

10

# המזרח החדש

ר ב ע ו ן  
ה ח ב ר ה  
ה מ ז ר ח י ת  
ה י ש ר א ל י ת

גיליון מיוחד על

## המשפט הבדווי רישומה של השריעה על חברה שבטית

העורך: אהרן ליש

בשיתוף עם

היחידה למחקרים חברתיים

במכון לחקר המדבר ע"ש בלאושטיין,

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, שדה בוקר

כרך לג

תשנ"א / 1991

(129 - 132)

# HAMIZRAH HEHADASH

## THE NEW EAST

QUARTERLY  
OF THE ISRAEL  
ORIENTAL SOCIETY,  
JERUSALEM

Special Issue

on

BEDOUIN LAW

The Impact of *Shari'a* on  
Tribal Society

Editor : Aharon Layish

in collaboration with

The Social Studies Center

The Jacob Blaustein Institute for Desert Research  
Ben-Gurion University of the Negev at Sede Boqer

Vol. XXXIII

1991

(129-132)

## אליהו אילת ז"ל

לקוראי "המזרח החדש" מוכר היה אליהו אילת כנשיא החברה המזרחית. אולם תואר זה לא היה, אלא דיוקן אחד מגי רבים, שנתברך בהם בערוך ימיו. זיקתו לענייני "המזרח החדש", במירכאות ובלעדיהן, החלה שנים רבות קודם לכן.

העולה החדש מרוסיה, שהגיע ארצה ב-1925, למד במהרה את השפות המדוברות העברית והערבית, נמשך מצעירותו אל המזרח וחיפש דרכים להכיר את צפונותיו. ראשית הכרותו את הערבים בשנים 1927-1928, כאשר שהה בעבר הירדן המזרחי כפועל בניין, ולאחר מכן כמי שמבקש להתקרב אל שכטי הבדווים וללמוד את דרכיהם. בחורף 1930 חקר לעומקם את חיי הבדווים במדבר סוריה כשמרכזו סוריו היא תדמור (פלמירה), שממנה יצא אל השכטים שנטו אוהליהם בסביבה.<sup>1</sup> בראשית שנות השלושים למד באוניברסיטה העברית את השפה הערבית הספרותית, את האסלאם ואת תולדות נושאו. בסוף שנת 1931 הפסיק את לימודיו ב"מכון למדעי המזרח" ונסע לביירות כדי להמשיך את לימודיו באוניברסיטה האמריקאית שם. בביירות כיהן בשנים 1931-1934 בשלושה כתרים: בנוסף ללימודיו כתב מאמרים לעיתונים בארץ-ישראל ולסוכנות "רויטר", וכן ביצע שליחויות שונות מטעם המחלקה המדינית של הסוכנות. מששב ארצה נתמנה לממונה על הקשרים עם הארצות השכנות במחלקה המדינית של הסוכנות (עד 1945), ובתפקידו זה ביקר תכופות בכל ארצות האיזור, ניצל את הקשרים שקשר בכיירות עם נכבדים ערבים שונים והרחיב במידה ניכרת את היקף היכרותו. תיאורי מסעותיו אצל הכורדים, או ככוויית לפני שנתגלה בה נפט, או ראשית קשריו עם המרונים — כל אלה מתייחסים, אמנם, לשנות השלושים של המאה, אך רבים בהם הקטעים המתאימים ביותר דווקא לימינו אלה.<sup>2</sup>

לאחר מלחמת העולם השנייה פנה לפעילות מדינית בכירות אירופה וארצות-הברית: תחילה כמנהל המשרד המדיני של הסוכנות היהודית בווינגטון, לאחר מכן כשגריר ישראל הראשון בארצות-הברית (1948-1951) ובעקבות זאת כשגרירו בלונדון (1951-1960). בתפקידו בזירה הבין-לאומית נהג באותה דרך, שבה הלך כשלמד את הבדווים ואת הדרוזים והמרונים: התקרבות אל בעל הדבר, הכרתו ולימוד של דרכיו ודעותיו מכלי ראשון. מערכת יחסיו האישיים ההדוקים עם ראשי הציבור והמערכת המדינית כללה את הדמויות הבולטות ביותר בארצות-הברית ובכריטיניה. עיקרי הדברים שימשו אותו, כמובן, לדיווחים שדיווח למשרד החוץ ולעתים לראש הממשלה עצמו; רק

- 1 ספרו על הבדווים היה הראשון, שראה אור בעברית בנושא זה: הבדווים, חייהם ומנהגיהם (הוצאת א.ג. שטוקל, תל-אביב, תרצ"ג).
- 2 אליהו אילת, שיבת ציון וערב (דכיר, תל-אביב, 1974), עמ' 184-236; אליהו אילת, "הציונות הפניקית בלבנון", קתדרה 35 (תשמ"ה), עמ' 109-124.

העורך: אהרן ליש

יועצי המערכת: פרופ' ש"נ אייזנשטדט, פרופ' ש. סומך, פרופ' י. פורת, פרופ' ד. קושניר,

פרופ' ח. שקד, פרופ' ש. תמרי

עריכה לשונית: רבקה הבסי; עריכה לשונית באנגלית: ד"ר אלכסנדר בורג

## החברה המזרחית הישראלית

ירושלים

מען המזכירות: האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים 91905. טל' 883633

נשיא: טדי קולק

יו"ר הוועד: פרופ' נחמיה לבציון

גזבר: אליעזר זילברמן

מזכיר החברה: יצחק הולנדר

שעות הקבלה של המזכירות: יום ב 9.00 — 10.00

יו"ר סניף תל-אביב: ד"ר יוסף קוסטינר, מרכז דיין, אוניברסיטת תל-אביב

יו"ר סניף חיפה: ד"ר אילן פפה, החוג להיסטוריה של המזרח התיכון, אוניברסיטת חיפה

יו"ר סניף באר שבע: ד"ר מאיר זמיר, המחלקה להיסטוריה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

המזרח החדש

ISSN 0017-7083



החברה המזרחית הישראלית

ההפצה: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ת"ד 7695, ירושלים 91076

ככל ענייני המינהלה של המזרח החדש יש לפנות אל מזכירות החברה המזרחית הישראלית גיליונות של המזרח החדש משנים קודמות ניתנים לרכישה באמצעות המזכירות.

האחריות לנאמר במאמרים חתומים חלה על מחבר המאמר לבדו

האחראי: נ. לבציון, האוניברסיטה העברית בירושלים

סדר ועימוד: אסטרונו, ירושלים

לכשיפתחו הארכיונים בבוא העת אפשר יהיה לעמוד על תרומתו המדינית החשובה באותן שנים קשות של ערב הקמת המדינה ומיד לאחר שהוקמה. אולם בערוב ימיו פתח לקורא העברי צוהר אל חלק מחוויותיו באותם ימים: שיחותיו עם טרומן, וינסטון צ'רצ'יל, אידן ועוד תוארו על-ידו בספר "מבעד לערפל הימים" (יד יצחק בן-צבי, ירושלים, 1989).

משנשתיים הפרק הדיפלומטי בחייו פנה אליהו אילת ביתר שאת לעולם האקדמי. הוא נשא בתפקיד נשיא האוניברסיטה העברית בירושלים בשנים 1962-1968, אך לא הסתפק בפעילותו הרבה לפיתוח המוסד: הוא אף המשיך בלימודים, הכין עבודת דוקטור על מדיניות בריטניה ונתיביה להודו, שנוסח מעובד שלה יצא לאור<sup>3</sup>. בעשור האחרון כיהן בתפקידים ציבוריים שונים, ובמיוחד בהנהלות של מכון טרומן באוניברסיטה העברית, "יד אבי הישוב" ומגן דוד אדום. מחלתה הקשה של אשתו, זהבה, ומרעין-בישין שדבקו בו עצמו בשנים האחרונות הכהו את עיניו והנמיכו את רוחו, אך הסקרנות האינטלקטואלית והתאוה לספרים לא משו ממנו עד ימיו האחרונים. כשהוא נעזר בעדשת זכוכית מגדלת המשיך לעבד את יומניו מאותם ימים, פרסם קטעים מהם כאכסניות שונות ואף טרח להשלים את פרקי זיכרונותיו האישיים.

אנו נזכור תמיד את אליהו גבה הקומה ויפה התאר, אשר רבים מפרקי ההיסטוריה המודרנית של המזרח התיכון שזורים בביוגרפיה שלו, ורבות מן הנפשות הפועלות (ערבים, אירופים ואמריקנים) היו מבאי ביתו וידידי משפחתו. השילוב המבורך של עבודה ציבורית-מדינית, ולאחר מכן מחקר וכתובה ופרסום הותירו פירות רבים, שחלקם עלומים עד עצם היום הזה. "התכרה המזרחית הישראלית" וציבור המזרחנים בארץ יזכרו תמיד את עזרתו הרבה לכלל ולפרטים, את התנופה שהכניס ללימודי המזרח באוניברסיטה העברית ואת תרומתו הרבה להכרת המזרח והבנת תושביו והתהליכים העוברים עליו.

יהי זכרו ברוך!

אמנון כהן

הקתדרה להיסטוריה של העמים המוסלמים  
על-שם אליהו אילת,  
האוניברסיטה העברית בירושלים



ב' תמוז תרס"ג – כ"ח סיון תש"ן  
21.6.1990 – 29.6.1903

# המזרח החדש

(129—132)

תשנ"א/1991

כרך לג

## תוכן העניינים

	הקדמת העורך: משפט בדווי ושריעה בחברה שבטית בתהליכי התנחלות
1	אהרן ליש
4	חפוט והקבוצה במשפט הבדווי במרכז סיני
	חק אחז מנשד; קל וחמור, וסיווג התמחורות במסורת השיפוט של בדווי הנגב
24	גדעון מ. קרסל וששון בר צבי
	הערה על המושג פואת: הוויתור על קנסות ופיצויים במשפט הבדווי
36	יצחק ביילי
	תמורות בבעלות על הקרקע אצל בדווי הנגב כמאה השנים האחרונות: ההיבט התוך-שבטי
39	גדעון מ. קרסל, יוסף בן דוד וח'ליל אבו רביעה
70	יפרח זילברמן
	המשפט המנהגי כמערכת חברתית במרחב ירושלים שריעה ומנהג במשפחה הבדווית בנגב על פי הפסיקה של בית הדין השרעי בכאר שבע
94	אחמד נאטור
	המנהג באכסניית בית הדין השרעי — תוקף חוזה נישואין שנערך על פי מסורת הבדווים
112	רון שחם
	הסתוא כמכשיר לאסלאמיזציה של חברה שבטית מתנחלת
120	אהרן ליש
	למבנה החברה הבדווית בנגב בעקבות עיון מחודש בספרו של עמנואל מרקס
132	פרנק סטיוארט
145	ספרים
154	מכתבים למערכת
III	תמצית אנגלית

## משפט בדווי ושריעה בחברה שבטית בתהליכי התנחלות

אהרן ליש

**קשה להפריז** בחשיבותו של המשפט המנהגי השבטי בחברה המזרח תיכונית של ימינו. **מעמדו של משפט זה** עודנו איתן גם כאשר המסגרת השבטית מתפוררת ואת מקומה **תופסות** נאמנויות אחרות. גילויים יום-יומיים לכוחו של המנהג בכפר ובעיר המסורתית הם **רצח הבת** או האחות מטעמים של כבוד המשפחה (ערד). נקמת דם (ת'אר) ותגמול (קצאץ). **כופר נפש** (דיה) והליכי יישוב סכסוכים באמצעות בוררות (תחכים) של מומחים למשפט **מנהגי שבטי**. מעמדם של בוררים-שופטים אלה אינו מעוגן בחוק המדינה, ופסקי דינם **אינם ניתנים** לאכיפה על ידי הרשות. משום כך ההזדקקות מרצון אליהם מעידה על היוקרה **חובה** הנודעת לבוררים בכל צורות היישוב ואף בקרב אוכלוסיה שאינה מוסלמית. המטען **הערכי-נורמטיבי** המשוקע במשפט השבטי והישענות המכניזמים של הליכי השיפוט **השבטי** על הסנקציה החברתית — שהיא תנאי לתקפותו וליישומו של חוק לא חרות — **יש בהם** כדי להסביר את הישרדות שיטת משפט ארכאית זו גם בעידן המודרני, המשנה את **דפוסייה** של החברה המסורתית לכלי הכר.

**כרם**, בד בכד עם התנחלותם של הבדווים בזמן המודרני גוברת זיקתם לאסלאם **תנורמטיבי**, ההופך בהדרגה לאורח חיים בתחום הפולחן, ענייני המעמד האישי ותחומים **אחרים** של המשפט המוסדרים על ידי השריעה. בשלב המעבר מחברה נומדית לחברה **מיושבת** ניתן להבחין בתחרות בין שתי שיטות משפט — השריעה, חוק של התגלות **שלהלכה** אינו ניתן לשינוי, המיושמת על ידי נושאי כליה — הקאדי והמופתי, והמשפט **המנהגי** הארצי המתפתח-מזוהה בתהליך הפסיקה של הבוררים השבטיים. ההתמודדות בין **השריעה** והמנהג אינה תופעה חדשה וימיה כימי האסלאם. המנהג היה אחד ממקורות **ההשראה** העיקריים של השריעה ותרם רבות לעיצובו של המשפט הפוזיטיבי, אף שמעולם **לא הוכר** בתיאוריה של המשפט המוסלמי כמקור משפט במלוא מובן המלה. בזמן המודרני **נראה** שהשריעה דוחקת בהדרגה את המנהג באמצעות הקאדי הנתמך על-ידי סנקציה **ממלכתית**; לא זו בלבד — המנהג נכבש על ידי השריעה גם בביתו — באכסניה של **הבוררים**. זהו תהליך ממושך, ובתקופת המעבר יש עדיין גילויים מרשימים לשימור מעמדו **של המנהג** בצד השריעה. גיליון זה מוקדש לשני היבטים אלה של המשפט הבדווי — **גילויי כוחו** של המנהג בחברה שבטית-נומדית וגילויי התמודדותו עם השריעה. **התמודדות** המלווה את התנחלותם של הבדווים. המשתתפים בגיליון שייכים **לדיסציפלינות** מחקר שונות ויש בכך כדי להעשיר את הדיון בנושא מורכב זה.

## פתח דבר

קובץ המאמרים המוגש בזה תכליתו לקרב את הקורא הישראלי אל אחד ממוקדי ההווייה **החברתית-תרבותית** של הבדווים בזמן המודרני: גילויי ריבונותו של המשפט המנהגי **השבטי** בצד גילויי רישומה של השריעה, המשפט המוסלמי, על חברה נומדית אגב תהליך **התנחלותה** והתקרבותה לאסלאם הנורמטיבי. עם זאת, אף שהשפעת השריעה מעמיקה **ומתרחבת** נשמר, בדרך כלל, מעמד המשפט השבטי אם גם בשינויים ידועים ומאלפים. **המשתתפים** בקובץ, הם חוקרים האמונים על דיסציפלינות שונות, ויש בכך כדי להעשיר **את הדיון** בנושא חשוב זה.

זהו הגיליון השני היוצא לאור על ידי הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה **העברית**. ציפיות המערכת באשר לאיכות הטכנית של הפרסום ולהפצת הגיליון הקודם של **כתב-העת** שהוקדש לערבים בישראל נתמלאו: "המזרח החדש" הגיע לציבור רחב של **קוראים** ומתעניינים, מעבר לחברי החברה המזרחית ולמנויים הקבועים. **תודת המערכת** נתונה בראש ובראשונה ליחידה למחקרים חברתיים במכון לחקר **המדבר** ע"ש יעקב בלאושוטיין שלידי אוניברסיטת בן גוריון כנגב שגיליון זה יוצא בשיתוף **פעולה** עמה, ולגבי לינדה ברונפמן שתרומתה הנדיבה איפשרה הוצאת גיליון זה. **המערכת** מבקשת להודות למוסדות הבאים שסייעו בדרכים שונות בהוצאה לאור של **הגיליון**:

עיריית ירושלים

המכון ליחסים בינלאומיים ע"ש ליאונרד דיוויס, האוניברסיטה העברית בירושלים

הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים

האוניברסיטה העברית בירושלים

לשכת היועץ לענייני ערבים, משרד ראש הממשלה

האגף לדתות, המשרד לענייני דתות

גיליון זה מוקדש לד"ר אליהו אילת ז"ל, ששימש כנשיאה של החברה המזרחית **הישראלית** בין השנים 1960-1975 וכנשיא הכבוד שלה משנת 1975 ועד ליום מותו.

המערכת

מאמרו של פרנק סטיוארט, הפותח את הגיליון, מתמקד במספר מוסדות משפטיים המשקפים — בניגוד לעצביה, לכידות קיבוצית המבוססת על קרבת דם — ערכים אינדוידואליסטיים המדגישים את כבודו ורצונו של הפרט, הליכי עשיית צדק ויישוב סכסוכים בדרכי שלום. מוסדות אלה הם קדושת הבית המספקת ביטחון מפני פגיעה לכל אורח, הערכות (כפאלה) שנועדה להבטיח את ביצועם של הסדרים משפטיים ופוליטיים, ו"זריקת הפנים" (רמי אל-ז'יה) שהוא הרחבה של מושג החסות הניתנת לפרט מחוץ למסגרת הבית בנסיבות שקבוצת הדם שלו מונעת חסות כזו ממנו. המחבר מבקש אגב כך גם להעריך באיזו מידה מוסדות החסות למיניהם הינם שוויוניים. רשימת הביקורת של סטיוארט על ספרו של עמנואל מרקס החברה הברדית בנגב, החותמת את הגיליון, מציעה ניתוח מחודש של כמה מן הממצאים המטריאליים בספר זה. מסקנתו העיקרית היא שלא ניתן להבין בצורה ממצה את המבנה החברתי המסורתי של הברדית בלי התמצאות טובה במערכת המשפט שלהם.

מאמרם של גדעון קרסל וששון בר צבי עוסק בערכאה שיפוטית שבטית בדרגת ביניים, שמצד חומרת העבירה שבסמכותה השיפוטית משיקה לשתי ערכאות אחרות: האחת — המנשד — נועדה לטפל בעבירות חמורות יותר (ענייני נשים), והשנייה — החק — נועדה לטפל בעבירות חמורות פחות (בעלות על רכוש, התחייבויות כספיות או ענייני כבוד שאינם נוגעים לנשים). המאמר עוסק בשני מקרים שמבחינה נורמטיבית היו צריכים להידון בפני המנשד אך מאחר שנוקיהם ליחסים הבין-שבטיים אינם חמורים באותה מידה, הם נידונים בפני ערכאת ביניים זו ומכאן מקור שמה — חק אחיו מנשד.

יצחק ביילי עוסק ברשימתו במנהג הפואת הרווח בחברה שבטית בהליכי יישוב סכסוכים שלא על דרך נקמת דם. לאחר שנקבעה זכותו המשפטית של הצד הנפגע לפיצוי בגין נזק גופני או אחר שנגרם לו, מקובל שהאחרון מוותר על חלק מהותי מן הפיצוי. המחבר מבקש להסביר מנהג זה, שלכאורה אינו מתיישב עם הליכי עשיית צדק, במונחים ערכיים שבטיים — הסרת כל חשד בדבר הפקת תועלת חומרית ויסוד ההרתעה שיש בסכום הפיצוי הנומינלי שנפסק בפני ביצוע עבירות דומות בעתיד.

מאמרם של גדעון קרסל, יוסף בן-דוד וחיליל אבו רביעה מנתח את השינויים בבעלות על הקרקע בקרב ברדווי הנגב אגב התנחלותם במאה השנים האחרונות ומעריכים מן ההיבט התוך-שבטי. מסקנתם העיקרית היא שתפיסת הריבוד הקפיטליסטית, שהיא פועל יוצא של הפרטת הרכוש, מתפשרת עם התפיסה של הריבוד האגנטי. המימצאים במאמר זה משקפים אגב אורחא את עליית מעמד השריעה כגורם המעצב — בערכאה של בית דין השרעי (הזדקקות לצווי ירושה) ומחוצה לה — את תפיסת הבעלות הפרטית וחופש העשייה בקניין פרטי, תפיסה שאינה מפותחת במשפט השבטי.

מאמרו של יפרח זילברמן עוסק בתופעה אנומלית לכאורה של תחיית המשפט המנהגי החברוני באיזור ירושלים על רקע הנסיבות הפוליטיות של שנות ה-80. בתקופה שקדמה להופעת האנתפאדה היו נסיונות מאלפים לסגל את המשפט המנהגי לשריעה בהתאם לרוח הזמן הפונדמנטליסטית, עד כדי דחיית כל הליך שיפוטי שנדף ממנו ריח עצביה וג'אהליה. לאחר פרוץ האנתפאדה עלתה חשיבותו של המשפט המנהגי כמערכת חלופית למערכת המשפט הישראלית. המחבר קובע שבאופן פרדוקסלי מנוצל המשפט המנהגי, המייצג סדר חברתי ארכאי, לבניית סדר חברתי ולאומי חדש.

מאמרו של אחמד נאטור מנתח את יחסי הגומלין שבין השריעה והמנהג בענייני מעמד

אישי וירושה בקרב הברדוים באיזור הנגב, הנזקקים לבית הדין השרעי כבאר-שבע. במאמר יש עניין מיוחד, מעבר להיבט המחקרי, שכן הוא בגדר עדות מאלפת של מי שמכהן כקאדי בערכאה זו, על בעיות יישומה של השריעה בחברה שבטית מתנחלת. **חתומה** הכוללת ביותר העולה מן הפסיקה היא מעמדו האיתן של המנהג גם באכסניה של בית הדין השרעי, ויש בכך כדי לאשש את ההשקפה שהמציאות החברתית חזקה לא רק מן חקיקה הסטטוטורית כי אם גם מן השריעה. מסקנתו העיקרית של המחבר-הקאדי היא שהמנהג דוחק את רגלי השריעה ואף כי יש גילויים של אכיפת השריעה — ואף זאת על דרך מצוות אנשים מלומדה — נמנע בית הדין בדרך כלל מעימות חזיתי עם המנהג, ומעדיף להשלים עם קיומו אגב שמירה על ריבונות נומינלית של השריעה. נראה שבית הדין מודרך על ידי השאיפה לרתום את הברדוים למעגלה של השריעה ולהרגילם בהדרגה לאסלאם הנורמטיבי כאורח חיים מחייב.

רשימתו של רון שחם מתמקדת בעימות בין השריעה למנהג בקרב הברדוים בצפון סיני בראשית המאה ה-20. פסק דין של בית דין שרעי מצרי, שהוא נשוא רשימה זו, מגלה נחישות מצד הקאדי לאכוף את השריעה. הוא הכריז על קשר נישואין שנערך על פי המנהג הארכאי (אל-קצלה) כנפסד (פאסד) על שום שלא יצא ידי חובת כל דקדוקי השריעה. מפסק זה ניתן גם ללמוד שהאישה הברדוית בחברה שבטית מתנחלת מודעת לזכויותיה על פי השריעה, להבדיל ממעמדה הנחות על פי המשפט המנהגי, ומזמנת את קרובה האגנטיים, למורת רוחם, להתדיינות משפטית בפני בית הדין השרעי.

מאמרו של אהרן ליש סוגר את המעגל. הקאדי השרעי נושא אמנם בנטל העיקרי של אסלום הנורמטיבי של הברדוים הנזקקים לבית הדין כשל אילוצים אזרחיים, באשר הוא נמצא בעימות יום-יומי עם המנהג השבטי. ברם, גם המופתי ממלא תפקיד חשוב כמכשיר לאסלאמיזציה של חברה שבטית מתנחלת בנסיבות שהאילוצים הפועלים על הקאדי, ובמיוחד כפיפותו לאסכולה החנפית הפורמליסטית, עלולים להרחיק את הברדוים ממעגל השריעה. עיקר תפקידו של המופתי השאפעי בהקשר זה הוא לסגל את השריעה, באמצעות תחבולות משפטיות, לתנאי המנהג השבטי. הפתוא נשוא מאמר זה נועדה לחלץ ממצוקה שיח' ברדווי ממדבר יהודה שגירש את אשתו על דרך שבעות גירוש על תנאי, שתכליתה היתה להפגין את נחישותו בעניין שלא היה לו כל קשר לאישה. הדרך היחידה שהקאדי החנפי יכול היה להציע כדי לשקם את קשר הנישואין, אילו פנו אליו בסוגיה זו, היתה נישואי ביניים של האישה למישהו אחר, אך נראה שפתרון הלכתי זה הוא בגדר גזירה שהשיח' הברדווי לא יכול היה, או לא רצה, לעמוד בה ולכן נזקק לשירותיו הטובים של המופתי.

לעיוורון מוסרי ולשימוש בכוח, ואין זה מפתיע שהכנסייה התנגדה לכמה היבטים של חסיאודליזם, כשם שהאסלאם התנגד לכמה היבטים של השבטיות. אך אף החברה הברווית<sup>5</sup> עצמה מכירה בערכים מרכזיים העומדים בהכרח בסתירה לעצביה: שהרי הברווים מעלים על נס את כבודו האישי ועצמאותו של הפרט (או לפחות של הגבר), שמים דגש רב על עקרונות הצדק, ומאמינים בכלל שניגודי אינטרסים חייבים למצוא את פתרוןם בדרכי שלום. מובן שלא תמיד ניתן ליישב ערכים אלה עצמם זה עם זה, אך נראה שניתן להתייחס אליהם במרוכז בשל ניגודם לעצביה.

הברווים של סיני, ושל איזור נרחב המשתרע מזרחה משם, הינם בעלי מנטליות משפטית מובהקת, ומרכיב ערכיהם מוצאים את ביטויים הפורמלי במשפט המנהגי שלהם. הדבר נכון הן לגבי העצביה והן לגבי הערכים העומדים בניגוד לה; אך במאמר זה ברצוני לטעון שכפי שניתן לצפות, הערכים הזוכים להעדפה על ידי המשפט הם בעיקר אלה העומדים בניגוד לעצביה.

שני הסעיפים הבאים עוסקים בקבוצת הערבות (סעיף 2) ובנהלים הנוהגים בשעת יישוב מחלוקות (סעיף 3). סעיפים אלה הם בגדר הקדמה לחלקו העיקרי של המאמר, המנתח שורת מוסדות הקשורים זה בזה: קדושת הבית (סעיף 4); הערבות (סעיף 5); "זריקת הפנים", כמי אל-וג'יה (סעיף 6); החסות על יחידים (סעיף 7); והחסות על עצמים (סעיף 7). למרות שברור שקיימת זיקה בין המוסדות הללו, הרי הצגת אופיה המדויק של זיקה זו מציבה בעיה עדינה: יהיה זה מוטעה לומר שיש להם במשותף רק מאפיין שטחי אחד או שניים, ומוטעה באותה מידה יהיה להציגם כמרכיביו של מבנה מאוחד אחד. בעיה זו נידונה בעיקר בסעיפים 8 עד 10. המאמר מסתיים במספר הערות על מידת השוויוניות של מוסדות אלה (סעיף 11).

## 2

המשפט הברווית מכיר בשתי ישויות קורפורטיוויות: השבט וקבוצת הערבות. השבט הוא איגוד השולט בשטח מוגדר בבירור, והמיוצג במגעיו עם העולם החיצון (שבטים אחרים וממשלות) על ידי שייח'. לשייח' אין סמכות על חברי שבטו — הוא יכול לפעול כנציגם רק במידה שיש לו גיבוי שמתמצה באחדות דעים של אנשי השבט.

בהעדר שלטון מרכזי, בטחוננו של היחיד ושל אלה התלויים בו נשען על קבוצת הערבות שלו. זוהי קבוצה של גברים בוגרים — במרכז סיני מספרם כדרך כלל כעשרה, אך באזורים אחרים מספרם לא פעם גדול פי כמה וכמה — הפועלים כיחידה פוליטית-משפטית: מצד אחד הם מחויבים להגן איש על האינטרסים של רעהו בכל סכסוך, ומצד שני הם שותפים באחריות זה על מעלליו של זה. הברווים מסכמים את טבעה של קבוצת הערבות באפיינם חבר בקבוצה כמי שרודף אתך ובורח אתך.<sup>6</sup> הקבוצה מיוצגת במגעייה עם העולם החיצון על ידי אחד או יותר מזקניה.<sup>7</sup>

5 כהמשך נעשה שימוש במונח "ברווים" במשמעות "הברווים של מרכז סיני": לעתים קרובות מה שנכון לגבי ברווים אלה נכון גם לגבי רבים אחרים.

6 ארדמוי אלי ביטרר מט'אד' וב'ש'רד מש'אד'ך. השווה את ההגדרה של קבוצת הערבות הניתנת על ידי מרקס (1974, 159): ביטררדו וינטררדו מע בעד "הם רודפים ונרדפים בחדר".

7 זקן (כביר) הוא נציג של קבוצה כלשהי או פרט כלשהו, ואינו בהכרח איש בא כימים.

## הפרט והקבוצה במשפט הברווית במרכז סיני

### פרנק סטיוארט

## 1

אחד המאפיינים של החברות הברוויות בעבר ובהווה ניתן לסיכום במלה עצביה, כמוכנה המקורי של 'עשיית יד אחת עם האגנטים'.<sup>2</sup> המונח עצמו אינו בשימוש אצל הברווים — ככל אופן לא אצל הברווים של מרכז סיני שאותם חקרתי — אך התופעה רווחת בכל תחום של החיים הברווים. אין זה מקרה שהעצביה קיימת זה למעלה מאלף וחמש מאות שנה: בעולם שבו אין שלטון מרכזי שיגן על האינטרסים של הפרט, בטחוננו תלוי מעל לכל בכך שחברי הקבוצה האגנטית שלו יעשו יד אחת עמו, ויגלו נאמנות כלפיו כאשר זרים מאיימים לפגוע באינטרסים שלו. אך נאמנות, המוחזקת כמעלה עליונה ככל חברה אלימה ואנרכית, בין זו של חצי האי ערב שלפני האסלאם<sup>3</sup> ובין זו של אירופה בימי הביניים, היא ערך העומד לא פעם בסתירה לערכים אחרים: אין לתמוך בעבריינים, אך הנאמנות מחייבת לתמוך באדם גם כאשר אינו צודק בעליל;<sup>4</sup> מן הראוי ליישב מחלוקות בדרכי שלום, אך הנאמנות מחייבת גם כאשר אין די במלים בלבד. כך מתקשרת נאמנות

1 המאמר מבוסס על עבודת שדה בשנים 1976-1982. תודתי נחונה לשבט האחיינות ולגופים הבאים שמימנו את עבודת השדה שלי: Trinity College, Oxford; Social Science Research Council (U.K.); Jerusalem Center for Anthropological Studies; Leverhulme Trust Fund; Palestine Exploration Fund; Harry S. Truman Research Institute for the Advancement of Peace, The Hebrew University of Jerusalem; Ford Foundation (grant received through the Israel Foundations Trustees); Wenner-Gren Foundation; The Hebrew University of Jerusalem. כמו כן אני מודה לנורית קרני, שתרגמה את המאמר מאנגלית, לאיתן קולברג ולשרה סטרומזה על עזרתם הרבה בהכנת המאמר, ולנורית צפריר על הערותיה המועילות.

כללי התעתיק במאמר הם כמקובל בכתיבת העת המזרח החדש, למעט ג המחליפה ק. האות Ğ מצוינת על ידי ğ.

2 רונטל באבן ח'לדון 1, 1967. lxxviii: 1. רונטל נותן כמקור להגדרה זו את לואסן אל-ערב, אך עלה בידי למצוא שם בדיוק את המלים האלו. אולי הדבר הקרוב ביותר הוא ההגדרה של עצבי כמי ש"כועס או קנאי לקבוצתו [עצב], שמשמעותה יכולה להיות גם 'אגנטים' ומגן עליהם" (התרגום מבוסס על תרגומו של לייך).

3 גולדציהר 1, 1961. 13. לא ידועה לי מלה כדאיאלקט של מרכז סיני שתואמת למלה ופאא 'נאמנות' בערבית הקלאסית. עם זאת, למלה ג'דר הקלאסית 'לא נאמן, בוגדני' יש מקבילה מודרנית, כאיג.

4 ההגדרה הראשונה של עצביה כלואסן אל-ערב היא "תכונתו של מי שקורא לאחרים לעזרת קבוצתו (עצב) ומזמין אותם להצטרף ולהתאגר אתם כנגד אלה שפועלים נגדם בעוונות, בין אם הם גורמי עוול או שנגרם להם עוול." (שים לב למלים האחרונות.)

מאמר זה לא יעסוק בשבט. המניע העיקרי של המערכת המשפטית כולה היא קבוצת הערכות, ומן הראוי לבחון בקצרה את המבנה שלה. מנקודת מבט פורמלית גרידא, קבוצת הערכות היא התאגדות המבוססת על הסכם בין חבריה. ההסכם מתחדש מזמן לזמן, וסעיפיו עוסקים בעיקר בהתחייבויות של החברים זה לזה.<sup>8</sup> חברי הקבוצה, למשל, תורמים כולם אם מישהו מהם חייב בתשלום כופר,<sup>9</sup> ומקבלים כולם חלק אם למישהו מהם מוענק כופר. אך לא כולם תורמים (או מקבלים) חלקים שווים: האדם שביצע (או ספג) את הפגיעה משלם (או מקבל) חלק גדול יותר מהשאר (שחלקיהם שווים). ההסכם יקבע בדיוק את גודלו של חלק זה — בדרך כלל רבע או שליש מהסכום הכולל. חברי הקבוצה גם יחליטו, למשל, על מבנה הקבוצה: אפשרות אחת היא שההסכם יערך בין כל הגברים שבקבוצה, ואפשרות אחרת היא שהוא יערך בין חברים בכירים בקבוצה, כשכל בכיר מייצג (זאת אומרת פועל כזקן של) תת-קבוצה אחת (הכוללת אולי רק אדם אחד או שניים) בתוך הקבוצה. ייתכן שחבר יעזוב את הקבוצה (מרצונו או שלא מרצונו), ובאותה מידה עשויים חברי הקבוצה להחליט להרשות למישהו שעזב קבוצה אחרת להצטרף לקבוצתם. לשתי אפשרויות אחרונות אלה קיימים נהלים קבועים ומורכבים למדי.

קבוצות מסוג זה נפוצות לא רק בקרב הבדווים<sup>10</sup> כי אם גם בחברות שכנות: אנו מוצאים אותן בקרב נוודים לא ערכים, למשל בקרב הסומלים בקרן-אפריקה,<sup>11</sup> ובכפרים, ואפילו בערים,<sup>12</sup> בעולם הערבי.<sup>13</sup> התיאור האינדוידואליסטי-וולונטרי של התאגדויות אלה כפי שהובא בפיסקה הקודמת נכון אולי לגבי הערים, אך בכל הנוגע לבדווים (ולסומלים) הוא מטעה לחלוטין: בחברות אלה מאפיין מרכזי של קבוצות הערכות הוא שהחברים בהן הם בדרך כלל האגנטים הקרובים ביותר זה לזה.

בקרב הבדווים בסיני אפילו הליכים שלמראית עין מנתקים את קשרי האגנציה מראים לעתים דווקא את כוחם של קשרים אלה. זהותה של קבוצת הערכות של אדם היא עניינם הלגיטימי לא רק של חברי הקבוצה, כי אם גם של הקהילה הרחבה: כך, למשל, אם ינהג אדם שלא כשורה, על הנפגעים לדעת איזו קבוצה תוחזק אחראית. לפיכך הנהלים שעל פיהם אדם עוזב קבוצה אחת ומצטרף לאחרת מכוונים (בין שאר הדברים) לתת פומביות לאירועים אלה. חברי הקבוצה שאותה הוא עוזב מתחייבים לא לתמוך בו בעתיד: הדבר כא לידי ביטוי ציורי בנוסחה "מי שהורג אותו יוכל לאכול ארוחת ערב אצלי",<sup>14</sup> כלומר גם אם תהרוג את האדם שעזב את קבוצתי, תוכל לאכול ארוחת ערב אצלי מבלי לחשוש שאנקום כן. אך האינפורמנטים שלי הסכימו כולם שיהיה זה בלתי-נכון ביותר להתייחס

8 בריחות בעל-פה מסוג זה מתועדות אצל סטיוארט 1988-90.

9 במאמר זה המלה 'כופר' פירושה פיצוי על נזק גופני מכל סוג שהוא, כולל הריגה.

10 יש לנו, לדוגמה, מידע מפורט על קבוצות כאלה בקרב האולאד עלי במדבר המערבי במצרים. ראה בעיקר מוחסן 1975.

11 לואיס 1961.

12 לדוגמה, נצרת (שטפט 1974), ורבעים בערים מכה (סנוק הורחרוניה 1931, 9) ונג' (כטאטו 1978, 19-20).

13 אני נוטה להעריך, למרות שאיני יכול להוכיח, שמקורו של המוסד בקרב הבדווים.

14 אלי יך'בחה יתעשא פי ב'חתי (סטיוארט 1988-90, 96: 1). אותה מחויבות נוטל על עצמו גם מי שעוזב כלפי אלה שאותם הוא עוזב.

לביטוי זה כפשוטו, ללא חקירה ודרישה נוספת: למרות שלא יכלו להצביע על מקרים קונקרטיים, הם חשו שמוטב להורג ולאגנטים שלו להתרחק מהאגנטים של הנפגע, בלי קשר לקיומה או לאי-קיומה של התחייבות פומבית. כוחה של האגנציה בא לידי ביטוי גם אחרי שאדם הצטרף לקבוצת ערכות חדשה. הדבר קורה בדרך כלל רק כתוצאה מסכסוך עם חברי קבוצתו המקורית, והוא עשוי להישאר בקבוצתו החדשה זמן ניכר, ייתכן אפילו למשך שנים. עם זאת, רבים הסיכויים שבסופו של דבר הוא ישוב לקבוצתו המקורית. הקשר האגנטי הוא גמיש, ועשוי להתאחות כפי שהוא עשוי להינתק.

ייתכן שיש לראות בקבוצת הערכות מוסד ארכאי — קרובי משפחה התומכים זה בזה — שנתמסד על ידי המשפט, והמשפט הוא שהיקנה לו את הצורה של התאגדות חופשית של יחידים. אך רבים ממאפייניו מסגירים את מה שעדיין הוא טבעו היסודי, ומעל הכל — העובדה שרובם הגדול של חבריו אינם מצטרפים כתוצאה מהליכים פורמליים, אלא רק בשל היותם בניהם הבוגרים של חברי הקבוצה.

## 3

מחלוקות בקרב הבדווים ניתנות לחלוקה לשני סוגים על פי הנהלים המשמשים לפתרון: מצד אחד — מעשי הריגה,<sup>15</sup> פגיעות גופניות אחרות ועבירות מיניות, ומצד שני — כל שאר המחלוקות. מקרים מהסוג הראשון נוגעים לאינטרסים העמוקים ביותר של הקבוצה — השלמות הפיסית של חבריה ושל התלויים בהם, וצניעותן של נשות הקבוצה, שהיא ההיבט הרגיש ביותר של כבוד הקבוצה. הנהלים לגבי סוג זה מתירים את השימוש בכוח ומדגישים את תפקיד הקבוצה. בניגוד לכך, סכסוכים מהסוג השני נוגעים לאינטרסים פחות מרכזיים, וכאן השימוש בכוח אסור, וליחיד יש תפקיד גדול יותר בהליכים. להלן יידונו שני הסוגים ביתר פירוט.

הריגה, פגיעה גופנית ועבירות מיניות — לטיפול בכל אחד מהם קיים נוהל ייחודי. אך ההבדלים ביניהם, שניתן להסבירם באופיו הייחודי של כל סוג של עבירה, אינם מעניינים כאן. כאן יידון רק הנהל לגבי פגיעות גופניות, שכן עבירות מסוג זה רווחות הרבה יותר מאשר שני הסוגים האחרים.

הבה נניח שמתפתח ויכוח ביני ובינך. במהלכו אני מכה אותך במקל, ואז הנוכחים נוקטים בצעדים למניעת אלימות נוספת. הקבוצה שלי מעוניינת ליישב את העניין במהירות האפשרית, ולכן אנו משגרים שליחים לקבוצתך ומבקשים שביתת נשק (עֶטְוֶא). אם קבוצתך מעוניינת אף היא ליישב את הסכסוך, הם יסכימו לשביתת נשק. אנו מסכימים אז על מעריך הכופר (צֶאָאָן) שלפניו יוכא הנושא. המעריך קובע כמה עלינו לשלם, וברגע ששילמנו הסתיים העניין. אם בני קבוצתך אינם מעוניינים ביישוב הבעיה, הם זכאים לנקום בכל אחד מקבוצתי. אך אף אם יוחלפו מהלומות רבות בין שתי הקבוצות שלנו, הרי בסופו של דבר נסכים לשביתת נשק ונלך אל המעריך. הוא יקבע מחיר לכל מכה, ומי שנפגע יותר יקבל תשלום מהצד השני.

15 כל מי שהורג אדם מבצע הריגה, בלא קשר לנסיבות האירוע ולכוונותיו של ההורג.



ראשונה יידון מה שיכונה כאן קדושת הבית.<sup>18</sup> כל גבר נשוי הוא בעל בית (ראעי בית). ואין זה משנה כלל אם המשפחה ישנה תחת כיפת השמים (כפי שהיה נהוג במרכז סיני), או אם הם גרים באוהל או בבקתה. אם הבית נמצא בשטח פתוח הוא יגודר על ידי מגן רוח סביב למדורה. הבית ושטח מסוים מסביב לו (חרם אל-בית — תחום הבית) הם ממלכתו של בעל הבית, וכל אדם הנמצא באופן חוקי בשטח זה הינו תחת הגנתו. אפשר שאותו אדם הוא אורח מן השורה, אך ייתכן גם שהגיע כדי לבקש מקלט: המקרה הנפוץ ביותר הוא של אישה שברחה מבעלה. אם בעלה תופס אותה לפני שהיא מגיעה לביתו של השכן וגורר אותה חזרה לביתו, אין זה עניינו של השכן. אך אם הבעל מנסה לעשות אותו הדבר בתחום ביתו של השכן, חובתו של השכן להגן על האישה כמיטב יכולתו.

לפעמים אין ביכולתו של בעל הבית להגן על הבורחת. ייתכן שתגיע כאשר בבית נמצאים רק אשתו של בעל הבית וילדיו, או אפילו, כפי שראיתי במקרה אחד, כשהבית ריק מאדם.<sup>19</sup> במקרה הזה הבעל היכה את אשתו בבית שבו היא עמדה לבקש מקלט וגרר אותה חזרה לביתו. בעקבות זאת הוא הפך אשם בעבירה כנגד אפוטרופוסה של האישה (האגנט הגברי המבוגר הקרוב ביותר שלה) מכיוון שהוא השתמש בכוח פיסית נגדה בניסיונות שבהן אסור לעשות זאת. (כיוון שלנשים אין אישיות משפטית, ניתן להיות אשם בעבירה נגד אישה רק באותו מובן שניתן להיות אשם בעבירה נגד גמל, למשל.)

במקרה זה נכשל בעל הבית בהגנת האישה. למרות שלא היתה זו בשום אופן אשמתו, מה שקרה היה באחריותו. אפילו אחרי שבוצעה עבירה כזו יש לבעל הבית חובה כלפי האפוטרופוס של האישה: עליו לעשות את כל הדרוש כדי להבטיח שהאפוטרופוס יקבל את הפיצויים המגיעים לו. אפשרות קיצונית אחת היא שהאפוטרופוס הוא מומחה למשפט ובעל האישה מעוניין ליישב את העניין, ואז לא יצטרך בעל הבית לעשות דבר. אפשרות קיצונית אחרת היא שאי-אפשר, מסיבה כלשהי, להביא לדין את בעל האישה, ואז בעל הבית עצמו אחראי כלפי האפוטרופוס. בין שני הקצוות נמצאים המקרים שבהם בעל הבית צריך להתאמץ ולהביא את בעל האישה לבית המשפט, ואז, אולי, לייצג את האפוטרופוס בהליכים כנגד בעל האישה.

בהליכים במקרה של אותה אישה שמצאה מקלט בבית הריק, לא הועלתה אף פעם הטענה שהעדר הסכמה מפורשת מצד בעל הבית להעניק לה מקלט עלול להעמיד בספק את עובדת היותה תחת חסותו. אף אחד אינו דוחה אישה בניסיונות כאלה. אין לאדם חובה משפטית להעניק מקלט (לשון אחר, לא ניתן לחבוע אותו לדין על סירוב לתת מקלט), אך סירוב ייחשב למעשה מחפיר, והאישה (או האפוטרופוס שלה) יוכלו לפרסם את הדבר

18 אין השימוש במלה "קדושה" בא לומר שלבית יש משמעות דתית כלשהי: הכוונה לציין את המושגים חסינות, מקום מקלט, מקום שאח שלומו מן הראוי לא להפריע. לברווים עצמם אין מונח לבטא רעיון זה, למרות שהמונח הנפוץ חג אל-בית 'השלום עבור קדושת הבית' יכול להיות מורחב בכיוון זה (למשל, אל-בית מא לה חג? 'האם לבית אין תשלום?', כלומר, 'האם קדושת הבית אינה מוגנת על ידי החוק?'). מוסד דומה במשפט הגרמאני הקדום מכנים ההיסטוריונים "שלום בית" (Hausfrieden). ספרות על חסות אצל הערבים: קטרמר 1845, מודפס מחדש בקטרמר 1854, 190-233 (עדיין חשוב); פרנקל 1906; רשר 1953; עטאללה 1971. על צפן אפריקה, ראה קולין 1971; פלה 1980.

19 המקרה מתועד בפרק ב של סטוארט 1988-90.

אכן, זהו משפט ארכאי: נקמה היא חוקית ולקבוצה יש אחריות קולקטיבית. אך אפילו כאן המערכת מספקת מספר מוסדות לריסון האלימות. כשאני הכיתי אותך, הנוכחים לא רק תפסו אותנו והפרידו בינינו פיסית: הם גם השתמשו בנוהל מיוחד (שיתואר בהמשך) שמנע מאיתנו להמשיך את המריבה אחרי ששוחחנו. אם בני הקבוצה שלך מחליטים לנקום, הם אינם יכולים לתקוף כל אחד מקרובי שידמן להם: החוק קובע רשימה של קרבנות לגיטימיים (הזהה בדרך כלל עם רשימת בני קבוצת הערכות שלי), ואם הם פוגעים במישהו שאינו ברשימה הזו, הרי שהמעשה לא ייחשב כנגד המכה שהכיתי, אלא יערב אותם בסכסוך עם קבוצת ערכות נוספת. כאשר הקבוצה שלך מסכימה לשביתת הנשק, החוק מספק לך תמריץ להבטיח שזו תישמר: אם אחד מאנשיך יתקוף אחרי כן אחד מאנשי, כל נזק שיגרום יוערך ככפליים מערך אותו נזק שנגרם כאשר אין שביתת נשק. וכמובן, מוסד מעריך הכופר הוא אמצעי להקל על יישוב העניין.

סכסוכים מהסוג השני מטופלים על ידי מה שאפשר לכנות הנוהל הכללי. בכל שבט יש מספר גברים המוכרים כשופטים. מריבות מובאות לפניהם בהסכמת הצדדים הנוגעים בדבר. המאפיינים העיקריים של הנוהל מוכרים לנו משיטת המשפט הנוהגת אצלנו: יש תובע ונתבע, סוגיה משפטית מוגדרת היטב הנפרשת בהרצאת הטענות של שני הצדדים, ופסק דין הניתן על ידי שופט שאינו מתערב באופן פעיל במהלך ההתדיינות המשפטית.<sup>16</sup> אם אחד הצדדים מתנגד לפסק הדין, הוא<sup>17</sup> יכול ליזום הליכים שכמהותם (אם כי לא בצורתם) מהווים ערעור. מערכת מורכבת של ערכויות מבטיחה ששני הצדדים יופיעו בפני השופט במועד שנוקבע, שהחלטת השופט תוצא לפועל, ושם התובע יפסיד במשפט, הוא לא יעלה אותה תביעה פעם נוספת. השימוש באלימות אסור לחלוטין וההליכים, לפחות בצורתם, הינם בין יחידים ולא בין קבוצות. למעשה, עדיין ממלאת הקבוצה תפקיד חשוב ביותר: לדוגמה, הסיבה לנכונותו של נתבע להופיע בבית המשפט יכולה להיות אירצונו לערב את קבוצתו בסכסוך עם קבוצת התובע. באותה מידה, אדם מצפה שחברי קבוצתו יתמכו בו ככל הדרוש: אם, למשל, אין הוא מומחה למשפט, אחד מהם (בדרך כלל זקן) ייצג אותו. גם אם הוא מייצג את עצמו, הוא יצפה שלפחות כמה מחברי קבוצתו יהיו נוכחים במשפט כדי להעניק לו תמיכה מוסרית.

## 4

אחד המאפיינים הראויים לציון ביותר של המשפט הברדוי הוא סדרה של מוסדות הנותנים ביטוי משפטי לכבודו, לרצונו ולכוחו של הפרט. למרות שמוסדות אלה מופעלים בדרכים שונות, לכולם תכונה מרכזית משותפת והיא שהם מערבים צד שלישי בין שתי הדמויות בסכסוך הראשוני. יתרתו של מאמר זה תוקדש לגיתוחם של מוסדות אלה.

16 כלומר, תהליך משפטי מהסוג הידוע כ-adversarial ולא מהסוג המכונה inquisitorial, שבו השופט הוא גם חוקר. לעתים רחוקות קורה שהשופט בכל זאת נוטל על עצמו תפקיד של שופט-חוקר, אך גם אז לא תמיד בהצלחה יתרה. ראה סטוארט 1988-90, טקסט 16.

17 במשפט הברדוי של איוור זה, נשים למעשה נטולות אישיות משפטית, ובמיוחד אין הן יכולות להיות נתבעות או תובעות. בכך, כמו בעניינים רבים אחרים, המשפט הברדוי עומד בסתירה למשפט המוסלמי.

מכאן ברור שהבית מעניק לאורח או למוצא המקלט יותר מסתם הגנה כנגד מעשה עבירה: אפילו פעולת אלימות שאינה כשלעצמה עבירה עלולה להפוך לכזאת אם היא מתבצעת בבית. כך הדבר במקרה של האישה שבעלה מכה אותה. אם הוא עושה זאת בכל מקום מחוץ לבית שבו ביקשה מקלט, ובתנאי שאין הוא גורם לה נזק רציני, אזי אין הוא אשם בעבירה כלשהי הגוררת הליך משפטי. גם אלימות פיסית אחרת גוררת עונש אם הנפגע נמצא בבית: סכום הכופר שיש לשלם לנפגע יוכפל, גם אם האלימות כשלעצמה היא פעולת תגמול לגיטימית על מעשה קודם של הנפגע או של אגנט שלו. ניתן לומר, למעשה, שביתו של הברווז הוא ממלכתו, ושהוא אחראי לשלומם הפיסי של כל הנמצאים באופן חוקי בבית ולבטחונם מפני כל מעשה עבירה. בעל הבית, כמוהו כמלך, רואה בכל עוול שבוצע כנגד מישהו בממלכתו עוול שבוצע גם נגדו. וכך, אחרי שדאג לסיפוק תביעות האפוטרופוס של האישה כנגד בעלה, ויודא שהנפגע מהדוקירה אמנם קיבל את הכופר שלו, הוא מעלה את תביעתו שלו כנגד הבעל או הדוקר. הברווזים מבחינים אמנם בין 'תשלום לבית' (חג אל-בית) ו'תשלום למעגל הגברים' (חג אל-מגעד או חג אל-בֶּקְאָרְג', מילולית 'תשלום לקנקני הקפה'), ויש מספר הבדלים פורמליים בין השניים (בתיאוריה, למשל, הם מובאים בפני סוגים שונים של שופטים), אך במהותם הם זהים. ניתן להצדיק תשלומים אלה בטענה שבעקבות התנהגותו של העבריין מוטלת על בעל הבית שלא בטובתו חובה חדשה, העשויה להתברר כמטלה כבדה, ועל העבריין לשלם על כך. אך נראה שהסיבה האמיתית היא פשוט שהוא פגע במישהו הנמצא תחת חסות בעל הבית.

5

המשפט הברווזי מכיר בכמה עבירות חמורות ביותר שהעונש עליהן נקרא מְנָשֵׁד. כולן עבירות של פגיעה בכבוד, והן מתחלקות לשתי קבוצות: עבירות מיניות ועבירות כנגד "פניו" (כלומר, כבודו או שמו הטוב) של אדם. אופיו המדויק של המנשד תלוי בעבירה, אבל כמו פסקי דין אחרים הוא מתבטא בתשלום (של מזומנים או בהמות), לעתים בתוספת אלמנט סמלי (לדוגמה, הנפת דגל לבן). המוסדות שזכרו בסוף סעיף 1 קשורים כולם ב"פנים" בדרך זו או אחרת. מפתיע קצת שהקשר הוא פחות ישיר במקרה של קדושת הבית: העונש על הפרתה לעולם אינו מנשד, אלא רק העונש הקל יותר של תשלום לבית. כאשר לעונש על הפרת שלום מעגל הגברים, הדעות חלוקות: ישנם שופטים שיגזרו מנשד קטן במקרים כאלה, ואחרים יגזרו רק את התשלום לקנקני הקפה. ייתכן שהמנשד המוטל במקרים כאלה הוא טיפה המבשרת את המבול, ושקיימת מגמה שבסופו של דבר (במקרה הבלתי סביר שהמשפט הברווזי ישרוד מספיק זמן) תוביל לכך שהמנשד יתפוס את מקום התשלום לבית.

החשוב ביותר מבין המוסדות הקשורים ב"פנים" הוא הערכות (פְּפֶאלָה), אך כיוון שהנושא נדון כבר במקום אחר,<sup>24</sup> יהיה הדיון כאן קצר. כפי שצוין, ערבויות ניתנות כדי לאפשר ביתר קלות אכיפתו של הסכם בין שני צדדים להביא מקרה מסוים בפני בית המשפט; כמו כן משתמשים בהן כמעט בכל עיסקה משפטית, במיוחד בבית שנין חברי

כרכים באופן המודגש ביותר על ידי "השחרת פניו" של בעל הבית. הדבר מתבצע על ידי הנוסחה "מי יתן ואללה ישחיר את פניך" (אַלְלָהָ יִסְחֵרְךָ וְג'הֶךְ), או מלים כרוח זו, ולעתים אף על ידי קביעת דגל שחור או אבן שחורה במקום על מנת לתת משנה תוקף למלים.<sup>20</sup> באופן דומה, אם בעל האישה מכה אותה בשטחו של הבית שבו מצאה מקלט, ובעל הבית אינו נוקט בצעדים המתחייבים מכך, יש לאפוטרופוס של האישה הזכות "להשחיר את פניו". ה"השחרה" היא סנקציה חמורה מאוד, המקבילה כחברה שלנו לפרסום של סיפור המתאר התנהגות מחפירה של אדם בעיתון מכוון ובעל תפוצה נרחבת; מרבית האנשים יהיו מוכנים לעשות הרבה כדי לא להיחשף לכך.

הברווזים מפרידים בדרך כלל בין המינים. במקום שמשמשים באוהלים, אגף אחד הוא לגברים והאחר לנשים ולילדים. במרכז סיני, שם אנשים חיים לעתים קרובות תחת כיפת השמים, קיימת הבחנה בין הבית עצמו (דאר) לבין מה שאפשר לכנות מעגל הגברים (מְגֶעֶד). כמו הבית עצמו, מעגל הגברים אינו יותר ממדורה עם שוכר רוח מסכיבה. כשמגיע גבר אורח, הוא יצטרף אל מעגל הגברים (אלא אם כן הוא בן משפחה קרוב או חבר אינטימי של בעל הבית) ולא ייכנס לבית ממש. במעגל הגברים יארחו אותו ושם יישן (קרוב לוודאי בחברת מארחו). ילדי המארח, או המארח עצמו, יביאו אוכל שהוכן בבית אל מעגל הגברים, הנמצא בדרך כלל במרחק כמה עשרות מטרים.<sup>21</sup>

כשם שאישה הבורחת מבעלה תלך אל הבית עצמו, כך גבר הנמלט מאויביו יפנה אל מעגל הגברים, ויהיה מוגן שם באותה המידה. מנוסה כזו היא, לפחות בימינו, התרחשות נדירה. ובכל זאת עדיין קיימות סכנות. באמצע שנות השמונים קרה שאדם דקר אדם אחר. הנפגע ישב במעגל גברים והדוקר בא מבחוץ והתנפל עליו. מארחו של הנפגע קיבל אחריות כיאות, למרות שבשום אופן לא היה אשם. מאחר שלא ניתן היה בקלות להביא את קבוצתו של התוקף לשלם את הכופר, שילם אותו בעל הבית מכיסו. הוא ציפה שבסופו של דבר יקבל חזרה את הסכום מידי קבוצתו של הדוקר.

פלישה פתאומית זו על ידי זר היתה מאורע נדיר: בדרך כלל האדם המפר את שלום מעגל הגברים הוא בעצמו אורח שמכה, מעליב, מאיים או פועל לא כשורה באופן אחר כלפי אורח אחר. כשזה קורה, הנפגע מפעיל (נָפֵס) מיידית את בעל הבית. הוא עושה זאת באמרו משפט כגון: "בזאת אני מפעיל אותך בנוגע [למשל] למה שזה עתה נאמר עלי".<sup>22</sup> סירוש הדבר שהוא דורש רשמית שהמארח ינקוט בכל פעולה שתידרש כדי שהנפגע יקבל את המגיע לו.<sup>23</sup> ושוב, אם אין בעל הבית פועל כדרוש, רשאי הנפגע "להשחיר את פניו".

20 אינני מכיר אף מקרה שאישה עשתה כך, אך גם אינני מכיר אף מקרה שבו נתקלה אישה במנוסה מבעלה בסירוב לתת מקלט. (כאשר מצויים אבן או דגל, הדבר נעשה במקום שבו התרחש האירוע המקורי או במקום שאליו מזדמנים רבים מאנשי השבט, כגון ליד באר מרכזית.)

21 מעגל הגברים יכול להיות משותף לקומץ גברים שחונים יחד (כשלכל אחד מהם יש בית משלו), או שהוא יכול להיות של גבר אחד. למטרותינו ההבחנה הזו איננה משמעותית, ולשם הפשטות אני כאן שאנו דנים במעגל גברים השייך לבעל בית יחיד.

22 אנא משִׁמְךָ ומְגִמְךָ פִּי אֲלֵי נְגָאֵל פִּי. הפועל שִׁמַּם הוא למיטב ידיעתי בשימוש רק בנוסחה זו; הוא קשור לשוּמָה 'המעלות הגבריות', ואני סבור שהצורה הפועלית הומצאה לשימוש כאן לצורך האפקט של הצליל.

23 מקרה מסוג זה מתועד בפרק א של סטיוארט 1988-90.

קבוצת הערכות. נניח שאני תבעתי אותך, ושהשופט פסק לזכותי מאה לירות מצריות. לפני שהחלו ההליכים, מישהו – קרוב לוודאי שיהיה זה זקן מקבוצת הערכות שלך – ערב לי (בין השאר) שאתה תשלם לי כל סכום שייפסק לזכותי. אם לא תשלם תוך זמן סביר, אפנה אל הערב שלך. הערב יכפה עליך לשלם (כזקן מקבוצת הערכות שלך הוא בעמדה נוחה להפעיל עליך לחץ), או שישלם לי מכיסו (ובמקרה זה תהיה לו הזכות לקבל ממך בחזרה סכום כפול). אך יכול גם לקרות – למרות שהדבר נדיר – שמסיבה כלשהי הערב אינו עושה אף אחת מהפעולות הללו. במקרה זה יש לי הזכות "להשחיר את פניו" באופן שתואר לעיל. "השחרת פנים" היא, למעשה, תגובה לגיטימית לשורה של מעשים מבישים, כגון נטישת חבר למסע בשעת סכנה או שימוש בלתי-חוקי ברכוש השייך לקטינים הנמצאים תחת אפטרופסותך. אך למעשה "השחרת הפנים" קשורה כמעט תמיד בהפרת ערבויות. אין פירושו שנוהל זה מוצא לפועל לעתים קרובות: זוהי סנקציה חמורה ביותר, וגם במקרה הגרוע ביותר עצם האיום ב"השחרה" מספיק בדרך כלל כדי להביא לתוצאות.

הערבות, כמו החסות הניתנת על ידי בעל הבית, היא אישית בתכלית. ההחלטה אם לקבל מישהו כערב תלויה מעל לכל בתשובה לשאלה: האם הוא אדם שיעמוד בהתחייבותיו? אך אפילו כאן נודע תפקיד לאחריות הקבוצתית: אם הערב מת, אחריותו עוברת ליורשו; ואם הערב אינו מגיב כאשר אני "משחיר את פניו", אני זכאי "להשחיר", כזה אחר זה, את "פניו" האגנטיים הזכרים המבוגרים הקרובים אליו ביותר.<sup>25</sup> מצבו של הערב דומה למדי לזה של בעל הבית. אתה יוצר מחויבות מצדך כלפי בכך שביצעת עבירה נגדי במעגל הגברים של פלוני, ואני רואה באותו פלוני אחראי להבטיח שאקבל את המגיע לי. אם אינני מקבל זאת, אני זכאי "להשחיר את פניו". וזאת יוצר מחויבות מצדו כלפי בכך שהוא נותן לי הבטחה שפלוני ערב לה. אני רואה בפלוני אחראי לוודא שאקבל את המגיע לי. אם אינני מקבל זאת, אני זכאי "להשחיר את פניו".

6

כספורים אודות הבדווים שומעים לעתים קרובות על גבר הנמלט מפני אויביו, מוצא מקלט, ומארחו מגן עליו באומץ כאשר אויביו תוקפים. (סיכוך נוסף נגדם כאשר מתברר שהאויבים שייכים לאותה קבוצה של המארח.) אם זו הסיטואציה ההתחלתית העומדת מאחורי החוק בדבר קדושת המגורים,<sup>26</sup> הרי שהחוק פיתח מאוד את תפקיד המארח. חובותיו הורחבו הרבה מעבר להגנה על שלומו הפיסי של אורחו: עלבונות, איומים וכדומה אף הם בתחום סמכותו. חובותיו אף אינן מסתיימות בהכרח לאחר שעשה כמיטב יכולתו להגן על אורחו: אם אורחו נפגע, חייב המארח לדאוג לתיקון המעוות. בו בזמן, זכויות המארח עצמו הורחבו אף הן, כך שעבירה נגד האורח היא מינייה וביה עבירה נגד המארח. המארח אומר, כביכול: "1) אדם זה נמצא תחת חסותי; 2) אעשה כל מה שבכוחי כדי להגן עליו; 3) אם תפגע בו או תגרום לו נזק גופני, אדאג לכך שיקבל

25 אין תיעוד ברשימותי למקרה שבו אכן כך קרה, אך מובן שעצם העובדה שהדבר ייתכן עשויה להבטיח שערכים מסוימים אכן ימלאו את התחייבותיהם.  
26 אשתמש במונח זה לציון הבית ומעגל הגברים כאחד.

פיצויים; (4) אראה כל עוול או פגיעה גופנית שייגרמו לו כפגיעה בי עצמי." ההרחבות של המושג ההתחלתי של חסות המיוצגות על ידי המשפטים (3) ו(4), הן המפרות ביותר בחוק המנהגי; חשיבותו של משפט (2), לעומת זאת, פחתה או אפילו נעלמה. כך קורה, לדוגמה, במוסד של "זריקת הפנים" (כמי אל-וג'יה) כפי שצוין לעיל, כאשר שני אנשים מתכתשים יש נוהל שירסן אותם. 11 ר'ג2 הם שני הנצים. אחד הנוכחים יאמר לנו, "פניו של ח1 עליך", ול'ג2, "פניו של ח2 עליך". (ח1 ר'ח2 הם שני נכבדים.) התוצאה היא שבטחוננו הפיסי של ח1 נתון עתה תחת חסותו של ח1 וזה של ח2 תחת חסותו של ח2. ח1 ר'ח2 אינם נוכחים, אך הם בעלי מעמד, ואחת הסיבות שהפכו לכאלה היא אכן נכונותם לקחת על עצמם בכל עת אחריות מסוג זה.<sup>27</sup> מצבם דומה לזה של אדם הנעדר מביתו כאשר אישה מוצאת שם מקלט. הם אינם יכולים להעניק הגנה פיסיית, אך ביכולתם למצער לנקוט פעולה אם חסותם מופרת. מעתה, אם ח2 יכה את ח1, יהיו לכך שתי תוצאות. ראשית, ח2 יישא באחריות כלפי ח1: יהיה עליו לשלם כופר כפול עבור כל נזק שגרם ל-ח1 אחרי "זריקת הפנים". הוא גם יפסיד כל כופר שהיה מגיע לו על פגיעות שנגרמו לו על ידי ח1 אחרי "זריקת הפנים".<sup>28</sup> שנית, יהיה עליו לשלם מנשד ל-ח1 על "חיתוך פניו" (תג'יטע אל-וג'יה) של ח1, כלומר על הפרת חסותו.

"זריקת הפנים" נפוצה מאוד כאשר אנשים רבים זה עם זה,<sup>29</sup> והיא מועילה במיוחד כשהנצים הן נשים: איש מהגברים הנוכחים – למעט בעלים ואגנטים קרובים – לא ירצה להניח ידיו על השתיים מפני שתוך כדי כך הוא עלול לבצע בשגגה עבירה מינית; לכן הם פשוט "זורקים פנים". ניתן להשתמש בנוהל זה גם למניעת אלימות בין קבוצות. נניח שקבוצתי העניקה לקבוצתך שביחת נשק לתקופה מוגבלת, ושאנו מסרבים לחדש אותה כאשר פג תוקפה. מישהו מקבוצתך, או צד שלישי (בדרך כלל השליח ששלחת כדי להשיג את חידוש שביחת הנשק), עשוי למנוע את חידוש האלימות על ידי "זריקת פנים" על קבוצתי לתקופה של שבועים וחמישה יום (שבסופם ניתן לחזור על ההליך ככל הדרוש).

7

בשנת 1976 בערך מצאה עצמה קבוצת ערכות מקרב שבט האחיייוואת, שחבריה היחידים היו שלושה אחים, תחת לחץ חמור מצד קבוצה אחרת שכללה כחמישה עשר גברים. לקבוצה הגדולה היתה תביעה כנגד הקבוצה הקטנה, ועליאן, מנהיג הקבוצה הקטנה, שהיה חסר יכולת משפטית כפי שהיה חסר תומכים, החליט שלא יוכל יותר להחזיק מעמד לבדו. לפיכך הלך אל השייח' של השבט, הניח את הכאפיה שלו סביב צוואר השייח'<sup>30</sup> ואמר: "אני שם את עצמי תחת חסותך" (אנא דאח'ל עליך).<sup>31</sup> היה זה אך מקרה שהאדם

27 מוזיל מביא מספר דוגמאות של גברים שחסותם הופעלה בהצלחה אפילו מבלי שהסכימו מראש לתת אותה. "בושה היא לגבר למנוע את 'פניו' או הגנתו ממישהו" (1928, 439).  
28 הדעות חלוקות באשר לנקודה אחרונה זו, והרבה תלוי בשופט שבפניו מובא המקרה.  
29 ראה מראי מקום של מספר דוגמאות כמפתח לכרך 1 של סטיוארט 1988-90, תחת הערך Face.  
30 ראה מוזיל 1907-8, 3: 347-346.  
31 אותו ביטוי יכול לשמש אישה המבקשת מקלט מבעלה.

שאליו פנה עליאן החזיק במשרת השייח': מה שנחשב בעיני עליאן היה שאדם זה עמד בראש קבוצת ערבות גדולה ומאוחדת, שכללה שניים מטובי המומחים למשפט בשבט, ושקבוצתו הקטנה של עליאן היתה קרובה יותר מבחינה אגנטית לקבוצתו של אדם זה מאשר לכל קבוצה אחרת.

עליאן נהג בחכמה: השייח' הסכים לעזור לו (למרות שהיה יכול לסרב), ובעזרת קבוצתו של השייח' הצליח עליאן לבסוף להיחלץ מקשייו. לשייח' היו ללא ספק מיגוון מניעים: ייתכן שהיה אלמנט של "האצילות מחייבת", של חובתו המוסרית של החזק לעזור לחלש כנגד אי צדק; והיו גם החובה להגיש עזרה לקרובים האגנטיים, היוקרה הנובעת מהתערבות מוצלחת בעניין מסוג זה, העובדה שהקבוצה הגדולה שנגדה ביקש עליאן עזרה היתה יריבה משכבר הימים לקבוצת השייח', והכוח שיתוסף לקבוצת השייח' בכך שעליאן ואנשיו יהיה להם חוב כלפיה (ואכן, פחות משנה אחר כך הצטרפו עליאן ואחיו לקבוצת השייח').

ברגע שאדם נמצא תחת חסותו של אדם אחר, כל עבירה כנגד בן החסות מהווה, כמובן, גם עבירה כנגד נותן החסות. כך, למשל, קרה שמישהו "השחיר את פניו" של בן חסות. "השחרת" אדם היא, כפי שצוין, פגיעה רשמית בכבודו. אם ה"השחרה" אינה מוצדקת, דהיינו אם האדם אינו אשם במעשה המבייש המיוחס לו, כי אז הוא זכאי למנשד מה"משחיר". במקרה המסוים הזה ה"השחרה" אכן היתה בלתי-מוצדקת, ונותן החסות דאג לכך שבן חסותו יקבל שני מנשדים, ולא רק אחד.<sup>32</sup> בנוסף לכך, העניק בית המשפט מנשד לנותן החסות עצמו, מכיוון שחסותו נפגעה.<sup>33</sup>

חסות מסוג זה, שבו החלש פונה לחזק בבקשת עזרה, בין אם זו בקשה כללית או בקשה המתייחסת למריבה מסוימת, היא תופעה המצויה בחברות רבות. מה שאולי ייחודי לבדווים הוא הרחבת התפיסה הזו לאינטרסים מסוימים מאוד, או, כפי שהבדווים עצמם רואים זאת, לעצמים מסוימים.

בתקופה שבה חייתי בקרב האחיינות היו כמה מהם מעורבים במחלוקת תלת-צדדית ממושכת ומסובכת הנוגעת לבעלות על שדה.<sup>34</sup> בשלב מסוים אדם שעייב את השדה במשך שנים רבות — גם שמו של אדם זה הוא עליאן — נתבקש בנימוס על ידי אחד הצדדים הטוענים לבעלות, קבוצה בשם חֶסְיָאָת, לעזוב את השדה ולהסיר את הגידור כתום העונה (הם נתנו לו ארכה כדי שהיכול יבשיל וייקצר). עליאן, שהיה משוכנע שלחסינאת אין כל זכות על האדמה, סירב. הוא חשש שהם יגיבו בפעולה אלימה: הנוהג הרגיל במקרים כאלה הוא לשבור את הגידור מסביב לשדה ולאפשר לגמלים לאכול את היכול. על מנת למנוע מהם לעשות זאת, שם עליאן את יכולו וגדרותיו תחת חסותו של נכבד משבט שכן.<sup>35</sup> עליאן עשה זאת בהתאם לנוהל המקובל בכך שהודיע אישית

32 ייתכן שבן החסות קיבל שני מנשדים (כמקום מנשד אחד כמקובל) דווקא משום שהיה תחת חסות בזמן שבוצעה העבירה נגדו.

33 פרטים אצל סטיוארט 1988-90, 76:1.

34 הסכסוך מתועד בפרק ה של סטיוארט 1988-90.

35 למען הדיוק, עליאן שם את יכולו וגדרותיו תחת חסותם של שלושה נכבדים (סטיוארט 1988-90, 142:1); אבל לצורך הדיון כאן אתעלם מפרט זה ומכמה דקויות נוהליות אחרות. רק אחד משלושת נותני החסות הפך בפועל למעורב בסכסוך.

לחסינאת כי יכולו וגדרותיו תחת חסותו של אותו נכבד.<sup>36</sup> החסינאת לא נרתעו, וזמן קצר לאחר מכן הרסו את הגדרות והיכול, בדיוק כפי שעליאן חשש שיעשו.

בשלב זה פנה עליאן לנותן החסות, סיפר לו מה שקרה והפעיל אותו. יש אומרים שעליאן חייב היה להשיג את הסכמת נותן החסות לפני שמסר את הודעתו לחסינאת. אך עליאן הכיר את נותן החסות וידע כיצד יגיב, ואכן נותן החסות קיבל על עצמו את התפקיד. חובתו היתה להביא את החסינאת בפני בית משפט שבו חידון חביעתו של עליאן לפיצויים על ההריסה הלא חוקית של רכושו. נדרשה לנותן החסות למעלה משנה כדי להשיג זאת. סבלנותו של עליאן היתה קרובה לפקוע, ונותן החסות עמד להיות "מושחר". לבסוף הגיע העניין למשפט, אך התוצאה היתה בלתי צפויה: השופט קבע שהקרקע שייכת לחסינאת. משמעות הדבר היתה שפעולתם לא היתה בלתי חוקית. נותן החסות לא היה מוטרד מכך: הוא מילא את חובתו, והשופט העניק לו את המנשד שלו: לא מהחסינאת, שכן הם פעלו במסגרת זכויותיהם, אלא מעליאן (על כך, ראה להלן).

באופן כזה ניתן לשים כל חפץ תחת חסות — בין אם זו משאית שמעורבת בסכסוך, או נאקה הנמצאת בסכנת פגיעה.<sup>37</sup> פעולה כזו מרתיעה בדרך כלל את הצד השני מלתפוס או להשמיד את החפץ (עליאן ביש המזל אינו דוגמה אופיינית), ולהבטיח שהסכסוך ייושב בדרכי שלום. עם זאת ידוע לי מקרה שבו השתמשו בחסות למטרות אחרות לגמרי: זקן של קבוצה גדולה נהג לפרוש את חסותו על אזורים מסוימים של מרעה בראשית האביב, כדי שאיש לא ירעה בהם בטרם עת. הקרקע לא היתה שלו — אדמת מרעה פתוחה בפני כל חברי השבט. הוא פשוט פעל לטובת הכלל.

ניתן לשים תחת חסות אפילו עצמים מופשטים. יש שני מקרים מקובלים. הראשון קשור לנישואין. המשפט הבדווי כולל דוקטרינה רחבה ביותר של זכות הקדימה: אם אדם רוצה להיפטר מדבר מסוים — פיסת אדמה, גמל, או בת שהוא מבקש להשיא — יש לאגנט זכות גדולה יותר לרכוש דבר זה מאשר לזר, בתנאי שהאגנט מוכן להציע תמורה השווה לזו שמציע מתחרהו. נניח שאני רוצה לשאת את בת אחי-אבי, אך הוא רוצה לתת את בתו למישהו מרוחק יותר מבחינה אגנטית. למזלי נודע לי על כוונתו לפני שהוא מצליח לממש אותה (מרגע שהמעשה נעשה אני חסר אונים). אינני יכול לאלץ את דודי לתת לי את בתו, אך אני יכול, כפי שאומרים הבדווים, לשים אותה תחת חסות. העצם שעליו נפרשת החסות איננו הנערה עצמה (כמו במקרה של אישה המבקשת מקלט) אלא עובדת היותה פנויה לנישואין. הנערה נשארת במקומה, בבית אביה, הגם שעלי לערוב לאביה שאשלים את הוצאות הקיום שלה. אך עתה, אם ישיא אותה אביה למישהו אחר, הוא "יחתוך את פני" נותן החסות.<sup>38</sup> כשאני שם את הנערה תחת חסות, נוצר מצב של קיפאון. אך זה מצב הפועל לטובתי: כיוון שריבוי נשים מותר, אין אני מנוע מלהינשא; הוצאות הקיום של הנערה נמוכות, ובכל אופן לא סביר שאביה יסכים להצעתו לשלם עבורן; ואילו הלחץ על אבי הנערה להשיא אותה יכול רק לגדול ככל שהיא מתבגרת.

36 אֲדָחַל יִרְעָה עֲפֵלָאן 'שם את יכולו תחת חסותו של פלוני. השווה: אֲדָחַל 11 פי וְגַ' ח, שהיא דרך אחת לתאר את "זריקת הפנים" (סטיוארט 1988-90, כרך 2, גלוטר, תחת הערך wjgh).

37 סטיוארט 1988-90, 148:1, 172.

38 נדמה לי, למרות שאין לי מידע בנקודה זו, שאם הדבר היה קורה יכול היה נותן החסות לכפות גירושין.

במקרה זה, אם כן, משתמשים בנוהל האינדיווידואליסטי לטובת הקשר האגנטי. במקרה השני שבו עצם מופשט מקבל חסות, מופעלת החסות בדרך כלל כדי לשמור על שליטת הקבוצה בחבריה.

נניח שצעיר מסוים מעורב בסכסוך. יריבו — מבוגר, פיקח, ומנוסה ממנו — משכנע אותו ליטול על עצמו התחייבות לא נבונה כלשהי — למשל, להגן על עצמו בבית המשפט. כפי שנאמר בסעיף 3, הברווים עומדים על הגדרה מדויקת של הסוגיה העתידה להישפט, ולפעמים תוצאת המשפט תלויה בהגדרת הנושא. נניח שהצעיר מסכים להגדיר את הנושא באופן שאינו עולה בקנה אחד עם האינטרסים שלו (כמובן, מבלי שהוא מודע לכך). הוא מסכים גם לפעול כערב של עצמו — תופעה מקובלת למדי כאשר ההתחייבות איננה בעלת חשיבות גדולה והמתחייב-הערב הוא מבוגר, אך הרבה פחות רגילה במקרה כזה, כאשר אף אחד מהתנאים הללו אינו מתקיים. כערב, הצעיר נותן את הערכויות שכל ערב שנתבע נוהג לתת.

כאשר הוא מודיע לזקן בקבוצתו מה עשה, מבין הזקן שהצעיר עשה טעות. הזקן מחליט לטפל בבעיה על ידי ביטול תוקפה (פְּלֵל) של התחייבות הצעיר. על פי הנוהל הזקן הולך אל האדם אשר לו ניתנה ההתחייבות ומודיע שהוא מבטל את התחייבותו של הצעיר. בו בזמן, ליתר ביטחון, יבצע הזקן נוהל נוסף: הוא ישים את "פניו" הערב — במקרה זה, "פניו" של הצעיר עצמו — תחת חסותו של אדם מכובד כלשהו (לעתים קרובות מישוה משבט אחר).<sup>39</sup> התוצאה המשפטית היא כמצופה: ערבות הצעיר הופכת ריקה מתוכן, והוא אינו חייב עוד להגן על עצמו, כפי שאמר שיעשה.<sup>40</sup> אם, למרות זאת, יריבו "משחירים את פניו", תהא זו "השחרה" בלתי-חוקית. הזקן יפעיל את נותן החסות, נותן החסות ישיג מנשד עבור בן חסותו מיריבו, וכן ישיג מנשד נוסף לעצמו מהירב. למרות שזהו ההקשר הקלאסי שבו שמים "פנים" תחת חסות, אין זה ההקשר היחיד, ואולי אפילו לא הנפוץ ביותר. כל החושש מפני "השחרה" בלתי חוקית יכול לשים את "פניו" תחת חסות.<sup>41</sup> לדוגמה, קיים במשפט הברדוי עיקרון הקובע שאדם הלווה כסף הופך מכוח עובדה זו לערב של הלוואה. אתה יכול לטעון שלווית כסף ממך ולא החזרתי אותו בזמן, ואתה יכול לאיים "להשחיר את פני"; אני יכול להסכים שקיים חוב, אך אני טוען שהוא קטן מכפי שאתה אומר, או שמקורו לא בהלוואה אלא בשירות מסוים שביצעת עבורי. בנסיבות כאלה אחד הדברים שאעשה יהיה, ככל הנראה, לשים את "פני" תחת חסות.

39 אפשר למצוא את הטקסט של הצהרה כזו אצל סטיוארט 1988-90, 1: 42. בתיאור הנוכחי השמטתי כמה פרטים טכניים הקשורים לנוהל.

40 אני מניח שלזקן היתה במקרה זה הזכות לבטל את תוקפה של ההתחייבות, אך אין זה נכון בכל מקרה. אפילו אם הזקן הוא ללא עוררין זקן בקבוצה שבה הצעיר הוא ללא עוררין חבר שאינו זקן, עדיין ייתכן שהזקן אינו רשאי לבטל את התחייבותו של הצעיר. הדוגמה הבולטת ביותר למצב כזה קשורה להריגה. אם קבוצת הקרבן מסכימה לקבל תשלום שביתת נשק (גי'רה) מקבוצת ההורג, אין קבוצת הקרבן יכולה לנקום באופן חוקי, והדרך פתוחה ליישוב סופי של הסכסוך על ידי תשלום כופר (דיה). החוק קובע שאם אדם כלשהו בקבוצת הקרבן מסכים לקבל תשלום שביתת נשק, הוא מחייב את כל קבוצתו, ולא ניתן לבטל את חוקף התחייבותו.

41 ראה דוגמה אצל סטיוארט 1988-90, 1: 151.

הדפוס הרגיל של חסות הוא שמשומו מושם תחת חסותו של אדם: דבר זה עשוי להיות שלומו הגופני של בן החסות, "פניו", או אינטרס אחר שלו (למשל, המשאית שלו או ידה של בת-דודו). אם ננקטת ביחס לאינטרס זה הפעולה, אשר בגללה הוא הושם תחת חסות, על נותן החסות להתערב. חובתו משתנה ממקרה למקרה: לעתים עליו להגיש סיוע ככל הדרוש לאדם שהפעיל אותו במטרה שזה יקבל את המגיע לו; לעתים עליו רק לגרום לכך שהפוגע יופיע בבית המשפט כדי להשיב על התביעה. ברגע שנותן החסות מילא את חובתו והסכסוך הראשי יושב, הוא זכאי לקבל מנשד מן האחראי לפגיעה בחסותו.

לא שמעתי את הברווים עצמם מסבירים את ההיגיון של השתלשלות אירועים זו, אך הדבר נראה ברור למדי. כאשר אדם מעניק את חסותו למשהו הוא מקבל על עצמו התחייבות, וקושר את שמו הטוב — את "פניו" — להתחייבות זו. מי שפוגע בעצם הנתון לחסות נחשב כמי ש"חתך את פניו" נותן החסות, כלומר פגע בכבודו, אם כי בדרך שונה במקצת מ"השחרת הפנים". כאשר אני "משחיר את פניו" של פלוני אני מצהיר כלפי העולם שפלוני עשה משהו מחפיר (בדרך כלל שהוא לא מילא את חובותיו כערב). כאשר אני "חותך את פניו" של פלוני, אני פועל בדרך שקוראת תגר על כבודו של פלוני: על ידי הפרת חסותו אני רומז שהיא חסרת ערך, כלומר, שהוא לא ימלא את חובותיו כנותן חסות. ברגע שאדם הופעל — אם כבעל בית ואם כנותן חסות — מתחיל שעון לתקתק: הוא קיבל הודעה רשמית שחסותו הופרה, וככל שהוא משתהה בנקיטת הצעדים הראויים, כן פוחת לכאורה ערכה של חסותו. אם יחלוף זמן רב מדי, קרוב לוודאי שבן החסות יפרסם זאת על ידי "השחרת פניו" נותן חסות.

אם נותן החסות פועל בהתאם למחויבותו, הוא מוכיח שהוא איש כבוד; לפיכך, מי שאחראי לפגיעה בעצם הנמסר לחסותו חייב לשאת בעונש על כך שהקל ראש בכבודו של נותן החסות. כפי שראינו במקרה של השדה, האדם המוחזק אחראי לנזק עלול להיות בן חסות עצמו. רצוי, כמובן, שהאדם שחסותו הופרה, ואשר ממלא את חובתו הנובעת מכך, יקבל תמיד מנשד, ללא קשר לשאלה איזה צד זכה בסכסוך הראשי: הדבר יעודד אנשים לפעול כנותני חסות, ובכך יש תועלת לחברה, כיוון שנותני חסות נוטים להרחיק יריבים מפעולה חד-צדדית לעבר פתרון בדרכי שלום. במקרה של חלקת השדה, אם כן, משעה שהעניין העיקרי הובא למשפט, והשופט פסק לטובת החסינא, היה זה סביר שנותן החסות יקבל מנשד, מהחסינא או מעליאן. השאלה היא, מדוע עליאן? ככלות הכול, החסינא נקטו באלימות במקום לפנות אל בית המשפט.<sup>42</sup> כלום זה דבר שיש להתיירו? מסתבר שלפעמים אכן כך הדבר. אם ייאלץ עליאן לשלם, יפחית הדבר את הנטייה לשימוש לרעה במערכת. הבה נניח (הנחה שאמנם אינה תואמת את העובדות במקרה המסוים הזה) שעליאן נהג שלא בתום לב בעבדו את האדמה, כלומר שהוא ידע שלא היתה לו זכות עליה. הבה נניח כמו כן שהחוק היה מחייב את החסינא לשלם את המנשד, ללא קשר לפסיקה באשר לבעלות על האדמה. במקרה כזה עליאן לא היה מפסיד דבר בהניחו את האדמה תחת חסות, ולעומת זאת היה לו מה להרוויח. החסינא, למרות

42 למען ההגינות יש לציין כי טבעו של סכסוך מסוים זה היה כזה שהגשת תביעה היתה מעמידה את החסינא בפני סיכוכים מיוחדים. אך עובדה זו אין בה כדי להשפיע על העיקרון הכללי: אפילו יכלו החסינא לתבוע את עליאן ללא קושי, התוצאה היתה זהה.

שידעו שהאדמה היא שלהם, היו נאלצים לפעול כאמצעות בתי המשפט במקום לממש את חביעותיהם על ידי מעשים, וזה היה פועל לטובתו של עליאן; הוא היה מעוניין לשמור על המצב הקיים ככל שניתן, והשגת פסק-דין נגדו עלולה היתה להיות כרוכה בחליך ארוך ומייגע.

בהתייחס לחוק כפי שהוא למעשה — כאשר הצד המפסיד בסכסוך העיקרי משלם את המגשד לנותן החסות — אדם המאמין שהצדק לצדו לא יירתע מלשים את העצם תחת חסות, ויריבו המאמין אף הוא בצדקתו לא יירתע מלפגוע בחסות זו. אם לשני הצדדים כיטחון בצדקתם, לא יהיה בדרך כלל צורך לשים דבר-מה תחת חסות, שכן שני הצדדים יסכימו להביא את הנושא לדין. רק הסיכוכים המיוחדים של הסכסוך התלת-צדדי שבו היה מעורב עליאן הם שמנעו את ההבאה לדין: הפקעת המשפטית שנוצרה היתה כזו ששני צדדים אלו לא היו מופיעים לעולם כתובע ונתבע ללא התערבותו של נותן החסות. וכך, אפילו כאן הוכיח הנוהל שנקט את יעילותו. אך נראה שמקרה רגיל יותר שבו נעזרים בנוהל הזה, הוא כאשר יש לכן החסות טענה טובה יותר מאשר לצד המאיים על האינטרס הנוגע בדבר, דהיינו מקרה שבו בן החסות אינו חושש שהנושא יובא למשפט, בעוד הצד השני אכן חושש מכך.

## 9

כסעיף 7 נעשתה הבחנה בין מקרהו של אדם ששם עצמו תחת חסותו של אדם אחר, לבין המקרה שבו עשויים עצמים להיות מושמים תחת חסות. להלן ידובר ביתר הרחבה על השוני בין שני מוסדות אלה.

חובותיו של אדם הפורש את חסותו על אדם אחר דומות מאוד לאלו של בעל הבית, וארבע הנקודות שצוינו כתחילת סעיף 6 חלות על שניהם באותה מידה. נקודות אלה הן:

1. אדם זה נמצא תחת חסותו.
  2. אעשה כל שבכוחי כדי להגן עליו.
  3. אם תעבור עבירה נגדו, או תגרום לו נזק גופני, אדאג לכך שהוא יקבל פיצויים.
  4. אחשיב כל עוול או פגיעה גופנית שייגרמו לו כפגיעה גם בי.
- המבנה של "זריקת הפנים" דומה, למרות שהמחויבות השנייה נעדרת לחלוטין, והשלישית והרביעית מוגבלות לנזק פיסי. אולם, כאשר הדבר המושם תחת חסות הוא עצם (בין אם הוא ממשי ובין אם הוא מופשט), המערכת של חובותיו של נותן החסות שונה באופן משמעותי. ניסיון לסכם את מחויבויות מגן העצם בדרך דומה יראה כך:
- \*1. עצם זה הוא תחת חסותי ביחס לפעולה פ' (למשל, שידוך הנערה למישהו מלבד בן החסות, גרימת נזק במזיד ליבול).
  - \*2. אין לי כל מחויבות לנסות למנוע את פ' מלהתבצע.
  - \*3. אם פ' תתבצע, ואם בן החסות ירצה לתבוע את האדם שעשה את פ', אני אוודא שהאדם שעשה את פ' יתייצב בפני בכית המשפט.
  - \*4. אראה ב-פ' פגיעה בי.

סעיפים 1 עד 4 מתאפיינים בפשטות ובטבעיות הנעדרים מסעיפים \*1 עד \*4. נראה שהסיבה לכך היא שהמוסד שאליו מתייחסים הסעיפים המכובדים כבר אינו למעשה מוסד של חסות. המגן על עצם אינו מגן למעשה על האינטרסים של יחיד מסוים. חובתו

היא רק להביא את הצדדים לבית המשפט אם סטטוס קוו כלשהו מופר. תוצאת המשפט בדרך כלל אינה משנה עבורו דבר. תפקידו — בין אם פעולה פ' מתבצעת ובין אם לאו — הוא להבטיח שהסכסוך ייושב על ידי משא ומתן או על ידי משפט ולא על ידי פעולה חד-צדדית. נכון אמנם שהוא מצטרף לנפשות הפועלות ביוזמתו של אחד הצדדים בסכסוך — אותו צד הסבור שהאינטרסים שלו יקודמו על ידי הקפאת המצב ושאינו לו התנגדות שהסכסוך יובא בפני בית המשפט. המגן על עצם הוא נותן חסות רק באותו מובן ששופט המוציא צו מניעה זמני הוא נותן חסות. אך שלא כמו נותן החסות האמיתי, אין הוא צד בעניין.

## 10

כשארם ערב לכך שפלוגי יפעל כפי שהתחייב לפעול, הוא (הערב) עשוי לומר: "פלוגי יעשה כך וכך, אני ערב לכך", או כיוצא בזה. אולם התחייבותו האמיתית אינה שפלוגי יבצע את הבטחתו, אלא שאם פלוגי יפר את הבטחתו, אזי הוא, הערב, יבצעה בעצמו או (אם הדבר איננו ניתן) יציע פיצוי הולם. במלים אחרות, לא ניתן "להשחיר את פני" הערב אם פלוגי אינו מקיים את דברו, אלא רק כשהערב עצמו אינו מבצע זאת (או מפצה). כפי שצוין לעיל, נותן חסות שחסותו הופרה שומר על כבודו בהבטיחו שבן החסות יקבל פיצוי הולם. הוא יאבד את כבודו רק אם אינו מצליח לעשות זאת תוך תקופת זמן סבירה, ורק אז רשאי בן החסות לפרסם זאת ברבים כ"השחירו את פניו".

הערב ונותן החסות שייכים בכירור למבנים דומים.<sup>43</sup> נותן החסות כאילו אומר לבן-החסות: "אעשה כמיטב יכולתי להגן על הדבר שלקחתי תחת חסותי, ואם אכשל, אדאג לכך שתקבל פיצוי הולם." הערב כאילו אומר לבעל המחויבות: "אעשה כמיטב יכולתי להבטיח שפלוגי יעמוד בהתחייבותו כלפיך, ואם אכשל, כי אז אעשה מה שהוא התחייב לעשות או אדאג לכך שתקבל פיצוי הולם." כשם שבן החסות רשאי "להשחיר" את נותן חסותו אם אין הוא מצליח לקיים את הבטחתו, כך יכול גם בעל המחויבות "להשחיר" את הערב אם הלה אינו מקיים את הבטחתו.

היחסים בין נותן חסות לבן חסותו דומים בכך ליחסים שבין ערב ובעל מחויבות; אך היחסים בין נותן החסות למי שגרם לחסותו שתופר שונים באופן בולט מהיחסים של הערב עם המתחייב שהפר את התחייבותו. כזכור, מפר החסות פוגע בכבוד נותן החסות, וברגע שנותן החסות הוכיח את עצמו כבעל כבוד, על מפר החסות לשלם את העונש (מנשד). מפר ההתחייבות, לעומת זאת, אינו פוגע בכבודו של הערב, כיוון שכירוע הערב לא הבטיח שהמתחייב יעמוד בהתחייבותו. חובתו של המתחייב כלפי הערב מסתכמת בנוסחה שהוא עשוי לומר לערב כשהערב מסכים לקבל על עצמו את התפקיד, ושחלק

43 הדבר משתקף גם במינוח. כך הביטוי נג'ה סאלם על א' "פניו של סאלם על א'" משמעותו יכולה להיות שסאלם ערב ל-א', כש-א' הוא הדבר שערכים לו, או ש"פניו" של סאלם "נזרקו" על א', כש-א' הוא האדם שכתחונו הפיסי הושם תחת חסותו של סאלם. ראה סטיוארט 1988-90, כרך 2, גלוסר, תחת הערך wijk.

44 בעל המחויבות (obligee) הוא האדם שיש התחייבות כלפיו.

ממנה נשמע כך: "כל מה שיטילו עליך לשלם, אחזיר לך כפליים, ולכל מנשד אתן לך שני מנשדים".<sup>45</sup> החלק הראשון מציין שהערב, אם יאלץ לשלם במקום המתחייב, יהיה זכאי לקבל חזרה פי שניים מהמתחייב שלא עמד בהתחייבותו. הערב יהיה זכאי לקבל שני מנשדים מהמתחייב רק אם הוא, הערב, "יושחר" משום שלא מילא את חובתו ואם המתחייב יוחזק אחראי לחוסר מעש זה — דבר שקורה לעתים נדירות בלבד, מכיוון שבדרך כלל הערב הוא הקובע אם ימלא את חובתו לבעל המחויבות או לא. עם זאת, ניתן לדמיין מקרה שבו המתחייב מוסר לערב הודעה שקרית שהוא ביצע את חובתו, וכתוצאה מכך הערב "מושחר". במקרה כזה (לאחר שבעל המחויבות קיבל את המגיע לו) הערב היה תובע את המתחייב והיה מקבל, כפי שקובעת הנוסחה, לא מנשד אחד אלא שניים. אינני מכיר אף מקרה כזה.

אילו היה מבנה הערבות קרוב יותר למודל של החסות, כי אז אי-מילויה של ההתחייבות שנטל על עצמו המתחייב היה מתפרש כ"חיתוך פני" הערב, והיה מעניק לערב את הזכות למנשד מהמתחייב. נשאלת השאלה מדוע אין הדבר כך. כל שאני יכול להציע בתשובה הוא בגדר ניחוש. מי שמפר את החסות איננו בדרך כלל אדם הקרוב אגנטית לנותן החסות, בעוד שקיימת סבירות גבוהה שהמתחייב שאינו ממלא את חובתו הוא קרוב אגנטי לערב לו. המנשד הוא עונש כבד, וקיימת תחושה חזקה שאין לגזור על מישהו לשלם תשלום מסוג זה לאגנט קרוב. הבדורים נוטים להאמין שסכסוכים בין אגנטים קרובים חייבים להיפתר בצנעה, בתוך המשפחה. אם סכסוך כזה בכל זאת מגיע לבית המשפט, השופט ייטה לפסוק תשלום נמוך יותר מאשר במקרה שבו הצדדים אינם אגנטים קרובים.<sup>46</sup> אם על הערב לערוך לפעולתו של מי שאינו אגנט קרוב, ושבו אינו בוטח לחלוטין, כי אז הוא יכול, אם הוא והמתחייב רוצים בכך, להגיע להסכם (או הסכמים) כך שהוא, הערב, יהיה זכאי "להשחיר" את המתחייב (או אדם מכובד אחר) במקרה שהמתחייב לא יעמוד בהתחייבותו.

## 11

המוסדות הקשורים בחסות וב"פנים" מציגים את החוק כהיבט היצירתי ביותר שלו; הם ספוגים בערכים המנוגדים לעצביה, ערכים אינדיווידואליסטיים ומשכיני שלום. מהמושג אינדיווידואליזם משתמעת מידה של שוויוניות בתחומים מסוימים, למשל שוויון הכבוד הניתן לפרט. באיזו מידה ניתן לומר על מוסדות החסות הבדוריים שהם שוויוניים?

בקרב הבדורים במרכז סיני, כל הגברים שווים בפני החוק.<sup>47</sup> כל גבר רשאי להציע חסות, וכולם מרכיבים לעשות זאת בכל הנוגע לקדושת המגורים: אם לא לאישה בורחת — למרות שזה נפוץ למדי — הרי לפחות לאורחים. המודעות לזכויותיו ולחובותיו של בעל הבית טבועה עמוק בכל גבר, ומהווה חלק חשוב מזהותו כבדורי. אם בעל הבית חש שביתו אינו זוכה לכבוד המגיע לו, הוא יכול לומר: "האם ביתי הוא ביתו של אחד מהגוארנה?"

45 גרשך בגרשין, ומנשדך במנשדין, השווה סטיוארט 1988-90, 1: 142. חרגום קטע זה שם אינו מדויק.

46 השווה סטיוארט 1988-90, 1: 19.

47 סטיוארט 1988-90, 1: 3; לוי (1987, 206) מדגיש שזה המצב גם בדרום סיני.

(ביתי בית גְּנָאֲרָנִי?). הגוארנה הם קבוצה נחותה, לא כדוויח, שבתיה (כך נאמר) אינם מגינים על מי שנמצא בהם.<sup>48</sup> כמו כן, יכול כל גבר לשמש כערב, ואפשר לשער שמרבית הגברים אכן עושים זאת בשלב כלשהו בחייהם. הם מתייחסים אל ההתחייבויות כרצינות, ולא כל מי שמתבקש לערוב נענה לכך.<sup>49</sup> מסיבות שהובהרו לעיל, יש נטייה חזקה שמתן הערבויות ייעשה על ידי זקנים.

חסות בהקשרים שמחוץ לבית היא למעשה נחלתם של הזקנים, דהיינו של הנכבדים. הנכבדות איננה מעמד המוטל על אדם בעל כורחו: עליו לרצות בה ולהתאמץ לזכות בה, ואם הוא משיג אותה, תהיה זו במידה רבה תוצאה של כישוריו האישיים. אך נכון גם שאחוז גבוה של זקנים מגיע ממשפחות מיוחסות, ושהשתייכות לקבוצת ערבות גדולה ומאוחדת מעניקה יתרון גדול. כאשר אני מבקש חסות, אני מחפש אדם שיהיה מוכן לפעול, ואשר, ככלות כל הקצים, יהיה מוכן ומסוגל להשתמש בכוח. כפי שאומר הפתגם: 'החוק שאין בן לווייתו מקל הוא חוק גרוע' (אל-גאנון אלי מא פְּתַבְרָה אל-עֶצָא — גאנון רְדִי).

48 השווה חֲלָאֵלִי חֲלָאֵל גְּנָאֲרָנִי 'בהמותי הם כמו הבהמות של אחד מהגוארנה', כלומר, ניתן לשדוד אותן ללא חשש לתגובה (מזויל 1907-8, 3: 182). על הגוארנה ראה, למשל, אופנהיים 1939-68, 12: 273.

49 ראה, למשל, סטיוארט 1988-90, 1: 13.

- Stewart, F. H. (1988-90) *Texts in Sinai Bedouin Law*. 2 vols. Mediterranean Language and Culture Monograph Series 5. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Stewart, F. H. (1990) "Schuld and Haftung in Bedouin Law." *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* 107: 393-407.

## מקורות

- לוי, ש. (1987) הברווים במדבר סיני. ירושלים-תל-אביב, שוקן.  
מרקס, ע. (1974) החברה הברווית בנגב. תל-אביב, רשפים.
- Atallah, W. (1971) "Le droit d'asile chez les Arabes." *Arabica* 18:262-278.
- Batatu, H. (1978) *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*. Princeton, Princeton University Press.
- Colin, G. S. "Himāya." *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, 2:297-395.
- Fraenkel, S. (1906) "Das Schutzrecht der Araber". In *Orientalische Studien Theodor Nöldeke ... gewidmet*, ed. Carl Bezold, 1:293-301. Giessen, Alfred Töpelmann.
- Goldziher, I. [1889-90] (1961) *Muhammedanische Studien*. Reprint. Hildesheim, Georg Olms.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahmān b. Muḥammad (1967) *The Muqaddimah*. Translated by Franz Rosenthal. 3 vols. Bollingen Series 43. Princeton, Princeton University Press.
- Lewis, I. M. (1961) *A Pastoral Democracy*. London, Oxford University Press.
- Mohsen, Safia. (1975) *Conflict and Law among Awlad 'Ali of the Western Desert*. Cairo, National Center for Social and Criminological Research.
- Musil, A. (1907-8) *Arabia Petraea*. 3 vols. Vienna, Alfred Hölder.
- Musil, A. (1928) *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*. American Geographical Society Oriental Explorations and Studies 6. New York, American Geographical Society.
- Oppenheim, M. v. (1939-68) *Die Beduinen*. 4 vols. Leipzig and Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Pellat, C. (1980) "Ār". *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Supplement, 78-80.
- Quatremère, E. M. (1845) "Mémoire sur les asiles chez les Arabes." *Mémoires de l'Institut Royale de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 15/2:307-348.
- Quatremère, E. M. (1854) *Mélanges d'histoire et de philologie orientale*. Paris, E. Ducrocq.
- Rescher, O. (1953) "Einige Notizen über das Asylrecht im islamischen Orient." *Mélanges Fuad Köprülü*, 411-421. Publié par la Faculté des Lettres d'Ankara. Istanbul, Osman Yalçın Matbaasi.
- Snouck Hurgronje, C. (1931) *Mekka*. Leiden, E. J. Brill.
- Steppat, F. (1974) "Ein 'contrat social' in einer palestinischen Stadt 1854." *Die Welt des Islams* 16:233-246.



קרוב, כאח למנשד. המאמר שלהלן מוקדש למוסד משפטי מיוחד זה ולתיחום הדק בינו לבין הערכאות המשפטיות הקרובות אליו. נוכל להראות כיצד רגישויות הנובעות מעולם המושגים של הכדורים מעצבות את תחיקתם, וכו' בזמן משפיעות על האופן בו הם כוררים את ערכת ההתדיינות.

ביסוד המסורת הברדווית מונחת תפיסה פשוטה ומיוחדת שאין כמותה מחוץ לגבולות העולם הערבי, תפיסה המרכבת קבוצות אגנטיים על פי גודלן. בעיקרון, ככל שגדול מספר האגנטיים ורכ כוחם הקבוצתי, עולה מעמדם החברתי, ורום המעלה יתבטא בצורה סמלית בהתקשרויות הנישואין עם זולתם. על פי פירוש סמלי של יחסי המינים, האיש וקבוצתו הם ה"גבריים" ואילו האישה וקבוצתה הם ה"נשיים". מתפיסה זאת נובע המנהג הרווח להשיא בנות לבני משפחות גדולות וחזקות בהשוואה למשפחותיהן, כלומר להשיאן כלפי מעלה בריבוד החברתי, דפוס הקרוי "היפרגמיה". משאת נפש כללית היא להשיא בנות לבני דודיהן. ברם, היכולת לממש נישואים בתוך קבוצת השארות (אנדוגמיה) מאפיינת את הקבוצות האגנטיות (קום ר' אקואם בלשון ברדווית הר הנגב, ובלשון האנתרופולוגים "לינאגיים") הגדולות יחסית (קרסל 1975). לינאגיים קטנים משיאים בנות לבני הלינאגיים הגדולים תמורת חסות או מוהר. לינאגיים הזחים בגודלם ובכוחם, כבואם בקשרי נישואין, יבטאו את שיווינום בחליפין של כלות (בדל) ויפטרזו זה את זה מתשלומי מוהר. דמי כלה הם כפיצוי לכבוד האגנטיים שלה, הנפגעים מהתרת האישה לקיום יחסי אישות (קרסל 1976). לצניעות הנשים בהקשר הקובע את מעמד קבוצתיהן שמור הביטוי המיוחד ערד. מקשר הנישואין בא ההיתר (חלאל) ליחסים מיניים, והנישואין חייבים להיות מוסכמים על ידי האגנטיים שלה. כל קשר חברתי 'חופשי' של האישה אסור (חראם), ואם נרקם קשר כזה בין אישה לבין זר (איש שאיננו אגנט שלה), הרי הוא פוגע בערד קבוצתה, היינו במעמד הריבודי של האגנטיים שלה, ובכך יש לכאורה הצהרה על נחיתות מעמד. הגנת מעמדם בנסיבות כאלה! מחייבת אותם לפגוע בנפשה, ובעבור כך הם זכאים לכופר דמה ולתוספות בהתאם לחומרת המקרה. שופטי (קאדי ר' קאדי) המנשד המכותנים גם 'אל-מנאשד', 'חסעת אל-מנשד' או 'אל-מח'אטיט' (השווה בר צבי 1991) מודעים לרגישויות הגברים הפונים לעצתם בבטיות המסוימות של כבודם האגנטי, הנובעות מההתנהגות המינית של בנות קבוצתיהם. מסמכות המנשד לחייב את קבוצת האנס, חוטף הכלה או הנואף לשלם פיצויים הגבוהים לעתים מדמי כופר הדם (דיה), לשם החזרת הכבוד.

כינוס המנשד בהקדם עשוי לחסוך את שפיכות הדמים. ברם בדרך כלל אין ממהרים לכנסו אלא במקרים מובהקים לחומרה ולאחר מעשה, כאשר לכאורה ראוי המקרה להידון על ידי "שופטי דמים" (קצאצין, או מנאקע אל-דמום). ראוי להסביר כי כל עוד אין רצח הבת או האחות<sup>2</sup> חורג מגבולות הקבוצה האגנטית, אין דינו כרצח איש מקבוצה אחת כידי איש מקבוצה שנייה. הסיבה למישנה הזהירות בכינוס המנשד היא אולי התשלומים, הישירים והעקיפים, הכרוכים בשיבותיו הממושכות. סיבה אחרת וכבדה יותר היא רצון להימנע מפרסום בלתי נמחה של פרטי הדינים, החודרים לתודעת הקהילה השבטית וכך גורעים מצנעת הצדדים המתדיינים. הצד הנפגע הוא היוזם את ההליך המשפטי והוא

## חק אחיו מנשד; קל וחמור, וסיווג התמחויות במסורת השיפוט של ברדווית הנגב

### גדעון מ. קרסל וששון בר צבי

החוק הברדווית, מסורת שבעל-פה, מיושם במקביל לשריעה (המיושמת במידה גדלה והולכת) ולחוקי המדינה. שלוש מערכות משפטיות אלו מיושמות בחברה הברדווית תוך מידור תחומים ולעתים תוך התנגשות ביניהן. שלוש המערכות שונות בתפיסת הענישה ותכליתה ובאמצעי הענישה. דפוס המשפט שונים מאוד, למרות הדמיון בשלילה הבסיסית של הגניבה, האונס או הרצח. כך, למשל, רב השוני בתפיסת הנסיבות המפליגות (או המזכות) גונב, אונס או רוצח. יסוד ההבדל הוא מסורת המאפשרת החלת האחריות למעשהו על קבוצת גברים, קרובי המשפחה בקו הייחוס הזכרי (אצל ר' אצול), הוא קו האב, קרובים הקרויים בפי הברדווים אהל ובפי האנתרופולוגים-אגנטיים (זאת לפי חוק השבטים ובמידה מסוימת גם כדין השריעה). על פי חוק המדינה, הפרט ורק הוא מוסר את הדין על מעשיו. ישנם הבדלים ניכרים בין המערכות ביחסן למעמד המשפטי של האישה ולמפגש המינים בחברה בכללותו. המשפט הברדווית, הקרוב בדרך כלל לשריעה, שונה ממנה בנקודה זאת בכך שהוא שולל מן האישה אפשרות לפתוח בעצמה הליך משפטי או להופיע בדין כתובעת, כנתבעת וברוב המקרים גם כעדה (השווה סטיוארט 1988). משום היות עולמות המינים מופרדים בקיצוניות, ייצוג משפטי בענייניה עם מי שאינם האגנטיים שלה מסור לעולם לאפוטרופסיה (בדרך כלל אביה או אחיה), והעניינים שבינה לבין אפוטרופסיה הם עניינים הפרטי, היינו אין כל דרך בה תוכל לתבוע אותם לדין על מעשיהם. הדיון המשפטי בענייני נשים, החמורים לפי טבעם עד כדי איום בריב דמים, והנוגעים ליחסים שבין קבוצות אגנטיות שונות, מתנהל בפני פורום הקרוי מנשד. הפורום המיועד לדון בשאלות הרגישות פחות למעמד הקבוצות בחברה, כגון קביעת בעלויות על רכוש או התחייבויות כספיות או כל סוגיית כבוד שאין נגיעתה בנשים, מכונה חק. עניינים שמבחינה משפטית גרידא היו מובאים בפני מנשד, אלא שבמהותם הנורמטיביות הם פחותים בחומרתם (ואנו מפרשים זאת בכך שמידת האיום המשתמע מהם על מיקומן של הקבוצות המעורבות בריבוד החברתי מוגבלת), יידונו בערכאה משפטית הדנה בעניינים חמורים פחות מאלה שבסמכות המנשד וחמורים יותר מאלו שבסמכות החק. ערכאה זאת יש והיא מכונה בפי הברדווים "חק אחיו מנשד", כינוי שמשמעו מעמד משפטי רגיל שהוא במהותו

\* מוסד החק אחיו מנשד שבו מדובר במקרה נזילה וגנימה המתואר במאמר, לא היה מוכר לי עד מקרה זה. ששון בר צבי ופרנק סטיוארט. הבקאים בחוקי הברדווים, העמידוני על ייחודו של המקרה ועודדוני להמשיך ולבררו כדי להעלותו על הכתב. ששון בר צבי, אשר כתב אודות מצב משפטי מיוחד זה (1991), אך טרם הכירו בגוון אשר הוצג בפניו, הצטרף אלי בחקירת המקרה ובכתיבת מאמרו זה (ג. מ. קרסל). המתבררים מבקשים להורות ליעקב חבקוק על שקרא את המאמר והעיר הערות מועילות.

1 הפגיעה בערד, אומר המשל הערבי. כמוה כניפוף כלי זכוכית או כלי חרס, ואין לדבר תקנה אלא ברצח האישה (אם זנתה) ורצח הפוגע (אם בכוח עשה זאת). לשם שמירת הכבוד.  
2 לסוגיות הרצח לשם כבוד המשפחה ראה קרסל 1981.

המזמן את ישיבת המנשד. בדרך כלל, צד נתבע המגיע למעמד של מנשד מודה (בעצם בואו) באשמתו, וזו הסיבה למיעוט משפטי המנשד. לפיכך, בבואו, יקשיב הנתבע לתובעו ללא אומר.

לעתים ניתן למצוא מצבים משפטיים הנוגעים אמנם לערד, אך ניתנים להתפרש בצורה חמורה פחות, ולכן הם נידונים בפורום המקטין את רושםם. מצד שני אפשר למצוא מקרים אשר אינם קשורים מפורשות לפגיעה בערד אך המוסכים לשיפוט מנשד. כזאת יכולה להיות לדוגמה 'השחרת פנים' (סואד) של אדם והתעלמות או התחמקות ממושכת מחביעתו לצדק (עדל) (Bailey 1976), ההופכת משום ההזנחה מעניין פרטי או מריבה בין כתי אב, שראוי לבררה במסגרת של חק, לעניין בין שבטי. גם ענייני נשים הנוגעים לסוגיות של כבוד אישי (שרף) ולא לערד יכולים להידון, באמצעות האפוטרופסים (ולר' אוליאא) כמובן, במעמד של חק. הקריטריון (הלא כתוב) למיון כל מקרה והפנייתו לחבר השופטים המתאים לו הוא השלכותיו האפשריות על היחס הריבוי בין קבוצות האגנטים.

בראייה שטחית אין המשפט הברזי מכיר ערכאות ממוסדות, והשופטים אינם במינוי קבוע אלא נקראים למלאכת השיפוט רק לעת מצוא. הם מתמצאים איש איש בתחום ייחודי של תביעות. כך היו בעבר שופטים במחלוקות בענייני צאן (אהל אל-מראח), או בענייני גמלים או סוסים (אהל אל-רסאן, אל-עארף 1933: 56), שופטים המבינים ביני הקרקע, הבעלות עליה והשימושים הנעשים בה (אהל אד-דיאר או אהל אל-אקטאעא, שם: 55), וכו'. ברם, מטבע הדברים, השופט בנושאים קלי ערך לא השתווה בכבודו לשופט בנושאים כבדי משקל. רגישות מכל ויחסית סבוכות לפתרון היו ונשארו סוגיות ריב הדם והערד ולפיכך, לשיפוט כנגון אלה הגיעו הזקנים המופלגים בחכמתם ובנסיגונם.

עם התביעה לדין (אל-בדוה) אצל זקני השבטים, יהיה מתפקידם של אלה לערוך בירור מוקדם כאשר לאופיה. כינוים בתפקיד זה הוא דרביה ובמידה שסכסוך ניתן לפתרון מילולי או כספי קל (אל-עארף שם), יוכל איש הדרביה לשפטו בעצמו. אם הוא חש כי התביעה מורכבת מכדי שיוכל לפתרה בעצמו אך אינה חמורה למדי, הוא יפנה אותה לערכאות נמוכות (יקצרהא עלא חק) או אם היא חמורה, אזי יפנה אותה לערכאות גבוהות (יסנדהא עלא מנשד). לכל צד בסיכסוך, בכל אחת משלוש ערכאות השיפוט, יש שופט אותו יציין כחלופי (מעדרף ר' מעאדיף) לצורך ערעור, למקרה שלא יהיה מרוצה מפסק הדין של השופט המוסכם על שניהם ואשר ישב בדין. מספר הדרביה הוא שלושה, שופטי החק (המכוניס חקוק) — שלושה והמנאשד — שלושה. בסך הכול, אם כן, תשעה שופטים המטפלים לפי תור במקרה המנשד עד יישובו.

במינוי שופטים אין מסמרות וכל צד יכול לבחור לו מעדרף כלבבו, וכן רשאי הוא להסמין או להסיר הסמכתו מאחד השופטים בהסכמת הצד המתדיין עמו.<sup>3</sup> השופטים לסוגיהם חייבים לדעת הרכה ועל אישיותם להיות מיוחדת. לפיכך, אין הם בבחינת בני שבט רגילים, ולא כל אחד ראוי להיבחר כשופט.<sup>4</sup> על היושב בדין להתמצא בהוויות הקהילה ובריבוד הקבוצות, בדקדוקי המסורת ובמכמני הנפש ולבסוף, ברזי המשפט המתקן (restitutive law) או המפצה ותקדימיו.

3 זה שנים רבות שלא כונס כנגב מנשד בהרכב מלא.  
4 בהקבלה לנוהג אשר לפיו מספר השופטים בכל משפט שלושה (אחד בתפקיד ושניים חלופיים), שוררת דעה כי בכל מטה תמצא שלושה זקנים מומחים ובקיאם לכל סוג מסוגי המשפט.

להדגמת הגבוליות העדינה האפשרית בין העניינים המובאים למיון בפני הדרביה כדי שישקלו את המשך הטיפול, ולהדגמת תפקידו המורכב של השופט בסוגיית כבוד האישה, להלן מקרה הלאה<sup>5</sup> אבו קרדוד אשר הופנה לטיפולו של חק אחיו מנשד בראשית שנות ה-50.

א. איש עולב באישה זרה, עלבון שאין עמו הקנטה מינית

הלאה, אשת איש בשנות הארבעים לחייה, ליקטה אל הקנעה<sup>6</sup> שלה עשב בפאת חלקת חיטה לא לה בהר הנגב. ראה אותה בכך חמאדה, בעל השדה, איש מטה העוזאמה כמותה, אך המשתיין לפלג שבטי אחר, ובכעסו נטל מאתה את הקנעה והעשב שבה. הלאה הילכה בוכייה מרחק רב ובכל פעם שנקרה בדרכה גבר התיישרה בשולי הדרך וידיה מסתירות את ראשה, עד שיעבור. נאספו אז אחיה אצל זקניהם ותבעו את חמאדה למנשד, זאת הואיל ובנטילת האדרת אילצה להלך "עירומה" (עריאנה) בפני האנשים. בהדרכת הדרביה הופנו המתדיינים לבית חאג' סעד סלים, שופט מנשד בן שבטם, בשבתו כערכאה חמורה פחות — חק אחיו מנשד. כאשר זומנו למשפט (אנג'מעו) טען הנתבע כי תלשה משדהו לא עשב כי אם שיבולים. נציג הנתבעת גרס כי רק עשב אספה. לאחר שהקשיב לשני הטיעונים, שלח השופט אנשים לאמוד בצעדים (ח'טא) את המרחק מחלקת חמאדה עד לאגף הנשים<sup>7</sup> של בית הלאה. כנהוג קובע השופט סכום מסוים כנגד כל צעד שנפסע אגב ההתנכלות או כתוצאה ממנה, מיד לאחריה. כיוון שהדרך אשר עברה האישה ללא הקנעה היתה ארוכה, הטיל השופט על חמאדה (אטלע עליה), קנס כבד מאוד: ארבעים גמלים ויריעת בד לבן לכיסוי תשעה בתים (היינו אוהלים אשר יש "להלבינם" לאחר ש"השחירם"). כמקובל, ויתר (פואת) הצד הנפגע על רוב הסכום. הסכום המלא נותר לזיכרון, וחאג' סעד בעזרת האל ומשפטו, הלכין (ביד) את פני שאריה של הלאה לאחר שהושחרו (סואד), ובכך הוחזר להם כבודם.

הפיצוי לשארי הנפגעת, שאף עלה בגובהו על פיצויים הנגזרים על ידי מנשד, מעיד כי לא חומרת הענישה היא המבחינה בין שתי ערכאות הדין. על שום מה נמסר מקרה הלאה לדין בערכאה של חק אחיו מנשד? בשיקול הדרביה התערכו המרכיבים הבאים: (א) נתוני הגיל והפיסילוגיה שלה ושלו הוציאו מכלל ההיגיון אפשרות כי אשר אירע, אירע ממשחק יצרים; (ב) נתוני קבוצות האגנטים הראו כי זו שלו גדולה יותר מכפליים מזו שלה, מה שהוציא מכלל ההיגיון אפשרות כי ניסה להקניטם בנקודת הערד. אלימינציה של שתי אפשרויות אלה לא המעיטה מחשיבות פרטי האירוע. השאלות, אם תלשה גם שיבולים בכלל העשב שחפנה, או מה בדיוק הוחלף בין השניים כאשר בא להוכיחה על מה שעשתה קודם ששלח ידיו וכו', טופלו גם הן. ברם, חשובה ביותר היתה האבחנה כי בשורש העניין היו הפגיעה ברכוש והכעס בגינה, שגרר תגובה יתירה. אילו היה התולש איש ולא אישה,

5 שמות פרטיים שונג כדי להקשות על זיהוי הנוגעים בדבר. שמות השבטים לא שונג.  
6 אדרת הנשים השחורה הגדולה המכסה את ראשן, את כתפיהן ולעתים גם את פניהן בצאתן את תחום השבט, זאת כשפיתת הבד המיועדת לכך (הלת'מה או האנב), אינה מצויה.  
7 אגף המגורים, הוא אגף הנשים (מחרם) באוהל מבטיח את צנעת האישה ומכאן הכינוי השמור לו 'סתאר'. ראה חבקוק 1986: 42-41.

ללא ספק היו הם מופנים לחקוק. אילו החרים מאתה, בהודמנות מעין זו, כלי קיבול כלשהו (נאמר שק) ולא את כסות ראשה, סביר כי היו משתווים אתו בדברים, כשידול מתווכים ונכבדים, ללא הזדקקות לדין.

מקרה איש הלוקח קנעה מאישה שאינה אשתו או בת קבוצתו האגנטית, ומותרת חשופה בשדה, חורג ממסגרת סמכות החק והוא ראוי להיות מובא לדין כפני מנשד. השייך האגנטי או מידת הריחוק האגנטי בין קבוצותיהם של המתקוטטים הוא אפוא שיקול חשוב בקביעת הערכאה השיפוטית. ומה כאשר לשייכום המיני? מה יקרה כאשר איש יעלוב בערד איש, או אישה תעלוב בערד אישה, בהנחה שאינם בני אותה קבוצה, בנוכחות אחרים או במעמד ציבורי? מקרה כזה יתואר להלן.

### ב. "ילדיך בני יחסים אסורים!"

בבוקר סתיו 1987 התדפקו על דלת מגוריו של גדעון קרסל במדרשת בן גוריון בשדה בוקר עוודאללה ונזילה אשתו לבקשו כי יגיע לביתם הנטוי לצד הר קמר (דרומית-מזרחית לבסיס רמון) למעמד חגיגי אשר הועידו לסוף אותו שבוע, לציון שובה של נזילה לביתם מגלות בכית אביה, בצד נחל ציפורים, בו שהתה כל הקיץ. זה עתה הצטרפה האישה לבעלה ובדרכם לביתם סרו אליו. אף כי קשור היה איתם מזה שנים אחדות, לא הבין מדבריהם מה היתה הסיבה לגלות נזילה, מה השתנה עתה המאפשר את שובה, ולמה מצאו לנכון לבקש כי יהיה נוכח במעמד המיוחד הזה. המעשה שנגול בפניו החל במריכת נשים בנות לינאגיים שונים משבט העזאזמה על מרעה לצאנן בחלקת שלף בהר הנגב.

המאחרת להגיע למרעה עם בוקר, גנימה, קראה לעבר מקדימתה אשר כבר רעתה בשדה, נזילה: "[א]ולאדכי [א]ולאד חראם!" (ילדיך בני יחסים אסורים). מספר רועות צעירות וילדים שהיו עמם היו עדים לכך. על פי התייחסותן אין הן קרובות זו לזו ואף כי הן נמנות על שבטים מקורבים במטה העזאזמה, משפחותיהן אינן קשורות ביחסי חברה. גנימה היא בת פלג אל-סדאן ונשואה לאבן עם (בן אחי האב), נישואים המונעים את ניתוק האישה מסביבת משפחת מוצאה ומוסיפים לכבודה. לעומתה, נזילה, בת פלג של שבט הסראחין, הנמנה גם הוא על מטה העזאזמה, היתה "זרה" (לא שארה אגנטית של בעלה) ולפיכך חלשה יחסית בסביבתה החברתית. לגנימה קבוצה אגנטית גדולה, ולנזילה אח בוגר אחד ואף לא אבן עם יחיד. גנימה מבוגרת מנזילה בארבע-חמש שנים, וחרף היותה נשואה תקופה ארוכה יותר, היתה אותה עת אם לשתי בנות וכן, בעוד נזילה אם לארבע בנות ושני בנים. יתרון כפרי בטן (בעיקר אם הוא יתרון במספר הבנים) הוא מקור גאווה לנשים ומקור לקנאת זולתן. נזילה הנחותה מגנימה ברוב מרכיבי הסטטוס, עלתה עליה בפוריותה, ובנקודה זאת בדיוק ניסתה יריבתה לפגוע בה.

משמע 'ילדים בני יחסים אסורים' הוא בני זנונים או בני זונה, וכינוי אישה זונה קורא תגר על ערד קבוצתה האגנטית, ואף עלול לסכן את חייה מידי אביה או אחיה. נזילה (בחולשתה? בחכמתה?) לא השיבה ליריבתה על דבריה. עם ערב, לאחר שאספה את הצאן לביתה, מסרה את העובדות לבעלה, וביום המחרת נטשה אותו, את חמשת ילדיה ואת בנה התינוק ושבה אל בית אביה. מחסה בית האב או בית האחים שמור לאישה מכוח המסורת ובדרך כלל תיקרא החוסה חירדאנה (כועסת), ללמד כי ביסוד עזיבתה את בית בעלה

מחלוקת או ריב בין שניהם או בינה לחמותה וגיסותיה.<sup>8</sup> על בעלה אז לבוא ולהידבר עם אביה ואחיה בכוונה לפייסה ולהשיבה אליו.

ברם, במקרה חריג זה, לא היה לנזילה דבר נגד עוודאללה בעלה, ואילו הוא נמצא נפגע מלכתה. בעוד אשתו גרה באוהל אביה, יוצאת לרעות את צאנו ומסייעת לו בעבודות הקציר, נפלו הדאגה והטיפול בילדיהם, בתינוקם ובצאנם עליו. כאשר התארכה שהותה שם וכבד עליו משא העבודות הביא לעזרה את אחותו, בת הארבע עשרה, שנשלפה מטיפול בצאן אביהם. הפעלת מנגנון העזרה ההדדית, ולו בחוג בית האב, מוגבלת בזמן ומדרכת להשבת החיים למסלול תקין. סלימאן, אביה של נזילה, פנה תחילה ישירות לחמדאן אחי גנימה בתביעה לפצותו, ואחר כך פנה לזקני שבטו בשבתם כדרכיה בתביעה לכינוס משפטי מסוג חק אחיו מנשד. בקשותיו לא התקבלו בהסכמה. חמדאן היה קשוח והשיב לסלימאן: "לך! אין לך דברים אתי!". הוא דחה כל איום במנשד, הואיל ולדבריו, איש מקבוצתו האגנטית לא נטל חלק במריבה. בו בזמן ניסה זקן שבטו (כביר) לשדל את סלימאן להסכים לבורות נמוכת דרג, בנימוק שמקרה זה הוא מקרה של 'אמירה לעומת אמירה' (קול פי קול או, הרג' אמקאבל הרג'). מקרה כזה, אף כי היתה כאן אמירה הפוגעת בערד, מצדיק הפניה לשיפוט חק. סלימאן סירב לקבל הצעה זו.

בהיות העדויות הנחוצות למשפט אמורות להיגבות מאת שתי הנשים הניצות וממספר ילדות, ובהיות עדויות נשים, כל שכן ילדות, בלתי-קבילות אלא באמצעות נציגיהן, היו הדרכיה מהוססים ואיטיים בתגובתם. הואיל ואביה של נזילה כבר ניסה דברים אל אחיה של גנימה אך הם לא השתוו ביניהם, והואיל ועדויותיהן, לו ניתנו במעמד של חק, אמירה לעומת אמירה, היו סותרות ומקשות על מציאת פתרון, דחו הזקנים משפטם. המחלוקת באשר לערכאה הראויה למקרה נזילה וגנימה נותרה בעינה כחודשיים. סלימאן נותר חרד לערד משפחתו ופגוע מתגובת הדרכיה, אך בהיות מעמדו החברתי ירוד יחסית מלכתחילה, ואולי מכיוון שיצא נשכר מעבודת הבת במשק ביתו, לא הזדרז לפעול. לא כן היה מצב עוודאללה, שבצר לו פעל בדרך היחידה שהורוהו המבינים במשפט. אף כי לא היה מדובר בערד בתו, ביוזמתו (באמצעות שליחים מטעמו) צריך היה להציע שמות של שלושה שופטים (כבאר) מבית אבי גנימה במעמד אביה, שיעמדו במקומה לשם הלבנת הקלון (מעיקהא ביאד) של נזילה.

ביאד, מחיית קלון ערד הוא מהתפקידים השמורים למנשד, שהוא פורום משפטי, ואילו כאן דובר בפורום שאינו משפטי ואשר לפיכך הוגדר (על ידי צד שלישי) בשמינית לצנן כ-"מקעד אבן עם מנשד" היינו, לא אח אלא בן-אחי-אביו (המרוחק יותר מבחינת קרבת הדם) של מנשד. נדרשו למושב שלושה זקנים נבחרים (רג'אל מנאחיי), נציגי שבטי הר הנגב. הנקראים היו לפי סדר חשיבותם: (1) סאלם אבו ג'דוע "אבו חבאכ" אל-כשחיר אל-זלאמי, שופט מנשד נודע מתושבי הר הנגב, כבן שישים; (2) מחמד אבו עצא אל-עזאמי, שופט בסוגיות חק, שהוא תושב שגב שלום באיזור באר-שבע, כבן שישים; (3) עודה זנון אל-סרחאני, שופט בסוגיות חק ותושב הר הנגב, כבן חמישים וחמש.

מטה הזלאם הוא הדומיננטי בין מטות שבטי הנגב. על מטה העזאזמה נמנים מרבית שבטי הר הנגב ובאלה גם הסראחין. שבט הסראחין בו היו כלולים תת-השבטים אבן סעד ואל-תיים היה ראשון לגודל ולחשיבות בקרב בדווי הר הנגב, אולם משקל פלגי הזלאם —

8 המנהג רווח ברחבי הארץ. בין פלאחים ככין בדוויים. ראה גרנקוויסט 1935, פרק 1.

הג'נאביב, אל-כשח'ר ואל-ואג' — עלה עם עליית השפעת פלגי המטה שבכקעת באר-שבע בראשות שבט אבו רביעה. בהמשך הדברים התחלף השופט איש העזאזמה בנימוק כי מגוריו המרוחקים בשגב שלום — או 'שקיב' — מהלך 40 ק"מ צפונה, מקשים על תיפקודו, ואת מקומו בא למלא סלימאן אל-זיאדא, אף הוא עזאמי ותושב הר הנגב, ככך חמישים. עובדה זו מלמדת, ראשית, כי כל שופט נבחר על פי השתייכותו השבטית ובהתחשב בגודל שבטו, וכי השתייכות זו חשובה לפחות ככישוריו האישיים-מקצועיים; שנית, כי גילם של השופטים מתקדם ועלה על חמישים; שלישי, כי שכר הישיבה בדין אינו מכסה אף הוצאות נסיעה. שכר השופטים הוא מעט שלמוני רזקה, תקרובת המוגשת במהלך המשפט ביד רחבה וכן ההשפעה והכבוד הכרוכים במעמד של שופט. לכן, באין הנושא המטופל מוסיף דיו לכבוד המטפל בו, הוא נוטה להסתלק או לדחות את הצעת התפקיד.

### ג. מהלכי התיווך

מינוי כורך מוסכם ושני מעאדיף הוא שלב בדרך לזימון המעמד המשפטי והדיון לשם פיצוי על עוון הטלת קלון, ומשלהי חודש יולי יצאו ובאו שליחי בודה, רובם מזקני הסראחין, בין בתי סלימאן, עוודאללה וחמדאן להשלמת ההכנות המוקדמות. הבודה, 'תביעה לדין', מוגשת על ידי משלחת הבאה אל הנתבע בשם צד תובע. המצטרף אל המשלחת לפעמים. הכוונה היא להשיג מהנתבע הצהרה שיהיה מוכן לכוא להישפט ולתת את הדין (פעולה טקסית זו נקראת יסמי אל-חק, קבלת עול החוק) ואם אפשר גם הצהרה על נכונות לפיצוי הנפגע במישרין, היינו בלי הודקקות להליך המשפטי. המפתח להתרת הסבך במקרה הנדון נראה נערץ בעמדת חמדאן, ולמעשה נמצא נערץ גם ביחסי סלימאן ועוודאללה ובשאלה אם תביעתם אחת או נפרדת.

חמדאן סירב להכיר באשמת אחותו גנימה כפי שתיאר אותה סלימאן. על פי תיאורו של חמדאן תחילה אמרה נזילה בת סלימאן לאחותו: "כואי! (היכנסי גם את עם צאנך לחלקה, אם תעזי) ברצוני להכותך". אחותו הגיבה על האתגר באומרה רק זאת: "כאן מא יציר אטלאקי זי אטלאק עוודאללה" משמע: יהיו מכותיך כמכות עוודאללה אישך, רמז ישיר לחולשתו — חולשת אשתו ופירושו — 'אינני פוחדת ממך'.<sup>9</sup> במלים אלה מובלע רמז לאיך-אונות של עוודאללה, שממנו מובן כי 'ילדיך אינם ילדיו'. חמדאן נכון היה להודות (יסתערף) בחומרת דברי אחותו ובקונוטציה המציינת חוסר צניעות מינית (כלאם עיב) המובלעת בהם, גם בנוסחם המרוכך, ו'לתת משפט' (יעטי אל-חק) משמע לעשות צדק לסלימאן. אבל ציטוט דברי גנימה בנוסח דלעיל בייש את עוודאללה וסיבך את הדיון. עוודאללה תבע עתה את עלבוננו שהפך נחלת הרבים, בנוסף לעלבון משפחת אשתו, אולם חמדאן סירב (עיא) "לקרוא בשם החוק" באופן שיחייבו כלפי שניהם. סלימאן האמין אז כי בצירוף עלבוננו של עוודאללה יוכל, בכל זאת, להוביל את עולבו למעמד חק אחי מנשד, אך חמדאן הביאו להודות כי 'שם בקרבו' (חט פי בטנו), כלומר צירף את עוודאללה לתביעתו כך שהוא חמדאן יצטרך לפצות את שניהם. לפיכך התעקש לדחות את הבודה ואיים כי יבסס את טיעונו על דברים אשר אמרה נזילה לאחותו. הואיל ודיבר בלהט, בעוד

סלימאן ועוודאללה מציגים טיעונם חלושות, שבו שלוחי הבודה אל שולחיהם בהבעת חשש פן יטען חמדאן כאילו כבר השיבה נזילה דברים לתוקפתה. מטיעון זה משתמע כי כל העניין הוא עניין של מלים ריקות (כלאם פאדי), והואיל ו'מלים תמורת מלים מבטלות בושה' (כלאם פי כלאם מא בתעיב) אין הדבר מחייב הליכים משפטיים (מא לה חק). הטיעונים שהעלה עוודאללה בשמו שלו נדחו, וטיעונו בשם בית אשתו הוחזרו לפי נוהל לטיפול אביה, סלימאן. בפני סלימאן עמדו אפשרויות מספר: (1) 'להשחיר' את פני עולבו (יסוד עליהם) עד כי יתרוצו לפייסו; (2) להתרכז בתביעה להתדיינות עם עולבו, ולדרוש באופן משכנע כי יפצהו בעבור שהלעיו עליו (סבבה), מעשה המחייב תשלום (ילאזמה חק); (3) לצמצם תביעתו ולדרוש דיון לשם הלכנת פנים (ילאזמה ביאד). את הטענה לפיצוי עבור ביוש המחייב מנשד השמיט סופית, מתוך שהכיר בכך כי הפוגע במלים כתשובה לפגיעה בו, לא נחשב פוגע.

סלימאן בחר באפשרות השנייה ובשלהי אוגוסט יצאו שלוחיו אל חמדאן בתביעה למשפט. מצד אחד כבר הודה חמדאן בעקיפין באשמת אחותו, אך מצד שני עמד על חולשתן של הטענות המועלות כנגדו. עתה איפשר לאחד מאורחיו הזקנים לקבל עדות ישירה מאחותו, אשר גם היא זומנה לאותה שעה לביתו.<sup>10</sup> בלחץ אחיה הצהירה גנימה באוזניו באגף המשפחה של האהל (מחרם), כאשר האחרים יושבים באגף האירוח (שק), וגם הם קשובים לדבריה: "פי מא טלע מני, וחכית עליה אני כד'אבה, וכלאמי אד' כאן צחית ולא כאן לי וג'וד" (אשר יצא ממני [מפין] ואמרת עליה — אני שקרנית, ודברי אם היו אמת — לא היה לי קיום [הייתי מתה]). אז הביע חמדאן נכונות לפצות את 'סלימאן המסכן' אך דרש מינוי ערב (כפיל), למקרה שייתבע לפצות גם את עוודאללה. על שלוחי הבודה היה אפוא להזיז את חמדאן מדרישתו זו, או לשכנע את עוודאללה לוותר על כל תביעה משלו. חמדאן דיבר בזכות אחותו, הכחיש בלהט כל פסול בדבריה והוסיף לדברי העלבון אשר כביכול הטיחה נזילה בגנימה בקובעו: "משפט ללא ערב לא יועיל". סלימאן התכוון בעלבוננו, וביקש לתדרך את שלוחיו בהנמקות נגדיות חזקות יותר, וביקש כי יתארו בסבלנות. ברם, סבלנותו של עוודאללה פקעה.

עוודאללה ויתר על כל סיכוי לפיצוי חק, התייצב בתביעה להלכנת הפנים,<sup>11</sup> וזימן את שלושת זקני השבטים אל בית צד שלישי, בן מטה העזאזמה (הוא המאגד את שבטו עם שבט עולביו) למעמד מחיית העלבון. אל הבאים הצטרפה קבוצת גברים קטנה. חמדאן וסלימאן לא הגיעו, איש איש וטעמו; חמדאן נזהר פן ישב עם תובעו והבוררים בשק אחד והדבר יתפרש כאילו נשפט על ידם. סלימאן לא בא פן יפרשו כי התרצה מפעולתם להלכנת פניו. לאחר שזבחו ואכלו אמר עוודאללה כי רוצה הוא 'שלושה בתים', משמע — הצהרה פומבית בשלושה אוהלים מרכזיים כי כל אשר אמרו אודות אשתו בשקר יסודו. השלושה שהסתמכו על הסכמה מוקדמת עם חמדאן ענוהו: "מלת הרצינות (אל-הרג') כבר נאמרה בשלושת בתינו, שלוש פעמים בכל בית, ומשם הועברה לכל מקום". בראשית ספטמבר

10 ברשימות של ששון בר צבי יש איזכור מקרי ריב מטרימוניאלי בהם דרש הבעל לגרש את אשתו בהאשימו אותה בעניינים שונים. משמעות ההאשמה היא אז כבדה, כי אם אכן היא אשמה, זכאי הוא להחזר המהור אשר שילם עבורה. כוחרים אז זקן כדי שיקשיב לגירסתה וימסרנה לשופט.

11 מנסינו של בר צבי, מקרים בהם מוסיף הנפגע לכבודו כאשר יכרו: "אינני מבקש את כספי! ... אני תובע הכרזה על אשמתך וחפותה של בתי", שכחים יותר מהמקרים אשר מסתיימים בתשלומי פיצויים.

חמדאן. קשוב למכקרו על שלא סייע (לא נתן את שלוש המלים) ליישוב המריבה שחוללה אחותו, הסגיר בדבריו מצוקה, שכן מעת שהגו את שלוש המלים במקומו, נבצר ממנו לשנות את שכבר נעשה ולהתקבל בחברה כנדיב. בחודשי הסתיו סובב בין מכריו והסביר, כי חילופי הדברים (ג'ואבאת) בין אחותו ליריבתה עדיין טעונים פירוש ופתרון (תחליל) שכן פתרום ללא משפט (פכוהא בדון חק) ואם לא יבוא לפתרה קאלי, יישאר הסכסוך בלתי פתור. ואולם, אף כי הניח לשופטיו להכחיש פומבית בשמו את דברי אחותו, חזר והכחיש כאילו איים על אחותו לבל תשוב לדבר גסות. אדרכא, לדבריו אמר לה כי אם יעזו לתוקפה בדברים, עליה להשיב בדברים ואם יכזה עליה להכות חזרה. בהקשר זה גרס

כי כל שאמרו אחותו ויריבתה הן מלים ריקות של בנות חטא (עוראת).<sup>13</sup>

במשך כל חודשי ההתדיינות לא נזכר בציבור שם בעלה של גנימה, גיטו של חמדאן, אשר כל העניין כאילו לא נגע לו. גם שמות זיקני שבטו (פּבּאָה) לא השתרבבו, זולת השופט איש העזאזמה, תושב איזור שגב שלום, אשר מיהר לנער חוצנו ממשפט זה ולהתחלף בעזאמי תושב רמת הנגב. מעורבות זקני הסראחין, לעומת זאת, כדריבה וכבדאיין, היתה רבה יותר.

לדעת הזקנים והשופטים לאחר מיצוי הדין, משפט זה סירב לעטות [להתקבל בזכרון האנשים] צורה מגובשת (חק עיא ליסתערף, עיא עליה אל-ג'לאטה)<sup>14</sup> וראוי כי ייזכר רק כפליטת פה אומללה אגב מריבה (גלט שאבכ). מכיוון שמשפטם הונמך לטיפול פחות דרג ולא הסתיים כפי שחפצו, ומתוך הוקרה למעמדו של החוקר בקרב הבדווים תושבי הר הנגב, רצו הם בנוכחותו כדי שתוסיף לכבוד המעמד ותפצם.

#### ה. סיכום

הטיפול במריבת נזילה וגנימה מלמד על תכונות ההליך המשפטי בקרב הבדווים:

- א. המשפט המסורתי ממודר בהתאם לסוגיה הנידונה בו: ערף, שרף, ממון וכו'. השופטים מתמחים איש איש בבעיה מטיפוס מסוים, ובאים למלא את התפקיד לעת מצוא. השיפוט אינו לגביהם התמחות בלעדית, וממילא גם אינו מקור מחייתם, אף כי הוא מזמן הכנסה והערכה ציבורית.

- ב. מידור סוגיות המשפט אינו רק אופקי אלא גם אנכי. כלומר, הערכאות השיפוטיות הנגזרות לפי חומרת העבירה, אינן שוות זו לזו במעמדן. כך, מעמד המנשד חמור ונכבד ממעמד החק, ובין שניהם ניתן למקם את ערכאות החק אחיו מנשד (איש מקבוצה א פוגע פגיעה שאינה בעלת אופי מיני באישה מקבוצה ב), והחק אבן עם מנשד (אישה מקבוצה א פוגעת בערף אישה מקבוצה ב), שבהן נדונות בעיות כדרגות חומרה שונות.

- ג. חומרת המקרה קובעת את הערכאה השיפוטית (מנשד או חק וכו'), את נוהלי יישובו, ואת הרכב ומספר היושבים בדין, ותשתקף גם במידת העונש.

- ד. מיון התביעות לערכאות המשפט, או לפישור מכל סוג אחר, מושפע מאופי הראיות שניתן להציג לביסוס התביעות. חילופי דברים — ללא תוספת מעשים — שאירעו בין

13 עורה (ר' עוראת) כינוי של ביטול לאישה המדגיש את אי מוסריותה מטבעה. עורה (ר' עוראת) משמעה חרפה.

14 ג'לאטה משמעה קליפה ובהקשר זה, מוחשיות צורנית עוטפת לחומר ההיולי.

החזיר עוודאללה את נזילה אשתו מפויסת לביתם וליום המחרת זימן אורחים ושחט לכבודם, כבמסיבת צולחה.

#### ד. אחרית דבר

נזילה חזרה לביתה מרוצה, נהנית עת שכניה מציינים את כשרותה (בנת חלאל), חכמתה ואומץ לבה. מקורביה אמרו כי המקללת אותה (גנימה) קיבלה את עונשה. לדבריהם אמר לה אחיה: "אם תשובי לגרום לסיכוכים אשחט אותך!"

סלימאן אביה נותר פגוע ובעל טרוניה, הן כלפי עולביו והן כלפי בתו ובעלה. כלפי זו — על שסיככה אותו בצרותיה, וכלפי זה — על שפקעה סבלנותו ולא המתין עד למיצוי הדין. בצר לו נכון היה סלימאן לומר כי לא העלבון מפי אחות חמדאן הוא שהבריח את בתו מבית בעלה, אלא, כנראה, מריבה עם בעלה עוודאללה היא אשר הביאתה לביתו במעמד של זעלאנה, אישה הבורחת ככעס. הא ראייה, כאשר השתו ביניהם — חזרה אליו. אף שכבוד משפחתו לא נפגע, נמצא הוא חסר מכבודו האישי (שרף); שכנים הציגוהו כמי שיכול היה, לו הבין את דרך החוק, להביא את עולביו לשלם לו כחוק. אחדים הציגוהו כמסכן בהסבירם כי תוצאות המשפט הן כמידת יכולתו של התובע לנהלו לטובתו (אל-חק עיקר סאיקה).

עוודאללה אף הוא הוצג כחסר דעת וכמסכן, שכן הדיבור הרב בפרטי דבריה של גנימה הוסיף על עלבונו, והעובדה שלא הצליח לעמוד על כבודו ולתרגם את עלבונו לפיצוי, רק הגבירה את הזלזול בו.

חמדאן הוכיח חדות לשונו והבנתו במשפט השבטים, כפי שניאות לרמוז כלפיו סלימאן אל-זיאדאת, השופט המחליף איש העזאזמה: "המשפט הוא לפי הלשון, אם לשונך בת חיל — תוכה" (אל-חק תאבע אל-לסאן, אדיא לסאנכ שאטרה תקדר). עם זאת, הסביר השופט איש העזאזמה, בגלל היות לשונו של חמדאן כה חריפה וידו תמיד על העליונה, אין פונים אליו לייצג אנשים במשפט, למרות בקיאותו בחוק. הסיבה היא שחשוב שתהיה למעדוף היכולת להקשיב לבעיות הצד שכנגד, כמתחייב מן הישיבה בדין.<sup>12</sup> על כך הגיב חמדאן באומרו: "ישבתי שלושה חודשים ולא מצאו [השופטים] לה [לבעיה] פתרון (פכאכ)... לבסוף אמרו [הבדאיין, שליחי התובע] שוויתר [סלימאן] על דרישת חק עבור עוודאללה ואמרו, רוצים שתלכין את פני (תביד עלא) בת סלימאן בשלוש מלים [חזרה שלוש פעמים כי כל שאמרה גנימה הוא שקר], ודיברנו ועדיין סירבת, ואז אמר סלימאן שאינו רוצה ממני חק...". כאמור לעיל, קרובים היו (הוא, חמדאן, ותובעו סלימאן המייצג גם את עוודאללה) לפשרה ביניהם כאשר נואש הלה ממנו, מסיבות שאינן נוגעות אליו.

12 ראוי להזכיר כי בחירת המייצגים והשופטים בדין איננה כאן פונקציה של מעמד, היינו אין הם נבחרים בהכרח מקרב השייח'ים, ראשי השבטים, אלא עולים מתוך השורות בזכות כישוריהם האישיים. ברם, בדרך כלל נבחרים לתפקיד הזקנים, מבני המשפחות הנכבדות (הגדולות). מכיוון שיש מצבים בהם אין מבצעים את פסק דינו של שופט או אין מכבדים את פניו (וג'יה) של מייצג או ערב, ואז בא למבחן גודל הקבוצה האגנטית העומדת מאחוריו ותובעת את כבודו. עיקרון זה של בחירת שופטים שונה מעקרון בחירת השופט "עוטה עור הנמר" בקרב שבט הנואר; בשבט זה בוחרים לתפקיד אדם זר וחלש יחסית שאינו נשען על תמיכת קרובי דם במקום. השווה: Evans-Pritchard 1940: 172-74.

נשים כהיותן לבדן וללא נוכחות גבר, אינם מספיקים להניע הליך משפטי. בהיות האישה מחוסרת מעמד משפטי, ובהיותה ניתנת לתיאור כ'בת חטא' וכבלתי אחראית ללשונה, נוטים האגנטים שלה לנער חוצנם מדבריה.

ה. הואיל ומוסכמות עולם הגברים מעמידות את הנשים, אם סטו, באיום מתמיד לחייהן, אין הגברים יכולים להתנער כליל מתביעת בנותיהם להינקות מאשם שהוטח בהן, ואפילו יבוא האשם מפי נשים. מכאן התהוות מוסדות מעין שיפוטיים, כגון הלכנת קלון המבושלת (מעיבה ביאד), ללא הודקקות למשפט ממש. את ההתדיינות המעין משפטית מנחים שופטים לכל דבר אבל אין הם מזמנים התדיינות כמושב המשפטי הפורמלי. השופטים ולא האפוסטרופסים של האישה הפוגעת הם המבטלים דבריה כשקר. רק בהצהירם "כדי'אב" שלוש פעמים כשלושה מעמדים מתוקנת העוולה.

ו. להתייחסות השארית של הצדדים לסכסוך השפעה על בחירת מייצגיהם ושופטיהם. יתר על כן, גודלן (היינו חוזקן) היחסי של קבוצותיהם האגנטיות משפיע על מהלך המשפט וכוחו להטות את תוצאותיו. חומרת התביעה גוברת אם קבוצות הניצים קרובות זו לזו כגודלן (קרסל 1982) והיא פוחתת כאשר הפער החברוני ביניהן גדול.

ז. גם המועמדים לתפקיד השופטים נבחרים בזהירות בהתחשב במספר האגנטים העומדים לצידם. ביצוע פסיקותיהם מעמיד למבחן את כבודם האישי והגיבוי לכבודם שבהם להם מקבוצותיהם הוא כערוכה לצד הנפגע שיפוצה כדין.

ח. גם בקהילת הבדווים מתלווה חלקת הלשון לחלקת השלטון, אבל כישורי אישיות ולא דווקא המעמד החברתי יקבעו בבחירת מייצגי הצדדים והשופטים ביניהם. מצד אחד אנו מוצאים כי בן הקבוצה החזקה מעז פנים יותר ודבריו תקיפים יותר, בעוד לשון החלש רפה. ברם, המשפט הבדווי מכיר בכך וער לצדו הכעור של כוח מחוסר פשרות, ומן היושבים בדין מצפים להקותו. כבודם של היושבים בדין הוא ביכולתם לאזן בין תביעות הגברים, ללא משוא פנים.

ט. משום הצפוי מהם, הנבחרים לתפקידי הייצוג והשיפוט בדין יהיו תמיד 'זקנים', משמע, מבוגרים דיים<sup>15</sup> ומיושבים בדעתם. אין מצפים ממבוגרים לכבד או לקבל את משפטם של אנשים צעירים מהם. חשיבות הערל היא הסיבה שאין מאפשרים לאישה למסור עדות, אלא אם כן לגבר זר שהוא זקן דיו.

## מקורות

- בר צבי, ש. (1991) מסורת המשפט בין בדווי הנגב. תל אביב, משרד הביטחון, ההוצאה לאור (כדפוס).
- חבקוק, י. (1986) מבית השיער לבית האבן. תל אביב, משרד הביטחון, ההוצאה לאור.
- סטיוארט, פ.ה. (1988) "האישה, בעלה והאפוסטרופוס שלה בקרב הבדואים בסיני." רשימות בנושא הבדואים 19: 52-72.
- אל-עארף, עארף. (1933) אל קדאא בין אל-בדו. ירושלים, בית אל-מקדס.
- קרסל, ג.מ. (1975) פרטיות לעומת שבטיות — דינמיקה של קהילת בדווים בתהליך התעירות. תל-אביב-ירושלים, הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ה.ס. טרומן, האוניברסיטה העברית.
- קרסל, ג.מ. (1976) "המוהר: בחינה חוזרת." המזרח החדש כו: 203-231.
- קרסל, ג.מ. (1981) "הריגת האחות/הריגת הבת: רצח לשם כבוד המשפחה." המזרח החדש ל: 69-98.
- קרסל, ג.מ. (1982) ריביידם בקרב בדווים עירוניים. ירושלים, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס.
- Bailey, C. (1976) "A Note of the Bedouin Image of 'Adl as Justice.'" *The Muslim World* LXVI: 133-135.
- Granqvist, H. (1935) *Marriage Conditions in a Palestinian Village*. Helsingfors, Otto Harrassowitz.
- Evans-Pritchard E.E. (1940) *The Nuer*, Oxford, at the Clarendon Press.

15 להקשר השיפוטי יפה כינוי הזקן כביר, הינו גדול. תארים אחרים מעין ח'יתאר, שאיב או על אחת כמה וכמה הכינוי הרש מצביעים על תכונותיה הפחות יפות של הזיקנה.

ואל־נבי). אם היה במשפט שופט שקבע את הסכום,<sup>4</sup> מותר הזוכה גם על שליש מאותו סכום "לכבוד לשון השופט" (פי לסאן אל־קאדי).<sup>5</sup> באופן תיאורטי, אין הצד שנפגע חייב לעשות ויתורים נוספים, ואכן יחזור וידגיש שאין ככוונתו לעשות זאת. בכל זאת, הנוכחים במשפט מטעם הצד הפוגע יאיצו בו באופן קולני ונמרץ לוותר עוד; מפעם לפעם אכן יוותר על סכומים נוספים, בין אם לבודדים, לפי שם, ובין אם לנוכחים כולם. הניסוח היה "לכבוד הנדיבים" (ללי־אג'אוד) או "לכבוד זקניכם המכובדים" (ל־ח'אפו).

כדי להמריץ את "בעל הצדק" (צאחב אל־ח'ק) יאמצו הנוכחים טקטיקות שונות. הם יביעו תחושת עלבון בכך שהוא אינו רואה לנכון לכבד אותם בויתורים נדיבים יותר; יביעו חוסר סבלנות לסעוד בארוחת הפיוס (אותה הביא עמו הצד הפוגע); וירמזו ש"בעל הצדק" מעוניין בכסף יותר מאשר בצדק.

כדי להצדיק את סירובו, כביכול, לוותר עוד, הצד שנפגע מדגיש את חומרת הפגיעה, וחוזר ומפרט את הסבל שנגרם לו. גם הוא משתמש בטקטיקות שונות כדי ליצור את הרושם שאינו מתכוון להוסיף ולוותר. למשל, הוא יאיים שידחה את הפיוס וישאיר את הסכסוך פתוח (ומכאן — גם את הסכנה של נקמה אלימה),<sup>6</sup> או יציע לתת לנוכחים מכיסו את הסכומים שהם דורשים, אך לא בתור ויתורים על הקנסות שנקבעו. כדי לחזק את סירובו, הוא ישתמש בשבועות כגון: "אלוהים הוא העד שלי" — בסוק עליך אללה; "אני נשבע בגולגולת שלי" — ואללה מן דק'שום ראסי; "שאוצא מן האסלאם" — אכונ ברי מן דין אל־אסלאם; "אילו הופיע אבי שמת זה 20 שנה..." — לו יגי אבי אללי מית לה עשרין סנה וכו'. אך למרות המולת הצעקות והאיומים, סכום הקנסות שנקבע על־ידי השופט יורד בסופם של רוב המשפטים להפסדים (תח'סיראת) שנגרמו כתוצאה מהפגיעה ומהסכסוך (הוצאות על מוניות, בנזין, שכר עורכי דין ושדולנים וכו').

תהליך הוויתורים אינו קורה בבת אחת אלא מתמשך במידת מה; הארכת התהליך וניהול ויכוח סוער בנידון תורמים, כנראה, ליצירת מתח בלב האדם שפגע ולמתן הזדמנות לצד שנפגע להפגין את נחישותו במה שנוגע לשמירת בטחונו. במקרה אחד בנגב, בשנת 1979, ארך תהליך הוויתורים שעה ורבע, עד שהקנסות, שהסתכמו ב־105,000 ל"י, ירדו ל"שאריות הסכום" (צ'אמל אל־ח'ק) בסך 10,000 ל"י. במקרה זה היו לתהליך שני שלבים. בשלב הראשון עסקו בעיקר בנזקים שנגרמו למספר כבשים וחמורים, נזקים שהוערכו ב־10,000 ל"י, ובפגיעה בכבוד שהוערכה ב־20,000 ל"י. שלב זה ארך חצי שעה, עד ש־30,000 הל"י צומצמו ל־5,000 ל"י. בשלב השני נידונו הכאתו של בן האישי שנפגע בשוק בבאר־שבע, אשר הוערכה ב־25,000 ל"י, והערה מעליבה (כאילו ניתן לחסל את הצד שנפגע במכה של מעצד — בלבד) שהושמעה באסיפה של גברים באוהל של

4 ישנם מקרים שבהם במקום לערוך משפט עם שופט תבוא משלחת (ג'אהה) מטעם הפוגע אל הנפגע כדי לפייסו, ויתנו לו לקבוע את גובה הקנסות.  
5 לפי היגיון הברווים, האות "ק" מבוטאת כמו "ג" בעברית.  
6 זאת אם מדובר בג'אהה ולא במשפט. בדרווי שהסכים למשפט כבר אינו רשאי לנקום.

## הערה על המושג פואת: הוויתור על קנסות ופיצויים במשפט הברדווי יצחק ביילי

"השג את המגיע לך בצדק, וותר עליו"  
(ח'ק לכ ופואתה)  
פתגם בדרווי

בעיני הברדווי, התועלת העיקרית במשפט השבטי נעוצה באפשרות שהוא מעניק לו לשקם את מעמדו בחברה אחרי שנפגע על־ידי בדרווי אחר. כל פגיעה — בגופו, ברכושו או בכבודו — משמעותה שהאיש שנפגע נחשב לחלש; אחרת, לא היה הפוגע מעז לפגוע בו. בחברה בה האדם עצמו אחראי לכטחונו האישי (בהעדרו של גוף בעל סמכות לקיים את החוק והסדר), הרי כתם החולשה חושף אדם לפגיעות רבות והינו בלתי־נסבל. לפיכך, שומה על כל איש שנפגע להחזיר לעצמו את הדימוי של אדם חזק בחברתו; הוא חייב להפגין לעיני כל שמי שפוגע בו יסבול.<sup>1</sup> הדבר נעשה בשתי דרכים שונות: בנקמה וגרימת נזק גופני או חומרי, על פי רוב על יסוד "עין תחת עין", או בהבאת הפוגע בו למשפט בבית דין בדרווי, שם יוטלו עליו קנסות כבדים בשל העבירה.

במקרה שאדם שנפגע וותר על זכותו לנקום ופנה לערכאות כדי להפגין את יכולתו לגרום סבל לאיש שפגע בו, אין היגיון, לכאורה, בכך שיוותר גם על הסכום המגיע לו מיד הפוגע בו בהתאם לגזר הדין. עם זאת, תופעה זו היא הכלל. הוויתור (פואת)<sup>2</sup> על חלק מן הסכום הזה או אף על רובו הוא חלק אינטגרלי מההליך המשפטי אצל הברדוויים.<sup>3</sup> באמצע שנות ה־70 נוכחתי במשפט בקרב שבט אל־עזאומה בהר הנגב שבו קנסות בסך 80,000 ל"י ירדו לסך 6,000 ל"י באמצעות פואת, ובמשפט אחר בקרב שבט אל־דוואגרה בצפון סיני בו ירד הסכום מ־300,000 ל"י ל־5,000 ל"י. הברדוויים טוענים שיוצאים מן הכלל הם המקרים של פגיעה בכבוד האישה — פגיעה הנחשבת לחמורה ביותר. אז מומלץ להטיל את מלוא חומרתו של החוק לשם "חינוכם" (תידיב, יַדְבָה) של כל הגברים בחברה.

תהליך הפואת מתחיל מיד אחרי שסכום הקנסות השונים נקבע. דובר הצד שנפגע מכריז שהוא מוותר על סכום מסוים (בדרך כלל 10%-20%) "לכבוד אלוהים והנביא" (ללאה

1 על הצורך להפגין כוח ועל הקשר בינו לבין הדימוי מאחורי מושג הצדק אצל הברדוויים, ראה C. Bailey, "A Note on the Bedouin Image of 'adl as Justice,'" *Muslim World*, 64 (2), April 1976, pp. 133-135.  
2 פואת הינה שם הפעולה של הפעל פאת: לוותר.  
3 איזורים קצרים לויתורים במשפט הברדווי ראה: נעום שקיר, תאריך סינאא ואל־ערב (קהיר, 1916), עמ' 410; עארף אל־עארף, אל־קאדא בין אל־בדו (ירושלים, 1933), עמ' 82; מחמד אבו חסאן, תראת אל־בדו אל־קאדאי (עמאן, 1974), עמ' 170-169; A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au Pays de*; 170-169; Kamal al-Hilw and Said Darwish, *Customary law in Northern Sinai Moab* (Paris, 1907), p. 224; (Cairo, 1984), pp. 41-42.

ראש השבט, הערה אשר הוערכה ב־50,000 ל"י.<sup>7</sup> הצדדים ניהלו ויכוח קולני מאוד במשך 45 דקות, ובמהלכו ירד הסכום שנקבע כקנס מ־75,000 ל"י ל־5,000 ל"י.

### הסברים לפואת

אם אמנם הסיבה לקביעת קנסות גבוהים הינה להראות שאדם עלול לסבול באופן רציני בעקבות פגיעה ב"בעל הצדק", קשה לראות בקנס גורם מרתיע, לאור העובדה שכולם יודעים מראש שבלאו הכי יותר "בעל הצדק" על חלק ניכר מהסכום. בכל זאת, הברווים מחזיקים בשיטה הזאת, וקיימים מספר הסברים לכך.

1. הצורך של כל כדווי להופיע בחברה כאדם מסודר לחלוטין לשמירת זכויותיו ובטחוננו, מחייב אותו להיזהר מלערכ כסף בתחומים אלה, כדי לא להחשיד את עצמו במניעים של בצע. חשדות מעין אלה עלולים להקטין את הרושם ששמירת בטחוננו האישי מדריכה אותו ללא כל התחשבות בדברים אחרים, ובוודאי לא חישובים של רווח והפסד. בהקשר זה קיימים מספר פתגמים המביעים סלידה מקבלת כופר נפש:

א. "כסף אינו פיצוי בגין גברים" (אל־מצארי מא ביג'אזן אל־רג'אל).

ב. "בושה להרוויח כסף מדמך" (עיב תאכל פלוס פי דמפ).

ג. "רק כלב מלקק את דמו" (אל־כלב בילחס דמו).

ד. "או שתהיה נדיב [על־ידי ויתור] או שתתנקם בפועל" (יא תפרם יא תדרב).

כדי להצדיק את הצורך הבטחוני לוותר על פיצויים כספיים, העלו אותו הברווים לדרגה של סגולה ונדיבות. שני פתגמים מביעים את הנימה הזאת:

א. "הנדיבות האמתית באה לידי ביטוי בויתור על כופר־נפש" (אל־כרם כרם אל־דם).

ב. "הילחם על הסכום הצודק עד לגרם האחרון, אך היה נדיב בסיתונאות" (אל־ח'ק באל־אגראם, ואל־כרם באל־קנטאר).

אנשים שמוותרים על הסכום שנקבע להם במשפט מתוארים כבעלי הערכה עצמית (שהאמה), גבריות (מר'ה), נדיבות (כרם) ואנושיות (אנסאניה).

2. הברווים עצמם מסבירים את היעילות של קביעת קנסות כאמצעי הרתעה, למרות הוויתורים, בכך שבזה נקבעת מידת עונש עבור סוג הפגיעה בנידון, והפוגע נאלץ "לצעוק כאילו נוכש [על־ידי נחש]" (יציח אס קר'ן). יתר על כן, אם יבצע את אותה הפגיעה שנית, יצטרך לשלם את הקנס המקורי "ללא עוררין" (דון כאב ודון ג'ואב). ולבסוף, הברווים רואים את קביעת הקנסות כיעילה מפני שהויתור "איננו חובה" (מש ג'בארי). קיים אצלם פתגם משפטי מחורז המבטא עיקרון זה:

צאחב אל־ח'ק מ'ל'ל; יריד י'רם, יריד י'ח'ל "בעל הצדק מפונק; ירצה — יהיה נדיב, ירצה — יהיה קמצן".

7 במקרה זה (שהיה ג'אהה ולא משפט לפני שופט) נידונו הפגיעות ברכוש בנפרד מהפגיעות בגוף מפני שהפגיעות ברכוש נעשו ללא עדים, והצד שנפגע לא היה יכול להוכיח את מקור הנזקים ונמנע מללכת לערכאות. אך כאשר בוצעה ההתקפה האלימה נגד בנו של האיש שנפגע, התעוררה אפשרות הנקמה, והדבר הביא את הצד הפוגע להודות בביצוע הפגיעה ברכוש. בתנאי שבעיית ההכאה תיושב תחילה באמצעות ג'אהה ולא באמצעות נקמה. הצד שנפגע בחר לטפל בנושא הרכוש בנפרד, היות וכל עוד אפשרות הנקמה נשארה תלויה ועומדת, יכול היה להחמיר לגבי הקנסות על הנזקים ברכוש. הסכסוך הנידון אירע בין משפחות משני פלגים שונים של מטה אל־עזאמה בנגב, הסראחין והזיאדיין.

## תמורות בבעלות על הקרקע אצל כדווי הנגב במאה השנים האחרונות: ההיבט התוך שבטי

### גדעון מ. קרסל, יוסף בן־דוד וח'ליל אבו רביעה

שלושה גורמים משפיעים על תהליכי מעבר של רועים נוודים (כדוויים) בארצות המזרח התיכון לחקלאות. שני גורמים מעודדים מעבר זה, והשלישי — מעכב אותו. הראשונים — גורמים חיצוניים, והשלישי — חברתי פנימי: (א) מדיניות מדינות האיזור וכוון הכלכלי והצבאי־פוליטי העולה. בהשפעת המדינות צומצמו אמצעי הקיום המסורתיים שהיו לכדוויים והעיסוקים הכלתי מסורתיים, לרבות החקלאות, נעשו כדאיים יותר (Barth 1961, Baer 1969; Lancaster 1981; Tapper 1985; Lewis 1987); (ב) כוח המשיכה של הארץ הנושבת, מגמת הרועים הנוודים לקנות אחיזה בגבולה, וחד סטריות המעבר ליישוב הקבע (אבן ח'לדון 1966). ברצף ההיסטורי של המעברים מהעיסוק ברעייה בערבות כעיסוק עיקרי, לשילוב של חקלאות ורעייה, זהו גורם כלכלי ופסיכולוגי־חברתי; (ג) הזכות השווה השמורה לבני השבט להשתמש בקרקע המשותפת להם ובמשאביה, והצו הפוליטי־אגנטי המחייבם לשמירת הטריטוריה והאחדות ביניהם. כוחות אלה פועלים כנגד מגמות ההתנתקות והם יוסברו מתוך ההקשר התרבותי המיוחד של החיים השבטיים. לשבט השפעה נמשכת על יחסי הגומלין בין משפחותיו ועל זיקתן לאבות הקדומים ולמרחבי הרעייה. הקוד השבטי הוא המפתח להבנת ההיררכיה שהיתה תופשת ביחסים הבין שבטיים, אשר רוממה רועי גמלים (שהשכילו ליצור מסגרות שבטיות גדולות ביותר) והנמיכה כדוויים מתנחלים (כאשר הלכו שבטיהם והצטמצמו בגודלם). זהו גורם אנתרופולוגי ויש לו השלכות מיקרו־ומקרו־סטרוקטורליות.

גורם תוך־שבטי זה נוגד ביסודו למדיניות הקיבוע, וכמידה רבה גם למשיכה הטבעית של הרועה הנווד להקל את חייו (כפרט) תוך התקרבות לאורח חיי החקלאי או תושב העיר, איש יישוב הקבע. גורם שלישי זה הוא מוקד המאמר. צוות המחקר כלל מומחים בתחומי המשפט (ח'ליל אבו רביעה), גיאוגרפיה אנושית (יוסף בן־דוד) ואנתרופולוגיה (גדעון מ. קרסל). המאמר מתבסס על רשימות שדה ומסמכים שלוקטו בבקעת באר־שבע ובין השבטים היושבים בהר הנגב. בצד ניתוח עסקות מקרקעין נערכו סקרים של האוכלוסיה וזיקתה לקרקע ולשימושיה. בשלב מסכם נערך ניתוח של העובדות ומשמעותן החברתית־ארגונית הכוללת.

\* עבודתנו נתמכה בראשיתה על ידי הקרן למחקר ע"ש דוד בן גוריון מטעם ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל, ועל ידי המכון ע"ש הארי. ס. טרומן שלייד האוניברסיטה העברית בירושלים. המכון ע"ש י. בלאושיץ לחקר המדבר שלייד אוניברסיטת בן גוריון בנגב סייע לעבודתנו בשלביה האחרונים. תורתנו נתונה לכולם. תודה מיוחדת אנו חייבים למר סלימאן אבו עג'אג' אשר עשה אתנו בניתוח ובפירוש מונחים מורכבים, אשר עלו בעבודת השדה.



א. ביקוש לחלקות עיבוד מצד גורמי חוץ מחזק אחיזת הכדורים בשטחי הרעייה

ראשית התמורה בשימושי הקרקע בנגב, כביתר ארצות האיזור במאה השנים האחרונות בערך, היא התפשטות "חקלאות הטלאים" בוואדיות אשר קודם שימשו בעיקר לרעייה.<sup>1</sup> לתהליך זה מספר משמעויות. ראשית, עתה אין מדובר רק במעבר כדורים לארץ המושקית (הנושבת), אלא בהתקשרותם לחקלאות במקומותיהם המסורתיים, הצחיחים יחסית. שנית, בכך משתנה תדמיתם וממי שהיו מגדלי מקנה, הבזים לפלאח, הם הולכים ומתדמים לו במודע. שלישית, משטר העיבודים החקלאיים מקצר עונות וטווחים של נדידה בעקבי הצאן. רביעית, משתנים תפקידי האירגון השבטי ששוב אין הוא הערב לזכות השווה לכל לשימוש בקרקע (לרעייה). לעיבוד החקלאי מקדימים חלוקה של המקרקעין והעברה לבעלות פרטית (להלן הפרטה) של חלקות המוסכות לחקלאות מתוך שטח הרעייה השבטי.

כדיקת הנהגים המשפטיים המסורתיים של כדווי הנגב בעניין הבעלות על הקרקע והשימושים האטרנטיוויים בה מעידה, כי כאשר היה קיומם על המקנה בלבד, שימשה להם הקרקע בעיקר לרעייה. מהמחצית השנייה של המאה ה-19,<sup>2</sup> התפתחה גם הפלחה החרבה (כעל). כנוודים שמרו הכדורים על שטחי המרעה כרכוש שבטי. גם זכות השימוש במים היתה שמורה לכולם. זכויות כלליות אלו נשמרו גם עם השינוי בשימושי הקרקע, כאשר חלקות העיבוד היו לפרטיות. עם המעבר לעיבוד חלקות, התבצעה חלוקה של שטחי מרעה ליחידות קטנות, משפחתיות. בשלב זה עלתה החשיבות של חוקי הבעלות על הקרקע וחשיבותם של מומחים ושופטים שקבעו את נוהגי הבעלות והשימושים האפשריים בקרקע. יוצא אפוא שהמשפט השבטי הותאם לצורכי השעה, משום שהכדורים היו מבודדים יחסית וחוקי המדינה העות'מאנית לא העמיקו לחדור אל שטחם. תביעות למקרקעין הוסדרו על פי הנוהג, שמפרשיו היו שייחיים מומחים לעניין זכויות הבעלות והשימוש בקרקע, הם אהל אל-דיאר. השינוי המפליג בזיקת השבטים לטריטוריית הרעייה (דירה) ייבחן כאן מצידו הסוציולוגי והמשפטי.

מקורות השינוי היו: (א) אקלים של יתר ביטחון, פוליטי וכלכלי, שהשתרר בנגב לאחר שיבת העות'מאנים והביא לייצוב השבטים, לניטרול נזקיהם ולעידוד ההשקעה בחקלאות; (ב) הגירה נמשכת של פלאחים מרודים מעמק הנלוס<sup>3</sup> אשר תחנתם הראשונה בארץ היתה בעזה ובסביבותיה.<sup>4</sup> באמצעות סוחרים מקומיים הופנו הבאים לעסקות אריסות עם השבטים בבקעת באר-שבע. הביקוש לשטחי פלחה חרבה העניק זו פעם ראשונה ערך משקי ומעמד משפטי לאיזור הצחיח. המעמד המשפטי החדש של הקרקע הושפע מטבע הדברים מהחקיקה המסורתית הכדורית, מהחוק העות'מאני ומהחוק שנהג בחברת הפלאחים, השכנה להם מצפון (כדרום הר חברון ובשפלת החוף). פלאחי דרום הר חברון

1 עדויות לעיבוד טלאים ("patch agriculture") בידי כדורים, כוואדיות ועל גבי טרסות עתיקות, בעשורים הראשונים למאה זו ראה: כנאען 1928; יאוסן 1948, 240 ואילך.  
2 עם השבת שלטון "השער העליון" על ארץ ישראל לאחר הכיבוש המצרי (1831-1840) עשתה האדמיניסטרציה להעמקת הפיקוח על חבלי סף המדבר, לדיכוי מלחמות השבטים ולעידוד החקלאות, תוך שיחרור הפלאח מהמחויבות למלתום שייח'. ראה מעוז 1968.  
3 אודות ראשית מסע הפלאחים ממצרים ללבאנט ראה רוסתום 1963.  
4 בעיקר ח'אן יונס ומבצרה העתיק (אליקלעה), שממנו גם שם הקבוצה כפי הכדורים "קלאעייה".

(קסייה). שכתלקם הגדול היו כדורים בעבר הרחוק<sup>5</sup> והשתקעו בכפרים, ביקשו להרחיב את שטחי העיבוד שלהם בבקעת באר-שבע, לא אחת תוך התנגשות עם יושבי הכדורים.<sup>6</sup> העיבוד החקלאי העלה את תנובת הקרקע, ועם גידול מספר המבקשים חלק בקרקע, גדל ערכה בעיני הכדורים הרועים עליה. אף שהם עצמם לא פנו לחקלאות, הם נוקקו לחורשים (חראתיין) לעסקות אריסות. לאחר ייסוד באר-שבע (1903) הכירו המוסדות הממלכתיים העות'מאניים בהסדרים האוטונומיים המיוחדים לחברה הכדורית, והכרה זו היא שהביאה לייסוד בית הדין השבטי (מחכמת אל-עשאר) בבאר-שבע. בבית דין זה ישבו שייחיים, נציגים של רוב שבטי הכדורים, שלושים ושלושה במספר. בישיבות רגילות, למשל בישיבות שדנו בבעלות על חלקות, נהגו לשבת בדין שלושה מהם; שניים היו מסנגרים על כל אחד מהמתדיינים והשלישי היה זה אשר הכריע (מרג'ח) בסכסוך, ופסקתו היתה סופית. הידוע אודות המצב המשפטי של קרקעות הנגב בשלהי התקופה העות'מאנית מועט יחסית לידוע אודות חבלי הארץ המעובדים. מעט ובעקיפין ניתן ללמוד מעסקות התנועה הציונית בנסינותיה לגאול את אדמות הנגב.<sup>7</sup> מן העדויות עולות שלוש עובדות:

- א. הכדורים החלו אז לסחור באדמות שהיו בשליטתם.
  - ב. השייחיים תיפקדו כפקידי טאבו, בכך שהנפיקו את שטרי המכר (אסנאד) בטרם כונן משרד ספרי האחוזה (טאבו).
  - ג. לשלטון לא היה עניין ישיר באדמות הכדורים, כל עוד מכירתן היתה לערבים ולא לגורמים זרים, דהיינו: נוצרים ויהודים. על פי ברסלבסקי (1947, 51-52) רוב עסקות המקרקעין בתקופה התורכית היו בין הכדורים לבין קניינים מעזה ומחברון (שם, 142-144), ומיעוטן עם נציגי התנועה הציונית (שם, 24-52). היקף מכירות הקרקע גדל בתקופת המנדט הבריטי. הגידול בביקוש לחלקות פלחה חרבה מוסבר בהגירה הנמשכת של פלאחים מרודים מעמק הנלוס ובגידול בהגירת היהודים ארצה. מתוך שבטי הנגב התבלטו אז אישים שעיקר התמחותם היתה תיווך במכירת אדמות.<sup>8</sup>
- הקמת מדינת ישראל<sup>9</sup> קטעה את ההגירה ממצרים ועודדה יישוב יהודים בנגב. מדינת ישראל שמרה על חוקי מקרקעין, שתחילתם בימי השלטון העות'מאני והמנדט הבריטי,

5 אודות הכדורים של הר חברון ראה שרון 1977.  
6 לדוגמה, מלחמת יאטה והזולאם בשלהי המאה ה-19. ראה אל-עארף 1934, 127.  
7 ראה למשל קטע מכתבו של ד"ר יצחק לוי אל ד"ר הרצל (1903), לגבי תכנית יישוב הנגב. התכנית היתה אמורה לצאת אל הפועל בסיועו של שייח' סאלם אבן עיד אבררביעה [מנהיג שבטי הזולאם באותה העת]. השייח' נפגש עם ד"ר יצחק לוי, שהיה אז מנהל מושבות יק"א בארץ ישראל. במטרה לכרות ברית עם מפעל ההתיישבות הציוני ונגד התורכים, על פי לשון המכתב הנ"ל: "רכישת הקרקעות כאותם אזורים לא תהיה קשה. בשטחי הכדורים אין קרטטר של הממשלה התורכית, וספרי האחוזה הם בכל ייראו ובכל יימצאו. השייחיים כמעט שאינם מודים בשלטון התורכי והם הנותנים שטרי מכירה [אסנאד] בידי הקונים". הבעלות על הקרקע בדרך זו מתאשרת מאוחר יותר בעיקר על ידי חוקה (ברסלבסקי 1946, 25, 27).  
8 בין כדווי הזולאם זכורים במיוחד שמותיהם של שני מתווכים שנשאו ונתנו בקרקעות אל-בוחיירה.  
9 רוב עסקות הקנייה בוצעו תחילה עם סוחרים מעזה. בין אלה בולטים השמות אבררביעה, אל-קדיים, שייח' סמאעיל ואבו מטיר. הללו קנו מכדורים ומכרו הלאה כרווח את אותן אדמות לפלאחים שהגיעו זה מקרוב ממצרים ומצפון סיני. דוגמאות לרוכשים היו: הנצארה שרכשו כ-8,000 דונם באל-בוחיירה; אל-עמור שרכשו כ-4,000 דונם בחל אל-מלח; אדם בשם עבד אל-קאדר (אל-שתורי), שרכש 700 דונם משבט השלליין באל-בוחיירה, ועוד 300 דונם באל-פורעה. באופן דומה מכרו הכדורים

אשר לא ראו בכדווים בעלים חוקיים לאדמה עליה רעו. יצויין עם זאת, כי השלטונות הקודמים לא ראו בשאלת הבעלות על קרקעות "בעיה בדווית". עד קום המדינה נותרה שאלת הבעלות על קרקעות מחוז באר-שבע בלתי מוסדרת. על-פי החוק העות'מאני מ-1858 הוגדרו אדמות הכדווים כנגב כמואת, היינו, בין שהיו נטושות ובין שנעשה בהן שימוש כלשהו, נחשבו תמיד כאדמות מדינה. פקודת הקרקעות מ-1921 מטעם שלטונות המנדט הבריטי קבעה שאדם שהחיה אדמת מואת (כהגדרתה בחוק העות'מאני מ-1858), חייב לרשום אותה בספרי האחווה בתוך חודשיים מיום פרסום הפקודה. פקודה זו נתנה הזדמנות לכדווים לזכות בהכרה כבעלי זיקה לאדמותיהם, אך רובם לא ניצלו הזדמנות זו. שנים אחר כך, בתקופת מדינת ישראל, טענו הכדווים להחייאת תקנות רישום הקרקע בספרי האחווה. ברם חוק הקרקעות, 1969 ביטל את האבחנות בין סוגי הקרקעות השונים, הגביל את חלות החוק העות'מאני והעביר לרשות המדינה את כל השטח שבתקופת המנדט הוגדר כמואת. תשומת לב המחוקק הישראלי נדרשה שנית למצב המשפטי של חלקות כנגב עם חתימת חוזה השלום עם מצרים. "חוק רכישת מקרקעין כנגב (חוזה השלום עם מצרים) תש"ם — 1980", מתייחס לאדמות תל מלחתא וסביבתו. במקום זה ישבו שישה שכטי בדווים: אבו קרינאת, אבו ג'ועיד, אבו רביעה, זבארקה, נצאצרה ואל-עמור. לכל אלו נוגע החוק שנועד להסדיר את פיגועי מהאחר ואת פיצוים. החוק עורר מחדש את בעיית הזכויות ההיסטוריות והמשפטיות של הכדווים על אדמות מגוריהם. בנוסף לכך עלתה שאלת זכות המדינה לפנותם מאתר שדה התעופה המיועד כנבטים. האילוץ לפינוי מחנות צה"ל מסיני (לפי הסכם השלום עם מצרים) החיש פשרה בין תביעת הממשלה להפקעת הקרקע לבין דרישות הכדווים באשר לאופן מתן הפיצויים ולהיקפם. חקיקת החוק שיכנעה את הכדווים כי לא נותר מקום לתביעות הבעלות שלהם על הקרקע ומכאן, כי לא יזכו באדמה חלופית במקום האדמה המופקעת. נקבע שהמשא ומתן יתנהל בין רשויות המדינה לבין הטוען הפרטי לקרקע. בני שבט אבו עראר היו הראשונים לניהול המשא ומתן על זכויותיהם. סמוך לתחילת המשא ומתן עדיין לא היו שבט עצמאי, אלא היו משולבים בין שכטי הזולאם. מינוי מוח'תאר לבני אבו עראר עודדם להיכנס למשא ומתן כדי להסדיר את שאלת הקרקעות. עצמאותם הפוליטית נתקבלה במרירות על ידי שכטי הזולאם, שעד אז היו פטרונים. במקביל להסדר המשפטי הראשון הזה, הובאו הכלים הכבדים לשטח שיועד להקמת שדה התעופה. עבודת הטרקטורים בין המאהלים והבתים, המחישה למתמהמהים כי אין מנוס ממשא ומתן עם מינהל הביצוע<sup>10</sup> ומהתפנות מהשטח. הבעיות המיידיות שהתעוררו אז נגעו הן לגובה הפיצוי ביחס לערכה הריאלי של הקרקע המופקעת, והן למרות השבט על משפחותיו עם התפצלות שטחיו לחלקות משפחתיות. קביעת ערך הקרקע הושפעה, בהעדר גורמי שוק, מהאילוץ לפנותה בדרך מוסכמת וכמהירות. הסדר הפיצויים עם מפוני ימית הוצע כדגם לפינוי הכדווים מאזור שדה

10 משבטים אחרים אדמות בטריטוריות שלהם. באמצע שנות ה-40 נודע שמו של שייח' נשוא פנים שעסק בתיווך לעסקות קרקע בלילות, מפחד נציגי הוועד הערבי העליון שפיקחו ובל ימכרו אדמות ליהודים. השייח' תיווך במכירת אדמות של מטה הקדיראת וידוע כי בתיווכו נמכרו ליהודים שבע חלקות בתל שבע, וכן חלקות אחדות בבאר-שבע עצמה.

11 מינהל הביצוע, הוא הוועד האירגוני לפינוי שטח שדה התעופה נבטים, תוך שיקום הכדווים אשר חנו עליו. המינהל הוקם מכוח החוק הנ"ל בשנת 1980; הקמתו נועדה לתאם את פעילות כל המשרדים הנוגעים לחוק: ביטחון, אוצר, חקלאות, שיכון ומשפטים.

התעופה ונדחה על הסף. הרחייה הכליטה את אפלייתם של הכדווים בהשוואה למתיישבים היהודיים. ברם, בפעם הראשונה הכירו השלטונות בזכותם של הכדווים דה-פקטו לחלקות עליהן ישבו. לעומת התביעה לפיצוי הגבוה בהתאם לערכה הריאלי של הקרקע, הושמעה הקביעה כי מפעל הפיתוח הציוני (ולא השקעות פיתוח של הכדווים) הוא היסוד להשבחתה.

ההסדרים בעקבות יישום החוק שינו סדרי חברה פנימיים בקרב שכטי הכדווים. מתמיד, הכדווים היו בעלי האדמות ואילו חוכרי האדמות לעיבוד היו הפלאחים (מרקס 1974). ברכות השנים הפכו רבים מן החוכרים לבעלי חלקותיהם, ואילו עתה שבה מפת הבעלויות למצבה ההתחלתי. כך, למשל, לינאג' אבו עראר, צאצאי מהגרים ממצרים, היו אריסים וחוכרי אדמות מידי כדווים משלושת שכטי הזולאם. במשך הזמן הצליחו אף לרכוש אדמות מידי כדווים שלא יכלו לפדותן; במקום השבת דמי החכירה (רהן, ראה להלן), נותרו איפוא האדמות בידי מעבדיהן. כאשר הוחק "חוק רכישת מקרקעין כנגב (חוזה השלום עם מצרים) תש"ם — 1980", והוחל כמשא ומתן עם האוכלוסיה המתפנה, הציגו החוכרים (קרי: הפלאחים) את עצמם כבעלי הקרקע. מצד שני, גם המחכירים (קרי: הכדווים) הציגו עצמם כבעלים. בידי אחדים מהם נמצאו אישורים ממשרד הסדר הקרקעות<sup>11</sup> ומבחינת הרשויות הממלכתיות אותה אדמה נתבעה פעמיים. נוהג הרהן זכה לראשונה לבחינה יסודית מצד הרשויות, שהעדיפו להכיר בזכות המחכיר, תוך אי-התערבות בתסבוכת הרהן. אי-הרצון מצד השלטונות להתערב במחלוקת הפנים-שבטית אוששה את ההיררכיה המסורתית המתערערת והשיבה לכדווים זכות בכורה על שטחים אשר עברו לידי אריסיהם. קיפוח העובד אשר טיפח את חלקתו בטרם קנה אותה בכספו נגד את התפיסה הסוציאלית הבסיסית של ההתיישבות העובדת,<sup>12</sup> ומתוך תפיסת צדק זו נמנע מינהל הביצוע מתשלום הפיצוי לקרקע מוחכרת (ארד' מרהונה) לבעלי החזקה המקוריים (חג'ארה), בטרם שילמו את חובם ופדו את שטרי החכירה (סנאד) מאריסיהם (טיאחה). ההתדיינות עברה עתה לערכאות השבטיות המסורתיות, מה שלא עיכב פינוי האוכלוסיה משטח שדה נבטים למועד.

ב. חג'ארה לעומת טיאחה

עד אמצע המאה ה-19 היתה אוכלוסיית מחוז באר-שבע דלה, רובה ככולה כדווית, ובין השבטים התנהלה לחימה מתמדת. שליטה על מרעה נקנתה בכוח נשק, ומכיוון שמספר נושאי החרב (דראבין סיף)<sup>13</sup> או הרובים בכל צד היה גורם מכריע, היה גודל הקבוצה

11 באמצע שנות ה-70 ערך משרד המשפטים, בניהולו של עו"ד יצחק גבאי, רישום תביעות של הכדווים כנגב על חזקותיהם. כזכור, זכות החזקה מכירה בכדווים כמשמש באדמה מכוח ותק, קנייה או ירושה שאיננה מוכרת כבעלות. האדמות הן אדמות מדינה, מבחינתו של החוק, כל כדווים שהוכיח חזקה קיבל אישור בכתב על תביעתו וסך כל התביעות יצר את מפתח החזקות של כדווים הנגב. למותר להזכיר שכדווים שהציגו קושאנים, המעידים על בעלות הרשומה בטאבו, שייכים לקטגוריה אחרת.

12 ראה תקנות שימושי הקרקע וההסכם החוזי עם "ניר", חברה הסתדרותית להגבלת הסדרי החכירה על-ידי המתיישב לגורם שלישי (גרינברג 1986, 59-70).

13 למשמעות גודלי קבוצות האגנטים בקביעת מיקומן כסולם ההיררכי ראה קרסל 1975; 1982.

השבטית הלוחמת ערוכה לשליטה<sup>14</sup> כשטח. קואליציות שבטיות נוצרו והשתנו, והשנים השחונות<sup>15</sup> הביאו גם הן לתנועות באוכלוסייה (Bailey 1985) ולהתחלפותה. יישוב השבטים לא התרחש בבת אחת. עוד בשנות המנדט הבריטי נדדו שבטי הנגב עם עדריהם צפונה למרעה אביב,<sup>16</sup> ושכו לנגב בסוף הקיץ. החשש לאבדן החזקה על חלקות העיבודים החזיר אותם דרומה והביטוי הראשון לחזקה היה תיחום בגלי אבנים (חגי'אר).<sup>17</sup> טיאה נקרא האריס הנופל על הקרקע בכמיהה לעבדה. המונח טיאה מבטא נחיתות חברתית בקרב הברווים ברומזו לשפלות החקלאות ולפלאחים שהיו כנופלים על חלקות הברווים כבקשת אריסות וחסות. כינויים נוספים לטיאה היו למומה (אספסוף), מחמיאת (חוסים), או על פי מוצאם: מצארוה (מצריים) או קלאעייה (מאיזור אל-קלעה היא ח'אן ינס), או על פי מראיהם חמראן (סמוקים, בהשוואה לברווים השחומים — אסמראן).

חזקה על הקרקע היתה ביטוי לוותק ולמשלח יד. רועים אשר הקדימו לערם אבני סימן, קבעו זכות בעלות נורמטיבית<sup>18</sup> להחכיר חלקות לבני חסות פלאחים שבאו מאוחר יותר. ביסוד ההחכרה לא היתה הכרה בזכות הראשונים (ותק), כי אם בגודל קבוצות האגנטים. לעומת השבט הברדוי המאוחד במסעותיו, הגיעו משפחות הפלאחים בקבוצות קטנות. הגנת השבטים נדרשה לגידולים הנוכטים, ותמורתה שילמו הפלאחים באחוזים גבוהים מהיבול, וכך העלו את רמת החיים של הרועים. לעומת משפחות הפלאחים שהסכינו עם אדנות הברווים, התעמתו שבטי הברווים בינם לבין עצמם על חלקות ועל שירותיהם של האריסים. אי לכך, עד לעשור האחרון למאה ה-19 טרם עוצבו הגבולות השבטיים באופן סופי, ותקפות סימון האבנים הוטלה לעתים קרובות בספק. תקיעת רומח בקרקע ביטאה תביעת בעלות על שטח. על פי זקני השבטים, בקרכת יישוב הקבע שברצועת עזה הושגה היציבות מוקדם יותר, ובמזרח בקעת באר-שבע — מאוחר יותר. בהתערבות השלטון, סומנו תחילה הטריטוריות השבטיות<sup>19</sup> ואחר כך, בהדרגה, החלקות המשפחתיות.

- 14 להלן דוגמה לדושיח סיפורי המעיד על אופי המשא ומתן בין טוענים לקרקע, אשר שרד בשבטי הזולאם:  
טוען א: "זו אדמתי! ...מן אל-יום זעק גראבהא ואנא קראבהא (מיום שהעורב קרא בה [דרור] אני הקרוב לה).  
טוען ב: "זו אדמתי! ...אנא אלדי רפעת סמאהא באידי ובסטת ארדהא ברג'לי" (אני הוא שהרמתי שמים מעליה ושטחתי קרקעיתה ברג'לי).
- 15 משל ברדוי מלמד: שנת אל-ערב באל-פסאד ות'אני שנת אל-ערב באל-מחל (הינו, תפוצת הברווים מתוך ריב ובמקום השני, כתוצאה מביצורת).
- 16 ממערב הנגב לאורך שפלת החוף עד השרון וחזרה; ממזרח הנגב לאורך הגור עד בקעת בית שאן, וחזרה. למרכז שבטי "מגנטי" אליו שבים מגדידה עונתית קצרה למרבית ימות השנה קוראים הברווים מקאם מקרד (מקום מוחלט). המרכזים הנ"ל התהוו אגב הלחימה העזה בין השבטים במחצית השנייה של המאה ה-19. המאבק על השטח הוסיף ללא ספק להכריח בערכו.
- 17 צפונה מבאר-שבע היה הסימון הראשון לבעלות על חלקות עיבוד, טמינת בצלי חצב (בצולה) המגיחים ופורחים בסתיו.
- 18 זכות נורמטיבית שבהסכם ולא זכות בעלות על פי חוק עות'מאני, הינו מלכ. אף על פי כן ביטאו הברווים זכותם בכינוי הקרקע בו החזיקו מלכ. אימרה שהיתה שגורה בניהם, למשל, להצגת שפלות אריסיהם היתה: "אלי מא לו מלכ ביח'רא בכפוו" (אשר אינו בעלים לקרקע עושה צרכיו בכפוו).
- 19 על פי חסן אל-נצאצרה, בשנת 1897 נרצח סמל כושי ממשטרת כורנוב אשר ביקש לסמן גבול בין שבטי הזולאם לשבטי הקדיראת. מפרד תגובת השלטון הדרווי הצדדים לסמן גבולם, הוא הגבול המופיע במפות התורכים, שוועתק למפות הבריטים.

הסימון בגלי האבנים בתחומי הטריטוריה השבטית נעשה אף הוא על פי כוחן של הקבוצות. הקבוצות הדומיננטיות היו הראשונות להעביר לבעלות פרטית חלקות עידית. המוביליות שהיתה קיימת במעמד הקבוצות, על פי גודלן, התמתנה במקביל להפרטה. שייכותה של חלקה לבעליה החדשים, ואפילו לא נרשמה בטאבו, מונעת מחטף ותופשת בתודעת השבט, גם בהעדרם, כולע יד, כלומר חזקה. נדידה עונתית או נטישת האיזור לשנים (בגין הרחקה עליידי השלטון, ריב דם או חטיפת כלה) אינם מצריכים קביעת שמירה, שכן איש לא יבוא לעבד חלקת נעדר, שכאילו כבר מוטבעת בה אישיותו.<sup>20</sup> התפתחות זאת תמוהה כאשר משמעותה היא נטישת מלחמות השבטים, סימוני הרומח וגלי האבנים, והישענות על השלטון. יתר על כן, לריבוד החברתי שישודו בגורם האגנטי, התווסף מעתה ההבדל ברכוש.<sup>21</sup> תשלומי שכר ושאר הטבות לשייח'ים קידמו קואופטיציה, ולכן אומצו על ידי שלוש האדמיניסטרציות השלטוניות שידע הנגב מעת שיבת העות'מאנים.

ג. ריבוד אגנטי עם ריבוד על פי רכוש; דילמה של שייח'ים

שבטי הנגב עברו לחקלאות בשני אופנים: מצד אחד מוצאים שמירת נחלאות כטריטוריה שבטית ועיבודן במחזוריות בידי אנשים שונים בתוך השבט (משאע, ראה בר 1972: 67-68). מצד שני מוצאים חלוקה מלאה במשמעות של בעלות פרטית. לכאורה, על פי שיחה עם זקני השבטים, העות'מאנים הם שעודדו הסדר מעין המשאע ואילו הבריטים והישראלים עודדו בעלות פרטית. מחקר היסטורי והעמקה במשמעות הסוציולוגית של שתי השיטות יכולים להבהיר את פשר השוני בגישות. שיטת המשאע תאמה את יחסי השלטון והשבטים במצב של חולשת השלטון,<sup>22</sup> אך במצב של יציבות שלטונית ומשקית התבלטה במגבלותיה הכלכליות. העות'מאנים עמדו על מגבלות המשאע ובעת שצברו כוח ואחיזה בלוואנט, מ-1880, ביקשו לעודד פירוק המשאע והפרטת הקרקעות (בר שם, 70). תהליך זה נוצל לעתים על ידי השייח'ים לרישום קרקעות הדידה כבעלותם הפרטית תוך הפיכת בני שבטם לאריסים (Baer 1969, 3-16; Eickelman 1981, 66).

- 20 לאחרונה, עם הקמת עיירות הברווים, נתקלו השלטונות בסירוב משתכנים לקנות מגרשים הקשורים בשם זולתם, ואפילו היו הללו נפקדים מזה זמן רב והמגרש היה שטח בור שלא עובד מעולם.
- 21 על דרך חלוקת האדמות בין כובשיהן בפיקוח השלטון סיפר השייח' חסן סאלם אבו רביעה: במלחמת הזולאם עם אנשי יטה החרימה הממשלה התורכית אדמות מריכה סביב תל ערד והפכה אותן לג'פתליכ (רכוש דלא נייד הנתון בבעלות שליטי הארץ). בתמורה לאדמות תל ערד קיבלו הזולאם שטח שהשתרע מוואדי רהווה דרומה ועד לוואדי פאעי (נחל אפעה). אדמה זו ניתנה בידיו של השייח' סאלם אבו עיד, כגוש אחד בעבור כל הזולאם, לאחר שסווגה (למניעת מריבות) כמשאע. זקני השבט הקימו בלב השטח הנדון מג'מתע (קבוצת אוהלים) — להוכחת בעלותם המשותפת עליה — והודיעו בין הזולאם שכל המעוניין בחלקה, ישלם את תמורתה (אלי ידפע דראהם יאח'ד' מארס). את הכספים חילקו השייח'ים כאילו היו קנינים הטבעי. ההון שעשו ממכירת האדמות סייע לביסוס מעמדם.
- 22 באזורי המישור שבמרחבי הארץ שהיו מפולשים יותר לחזירת עדרי הברווים, ובפרט בצד המרכזים העירוניים הגדולים של המישור שהיוו מוקדי משיכה טבעיים לראשי השבטים, גבוהה יחסית שכוחות הסדרי המשאע. השיטה שהיתה רווחת במחוזות עזה ודרום הר חברון נפוצה אפוא גם במחוזות יפו ורמלה. השווה אברמוביץ וגלפט 1944, 46-45.

כרם כנגב היתה הצלחתם מוגבלת. הבריטים הצליחו יותר, ופשר ההבדל הוא ביכולתם העדיפה לתת גיבוי לריבוד הפנימי המתהווה בכל שבת ובהבנה כי מקור המשאע בתפישת הדירה, משמע המשך ההתייחסות לאיזור המרעה כמשותף לכל השבט גם לאחר ההתנחלות. הסיבה לכך היתה חרדת משפחות השבט לזיקת הגומלין וללכידות ביניהן. הפרטה של מקרקעין נתפשה כאיום על האחדות הפוליטית ולכן נזהרו מפניה. עם זאת, אין לפרש ולקשור שבטיות עם רעיון השוויון; נכסי משפחות הכדוויים היו בעיקרם העדרים, וגודל העדר היה שונה לפי יכולתה ומזלה של כל משפחה. השימוש הקולקטיבי בתנובתה הטבעית של הקרקע סימל את רוח השבט ונשמר על ידי בני השבטים במשך דורות רבים, גם לאחר התנחלותם, בפרט בכפרי ספר המדבר הרחוקים ממרכזי השלטון (כקסיסה, כפריי דרום הר חברון), שלא התנערו מעברם הכדווי. לקידום הפרטת חלקות הדירה נדרש השלטון מצד אחד לתמוך בריבוד קפיטליסטי של השבט על ידי חיזוק מעמדו החומרי של השייח, ובו בזמן לפקח על מהלכי השייח, וכך למנוע מהעילית המנהיגה השתלטות על מרבית שטח הדירה, מעשה אשר עלול היה לסכסך בין השייחים לבין מונהגיהם ובכל מקרה, לפגום במנהיגותם לאורך ימים.<sup>23</sup>

בעלות משותפת על חלקות והחלפתן בין המשפחות אפשרית יותר בהיותן מיושבות. שלא ככפריים, כדווי הנגב של שלהי המאה ה-19 וראשית המאה ה-20 עוד נדדו בעקבי הצאן, והאדמות שבשטחם עובדו בעיקר בידי אריסים. קונסטלציה מיוחדת זאת שזימנה פלאחים מהגרים אל מרחבי הרעייה כנגב, בטרם אכפו עליו ממשלות את שלטונן, הסבה הכנסה נוספת לעילית השבטים ללא התנגשות עם עקרונות הבדאווה. כל עוד היה שיעור שטח המרעה המוסב לעיבודים קטן והפגיעה כדירה צנועה, התרחשו הדברים בלא פגיעה הכרחית ברוח השבט. כרם, התפשטות חקלאות הטלאים כנגב בראשית המאה ה-20,<sup>24</sup> הרחיבה פערים בין משפחות כדוויים הנותנות חסות לפלאחים לבין המשפחות מן השורה. בשלב זה נדרשה תמיכה גוברת של השלטון בעיבוד שטחי הדירה, תמיכה שהקנתה יתרון חומרי ברור לשייחים בתמורה לחלק מהמס שאמורים היו לגבות. אילמלא כן היתה ההתנגשות באשר לבעלות על החלקות בלתי-נמנעת. חולשת השלטון העות'מאני סייעה לביסוס המשאע. בהעדר רישום קרקעות ומנגנון גבייה (Weulersse 1946, 99-109) ובהעדר השפעה על עיצוב הריבוד החברתי בשבטים כמקובל באזורים הכפריים, היתה לגביו המשאע בבחינת יותר טוב מכלום. הימנעות הכדוויים מרישום אישי של קרקע בטאבו (אל-עארף שם, 273)<sup>25</sup> נבעה כנראה מרגישות השייחים להשלכות האפשריות של

23 אודות התפתחות הרסנית לחקלאות כתוצאה מהשתלטות מלאה של השייח' (כינויו השכיח בתורכייה — 'אגא') על שטחי הרעייה של שבטו ראה ילמן 1979, 276 ואילך. על פי מר ששון בר צבי, המושל הצבאי כנגב בשנות החמישים, נדרשו לשלטונות ישראל פעולות מיוחדות כדי לאושש את מעמד השייחים מהבחינה החומרית אך להתרעם פן יעבירו לבעלותם את מרב שטחי שבטיהם.

24 מראשית החקלאות היה גידול השעורה הכולט בין גידולי נגב באר-שבע. על פי דו"ח יצחק בן צבי (בן צבי 1960, 46), ב-1911 היה רוב יצוא השעורה מנגל עזה מיועד לתעשיית הכירה כסקוטלנד. הואיל והשימוש בשעורה לצריכה מקומית (בעיקר להאבסה חליפית למקנה בהעדר מרעה טבעי) היה מוגבל, למדים אנו כי מראשיתה הותאמה חקלאות הנגב לגידולי שוק וליצוא. העדר דפוסים ומסורת מקומיים של משק לאספקה עצמית מעיד על חשיבות ההון וגורמי הייצור (בעיקר כוחות עבודה) הזורים. רק בעיר באר-שבע, עד לראשית שנות ה-30, היו כל החלקות רשומות כפרטיות (אל-עארף 1934).

25 נוכל להבין זאת כהיות שטח העיר 'אקס-טריטוריאלי' בתוך האזורים השבטיים, ובהיות אוכלוסי העיר ברובם סוחרים ופקידים, אנשי יישוב הקבע (לא כדוויים).

פעולות האפראז (פירוק המשאע, מינוח שגור במצרים ובארץ-ישראל) על רוח השבט ומקומם בראשו. כלומר, הפרטה של חלקות מהטריטוריה השבטית היתה אפשרית בשלב זה באופן חוקי, אבל לא היתה מקובלת על פי המוסכמות השבטיות. השייחים שהיו אמורים להדריך ולכוון פעולות אלה בקרב צאן מרעיתם העדיפו לפעול בהצנע. ביטוי מובהק לאפראז נמצא בסדרי הורשת קרקע, ובסדרי מסירה או מכירה של בעלות על חלקות עיבוד, שנתקבלו בין אנשי השבט. העניין הסוציולוגי כאלה הוא בהיות ההסדרים חוקיים לכאורה: הם מושפעים ומוכרים על ידי השלטונות, אף שאינם מתנהלים כחוק ובאמצעות פקדיהם, אלא על פי מורשת השבטים. השייחים ומקורביהם העבירו לבעלותם הפרטית קרקעות ומסרון לעיבוד פלאחים מצריים, בעוד הם עצמם מתגוררים סמוך לעזה ולבאר-שבע. זוהי דוגמה להתהוות תופעת הבעלים הנעדרים (absentee landowners) המוכרת מתולדות המזרח התיכון (Baer 1962, 138-146; 1966:79-90; Warriner 1966, 71-78). על פי זכרון זקני השבטים, בראשית שנות ה-40 היו מרבית השייחים של שבטי הנגב המזרחי מתגוררים בבאר-שבע או בעיבורה. באזורי חקלאות מבוססת ושלטון מרכזי חזק ויציב יותר של המזרח התיכון עברו השייחים למכירת צאן ולרכישת קרקע לעיבוד בתחומי השטח המושקה (Barth 1965, ch. 5). שייחים של הנגב לא השקיעו מכספם בשטחי פלחה באיזור המושקה שבצפון, ואותם שטחים שנשלטו על ידיהם נרכשו תוך שימוש באמצעים אחרים, למשל דרך האלתזאם (החכרת המסים).

ד. מיסוד הירושה (אראת'ה)

נוהגי הירושה המסורתיים בחברה הכדוויית חלים על המקנה ועל מיטלטלי הבית, והם חלים כשינויים קלים, מעת הפרטת הקרקעות, גם על נכסי דלא-ניידי. דפוס הירושה שאנו מוצאים בין כדווי הנגב מעת הפרטת החלקות דומים בעיקריהם לאלו המצויים בכפרי האיזור. עם מות האב מחלקים בניו את אדמתו ביניהם שווה בשווה. את הוראת השריעה לפיה הבת נוטלת מחצית חלקו של הבן לא היו הכדוויים מקיימים. אף שהכירו בבעלות נשים על בני צאן ספורים בעדרי המשפחה, אותם היו מורישות, טרם איפשרו לנשים להנות מבעלות פרטית על חלקות קרקע.<sup>26</sup> חלוקת רכוש האב אינה מתחילה בחייו. כדווי הנגב נוהגים אף להשהות פיצול חלקות האב שנים לאחר מותו, לדבריהם, מתוך רצון להישמר מפגיעה באחדותם. כשהיתה הירושה ברובה מקנה ומיטלטלים, והבנים — רועים נוודים, מיהרו לחלק ביניהם הכול. מעת שגם קרקע היא מרכיב בירושה, שכיחה הדחייה בפיצול העדר ומיטלטלי האב, בפרט אם נפטר צעיר יחסית והותיר אישה וילדים רכים. דפוס שכיח הוא להניח את העיזבון כמקשה אחת עד לנישואי אחרון הבנים, כשכולם מסוגלים

26 בקרב כדווי הנגב ידוע המקרה, ששייח' סלמאן אל-הווייל השיא אחת מבנותיו לבן שבט אל-אסד (בתקופת המנדט) ונתן לה כנדוניה 100 ראשי צאן. בשנת 1980, כארבעים שנה לאחר שנישאה לאותו איש, נתגלע סכסוך בינה לבין בעלה. במשפט השבטי הופיעו אחיה של האישה ותבעו מבעלה את עדרה, על פי היחס שהיה בין גודל עדרה לגודל עדרו ביום שנישאה. הבעיה המשפטית היתה בקביעה, איזהו השיעור המגיע לה מתוך העדר של בעלה, מקץ עשרות שנים מאז איחדו את עדריהם. בקרב הכדוויים מקובל שעדר האישה מסומן כסימון נפרד מהמקנה של בעלה; בדרך כלל תשתמש בוסם (סימן הזיהוי) של בית אביה.

התפרנס בכוחם הם.<sup>27</sup> אפשר לפרש זאת בכך שפרנסת האחים הבכורים מצויה ממקורות אחרים, כך שאינם להוטים להתעשר מהירושה, או שהלכידות האגנטית נראית להם כזקוקה לחישוקים נוספים.

נכסי אב נחלקים בקפדנות, מנה שווה לכל בן. כלל זה, הפשוט יחסית ליישום בעת פיצול עדרים ומיטלטלים, מורכב וקשה יותר ליישום בעת פיצול מקרקעין.<sup>28</sup> הקושי נובע מאיכות שונה של חלקות, מהן דלות באיכותן ומהן שסוקלו, טויבו וכו'. כדי למנוע טענות, לאחר מדידת גבולות אדמתם וחלוקתה נוהגות קבוצות אחים להפיל גורל, איזו לזה ואיזו לזה. בשיטה אשר התקבלה ברחבי בקעת באר-שבע, תוצאות ההגרלה מחייבות כפסק אלוהי. ברם, קיימת אפשרות של החלפת חלקות בין אחים, בהתחשב בקירבה למרעה או לביתו של זה או של אחר, במגמה להסמיך חלקות בשטח מבותר, להימנע מיתר פיצול וכו'. כל עוד עיכודו שטחים שבצד אפיקי הוואדיות בלבד, וחרשו באמצעות בהמות (היינו כאשר החלקות היו קטנות), היה פיצול הירושה הקרקעית, מן הבחינה הטכנית גרידא, פשוט יחסית לביצוע. עם הכנסת העיבוד המכני והתפרסות חלקות העיבוד מקרבת הוואדיות למורדות ההר ולשטחי מישור, התפצלו החלקות שבבעלות אחת וחלוקת הירושה היתה לבעיה מורכבת.

לפני הפרטת החלקות לא היו צווי ירושה מקובלים בקרב הבדווים. לאחר ההפרטה, כדברי פריח אל-אעצם, אבות חכמים לא יזמו הוצאת צווי ירושה, אלא חילקו את נחלתם טרם מותם, כדי לחסוך מבניהם מריבות. הוצאת צווי ירושה היא התפתחות שחלה בבקעת באר-שבע מאז עסקות ההסדר עם "לשכת הסדר המקרקעין" במשרד המשפטים, בשנות השישים והשבעים. מאז גברה עוד הנטייה להזדקק לצווים והדבר נעשה ביוזמת הבנים. לפי המסורת השבטית רק הבנים יורשים, ולכן, להוצאת צו ירושה מתאים בית הדין השרעי (המקפח בזכויות הירושה בנות לעומת בנים — על פי השריעה) יותר מבתי המשפט האזרחיים. המדינה המכירה בהעדפות האוכלוסייה, הסמיכה לטיפול בירושה הקרקעית את בית הדין השרעי בבאר-שבע. מאז חקיקת חוק רכישת מקרקעין בנגב (חוזה השלום עם מצרים), תש"ם-1980 התבסס מעמד בית הדין השרעי; הוא מטפל בהעברת קרקע ליורשים, מתיר חלוקת חסכונו בנק של נפטרים ליורשיהם, מקצה דמי נזיקין וביטוח של הרוגי תאונות ליורשיהם, מיישב תביעות סותרות של יורשים וכו'. עתה עומדת לבדווים הברירה לפנות אליו או לבתי המשפט האזרחיים, כרצונם. ההבדל בין השניים הוא בזאת, שעל הפונים לבית הדין השרעי להסכים ביניהם על כך.

#### ה. קביעת בעלות על מדרונות ההר

בהיות החקלאות דלה ומוגבלת לוואדיות הותירה את מירב השטח לרעייה, והדירה נשמרה בעיקרה. עם התפשטות החקלאות במעלה המדרונות הצטמצם שטח המרעה הפתוח. בעלי

27 בדוגמה משבט אל-אעסם נפטר האב בשנת 1965 והאחים חילקו ביניהם את המקנה רק ב-1982, דהיינו, 17 שנה לאחר מותו. את האדמה טרם חילקו. בדוגמה של בני אבראהים אבו רביעה, אשר נפטר ב-1980, מצאנו כי נחלתו ועדריו עודם בשלמותם.

28 בחברות פלאחים בצפון הארץ רגילה המחלוקת אשר לחלקו של כל בן. תרומתם היחסית של הבכורים גדולה יותר: הם השקיעו מאונם, סיקלו וטייבו חלקות, בהשוואה לצעירים שטרם הגיעו לגיל העבודה.

חזקה נהנו מהכנסות נוספות, כאשר הגידולים עלו יפה, או לחילופין, כאשר נותר שלף לעדרים, בפרט בשנים שחונות שבהן לא הספיקה התבואה להבשיל והוקצתה למרעה. בדרך זו גדל הפער הכלכלי בין משפחות השבט. ההזדקקות להכנסה נוספת הביאה לפריסת שטחי העיבוד אל חרקע זיבורית, במעלה המדרונות. החריש בטרקטור, מראשית שנות ה-50, איפשר התפתחות זאת.<sup>29</sup> להרחבת שטחי העיבוד בנגב משלהי התקופה העות'מאנית ועד לתום תקופת המנדט היו סיבות כלכליות, דמוגרפיות ופוליטיות-חיצוניות:

א. הגידול בהון ההשקעה שהתגלגל לידי הבדווים. מקורות ההון היו (לפי הסדר) עות'מאנים-גרמניים (בוני באר-שבע, סוללי המסילה בואך מצרים), בריטיים (מקמי מחנות הצבא, סוללי הכבישים בנגב ומסילת הברזל למצרים) וציוניים. הון זה איפשר הצטיידות בזרעים ובכלים ועודד השתכללות טכנולוגית.

ב. זרם ההגירה הנמשך ממערב (ממצרים בעיקר) ומדרום-מזרח וריבוי האוכלוסים דלי האמצעים אשר הסכינו לכל תנאי עבודה, הגדילו את היצע הידיים העובדות והגבירו את הלחצים לקביעת חזקה על חלקות אשר כדאיות ניצולן היתה עד כה נמוכה.

מלחמת 1948 הביאה, מצד אחד, להרחקת שבטים ולדילדול האוכלוסיה הבדווית בנגב (מכ-70,000 ל-12,000), ומצד שני — להגבלת התנועה של הנותרים. הממשל הצבאי (1949-1966) הביא לריכוז זמני של בדווי הנגב, ללא שימת לב מרובה לשייכות השבטי הקודם, באזורי הסייג שממזרח לכביש פלוגות, ובכך האיץ בנותרים לניצול יתר של חרקע עליה ישבו. כל חריש ראשון בקרקע הבתולה, במעלה הגבעות, פירושו לאורך ימים היה קניית חזקה פרטית על חלקות שהיו בעבר שטחי מרעה אקסקלוסיביים.

בין הטעמים להתרחבות החקלאות הבדווית גדול משקל הטעם הפוליטי. השלטונות, התובעים לעצמם חזקה על כל שטח המירי, מניחים לבדווים לרעות בשטחי הנגב שאינם בשימוש הצבא או אינם מוגדרים כשמורות טבע. מניחים להם גם לחרוש ולזרוע גידולים חד-שנתיים. ברם, שלא כבאזורי כפר מסורתיים, שם נרשמו החלקות ובעליהן בטאבו, כאן חסרה בדרך כלל גם מסורת העיבודים, שבהסתמך עליה מכירים השלטונות לעתים בבעלות על חלקה (באין קושאן על חרקע). בדווים בעלי יכולת רוכשים מכונות חקלאיות ומרחיבים את מעניהם. משלהי שנות ה-40 יש השותלים גם בוסתנים, או עורמים סוללות עפר ואבן (סדאת) בוואדיות לעצור מעט מי גשמים, די הצורך למטעי תאנה וזית. גם עצים ספורים מביאים עדות לבעלות מסורתית.

הפער החברתי כשלעצמו, אינו מסוכן לקיום שבט, כפי שמסוכנת הפרטת חלקות דירה. לפיכך מתנהלת הפרטת חלקות המדרון באופן סמוי. אין מסמנים בגלי אבן, וכשום תנאי אין מונעים רעיית עדרים של איש השבט. ברם, גם אם אין מתכוונים לעבד חלקת מדרון, גוברת הנטייה שלא להניח לזולת לעבדה. את הנימוקים לדבר ניתן להבין מהגיון החקלאות הקדומה ומתקניה העתיקים, שפיתוח הפלחה החרכה בנגב הוא המשך שלה. מתוך שתעלות איסוף הנגר חובקות מדרונות ומסתיימות במשטחים המדרוגים בגיא, מכאן ראייה

שהם בדרך כלל בני הנשים הצעירות של האב. פער הגילים בין הצעירים לבכורים יכול להגיע ל-30 שנה יותר (רחנפלד, 1964, 26-28).

29 הספק חריש הגמל בשטח המבותר הוא כשניים שלושה דונם ליום. הספק החריש בעזרת טרקטור הגיע אז עד כדי 150 דונם ליום.



התשלום הקודם עבור העברת בעלות על חלקות עיבוד היה בגמלים. כנכס היוקרה המובהק של החברה הכדורית היוו הגמלים בסיס, מחד גיסא, לחילופי מתנות ותשלומי מוהר, ומאידך גיסא לתשלומי פיצויים וכו'. התשלום בגמלים התקבל כמלת כבוד (כלמת שרף) וכביטוי הכרחי לסגירת עסקות קרקע. גמלים היוו אפוא תשלום נאות לקרקע בנגב ממחצית המאה ה-19 ועד שלהי התקופה העות'מאנית. הופעת הסנד נרשמה בתקופה שקדמה במעט למלחמת העולם הראשונה והפעילות הכלכלית האינטנסיבית שאיפיינה אותה.<sup>38</sup> מיסוד הקנייה בשטרות התפתח במקביל להתמסדות המו"מ לקביעת המחיר ואופן התשלום. הללו הובאו לאוכלוסיה הכדורית על ידי אפנדים, רובם מתושבי עזה, קצתם היו ראשוני המתיישבים בבאר-שבע. הסנד הוא דף נייר רגיל, בלתי פורמלי, עליו נרשמו בכתב-יד שמות הצדדים לעסקה, גבולות (ביחיד חד וברבים, כביטוי השגור בנגב, חדאד) החלקה ותיאורה המדויק, תוך פירוט אשר בה, כגון בור מים, מערה, אילן וכו'. על הסנד חתמו המוכר, הקונה ועדים (מכובדים) מטעמם, לאחר שכוול. חתימת הרוכש נעשתה על פי רוב בעט; חתימת המוכר הכדורי נעשתה על פי רוב בטביעת אצבע. הבולים, כולי הכנסה (איראדא), מצויים על כל המסמכים שנבדקו על ידי מחברי המאמר. על מסמכים מוקדמים היו בולים עות'מאניים ועל המאוחרים — בולים מנדטוריים.

המסמכים מברילים אף כאשר אין החלקות נרשמות בטאבו. הגיון ההזדקקות לביול מסמך של עסקת קרקע שאינה רשומה בטאבו, לה היו רק שני צדדים, שוחזר ומוסבר כך: החשבת המסמך הפורמלי (הזר למשפט המנהגי) נובעת הפעם מזרות הצדדים לעסקות. לפיכך הם מסתמכים על הפורמולה השרעית, משמע על התניה דתית (איום של עונש מידי שמים למפר הסכמים) ועל מעורבות אפשרית של השלטון כנגד מפרי ההסכם. פריסת האדמיניסטרציה העות'מאנית מעזה מזרחה ריסנה שם השתלטות על שטחים בכוח החרב, הציעה הגנה (יחסית) לשטחים המעובדים מפני חזירת עדרים, ובכך יצרה אקלים המתאים לעסקות, פיתחה שוק לאובייקט שטרם נמצא לו קונה וסייעה לקבוע לו מחיר, לשביעות רצונם של כל הצדדים. לכאורה משותפת לצדדים תחושת ההוקרה לשלטונות, כרם, משותף להם גם הרצון לסגור עסקות בינם לבין עצמם ללא שותפות השלטון.

לכדורי אשר נשמר מרישום אדמות דירה בטאבו בשל עכבות שבטיות, היה טעם נוסף לזהירות, היתה לאינטרס של האפנדי קונה אדמתו. שניהם הכירו בתרומת השלטון לביצוע עסקותיהם וכדרישתו לקבל נתח מהן. חרף לחצים מצד הפקידות התורכית, ולחצים שגברו עוד יותר בתקופת המנדט הבריטי,<sup>39</sup> גם אדמות שעברו מיד כדורים ליד מעבדים קבועים (פלאחים) לא נרשמו כדף. משמע, רוב העסקות לא דווחו כחוק ולא שולם עבורן מס. ביטוי ההוקרה לשלטון היה מסויג ובכל זאת קיים; הצדדים לעסקה, ובפרט הקונה, התגוננו באמצעות הרשמיות, לעומת המוכר שחתם בטביעת האצבע ואולי השתעשע בתקווה לשוב ולממש בעלותו על הנכס שמכר, בכוח החרב או באמצעות משפט בו ייתמם כמי

38 פריח אל-אעסם מעיד כי האסנאד המוקדמים ביותר שעברו תחת ידו הם מ-1913. מסמכי הקרקעות הכתובים כאיזור הר חברון קדמו להם בכמה עשרות שנים. דהרייה היתה הגבול הדרומי לתפוצתם אז. במחקרם של ליש ושמואלי בקרב כדורי מדבר יהודה נמצאו מסמכים בנושאי קרקע, רובם מראשית המאה ה-20, והקודם שבהם מ-1813 (ראה ליש ושמואלי 1976; ליש 1980, 82).

39 על פי חוק הקרקעות המנדטורי מ-1920 אין תוקף חוקי לעיסקה המתבצעת מחוץ למסגרת הטאבו.

שהונהו, הואיל ואינו יודע קרוא וכתוב.<sup>40</sup> הבולים שהודבקו שיוו לסנד רשמיות, כביכול נכתב בחסות השלטון, והסדר הטוב שזה מייצג הוסיפו לאמינותו. על כולי ההכנסה העות'מאניים התנוסס מאיים דיוקן הסולטאן חליפה.

ואכן, הערך המשפטי של הסנד הוכר בערכאות כדי כך שהבאים להישפט בתקופת המנדט הבריטי הקדימו לקרוא: "בידי סנד!" קודם שקראו "אדמתי היא!" (אבו רביעה 1982). במקביל, מצטמצם תפקיד אהל אל-דיאר, היינו זקני השבטים, אשר שפטו בדיני בעלות על פי תקדימים שזכרו. ברבות השנים הובן כוחו של המסמך הכתוב, החורג מתחום זכרונם או חייהם של החתומים עליו,<sup>41</sup> אך גם נוכחו באפשרויות הניתנות למחזיק בו לזייפו, וכי לזיהוי הזיוף נחוצה מיומנות. לאנשי מג'לס אל-עשאר שתפסו את מקום אהל אל-דיאר נדרשה איפוא ידיעת הקריאה. להלן דוגמה אחת.

בראשית שנות ה-20 נערך סנד בין קונה במשכון (ראה להלן) מקבוצת אל-נצאצרה לבין בן משפחת קבועה. כאשר נפטר המוכר באו יורשיו, ובראשם סלימאן קבועה שאמר לנצאצרה: "קניתי את האדמה משאר היורשים ולפיכך אבקש לערוך סנד חדש. אנא החזירו לי את הסנד הקודם". בקשתו התקבלה. סלימאן קבועה הלך אז לאדם שלישי שהיה ידוע בכינויו 'אל-דדה' וערך אתו סנד רהן אחר, על אותה חלקה, מבלי לבטל את הסנד הראשון. שני הצדדים עומתו אז בשדה, כשכל אחד מחזיק בסנד ואומר: "הנה יש לי סנד, מה אתה רוצה?" הסכסוך הוכא בפני מג'לס אל-עשאר בבאר-שבע וישבו באותו דיון שלושה שייחים: אבו רביעה, אצ'צופי ואבן סעיד. לאחר שראו את שני המסמכים ושמעו את העדים אשר חתמו עליהם נוכחו כי בסנד השני נמצא תנאי, שאם החוכר לא יקבל את האדמה לידי לעבדה, ישלם לו הממשכן קנס 60 לא"י. מזה הסיקו כי בעל הסנד השני ידע אודות הסנד הראשון. הוא קיווה אמנם לסילוק הנצאצרה, אבל מצא לנכון להבטיח את זכויותיו, למקרה שלא יסתלקו. לכן פסקו השופטים כי האדמה תישאר עם בעל הסנד הראשון, וכי הסנד השני בטל ומבוטל ולא-לדדה אין שום זכויות או תביעות כנגד אל-נצאצרה. אותה חלקת אדמה נמצאת עד היום ברשות נצאצרה, למרות שמחיר החכרתה עלה במאוד.

התרחבות השימוש בסנד מוסכרת גם משום הצורך בראיה משפטית, כי שטח החייב במס איננו עוד ברשות הנישום. עול המסים היה בין המניעים החשובים למימוש הנכסים, והסנד היה נחוץ לסימוכין. את מסי השלטון שילמו הכדורים תחילה במקנה, כך במשך

40 המג'לה (הקובץ האזרחי העות'מאני) מאפשרת עסקות 'מכר חוזר' (ביע באל-ופאא). לפיהן מחזיר המוכר חלקה לבעלותו מקץ שנים אחדות, לאחר שהשיב את דמי הקנייה שקיבל עבורה. עשו זאת כדרך לעקיפת איסורי הריבית: 'שכר' המוכר היה כהלוואה, אשר הריבית עליה היא השימוש שעושה הקונה בקרקע. לא מצאנו במחקרנו בנגב הסדרים בכינוי זה, כרם, עסקת מישכון הקרקע (סנד רהן) שאנו מוצאים, אינה שונה במהותה שינוי רב. לא הזהירות בפני הנשך והריבית היא הקו המדריך בעסקות אלא חשש הקונה פן לא יראה את כספו חזרה. פלאח הממשכן חלקתו בשעת דחק דואג לעגן את עסקתו במסמך משפטי ולעומתו, כדורי הממשכן חלקתו מותר את הדאגה לעיגון העסקה במסמך לשותפו, המשכונאי.

41 כמובע בביטוי שיש בו מוסר השכל אותו שינונו לפונים למחכמת אל-עשאר באותה תקופה, כפי שרשמנו: אלי אמ'אד עלא סנד מאת ואל-סנד מא מאת, היינו, זה שחתם על השטר מת והשטר לא מת. או בנוסח אחר: אדיא כאן אל-סנד כאין, אל-ולד מא ביחירב אלי סוא אבהו היינו, כל עוד השטר קיים, הבן לא ימוטט את שפעל אביו.

כמה עשרות שנים. כשהלכו המסים וכבדו, וכאשר שנים שחונות הביאו לצמצום העדרים וירידת ערכם, גבר הצורך לשלם ככסף. כדוויים בעלי חוב שנאלצו לשלם במזומנים או להיות מורחקים אל מעבר לגבול, מכרו חלקות משטחם. משבר משק המקנה וירידת מחיריו בתקופה שבין שתי מלחמות העולם (ברסלבסקי 1946, 144-154) עודדו את מכירות הקרקע. מעורבותו הגוברת של השלטון המנדטורי בנגב, אשר דירבנה הגירת פלאחים מצריים ארצה, בפרט מעת סלילת מסילת הברזל למצרים (1926), שיפרה את אקלים עסקות הקרקע. גורם מסייע נוסף להתרחבות מכירות הקרקע היה הסתגלותם הגוברת של כדווי הנגב לשימוש במוצרי צריכה אשר הוצעו למכירה בבאר-שבע. מעדויות בני הדור ההוא עולה כי מאז קמה העיר גברה התלות בשווקיה. הסוחרים העזתיים שריכוז את מרבית המסחר בבאר-שבע היו מודעיו של הכדווי מהתקופה של טרם הקמת העיר, כאשר הכל כיתתו רגליהם לקניות, בעזה. לא אחת אירע שלכדווי לא היו מזומנים או סחורה חליפית למימון רכישותיו בבאר-שבע, והוא נאלץ לפנות לסוחר העזתי בבקשת הלוואה או רשות לרכישת מוצרים בהקפה. במקרים בהם תפח חובו עד אייכותל לפרעו, ולו על ידי מימוש נכסים, מכירת מקנה ומיטלטלים, פנה למישכון אדמות.<sup>42</sup> מכירת האדמה היתה במקרים כאלה מוצא אחרון.

## 2. מיסוד מישכון הקרקע (רהן)

הצורך במזומנים, עם ההכרה הנוכחית בפוטנציאל ההכנסה שיכולה להיות מופקת מחלקת העיבוד, אך גם אי-הרצון לעבדה או לוותר עליה, הביאו למיסוד המישכון. סדרי ההכרה אשר שרדו (ממחצית המאה ה-19) עד תקופת המנדט, התבססו על אריסות, היינו חלוקת היבול בין האריס לבעל החלקה (sharecropping), ואף שהיבולים נועדו ברובם למכירה, נדרש זמן ניכר עד שנתקבלו מזומנים תמורתם. לקיצור ההליכים, מעת התרחבות הכלכלה המונטרית (בפרט מעת בוא הבריטים), טופחו הסדרים חדשים המסייעים לנזילות הנכסים הקרקעיים. מעמד האריס (המכונה בחברה הכדוויית שריפ, היינו שותף), זה הנותן את כוחות הייצור בשעה שבעל הקרקע נותן בידיו את אמצעי הייצור (היינו קרקע), משתנה כאשר הוא בא כנוטל העבוב (הקרקע). בעוד בעליה הוא הממשכן. תמורת סכום מוסכם הופך הוא למעבד עצמאי של החלקה. יכולת הבעלים לפנותו מאדמתו מותנית מעתה בהשבת כספו. בשנות ה-20 וה-30, ובפרט בשנים השחונות שהיו שנות מצוקה למשק המקנה הכדווי, רבו הסדרי סנד אל-רהן. סקר מסמכי מישכון ששרדו אצל זקני השבטים מלמד כי משלמי הממשכון לכדוויים היו ברובם אפנדים מעזה, וכי הללו החכירו שטחים לפלאחים אשר המשיכו להגיע ממצרים דרך רצועת עזה. מישכון חלקות שלא באמצעות אלה וללא שטרות התמעט עם השנים, בגין חסרונותיה של שיטה זו. להלן תיאור מקרה מ-1944, שהיה לשם דבר, הממחיש נחיצות השטרות. עיתורו המאוחר מעיד על הדרגתיות ההסתגלות לשטר.

42 על פי ברסלבסקי (1946, 139): "הכדווי שקע בחובות לסוחרים ולמלווים בריבית... הוא נסתכן בריבית גבוהה, במשפטים ובעיקולים שכאו עליו תכופות. הוא נאלץ למכור את בהמותיו, ופה ושם גם את מקרקעיו..."

כפני מגילס אל-עשאיר בבאר-שבע הובאה מחלוקת בין מוכר וקונה קרקע ממטה הקדיראת (רשומה על פי עדות עיד אל-מג'נון). המוכר התכחש לעובדה שמכר את הקרקע, וטען כי החכירה רק למשך שלוש שנים ואילו הקונה ביקש להוכיח שקנה את האדמה, אמנם מבלי להזדקק לסנד, אלא רק על פי מלת כבוד. הבעיה התעוררה כאשר המוכר בא לבית הקונה, בתביעה כי יטול חזרה את דמי החכירה ויתפנה. חילוקי הדעות לא היו ניתנים ליישוב מחוסר ניירות ומחוסר עדים. פסק השופטים קבע שאם אכן התכוון צד א למכור את האדמה, הרי שהקונה (צד ב) לא היה מסתפק במלת כבוד, בתקופה שהסנד כבר הפך שכיח, וכי לפחות היה דורש לתת תוקף לקנייה בנוכחות עדים. ברם, מחמת הספק חייב בית הדין את צד א בחלפת ימין ודין אי-בח'מסה (שבועה בימין והדין בחמישה),<sup>43</sup> כי החכיר ולא מכר את האדמה. הואיל ונשבע, ציוו כי ישיב את הרהן לחוכר ויקבל חזרה את אדמתו. הזדקקות לסוג שבועה זה, שאינו מקובל כדיני קרקעות אלא בעבירות הקשורות בנשים ובדמים, מעידה כי בית הדין נלחץ למצב של תיקו. באין מסמכים חוזרים השופטים ונסמכים על המוסר השבטי. כנגד "מלת הכבוד" (צד ב טען כי קיבל מצד א) נדרשה השבועה וממנה האיום (אם היתה שבועת שקר) בקללת שמים על הקבוצה השבטית כולה. התא השבטי האגנטי הנושא בערבות לדם אנשיו, נושא גם בערבות לגורלם מידי שמים' בשאלות הבעלות על חלקות קרקע.

מעורבות הסוחר העזתי בסחר הקרקע לבשה ביטויים אחדים. היו שהאריכו אחיזתם בקרקע בטרם הפקידוה לפלאחים. בדרך כלל היה זה ביטוי של אמון ביכולת הלקוח הכדווי השקוע כחוב להשיב הלוואות וקניות בהקפה. נציג נודע לגישת האשראי לטוח ארוך יותר בשנות ה-20 היה אבו זכר, סוחר בשמים (עטאר) עזתי שהעתיק עסקיו לבאר-שבע ועד לאיזור תל אל-מילח, שם בנה ביכה (בית הימר) (בר צבי ובן דוד 1978, 12-14) למגורי משפחתו ולאחסנת סחורתו. רכוב על חמור שוטט במאהלים, מכר בהקפה וצבר קרקעות כעבוט. על פי דרכו, בימיו כונתה שיטת המישכון רהן עאדי (מישכון רגיל), כאשר תקופת פרעון החוב לא הוגבלה בזמן. אחד מסעיפי הסנד קבע איסור נשן וריבית, כמצווה בקוראן, ולפיו עיבד הממשכן את אדמתו כעירבון להחזרת הסכום שלוהו, (Schacht 1964, 12-14) אולם כוחה של הנורמה השרעית לא עמד לה בשנות ה-30, כאשר גבר הביקוש לאשראי. במהרה התמסדו או מסמכי המישכון כדלקמן: מחד גיסא הודגש שאין למחזיק שום זכויות על האדמה, ומאידך גיסא, שלבעל הקרקע אין רשות לעלות על הקרקע בטרם יחזיר לידי אדם את הסנד (לאחר שיחזיר את הכסף) אשר נשאר אצל החוכר, כעדות נגד טוענים אחרים או נגד הבעלים. בהדרגה, לאחר שנוכחו כי הסדרי הרהן מותירים השפעה רבה לממשכן ומתעוררות בעיות, שוכלל הנוהל לטובת המשכונאי ואנו מוצאים רהן משני סוגים. סוג אחד קובע כי אין הגבלה בזמן פרעון הממשכון, ולכן מוסיפים את הפיסקה: אל-

43 ימין אי-בח'מסה היא שבועה הנודעת בחומרתה המחייבת את מי שנתבע אך מכחיש אשמתו, אותו ואת כל קרוביו האגנטיים עד דור חמישי. הנאשם אומר ואללה אל-עזים (ג פעמים) ואומר כי הוא חף מהאשמה המיוחסת לו; אני בריא מן אל-תהמה האדי (ג פעמים). אחריו יבואו קרוביו לדם, חמישה במספר, שאותם יכתורו התובעים, כל אחד יגש וישבע לאמור אשהד לאללה אנה צאדק פי מא קאל — אני מעיד באלהים כי הוא צדק בכל אשר אמר. אישור שבועה זו נקרא יחלף וח'מסתו א-תוכי לו (על פי ששון בר צבי).



ארץ בדין רוע ואל-מצארי בדין סאיד (האדמה בלי חלק מהיכול והכסף בלי ריבית). הסוג השני, סנד אל-ופאא, מצטיין בכך שמוסיפים בו סעיף המגביל את הממשכן בזמן ואומר: "אם לא יוחזר הכסף בסוף השנה הרביעית (למשל), הופך הסנד של הרהן לסנד של מכירה". באופן אוטומטי הופך כך מחזיק הסנד לבעלים של החלקה אשר חכר.

הסדרים מסוג זה התרכבו בשנות ה-30, תמיד לטובת המשכונאים (הלא הם הסוחרים מעזה), והם מעידים על משכר משק המקנה. הבדווים טענו כי זהו ניצול של הסובלים העיקריים מהמצוקה הכלכלית, ובכח המחאה הובא העניין בפני מג'לס אל-עשאיר ומטעמו נשטח בפני פקידי השלטון. אז הנהיגו שיטה חדשה; נקבע שבכל תנאי מחזיק הקרקע יקבל רק חלק מהאדמה, למשל שלישי או רבע, בבעלות מוחלטת, ולא את השטח כולו. בסוף שנות ה-30 שפר מעט מצב כלכלת המקנה. שוב התחזקו הבדווים והדבר מוסבר בתכונה לקראת מלחמת העולם השנייה ובהשקעה הגוברת של הבריטים בבניית בסיסים וכבישים בנגב. הון שהתגלגל לידי בדווים וסייע לשיקום עדריהם, אושש את אחיזתם בקרקע. בשנות המלחמה העולמית השנייה חפץ השלטון באמנות השבטים ולכן נענה לביקורת שעלתה מצד השייח'ים, והכיר באי-הגינות ניצול הבדווים בעלי הקרקע. לבסוף, בהתערבות השלטון, בוטל מנהג העברת הבעלות למשכונאי ולתקופת מה חזרו הצדדים לעסקות להסדרי רהן עאדי. משנות ה-40, משהכיר בעל הקרקע הבדווי ככוחו, ומשגברה הגירת הפלאחים ממצרים ועמה הביקוש לחלקות עיבוד, מוצאים אנו סוג סנד חדש ומחיר גבוה יותר לרהן מהמחיר הקודם. זו היתה למעשה מעין פשרה, והבדווים המחכירים, אשר למדו להעריך עבודת אדמה מה היא, פיתחו שיטות להשיב חלקות לעצמם, לאחר פרעון חובם.

התחזקות הצד הבדווי גררה, כתגובה, תביעות משכונאים שלא להסתפק בטביעת אצבעות הממשכן וקרוביו, אלא להוסיף עליהן את חתימת ידו של השייח'. מהבחינה האנתרופולוגית, ההתפתחות התוך-שבטית הופכת, משנות ה-20, לסוגיה מורכבת; בשנות דור אחד או שניים התרחב ההכשר והפקטו להפרטת שטחי הדירה, אשר השייח'ים היו הראשונים לנצלם. מכאן ולהבא התבקשה חתימתם על עסקות בני שבטם, שבאו לחקותם ולמשכן חלקות דירה לזר. אפשר לראות התפתחות זאת כביטוי של הכרה דה-יורה בדרך התפרקות השבט משטח המרעה המשותף. לכאורה מתפרק השבט מנכסיו ואנשיו, כל אחד לעצמו, מסתגלים לעיקרי הקיום הרכושני, האינדיווידואלי. דרישת בית המשפט, בגיבוי השלטונות, כי השייח' יאשר בחתימה את עסקות בני השבט, כאילו החייתה את השבט במקום בו חדל להתקיים. ברם רושם זה מוטעה; קשרים אגנטיים מחזיקים במשפחות כקורים סמויים, ללא תלות הכרחית בחזקה משותפת על מרחב רעייה או בצו אדמיניסטרטיווי כל שהוא. קיומם נמשך ממניעים אחרים, מיבניים מסוגם (קרסל 1975). מניעים אלה, שהיו ביסוד הנאמנות האגנטית בתקופת הנוודות במסגרת הדירה, תקפים גם עתה.

יש להזכיר כי עד היום, כאשר מתבצעת מכירת קרקע או רהן, שמורה זכות של וטו לכל אגנט, איש הח'מסה (ולעתים גם לאנשי שבט מלינאג'ים אחרים), לקום ולבטל את הסנד, לאחר שנערך, ולדרוש לעצמו את הנכס כבעל זכות עדיפה לכל עסקה. על פי גודלה, קבוצת הח'מסה בוודאי קטנה מהשבט, אך מעניין כי גרעין האירגון האגנטי נשמר; היינו, פרטים החדלים להתעניין או להצהיר אמונים לשבטם, אינם מרפים ממחויבותם לקבוצת האגנטית. טיעון איש הח'מסה לזכות קדימה על חלקה אשר בדעת קרוביו למכרה נקרא

בדאיה, כלומר ראשונות או "האני המועדף". יש המכנים אותו גם במונח אל-תבדי<sup>44</sup> כאשר קנה פלאח אדמה מבעליה הבדווי, ביקש הוא או הקונה בשמו, שתומצא לו ההסכמה של כל בעלי הזכות המועדפים (אחים ובני דודים, מדרגה ראשונה עד שלישית עם בניהם ונכדיהם), משום שהם עלולים לערער על המכירה. מטרת הקונה היתה לא רק הסרת הווטו על העסקה, אלא גם מניעת זכות שותפות או שיעבוד האדמה לאחר שהשקיע בטיובה. נורמות הבעלות המשותפת הכבירו על התקשרות בעסקות, גרעו מניזילות הנכס הקרקעי, ואפשר למצוא את האגנטים קוראים זה לזה כדי 'לטרפד' עסקות. תופעות אלה שכיחות בפרט כאשר אין האגנטים סובלים חרפת רעב (מצבם הכלכלי יחסית טוב) וכשהם מסוכסכים ביניהם. מקרה מפורסם של הפעלת זכות האני המועדף אירע בשבט אל-אעסם בשנות השלושים.

גידוע אל-אעסם (להלן צד א), בן השייח' המתעתד לרשתו בתפקיד השייח', נקלע למצוקה כספית והציע למכירה חלק מאדמת הלינאג' שנקרא על שם אביו, בעוד האחרון בחיים, ובטרם חילקה ליורשיו. קונה החלקה היה סוחר עזתי בשם אל-בטאר (להלן צד ב) שמקום מושבו היה בכאר שבע. צד ב דרש להוסיף לסנד את חותמת השייח', והואיל והעסקה היתה שלא לרצון השייח', גנב בן השייח' את חותמת אביו, להחתים את הסנד בשמו. עניין מכירת הקרקע לא ניכר בטרם בא צד ב לממש את זכות הקונה. צד ב מכר את החלקה לפלאח בשם אבו מחפח (להלן צד ג), וכשהגיע הלה לעבדה היה כבר גידוע לשייח', בצד אביו זקנו התשוש. עתה התעוררה הבעיה. בראש קבוצת אחיו של גידוע התייצב חסן הצעיר ממנו וביקש לחלק את השטח בין האחים מיד, בעוד אביהם חי ומסכים לחלוקה. חסן פנה למג'לס אל-עשאיר בכאר-שבע, ותבע את החלקה המכורה משטח אביו, לפי נוהג הבדאיה.

בית הדין השבטי דחה את תביעתו. כמסובר, אילו קיבלוה היו היושבים בדין, כולם שייח'ים, מטילים ספק בעצם זכותם לנהוג בנכסיהם הקרקעיים כרצונם. משלא הוכרה זכותו בבית הדין השבטי, רשאי היה לערער לבית המשפט העליון בירושלים, וכך אמנם עשה. כאן תבע את צד א על שפעל ללא הסכמת משפחתו ואת צד ב שלא דרש מצד א את הסכמת קרוביו לביצוע העיסקה, כמנהג הבדווים. בית המשפט העליון שקל את התביעה ברוח החוק המגן על זכויות הפרט, ולפיכך השתכנע משני טיעוני התביעה: (א) אחיהם גידוע מכר אדמתם במרמה; (ב) צד ב רכש אותה שלא בתום לב, משום שלא וידא למי עוד זכות לקרקע בתור "האני המועדף", שהסכמתו דרושה לאישור העסקה. לכן פסק לטובת חסן אל-אעסם ואחיו, והורה להשיב להם את האדמה שמכר אחיהם. התובעים חויבו לשלם לצד ג שקנה את החלקה בתום לב את כספו.

הסדרי מישכון החלקות בנגב צומצמו מאוד אחרי הקמת מדינת ישראל. ברם, שרידי הסדרים משנות ה-20 ואילך מצויים עד ימינו, ובכוחם ללמד דבר אודות השפעות התפיסה האגנטית על עסקות הקרקע. כך, למשל, לא מעט אדמות חכורות נותרו בידי החוכרים מאחר שבעליהן לא טרחו או לא הצליחו לגאלן בחזרה עד לכינון "חוק רכישת מקרקעין בנגב (חזרה השלום עם מצרים) תש"ם — 1980". מקרה כזה קשור באדם בשם אל-כותנאני (פלאח, נספח לאחד משבטי הזולאם) (להלן צד א) המחזיק בקרקע על פי סנד רהן

44 מונח זה עצמו תופש גם לעניין זכות אבן עם לשאת בנט עם שהרי הוא הקודם (אבדא) ורשאי לתבעה לעצמו, אם ניתנה לאחר ללא הסכמתו.

הולמים את המוסר השבטי. בשנות ה-50 נוקטות הרשויות הממלכתיות כנגב כמדיניות מותאמת למנהגי השבטים אך בו בזמן הן נדכרות עם הבדווים כאזרחים פרטיים. בהדרגה מסתגלים גם הבדווים לדרך ההידברות הישירה עם הפקידות, בנוסף להסדרים המוסדרים עבורם באמצעות השייח' ובמסגרת הכלל שבטית. בנושאים האזרחיים גוברת בהדרגה ההסתמכות האישית על משרדי הממשלה ועל בתי המשפט, ובמקביל, בשנות ה-70 וה-80, משנה האריסות פניה, הן מהבחינה החברתית-פוליטית והן כגורם באירגון העבודה החקלאית.

תופעת החוכרים, שהיתה רווחת עוד בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל, התמעטה, אך ניתן למצוא עדיין את שרידיה. כך, למשל בראשית 1982 נחטפה בתו של שריפ לשעבר בשבט אבו רביעה; אף על פי שחדל לשמש כשריפ, בא אליו עתה אדוניו לשעבר (בנוכחות ד"ר בן דוד), שנהג למסור לו אדמה במשך שנים, בהצעות עזרה. הנ"ל ראה את חובתו המוסרית לסייע לבן החסות, וכשבא לביתו פתח ואמר: "אנא פבירפ..." (אני מנהיגך), ביטוי שהיה שגור ביניהם מני אז. שבט אבו רביעה אשר מחזיק עדיין במנהגי מתן החסות נהנה מכבוד מיוחד בקהילת הבדווים, כבוד אשר מגביר את ההזדקקות לזקני השבט כסמכות שיפוטית.

סוג האריסות השכיח כנגב היה שריפ פי נץ (שותף בחצי) שמשמעה חלוקה שווה של היבולים, ביחס של אחד לאחד. במקרים מעין אלה סיפק בעל הקרקע גם את הזרעים וכלי העבודה, לרבות הגמל והמחרשה החד-להבית (פרד), החמורים להעברת האלומות (גמר) לערימה (חלה) ואחר כך לגורן (ג'רון) ולדיש, הקלשון (דקראן) להפיכת השכבות אגב הדיש ולזריית החומר, וכלי הקיבול (בדרך כלל קדרות ושקים) לקליטת התבואה. בשנות ה-50 החליפו הבדווים את כליהם ומאז סיפק בעל הקרקע את הטרקטור, מחרשת הדיסק ולאחרונה גם את הקומביין. השותף ובני משפחתו השקיעו את עבודתם. בעבר היו רוב השותפים מי שזה עתה הגיעו ממצרים דרך סיני, ולא ציפו מהם כי יביאו עמם זרעים או כלי עבודה. במרוצת השנים השתכללו הפלאחים וכבואם היו מצוידים יותר, מה שצימצם את תלותם בבעלים והגדיל את חלקם ביבול.

סוג שני של אריסות היה מכונה אלי-שרפ פי-ת'לת' (השותף בשליש) שפירושו כי השותף מקבל שני שלישים מהיבולים ואילו בעל האדמה זוכה בשליש. במקרה זה, השריפ מממן את כל תשומות הייצור: הכלים, הזרעים וכו', וכל העבודה, מחריש וזריעה ועד קציר, דיש, ניקוי וניפוי ושמירה על השדה, מוטלת עליו. בשני סוגי האריסות מקובל היה כי לבעל הקרקע מלה מכרעת אשר למועדי הזריעה והקציר, והאריס קבע את סוג הגידולים. אופן הקציר השתנה עם המיכון שלא לטובת הבעלים. על פי מוסכמות האריסות, לעת סיום הדיש, מיינו ארבעה מוצרים לחלוקה. גרעיני התבואה (חב) והתבן (תבן) התחלקו לפי אחוזים ואילו גבעולים עליים (קצל) ופרקי הגבעולים והשורש (עקדה) היו זכותו הבלעדית של בעל האדמה. על פי המוסכם, פרקי הגבעולים העליים היו ניתנים כמתנה לכהמתו שחרשה את השדה, ופרקי הגבעולים התחתיים עם השורש היו ניתנים לאשתו, שהשתמשה בהם לאפיית הלחם. הבדווים טוענים כי האש המוזנת בגבעולים היא המתאימה ביותר לאפייה. כמובן, שכלול הקציר, ואפילו הידני, גרע מהעקדה, והקציר בקומביין שסכיני מורם מחשש פגיעה באכנים, הביא לקיצור הקצל. שבטי הזולאם והעזאמה תושבי הר הנגב עודם תולשים (אקלאע) שיבוליהם בחופנים (לא קוצרים כמגלים) כדי לזכות במרב החומר.

של בעלי האדמה, כדווי בשם אל-זאלם (להלן צד ב). לאל-זאלם היו אולי האמצעים לפדות את משכונו אך הוא חסר כוח אגנטי לאלץ את צד א לקבל את כספו ולהתפנות. היינו, כיוון שהכוח נמדד על פי מספר האגנטים, וחמולת אל-כותנאני גדולה ממשפחת אל-זאלם, נמשך הסטטוס קוו. בדיקה מקיפה מעלה כי בדרך כלל, הממשכן משתייך לקבוצה גדולה וחזקה מקבוצת החוכר. תהפוכות בסדרי גודל הקבוצות כתוצאה מהבדל בפירון, מחלות, מלחמות פנימיות וכו', יכולות להפוך את היוצרות. הבעלות על החלקות, שהיא נורמה שבטית קמאית, נותרת בידי החזק ואין תועלת בפנייה לאהל אל-דיאר או למג'לס אל-עשאר. רק חוק המדינה המאפשר התדיינות של פרט עם מוסד או אירגון, סייע להחייאת הנושא בערכאות המשפט. גם הנסיבות סייעו לכך: החלקה באיזור תל מלחתא היתה מועמדת להפקעה תמורת פיצויים כספיים ראויים. צד ב הוציא צו-על-תנאי כנגד "מינהל הביצוע" לבל ישלם לצד א. המינהל, ברצותו להימנע ממעורבות בפרשה הסבוכה, הקפיא תשלומיו עד שיסדירו הצדדים את התביעות ביניהם.

### 3. התמשכות האריסות

להתקשרויות הבדווים והפלאחים ממד כלכלי ברור וממד חברתי-פוליטי מוצנע. התמשכות הסדרי האריסות חרף ההתפתחות בסדרי ההחכרה, מבליטים את הצד החברתי-פוליטי. לאדם המקבל חלקה לעבדה בתמורה לחלק מיבולה לא קראו בדווי הנגב אריס או חוכר (מזארע מסתאג'ר או מסתאג'ר) אלא שותף (שריפ). שלא כבהסדרי המכירה והמישכון, התקשרות השריפ היא ישירה (ללא תיווך) ומוסדרת בעל פה (ללא מסמכים). אדם מוצא את אדוניו (חבאבו), ועל בסיס יחס אישי וקשר נאמנות, מציב אוהלו בצד אוהלו, מצטרף אל חוג המתארחים בביתו, ומקבל על עצמו עיבוד חלקתו של האדון, עזרה בשירות באי ביתו ובעת צורך מלחמה בשורותיו. הברית האגנטית, אף שהיא מבוססת על קשר הדם בקו האבות, צירפה מאז ומעולם נספחים זרים לשורותיה, ובפרט בעת עימותים בין שבטים, כאשר רב הרצון בגידול מספרי.

לעומת משלמי המשכון וקוני הקרקע שהגיעו כמשפחות או כקבוצות קטנות, הסיפורים אודות האריסים מדגישים כי הגיעו בגפם, וכי משום כדירותם וחולשתם לא חששו מהם השייח'ים. בימים עברו הצטמצם תפקידו של הנספח בשירות באי שק השייח': שמירת האש, הכנת הקפה, הגשתו וכו'. מעת התיישבות הקבע והתרחבות הפנייה לחקלאות (היינו, משלהי המאה ה-19) נוטלים על עצמם הנספחים (למומה) גם עיבוד חלקות. השותפות מוסכמת אז לעונה חקלאית יחידה, מחריש וזריעה (נובמבר) עד דיש (יולי). במידה שהעונה היתה מוצלחת והותירה תבואה לשייח' ולשותפו, חזרו על הסדר זה בעונות נוספות. ברם, נאמנות השריפ לאדוניו, ולא דווקא מידת הצלחת החקלאות, היתה זו שקבעה אם נפרדו או נשארו יחדיו. שותפות זו, שמעולם לא הקנתה למעבדים זכויות על הקרקע, בכל זאת נתפשה כהוגנת, בהתחשב במרכיביה הנוספים והם שירות בתמורה לחסות. כאשר נקטה מדינת ישראל מנהג דומה לגבי שטחי הג'פתליפ (נכסי דלא נידי בבעות שליטי הארץ), שהחכירה לבדווי שבט אבו רביעה ליד תל ערד, קיבלו זאת הבדווים כהסדר טבעי, הדומה באופן בסיסי להסדרים שהתפתחו בינם לבין הפלאחים הנספחים (בר 1972, 39-40). הסדרי החסות הקושרים צד חלש אל צד חזק, אינם מתיישבים עם תפיסת החירויות האזרחיות ועם השקפת עולם אינדיבידואליסטית, אך

לאחר הדיש (דרס) עורמים את הגרעינים. תחילה, הפריש בעל הקרקע מנת זרעים מראש הערימה (צליבה) בכמות הנחוצה לזריעה בעונה הבאה.<sup>45</sup> אזי הניחו אבן צור בראש הנותר לחלוקה, למניעת קנאה ועין הרע ביניהם, עת יגשו לחלוקה. שני אופנים טקסיים היו מקובלים לגשת לחלוקה:

א. האריס ניגש לבעל האדמה ומזמינו לחלוקת היכול, באלו המלים: "בדנא נקסם אל-ברכה" (הבה נחלק את הברכה). שניהם יוצאים אל הגורן בלוויית בני משפחותיהם ונערכים לחלוקה (תקסים) בעזרת הסאע (קערת עץ גדולה). משמילאו את הקערה הראשונה מכריזים: "האדא סאע אל-ח'ליל" (זוהי קערת אברהם אבינו). התבואה מקערה זו מונחת בצד ומיועדת לעני הראשון שעובר במקום (מנהג זה מזכיר את השיכחה והפאה במקרא). החלוקה נמשכת בכניית שלוש ערימות, שאחת מהן תשתייך לבעל האדמה ושתיים לשותף.

ב. באופן שונה עורך השותף את הערימות בעצמו ומזמין את בעל האדמה להגרלה (קרעה).

השותפים בוחרים שלושה חפצים, לדוגמה: גזר עץ, אבן ופיסת בד וקובעים איזה מאלה מייצג כל צד. אזי קוראים לאדם שלישי, נותנים בידו את החפצים ומבקשים להניחם על ערימות התבואה.

כדי למנוע חשדות מלב בעל האדמה ביחס לאפשרות ניכויים מהערימות קודם ההגרלה או כאשר בעלי אדמות לא סמכו על שותפיהם, נהגו לחרוש תלמים סביב לבסיס הערימה כך שאם מישהו ניגש אליה בלילה, מתגלות עקבותיו בבוקר. חלוקת התבן התבצעה באופן דומה; בדרך כלל הועידו לבעל האדמה, כלשותף, 50% מהתבן. בעוד התבואה של בעל האדמה מועברת אל המטאמיר (מחסני תבואה), הועבר התבן אל הכמר (מחסן המספוא) שלו. ריכוז מטאמיר של מספר בעלי אדמות, בדרך כלל קרובי משפחה, במקום אחד היה מכונה מנטרה (שמורה). כינוי זה גזור משם הנטאר (שומר התבואה והמספוא). לתפקיד הנטאר בחרו בדרך כלל איש זר, משום שייחסו (מסיבות שלא הובררו) פחיתות כבוד לעבודת השמירה. בדווים שלא העסיקו נטאר אסמו את תבואותיהם במגרנה (ממגורה). כאשר נמשכה השותפות מספר שנים, נהג בעל האדמה לוותר על נוכחותו בחלוקה. אז ממילא לא קיימו כל טקסים והאריס העביר את חלקו ישירות למנטרה. כניסת הקומביין, לרוב כיוזמת הצד הבדווי, מחתה בכת אחת הסדרי עבודה שהתגבשו ביניהם לבין אריסיהם במרוצת שניים שלושה דורות.

#### 4. תמורות בשיטות לסימון חלקות כפרטיות

בשטחי הנגב בהם רב יותר הביקוש לחלקות, ובהם הלך העיבוד החקלאי והתמסד, שוכללו השיטות לסימון גבולות הבעלות. בגלי האבנים לא היה עוד די, בגלל מספר סיבות: (א) הם היו טובים (בתנאי שהוקמו בגודל ניכר ובתוואי קרקע בולט ומוסכם) לסימול גבולות בין שבטיים, אך לא לסימון גבולות פרטיים; (ב) גלי האבנים התאימו לתיחום אזורים נרחבים יחסית, ולא למדידה קפדנית כנדרש לתיחום חלקות; (ג) ניתן להזיז את גלי האבנים, אם הם קטנים, באין רואה, בחשכת הלילה.

45 המינוח החקלאי אשר התקבל בנגב במרוצת שנים מעטות יחסית דומה בעיקרו לזה אשר היה שגור בין הפלאחים במרכז הארץ ובצפונה. ראה עראף 1982.

בסביבה המדברית, שני הקרקע ואופי העיבודים השפיעו על שיקולי הבחירה כאמצעי הסימון. הואיל וטרם החלו בחקלאות מטעים, לא קבעו גבולות באמצעות עצים או שדרות. בצפון הנגב החלו להשתמש לסימון חלקות בכצלי החצב (אלי-בצול) הפורחים בסתיו, סמוך לחריש המכין את השדות לתבואת החורף. במקומות ספורים נקטו בשתילת האטד הערבי (עוסג') אשר אינו ניתן להעתקה בקלות. בצפון בקעת באר-שבע סמוך להר הופיעו גדרות האבן הנמוכות, פועל יוצא של סיקול השדה. בהר הנגב נסמך הסימון על עקבות החקלאות הקדומה, ובמספר מקומות, בצל הרים, נחקק סימן הקבוצה האגנטית (וסם) בסלע שבצד היגב.

דרך אחרת לתיחום שהתפתחה בבקעת באר-שבע היתה הסימון הסמוי. השיטה היתה הטמנת אבנים המכונות אל-חפאאז (הטמונים) בעומק של כחצי מטר. למטרה זו נבחרו אבנים שרופות (חגי'אר מדעוקאת) היינו אבני כירה שהשחירו מהאש. לפחות שלוש אבנים נדרשו לסימון כל קו. במקרי מחלוקת על גבולות החלקה, הביאו בעלי האדמה עדים שבנוכחותם נטמו האבנים ועתה באו לגלות את מקומן. לצורת סימון זו נזקקו כאשר האדמה לא הכילה די אבנים לגדרות וכאשר לקונה החלקה היו ספקות באשר ליושרם של המוכרים. פעולת ההטמנה התבצעה בדרך כלל באופן חד-צדדי ולא היו נותנים לה פומבי אלא בשעת הצורך. דרך אחרת לסימון היתה חפירת חריץ באדמה או חריש תלם עמוק. כך נבנתה תלולית מוארכת, שכונתה מפסר. מדידות הקרקע נעשו תחילה בצעדים ובהדרגה באמצעות חבל. המעבר למדידות בחבל, בפרט בצפון הנגב בשנות ה-20 וה-30, הוא כפי הנראה המקור לשם הקובץ בו נרשמו אדמות הבדווים דפתר חבאל (מחברת החבלים), לפיו גבו "מסי מעשר" על יבולי הפלחה בתקופת המנדט הבריטי. משנות ה-50 מתגוון סימון החלקות. שתילת עצים (ולו ספורים) ובוסתנים, כינוי סכרים (סדאת) או טרסות (אפואם) ומבני קבע למגורים — כל אלה משמשים היום לתיחום חלקות, וגם חושפים את הנוקטים בהם לעברות של השגת גבול על פי חוק המקרקעין העות'מאני (1858). בפרשנותו הישראלית, ולעבירה על חוק התכנון והבנייה 1958. נכונות הבדווים להפרטה מלאה של חלקות עליהן ישבו ויכולתם לסמנן ככאלה לא גמלה איפוא אלא לאחר שקמה המדינה והסיגה את גבולם. מן הבחינה השבטית גרידא היה בזה תירוץ נוח להפרת קדושת הדירה.

#### ז. תמורות בעקבות שינוי היחס לחקלאות

התפשטות החקלאות אל שטחי הנגב הסתייעה בפלאחים המצרים, ובהדרגה השתלכו בה גם הבדווים עצמם. התחקות אחר משפחות המצארוה מלמדת כי הביאו עמן ידע בעבודת האדמה, כי היו נכונות לתרגם את מיומנותן המסורתית (חקלאות השלחין של עמק הנילוס) לחקלאות של פלחה חרבה בנגב, וכי לא נרתעו מסכנות פגעי הטבע ומכיווי החברה הבדווית אשר קלטה אותן. יעדי ההגירה ממצרים מזרחה ומוצאותיה בארץ כמעט ואינם מתועדים, אך העדויות לתהליך בואם של המהגרים ולהשפעת נוכחותם מרובות. שיחזור הדברים עולה משיחות עם זקני המצארוה, הזוכרים גינאלוגיה וסיפורי מעשים משל אבותיהם מעת שהגיעו לנגב, ועם זקני הבדווים הנושאים עדיין זכרונות מן המפגש והסדרי הסימביוזה הראשונים שהתהוו בין הקבוצות. התשובות לשאלות לסיבות מעבר הבדווים לחקלאות מאשרות עד מה גדולה היתה השפעת המהגרים ממצרים. ההשפעה התרבותית

פעלה איפוא כשני הכיוונים; המצרים, כפריים שוכני בקתות עפר, הסתגלו לחיי השבטים, למשכן אוהלים ולמשק מקנה מבוקר בצד עיסוקיהם בפלחה חרבה. המקומיים סיגלו את גישה יצרנית ובלתי מבזה לעבודת האדמה, בצד עיסוקם הנמשך בגידול מקנה. הואיל וכך סביר שבמקום אליו הקדימו הפלאחים לבוא, הקדימו גם הבדווים להתנסות בחקלאות. מחברי המאמר בחנו הנחה זאת אך לא עלה בידם לבססה.

אופן התפרסות הפלאחים מעיד כי העדיפו להתנחל לאורך שפלת החוף. גלי המהגרים הראשונים נסעו צפונה,<sup>46</sup> והבאים בעקבותיהם תרו אחר מקומות ריקים מיושב או מקומות בהם נדרשו ידיום עובדות, מצפון לדרום. המתנחלים בדרום היו לפיכך המאחרים להגיע. עם זאת, מוגבלות משאבי החקלאות בנגב, לא גרמו לשיבת הפלאחים לשבור שבר במכורתם. כפי הנראה, מרודים יצאו ממצרים וכל התלאה שמצאו בנגב היתה טובה מכפי שידעו בעבר. עם זאת, לא התפרסו הפלאחים דרומה מרחק רב מבקעת באר-שבע. אל הר הנגב והערבה, מרחבי הדירה של העוזאמה והסעדיין, לא הגיעו. סביר היה איפוא כי גם החקלאות איחרה להגיע עד שמה, אך למרבה ההפתעה בכל זאת הגיעה. אדרבא, בני שבטים אלה הקדימו לחרוש חלקות כמו ידיהם, בגמליהם, שעה שבבקעת באר-שבע עדיין חרשו הפלאחים עבור הבדווים. תופעה זאת מצריכה הסבר מיוחד.

ארבעה גורמים חשובים, לכך מהאקולטורציה, פעלו לקידום נסיונות עצמיים של הבדווים בתחום החקלאות: (א) אכדן הכנסות מסורתיות שהביאו להם השוד, מס הדרכים (גפר), ליווי שיירות סוחר וגביית מסים ברשות ומטעם השלטון העות'מאני, כאשר היה בחולשתו. שיבת העות'מאנים לנגב, בכוח גדול יחסית, שללה מן הבדווים הכנסות שנבעו ממעמד מטעם השלטון, כבעבר; (ב) הרצון לקבוע בדרך זו בעלות או חזקה על חלקות מעת חדירת המדינה העות'מאנית ובעקבותיה, זרימת האוכלוסים אל מרחבי הדרום; (ג) ההון שהתגלגל לידיהם והעדר אלטרנטיבות משמעותיות לשימוש בו, זולת החקלאות; (ד) שיכלול המיכון אשר הקל את העבודה וכך שינה את דימוי החקלאות לטובה, הגדיל את התפוקה לעובד ואת הסיכוי להכנסה כלשהי, בשנים ברוכות גשמים.

גורמים אלה פעלו בבקעת באר-שבע, אך אין הדבר מדויק ביחס לתושבי מרכז הנגב ודרומו (החשובים שבהם: העוזאמה, הסראחין והמסעודיין) של העשורים האחרונים למאה ה-19; הסיבות לשוני זה היו: (א) משום המרחק מציר המסילה המוליכה למצרים,<sup>47</sup> בדרך כלל הניחום העות'מאנים לנפשם ולא ביקשו להתערב בקביעת בעלויות על שטחים בהם ישבו; (ב) העות'מאנים לא פעלו לגייסם לצבא או לשכרם לשירות האימפריה. גם סוחרי עזה לא העמיקו בנסיעות עסקים עד איזור ישיבתם, ומחזור עסקות המקנה היה צנוע כאן בהשוואה לצפון; (ג) המיכון החקלאי לא נראה בהר הנגב עד לשנות ה-50 של המאה ה-20 וממילא לא החליף את חריש הגמלים.

זקני העוזאמה תושבי הר הנגב מעידים כי התפתחות העיבודים החקלאיים החלה בראשית המאה ה-20. תיאורי נוסעים משלהי המאה ה-19 (Palmer 1871, 291; Musil)

46 פרשת מסע הפלאחים הבורחים מעבודות הכפייה שהטיל עליהם משטר מוחמד עלי ב-1829 והחסות אשר נתן להם עבדאללה פאשא, שליט עכו, שימשה עילה לפלישה המצרית ללוואנט ב-1831 (ראה בן צבי 1960, 449-498; רוסתום 1936).

47 מאז 1831 אימץ 'השער העליון' קו מדיני שבהתאם לו ביקש להשיב לעצמו שליטה על מצרים. חיוניותה האסטרטגית של מצרים גברה במחצית השנייה למאה ה-19, עם הפעילות לכריית תעלה סואץ (ראה הורוויץ 1984, 270 ואילך).

1907, 168 ff.) מתארים את תושבי חבל העוזאזימאת' כעניים, פראים במיוחד ונחותים במעמדם בקרב הבדווים, שעסקו בעיקר בגידול מקנה ושוד. בנקודה זאת התיאורים מתיישבים אלה עם אלה. החקלאות מתחילתה היא של גידול שעורים ומוגבלת לחלקות ואדי. יתר על כן, שלא כבקעת באר-שבע, בהר הנגב משמשים שרידי החקלאות הקדומה כסיס לסימון ולהפרטה של חלקות. שלא כבצפון, מדרונות הר הנגב נותרו שטחי רעייה שבטיים. מאגורות המים העתיקות, כאן כבצפון, הועברו לבעלות משפחות עוד בשנות ה-30 למאה ה-20. פשר התופעות הוא כריחוק האיזור, בדלילות האוכלוסין ובאילווצי התקופה שמנעו נודדי שבטים צפונה. נסיונות העוזאמה לפרוץ אל בקעת באר-שבע נהדפו על ידי שכניהם, התראבין, שאילצום להסכיף עם חבל הארץ הדרומי והדל ולמצות כל שמצאו בו למחייתם.<sup>48</sup>

מגמתם של השבטים אשר הגיעו מן הדרום והמזרח היתה צפונה אל עבר האזורים הגשומים והמיושבים יותר של שפלת החוף, או מערבה לעבר הדלתא המצרית. ברם, למימוש שאיפה זאת נדרש כוח חילי, ורק החזקים שבשבטים הגשימוה. העירכות שבטי הנגב משלהי המאה ה-19 משקפת את התרבותם, כאשר הגדולים והחזקים נסמכים לאזורי היישוב שבצפון והחלשים מהם פזורים דרומה מהם.<sup>49</sup> בעוד שבארצות האיזור נרשמת תאוצה בזניחת תוככי המדבר והגירת בדווים אל פרוורי ערים, בלמה ישראל המתחדשת עקרה רבתי של בדווים ממקומם באמצעות המימשל הצבאי (1949-1966), ואחר כך, בעזרת בתי המשפט וה'סיירת הירוקה' (מ-1976), מנעה מן הבדווים קניית חזקה (בנייה קשה ושתילת מטעים) בשטחים הפתוחים. כך נותרה בפניהם הכרירה לבנות בתי מגורים באחת מעיירות הלווין של באר-שבע, כדרך הבטוחה ביותר להשקעה בנכסי דלא נייד. בשטחים הפתוחים של בקעת באר-שבע התפתחה חקלאות הבעל הממוכנת, והיא מגיעה לכל חלקה זיבורית שנותרה פנויה. לעומת זאת, השוק למקרקעין עודנו בלתי מפותח.

חקלאות הבעל הממוכנת למחצה (אין רואים עוד חריש בבהמות, אך הקציר עודו בעיקרו ידני) פשטה והגיעה גם להר הנגב. לא עמדו בדרכה הסתייגות מעצם העבודה הכרוכה בה או התגדרות עיקשת בגידול המקנה. דלילות האוכלוסין והעדר נוכחות פלאחים, כחוכרים או כאריסים, השפיעו, ללא ספק, על תפישת היזמות הכלכלית וכן על הנכונות לעבודה עצמית. יתר על כן, נחיתות מעמדם של שבטי הדרום בקהילת בדווי הנגב הפחיתה את הדקדקנות בגינונים מסורתיים של הבדואה. בהעדרה של עין צופייה להעיד על 'חרפת' הרועה (הבדווי), הקם לפתע ורותם את גמלו לחריש, פחתו העכבות. כל אלה הביאו לפנייה לחקלאות עזר בצד גידול המקנה, אופציה שהיתה פתוחה בפני השבטים העוברים במרכז הנגב מזה כאלף ומאתיים שנה,<sup>50</sup> ונוצלה רק החל בעידן החדש (המאה ה-20).

48 אודות חלק העוזאמה במלחמת זרי, 1875-1879; 1882-1887, וכן אודות מלחמת העוזאמה והתרכיב, 1877-1890, ראה ביילי 1980, 67 ואילך.

49 אימרה שהיתה שכיחה ביחסי שבטי הנגב: "סע צפונה מהלך שנה ואל תסע דרומה מהלך יום" (שמל סנה ולא תקבל יום; ראה ברסלבסקי 1946, 144).

50 בניגוד לתפיסה כי החקלאות הנבטית-רומית-ביזנטית במרכז הנגב פסקה עם הכיבוש הערבי, הארכיאולוגיה של שחר התקופה הערבית-מוסלמית בנגב מעידה שהכובשים קימו את מערכות העיבודים וההשקיה של קודמיהם לפחות מאה שנים לאחר הכיבוש. היינו, בתקופת בית אומיה עדיין היתה החקלאות רווחת במרכז הנגב ההררי (ראה נבו 1985; 1990).

## ח. סיכום

התפרסות החקלאות אל שטחי הנגב הצחיחים מאז שלהי המאה ה-19 מהווה שינוי ביחסי המזרע והיישום; מקץ תריסר מאות שנים שוב אין איזור הכפרים מפולש לעדרים, נעצרת מגמת התקרבות הרועים הנוודים מן הדרום והמזרח לעבר הארץ הנושבת ונמנעת נסיגת החקלאות מספר המדבר. ראשית התמורה ביתר מעורבות הממלכה העות'מאנית בנעשה בנגב, מעורבות המוסכרת באינטרס שהתעורר להתקרב לתעלת סואץ. שלא ככתקופת שלטון הממלכות הקדומות אשר מדיניותן היתה לקיים (לסבסד) ציוויליזציה חקלאית במדבר, עתה מגעת החקלאות דרומה כתופעת לוואי של אסטרטגיה אזורית ובין-לאומית כוללת. העות'מאנים חזרו לאחוז בנגב בכוח ניכר ועל כן לא נזקקו לעזרת השבטים, לא הפקידים על תפקידי המיסוי או השיטור בספר, על ליווי השיירות במדבר וכו', אדרבא, בכוחם הרב מנעו מהכדוים הכנסות מסורתיות כגפר וכח'זה, וכך אילצום לבקש הכנסות חליפיות, כחקלאות. השקעות ממלכתיות, קודם על ידי העות'מאנים ובני בריתם ואחר כך על ידי הבריטים, התגלגלו בחלקן לידי שבטי הכדוים ובזאת עודדו כניסת שבטים נוספים לנגב. ציפוף האוכלוסין ובמקביל — חוזק היד שהפעילו השלטונות להפסקת מלחמות השבטים ולמניעת פגיעתם בכפרים, תרמו לתחושת הביטחון בהשקעות ועודדו ביצוע עסקות מקרקעין וחקלאות על ידי משקיעים, רובם מסוחרים עזה. העניין אשר גילו גורמי החוץ בחקלאות הנגב פקח את עיני הכדוים להכיר בשימושים אלטרנטיביים שניתן לעשות בקרקע עליה נדרו.

כהעדר מסורת מקצועית והון השקעה עצמיים עוצבה חקלאות הנגב בהשפעת גורמי חוץ. בהשראתם, הועדף מלכתחילה גידול השעורה, שמרביתה נועדה לשיווק (cashcrops), על פני הגידולים למשק עצמי. גידול החיטה והדורה כתבואת קיץ, שהשימוש בהם הוא בעיקר לצריכה מקומית, בא במקום השני. המימון הראשוני לחקלאות בא מסוחרים בעיר עזה. בעלי הידע החקלאי והידיים העובדות שחוללו את התמורה היו רובם פלאחים ממצרים ומיעוטם פלאחים מהר חברון. ירידת מחירי המקנה (בפרט מחירי הגמלים) החל משנות המנדט הבריטי דילדלה פרנסות מסורתיות של הכדוים, עודדה אותם לבקש מקורות הכנסה אלטרנטיביים ובאלה החקלאות. עול המסים לשלטונות וכמו כן תמורות באופני המסחר עם יישוב הקבע וההסתגלות למוצרי צריכה חדשים זירזו מעבר לכלכלה מוניטרית. הרצון להחזיק במזומנים, עם אי-הרצון להתמסר לחקלאות, עודדו מישכון קרקעות ומכירתן. אי-הרצון לאבד שטחים, בנסיבות הנ"ל, הביא להתפשטות האריסות, אשר היתה בעיקרה תשלום עבור חסות. ראשי השבטים נתנו חסותם בתמורה לחלק ביבול האדמה. הגנת המדינה על הפלאח האזרח כפרט, חסכה הזדקקות לחסות השייח' וממילא צמצמה את תופעת האריסות.

הואיל ומתחילתה התאפיינה חקלאות הנגב כפלחה חרבה, ובהתחשב בשכיחות שנות הבצורת, היא לא התפתחה להיות בסיס קיומם העיקרי של התושבים. היינו, החקלאות היתה ונשארה ענף עזר בצד גידול המקנה, המסחר ושאר פרנסות שזימנו הסביבה והזמנים החדשים. נסיונות ראשוניים לאגירת מים כמו כל השקעה במתקנים בני קיימא מאפיינים שלב מתקדם יחסי בתהליך התיישבות הקבע. בעיקר פעלו לשיקום מאגורות עתיקות, בעזרת מומחים, אנשי כפרי הר חברון. שלא כנציגי הציוויליזציות החקלאיות אשר חיו בנגב בתקופה הקודמת לכיבוש הערבי, לא היו כדוים הנגב חופרים בארות או חוצבים

בורות מים, ולא שינו ממנהגם עד לעשרות השנים האחרונות. עם ההתנחלות, לאחר כיבוש חבלי ספר המדבר, שימרו הכדוים את אחדותם השבטית ונמנעו משך דורות מחלוקת הטריטוריות שבבעלותם. כך התהוו הסדרים מעין המשאע. עם חדירת הפלאחים לשטחם המדברי של הכדוים מסתמנת הנטייה להפרטת חלקות תוך כירסום משטחי דירה. עובדת היות החורשים זרים, בעוד בני השבט עצמם נשארים שווים לכאורה ומשתפים פעולה בשמירה על האינטרס השבטי (שלמות שטח גידול המקנה), הקלה על עקיפת מוסכמות השבט. אנשי השבט מניחים אז לראשיו לקבץ סביבם אריסים, שאינם גורעים הרבה מן הכלל. באופן זה נחסכת גם הזדקקות לסידורי המשאע. תחילה יש הפרטה של חלקות בתחתית ואדיות, בעוד המדרונות שמורים לרעייה משותפת. העניין הגובר בריכוז מי גשמים (נגר), תוך שימת לב להגיון מתקני החקלאות העתיקים, מביא בהדרגה גם להפרטת חלקות מדרון. תפיסת הריבוד הרכושני מתיישבת אזי עם תפיסת הריבוד האגנטי. שתי התפיסות אינן סותרות, מה עוד שהביקוש לקרקע גדול ורווחים צנועים מתחלקים בין ידיים רבות. רוח השבט אינה חדלה לפעם וכמנותק מזיקה לענייני רכוש, היא עדיין המנחה במנהגים הפנימיים של החברה והפוליטיקה. לרוח השבט השפעה על תפיסת ערך הקרקע וכן על עיצוב דפוסי החקלאות בנגב. ביקוש גורמי חוץ לקרקע העלה את ערכה בקרב הכדוים. בשלב ראשון מוצאים אנו מתנות קרקע, היינו ניצולה להגדלת חוג הנאמנים לשורות השבט. העסקות הכספיות באות בשלב שני. מה שנחשב כמחווה של נדיבות בשלב המוקדם מתפרש כפזרנות נואלת בראשית המאה ה-20. במובלע, 'עסקות' אלה הן עקיפה של המוסכמות השבטיות, אשר הביאו בעבר לעיצוב הסדרי המשאע.

העצירה בהתפתחות הסדרים מעין המשאע בתהליך הפרטת שטחי דירה שהיו מפולשים להגירת הפלאחים המצריים, מחזקת את הטענה כי המקורות למשאע היו אנדוגניים ופוליטיים מסוגם. משמע כי הם לא הומצאו ואזי הוטלו על ידי מושלים או מלתזמים כדרך לגביית מסים, כי אם התהוו מאליהם, כתוצר לוואי לתרבות השבטית ולשינוי בעיסוקיהם של הכדוים, כאשר החלו לרתום את גמליהם לחרוש בשטחי המרעה. שלטונות הארץ אשר עניינם היה ייצוב האוכלוסיה ומיסויה צדדו במשאע, כאשר חסרו אמצעים אחרים, היינו, בגלל חולשתם. עם שובם לנגב, בכוח מוגבר, החלו מדרכנים את הכדוים לעלות על דרך הפרטת החלקות. עם זאת אין למדינה עניין בפירוק המסגרות השבטיות; אדרבא, על ידי קואופטציה מוצלחת יכולה היא לחסוך מאמצים הנדרשים לשליטה בכדוים. לשם שמירת המסגרות, בשלבי ההפרטה המאוחרים, מונע השלטון השתלטות קבוצות עילית על הדירה השבטית כולה, פן יתפתחו סכסוכים בין השייחים לבין מונהגיהם.

בנבדל מהשלטון העות'מאני והבריטי, מדינת ישראל אינה מעודדת כדוים להפרטת קרקע, ומכירה בחזקתם על מקרקעין רק כשהם מוכנים לוותר עליה. בתנאים אלה נכונה המדינה לפצותם, בדרך כלל בעזרה להקמת בתיהם בשכונות עירוניות. משפחות פלאחים המשוללות חזקה מסורתית על קרקע נאותות לסידור ועל פי רוב הן הראשונות להתמקם בעיירות. ברם, כדוים שסירבו לרשום קרקעות כפרטיות, עד שלהי תקופת המנדט הבריטי, והחלו מתעוררים לכך עת הגיעה תנופת הפיתוח לנגב, בתקווה כי תעלה את ערך אדמתם, נאלצים להזדרז ולרשמה על ידי צווים, כאשר היא מיועדת לשימושים ציבוריים או צבאיים.

באזורים כפריים מבוססים של המזרח התיכון נזנחים כפרים עקב הגירת גברים

- Lewis, N. N. (1987) *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ma'oz, M. (1968) *Ottoman Reform in Syria and Palestine*. London, Oxford University Press.
- Musil, A. (1907) *Arabia Petraea I. (Moab)*. Wien, Kaiserliche Akademie.
- Musil, A. (1907) *Arabia Petraea II. (Edom 1) & (Edom 2)*. Wien, Kaiserliche Akademie.
- Nevo, Y. D. (1985) *Sde Boqer and the Central Negev in the 7th-8th Century A.D.* Paper presented to the 3rd International Colloquium: From Jahiliyya to Islam. Jerusalem, The Hebrew University.
- Nevo, Y.D. (1990) *Pagans and Herders: Reexamination of the Negev Runoff Cultivation System in the Byzantine and Early Arab Period*. (in press).
- Noy-Meir, I. and Seligman, N.G. (1985) "Management of Semi-Arid Ecosystems in Israel." In: Walker, B.H. (ed.) *Management of Semi-Arid Ecosystems*. Amsterdam, Elsevier. 113-160.
- Palmer, E. H. (1871) *Desert of the Exodus*. Vol. II. London, Deighton, Bell and Co.
- Rosenfeld, H. (1965) "The Social Composition of the Military in the Process of State Formation in the Arabian Desert." *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 95: 75-86, 174-94.
- Rustum, A. (1936) *The Royal Archives of Egypt and the Egyptian Expedition to Syria 1831-1841*. Beirut, American University of Beirut.
- Schacht, J. (1964) *An Introduction to Islamic Law*. Oxford, Clarendon Press.
- Tapper, R. (ed.) (1983) *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*. London, Croom Helm.
- Warriner, D. (1962) *Land Reform and Development in the Middle East: A Study of Egypt, Syria and Iraq*. London, Oxford University Press.
- Warriner, D. (1966) "Land Tenure in Egypt and the Fertile Crescent 1800-1950." In C. Issawi (ed.), 71-78.
- Weulersse, J. (1946) *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*. Paris, Gallimard.
- Yalman, N. (1979) "On Land Disputes in Eastern Turkey." *Research in Economic Anthropology*, 2 :269-302.

- Baer, G. (1969) *Studies in the Social History of Modern Egypt*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Baer, G. (1982) *Fellah and Townsman in the Middle East: Studies in Social History*. London, Frank Cass.
- Baer, G. (1966) "The Evolution of Private Land Ownership in Egypt and the Fertile Crescent." In Issawi, C. (ed.), 79-90.
- Bailey, C. (1980) "The Negev in the Nineteenth Century: Reconstructing History from Bedouin Oral Traditions." *Asian and African Studies*. 14: 35-80.
- Bailey, C. (1985) "Dating the Arrival of the Bedouin Tribes in Sinai and the Negev." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 27: 20-49.
- Barth, F. (1965) *Nomads of South Persia*. New York, Humanities Press.
- Bates, D. and Rassam, A. (1983) *Peoples and Cultures of the Middle East*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- Canaan, T. (1928) "Azazime Beduinen und ihr Gebiet." *Die Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 51: 5-118.
- Cole, D. P. (1975) *The Nomads of the Nomads: The Al Murra Bedouin of the Empty Quarter*. Arlington Heights, AHM.
- Eickelman, D. (1981) *The Middle East: An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- El-Farra, T. O. M. (1973) *The Effects of Detribalizing the Bedouins of the Internal Cohesion of an Emerging State: The Kingdom of Saudi Arabia*. A Dissertation, University of Pittsburgh.
- Fernea, R. (1970) *Sheikh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the El Shabana of Southern Iraq*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Hurewitz, J. C. (1984) "Egypt's Eastern Boundary: The 1906 Demarcation." In Cohen A. & Baer, G. (eds.) *Egypt and Palestine: A Millennium of Association (868-1948)*. 269-283.
- Issawi, C. (ed.) (1966) *The Economic History of the Middle East*. Chicago, University of Chicago Press.
- Jaussen, A. (1948) *Coutumes des Arabes au Pays de Moab*. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve.
- Jiryis, S. (1976) *The Arabs in Israel*. New York, Monthly review Press.
- Katakura, M. (1977) *Bedouin Village: A Study of a Saudi Arabian People in Transition*. Tokyo, University of Tokyo Press.
- Kazemi, F. (1980) "Urban Migrants and the Revolution." *Iranian Studies* 13(1-4):257-277.
- Lancaster, W. (1981) *The Rwala Bedouin Today*. London, Cambridge University Press.
- Layish, A. (1980-82) "Challenges to Customary Law and Arbitration; The Impact of Islamic Law upon Settled Bedouin in the Judean Desert." *Tel-Aviv University Studies in Law*, 206-221.
- Lewis, I. M. (1979) "Kim Il-Sung in Somalia: The End of Tribalism?" in: Shack, W. A. and Cohen, P. S. (eds.) *Politics Leadership: A Comparative Perspective*. Oxford, Clarendon Press, 13-44.

# המשפט המנהגי כמערכת חברתית במרחב ירושלים

## יפרח זילברמן

### א. הקדמה

בשנים האחרונות התפרסמו מספר עבודות העוסקות במשפט המנהגי (Customary Law) בחברה הפלסטינית ובין ערביי ישראל, תוך כדי שימת דגש על מחקר קבוצות האוכלוסין הכפריות והבדוריות.<sup>1</sup> העבודות הללו הינן חלק ממגמה גוברת להעמיק את המחקר בנושא המשפט המנהגי בחברות דוברות ערבית במזרח התיכון.<sup>2</sup>

בשנים האחרונות גם גובר העניין בבחינת המשפט המנהגי כחלק מהמערכת הכוללת של המדינה המודרנית והשפעותיה על חברות הנמצאות תחת שלטונה והמוגדרות כמסורתיות, וכן ביישום המשפט המנהגי בזמן החדש.<sup>3</sup> המשפט המנהגי אינו נתפס רק כאלמנט מסורתי וכשריד מהעבר אלא גם כמערכת חברתית המשתנה ומתאמת באופן שוטף לפי צורכי חברות הנמצאות בעיצומם של תהליכי מודרניזציה. בהקשר לכך פיתחה Moore (1986, 1-13) את הרעיון של time oriented anthropology. דפוס ניתוח חברתי זה מלווה את גלגוליו ההיסטוריים של מוסד חברתי, כגון מוסד המשפט המנהגי, ומציגם כמשולבים בהקשרים כלכליים, דתיים ופוליטיים. מוסד המשפט המנהגי משתלב בפסיפס (bricolage) המורכב מקטעי תרבות מסורתית ושינויים מודרניים והמהווה את החברה הלכודה בין מסורת למודרניות.

מאמר זה מהווה ניסיון להציג ניתוח אנתרופולוגי-היסטורי של מוסד המשפט המנהגי באזור ירושלים. בסיסה של מערכת המשפט הזו הינו במשפט המנהגי החברוני אשר הינו הדומיננטי במרחב של הרי חברון, באיזור בית-לחם-ירושלים ועד מבואות ראמאללה-אל-בירה. לכאורה, נראה כי בתנאי עיר מודרנית כמו ירושלים אין מקום לפעילות משמעותית של המשפט המנהגי, הנתפס כאלמנט חברתי ותרבותי שבטי וכפרי. אולם במציאות של ירושלים בסוף שנות ה-80, המשפט המנהגי בקרב האוכלוסיה הפלסטינית הינו בעל חשיבות ראשונה במעלה. כך לדוגמה מרבית תאונות הדרכים בין נהגים ממזרח העיר מביאות לפעילות של תיווך ופתרון סכסוכים הקשורה למשפט המנהגי, וזאת ללא כל קשר לטיפול של משטרת ישראל וחברות הביטוח בתאונות.<sup>4</sup>

בשנים שקדמו לפרוץ ההתקוממות הפלסטינית (אנתפאדה) בדצמבר 1987, התחוללו בחברה הפלסטינית תהליכי שינוי מואצים. אחד מהם היה תהליך של חזרה לאסלאם והתחזקות תנועות אסלאמיות רדיקליות. תהליך נוסף, שנבע מעליית האסלאם, היה התגברות המתח בין הדוגלים בהשלטת החוק האסלאמי (שריעה) ובין האוחזים במוסד המשפט המנהגי. התהליך השני התרחש בתקופת האנתפאדה, שהביאה למתחים פוליטיים וחברתיים נוספים שהתבטאו בגישות שונות של מנהיגות האנתפאדה (המפקדה הלאומית המאוחדת — קו"מ) למוסד המשפט המנהגי. במאמר זה נדון גם בהתפתחות וכמשמעות של שני התהליכים הללו.

מאמר זה מתמקד במרחב של ירושלים ובקשריו לעיר חברון, וכן מודגש מחקר המשפט המנהגי בתנאי עיר מודרנית, נושא שלא העמיקו בו בעבר.<sup>5</sup> למרות זאת היבטים רבים הנידונים במאמר ניתנים להשלכה על כלל החברה הפלסטינית.<sup>6</sup>

### ב. המשפט המנהגי בתקופה העות'מאנית במרחב ירושלים-חברון

במשך התקופה העות'מאנית (1517-1917) הוכר המשפט המנהגי על ידי המדינה כמקור לגיטימי של שיפוט. השופטים העות'מאנים בירושלים, אשר נשלחו לשפוט בה בדרך כלל לתקופה של שנה עד שנתיים, שילבו את המשפט המנהגי (ערף) עם המשפט האימפריאלי (קאנון) ועם המשפט האסלאמי (שריעה).<sup>7</sup>

פסיפס האוכלוסין באימפריה העות'מאנית והקשיים בשליטה באוכלוסיה ובוויסות מערכות חברתיות, כלכליות ופוליטיות מורכבות, הביאו לשימוש במוסדות המשפט המנהגי המקומיים. עד שנות ה-60 של המאה ה-19 כוחה של המדינה העות'מאנית לא הספיק להטלת מרות על אוכלוסי ההרים מצפון ומדרום לירושלים, אשר היו חצויים בין הפלגים הפוליטיים של קיים וימן ולחמו אחד בשני (Hoexter 1975). השימוש שעשו השליטים העות'מאנים במשפט המנהגי המקומי היה ביטוי להכרה שלהם בחולשתם ודרך להתפשר עם הכוחות המקומיים. המשפט המנהגי היה גם ביטוי לאוטונומיה היחסית של תושבי ההרים, היווה עמוד שדרה תרבותי המאפיין את החברה הפלסטינית לפחות מהמאה ה-16, והינו דפוס היסטורי של יחסי מרכז ופריפריה בחברה זו.

בירושלים ובסביבותיה פעלו, בנוסף לשופט העות'מאני, מנהיגים מקומיים אשר כונו בעלי המשפט המנהגי (ארבאב אל-ערף).<sup>8</sup> הד מגדיר אותם כתור מנהיגים ובעלי החברונית על פגיעה באחד מחבריה. הערכות ההדדית בין החברונים הביאה להתפתחות

1 ביתר פירוט ראה ליש ושמואלי: קרסל 1982; גינת 1987; צלחות 1987; צלחות 1981, 65-88.  
2 ראה סקירה מקיפה של מחקר המשפט המנהגי במזה"ת אצל סטיוארט 1987, 474-480, וכן כדוגמה את קתי 1980, וכן ליש 1988.  
3 ראה סקירה מפורטת על התפתחות התיאוריה האנתרופולוגית של המשפט המנהגי אצל מור 1986, 9-10. כן ראה אל-עבאדי 1988; עווידי 1982; דייוויס 1987.  
4 ראה דוגמה אחת מבין רבות, בה מופיע בצורה שלמה הליך של משפט מנהגי לאחר תאונת דרכים, בעיתון אליקדס, 13 ביולי 1989. לפי אבו שמסיה (1989, 16-17) תאונות הדרכים הינן הרקע למרבית מקרי ההזדקקות למשפט המנהגי באיזור חברון, ובשנת 1986 היו במחוז חברון 30 מקרי מוות מתאונות דרכים.

5 כיצא מהכלל ראה שטנדל 1984.  
6 מאמר זה נובע ממחקר שדה שערכתי במסגרת עבודת דוקטוראט באנתרופולוגיה חברתית באוניברסיטת קמברידג' שבאנגליה (זילברמן 1988). וכן ממחקר נוסף בירושלים המזרחית. אני מודה למכון טרומן באוניברסיטה העברית, בו אני עמית מחקר, שסייע לי בתקופת מחקר השדה.  
7 שאכט 1966, 90-91; הד 1973, 167-171.  
8 במסמכי בית הדין השרעי בירושלים (סג'ל) מופיעים מונחים שונים לציון תפקיד חברתי ופוליטי זה. הם כונו חכאם אל-ערף (סג'ל: 228/69/1), ארבאב אל-חברה (סג'ל: 1/111/1), אהל אל-סיאסה (סג'ל: 1/111/1) ואהל אל-חיר ואל-צלח (סלמה 1982). הביטוי האחרון מופיע גם בשימוש מודרני בחברה הפלסטינית, ומציין את כלל העוסקים בטיפול ובתיווך במסגרת המשפט המנהגי. לעתים מופיע בשימוש מודרני הביטוי אהל אל-אצלאח, ואזי הכוונה יותר לעוסקים בתיווך בסכסוכים לפי בקשת שני אנשים המעורבים בסכסוך ולא כפתרון של סכסוך בין קבוצות שארות. ביטוי אחר בשימוש בימינו הינו

תפקידים אשר מבצעים את פקודות השליט העות'מאני והינם באי כוחו הפוליטי והאדמיניסטרטיווי. המנהיגים הללו היו מעורבים בהליך השיפוטי באזורים הכפריים ובערים.<sup>9</sup> כך לדוגמה במשפט מהמאה ה-16 נעזר השופט העות'מאני בארבאב אל-ערף מחברון לצורך בדיקת ערר של תושבי חברון על מס שהוטל עליהם. במשפט שהתרחש ב-1687 בירושלים הסמיך השופט העות'מאני ארבאב אל-ערף לתווך במשפט רצח, ואחרי שהגיעו לכלל החלטה אימץ אותה ורשם אותה כדין ברשומות בית המשפט המוסלמי בירושלים (סג'ל).<sup>10</sup>

ניתוח מקרים אלו ואחרים מצביע על חשיבות תפקידם החברתי והפוליטי של ארבאב אל-ערף, ועל מורכבות תפקודו. נראה כי שכבת מנהיגות זו פעלה בשני רבדים שונים של המשפט המנהגי. הרובד האחד ביטא את האוטונומיה המקומית של קבוצות שארות כהרים ובמדבריות, והיה הגורם הדומיננטי בחברה. קבוצות שארות שכאלו פעלו ברמות שונות של סיעוף חברתי (סיעוף סגמנטרי) ויצרו שבטים ומטות במדבריות, וקהילות כפריות בהרים. בקהילות אלו ניכר היה מבנה סימטרי-זוגי (דואלי). כלומר הכפר נחלק ל-2 חלקים כמעט שווים בכוחם אשר איזנו זה את זה. ארבאב אל-ערף היוו בעצם את המנהיגות הפוליטית של הקהילות המקומיות, שפטו ותיווכו בסכסוכים מקומיים אשר לא ניתן היה לשלטון העות'מאני להיות מעורב בהם. ברובד השני של פעילות המשפט המנהגי היוו ארבאב אל-ערף את המימשק (interface) בין החברות כפריות והמרכז השלטוני בירושלים. במימשק זה בלטו בעלי תפקידים בשלטון העות'מאני ודמויות פוליטיות מבין האוכלוסין המקומיים. ככל שמקום יישוב היה מרוחק יותר מירושלים, כך בלט יותר הרובד הראשון בתיפקוד ארבאב אל-ערף. בסביבות ירושלים היה הרובד השני דומיננטי יותר והמנהיגות אף נעזרה לעתים בכוח השלטון בכדי לעשוק את האוכלוסין בכפרים הקרובים לעיר. שבטי הנורדים היו מנותקים כמעט לחלוטין מהשפעות השלטון העות'מאני ונשענו רק על המשפט המנהגי המדברי. בין חומות ירושלים, מטבע הדברים, היה בית המשפט האסלאמי דומיננטי. אולם גם בתוך העיר פעלו נכבדי שכונות, סוחרים ובעלי מעמד לפי ערכי המשפט המנהגי והשפיעו על פעולת בית המשפט השרעי.

חברון כמערכת כלכלית-חברתית התפתחה בכיוון שונה של ירושלים. חברון תיפקדה כמרכז ייצור ומלאכה בשולי הארץ הנושבת וסחרה בין השאר עם שבטי הנגב בדרום, ושבטי עבר הירדן במזרח. כאמור קצרה ידו של השלטון המרכזי ומערכת המשפט שלו מלהשפיע על שבטי המדבר, והמשפט המנהגי הסדיר את היחסים הפוליטיים, הכלכליים והמסחריים בין יישובי גב ההר ושבטי הבדווים. סוחרי חברון נאלצו להסתמך על כללי משפט זה ולהתאים לו את מבנה חברתם שכן סכסוכים במדבר ניתן היה לפתור רק בעזרת המשפט המנהגי. התאמה זו חייבה להביא את רמת הלכידות (cohesion) בחברתם למידה המרבית ולהגביר את העוצמה והחריפות של התגובה של קבוצת השארות

ולהתמחות בסדרי המשפט המנהגי, וחברוני שסחר בין הבדווים זכה להגנת קבוצת השארות שלו אשר בעת הצורך היתה נוקמת את דמו או מגיבה על פגיעה בכבודו וברכשו. כך נוצר הפרדוקס של יישוב אשר מצד אחד הינו בעל מאפיינים של עיר אסלאמית – חומה, מסגד ראשי, קבוצות שארות מיוחסות (שרפאא ועלמאא) ושוק, ואשר גם הוגדר כפי השלטון העות'מאני כעיר (מדינה).<sup>11</sup> מצד שני הדפוסים החברתיים השוררים בחברון הינם כפריים במהותם. התהליך ההיסטורי הזה של התחזקות רמת הלכידות בחברה החברונית, חשיבות הערכות ההדדית של קבוצת השארות ופעילות מנהיגיה בתהליכי המשפט המנהגי מסביר את היות החברונים גם במאה ה-20 קבוצה חברתית הכוללת כלכידותה ובשימוש המרוכב שהיא עושה במשפט המנהגי.

במרוצת המחצית הראשונה של המאה ה-19 נשלטה חברון על ידי משפחת התקיפים מהכפר דורא – משפחת עמר (עמרו), וכלכלתה נפגעה קשה במהלך שלטונם בה.<sup>12</sup> לפי המסורות בעל-פה בחברון ראשי בית עמר שימשו כשופטים הראשיים במערכת המשפט המנהגי בעיר ובהרי חברון, וחשיבות מוסד זה עלתה עקב הניתוק החלקי של העיר מהשלטון המרכזי. המלחמות, המהומות, כיבוש העיר על ידי גורמים שונים, אי-הסדר וחוסר הביטחון הציבורי הביאו את החברונים לתלות מוגברת בערכות ההדדית, וייתכן שתלות זו הינה הרקע להופעת קואליציות של קבוצות שארות המכונות צף, עזבה או עצבה. בכדי להשיג צדק בתהליכי המשפט המנהגי היתה קבוצת שארות צריכה להיות גדולה ככל האפשר ומלוכדת ככל האפשר. נטיית החברונים בימינו ליצירת תאגידי קבוצות שארות ולחיוזוק תפקיד השכונות בעירם כיחידת ערכות הדדית מקורה כנראה במאה ה-19. כן בלטה בחשיבותה מועצת הזקנים והנכבדים של קבוצת השארות החברונית שהיה ביכולתה לפשר, לתווך ולפתור סכסוכי דמים (feuds).<sup>13</sup>

בסביבות 1860, כאשר החלו העות'מאנים להשליט את מרותם על איזור חברון, כבר היתה מערכת המשפט המנהגי החברוני מוסד חברתי בעל חשיבות. עדות לכך אנו מוצאים בהבחנה שעשו תושבי העיר בין המשפט החברוני (שריעת ח'ליל) ובין המשפט האסלאמי (שריעה מחמדיה).<sup>14</sup> הניגוד בין שתי קטגוריות המשפט הללו מקביל לניגוד בין המרכז השלטוני והתרבותי בירושלים, שנשלט על ידי בית הדין השרעי ומוסדות השיפוט העות'מאני שהופיעו בעקבות הרפורמות, ובין הפריפריה ההררית והכפרית בה שלטו המשפט המנהגי והתקיפים הכפריים. ניתן להניח כי השימוש בשם אל-ח'ליל אינו רק זיהוי גיאוגרפי של העיר חברון אלא גם מבטא טיעון לקשר בין המשפט המנהגי המקומי ובין דמותו של אברהם המעגן את האסלאם בגיניאולוגיה התנ"כית. קדושתו של אברהם יכולה היתה להביא למידת לגיטימיות אסלאמית לשימוש במערכת משפטית שאינה בגדר שריעה. בתוך העיר חברון נהגו לעסוק בתיווך לפתרון סכסוכים גם עולמא וראשי מסדרים צופיים. אולם חשיבותם היתה משנית לזו של התקיפים הכפריים ונכבדי קבוצות השארות הגדולות בעיר.

אהל אל-מערפה (אלנהאר, 3 ביולי 1989). ההמשכיות בשימוש הלשוני מרשימה ומחזקת את ההנחה כי קיימת המשכיות היסטורית בשימוש במשפט המנהגי בחברה הפלסטינית. אני מודה לעובדיה סלמה על הסיוע בהשגת תעודות הסג'ל.

9 הד (1973, 179), אולם הד (1960, 55-56), משתמש גם בכינוי העות'מאני ehl-i-örf ומסביר כי "the authorities", ניתן לראות בכך זיקה בין עוצמה ובין הזכות לשפוט במסגרת הערף. ראה גם סג'ל, 223/202/2, 228/61/1, 254/231/2.

10 סלמה 1982, 13-14.

11 לגבי הגדרת חברון כמדינה ראה כהן ולואיס 1976, 107. לגבי משפט מנהגי באיזור ירושלים במאות ה-18 וה-19 ראה מנאע 1986, 182-183, 283, 322, 328-329, 332.  
12 מנאע 1986, 320; אבישר 1970; פיין 1878, 143-144, 386.  
13 מנאע 1986, 319-323.  
14 פיין 1981, 33-48, 72-87.



ג. המשפט המנהגי החברוני כמערכת משתלטת  
(predatory system) במרחב ירושלים

ההגירה החברונית לירושלים הינה תופעה חשובה ביותר להבנת המבנה החברתי בעיר בימינו. המהגרים מחברון וצאצאיהם הינם לפחות 50% מכלל האוכלוסיה הפלסטינית בעיר, והינם הדומיננטיים במסחר ובמערכות הייצור שבה. שכונות ופרברים שונים נשלטים, במישור המוניציפלי והחברתי, על ידי המהגרים החברונים, אשר דחקו לעתים קרובות את תושבי העיר הוותיקים מעמדות שליטה ומנהיגות. כך התחולל היפוך תפקוד חברתי מעניין; בני העיר, אשר ניתן היה להניח כי יהיו הדומיננטיים לגבי מהגרים מהפריפריה, נמצאים בצל הקהילה המהגרת. מוסד המשפט המנהגי החברוני בגלגולו המודרני מילא תפקיד חשוב ביצירת ההגמוניה החברתית החברונית בירושלים. לשם הבנת תפקודו הנוכחי יש לבחון את השינויים שעבר מוסד זה במאה ה-20.

סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 היו תקופה של משבר חריף במערכות הכלכליות המסורתיות בחברון, ומשבר זה הוחמר על ידי הגידול הרב באוכלוסי העיר.<sup>15</sup> אחרי 1917 התרכז הפיתוח הכלכלי בארץ ישראל במישורי החוף הקשורים להתיישבות הציונית ובירושלים כעיר בירה. הבסיס הכלכלי של חברון לא הספיק לפרנס את תושביה והחל משנות ה-20 הם נאלצו להגר, בתחילה לעבר הירדן ולמצרים ואחרי כן לירושלים. התחרות החריפה על משאבים בחברון הביאה לשינויים נוספים במבנה החברתי בעיר, ובכללם במוסד המשפט המנהגי.

מבנה החברה החברונית בתחילת המאה ה-20 יכול להיות מוגדר, באופן חלקי ובצורה פשטנית במקצת, כמערכת חברתית בה קבוצות שארות איזנו אחת את השנייה, ונמצאו בשיווי משקל דינמי (מערכת סגמנטרית).<sup>16</sup> קונפליקט בין חברונים השייכים לקבוצות שארות שונות הפך מייד ובאופן אוטומטי לקונפליקט בין קבוצות השארות הללו, וזאת מכיוון שהערבות ההדדית והליכודות החברתית בקבוצה דוחפת אותה לעזרת הפרט. קבוצת השארות בעלת הערבות ההדדית (co-liability) הינה בעלת סיעוף סגמנטרי משני. פטרילינארית, פטריארכלית, פטרילוקלית, בעלת "שם" משותף ומיתוס של מוצא ודם משותף. ניתן להציגה כ-Clan, ובמינוח המקומי המקומי — אאל, עאילה או חמולה. מנהיגים מבני העיר נהגו להתערב בקונפליקט שכזה וניסו למנוע את התפשטותו ולהביא לפתרון או לפחות למניעת פעילות אלימה נוספת בין הצדדים לסכסוך. שיווי המשקל הדינמי בין היחידות החברתיות בעיר מביא לאיזון ככוחם של הצדדים היריבים ומקטין מאוד את הסיכוי להשיג הכרעה בכוח הזרוע. במקרה זה הפיצול הפנימי (fission) היוצר קבוצות שארות משניות בתוך קבוצות השארות קשור ביצירת מנגנון האיזון בזמן סכסוך, מכיון שחלק מקבוצות השארות המשניות דוחפות לעתים קרובות לפתרון הסכסוך. כאשר בחברה שולטים מנגנוני פיצול, תהליך השיפוט המנהגי הינו בעיקרו תהליך של פישור, איזון ובינוי מחודש של הליכודות החברתיות. לגבי מבנה חברתי כזה של חברון בעבר, בו שלטו מנגנוני פיצול, הסכסוכים מביאים בעקבותיהם אירגון מחדש של יחסים

15 על ההתפתחות הדמוגרפית בחברון ראה קרמן ושמואלי 1970, 75-76.

16 לגבי המודל הסגמנטרי של חברות ראה אוונס-פריצ'רד 1949 וכן גלנר 1967; אייקלמן 1981; פיטרס 1967. ניתוח מפורט יותר של היחס בין מבנה החברה בחברון למודל הסגמנטרי ראה זילברמן 1988.

חברתיים קודמים (Roberts 1979, 47). פעילות מוסד המשפט המנהגי כמנגנון איזון ופישור הקשור בתהליכי פיצול מתוארת בספרות לגבי החברה הפלסטינית וחברות שכנות (Granqvist 1965, 111-130; אליעזר 1933; Cahtie 1980, 49-73; 193-194; Marx 1974; 40-43; Antoun 1972, 92-100; Lutfiyya 1966). אולם בחברה בה מופעלים תהליכי פיצול חברתי, אין המשפט המנהגי פועל רק כמנגנון מאזן ומפשר אלא גם כמנגנון המנוצל לצורכי תחרות בין קבוצות שארות וליצירת דומיננטיות של קבוצה אחת מעל רעותה. אבנר כהן (Cohen 1965, 68-71) וקרסל (1982) מציגים שימוש שכזה כמשפט מנהגי בחברה הפלסטינית. הקבוצות החברתיות היריבות מחזקות ומרחיבות באופן מבוקר את עוצמתם של סכסוכים אחדים ומצמצמות את ההיקף של אחרים.<sup>17</sup>

בין החברונים בימינו פועל המשפט המנהגי במקרים אחדים כמנגנון מאזן ומפשר ובמקרים אחרים כמנגנון לתחרות וליצירת דומיננטיות, אולם הוא פועל גם על רקע של תהליכי ליכוד (fusion) בין קבוצות שארות.<sup>18</sup> בתהליך שכזה מצטרפות קבוצות שארות רבות לקואליציות גדולות או לקבוצות שארות מורכבות (combined clans) ויוצרות גושים חברתיים אשר להם שם משותף במוכן של מוצא פיקטיווי משותף, גיניאולוגיה משותפת שהינה לרוב "מלאכותית" ומיתוס לגבי היווצרות הקבוצה, או זהות אתנית משותפת. יצירת קואליציות של קבוצות מוצא הינה בדרך כלל תהליך בלתי הפיך המתנהל כתגובת שרשרת. "היתוכן" של מספר קבוצות קטנות ליחידה גדולה אחת נותן לקבוצה זו עוצמה כמערכת של ערבות הדדית הכופה את מרותה על קבוצות קטנות ממנה והנוטלת לעצמה נתח גדול יותר מהמשאבים בעיר. הקבוצות הנפגעות מצטרפות גם הן לקואליציות קיימות או מתאגדות בקואליציה משלהן, וכך תוך שנים ספורות נוצרים מספר בלוקים חברתיים דומיננטיים. מור הצביעה על תהליך חברתי שכזה:

Quasi legislative innovation could have been introduced by one of the units in such a way and regarding such matter that the innovation could likely to be imitated by any similar unit that wanted to continue political, economic and kinship relations with the innovative one (1978, 19-20).

תחילתו של תהליך ההיתוך בחברון היתה ככל הנראה בשנות ה-30, כאשר שייח' מוחמד עלי אל-ג'עברי החל את גיבוש הקואליציה של קבוצות השארות בחברון אשר

17 מור 1978, 99.

18 תהליכי ליכוד (fusion) לפי המודל הסגמנטרי המקובל הינם החלק המשלים את המנגנון של פיצול (fission) המופעל כאשר מתערר סכסוך בין שתי קבוצות שארות (סגמנטים) השייכות לאותה מסגרת חברתית, כגון שבת. ליכוד מתרחש כאשר אויב חיצוני מאיים על האינטרסים של מסגרת-העל המשותפת. במקרה זה פיצול וליכוד הינם תהליכים הפיכים, כלומר סגמנטים ניתקים אחד מהשני ומתלכדים בחזרה. תהליכי ליכוד בחברה החברונית הינם בלתי הפיכים. המנגנון הסגמנטרי אצל החברונים נשחק בתחילת המאה ה-20 עקב תהליכי מודרניזציה, ופעילות של פיצול וליכוד נוסח המודל הסגמנטרי הקלסי מתרחשת רק ברמת אירגון חברתי נמוכה כמו המשפחה המורחבת והענף (פרע) הנכללים במסגרת קבוצת השארות הנרחבת (אאל). מסגרת האאל התייצבה בעשרות השנים האחרונות ומידת הפיצול הפנימי באאל ירדה.

המהגרים מחברון לירושלים אשר באו מקבוצות שארות רבות (יש למעלה מ-100 קבוצות שארות נרחבות בחברון), וכך, מוסד הערכות ההדדית של הקהילה החברונית נוצל בירושלים יותר מאשר בחברון. המטרה השנייה היתה להקים קבוצת אינטרס חברונית בירושלים אשר דרך משא ומתן פוליטי ליצור עבור המהגרים בסיס כלכלי, בעיקר דרך השימוש בנכסי הווקף בעיר, שנמצאו תחת פיקוח המועצה המוסלמית העליונה ובראשה חאג' אמין אל-חוסייני. שיח' אל-ג'עברי ואחדים מתומכיו הצטרפו למפלגתו של חאג' אמין, ומספר חברונים מתומכיו זכו במשרות במנגנון הווקף והשיפוט השרעי. המטרה החברונית השלישית היתה להשתמש בירושלים במשפט המנהגי כמערכת לווטוס פעילותם הכלכלית, כפי שנהגו לעשות בחברון, וסכסוכים על רקע כלכלי בין המהגרים החברונים לירושלמים נפתרו באמצעות מערכת משפטית זו. המהגרים הללו שאפו גם לכפות את מערכת המשפט המנהגי שלהם על תושבי ירושלים הוותיקים. תהליך זה הגיע לשיאו באמצע שנות ה-40, כשהוקמה ועדה לפישור סכסוכים שבין החברונים לתושבי ירושלים הוותיקים.<sup>21</sup> בני המשפחות הירושלמיות הוותיקות היו בעלי ייחוס, נכסים והשכלה מערבית, וכן היתה להם שליטה בנכסי וקף, אולם במקרים רבים נאלצו להשתמש במשפט המנהגי החברוני ולא בכתי המשפט המנדטוריים. הלכידות החברונית והערכות ההדדית איפשרו לחברונים לפגוע פיסיית ביריבים: השפלות, הכאות ואף מספר מקרי רצח הביאו לתודעת העירונים כי הזימון לשיפוט מנהגי מחייב, ואי-כיבוד מערכת המשפט החברונית הינו מסוכן. ההזדקקות לשיפוט מנהגי נתנה למהגרים את היתרון של שימוש במערכת מוכרת, וכן נתנה לפרט את היכולת להתחלק בהוצאות משפטו עם כלל בני קבוצת השארות. מעבר לכך השתמשו החברונים בלכידותם באופן מכוון בכדי לפגוע ולהציק ליריבים עירוניים ובכדי להשיג יתרונות כלכליים ופוליטיים, וסכסוכי שכנים, סכסוכים מסחריים ובעיות חברתיות היוו עילה לחברונים לתקוף את יריביהם בכוח הזרוע. ערב מלחמת העצמאות, השתמשו המהגרים החברונים לירושלים באופן יעיל במערכת המשפט המנהגי לצורך השתלטות על עמדות כוח; מערכת כזאת מוגדרת כמערכת משתלטת (predatory system).<sup>22</sup> אולם תחומי העיסוק שלהם בעיר נותרו המסחר הזעיר ועבודת כפיים. מערכת המשפט המנהגי החברוני בעיר החלה להיות דומיננטית רק בתקופה הירדנית.

#### ד. מיסוד הערכות ההדדית והמשפט המנהגי החברוני במרחב ירושלים

תחת השלטון הירדני (1948-1967) היגרו חברונים רבים לעמאן ואף יצרו ברית פוליטית עם בית המלוכה ההאשמי. שיח' אל-ג'עברי הפך מתומך של מפלגת המופתי לתומך של הירדנים. השפעת החברונים בירושלים גברה, ואחדים מהם מונו על ידי השלטון למשרות מפתח במערכת הווקף. משרות אלה איפשרו להם לפתוח עבור קרוביהם המהגרים

21 אל-דפאע, 9 באפריל 1945. במקור מופיע המונח פסאד לציון מהות הסכסוכים בין חברונים לירושלמים.  
22 מורסי (1984, 43-46) מדגישה את תפקיד התיווך והמשפט המנהגי בחברה שבטית סגמנטרית במרוקו כמוסד פוליטי הפועל: "through negotiation and discussions...". אותן חברות שבטיות מרוקניות נמצאות במדינה המדגישה עקרונות של היררכיה וקבלת מרות כחלק מתהליך של תיווך והכפפת הפריפריה לעולו של המרכז. אולם מנגנון ההשתלטות דרך המשפט המנהגי של המרכז המרוקני על הפריפריה שונה באופיו ממערכת המשפט המנהגי החברוני המשתלטת במרחב ירושלים.

הביאה אותו לדומיננטיות בעיר במשך כ-40 שנה.<sup>19</sup> הקואליציות הגדולות של קבוצות השארות, שנשענו על בריתות כתוך השכונות העתיקות בחברון, הפכו לקובעות בחיי העיר והשפיעו על פעילות המשפט המנהגי בה. עדות למצב הזה בשנות ה-30 נמצאת בספרה של Granqvist (1965, 127-128). אדם שהשתייך לקבוצת שארות קטנה גרם כתאונת דרכים למות בנו היחיד של נכבד מקבוצת שארות חברונית גדולה שכללה כ-1200 נפש. השפעת יחסי הכוחות בין שני הצדדים המעורבים בסכסוך תוארה באופן הבא: "they were rich and notable people who could take revenge at once." לאחר שלבי התיווך והרגעת הסכסוך נערכה הסולחה אשר בה השתתפו כ-3,000 חברונים. לאחר שהאב האבל קיבל את כספי הדמים (דיה), הוא החזיר אותם באופן טקסי ואימץ כבנו את ההורג, ובאופן שכזה הביא תחת חסות קבוצת השארות שלו את קבוצת השארות של בנו המאומץ. נראה כי הברלי העוצמה בין שתי קבוצות השארות היו גדולים כל כך, שהפתרון ה"נכון" לסכסוך מבחינה רגשית וחברתית היה להפכו מסכסוך בין שתי יחידות שארות נפרדות לסכסוך בין שתי יחידות משנה באותו תאגיד של קבוצות שארות. שיח' מוחמד אל-ג'עברי ניצל את תהליך ההיתוך בחברון לליכוד כלל הקהילה החברונית ליחידת ערכות הדדית אחת. הפעלת כלל הקהילה החברונית כנגד פגיעה באחד מחבריה לא התבצעה באופן אוטומטי כפי שמתרחש ברמת המשפחה המורחבת, ברמת האאל, או ברמת תאגיד של קבוצות שארות. הפעלה זו חייבה יצירת קונצנזוס בין ראשי קבוצות השארות הגדולות בחברון, אולם כאשר הופעלה הערכות ההדדית כוחה היה רב. מערכת השיפוט המנהגי בחברון היתה משולבת במערכת השיפוט המנהגי של כלל הר חברון, והתקיים בית משפט שבטי לכלל האיזור שעסק בפתרון סכסוכים חמורים. בשנות ה-30 היה מקום התכנסות העוסקים הבכירים במשפט המנהגי בהרי חברון אצל רשיד אבו עראם ביטא,<sup>20</sup> ובכך בא לידי ביטוי האיזון בין כפרי הר חברון והעיר חברון. היכולת של תושבי העיר חברון להתייחס לקהילתם כקבוצת ערכות הדדית אחת היתה חשובה להצלחת תהליך הגירתם לירושלים. החל משנות ה-30 החלו החברונים שהיגרו לירושלים להשתמש בערכות ההדדית ובמשפט המנהגי ככלי להשגת מטרות כלכליות ופוליטיות ולביסוס מעמדם בעיר. החברונים המהגרים חסרו יוקרה, קשרים פוליטיים ורכוש, אולם כנגד זאת רמת הלכידות בחברתם היתה גבוהה. הלכידות הכלל-חברונית שימשה אותם למספר מטרות. האחת היתה ליצור מכנה משותף וערכות הדדית בין

19 הבסיס הראשוני של כוחו של שיח' מוחמד ג'עברי היה מסורת ונשען על עוצמתו ויוקרתו של אאל ג'עברי, ועל תמיכת תושבי שכונתו אל-משרקה פוקה. אולם הוא נשען גם על ברית עם קבוצות שארות דרך מסדר הריפאעיה בחברון, אשר לפי המסורת נוסד על ידי שיח' בורהאן אל-דין ג'עברי שעל שמו נקרא מקאם בבית הקברות במרכז חברון. דרך מסדר הריפאעיה בחברון היה אאל ג'עברי קשור לאאל שוויקי בשכונת אל-משרקה תחת ולאל רגבי בשכונת אל-משרקה פוקה. שיח' ג'עברי, שהינו הדמות המרכזית בתולדות חברון במאה ה-20, פעל מאוחר יותר לשנות את בסיס כוחו, הרגיש את תמיכתו באסלאם הרפורמי ושחק בהדרגה את חשיבות הריפאעיה. כן התבסס על גיבוש גובר של אאל ג'עברי מסביבו, על פעילות פוליטית בזירה הפלסטינית ועל שליטתו בעיריית חברון. דרך מעמדו בעירייה כרת שיח' ג'עברי בריתות עם קבוצות שארות רבות ויצר בעיר מכנה חברתי-פוליטי המכונה עזבה או עזבה.

20 פורת 1978, 302; אבו עראם היו קשורים בקשרי נישואין לאאל ג'עברי ואף העבירו להם דרך כת נשואה אדמות ממזרח ליטא.

אפשרויות רבות לשכירה או חכירה של חנויות, כתי עסק ומגורים. מספר המהגרים החברונים לירושלים גדל, וגדלה השפעתם בחיים הכלכליים בעיר.<sup>23</sup>

השלטון הירדני ראה את המשפט המנהגי כמשלים באופן לגיטימי את קורפוס המשפט בממלכה ההאשמית, וגם אחרי ביטול חלקי של תוקף המשפט המנהגי כחלק ממשפט הממלכה היתה חשיבותו מרובה. השפעת שבטי הברווים בגדה המזרחית גם יצרה דפוסי חדירה של משפט מנהגי לערים הירדניות.<sup>24</sup> לאור זאת זכה המשפט המנהגי בתמיכת מערכת השלטון והפקידות הירדנית. במהלך שנות ה-50 הפך המשפט החברוני לדומיננטי בעיר, ושימש כמנגנון לוויסות מערכת הכלכלה בה. גלי ההגירה מחברון ומהרי חברון יצרו מובלעות חברוניות בבית-לחם ובאיזור ראמאללה. החברונים החלו להתיישב גם בכפרים ובכפרים מסביב לירושלים. רבים מהם היגרו, כאמור, גם לעמאן והקהילה החברונית עמדה בשנות ה-60 בפני הצורך לשמור על לכידותה למרות הפיזור הרב של חבריה. גם תאגידי השבטים הירדניים הגדולים פעלו כמערכת ערבות הדדית, וניצלו את כוחם ולכידותם להשגת עמדות כוח פוליטיות וכלכליות. החברונים כקהילה ובייחוד המהגרים לעמאן נאלצו להתמודד מול השפעת שבטי הברווים ולשמור על מעמדם. הפתרון שאימצו החברונים לבעיותיהם הללו היה מיסוד עקרון הערבות ההדדית ומערכת המשפט המנהגי.

ב-1965 הוקמה בעמאן אגודת ח'ליל אל-רחמאן אשר מיסדה את הערבות ההדדית בין החברונים והיתה מעורבת בפעילות המשפט המנהגי. האגודה נרשמה כחוק, הפיצה בכתב תקנון ופעלה באופן ביורוקרטי. דפוסי פעילות האגודה חדרו גם לאיזור ירושלים.<sup>25</sup>

האגודה תפקדה כמערכת לגיוס תמיכה פוליטית אשר דרכה יכלו מנהיגי הקהילה החברונית לפעול כמתווכים (brokers) בין השלטון ובין המהגרים, והאגודה היתה מוקד לפעילות תיווך (וסטה).<sup>26</sup> דרך פעילות האגודה עבר המשפט המנהגי החברוני תהליך של רוטיניזציה, והשתנה ממוסד חברתי שביטא את מכלול היחסים החברתיים, שהינם מטבעם נזילים, למוסד שביטא את מכלול מערכות הכוח וההשפעה הקשורות בשלטון המרכזי. אישים כמו שייח' אל-ג'עברי ובניו שימשו כפוסקים עליונים המעורבים בסכסוכים קשים במיוחד ודאגו להציג את עצמם כבית אצלאלא (משפחה הפותרת סכסוכים). בעת ובעונה אחת הם היו גם בעלי השפעה מרובה אצל השלטון הירדני.<sup>27</sup> מצד אחד המתווך הרצוי בסכסוכים קשים היה האדם בעל העוצמה הפוליטית שיכול היה לכפות את מרותו והחלטותיו. מצד שני לא ניתן היה לצבור עוצמה פוליטית ללא תמיכה של קבוצת שארות מגובשת ושל מרבית הקהילה החברונית.

23 לפי דנה (1971) בהיאת אל-עלמאא שמונתה על ידי השלטון הירדני בלטו החברונים. כך, למשל, מונה שייח' ח'ליל אל-מוחטב לקאזי של ירושלים, וב-1953 מונה שייח' עבד אל-חי אל-ערפה ושייח' יוסף טהבוב שמוצאם מחברון. לפי גונפלד (1973, 298-301) אחוז בעלי העסקים בירושלים ממוצא חברוני גדל מ-33.2% ב-1950 ל-39.8% ב-1956 ול-42% ב-1960. יש קשר ברור בין פטרונו' פוליטי, שליטה בכספי הווקף, שכוללים את מרבית השטח המסחרי בירושלים המזרחית והעתיקה, וההצלחה הכלכלית של המהגרים.

24 עווידי 1982; אל-עבאדי 1988, 187-191. מדובר באותו מחבר.

25 תקנון האגודה נמצא ברשותי.

26 לגבי מערכות תיווך בירדן ראה פרג' 1977, 225-239.

27 ראה, לדוגמה, את השימוש במונחים בית אצלאלא, כלומר משפחה בעלת עוצמה אליה פונים לתיווך, וראעי אל-בית על ידי וחייד מוחמד עלי אל-ג'עברי, אל-נהאר, 11 ביולי 1989.

כפיית המשפט המנהגי החברוני על תושבי מרחב ירושלים היתה קשורה גם לעוצמה הפוליטית של המהגרים החברונים וגם ללכידות הראשונית (פרימורדיאלית) שלהם. המיסוד והרוטיניזציה של מערכת השיפוט המנהגי היו מענה לתהליכי מודרניזציה שונים אותם עברו המהגרים. הם בחרו להתאים את עצמם לחיי העיר דרך סיגול מוסדותיהם המסורתיים לתנאיה.

בממלכה הירדנית השתלב המשפט המנהגי במכלול חוקי המדינה ונתפס כמערכת אשר מאחדת את הסדר החברתי והקוסמי לישות אחת (Oweidi 1982, 322). בין החברונים המשפט המנהגי הינו גם חלק ממערכת הסדר החברתי האופיינית להם.

#### ה. משפט מנהגי כמערכת המבטאת אוטונומיה

החלת המשפט הישראלי על ירושלים המזרחית אחרי יוני 1967 הציג בעיות חדשות בפני האוכלוסייה. מצד אחד הוחל החוק הישראלי על העיר, ואחרי מיפקד אוכלוסין הוענקו לתושביה תעודות זהות ישראליות. מצד שני השלטון הישראלי הסכים, מתוך שיקולים משלו, לאפשר לתושבי העיר לשמור על אזרחות ירדנית ולבקר בירדן, וזאת למרות שירדן הוגדרה כמדינת אויב.<sup>28</sup> הדינר הירדני הוכר בתחום ירושלים המזרחית כהילך חוקי וניתן היתר לחלפני כספים מקומיים לסחור בו. עד תחילת שנות ה-70 הרחיבו תושבי מזרח העיר את מידת האוטונומיה שלהם על ידי פיתוח של מוסדות חינוך, סעד ותרבות. כמו כן שמרו על אוטונומיה דתית על ידי הקמת המועצה המוסלמית בירושלים ב-1967 ופיתוח של מערכת מוסדות הווקף בעיר. מערכת הווקף בירושלים ובגדה המערבית הינה חלק ממשרד הווקף בממשלת ירדן, עובדיה ממונים על ידי השלטון הירדני, ומשכורתם מגיעה מירדן (פרחי 1979, 14-15).

החל מאמצע שנות ה-70 מתפתחת בירושלים המזרחית מערכת של מוסדות, עיתונים, אגודות וגופים ציבוריים המעורבים בניסיון להקים מדינה פלסטינית עצמאית שבירתה תהיה ירושלים. המתונים שבין הפעילים הפלסטינים שואפים למדינה שתחיה בצד ישראל, והקיצוניים רואים במדינה שכזו רק שלב ראשון בדרך לחיסול מדינת ישראל. ההתפתחות של המערכת הזו, המכונה מערכת המוסדות הלאומיים (אל-מאססאת אל-וטניה), הביאה לאי-בהירות נוספת ולכפל משמעות ביחסים שבין תושבי העיר המזרחית למוסדות מדינת ישראל. הפיתוח הכלכלי והעיוור הישראלי הנמרץ במרחב המטרופוליטני של ירושלים דחף לתהליך מקביל בין אוכלוסי מזרח העיר, ובייחוד הביא להתפתחות שכונות ופרברים מסביב לה. חלק ניכר מאותם פרברים נבנו בתוך תחום הגדה המערבית ויושבו על ידי תושבי מזרח ירושלים בעלי תעודות זהות ישראליות. באותם פרברים מתקיימת פעילות כלכלית רבת היקף הקשורה בכלכלת ירושלים וישראל. תהליכי ההגירה מחברון לפרברים הללו והגירת משנה של חברונים מירושלים לפרבריה העבירו לתוכם מערכות סדר חברתי חברוני.

כלל התהליכים שתוארו יצרו צורך בקרב אוכלוסי מזרח ירושלים במערכת שתתווך ביניהם, תפתור סכסוכים ותבצע ויסות של תהליכים כלכליים. באופן טבעי ההזדקקות

28 רק באוגוסט 1988 הכריז השלטון הירדני על ביטול זיקתו החוקית לגדה המערבית ולירושלים המזרחית. למרות זאת השלטון הירדני שומר על זיקתו ועל קשריו למערכת הווקף שמרכזה בירושלים.

שוחף לאכיפתו. קיום קטיגוריה זו הכרחי לתיפקוד התקין של המשפט המנהגי, ומערכת של נותני ערכיות למיניהם (כולל ערב המכונה כפיל או לאבס ת'וב) הינה חלק אינטגרלי ממנו. הקטיגוריה השלישית הינה מנהי אל-דם אשר מטפל בבעיות של דם, כבוד המשפחה ואדמות, ועוסק לעתים גם בטיפול בעררים על שיפוט — אם כי אין המדובר בערכאה מסודרת של ערעור. דם, כבוד ואדמה מייצגים את ערכי היסוד של החברה ובכך חשיבותו של מנהי אל-דם כמשמר הערכים הללו. מנהי אל-דם מקדיש בדרך כלל חלק ניכר מזמנו לשיפוט, פיזור ותיווך. הדמות האידיאלית של מתווך שכזה הינה של אדם מקבוצת שארות חזקה וגדולה, אמיד ומכובד, מוסלמי מאמין מתון בהליכותיו ובעל ניסיון וכריזמה. לעתים קרובות במשפחת מנהי אל-דם עובר תפקיד השיפוט מאב לבן במשך מספר דורות, וקבוצות שארות שכאלו מכונות ביות אצלאת. לעתים קרובות מדובר במשפחות תקיפים שכלטו במאה ה-19 בכוחן ובכריתות שכרתו ברחבי הר חברון, משפחת עמרו מדורא או משפחת אבו עראם מיטא.<sup>30</sup> הקטיגוריה הרביעית הינה הקאדי העוסק בבעיות ובסכסוכים של אדמות, ממון, רכוש וכלל הבעיות אשר אין מטפלים בהם המגשד והמנהי אל-דם, וכן בבעיות שאין זיהוי ברור של האשם בהן.<sup>31</sup>

מערכת קטיגוריות זו של השיפוט המנהגי קשורה במידת הסיכון הנובע מסכסוך מסוים לסדר החברתי. סכסוכי כבוד משפחה נחשבים להרסניים ביותר ולמסוכנים ביותר, מכיוון ששמירה על כבוד המשפחה הינה שמירה על התיפקוד התקין של קבוצת השארות, שהינה אבן היסוד של החברה החברונית בפרט והחברה הפלסטינית בכלל. גם סכסוכי דמים והתפתחות ריב דמים הם בעלי פוטנציאל רב לשיבוש הסדר החברתי, וסכסוכי אדמות חמורים במשמעותם כמעט כסכסוכי דמים. הקאדי במשפט המנהגי אינו מטפל בבעיות של כבוד או דמים ובחלקו נופל הטיפול במיגוון הסכסוכים האחרים אשר מטופלים כהליך משפטי, אם כי ייתכן שקאדי מסוים יתמחה רק בטיפול בסכסוכי אדמות, כספים וכיוצא בזה. ההכרה באדם כמגשד, מנהי אל-דם או קאדי אינה הליך של מינוי אלא תהליך של הסכמה. טיפול בבעיות פשוטות יחסית מביא למעמד ויוקרה. הצלחה בתיווך מסובך מביאה להכרה בכריזמה של המתווך, ולכך שמובאים בפניו סכסוכים מורכבים יותר. ההחלטה לגבי זהות המתווך הינה בידי הצדדים המסוכסכים או רק בידי הצד הנפגע. קיים הליך מקובל של בחירת המתווך, אולם לעתים קרובות ההסכמה לגבי בחירתו נובעת ממידת יכולתו לכפות את מרותו.

כנגד מכלול הקטיגוריות שהוצג, שנקרא גם בשם מוסד התחכים, קיים מוסד האצלאת. האצלאת הינה פעולת התיווך ופתרון הסכסוכים היומ-יומיים המתרחשים בחברה וייתכן כי היא מייצגת יותר מ-95% מכלל פעולות פתרון הסכסוכים בחברה. המתווך (מצלח) יכול להיות כל אדם בחברה המציע את עצמו כמתווך או מוזמן לתווך בסכסוך. המצלח אינו

30 מוחמד שחארה אבו עראם מיטא והחאג' מוחמד מוסא עמרו מדורא הינם שופטים מנהגיים מהמעלה הראשונה עד היום הזה. ראה לדוגמה אל-נהאר, 27 בפברואר 1989, וכן אבו שמסיה 1989, 42.

31 קיימת נטייה מעניינת לעשות אידיאליזציה של מערכת השיפוט המנהגי ולייחס לה צדק טבעי הנובע כביכול מראשוניות החברה ומזיקתה לאמנה חברתית ממקור קדום. מערכת השיפוט המנהגי החברוני אינה "צודקת" יותר או פחות מאשר השיפוט המערבי המאפשר לבעל הממון לזכות בייצוג משפטי איכותי ומתוחכם ולחסר האמצעים לקבל רק פרקליט מטעם המדינה. לגבי ביקורת על השיפוט החברוני המנהגי ראה אל-נהאר, 18 במאי 1989.

לבתי המשפט הישראליים הינה בעייתית לתושבי מזרח העיר, ומורכבות תנאי חייהם מקטינה את האפשרות לקבל סעד מהם. המשפט המנהגי החברוני הפך משום כך מאז 1967 למערכת אשר איפשרה לכלל תושבי מזרח ירושלים לקיים רמה סבירה של אוטונומיה ולווסת את חיי החברה והכלכלה בעירם. המשפט המנהגי כמוסד חברתי, נתפס כמערכת מסורתית הנטולה כל קשר ישיר לפעילות פוליטית, בעוד שהמציאות שונה לגמרי. השלטון הירדני תימרן את המשפט המנהגי לצרכיו, אולם פעילות זו הוסוותה מאחורי הטיעון של מסורת והדגשת תפקידי המשפט המנהגי בטיפול בבעיות של כבוד ודם. השלטון הישראלי אחרי 1967 ראה גם כן את המשפט המנהגי כמסורתי, כנראה מתוך רצון לחזק את האלמנטים השמרניים בחברה הפלסטינית. חלקים חשובים באש"פ קיבלו גם הם את המשפט המנהגי כמסורתי, בין השאר מכיוון שעסקו בהחייאת מסורות ופולקלור כבסיס לחיזוק ישותם הלאומית. הנזקקים למשפט המנהגי, ובייחוד החברונים, הדגישו גם כן את אופיו המסורתי ואת תפקידיהם בפתרון בעיות של כבוד ודם, והעלימו את מקומו במערכות הפוליטיות והכלכליות.

כך התפתח המשפט המנהגי החברוני בירושלים למערכת אשר חשיבותה נעוצה במיוחד בפתרון סכסוכים כלכליים ובוויסות פעילות כלכלית. כמו כן הינו כלי דרכו מקיימת האוכלוסיה המקומית אוטונומיה ממערכת השלטון והשיפוט הישראלית ומסדירה תהליכים פוליטיים פנימיים. הציבור המזרח-ירושלמי מקבל את השיפוט המנהגי למרות בעיות רבות בהפעלתו ובכפיית מרותו, שכן אין לו כל דרך סבירה אחרת לנהל את חייו הכלכליים בצל האילוצים שכופים עליו ישראל, ירדן ואש"פ.

#### 1. מבנה מערכת המשפט החברונית במרחב ירושלים

מערכת משפט מנהגי אינה קורפוס קשיח של כללים וחוקים אלא מערכת שבה יש מרחב ניכר לחימרון ולמשא-ומתן. בכך מודגש שילוב המשפט המנהגי במערכות הכוח והעוצמה הפוליטית בחברה. חוקרי המשפט המנהגי החברוני נוטים להציגו כמערכת מורכבת של שופטים בעלי התמחות בתחומים השונים שלו, וטוענים לקיום היררכיה בין הפעילים במשפט זה. נראה כי נכון יותר להציג את דפוסי ההתמחות בתחומים השונים של המשפט המנהגי כקטיגוריות חברתיות בעלות זיקה למרכזי הכוח בחברה החברונית.<sup>29</sup>

הקטיגוריה הראשונה של העוסקים במשפט החברוני הינה השופט המכונה מגשד אשר לפניו מובאות בעיות הקשורות בכבוד המשפחה, לרבות הריגות ורציחות על רקע זה. המגשד הינו אדם המקובל בחברה כבעל אישיות, ניסיון וכבוד והנתמך על ידי קבוצת שארות גדולה וחזקה. הוא נתפס יותר כגורם המכוון את התהליך השיפוטי מאשר מחליט בו. הקטיגוריה השנייה הינה שדאד אל-וג'ה. השדאד הינו נכבד בעל עוצמה אשר יכול לפסוק ולהעניש במקרה של אי-קיום ערכויות, או פגיעה גסה בתהליך של מתן ערכויות והבטחות. מטבע הדברים העוצמה והכוח לכפות את רצון השדאד חשובים יותר מידע מעמיק ברזי המשפט המנהגי, והשדאד אינו בין מקבלי ההחלטות בהליך השיפוטי אלא רק

29 קטיגוריות השיפוט המנהגי הללו נהוגות, בשינויים קלים ממקום למקום, בחלק הדרומי של הגדה המערבית. לגבי הוריאנט של שבטי הסוואחה ליד ירושלים ראה צלחות 1987, 100-101. לגבי הקטיגוריות הנהוגות בשבטי עבר הירדן המזרחי ראה עבאדי 1988, 264-265.

נשען כלל על כפייה ואינו משולב כהכרח במערך הכוח בחברה. מוסד התחכים מחייב כפייה ובמוסד האצלאל מוצג התיווך כביטוי למבנה חברתי ולערכים המקובלים. המצלח מקבל לעתים קרובות כספים עבור תיווכו בנושאים כלכליים. קיימת בין החושבים בירושלים, חברונים ואחרים, ביקורת כלפי מוסד התחכים, ובעיקר כלפי הקטגוריה של שופט (קאד'י). בניגוד לדפוס האידיאלי של השופט העצמאי הנשען על מרותו ומשפחתו, מאוגדים השופטים ממוצא חברוני, שהינם כמעט היחידים הפועלים במרחב ירושלים, בשלוש או ארבע קבוצות היריבות זו לזו והתואמות לניגודים הפוליטיים הפנימיים בתוך הקהילה החברונית. בחירת דמות מסוימת כמתווך גורמת לכך שיריביו יסרכו להשתתף בהליכי השיפוט והפיזור בכל תפקיד שהוא, ולכן לא ניתן לאזן בין השופטים והערכים השונים כיאות, ולהבטיח אי משוא-פנים. מתווכים בכירים ממוסד התחכים עוסקים גם בפישור כלכלי, מקבלים תשלומים נכבדים וקיימות טענות לגבי הטיית דין מצידם בגלל קבלת הכספים. מערכת המשפט המנהגי החברוני מספקת צדק בעיקר לאדם שמשתייך לקבוצת שארות מלוכדת, ולעתים נעשקים אנשים שאין להם גיבוי של קבוצת שארות שכזו.<sup>32</sup> החברה המקומית מבינה כי המפתח להצלחת המשפט המנהגי הינה עוצמת השופטים, הנובעת מהתמיכה והלכידות של קבוצת השארות שלהם. שופט שכזה מוצג במטפורה מקומית כאוחז בידיו שני מטות: מטה משה (עצת מוסא) ומטה פרעה (עצת פרעון). הראשונה מייצגת את השכנוע והקונצנזוס והשנייה את הכפייה והכוח. נאמר לגבי המשפט המנהגי החברוני, כי מה שלא מושג בו בעזרת מטה משה מושג בעזרת מטה פרעה. אך למרות כל הביקורת כלפי המשפט המנהגי אין לו תחליף. השינויים המתחוללים בחברה הפלסטינית, כולל תחיית האסלאם ופרוץ האנתפאדה, הביאו לביקורת נוספת כלפי המשפט המנהגי, ולמאמץ לשנותו ולהתאימו לצרכים החדשים של החברה.

## 2. הניגוד בין השריעה והמשפט המנהגי

החל מאמצע שנות ה-70 ניכרת בחברה הפלסטינית התעוררות אסלאמית וחזרה לאסלאם. ביטוי אחד של אותה התעוררות הוא עליה ברמת קיום מצוות האסלאם בקרב האוכלוסין, בהשתתפות רבה בטקסים אסלאמיים ציבוריים ובדחיית אידיאולוגיות של חילוניות ומערביות. אולם ביטוי אחר של התעוררות האסלאם היה גידול והתפתחות של אירגונים אסלאמיים פוליטיים ורדיקליים, ובחברון ובירושלים היתה התפתחות ניכרת של אירגונים כגון: "האחים המוסלמים" ו"התחריר"<sup>33</sup> יותר ויותר פעילים רדיקליים פעלו בכדי להשליט על חברתם את אורח החיים האסלאמי המקובל עליהם. בתחילת שנות ה-80 הם פעלו באמצעות שכנוע וגם באלימות כדי לטהר את חברתם מסטיות כגון: סרטים "כחולים", משקאות אלכוהוליים והתנהגות לא צנועה, ובירושלים אף הוצתו בית קולנוע ומספר חנויות למשקאות חריפים.

באותן שנים התחולל שינוי בהרכב החברים באירגוני האסלאם הרדיקלי בירושלים. בעוד שבשנות ה-50 נשענו "האחים המוסלמים" בעיר על גלי ההגירה החברונית, היו סובלניים כלפי ערכי החברה המהגרת והיו בכרית עם השלטון הירדני, הרי מנהיגי "האחים

המוסלמים" בשנות ה-80 שאפו להקמת מדינה בנוסח האסלאמי הפונדמנטליסטי וללא פשרות עם ערכים חברתיים הנוכעים לדעתם מתקופת הג'אהליה או מהחילוניות המערבית. העוצמה והדומיננטיות של המשפט המנהגי החברוני בדרום הגדה המערבית ובירושלים נתפסה בעיני אותם פעילים כמחסום בדרך להשלטת האסלאם על החברה הפלסטינית. פעילי האסלאם הרדיקלי ממוצא חברוני נמצאו במילכוד. מצד אחד הינם חברים בקבוצת השארות לה הינם חייבים נאמנות. מוסדותיה הפנימיים, כגון קופת המשפחה (צנדוק אל-עאאלה) תומכים בהם, וממנה הם מקבלים חסות והגנה בעת צרה. קיום מוסד המשפט המנהגי הינו תנאי מוקדם לפעילות תקינה של קבוצת השארות והסדר החברתי החברוני. מצד שני הם מחויבים לאידיאולוגיה של האירגונים הרדיקליים הפוסלת את הקנאות לשבט ולקבוצת השארות (עצביה) וכל הליך שיפוטי שלא בהתאם לשריעה. לכן אין זה מפתיע שבחברון ובירושלים החלו ב-1984 לדון ולנסות למצוא דרך להתאים את המשפט המנהגי לשריעה. ב-14 בינואר 1985 התקיים בחברון מפגש לדיון בבעיית השריעה והמשפט המנהגי בין קבוצת עולמא וקבוצת שופטי המשפט המנהגי, ולאחר מכן התקיים מפגש דומה במסגד בחברון, ובו השתתף גם ציבור של פעילי קבוצת אסלאמיות. מפגש זה נשא אופי קיצוני במקצת והוחלט בו לדחות כל הליך שיפוטי "ממנו נודף ריח העצביה והג'אהליה", ובכך בעצם לבטל את קיום המשפט המנהגי. החלטה זו עוררה תגובות שליליות בקרב מנהיגי הציבור החברוני אשר ככל הנראה איימו בצעדים חריפים כנגד הפעילים הקיצוניים בכינוס, ופעילות המשפט המנהגי נמשכה כבעבר. הוויכוח והניגוד בתוך הקהילה החברונית בירושלים ובחברון הביא לנסיגות פשרה, ובפברואר 1985 התקיים במסגד אהל אל-סנה בחברון מפגש ציבורי שני של שופטי המשפט המנהגי ועולמא, ובו ניסו למצוא דרך משותפת לפתרון הבעיה. בעקבות מפגש זה הביעו נציגי קבוצת השארות החברונית (מכונות במקור קבאאל ועשאאר) את הסכמתן העקרונית למציאת דרך לתאם בין השריעה והמשפט המנהגי. הדרך שנבחרה היתה קיום קונגרס בירושלים — מאתמר אל-קדס — לדיון בחוק השבטי. הקונגרס נערך באוגוסט 1985. קונגרס זה נועד לטפל בבעיית המשפט המנהגי בחברה הפלסטינית ובהתאם לכך היתה בו נציגות נרחבת. בלטה בקונגרס שלוש קבוצות העוסקות בהליך השיפוטי: עולמא הקשורים כמובן בשריעה, שופטי המשפט המנהגי ועורכי דין בעלי השכלה משפטית מערבית. בקונגרס התקיימו הרצאות ודיונים והתנהלו בו ויכוחים, לעתים חריפים, בין הפעילים של האסלאם הרדיקלי ובין פעילי מערכת השיפוט המנהגי.<sup>34</sup> הקונגרס לא הביא לשינוי ממוסד בפעילות המשפט המנהגי או בהתאמתו לשריעה, אולם הביא למודעות של שופטי המשפט המנהגי את הניגוד הקיים בין פעילותם ובין הנורמות השיפטיות האסלאמיות, והם מנסים בדרכים שונות להקטין את הניגוד הזה. ברור כי במאבק בין השריעה למשפט המנהגי החברוני ניצח בינתיים, האחרון. הציבור החברוני והמהגרים החברונים תומכים במנהגי קבוצת השארות והקהילה החברונית. אלו האחרונים הצליחו לשחוק את מתקפת פעילי האסלאם הרדיקלי על ידי הפגנת סולידריות קהילתית וכוח, וקיום סדרה של מפגשים מתישים שיצרו הסכמה למראית עין, והקהו את עוקצם של הניגודים האידיאולוגיים. ככל הידוע מאז קיץ 1985 לא התקיימו מפגשים נוספים בנושא המשפט המנהגי, אם כי הדיון

34 על התהליכים שהובילו לקונגרס ועל מה שהתרחש בו ראה גית' 1988. הקונגרס תוכנן כך שתהייה בו שלוש ועדות: של עולמא, של עורכי דין ושל שופטי משפט מנהגי. בהתאם לכך היה סדר הדוברים.

32 ראה למשל אל-נהאר, 7 במרס 1989, וכן גית' 1988.

33 לגבי "האחים המוסלמים" וה"תחריר" תחת שלטון ירדן ראה כהן 1980, 128-247.

500 דינר ירדני למייצגי קבוצת השארות של הנרצח. צפוי כי העטוה תוארך לשנה נוספת ואחרי-כן יתקיים טקס פתרון הסכסוך (צלחה), במהלך הצולחה ישלמו קרובי הרוצח סך של בין 5,000 ל-10,000 דינרים ירדניים, וזאת חרף מהוצאות שונות אחרות. הנזק הכספי וההוצאות יתחלקו בין כלל בני עבדו. לא כל הפיצויים (דיה) יגיעו לקרובי הנרצח. חלקם יתפור בין הענפים השונים של נצאר ומקצתם אף יחולקו בין נכבדי אבו שחדם.

לשני הצדדים בסכסוך דמים זה אין עניין להפכו לנקמת דם. רצח זה נתפס כאירוע חד-פעמי על רקע של סכסוך שכנים שהינם גם קרובים מצד האם. הרצח הוא בגדר תקרית או "גורל" ולא חלק ממאבק ארוך טווח או ניגוד אינטרסים. בסכסוך זה גם ברור שאין עניין לשני הצדדים להפעיל את הבריתות הפוליטיות שלהם ואת רמת האירגון החברתי מעל קבוצת השארות. לשם הקטנת ממדי הסכסוך מופעלים עקרונות אירגון חברתי שאינם קשורים בשארות אלא בשכנות. כך פנו בני עבדו לבית האירות (דיואן) של אבו מיאלה שהינם חלק מתאגיד קבוצות השארות החזק אבו סנינה. הדיואן נמצא בשכונה של עבדו, ואבו מיאלה, או ליתר דיוק נכבד אחד מהם, התבקשו והסכימו להיות הערבים עבור עבדו. ערב שכזה מכונה לאבס ת'וב והוא בעל תפקיד של תיווך ומתן ערבות לביצוע פסק הדין והתשלומים הכרוכים בו. לעתים משתמשים גם בערב (כפיל) שאינו מעורב במהלך התיווך עצמו. נצאר מצדם נעזרו באחת מקבוצות השארות החברות עמהם באבו שחדם. קבוצה זו נקראת חסונה ובדיואן שלה התבצע טקס העטוה.<sup>37</sup>

הליך פתרון הסכסוך שתואר נתפס בעיני הקהילה החברונית כחיובי וכתורם לסדר החברתי ולקיום התקין של החברה, בייחוד תחת תנאי האנתפאדה ומצוקותיה. קבוצת המתווכים (ג'אהה) המעורבים בפתרון הסכסוך מעניקה בעקיפין לגיטימציה אסלאמית להליך פתרון הסכסוך ולמשפט המנהגי, וזאת מכיוון שכמה מן המתווכים קשורים בגופים אסלאמיים שונים, או מוכרים כפעילים בחוגים אסלאמיים. מבין 15 הנכבדים המעורבים בהליך פתרון הסכסוך הזה, אחד מוכר כקשור ל"אחים המוסלמים" ואחר קשור למפלגת השיחרור האסלאמית (תחריר). שלושה נכבדים אחרים הינם סוחרים הידועים בפעילות אסלאמית בולטת כגוף איסוף צדקה, פעילות במסגדים ותמיכה בקיום האופי האסלאמי האדוק של חברון. סוחרים ונכבדים כאלו נוטים בתקופת האנתפאדה לאהוד את ה"חמאס". ארבעה נכבדים אחרים הינם מיישובי הר חברון: בני נעים, בית אומר וחלחול, והם מופיעים באופן מסורתי בכל סכסוכי הדמים בהרי חברון. שאר הנכבדים קשורים בייצוג של קבוצות השארות המסוכסכות.<sup>38</sup>

הלגיטימציה האסלאמית הניתנת למשפט המנהגי דרך השתתפות בהליכיו קשורה בהתאמה הבסיסית שלהם למה שנתפס כיום כהליך שיפוטי אסלאמי תקין. כך הסכסוך הפורץ בחברה, אמור להיפתר דרך הליך אסלאמי ששיג שביתת נשק (הדנה). תשלום כופר הדמים (דיה) מקובל כתואם לאסלאם, וגם אין הכרח שכל סכסוך יובא לפני בית הדין השרעי, ומקובל כי תיווך ופתרון סכסוכים הינם מצווה הנסמכת על פסוקים מהקוראן ועל מסורות אסלאמיות. אולם להסכמה הבסיסית הזו נלווית כאמור ביקורת חריפה כלפי מוסד המשפט המנהגי. המשפט הזה נראה כשריד מימי הג'אהליה וחשוד כקשור לרוח הקנאות

הפנימי בחברה הפלסטינית כמשמעות המשפט המנהגי נמשך ואף מועתק לזירת הכתיבה והוויכוח העיתונאי.<sup>35</sup>

פרץ האנתפאדה בדצמבר 1987 הביא לגיבוש אירגון ה"חמאס" האסלאמי-רדיקלי ולהופעתו בציבור הפלסטיני כיריב לאירגונים הפלסטיניים התומכים ברעיון המדינה החילונית.<sup>36</sup> בני בריתו הטבעיים של אירגון ה"חמאס" בדרום הגדה המערבית הינן הקבוצות החברתיות שנשענות על המשפט המנהגי, ובראשן החברונים. הקהילה החברונית נאלצת להמשיך להשתמש בהיקף רחב במשפט המנהגי, שכן מערכת בתי המשפט המקומית כמעט ואינה מתפקדת, וירדן ויתרה על ריבונותה בגדה המערבית. באותה עת הקהילה החברונית נדחפת לזרועות ה"חמאס", שכן האירגונים תומכי אש"פ מפעילים מדיניות שיטתית של פגיעה וצימצום המסחר והמלאכה הזעירה שהינם הבסיס הכלכלי של קיום החברונים. התוצאה של תהליכים אלו הינה המשך הקיום ואף חיוזוק הפעילות של המשפט המנהגי, אולם תוך שינויים קטנים בצורתו, המתחייבים מהביקורת האסלאמית שהוטחה כלפיו. נפוצים שינויים כמו שימוש בסגנון המקורב יותר לשריעה בזמן הדין המשפטי, או שילוב מוגבר של מסורות אסלאמיות ופסוקים מהקוראן בפסקי הדין הכתובים.

פעילי האירגונים האסלאמיים הרדיקליים מודעים לחשיבות המשפט המנהגי כמערכת אוטונומית שמסייעת לאוכלוסין כאשר המשטרה המקומית ובתי המשפט האזרחיים, הנתמכים על ידי השלטון הישראלי, אינם מתפקדים כראוי. דוגמה מעניינת לכך ניתן למצוא בהליך של פתרון סכסוך דמים בין שתי קבוצות שארות חברונית שהתרחש במהלך יוני 1989. לפני כשנה רצח ללא תכנון מראש צעיר כבן 25, קצב במקצועו, מקבוצת השארות (אאל) עבדו, קרוב משפחה מצד אמו כבן 45, מכונאי רכב במקצועו. הנרצח היה מקבוצת השארות (אאל) נצאר והסכסוך היה לגבי הבעלות על פס אדמה בגבול שבין שתי חלקות. שתי קבוצות השארות הללו לא היו מסוכסכות בעבר, הן מאוזנות בעוצמתן וקטנות יחסית בגודלן — 100-200 גברים המפוזרים בין חברון, ירושלים ועמאן — וללא חשיבות מיוחדת בבני הקהילה החברונית. עבדו קשרה ברית רופפת עם קבוצת השארות הגדולה ובעלת העוצמה ג'עברי. נצאר שייכים לתאגיד קבוצות השארות אבו שחדם.

הרוצח הגיע לאחר הרצח אל קרובי משפחתו שפנו מייד אל נכבדי העיר ואל בעלי המעמד באבו שחדם, הודו באשמתם הקולקטיבית והביעו את נכונותם לשאת באחריות ולהיכנס להליך של פתרון הסכסוך. לאחר פעולת תיווך מיידית של הנכבדים הסכימו קרובי הנרצח לשביתת-נשק (הדנה) של שלושה ימים ושליש יום. בטקס ההדנה התכנסו המתווכים, שרובם עוסקים באופן קבוע במשפט המנהגי, ובהסכמת הצדדים לסכסוך החליטו על שביתת-נשק לשנה (עטוה). קרובי הרוצח שילמו סכום ראשוני של 550 דינר ירדני שנמסרו לידי נציגי אבו שחדם. עטוה שכזו הינה מטיפוס של הודאה באשמה (עטוה אנתראף). בסוף יוני 1989 התקיים הליך נוסף של הארכת העטוה לשנה נוספת, ונמסרו עוד

35 מאז הופיעו שלושה ספרים העוסקים בשיפוט המנהגי: צלחות 1987; גית' 1988; אבו שמסיה 1989; עבאדי 1988. לאחרונה הופיעה סדרה מעניינת של מאמרים בנושא זה באל-נהאר וכן באל-אסבוע אל-ג'דיד.

36 ה"חמאס" טוען להיותו גלגול של "האחים המוסלמים" והינו בעצם קואליציה של אירגונים אסלאמיים שהדימוינטי בהם הוא "האחים המוסלמים", ראה אמנת ה"חמאס" (1988, 1).

37 הטקסים של מתן הדנה, עטוה וצולחה בין החברונים אינם שונים באופן מהותי מאלו המקובלים ברחבי החברה הפלסטינית, ראה קרסל 1982; גינת 1987; וכן קתי 1980.

38 אל-נהאר, 29 ביוני 1989.

לשבט ולקבוצת השארות (עצביה). החופש שנוטלים לעצמם הקשורים במשפט המנהגי לשפוט לפי מיטב הבנתם ולאור המקובל בחברתם נתפס כחדשנות בהלכה (אג'תהאד) הנוגדת לתפיסה הסונית המקובלת. כל הליך שיפוטי שאינו נשען על מקורות הקוראן והסונה נראה כפסול. מעבר לכך הליך כזה עלול להביא לעושק (זלום) שהינו גם פגיעה בסדר הקוסמי. לביקורת מנימוקים דתיים נלווית גם ביקורת חברתית: שופטי המשפט המנהגי בחלקם אינם יודעים קרוא וכתוב, יש גירסאות שונות למשפט המנהגי, ושופטי נוטלים לעצמם שכר שלעתים הופך לשוחד. הקשר בין מוקדי הכוח בחברה ובין כפיית השיפוט החברוני על ירושלים רבתי ודרום הגדה המערבית מביא למחאה חברתית אשר לעתים קרובות מופיעה גם בכסות של טיעונים אסלאמיים.

הניגוד בין השריעה ובין השיפוט המנהגי מטריד את מנוחת פעילי האסלאם הרדיקלי והפונדמנטליסטי מבין החברונים, אולם אינו מונע מרבים מהם לתמוך בו כמנגנון של ויסות ופיקוח חברתי, וכמנגנון לאבטחת הדומיננטיות החברונית בחלק מהחברה הפלסטינית. פעילים אחרים של האסלאם הרדיקלי מוטרדים מהרס וקמת החברה הפלסטינית כתוצאה מהאנתפאדה ומקבלים את מוסד השיפוט המנהגי כרע הכרחי שנוקקים לו לעת עתה. הם רק מנסים להלבישו בכסות אסלאמית ומכנים אותו אצלאת ד'את אל-בין, פיוס. המאבק במשחית החברה כגון גנבים וסוחרים סמים נתפס על ידם כג'יהאד, ולעתים נמצא בסדר עדיפות לפני המאבק בישראל.<sup>39</sup>

#### ח. המשפט המנהגי בתקופת האנתפאדה

מזווית הראייה של הפרט, הערכות ההדדית שמעניקה קבוצת השארות לגופו, לכבודו, למשפחתו ולרכושו עומדת ביסוד מוסד המשפט המנהגי ומצדיקה את קיומו. ערכות הדדית זו אמורה להיות מוחלטת, מלבד במקרים בהם מסירה קבוצת השארות באופן רשמי את חסותה מעל אחד מחבריה שחזר וביצע פשעים שפגעו ביוקרתה.<sup>40</sup> הערכות ההדדית הינה גם מרכיב הכרחי לגבי תפקוד המנהיג בחברה הנשענת על קבוצת השארות. מנהיגים פלסטינים מסורתיים רבים נשענו בפעילותם על תמיכת קבוצת השארות. התמיכה והערכות שהעניקה להם קבוצת השארות שלהם היו גורם כוח יציב בסכיבה הפוליטית המשתנה של החברה הפלסטינית. דפוס אחר של מנהיגות התפתח באירגונים פלסטיניים בעלי אידיאולוגיה לאומית, מערבית וחילונית. מבנה החברה המסורתית הובן בהם כמפגר, כמונע את חידוש פני החברה והכנתה לאתגרים שמעמיד בפניה העולם המודרני וכמעכב תהליכים צעיריים להביא לשחרור הפלסטינים מעול זרים.

פרוץ האנתפאדה הביא להתנגשות בין שני דפוסי המנהיגות: מנהיגות הנשענת על קבוצת השארות, וכזו הנשענת על האירגון הפוליטי. עיתוי התפרצות האנתפאדה (דצמבר 1987) הפתיע את המנהיגות האירגונים הפוליטיים בשטחים הקשורים לאש"פ, אולם תוך זמן קצר התמסדה האנתפאדה תחת מנהיגות המפקדה לאומית המאוחדת של האנתפאדה. אותה מנהיגות שאפה לנצל את האנתפאדה ככור היתוך שישנה את פני החברה הפלסטינית ויובילה לעצמאות. המנהיגות המסורתית שנשענה על קבוצת השארות היתה אמורה

להידחק ממוקדי כוח כגון מועצות עירוניות וכפריות ולשכות מסחר, ובמקומה אמורה להופיע "ועדות עממיות" על שלוחותיהן השונות.<sup>41</sup> המדינה הפלסטינית העתידית אמורה להיבנות על יסודות של תמיכה עממית ועל ידי הרחבת הרשת של המוסדות האומיים. לחץ פוליטי וחברתי יחד עם אלימות מבוקרת נועדו לשכנע את תומכי הסדר החברתי המסורתי לפנות את מקומם.

הלהט והעוצמה של אירועי האנתפאדה הביאו, במידה מסוימת, לגיבוש סולידריות לאומית שגברה על הסולידריות עם קבוצת השארות ולניסיון מצד המעורבים באנתפאדה להתנתק מהמשפט המנהגי. עקרון הערכות ההדדית בקרב קבוצת השארות איבד חלק מתוקפו. רציחות ופגיעות במשפטי פעולה עם ישראל, אמיתיים או מדומים, לא הביאו לנקמת דם או לפתיחת הליך של צולחה. תופעות דומות לכך היו גם בעבר, אבל לאחר פרוץ האנתפאדה הפכה הסרת החסות של קבוצת השארות מהנאשמים בשיתוף פעולה עם ישראל לכמעט מוחלטת. אולם הזיכרון ההיסטורי של כשלון התנועה הלאומית הפלסטינית במרד של 1936-1939, שבו התחוללה מלחמת אחים פלסטינית בעקבות רציחות פוליטיות, הביא לאיפוק יחסי בהיקף ובחומרת הפגיעות במשפטי פעולה, איפוק ההולך ומתערער בקיץ 1989. יחד עם זאת רמת הלכידות הגבוהה של הקהילה החברונית נותנת חסות חלקית להנהגה המסורתית. הקשרים המתהדקים בין ה"חמאס" והחברונים מאפשרים צימוד בין ערכים מסורתיים וערכים אסלאמיים שהינם בעלי לגיטימציה. כך התיווך (אצלאת) נחשב לאסלאמי, ואילו השיפוט המנהגי, בעיקר מוסד התחכים, נראה כבעייתי.

מלבד ניטרול המשפט המנהגי מתחום הרצח הפוליטי גדל ככל הנראה היקף פעילותו, שכן המתחים והלחצים הכלכליים והחברתיים גורמים לחיכוכים ולסכסוכים רבים שאין דרך אחרת לפתור אותם. הנהגת האנתפאדה ניסתה לטפל בפתרון סכסוכים שכאלו דרך הוועדות העממיות. כך לדוגמה בפירסום באנגלית מאפריל 1989 הקשור בגורמים מהנהגת האנתפאדה ובאש"פ נאמר: "סכסוכי דמים כאלו נפתרו באופן מסורתי בעזרת מעורבות זקני הכפרים ומנהיגי קבוצת השארות (במקור — clans) המעורבות, אולם לאחרונה שיחקו הכוחות הלאומיים המקומיים תפקיד ראשי כמתווכים, במיוחד במקרים החמורים והמסוככים יותר". במסמך זה מתואר מקרה של סכסוך דמים בקטנה בו נהרגו שני צעירים, ופתרון סכסוך קרקעות בצורף.<sup>42</sup> ועדות עממיות ופעילים לאומיים היו אמנם מעורבים בפתרון הסכסוכים הללו, אולם לשם כך השתמשו בהליכי המשפט המנהגי המקומי מבלי לנסות לשנותו. כך נראה כי ההליכים והתוכן של המשפט נשארו בעינם ורק זהות שכבת השופטים והמתווכים השתנתה.

ניתן לומר בבטחה כי היקף מעורבות הוועדות העממיות בפתרון סכסוכים מקומיים לא היה גדול, והן עסקו בעיקר בתיווך ובפתרון סכסוכים בין הקבוצות והגופים השונים המעורבים באנתפאדה. לקראת סוף שנת 1988 היו נסיונות בנדה המערבית להקים ועדות לפתרון סכסוכים (לג'אן אצלאת), אשר לא תכלולנה גורמים חברתיים שמרניים ופרו-ירדניים ותהיינה בהשפעת מנהיגות האנתפאדה. ככל הנראה הוכנו במספר מקומות, כולל

41 ראה, למשל, הכרוזים של המפקדה הלאומית המאוחדת (ק"ם) מספר 8, 9, 13, 15.

42 *Special News — Family Feuds* (Jerusalem), כנראה מאפריל 1989. המחבר הינו ככל הנראה סארי נוסייבה.

39 ראה, למשל, את כרוז הג'יהאד האסלאמי מתאריך 20 ביולי 1989 שהופץ בירושלים.

40 המונח לגבי אדם שדמו הותר בחברון הינו: דמה מהדור. במקומות אחרים התהליך מכונה תשמיס.

בירושלים, רשימות של מתווכים ושופטים מנהגיים הכשרים מבחינה לאומית, ושל כאלו החשודים באי-אהדה לאנתפאדה. למרות כל זאת הציבור הפלסטיני ברובו דבק במערכת המשפט המנהגי שלו, לא קיבל בדרך כלל את הוועדות העממיות כתחליף לה ופעל לפתרון סכסוכים דרך הרשות המשפטית ולא דרך הרשות של המוסדות הלאומיים הפלסטיניים.

לקראת סוף 1989 הבשילה הבנה בקרב חלק ממנהיגות האנתפאדה כי אין בכוחם עדיין לשנות את דפוסי היסוד של החברה הפלסטינית, וכי כדאי להם לשמר את מוסד המשפט המנהגי. כך בכרוז מספר 49 של המפקדה הלאומית המאוחדת מדצמבר 1989 נקרא הציבור להרכיב ועדות בירור ופיוס לאומי לפתרון הסכסוכים בין התושבים. הלחצים, המתחים והמצב הכלכלי המחמיר הביאו לתהליכים של הרס חברתי (anomié). עלתה רמת הפשיעה והסחר בסמים, ירדה רמת השליטה והפיקוח החברתי על בני הנוער ונחלשה במידת מה המשפחה. יותר מאשר איום אמיתי על קיום הסדר החברתי היווה תהליך זה זרו לשחרור חרדות עמוקות לגבי יכולת החברה לקיים ערכי יסוד כגון הפיקוח על כבוד המשפחה (ערך) וסמכות ההורים. למרות שבפרסומי האנתפאדה (הקשורים באש"פ) נבנה מיתוס של הדור הצעיר הלוחם באויב באבנים, החופשי מחרפת כשלונות העבר והמנצח,<sup>43</sup> הרי אין בחברה הפלסטינית נכונות אמיתית להניח לשכבת הגיל הצעיר, שהינה רוב דמוגרפי, לשנות את הסדר החברתי. בחוגים רחבים בחברה הפלסטינית הורגש הצורך במנגנון כפייה כנגד פורעי סדר ופושעים. במידה מסוימת פעלו הוועדות העממיות כנגד פושעים וסוחרים סמים, ולעתים גם כנגד נשים שאינן מצייתות לקוד המוסרי, אולם גם בשורותיהן יש בקעים ומתחים פנימיים, ובמהלך האנתפאדה ירדה רמת המשמעת הפנימית בהן.<sup>44</sup>

מנהיגות האנתפאדה בחלקה רואה כיום את המשפט המנהגי כרע הכרחי ומצפה כי פעילותו תמנע את הצורך להזדקק למשטרה ולבתי המשפט הקשורים בשלטון הישראלי. המשפט המנהגי מוצג בתקופה האחרונה כמוסד התורם לניתוק החברה הפלסטינית מישראל וכחלק מהמורשת התרבותית הפלסטינית שיש לטפחה. כך באופן פרדוקסלי מוסד המייצג את הסדר החברתי המסורתי מנוצל לבניית סדר חברתי ולאומי חדש. נראה כי פרדוקס זה מצביע על כך שהאנתפאדה מהווה שינוי משמעותי בסדר הפוליטי בחברה הפלסטינית, אולם כמעט ולא שינתה בה מבני יסוד חברתיים, שהינם הבסיס לסדר החברתי.

המשפט המנהגי החברוני הינו כאמור המפותח ביותר והפעיל ביותר בחברה הכפרית והעירונית הפלסטינית. בזמן האנתפאדה נמשכה פעילותו התקינה באיזור חברון ובירושלים. מצד שני כוחו הכופה ויכולתו להיות מערכת משתלטת ירדה. הכוח הפוליטי במישור המקומי, ויכולת הכפייה והשימוש בכוח, עברו חלקית לידי רשת המוסדות הלאומיים והוועדות העממיות, והחלטת ההתנתקות הירדנית מאוגוסט 1988 תרמה לתהליך זה. אולם אצל החברונים לא ירדה יכולת המשפט המנהגי לשמש כמנגנון מוסת ופותר סכסוכים. לכידות הקהילה איפשרה להם, יותר מכלל קבוצה פלסטינית אחרת, להמשיך בחיי מסחר ומלאכה ללא חלק ניכר מההגבלות שכפתה הנהגת האנתפאדה על

הציבור. קבוצות כותניות של מתווכים במשפט המנהגי מבין החברונים אף מצאו דרכים להנות מקרן השפע של כספי האנתפאדה. האנתפאדה, ככל מצב מהפכני אחר, פגעה ברמת חייהם ובהכנסתם של רבים, ולעומת זאת העשירה בכירים בהנהגתה ומקורבים להם. מערכת הכוח המסתתרת מאחורי החזית ה"מסורתית" של המשפט המנהגי החברוני ידעה להתאים את עצמה לתנאים המשתנים בזירה הפוליטית הפנימית.

תהליכי הרס המרקם החברתי במהלך האנתפאדה וירידת רמת הבטחון הציבורי, הביאו את הקהילה החברונית לחפש דרכים להגביר את הפיקוח החברתי ולהתאים לשם כך את מוסד המשפט המנהגי. בדומה לניסיון להתאים את המשפט המנהגי לשריעה, ולניסיון ב-1986 לטפל בבעיה שהציגו תאונות הדרכים בפני סדרי המשפט המנהגי, התבצע תהליך שינוי זה בתחומי הערכות ההדדית והמשפט המנהגי דרך פעילות של כנסים ומשא ומתן פנימי. תהליך שכזה הינו ככל הנראה הכרחי לצורך השגת אמנה חברתית בין חברי קהילה עירונית המורכבת מקבוצות שארות נרחבות בהיקפן. עקב הפיזור של מוקדי הכוח והאיזון הפנימי ביניהם בקהילה החברונית היה תהליך השגת האמנה שיויוני ונשא אופי של השגת קונצנזוס, ויחד עם זאת זכה ללגיטימציה אסלאמית.

כתחילת שנת 1989 היתה בחברון סדרה של אירועים פוליטיים שזעזעו את הקהילה החברונית. בעקבות זאת התכנסו ב-4 במרץ 1989 בדיוואן של קבוצת השארות (אאל) אבו עישה אלעוויווי נכבדי העיר, אנשי המשפט המנהגי (וג'האא ורג'אל אל-אצלאח ואל-ח'יר), וקהל רב. ליושב ראש הכינוס נבחר שייח' תייסיר ראגב כיו"א אל-תמימי, שהינו שופט בבית המשפט השרעי ואחיו מוכר כפעיל בכיר של הג'האד האסלאמי. השייח' נשא נאום ובו אמר כי על המוסלמים לעמוד כגוף אחד כנגד אירועי הפשע, ולהעניש את האשמים כמתבקש מהחוק האסלאמי (אל-שרע אל-אסלאמי אל-חניף). נבחרה ועדת מעקב בת 12 חברים ובראשה השייח', שעליה הוטל להכין כנס נוסף. ועדת המעקב התכנסה ופנתה אל קבוצות השארות החברונית (במקור: עשאאר וקבאל) וביקשה כי תבחרנה את נציגיהן לוועדת קבע אשר תדון ותכתוב אמנה (במקור: מית'אק). למאבק באירועי הפשע החמורים. כעבור שבוע, ב-6 במרס 1989 התכנסו הנציגים הנבחרים לדיון באותו דיוואן בנוכחות קהל רב. גם אחרי הפגישה הזו נמשכו דיונים בתוך הקהילה החברונית ולבסוף נכתב ופורסם מסמך המכונה "ות'יקת ח'ליל לל-אמר באל-מערוף ואל-נהי ען אל-מנכר". המסמך מהווה שילוב מעניין בין תכנים אסלאמיים ועקרונות המשפט המנהגי, ומכיל 10 סעיפים. המסמך נכתב בסגנון המקובל על אירגוני אסלאם רדיקלי, כולל כותרתו, ונושא אופי של אמנה חברתית.<sup>45</sup>

הסעיף הראשון במסמך חברון קורא לכל אדם לחנך את ילדיו כיאות ובאורח אסלאמי אמיתי. הסעיף השני אוסר על הנשים והנערות להופיע בציבור בלבוש לא אסלאמי (זי שרעי). בסעיף השלישי מופיעה דרישה להגברת הסולידריות ושיתוף הפעולה החברתי. הסעיף הרביעי קורא לתמוך בעשוק ולעמוד כנגד העושקים, והכוונה הינה לעושק במובן החברתי והאסלאמי המרמז גם על פגיעה בסדר הקוסמי. בסעיף החמישי נקבע כי עברייני שעסק בעבירות רכוש ונפש ואשר נפגע במהלך עיסוקיו הפוליטיים כתוצאה מהתגוננות

45 עדויות לכלל התהליך ראה אל-נהאר, 28 בפברואר 1989; אל-נהאר, 5 במרס 1989; אל-פג'ר, 26 במרס 1989. אל-אמר באל-מערוף ואל-נהי ען אל-מנכר נזכר בפסקי קוראן שונים ומשמש בסיס למוסד המתסב. ראה ליש 1984, 35 ואילך. אני מודה לפרופ' ליש על הערותיו המועילות.

43 ראה, למשל, כרוזי המפקדה הלאומית המאוחדת (ק"ם) מספר: 6, 11.

44 ראה, למשל, (Kuttab, D., *Discipline becoming a Problem* (22 March 1989).



יכולתה של קהילה זו ליזום באופן קולקטיבי רפורמה במשפט המנהגי מעניינת, אם כי עדיין יש להמתין ולראות אם רפורמה זו תיושם באופן יותר מלא.

### ט. סיכום

מוסד המשפט המנהגי בחברה הפלסטינית מהווה עמוד שדרה חברתי ותרבותי וכן מנגנון פיקוח חברתי. המשפט המנהגי הינו מרכיב חברתי בעל המשכיות היסטורית לפחות מאז המאה ה-16. מוסד זה שיקף בירושלים את מורכבות היחסים בין המדינה העות'מאנית ונתניה, ובחברון — את האילוצים הכלכליים של מסחר עם המדבריות ותושביהם. אולם בחברון שיקף המשפט המנהגי גם אוטונומיה אזרחית מוגבלת וכן צורך בערכות הדדית של חברי קבוצת השארות. בתהליך היסטורי התגבש נוסח חברוני ייחודי למוסד זה.

המשפט המנהגי החברוני עבר מספר גלגולים היסטוריים, בראשיתו תיפקד כמנגנון לפתרון סכסוכים בעיר וכמערכת של קשר עם החברות מסביב לעיר. אולם התחרות הגוברת על משאבים כלכליים ופוליטיים בחברון של שנות ה-30 שינתה את המבנה החברתי בה, ודחפה לתהליך של היתוך של קבוצות שארות קטנות לתאגידים גדולים וחזקים. אאל ג'עברי בלט במיוחד כשולט וכיוזם של יצירת תאגידים פוליטיים רבי עוצמה, אשר השפיעו על המשפט המנהגי בחברון. בהמשך תהליך ההיתוך הפכה חברון כולה לקבוצת ערבות הדדית ששימשה ככלי רב כוח להשלטת מרות הקהילה החברונית על הסובבים אותה. החברונים שהיגרו לירושלים בשנות ה-30 השתמשו בעוצמה של קהילתם כקבוצת ערבות הדדית לשם השגת משאבים כלכליים בירושלים. מערכת המשפט המנהגי שהתפתחה באותה תקופה יכולה להיות מוגדרת כמשתלטת.

השינוי ההיסטורי השני במשפט המנהגי התרחש תחת שלטון ירדן. בעקבות תהליכי הגירה בתקופה זו התפשטה הקהילה החברונית גם לעמאן. הפיזור של הקהילה, מורכבות חיי המסחר והמלאכה ואילוצי הקשר הפוליטי עם השלטון ההאשמי הביאו למיסוד ולרוטיניזציה של המשפט המנהגי. החברונים הקימו אגודות שמיסדו את הערכות ההדדית שביניהם ונתנו למנהיגיהם בסיס כוח פוליטי.

השלטון הישראלי הביא לגלגול השלישי במשפט המנהגי, שהפך גם למערכת שמבטאת את האוטונומיה הפלסטינית והמווסתת תהליכים כלכליים חשובים. החברונים הציגו באותה תקופה את המשפט המנהגי כמסורתי למרות שתחת שלטון ירדן וישראל הוא עבר שינויים חשובים.

האנתפאדה שפרצה בדצמבר 1987 הביאה לשינויים נוספים במשפט המנהגי. הניגוד בין שריעה וערף והצורך בחיזוק הפיקוח החברתי יוצרים תהליכי התאמה נוספים במשפט המנהגי, ותהליכים אלו נושאים אופי של דיון ומציאת קונצנזוס ורפורמה של המשפט המנהגי. מוסד המשפט המנהגי כיום אינו שריד מהעבר, אלא חלק מהחברה הפלסטינית התורם תרומה חשובה לחינוכה ולתיפקודה התקין.

חוקית (דסאע משרוע) מפניו, אינו זכאי לכל סעד משפטי במשמעותו במשפט מנהגי. טיעון זה נתמך על ידי ציטוט של חרית' מפי אבו הרירה. הסעיף השישי מדגיש כי התמיכה בעברייני מצד קבוצת השארות שלו תביא לאחריות קולקטיבית שלה לגבי פשעיו, וקבוצת השארות הזאת לא תוכל להתנער מאחריותה על ידי הוצאת העברייני מכלל האחריות הפנימית ההדדית (בראאה) לאחר מעשה. בסעיף השביעי מוכרז כי כל העוסק בפשעי מין, הסוחר בסמים, המהמר והמדיח קטינים וקטינות לפשע יוחרם ולא תתקיימה עמו עסקאות של נישואין, מכירה, קנייה ועבודה. שם הפושע ומעלליו יוכרזו במסגדים ובמקומות ציבוריים. בסעיף השמיני נדרשים העוסקים בתיווך ובמשפט מנהגי שלא להשתתף בהגנה על הפושעים, כלומר בהליכי משפט מנהגי המגינים עליהם. מודגשת זכות המותקף להגן על נפשו, רכושו וכבודו, ומוטל איסור על מסחר ברכוש גנוב. בסעיף התשיעי נקבע כי כל המדיח, המסתיר או המשתתף באופן עקיף במעשה פשע ייחשב כעברייני ויחולו לגביו תקנות מסמך חברון. בסעיף העשירי מודגש כי מה שנקבע במסמך חברון חל על החתומים עליו ועל הציבור שהינם מייצגים. הציבור נדרש לערוך לחלש ולעשוק וכל פגיעה בהם תיחשב כפגיעה בציבור.

מסמך חברון הינו נסיון לתיקון החברה ולהתאמתה לתקופת האנתפאדה. קיימים בו שני רבדים. הרובד הראשון תובע את תיקון החברה באופן אסלאמי, וכולט בעיקר בסעיפים 1 עד 4 ובסעיף 7. המתקפה כנגד פושעים וסוחרים סמים מוצגת בכרוזים של אירגונים קיצוניים אסלאמיים כמלחמת קודש (ג'האד מקדס), ונשים אכן נדרשות לצאת לרחוב רק בלבוש אסלאמי. הרובד האסלאמי יוצר גם את הלגיטימיות המאפשרת לתקן את המשפט המנהגי-שבטי מבלי שהעוסקים בכך יואשמו בתיקון משפט הנובע מתקופת הג'אהליה. הגדרת המשפט המנהגי כתיווך (אצל אח ד'את אל-בין) מאפשרת מתן חסות מכובדת לעוסקים בו, וכן הפעלת מרות של הקהילה כנגד המשחיתים את המקובל כאורח החיים האסלאמי.

ברובד השני מבוצעת רפורמה במשפט המנהגי ומחוזקת האחריות הקולקטיבית של קבוצת השארות, ובכך מחוזקים מנגנוני הפיקוח החברתי. סעיף 5 מתיר את דמו של הפושע החודר לתחום הפרט ולא ניתן יהיה לקרוביו לנקום את דמו. לפי המשפט המנהגי החברוני קבוצת שארות יכולה להסיר את חסותה מעל פרט שסרח ולמעוננין בכך מותר לפגוע בו ללא חשש מנקמת דמו על ידי קרוביו. אולם בסעיף זה, בסטייה מהמקובל, התרת הדם הינה קולקטיבית ומוכרזת על ידי כלל מייצגי קבוצת השארות החברונית, ובכך עוצמתה. הסעיף השישי נועד למנוע מקבוצות שארות להתחמק מאחריותן במקרה שאחד מבניהן סרח. סעיף זה אף נועד לעודד קבוצות שארות להתיר את דמם של עבריינים מועדים לפני שישכבו אותן בתשלום נזיקין. הסעיף השמיני נועד למנוע מתן חסות לפרשע מצד מערכת המשפט המנהגי, שכן אם נכבדי הקהילה יסרכו ליטול תפקיד במנגנון האיוון ההדדי הקשור במשפט המנהגי, כגון לתפקד כערכים עבור משפחת הפושע, הרי הפושע יימצא בעמדת נחיתות ויתקשה להגן על עצמו. הסעיף התשיעי מרחיב את תחולת מסמך חברון ובעשירי ישנו ניסיון לקזז את מרכיב עוצמת קבוצת השארות מהליכי המשפט המנהגי ולהטיל את כובד משקל הקהילה החברונית לעזרת החלש.

מסמך חברון, ככל הידוע, עדיין לא הביא להתרת דמם של פושעים או לנידוים, אולם אין ספק כי הביא ללחץ חברתי חזק על עבריינים, וליצירת רמת מעורבות חדשה בתחום המשפט המנהגי — רמת הקהילה החברונית הכוללת את המהגרים ממנה לירושלים.

- Finn, J. (1878) *Stirring Times, Records from Jerusalem Consulate Chronicles, 1853-1856*. London, C. Kegan Paul.
- Gellner, E. (1969) *Saints of the Atlas*. London, Weidenfeld & Nicolson.
- Gerber, H. (1985) *Ottoman Rule in Jerusalem, 1890-1917*. Berlin, Klaus Schwarz Verlag.
- Ginat, J. (1987) *Blood Disputes Among Bedouin and Rural Arabs in Israel*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Gosenfeld, N.H. (1973) *The Spatial Division of Jerusalem*. Ann Arbor, Xerox University Microfilm.
- Granqvist, H. (1965) *Muslim Death and Burial*. Helsingfors, Södörström.
- Heyd, U. (1960) *Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615*. Oxford, Clarendon Press.
- Heyd, U. (1973) *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford, Clarendon Press.
- Hoexter, M. (1975) "The Role of Qays and Yaman Factions in Local Political Divisions." *Asian and African Studies*, 9, pp. 243-311
- Layish, A. and Shmueli, A. (1979) "Custom and Sharia in the Bedouin Family according to Legal Documents from the Judean Desert." *BSOAS*, 42, pp. 21-45
- Layish, A. (1982) *Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family. A study based on decisions of Druze arbitrators and religious courts in Israel and the Golan Heights*, Leiden, E.J. Brill.
- Layish, A. (1984) "'Ulamā' and Politics in Saudi Arabia." in: Heper, M. and Israeli, R. (eds.), *Islam and Politics in the Modern Middle East*. London, Crown Helm, pp. 29-63
- Layish, A. (1988) "Customary Khul' as Reflected in the Sijill of the Libyan *Shari'a* Courts." *BSOAS*, LI, part 3, pp. 428-434
- Lutfiyya, A. (1966) *Baytin, a Jordanian Village*. The Hague, Mouton.
- Moore, S.F. (1986) *Law as Process*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Moore, S.F. (1986) *Social Facts and Fabrications, "Customary" Law on Kilimanjaro, 1880-1980*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Morse, M. (1984) "Arbitration as a Political Institution: an Interpretation of the Status of Monarchy in Morocco." in: Ahmed, A.S. and Hart, D.M. (eds.), *Islam in Tribal Societies*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Oweidi, A. (1982) *Bedouin Justice in Jordan*. Ph.D. Thesis, Cambridge University.
- Peters, E. (1967) "Some Structural Aspects of the Feud among the Camel Herding Bedouin of Cyrenaica." *Africa*, 37, pp. 262-282
- Roberts, R. (1979) *Order and Dispute*.
- Schacht, J. (1966) *An Introduction to Islamic Law*. Oxford, Clarendon Press.
- Stewart, F.H. (1987) "Tribal Law in the Arab World, a Review of the Literature." *International Journal of Middle East Studies*, 17, pp. 473-490
- Zilberman, I. (1988) *Change and Continuity Amongst Muslim Migrants to Jerusalem*. Ph.D. Thesis, Cambridge University.

## מקורות

- אבישר, א. (1970) ספר חברון. ירושלים, כתר.
- גית, מחמד חסן (1988) אל-צלח אל-עשאירי פי מחאפוז אל-ח'ליל. חברון, מטבעת אל-אמאל.
- אבו שמסיה, ופא (1989) אל-צלח אל-עשאירי פי מחאפוז אל-ח'ליל. חברון, מטבעת אל-עתצאם.
- אל עבאדי, אחמד עוויד (1988) אל-קדאא ענד אל-עשאיר אל-ארדניה. עמאן, דאר אל-כשיר.
- דנה, נ' (1974) אנשי הדת במימסד המוסלמי בגדה המערבית בתקופת שלטון ירדן (לא פורסם).
- כהן, א. (1980) מפלגות בגדה המערבית בתקופת שלטון ירדן. ירושלים, הוצאת ספרים ע"ש מאגנס.
- מנאע, ע. (1986) סנג'ק ירושלים בין שתי פלישות (1798-1831) — מנהל וחברה. עבודת דוקטור. האוניברסיטה העברית, ירושלים.
- מרקס, ע. (1974) החברה הכדואית כנגד. תל-אביב, רשפים.
- סלמה, ע. (1982) שריעה, קאנון וערף כירושלים בתחילת התקופה העת'מאנית (לא פורסם).
- סלמה, ע. (1982) הערות לגבי ארגון מערכת המשפט תחת השלטון העת'מאני כירושלים — 1589-1587 (לא פורסם).
- צלחות, ג'מיל (1981) "קדאא אל-עשאיר". אל-כאכת, 21 (1981), עמ' 65-77.
- צלחות, ג'מיל (1987) אל-קדאא אל-עשאירי, עכו, דאר אל-אסואר.
- קרסל, ג'מ. (1982) ריביידם בקרב בדווים עירוניים. ירושלים, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס.
- קרמון, י. ושמואלי, א. (1970) חברון — דמותה של עיר הררית. תל-אביב, גומא.
- פורת, י. (1978) ממהומות למרידה — התנועה הלאומית הערבית הפלסטינאית, 1939-1929. תל-אביב, עם עובד.
- פרחי, ד. (1979) "המועצה המוסלמית במזרח ירושלים וביהודה ושומרון מאז מלחמת ששת הימים". המזרח החדש, כח (1979), עמ' 1-21.
- שטנדל, א. (1984) "התפתחות מוסד התחכים בין החברונים במזרח ירושלים". בתוך: שילר, א. (עורך), ספר זאב וילנאי. ירושלים, אריאל, עמ' 164-167.
- Antoun, R. (1972) *Arab Village: a Social Structure Study of Trans-Jordanian Peasant Community*. Bloomington, Indiana University Press.
- Cathie, J.W. (1980) *Mediation and Society — Conflict Management in Lebanon*. Academic Press.
- Cohen, Abner (1965) *Arab Border Villages in Israel*. Manchester, Manchester University Press.
- Cohen, Amnon and Lewis, B. (1976) *Population and Revenue in the Towns of Palestine*. Princeton, Princeton University Press.
- Davis, J. (1987) *Libyan Politics — Tribe and Revolution*. London, fauris.
- Evans-Pritchard, E.E. (1949) *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford, Clarendon Press.
- Eickelman, D.F. (1981) *The Middle East; an Anthropological Approach*. New Jersey, Prentice-Hall.
- Farrag, A. (1977) "The Wasta Among Jordanian Villagers", in: Gellner, E. and Waterbury, J. (eds.), *Patrons and Clients*. London, Duckworth, pp. 225-238
- Finn, E. (1881) "The Fellaheen of Palestine." in: *The Survey of Western Palestine — Special Papers*. London.