשה לו כדין וכשורה לפי ראות עיני טובי העיר.²⁰¹

מתקנות רגמ"ה עולות מספר בעיות שהתעוררו בעקבות המנהג של עיכוב התפילה. רגמ"ה הגביל את השימוש במנהג זה רק למקרה שהנתבע לא הסכים לבא להתדיין בבית הדין או שבית הדין לא הסכים לערוך דיון בנושא זה. עצם כך שרגמ"ה נדרש לענין מלמדת על נפוצותו ותדירותו של המנהג והרצון להגבילו בשל ההכבדה שנגרמה לכל הציבור לעיתים רבות כל כך. תקנות נוספות המיוחסות לרגמ"ה שמתייחסות לעיכוב התפילה, אוסרות על חלק מן הקהל לצאת להתפלל במקום אחר בלא ידיעת המעכב; שלא לבטל תפילה בשבת וביום טוב אם לא עיכב שלוש תפילות ביום חול אלא אם כן מדובר בתקנת הקהל שאפשר לבטל לכתחילה בשבת וביום טוב; ששליח הציבור לא יכול להמשיך להתפלל עד שיאמרו לו לעשות כן טובי העיר.²⁰²

עדות שמנהג זה היה מנהג מכביד על סדר התפילות התקין של הציבור נמצאת במקור הבא:

מעשה היה בקלוניא [קולון, עיר על נהר הריינוס] באחד שקבל בשבת הראוי לקרות פרשת אמור אל הכהנים. ועיכב תפלה וקריאת התורה כל היום וכשהגיעה [השבת] הבאה צוה ה"ר אליעזר בר' שמעון זצ"ל להתחיל בפרשת אמור אל הכהנים ולקרותה, וגם בהר סיני הראויה להקראות באותה שבת ושלא לדלג פרשה אחת מן התורה, לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיע לעם מצות וחוקים. ואין לך לומר כיון שעבר זמן קריאתה הלכה לה אותה פרשה.²⁰³

לעומת המקורות הקודמים עומדת דעתם של חסידי אשכנז, שלא ראו בחיוב את מנהג עיכוב התפילה:

כשקובלים בבית הכנסת ומעכבים תפלה מוטב לו לאדם שישב בבית לעסוק בתורה. אם רואה שחפצים לסגור בית הכנסת מוטב לו לאדם שיתפלל קודם הצבור מנחה כי שמא יעכבו יותר. אבל אחד מראשי הקהל... לפי שדבריו נשמעין וימחה ביד המעכבים תפלה... וכל המונע ספר תורה מלהכנס, ובזה רוצה לדחוק את הקהל שיעשו חפצו, והטובים אומרים שלא כדין אתה עושה. עתידה תורה שתצעוק עליו איש פלוני אל יבא אל מקומו לשלום. כך מכריזין עליו ועל נשמתו. ואם המעכב תפילה והטובים אומרים שלא כדין אתה עושה כשהצדיקים משתחוים ומתפללים לא יהיה ביניהם.²⁰⁴

²⁰¹ שו"ת מהרי"ק, סימן י"ז.

²⁰² גרוסמן, "עיכוב התפילה", ע' 206.

²⁰³ אור זרוע, הלכות שבת, סימן מ"ה, חלק ב'

²⁰⁴ ספר חסידים, סימן תס"ב.

מדבריהם החריפים של חסידי אשכנז כנגד המעכב תפילה שלא כדין ניתן להסיק את דעתם השוללת מנהג זה מכל וכל. לעומת זאת מותר יהיה לאדם לנהוג עיכוב תפילה לדעת חסידי אשכנז רק כשנהגו כלפיו באלימות ואז העוון עובר על האלים.²⁰⁵ בהתאם לכך דורשת התקנה של חסידי אשכנז שאם יש אחד מראשי הקהל שהציבור מציית לו עליו למחות כנגד עיכוב התפילה.

מחאה בדרכים חריגות

עד כה נידונו מקרי מחאה שלא יצרו פגיעה כלשהי בציבור או באחד מהקהל. סוג אחר של מחאה שיצרה כנגדה התנגדות משמעותית בשל החריגה מכל דפוס של התנהגות סבירה לגבי מחאה היתה המחאה האלימה. קיומם של מעשי אלימות בין חברי הקהילה ופגיעה בסדרי הדין הם מן המוצנעים במקורות המתייחסים לקהילות אשכנז. הצנעתם נבעה מן החשש לפגוע בדמותה של הקהילה, במיתוס שהצטייר סביב קהילות אשכנז כמאופיינות בחיי קהילה מושלמים. עבריינות ואלימות כסוג של מחאה, חשיבותם בעיקר ביציאה נגד הקהל וסדרי הקהילה.²⁰⁶ בכל זאת ישנם מספר מקרים שהופיעו בשאלות שהגיעו לידי הפוסקים.

מקרה של פגיעה בסדרי בית הדין נמצא בשאלה שנשאל הרגמ"ה:

...וששאלתם ראובן קבל על שמעון שיורד וגוזלו מרשות אביו, ושמעון טוען: אביך נתן לי חצי הנכסים לאחר מותו ואמרו לו בית דין: יש לך שטר? ואמר: יש לי, ולא רצה למסור השטר בידי בית דין ובקש ראובן לגזור עליו ברשות בית דין שיביא השטר ביד בית דין, ועמד והכהו, וכשאמרו לו בית דין להביא השטר בידם גזמן [איים עליו] לאיש מן הדיינים.²⁰⁷

במקרה זה רואים את אלימותו של שמעון לא רק כלפי התובע, שאותו הכה, אלא גם כלפי הדיינים, שסירב להביא את השטר לידם. המושג 'גזום' אף מורה על כך שאיים על הדיינים ועל ידי כך פגע בסמכות בית הדין וסדרי הדין.

הרגמ"ה בתשובתו שולל מכל וכל את התנהגותו של שמעון שהכה את ראובן ומביא על כך את הגמרא בשבועות מ"ז ע"א ששם מתירים להכות את הגזול. אולם כאן אין מדובר במקרה של גזול ולכן לא הייתה לשמעון הצדקה להכות את ראובן:

ולא קתנא [למדנו] אחד מכה את חברו שכנגדו נשבע ונוטל.²⁰⁸

²⁰⁵ גרוסמן, "עיכוב תפילה", ע' 218.

²⁰⁶ אברהם גרוסמן, "עבריינים ואלמים באשכנז הקדומה", שנתון המשפט העברי, ח' (תשמ"א), ע' 136.

²⁰⁷ שו"ת רבינו גרשום מאור הגולה, סימן נ"ה.

²⁰⁸ שם.

מקרה נוסף של מחאה אלימה כלפי הנהגת הקהילה נחשף בשאלה שהופנתה לר"י הכהן, ביחס לאדם שגירש את גיסתו, בניגוד לצוואת אחיו ואינו שועה לקביעת הקהל, לאחר שאשה זו באה לטעון בפני הקהל.²⁰⁹

ריבוי מקרים של אי ציות אלים לסמכות הקהילה הביא את ראשי הקהילה לפנות לעזרת ערכאות של גויים כדי לחזק את סמכותם. עדויות לכך נמצאות בפניה, בשנת 1084, לרודיגר, בישוף שפיירא כדי שיתן לראשי הקהל את הסמכות לדון בעניניהם הפנימיים וכן בפריבילגיה שנתן היינריך הרביעי, בשנת 1090, לראשי הקהל לכפות סמכותם על היחיד.²¹⁰

לעומת זאת היו מקרים הפוכים שבהם אנשים אלימים פנו לעזרת ערכאות של גויים כנגד הקהילה. מקרה כזה הובא לפני המהרי"ק. המקרה מספר על אחד שסירב לפרוע את חובו לקהילה ופנה לעזרת ערכאות של גויים וטען בפניהם שלא כדין הטילו עליו הממונים את התשלום ואף הגדיל לעשות בכך שהלשין לגויים שלא כצדק שהיהודים גובים יותר מאשר הורה להם המלך לגבות.

ואמר ראובן לפני השופט שלא באמונה הטילו המטילים... חרף וגדף הממונים הממשכנים אותו והרים קול ברחובות כי היהודים עוברים מצות המלך ומלואים יותר ממצותו.²¹¹

הסכנה לסמכותה של הקהילה מידי אנשים שנהגו מחאה אלימה הייתה במיוחד בקהילות אשכנז הקטנות אשר סדריהן לא היו עדיין מגובשים די הצורך כדי להתמודד עם תופעות מעין אלה. כתוצאה מכך הייתה מגמתם של החכמים לחזק את סמכות הקהילה ושל סדרי הדין.²¹²

קיימת עדות בשו"ת המהר"י ווייל על אדם שהתאפיין במעשים רעים ואלימים כנגד הקהילה בשם זימלין. זימלין נהג בעצמו כרב בדרך אלימה וניסה לבטל את סמכות הרבנים האחרים. כאשר רצו שני רבנים אחרים לדון עמו על התחייבות בחתימת ידו שלא קיים - לא הסכים לדון עימם.

שני הרבנים התובעים עיכבו עליו את התפילה שלוש פעמים ובכל זאת לא נתרצה האיש וטען שעוכב התפילה היה כדי להקניטו ולביישו ברבים. המהר"י ווייל פוסק בכגון זה שכיון שהם היו הראשונים לעכב עליו תפילה הרי הוא צריך לדון עמם:

שהם בטלו התפילה שלוש פעמים קודם וכן מוכח מתוך טענת עצמו כמו שביארתי וכיון דהכי הוא שפיר עבדו שלא רצו להשיב על דבריו עד שיעמוד הוא למשפט על תביעתם כיון שהם היו התובעים

²⁰⁹ גרוסמן, "עבריינים ואלמים", ע' 141.

²¹⁰ גרוסמן, "עבריינים ואלמים", עמ' 141 - 142.

²¹¹ שו"ת מהרי"ק, סימן קע"ט.

²¹² גרוסמן, "עבריינים ואלמים", ע' 144.

הראשונים... והכא מה שעשו מה"ר זעליקמן ועימיה שאר הקהל שביקשו הרב עירון לדבר עם זימלין שיתן להם משכונות יפה עשו יפה כיוונו כמבואר בתקנותינו שהרבים יכולים לכוף היחידים... והוא לאו שפיר עבד שעמד מנגד כמבואר גם כן בתקנותינו ודיינינן עליה דין מסור.²¹³

זימלין אף הרע לעשות בכך שפגע בכבוד כל הקהל הן בנסינו להחרים את הקהל בעזות מצחו ובהערכתו העצמית המוגזמת והן בכנותו את הקהל: "קהל גרים".

עוד הרע זמלין שאמר שהקהל כולם בחרם כמו שהעיד שמואל שלא להתפלל עם רבי זעליקמן וסיעתו כי הם בחרם... וגם פייעס הקהל שאמר קהל גרים לא איקרי קהל.²¹⁴

הקהילה כפתה את סמכותה על זימלין והטילה עליו עונשים - שביטלו את זכותו מלהקרא רבי, פסלו אותו מלהעיד ולהשבע ואף הטילו עליו תענית ומלקות:

אתה זמלין פזת חבת ולזלת הקדחת תבשילך ברבים פרקת עול ביד רמה פוך שלחת ברעה ולשונך תצמיד מרמה על ירך נתחלל שם שמים גדול עוונך מנשוא. אם לא תשוב אל יהא לך מושך חסד אספי מארץ כנעתיך. הורד עדיך מעליך הסר המצנפת והרם העטרה שמך לא נאה לך ואתה לא נאה לשמך. לא יהא לך זכרון אצל חכמי ישראל וימחה שמך מתקנותינו ואל יקרא שמך עוד הדובר רבי זמלין כי אם זמלין כאחד מן הריקים ואף לספר תורה אל יקראוך החבר אלא שמואל בר' מנחם וימחה שמך מלקרותך רבי. תפסל לעדות ולשבעה ושבעותך אינה שבועה עד אשר תרחץ ותטהר מחטאתך אשר חטאת ותשוב בתשובה שלימה בלי עקול ונכל. וכאשר יצטרכו הקהל לגבות מעות אל יקבלו ממך הודאתך על פי שבועתך אלא הם יטילו עליך לפי אומד דעתם ועל פי שבועתם וזאת היא תשובתך. שנה אחת מיום ליום תשב בתענית לבד שבתות וימים טובים וראש חודש וחנוכה ופורים. ותלקה מלקות ארבעים והמלקות יהא בין מנחה למעריב.²¹⁵

הדרך העיקרית לחיזוק סמכות הקהילה כנגד מחאה אלימה הייתה השימוש בקנסות וחרמות כנגד המוחה האלים, קנסות הוטלו גם על ידי חכמים בודדים או בתי דין רגילים ולא רק על פי שבעה טובי העיר. עדות לכך אצל ר' יוסף טוב עלם: "שאינ יכולים לכוף את הרשעים בזמן הזה אלא בחרם ובקנס".²¹⁶

²¹³ שו"ת מהר"י ווייל, סימן קמ"ז.

²¹⁴ שם.

²¹⁵ שם.

²¹⁶ גרוסמן, "עבריינים ואלמים", עמ' 145 - 146.

לפיכך, קבעו גם שזכותו של התובע לאלץ את הנתבע להתדיין בפני בית דין שבכוחו להטיל חרם ולא רק בבית דין במקום מגוריו. תקנה זו היא הראשונה בקובץ המיוחס לרגמ"ה:

מקום שיש בו חרם בית דין אם יעבר אדם דרך שם והזמינו אחר לדין על פי החרם בפני עדים כשרין אפילו בשוק חלה עליו החרם...²¹⁷

השפעה של כח מחאת היחיד לגבי הרבים

השאלות שנידונו עד כה עסקו בבחינת מעמדו של היחיד המבקש להפריש את עצמו מתקנת רבים. אולם, שאלה שמעלה את מחאת היחיד למדרגה גבוהה יותר של השפעה על הציבור ודרכי ההנהגה, היא, האם יחיד יכול להשפיע במחאתו גם על רבים. השפעתו זו של יחיד על הרבים יכולה ללבוש מספר צורות.

צורה אחת של השפעה היא ביטול תקנת רבים לגבי כולם מפני שיחיד מתנגד לה. כך גם במקרה ההפוך למקרה זה כאשר היחיד מתנגד לביטול תקנה ולכן יש להשאירה על כנה.

צורה נוספת נוגעת בבעיה של עיכוב הרבים מלקיים מצוה, האם בשל הטעם הזה סברו שיש לבטל כל מחאה של יחיד כנגד רבים או האם יש מקרים לגיטימיים שלמרות שיחיד מעכב רבים מלעשות מצוה הרי יש לו זכות לעשות כך מטעמים שונים.

הצורה הראשונה של השפעת מחאת יחיד על הציבור בכללותו היא במקרה של בחינת כוח מחאת היחיד שקיבל עליו התקנה ועתה לקראת שינוי בתקנת הציבור אינו מוכן להצטרף, האם יכולה מחאת היחיד לעכב את תקנת הציבור? האם כתוצאה ממחאת היחיד יש ביטול תקנת רבים או רק ביטול התקנה לגבי היחיד?

... הקהל עשו תקנה בחרם ונמנו להתירה וראובן מוחה...²¹⁸

הרא"ש מכריע כאן שיחיד המוחה אינו יכול לעכב הציבור כולו מלבטל תקנה אלא במקרה ייחודי זה הוא יכול להוציא את עצמו מן הכלל.

... יראה לי שהסכמת הקהל תלויה ברוב דעות... הילכך הקהל ראויין להתיר לעצמן בלא הסכמת ראובן ומי שלא הסכים בהתירה לדידה לא הותר...²¹⁹

הטעם שלפיו מכריע הרא"ש שהקהל יכול להתיר לעצמו התקנה הוא שהדבר תלוי בהסכמת רוב דעות. דעה זו של הרא"ש מנוגדת לדעתו של רבנו תם, הטוען, כפי שהוזכר לעיל, שהסכמת הקהל תלויה בדעת כולם

²¹⁷ גרוסמן, "עבריינים ואלמים", ע' 149.

²¹⁸ שו"ת הרא"ש כלל שביעי, סימן ה'.

²¹⁹ שם.

בהסכמה פה אחד ללא עוררין. אפשר שלפי דעת רבנו תם והמצדדים בדרכו ההלכתית הרי מחאה מסוג זה הייתה מסתיימת בתוצאה של נצחון היחיד המערער על פני רוב הציבור.

המקרה בו דן הרא"ש, שהובא לעיל, נוגע בתקנה כללית שהותקנה ומוחה בה אחד מן הקהל. השאלה שעולה ממקרה זה היא האם מדובר בדין זה רק במקרה של תקנות או האם יש סדרים נוספים של הקהילה שהמוחה כנגדם ידו על התחתונה. מקרה מסוג זה הובא לפני התשב"ץ. השאלה שנשאלה הייתה לגבי ספר תורה שהקדיש לבית הכנסת אחד מן הקהילה ונהגו לקרא בו מדי שבת וחבר אחר מן הקהילה מוחה כנגד זה ומנסה לעכב את הקהל מלקרא בספר זה. לא ברור מן השאלה מה היה הטעם של המעכב לעכב את הציבור מלקרא בספר זה, האם היה זה כתוצאה מסכסוך בינו לבין מקדיש הספר או מסיבה אחרת. בכל אופן פוסק התשב"ץ שאין יכולת בידי היחיד לעכב הציבור מלקרא בספר זה, והטעם שלו הוא שיחיד אינו יכול לעכב את הרבים מלעשות מצווה. בכך שהתשב"ץ תולה את טעמו בכך שהיחיד אינו יכול לעכב את הרבים מלעשות מצווה אין תשובה ברורה לשאלה מה יהיה במקרה שבו אין כאן שאלה של עיכוב מצוה אלא מחאה כנגד תקנה גרידא.

וכל המעכב אותם מלקרות בו אם כשר הוא המעכב את הרבים מלעשות מצוה, והמעכב את הרבים מלעשות מצוה אמרו בירושלמי דמשקין שהוא צריך נדוי וכן כתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה.²²⁰

התוצאה של מחאה זו לפי התשב"ץ יכולה להגיע עד כדי נידוי. והשאלה היא אם בכל מקרה של עיכוב הרבים מלעשות מצוה דינו נידוי או האם יש מקרים לגיטימיים של עיכוב הרבים מלעשות מצוה? למשל, האם יש מקרים שבהם יחיד יכול לעכב ציבור, מלהתפלל בבית כנסת שהוא מחזיק ברשותו, ועל ידי כך למעשה הוא מונע מן הקהל את קיום המצווה של תפילה בציבור? או האם הטעם של עיכוב מלעשות מצוה מונע את היחיד מלעשות ברכושו כרצונו?

על שאלה זו עונה התשב"ץ בתשובה אחרת. התשב"ץ דן במקרה של יחיד שמחזיק בבעלותו בית כנסת פרטי ופוסק התשב"ץ שיכול היחיד לעשות בבית הכנסת הפרטי שלו ככל שיעלה על דעתו ואינו צריך לכך כל הסכמה שהיא מצד הקהל:

אבל בבית הכנסת היחיד עושה בשלו מה שירצה למכרו או להכניסו לביתו או לסתרו וגם יכול הוא לעכב הצבור מלהתפלל בו.²²¹

²²⁰ שו"ת תשב"ץ, חלק ב', סימן ק"ו.

²²¹ שו"ת תשב"ץ, חלק ד', טור א', סימן ז'

אף על פי כן עדיין יש הגבלות על היחיד שבבעלותו בית כנסת, שלא למנוע מיחיד אחר להתפלל שם, אלא אם רוצה למנוע ממנו להתפלל עליו למנוע את כל הציבור מלהתפלל. הסיבה לכך שציבור יכולים למצא להם בית כנסת אחר להתפלל בו והיחיד עלול להשאיר בלא תפילת רבים:

... איש שהשאיל ביתו לבית הכנסת ויש לו מריבה עם אחד אינו יכול לאסרה עליו אלא אם יאסור אותה על כל הקהל. ... כשאוסרה על הרבים הם יבקשו להם דרך לעשות בית הכנסת אחרת דלא אפשר לציבור למיקם בלא בית הכנסת אבל כשאוסרה על היחיד מה הוה ליה לאותו יחיד למעבד וישאר בלא תפלת רבים והרי זה האוסרה מכשילו ומעבירו ומונעו מן תפלת צבור.²²²

רואים אם כן, מתשובותיו אלו של התשב"ץ, שדעתו על נידוי מי שמעכב את הציבור מלעשות מצוה, מתיחסת אך ורק לגבי בית הכנסת של רבים ששם ליחיד אין אפשרות לעכב אבל בבית כנסת של היחיד יכול לעכב, משום שזהו רכושו ולא רכוש הרבים.

מקרה שבו מיעוט כופה דעתו על הרוב מועלה בשאלה שעוסקת בשליח ציבור שאינו מקובל על כל הקהל, אשר הופנתה להרה"ל. בשאלה זו מסופר על שליח ציבור שמתנגדים למינויו והשאלה העומדת כאן למבחן היא האם יחיד יכול לעכב בעד מינויו של שליח ציבור. בנדון זה פוסק המהרי"ל ששליח ציבור צריך להיות על דעת כולם בהסכמה פה אחד ואם יש אפילו יחיד שמוחה כנגד מינויו כשליח ציבור אינו יכול לשמש בתפקידו כלומר, במקרה כזה המיעוט כופה דעתו על הרוב:

הלכה למעשה שיחיד יכול לעכב החזנות שלא יעשו שליח ציבור כי אם מאגודה אחת וכן פשוט בכל מדינות ריינוס שהמיעוט מעכב על הרוב מלקבוע שליח צבור וראיתי הרבה מעשים בריינוס שהמיעוט עכב על הרוב. ואומר אני שכל המתמנה שליח צבור שלא מתוך אגודה אחת אין רוח חכמים נוחה הימנו. ... ואם רובן מסכימין והמועט אינם מסכימין האיך תתקבל תפלתו עבורם. ... אלא לא יתמנה עד שימצאו אדם שיהא מרוצה לכולם.²²³

ס י כ ו ם

התשובה הראשונה מעמידה את סמכות גזירת הקהל מעל לזכויות מחאת היחיד, היא השאלה שהתחבטו רבני טרויש ושלחו אותה לר' יהודה בר' מאיר הכהן ור' אליעזר הגדול, בענין יחיד הנפגע מתקנת ציבור ומסרב לקיימה. שני החכמים פוסקים לטובת גזירת הקהל כנגד מחאת היחיד. הסכמת כל הקהל מעניקה לתקנה את

²²² שם.

²²³ שו"ת מהרי"ל, סימן צ"ז.

הסמכות שנובעת מהצלע שבין העם לא-ל על פי רעיון הברית. כלל נוסף שקובעים שני חכמים אלה, הוא, שקטנים מחויבים לשמוע לגדולים.

רש"י הופך את תקנת הציבור למצוה מן התורה, וקובע כלל שהנשבע לעבור על תקנת הקהל כנשבע לעבור על מצוות התורה. לפי רש"י קיימים שני תנאים שהופכים את גזירת הציבור למחייבת. האחד, שהגזירה עומדת על אדני מצוות התורה, השני, שהגזירה מתקבלת בהסכמת כל הקהל.

רבי יהודה ורבי אליעזר הגדול נותנים תפקיד כפול להנהגתה וסמכותה של הקהילה לגבי היחיד. הראשון, הקפדה על קיום המצוות על ידי בני הקהילה, והשני, התקנת תקנות למען הכלל.

המהרי"ק והרא"ש מצטרפים לדעה שתקנת הקהל דוחה את מחאת היחיד. המהרי"ק פוסק זאת בענין מנהג שנהגו בבית הכנסת שכהן מוחל על כבודו בשבת "בראשית" ומוכרים את עלייתו והכהן מוחה. הרא"ש פוסק בענין של העדפת בעל מקצוע על פני כל הקהילה ויחיד שיצא כנגד תקנת הקהל וכן במקרה של הערמה על תקנת הקהל.

כנגד דעות אלה עומדת דעתו של רבנו תם. לדעתו, יש מקום למחאת היחיד כנגד גזירת הציבור והרוב אינו יכול לכופף את רצונו על המיעוט. רבנו תם טוען עוד, שרק טובי העיר רשאים להתקין תקנות, אך מגביל את הדין של "להסיע על קיצותן" למקרה שנתקבל על דעת כולם, ואם הותקנה תקנה שלא על דעת כולם, והיחיד מוחה, הצדק עם היחיד. שיטתו של רבנו תם לא התקבלה כדרך מעשית לקבלת החלטות בקהילה.

בענין מחאת היחיד המסרב לשלם מס, קיימות פסיקותיהם של הריב"ש, התשב"ץ, המהר"י וייל, המהרי"ל והמהרי"ק. הריב"ש פוסק, שמי שדר בעיר שנים עשר חודשים הרי הוא כבני העיר להתחייב בכל התקנות. פסק זה מכוון כנגד סוחר יהודי שבא לדור בעיר וביקש להשתמט מדין הקהילה, על ידי זה שהוא פורע מס למלך באופן נפרד. לעומת זאת, פוסק התשב"ץ שהדין עם המסרב לשלם, במקרה מיוחד של הערכה, שנעשתה לאחד מן הסוחרים שהפסיד את כספו. המהר"י ווייל פוסק שכח הציבור עדיף כי לקהל יש חזקה על המס המגיע להם מידי היחיד ויכולים לחייבו כפי מה שקבעו המעריכים. גם המהרי"ל פוסק שהדין עם הרבים בעניני מס וליחיד אין כח מחאה וסירוב בענין זה. צעד נוסף צועד המהרי"ק ומתיר לצורך הכפיה לתשלום מסים אף פניה לערכאות של גויים. גם בענין בורחים מפני המס פוסק המהרי"ק שאפשר לכפות עליהם לשלם את המס. כמו המהר"י ווייל כך גם המהרי"ק הולך לפי הכלל שלקהל יש חזקה על המסים שמשלמים להם בני הקהילה.

סוג נוסף של מחאת היחיד היה מנהג עיכוב התפילה. לפי מנהג זה אדם שנעשה לו עוול על ידי אדם אחר מהקהילה או על ידי הקהל, יש באפשרות הנפגע להפסיק את התפילה עד אשר יישמעו טענותיו. עדויות למנהג זה של עיכוב התפילה מצויות בתשובותיהם של ר' יהודה הכהן, בשו"ת הריב"ש, בשו"ת המהר"י ווייל ובשו"ת המהרי"ק, שמסכימים לקיום מנהג זה. עדות לקיום מנהג זה קיימת אף בתקופה מוקדמת יותר, בתקנות הרגמ"ה,

אשר מקבל מנהג זה אך מגביל אותו בכמה הגבלות. מתנגדים חריפים למנהג עיכוב התפילה היו חסידי אשכנז, לדעתם, המקרה היחיד שמותר היה לעכב תפילה הוא כאשר השתמשו באלימות כלפי הטוען.

סוג מחאה מוצנע יותר אף שהיה קיים הוא מחאה בדרכים חריגות, ביניהן מחאה אלימה. מקרים של מחאה מסוג זה הם: פגיעה בסדרי בית הדין, הכאת התובע, הלשנה כלפי היהודים ואדם שנהג בעצמו כרב בדרך אלימה תוך נסיון לבטל את סמכות הרבנים האחרים. הדרך העיקרית לחיזוק סמכות הקהילה כנגד אלימים הייתה שימוש בקנסות וחרמות.

שאלה שמעלה את מחאת היחיד למדרגה גבוהה יותר של השפעה על הציבור ודרכי ההנהגה, האם יחיד יכול להשפיע במחאתו גם על רבים. צורה אחת של השפעה היא, ביטול תקנת רבים לגבי כולם מפני שיחיד מתנגד לה. כך גם במקרה ההפוך כאשר היחיד מתנגד לביטול תקנה ומבקש להשאירה על כנה. צורה נוספת של השפעת היחיד על הציבור, נוגעת בבעיה של עיכוב הרבים מלקיים מצווה. הרא"ש מכריע בענין ביטול תקנת רבים, שהיחיד המוחה אינו יכול לעכב את הציבור כולו מלקבל תקנה. התשב"ץ פוסק בענין יחיד המבקש לעכב את הציבור מלקרא בספר תורה מסוים, שאין בכוחו לעשות כן, משום שהוא מעכב את הרבים מלקיים מצווה. לעומת זאת, במקרה אחר, פוסק התשב"ץ שיחיד המחזיק בבעלותו בית כנסת יכול למנוע מהציבור להתפלל בו, אבל לא למנוע מיחיד להתפלל בו כשהציבור מתפללים. המהרי"ל פוסק שחזן שיחיד פוסק כנגד מינויו הצדק עם היחיד, כלומר במקרה כזה המיעוט כופה את דעתו על הרוב.

מחאת הרבים כנגד סמכות הקהילה לובשת בעיקרה לבוש של אי ציות כנגד תקנות הקהל. בטרמינולוגיה של ליימן-וילציג שהוזכרה לעיל מבדיל ליימן-וילציג בין פעולה חוקית כנגד השלטון ופעולה בלתי חוקית. אי ציות מוגדר בטרמינולוגיה זו כחדירה לתחום של המחאה הבלתי חוקית אשר הייתה מותרת רק כנגד שלטון זר. לפיכך, אי ציות למוסדות הקהילה היה גורר בעקבותיו פרישה מן העיר או עונש מצד שלטון הקהל.

פרק זה יעסוק בנושאים הבאים: סמכות תקנת הקהל, מתמנה יחיד על הציבור, סמכות הקהל וסמכות בית דין, חובת המס, חרם ונידוי, דרך קבלת החלטות בקהילה, הכרעת הרוב ואיזוהו רוב המחייב, תקנות קבוצה מתוך הציבור, פרישת יחידים מתקנות קהל, חיוב תקנת קהל על מצטרפים לקהילה, מחאה בענין "חרם היישוב", היחסים הבין קהילתיים.

סמכות תקנת הקהל

ייסוד תקנת הקהל כתקנה מחייבת, הייתה מטרתם של מורי ההלכה בקהילות אשכנז. נעשו לכך מאמצים רבים, העיקרי שבהם היה לקבוע את הבסיס ההלכתי של שלטונו של הקהל, בהחילו עליו את הדין של "הפקר בית דין הפקר". קביעה זו השוותה את מעמדו של הקהל למעמד של בית דין וסמכותו עם כל ההשלכות הנובעות מכך, אף על פי שהיו אלה מוסדות נפרדים. בעקבות השוואת המעמד הוצמדה יכולתו של בית דין לכפות את הדין שפסק על היחיד והרבים לסמכותו של הקהל לכפות את התקנה שהתקין על יחיד ועל רבים.²²⁴ השלבים של ביסוס סמכות הקהל וחיזוקו כנגד מוחים הן: בשלב הראשון, מתן סמכויות של בית דין לקהל. בשלב השני, העדפתו של קהל על בית דין בדבר יכולת הפסילה של התקנה או הדין, כאשר דין אפשר לפסול ואילו את התקנה אי אפשר לפסול. לבסוף ראייתו כבית דין חשוב בכל עיר ועיר כאשר הציות לתקנותיו הוא בגדר של מצוה מדאורייתא.²²⁵

חיוב זה לשמוע לבית דין מהתורה מבוסס על כמה פסוקים שמעמידים את סמכותו של בית דין כסמכות דאורייתא: הפסוק בספר שמות פרק כ"א פסוק ו': "והגישו אדוניו אל האלוהים", רש"י מסביר במקום שבמלה "האלוהים" הכוונה לבית דין והרמב"ן מוסיף שנקראו בית דין בשם אלוהים משום שהם מקיימי משפט ה' בארץ. פסוק נוסף שמחזק את סמכותם של הדיינים נמצא בספר שמות פרק כ"ב פסוק ז': "ונקרב בעל הבית אל האלוהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו", מפרש רש"י: "ונקרב - אל הדיינים". רש"י מסתמך על המכילתא דרבי ישמעאל נזיקין, משפטים, פרשה ט"ו, ד': "ונקרב בעל הבית אל האלוהים, שומע אני לשאול באורים

²²⁴ אברהם גרוסמן, "יחס חכמי אשכנז הראשונים לקהל", שנתון המשפט העברי, כרך ב' (תשל"ה), ע' 177.

²²⁵ גרוסמן, "יחס חכמי אשכנז הראשונים לקהל", ע' 191.

ובתומים, תלמוד לומר אשר ירשיעון אלוהים, לא אמרתי אלא אלוהים שהם מרשיעים... מה כאן בבית דין אף להלן בבית דין". כדי להוכיח שהמדובר בכל בית דין ולא רק בבית הדין הגדול מובא בתלמוד הבבלי מסכת ראש השנה דף כ"ה ע"ב הפסוק מספר דברים פרק י"ז פסוק ט': "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, ודרשת והגידו לך את דבר המשפט". אומרת הגמרא: "וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו? הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו". מכאן לומדים שכל בית דין שהוא בימים ההם מוסמך לדון. הספרי אומר על הפסוק מספר דברים פרק י"ז פסוק י"א: "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה" - זו מצוות עשה, "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" - זאת מצוות לא תעשה. בשו"ת הריב"ש נעשה הקשר שבין בית דין לבין סמכות הקהל. וכך כותב הריב"ש: "כל מקום שהאמינה תורה כי תקנת חכמים תורה היא ואף מנהגן של ישראל תורה היא והרב עצמו ז"ל [הרמב"ם] כתב: הרי הוא אומר: על פי התורה אשר יורוך אלו הגזרות והמנהגות שהורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם".²²⁶

ר' יהודה הכהן ור' אליעזר הגדול מעלים את סמכות הקהל מעבר לסמכות של "הפקד בית דין הפקר" כאשר הם מסתמכים על דברי הברייטא במסכת בבא בתרא (ח', ב):

רשאין בני העיר להתנות על המידות ועל השערים ועל שכר הפועלים [לקבוע מידות ושערים למסחר ושכר פועלים מינימלי] ולהסיע על קיצתן [לכפות תקנותיהם].²²⁷

לפי ברייתא זו סמכות הקהל מקיפה מאוד ונוגעת בכל תחומי החיים הן האזרחיים והן הכלכליים.

הריב"ש פוסק לפי ברייתא זו שהקהל יכולים להתקין תקנות ולגדור גדרים, ו"מלהסיע על קיצתן" הוא מסיק שיש להם כח לחזק את תקנתם על ידי חרם ונידוי:

... לפי שהקהל יכולין לעשות תקנות וגדרים ולהסיע על קיצותן, בחרם ובנידוי. ולכלול עמהם את אשר ישנו ואת אשר איננו. ואם כן אין חרטת כל אחד לעצמו כלום. שאין החרם מחמת קבלתו לבד אלא אף מחמת מה שכללוהו הקהל בנדרם... שצבור שעשו תקנה וקבלו אותה בחרם ובשבועה שהחרם יכולין הקהל להתירו מאליהן בלא פתח ובלא שאלת חכם.²²⁸

²²⁶ שו"ת ריב"ש, סימן קנ"ה.

²²⁷ גרוסמן, "עבריינים ואלמים", ע' 150.

²²⁸ שו"ת הריב"ש, סימן תס"א.

לפי הריב"ש, החרם שקיבלו עליהם הציבור מחייב את כולם ואין רשות בידי היחיד להפריש את עצמו מכלל זה. כי קבלת החרם והתרתו היא רק בידי הקהל. בתשובה אחרת כותב הריב"ש על אותו ענין שהקהל רשאי להעניש מי שעבר על תקנתם:

...רשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכירות פועלים ולהסיע על קיצותן, כלומר להעניש מי שעובר על דבריהם.²²⁹

דוגמא מעשית לפסקו של הריב"ש נמצאת בתשובה נוספת של שאלה שבאה לפניו ביחס למקרה בו קבעו כל הקהל שלשה מטובי הקהל לחלק מקומות בבית הכנסת החדש שנבנה. יש כאן יסוד של רעיון הברית, שכאשר כל הקהל מסכימים בהסכמה אחת יש לזה תוקף של הברית שמאחדת את כל הקהילה לכדי עדה אחת והמוציא עצמו מן הכלל מוציא עצמו מתוך העדה.

...כל הקהל בהסכמה אחת בררו להם שלשה מטובי הקהל לחלק המקומות ההם ליחידים לפי ראות עיניהם ולברור לכל אחד חלק יפה ומקום ראוי והגון לו כפי ענינו למראית עיניהם שכל מה שעשו בענין החלוקה הנזכרת יהיה מקוים ומקובל על הקהל כאילו עשאוהו כל הקהל וכל מי שישב במקום אחר זולתי במקום שיבררו להם המחלקים הנזכרים או יסרב באותה חלוקה שעשו להם שיקנס בחמישים דינרים.²³⁰

הריב"ש פוסק שכל הקהל חייבים לציית לחלוקת המקומות כפי שנקבעה על ידי אותם שלשה מטובי העיר שיש להם מעמד של "כתר מלכות". הטעם לחובת הציות הוא מן הטעם של "להסיע על קיצותן", שכלל זה קובע בכל תקנה שהותקנה בעיר ובכל ענין:

מבואר הוא שבני העיר יכולין לעשות גדרים ותקנות ומנהגות ביניהן ולענוש לעובר על תקנתם... רשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכירות פועלים ולהסיע על קיצותן וכמו שבית דין של ישראל היו רשאים להחרים ולנדות... וחייב כל אדם להתנהג באותה גזרה שהם גוזרין. כן הדין באנשי העיר אם הסכימו כולם או רובם במעמד טובי העיר חייבין כל בני העיר להתנהג באותה תקנה שתקנו הם וחל החרם עליהם... ואף מי שלא היה נמצא בהסכמתם חייב לנהוג בה כשיודע לו... וגם הדורות הבאים חייבין לנהוג כן ואף על פי שלא היו בשעת הגזירה... שם נהגו הציבור שלא להקפיד על המוציא

²²⁹ שו"ת הריב"ש, סימן רנ"ג.

²³⁰ שו"ת הריב"ש, סימן רמ"ט.

עצמו מתקנתם שעל הסתם אין דעתם לכול בתקנתם ובחרמם היחיד או יחידים המוציאים עצמם

מהם.²³¹

אם כן, לפי הריב"ש, תקנת בני העיר וגזירותיהם חלות על כל בני העיר גם מי שלא היה בזמן ההסכמה וגם הדורות הבאים מחויבים בתקנות אלו, משום שהתקנה שמתקנים הקהל היא תקנה שעומדת ומחייבת לעולם, שגם אלו שלא היו במקום ובעת התקנת התקנה מחויבים בה. אולם, אם הקהל אינם מקפידים על כך שכל בני העיר יהיו מחויבים בתקנותיהם יכול היחיד להוציא עצמו מן הכלל. כל זאת תלוי אך ורק במה שתיקנו הקהל, אם תיקנו לחייב כל בני העיר הרי תקנתם מחייבת ואם תיקנו שאפשר יהיה לחריגים לצאת מתקנתם הרי יחידים יכולים לצאת מן התקנה.

חיזוק לסמכות הקהל כסמכות בית דין ולהתנגדות לנסיונות של מוחים כנגד תקנת הקהל, על ידי העברת הדיון לבית דין חשוב יותר, נותן רש"י בפסיקתו שאם התקבלה התקנה בפני חשובי העיר הרי הם נחשבים לבית דין חשוב ואין ללכת לבתי דין אחרים משום שאין לדבר סוף ותמיד ימצא בית דין חשוב יותר:

ואפילו יש חשובין מהן בשאר מקומות אין לנו אלא בית דין של אותו מקום. דאם כן, שאין לך בית דין חשוב שלא יהא חשוב ממנו בסוף העולם... וכל שלשה שנתמנו בית דין על ישראל הרי הן כבית דין של משה לענוש נכסים ולהיות הפקדן הפקר.²³²

קביעה זו של רש"י שונה מזו של רב שרירא גאון ורב האי גאון, שהעדיפו תמיד בית דין חשוב.²³³ ההסבר לכך הוא היסטורי במהותו משום שבימיהם של רב שרירא ורב האי היה בית דין אחד שהיה מקובל על הכל ואילו בימיו של רש"י היה לכל קהילה בית דין משל עצמה ולא הייתה יכולת להשוות בין גדלותו של בית דין אחד לגדלותו של בית דין אחר. וכנגד המערערים שיבואו לבית דין אחר ויטענו שהוא גדול יותר מבית הדין שפסק להם, קבע רש"י שבית דין של כל קהילה נחשב לבית דין חשוב.

התשוב"ץ פוסק, כמו רש"י, שתקנת קהל היא כתנאי בית דין ואין זכות עמידה לאף אחת מטענות שנטענות כנגד תקנות אלו:

²³¹ שם.

²³² שו"ת רש"י, סימן רל"ח.

²³³ גרוסמן, "עבריינים ואלמים", ע' 151.

תקנות הקהל אינן אלא כתנאי בית דין שמן הסתם חייבין כפי מה שתקנו. אבל הרשות נתונה בידם לעקור תקנות אלו כולם או מקצתם... שכל שטוען כנגד אלו התקנות יהיו טענותיו בטלות.²³⁴

מתמנה יחיד על הציבור

על פי מאמרו של פרופ' סטיוארט כהן, מוסד "כתר המלכות" שמר על רצף במהלך ההיסטוריה המדינית היהודית אף כי המינוח שניתן למשמש בתפקיד היה שונה. בכל אחד מעידני ההיסטוריה החוקתית היהודית התקיים צורך מוכר לנוכחות מוסדות ציבור בעלי סמכות ועצמה להשתתף בעיצוב המדיניות הציבורית, ליישב מחלוקות ציבוריות ולבצע משימות פוליטיות. נציגי כתר התורה לא ניסו למלא תפקידים אלה בעצמם לאורך זמן. צאצאיו של דוד שמרו על זכותם להשתתף במסגרת החוקתית ללא ערעור מצד כתר התורה. הייחוס לבית דוד היה הצידוק לסמכות גם בפי כל נשיא וריש גלותא. בהמשך, ובמיוחד בימי הביניים המאוחרים זכה "כתר מלכות" למעמד איתן. אף כי עליית הקהילה כיחידה האוטונומית של הממשל היהודי, הגבירה את חשיבותו של כתר התורה, שהיה הדבק המלכד של העדה על ידי ההתכתבות ההלכתית בין הפוסקים, לא הכחישו נציגי כתר התורה את זכויותיהם המוצדקות של פרנסים, נגידים ושתדלנים להחזיק בסמכות במסגרת הארגון הקיבוצי היהודי.²³⁵

השאלה האם "כתר מלכות" הוא נחלתם רק של "טובי העיר" כפי שנראה מפסקיהם של רש"י, הריב"ש והתשב"ץ, או האם גם מתמנה יחיד על הציבור זוכה לסמכות של "כתר מלכות" שהכל מחויבים לציית לו? תשובה לשאלה זו נמצאת בתשובתו של רגמ"ה. רבנו גרשום מאור הגולה מרחיב את דין הקהל לגבי מתמנה יחיד על הציבור ופוסק בענין זה שכח סמכותו גדול ואי אפשר לטעון כנגדו.

... יפתח בדורו כשמואל בדורו ומי שנתמנה על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים הלכך מה שעשו הקהלות גזירתם גזירה ומעשיהם מעשה ואין לשמעון לעבור על גזירתם.²³⁶

מהרי"ק בדברו על פרנס ודיין על הציבור מסתמך על רש"י ופוסק כמותו לענין סמכותו וכבודו של הפרנס והדיין. מדבריו אלו של המהרי"ק רואים את הסמכות הניתנת ל"כתר מלכות" - פרנס, ול"כתר תורה" - דיין, אשר אין המהרי"ק נותן מקום לערער על סמכותם.

... כגון נשיא או אב בית דין או שהיה דיין בעירו... דכיון שנתמנה להיות פרנס ודיין על הציבור הרי הוא שם כאביר שבאבירים כמו שפסק רש"י במקור אחר.²³⁷

²³⁴ שו"ת תשב"ץ, חלק ב', סימן רצ"ב.

²³⁵ כהן, "מושג שלושת הכתרים", ע' 68.

²³⁶ שו"ת רבינו גרשום מאור הגולה, סימן ס"ז.

רוח דברים אלו מופיעה גם בשו"ת חכמי פרובינציה²³⁸, שם מוצאים עדות לאדם שנתמנה על הציבור כדי שיתקן תקנות. מהנוסח שבו השתמשו הקהל כדי למנות את הפרנס עליהם עולה כי רמת הסמכות שהם מייחסים לו אינה מותרת שום פתח לערעור על תקנה או החלטה שתקן או החליט פרנס זה. הסמכות שניתנה לו הקיפה כל דיון שידונו בקהילה שיהיה לפניו ובידו לגזור ולהטיל כל מה שירצה לפי שיקול דעתו והוא יפטור את הפטור ויחייב את החייב ואין אפשרות לסרב לדבריו. כל זאת מקבלים עליהם הקהל כקבלת בית דין, בשבועה ובנקיטת חפץ.

...ומעכשיו יהיה כח ורשות בידו לגזור והטל עלינו כל מה שירצה כפי אשר יראה בעיניו דברי טענותינו אשר נטענו לפניו ויהיה כח ורשות בידו לתת זכות של זה לזה לחייב את הפטור ולפטור את החייב ולא יהיה כח ורשות בידו ביד כל הבא מכחנו לסרב על דבר מדבריו ולא לערער עליו שום ערעור ולטעון אין דין יחידי ואתה יחיד או קרוב אתה ולא טענה אחרת אלא כל מי שיזכה ממנו יהיה זכאי וכל מי שיחייב ממנו יהיה חייב מן הדין ושלא מן הדין ולכל מה שיטיל עלינו לפי ראות עיניו ושקול דעתו בעצומותיו אשר יישר לפניו יהיה קיים ככל דברי בית דין יפה ושלם וחמר ואחריות שטר בירורין זה קבלנו עלינו ועל כל הבא מכחנו ברצון נפשנו ביישוב דעתנו בשבועת התורה בנקיטת חפץ על דעת המקום ועל דעת הנברר הנזכר בלי עקבה ורמיה כחמר ואחריות כל שטרי בירורין קיימין הנהוגים בישראל מיומא דנן ולעלם.²³⁹

סמכות הקהל וסמכות בית דין

החובה לקבל את תקנות הקהל נשענת על ההשואה בינן לבין פסקי בית דין, כשם שהכל מחויבים לקבל הדין שפסק בית הדין כך מחויבים לקבל תקנות הקהל. אולם, סמכות הקהל בתקנותיו אף עולה בפרט אחד על סמכות בית דין. כאשר לבית דין יכול לבוא יחיד בטענה שהדין התקבל מתוך איבת הדיינים כלפיו בתור בעל דין, ולכן לדעתו הדין לרעתו והוא מוחה כנגדו.

סוג זה של מחאה אינו יכול לבוא כנגד תקנת קהל. הסיבה לכך שמנעו סוג זה של מחאה מלהיות לגיטימית כנגד תקנת קהל, נובעת מתוך המבנה המיוחד של קהילות אשכנז. כפי שכבר הוזכר לעיל קהילות אשכנז נוסדו סביב משפחה מיוחסת אחת שאלהיה הסתפחו בהמשך עוד חברי קהילה. היחסים הבין אישיים שבין ראשי הקהל

²³⁷ שו"ת מהר"ק החדשים, סימן ט'.

²³⁸ פרובינציה - פרובנס, אף על פי שהייתה חלק נפרד בפני עצמו כמו איטליה ולא שייכת גאוגרפית והלכתית לאשכנז, השפיעה רבות על הפסיקה באשכנז. בעבודה זו הובאו רק מקורות שעסקו בשאלות שהגיעו מאשכנז לפרובינציה.

על תורת פרובנס ראה: ישראל תא שמע, רבינו זרחיה הלוי "בעל המאור" האיש ומפעלו הספרותי: לתולדות ההלכה בפרובנס במאה ה-12 (רמת גן: מקום ההוצאה לא נמסר, תשל"ה); בנימין זאב בנדיקט, מרכז התורה בפרובנס (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה); שלמה אלברט פיק, מנהג פרובנס (רמת גן, מקום ההוצאה לא נמסר, תשל"ח); אפרים אלימלך אורבך, "מתשובותיהם של חכמי פרובנס" מחקרים במדעי היהדות, א' (תשנ"ח) עמ' 308 - 335.

²³⁹ שו"ת חכמי פרובינציה, חלק ב', סימן ב'.

ואנשי הקהילה שנבעו ממבנה זה, יצרו כר נרחב לטענות של איבה הדדית שהולידה תקנה מסוימת. לאור כל זאת הייתה המטרה למנוע מחאה על רקע של טענות קיפוח, לדוגמא:

...ועוד אמר אותו שמעון: אין אנו משגיחין לגזרתכם שיש בכם שהסכימו בגזירה אוהבים לבעל דיננו

ושונאים אותנו.²⁴⁰

הוראה נוספת השוללת קבלת אי ציות כנגד דין מתוך טענת איבה וקיפוח מצויה בתשובתם של ר' אליעזר הגדול ור' יהודה הכהן:

...ואם הקהל הסכימו בדבר אין שמעון יכול לפסלן לא משום איבה ולא משום תחרות, לפי שאינה

נפסלת אלא לבית דין.²⁴¹

מובן מדין זה שטענת איבה וקיפוח, כלומר טענת חוסר אוביקטיביות של הקהל בהחלטה על תקנה, אף על פי שהיא תופסת לגבי בית דין אינה תופסת לגבי קהל.²⁴²

רבנו גרשום מאור הגולה מכריע שכל קהילה וקהילה יש לה את הסמכות ששווה לסמכות של בית דין ויכולים הם להתקין תקנות בדיני ממונות גם כשהן מנוגדות להלכה. חשיבות קביעתו זו של רגמ"ה המעמידה כך את סמכותה של הקהילה מטרתה לעמוד כנגד ערעור על מקרה שבין ראשי הקהל אין תלמידי חכמים שיכולים לפסוק לפי דין תורה.²⁴³ כפי שכבר הוזכר לעיל, היו קהילות אשכנז קהילות קטנות ומפוזרות ולא בכל אחת מהן היו תלמידי חכמים ובית דין שיפסוק לפי דין תורה, לפיכך קיבלה הקהילה מעמד של בית דין וכך זה עמד לה להתקין תקנות שיחייבו את כל חבריה.

סמכותה זו של הקהילה מופיעה ביתר תוקף בפסיקתו של הרא"ש. הרא"ש פוסק שאין הרבים יכולים לצאת נגד תקנה חדשה שנתקנה אף על פי שתקנה זו היא בניגוד לתקנה קודמת שהתקבלה על דעת הרוב ולא הותרה, משום שאם קיבלו הקהל תקנה הרי היא תקנה מחייבת ואין לצאת כנגדה, כל זה תלוי אך ורק בבחינה אילו משתי התקנות התקבלו על דעת הרוב.

ציבור שהחרימו על דבר ואחר כך החרימו על דבר שהיה הפך הראשון ולא התירוהו... אם הקהל

הסכימו... הרי חלה השניה.²⁴⁴

²⁴⁰ גרוסמן, "יחס חכמי אשכנז הראשונים לקהל", ע' 186.

²⁴¹ ספר "כלבו", סימן קמ"ב.

²⁴² גרוסמן, "עבריינים ואלמים", ע' 150.

²⁴³ גרוסמן, "יחס חכמי אשכנז הראשונים לקהל", ע' 179.

²⁴⁴ שו"ת הרא"ש, כלל ז', סימן ו'.

סמכותה של הקהילה בדיני תקנות מוסיפה ומופיעה גם במקרה נוסף שבו פוסק הרא"ש, על תקנה שהתקינו הציבור אולם לא קיימה בפועל. ועתה מתכוונים רוב הקהל לעמוד על משמרתם לקיים אותה מעתה ואילך, ואילו מיעוט דורשים לבטלה וסומכים על כך שרוב הקהל לא קיים את התקנה. כנגד טענת המיעוט פוסק הרא"ש שאם התקנה התקבלה בתחילה על דעת הרוב הרי התקנה שרירה וקיימת:

לא ידעתי טעם לביטולה כי לא הותרה לא כולה ולא מקצתה...²⁴⁵

חובת המס

ראשי הקהילות עמדו במשנה תוקף על קיום חובת המס מצד חברי הקהילה. לצד עמדתם התקיפה עמדו מורי הדורות שהטילו עונשים כבדים על קבוצות אנשים מתוך הקהילה שהשתמטו מעול המס.

בשו"ת הריטב"א יש עדות לכך שהברורים (האחראים על המס), נתקלו בבעיה שרבים מבני הקהילה הורידו מסך המס שהתחייבו לשלם לקהילה, ואחרים התרעמו על כך וכדי שלא תהיה קטטה בתוך הקהילה החליטו הברורים להטיל "חרם חמור" שכל אחד ישלם את התחייבויותיו בזמן נתון.

... וחששו שמא תתרבה מחלוקת חס ושלום, לפיכך כדי להטיל שלום בקהל... התקינו והחרימו חרם

חמור על דעת הקהל של העיר הזאת, שיהיו מוכרחים כל אותם אנשים ונשים שפיחתו הודאותיהם...

לפרוע בעד אותו סך ההודאות הראשונות כפי הסך שפרע כל אחד ואחד...²⁴⁶

השימוש שנעשה על ידי הקהל במכשיר של "חרם חמור" מוכיח את הסכנה שהייתה לסמכות הקהל, מעבר לחשש של קטטה בתוך הקהילה, שגם היא הייתה עלולה לפגוע בסמכות הקהילה. אפשר ללמוד מכך שהשמירה על המס שיועבר כתיקנו הייתה אבן יסוד בסמכות הקהילה.

גם בשו"ת רש"י קיימת עדות להטלת נידוי על כל מי שינסה להשתמט מעול המס.

אנחנו שוכני טרוייש עם קהילות אשר סביבותנו גזרנו באלה ובנידוי ובגזירה חמורה על כל איש ואשה הדרים כאן, שלא יהיו רשאים לצאת עצמן מעול ציבור... מוציאים אותו להבדיל מעדת ישראל ומצא שלא פרע בעול עם חבריו.²⁴⁷

החשש לאבדן סמכות הטלת המס על ידי הקהילה בא לידי ביטוי גם בשאלה שהגיעה לידי המהר"י ווייל על תקנה שתקנו הקהל שכל חברי הקהילה יהיו חייבים לשאת בעול מס המלך ואסרו על בני הקהילה לפנות

²⁴⁵ שו"ת הרא"ש, כלל ז', סימן ב'.

²⁴⁶ שו"ת הריטב"א, סימן ק"ד.

²⁴⁷ שו"ת רש"י, סימן רמ"ח.

לערכאות של הגויים כדי להסיר מעליהם את המס. והנה יצאו כמה אנשים ופרשו מעול חובת המס והסתייעו בכך במשפטי הגויים. במקרה זה בא לידי ביטוי בצד החשש מאבדן הסמכות גם החשש מאבדן האחדות הקהילתית על ידי אותם פורשים.

... והנה שמעתי שיצאו מקרבכם אנשי בליעל רעים וחטאים פרקו עול ביד רמה ופרשו מהקהל מלישא וליתן עמהם במס ועול המלך וגמרו בפעולתם כמשפטי הגויים.²⁴⁸

המהר"י וייל יוצא בחריפות כנגד הפורשים וטוען שבמעשיהם אלו מאסו בתורת ה' וגם עברו על עונש ואיסור חמור שקיימו וקבלו עליהם. בנוסף לכך קראו הפורשים מן הקהל גם את שוטר העיר לתוך בית הכנסת ועל כך כותב המהר"י וייל:

... האנשים ההם ארורים הם לפני השם אל יהי להם מושך חסד עד אשר ישובו ויתקנו את עיוותו... אם ישמעו וישובו מדרכם הרעה מוטב ואם הם עומדים במרדם בחרם אצא לקראתם הנני משליח בהם הנחשים השרפים עד אשר ישובו ויחזרו למוטב.²⁴⁹

בנוסף לתשובה הקודמת שהשימוש שנעשה ב"חרם חמור" כנגד הפורשים מתקנת המס מצטרפת דעתו החריפה של המהר"י וייל על פורשים אלו, ועוד יותר על כך שלצורך פרישתם פנו לעזרת גורמים במערכת שלטון הגויים. כך, אפשר להוסיף וללמוד על החריפות שראו גדולי ההלכה את הפורשים מתקנת המס שהוטל על הציבור, ועל חשיבותו של מוסד המס כיסודה של הקהילה.

בשו"ת מהרי"ק מוזכר מקרה של שנים מבני הקהילה שביקשו להשתמט מעול המס וברחו להם לעיר אחרת ופוסק על זה המהרי"ק שאינם יכולים לפטור עצמם מן המס על ידי עזיבתם את העיר:

הלכה רווחת היא בישראל שאין הבורחים אחרי שאילת המס פטורים בשביל כך מלפרוע חלקם מן המס... מנהג בכל הקהילות שאין אדם יכול לפטור עצמו המס בצאתו מן העיר אחרי שנתחייב ובלא מנהג נראה לי דין תורה.²⁵⁰

גם דעת בעל "תרומת הדשן", שתקופת פעולתו היא בשלהי ימי הביניים, מעמידה את זכות גביית המס של הקהילה מעל כל זכות של היחיד ואף אם היחיד רוצה לדון עם הקהל על המס, צריך קודם לתת המס ורק לאחר מכן ידונו עמו בבית דין אם נטילת המס הייתה כדין:

²⁴⁸ שו"ת מהר"י וייל, סימן ק"מ.

²⁴⁹ שם.

²⁵⁰ שו"ת מהרי"ק, סימן ב'.

שנוהגים בכל הקהילות שכל היחיד המדיין עם קהלו עבור ענין מסים שהקהל גובים ממנו מס ואחר כך אם ירצו ירדו לדין, ואם נטלו ממנו שלא כדין יחזרו לו על פי בית דין, והקהל רוצים להיות מוחזקין ותופסים נתבעין ולא תובעין דאם לא כן לא יהא תקנה לרבים שכל אחד יעשה עולה ויאמר מי יתבעני לדין... דמנהג הקהלות הוא דלעולם להיות מוחזקין וידם על העליונה.²⁵¹

טעמו של בעל "תרומת הדשן" הוא מכח סדרי הקהילה התקנים, שראשית יש לשלם המס ואם יש דיון בענין המס ידונו בו לאחר תשלום המס, משום ש"היזקא דרבים שאני מיחיד". אולם, יש יוצא מן הכלל אחד לדין זה והוא כאשר היחיד רוצה לפטור עצמו מהטעם של "תלמיד חכם ותורתו אומנותו" שאז לא גובים ממנו בתחילה אלא קודם מבררים האם באמת הוא זכאי לפטור ממסים:

אמנם אם תצא מחלוקת ותפול ספק בין קהל ויחיד ואותו יחיד רוצה לפטור משום דתלמיד חכם ותורתו אומנותו נראה דאפילו בעניני מסים לא חשיבי רבים מוחזקין לגביה לא מכח דין תורה וגם לא מטעם מנהג הקהילות.²⁵²

גם בנושא זה חולק רבנו תם על הדעה המקובלת, לדעתו יכול יחיד להטיל וטו למנוע קבלת החלטה של רוב הציבור בקהילה בעניני מסים, והרוב בקהילה בכל אתר ואתר בזמנו אינו רשאי לכוף את דעתו על המיעוט על ידי "הפקר בית דין הפקר", כאשר כלל זה כולל ציבור כדעת רוב מורי ההלכה. אולם, גם רבנו תם היה מודע לקושי של ניהול קהילה במצב שלכל יחיד יש זכות וטו ולכן כנראה התיר לציבור במקום שאין בית דין כבית דינם של רבי אמי ורבי אסי להפקיע ממון.²⁵³

בענין חובת המס יש לשאול האם המס מחייב רק את תושבי העיר או האם לקהל יש סמכות לכפות על אחרים מקהילה אחרת להשתתף איתם במס מכל סיבה שהיא. שאלה בענין זה נשאלה לפני הרשב"א:

אם יכולים אנשי העיר לשעבד איש או אשה מעיר אחרת וממלכות אחרת ועוסקין בארצם בנדוי או בחרם שיפרע במס מה שהם גוזרין עליהם אם לאו.²⁵⁴

²⁵¹ תרומת הדשן, חלק א', סימן שמ"א.

²⁵² שם.

²⁵³ קפלן, "קבלת הכרעות", ע' 285.

²⁵⁴ שו"ת הרשב"א, חלק א', סימן תרס"ד.

הרשב"א מכריע בענין זה שסמכותה של קהילה נוגעת רק לבני אותה קהילה ואין יכולת ביד הקהילה לחייב בן עיר או קהילה אחרת להשתתף איתם במס אלא אם כן הם סוחרים בעיר זו ואז אפשר להטיל עליהם המס בעבור הממון שהם סוחרים בעיר זו:

שורת הדין נראית שאין יכולין לשעבד אותם ולא להחרים אותם. דכל שאינו בן עירם ואפילו הוא ממלכותם אינו חייב לתת בשום דבר עם אנשי עיר אחרת... ואם ירצו להתעסק שם יהיו כאחד מהם יפרעו עמהם מס לפי הממון שמתעסקים שם אבל לא על כל אשר להם.²⁵⁵

חרם ונידוי

תקנות הקהל והיכולת לכפות על היחיד לציית הן לתקנות הקהל והן לעמוד בתשלומיו לחובת המס חייבו כלי אפקטיבי של כפייה. הכלי המרכזי בידי הקהל לחייב את היחיד היה כלי החרם, באמצעות החרם כפו הקהל על היחיד את תקנות הקהל.

במקרה המובא בשו"ת הרשב"א מוזכר הנידוי ככלי ענישה כנגד אחד מן הקהל שיצא כנגד גדולי הקהל והתחרט על מעשיו ורוצים רוב הקהל להתיר הנידוי מעליו וחלק מהקהל מתנגדים:

...באחד שסרח על גדולי הקהל ונדוהו הקהל לזמן ונשבע כל אחד ואחד מן הקהל על זה לגרשו מן העיר אחר כך נתחרט אותו האיש על מה שעשה ובקש להם מחילה ונכמרו עליו רחמי הקהל ורובם רוצים להתירו ומתחרטים בשבועה. ויש בהם אנשים מעטים שאין מתחרטין אם יש רשות ביד הקהל להתירו.²⁵⁶

הרשב"א פוסק לקהילה שהתרת הנידוי צריכה להיות לפי מנהג הקהילה אם מנהגם שצריך שכולם יסכימו להתרה צריך הסכמת כולם ואם מנהגם שמספיק רוב הרי אפשר להתיר הנידוי על ידי הרוב אף על פי שיש מתנגדים:

...כבר נהגו כל קהל וקהל שמנדים ונשבעין דרך כלל. וכשירצו הם בעצמם מתירים לעצמם בלא הסכמה מפורש מפרטי הקהל. כל כן אנו רואים איך נהגו הקהל בהתירן כל שיש מוחה בהתרה. כי יש מקומות שאפילו אחד מעכב כאלו גמר בעת ההיא כך של יוכלו להתיר כל שימחה אחד מן הקהל ואם נוהגים כן גם הרוב אין יכולים להתיר החרם...²⁵⁷

²⁵⁵ שם.

²⁵⁶ שו"ת הרשב"א, חלק א', סימן תתכ"ד.

²⁵⁷ שם.

דרך קבלת החלטות בקהילה

תקנות הקהל שניתנו להם כח ועצמה כה רבים בחיובם על היחיד היו תקנות שהנוהג לקבלתן היה בדרך כלל על ידי מערכת של דיון והחלטה קבועים, לכן, היו אמורים להיות מוסכמים על כולם. דרך קבלת ההחלטות בקהילה נוגעת בסמכותם של הכתרים, "כתר מלכות" ו"כתר תורה", האם ההחלטה צריכה להתקבל על דעת שני הכתרים? האם לכתר אחד יש עדיפות על משנהו? מה יהיה במקרה של התנגשות בין הכתרים?

על פי מאמרו של פרופ' סטיוארט כהן, שתי התכונות שמאפיינות את הכתרים הן: מצד אחד, האוטונומיה של כל כתר ומצד שני, תלותם ההדדית במערכת המשולשת כמכלול. האוטונומיה של כל כתר משתקפת בכתיבים שמדגישים את "הריבונות" הטבעה בכל אחד מהם. המקורות מתארים כל כתר בעל סמכות עצמאית - בכפוף לאל - בתחום שיפוטו. המאפיין השני, התלות ההדדית, קובע כי אף גוף מדיני יהודי איננו שלם אלא אם יש בו ייצוג לשלושת הכתרים, בצורה זו או אחרת. הכתרים נחשבים לשלוחות הממשל, לשלושת עמודי התווך עליהם נשענת החברה כולה, אם יחסר אחד מהם יתמוטט המבנה כולו. עליהם להופיע יחד כדי לקחת חלק בזירות הממשל המכריעות ביותר בחיים היהודיים. על הנציגים המוסמכים של שלושת הכתרים לשותף פעולה ביניהם, אם ברצונם להעניק מימד חוקתי לפעולות בעלות משמעות חוקתית - בכל רמה שהיא. הגוף המדיני היהודי הטוב הוא זה התומך באיזון בין שלושת הכתרים ושומר על כבודם.²⁵⁸

הרא"ש נדרש לשאלה של דרך קבלת החלטות בקהילה על ידי ברורים (נציגים) שהקהל מינו כמתקני תקנות, שההגבלה עליהם הייתה שהם צריכים להסכים כאיש אחד לתקנה ולא להסתפק בהכרעת רוב:

... קהל שבררו ברורים לתקן תקנות הקהל והתנו שלא ייגמר שום דבר אם לא בהסכמת כולם... ועוד התנו שאם לא יעשו התקנות עד זמן פלוני שיצטרכו לעמוד במקום ידוע עד שיעשו התקנות ואם ירצה אחד מן הברורים לעמוד ולצאת מהמקום ההוא שיקבל עליו כל הנסכם מחביריו בעודו בחוץ...²⁵⁹

השאלה שהובאה בפני הרא"ש התעוררה בשל שני אירועים שהשפיעו על הלגיטימיות של המנגנון לקבלת החלטות:

- הקהל טענו: אחד מן הברורים מת.

- הברורים טענו: התקבלו החלטות שלא בפורום מלא, משום שכמה ברורים יצאו.

²⁵⁸ כהן, "מושג שלושת הכתרים", עמ' 60 - 61.

²⁵⁹ שו"ת הרא"ש, כלל שיש, סימן י"א.

הרא"ש דוחה בתחילת תשובתו מכל וכל את טענות הברורים שיצאו, מתוך ההסכמה שיקבלו על עצמם כל אשר יקבלו הנשאים. אולם טענת הקהל מוצאת אצלו אוזן קשבת, הוא מתרץ זאת במונח: "התפרדה החבילה", זאת אומרת המוסד של הברורים, "כתר מלכות" איננו עומד עוד בסמכותו משום שהסמכות להקמתו היתה בתנאים המסוימים שאינם קיימים עוד. תנאי הלגיטימציה של הנציגים חוזרים למעמד הראשוני שקיבלו מהקהל:

... ואין כוח לנשאים לעשות בלתי אם שמו אחר במקומו...²⁶⁰

מוסד "טובי הקהל", לדעת הרא"ש, הוא בעל מעמד איתן ובלתי ניתן לערעור עקב כך שהוא משמש במעמד של "כתר מלכות".

... מנהג פשוט הוא מה שטובי הקהל מסכימים לעשות שריר וקיים הוא בלא קנין ובכל תקנות הקהל שמתקנין על יחידים ועל רבים ומסיעין על קיצותם, כל דבריהם ככתובין וכמסורין דמו.²⁶¹

התשובה שנתן הרא"ש במקרה הנ"ל היא לכאורה פשוטה משום שדרך קבלת ההחלטות הייתה על פי חוקים קבועים מראש והדיון בתשובה היה האם קבלת ההחלטה הייתה על פי החוקים הללו או שהייתה חריגה מחוקים אלו. אולם, קשה יותר לפסוק כאשר אין דרך קבלת החלטות תקינה בקהל, כמודל שעל פיו תיבחן כל תקנה אלא ההחלטות נקבעות על פי רוב, ועל פי מנהגים מסוימים לקבלת תקנות. שאלה בענין זה נשאלה לפני הרשב"א. מקרה שהיה עם מקצת הקהל שקיבלו החלטה לשנות תקנה בענין המס ולא החתימו עדים על החלטה זו ומקצת הקהל מוחה כנגד קבלת ההחלטה וטוען שלא הייתה כלל על דעתו.

קצת קהל שנתקבצו בבית הכנסת... והיה להם תקנה בענין המס בזמן שעבר. ורצו עכשיו לתקן בה, להוסיף ולפחות. והוסיפו מה שהוסיפו... ולא חתמו בה עדים... וקצת הקהל אומרים כי מקצת מאותן תוספות לא הייתה כך הסכמת הקהל ולא עלתה על לבם, ולא כל כמיניה לכתוב כל מה שירצה. והתקנה הזאת לא קראה בבית הכנסת כנהוג בכל התקנות.²⁶²

בעיות נוספות שהתעוררו בתקנה זו היו מלבד חוסר העדים, שתקנה זו לא נקראה בבית הכנסת כמנהג הקהילה לקרוא כל תקנה שהתקבלה בפני כל הציבור. עקרון הפומביות עומד בהתאם לרעיון הברית שכולל את כל בני הברית בעדה אחת. זו הסיבה בה נתלה הרשב"א להורות לשנות תקנה זו, אם על ידי העדת עדים עליה או

²⁶⁰ שם.

²⁶¹ שו"ת הרא"ש, כלל שיש, סימן י"ט.

²⁶² שו"ת הרשב"א, חלק ג', סימן שצ"ה.

שאחד מן הנאמנים יקרא אותה בבית הכנסת. טענתו היא שתקנות קהל אינן תלויות בדין תורה אלא על פי המנהגים שנהגו בהם כל קהילה וקהילה בענין תקנותיהם.

תקנות אלו שנהגו כל קהל וקהל על המס ועל שאר עסקיהן, אינן נוהגות על פי דיני התורה, אלא שהם רשאים לעשות ולהסיע על קצתן... שכל זה תלוי במנהג.²⁶³

הכרעת הרוב ואיזהו רוב המחייב

תקנות הקהל שהתקינו הקהילות היו החלטות שהתקבלו על דעת הרוב. השאלה שמתעוררת כאן היא איזהו רוב המחייב בהחלטתו גם את המיעוט או לחילופין האם צריך הסכמת כולם פה אחד לקבלת כל החלטה שהיא בקהילה. בנוסף לכך, האם "כתר מלכות" שהוסמך על ידי רוב הקהל מוסמך מעתה ואילך בהחלטותיו ואין לו צורך באישור מחודש לכל תקנה. בכל מקרה עדיין עומדת מערכת הפיקוח של הסכמת "אדם חשוב" - "כתר תורה" לכל תקנה אשר קובע "כתר מלכות".

המושג "אחרי רבים להטות", דינו המקורי הוא לגבי הכרעת רוב המתדיינים בסנהדרין ובבית הדין. אולם הוא מופיע רבות בספרות השו"ת לגבי החלטות הקהילה שהתקבלו על דעת הרוב, בדרך של הרחבת הדין, מרוב בפסיקה לרוב בתקנות, שאינן תלויות בדין תורה. כך, מורי ההלכה כללו בתוך דין זה גם את תקנות הקהל, כאשר אם התקבלה תקנה על דעת הרוב, מחויב המיעוט לציית לה גם אם הוא מתנגד.

גרוסמן טוען שעקרון ההכרעה על ידי הרוב בעניני ציבור נתקבל בערי אירופה רק במשך המאה ה-13, ובמקורות מן המאה העשירית ואילך עדיין לא עלתה השאלה במלואה של רוב ומיעוט.²⁶⁴

תשובתם של ר' יהודה הכהן ושל ר' אליעזר הגדול היא המקור המפורש הראשון, מבין אלה של חכמי אשכנז שהגיעו אלינו, בו מובעת זכותו של הרוב לכפות את מרותו על המיעוט.²⁶⁵

...על כן, בזמן שהקהל מסכימין יחד עשות סייג וגדר לתורה, אין היחיד יכול להוציא עצמו מן הכלל...
אלא בטל יחיד במיעוט... דין הוא שהקטנים נשמעים לגדולים... שאפי' שהם צועקים אין צעקתם כלום... ואפי' הקטנים רבו על הגדולים דין הוא לשמוע לזקניהם ולגדוליהם...²⁶⁶

²⁶³ שם.

²⁶⁴ גרוסמן, "יחס חכמי אשכנז הראשונים לקהל", ע' 184.

²⁶⁵ גרוסמן, "יחס חכמי אשכנז הראשונים לקהל", ע' 185.

²⁶⁶ ספר "כלבו", סימן קמ"ב.

ייחוד נוסף בתשובת ר' יהודה הכהן ור' אליעזר הגדול, הוא הזכות שניתנה לקהל לכפות את רצונו

מלכתחילה ללא הסכמה מוקדמת של הקהל לקבל עליהם את התקנה.²⁶⁷

מגמתם לבסס את שלטון הקהילה מודגשת גם על ידי הכרעתם, שאף שאין גזירת הקהל נראית להם הם

פוסקים לזכותה מתוך כך שרוב הקהל הסכימו בה.²⁶⁸

רבנו תם חולק על העקרון של הכרעת הרוב, לדעתו תקנות הציבור צריכות להתקבל פה אחד על ידי כל הציבור. גם בענין כפייה על היחיד עמדתו של רבנו תם מסויגת יותר, הוא טוען שרק במצבים מסוימים רשאי רוב הציבור לכופף את רצונו על המיעוט תוך שימוש באמצעי הפקעת ממון. רבנו תם קובע שבכל דור שבו לא מצוי בית דין ששיעור קומתו כבית דינם של רבי אמי ורבי אסי בדורם, יכולה הקהילה שבכל אתר ואתר לכופף את רצונה על היחיד באמצעות הפקעת ממון. לדעתו, בתקופתו היה קיים בית דין כזה ולכן על ראשי הקהל היה לבוא לפניו לבקש סמכות זו.²⁶⁹ טובי העיר אשר יכולים להשתמש בהפקעת ממון הם רק טובי עיר שהובררו מראש בהסכמת כולם לכהן כנציגי ציבור ואילו נציגי ציבור שלא נבחרו לכהן בתפקיד זה על ידי כלל הציבור אינם רשאים להשתמש בהפקעת ממון אלא עליהם לפנות לבית הדין של גדול הדור שיאשר להם לעשות כן.²⁷⁰

לעומת זאת טוען הראב"ה שמנהיגי ציבור הנבחרים אשר פועלים במקום גדול רשאים לעשות שימוש באמצעי הפקעת הממון. בנסיבות מסוימות מנהיגי הציבור מוסמכים להתקין תקנה מתוך כוחה של תקנת הציבור. כאשר טובי העיר נבחרים, מאציל להם הציבור את מלא הסמכות המוקנית לו ובכלל זה הסמכות להפקיע ממון. מאידך גיסא, באחת מתשובותיו כתב, כי למנהיגי ציבור שלא נבחרו, הפועלים במקום קטן שדינו כדין כפרים, הוקנתה סמכות לכופף את מרותם על הציבור במקומם, כיוון שלציבור זה מוקנית הסמכות לאכוף קיום הסכם. לאחר שהיחידים הסכימו להתחייב באמצעות הסכמה כוללת. לפעולת מנהיגי הציבור סמכות אכיפה על פי הכלל של "להסיע על קיצתן" אך הם אינם יכולים לכופף את מרותם על יחיד המשתייך לציבור שלא הסכים לכתחילה להתחייב לקבל על עצמו מה שיעשו באמצעות הפקעת הממון, מכח השוואת מעמדו של הציבור במקומם למעמד בית דין.²⁷¹

לדעת הראב"ה, רוב הציבור כופה את רצונו על המיעוט, כאשר רוב זה פועל לקידום תועלת הציבור. ואולם היחיד צריך להסכים לקבל על עצמו גזירה שאינה מקדמת את תועלת הקהל, אלא מקדמת תועלת פרטית, כאשר

²⁶⁷ גרוסמן, "יחס חכמי אשכנז הראשונים לקהל", ע' 186.

²⁶⁸ גרוסמן, "יחס חכמי אשכנז הראשונים לקהל", ע' 186.

²⁶⁹ יחיאל ש. קפלן, "קבלת הכרעות בקהילה היהודית לדעת רבינו תם להלכה ולמעשה", ציון, ס' (תשנ"ה), עמ' 277 - 278.

²⁷⁰ קפלן, "קבלת הכרעות", ע' 281, הע' 13.

²⁷¹ יחיאל ש. קפלן, "סמכות ומעמד מנהיגי ציבור בקהילה היהודית בימי הביניים", דיני ישראל, י"ח (תשנ"ה-תשנ"ו), עמ' רפו - רפז.

במקרה זה אין סמכות הכפייה מסורה בידי הציבור ולכן ההתחייבות צריכה להתקבל בהסכמת היחיד, ואם אינו מסכים בקלות הסכמתו מושגת בסופו של דבר באמצעות לחץ, עד שיאמר "רוצה אני".²⁷²

הרב חיים אור זרוע מסביר את דעת הראב"ה שהקהילות באשכנז שבזמנו נחשבות ככפרים ולכן בקהילות אלה רשאים לפעול אף ז' טובי העיר שלא נבחרו לייצג את הציבור, כאשר רוב הציבור במקום מסכים בשתיקה לפעולותיהם ואינו מוחה כנגד פעולות אלה. אם הם פועלים בגלוי ולא בסתר משום שלפעולותיהם צריך שיהא פרסום שמוכיח שאין כנגדם מחאה. הרב חיים אור זרוע פוסק כי שבעת טובי העיר הפועלים בכפרים אינם רשאים להפקיר ממון. מפני שהם פועלים מכח הסכמה שבשתיקה ולא מתוך כך שנבחרו להיות ז' טובי העיר שמעמדם כמעמד בית דין. (משום ששבעת טובי העיר שאינם נציגים נבחרים אינם יכולים להתקין תקנות באמצעות הפקעת ממון).²⁷³

המהר"ח אור זרוע מביא סימוכין לכך שז' טובי העיר מייצגים את העיר וג' מבית הכנסת מייצגים את בית הכנסת, בתשובתו הוא מסתמך גם על מסכת מגילה דף כ"ו ע"א וכן על הגמרא בירושלמי, מסכת מגילה, פרק אחרון, שעוסקת בסמכותם של בני העיר לגבי נכסי העיר:

... ששנינו פרק בני העיר במגילה: בני העיר שמכרו בית כנסת ואמר רבא לא שנו אלא שלא מכרו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר ואמתני' קאי דאוקימנא בשל כפרים והוכיח רבינו אבי העזרי דבלא בררום להיות ראשים עליהם איירי. דבירושלמי פרק בתרא דמגילה גרסינן ג' מבני הכנסת כבני הכנסת, ז' מבני העיר כבני העיר... אם כשקבלו עליהם אפילו יחיד אם כשלא קבלו עליהם אפילו כמה אלא כן אנו קיימים בסתם. משם אנו למדים שאם מכרו בית הכנסת ג' מטובי בית הכנסת או שבעה מטובי העיר ובשעה שמכרו לא מיחו בני עירם אלא שתקו.²⁷⁴

מדברי המהר"ח אור זרוע מתברר שדעתו היא שז' טובי העיר או ג' מבית הכנסת יכולים לתקן תקנות ולעשות שינויים במוסדות הקהילה אף על פי שלא נבחרו להיות נציגים משום שהם נחשבים כנציגים כל זמן שבני העיר לא מחו כנגד מעשיהם.

... ונראה לפי עניות דעתי שאפילו קהילות שלנו חשובים ככפרים בימי התנאים והאמוראים. לפי שאנו מתי מעט ונשארנו מעט מהרבה ויותר היו ישראל בכפר בימיהם מעתה בקהילה גדולה... כי כל בני

²⁷² קפלן, "קבלת הכרעות", ע' 299.

²⁷³ קפלן, "סמכות ומעמד", עמ' רפ"ז - רפ"ח.

²⁷⁴ שו"ת מהר"ח אור זרוע, סימן ס"ה.

העיר נגררים אחר טוביהם ולא שיהיו כל טוביהם יחד בשעת המעשה אלא ז' מטובי העיר או ג' מבני הכנסת.²⁷⁵

המהר"ח אור זרוע טוען שכל בני העיר צריכים לנהוג לפי תקנת טובי העיר משום שבזמן הזה נחשבות הקהילות לכפרים של ימי התלמוד שאז היו טובי העיר של הכפר בעלי סמכות לכל דבר וענין. מדבריו של המהר"ח אור זרוע עולה עקרון הרציפות בדינים שמחייבים את בני העיר מימי התלמוד ועד ימי הביניים. כפי הכתוב בגמרא במסכת מגילה דף כ"ו ע"א:

בית הכנסת לוקחים תיבה אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן לא שנו אלא בית הכנסת של כפרים אבל בית הכנסת של כרכים כיוון דמעלמא אתו ליה לא מצו מזבני ליה דהוי ליה דרבים.

ממובאה זו מתברר ההבדל בין סמכות של טובי העיר שבכפרים לסמכות טובי העיר שבערים, שטובי העיר של הכפרים יכולים למכור בית כנסת וטובי העיר של הכרך אינם יכולים, ודעת המהר"ח אור זרוע שהקהילות הם כדין כפרים ולכן סמכותם של שבעת טובי העיר גדולה יותר.

לדעת המהר"ח אור זרוע אם ז' מטובי העיר תיקנו תקנה לטובת הקהל אפילו אם לא ידעו שאר בני העיר מקיום התקנה אינם יכולים לבא ולמחות כנגדה לאחר מכן:

... אם ז' מהם עושים מעשה שהוא תקנת הקהילה וישובה אפילו אם שאר בני העיר לא ידעו עד אחר זמן ובאים אז לסתור מעשיהם אין כח בידם. כיוון שז' מטובי העיר... שיערו חכמים שיש פרסום לכל בני העיר.²⁷⁶

המהר"ח אור זרוע תולה את תקנת שבעת טובי העיר בפרסום שנעשה למעשיהם. גם כאן עקרון הפרסום מתאים לרעיון הברית שמחייב את כל העדה. שאם רצו היו יכולים בני העיר לבוא ולמחות מייד ואם לא עשו כן הרי קיבלו עליהם בשתיקה את מעשה טובי העיר.

במסקנתו, המהר"ח אור זרוע מבדיל בין תקנות של העיר שיש בכח שבעת טובי העיר לתקן לבין הפקעת ממון שאין בכחם שזה רק בכח בית דין:

... מכל מקום הרי הסקנו שאם ז' טובי העיר יעשו דבר שהוא תקנת העיר וישובה שתקנתן קיימת. על כן בני העיר לא יוכלו לסרב אחר זמן ואפילו אם יש בעיר טובים כאלו. אכן להפקיר ממון אינו סבור שיוכלו אם לא שיהיו בית דין.²⁷⁷

²⁷⁵ שם.

²⁷⁶ שם.

המהר"ם מרוטנבורג סובר שאין הבדל בין סמכות מנהיגי הציבור בכפרים לבין סמכותם בכרכים. לדעת המהר"ם סמכות הציבור נתונה בידי מנהיגיו בכל אתר ואתר, כאשר הם נציגים נבחרים. נציגי הציבור צריכים להבחר על דעת כל אנשי העיר או בדרך של בחירה על ידי בעלי הבתים שנותנים מס.²⁷⁸

השלב הבא בהרחבת סמכותו של הקהל היה לקראת שלהי ימי הביניים. סמכותו של הקהל התרחבה לכדי סמכות בלתי מעורערת, עדות לכך בתשובה מאת מהר"י מינץ שפוסק שדעת רוב בקהילה קובעת לכל דבר וענין, לגבי מינויים, התקנת מוסדות, בניית בנינים וסתירתם, ואין מקום להתנגד לדעתם.

...וילכו אחר הרוב, הן לברור ראשים, הן להעמיד חזנים, הן לתקן כיס של צדקה, הן למנות גבאים, הן לבנות הן לסתור בבית הכנסת, הן להוסיף ולגרוע ולקנות בית חתנות ולבנות ולסתור בו ולקנות בית האופים ולבנות ולסתור בו. סוף דבר כל צרכי הקהל יעשו על פיהם ככל אשר יאמרו ואם המיעוט ימאנו ויעמדו מנגד מלשמור ולעשות ככל הכתוב יש כח ביד הרוב או מי שימנו הרוב עליהם לראשים להכריח ולכפות בין בדיני ישראל בין בדיני האומות עד שיאמרו רוצים אנו. ואם יצטרכו להוציא ממון על ככה מיעוט יתנו חלקם באותו ממון.... ואמר אחרי רבים להטות כמה שמסכימים הרוב אף על פי שהמיעוט המתנגדים נראה להם שטענותיהם חזקות הרי הם בטלים ברוב ואין שומעים להם.²⁷⁹

תשובתו של המהר"י מינץ ניתנה לקהל שנתגלעו בו סכסוכים לגבי בניית בית כנסת ומקוה, ודרך החלוקה לעניים. כאשר אלו שרצו להשתמט מתשלום מצאו סיבות שונות לצאת כנגד החלטת הרוב. החידוש בדברי המהר"י מינץ, שבאמצעות הפסק שלו הוא נותן כח לרוב או לנציגים הממונים מטעם הרוב לכפות דעתם על המיעוט בכל דרך שהיא, והוא אינו פוסל אף פניה לערכאות של גויים, בעוד שפנייה לערכאות של גויים הייתה אסורה.

המקור לאיסור לפנות לערכאות של גויים מצוי בספר שמות פרק כ"א פסוק א': "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", אומר רש"י: "ולא לפני עובדי כוכבים ומזלות ואפילו ידעת בדין אחד שהם דנין אותו כדיני ישראל אל תביאהו בערכאות שלהם שהמביא דיני ישראל לפני עובדי כוכבים ומזלות מחלל את השם ומיקר את שם האלילים להשביחם שנאמר כי לא כצורנו צורם ואויבנו פלילים, כאויבנו פלילים זהו עדות לעלוי יראתם." התלמוד הבבלי, במסכת גיטין, דף פ"ח ע"ב שולל כל פניה לערכאות של גויים: "כל מקום שאתה מוצא אגוראות [בתי דינים] של גויים אף על פי שדיניהם כדיני ישראל אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר: ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", "לפניהם" ולא לפני גויים.

²⁷⁷ שם.

²⁷⁸ קפלן, "סמכות ומעמד", ע' רפ"ח.

²⁷⁹ שו"ת מהר"י מינץ, סימן ז'

למרות כל זאת, כדי לבסס שלטון הרוב מתיר המהר"י מינץ לנקוט בדרך חריגה זו. מהר"י מינץ מבסס את דבריו הנחושים על דברי התוספתא בבא מציעא: "כופין בני העיר זה את זה לבנות להם בית כנסת ולקנות להם ספר תורה נביאים וכתובים". את ההרחבה של דין זה לכל דבר שהוא מצרכי הקהילה מבסס המהר"י מינץ על דברי המהר"ם מרוטנברג. המהר"ם מוסיף דברים נוספים לכפיית בני העיר והמהר"י מינץ מוסיף עוד כהנה וכהנה עד לכדי כפייה על "כל צרכי העיר". וכאמור איננו בוחל בשום דרך של כפייה לביצוע החלטות הקהל. המהר"י מינץ גם אינו שועה לטענת מחאה מצד אלו שמתנגדים לבניה שבנה הקהל, כל שכן שהמחאה באה בדיעבד לאחר שכבר נעשה המעשה.

...וכל שכן אחרי מה שנבנה, נבנה לעין כל בפרהסיא ולא מיחו בהן הרוב גם לא מיחא שום אדם מהם מצד הרוב לכן יצאו ידי חובתן ואין לטעון עליהם כלל.²⁸⁰

המהר"י מינץ מביא בשם הראב"ה את התייחסותו לסמכות היחיד שהתמנה על ידי הרבים שסמכותו נוגעת לכל דבר וענין ובכך הוא מקביל ל"כתר מלכות".

..אבל לענין מינוי אפילו יחיד שנתמנה מפי קהל או מפי רוב מינויו מינוי... אם הובררו טובי העיר מתחילה להנהיג קהלם בכל דבר אפילו יחיד שבררו מה שעשה עשוי בתקנת קהל... יפתח בדורו כשמואל בדורו.²⁸¹

גם כאשר ברור כל כך כח הרוב בדרך הנהגת הקהילות, עדיין הועלו שאלות בשאלת הרוב בתקנות הקהל, נדרשו חכמי הדורות להכריע בין 'רוב מנין' ל'רוב בנין', גם לענין מחאת היחיד, עמדה כאן השאלה: האם מחאת היחיד 'תהא נשמעת' כאשר הוא בעל ממון יותר מאשר הוא מדלת העם, השאלה שנשאלה מאת הרא"ש עסקה בנושא זה:

...קהל שמטילין חרם אם גם זה תלוי ברוב, אם המועטים יכולים למחות. ואם נלך בתר הרוב אפילו הוא בדבר ממון והעשירים הם המועטים...²⁸²

הרא"ש נותן תשובתו ומכריע לעצם השאלה של 'רוב בנין', אולם אינו פוסק האם מחאת העשיר 'נשמעת' יותר מאשר מחאת היחיד:

... ולא ייתכן שרוב נפשות הנותנים מיעוט המס יגזרו חרם על העשירים כפי דעתם.²⁸³

²⁸⁰ שם.

²⁸¹ שם.

²⁸² שו"ת הרא"ש, כלל שביעי, סימן ג'.

תקנות קבוצה מתוך הצבור

עד כה עסקנו בתקנות הקהל שחייבו את הקהל כולו. אך היו גם קבוצות ייחודיות בקהילה שרצו להתקין להם תקנות שיהיה להן תוקף לקבוצה הנבחרת בלבד. דוגמא לקבוצה כזאת היא קבוצה של בעלי אומנות אחת, מעין "גילדה"²⁸⁴ שביקשה לתקן לעצמה תקנות נפרדות מתקנות שאר הקהילה.

בשו"ת הריב"ש יש עדות לתקנות שהתקינו ביניהם בעלי אומנות אחת והשאלה שהוצגה בפני הריב"ש האם תקנתם תופסת או האם כל הקהל צריכים להסכים לתקנה גם אם היא רק תקנת של בעלי אותה אומנות. ומשיב על כך הריב"ש, שיכולים לעשות תקנות ביניהם רק כשאין אדם חשוב בעיר. אבל אם יש אדם חשוב בעיר כל תקנה צריכה להיות על דעתו. כפי שכבר הוזכר לעיל אדם חשוב שבעיר הוא "כתר תורה" שהיה מעין אמצעי פיקוח על תקנות הקהל. במקרה הנוכחי התקנה קיימת רק לאחר אישורו של האדם החשוב שבעיר.

היכא דליכא אדם חשוב דאז הם באומנותם כבני העיר בתקנות העיר. אבל היכא דאיכא אדם חשוב ועשו בלתי הסכמתו אינם אלא כיחידים ולא כבני העיר. ולעולם בני העיר אינן צריכין להסכמת אדם חשוב שבעיר אלא כל שהסכימו רוב הקהל וגדוליהם הרגילין לפקח בעסקיהם תקנתם קיימת.²⁸⁵

הריב"ש מבדיל בין תקנת בני העיר שהיא כתקנת בית דין, ולכן אינה צריכה הסכמת אדם חשוב, לבין תקנת בני אומנות אחת שצריכה הסכמת אדם חשוב. ההבדל בין השניים הוא שתקנת בני העיר מייצגת את כל בני העיר ולכן היא כתקנת בית דין, ואילו תקנת בני אומנות היא תקנה שלהם לעצמם ואינם מייצגים על ידי כך את בני העיר, ולכן צריכים הסכמת אדם חשוב.

דעת המהרי"ק אינה כדעת הריב"ש. לפי המהרי"ק רשאים בני אומנות אחת לעשות להם תקנות משל עצמם בלא הסכמת כל הקהל או הסכמת אדם חשוב:

...ומכאן נלמד שכל תנאי וכל קצבה שרוצין לעשות אפילו בעלי האומנות שבממון רשאיין וקיים כל שהסכימו בעלי אומנות בעיר כהצבעים וטבחים וחמרים ואומנים וכל שכן בני העיר... והרי לך דסברא ליה שהיכא שרבים הסכימו אפילו אינם כל בני העיר אלא שהן כל בני האומנות שבאותו העיר שהסכמתו קיימת בלא שום קנין... שכל אומני העיר הסכימו להשתתף שהסכמתן קיימת בלא קנין ואין אחד מהם

²⁸³ שם.

²⁸⁴ על ה"גילדה" בימי הביניים, ראה:

Sidney Painter, *A History of the Middle Ages* (London: Macmillan, 1966), pp. 228-261; Robert S. Hoyt and Stanley Chodorow, *Europe in the Middle Ages* (N.Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), pp. 534 - 535; Susan Reynolds, *Kingdoms and Communities in Western Europe 900-1300*, Second Edition (Oxford: Clarendon Press, 1997) pp. 67-78.

²⁸⁵ שו"ת הריב"ש, סימן שצ"ט.

יכול לחזור בו שכת הרבים יפה... ולכך אמרו שיהא דבריהם קיימין בזמן שכולם היו בהסכמה ובאגודה אחת ולא יוכל אחד מהם לחזור בו ולהרוס מצב האמת והשלום.²⁸⁶

לדעת המהרי"ק לא זו בלבד שבני אומנות אחת יכולים לעשות תקנה משל עצמם אלא אין בידי אף אחד מבני אותה אומנות לחזור בו מתקנה זו, משום שהתקבלה על דעת כל בני אותה אומנות.

גם לדעת חכמי פרובינציה יכולים בעלי אומנות אחת לעשות להם תקנות משל עצמם ודין זה נסמך לדעתם על דין השותפים שמתנים תנאים ביניהם על תנאי השותפות וכך גם בעלי אומנות אחת נחשבים לשותפים באומנותם ולפיכך יכולים לקבוע תקנות לעצמם:

והנה תנאי החמרים הוא כמו מנהג קבוע בבני עיר שענינו כענין דין גמור שכל בעלי אומנות אחת שמתקבצין יחד ונוהגין מנהג אחד ומסכימים לקיימו הרי זה כמו דין וכמו שאמרו שם ובלבד שלא ישנו ממנהג החמרים... והרי הוא על דמיון מנהג מדינה כמו רשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר הפועלים ולהסיע על קיצתן.²⁸⁷

לדעת חכמי פרובינציה אין הבדל בין תקנה שהתקינו כל בני העיר ותקנה שהתקינו בעלי אומנות אחת לענין תוקף התקנה, והם מדגישים שתקנה זו היא כמו דין.

פרישת יחידים מתקנות קהל

סמכותה הבלתי ניתנת לערעור של הקהילה שנתמכה על ידי כל הפוסקים שעסקו בשאלה זו, הותירה מקום מצומצם ביותר לאי ציות כנגד תקנות הקהילה. האם יחידים יכולים לפרוש מתקנות הקהל היא מרכזה של השאלה בדבר מחאת רבים כנגד ההנהגה, על שאלה זו כותב הרא"ש בתשובותיו:

וששאלת אם שנים או שלשה מהבינוניים יכולין להוציא עצמן מן ההסכמה שיעשו הקהל או מגזרת חרם שיעשו על שום דבר. דע, כי על עסק של רבים, אמרה תורה: אחרי רבים להטות ועל כל ענין שהקהל מסכימים הולכים אחר הרוב, והיחידים כל מה שיסכימו עליהם הרבים.²⁸⁸

הרא"ש פוסק שאין כח ביד חלק מן הציבור להוציא עצמו מן התקנות שהתקינו הקהל, משום שהולכים אחר הרוב. הרא"ש מטעים את תשובתו בסדרי שלטון תקינים וקבלת החלטות באופן סדיר:

²⁸⁶ שו"ת מהרי"ק, סימן קפ"א.

²⁸⁷ שו"ת חכמי פרובינציה, חלק ב', סימן כ'.

²⁸⁸ שו"ת הרא"ש, כלל שיש, סימן ה'.

דאס לא כן לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר אם יהיה כוח ביחידים לבטל אם הסכמתם.²⁸⁹

בדגש על כוחה של הכרעת הרוב אל מול מחאת היחיד מסתמך הרא"ש גם כאן על הכלל של "אחרי רבים להטות":

אם הסכימו הקהל על דבר אין היחיד יכול למחות ועל זה אמרה תורה: אחרי רבים להטות.²⁹⁰

דעתו זו של הרא"ש שההכרעה צריכה להיות על פי דעת הרוב ולא צריך את הסכמת כולם פה אחד לתקנה היא משום כך שאי אפשר לשאול כל יחיד לדעתו כיון שאין אפשרות להגיע לתמימות דעים מלאה בתוך קהל שלם:

אין תקנה לציבור לעולם כי מתי יסכימו כל הקהל לדעת אחד.²⁹¹

השאלה העולה כאן היא האם כל זאת מדובר רק במקרה של תקנה קיימת שמוחים יחידים כנגדה? אולם מה יהיה במקרה שקבוצה קבלה על עצמה מראש, לפני קבלת הגזירה על ידי הקהל, שלא לקיים תקנת הקהל? על שאלה זו עונה רש"י בתשובתו להלן:

...וקפצה משפחה האחת ונשבעה קודם גזירת הקהל שלא יקבלו עליהם גזירת הקהל.²⁹²

רש"י מבטל את שבועתם וכלל אינה מקבלה כשבועה שיש לקיימה אלא כשבועה שמתנגדת להלכה:

...שנשבעו לעבור המצוה, שלא לשמור חוקי דת עברית לשמוע בקול זקניהם גודרי גדר.²⁹³

מפורשת יותר תשובתו של רש"י, שאפילו כאשר מדובר בעשרה בני אדם שהכריזו לפני שהתקבלה הגזירה - שלא יקבלו עליהם גזירת הקהל. על פי דעתו של רש"י קיום תקנות הקהל היא מצוה מן התורה. לפיכך, להכרזה של העשרה שלא לקבל גזירת הקהל אין עמידה הלכתית כלל ועיקר, ואפשר לכפות עליהם לקיים את כל גזירות הציבור ותקנותיו.²⁹⁴

²⁸⁹ שם.

²⁹⁰ שו"ת הרא"ש, כלל ששי, סימן ז'.

²⁹¹ שם.

²⁹² תשובות חכמי צרפת ולותיר, סימן כ"ד.

²⁹³ שם.

²⁹⁴ גרוסמן, "יחס חכמי אשכנז הראשונים לקהל", ע' 190.

פסיקת רש"י שאי אפשר להשבע שלא לקבל את תקנות הציבור מכאן ואילך היא גם לדעת הרשב"א. בשו"ת הרשב"א מובא מקרה של ציבור שהתקינו תקנות ונשבעו מספר יחידים שהם אינם מתחייבים בתקנות אלו של הציבור:

ציבור שמתקנין תקנות לצורך הצבור ובחרמים על המסים... ועמדו שנים או שלשה ונשבעו בפני עדים שלא יכנסו באותם הסכמות ובאותם חרמות אם עשו הקהל לאחר מכאן הסכמות וחרמות יהיו אלו פטורים? דכיון שקדמה שבועתם להסכמת הציבור וחרמיהם.²⁹⁵

השאלה שנשאלה בוחנת אם שבועה שלא לקיים את התקנות שנשבעו לפני שנתקנו התקנות תופסת והאם הם פטורים מתקנות הציבור שנתקנו לאחר שבועתם. על שאלה זו עונה הרשב"א שאין יכולת בידי היחידים מן הקהל להשבע שלא יקבלו את תקנות הקהל אלא הם מחויבים בתקנות אלו ככל בני הקהילה. בפסיקתו נותן הרשב"א לציבור כח של בית דין הגדול שיכול לכפות על היחידים.

דע שכל ציבור וציבור יש להם רשות יחידיהם שכל ציבור רשאי לגדור ולתקן בעירם כמו שבית דין הגדול יכולים לגדור ולתקן על כל ישראל... והרוב ככלם... ואלו שנשבעו בתקנת הקהל עשו שלא כדין ושלא כהוגן ואין רשין לעשות כן וכל שאינם נוהגים כציבור נכשלו בחרמות הציבור שגדרו ותקנו על ענין המסים ותשחורות שלא יונה איש חבריו בפרעונו שזה כנשבע שלא יפרע מלותו ושלא ישלם מה שחייב עם הצבור כמו שישלמו חבריו וצריכים הם לישאל ולקבל עליהם חרמי הציבור ותקנתם.²⁹⁶

המהרי"ל חולק על הדין שמחייב את המיעוט לציית לתקנות הרוב. בשו"ת מהרי"ל מובא מקרה שבו היו מספר נתבעים שחתמו רק על תנאי שיחתמו כל הקהל, וכיון שלא כל הקהל חתמו אינם מוכנים עתה לקיים את חתימתם.

הנתבעים שלא חתמו אלא על תנאי שיחתמו כל הקהל... ואינהו קיימי ואמרי שחתמו על תנאי ואף כי לא הזכירו תנאי בשעת החתימה מזה אין ראיה דלאו על תנאי חתום דשמא כבר כשהסכימו לקשר ולחתום אמרו כן לחתום בעל מנת שיחתמו כל הקהל ולא הוצרכו לפרש בשעת החתימה דאדעתא קמייאת שהסכימו קא חתמי.²⁹⁷

המהרי"ל פוסק בנדון שהמיעוט יכול לכפות על הרוב לחתום ואותם נתבעים אינם חייבים לקיים את חתימתם בשל התנאי שהתנו. המהרי"ל מסביר דעתו בכך שבדרך כלל המיעוט מבטל דעתו מפני דעת הרוב אולם במקרה

²⁹⁵ שו"ת הרשב"א, סימן ר"פ.

²⁹⁶ שם.

²⁹⁷ שו"ת מהרי"ל החדשות, סימן קנ"ג.

כזה שבו המיעוט מוחה הדין עם המיעוט. העקרון הוא שהייתה הסכמה מוקדמת וכיוון שלא עמדו באותה הסכמה יכול המיעוט לכפות את דעתו על הרוב.

ומה שטענו התובעים לכוף הנשואים מכח רוב... מצו הנתבעים לדחות שלא רצו המיעוט בעת ההיא לחלוק על רוב ובטלו דעתם מרצונם... אכן בכל המקומות שהייתי לא הלכו בממון אחר הרוב ורבים אומרים שהוא מנהג והילכות מדינה שלא יוכלו בינוניים הרוב להכריח מיעוט בעלי כיסים.²⁹⁸

המהרי"ק כותב בתשובה לראשי הקהל שרצו לעשות תקנה שתגרום רווח לאחד והפסד לאחר שהדין עם המוחים כנגד תקנה זו משום שתקנה שגורמת רווח לאחד והפסד לאחר חייבת הסכמת כולם פה אחד.

וששאלתם על ראשי הקהל שבאו לשנות להטיל מס על שוה ליטרא קרקע אבל לשנות שלא מדעת כולם במילתא דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי לאו מגדר מילתא אין שומעין להם לעשות תקנה לעצמה שלא כתורה הרי לך שאין ביד ראשי הקהל לתקן מילתא דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי ואף על גב שכל ראשי הקהל היו רוצים לעשותו בהכי מיירי מדהוצרך לעיל מינה לחלק בין הך להא דרשאין בני העיר להסיע על קצתן משום שנהגו כבר קודם לכן וכיון שאין ביד ראשי הקהל לתקן מילתא דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי.²⁹⁹

חיוב תקנת קהל על מצטרפים לקהילה

חיוב תקנות הקהל לגבי בני הקהילה הגרים בה היתה בגדר המובן מאליו שיש לציית לו. אולם התעוררה שאלה מה יהיה דינם של מצטרפים חדשים לקהילה שלא השתתפו בדיונים ובהחלטות שקדמו להצטרפותם? התופעה של מצטרפים חדשים לקהילה פעילה העלתה בעיה באשר למחויבותם לתקנות הקהל שהתקבלו זה מכבר. השאלה היא האם תקנה מחייבת מצטרפים חדשים לקהילה שלא היו בעת התקנה, מהו מעמד מחאתם כנגד התקנה והאם יש אפשרות לכופף אותם לציית. השאלה נשאלה לפני בעל "זכרון יהודה", במקרה שהקהילה התחייבה למסים למלך בשל מרידה שמרדו בו ועקב כך גזר עליהם גזירות ובתוכם תשלום מס על הקהילה. המצטרפים לא היו באותו המרד ולכן טענו שאין עליהם חובת תשלום המס.

...אם היה להם רשות לאלו הקהילות להחרים ולקנוס לאלו הת"ח הבאים לדור לאותה העיר הנזכרת, אע"פ שלא חייבים לקהלותם שום מס ואם לא היה להם רשות לקהלות האלו להחרים ולקנסם מה יהיה עונשם וגם אלו הבאים אם חייבים לפרוע המס באותה עיר... או אם חייבים לפרוע המס קהלותם

²⁹⁸ שם.

²⁹⁹ שו"ת מהרי"ק, סימן א'.

כבתחילה וגם אם יש רשות מן הדין לשום קהל להחרים בשם המורדין לפרוע מיסים לחלוטין בלי שום

תנאי.³⁰⁰

בעל ה"זכרון יהודה" פוסק שהדין עם הקהילה ועל המצטרפים לשלם את חלקם במס ואין להם זכות ערעור על כך למרות שלא השתתפו במרד ולא היו חברי הקהילה בזמן שהקנס הוטל על הקהילה. חיוב זה על המצטרפים לקהילה מתאים לרעיון הברית שמאחד את כל הקהילה בברית הקדומה לכדי עדה אחת ואין לאחד לצאת מתוך הכלל.

דעה זו שהמצטרפים החדשים לקהילה מחויבים בכל חובה שבני הקהילה נטלו על עצמם משותפת גם לדעת הרשב"א. הרשב"א פוסק שהמצטרפים לקהילה חייבים להשתתף בתקנות שתיקנו הקהל, בחרם, נידוי ועונשים שגזרו הקהל, גם אם התקנות הללו התקבלו לפני שהצטרפו לקהילה.

ואותן בני אדם שלא היו בעיר בשעת הנדוי והחרם חייבין הם לנהוג נדוי וחרם ואם עברו בשום דבר מכל מה שגזרו והסכימו הקהל נפלו באותן עונשים שנענשו הקהל שהציבור יכולין להסיע לכל אנשי העיר על קצתם ובלבד שהסכימו עליו רוב הצבור... והרוב ככולו ואין אדם צריך לענות אמן במה שהציבור מנדין ומחרימין ולא במה שהם משביעים על גזרתם.³⁰¹

הרשב"א פוסק כאן שגזרת הציבור ואפילו רק רוב הציבור מחייבת גם מי שלא היה בגזירה ולא צריך לשאול כל אחד לדעתו אלא דעת הרוב מכריעה.

במקרה יוצא דופן חולק המהרי"ל על דעת ה"זכרון יהודה" והרשב"א וטוען שמצטרף לקהילה שבא לאחר שהקהל קבעו מס אינו חייב להשתתף עם הקהילה. המהרי"ל חולק על הדעה שתקנת הקהל מחייבת גם את מי שלא היה בגזירה. המקרה שבו פוסק כך המהרי"ל, עוסק במס שהתחייבו הקהל להגמון שהעליל עליהם והם תובעים מראובן שבא לגור עמם בקהילתם שישתתף עמם בתשלום המס להגמון. ואילו ראובן טוען שכאשר בא לגור היה זה כבר לאחר שהקהל סיכמו עם ההגמון על הסכום המדויק שעליהם לשלם לו ולכן איננו חייב להשתתף בתשלום שערכו נקבע לפני שהגיע.

אשר טוענין הקהל על ראובן שהקהל נתנו מס מחמת ההגמון שהעליל עליהם ופשוטו הקהל עם ההגמון ועתה בא ראובן לדור עמהם, והקהל תובעים ממנו שישא עמהם בסך שפשוטו עם ההגמון וראובן משיב

³⁰⁰ שו"ת זכרון יהודה, סימן ס"ד.

³⁰¹ שו"ת הרשב"א, חלק ז', סימן קמ"ז.

איני חייב לכם דבר, חדא קודם שבאתי אליכם פישרתם עם ההגמון ונתתם לו המעות, ובאותו פעם לא היה בדעתי לעקור דירתי ולא היה לי תפיסת יד עמכם.³⁰²

המהרי"ל תומך בדעת המצטרף שאינו חייב לתת מס על תקנה שנתקנה לפני שבא לגור בעיר:

נראה לי דראובן פטור לגמרי... ומה שהקהל טוענין שרוצין לעשות שכל הבא יתן עמהם, בזה אין כח בידם.³⁰³

מחאה בעיני "חרם היישוב"

אחת מן הסמכויות של הקהילה הייתה הסמכות של "חרם היישוב". כפי שכבר הוזכר לעיל (עמ' 46) היה "חרם היישוב" איסור שנהגו הקהילות לגבי מתיישבים חדשים בקהילה. מטרתה של תקנה זו הייתה כלכלית, כדי לא לקפח את פרנסתם של בני הקהילה בעיקר אלו שעסקו במסחר. תקנות רבנו תם להגבלת "חרם היישוב" נתנו אותותיהן במהלך המאה ה-13, בד בבד עם התמעטות התושבים בקהילות, החלו קהילות באשכנז להתיר את "חרם היישוב" ממתיישבים חדשים שביקשו להתיישב בקהילתם. אולם למגמה זו קמו מתנגדים מתוך הקהילה שביקשו מתוך אינטרסים כלכליים להמשיך ולקיים הגבלה זו על מתיישבים חדשים. דוגמא למחאה מסוג זה מצויה בשו"ת המהרי"ל. המקרה עוסק באלמנה שביקשה להתיישב בקהילה ורוב הקהל התירו לה את "חרם היישוב" חוץ משנים שמוחים כנגד התרה זו ומעכבים בעדה מלהתיישב.

על אודות האלמנה... שבאת להשתקע באיגרא ורוב הקהל התירו לה חרם ביישוב בו חוץ מהר"ר אהרון והר"י יצחק המעכבים עליה וכתבו הני בי תרי שאין להתיר כי אם במעמד כלם.³⁰⁴

המהרי"ל פוסק בכגון זה שאין יכולים רוב בני העיר לכופף את השנים המוחים להתיר את "חרם היישוב", משום שחרם זה הוא תקנת הקדמונים ואותם שנים נתלים בעץ גבוה בטענתם.

...לא שייך הכא למכפינו כיון שבאים מחמת טענה שהוא תקנת היישוב שלא להתיר ולמיגדר מילתא וגזירת הקדמונים.³⁰⁵

³⁰² שו"ת מהרי"ל, סימן ס"ב.

³⁰³ שם.

³⁰⁴ שו"ת מהרי"ל החדשות, סימן קמ"ז.

³⁰⁵ שם.

היחסים הבין קהילתיים

השאלות שעמדו למבחן עד כה היו במסגרת היחסים שבין הקהילה לבין חבריה, היו אלה שאלות של שלטון פנימי. אך יש לבחון גם את מהות היחסים שנבעו מהערבות ההדדית שבין הקהילות. השאלה העומדת במרכז בחינת היחסים הבין קהילתיים היא מידת היכולת של קהילה אחת לכפות את תקנותיה על קהילה אחרת. התביעה לכפות דעת קהילה אחת על רעותה נובעת מכך שקהילות מסוימות טענו לבכורה בגלל רוב מניין או מן הטעם שבקהילתם שוכנים תלמידי חכמים, ותלמידי חכמים אלו היכולים להתקין תקנות שיחייבו גם את הקהילה השכנה.³⁰⁶ השאלה כאן האם הערבות שבין קהילה לקהילה גוברת על האוטונומיה של כל קהילה בפני עצמה.

ר' יוסף טוב עלם יוצא בחריפות כנגד נסיון כזה, בפסיקתו המופיעה בשו"ת מהר"ם:

...נראה לי דכיון שביררו להם הקהל נאמנים ועשו להם תקנה על פי בקיאים וגזרו גזירה בהסכמתם אין כח לשום קהל להפר ובטל לא משום ריבוי חכמה ולא משום ריבוי מתירין... וזה מה שהציבור עושין תקנה ביניהן וגוזרין האיך יכולים שום בית דין לנתק ולתורה... הרי הותרה הרצועה. אם כן יפקיע כל אחד עצמו מן המס ומכל תקנות בית דין. שאין יכולים לכוף את הרשעים בזמן הזה אלא בחרם ובקנס, והמבטל מרבה פריצות בישראל.³⁰⁷

ר' יוסף טוב עלם מחמיר בעיקר בכך שקהילה אחת אינה יכולה לבטל חרם או תקנה שתקנה קהילה אחרת, את הנימוק הוא תולה בסדרי דין תקינים של הקהילה שאם יתחיל תהליך של הפרה וביטול מצד קהילה אחת על קהילה אחרת הרי יפקע סמכותה של הקהילה להתקין תקנות וכל אחד שיחפוץ יפטור עצמו על ידי כך מן המס.

ס י כ ו ם

קביעת הבסיס ההלכתי של שלטון הקהל הייתה מטרתם של מורי ההלכה בקהילות אשכנז, שכלל שלושה שלבים. השלב הראשון, החלת הדין של "הפקר בית דין הפקר" על שלטון הקהל. קביעה זו השוותה את מעמדו של הקהל למעמד של בית דין. הפועל היוצא היה החובה לקבל את תקנות הקהל כאמצעי נגד אי ציות. השלב השני, העדפתו של הקהל על בית דין כאשר דין אפשר לפסול ואילו את התקנה אי אפשר לפסול. השלב השלישי, ראייתו של הקהל כבית דין חשוב בכל עיר ועיר, כאשר הציות לתקנותיו היא בגדר של מצוה מדאורייתא. הברייטא העיקרית שעליה נסמכים גדולי הפוסקים היא הברייטא במסכת בבא בתרא דף ח' ע"ב: "רשאין בני העיר להתנות על המידות ועל השערים ועל שכר הפועלים ולהסיע על קיצתן". הריב"ש פוסק לפי

³⁰⁶ גרוסמן, "יחס חכמי אשכנז הראשונים לקהל", ע' 180.

³⁰⁷ שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, סימן רמ"ז.

בריתא זו, שהקהל יכולים להתקין תקנות ולחזק את תקנתם על ידי חרם ונידוי. הריב"ש קובע עוד שתקנת בני העיר וגזירותיהם חלות על כל בני העיר וגם על הדורות הבאים.

רש"י פוסק, שאין לחפש בית דין חשוב יותר משום שחשובי העיר הינם בית דין חשוב. התשב"ץ פוסק כמו רש"י שתקנת קהל היא כתנאי בית דין.

בענין מתמנה יחיד על הציבור וסמכותו, פסיקתו של רגמ"ה, היא, שכח סמכותו גדול ואי אפשר לטעון כנגדו. גם המהרי"ק וגם שו"ת חכמי פרובינציה פוסקים כך לגבי פרנס ודיין.

סמכות תקנת הקהל עולה בפרט אחד על סמכות בית דין, בעוד שכנגד בית דין אפשר לטעון טענת איבה (קיפוח בעל הדין על ידי הדיינים), אין מקום לטענה כזאת כנגד תקנת הקהל. הוראה כזאת השוללת טענת קיפוח מצויה בתשובתם של רבי אליעזר הגדול ורבי יהודה הכהן. גם הרא"ש כולל אי ציות של רבים כנגד תקנת הקהל, משום שאם יקבלו הקהל את התקנה, הרי היא תקנה מחייבת ואין לצאת כנגדה.

גדולי הפוסקים עמדו לצד ראשי הקהילות בכפיה ובסנקציות שהטילו על המסרבים לשלם מס. בשו"ת הריטב"א יש עדות להטלת "חרם חמור" על המשתמטים. ואילו בשו"ת רש"י יש עדות להטלת נידוי על כל מי שינסה להשתמט מעול המס. המהרי" ווייל מתבטא בחריפות רבה נגד הפורשים. המהרי"ק פוסק שעזיבת העיר אינה פוטרת מתשלום המס. בעל תרומת הדשן, מעמיד את זכות גביית המס של הקהילה, מעל כל זכות של יחיד. ואף אם היחיד רוצה לדון עם הקהל על המס, צריך קודם לשלם את המס לקופת הקהל, ורק לאחר מכן ידונו איתו בבית דין אם תשלום המס היה כדין. כנגד כל הפוסקים הנ"ל, עומדת דעתו של רבנו תם, שחולק גם בענין זה על הדעה המקובלת. לדעתו, יכול יחיד להטיל וטו למנוע קבלת החלטה של רוב בקהילה בעניני מסים, והרוב בקהילה אינה רשאי לכוף דעתו על המיעוט.

בענין סמכות קהילה אחת על קהילה אחרת מכריעה הרשב"א, שסמכותה של הקהילה נוגעת אך ורק לגבי אותה קהילה, ואין יכולת בית דין קהילה לחייב בן עיר או קהילה אחרת להשתתף איתם במס, אלא אם כן הם סוחרים בעיר זו.

הכלי המרכזי בידי הקהל, לחייב את היחיד לציית לתקנות הקהל היה החרם. החרם מובא ככלי ענישה בשו"ת הרשב"א.

שאלות בענין דרך קבלת החלטות בקהילה, נשאלו הרא"ש והרשב"א. מתשובותיהם אנו למדים שדרך קבלת ההחלטות הייתה על ידי נציגים שבחר הקהל. עקרון נוסף שמוסיף הרשב"א, הוא עקרון הפומביות, כלומר כל תקנה הייתה צריכה להקרא בבית הכנסת בפני כל הקהל. השאלה לגבי תקנות הקהל היא, איזהו רוב המחייב גם את המיעוט בהחלטותיו או, האם צריך הסכמת כולם פה אחד כדי לקבל כל החלטה בקהילה. התשובה נמצאת

במושג: "אחרי רבים להטות", שהורחב בספרות השו"ת מדרך ההכרעה בבית הדין לדרך ההכרעה בקהילה. תשובתם של רבי יהודה הכהן ורבי אליעזר הגדול היא המקור המפורש הראשון בו מובעת זכותו של הרוב לכפות את מרותו על המיעוט. מגמתם של רבי יהודה הכהן ורבי אליעזר הגדול לבסס את שלטון הקהילה, מודגשת גם על ידי הכרעתם, שגם כאשר הגזירה לא נראתה להם למרות זאת פסקו לזכותה, מתוך כך שרוב הקהל הסכימו לה.

רבנו תם, חולק על העקרון של הכרעת הרוב. לדעתו, תקנות הציבור צריכות להתקבל פה אחד על ידי כל הציבור. לגבי הפקעת ממון טוען רבנו תם, שרק במצבים מסוימים רשאי רוב הציבור לכוף את רצונו על המיעוט תוך שימוש באמצעי זה. לעומתו טוען הראב"ה, שמנהיגי הציבור הנבחרים רשאים לעשות שימוש באמצעי של הפקעת הממון. כיוון שהציבור מאציל להם את מלא הסמכות המוקנית לו ובכלל זה הסמכות להפקיע ממון. לדעת הראב"ה, רוב הציבור כופה את רצונו על המיעוט, בתנאי שרוב זה פועל לקידום תועלת הציבור. הרב חיים או זרוע מסביר שדעתו של הראב"ה נובעת מהסיבה שהקהילות שהיו בזמנו נחשבו ככפרים, לכן, בקהילות אלה רשאים לפעול אף ז' טובי העיר שלא נבחרו לייצג את הציבור, כאשר רוב הציבור מסכים בשתיקה לפעולותיהם ואינו מוחה. כל זאת כאשר לפעולותיהם יש פרסום. המהר"ם מרוטנברג סובר, שאין הבדל בין סמכות מנהיגי הציבור בכפרים לבין סמכותם בכרכים. לדעת המהר"ם, סמכות הציבור נתונה בידי מנהיגיו בכל אתר ואתר, בתנאי שהם נציגיו הנבחרים.

השלב הבא בהרחבת סמכותו של הקהל היה לקראת שלהי ימי הביניים. סמכותו של הקהל התרחבה לידי סמכות בלתי מעורערת. עדות לכך מופיעה בתשובתו של המהר"י מינץ, הפוסק שדעת רוב בקהילה קובעת לכל דבר וענין. המהר"י מינץ אף אינו פוסל פניה לערכאות של גויים, כדי לכוף את דעת הרוב על המיעוט.

תקנות הותקנו בקהילות גם על ידי קבוצות נפרדות, כגון, קבוצה של בעלי אומנות אחת. הריב"ש פוסק שבעלי האומנות יכולים לעשות ביניהם תקנה בהסכמת "אדם חשוב". המהרי"ק חולק על הריב"ש, וטוען שבעלי אומנות יכולים להתקין תקנות ללא הסכמת "אדם חשוב". גם לדעת חכמי פרובינציה יכולים בעלי אומנות לעשות להם תקנות משל עצמם.

בענין פרישת יחידים מתקנות הקהל, פוסק הרא"ש שאין כח בידי חלק מהציבור, להוציא עצמו מהתקנות שהתקינו הקהל, משום שהולכים אחר הרוב. הרא"ש מסתמך על הכלל של "אחרי רבים להטות", משום שאי אפשר לשאול כל יחיד לדעתו, וכך, אי אפשר להגיע לתמימות דעים בתוך קהל שלם. רש"י פוסק שקבוצה שקיבלה על עצמה מראש שלא לקבל את תקנות הקהל ונשבעה על כך, זוהי שבועה המנוגדת להלכה ואינה תופסת. משום שעל פי דעתו של רש"י קיום גזירת הקהל היא מצוה מן התורה. גם הרשב"א פוסק שאין יכולת

בידי יחידים מן הקהל להשבע שלא יקבלו את תקנות הקהל, אלא, הם מחויבים בתקנות אלה ככל בני הקהילה. המהרי"ל והמהרי"ק חולקים על כך, וטוענים שיש מקרים שבהם המיעוט אינו מחויב לציית לרוב.

בענין חיוב תקנת הקהל על מצטרפים לקהילה פוסק בעל ה"זכרון יהודה", שתקנה שהתקבלה קודם שהצטרפו, מחייבת את המתיישבים החדשים בקהילה. גם הרשב"א פוסק כך לגבי מצטרפים חדשים לקהילה, שמחויבים בכל תקנות הקהל למרות שלא היו בזמן קבלת התקנה. המהרי"ל חולק על דעת ה"זכרון יהודה" והרשב"א וטוען, שמצטרף לקהילה שבא לאחר שהקהל קבעו מס, אינו חייב להשתתף עם הקהילה.

בענין מחאה כנגד התרת "חרם היישוב" פוסק המהרי"ל שאין יכולים רוב בני העיר לכוף את המוחים להתיר את "חרם היישוב", משום שחרם זה הוא תקנת הקדמונים והמוחים נתלים בעץ גבוה בתקנתם.

בשאלה האם קהילה אחת יכולה לכפות תקנותיה על קהילה אחרת קיימת פסיקתו של רבי יוסף טוב עלם, שיוצא בחריפות נגד נסיון כזה. נימוקו הוא שאם יתחיל תהליך של הפרה או ביטול מצד קהילה אחת על קהילה אחרת, הרי יפקע סמכותה של הקהילה להתקין תקנות.

השאלה מי ראוי להתמנות על הציבור היא השאלה שטומנת בחובה את הקריטריונים להכתרת "כתר מלכות" ו"כתר תורה". פרופ' סטיוארט כהן בספרו *The Three Crowns*³⁰⁸ מצביע על ההבדל שבין "כתר מלכות" ו"כתר כהונה" מצד אחד לבין "כתר תורה" מן הצד השני. כאשר כתרי הכהונה והמלכות היו מורשת אב לבן, היה "כתר התורה" קנין משותף לכל בית ישראל ופתוח לכל בעל כשרון בתחום תלמוד התורה. הנסיונות הקלושים להוריש את "כתר תורה", לא צלחו. גם אילו התקבל הרעיון באופן כללי, דפוסי הורשה היו הופכים את כתרי התורה להעתק חיוור של כתרי הכהונה וכתרי מלכות. נדרשו אמצעים אחרים להבטיח שכלי התורה לא יישוו במעמדם למעמד המלוכה ולמעמד הכהונה אך יישארו באופן מהותי נעלים מהם. ובנוסף, הרבנים וקודמיהם בתפקיד היו צריכים להראות כבעלי הזכות הטבעית לאמת את כשירותם של מועמדים לתפקיד באותה המידה בכתרי הכהונה ובכתרי המלכות כמו בכתרי התורה עצמו. פרופ' כהן מציין שגם ההגבלה של "כתר כהונה" ו"כתר מלכות" לפלח ספציפי של ישראל היה תמיד אלמנט זמני ועל פי ברית חורב היה כל יחיד מבני ישראל יכול להיות מוכתר בכתרים אלו. ואכן בתקופת ימי הביניים הפך גם "כתר מלכות" פתוח לכל ישראל בהתאם לקריטריונים שנקבעו לגבי מי ראוי להתמנות לכתר זה.

התלמוד הבבלי במסכת שבת דף ק"ד ע"א נותן תשובה לשאלה מי ראוי להתמנות ל"כתר תורה":

ואמר רבי יוחנן איזהו תלמיד חכם שממנין אותו פרנס על הציבור - זה ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומר, אפילו במסכת כלה.

גם רש"י על הגמרא במסכת גיטין דף ס' ע"א מגדיר כך "כתר תורה":

איזהו תלמיד חכם שראוי למנותו פרנס על הצבור כל ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרה.

לפי דברי הגמרא "כתר תורה" צריך שיהיה בקי בכל נבכי ההלכה. אין זה מספיק שיהיה תלמיד חכם או מורה הלכה אלא בקיאותו צריכה להיות מעל לכל ספק. הגמרא מזכירה דווקא את מסכת כלה כדי להמחיש את החיוב בבקיאותו אפילו במסכתות קטנות שאין נוהגים ללמוד אותן בדרך כלל.

התשוב"ץ מוסיף שלשה תנאים למינוי "כתר תורה":

1. שהוא הגדול שבדורו.

2. שיהיה תלמודו שגור בפיו וידע לפסוק לפי תלמודו זה.

³⁰⁸ Stuart a. Cohen, *The Three Crowns - Structures of Communal Politics in Early Rabbinic Jewry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 235 - 251.

בשאלה מי ראוי להתמנות על הקהל ל"כתר מלכות", עוסק בעל "תרומת הדשן". השאלה שנשאלה ממנו עוסקת באדם שנשבע לשקר והקהל שאלו האם אפשר להושיבו עם טובי הקהל. בעל "תרומת הדשן" פוסק שאין רשות להושיב אדם שנשבע לשקר עם טובי הקהל:

ועתה נסתפקתם אם יש לכם רשות להושיבו עם טובי הקהל כאשר הם יושבים לתקן צרכי רבים ובמגדר מילתא ולפקח על עסקי רבים ויחידים אחרי אשר ידעתם אותו בברור שנשבע לשקר ולא קבל תשובה וכפרת פני שמים על ככה... אמנם כך דעת נוטה שאין אתם רשאים להושיבו בקהל.³¹⁰

מפסיקה זו אפשר ללמוד על התנאים המחמירים שהיו לקבלת "כתר מלכות" על הציבור. "כתר מלכות" היה צריך להיות אדם נקי כפים שלא דבק בו רבב. דרישה זו למושלמות מהמתמנה ל"כתר מלכות" מופיעה גם אצל הפוסקים האחרים הדנים בנושא.

תמונה של "כתר מלכות" האידיאלי משתקפת בספר גזירות אשכנז וצרפת ע' מ"ז המספרת על הפרנס באזור הריין:

הנדיב שבנדיבים... יועץ וחכם ונשוא פנים... והוא היה משבט הדני (מליצה המתכוונת לומר כי היה מן הדנים והשופטים את העם, או כי היה שתדלן טוב לישראל - "שפיפון עלי דרך לשונאיהם") ואיש אמונים ומופת הדור והיה מסור עצמו על צרת חברו וכל ימיו לא נעשה לרעהו רעה על ידו והיה אהוב לשמים ונחמד לבריות וכל המזמור כולו אומרו דוד עליו - מזמור לדוד מי יגור באהלך ומי ישכון בהר קדשך הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו.

תכונות של הגינות ויושר למופת כנתבע במזמור ט"ו בתהילים עם תכונות של מנהיג ודואג לאחיו עולות כאחד בתמונה זו.³¹¹

מחאה בין הכתרים

מחאה שמערכת כתר אחד כנגד משנהו, כלומר, ראשי הקהל נגד הרב, ולהיפך, הייתה נדירה ביותר באשכנז הקדומה של ימי הביניים. הסיבה העיקרית לכך הייתה דרך יסודה של הקהילה האשכנזית. דרך של משפחה אחת מיוחסת ואליטיסטית, שראשית היווצרותה סביב דמות מרכזית אחת, ראש המשפחה, שהפך גם למנהיג הקהילה

³⁰⁹ שו"ת תשב"ץ, חלק א', סימן ל"ג.

³¹⁰ תרומת הדשן, חלק ב', סימן ר"ד.

³¹¹ בן ששון, יהדות אשכנז, ע' 46.

שהצטופפה סביב משפחתו ואשר החזיק בדרך כלל בידיו הן את "כתר תורה" והן את "כתר מלכות".³¹² בנוסף לכך, סמכות הקהילה לכפות את רצונה ותקנותיה בהסכמת רוב בניה, הייתה רק בתנאי שמורי ההלכה נמנו על רוב זה ולא נקטו עמדה אחרת.³¹³

למרות זאת נשתמרו מעט מקורות שמתוכן עולות עדויות למחאה שבמהלכה אחד הכתרים נקט עמדה כנגד כתר אחר. מקרה כזה מובא בשאלה שנשאל הרא"ש, הדיון התעורר בעקבות תקנת הרב שלא על דעת ראשי הקהל.

בתחילה, קמה מחאה של שלשת "המוקדמין", הממונים על ידי הקהל כנגד רב הקהילה, השלשה בחרו למחות כנגד התקנה שלא בפני הרב מפני שבשוו בפניו וגם לא באו לבית הכנסת כאשר קראו את התקנה כדי שלא יהיו אחראים לה.

... והמוקדמין של הקהל שהן שלשה מיחו בדבר שלא בפניו, ומפאת הבושה נמנעו מלמחות בפניו וגם נמנעו מלבא לבית הכנסת כשקראו התקנה כדי שלא יהיו נסמכים בה.³¹⁴

בשלב השני, קמה מחאה של שלשה מגדולי הקהל פורעי המס, שבידם הסמכות שכל תקנה שניתקנת בעיר צריכה לעבור את אישורם.

... ועוד כי יש שלשה מגדולי הקהל מפורעי המס שיש להם הסכמת הקהל שכל הסכמה שתעשה בעיר ולא יהיו נשאלין בה שלא יהיו נסמכים בה.³¹⁵

לבסוף, קמה כנגד תקנת הרב גם מחאת חלק מן הקהל, שהצטרפו לראשי הקהל כנגד הרב.

... שיש מעט מזעיר שאומרים שאפילו מאותן שהיו בביהכנ"ס שלא נסכמו באותה תקנה אלא מפני פחד ובשת הרב.³¹⁶

הרא"ש מבדיל בין תקנה לבין חרם, כאשר תקנה בעלמא - אותם מהקהל שמחו בפניו אף אם היו בבית הכנסת, התקנה לא חלה עליהם:

... שגילו דעתם תחילה שלא היו מקבלים עליהם התקנה.³¹⁷

³¹² גרוסמן, "עיכוב התפילה", ע' 215.

³¹³ גרוסמן, "יחס חכמי אשכנז הראשונים לקהל", ע' 185.

³¹⁴ שו"ת הרא"ש, כלל נ"ו, סימן ה'.

³¹⁵ שם.

³¹⁶ שם.

ובאשר לאותם שלשה שקבען הקהל שכל תקנה מצריכה את הסכמתם ולא התפרש באיזו תקנה מדובר, האם בתקנת בני העיר או בתקנת האדם הגדול (הרב), בכל אופן מביע הרא"ש את תמיהתו:

היאך עשה הרב תקנה זו בלא דעת פורעי המס הגדולים והראשים והמוקדמים, ואם הגדולים לא יכנסו בה היאך יכנסו בה שאר המון העם.³¹⁸

הרא"ש פוסק שאם אין תמימות דעים בין ה"כתרים" אי אפשר לחייב את הקהל לציית לתקנה. מפסיקתו זו של הרא"ש, אפשר ללמוד את העקרון שאין כח בידי "כתר" אחד לכפות דעתו על "כתר" אחר, אפילו אם המדובר ב"כתר תורה". כוחו יורד במיוחד כאשר גם הציבור איננו עומד לצד ה"כתר" שתיקן את התקנה.

סמכויות הכתרים לעומת סמכויות הקהל

כדי למנוע מחאה בין הכתרים עוגנו בהלכה סמכויות הרב וראשי הקהל ביחס לסמכויות הקהל. מערכת היחסים שבין הקהל ובין הכתרים מעניקה לקהל הסמכויות בלעדיות שלראשי הקהל ולרב אין נגיעה בהן. סמכות מרכזית אחת של הקהל שנתון לשיקול דעתו של הקהל ואין אחד מן הכתרים יכול לשנותה, היא סמכות החרם. כך פוסק המהרי"ל בתשובתו:

והפרנס אין לעשות בחשאי או להתיר חרם בלא דעת כל הקהל ולא הרב ברבנותו לא ישים חרם על שום אדם ולא יתיר חרם הקהל כי אם במעמד כולם.³¹⁹

ברור אם כן מדעת המהרי"ל, שחרם הוא סמכותו הבלעדית של רוב הקהל ואין הפרנס או הרב יכולים לעשות כך בלא הסכמת כל הקהל או טובי העיר שהוסמכו לכך על ידי הקהל.

שאלה שהובאה ב"לקט יושר" עוסקת במקרה שבו ניסה ראש הקהל לכפות דעתו ותקנותיו על הציבור והציבור לא הסכים לקבל עליו את התקנות:

... שכל אותן תקנות גזירות ועונשים נעשו ונסדרו שלא מדעתם ובלתי רצונם וגם רוב אנשי גבולכם אצילי ותקיפי הארץ לא רצו ליכנס בהן כל עיקר דלא ניח להו בהון... ואם כן פליאה נשגבה איך יעלה על דעת להתנות ולתקן עליהם בעל כרחם ושלא מדעתם... ואף אם נפשך לומר דגדול אתה מהן משום

³¹⁷ שם.

³¹⁸ שם.

³¹⁹ שו"ת מהרי"ל החדשות, סימן קמ"ז.

הכי יתחייבו למיצת לך מכל מקום הא מסיק במדרכי [אחד ממפרשי הגמרא] דדוקא בגדול שאין בדורו כמותו אלים כוחו ולא קאמר גדול שאין בעירו או בגבולו כמותו אלא בעינן שאין בכל הדור כמותו.³²⁰

בעל ה"לקט יושר" פוסק כאן שאין יכולת בידי מנהיג הציבור לכפות דעתו על הציבור ולהתקין תקנות וחרמות אם הציבור לא הסכים לכך. בנוסף משיא בעל ה"לקט יושר" עצה למנהיג הקהל שלא ישתרר יתר על המידה על הקהל פן ימרדו בו:

לכן אמר לי לבי להשיאכם עצה ותושיה לבלתי תתנו דעתכם לגזור ולענוש בנדוי וחרמות על כל אותן שכנגדכם הן גדול הן קטן רבים או יחידים פן יקומו כולם או מקצתם או אפילו יחיד מהן ויכריזו אדרבה.³²¹

העקרון שבהתרת חרם יש לכלול הן את נכבדי הקהל והן את רוב הקהל מופיע בשאלה שנשאל הרשב"א. בשו"ת הרשב"א מובא מקרה של חרם שהחרים שליח הציבור בבית הכנסת ורצו מעט מן הקהל להתיר החרם כנגד דעת רוב הקהל והנכבדים, שמחו נגד נסיון זה להתיר החרם:

הקהל הסכימו והחרים שליח צבור בבית הכנסת על דעת המקום בנדוי ובקנס ואחר כך נתקבצו הקהל בבית הכנסת ובקשו קצתם להתיר החרם ורבים מהקהל ומנכבדיהם מיחו בידם ואחד מן המוחים אמר בפירוש הזהירו שחלקו אינו מותר והמוחים יצאו מבית הכנסת ונתעכבו שם האחרים והתירו החרם שלא בפני המוחים ושלא מדעתם ולא חשבו למחות ולא התירו על ידי שליח אלא על ידי עצמם.³²²

הרשב"א פוסק בכגון זה שאי אפשר להתיר את החרם כנגד דעת רוב הקהל והנכבדים מתוך הטעם שכל זמן שיש מוחים אי אפשר להתיר את החרם:

...ומה שנהגו בקהילות להתיר היינו משום שכל שנהגו כן מתוך המנהג שמחרימין ומשביעין נודע שעל דעת כן מחרימין ומשביעין שיוכל להתיר לעצמם כל זמן שירצו... וכל זמן שיש מוחים נמנעו להתיר.

מפסיקות המהרי"ל והרשב"א אפשר ללמוד על העקרון ששילב בין הקהל לבין ראשי הקהל. הן "כתר תורה" והן "כתר מלכות" לא פעלו בחלל ריק. גם בהחלטותיהם היו צריכים להתחשב בדעת הקהל. לא היה כח לא בידי הקהל כנגד נכבדיו ולא בידי הנכבדים כנגד הקהל, אלא כל תקנה, חרם או שינוי בהם היה מצריך הסכמתם הן של רוב הקהל והן של הנכבדים - "כתר מלכות".

³²⁰ לקט יושר חלק ב', עמ' ע"ז, ענין א'

³²¹ שם.

³²² שו"ת הרשב"א, חלק א', סימן תתט"ו.

מחאה כנגד מנהיג

עיגון מעמדם של המנהיגים בקהילה והיחס שבין סמכותם לבין סמכות הקהל מנע ברוב המקרים מחאה כנגד מנהיג. לעיתים נדירות אפשר למצא מקרה של נסיון להדיח מנהיג ציבור, כשהטיעונים הם כנגדו באופן אישי, יהא זה מנהיג פוליטי או מנהיג רוחני.

המהר"ח אור זרוע יוצא כנגד נסיון להדיח גבאים שנתמנו על הציבור, כאשר עברה שנה מיום שהתמנו ואין סיבה הנראית לעין להדיחם ולהחליפם באחרים:

...נהגו קדמונינו לברור פרנסים להנהיג את קהלם ולנהלם. ומכיוון שנבררו כל אשר יעשו עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע... והרי הגבאים שבעירכם נתמנו על פי הברורים שבררת ובררום לכם רבותינו ודעת כולם הסכימה לכך ואף על פי שקבעו זמן ולא בררום כי אם לשנה כאשר שמעתי מכל מקום בצאת השנה אם לא פשעו בכלום אלא תיקנו את הצדקה וענין הקהילה, למה יעבירו לומר וכי לאו יהיו גבאים לעולם והכתוב אומר למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו, מגיד שאם בנו הגון למלכות הוא קודם לכל אדם ואין האחרים יכולים לומר גם ממשפחתנו נעמיד מלך אף על פי שיש הגונים כמותו. כל שכן הוא עצמו שקודם לכל אדם כל זמן שלא פשע בכלום ואפילו יש הגונים כמותו. ודאי אם בתחילה באו לברור גבאים או לתקן שום דבר תקנה לצורך העיר ילכו אחר רוב דעות המהוגנים זקני העיר וחכמים. אבל לשנות ולסלק איש ממלאכתו בלי פשע סבורני שאין להושיב בית דין על ככה.³²³

המהר"ח אור זרוע תולה את הפסק שאין להעביר את הגבאים מתפקידם הן במסורת שכן נהגו קדמונינו והן בכך שאם אין סיבה להעבירם מתפקידם הרי יש להשאיר אותם ממונים כגבאים על הציבור. כדי להמחיש את טענתו שגבאים הם "כתר מלכות", מביא המהר"ח סימוכין מדיני ירושת מלכות שמן הפסוק בספר דברים פרק י"ז פסוק כ': "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל" למדים שזכות בנו קודמת לכל אדם אחר אפילו אם הוא מהוגן כמותו. בהשוואה זו למלכות מביע המהר"ח אור זרוע את דעתו על חשיבותו של "כתר מלכות" בקהילות אשכנז שהוא כמו המשך למלכות ישראל.

העקרון של המשכיות השלטון והיציבות של "כתר מלכות" מופיע אף בשאלה שנשאל המהר"ם מרוטנברג. במקרה שהובא בפניו מינו מדעת עצמם כמה מבני העיר ראש אחד עליהם ורצו להשתלט על העיר שלא מדעת כל הקהל:

³²³ שו"ת מהר"ח אור זרוע, סימן ס"ה.

על בני העיר שנתקשרו יחד מקצתן או רובן ושמו להם ראש אחד שלא מדעת כולן ורוצים להשתרר על השאר שלא כדת להטיל המס וכל מילי דשמיא ודמתא כרצונם להקל ולהחמיר, לא אדוניים הם בדבר הזה כי אינם רשאים לחדש דבר בלא דעת כולם.³²⁴

המהר"ם מרוטנבורג פוסק בענין זה שאין כח בידי חלק מן הציבור להעמיד ראש על הציבור לעניני מסים ותקנות אלא צריך כל הציבור למנות על עצמו את נציגיו. דעתו זו של המהר"ם מרוטנבורג היא כדעת המהר"ח אור זרוע ש"כתר מלכות" שבקהילות יש לו את הדין של מלכות ישראל, ודרך המינוי שלו היא על פי רעיון הברית בפני כולם באגודה אחת.

בהמשך לדעת המהר"ח אור זרוע שאינו מתיר להדיח פרנס שנתמנה על הציבור אם לא נמצא בו שום פסול ועומד על המשכיות "כתר מלכות", אפשר למצוא בשו"ת המהר"י ווייל. במקרה הנדון מתקיים התנאי שהעמיד המהר"ח אור זרוע להדחת פרנס שנתמנה על הציבור, משום שסרח. המהר"י ווייל עומד על התנאים שנותנים את ההצדקה להדחה:

... ופרנס שנתמנה על הציבור ואחר עשרים שנה קראו עליו תגר...

המהר"י ווייל, כדעת רש"י, מחייב אישור תמידי לממונים מצד הקהל, ופרנס שסרח והמאס עצמו על הקהל יש לקהל את הזכות להדיחו:

... אם נתמנה על פי הציבור שביררו אותו להיות פרנס מדעתם אז אין צריך לעשות חשבון... אבל אם לא נתמנה מדעת הציבור אלא על ידי השררה או בחזקה באלמות כגון שאימתו מטלת על הבריות... ואפילו אם נמנה מדעת הציבור וברצונם אם קוראים עליו תגר שלא נהג כשורה וחושדין אותו ששלח יד בממון הציבור... אז פשיטא שצריך לעשות חשבון.³²⁵

בין השורות מציג המהר"י ווייל תמונה של שחיתות השלטון בקהילות כפי שנגלה לעיניו:

... המכשלה הזאת ברוב קהילות שהפרנסים לוחצים ורודים העם בחזקה שלא לשם שמים ולהנאת עצמם הם מכוונים, פורקים מעליהם העול ונותנים על צוארי האומללים...

³²⁴ שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, חלק ד', סימן תתקס"ח.

³²⁵ שו"ת המהר"י ווייל, סימן קע"ג.

אפשר ללמוד מהמקרה המובא כאן עד כמה נדירה היתה המציאות של הדחת פרנס. הצידוקים שאפשר למצא למעשה כזה הם רק במקרים קיצוניים ביותר, שאף המהר"י וייל מעיד עליהם, במצב של שחיתות שאכן אינה מתקבלת על הדעת.

סמכותו ועוצמתו של ה"כתר" העמידה אותו לעיתים בפני עלילות שהעלילו עליו אנשים מן הקהל, כגון, מקרה של יציאת שני אחים מן הציבור כנגד מנהיג, והפעם מדובר במורה רוחני, שהיה מקובל בחזקת תלמיד חכם ומגיד הלכה בבית הכנסת לתלמידים.

...דוד ושלמה אחים חרפו וגדפו את יוסף והוציאו עליו דבות רעות... ויוסף הנזכר עמד ולקח ספר תורה בזרועו והחרים בשמו אם מעולם באו לידו ושלא עשה שום דבר מכל הדבות שאמרו עליו... והחרים חרם חמור אם מעולם עשה...³²⁶

מקרה זה הסתיים בעמידת הציבור בכללותו לצד המנהיג וכנגד האחים המעלילים משום שהתברר מעל לכל ספק שהייתה זו עלילת שוא ודיבה מצד המערערים על מעמדו ויושרו של המנהיג. אפשר ללמוד מכך שגם על מנהיג צבור שעמד בפני ערעור על מקומו בקהילה ומעמדו לגייס לעזרתו את הקהל כדי שיגנו עליו מפני מערערים. מחאה מסוג זה אכן הייתה מכשיר רב עוצמה בידי המערערים ורק התערבות הקהל הצילה את המנהיג המותקף.

עדות למעין מרד שהתחולל בקהילת מגנצא, כאשר קבוצה מתוך הקהילה יצאה כנגד הנהגת הקהילה נמצאת בפיוט שכתב ר' שמעון בן יצחק בן אבון:

אלוקים קמו עלי זדים אשר צעקתם כבגד עדים ברית אבות מחללים ובגדים גאווה ובוז לנגדנו מרגיזים גדלות מדברים ופניהם מעזים דברי עתק בחרף מלעיזים הלא אתה מקדם אדון התעבת ושנאת מגרי מדון והפלתם למשואות ולאבדון קשרו עתה קשר רשעים קומה באפך ועליהם תזעים ראות כי תשועת שוא נושעים. ש' אל תתן תאותם שור כי גדלה חטאתם תמימין כך תקותם שבת קדש חללה בהזדה מערת פריצים בית הועדה עברו תורת חלפו תעודה והם בטחים על חילם נחנו בשם א-ל עולם ברחמיו אשר מעולם ידענו כי אין בנו מעשים צדקה עשה עמנו וניסים.³²⁷

³²⁶ שו"ת זכרון יהודה, סימן פ'.

³²⁷ פיוט ר' שמעון ב"ר יצחק, עמ' קס"ב - קס"ג.

גרוסמן מציג את האפשרות כי הרקע למאבק חריף זה מקורו בעלייתה של שכבת סוחרים מצליחים שצברו ממון רב והיו כח פוליטי בעקבות הקשר שיצרו עם השלטונות הנוכריים.³²⁸ ובשל עצמתם הכלכלית והפוליטית רצו לעשות דין לעצמם, למרוד בראשי הקהילה ולבא תחתיהם.

התנאים שמגבילים הדחת "כתר" מכהונתו מופיעים גם בשו"ת המהרי"ל. המהרי"ל פוסק שאפשר להדיח גבאי שמעל בכספי הציבור, על דעת רוב אנשי העיר:

נראה לעניות דעתי שיכולים אנשי העיר לסלק את שמעון ולהעמיד גבאי אחר על פי רוב אנשי העיר יש להעמיד גבאים וכל מילי דצדקה וכל שכן שאיהו מודי אנפשיה שפשע... הואיל ונראה להם דמפסיד ולבם נוקם מוטל עליהם לסלקו... ומה שפשע נראה דחייב לשלם.³²⁹

המאבק על "הכתר"

מחאה כנגד מנהיג, אף על פי שהייתה נדירה נמצאו לה כמה מקורות. יותר תדירים היו המקרים של המאבק בין טוענים להיות "כתרים". בשו"ת המהרי"ל ווייל יש עדות למקרה בו רב אחד ניסה להדיח מרבנות רב אחר ולהורידו מגדולתו:

...איך שמהר"ר אנשיל [אחד מן הרבנים] נקט בלביה לזלזולי ביה באומרו שהוא לבדו ימלוך להשתמש בכולי מילי רבנות בגיטין ובחליצות ובהוראות וכהאי גוונא והעלה על רוחו לדחות מהר"י דברונה שהוא כאחד מן התלמידים ולהורידו מגדולתו לגמרי.³³⁰

המהרי"ל ווייל כותב שכיון שהקהל לא קבעו להם את אחד משניהם שיהיה רבם הרי אין אחד מהם יכול להדיח את חברו ויכולים להיות שנים בעיר אחת שמשמשים ברבנות ואין רבנות אחת מפריעה את הרבנות האחרת:

...כיון שהקהל לא קבלו אותו עליהם לא לראש ולא לקצין הרי הוא כאחד מן הבעלי בתים שדר בעיר ובא בעל בית אחר לגור אצלו באותו העיר לא יוכל בעל הבית הראשון לטעון שכבר החזיק כיון שבזמן הזה אין חרם היישוב נוהג... וכן ראינו בדורותינו בכמה מקומות שהיו דרים שם שני רבנים ולא שמענו שהיה לזה חזקה יותר מזה... מהני טעמי שכתבתי נראה לי שיש חזקה למהר"ר ברונה כמו למהר"א בכל

³²⁸ גרוסמן, "עבריינים ואלמים", ע' 143.

³²⁹ שו"ת מהרי"ל החדשות, סימן ק"י.

³³⁰ שו"ת המהרי"ל ווייל, סימן קנ"א.

דבר ויכול לנהוג נשאתו ברמים הן לקבוע ישיבה לעצמו הן ליתן גיטין וחליצות ולמורה הוראות ולברך ברכת אירוסין ונישואין ושום אדם לא ימחה בידו.³³¹

המהר"י וויל משתמש במונחים "ראש" ו"קצין", אלו מונחים המשמשים לתאר מעמדו של "כתר". בפסיקתו טוען המהר"י שכיון שהקהל לא קבעו עליהם את אחד משני הרבנים כ"כתר" הרי אין לאחד מהם עדיפות על השני.

אפשר ללמוד ממקרים אלו שאף על פי שמחאה כנגד "כתר" הייתה נדירה, בכל אופן היו מקרים שמחאה זו הוצדקה על ידי גדולי הדור ובמקרים מיוחדים אף הותרה הדחת פרנס אם לא עמד בחובותיו כלפי הקהילה או מעל באמון הקהילה. לעומת זאת, מאבק בעצם הסמכות של "כתר תורה" לא הוצדקה בשום אופן על ידי גדולי הדור.

פגיעה בכבוד הרב

הרב, בעל "כתר תורה", היה נתון במקרים רבים במחלוקת בתוך הקהילה ולעיתים אף פגעו בכבודו. חכמי הדורות דנו בתגובה הראויה מצד הרב לפגיעה זו בכבודו. וברוב המקרים הם נסמכים על הדין בגמרא שמתיר לרב לנדות או לחייב בתשלום קנס של ליטרא זהב את מי שפגע בכבודו. המקור לכך נמצא במסכת "מועד קטן" דף י"ז ע"א:

אמר רב יוסף: צורבא מרבנן [תלמיד חכם] עביד דינא לנפישא במילתא דפסיקא ליה.

הפירוש: תלמיד חכם עושה דין לעצמו בדבר הברור לו ואינו צריך ללכת לבית דין שיפסקו דינו תחילה. והמקור לכך שהוא יכול לנהוג דין לעצמו ולנדות לכבודו כאשר נהגו בו בזלזול, נמצא במסכת מועד קטן דף ט"ז ע"א:

תלמיד שנידה לכבודו נידויו נידוי.

רש"י מסביר במקום זאת בכך שנידה לכבודו ולא לכבוד שמים. זאת אומרת שכבודו של הרב מספיק כדי לחייב נידוי את מי שפגע בכבודו, שזה כבוד "כתר תורה", שכל הקהל מחויבים לנהוג כבוד ב"כתר תורה". התשוב"ץ מקבל את הדין שכל הקהל מחויב בכבודו של "כתר תורה" ודן בשאלה מי יכול לנדות אדם מפני שפגע בכבודו. התנאי הראשון מבין התנאים שמונה התשוב"ץ הוא שרק חכם גדול יכול לנדות לכבודו.

³³¹ שם.

בעיית הזיהוי מי יקבע מיהו חכם גדול היא בעיה שאין לה תשובה בדברי הפוסקים. נראה כי מדובר במי שמקובל כחכם גדול, שבקי בכל התורה כולה כפי הגמרא שהוזכרה לעיל. ייתכן גם שהתשובה"ץ מתכוון להחיל על חכם גדול את שלושת התנאים שמנינו קודם כתנאים להכתרת "כתר תורה".

נראה לי שאין נדוי מי שנדה לכבודו נדוי אלא אם כן הוא חכם גדול.³³²

משום שהנידוי הוא רק על כבוד מי שהציבור חייבים בכבודו:

... לפי שאין הנידוי אלא על כבוד מי שהציבור חייבין בכבודו שכיון שחייבין בכבודו חייבין לנהוג נדוי

במי שנתנדה מפני כבודו.³³³

בהמשך דן התשובה"ץ מי נקרא תלמיד חכם שהציבור חייבים לכבודו:

... איזהו תלמיד חכם שממנין אותו פרנס על הצבור זה ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום... בעינא

שיהא חכם שראוי למנותו פרנס על הצבור לפי דור מפני שידוע להשיב דבר הלכה... איזה תלמיד חכם

כל ששואלין אותו דבר הלכה ואומר למאי נפקא מינה למנוי... וממנין ליה באתריה אבל אי איכא מאן

דעדיף מיניה לא ממנין ליה.³³⁴

התשובה"ץ פוסק שתלמיד חכם שחייבים בכבודו הוא תלמיד חכם שראוי למנותו על הציבור לפי הכללים

שהוזכרו לעיל. אבל אם יש מישהו שהוא תלמיד חכם גדול ממנו לא ממנים אותו.

לפי התשובה"ץ "כתר תורה" ו"כתר מלכות" קשורים אהדי לענין כבודו של תלמיד חכם שאם פגעו בכבודו

מנדים את הפוגע. התנאי המרכזי לפי התשובה"ץ הוא תלמיד חכם שידוע להורות הלכה ושראוי להיות פרנס על

הציבור. רק כאשר שני התנאים הללו מתקיימים בו מנדים לכבודו.

... ומסתברא שאין מנדה אלא תלמיד חכם הראוי למנותו פרנס על הצבור שכיון שמצינו שהראוי למנותו

פרנס נקרא תלמיד חכם... ומה שנהגו במקומות אלו שהחזן³³⁵ הוא מנדה לכבודו יש לומר שאין נדוי

נדוי... אבל אם אין שם גדול ממנו נדוי נדוי דפתח בדורו כשמואל בדורו.³³⁶

התשובה"ץ פוסק שהחזן אינו יכול לנדות לכבודו אלא אם כן הוא נחשב לגדול שבעיר שאין גדולים ממנו.

³³² שו"ת תשובה"ץ, חלק א', סימן ל"ג.

³³³ שם.

³³⁴ שם.

³³⁵ פרופ' סטיוארט כהן במאמרו "שלושת הכתרים", מציע לראות בחזן את המשכו של "כתר כהונה", בעבודה זו לא נמצאו מספיק סימוכין כדי לבסס טענה זו, ולכן יש עדיין צורך לחקור בענין זה.

³³⁶ שם.

גם הריב"ש נדרש לשאלה של נידוי משום כבודו של הרב:

...על אחד מן התלמידי חכמים שזלזל בו ראובן עם הארץ וחרפו וגדפו ונדהו החכם. אם חייבין בני העיר לנהוג עם ראובן הנזכר, כדין מנודה. ואם תמצי לומר דנדויו נדוי אם לא נדהו החכם אם חייבין בני העיר לנדותו לכבוד החכם אם לאו.³³⁷

השאלה שנשאלה מאת הריב"ש כללה שני חלקים של דין כבודו של תלמיד חכם. בחלק הראשון שאלו האם יכול תלמיד חכם לנדות אדם שזלזל בכבודו ולכן בני העיר מחויבים לנהוג נידוי במזלזל?, בחלק השני שאלו, אם הקהל מחויב לנדות אדם שזלזל בכבוד הרב אם הרב לא נידה אותו בעצמו?

הריב"ש עונה על שתי השאלות בחיוב ונסמך לצורך כך על דברי הגמרא במסכת "מועד קטן". נראה כי הריב"ש פוסק כדעת התשב"ץ לענין כבודו של תלמיד חכם שחייבים בכבודו אם הוא חכם גדול.

האי צורבא מרבנן עביד דינא לנפשיה במילתא דפסיקא ליה... כלומר דהיכא שהחכם ידע שעם הארץ בזהו אע"פ שאין שם עדים רשאי החכם לעשות הדין לנפשו ולנדותו וכן כתב הרמב"ם וזה לשונו: וכן החכם מנדה לכבודו לעם הארץ שהפקיר בו ואינו צריך לא עדים ולא התראה ואין מתירין לו עד שיתרצה החכם... ולענין אם לא נדהו התלמיד חכם אם חייבין חבירי העיר לנדותו לכבוד החכם ודאי נראה דחייבין... שאף על פי שלא נדהו החכם חייבין חכמי העיר לנדותו.³³⁸

אם כן, הריב"ש פוסק שחכם שזלזלו בכבודו יכול לנדות את המזלזל בו, והציבור צריך לנהוג נידוי במי שנידה אותו החכם לכבודו ובמקרה שלא נידה אותו חייבים בני העיר לנדותו לכבודו של החכם.

שאלה נוספת שנשאל הריב"ש בענין של נידוי לכבודו של תלמיד חכם מציגה את האפשרות של הקהל למנוע מתלמיד חכם לנדות לכבודו ולקבוע שנידוי יהיה רק על דעת הקהל:

...אם יכולין הקהל להסיר ממנו כוחו... לומר שיעשו הקהל תקנה שלא יוכל שום חכם לנדות אלא בהסכמת אנשים ידועים ונדויו לא יהא נדוי אלא בדרך זה אם נדה שלא יהיו חייבים לנהוג עם המנודה כדינו.³³⁹

הריב"ש פוסק שבמקרה של תלמיד חכם מפורסם, אין יכולת בידי הקהל שלא להסכים לנידוי, משום שחייבים בכבודו.

³³⁷ שו"ת הריב"ש, סימן ר"כ.

³³⁸ שם.

³³⁹ שו"ת הריב"ש, סימן ס"א.

אם התלמיד הוא מפורסם שהוא בגדר שיכול לנדות לכבודו ונדויו נדוי אין ספק שאין יכולת ביד הקהל להסכים שלא יהא נדויו נדוי.³⁴⁰

בדברי הריב"ש יש עדות לכך שלעתים היה הקהל מתקנים תקנה כנגד נידוי המזלזל בחכמים מתוך צרות עין בכבוד החכמים, כדי שיהיה כבוד החכמים הפקר וכל אחד יוכל לזלזל בהם:

...וכל שכן אם כוונתם בהסכמה ההיא מפני שענינם צרה בכבוד תלמידי חכמים הישרים והתמימים ושונאים עטרת תפארתם ומכונין להשפיל הדרם כי אלו אין הסכמתם ומנינם כלום כי קשר רשעים הוא זה וקשר רשעים אינו מן המנין.³⁴¹

הריב"ש מוציא מכללו זה רק אם יש מקרה שאנשים שאין להם זכות לנדות לכבודם מנדים זה את זה בגלל סכסוכים אישיים שביניהם שבכגון זה יכולים הקהל לתקן שלא יהיה נידוים נדוי, ובלבד שתהיה גזרתם לשם שמים.

...שמלמדי תינוקות היו מנדין לכבודם ולפעמים על ריב ודין ודברים שיהיה להם עם אחר או שאף אם התלמיד הגיע להוראה... בכיוצא בזה יכולין הקהל לתקן... וכיוון שאין התלמיד ואפילו החכם מחויב לנדות לכבודו אבל שבח הוא שלא לנדות אף אם הוא רשאי יכולים הקהל לגזור עליו שלא לנדות כל שתהיה הסכמתם לשם שמים ולגדר.

מפסיקתו של הריב"ש אפשר להבדיל בברור בין מי שנחשב ל"כתר תורה" שאז אין לקהל כח בתקנה כנגד כבודו לבין אנשים שאמנם הם תלמידי חכמים אך אינם נחשבים ל"כתר תורה" שאז הקהל יכול להגביל את יכולתם לנדות. נראה כי גם הריב"ש סובר על פי הגמרא במסכת שבת שהזכרה לעיל ובהתאם לדברי התשב"ץ שיש תנאים מסוימים ומיוחדים ביותר להכתרת תלמיד חכם ב"כתר תורה" ולכן פוסק שלא כל תלמיד חכם ייחשב ל"כתר תורה" שאז מחויבים בכבודו.³⁴²

מקרה של נידוי בין תלמיד חכם אחד לבין תלמיד חכם אחר מובא בשו"ת "מהרי"ק החדשים". ענינה של השאלה בתלמיד חכם אחד שנידה תלמיד חכם אחר שפגע בכבודו. המהרי"ק מחלק בין פגיעה בכבוד התורה ולומדיה שאז צריך לנדות את המבזה לבין פגיעה בכבוד החכם עצמו שאז יש לנדות רק את עם הארץ שביזה את כבוד החכם. ואילו במקרה דנן שהמדובר בחכם אחר שביזה את החכם אין לנדותו:

³⁴⁰ שם.

³⁴¹ שם.

³⁴² ככל הנראה היה גם בתוך "כתר תורה" מעין הרארכיה של מי נחשב להיות "כתר תורה" מקובל על כולם, ומי הוא רב שאינו נחשב כך, נושא זה צריך עיון נוסף.

...שכן הוא לדעת רבינו משה [הרמב"ם] שאין החכם יכול לנדות לכבוד עצמו אלא אם כן שהמתנדה הוא עם הארץ נמצינו למדים לדברי הרמב"ם שאין כח בידי מהרר"ח לנדות הרב שלמוני לפי מה שהוגד אלי כי גם הוא יודע תורה ואף כי לא הגיע להוראה מכל מקום לא קטיל קני באגמאן לא קוטל קנים באגם, כלומר אינו אדם פשוט] הוא ופשיטא שאין ליתן לו דין עם הארץ דהיאך נתן לו דין עם הארץ לומר שנתכין חס וחלילה לזלזל בכבוד התורה ואדרבא ידוע הוא שהוא אוהב את התורה ולומדיה... אבל הוא שבזהו הוא לבדו נראה לעניות דעתי דסברא ליה לרש"י שאין כח ביד תלמיד חכם לנדותו אלא אם כן היה גדול הדור כגון נשיא או אב בית דין או שהיה דיין בעירו ובזהו שם דכיון שנתמנה להיות פרנס ודיין על הציבור הרי הוא שם כאביר שבאבירים...³⁴³

דעת המהרי"ק היא כדעת התשב"ץ, שלא יכול תלמיד חכם לנדות תלמיד חכם אחר שביזהו אלא אם כן משולבים בו שני הכתרים "כתר תורה" ו"כתר מלכות", דהיינו שהוא גם תלמיד חכם וגם נתמנה לפרנס על הציבור. לפיכך, גם בדברי המהרי"ק באים לביטוי הקריטריונים המחמירים למינוי "כתר", שהוזכרו לעיל בדברי הגמרא ובפסיקת התשב"ץ.

פטור תלמיד חכם ממס

מעמדו של "כתר תורה" הקנה לו זכויות שהיו מעבר למניעת מחאה כנגדו. הזכות המרכזית שניתנה לו היתה הפטור מתשלום מס הקהילה. המקור לפטור תלמיד חכם ממס נמצא בסיפור במסכת בבא בתרא דף ח' ע"א: דאמר רבי: אין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ. כההוא דמי כלילא דשדו אטבריא אתו לקמי דרבי ואמרו ליה: ליתבו רבנן בהדן, אמר להו: לא. אמרו ליה ערוקין. אמר להו: ערוקו. ערקו פלגיהון, דליוה פלגא. אתו הנהו פלגא קמי דרבי ואמרו ליה: ליתבו רבנן בהדן, אמר להו: לא. ערוקין, ערוקו. ערקו כולהו, פש ההוא כובס שדיוה אכובס. ערק כובס פקע כלילא. אמר רבי: ראיתם שאין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ.

הסיפור עוסק במס שהטיל המלך על העיר טבריה. באו ראשי העיר לפני רבי ואמרו לו שגם תלמידי החכמים ישתתפו במס, לא הסכים לכך רבי. אמרו לו בורחים אנו ואז ייפול התשלום על תלמידי החכמים, אמר להם תברחו. ברחו מחציתם של בני העיר, בוטל חצי המס. באו החצי הנותרים וביקשו שישתתפו תלמידי החכמים במס ולא הסכים רבי. אמרו לו בורחים אנו, אמר להם תברחו. נשאר כובס אחד בכל העיר, הטילו את המס על הכובס, ברח גם הכובס, לאחר שנשארו בעיר רק תלמידי החכמים בוטל המס מעל העיר.

³⁴³ שו"ת מהרי"ק החדשים, סימן ט'.

ממקור זה לומדים חכמי הדורות שתלמידי חכמים פטורים ממס. בהמשך מובאים התנאים על פי דעת הרא"ש אלו תלמידי חכמים פטורים ממס: "ודווקא תלמידי חכמים שתורתם אומנותם, אבל אין תורתם אומנותם חייבין. ומיהו אם יש לו מעט אומנות או מעט משא ומתן להתפרנס בו כדי חייו ולא להתעשר ובכל שעה שהוא פנוי מעסקיו חוזר על דברי תורה ולומד תדיר נקרא תורתו אומנותו". שני התנאים על פי מקור זה לפטור תלמיד חכם ממס הם שני תנאים מצטברים:

1. שיהיה תלמיד חכם.

2. שתהא תורתו אומנותו.

בהעדר אחד משני התנאים המצטברים הללו (היינו תלמיד חכם שפסק ללמוד תדיר ועשה מלאכתו קבע. או אדם שאינו תלמיד חכם אף אם תורתו אומנותו) יהיו אלו חייבים במס ככל אדם אחר.

תרומת הדשן בתשובתו בסימן שמ"ב, מגדיר מיהו תלמיד חכם הפטור ממס:

ונראה נמי דלאו דווקא רב הנסמך לישב בראש ולדון ולהורות שהוא פטור אלא כל תלמיד חכם בדורו שיוודע לישא וליתן כשורה בדברי תורה ומבין מדעתו ברוב מקומות בתלמוד ובפירושו ובפסקי הגאונים, אם תורתו אומנותו כדפירש האשירי (הרא"ש), אפילו לא נסמך לישב בראש לדון ולהורות, פטור הוא מכל מיני מסים.

ואולם, לא בכל המקומות פטור תלמידי חכמים לפי הגדרתו של בעל "תרומת הדשן". היו מקומות שפטור רק תלמיד חכם היושב בראש ישיבה והיו מקומות שלא פטורם כלל אלא אם הייתה הסכמה מיוחדת על תלמיד חכם מסוים. מנהגים אלה אינם תואמים את ההלכה הצרופה ובכל זאת מסביר אותם "תרומת הדשן" שלא יסתרו את ההלכה. ההסבר הוא שכיום אין לנו מי שתורתו אומנותו באופן שקבע הרא"ש, כלומר, שלא עושה מלאכתו קבע אלא רק כדי צורך פרנסתו ומקדיש רוב זמנו לתלמוד תורה. וכיון שאין תלמידי חכמים מסוג זה הרי יחייבו כל מי שעוסק לפרנסתו.³⁴⁴

עדות לפטור תלמידי חכמים ממס מצויה בשו"ת "זכרון יהודה", השאלה שנשאלה מפיו עוסקת במס שהטילו קהל על כל הציבור ושואלים האם גם תלמידי חכמים נכללים במס.

...אם יכולין הקהל לחייב התלמידי חכמים בענינים הנזכרים וכן אם המלך הטיל מס על הקהל אם התלמידי חכמים בכלל... אם הטילו הקהל חרם על הענינים הנזכרים וכללו התלמידי חכמים בחרם ולא הוציאום בפירוש אם התלמידי חכמים נכללים בכלל החרם וכן אם תמצי לומר שאין כח ביד הקהל לחייבם על הדברים הנזכרים מן הדין אם בא שום אדם לנגוע אותם ולמשכנם על זה אם הוא בר נדוי

³⁴⁴ חיים שנברגר, "סוגיות בתחום המסים בהלכה", הרבעון הישראלי למסים, 54 (דצמבר 1984), ע' 212.

ושמתא אחר דעבר אדאורייתא ואדנביאי ואדכתובי ועוד דמבזי רבנן... ומאן דמבזי רבנן בר נדוי הוא.³⁴⁵

בעל ה"זכרון יהודה" פוסק על פי הגמרא במסכת בבא בתרא שתלמידי חכמים אינם חייבים במס המלך והקהל צריך לפרוע את חלקם של תלמידי החכמים במס. רואים מכאן את דעתו של בעל "זכרון יהודה" שכבוד "כתר תורה" עומד מעל לתקנות הציבור. דעתו זו של בעל ה"זכרון יהודה" עומדת בניגוד לדעתו של המהרי"ל (שהובאה קודם לכן), שסמכויות מסוימות של הקהל עומדים מעל סמכויות הכתרים.

...מאחר שלא תקנו לפרוע המכס אלא לפרוע מס המלך וארנוניות אין התלמידי חכמים חייבין... ואפילו פירש המלך ואמר שתלמידי חכמים יפרעו חלקם במס יש מן הדין על הקהל אשר התלמיד חכם שוכן בתוכו לפרוע חלקו... אם פני הדור כפני הכלב ויעיזו פניהם ולא ירצו להברית מידי דמלכא יכול התלמיד חכם לנדותם ולשמתם על זה... ואם יאמר המלך לכל הקהלות שבמלכותו תנו לי כך וכך או תצאו מן המלכות ועמדו הקהלות ופדו עצמם בממון רב התלמידי חכמים פטורין לפי שאין פורעניות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ.³⁴⁶

תשובה מנוגדת לדין פטור תלמיד חכם ממס מצויה בשו"ת מהרי"ק, שם הוא דן בראשי הקהל שרצו להטיל מס גם על תלמידי חכמים. המהרי"ק תומך בטענתם מהטעם של תקון העולם כדי שכל בני הקהילה ישאו בעול. ולדעתו, טעם זה של תיקון העולם עולה בחשיבותו על הכתוב במסכת בבא בתרא שהובאה לעיל שפוטרת תלמידי חכמים ממס.

שרוב אנשי זונקא ואיזאש ולוטריגן [שמות של ערים בצפון צרפת] חפצים לגדור פרצה זו בממונם אם גם חברים ישאו בעול עמהם, כי ידעו כמה גדול תלמוד תורה שבזכות התורה נברא העולם ועל מנת שיקבלו אותה ישראל כדכתיב ארץ יראה וגם שקטה ומאחר שכן הוא שהרוב חפצים בתיקון העולם והמיעוט מעכבין.³⁴⁷

המהרי"ק פוסק שהרוב יכולים לכוף את המיעוט בכגון זה ולחייב את תלמידי החכמים להשתתף בתשלום המס:

³⁴⁵ שו"ת זכרון יהודה, סימן ק'.

³⁴⁶ שם.

³⁴⁷ שו"ת מהרי"ק החדשים, סימן ל"ח.

נראה לעניות דעתי דבר פשוט הוא שכל כיוצא בו הרוב יכולים לכוף את המיעוט.³⁴⁸

הפטור של תלמידי חכמים מן המס שנשמך על הגמרא היה מקובל בקהילות אשכנז ועדות לכך מצויה בפסיקתו של ה"זכרון יהודה". לעומת זאת, היוצא מן הכלל מובא במהרי"ק שמצא לנכון לחייב תלמידי חכמים במס משום הטעם של תיקון העולם, שיראו בני הקהילה שכל חברי הקהילה כולל תלמידי החכמים משתתפים במס ועל ידי כך תתחבב עליהם התורה ולומדיה. בפסיקתו זו משייך המהרי"ק את "כתר התורה" להמוני העם. עדות לכך שגם בקהילות אחרות מחוץ לאשכנז נהגו לפטור תלמידי חכמים ממס נמצאת בתשובת ר' שם טוב פלכו, בתוך תשובות חכמי ברצלונה וקטלונה.

התשובה דנה בענייני חיוב מסים ומזכירה את הסוגיה בבא בתרא דף ח' ע"א. התשובה דנה מדוע לא כפה רבי על אלו שרצו לברוח מהעיר להשאר בעיר ולשלם את המס וכל זאת כדי שלא תהא פורענות על תלמידי חכמים. מכאן שהמשיב אף לא מערער על הפטור של תלמידי חכמים, כלומר, מסתבר שהפטור ממס של תלמידי חכמים היה דבר מקובל ומובן אף בברצלונה וקטלונה.³⁴⁹

בתקופה מאוחרת הרבה יותר, בשנת שנו"ו, התעורר פולמוס בירושלים על פטור תלמידי חכמים ממס. בבית הכנסת בירושלים היה תלוי לוח ועליו רשומות תקנות הקהילה וביניהן התקנה שלא לחייב במס תלמידי חכמים: "שלא יפרע שום בעל תורה בעולות ומסים כלל ועקר, אפילו יהיה עשיר גדול". תקנה זו חודשה בשנת שנו"ו משום שנמצאו בקרב פרנסי הקהל שסברו שבעת קשה לקהילה יש לחייב תלמידי חכמים בעלי יכולת ליתן חלקם במס. בודאי לא היתה שאלה זו מתעוררת אלא אם כן עלו לירושלים תלמידי חכמים שיכולים היו לפרנס עצמם. לדעת הפרנסים נכון לפטור מן המס רק מי שאין ידו משגת. אחד הטעמים לחידושה של ההסכמה הוא להקל על רבנים נודעים לעלות לירושלים, שכן אם היה נודע להם שבשל מיסים כבדים וגזירות קשות שריחפו על הקהל תידרש השתתפותם בעול ואף יחויבו להיות ערבים בעד חובות הקהל, לא היו נוטים את קהילתם ועולים לירושלים. בנוסף לכך היה חשש שחכמים שכבר ישבו בירושלים יעזבו למקומות אחרים. כדי לתת תוקף וחוזק לתקנה שלחוה בעלי התורה שבירושלים לחכמי צפת וביקשום שיסמכו את ידיהם עליה. חכמי ירושלים קראו לעזרתם גם את קהל דמשק וחכמיה והורו להם את הדרך שראוי להם ללכת בה, למנוע שינוי ההסכמה או ביטולה. הסיבה לבטחונם שפרנסי ירושלים ישמעו לפרנסי דמשק הייתה בכך שדרך דמשק היו נשלחים כספי התרומות מאיטליה. ואילו היו שומעים שם שתלמידי חכמים עוזבים את ירושלים היה נפסק זרם התרומות.³⁵⁰

³⁴⁸ שם.

³⁴⁹ אריה ל. פלדמן, "תשובות חכמי ברצלונה וקטלונה בענין מסים ודינא דמלכותא דינא", גנזות, א' (תשמ"ד), ע' ע"ט.

³⁵⁰ מאיר בניהו, "חידוש הפולמוס על פיטור תלמידי חכמים ממסים בירושלים בשנת שנו"ו", אסופות - ספר שנה למדעי היהדות, ספר שמיני (ירושלים: יד הרב ניסים, תשנ"ד), עמ' רמ"א - רמ"ח.

ראשי הקהל הכופים על רוב הקהל

סמכותם של ראשי הקהל נשענת על בחירתם על ידי רוב הקהל ועל הסכמת רוב הקהל לתקנותיהם ובתוקף כך הם נחשבים ל"כתר מלכות". אולם מה יהיה במצב שראשי הקהל כופים דעתם על הרוב המתנגדים להם? שאלה בענין זה נשאלה לפני המהרי"ק שפוסק, שאין המיעוט, אפילו הם ראשי הקהל, יכולים להכריח את הרוב לדעתם, אלא אם כן, קיבלו הסכמת כל הקהל להתמנות עליהם ולא שלקחו שררה לעצמם:

... ולא מבעיא אם לא היו שם הרוב דודאי פשיטא שאין כח במיעוט להכריח הרוב אם לא שכבר נתבררו מרצון כולם... דהא דאמרין רשאין בני העיר להסיע על קיצתן [רשאים בני העיר לכפות ולענוש מי שיעבור על תקנתם] היינו קיצתן שנהגו בעיר כבר מימי קדם שהן עצמן באים לתקן תקנת מדעת כולם... אבל לשנות שלא מדעת כולם... אין שומעין להם... דאין כח ביד שום ראשי הקהל וכל שכן ראשי הקהילה לחדש שום הסכמה חדשה מדעתם בלי רשות כולם או מבלי שיתמנו מאת כולם להנהיג הקהל או הקהילות... בעינן שיתבררו מתחילה מאת הקהל להנהיג הקהל ולא שיטלו שררה מעצמן להנהיג בלא הסכמת כולם.³⁵¹

מפסיקה זו נשמעים שוב התנאים המדויקים לקביעת "כתר מלכות" על העם, וההדגשה היא על "כולם", שצריכה להיות במעמד כולם, בהתאם למעמד הברית. ולא כל אחד יכול לבוא וליטול לו את "כתר המלכות". והפסיקה יוצאת חוצץ כנגד משתררים על הקהל שלא נבחרו מדעת כולם.

משתררים על הקהל

לעומת סמכותם של ראשי הקהל, שנקבעו במעמד כולם, בהתאם למעמד הברית, היו גם כאלה שהיו לוקחים סמכות זו לעצמם בלא רשות. בשו"ת המהר"י וייל מובא מקרה של רבנים שהשתמשו ב"כתר התורה" לצורך עצמם, לצורך כבודם האישי ויכולתם להרויח מ"כתר התורה" את התשלומים שיכולים להפיק אם פגעו בכבודם, ומשתררים על הקהל שלא כדין כדי להרויח מכך:

יש מהם המתייחרים להשתרר ולהשתמש בכתר הרבנות וכוונתם בשביל כבוד עצמם כדי שישבו בראש וילכו בראש ויש מהם שכוונתם להרבות ממון וכל המדות שמנו חכמים שצריך תלמיד חכם להתנהג בו הם אינם נוהגים באותם המידות ולהנאות עצמם הם מכוונים ויש מהם שאינם מדקדקים במעשיהם וסני שומענייהו [משניאים עצמם על הציבור] ועל ידם מתחלל שם שמים ופשיטא דאין להם דין ת"ח לא

³⁵¹ שו"ת מהרי"ק, סימן ק"פ.

למיעבד דינא לנפשיה [עושה דין לעצמו] ולא לקנוס ליטרא זהב המזלזל בו [קנס שהיה מוטל על המזלזל בכבוד תלמיד חכם].³⁵²

המהר"י וייל פוסק לקהילה שלא לשמוע לקול הרבנים המשתררים על הקהל שלא כדין, לא לחשוש מהם ואין לנהוג בהם כבוד ואינם יכולים לנדות לכבודם:

לכן אם שום רב מתנשא לאמר לבא בעלילות דברים על שום אדם במקומכם או בשכונתכם ורוצה לעשות דינא לנפשיה לא תאבו ולא תשמעו אליו ולא תיראו ולא תערצו ואל ירך לבבכם מפניו.³⁵³

היוצאים כנגד רבנים המשתמשים ב"כתר התורה" לטובת עצמם מביאים את דברי הלל במסכת אבות פרק א' משנה י"ג: "ודישתמש בתגא חלף הא למדת כל הנהגה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם". מסביר רבנו עובדיה מברטנורא: "המשתמש בכתרה של תורה כאדם המשתמש בכליו חלף ועבר מן העולם כי "תגא" בלשון ישמעאל "כתר". מוסיף על זה המפרש תוספות יום טוב: "והא דאמר תגא סתם ולא פירש של תורה לפי שסתם כתר - כתרה של תורה כי כל הכתרים זולתו אינן כלום."

עדות למצב של רבנים המשתררים על הקהל ונוהגים שלא כדין לטובת עצמם - עושים "דינא לנפשיה" מצוי גם בשו"ת המהרי"ק, שבצד הדברים גם מעיד על כך שהרבנים נוטים לצד הקהל בסכסוכיהם עם ראשי הקהילה כדי שהקהל יתמוך בהם בשררה שהם נוטלים לעצמם. המהרי"ק שמעמיד בראש החשיבות את הדין, אינו רואה בחיוב את השיתוף שבין הרבנים ובין הקהל בשל הפגיעה בקביעת הדין שעל ידי כך אינם דנים דין אמת ויכולה להיווצר פגיעה בשלטון הקהילה:

והכל יודעים בעוונותינו הרבים שהיום הזה הרבנים נוטים לצד בני הקהל אשר הם שרויים בתוכם... ואין דין ואין משפט ונמצא שם שמים מתחלל.³⁵⁴

המהרי"ק, מצטט את המהר"י וייל, וגם הוא יוצא בחריפות כנגד השתררות זו של הרבנים על הקהל ועל מעשי שחיתות שנהגו הרבנים כשמטרתם להוציא ממון מבעלי הבתים:

...שבעוונותינו הרבים ידוע הוא שרבו הרבנים שמתכוונים למצא עלילת דברים על הבעלי בתים כדי שיצטרכו לרצותם ברצי כסף וזה ודאי חלול התורה גדול ועצום וגם אנכי הצעיר [המהרי"ק] מי הוא

³⁵² שו"ת מהר"י וייל, סימן קס"ג.

³⁵³ שם.

³⁵⁴ שו"ת מהרי"ק החדשים, סימן י"ד.

אשר יקפיד יותר ממני כשאני רואה שכונת הרב להתנפל ולהתעולל עדי להוציא ממון מבעל הבית הלא ידוע הוא שתמיד הקפדתי על כך.³⁵⁵

בסיום דבריו מחמיר המהרי"ק יותר מהמהר"י ווייל וטוען שאם רב בא בעלילת דברים צריך להתנגד לו ממש. לפי דבריו לא תמיד צריך לשמוע ל"כתר תורה" וישנם מקרים שבהם יש להתנגד לו:

ואמנם פשיטא שאם יראה שהרב בא בעלילות דברים ומקפיד בדבר שאין ראוי להקפיד עליו או שבא מתחילה בחרחור ריב כדי להקניט הבעל הבית למען יפער פיו עד בלי חק וילכד במצודה, ודאי בזה ובכל כיוצא בו ראוי לקנאות ולהתנגד נגד הרב או החכם העושה כן כי חלול ה' גדול הוא.³⁵⁶

בתשובה נוספת מחזק המהרי"ק את דבריו כנגד הרבנים הנוהגים בשחיתות, מתשובתו זו אפשר ללמוד עד כמה הטענה על שחיתות הרבנים הייתה נפוצה בקהילות אשכנז:

...שסמר שערות ראשי ובשרי אחזה פלצות על שוד ושבר וחמס וחילול השם המנהג ומתגלגל עתה במדינה והמכשלה יוצא מתחת יד תופשי תורה דהיינו מקצת רבנים שזכו לשם הם מחשבין עצמם כתלמיד חכם והעלה על רוחם שיש להם דין תלמיד חכם דמצי למעבד דינא לנפשיה ואינן צריכין לירד לדין עם בעל הבית המתריז כנגדן ורוצין לקנוס אותם ליטרא זהב ובאים בעקיפין ומחפשינן תואנה ועלילות להתגולל ולהתנפל על בעלי כיסים לצודם במכמרות להפשיט עורם מעל בשרם ונמצא שם שמים מתחלל.³⁵⁷

בין המשתררים על הקהל היו גם בעלי ממון שביקשו לכפות רצונם על הרוב. בשו"ת המהר"י ווייל יש עדות ל"חרם היישוב" שהיה בקהילה אחת והעיר נתמעטה מתושביה וממילא בטל החרם ויש שני עשירים מהקהל שמשתררים על הקהל ולא מוכנים שיושיבו ביניהם יהודים ממקום אחר:

...שכבר נתקשרו בקשר אמיץ בחרם ששום אחד מהקהל אל ישתדל להושיב ביניהם איש נכרי ואם יבא לאחד מהם שום קרוב ויבקש ממנו שישתדל עבורו נגד העירונים יודיע הדבר להקהל שיוכלו לעמדו מנגד בכל כחם אי משום האי טעמא לא יגרע כחם דאפילו הוא כדבריו בודאי לא היתה הכוונה אלא להשתדל נגד העירונים שלא יקבלו אותו להושיבו ביניהם אבל לבתר שקבלו אותו העירונים הרי הוא כאחד מהם. ועוד בההוא זימנא שקיבלו עליהם הקהל האי מילתא היו ה' בעלי בתים ומסתמא הכונה

³⁵⁵ שם.

³⁵⁶ שם.

³⁵⁷ שו"ת מהרי"ק, סימן קס"ג.

היתה שלא להוסיף עליהם דיורין דלא ליפסקו חיותיהו אבל כיון שנתמעטו הדיורין ודאי נתבטל
החרם.³⁵⁸

טענתם של אותם שנים הייתה שכיון שהם פורעים מס יותר מכולם הרי להם ניתנת זכות ההחלטה לגבי את מי
לקבל לעיר ואת מי לדחות וכנגד כך יוצא המהר"י ווייל:

וכי אלו שנים יחזיקו בהקהילה וכי להם לבדם נתנה הארץ? לפי זה מי שנותן מס יותר מחבירו וכי
בשביל כך יפה כחו מחבירו?

ס י כ ו ם

גדולי הדור יצאו בחריפות רבה כנגד כל נסיון של משתתרים על הקהל, בין אם היו אלו רבנים שהשתררו על
הקהל ובין אם היו אלו עשירים ומכובדים שהשתררו על הקהל. מקומו של הקהל בעיני גדולי הדור ומורי
ההלכה היה חזק והם לא נתנו ידם לשום פגיעה בסמכותו של הקהל.

מהפסיקות שהובאו רואים את חשיבותו של "מוסד" הקהילה בעיני חכמי הדורות. סמכותה של הקהילה
הייתה כמעט בלתי מוגבלת. רואים זאת מדעת הרגמ"ה שפעל לחיזוק שלטון הקהילה אפילו על ידי הסכמתו
לחרם הקהילה כנגד ההלכה. הקהילה הושוותה לבית דין ולכן זכתה למעמד שתקנתה עמדה בפני כל ערעור
שהוא. תקנת בני העיר אף לא הייתה נצרכת להסכמת "אדם חשוב". הקהילה זכתה אף לאמצעים מעוגנים
בהלכה לכפות דעתה על הקהל על ידי חרם ונידוי. תקנת הקהל אף חייבה את הדורות הבאים. ראשי הקהל היו
נציגי הקהילה שנבחרו על פי עקרון הברית במעמד כולם וזאת הייתה הדרך היחידה להכתרת "כתר מלכות".
סמכותה של הקהילה הייתה הפוסקת האחרונה בענינים כגון החרם, זאת רואים מפסיקותיהם של המהרי"ל
והרשב"א שפסקו שאין להתיר חרם שלא על דעת רוב הקהל ונכבדיו.

הקריטריונים להכתרת "כתר מלכות" ו"כתר תורה" היו מחמירים ביותר. "כתר תורה" היה נבחר למשרתו רק
אם עמד בתנאים שמציבה הגמרא במסכת שבת שהובאה לעיל שמחייבת אותו להיות בקי בכל נבכי התורה
ולדעת לפסוק הלכה על פי תלמודו ועל פי שלשת העקרונות שקבע התשב"ץ שהעמידו את "כתר התורה"
כאינסטנציה הלכתית מורמת מעם. "כתר מלכות" היה צריך להיות אדם נקי מכל רבב לפי פסיקת בעל "תורות
הדשן". והמשמעות העיקרית של בחירתו הייתה שנעשתה במעמד כולם, בהתאם למעמד הברית. זאת רואים
מכך שהמשתתרים על הקהל שלא על פי כללים אלו לא זכו להכרה מצד גדולי הדור ופוסקיו.

³⁵⁸ שו"ת המהר"י ווייל, סימן ק"ז.

ס י כ ו ם

עבודה זו בחנה את דפוסי הסמכות, הציות והמחאה שהיו רווחים בקהילות אשכנז של ימי הביניים. בחינה זו נעשתה על פי ארבעה מודלים. המודל הראשון, המודל של סמכות על פי אבי שגיא. המודל השני, הטיפולוגיה שמספק פרופ' ליימן-ויציג למחאה. המודל השלישי, רעיון הברית על פי פרופ' דניאל אלעזר המנוח. המודל הרביעי, מודל שלושת הכתרים על פי פרופ' סטיוארט כהן.

אבי שגיא מספק שני מודלים של סמכות. המודל הראשון, הוא, המודל ההכרתי. לפי מודל זה מקבלים עליהם הנתונים למרות בעל הסמכות את סמכותו, מתוך כך שהוא בעל יתרון ידע עליהם, ויתרון ידע זה מספק לו את הסמכות. המודל השני, הוא המודל הצווי, זהו מודל שאיננו תלוי ברמת הידע, אלא הסמכות מבוססת על ציווי לשמוע לבעל הסמכות. השאלות שנשאלות כאן הן מהו בסיס הסמכות של שלטון הקהילה, מחזיקי כתר מלכות, בקהילות אשכנז בימי הביניים ומהו בסיס הסמכות של הרב בעל כתר התורה בקהילות אשכנז. בענין תקנות הקהילה השאלה היא, בידי מי הסמכות לגזור גזירה, כיצד הופכת גזירה למחייבת והאם יש בידי קהילה אחת לגזור גזירה שתחייב גם קהילה אחרת, האם ההחלטות צריכות להתקבל פה אחד או על פי דעת הרוב.

סמכות הקהל להתקין תקנות ולכפות את תקנותיהם נסמכת על דברי הברייתא במסכת בבא בתרא דף ח' ע"ב:

רשאין בני העיר להתנות על המידות ועל השערים ועל שכר הפועלים ולהסיע על קיצתן.

בנוסף לכך הושוותה סמכותו של הקהל לסמכות בית דין על ידי החלת הדין של "הפקר בית דין הפקר". החיוב לשמוע לבית דין הוא חיוב מדאורייתא, ולכן אפשר להקיש מכך שגם החיוב לשמוע לתקנות הקהל הוא חיוב מדאורייתא. מתברר מכך, שהחיוב שקבעו גדולי הדור לציות לתקנות הקהל עומד על פי המודל הצווי. כמו כן, רש"י והתשב"ץ פוסקים שאין לחפש בית דין חשוב יותר משום שחשובי העיר הינם בית דין חשוב. רש"י פוסק שהנשבע לעבור על תקנה מתקנות הציבור כנשבע לעבור על מצוות התורה. רש"י פוסק כך גם לגבי רבים שהכריזו על עצמם מראש שלא לקבל את תקנות הציבור, שהכרזתם מנוגדת לדין תורה.

העמדה שתקנת הקהל היא על פי המודל הצווי משותפת לרש"י, לר' יהודה הכהן ור' אליעזר הגדול

ולריב"ש.

סמכותה של קהילה לכפות על קהילה אחרת הייתה קיימת אך ורק כדי להעמידם על קיום מצוות התורה, כל כפיה מסוג אחר נשללה משום שפגעה ביסוד האוטונומיה של כל קהילה בפני עצמה. ר' יוסף טוב עלם יוצא בחריפות כנגד נסיון של קהילה אחת להתערב בתקנות שתקנה קהילה אחרת, משום שאם יתחיל תהליך של הפרה וביטול תקנות מצד קהילה אחת על קהילה אחרת יפקע סמכותה של קהילה להתקין תקנות.

סמכותו של הקהל אף עולה על סמכותו של הדין לגבי טענת איבה. בעוד שלבית דין אפשר לבא בטענת איבה, כלומר, שהדיינים אינם אובייקטיביים ופסקו בכוונה כנגד בעל הדין אין אפשרות לטעון טענה כזאת כנגד תקנות הקהל. הוראה זו נמצאת בדבריהם של ר' אליעזר הגדול ור' יהודה הכהן.

הרחבה של סמכות הקהילה נמצאת בדבריו של רגמ"ה שמתיר לגזור גזירות גם אם הן כנגד ההלכה. הרא"ש מוסיף ומחזק את תקנת הקהל במקרים נוספים, כגון שאין הרבים יכולים לצאת כנגד תקנה חדשה שנתקנה אף

על פי שתקנה זו היא בניגוד לתקנה קודמת שנתקבלה על דעת הרוב ולא הותרה. וגם במקרה שמייעוט מבקשים לבטל תקנה שלא קיימה בפועל והרוב מבקשים לחזור ולקיים תקנה זו.

הבסיס לסמכותו של הקהל הוא הדין "אחרי רבים להטות". דין זה מופיע רבות בספרות השו"ת לגבי החלטות הקהילה שהן על דעת הרוב, ולפיכך הן מחייבות את המיעוט. דעה זו מפורשת בפסיקתם של ר' יהודה הכהן ושל ר' אליעזר הגדול. רבנו תם חולק על העקרון של קבלת החלטות על ידי רוב וטענתו היא, שקבלת החלטות צריכה להתקבל פה אחד על דעת כל הקהל. לדעת הראב"ה רוב הציבור כופה את רצונו על המיעוט כאשר רוב זה פועל לקידום תועלת הציבור.

שני תנאים הופכים את גזירת הציבור למחייבת ומעקרים את זכותו של היחיד למחאה. האחד, שהגזירה היא תקנה העומדת על אדני מצוות התורה. והשני, שכל גזירה הופכת למחייבת לאחר שהסכימו בה כל הקהל או רובו.

המהר"י מינץ מרחיב את סמכות רוב הקהילה לכל דבר וענין, לגבי מינויים, התקנת מוסדות, בניית בנינים וסתירתם, ואין מקום להתנגד לדעתם. הוא אף אינו פוסל לפנות לערכאות של גויים כדי לבסס את שלטון הרוב. היו גם תקנות שחכמי הדורות כגון המהרי"ל והמהרי"ק פסקו לטובת המיעוט אלו מקרים ייחודיים לדוגמא תקנה שגורמת רווח לאחד והפסד לשני.

בסיס סמכותו של הרב הוא על פי המודל ההכרתי, משעה שבני הקהילה הכירו ברב בתור "כתר תורה" על פי התנאים המחמירים שקבעה הגמרא במסכת שבת דף קי"ד ע"א ורש"י על הגמרא במסכת גיטין דף ס' ע"א, לגבי מי ראוי להתמנות על הציבור. על כך מוסיף התשב"ץ תכונות הכרחיות לראוי להתמנות ל"כתר תורה".

מ ת א ה

הטיפולוגיה של פרופ' ליימן-וילציג מונה ארבע דרכים של מחאה במסורת המדינית היהודית. מתוכן, מופיעות שתי דרכים של מחאה בדרכי הנהגה של קהילות אשכנז בימי הביניים. שתי דרכים אלו הן המחאה ואי הציות. השאלות שנשאלות לגבי המחאה הן מהו מעמדו של המוחה כנגד הרבים ומהם מעמדם של מיעוט המוחה כנגד הרוב. האם יכול יחיד לשנות החלטות של קהילה בעקבות מחאתו ומהן דרכי הכפיה על היחיד שאינו מציית. כמו כן מהו הצידוק לכפיה זו.

ר' יהודה בר' מאיר הכהן, בעל "ספר הדינים" ור' אליעזר הגדול מעמידים את סמכות גזירת הקהל מעל לזכויות מחאת היחיד, הם תולים זאת בכך שהחיוב על כל ישראל הוא להעמיד חבריהם על קיום מצוות התורה גם בדרך הכפיה.

רש"י פוסק שאין יכולת בידי היחיד להוציא עצמו מן הכלל שקבעו הרבים, גם אם נשבע שבועה חמורה שלא לקבל דבריהם. הנימוק של רש"י, הוא, ש"אין לך דבר שעומד בפני הציבור". והרי הוא "מושבע ועומד מהר סיני", שאם נשבע שבועה נוספת על מה שנשבע פעם אחת אין השבועה השניה חלה.

לדעת המהרי"ק מנהג שנהגו בו הציבור זמן רב והוא מקובל על ידיהם עוד מימי אבותיהם דוחה את מחאת היחיד שבא לטעון כנגד מנהג זה. כמו כן פוסק המהרי"ק שגם אם המנהג כנגד ההלכה המנהג קודם.

גם בפסיקותיו של הרא"ש ניכרת דעתו להעדיף את תקנת הציבור על מחאת היחיד.

כנגד דעות אלו יוצא רבנו תם שעומד לצד המוחה כנגד תקנת רבים. רבנו תם פוסק שכל תקנה מתקנות הציבור צריכה להתקבל פה אחד ואם יש מישהו שמתנגד לתקנה הרי התקנה בטלה. רבנו תם פוסק כך גם לגבי מנהג שנהגו בעיר וגם לגבי אי היכולת של רבים לכפות על היחיד לתת צדקה.

בעניני תשלום המס פוסקים גדולי הדור שלציבור יש חזקה על המס המגיע מידי היחיד, וגם אם היחיד רוצה ללכת לבית דין בענין המס קודם עליו לשלם ורק אחר כך להתדיין אם נטילת המס היתה כדין. בחיוב המס נתחייבו אף הבורחים מן העיר ואף מי שאינו דר בעיר אלא יש לו מסחר קבוע שם.

עיכוב התפילה היה כלי מרכזי של מחאה. לפי מנהג זה, אדם שנעשה לו עוול היה מפסיק את התפילה באמצעה כדי שיישמעו טענותיו. מנהג עיכוב התפילה מבוסס על האידאול של "קהילה קדושה" שמסתמך על תוכחת הנביא ישעיהו: "...גם כי תרבו תפילה אינני שומע ידכם דמים מלאו". אידאול זה הורה שאין להתפלל כל זמן שנעשה עוול כל שהוא בקהילה ורק כאשר הכל שרויים בשלום רק אז הקהילה ממלאת את ייעודה כקהילה קדושה ויכולה להמשיך להתפלל לפני ה'.

חכמי הדורות שללו מכל וכל כל מחאה בדרכים חריגות כגון מחאה בדרך של אלימות, הלשנה לשלטון הנוכרי, פניה לערכאות של גויים. בין החכמים שטענו כנגד מחאה בדרכים חריגות היו הרגמ"ה, ר' יהודה הכהן, המהרי"ק והמהר"י וייל. זאת ועוד, ר' יוסף טוב עלם מציע כנגד מוחים אלו את האמצעי של חרם וקנס.

הרא"ש קובע שאין בכוחו של היחיד לבטל תקנה שהתקבלה על דעת רוב הקהל, כך גם אם היחיד רוצה לעכב את הרבים מלבטל תקנה שהתקבלה בעבר. בנוסף לכך, עומד הכלל שהיחיד אינו יכול לעכב את הרבים מלעשות מצוה, ולכן אינו יכול לעכבם מלנהוג מנהג שנהגו בו כגון קריאה בספר תורה מסוים.

כדי לחייב את היחיד לעמוד בתשלומי המס נגזרו עליו עונשים כבדים ביניהם חרם חמור ונידוי. חכמי הדורות שעמדו לצד ראשי הקהילה בכפיית המס היו הריטב"א, רש"י, המהר"י וייל, המהרי"ק ובעל "תרומת הדשן". דעה מנוגדת לחכמים אלו היא דעתו של רבנו תם, הוא פוסק שיחיד יכול להטיל וטו על החלטה של הקהל בעניני מסים ואי אפר לכפות אותו לשלם את המס.

אי ציות של רבים כנגד החלטות הקהילה מופיע בתשובתו של הרא"ש, שפוסק שאין כח ביד חלק מן הציבור להוציא עצמו מן התקנות שהתקינו הקהל, משום שהולכים אחר הרוב. הסיבה לכך היא סדרי שלטון תקינים, שאי אפשר לשאול כל אחד לדעתו ולקבל החלטה פה אחד. לדעת רש"י אין היחידים יכולים להשבע שבועה שלא לקבל את החלטות הקהל משום שזו שבועת שוא. לדעתו של רש"י מצטרף גם הרשב"א.

כח הכפיה של הקהל על היחיד או על המיעוט נשענת על דברי הפוסקים שנתנו כח לקהילה לכפות סמכותה מהטעם של סדרי הקהילה וסדרי הדין.

ר ע י ו ן ה ב ר י ת

הברית של שלושת הצלעות אל - מלך - עם היא היסוד לשלטון יהודי גם בקהילות אשכנז בימי הביניים. השאלות שנשאלות לגבי הברית היא האם שבירת צלע אחת משלושת הצלעות מספקת צידוק למחאה או להיפך, האם שבירה כזאת מספקת צידוק לכפייה על היחיד את שלטון הרוב.

ר' יהודה בר' מאיר הכהן ור' אליעזר הגדול, דוחים את מחאת היחיד, משום שתקנות הקהל שנעשו על ידי הסכמת הקהל, לעשות סייג וגדר לתורה, עומדות בתנאים של רעיון הברית בן שלושת הצלעות אל - מלך - עם. הסכמת כל הקהל מעניקה לתקנתם את הסמכות שנובעת מן הצלע שבין העם לא-ל. בדרך זו של קיום הגדר והסייג לתורה עומדים הקהל בהתחייבותם לברית. פרישה של אחד מבני הקהילה מגזרתם הרי היא כאי עמידה בתנאי הברית.

רעיון הברית מעגן את סמכות המנהיג להתקין תקנות כל זמן שנשמרים תנאי הברית בן שלושת הצלעות אל - מלך - עם, כלומר, כל זמן ששלטון הקהילה שומר על תנאי הברית ולא מפר את מחויבותו לאחד משני הכיוונים הרי תקנתו עומדת. כפי שאומר רש"י שאין כח בידי היחיד להימנע מלקיים את הגזירה שתיגזר בעתיד שהרי אם הוא נשבע לעבור על התקנה הרי הוא שובר צלע מצלעות הברית, משום שנשבע לעבור על מצוות התורה והרי זאת שבועת שוא. והרי הוא "מושבע ועומד מהר סיני" שזהו מקום כריתת הברית, ולכן הסמכות תופסת לגבי כל תקנה שתתוקן מעתה ואילך.

האידיאל של "קהילה קדושה", שעליו מתבסס מנהג עיכוב התפילה תואם את רעיון הברית. הברית שמאגדת את העדה לכדי יחידה אחת על פי שלשת הצלעות אל - מלך - עם, דורשת מחבריה למנוע כל עוול מכל יחיד החבר בקהילה, משום שמעשה עוול מערער את הצלע מלך - עם. לפיכך, אין הברית מקוימת. אי עמידה בתנאי הברית מערערת את יסוד הקיום של הקהילה.

עקרון של התקנת תקנות שעומד בתנאי הברית של שלושת הצלעות אל - מלך - עם הוא עקרון הפומביות. על ידי הקראת התקנה, כפי דעת הרשב"א, בבית הכנסת, בפני כולם, מתקיים עקרון זה ועל ידי כך נשמרת הצלע שבין העם לבין המלך.

מודל שלושת הכתרים הוא יישומו של רעיון הברית המופשט במושגים חוקתיים של שיטת ממשל. שלושת הרשויות הן: "כתר תורה", "כתר מלכות" ו"כתר כהונה". השאלות שנשאלות כאן הן, מי רשאי להחזיק ב"כתר תורה" ומי רשאי להתמנות לשמש בתפקיד "כתר מלכות", מהם היחסים שבין ה"כתרים" והאם יש ליחסים אלו השפעה על המחאה וקבלתה, האם הסמכות עומדת לרשות הממונה.

התלמוד הבבלי במסכת שבת דף ק"ד ע"א נותן תשובה לשאלה מי ראוי להתמנות ל"כתר תורה":

ואמר רבי יוחנן איזהו תלמיד חכם שממנין אותו פרנס על הציבור זה ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומר, אפילו במסכת כלה.

לפי דברי הגמרא, "כתר תורה" צריך שיהיה בקי בכל נבכי ההלכה. אין זה מספיק שיהיה תלמיד חכם או מורה הלכה אלא בקיאותו צריכה להיות מעל לכל ספק. הגמרא מזכירה דווקא את מסכת כלה כדי להמחיש את החיוב בבקיאותו אפילו במסכתות קטנות שאין נוהגים ללמוד אותן בדרך כלל.

התשב"ץ מוסיף שלשה תנאים למינוי "כתר תורה": שהוא הגדול שבדורו; שיהיה תלמודו שגור בפיו וידע לפסוק לפי תלמודו זה; שלא יפרוש מתלמודו לעניני העולם.

גדולי הפוסקים מביאים את הדרישה מאדם שמתמנה להיות "כתר מלכות", שנדרש להיות אדם נקי כפים שלא דבק בו רבב, בעל תכונות של הגינות ויושר למופת.

הרגמ"ה פוסק לגבי מתמנה יחיד שכח סמכותו גדול ואין לטעון כנגדו. רגמ"ה מסתמך על הכלל: "יפתח בדורו כשמואל בדורו ומי שמתמנה על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים".

דעה זו משותפת גם לרש"י, לריב"ש, לתשב"ץ, למהרי"ק ולחכמי פרובינציה.

בשאלה שבאה לפני הרא"ש בענין דרך קבלת החלטות בקהילה, פוסק הרא"ש שמוסד "טובי הקהל" הוא בעל מעמד איתן ובלתי ניתן לערעור עקב כך שהוא משמש במעמד של "כתר מלכות".

המהר"ח אור זרוע טוען שהקהילות באשכנז בזמנו נחשבות ככפרים, ולכן בקהילות אלה רשאים לפעול אף ז' טובי העיר שלא נבחרו לייצג את הציבור, כאשר רוב הציבור מסכים בשתיקה לפעולותיהם ואינו מוחה כנגדן. הם שואבים את כוחם מדברי הגמרא במגילה דף כ"ו ע"א (שהובאו לעיל) ולא מכח הקהילה שנתנה להם סמכות. לעומת זאת, שבעת טובי העיר אלו שלא נבחרים אלא פועלים מכח הסכמה שבשתיקה אינם יכולים להפקיר ממון משום שלא קיבלו "כתר מלכות" מהקהל.

המהר"ם מרוטנבורג סובר שגם בכפרים וגם בכרכים נציגי הציבור חייבים להבחר או על ידי דעת כל אנשי העיר או בדרך של בחירה על ידי בעלי הבתים שנותנים מס, כלומר, עליהם להיות בעלי "כתר מלכות".

בניגוד למהר"ח אור זרוע ולמהר"ם מרוטנבורג סובר המהר"י מינץ שלהכתרת "כתר מלכות" מספיק רוב הקהל ולא כולו.

תקנת אומנים מחייבת הסכמת "אדם חשוב" שהוא בעל "כתר תורה", שהיה מעין אמצעי פיקוח תורני על החלטות הקהילה, כך היא דעת הריב"ש.

העקרון שעומד מאחורי היחסים שבין הכתרים מחייב שיתוף ביניהם ותמימות דעים, אם המצב לא היה כזה אי אפשר היה לחייב את הקהל לציית לתקנה. עקרון נוסף, הוא, שאין כח ביד "כתר" אחד לכפות דעתו על "כתר" אחר, אפילו אם המדובר ב"כתר תורה". כוחו יורד במיוחד כאשר גם הציבור איננו עומד לצד ה"כתר" שתיקן את התקנה.

מפסיקות החכמים אפשר ללמוד על העקרון ששילב בין הקהל לבין ראשיו. הן "כתר תורה" והן "כתר מלכות" לא פעלו בחלל ריק. גם בהחלטותיהם היו צריכים להתחשב בדעת הקהל. לא היה כח לא בידי הקהל נגד נכבדיו ולא בידי הנכבדים כנגד הקהל, אלא כל תקנה, חרם או שינוי בהם, היה מצריך הסכמת הן של רוב הקהל והן של הנכבדים - "כתר מלכות".

המהר"ח אור זרוע משווה את הגבאים בקהילה להמשכה של מלכות ישראל והוא מביא את הפסוק מספר דברים פרק י"ז פסוק כ': "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל", מהפסוק הוא מסיק שאם אין סיבה להעביר מתפקידו את כתור המלכות הרי זו אפילו ירושה לבניהם כמו שושלת המלכות. דרך המינוי של כתור המלכות צריך להיות על דעת כל הקהילה ואין אפשרות ביד יחידים להעמיד עליהם פרנס ללא דעת כולם. מצב של הדחת פרנס היה יכול לקרות בקהילות אשכנז רק במקרים חריגים שהפרנס סרח, כגון שמעל בכספי ציבור.

מקרה שמוכיח את החשיבות של מינוי "כתר תורה" על ידי הקהל, הוא מקרה שהובא לפני המהר"י ווייל שבו כיהנו שני חכמים כרבנים ותלמיד חכם אחד ניסה להדיח את משנהו. פוסק המהר"י ווייל שאין כח בידי האחד כנגד השני כיוון שהקהל לא מינה את אחד מהם עליו ל"כתר תורה".

החשיבות של תלמיד חכם שהוא "כתר תורה" נסמך על מסכת מועד קטן דף ט"ז ע"א שמי שפגע בכבודו של "כתר תורה", נענש בנידוי. יש הבדל בין מי שנחשב להיות "כתר תורה" שאז אין כח לקהל כנגד נידוי שנידה, לבין אנשים שהם אמנם תלמידי חכמים אך אינם נחשבים ל"כתר תורה" שאז הקהל יכול להגביל את כוחם

לנדות. נראה כי אכן יש תנאים מסוימים להכתרת תלמיד חכם ב"כתר תורה" לפי דברי הגמרא ובהמשך לה

בדברי התשב"ץ, הריב"ש והמהרי"ק.

חכמי הדורות יצאו כנגד משתררים על הקהל בין אם היו אלה משתררים שטענו ל"כתר תורה" ובין אם היו

אלה משתררים שטענו ל"כתר מלכות". התנאי היחיד שעל פיו ממנים את ה"כתרים" הוא, קבלת הסכמת הקהל למינויים.

מקורות ראשוניים

- ר' אליעזר בן יואל הלוי. ספר ראבי"ה. על פי כתב יד אוקספורד וכתב יד ספריית בית הדין לונדון. בני ברק: ישיבת אהל יוסף, תשמ"ט.
- ר' אשר בן יחיאל. שו"ת הרא"ש. על פי כתבי יד ודפוסים ראשונים. ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"ד.
- ר' גרשום בן יהודה. שו"ת רגמ"ה. רמת גן: תקליטור השו"ת, אוניברסיטת בר - אילן.
- ר' חיים בן יצחק. שו"ת מהר"ח אור זרוע. רמת גן: תקליטור השו"ת, אוניברסיטת בר - אילן.
- ר' יהודה בן אשר. שו"ת זכרון יהודה. ברלין: דפוס דניאל פרידלענדער, ה' תר"ו.
- ר' יוסף בן משה. ספר לקט יושר. רמת גן: תקליטור השו"ת, אוניברסיטת בר - אילן.
- ר' יוסף בן שלמה קולון. שו"ת מהרי"ק. עפ"י כתבי יד ודפוס ראשון. ירושלים: אורייתא, תשמ"ח.
- ר' יוסף בן שלמה קולון. שו"ת מהרי"ק החדשים. רמת גן: תקליטור השו"ת, אוניברסיטת בר - אילן.
- ר' יעקב בן משה מולין. שו"ת מהרי"ל; מהרי"ל החדשות. על פי כתבי יד. ירושלים: מכון ירושלים, תשל"ז.
- ר' יעקב וויל. שו"ת מהר"י וויל. מהדורת ונציה, ה'ש"ט. ירושלים: ספרא, תשי"ט.
- ר' ישראל בן פתחיה איסרליין. תרומת הדשן. רמת גן: תקליטור השו"ת, אוניברסיטת בר - אילן.
- ר' מאיר בן ברוך מרוטנבורג. שו"ת מהר"ם. עפ"י דפוס קרימונה, ה'שי"ז; דפוס פראג, ה'תקס"ח; דפוס לבוב, ה'תר"ך; דפוס ברלין, תרנ"א.
- ר' שלמה יצחקי. שו"ת רש"י. רמת גן: תקליטור השו"ת, אוניברסיטת בר - אילן.
- שו"ת מהר"י מינץ. מהדורת קראקא: דפוס יוסף פישער, תרמ"ב.
- ספר כל בו. רמת גן: תקליטור השו"ת, אוניברסיטת בר - אילן.
- ר' יצחק בר ששת פרפת. שו"ת הריב"ש. רמת גן: תקליטור השו"ת, אוניברסיטת בר - אילן.
- ר' שמעון בן צמח דוראן. שו"ת התשב"ץ. רמת גן: תקליטור השו"ת, אוניברסיטת בר - אילן.
- שו"ת חכמי פרובינציה. רמת גן: תקליטור השו"ת, אוניברסיטת בר - אילן.

- ר' שלמה בן אדרת. שו"ת הרשב"א. רמת גן: תקליטור השו"ת, אוניברסיטת בר - אילן.
- ר' יום טוב בן אברהם אלשילי. שו"ת הריטב"א. רמת גן: תקליטור השו"ת, אוניברסיטת בר - אילן.

ב י ב ל י ו ג ר פ י ה ע ב ר י ת

- אלון מנחם. "סמכות ועצמה בקהילה היהודית". בתוך: דניאל י. אלעזר (עורך). עם ועדה - המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו. ירושלים: ראובן מס, תשנ"א.
- אלון מנחם. המשפט העברי. ירושלים: מאגנס, תשל"ח.
- אלעזר דניאל וכהן סטיוארט. עדת בני ישראל – ההתארגנות המדינית היהודית מתקופת המקרא ועד ימינו. ירושלים: ראובן מס, 1997.
- אלעזר דניאל י. "הברית כיסוד המסורת היהודית". בתוך: דניאל י. אלעזר (עורך). עם ועדה - המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו. ירושלים: ראובן מס, תשנ"א.
- אלעזר דניאל י. "הקהילה מראשיתה ועד סוף העידן המודרני". בתוך: דניאל י. אלעזר (עורך). עם ועדה - המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו. ירושלים: ראובן מס, תשנ"א.
- אלעזר דניאל י. הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית. רמת גן: הסדנא
- אלעזר דניאל י. המסורת המדינית היהודית. רמת גן: הסדנא על רעיון הברית והמסורת המדינית היהודית – אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט.
- אלעזר דניאל י. המסורת המדינית היהודית: תחום הוראה ומחקר. רמת גן: הסדנא ברעיון הברית והמסורת המדינית היהודית בשיתוף עם המרכז לחקר הקהילה היהודית – אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ג.
- בלידשטיין יעקב. "יחיד ורבים בהלכות ציבור של ימי הביניים". בתוך: אלעזר, דניאל י (עורך). עם ועדה - המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו. ירושלים: ראובן מס, תשנ"א.
- בן ששון חיים הלל. יהדות אשכנז. ת"א: הוצאת מטכל, תשל"ח.
- בניהו מאיר. "חידוש הפולמוס על פיטור תלמידי חכמים ממסים בירושלים בשנת שנו"ו". אסופות - ספר שנה למדעי היהדות. ספר שמיני. ירושלים: יד הרב ניסים, תשנ"ד.
- בער יצחק. "היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים". ציון. ט"ו. תש"י.

ברעיון הברית והמסורת המדינית היהודית בשיתוף עם המרכז לחקר הקהילה היהודית – אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס.

- גילת יצחק ד. פרקים בהשתלשלות ההלכה. ר"ג: אוניברסיטת בר-אילן, 1992.
- גרוסמן אברהם. "יחס חכמי אשכנז הראשונים לקהל". שנתון המשפט העברי. כרך ב'. תשל"ה.
- גרוסמן אברהם. "עבריינים ואלמים באשכנז הקדומה". שנתון המשפט העברי. ח'. תשמ"א.
- גרוסמן אברהם. "ראשיות ויסודותיו של מנהג עיכוב התפילה". מלאה. א'. תשמ"ז.
- גרוסמן אברהם. חכמי אשכנז הראשונים. ירושלים: מאגנס, תשמ"ט.
- גרוסמן אברהם. חכמי צרפת הראשונים - קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית. ירושלים: מאגנס, תשנ"ה.
- הרמן תמר. מלמטה למעלה: תנועות חברתיות ומחאה פוליטית. כרך א'. ת"א: האו"פ, 1995.
- כהן סטיוארט א. "מושג שלשת הכתרים: מקומו במחשבה המדינית היהודית והשלכותיו על חקר ההסטוריה החוקתית היהודית". בתוך: דניאל י. אלעזר (עורך). עם ועדה - המסורת המדינית היהודית והשלכותיה לימינו. ירושלים: ראובן מס, תשנ"א.
- לויטס חיים מנחם. ההלכה – יסודה והשתלשלותה. ירושלים: ראובן מס, 1989.
- ליימן - וילציג שמואל. מחאה ציבורית בישראל. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1992.
- סולובייצ'יק חיים. שו"ת כמקור היסטורי. ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"א.
- ספראי זאב ושגיא אבי. בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל. ת"א: הקיבוץ המאוחד, 1997.
- פלדמן אריה ל. "תשובות חכמי ברצלונה וקטלוניה בענין מסים ודינא דמלכותא דינא". גנוזות. א'. תשמ"ד.
- קפלן יחיאל ש. "קבלת הכרעות בקהילה היהודית לדעת רבינו תם להלכה ולמעשה". ציון. ס'. תשנ"ה.
- קפלן יחיאל ש. "סמכות ומעמד מנהיגי ציבור בקהילה היהודית בימי הביניים". דיני ישראל. י"ח. תשנ"ה-תשנ"ו.
- שגיא אבי. אלו ואלו – משמעותו של השיח ההלכתי. ת"א: הקיבוץ המאוחד, 1996.
- שנברגר חיים. "סוגיות בתחום המסים בהלכה". הרבעון הישראלי למסים. 54. דצמבר 1984.

- Chazan Robert. European Jewry and the First Crusade. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Chazan Robert. Medieval Jewry in Northern France, A Political and Social History. Baltimore: John Hopkins University Press, 1973.
- Cohen Stuart A. The Three Crowns, Structures of Communal Politics in Early Rabbinic Jewry. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Finkelstein Louis. Jewish Self Government in the Middle Ages. N.Y: The Jewish Theological Seminary of America, 1924.
- Freehof Solomon B. A Treasury of Responsa. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1963.
- Freehof Solomon. B. The Responsa Literature and a Treasury of Responsa. U. S: Ktav, 1973.
- Kisch Guido. The Jews in Medieval Germany. New York: Ktav Publishing House, 1970.
- Marcus Ivan G. Piety and Society - The Jewish Pietists of Medieval Germany. Leiden: E. J Brill, 1981.
- Rabinowitz L. Herem Hayyishub. London: Eduard Goldston, 1945.
- Sills David L. (ed.). "Majority Rule". International Encyclopedia of the Social Science. U.S: The Macmillan & The Free Press, 1968.
- Spitz Elaine. Majority Rule. New Jersey: Chatham House Publishers, 1984.
- Verba Sidney. Nie Norman H. Kim Jaw-On. The Modes of Democratic Participation: A Cross-National Comparison. Beverly Hills: Sage, 1971.

ר' אליעזר הגדול:

ר' אליעזר בן יצחק, המכונה "הגדול", עמד בראש ישיבת מגנצא מפטירתו של רבו, הרגמ"ה, בשנת 1028 ועד 1060 לערך. אין בידי החוקרים תאריכים מדויקים על תולדות חייו של ר' אליעזר, ההשערה היא שחי בין השנים 990 - 1060.

רש"י:

רבי שלמה יצחקי, פרשנותו לחומש וליתר ספרי התנ"ך נחשב כיסודי ביותר, ופעילות פרשנית זו בנוסף לפירושו לתלמוד העניקה לו את הכינוי "פרשנדתא". נולד בטריוויש שבצרפת בשנת ד'ת"ת ונפטר בשנת ד'תתס"ה (1105) בוורמייזא. הוא למד בישיבות בטריוויש ובאיזור נהר הריין, במגנצא וורמייזא. רבותיו, רבי יעקב בן יקר ורבי יצחק ב"ר יהודה היו תלמידי רבינו גרשום מאור הגולה. בשנת ד"א תת"ל (1070) הוא יסד ישיבה בטריוויש, ותלמידים רבים מקרוב ומרחוק נהרו לישיבה זו. לרש"י נולדו שלוש בנות. בין נכדיו של רש"י מבתו יוכבד, היו הרשב"ם ורבינו יעקב "איש תם" המכונה רבינו תם, בין מייסדי אסכולת בעלי התוספות. בסוף ימיו הוא ראה את צרות הכלל בגזירות תנ"י, מסע הצלב הראשון בו נהרגו יהודים רבים על קידוש השם כדי שלא להתנצר. בקיאותו בדקדוק השפה העברית, ידיעותיו בתעשיית היין, החקלאות, המסחר, ענף הטקסטיל ועוד, מצאו את ביטויין בפירושו הפשוטים והגאונים כאחד. גדלותו בכל תחומי התורה גם העניקה לו מקום ראשון כפוסק גדול, ובידינו תשובות מלוקטות ממקורות שונים שנדפסו בספר תשובות רש"י על ידי אלפנבין בשנת 1943.

הר"י מיגש:

ר' יוסף בן מאיר אבן מיגש, נולד בשנת ד'תתל"ז (1077), בספרד. בגיל 12 התחיל ללמוד בלוסנה אצל הר"ף, שהכתירו כרב, כראש ישיבה, כממלא מקומו וכמנהיג הרוחני של ספרד. בין תלמידיו היה רבי מימון אביו של הרמב"ם, והרמב"ם קיבל מאביו את תורת הר"י אבן מיגש, אליו התיחס בהערצה גדולה. רוב תורתו בכתובים אבדה לנו, ותשובות מועטות בלבד זכו לראות אור. הוא נפטר בשנת ד'תתק"א (1141).

הרמב"ן:

רבי משה בן נחמן גרונדי, נולד בגרונה שבספרד בשנת ד'תתקנ"ד (1194), ונפטר בשנת ה'ל (1270). כגדול התורה בדורו, העמיד הרמב"ן תלמידים הרבה, ביניהם הרשב"א ור' אהרן הלוי (הרא"ה). הרמב"ן שלט בכל מקצועות התורה, וחיבוריו כוללים פירושים לגמרא ולתנ"ך, פסקי הלכה ותשובות, ואף חיבורים בחכמת הקבלה ובמחשבת ישראל. בשנת ה'כ"ז (1267), נאלץ הרמב"ן לגלות מספרד בעקבות ויכוח פומבי בעניני דת עם המשומד הנוצרי פבלו קריסטיאני. ויכוח זה כפו עליו המלך והכמורה הנוצריים שבקטלוניה, והם אף הכריעו, כמובן, לטובת המשומד. בגיל 73 עלה הרמב"ן לא"י על אף הסכנות, ושם חידש את היישוב היהודי בירושלים, אשר נחרב קודם לכן על ידי הטטרים, ומשום כך הוא נחשב לאבי היישוב היהודי המודרני בירושלים. כמו הרמב"ם, עסק גם הרמב"ן ברפואה.

המהר"ם מרוטנברג:

ר' מאיר בן ברוך מרוטנברג, נולד בשנת ד'תתקע"ה (1215), בוורמייזא שבגרמניה, ונפטר במבצר הינשהיים שבגרמניה בשנת ה'נ"ג (1293). הוא היה מהחשובים באסכולת בעלי התוספות, ודעותיו מצוטטות אף בתוך התוספות שלנו. הוא היה המנהיג והפוסק של דורו באשכנז, וסמכות הפסיקה של כל הדורות הבאים. שמו הגיע גם לספרד, שממנה פנה אליו הרשב"א בשאלה. המהר"ם למד בישיבות בעלי התוספות בגרמניה ובצרפת, ורבו הגדול היה ר' יצחק אור זרוע מוינה. הוא כתב ספרים רבים בהלכה ואף חיבר מספר פיוטים. תשובותיו בעניני הלכה מגיעות לאלפים.

הרא"ש:

רבי אשר בן יחיאל, גדול התורה באשכנז לאחר פטירת רבו המובהק, ר' מאיר מרוטנברג, נולד בגרמניה בשנת ה'י" (1250), ברח לספרד, הוכר כאחד מגדולי הדור והיה רב בטולדו עד פטירתו ביום ט' במרחשוון ה'פ"ז (1327). הרא"ש למד בישיבות בעלי התוספות באשכנז ובצרפת. הוא השאיר אחריו יותר מאלף תשובות. בפירושו לגמרא (פירוש הרא"ש, תוספות הרא"ש), מאחד ר' אשר את האסכולה הספרדית והפרובנסלית עם האסכולה הספרדית במיזוג גמור, בכך שדעות בעלי התוספות, גדולי פרובנס וגדולי ספרד משמשות כאחד בהבנת הסוגיה ובקביעת ההלכה. בנו - תלמידו ר' יעקב, מחבר ספר הטור, שם מובאות דעותיו של אביו הרא"ש להלכה. גם ר' יוסף קארו בספרו שלחן ערוך מבכר את דעת הרא"ש להלכה.

הריטב"א:

ר' יום טוב בן אברהם אלשילי, נולד בשנת ה'י (1250) בספרד, ונפטר בשנת ה'צ (1330). הוא למד את תורתו בברצלונה מהרא"ה ומהרשב"א. הריטב"א שימש כרב בסרגוסא, ואליו ואל בית דינו פנו רבים בשאלות הלכה. חידושיו לש"ס ידועים ונלמדים בעיון רב עד היום. הריטב"א כתב גם את ספר הזכרון להגן על שיטותיו של הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים", מפני טענות הרמב"ן עליהן בפירושו לתורה.

חכמי פרובינציה:

רובן הגדול של תשובות חכמי פרובינציה הן אוסף תשובות מרבתינו חכמי פרובינציה, בתקופת הרשב"א, במאה ה-13 ובדור שאחריו. שאר התשובות הן תשובות הגאונים, תשובות הרי"ף, הראב"י (בעל אשכול), הראב"ד והרשב"א.

הרשב"א:

ר' שלמה בן אדרת, תלמידים של רבנו יונה והרמב"ם, נולד בברצלונה שבספרד בשנת ד'תתקצ"ה (1235), ונפטר שם בשנת ה'ע (1310). בצעירותו שלח הרשב"א ידו במסחר, אך לאחר מכן פרש ממנו והיה לרב ולראש ישיבה בעירו ברצלונה, ואליו הופנו שאלות מכל העולם היהודי דאז - ספרד, פורטוגל, צרפת, אשכנז, טורקיה, צפון אפריקה, איטליה וא"י. אלפים מתשובותיו כבר נדפסו, אך אלפי תשובות עודן מצויות בכתב יד וממתינות להדפסתן. פסקיו למאות ואולי לאלפים התקבלו בספר "שולחן ערוך". ידיעותיו במשפט הרומי, במשפט המקומי ובכלכלה עזרו לו בביסוס חיי קהילות ישראל בספרד ובניהולן. פירושו לתלמוד מהוים עמוד התווך של הלימוד בישיבות במשך כל הדורות הן באשכנז והן בספרד.

זכרון יהודה:

ר' יהודה בן אשר, נולד בשנת ה'ל (1270) בקלן שבגרמניה, לאביו ר' אשר הוא הרא"ש, ונפטר בשנת ה'ק"ט (1349), בספרד. הוא למד בישיבת אביו באשכנז, אבל ברח לספרד עוד לפני הגירתו של אביו. ר' יהודה ירש את מקום אביו כרב וכאב בית דין בטולדו. משום ראייתו הלקויה הוא לא השאיר אחריו הרבה בכתובים. תלמידו ר' מנחם בן אהרן זרח, חיבר את ספר "צידה לדרך" המפורסם.

הריב"ש:

ר' יצחק בר ששת פרפת, נולד בברצלונה בשנת ה'פ"ו (1326), ונפטר בשנת ה'קס"ח (1408) באלג'יר. הריב"ש היה לגדול הדור לאחר פטירת רבו הגדול והאהוב, ר' ניסים (הר"ן). הוא שימש ברכנות בקהילות רבות בספרד, ובשנת ה'קנ"א (1391), בעקבות המהומות האנטי-יהודיות שפקדו את ספרד ברח הריב"ש לצפון אפריקה, ושם שימש כרב וכאב בית דין בעיר אלג'יר. בבית דינו שימש הרשב"ץ כדיין. מאות מפסקיו משמשים מקור לפסקי השולחן ערוך של ר' יוסף קארו.

מהרי"ל:

ר' יעקב בן משה מולין, נולד במגנצא שבגרמניה בשנת ה'ק"כ (1360) לערך. הוא למד בישיבות אוסטריה. בשנת ה'קמ"ז (1387), לאחר מות אביו, ייסד ישיבה במגנצא, ובמהרה נודע כמנהיגה הרוחני של יהדות אשכנז. רבני הדור המפורסמים, ביניהם מהרי"ל ווייל היו תלמידיו. שאלות בהלכה נשלחו אליו מכל ארצות אירופה. המהרי"ל היה פעיל בענייני קהילה וצדקה, והנהיג את יהדות אשכנז בתקופה קשה עקב מלחמת ההוסיים. הוא היה גם חזן ומחבר ניגונים ידוע, ועד לתקופה המודרנית נהגו לזמר בקרב יהודי מגנצא ניגונים רבים המיוחסים לו. מנהגיו ופסקיו הם אחד מבסיסי ההלכה האשכנזית עד לימינו. הוא חיבר תשובות וספר מנהגים, פסקים ופירושים, הנקרא בשם "מנהגי מהרי"ל". הוא נפטר בוורמייזא בשנה ה'רפ"ז (1427).

התשב"ץ:

ר' שמעון בן צמח דוראן, הרשב"ץ, בעל ספר התשב"ץ (תשובות ר' שמעון בן צמח), נולד באי מיורקה בשנת ה'קכ"א (1361) ונפטר בעיר אלג'יר בשנת ה'ר"ד (1444). כמו גדולי ספרד אחרים היה גם הרשב"ץ רופא. בעקבות המהומות האנטי-יהודיות של שנת ה'קנ"א (1391), הוא ברח לצפון אפריקה והתיישב באלג'יר ושם שימש כדיין בבית דינו של הרב הראשי, הריב"ש. הרשב"ץ כתב תשובות רבות העוסקות בכל ענפי התורה: הלכה (בעיקר), פירושים לתנ"ך, פירושים לסוגיות בגמרא, ואף עסק בפילוסופיה. הרשב"ץ תיקן תקנות חשובות בענייני הכתובה, אשר התקבלו בקהילות רבות בישראל. לאחר פטירתו של הריב"ש שימש הרשב"ץ כרבה הראשי של אלג'יר. צאצאיו ישבו על כיסא הרבנות בצפון אפריקה במשך דורות רבים. חלק ד' של ספר התשב"ץ נקרא גם בשם "החוט המשולש", על סמך העובדה של תשובותיהם של שלשה משיבים נכללות בחלק זה: ר' שלמה דוראן (טור א'), ר' שלמה סרור (טור ב') ור' אברהם אבן טאווא (טור ג'), ראשי קהילות אלג'יריה במאה ה-16. וכנראה כולם היו מצאצאיו של הרשב"ץ.

תרומת הדשן:

ר' ישראל בן פתחיה איסרליין, הנקרא בפי הפוסקים מהרא"י, היה מגדולי רבני אשכנז במאה ה-15. נולד ברגנסבורג בשנת ה'ק"נ (1390) וישב על כיסא הרבנות בווינה - נוישטט, שם נפטר בשנת ה'ר"כ (1460). הישיבה אשר הקים שם, הפכה למרכז התורה, וממנה יצאו רבנים לקהילות אשכנז. עוד בחייו הוכר כגדול הדור, ושאלות רבות הופנו אליו. פסקיו היוו בסיס איתן למנהג אשכנז, ורבים מהם הובאו להלכה גם על ידי ר' יוסף קארו וגם על ידי הרמ"א ב"שולחן ערוך". תלמידו המובהק היה ר' יוסף בן משה שכתב ספר שלם אודותיו - הנהגותיו, מנהגיו, דרכו בלימוד ובהוראה ועוד, הוא ספר "לקט יושר". ספר השאלות ותשובות שלו, "תרומת הדשן", הפך למקור חשוב בהלכה. מקובל, שרוב השאלות בספר הומצאו על ידו לשם לימוד ופסק. בחלק א' של הספר ישנן שנ"ד שאלות כמנין דש"ן. חלק ב' נקרא "פסקים וכתבים". היתה לו לר' ישראל גם יד בקבלה.

מהר"ח אור זרוע:

ר' חיים בן יצחק אור זרוע, חי בסוף המאה ה-13. אביו, ר' יצחק בן משה מוינה, חיבר את הספר המפורסם "אור זרוע", פירוש לגמרא. בנו ר' חיים נקרא אף הוא על שם חיבורו של אביו, אודות לספר קיצור אור זרוע אשר חיבר. המהר"ח אור זרוע למד אצל המהר"ם מרוטנברג ואצל הרא"ש, וישב בעיקר בגרמניה.

המהר"י מינץ:

ר' יהודה בן אליעזר הלוי מינץ, נולד בסביבות שנת ה'קס"ה (1408), ונפטר בשנת ה'רס"ה (1508). כנראה לאחר שגורש ממינץ בשנת ה'רכ"ב (1462), הוא התיישב בפדובה שבאיטליה, שם היה לרב העיר ולראש הישיבה המקומית. בתור משיב, התכתב ר' יהודה עם רבים מגדולי התורה שבזמנו, כגון ר' אליהו מזרחי, רבה של האימפריה העות'מנית, ר' ישראל ברונא ור' יוסף קולון. מרבית כתביו נשרפו ושרדו רק כ-16 מתשובותיו ואלו נדפסו על ידי בעל נכדתו המהר"ם פדובה, ביחד עם תשובות המהר"ם בעצמו.

המהרי"ק:

ר' יוסף בן שלמה קולון, נולד בצרפת בשנת בסביבות ה'ק"פ (1420) ונדד הרבה בחייו. הוא ישב בעיקר בצפון איטליה, שם כיהן כרב בכמה קהילות חשובות. תשובותיו זכו לשם ולתפוצה רבה. תלמידו היה ר' עובדיה מברטנורא, בעל הפירוש המפורסם למשנה. המהרי"ק נפטר בשנת ה'ר"מ (1480).

המהר"י ווייל:

ר' יעקב בן יהודה וויל, שחי בגרמניה לפני שנת ה'רט"ז (1456), למד אצל המהר"ל והיה אחד מגדולי אשכנז בדורו. תשובותיו החשובות וחיבורו על הלכות שחיטה ובדיקה הקנו לו שם לדורות.

לקט יושר:

ר' יוסף בן משה, נולד בשנת ה'קפ"ג (1423), באוכשטט בבווריה, ונפטר בסביבות שנת ה'ר"נ (1490). הוא למד אצל המהר"י ווייל, אצל ר' יהודה מינץ ואצל המהרי"ק. אבל רבו המובהק היה ר' ישראל איסרלין. ספרו לקט יושר הוא מעין ביוגרפיה ולמעשה אוסף של מעשיות, רישומים, מינהגים, תשובות וכדומה של רבו האהוב. חומר הלכתי רב וחשוב מצוי בו.

Abstract

This work summarizes the life of the Jews in the Ashkenaz communities in the Middle Ages from the aspects of the management of authority, obedience and protest. The beginning of the rise of the Ashkenaz communities took place with the descent of the importance of Babylonia as the center of the Jewish world. The structure of the Jewish world became a widespread net of disconnected communities in which each community was autonomous and isolated. The fact that the Jews had received permission from the Christian government to manage their lives independently contributed to their authority.

The rule of the Ashkenaz communities in the Middle Ages was based what Talmudic sources called, "The Children of the City" and the meaning was that the heads of the community were given the power to decide on amendments for the needs of the city. On the one hand, the Talmud gives great power to the rulers of the community, but, on the other hand, sets up a mechanism of control by an "Important Personage" who criticizes the rule of the community.

Representatives selected by the general public of the city carried out the rule of the community and every decision of theirs was considered to be accepted by all the community.

The bases of the rule of the community were produced by the - RAGMA - according to the five basic rules for governing a community. The - RAGMA - created the spiritual character of the Jews of Ashkenaz and France, more than any other leader. The leader after him was - RASHI -, who continued the way of the - RAGMA - in public matters, and his decisions express the importance of the community and its amendments. The twelfth century is typical of the continuation of the system, which is based on meetings of sages, from whom community leaders drew their strength to lead. In the thirteenth century the Jewish communities were completely united and their institutions were already defined by conventions of sages who left their mark of influence in their books of responsa.

The obedience to the rulings of community became through the majority of the sages except Rabenu Tam to commands of the Torah, which must be obeyed. Positioning of obedience in the status of a command from the Torah strengthen the authority of the community to install amendments of which there is no possibility to appeal. The status of the amendment as a command from the Torah suits the idea of an covenant of the late professor Elazar, the basis of which has three elements: G-d - King - Nation and the obedience strengthens the connection between the Nation and the King.

The obligation of obedience denies the single person's any kind of protest and the leaders of the generation always took the side of the heads of the community in case of a singular protest, except in on outstanding cases.

The Halachtic development in connection with the amendments of the community present three stages upon which the power of the community leans in order to install amendments. The first stage was to give the community the authority of a court of law. The second stage was to give preference to the decision of the community, which could not be canceled. The third stage is seeing the community as an important court of law in every city wherein the obedience to its decisions is considered as commandments of the Torah.

This development suits the model of command developed by Prof.' Avi Sagi. According to this model, the authority of the appointed was from the power of the command to listen to them and not from some other reason.

This work intends to carry out the idea of the covenant of the late Prof. Elazar, in whose basis there are three elements: G-d - King - Nation, on the Jewish rule of the Ashkenaz communities in the Middle Ages. It seems that the idea which continued from the kingdom of Israel and was carried out in the period which was examined.

The work also intends to realize the idea of the Three Crowns: "Keter Torah", "Keter Malchut" and "Keter Kehuna", of Prof. Stuart Cohen, on the Jewish rule in the Ashkenaz communities in the Middle Ages, and shows that the division of positions of

rule in Jewish rule was based on this idea. The work also examines the influence of the idea on the matters of authority, obedience and protest.

The authority of "keter Torah" and "keter Malchut" is a point debated in the Talmud and in the Poskim. The debate is about whom is allowed to fill these positions. In this literature, there appear a number of conditions to be fulfilled by the person who fills the position of "keter Torah" or "Keter Malchut".

The authority of "Keter Torah" and "Keter Malchut" lean on the acceptance by all the community or in some cases by the majority. Therefore the leaders of the generations greatly opposed those who forced themselves on the community in order to receive these positions.