

בעקבות בלבול של העורכים או המעתיקים בין הכוהן הגדול ישמעאל בן פיאבי לבין התנא ר' ישמעאל בן אלישע.¹⁸

כאמור, הוויכוח בין ישמעאל לחכמים מסתיים בכך ש'גזרו עליה ושפכה וחזר ועשה אחרת בטבול יום', ומשמע שעל פי מסורת זו ההחלטה לא נתקבלה על דעת אדם אחד, ודאי לא על דעת ישמעאל עצמו, ויש להניח שהמוסד שהחזיק בסמכות בתחום הפולחן במקדש הכריע בנדון.¹⁹ המסורת האחרת המובאת גם היא בתוספתא, מציגה עימות גלוי, כמעט אלים, בין הכוהן הגדול שביקש לשרוף את הפרה האדומה ב'מעורבי שמש', לבין ריב"ז:

ומעשה בצדוקי אחד שהעריב שמשו ובא לשרוף את הפרה וידע בו רבן יוחנן בן זכאי ובא וסמך שתי ידיו עליו ואמר לו אישי כהן גדול מה נאה אתה להיות כהן גדול רד טבול אחד ירד וטבל ועלה. אחרי שעלה צרם לו באזנו אמר לו בן זכאי לכשאפנה לך אמר לו כשתפנה. לא שהה שלשה ימים עד שנתנוהו בקבר בא אביו לפני רבן יוחנן בן זכאי אמר לו נפנה בני.²⁰

לפי המסופר ריב"ז ביצע שתי פעולות כנגד הכוהן הגדול: הוא סמך שתי ידיו עליו, ולמעשה טימא אותו ואילצו לטבול ולשוב ולשרוף את הפרה האדומה בעודו טבול יום, וכן הוא צרם באוזנו. עיצובה של המסורת אינו מותיר ספק כי זהו סיפור אגדה ציורי ודרמתי, המסתיים בניצחוננו הגמור של ריב"ז, ומיתוספת אליו התחשבות משמים עם הכוהן הגדול הסורר. ביסודה של המסורת עומד כנראה ניסיונו של הכוהן

18 על צדוקיותו של ישמעאל ובית פיאבי ראו: לה מואן, 1972, עמ' 271-273. מאמר אחר של חז"ל המתייחס לישמעאל באופן חיובי, 'משמת ישמעאל בן פיאבי בטל זיו הכהונה' (משנה, סוטה ט, טו) הביא חוקרים אחדים לסבור שעל פי התוספתא הוא נשמע לחכמים. ראו למשל שטמפפר, תשנ"ח. אולם מסורת זו איננה נוגעת ליחסיו עם הפרושים או עם החכמים אלא ליוקרתם הציבורית של הכהנים הגדולים. ישמעאל נזכר בהקשר פחות אוהד בבבלי, פסחים נו ע"א (על מקור זה ראו: לה מואן, שם, עמ' 109, ובעיקר שוורץ, 1982, עמ' 263-266). על הבלבול בין ישמעאל הכוהן הגדול לישמעאל התנא (למשל, ברשימת עשרת הרוגי מלכות) ראו: ניוזנר, 1971, א, עמ' 397-400 (בן פיאבי); היימאן, תשכ"ד, ב, עמ' 817-829 (בן אלישע). היימאן עצמו הכיר בכך ש'יש בזה ערבוביא'. עם כל זאת, המאמר 'משמת ישמעאל בן פיאבי בטל זיו הכהונה' והבלבול בינו לבין התנא מפתיע. שמא ייתכן כי ניצחונות הפרושים בימי ישמעאל (כגון זכרו של הניצחון בעניין שרפת פרה אדומה, ואולי גם הניצחון בנוגע לדיני מנחות אשר יידון בפרק התשיעי, עמ' 351-352) גרמו שימיו ייזכרו כימי שגשוג לפרושים, ובעקבות זאת הוא נזכר לטובה באותה מסורת?

19 ראו לה מואן, 1972, עמ' 271. על גזרה כפסיקת ההלכה השוו תקנת י"ח דבר שעליהן 'גזרו בו ביום' (תוספתא, שבת א, טז [מהדורת ליברמן, עמ' 4]; ליברמן, תשנ"ג, ג, עמ' 13-16); ולעיל, פרק שלישי, הערה 83.

20 תוספתא, פרה ג, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 632). למשמעות 'צרם באוזנו' ראו דאובה, 1960.

הגדול עלום השם לשרוף פרה אדומה ב'מעורבי שמש', והיא באה להראות כיצד אולץ לבסוף לשרפה בטבול יום.

למרות היסוד האגדתי המפותח, עיקרה של המסורת מובלע כבר במשנה. המשנה מציינת את טימוא הכוהן הגדול שנעשה כדי לאלצו לשרוף את הפרה בטבול יום, כאילו היה זה דבר שגרתו: 'ומטמאים היו את הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקים [...] סמכו ידיהם ואומרים לו: אישי כהן גדול, טבל אחת'.²¹ עתה עולה השאלה, האם קדמו דברי המשנה לאגדה שבתוספתא או שמא להפך? טימוא הכוהן הגדול הוא אמצעי לכפייה הלכתית, כמו השבעת הכוהן הגדול ערב יום הכיפורים שלא יקטיר את הקטורת מחוץ לקודש הקודשים. סביר להניח שהיה זה מאורע חד-פעמי, כפי שתואר בתוספתא, אשר לימים הפכה אותו מסורת המשנה לעניין של קבע. לעומת ההשבעה בערב יום הכיפורים, שעל פי המשנה הייתה חלק מן ההתכוננות השגרתית לעבודת יום הכיפורים (ושמא גם שם מדובר במקרה יחיד), טימוא הכוהן הגדול מתואר כמעשה יוצא דופן, כהפרעה בשיאו של הטקס הפולחני. אם כך, האגדה בתוספתא קדומה יחסית, אולי אף קדומה לאחת השכבות הקדומות בספרות התנאית, כלומר למסכת פרה שבמשנה.²² הפולמוס עם הצדוקים לובש בה צורה חיה, אך אגדתית, שנתגבשה בשלב קדום יחסית, כשזכר העימות עדיין היה טרי.

מפתיע שחוגי החכמים טרחו להאריך פעמיים בתיאור העימות עם הכוהן הגדול וכיצד אולץ לשרוף פרת חטאת בטבול יום. הדבר מעיד עד כמה הייתה פרשה זו חשובה בעיניהם וכי הם ביקשו להדגיש את ניצחונם של הפרושים. אולם דווקא משום כך מהימנות המסורות האלה מפוקפקת וחשודה במגמתיות. חוקרים אחדים זיהו את הכוהן הגדול עלום השם שריב"ז טימא עם ישמעאל בן פיאבי שנזכר במסורת הקודמת.²³ כאמור, נראה שאכן שני התיאורים ביקשו לתאר, כל אחד על פי דרכו, מאורע אחד, ומכיוון שישמעאל היה בן דורו של ריב"ז, זיהוי זה סביר ביותר.

אם אמנם שתי המסורות מבוססות על אירוע אחד, האם ניתן להסיק מכך שאותו אירוע אכן התרחש בפועל ולקבוע איזו מן השתיים קרובה יותר אל המאורע ההיסטורי? כאמור, המסורת על טימוא הכוהן הגדול אמנם קדומה, כפי שעולה מן המקבילה הסתמית המאוחרת והמעובדת במשנה. גם התפתחותן של שתי מסורות תנאיות מקבילות ומפורטות מלמדת כי שורשן קדום וכי רב היה רושמו של האירוע

21 משנה, פרה ג, ז-ח.

22 על השבעת הכוהן הגדול ערב יום הכיפורים ראו: שם, יומא א, ה; תוספתא, יומא א, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 222). על קדמותה של מסכת פרה שבמשנה ראו: אפשטיין, תשי"ז, עמ' 44-45; ניוזנר, 1987, עמ' 143 ואילך. אמנם ניוזנר (1982) תיארך את פרק ג של מסכת פרה במשנה לדור אושא.

23 ירמיאס, 1969, עמ' 229. השוו: לה מואן, 1972, עמ' 271; שטמפפר, תשנ"ח, עמ' 41-43 והספרות שם.

שעליו הן נשענות. נימוקים אלו עשויים להביא לידי המסקנה שהפרושים אכן גברו על הצדוקים ואילצום לשרוף פרת חטאת בטבול יום. אולם כשמעיינים בתוכן המסורות מתגלה אופיין האגדתי, שאין בו ניסיון לתיאור ראלי ומרוחק ('אובייקטיבי') של המסופר. משום כך אינני סובר שניתן להסתמך עליהן מבחינה היסטורית ולקבוע שביסודן מקרה של ממש, אם כי אפשרות זו הגיונית כיוון שהיא מסבירה מדוע הן נוצרו מלכתחילה. מלבד זאת כשחכמים מספרים על ניצחונם של אבותיהם ניתן לחשוב בהם שהם מגמתיים ונוטים להגזמה. למסקנות אלו תהיה חשיבות רבה בפרק התשיעי, ולעת עתה הן ממחישות את מרכזיותה של המחלוקת בעיניהם של חז"ל.

דיני נידה

חז"ל ראו בנשים הצדוקיות טמאות כל עוד הן נהגו על פי ההלכה הצדוקית, באמרם: 'בנות הצדוקין, בזמן שנהגו ללכת בדרכי אבותיהן, הרי הן ככותיות. פרשו ללכת בדרכי ישראל, הרי הן כישראל. רבי יוסי אומר: לעולם הן כישראל עד שיפרשו ללכת בדרכי אבותיהן'.²⁴

מאחר שהמשנה משווה את דין הצדוקיות לדין של הכותיות, כלומר בנות השומרונים, יש לדון גם בדיני הנידה של השומרונים, שעליהם נמסרים פרטים נוספים: 'בנות כותים נדות מעריסטן. והכותים מטמאים משכב תחתון כעליון, מפני שהן בועלי נדות, והן יושבות על כל דם ודם. ואין חיבין עליהן על ביאת המקדש, ואין שורפין עליהן את התרומה, מפני שטומאתן ספק'.²⁵

סביר להניח שכשחז"ל אמרו על נשות הצדוקים 'הרי הן ככותיות', הם התכוונו לא רק לסטטוס ההלכתי שלהן, כלומר היותן ספק נידות, אלא גם לסיבת הדבר, כלומר 'מפני שהן בועלי נידות, והן יושבות על כל דם ודם'. חיזוק לכך ניתן למצוא במגילת ברית דמשק, אשר כפי שאטען בהמשך החזיקה בהלכה דומה לזו המיוחסת לשומרונים, ומכאן שדיני נידה אלו אינם נחלתם הבלעדית של השומרונים. המשנה היא המקור היחיד המעיד על דיני הנידה של הצדוקים, אך לא ברור כלל וכלל במה נבדלים בעצם דיני הנידה של הצדוקים משל הפרושים, וגם הגישה כלפי ההלכה

24 משנה, נידה ד, ב. השוו תוספתא, נידה ה, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 645). ר' יוסי טען כי בנות הצדוקים נוהגות בפועל על פי דיני חז"ל: 'אמר ר' יוסי אנו בקיעין בצדוקיות יותר מן הכל שכולן נשאלות לחכם חוץ מן אחת שהיתה בהן ומתה'. ראו תוספתא, שם, ה, ג (מהדורת צוקרמנדל, שם), וזוהי כנראה הנחת היסוד שלו במשנה הנזכרת לעיל. דבריו עשויים להיות פולמוסיים או משקפים את התקופה שלאחר החורבן (בדעה האחרונה מחזיקים כהן, 1984, עמ' 32-34; שוורץ, 1990, עמ' 107).

25 משנה, נידה ד, א. השוו תוספתא, נידה ה, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 645).

השומרונית נותרה עלומה. נושא זה לא זכה לעיון נרחב, אולם חשיבותו רבה כיוון שדיני הנידה הם מיסודות הלכות טומאה וטהרה, ויש להם השפעה על תחומים רבים: יחסי איש ואשתו, הארגון החברתי והכלכלי של המשפחה והקהילה, מעמדה של האישה בחברה וכן על הידע הרפואי ועל היחס לגוף ביהדות בעת העתיקה.²⁶ כדי להציע הסבר לדברי המשנה יש לברר תחילה את דיני הנידה של השומרונים, להביא את עמדותיה של כת קומראן ולהשוות את כל אלו לשיטתם של חז"ל. בטרם אעשה זאת אציג השערות אחדות שהועלו בעבר.

היו חוקרים שהסיקו מן המשנה כי הצדוקים לא הקפידו בדיני נידה,²⁷ אך הרי המשנה קובעת (באשר לכותיות) שהן יושבות על כל דם ודם, משמע שהן מקפידות על דיני נידה (וראו להלן). הצעה אחרת העלה גייגר שניסה להסביר על איזה דם בנות הצדוקים 'יושבות', וטען שמדובר ב'דמי טהר' (ויקרא יב), כלומר טומאתה של היולדת. על פי הלכות חז"ל טומאתה של היולדת אוסרת עליה לאכול קודשים ולבוא למקדש.²⁸ לדעת גייגר, הצדוקים הרחיבו את גבולות הטומאה וסברו כי לאישה יולדת אסור לקיים יחסי אישות עם בעלה במשך ארבעים או שמונים יום לאחר הלידה, כעמדתם של השומרונים ושל הקראים.²⁹ להלן יתברר שייתכן מאוד

26 על מקצת ההשלכות היום-יומיות ראו מילגרם, 1991, עמ' 952-953. על הידע הרפואי ועל היחס לגוף ראו רגב, 2003.

27 גינצבורג (1976, עמ' 23, 134) ניסה לטעון שהקטע ממגילת ברית דמשק שיובא להלן, שמופנית בו האשמה בדבר משכב עם 'זבה דם' מתקשר למשנת הוריות א, ג ('אמרו: יש נידה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור'), ובבבלי, הוריות קושרים דעה זו לצדוקים. אולם בברית דמשק מדובר בנידה ואילו במשנה הוריות מדובר בספירת ימי זיבה. יתרה מזו, כפי שטענתי בפרק השני, עמ' 60-62, ייחוס התנהגות שכזו לצדוקים נובע ממבנה סוגיית הגמרא לצורך דיון תאורטי ואינו משקף מציאות. בהמשך אראה שהצדוקים דווקא החמירו מן הפרושים בדיני נידה. זאת ועוד, בשל דחייתם של הצדוקים את דרגת הטהרה של טבול יום (ראו לעיל, בסעיף הקודם) לא סביר שצדוקי יקיים יחסים עם אישה שלא נטהרה מטומאתה ואיננה טהורה ב'מעורבי שמש'.

28 הצו המקראי מורה כי היולדת טמאה לכל דבר במשך שבעה ימים אם ילדה זכר ובמשך שבועיים אם ילדה נקבה, ולאחר מכן חלים 'דמי טהרה' (33 ימים לזכר ו-66 לנקבה), אשר במהלכם 'בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבוא עד מלאת ימי טהרה' (ויקרא יב ד). לאחריהם עליה להביא קרבן חטאת המסיים את 'ימי טהרה'. לעמדת חז"ל ראו ספרא, תזריע, א, ז (מהדורת וייס, נח ע"ד). בספרות חז"ל מובאות גם גישות מחמירות, שהיולדת טמאה לכל דבר. ראו: ספרי, נשא, ח (מהדורת הורוביץ, עמ' 13); ירושלמי, כתובות יג, א (לה ע"ג); ליברמן, תרצ"ד, עמ' 115-116.

29 גייגר, תרכ"ב, עמ' 28-30. בעקבותיו הלך גם פינקלשטיין, 1962, עמ' 736-739. את העמדה המחמירה פסל הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יא, טו). על ההלכה השומרונית ראו בויד, 1989 (א), עמ' 294-299, 318. גייגר מתבסס על הנוסח השומרוני ועל תרגומי השבעים והוולגטה לויקרא יב ד-ה המתרגמים נוסח של דמי/ימי טהרה במפיק. לדבריו, כוונת הכתוב היא שעל האישה להיטהר בימים אלו מטומאתה שלה, לעומת דמי/ימי טהרה ללא מפיק שכוונתם שבימים אלו האישה טהורה (נגד דעה זו יצא הופמן, תשכ"ד, א, עמ' רנ-רנא). בעקבות זאת גרס גייגר

שהצדוקים אכן סברו כך. אולם אינני סבור שלכך כוונת המשנה באמרה שבנות הכותים והצדוקים טמאות כנידות ו'שהן יושבות על כל דם ודם'. שכן אם השומרונים והצדוקים אכן החזיקו בגישה כי אין לקיים יחסי אישות במשך ימי הטהרה של היולדת, הרי הם מחמירים יחסית לחז"ל. אם כך, הרי שלשיטתם של הצדוקים, הפרושים הם שנטמאים בעברם על איסור זה, ואילו לחכמים אין כל סיבה לטעון שבנות השומרונים והצדוקים טמאות. על כן לא ייתכן שעל רקע הקפדת יתר זו של השומרונים ושל הצדוקים ראו חז"ל בנשותיהם נידות.³⁰ ההבדל העיקרי בין דיני הנידה של הצדוקים והפרושים טמון בבעיה הלכתית אחרת.

המפתח לפתרון סוגיה זו הוא בהבנת הרמזים בספרות חז"ל הנוגעים לדיני הנידה של השומרונים, שמהם הקישו חז"ל על הצדוקים. המשנה גורסת 'הכותים מטמאים משכב תחתון כעליון, מפני שהן בועלי נידות, והן יושבות על כל דם ודם'. מן ההקשר ברור שבנות/נשות השומרונים חשודות שהן ספק טמאות בטומאת נידה (ומכיוון שקיים חשש שטומאת האשה דבקה בבעלה, גם כל גבר כותי נחשד בספק טומאה זו). משמעות הישיבה על כל דם ודם היא שהשומרוניות מתייחסות לכל דם כאילו הוא דם נידה, וכפי שניסח זאת ר' מאיר: 'שרואות דם אדום ומשלימות אותו לדם ירוק',³¹ כלומר הן אינן מבחינות כלל בין דם טהור לדם נידה טמא.

אולם אם האשה השומרונית רואה גם בדם טהור דם נידה, האין החמרת יתר זו מבטיחה שהיא לא תטמא את סביבתה בנידתה? מסתבר שבעניין ספירת ימי הנידה, החמרת יתר איננה מבטיחה התרחקות מן העברה, אלא להפך. לגישתם של חז"ל, חוסר הבחנה זה עשוי להביא להתרחקות האשה מבעלה בטרם עת. היא מתחילה בספירת שבעה ימי הנידה, אלא שהימים הראשונים שהיא סופרת הם 'מיותרים' ובמהלכם היא עדיין טהורה. על כן האשה השומרונית מסיימת את הספירה של שבעה ימים מתוך הכרה שהיא כבר טהורה, אך למעשה, לפי דיני חז"ל, עם סיום הספירה היא עדיין מצויה בעיצומם של ימי הנידה, ועדיין טמאה!³² כך קורה

שכך היה נוסח המקרא הקדום ואף טען שעמדת הצדוקים תאמה נוסח זה של הכתובים. כלומר, גייגר מייחס לצדוקים ולשומרונים דבקות בנוסח המקרא שהשתמר בשבעים ובנוסח השומרוני, לעומת עמדת חז"ל, התואמת את נוסח המסורה (וכן את נוסח תרגומי אונקלוס, המיוחס ליונתן ונאופיטי) הגורסים 'ימי טהרה' ללא מפיק. ראו גייגר, תר"ך, עמ' 29. על הנוסחים השוו מילגרם, 1991, עמ' 748-753.

30 כך כבר טען רוול בביקורתו על ספרו של לשינסקי (1912). ראו רוול, 1916-1917, עמ' 431-432.

31 בבלי, נדה לג ע"א.

32 חז"ל מתכוונים למצב שבו האשה השומרונית עלולה להתחיל את ספירת ימי הנידה מוקדם מן הנדרש, באמרם: 'יום שהיא טהורה בו סופרת מתוך שבעה'. ראו תוספתא, נידה ה, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 645). ראו גם בבלי, נדה לג ע"א. על כך שבסיומם של שבעת ימי נידה לפי ספירת השומרונים האשה עדיין טמאה ראו אלבק, תשי"ט, סדר טהרות, עמ' 386, והשוו רש"י

שהשומרונים חושבים שהם טהורים, והרי הם מחמירים עם עצמם ומגדירים כל דם שהאישה רואה כדם נידה, אך בעיני חז"ל החמרה זו מביאה לידי שיבוש ספירת שבעת ימי הנידה ונשותיהן טמאות.

מתברר שההבדל בין דיני הנידה של חז"ל והשומרונים בסיסי ביותר: איזה דם נחשב לדם נידה, ובעקבות זאת, מתי יש להתחיל בספירת שבעת ימי הנידה המצווה בתורה (ויקרא טו יט). מסקנה זו מביאה אותי לפרש קטע מוקשה במגילת ברית דמשק ולטעון שמחבר המגילה מקומראן מציג דעה הדומה לדעת השומרונים ומתפלמס עם המחזיקים בדעה המנוגדת, האופיינית לחז"ל, כלומר עם הפרושים: 'וגם מטמאים הם את המקדש אשר אין הם מבדיל (צ"ל מבדילים) כתורה ושוכבים עם הרואה את דם זובה'.³³

בעיני מחברי ברית דמשק, ההגדרה המצמצמת של דם הנידה, האופיינית להלכות חז"ל, מביאה את הנוהגים לפיה לשכב עם נידות! פירוש המילים 'אשר אינם מבדיל(ים) כתורה' הוא ש'הם' אינם מפרשים נכונה את הכתוב בתורה, כלומר שאינם מבחינים נכונה ('כתורה') בין דם טהור לדם טמא.³⁴ מכיוון שהעמדה שחז"ל ייחסו

לבבלי, שם לג ע"א, ד"ה תקנה גדולה. יש להעיר שהאמוראים הבינו את המשנה שלעיל באופן שונה. כיוון שהמשנה גורסת 'בנות כותים נדות מעריסתן', הם סברו שטומאת הכותיות נובעת מכך שהשומרונים אינם מקפידים על שמירת דיני הנידה של בנותיהם החל בלידתן, אלא רק בגיל מאוחר יחסית. אולם התוספות כבר הקשו על כך, שהרי בהמשך המשנה מובא הסבר אחר וממצה למדיי לטומאתן. ראו: בבלי, שם לב ע"א-ע"ב ותוספות שם, ד"ה ר"מ. הדיון היחיד המוכר לי בעניין דיני הנידה של השומרונים הוא זה של בויד, 1989 (א). אלא שבויד (עמ' 204-205, 232, 293, 317) מבלבל בין ספירת ימי נידה וימי זיבה ומפרש שהמשפט שלעיל מן התוספתא נוגע לדיני זיבה. הוא אף מתקשה בפירושה של הלכה אחרת שחז"ל ייחסו לשומרונים בברייתא 'יום שפוסקת בו סופרתו למנין שבעה' (בבלי, שם לג ע"א) ומתלבט אם הכוונה לספירת ימי זיבה באופן שחז"ל התנגדו לו (כך הוא גם לדעתי, ועל דיני הזיבה ראו להלן) או שמא לספירת שבעה ימים נקיים מדם נידה, דבר שכפי שאראה להלן איננו אפשרי כיוון שדין 'שבעה נקיים' התפתח בשלב מאוחר יחסית, ואין שום סיבה להניח שהשומרונים אימצו אותו עוד בטרם רווח בקרב היהודים.

33 ברית דמשק ה, 6-7. היו שטענו ש'דם זובה' פירושו דם זיבה ולא דם נידה, ואם כך, מופנית כאן אצבע מאשימה כלפי מי שאינם שומרים את דין התורה של התרחקות מזובה (ללא קשר למחלוקת הלכתית כלשהי). ראו: גינצברג, 1976, עמ' 23, 148, 295; רבין, 1958, עמ' 19. אחרים הסכימו שמדובר בביאה על נידה אך התקשו לפרש את הקטע. צ'ארלס, 1913, עמ' 810, הציע שיש כאן פולמוס עם הקלות הפרושים. ראו גם: שכטר, 1910, עמ' xxxvi; ביכלר, 1912-1913, עמ' 446-447. ולאחרונה מילגרום, 1991, עמ' 941. קטעים נוספים מקומראן (קטע מברית דמשק 4Q272 וכן 4Q274 שכוונה ^a4QTOHORA) שהתפרסמו לאחרונה אינם מותירים ספק ש'זבה דם' היא נידה, בדיוק כמו בויקרא טו יט. ראו: " באומגרטן, 1996, עמ' 190; מילגרום, 1995, עמ' 62, בהתאמה. על הזבה בקומראן השוו שיפמן, 1994 (ב), עמ' 296-297.

34 הקטע מורכב למעשה משברי שני פסוקים שאוחדו במעין מדרש. האחד עוסק בהבחנה בין דם

לשומרונים אופיינית כנראה גם לכת קומראן, קל יותר לשייכה לקבוצה יהודית נוספת, כלומר לצדוקים. אם קודם לכן הקשר היחיד בין הלכות הנידה של הצדוקים והשומרונים היה מאמרם של חז"ל 'בנות הצדוקין' [...] הרי הן ככותיות, כעת סביר למדיי שלשתי הקבוצות עמדות זהות בעניין זה.

כדי להוסיף וללמוד על העיקרון של 'יושבות על כל דם ודם' ניתן לעיין בדיני הנידה של השומרונים כפי שהם עולים בכתביהם שלהם. הכתבים ההלכתיים השומרוניים הקדומים ביותר הם מן המאה העשירית לספירה לערך. אין בכוונתי להסיק מהם על ההלכה השומרונית בימי הבית או בתקופת המשנה והתלמוד, אלא להשוות את תוכנם לממצאים שהעליתי עד כה. חשיבות דיני הנידה השומרוניים בימי הביניים היא שאף על פי שבעניינים רבים ושונים הקשורים לדיני נידה ויתר הלכות טומאה וטהרה יש מחלוקות פנימיות בקרב השומרונים בימי הביניים, עיקרון אחד לפחות מאפיין את כל הכתבים העוסקים בדיני נידה: התפיסה כי כל דם מטמא.³⁵ מתברר שהשומרונים המשיכו לשמור על הלכה בסיסית זו במשך מאות שנים. אולם העיקרון שכל דם שהאישה רואה נחשב לדם נידה ועל כן טמא הוא עיקרון כללי ביותר. בחינת דיני הנידה המאוחרים של השומרונים מלמדת מהן בעצם ביטוייה המעשיים של תפיסה זו.

מחד גיסא, ההלכה השומרונית דוחה כמה הבחנות והגדרות שהיו מובנות מאליהן בעיני חז"ל, ומאידך גיסא היא מבוססת על כמה הגדרות שלא היו נחלתם של חז"ל: (א) אי-הבחנה במקור הדם: האם מוצא הדם הוא מן הרחם או שמא מדובר בדם שאינו נובע ממחזור;³⁶ (ב) היעדר הבחנה בצבע הדם;³⁷ (ג) הבחנה בין דם

לדם 'כי יפלא ממך דבר בין דם לדם' (דברים יז ח), והאחר בהבחנה בין טהור לטמא 'ולהבדיל בין הקדש ובין החל ובין הטמא ובין הטהור' (ויקרא י י). אמנם לשיטת מחבר המגילה לא מדובר כלל על דם טהור, כיוון שכל דם שהאישה רואה הוא טמא, אך כשהוא גורס 'אינם מבדלים כתורה' אין כוונתו שיש כלל שלפיו מבדילים בין דם טהור לדם טמא, אלא רק שהבדלתם של האחרים (הפרושים) איננה כתורה. אף ייתכן שהפועל 'מבדילים' איננו מתקשר להבדלה בין דם טהור לטמא, אלא לתוצאה של הדבר, אי-התרחקות של הנידות מבעליהן, שהרי מיד בהמשך נאמר שהם שוכבים עם נשים הרואות דם.

35 ראו בויד, 1989 (א), עמ' 309-316. בטקסט ההלכתי בשפה הערבית 'כתאב אל חילף', שחיבורו מתוארך למאה השתים-עשרה (שם, עמ' 22), נאמר (שורות 51-57) כי האיסור על משכב עם אישה נידה 'ואיש כי ישכב את אשה דוה וגו' (ויקרא כ כ) חל על כל דם שראתה האישה (בויד, שם, עמ' 160). לכתבים נוספים ראו בויד, שם, עמ' 300. על כך שהלכות ששוררת בעניינן הסכמה מוחלטת בין פלגי השומרונים בימי הביניים עשויות לשקף את עמדתם הקדומה של השומרונים, השוו לווי, 1977, עמ' 109 ואילך, 500 ואילך.

36 בויד, 1989 (א), עמ' 320. על דם שמוצאו מן הרחם ראו משנה, נידה ב, ה.

37 בויד, 1989 (א), עמ' 163-165, 172, 257. וראו דברי ר' מאיר שהובאו לעיל. כך גם עמדת הקראים על פי גן עדן, מהדורת גוזלווא, קי ע"ד (תקנות מן ההלכה הקראית יידונו להלן אך ורק

'נידה' ביום הראשון למחזור לבין דם 'דוה' בשאר ימי המחזור. דם נידה מוגדר כהופעת דם חדשה ותו לא, ותרגום כינויו בערבית הוא 'דם הבדלה' או 'דם הפרדה'. ימי הנידה הם שבעת הימים שלמן הופעת הדם החדש, ועל כן ייתכן שאישה שומרונית הרואה 'דם חדש' שבוע אחר שבוע תיחשב שוב לנידה. דם 'דוה' הוא כל דם טמא שאינו מוגדר דם נידה, והוא כולל גם דם טהרה של יולדת;³⁸ (ד) בכתבי השומרונים אין כל התייחסות למושג של וסת, כלומר למועד קבוע להופעת המחזור החודשי, והרי בספרות חז"ל הווסת היא מושג יסודי בדיני הנידה;³⁹ (ה) כתבי השומרונים אינם מזכירים את שיטתם של חז"ל בדבר מחזור של ימי נידה וימי זיבה (זיבה היא הפרשת דם שאיננה רגילה הנמשכת ימים רבים, כאמור בויקרא טו כה-ל) הכולל שבעה ימי נידה ו-11 ימי זיבה, וחוזר חלילה.⁴⁰

מתברר שעל פי המקורות הערכיים מימי הביניים, השומרונים אינם מקבלים את ההבחנות שעליהן מתבססות הלכות חז"ל בנוגע למראהו, למקורו ולזמן הופעתו של דם הנידה.⁴¹ חשוב לשים לב שכל אחד מחמשת היסודות האלה של דיני הנידה השומרוניים מתאים להגדרה של 'יושבות על כל דם ודם': אי-הבדלה בין צבעי דם שונים (שחז"ל טענו כי חלקם אינם דם נידה); אי-הבחנה בין דם מן הרחם לדם מפצע (שלדעת חז"ל איננו טמא); היעדר הבחנה ברורה בין נידה לזיבה; וחשוב מכול: דחיית העיקרון של זיהוי המחזור על פי זמן הופעתו של הדם – מחזור כ'וסת'

לצורך המחשת העמדה המנוגדת לעמדתם של חז"ל, שהרי אין להן כל משמעות היסטורית לענייננו). על זיהוי דם נידה על פי צבעו ראו משנה, נידה ב, ו.

38 על ההבחנה בין דם נידה לדם דוה ראו בויד, 1989 (א), עמ' 141, 199, 285-286. הבחנה דומה ישנה גם אצל הקראים המבדילים בין 'דם ראשון' ל'דם שני'. ראו: גן עדן, מהדורת גוזלווא, קיא ע"א-ע"ב; אדרת אליהו, מהדורת אודיסה, קכב ע"א-ע"ב. הביטוי 'דם דוה' מבוסס על ויקרא יב ב; כ יח. על דם נידה כדם חדש ראו בויד, שם, עמ' 293. על דם דוה ובכללו דם יולדת ראו בויד, שם, עמ' 285.

39 בויד איננו מציין את העניין הזה. מסקנתי מתבססת על קריאת כל התרגומים לקטעים שהביא בספרו. תפיסה דומה מקובלת אצל הקראים (גן עדן, מהדורת גוזלווא, קיג ע"ב ואילך). על עקרון הווסת ראו למשל: משנה, נידה א, א; ה, ז; ט, ח ואילך; תוספתא, נידה ט, א-ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 650); אלבק, תשי"ט, סדר טהרות, עמ' 587. השוו: בבלי, שבועות יח ע"ב; נידה סג ע"ב.

40 גם כאן המסקנה מבוססת על ההיעדר. זוהי גם עמדת הקראים (גן עדן, מהדורת גוזלווא, קיג ע"ב ואילך). על מחזור ימי הנידה והזיבה ראו אלבק, תשי"ט, סדר טהרות, עמ' 375 וראו להלן. על דיני הזיבה של השומרונים ראו בויד, 1989 (א), עמ' 232, 290-295 וראו להלן.

41 חז"ל מציינים הבדל נוסף בין שתי השיטות, והוא האופן שבו ספרו השומרונים שבעה ימים נקיים מדם זיבה. ראו בבלי, נידה לג ע"א, וביקורתי (לעיל, הערה 32) על דברי בויד, 1989 (א), עמ' 232, 290-295.

הפוקדת את האישה בזמנים קבועים. לפיכך ההגדרה השומרונית המאוחרת של כל דם כדם נידה כוללת גם את 'ימי הטהרה' של היולדת.⁴²

האם כל אלו אפיינו את ההלכה השומרונית מאות שנים קודם לכן, בתקופה שחז"ל מזכירים אותה? אין בידינו מקורות הלכתיים שומרוניים קדומים יותר המוכיחים זאת. אולם השוואת ההלכה השומרונית כפי שהיא משתקפת בדברי חז"ל עם הכתבים השומרוניים המאוחרים מלמדת כי רוב היסודות, אם לא כולם, כבר היו מקובלים בעת העתיקה. שכן כשהמשנה קובעת 'שהן יושבות על כל דם ודם' היא מרמזת לשומרוניים שיטה שונה לחלוטין בדיני נידה. הרי כשאישה חוששת כי כל דם שהיא מפרישה הוא דם נידה, הדבר מעיד כי איננה 'יודעת' (מנקודת ראותם של חז"ל) מהם סימני הנידה. צבע הדם הוא רק אחד מהם. הסימנים האחרים נוגעים לאותם מאפיינים נוספים של ההלכה השומרונית: היעדר הבחנות הנוגעות למקור הדם, ובעיקר למועד הפרשה הצפוי, כלומר מושג הווסת. הרי לו החזיקו הנשים השומרוניות בהבחנות הפיזיולוגיות שהיו מקובלות על חז"ל, הן לא היו נצרכות לטמא כל דם שהן רואות! מכאן שאי-הבחנה בצבע הדם, המיוחסת לשומרוניים בדברי ר' מאיר, איננה המאפיין היחיד של שיטתם, אלא מעידה שהשומרוניים דחו צרור של הבחנות פיזיולוגיות שהיו מיסודות הלכות הנידה של חז"ל.⁴³ אמנם חז"ל נמנעים מלציין את מאפייניה של ההלכה השומרונית ומסתפקים בקביעה כוללת, אך אין לצפות מהם לפרט את שיטתם ההלכתית של השומרוניים. מובן שחז"ל הסתפקו בציון ההשלכות של הלכתם על היהודים הבאים עמם במגע, ולצורך זה די היה בהכרזה כי השומרוניים הם ספק טמאי נידה.

ניתן אפוא להסיק שכבר בעת העתיקה הייתה לשומרוניים מערכת שונה של דיני נידה ללא הגדרות מדויקות של צבע הדם ושל זמן הופעת הדם, כלומר ללא שימוש בעקרון הווסת. ראינו כי בעיני חז"ל ההשלכות ההלכתיות של דיני הצדוקים שוות לאלו של השומרוניים. מן העובדה שחז"ל מקישים מן השומרוניים לצדוקים ניתן ללמוד שגם הצדוקים החזיקו בשיטה זהה או דומה. ומכך שמחברי ברית דמשק טוענים כנגד ציבור מסוים שמחוץ לכת (ככל הנראה הפרושים, 'דורשי החלקות') כי הם בועלי נידות שנשותיהם אינן יודעות להבחין נכונה בדם הנידה, עולה שגם לכת קומראן הייתה שיטה זהה או דומה. אי-אפשר לדייק בפרטי ההלכות של כל אחת מן השיטות, אך נראה לי שבכולן באה ההכרזה שכל דם שאישה רואה הוא דם נידה (או ספק דם נידה), וישנה התעלמות מעקרון הווסת, שהרי עקרון הווסת מכשיר את רוב הדמים שאישה רואה!

מדוע דחו השומרוניים, הצדוקים וכת קומראן את עקרון הווסת ויסודות נוספים של מערכת דיני הנידה של הפרושים וחז"ל? הדבר ודאי נובע מחששם מזיהוי לא

42 בויד, 1989 (א), עמ' 160. על 'ימי טהרה' השוו לעיל דבריו של גייגר.

43 כמה מיסודות אלו מפורטים בספרא, מצורע, ד, ב-ג (מהדורת וייס, עח ע"א).

נכון של דם הנידה. נראה כי הכללים שנקטו חז"ל לא נראו להם מהימנים כל צורכם. חשש זה מובע לפרקים בכתבים הלכתיים מימי הביניים, כגון בכתבי הרמב"ם וכן במקורות משל הקראים. למעשה, כעבור דורות מספר גבר החשש בקרב האמוראים והגאונים שמא שיטת חז"ל איננה מאפשרת להבחין במדויק בין דם נידה לדם זיבה, וכך נקבעה תקנת ספירת 'שבעה נקיים' למן הפעם האחרונה שנראה דם הנידה. בסופו של דבר, גם חכמי ישראל לא סמכו לחלוטין, לכל הפחות לא למעשה, על הגדרותיו של דם נידה במקורות התנאיים והאמוראיים.⁴⁴

השומרונים, הצדוקים ומחברי ברית דמשק החמירו בדיני נידה. אין ספק שלא רק אנשי כת קומראן, אלא גם השומרונים והצדוקים סברו שנשות הפרושים וההולכות בעקבות חז"ל הן ספק טמאות נידה. למעשה, חששם של בני שלוש קבוצות אלו חמור משל חז"ל: הרי נשותיהם שלהם מניחות שכל דם שהן רואות הוא דם נידה, ולשיטתן מי שראתה דם והניחה שהוא דם טהור היא טמאה לחלוטין. לעומת זאת, ממשנת נידה ד, א עולה בבירור כי חששם של חז"ל נובע אך ורק מספק שמא האישה השומרונית יושבה על דם טהור ולא ספרה את מלוא שבעת הימים מאז ראתה דם טמא, ואף קיים ספק נוסף אם הגברים השומרונים באו במגע עם נשותיהם.⁴⁵

חז"ל קובעים באשר לטומאת השומרונים (והצדוקים): 'ואין חיבין עליהן על ביאת המקדש, ואין שורפין עליהן את התרומה', כלומר, בנות הצדוקים הן רק ספק טמאות, ואף זאת רק אם אמנם הלכו בעקבות ההלכה הצדוקית. נוצר אפוא מצב שהפרושים וחז"ל מצד אחד, והשומרונים, הצדוקים וכת קומראן מצד אחר, מתייחסים אלו לאלו כטמאים או ספק טמאים, ולכך היו ודאי השלכות מרחיקות לכת, בייחוד משום שלא כמו השומרונים והיהודים, צדוקים ופרושים חיו במגע מתמיד

44 על החשש מזיהוי לא נכון של דם הנידה ראו: רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יא; גן עדן, מהדורת גוזלווא, קיב ע"ג ואילך. על תקנת שבעה נקיים ראו: בבלי, נידה סו ע"א ('התקין רבי בשדות' וכו', והשוו רש"י, ד"ה בשדות: 'מקום שאין בני תורה ואינן יודעות למנות פתח נדות מתי הן ימי נדה מתי הן ימי זוב'); ירושלמי, ברכות ה, א (ח ע"ד); רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יא, ג-ד; שולחן ערוך, יורה דעה, קפג. לעניין זה ראו ביתר הרחבה רגב, 2003.

45 על ספקות אלו ראו: בבלי, נדה לג ע"ב; אלבק, תשי"ט, סדר טהרות, עמ' 586. מעניין שחז"ל קובעים כי 11 יום (ימי זיבה) שבין נידה לנידה הם הלכה למשה מסיני, וייתכן מאוד שהצדוקים לא קיבלו עיקרון זה. על מחזור זה ראו: ספרא, צו, יא, ו (מהדורת וייס, לד ע"ד-לה ע"א); בבלי, שם עב ע"ב. החמרת השומרונים, הצדוקים וכת קומראן משתלבת עם עדויות על הקפדה יתרה בדיני נידה. על פי מגילת המקדש ועל פי יוסף בן מתתיהו הנידות מורחקות מירושלים (מגילת המקדש מח, 14-17; ידין, תשל"ז, א, עמ' 237-238; קדמוניות ג, 261). יש הסוברים כי מנהג של הרחקת נידות מביתה נזכר דרך אגב במשנה, נידה ז, ד ובבבלי, ראש השנה כו ע"א. לא ברור אם הגרסה הנכונה היא 'בית הטמאות' (מקום בידודן של הנידות) או 'בית הטומאות' (כלומר מקווה). המקבילה בתוספתא, נידה ו, טו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 648) גורסת 'מרחצאות של נשים'.

ביניהם. כך עולה השאלה: כיצד יכלו פרושים וצדוקים לפעול יחד, ובייחוד בבית המקדש? הרי החשש מטומאה חמורה עלול להביא לידי התרחקות פיזית וחברתית בין חברי הקבוצות, ליצור חיץ עמוק ותמידי בין בני שתי הכיתות, ואף למנוע קשרי נישואין ביניהם.⁴⁶

כיצד השפיעה מחלוקת זו על פעילותם של שני הצדדים במקדש? המשנה שלעיל קובעת שאין לספק הטומאה של השומרונים כל השפעה על טומאת המקדש: צדוקי הנכנס למקדש אין חוששים שטימא אותו, ואם אכל תרומה אין חוששים שפסל אותה. אך גישה אחרת ניתן למצוא במעשה הנזכר בתוספתא על כוהן גדול פרושי שחשש שמא נטמא מרוקו של צדוקי. דעתו של הכוהן הגדול נחה רק לאחר שווידא כי אשת הצדוקי לא הייתה טמאת נידה, לאחר שהתוודתה לפניו שהיא מקבלת את דיני הנידה של הפרושים. דברי האישה מצטרפים לתופעה כוללת המצוינת במשנה: נטייתן של נשים צדוקיות לסטות מדיני אבותיהן ולקבל את ההלכה הפרושית.⁴⁷ במקרה זה, הטעם לדבר מובן מאליו, שהרי דיני הנידה של הפרושים מקלים את חיי היום-יום של האישה, ואף יוצאים מנקודת הנחה שיש באישה דעת להבדיל בין דם טהור לדם טמא. למרות הרושם העולה מן המעשה שהובא לעיל בתוספתא, ספק אם הפרושים סברו שהצדוקים מטמאים את המקדש בטומאת נידה, שהרי בתנאים שכאלה קשה לראותם פועלים אלו לצד אלו במקדש, מה גם שמלבד המעשה האגדתי בתוספתא אין לכך כל רמז נוסף, וההלכה שנוסחה לבסוף קבעה כאמור שבעניין זה אין חוששים לטומאת מקדש וקודשים.

כאן ניתן להבחין בהבדל מהותי בין הצדוקים לכת קומראן. הצדוקים לא פרשו מן הציבור ומעבודת המקדש למרות החשש הכבד להיטמאות בטומאת נידה, שהרי עובדה היא שהפרושים והצדוקים פעלו בו בזמן ובמשותף במקדש (ראו להלן, בפרק התשיעי, עמ' 360-365). אולם בקטע שצוטט לעיל מברית דמשק האשימה כת קומראן, שכידוע פרשה מן המקדש, את מי שנהגו לפי דיני נידה שונים: 'וגם מטמאים הם את המקדש אשר אין הם מבדיל (צ"ל מבדילים) כתורה ושוכבים עם הרואה את דם זובה'. יש להניח שזו הייתה סיבה אחת מרבות לפרישתם מן

46 על חומרתה של טומאת נידה ראו: משנה, זבים ה, ו-ז; מילגרם, 1991, עמ' 935-940. על הקשר בין מחלוקת הלכתית להימנעות מקשרי נישואין השוו משנה, עדויות ד, ח בנוגע לבית שמאי ובית הלל שאמנם נישאו ביניהם, אך מעצם ההידרשות לסוגיה ניתן ללמוד כי אילו היו המחלוקות חריפות יותר, הם לא היו באים בקשרי נישואין משותפים. יש להניח שלמחלוקת על דיני הנידה הייתה השפעה על היחסים בין הפרושים והצדוקים ללא כל קשר למקדש, אך על כך אין ולו גם שברי ידיעות.

47 המעשה נזכר בתוספתא, נידה ה, ג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 645) וראו ליברמן, תרצ"ט, ג, עמ' 268. על המשיכה של נשים צדוקיות אל הפרושים והחכמים ראו אילן, 1995.

המקדש.⁴⁸ ואמנם מכאן עולה שההלכה איננה הגורם היחיד המעצב התנהגות חברתית ותפיסות דתיות. התפשרותם של הצדוקים, ולמעשה גם של הפרושים, עם מצב שבו המקדש ספק טמא הייתה כורח. אילולא היו נוקטים דרך זו, היו מותירים את המקדש ליריביהם ומאבדים את אחיזתם בו.

כתבי הקודש אינם מטמאים ידיים

ויכוח צדוקי-פרושי בנוגע לשאלה אם כתבי הקודש מטמאים ידיים מוזכר במשנת ידים: 'אומרים צדוקים: קובלין אנו עליכם פרושים! שאתם אומרים: כתבי הקדש מטמאים את הידים, וספרי המירס אינם מטמאים את הידים. אמר רבן יוחנן בן זכאי וכו' [...].'⁴⁹

ביסוד עמדת הפרושים עומדת התפיסה כי ניתן להבדיל בין טומאת הידיים לטומאת יתר הגוף וייתכן מצב שרק הידיים נטמאות. תפיסה זו התפתחה בקרב חכמים בימי הבית. התקנה כי מגע ידיים טמאות מטמא תרומה מיוחסת בתלמוד הבבלי להלל ולשמאי. במשנת ידים היא מוגדרת 'דברי סופרים', ורמוזה כבר בספר יהודית (ראשית ימי החשמונאים לכל המאוחר), ואילו באוונגליון של מרקוס היא מכונה 'מסורת זקנים'.⁵⁰ תקנת טומאת ידיים גורסת כי ידיו של אדם שנגע בראשון או בשני לטומאה נטמאות, אף על פי שגופו אינו נטמא.⁵¹ כמו תקנת טומאת ידיים, גם התקנה כי כתבי הקודש נכללים בטומאות המטמאות ידיים מיוחסת לסופרים, אם כי יש המתארכים אותה למאה הראשונה לספירה לכל המאוחר.⁵² יש בתקנת טומאת כתבי הקודש פרדוקס: כיצד ייתכן שדבר קדוש מטמא? רבים ניסו לשער את סיבתה

48 על יחסה של כת קומראן למקדש ולשאלת טהרתו, החל בממ"ת וכלה בפשרים ובברית דמשק, ראו רגב, תשנ"ט. על הגישות השונות למקדש בברית דמשק ראו רגב, שם, עמ' 152-153. בספר מזמורי שלמה ח, יב (סוף התקופה החשמונאית) נזכרת האשמה פולמוסית הטוענת שהכוהנים הם טמאי נידה המטמאים את המקדש, אך נראה שאין היא מבוססת על רקע הלכתי. על קטע זה במזמורי שלמה ראו שוורץ, 1979, עמ' 34-35. להאשמות פולמוסיות דומות ראו: צוואת לוי יד, ג-ח; פשר חבקוק יב, 8; שוורץ, שם, עמ' 82.

49 משנה, ידים ד, ו. המשכה של המובאה מצוטט בסעיף הבא.
50 בבלי, שבת טו ע"א; משנה, ידים ג, ב; יהודית יא, יג ('ומעשרות יין ושמן אשר הקדישו ושמרו לכוהנים [...] אשר אף בידים אין לאחד העם לנגע בהם', מהדורת כהנא ב, עמ' שע); מרקוס ז, ה ומקבילות. יש עוד להעיר כי משנת ידים שצוטטה לעיל מצויה גם בגרסאות שבהן 'מינין' באים במקום 'צדוקים' ראו ליברמן, תשכ"ג, עמ' 229 והערה 40.

51 משנה, ידים ג, א-ב.

52 שם ג, ב; ליימן, 1991, עמ' 118-119.

ומקורה של טומאת כתבי הקודש.⁵³ כיוון שסוגיה זו איננה ברורה, קשה גם להסביר מדוע התנגדו הצדוקים לתקנת טומאת כתבי הקודש. עם זאת נראה שיש שתי דרכים שונות לפרש את עמדת הצדוקים: התנגדות לטומאת ידיים בכלל ובתוך כך גם לתקנה הפרושית הנוגעת לכתבי הקודש, או התנגדות למעמד הבעייתי שהחכמים הקנו לכתבי הקודש, כשקבעו שהם מטמאים במגע ידיים.

פינקלשטיין ולה מואן סברו שהצדוקים דחו את ההלכה הכוללת, ולפיה ידיים נטמאות. הרי מדוע שהצדוקים יסכימו לחידושים מבית מדרשם של חז"ל? מן הסתם הצדוקים לא הכירו בסמכותם ההלכתית של החכמים.⁵⁴ לפי גישה זו, הצדוקים היו עשויים לדחות את הנחת הפרושים כי ידיים ניתנות להיטמא בשני לטומאה בלי שייטמא הגוף, ולטעון כנגד חז"ל שיש בתקנה שכזו הקלה מופלגת בדין, וללא הצדקה. אגב כך, מעניין שבקרב הפרושים והחכמים לא הייתה הסכמה מוחלטת באשר לנטילת ידיים, הנגזרת מתקנת טומאת ידיים. מנהג נטילת ידיים לסעודה התפתח בהדרגה בסוף ימי הבית ולאחר החורבן ועורר חילוקי דעות עקרוניים בין החכמים לבין עצמם. היו חכמים שאף ערערו על עצם התקנה של ידיים המקבלות טומאה.⁵⁵ העובדה שבקרב החכמים לא שררה הסכמה מלאה מעידה אולי שהלכה זו עדיין הייתה בתהליך גיבוש, ועל כן אפשר שחוגים שמחוץ לחוגי החכמים דחו אותה.

נחום ברילל ואלברט באומגרטן נטו לדעה שמפשוטה של המשנה שצוטטה לעיל עולה שהמחלוקת נגעה אך ורק למעמדם של כתבי הקודש, ואילו באשר לעצם טומאתן של ידיים לא שררה מחלוקת בין הצדוקים לפרושים. הרי אם הצדוקים כפרו בטומאת ידיים בכללה (כפי שסברו פינקלשטיין ולה מואן), מדוע המחלוקת במשנה מתמקדת דווקא בטומאת כתבי הקודש?⁵⁶ לפי גישה זו, הצדוקים התנגדו לקביעה כי מגילות ספרי תורה מטמאות את הידיים שנגעו בהן להיות ראשונות לטומאה, שהרי

53 למשל: ליימן, 1991, עמ' 120-121; פרידמן, 1993; הרן, תשנ"ו, עמ' 201-275; מיליקובסקי, 2000.

54 פינקלשטיין, 1962, עמ' 718-720; לה מואן, 1972, עמ' 211-212. פינקלשטיין (שם, עמ' 693-694) מניח שהצדוקים התנגדו לכלל התקנות והחידושים של החכמים הפרושים.

55 על חילוקי הדעות בנוגע לפרטי טומאת ידיים ראו: משנה, ידים ג, א-ב; אלבק, תשי"ט, סדר טהרות, עמ' 606-607 והשוו דברי אלון, תשי"ז, עמ' 148-176 לעניין טהרת חולין. על אליעזר בן חנוך שנודה כיוון שפקפק בטהרת ידיים ראו: משנה, עדויות ה, ו; אורבך, תשמ"ד, עמ' 18-20. עם זאת תקנת טומאת כתבי הקודש מושרשת בספרות חז"ל. ראו: משנה, זבים ה, יב; אלבק, שם, עמ' 605.

56 ברילל, תרמ"ב, עמ' 319; באומגרטן, תשנ"ו, עמ' 396, הערה 11. אולם על כך ניתן להשיב שייתכן שדווקא מחלוקת זו נשתמרה בזיכרונם של חז"ל, או לחלופין, יישומה של תקנת טומאת ידיים לעניין כתבי הקודש והגדרתם טמאים אף שבעצם לא באו במגע עם טומאה הייתה סוגיה בעייתית יותר, ולכן דווקא כאן התלהט הוויכוח.

בכך השוו הפרושים את מעמדם של כתבי הקודש לזה של פיגול!⁵⁷ לתקנה הפרושית יש אפוא אופי שרירותי, ליתר דיוק אופי 'נומינליסטי'. הרי הפרושים מטמאים דבר-מה מקודש כדי שלא ייטמא בעצמו, ועל ידי כך מקנים לו למעשה מעמד מיוחד, אך מלאכותי.⁵⁸

קשה להכריע איזו משתי הגישות נכונה, ונראה לי שאין צורך בכך כלל. הצדוקים היו עשויים לחלוק כאן על הפרושים משתי הסיבות גם יחד: ההפרדה המלאכותית (הנומינליסטית) בין טומאת ידיים לטומאת גוף לא הייתה מקובלת עליהם, וכן גם התקנה שכתבי הקודש מטמאים רק כדי להגן עליהם משימוש יום-יומי שכביכול מבזה את קדושתם.

האם עצמות בהמה טמאות?

אמנם תחילתה של משנת ידיים ד, ו עוסקת בסוגיית טומאתם של כתבי הקודש, אך בהמשכה רבן יוחנן בן זכאי דן בטומאתן של עצמות בהמה:

[...] אמר רבן יוחנן בן זכאי: וכי אין לנו על הפרושים אלא זו בלבד? הרי הם אומרים: עצמות חמור טהורים, ועצמות יוחנן כהן גדול טמאים. אמרו לו: לפי

57 על פיגול (בשר קרבן שזמן אכילתו חלף) המטמא את הידיים ראו משנה, פסחים י, ט (וראו להלן בהערה הבאה).

58 על הנומינליזם של הפרושים (כלומר הגדרות חוקיות הנובעות מן ההכרה האנושית או מהחלטה משפטית ולא מן המציאות הטבעית) ראו שוורץ, 1992 וכן להלן בפרק השישי, עמ' 206-207. הנומינליזם מאפיין שתי גזרות נוספות שקבעו חכמים לעניין טומאת ידיים: (א) פסח, פיגול ונותר מטמאים את הידיים (משנה, פסחים י, ט). נראה שכוונת גזרה זו למנוע את ביזיון בשר הקודשים; (ב) בשר תאוה מטמא את הידיים. ראו: תוספתא, מעשר שני א, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 245); תוספתא, נדה ט, יח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 652). ומדוע בשר תאוה מטמא אך עוף אינו מטמא? מטרת הגזרה היא שיאכלוהו בסמוך למזבח. ראו ליברמן, תשנ"ג, ב, עמ' 719 והשוו רמב"ם, הלכות אבות הטומאות יא, ה. דוגמה נוספת שאיננה קשורה לטומאת ידיים אלא לטומאת כתבי הקודש היא התקנה שספר עזרא (נ"א עזרה) מטמא רק כשהוא מוצא מחוץ לעזרה. ראו תוספתא, כלים בבא מציעא ה, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 584). בתקנות אלו ההיגיון ההלכתי הבסיסי מופקע כדי להשיג מטרה מסוימת, כגון ביסוס מעמדם של כתבי הקודש (או ספר העזרה) בחיי היום-יום. לדברי האמוראים, מטרת התקנה להביא את האדם ליטול ידיו בין מגע בספר תורה לבין מגע בתרומה ומשקים. ראו: בבלי, שבת טו ע"א; לה מואן, 1972, עמ' 208. על אופייה השרירותי והפונקציונלי של תקנת טומאת כתבי הקודש ראו מיליקובסקי, 2000. לדעת צייטלין ואחרים, התקנה הפרושית נועדה להרחיק מציבור ההדיוטות את המגע עם הטקסט המקודש בעקבות פולמוס עם הצדוקים (השוו ליימן, 1991, עמ' 115-120). אך אין הדבר מתקבל על הדעת: מי שלא קיבלו על עצמם את העקרונות הבסיסיים המנחים את החכמים ודאי לא נשמעו לתקנותיהם, וממילא הקריאה בתורה הייתה טקס ליטורגי מרכזי ונפוץ (לטעמים נוספים לדחיית הצעה זו ראו ליימן, שם, עמ' 117).

חבתן היא טומאתן, שלא יעשה אדם עצמות אביו ואמו תרודות. אמר להם: אף כתבי הקדש לפי חבתן היא טומאתן, וספרי המירס שאינם חביבין – אינן מטמאים את הידים.

רבן יוחנן בן זכאי טוען כי יש הקבלה בין שתי סוגיות שונות של טומאה וטהרה:

טהור	טמא
כתבי המירס (אינם מטמאים ידיים)	כתבי הקודש (מטמאים ידיים)
עצמות חמור (עצמות בהמה)	עצמות יוחנן כהן גדול (עצמות אדם)

מן המשנה עולה כי הצדוקים סברו שכתבי הקודש אינם מטמאים את הידיים, ולפיכך מעמדם שווה למעמדם של כתבי המירס הטהורים. ועוד עולה ממנה כי הם הסכימו עם הפרושים שעצמות אדם טמאות (ויקרא יט טז). אולם ניסוחה של המשנה מקשה מאוד להכריע מה בעצם הייתה עמדת הצדוקים בנוגע לעצמות בהמה. המכשול העיקרי נובע מן השאלה עם מי ריב"ז מתדיין כאן, וכלפי מי מופנית הרטוריקה המיוחסת לו, כלומר מי הם ש'אמרו לו': הצדוקים או שמא חבריו הפרושים? הפרשנים המסורתיים ורבים מן החוקרים סברו שריב"ז הזכיר את עניין טומאת העצמות כראיה לצדוקים ('אמר להם'), מתוך הנחה שהיא מקובלת עליהם, וכדי לשכנעם בנכונות עמדת הפרושים כי כתבי הקודש מטמאים את הידיים. כלומר, ריב"ז מציג לצדוקים את הקושיה בדבר היחס בין טומאת עצמות בהמה טהורות לעצמות אדם טמאות, ומביא את הצדוקים להודות ולהשיב ('אמרו לו') כי כאן חל הכלל 'לפי חבתן היא טומאתן'. בעקבות טענת הצדוקים שב ריב"ז ועונה לצדוקים כי אם הם מקבלים כלל זה, הרי עליהם להודות שהדין עם הפרושים אף בסוגיית טומאת כתבי הקודש, שכן כתבי הקודש טמאים בגלל 'חבתן'. אם כך, אין מחלוקת בין הפרושים לבין הצדוקים כי עצמות בהמה טהורות.⁵⁹

אולם ניתן להבין את דברי ריב"ז באופן שונה ולהסיק שהצדוקים סברו שעצמות בהמה טמאות. לדעת גייגר, ובעקבותיו י' באומגרטן, דבריו של ריב"ז אינם מופנים דווקא אל הצדוקים, ויש לשים לב שהצדוקים אינם נזכרים בהמשכה של המשנה. לפיכך נראה שדבריו של ריב"ז ('אמר להם') מופנים אל הפרושים. אם כך, הרי גם מה שהשיבו לריב"ז ('אמרו לו'), שבעניין עצמות בהמה נוהג הכלל 'לפי חבתן היא טומאתן', אינם דברי הצדוקים אלא תשובת החכמים הפרושים לריב"ז על קושייתו.⁶⁰

59 אלבק, תשי"ט, סדר טהרות, עמ' 485, 608; גוטמן, 1970, עמ' 152; לה מואן, 1972, עמ' 209-211. לסקירת המחקר השווה גם זוסמן, תש"ן, עמ' 31. על עמדת חז"ל כי עצמות בהמה טמאה הן טהורות ראו משנה, חולין ט, א.

60 גייגר, תרכ"ב, עמ' 19-20; ברילל, תרמ"ב, עמ' 320; באומגרטן, 1980, עמ' 163.

ניתן למצוא חיזוק לפרשנות זו. אם המשנה עוסקת בטומאת כתבי הקודש, מה עניין טומאת עצמות חמור לכאן? ניתן להבין את הזיקה בין שני הנושאים (אם בעיני הפרושים ואם בעיני מוסרי/עורכי משנה זו) אם הפרושים והצדוקים היו חלוקים ביניהם בשתי הסוגיות גם יחד. לפי גישה זו, ריב"ז מצטט לפני מרעיו הפרושים את קבילת הצדוקים ('וכי אין לנו על הפרושים אלא זו בלבד?') על טענת הפרושים כי 'עצמות חמור טהורים ועצמות יוחנן כהן גדול טמאים'. כך הוא מביא את חבריו לחשוף את העיקרון שביסוד דין טהרת עצמות בהמה 'לפי חיבתן היא טומאתן'. לאחר מכן הוא עצמו שב ומחיל כלל זה על טומאת כתבי הקודש.⁶¹

עמדתם של גייגר ובאומגרטן איננה יוצאת מגדר השערה, שהרי טומאת עצמות בהמה איננה מיוחסת לצדוקים במפורש, אך דומני שניתן לחזקה בטיעון נוסף. הדיון ההלכתי שהוצג לעיל נראה אופייני לבית המדרש, כיוון שבמהלכו מובאות שתי הלכות, והחכמים מנסים להחיל כלל אחד על שתיהן.⁶² לעומת זאת בדיונים בין הצדוקים לפרושים, שני הצדדים מסתפקים על פי רוב בהבאת פסוקים כראיות (כך בעניין מנחת בהמה, מעשה הקטורת ביום הכיפורים ועוד) או בהזכרת דינים מקראיים. בוויכוחים שחז"ל משחזרים בין הצדוקים לפרושים לא נהוג להקיש בין שתי הלכות שאין להן קשר למקרא. על כן הסבירות שדיון עקרוני שכזה יתפתח בין נציגי שתי הכיתות היריבות אינה גבוהה. לפיכך אני סבור שהקשר של המשנה ואופי הדיון ההלכתי בה מביאים לידי המסקנה כי סביר יותר שהצדוקים טענו שעצמות בהמה הן טמאות. מעניין שעמדה זוהי ניתנת למצוא גם בממ"ת ומגילת המקדש.⁶³

טומאת הניצוק

במשנת ידים מופיע ויכוח צדוקי-פרושי הקשור לטומאת משקין: 'אומרים צדוקים: קובלין אנו עליכם פרושים! שאתם מטהרים את הניצוק. אומרים פרושים: קובלין אנו עליכם צדוקים! שאתם מטהרים את אמת המים הבאה מבית הקברות'.⁶⁴ רבים התקשו בשאלה מהו ה'ניצוק' שהצדוקים מטמאים ואילו הפרושים סוברים שהוא טהור.⁶⁵ הפירוש שתומכים בו הפרשנים המסורתיים ורוב החוקרים המודרניים

61 ריב"ז מכיל כלל זה על טומאת כתבי הקודש גם בתוספתא, ידים ב, יט (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 684).

62 לתופעה זו ברבדים קדומים יחסית ראו: משנה, עדויות ו, ג; ידים ד, ג.

63 מגילת המקדש נא, 4; ידן, תשל"ז, א, עמ' 162; ממ"ת ב, 21-23; קימרון וסטרנגל, 1994, עמ' 155; באומגרטן, 1980, עמ' 163; זוסמן, תש"ן, עמ' 32.

64 משנה, ידים ד, ז.

65 לשינסקי, 1912, עמ' 38-42; אלבק, תשי"ט, סדר טהרות, עמ' 609; פינקלשטיין, 1962, עמ' 812-813.

הוא שהניצוק הוא עמוד הנוזל שמערים מכלי טהור לכלי טמא. סלע המחלוקת הוא זה: האם כשמערים נוזל כגון מים, יין או שמן מכלי עליון טהור לכלי תחתון טמא, יכול הנוזל הנשפך מטה, כשהוא נטמא במגע עם הכלי התחתון, להעביר את הטומאה לכלי העליון שמתוכו הוא מעורה? לשון אחר: האם הטומאה 'מטפסת' במעלה צינור הנוזל מהכלי הטמא לכלי העליון שמעליו ומטמאת אותו?⁶⁶

סוגיה זו העלו גם חברי כת קומראן בממ"ת: 'ואף על המוצקות אנחנו אומר[ים] שהם שאין בהם [ט]הרה ואף המוצקות אינם מבדילות בין הטמא [ל]טהור כי לחת המוצקות והמקבל מהמה כהם לחה אחת'.⁶⁷

לכאורה סוגיה זו נראית עניין הלכתי שולי, אולם בדיני טומאה וטהרה גם עניינים שוליים לכאורה הם בעלי חשיבות, כיוון שהטומאה אורבת בכל פינה של חיי היום-יום. דין הניצוק העסיק לא רק את הצדוקים ואת כת קומראן, אלא אף את חז"ל. האחרונים טענו כי 'הניצוק והקטפרס ומשקה טופח – אינן חיבור לא לטומאה ולא לטהרה'.⁶⁸

לדעתי, יש למחלוקת זו השלכות חשובות, אם כי עקיפות, לעניין אופן הכשרת המקוואות, וייתכן שבהסתמך עליה ניתן לזהות מקוואות שמימיהם הוכשרו על פי ההלכה הפרושית, ושלא על פי הדין שהחזיקו בו הן הצדוקים הן כת קומראן.⁶⁹ כפי שאפרט בנספח א ניתן להסיק מדין הניצוק כי הצדוקים וכת קומראן, אשר טענו שהניצוק טמא, התנגדו לשיטת הכשרת מי מקווה באמצעות עירוב או השקת מקוואות, המתוארת בספרות חז"ל. אם כך, הרי מקוואות שניכר בהם שעירבו בהם או השיקו בהם מקוואות, כלומר מקוואות עם 'אוצר' או מקוואות סמוכים שניתן לקשר ביניהם באמצעות צינור קצר, עשויים לשקף את ההלכה הפרושית דווקא.

יחסם של הצדוקים לטומאת המקדש

בכל ההלכות שנדונו בפרק זה – שרפת פרה אדומה, טומאת נידה, טומאת עצמות בהמה וטומאת הניצוק – הצדוקים מטמאים את מה שלדידם של הפרושים נחשב לטהור. מובן שעמדת הצדוקים איננה תאורטית בלבד, והיו לה השלכות חשובות על חיי היום-יום. יש להניח כי אדם הנוהג לפי ההלכה הצדוקית יחשוש להיטמא בעקבות מגע עם פרושי שהוא נתקל בו מדי יום. המקורות אינם אומרים דבר על רתיעה שכזו של הצדוקים ממגע עם הפרושים (והרי לא נשתמרו מקורות משל הצדוקים). השתמרו דווקא הדים לחששם של הפרושים והחכמים מספק טומאת

66 ראו לאחרונה: זוסמן, תש"ן, עמ' 29; רגב, תשנ"ו (א), עמ' 14 והספרות שם.

67 ממ"ת ב, 58-55; קימרון וסטרנגל, 1994, עמ' 161-162.

68 משנה, טהרות ח, ט. ראו גם שם, מכשירין ה, ט.

69 רגב, תשנ"ו (א), עמ' 21-12.

הנידה של הצדוקים ושל נשותיהם. עיקר הבעיה בפער בין דיני הטומאה והטהרה של הצדוקים והפרושים נוגע לעבודת המקדש. הצדוקים היו עלולים לטעון שהפרושים מטמאים את המקדש בשל הקלתם בדיני טומאה וטהרה, וכי אין הם מוכנים להשתתף בחילול קודש שכזה. אך כפי שכבר הזכרתי (עמ' 89) אין כל רמז שכך הם אכן סברו, ולמרות המחלוקות ההלכתיות הם המשיכו לפעול במקדש. החשש שההלכה הפרושית מביאה לידי היטמאות עולה שוב ושוב דווקא ממגילות קומראן, בייחוד ממגילות ברית דמשק ומממ"ת. חברי כת קומראן שעל פי ממ"ת הסכימו עם הצדוקים בשלוש סוגיות טומאה וטהרה, התרחקו מכל מגע עם מי שאינם מקפידים כמותם בדיני טהרה, אך יש לזכור שהיבדלותם נבעה לא רק מסיבות הלכתיות, אלא גם מהבדלי השקפות מוסריות-תאולוגיות.⁷⁰ שלא כמו כת קומראן, הצדוקים לא דגלו בפרישה מן הכלל, והתמודדו בדרך שונה עם המצב שבו הטומאה מסכנת אותם ואת הקדוש להם.⁷¹

פשרה זו של הצדוקים הייתה לדעתי מוחשית וכואבת. ברצוני להמחיש את הקשיים שנגרמו להם בעקבות יישומם של דיני הטהרה של הפרושים במקדש, שכן הכוהנים העוסקים בעבודה עלולים לפסול את הקרבן ולטמא את טהרת העזרה, ואפילו חלק מהמוני העם המבקרים במקדש תדירות נכנסים פנימה כשהם אינם טהורים. אמנם גם לדעת הפרושים, כוהנים וישראלים שנכנסו לתחום שמעזרת נשים ועד לעזרת הכוהנים היו אמורים לטבול ולהיטהר קודם לכן, ולא היו נכנסים לתחום מקודש זה כשהם טבולי יום.⁷² אולם גם אם הכול טבלו בכל עת שנכנסו למקדש, אפילו בעת שחשבו שהם עצמם טהורים וטבלו רק כדי להסיר ספק טומאה, בכל זאת לא פסק חששם של הצדוקים מפני סכנת הטומאה הרובצת לפתח המקדש. שכן פרושי שטבל בטרם כניסתו למקדש עשוי היה לבוא קודם לכן במגע עם אחת מן הטומאות שהפרושים מטהרים אך הצדוקים מטמאים – נבלת בהמה, אישה שלדעת הצדוקים היא נידה או ניצוק טמא. לדידו, הוא טהור מלכתחילה וטבילתו אינה אלא ריטואל קבוע, ומיד לאחריה הוא נכנס למקדש (אלא אם כן היה סבור כי היה טמא

70 על היבדלות מן הטומאה בברית דמשק ובמקורות נוספים ראו שוורץ, 1979, עמ' 34, 78-88. על ממ"ת ועל ברית דמשק ראו רגב, תשנ"ט. על החשש להיטמאות פולחנית-מוסרית בתקנות כת היחר ראו: סרך היחר ה, 1 ואילך; ליכט, תשכ"ה, עמ' 108-166. על הנסיבות לפרישת כת קומראן ראו רגב, שם והספרות שם.

71 על הפשרנות הצדוקית המנוגדת לגישה של כת קומראן ראו באומגרטן, תשנ"ו. סכנת הטומאה מוגדרת יפה בידי מחברי ממ"ת (ב, 25-27): 'כי לבני הכוהן[הנ]ים ראואין [להש]מך בכל הדברים [האלה בשל שלא יהיו] משיאים את העם עוון'.

72 ראו: משנה, כלים א, ח; ברכות א, א; יומא ג, ג; תמיד א, א; תוספתא, נגעים ח, ט (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 628); ביכלר, 1908, עמ' 332-335. השוו גם רייך, תש"ן, עמ' 87-98. כך סבר גם יוסף בן מתתיהו (נגד אפיון ב, ח, 104) וכך הוא גם מתאר את המציאות שנהגה בפועל: מלחמת ד, ג, יב, 205; ה, ה, ו, 227; ו, ט, ג, 425. כך נהג גם פאולוס (מעשי השליחים כא, כד, כו).

קודם לטבילתו, ואז גם לשיטתם של הפרושים הוא עדיין טבול יום ואסור בכניסה למן עזרת נשים ואילך). אולם לפי ההלכה הצדוקית אותו פרושי הוא עתה טבול יום שטבל אך טרם נטהר, כל עוד לא שקעה החמה, ובכניסתו למקדש הוא מכניס טומאה אסורה.⁷³ דברים אלו נכונים הן לעולי רגל הן לכוהנים הפרושים המשמשים בעבודת המקדש לפי סדרם, ונכונים אף באשר לטהרתם של האוכלים קודשים ומתנות כהונה. ברור שמבחינה סטטיסטית אין ספק כי לשיטתם של הצדוקים המקדש אכן נטמא בעקבות הישמעותם של המבקרים בו להלכה הפרושית.

מסקנה זו מיתוספת לדברים שנאמרו לעיל בעניין דיני נידה: בעיני הצדוקים היה יסוד סביר שהפרושים נטמאו בטומאת הנידה של נשותיהם. על כן היה על הצדוקים להשלים עם העובדה שציבור מישראל, לוויים וכוהנים, פועל במקדש בעודו (ספק) טמא.⁷⁴ לפיכך המקדש היה עשוי להיחשב לטמא בעיני הצדוקים. למעשה, מצב זה ייתכן גם בעת שהצדוקים עצמם שולטים בנעשה במקדש! הרי הם לא יכלו למנוע לחלוטין את כניסתם של יחידים טמאים (לשיטתם) למקדש. לכן יש לדחות את מסקנתו של ויקטור אפשטיין כי הצדוקים התרחקו מן המקדש לאחר שריב"ז אילצם לשרוף פרה אדומה בטבול יום.⁷⁵ הרי מי שלשיטת הצדוקים נטמאו, וטבלו בטרם נכנסו למקדש, היו עלולים להיכנס למקדש מדי יום ביומו. כל שיכלו הצדוקים לעשות הוא לנסות לצמצם את הטומאה, אך לעולם לא היה ביכולתם למנוע באופן מוחלט. עם זאת אין ספק כי לפחות בכל הנוגע לדיני נידה, פשרה שכזו לא הייתה חד-צדדית, כיוון שגם הפרושים נאלצו להשלים עם מצב שבו כוהנים צדוקים משרתים במקדש אף שלדידם הם ספק נושאים טומאת נידה.

73 על כניסת טמא למקדש מבלי דעת השוו: ספרא, ויקרא, יב, ז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 175-176); משנה, שבועות ב, א ואילך. התורה מחייבת כמובן אשם על חטא שכזה, המכפר על הטומאה ומסלקה (מילגרום, תשל"ו, עמ' 238-241), אלא שהפרושי אינו מכיר בעונו, ולכן לא יביא קרבן ולא יסלק את הטומאה מן המקדש!

74 מעניין שבתחום עבודת הקרבנות השלכותיהן של המחלוקות חמורות פחות מאלו האופייניות להלכות כת קומראן במגילת המקדש ובממ"ת (עליהן ראו רגב, תשנ"ט): מימון התמידים מכספי ציבור איננו מביא לפסילת הקרבן; ביטול ימי המילואים איננו פוגם בקרבנות המוקרבים במהלך אותם ימים (אם הצדוקים אמנם מסכימים כי יש להקריב עולות תמיד בימים אלו); וקשה לקבוע אם לדעת הצדוקים הקטרת הקטורת ביום הכיפורים 'בפנים' פוסלת כליל את המעשה. אם כך, חילול הקודש מצטמצם לניסוך המים על המזבח בסוכות, למנחות השלמים שלדעת הצדוקים הפרושים מחללים אותן כשהם שורפים אותן כליל על המזבח, ולמעשה הראשון המחולל כשהוא מובא לירושלים ומחולק גם לשאינם מבני לוי (על כל אלו ראו בפרק הרביעי). הייתכן שזו אחת הסיבות שהצדוקים לא הרחיקו לכת כמו כת קומראן בפולמוס על המקדש?

75 אפשטיין, 1966. מובן כי השימוש באפר חטאת שלדעת הצדוקים לא הוכן כראוי, ולכן איננו כשר רק החמיר את המצב, אך אין להסכים עם אפשטיין כי הצדוקים לא התפשרו, בלית ברירה, גם כאן. לנימוקים נוספים לדחיית דבריו, ראו לעיל, הערה 17.

כיצד התמודדו הפרושים והצדוקים עם מצב קשה של סבירות כי המקדש נטמא ומתחלל לפרקים? פתרונם של חז"ל היה שקרבנות החטאת משל ציבור, ובייחוד קרבנות יום הכיפורים, הם שכיפרו, לפחות באופן חלקי, על הזדונות והשגגות. ייתכן מאוד שבעניין זה החזיקו הצדוקים בהשקפה דומה.⁷⁶ סבורני שחומרתה של טומאת המקדש לא גרמה לצדוקים ולפרושים להתחמק מהתמודדות עמה ולפרוש מן המקדש, אלא להפך, הדבר הניע את שתי הקבוצות להיאבק למען השלטת עמדתם במקדש. הרי חשש הטומאה והחילול ליווה את הפולחן דרך קבע, ללא קשר למחלוקות הלכתיות, ודיני הקרבנות מיועדים להתמודד עם בעיה זו באמצעות קרבנות חטאת ואשם. עם זאת מובן שכל כיתה שאפה להפחית מן החילול ומן הטומאה ולהביא לידי כך שלא יתרחשו במוצהר ובפומבי, ואף קיוותה להשפיע על ההמונים לנהוג על פי שיטתה, וכך להקטין ככל האפשר את תפוצתה של השיטה ההלכתית המנוגדת. אם כך, השליטה במקדש הייתה בעבורם לא רק יעד פוליטי, אלא קודם כול הכרח דתי.

בספרות חז"ל ניתן למצוא הד לחששם של הצדוקים כי ההמון הפוקד את המקדש יטמא את המקום הקדוש מכול. לפי גרסת התוספתא: 'מעשה והטבילו את המנורה ביום טוב, והיו צדוקין אומ' בואו וראו פרושין שמטבילין מאור הלבנה'.⁷⁷ המעשה נזכר לאחר מניין דרגות הטהרה השונות ואגב סוגיית טומאת עם הארץ. מפרשים מסורתיים וחוקרים אחדים הבינו מכאן שהצדוקים זלזלו בנחיצות טהרתה של המנורה, ואולי גם בטומאת משקים. אולם זוסמן הראה כי גם כאן הצדוקים מחמירים מן הפרושים וקובלים שהפרושים גרמו למצב שבו היה עליהם להטביל את המנורה לאחר הרגל מחשש שעם הארץ טימא אותה. ואמנם חששם זה של הפרושים שהעם טימא את העזרה בא לידי ביטוי בנוהגם ל'העביר על טהרת העזרה' לאחר הרגל.⁷⁸

76 על תפיסת חז"ל ראו משנה, שבועות א, ב-ז. חז"ל סברו גם שהציץ מְרַצָה על קרבנות שנודע לאחר מעשה כי נטמאו (שם, פסחים ז, ז). ישנה מגמה מקלה אצל חז"ל בתחום זה שהרי 'נטמא הקהל או רבו, או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים' – יעשה (הפסח) בטומאה. נטמא מעוט הקהל – הטהורין עושין את הראשון והטמאין עושין את השני' (שם, פסחים ז, ו). לעניין זה מעניין להזכיר את חששם של חסידים, ובייחוד בבא בן בוטי, מחילול הקודש הבא מחמת חטאיהם שלהם, תפיסה שחכמים אחרים לא היו שותפים לה. ראו: שם, כריתות ו, ג; ביכלר, 1922, עמ' 73-78. על הקרבן כמטהר וכמכפר את הקודש בתורה ובמקורות מימי הבית, השווה הנ"ל, 1928, עמ' 375-461. לדעת סנדרס (1990, עמ' 128-129), קשה להכריע אם הפרושים סברו כי קיום ההלכה הצדוקית במקדש הוא בגדר חטא.

77 תוספתא, חגיגה ג, לה (מהדורת ליברמן, עמ' 394); ליברמן, תשנ"ג, ה, עמ' 1336.

78 לחוקרים שפירשו כי הצדוקים זלזלו בצורך לטהר את המנורה ראו אצל באומגרטן, 1980, עמ' 165-166. לדעה המנוגדת ראו זוסמן, תש"ן, עמ' 66-68. על 'מעבירין על טהרת העזרה' ראו משנה, חגיגה ג, ז-ח. דעה דומה לזו של הצדוקים רמוזה במגילת המקדש ג, 10-12: 'מזבח

אם כך, לא המנורה עצמה היא סלע המחלוקת, אלא העובדה שהפרושים אפשרו לעם להתקרב לכלי המקדש עד כי טימאו את המנורה שהוצגה בעזרה לעיני כול.⁷⁹

החכמים קבעו כי עולי הרגל הפוקדים את ירושלים ואת המקדש במועד אינם נחשבים לעמי הארץ, שכן באותה עת הם אכן מקפידים על טהרתם בשל קדושת המקדש. אף על פי כן, עם חלוף הרגל הם חששו שמא טימא עם הארץ את העזרה, ובכלל זה את המנורה.⁸⁰ טענת הצדוקים בתוספתא מלמדת כי הם לא היו שותפים ליחס סובלני זה לעולי הרגל. הרי הכנסת ההמון לעזרת הכוהנים או הוצאת כלי המקדש לעזרת ישראל מגבירה את הסיכון שאדם שאינו מקפיד על שמירת דיני טומאה וטהרה (ללא קשר לשיטה ההלכתית שנקט) יטמא את העזרה ויפסול את הפולחן המתבצע בה. כלומר, הצדוקים דרשו חיץ ברור בין העם הפשוט לעבודה הנעשית בעזרה. אולם טענה זו אינה מוצגת לפנינו כתביעה או כפולמוס מצד הצדוקים, אלא כעין קריאה כואבת על שהפולחן מתבצע באותה עת שלא לפי תפיסתם ההלכתית.⁸⁰ אם כך, גם בעניין זה נאלצו הצדוקים להתפשר עם המצב היום-יומי שבו המקדש בסכנת היטמאות, שכן ההלכה הצדוקית אינה נאכפת בו.

שאיפתם של פשוטי העם להיכנס לעזרת הכוהנים כדי לחזות בכלי המקדש מתועדת בפרגמנט מס' 840 מאוקסירינקוס ששרד בו קטע מאוונגליון גנוז. במקור זה מתואר ביקורו של ישו במקדש עם תלמידיו וכן ויכוח בינו לבין כוהן גדול פרושי ושמו לוי (?). הכוהן זועם על חדירתם לתחום המקודש בלא שנטהרו כנדרש. מן ההקשר עולה כי ישו חדר לעזרת הכוהנים לחזות בכלי המקדש ולהראותם לתלמידיו בעת שהוצגו לעיני העם ברגל או מיד לאחריו. עם גילוי של הקטע טען אברהם ביכלר שהפרטים הנזכרים בקטע זה בכל האמור בסדרי הפולחן במקדש תואמים את הידוע לנו מכתבי יוסף בן מתתיהו ומספרות חז"ל, ולפיכך מסורת זו נראית אמינה יחסית. ד' שוורץ אף הראה כי ניתן למצוא מקבילות בדברי יוסף בן מתתיהו שמתבטאת בהן התנגדות למנהגם של מי שאינם כוהנים לצפות בכלי הקודש. לאחרונה טען פרנסואה בובון כי מדובר בשריד מחיבור בן המאה השנייה או השלישית לספירה שמבטא מחלוקת פנימית בקרב חוגים נוצריים שונים ואין לו כל ערך היסטורי לימי בית שני. אולם כיוון שבסופו של דבר יש התאמה בין המתואר כאן

הקטרת הסמים ואת השולחן יעשו זהב טהור] לא ימוש מן המקדש' (מהדורת קימרון, עמ' 12). כיוון ששורות אלו קטועות, לא מן הנמנע שגם המנורה נזכרה כאן.

79 על הצורך לטהר את המקדש לאחר הרגל ראו משנה, חגיגה ג, ח. על ההלכה כי עם הארץ טהורים ברגל ראו: ספראי, תשכ"ה, עמ' 135-141; אופנהיימר, תשל"ג, עמ' 101-105, 166-167. להצעה מדוע חכמים הפקיעו את טהרת עם הארץ לאחר הרגל ראו רגב, 2000 (א), עמ' 194-195.

80 כפי שהראה זוסמן, תש"ן, עמ' 67-68. לאמתו של דבר הימצאותם של ישראלים סמוך למזבח אף מסתברת מויקרא ג ב; ח ג-ד ועוד. ראו ג'נסון, 1992, עמ' 92.

לסדרי המקדש, ייתכן שגם בובון וגם ביכלר צודקים, ומדובר בעיבוד מאוחר המנצל שרידי מסורת קדומה, אך ספק רב אם ישו אכן נהג כפי שמסופר.⁸¹

מכל מקום, הכוהן הגדול הפרושי שעמו התעמת ישו לא טען שאסור לאדם מישראל להימצא בעזרת הכוהנים באותה העת. קצפו של הכוהן הגדול יצא על ישו משום שהעז לעשות זאת בלי שנטהר כנדרש.⁸² אם אמנם ניתן להסתייע באוונגליון גנוז זה כדי להבין את המציאות בטרם החורבן, הרי מחבר הקטע סבר שכוהן גדול פרושי אינו רואה פגם בכך שאדם מישראל נכנס כשהוא טהור לעזרת הכוהנים לראות את כלי המקדש (ככל הנראה בשעת הרגל או מיד לאחריו), ובכך גילה עמדה דומה לזו המיוחסת לפרושים במעשה הטבלת המנורה הנזכר בתוספתא. גם אם אין כאן ראיה לדבר, זוהי המחשה מעניינת לדרכם המקלה של הפרושים בסוגיה זו יחסית לצדוקים, שביקשו להרחיק את המוני העם ממגע ישיר עם הפולחן במקדש וכליו.⁸³

שאלה אחרונה שעולה מתוך דיון זה היא אם קיבלו הצדוקים את העיקרון שיש להקפיד לאכול חולין בטהרה (כלומר מזון שאיננו תרומה ושאיןנו חלק מן הקרבן ואף לא מעשר ראשון ושני), ולהתפלל וללמוד או לקרוא בתורה במצב של טהרה. כך נהגו החברים הפרושים (אך לא כל הפרושים) וכן יהודים רבים, כגון בספר יהודית.⁸⁴

81 ראו: גרנפל והאנט, 1908, עמ' 1-10; ביכלר, 1908; שוורץ, 1986; בובון, 2000. חיזוק להנחה שביסוד הקטע מסורת נוצרית מימי הבית ניתן למצוא בכך שהכוהן הגדול משיב לישו (כך!) 'אני טהור, התרחצתי (טבלתי) במקווה דוד והייתי יורד בסולם אחד, עליתי בסולם אחר'. מקוואות עם הפרדה שכזו בין נתיבי העלייה והירידה נמצאו גם בקרבת הר הבית, ולדעתי אופייניים לכוהנים ולטהרה בדרגת תרומה וקודש. ראו רגב, תשנ"ו (א). קשה מאוד להסביר התאמה זו על רקע של כיתתיות נוצרית מאות שנים לאחר מכן. ניתן להציע שהקטע משקף הדים של מסורת נוצרית מן המאה הראשונה על פעילות הקהילה הנוצרית בירושלים ובמקדש, שלא ברור אם היא פרצה את גדרי הקדושה, אך עוררה תרעומת בקרב הממסד במקדש, ולאחר זמן עובד הקטע לצרכים אחרים, כטענת בובון.

82 כך פירש ביכלר, 1908, עמ' 336-346.

83 עמדה כללית זו ייחסו שוורץ (1986) וקנוהל (תשנ"א) לצדוקים, ובפרק הרביעי הראיתי כי היא אכן עומדת ביסוד כמה הלכות הקשורות לפולחן.

84 אלון (תשי"ז, עמ' 148-176) סקר את המקורות הכתובים לתופעה. לניתוח המוטיבציות הדתיות והחברתיות שהביאו לידי תופעה רחבת היקף זו (שכינית 'טהרה לא-כוהנית') ולראיות ארכאולוגיות לתפוצת ממצאי כלי אבן ומקוואות מסוימים, ראו רגב, 2000 (א). במגילות קומראן ניתן למצוא עדות לתופעה דומה של שמירה יום-יומית על טהרה שלא לצורך הפולחן במקדש או מתנות כהונה, וי' באומגרטן כינה אותה 'טהרה מודרגת'. כך למשל טמא מת טובל כבר ביום הראשון לטומאתו אף שהוא מוחזק טמא בכל הנוגע למקדש ולקודשים עד היום השביעי לטומאתו. ראו: מגילת המקדש נ, 13-16; באומגרטן, 1980, עמ' 159-160; הנ"ל, 1992 (א), עמ' 203-204; מילגרם, 1991, עמ' 968-976; שיפמן, 1994 (ב), עמ' 298; אשל, 1997. על כך שהדבר היה מקובל גם בחוגים נוספים ראו רגב, 2000 (א). על נוהג דומה בהלכה השומרונית

המיוחד בתופעה זו הוא החלת דיני הטומאה והטהרה מחוץ לתחום המקדש ועבודת הכוהנים. האם יצאו הצדוקים מכלל זה?

גדליהו אלון ואד סנדרס סברו שהצדוקים לא נהגו לשמור על טהרת חולין אלא צמצמו את מערכת דיני הטומאה והטהרה אך ורק לתחום המקדש.⁸⁵ הצעה זו מסתמכת על הלכות הצדוקים שהשתמרו בכתבי חז"ל ואשר שמות דגש מובהק בפולחן הכוהני, ומכך הסיקו אלון וסנדרס שהצדוקים הגבילו עצמם לתחום זה, אולי גם מכיוון שהם לא היו מעוניינים שפשוטי העם יזכו גם הם למדרגה פולחנית דתית ורוחנית גבוהה יותר, וכך ייחודם של הצדוקים יבלוט יותר. אך האם די בהסתמכות על שתיקת המקורות? אמנם לצדוקים היו מאפיינים כוהניים, ולכאורה סוגיית טהרת חולין איננה מעניינם, אך האם הדבר מחייב שהם לא ביקשו להרחיב את תחומי הטהרה להמון העם ולחיי היום-יום? עם זאת אף שתופעת טהרת החולין אמנם הייתה שכיחה מאוד בסוף ימי בית שני ואף שחוגים רבים ושונים דגלו בה, אין בכך כדי לבסס את המסקנה שגם הצדוקים סברו כי על אדם לנהוג בטהרה בכל אשר יפנה.

יש שיקול נוסף העשוי לתמוך במסקנה שהצדוקים אכן חייבו להקפיד על טהרה מחוץ לתחומי המקדש ומתנות הכהונה. הספרות הכוהנית בתורה מחייבת את האדם להיטהר מיד, שכן הטומאה עלולה לחדור למקדש מבחוץ. פשטם של כמה פסוקים מלמד כי מי שנטמא ומעכב את טהרתו חוטא ופוגע במקדש. מאחר שהצדוקים נוטים לעתים קרובות לאמץ את פשטם של הצווים בתורת כוהנים ודוגלים בהשקפות האופייניות למה שמכונה בקרב חוקרי ביקורת המקרא 'תורת הכהונה' או 'ספר כהונה', הרי אפשר שהם דווקא חייבו את שמירת הטהרה מחוץ לתחום מקדש וקודשיו באופן מוחלט, אך לא כתקנה וולונטרית כפי שעשו חלק מן הפרושים, אלא

המאוחרת ראו ביד, 1989 (א), עמ' 324. אין כל ראיה שגם הצדוקים נהגו להיטהר בטהרה מודרגת שכזו, אך יש בכל זאת שיקול העשוי להביא לידי מסקנה זו. מנהג הטהרה המודרגת מקנה בעצם דרגת ביניים בין טמא לגמרי לטהור לגמרי, ובכך הוא מקביל לסטטוס של טבול יום בספרות חז"ל. מי שמעוניין להקפיד שלא לאכול חולין (או להתפלל או לקרוא בתורה) במצב של טומאה חייב להחזיק באחת מן השיטות של טהרת ביניים, שאם לא כן לא יוכלו טמאי מת או זיבה לאכול חולין בלי שיטמאו לחלוטין את מזונם (ראו באומגרטן, 1992 [א], עמ' 205-206). לפיכך אם אמנם סברו הצדוקים שיש צורך בדרגת ביניים שכזו, הרי דחייתם את דרגת טבול יום (לעיל, עמ' 172-176) מביאה לידי המסקנה שסביר מאוד שהם נהגו על פי מנהג הטהרה המודרגת.

85 אלון, תשי"ז, עמ' 176; סנדרס, 1985, עמ' 193-194. לשיטתו של סנדרס בנוגע לטהרת חולין ראו סנדרס, 1992, עמ' 131-254. לביקורת על שיטתו ראו: הנגל ודיינס, 1995; רגב, 2000 (א), עמ' 186-187. סנדרס גם תיאר שלא בצדק את הצדוקים כמי שמקפידים בדיני טהרה פחות מהחברים הפרושים. ראו גם רגב, תשנ"ו (א), עמ' 15, הערה 54.

ראו בכך מצווה מדאורייתא!⁸⁶ למרות חשיבות סוגיה זו אינני מסוגל להכריע בין אפשרויות אלו, שהרי מדובר בהשערות תלויות באוויר. בנספח א אנסה לקשור סוגיה זו לשאלה אם השתמשו הצדוקים בכלי אבן.

⁸⁶ על האיסור המקראי לשהות במצב של טומאה ראו: ויקרא ה ב-ג; יז טו-טז; כ ג; במדבר יט יג; ברויאר, תשמ"ז (ב); מילגרום, 1990, עמ' 161, 447-444; הנ"ל, 1991, עמ' 265-278. עמדה דומה אופיינית גם לפילון (חוקים ג, 206, 263) וליוסף בן מתתיהו (קדמוניות ג, 262, וראו להלן בפרק השישי, עמ' 232).

פרק שישי: אופייה של ההלכה הצדוקית ומגמותיה הדתיות

טיפוסי ההלכות המיוחסות לצדוקים ומחלוקותיהם עם הפרושים

בארבעת הפרקים הקודמים נותחו יותר מעשרים הלכות משל הצדוקים¹ והובלטו בהם כמה מגמות בסיסיות שהצדוקים נבדלו בהן מן הפרושים: החמרה בדיני שבת כדי למנוע את חילולה; החמרה בדיני העונשין; ריכוז סמכויות הפולחן בידי הכוהנים; החמרה בדיני טומאה וטהרה. מטרת פרק זה היא לנתח את קורפוס ההלכות ולעמוד על המגמות האופייניות להן, כלומר מהן העמדות החברתיות והדתיות המשתקפות בהלכות הצדוקים ומה ניתן ללמוד מהן על עולמם של הצדוקים, על אמונותיהם ועל יחסיהם עם קבוצות אחרות. בתוך כך אדגיש את המסקנות המתבקשות מן ההלכה הצדוקית ואשר נוגעות לפרשנות המקרא של הצדוקים, ליחס בין הלכותיהם לאלו של הפרושים ושל כת קומראן ולזמנן, כלומר באיזה שלב בתולדות ההלכה הן התפתחו. לקראת סופו של הפרק אנסה לשחזר את תפיסת הקדושה והפולחן של הצדוקים. אך תחילה יש להגדיר את טבען של המחלוקות בין הפרושים לצדוקים.

ראשית יש לנסות לסווג את הלכות הצדוקים לקבוצות ולהבין את אופייה של המחלוקת בין הפרושים לצדוקים. הסיווג הוא אמצעי מתודולוגי בלבד שבהמשך יקל בקביעת המאפיינים המייחדים את הלכות הצדוקים.² ברצוני לחלק את עמדות הצדוקים לקטגוריות האלה: הלכה מחמירה מול הלכה חולקת, ובד בבד לסווג כמה הלכות כהלכות כוהניות, ואת ההלכות הכוהניות לחלק להלכה כוהנית טבעית וכוהנית מעדיפה.

אפתח בהלכה המחמירה. כבר גייגר הראה שההלכה הצדוקית נוטה להחמרה באופן יחסי להלכות הפרושים וחז"ל. הצדוקים הטילו הגבלות על מיני מלאכות

1 גייגר, לשינסקי ולה מואן הציעו כי הצדוקים חלקו על הפרושים בנושאים נוספים: הבערת אש בשבת, התנגדות לציון חג הפורים, הלכות חג הפסח, דיני נישואין ונדרים, כשרותם של תפילין ועוד. ראו: גייגר, תרכ"ב, עמ' 26-28; הנ"ל, תש"ט, עמ' 95, 113-127; פינקלשטיין, 1962, עמ' 660-661; לה מואן, 1972, עמ' 213-217. אולם, כפי שלה מואן מודה לעתים, אלו השערות התלויות ברמזים עמומים ממקורות חז"ל וקשה לאששן. עוד נציין כי ד' שוורץ שיער שהצדוקים סברו שגוי אינו יכול להפוך ליהודי, כלומר שהם התנגדו לגיור, אך אין כל מקור הקושר את הצדוקים לתפיסה שכזו. ראו שוורץ, תשמ"ז, עמ' 139-143. אינני יודע כיצד יש להתייחס לשתי הרמיזות הסתומות לעמדת הצדוקים או הבייתוסים במשנה, ידים ד, ח ובבלי, שבת קח ע"א (בעניינם השווה לה מואן, 1972, עמ' 99, 196-197).

2 את החשיבות המתודולוגית של הסיווג כצעד ראשון לניתוח נתונים הדגיש לאחרונה סמית, 1996.

בשבת שהפרושים התיירו, וכן טימאו את שהפרושים טיהרו. בעקבות פרסומן של מגילת המקדש וממ"ת ברור כיום שקו זה אופייני גם להלכות כת קומראן. גייגר, ואחרים בעקבותיו, סברו שהחמרה בדין מעידה על קדמות וכי ההלכה המחמירה היא גם ההלכה הקדומה, וכן שההיתרים התפתחו בשלב מאוחר יחסית, כשנוספו הבחנות והגדרות הלכתיות מורכבות יותר.³ תפיסה דומה הביעו לאחר מכן אלון וגילת, שטענו כי ההלכה הקדומה הייתה פשטנית, וחכמים הוסיפו הגדרות הלכתיות שונות, שלעתים הובילו להחמרה בדין, אך פעמים רבות הביאו למגמה מקלה. אלון וגילת לא עסקו במחלוקות הפרושים והצדוקים, אלא בהתפתחות הפנימית בקרב חוגי החכמים (גילת הרבה לעסוק במשנת חוגי בית שמאי),⁴ אך מובן שמסקנתם נוגעת גם למחלוקות בין הכיתות. לפי גישתם, המושג 'הלכה מחמירה' נושא לא רק משמעות הלכתית צרופה (כלומר, עצם ההחמרה בדין), אלא מתקשר גם להנחה כרונולוגית-היסטורית של 'הלכה קדומה' (שתידון בסעיף הבא), אך לעת עתה אתרכז במשמעות הראשונה של מושג זה.

יש שבע הלכות שהצדוקים מחמירים בהן יחסית לפרושים: התנגדות לעירוב חצרות, איסור מלחמה בשבת, פריסת שמלת הכלה שלא נמצאו לה בתולים לפני זקני העיר, יריקת האלמנה בפניו של האיש החולץ לה, שרפת פרה אדומה ב'מעורבי שמש' והתנגדות לטהרתו של טבול יום, טומאת עצמות בהמה וטומאת הניצוק. רוב ההלכות האלה נוגעות לדיני שבת וטהרה (ספק אם דין פריסת השמלה ויריקת האלמנה הן הלכות מחמירות או שמא הן 'הלכות חולקות', ועליהן ראו להלן). להלכות המחמירות יש מאפיין מיוחד הנוגע לדינמיקה החברתית שהן יוצרות: כאשר צד אחד נוקט גישה מחמירה יחסית למשנהו תיתכנה התחשבות והסכמה, כיוון שהצד המקל עשוי להסכים להחמיר שהרי חומרה (מיותרת לכאורה) שכזו איננה נתפסת בעיניו כעברה או כעוון. כך למשל הפרושים הסכימו עם הצדוקים כי מי שטבל והמתין עד שקיעת החמה הוא טהור וראוי לשרוף את הפרה האדומה, אלא שאין הם רואים בכך הכרח, שכן לדעתם גם טבול יום טהור לצורך זה. הסיבה שהם התעקשו לבצע את ההלכה בדרך המקלה ולפגוע בצדוקים איננה קשורה לתחום ההלכתי גופו אלא להיבטים חברתיים או פוליטיים. המחלוקות הנוגעות ל'הלכה מחמירה' הן 'חד-כיווניות' מן ההיבט הדתי, כיוון שהמחמירים סוברים שהמקלים חוטאים, אך המקלים אינם סוברים כך על המחמירים (לכל היותר המקלים יכולים לטפול על המחמירים את ההאשמה שהם מעמיסים על העם מצוות מיותרות).

3 גייגר סבר שהמחלוקות בין הצדוקים לפרושים מעידות על 'ההפרש בין ההלכה הקדומה להלכה המאוחרת'. ראו גייגר, תרכ"ב והשוו לאוטרבך, 1951, עמ' 31-48. מובן שלעתים ההלכה התפתחה ונעשתה מורכבת ללא קשר להקלות בדין, ראו: גייגר, תר"ך; אלון, תשי"ז, עמ' 106-111.

4 אלון, תשי"ז, עמ' 83-114 ('לחקר ההלכה של פילון'); גילת, תשכ"ח; הנ"ל, תשנ"ב.

כנגד ההלכה המחמירה יש טיפוס אחר של הלכה שבו לא תיתכנה הסכמה או פשרה שכאלה, ואי־אפשר לגשר על הפער בין שתי הגישות ההלכתיות. אני מתקשה לנקוב בהגדרה קולעת לטיפוס זה של הלכות, ולהלן אשתמש בהגדרה 'הלכה חולקת' (בעבר השתמשתי במונח 'הלכה כתתית'). מדובר בהלכות שיש עליהן מחלוקת בסיסית, מחלוקת שבה שני הצדדים חלוקים על אופן ביצוע המעשה הדתי ללא נגיעה ישירה להחמרה בדין או להקלה בו. רוב המחלוקות בין הפרושים לצדוקים, כ־15 מחלוקות, נוגעות ל'הלכות חולקות': התנגדות לחיבוט ערבה בשבת, קציר העומר ממחרת שבת בראשית שבתוך הפסח ומועד חג השבועות, דין מידה כנגד מידה כלשונו, אין העדים הזוממים נהרגין עד שייהרג הנדון, אדם חייב בנזקי עבדו, הבת יורשת עם בת הבן, שרפת בת כוהן (ועונש שרפה בכלל) על המוקד, מימון עבודת הקרבנות במקדש מכספי יחידים והתנגדות למחצית השקל, מנחת השלמים נאכלת בידי הכוהנים, ימי מילואים שנתיים, הקטרת ענן הקטורת מחוץ לקודש הקודשים, התנגדות לניסוך המים על המזבח בסוכות, מתן מעשרות לכוהנים בגבולין, דיני נידה שונים מאלו של הפרושים (כל דם מטמא), כתבי הקודש אינם מטמאים את הידיים.⁵ שלא כהלכה המחמירה, מחלוקות אלו בסיסיות ועמוקות יותר ואינן נובעות מהחמרה גרידא של הצדוקים. אין מקום לפשרה היכן להקטיר את הקטורת, אם לקיים את ימי המילואים מדי שנה בשנה או מתי לקצור את העומר. אי־היכולת להגיע לידי הסכמה נובע מכך שמחלוקות אלו 'דו־כיווניות' מבחינה דתית. הצדוקים סוברים שהפרושים חוגגים את קציר העומר ואת ימי המילואים שלא כדין, והפרושים טוענים טענה זהה כנגד הצדוקים. שני הצדדים מאשימים אלו את אלו בחטא וישנה הדדיות באי־ההסכמה בין הצדדים. דומני שמחלוקות אלו נובעות מהבדלי השקפות שהם יסודיים ומהותיים יותר מן ההבדלים שביסוד ההלכות המחמירות. מעניין שהתחומים של 'ההלכות החולקות' שונים מתחומי ההלכות המחמירות. לא מדובר באיסור או בהיתר גרידא באשר לדיני שבת וטהרה, אלא בדרך ביצועם של טקסים פולחניים או של נהלים משפטיים (ייתכן שיש להכליל כאן גם את דין פריסת השמלה ויריקת האלמנה הנחלצת). גם כאשר הצדוקים מחמירים בדיני העונשין מדובר ב'הלכה חולקת' ולא בסתם הלכה מחמירה, שכן בעיני הפרושים עונש 'עין תחת עין' כפשוטו או שרפה בחבלי זמורות איננו ממלא אחר דין התורה אלא הוא התאכזרות אגב היתלות בפסוקי המקרא, כלומר גם כאן המחלוקת היא 'דו־כיוונית'. כיוון שסוגיות פולחניות ומשפטיות אלו מורכבות יותר גם המחלוקת עמוקה וסבוכה יותר.

5 לא תמיד ניתן לסווג בנקל את ההלכות לשתי הקטגוריות הנזכרות לעיל. באשר לטומאת כתבי הקודש, ייתכן שהצדוקים רואים בייחוס הטומאה לכתבי הקודש פגיעה בכבוד התורה, ואילו הפרושים קבעו תקנה זו כדי להגן על כתבים אלו. אם כך, אין כאן עניין של החמרה, אלא פער בתפיסת היסוד ההלכתית של שתי הכיתות באשר לביטוייה של קדושת הכתבים.

מתברר שכשליש מן המחלוקות בין הפרושים לצדוקים נוגעות להלכות מחמירות וכשני שלישים מהן נוגעות ל'הלכות חולקות'. עובדה זו מדגישה את הפער הגדול בין שתי הכיתות, פער שלא ניתן לגשר עליו. לפיכך לא נכון לסכם את ההבדל בין הצדוקים לפרושים בקביעה שהצדוקים מחמירים מן הפרושים, כשם שלא נכון לומר שעיקר המחלוקות נגעו לדיני שבת וטהרה. ההבדלים ביניהם עמוקים ומורכבים יותר, ובהמשך הפרק אציע מהם שורשי המחלוקת. כדי להמחיש מסקנות אלו ניתן להשוותן למחלוקות הרבות בין בית הלל לבית שמאי. רוב רובן של ההלכות שעליהן נחלקו שני הבתים היו הלכות מחמירות (על פי רוב בית שמאי היו המחמירים) ולא הלכות 'חולקות'. רוב המחלוקות נגעו לנושאי איסור והיתר ולא לסוגיות פולחניות ומשפטיות החושפות הבדלים עמוקים יותר בתפיסות שני הצדדים.⁶ עובדה זו ממחישה כי לעומת בית הלל ובית שמאי, הפרושים והצדוקים ייצגו שתי תפיסות הלכתיות שונות בתכלית.

מלבד סיווג ההלכות להלכה מחמירה ו'הלכה חולקת', ניתן לסווג חלק מהלכות הצדוקים על פי מגמתן. אחת המגמות הבולטות היא האופי הכוהני של מספר רב של הלכות, כלומר הדגש או ההעדפה שהצדוקים נותנים לתפקידי הכוהנים או למתנות הכהונה שהם מקבלים. אמנם השימוש במונח 'כוהני' בהקשר הלכתי הוא עמום ומבלבל, אך אין טוב ממנו. הצדוקים החזיקו בכמה עמדות שניתן לכנותן הלכה 'כוהנית-מעדיפה', כלומר עמדות המדגישות את מקומם הרם של הכוהנים במערכת הפולחנית יחסית לעם הפשוט: הכוהנים הם המממנים את עבודת המקדש ומקדשים את עצמם בטקס ימי המילואים, לכוהנים מגיעות מנחות ומתנות כהונה שהפרושים מייעדים למזבח (מנחת השלמים) או לחלקים אחרים בעם (מעשר ראשון), ייתכן שהכוהן הגדול מובדל מיתר העם באמצעות ענן הקטורת בעת שהוא נכנס לקודש הקודשים ביום הכיפורים, המוני העם אינם מורשים להיכנס לעזרה ולגעת במנורה (המגמה הכוהנית-מעדיפה תידון שוב להלן, בעמ' 227-229).

אולם יש גם טיפוס אחר של מגמה כוהנית, שעליו עמד ד' שוורץ: הלכה 'כוהנית-טבעית'. שוורץ ייחס לשתי קבוצות כוהניות, הצדוקים וכת קומראן, תפיסה ראלית של המציאות ושל עולם ההלכה בפרט, וכנגדה תפיסה נומינליסטית של הפרושים-חז"ל. ניתן לאפיין את הניגוד בין ראליזם לנומינליזם כעימות בין ראיית מקור הסמכות במציאות הראלית עצמה, כפי שהיא, לבין ייחוס הסמכות לאופן שבו המציאות נתפסת, למשל במקרא. הגישה הנומינליסטית מפרידה בין הפרשנות ההלכתית, המתהווה בעקבות הבנת המקרא ופרשנותו, לבין ההיגיון הטבעי. ניתן להמחיש שתי תפיסות אלו באמצעות דוגמאות. הגישה הראליסטית קובעת את ההלכה על פי המציאות: אם יש מגע בין טמא לטהור (למשל בדין הניצוק) האחד

6 על בית הלל ובית שמאי ראו בעיקר בן שלום, תשנ"ד, ההולך בעקבות שיטתו של גילת.

מטמא את חברו, כי זו דרך הטבע. לעומתה, התפיסה הנומינליסטית נוטה לקבל את המציאות כפי שבני האדם מגדירים אותה: ניתן להפריד בין הטמא לטהור אם מכנים אותם בשמות שונים וטוענים שהטומאה מוגדרת רק באחד מהם. שוורץ תולה את הגישה הראלית במעמד של הכוהנים השונה משל החכמים: מעמד של הכוהנים התהווה באמצעים טבעיים, כלומר בשל ייחוס אבות, שהרי הם נולדים כוהנים, ולעומתם החכמים אינם נולדים כך אלא רוכשים את מעמדם בזכות מעשיהם ותלמודם.⁷

שוורץ מנה ארבע הלכות שכאלה אצל הצדוקים: טומאת הניצוק, טומאת עצמות בהמה, עדים זוממים הנהרגים רק אם מזימתם צלחה בידם וכן התנגדות לתקנת הפרושים הקובעת כי כתבי הקודש מטמאים את הידיים. לדעתי, יש הלכות צדוקיות נוספות הנובעות מן התפיסה ה'כוהנית-טבעית' ועמדות הפרושים-חז"ל המנוגדות להן מתקשרות לנומינליזם: ההתנגדות לעירוב חצרות, הגדרת כל דם כדם נידה ודחייתן של הגדרות לא בטוחות של וסת, צבעי דם וכו', וכן התנגדות הצדוקים להכשרת מקוואות באמצעות עירוב/טיהור מקוואות (זו תידון להלן, בנספח א).⁸ הקטגוריות השונות של 'הלכה כוהנית' מבליטות את הסיבות למחלוקות בין הפרושים לצדוקים. חמש ההלכות שהוגדרו 'כוהנית מעדיפה' ושבע ההלכות שהוגדרו 'כוהנית-טבעית' מלמדות כי ביותר ממחצית מן הסוגיות ההלכתיות ייתכן שהיה קשר מסוים בין קרבתם של הצדוקים לחוגי הכהונה לבין עמדותיהם ההלכתיות. עם זאת אל לנו לסבור כי זיקתם של הצדוקים למעמד הכהונה היא הגורם המרכזי למחלוקת. בדיון בתפיסת הקדושה והפולחן של הצדוקים אנסה להפוך הבחנה פשטנית זו למורכבת ולמבוססת יותר.

7 שוורץ, 1992; הנ"ל, תשנ"ו (א). את המושגים 'ראליזם' ו'נומינליזם' שאל שוורץ מסילמן (תשד"ם-תשמ"ה) ולהלן בעמ' 239 אנסה להראות כי יש קשר בינן לבין קטגוריות נוספות שטבע סילמן (תשנ"ט) – אונטולוגי ודאונטולוגי. בעקבות שוורץ הלכה גם ורמן, תשנ"ד, עמ' 182. רובינשטיין (1999) חלק על האופן שבו אימץ שוורץ קטגוריות אלו וטען ששורש העניין הוא בתפיסות שונות של ראליזם בקרב החכמים ובקרב החולקים עליהם. אמנם יש מידה מסוימת של סובייקטיביות בשימוש בקטגוריות אלו, אך אני סבור שהן תורמות להבנת המחלוקת מנקודת מבטם של הצדוקים. מעניין שאיילברג-שוורץ (1987) תלה גם הוא את שורשם של ההבדלים בתפיסת העולם ובדיני טומאה וטהרה בין צווי התורה (המיוחסים לאסכולות כוהניות, בעיקר ל'תורת כהונה') לבין הלכות החכמים בעובדה שהכוהנים נולדים כוהנים, ולכן הם מדגישים את הקטגוריות ה'טבעיות'.

8 על הניצוק וטומאת עצמות בהמה ראו שוורץ, 1992, עמ' 232. על דין עדים זוממים ראו הנ"ל, תשנ"ו (א), עמ' 406. על טומאת כתבי הקודש ראו שם, עמ' 409. על הקשר בין המחלוקת בדיני הנידה לבין תפיסות טבעיות ונומינליסטיות ראו רגב, תשס"ג (ג).

ההלכה הצדוקית והתפתחות ההלכה: השוואה עם הלכות הפרושים וכת קומראן

בארבעת הפרקים הקודמים הושו הלכות הצדוקים להלכות הפרושים. כעת ניתן לעשות מעין חתך רוחב של המחלוקות השונות ולעמוד על המאפיינים בהלכות הפרושים שהצדוקים דחו בשתי ידיים. בהמשך הדברים אשווה בין הלכות הצדוקים להלכות כת קומראן בניסיון לברר אם מדובר בשיטה הלכתית משותפת או בשתי אסכולות הלכתיות נפרדות. בירור זה עשוי לתרום להבנת התפתחות ההלכה בימי בית שני ולחשיפת שלב קדום בהתפתחות התורה שבעל-פה, שלב שנוצרו בו ויכוח הלכתי ופיצול לתפיסות הלכתיות נפרדות.

שורשי המחלוקות בין הצדוקים לפרושים-חז"ל רבים ומגוונים. פעמים אחדות דבקו הצדוקים במקרא כפשוטו, כגון בדין 'עין תחת עין', 'ופרשו השמלה', 'וירקה בפניו' ושרפת בת כוהן שזנתה. בדיני משפט אלו הם נקטו גישה מחמירה, אלא שחלקן, ושמא כולן, אינן הלכות מחמירות אלא 'הלכות חולקות'. בהמשך דבריי אנסה להראות שהחמרה אינה נובעת מפירוש פשטני ושרירותי של הפסוקים, אלא מהשקפת עולם מסוימת. ממקורות חז"ל עולה שיש מחלוקות נוספות הנובעות מפירוש מקראות קשים (קציר העומר ממחרת השבת, קרבנות תמיד משל יחיד או משל ציבור, דין 'מנחת בהמה' ומקום הקטרת הקטורת ביום הכיפורים), ואלו יידונו ביתר הרחבה בסעיף הבא במהלך שחזור פרשנות המקרא הצדוקית. פעמים אחרות נקטו הצדוקים הלכה מחמירה מכיוון שהם דחו הגדרות הלכתיות שהפרושים חידשו: ההתנגדות לעירוב חצרות, איסור מלחמה בשבת כדי להציל נפשות, טהרה ב'מעורבי שמש' בלבד, הגדרת דם הנידה על יסוד עקרון הווסת וכן התנגדות לעירוב/טיהור מקוואות. התקנות של עירוב חצרות, של פיקוח נפש הדוחה שבת, של טבול יום ושל טיהור/עירוב מקוואות הן כולן יצירות הלכתיות משל חכמי הפרושים (ייתכן שעל חלקן לא הייתה לפרושים בלעדיות). זו אולי הייתה גם הסיבה לדחיית מנהג ניסוך המים על המזבח בשמחת בית השואבה, אם אמנם היה טקס זה חידושם של החכמים. בכל אלו מתגלה ראשית התפתחותה של התורה שבעל-פה של החכמים הפרושים ואשר הצדוקים לא היו שותפים לה. אולם כפי שיתברר מיד, הצדוקים לא היו היחידים שדחו חידושים אלו. גם כת קומראן והשומרונים סברו כך.

יש הלכות מחמירות נוספות שבהן הפרושים מטהרים והצדוקים מטמאים, בלי שניתן יהיה לתלות את הדבר בפרשנות פסוקי התורה או בהגדרה הלכתית המיוחדת לפרושים. כך הדבר באשר להלכות הצדוקיות בעניין טומאת עצמות בהמה וטומאת הניצוק. בעניין הניצוק ניתן לתלות את החמרת הצדוקים בתפיסתם הכוהנית-טבעית, ושמא הוא הדין לטומאת עצמות בהמה. תופעה דומה של זהירות יתר, הפעם בנוגע לחילול שבת, מאפיינת את התנגדות הצדוקים לחיבוט ערבה בשבת (וזאת בהנחה שהם הסכימו לחבוט ערבה בשאר ימות השבוע).

מגוון המאפיינים של המחלוקות בין הפרושים לצדוקים מלמד על עומק חילוקי הדעות ומוכיח שהוויכוחים הנזכרים דרך אגב בספרות חז"ל הם בעצם הדים לקיומן של שתי מערכות הלכתיות נפרדות. עם זאת אין ספק שלפרושים ולצדוקים היה מצע הלכתי בסיסי משותף, וכל אחת מן הכיתות פנתה ממנו לכיוון שונה. כפי שיתברר בסעיף הבא, לא ניתן להגדיר את נקודות ההסכמה והמחלוקת במושגים של תורה שבכתב ושל תורה שבעל-פה, מכיוון שחלק ניכר מן המחלוקות נוגעות לפירוש צווים מקראיים ולהחלתם. כמו כן אין ספק שחז"ל לא הזכירו את כל נקודות המחלוקת בין הצדוקים לפרושים, והיו ודאי מחלוקות נוספות. עם זאת מעניין שחז"ל עצמם מגדירים את הסטטוס המשפטי של המערכת ההלכתית של הצדוקים, אגב עיסוקם בשאלה כיצד יש לנהוג אם בית דין הולך בדרכם של הצדוקים, וזאת כדי לשרש דרך זו. אחת ההלכות בבבלי, הוריות גורסת: 'אין בית דין חייבין עד שיורו בדבר שאין הצדוקין מודים בו אבל הורו בדבר שהצדוקים מודים בו פטורין'. מדובר בהבחנה בין טעות בהוראת בית דין המנוגדת לתורה באופן שאף יהודי שומר מצוות לא יוכל להסכים לה, ללא קשר להלכה האופיינית לכת זו או אחרת, לבין טעות בהוראת הלכה 'בדבר שאין הצדוקין מודים בו', כלומר טעות בסוגיה שנויה במחלוקת, העשויה להטעות את הציבור ואף לערער את מעמדה של השיטה הפרושית. אם כך, לא כל הוראת בית דין של חז"ל תהיה מנוגדת לזו של הצדוקים, וחכמים סברו כי דווקא בנושאים השנויים במחלוקת יש להיזהר לבל ייוותר רושם כי הם מקבלים את תפיסות הצדוקים.⁹

עד כאן באשר לעצם ההבדלים בין הלכות הצדוקים להלכות הפרושים. אעבור עתה לשאלת היחס בין הלכות הצדוקים להלכות כת קומראן. האומנם צודקים החוקרים, ובראשם שיפמן וזוסמן, כי למעשה מדובר בשיטה הלכתית אחת שהתבטאה בו בזמן בשתי קבוצות שונות – בירושלים ובקומראן? או שמא יש לקבל את עמדות 'באומגרטן, א' באומגרטן ומ' קיסטר כי למרות כמה הלכות משותפות מדובר בשתי שיטות הלכתיות נפרדות. עמדות החוקרים בסוגיה זו יידונו בנספח ב. מי שעסקו בכך לא פנו להשוואה יסודית בין הלכות הצדוקים לכת קומראן, אולם עתה יש בידינו הנתונים כדי לעשותה. כידוע, בממ"ת המחברים מחזיקים בשלוש מההלכות שיוחסו לצדוקים בספרות חז"ל: שרפת פרה אדומה ב'מעורבי שמש', טומאת עצמות בהמה וטומאת הניצוק. אלו הן שלוש נקודות ההסכמה המפורסמות

9 ראו בבלי, הוריות ד ע"א. השוו: שם, סנהדרין לג ע"ב; לה מואן, 1972, עמ' 374. על פיתוחו של נושא זה בסוגיית הבבלי ראו לעיל, הדיון בפרק השני, עמ' 60-61. הקניית יתר תוקף לתחום ההלכתי השנוי במחלוקת מצויה גם בכלל 'חומר בדברי סופרים מבדברי תורה' (משנה, סנהדרין יא, ג, והשוו הדיון אצל סנדרס, 1990, עמ' 107-120). יסודן של עמדות אלו הוא במציאות שמתחרות בה שיטות הלכתיות מנוגדות.

ביותר בין הצדוקים וכת קומראן.¹⁰ כעת, לאחר ששלל הלכות הצדוקים בספרות חז"ל נבחנו שוב, נראה שיש עוד הלכות המשותפות לצדוקים ולכת קומראן: התנגדות לעירוב חצרות בשבת (בברית דמשק); קביעת ימי המילואים כמועד שנתי (במגילת המקדש); התפיסה שכל דם טמא (ובכלל זה אי-התחשבות בגורם הווסת לזיהוי דם נידה, כפי שנרמז בברית דמשק). ייתכן שכת קומראן אף הייתה שותפה לעמדת הצדוקים ולעמדת ספר היובלים, כי חל איסור על כל פעולה מלחמתית בשבת (במגילת המלחמה נזכרת שביתה מלחימה בשנה השביעית, אך לא ביום השביעי).

האומנם שש או שבע הלכות משותפות אלו מלמדות שההלכה הצדוקית וההלכה הקומראנית חד הן? האומנם מדובר במערכת הלכתית אחת, מחמירה וכוהנית, המנוגדת למערכת דיני חז"ל? מתברר שלצד נקודות הדמיון יש הלכות אחדות שבהן הצדוקים וכת קומראן מחזיקים בגישות מנוגדות: (א) בסוגיית קציר העומר 'ממחרת השבת' הצדוקים סברו שיש לקצור את העומר ממחרת השבת שבתוך שבוע חג המצות, ואילו כת קומראן (ובייחוד מגילת המקדש) סברה שיש לקצור ממחרת השבת שלאחר תום שבוע חג המצות, וממחלוקת זו אף נגזרים מועדים שונים לחג השבועות; (ב) בסוגיית אכילת מנחת השלמים מגילת המקדש וממ"ת סוברות, כמו הפרושים-חז"ל, כי מנחת השלמים מוקרבת כליל על המזבח, ולעומתם הצדוקים טענו שחלק מן המנחה נאכל בידי הכוהנים; (ג) באשר לשיתוף העם בעבודת המקדש ותשלום מחצית השקל, אמנם שתי הקבוצות התנגדו לתקנה הפרושית של הפרשה שנתית של מחצית השקל, אך לעומת הצדוקים, שהתנגדו לשיתוף העם בפולחן, במגילת המלחמה לראשי העם חלק סמלי בפולחן לצד הכוהנים והלוויים. מלבד זאת יש להניח שהצדוקים לא הסכימו לדין הקומראני הקובע כי כל אדם חייב לשלם 'כופר' של מחצית השקל פעם אחת בחייו; (ד) הניגוד ההלכתי הבולט ביותר בין שתי הכיתות הוא שימושן בלוחות שנה שונים וחגיגת המועדים בזמנים שונים. הצדוקים נהגו לפי לוח שנה ירחי, ואילו בני כת קומראן נהגו על פי לוח שנה שמש.

ניתן לסכם את נקודות ההסכמה והמחלוקת בין הצדוקים לכת קומראן כדלקמן:

10 ראו בעיקר: באומגרטן, 1980; זוסמן, תש"ן, עמ' 28-33. כאמור לעיל, עמדת הצדוקים בסוגיית טומאת עצמות בהמה איננה ברורה כל צורכה. לעיל הסקתי שסביר יותר שהם החמירו וטימאו, כפי שעשו מחברי ממ"ת.

נקודות מחלוקת בין הצדוקים לכת קומראן	נקודות הסכמה בין הצדוקים לכת קומראן
מועדי קציר העומר וחג השבועות	התנגדות לעירוב חצרות
מעורבות העם בהבאת קרבנות הציבור ותשלום מחצית השקל	ימי מילואים שנתיים
האם מנחת השלמים נאכלת	אי-הכרה בטהרתו של טבול יום
לוח שנה ירחי לעומת שמשי	דיני נידה – כל דם טמא
	עצמות בהמה טמאות
	הניצוק טמא

הטבלה שלעיל מלמדת כי נקודות ההסכמה בין הצדוקים לכת קומראן רבות מנקודות המחלוקת. לפיכך האומנם מוצדק לומר כי מדובר בשתי שיטות הלכתיות קרובות מאוד שההבדלים ביניהן מועטים יחסית? מסקנה זו מוטעית, כיוון שהממצאים הכמותיים מטעים, ולמעשה הפער בין שתי השיטות עמוק מכפי שהטבלה מציגה, וזאת משתי סיבות. ראשית, חלק מסלעי המחלוקת מהותיים יותר מנקודות ההסכמה. כל נקודות המחלוקת בין הצדוקים לכת קומראן נוגעות ל'הלכות חולקות' שלא תיתכן הסכמה בעניינן, וכאמור, עניין לוח השנה הוא העקרוני ביותר. ההלכות המשותפות, לעומת זאת, הן ברובן הלכות מחמירות בתחומי שבת ובייחוד בדיני טהרה (יוצאי דופן הם ימי המילואים ודיני הנידה). הסכמה על הלכות מחמירות אלו עדיין איננה מלמדת על מערכת הלכתית אחת, שכן בדיני טהרה ושבת יש רק שתי אפשרויות הלכתיות – לטהר או לטמא, להתיר או לאסור. העובדה שבני שתי הכיתות הגיעו למסקנה זוהי בארבע סוגיות שכאלה עדיין לא מעידה על הסכמה כוללת ורחבה בתחום ההלכה.¹¹ שנית, הטבלה מציגה אך ורק תשעה נושאים שבהם ידועות לנו עמדות הצדוקים וכת קומראן גם יחד. אולם בפרקים הקודמים נדונו כ-13 הלכות נוספות המיוחסות לצדוקים, ואילו במגילות קומראן אין כל עיסוק בהן (אולי חוץ מהימנעות מלחימה בשבת). כמו כן במגילות קומראן מוזכרות עשרות רבות של הלכות שאין לדעת מה הייתה עמדת הצדוקים בעניינן. אמנם אין כל ספק שחז"ל לא הזכירו את כל הלכות הצדוקים, אלא את המפורסמות והחשובות שבהן, שלא נשכחו, ולכן ייתכן שלפחות כמה מאלו שלא נזכרו בספרות חז"ל היו מרכזיות פחות. על פי ספרות חז"ל, הצדוקים החשיבו מאוד את אופן הקטרת הקטורת ביום הכיפורים, אולם במגילות קומראן בעיה זו אינה מועלית כלל, וכיוצא בזאת דין 'עין תחת עין' ועוד הלכות. המסקנה המתחייבת מכך היא שהצדוקים וחברי כת קומראן לא התעמקו באותן סוגיות הלכתיות. תחומי העניין ההלכתיים של שתי הקבוצות

11 עמדה שכזו, המפחיתה מחשיבות ההסכמה בדיני טומאה וטהרה בשל מיעוט האפשרויות להכרעה, הביע באומגרטן, תשנ"ג (א), עמ' 512.

היו במידה רבה שונים. כת קומראן מתעלמת בכתביה מנושאים שהיו מרכזיים לצדוקים.

מכל זאת מתבקשת המסקנה כי הצדוקים וכת קומראן לא החזיקו בשיטה הלכתית אחת. למרות כמה נקודות דמיון מהותיות, ההבדלים רבים, ומדובר בשתי אסכולות הלכתיות נפרדות. הרי הסכמה בין שתי קבוצות שונות בסוגיה הלכתית מסוימת איננה מלמדת על זהות בין המערכות ההלכתיות הכוללות או על קרבה ביניהן. לצורך המחשה יש להזכיר כי עצם העובדה שהפרושים וכת קומראן הסכימו בנוגע להקרבת 'מנחת נסכים' כליל על המזבח או בנוגע לשיתוף מסוים של העם בפולחן, איננה מלמדת על קרבה בין הלכות הפרושים להלכות כת קומראן. למעשה, אין חפיפה בין רוב ההלכות המיוחסות לצדוקים לבין רוב ההלכות במגילות קומראן, כלומר מבחינה סטטיסטית רב המפריד על המאחד ביניהן. הסברה כי מדובר בשתי קבוצות כוהניות ומחמירות בהלכה, ועל כן בשיטות הלכתיות דומות מאוד, איננה עומדת במבחן הביקורת. המאפיינים המחמירים והכוהניים (שעליהם אעמוד בהמשך) הם רק חלקים מפסיפס הלכתי מורכב יותר. אולם עדיין יש מקום לתהות ממה נובעת ההסכמה בין שתי הכיתות באותן שש הלכות? האם היה לשתייהן מצע הלכתי משותף ובראשיתו, גם אם מוגבל וחלקי? ואולי נקודות ההסכמה הן מקריות בלבד, והתפתחו אצל כל אחת מן השתיים באופן עצמאי, שמא בשל התפתחותן של תפיסות חברתיות ודתיות דומות?

גילוייה של ממ"ת הביא את שיפמן וזוסמן לידי המסקנה שהדמיון נובע מכך שמדובר בעצם בשיטה הלכתית אחת. לדעת שיפמן, כת קומראן התפתחה מן הצדוקים, וחברי הכת הם צדוקים קיצונים שלא היו מוכנים להתפשר ולקבל מציאות שבה חוקי הפרושים הם השולטים. זוסמן טען שכת קומראן זהה עם הבייתוסים הנזכרים בספרות חז"ל ואשר מקצת הלכותיהם דומות להלכות הצדוקים, ומכך הסיק שחכמים מאוחרים לא היו מסוגלים להפריד בין השתיים.¹² אך כאמור, ההבדלים בין הלכות הצדוקים לכת קומראן מפריכים את מסקנת שיפמן, ואילו זיהוי הבייתוסים עם כת קומראן איננו עומד בפני הביקורת. ברצוני להציע הסבר אחר, ולפיו מוצאן של השיטות ההלכתיות, של הצדוקים ושל כת קומראן, משיטה קדומה אחת, שבולטות בה המגמות המחמירות והכוהניות, שיטה שהפרושים לא היו חלק ממנה. נקודות ההסכמה בין שתי הכיתות הן למעשה מורשת של אסכולה הלכתית קדומה אחת. לפי הצעתי, הפרושים הם שחידשו את ההקלות בדיני טומאה וטהרה ובדיני שבת אשר להם התנגדו הצדוקים וכת קומראן (אינני בטוח אם הצעה זו תופסת גם להלכות ימי מילואים שנתיים).

הצעה זו הופכת למעניינת במיוחד אם מוסיפים לרשימת האסכולות ההלכתיות

12 שיפמן, 1989; הנ"ל, 1993, עמ' 34; זוסמן, תש"ן.

שאחזו באותה שיטה מחמירה קדומה גם את זו של השומרונים. שכן במקורות שומרוניים מאוחרים יחסית ניכרת עמדה הלכתית מחמירה המבטאת התנגדות לעירוב חצרות, אי-הכרה במעמדו של טבול יום והחמרה בדיני הנידה. אפשר שגישתם המחמירה של השומרונים הושפעה מן הצדוקים או מכת קומראן כבר בשלב קדום (כיוון מחשבה זה מצוי אצל גייגר, ולאחריו גם זוסמן). כלומר הופעתה של הלכה צדוקית מסוימת אצל השומרונים עשויה ללמד על קדמותה. אם כך, ההלכות המשותפות לצדוקים, לכת קומראן ולשומרונים הן קדומות והופעתן במגילות קומראן עשויה לנבוע לא ממוצאה הצדוקי כביכול של כת קומראן אלא מעצם קדמותן ושכיחותן בחברה היהודית בזמן קדום. מדובר במצע הלכתי משותף כולל יותר, וכנראה גם עתיק יותר. דומני כי הצדק עם גייגר וזוסמן, שהרי דיני הנידה השומרוניים נזכרים כבר בכתבי התנאים וככל הנראה כך נהגו השומרונים בימי הבית וגם התנגדותם לעירוב חצרות נרמזת בספרות חז"ל. זאת ועוד, שלוש מההלכות הפרושיות המקלות נובעות מחידוש, כלומר מהגדרה הלכתית חדשנית: עירוב חצרות, טבול יום, וסת והבחנות נוספות הכרוכות בהגדרת דם הנידה. סביר מאוד שהשומרונים, כמו הצדוקים וכת קומראן, דחו הבחנות חדשניות שכאלה עוד בימי הבית.¹³

13 על עמדת השומרונים כלפי עירוב חצרות ראו לעיל, פרק שני, עמ' 64. על דיני הנידה של השומרונים ראו לעיל, פרק חמישי, עמ' 181-188. על אי-הכרתם בדרגת טבול יום, על פי מקורות מימי הביניים, ראו בויד, 1989 (א), עמ' 307, 320. גייגר (תר"ך, עמ' 20-25) ביקש להוסיף לרשימת ההלכות המשותפות לצדוקים ולשומרונים גם את טומאת עצמות בהמה, אך כאן לא מדובר בהבחנה הלכתית חדשה מבית מדרשם של הפרושים. על קדמותן של הלכות אלו ראו: הנ"ל, תר"ך; זוסמן, תש"ן, עמ' 31-33, 61, 65. ראו גם גייגר, תש"ט, עמ' 110-127. על קדמותן של כמה מההלכות השומרוניות ועל האפשרות שהן משקפות את ימי הבית, ראו באופן כללי לווי, 1977, עמ' 109 ואילך, 500 ואילך. מעניין כי אחדים מחוקרי השומרונים רואים זיקה בין ההלכה השומרונית לבין ההלכה הצדוקית, ואילו אחרים מדגישים את זיקת השומרונים להלכה הקומראנית. לדעת בויד, 1989 (ב), עמ' 630-632, השומרונים הזדהו עם ההלכה הצדוקית גם בעניין דין מידה כנגד מידה, יריקת האשה הנחלצת בפניו של החולץ ופריסת השמלה בפני הזקנים כראיה משפטית. לעומתו, קראון (1998) טען שיש כשמונה הלכות שבהן השומרונים, או פלג מאוחר שלהם, הדושתאים, הסכימו עם ההלכה הקומראנית: נוסף על ההתנגדות לטהרת טבול יום (בנוסח השומרוני לדברים כג יא) וההתנגדות לעירוב חצרות, הוא מונה איסור שחיטה מחוץ למקדש, לוח בן שלושים יום בכל חודש, הבאת העומר ממחרת השבת שלאחר הפסח (שתי ההלכות האחרונות אופייניות לדושתאים בלבד) וכן תוספת מלאכה בשבת, תפילה בעת טבילה במים, איסור אכילת עובר ברחם אמו, נטע רבעי הנאכל בידי הכוהנים ועמדה מעניינת בסוגיית שבעה נקיים. אף ניתן להזכיר הלכה משותפת נוספת לשומרונים ולכת קומראן: טבילה ביום הראשון לטומאה (טהרה מודרגת). ראו בויד, 1989 (א), עמ' 324, והשוו לעיל בפרק החמישי, הערה 84. יש להסתייג ולומר כי המקורות השומרוניים שעליהם התבססו בויד וקראון הם מאוחרים: בויד מסתמך על תרגומים מאוחרים של התורה השומרונית, אשר קשה לדעת עד

אם ליחס משקל לנקודות המשותפות לצדוקים, לכת קומראן ולשומרונים, הרי ממצאים אלו מחזקים את הרושם בדבר שיטה הלכתית קדומה הדוגלת בהחמרה בדיני שבת וטהרה. ייתכן מאוד שנקודות ההסכמה בין הצדוקים וכת קומראן נובעות מכך שהן התפתחו מגזע משותף. אישוש לתאוריית הגזע המשותף מצוי בכך שהגדרות ההלכתיות הייחודיות האופייניות לפרושים הן חידושים של החכמים: טבול יום, עירוב חצרות וכן וסת שניתן לזהותה על פי מועד הופעתה (ולהבדיל בן דם לדם). שלוש השיטות ההלכתיות האחרות המשיכו לדבוק בהגדרות ההלכתיות הישנות, שהיו פשטניות יותר, כשם שבית הלל פיתח הגדרות הלכתיות חדשות שנדחו בבית שמאי, בין היתר מתוך שמרנות. אם כך, אסכולת האם המחמירה והפשטנית מייצגת את ההלכה הקדומה, ועליה חידשו חכמי הפרושים.¹⁴

מכל זאת עולה שההסכמה ששררה בין הצדוקים לכת קומראן בדבר התנגדות לעירוב חצרות, טהרה ב'מעורבי שמש' (ולא בטבול יום) והתנגדות למערכת דיני הנידה של הפרושים הייתה הסכמה פסיבית ולא אקטיבית. לא מדובר בהשפעה של הצדוקים על כת קומראן, אלא בדחייה משותפת של חידושים ושל תקנות של קבוצה שלישית. עם זאת בנוגע לימי המילואים מדובר בהסכמה מהותית יותר. ייתכן שהיא מעידה על קרבה מסוימת בעמדות שתי הכיתות בנושאי פולחן, ולא מן הנמנע שמדובר במסורת הלכתית עתיקה שהשתמרה בשתי הכיתות ושמא ניתן למצוא רמז

כמה הם משקפים הסכמה כוללת של העדה, וקראון מסתמך על מקורות מאוחרים שמוזכרים בהם דיני הדותסאים, שאינם מייצגים את כלל השומרונים, ואין כל הכרח שהם שימרו את ההלכה השומרונית הקדומה. למרות נקודות הדמיון, לווי כבר עמד על כמה הבדלים בתפיסות הצדוקים והשומרונים (לווי, שם, עמ' 187, 201).

14 התפיסה שהצדוקים, השומרונים או כת קומראן משקפים את ההלכה הקדומה באה לידי ביטוי אצל: גייגר, תש"ט; לווי, 1977, עמ' 9, 60; זוסמן, תש"ן, עמ' 69. השור גם אשל, תשנ"ד (א), עמ' 74-87, 227 ואילך. על השמרנות ההלכתית של בית שמאי לעומת ההגדרות ההלכתיות החדשניות והמורכבות יותר של בית הלל, ראו למשל בן שלום, תשנ"ד, עמ' 178, 185, 186, 192-193. עדיין נותר להסביר כיצד הגיעו הלכות אלו אל השומרונים. ניתן להשוות זאת להתפתחותם של הכתב השומרוני ושל נוסח המקרא השומרוני. בשני תהליכים אלו שאלו השומרונים כתב (עברי קדום בשימושו המאוחר) ונוסח מקרא (הרמוניסטי) שרווחו בקרב היהודים בתקופה החשמונאית, ומכאן שפרישתם הסופית מן היהודים אירעה בתקופה החשמונאית. ראו: קרוס, 1966; אשל, שם, עמ' 85-87, 227-240. מכאן סביר שתהליך דומה אירע גם בשדה ההלכה, והשומרונים אימצו תפיסה הלכתית שהייתה מקובלת על יהודים באותם ימים. אולם לא ניתן לקבוע מתי התבצעה שאילה זו. אם השאילה ההלכתית של השומרונים אירעה בשלב קדום יחסית, סביר שהם שאבו מאותו מצע הלכתי מחמיר וקדום שהיה מקובל על יהודים רבים, ואם היא נעשתה בתקופה החשמונאית (כמו שאילת הכתב העברי הקדום ונוסח המקרא הרמוניסטי), ייתכן מאוד שהם שאבו זאת מן הצדוקים. לא ניתן לשחזר את המערכת ההלכתית של השומרונים בימי הבית, ולכן לא ניתן להכריע בין שתי אפשרויות אלו.

לה בתורת הפולחן של יחזקאל. מכל מקום, יש לזכור שיש גם נקודות מחלוקת בין שתי הכיתות בתחום הפולחן, כגון בדיני מנחות ובהסכמה לשתף את העם בפולחן.

מה ניתן ללמוד מכך על התפתחותן ההיסטורית של שיטות הפרושים והצדוקים? נראה שבסוגיות אחדות קדמה ההלכה הצדוקית להלכה הפרושית. זאת מכיוון שההלכה של הפרושים מורכבת יותר ומתבססת על הגדרות חדשות המביאות לידי הקלה בדין (וכאמור, גם מכיוון שחלקן נדחו על ידי כת קומראן והשומרונים): עירוב חצרות, היתר להשיב מלחמה בשבת, דין מידה כנגד מידה בתשלומי ממון, הוצאה להורג בשרפה על ידי בליעת רעל במקום שרפה על המוקד, טבול יום, הגדרת דם הנידה על פי צבע הדם, עקרון הווסת וכן הכשרת מי המקווה באמצעות עירוב/טיהור מקוואות (ייתכן שניתן לכלול ברשימה זו גם את טהרת עצמות בהמה, טהרת הניצוק, הפחתת משקלן ההלכתי של יריקת האלמנה בפני החולץ ושל פריסת השמלה בעת טענת בתולים). לרשימת ההלכות הפרושיות המאוחרות יש לצרף גם את תקנת מחצית השקל, שנקבעה בתקופה החשמונאית (התקדים של תקנת שליש השקל בימי נחמיה מעלה את שאלת הקשר בין תקנות נחמיה לראשית ההלכה הפרושית, אך אין די מידע כדי לפתח נושא זה).

אולם לא תמיד קדמה ההלכה הצדוקית להלכה של הפרושים. כבר לאוטרבך סבר שכמו הפרושים גם הצדוקים תיקנו תקנות.¹⁵ כך למשל יש סימנים המעידים שעמדת הצדוקים כי הבת יורשת עם בת הבן מאוחרת לעמדה הפרושית, שכן משתקפת בה שיטת ירושה שאיננה תואמת חברה חקלאית-מסורתית וכן מכיוון שאין היא תואמת את פשט הצווים המקראיים בפרשת בנות צלפחד. ייתכן שהצדוקים חידשו הלכה זו מסיבות חברתיות או כלכליות. גם ההלכה הקובעת כי המעשר ניתן בכל מקום ואין צורך להעלותו לירושלים שונה מן הנוהג המקובל בראשית ימי בית שני, וייתכן שהיא באה לשנות מצב שבו גם מי שאינם משבט לוי נהנים ממתנות כהונה ולוויה. אולם כאשר מדובר במחלוקות מסוג 'הלכות חולקות' בדרך כלל לא ניתן להתחקות אחר דרך התפתחותן ההיסטורית של עמדות הצדוקים והפרושים, וודאי לא ניתן להתחקות אחר זמנן. כך למשל המחלוקת על מועד קציר העומר 'ממחרת השבת' התקיימה אולי משחר ימי עם ישראל, ואין לדעת אם בשלב קדום הונהגה אחת מן השיטות והאחרת התפתחה בשלב מאוחר. ייתכן מאוד שחלק ניכר מן המחלוקות האלה, כגון דין מנחת השלמים, אופן הקטרת הקטורת ביום הכיפורים ודין עדים זוממים, קדמו לעצם הופעתם של הצדוקים והפרושים. מקורותיהן של הלכות אלו נותרים עלומים כפי שצמיחתם של הצדוקים ושל הפרושים או של החוגים שמתוכם הופיעו, אינה ניתנת לשחזור היסטורי.

15 לאוטרבך, 1951, עמ' 34-48.

פרשנות המקרא הצדוקית

במהלך הדיון בהלכות הצדוקים התברר כי לעתים ייחסו חז"ל לצדוקים נימוקים המתבססים על פסוקי המקרא, או במילים אחרות, מדרש הלכה. לעתים אף ניסיתי לשחזר מדרש שכזה גם במקומות שהוא איננו מיוחס להם במפורש או לנתח את עמדתם של חז"ל כלפי פרשנות המקרא של הצדוקים. ואמנם, אותם הדים של מדרש הלכה צדוקי בספרות חז"ל הביאו אותי לידי המסקנה שבכל מחלוקת הלכתית הנוגעת לפסוקי המקרא לא יכלו הצדדים המתדיינים אלא לפרש את המקרא לפי דרכם. המדרש יכול להיות הגורם לעיצוב עמדה הלכתית (מדרש יוצר) או רק מעין אישור שלאחר מעשה מן הכתובים לעמדה שכזו (מדרש סומך). דוגמאות לכך יש למכביר ממגילות קומראן ומספרות חז"ל, וקשה להניח שהצדוקים היו יוצאים מן הכלל בתחום זה.¹⁶

כמה מחלוקות יסוד בין הצדוקים לפרושים נוגעות לפירוש הוראת החוק המקראי, ועל פי רוב מדובר ב'הלכות חולקות', שכאמור הן מהותיות במיוחד. סוג אחד של מחלוקות פרשניות נוגע להוראת צירוף מילים מסוים במקרא. כך למשל, הצירוף 'ממחרת השבת' עשוי להתפרש כפשוטו או כמדרשו, לפי תפיסתו ההלכתית של הפרשן ולפי שיטתו הפרשנית, וכיוצא בזאת דין 'עין תחת עין' ודין עדים זוממים. הביטויים 'נפש תחת נפש', 'עין תחת עין' וכו' (שמות כא כג-כה; ויקרא כד יז-כא) וכן 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו' (דברים יט יט) אינם כה ברורים, ואם הפרשן סבור שמה שנראה לכאורה כפשט איננו מתיישב עם הערכים שאליהם הוא עצמו מחויב הוא יתור אחר פירוש מורכב יותר וימצא לו תימוכין בפסוקים אחרים. כך גם ייתכן שהמחלוקת על עירוב חצרות, ואולי גם ההתנגדות למלחמה בשבת, קשורות לפסוק 'שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השבת' (שמות טז כט-ל). את הפסוקים שהובאו לעיל הצדוקים מפרשים כפשוטם, בלי לערב הנחות ושיקולים מחוץ לכתובים עצמם, והדבר מביא אותם לדין מחמיר מזה של הפרושים. הצדוקים דבקו במובנם המילולי של הפסוקים בכמה דינים משפטיים: 'ופרשו השמלה לפני זקני העיר' (דברים כב יז) 'וחלצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו' וכו' (דברים כה ט) וכן 'ובת איש כהן כי תחל לזנות [...] באש תשרף' (ויקרא כא ט). ייתכן שגם בסוגיית ימי המילואים כמועד שנתי מדובר בפרשנות פשטנית של הפסוקים

16 ישנה מחלוקת אם המדרש עומד ביסוד הלכותיהם של חז"ל או שמא נועד לאשש ולסמוך תקנות והלכות שנוסדו במנותק מן הפסוקים, בעקבות מסורת הלכתית שקדמה לו. ראו למשל אורבך, תשי"ח. פירוש המקרא היה מאפיין חשוב של הפרושים כבר בראשית דרכם, שהרי שמם נגזר מן הפועל פר"ש, לפרש (באומגרטן, 1983), אלא שהם באו למסור מסורת פרשנית מסוימת (הנ"ל, 1987). כמעט בכל חיבור מקומראן יש סימנים למדרש פסוקי המקרא, והמחקרים על כך רבים מאוד. על הפרשנות המקראית בימי בית שני ובייחוד בכת קומראן ראו למשל: הרינגטון, 1993; קוגל, 1998.

הרומזים למועד החל מדי שנה בשנה (ויקרא ז לו; ח לד), שחז"ל אמנם דרשו אותם באופן שונה.

אולם לא תמיד דבקו הצדוקים בפשט הפסוקים. לעתים הם פירשו שלא לפי הפשט, כגון בסוגיית מעשה הקטורת ביום הכיפורים ובירושת בת הבן, אולי מכיוון שהנחו אותם שיקולים חברתיים או דתיים שמחוץ לטקסט גופו. בסוגיות אלו, הפרושים, שעל פי רוב החזיקו בפרשנות מורכבת יותר של פסוקי המקרא, הם שהחזיקו בפשט. לעומת זאת לעתים לא ניתן כלל לסווג את הפרשנות של שתי הקבוצות לפשט ודרש. כך למשל בסוגיות מימון עבודת הקרבנות ואכילת מנחת השלמים, ואולי גם בדין מתן/גביית המעשר יש פסוקים שונים התומכים בכל אחת משתי העמדות, כפי שיפורט להלן. מקרים אלו של מקראות הסותרים זה את זה מחייבים פתרון מדרשי שיכריע איזה פסוק הוא עיקר ואיזה פסוק משמש ביאור או הסתייגות מן הכלל שנקבע בפסוק האחר.¹⁷ דוגמה לכך היא המחלוקת על מועד קציר העומר 'ממחרת השבת' הכרוכה בהבנת מקראות נוספים הדנים בספירת הימים שבין פסח לשבועות: האם יש לספור 'שבע שבתות תמימות תהיינה עד ממחרת שבת בראשית' (ויקרא כג טו-טז), או שמא 'מהחל חרמש קמה תחל לספור שבעה שבתות ועשית חג שבעות' (דברים טז ט-י). הצדוקים (ובאופן דומה מבחינת העיקרון אך שונה מבחינת עצם ההלכה שננקטה – גם מגילת המקדש) דרשו את השבועות כ'שבוע שבת', המתחיל בראשון ומסתיים בשבת, וזאת בעקבות הקניית יתר חשיבות לצו שבספר ויקרא. לעומתם, הפרושים פירשו את שבע השבתות כאילו מדובר בשבעה שבועות המסתכמים ב-49 יום, ובכך ייחסו יתר חשיבות לצו שבספר דברים.¹⁸

גם בסוגיית מימון עבודת הקרבנות יש פסוק המחזק את עמדת הצדוקים ('את הכבש אחד תעשה בבקר [...]'). במדבר כח ד) ולעומתו פסוק המאשש את דברי הפרושים ('את קרבני לחמי לאשי ניחחי תשמרו להקריב לי במעדו', במדבר כח ב). בסוגיות אלו נראה שעמדות הצדוקים והפרושים מתבססות על מסורת או על תפיסת יסוד מטה-הלכתית, והמדרש אינו אלא בבחינת תנא דמסייע. אפשר שגם בסוגיית אכילת מנחת השלמים פירשו הצדוקים את במדבר טו ג-יג, המזכיר את הקרבת מנחות ונסכי העולה והשלמים (שהפרושים פירשו כי מדובר בו בהקרבת המנחה כליל על המזבח), בהסתמך על ויקרא ו ז-ט, ששם נקבע כי הכוהן אוכל מן המנחה בלי שיפורש באיזו מנחה מדובר. אם כך, הרי אפשר שהצדוקים גרסו כאן מעין מדרש של גזרה שווה או של בניין אב ('מה מצינו') המסמיך מקרא אחד למשנהו, כלומר

17 על הבעיה הפרשנית של יישוב שני פסוקים הנראים סותרים זה את זה ראו הנשקה, תשנ"ח, עמ' 28 והספרות בהערה 88. השוו למשל ידין, תשל"ז, א, עמ' 62-65.

18 נאה, תשנ"ב, עמ' 426-439. השוו מדרש תנאים לדברים טז ט (מהדורת הופמן, עמ' 93). ראו גם בפרק השני, הערה 71.

שיטת פרשנות מתוחכמת יחסית. זאת ועוד, ייתכן שהצדוקים השתמשו במדרש של קל וחומר בקבעם שהכוהן השורף את הפרה האדומה חייב להיות טהור ב'מעורבי שמש', שהרי על אוסף האפר להיות 'איש טהור' (במדבר יט ט).¹⁹

מה ניתן להסיק מכך על היחס בין תורה שבכתב לבין תורה שבעל-פה? מובן כי הפרושים והצדוקים נחלקו על האופן שבו יש להבין כמה פסוקים חשובים בתורה ולפרשם. מכאן ברור שלא ניתן לומר שהצדוקים קיבלו את התורה שבכתב, אך דחו את העיקרון של תורה שבעל-פה, כלומר של פרשנות לטקסט הכתוב. במחלוקות האלה אי-אפשר להבחין כלל בין התורה לבין פירושה, כיוון שכל הבנה של הטקסט היא פרשנות, וגם פירוש מילולי ופשטני נובע ממסורת הלכתית מסוימת שמקורה מחוץ לטקסט גופו. לפיכך אין ספק שלצדוקים הייתה תורה שבעל-פה, גם אם לא כונתה כך, כפי שוודאי הייתה לכל אסכולה דתית יהודית מסורת הלכתית-פרשנית. התפיסה הכללית שביסוד המושג 'תורה שבעל-פה' איננה ייחודית לפרושים או לחז"ל בלבד.²⁰ כפי שכבר הוסבר לעיל, אין ספק שהצדוקים אמנם דחו כמה מאבני

19 אין להגביל את השימוש במדרש בשיטת קל וחומר לחוגי חכמים כיוון שהוא ניכר גם בברית דמשק (וודאי גם בחיבורים אחרים מקומראן) ובתקופות מאוחרות גם בקרב השומרונים. ראו: גינצברג, 1976, עמ' 127; לווי, 1977, עמ' 439 ואילך. שרידים לשימוש בקל וחומר ניתן למצוא בטענת הצדוקים במשנת ידים ד, ז: 'מה אם שורי וחמורי שאיני חייב בהם מצות חייבין בנזקם (השוו שמות כא לה), אינו דין שאהא חייב בנזקן (של עבדים)?'. אפשר ששרידים אחרים של מדרש זה קיימים בנוגע לאופן מתן המעשרות, בכל מקום (במדבר יח לא) או במקדש (דברים יב ו, וראו לעיל, עמ' 168-169). אף בדין 'עין תחת עין' אפשר שהצדוקים יצרו זיקה בין המקראות השונים הנוגעים לדין מידה כנגד מידה ואולי יצרו זיקה גם בין דין נזקי אדם לנזקי בהמה (לעיל, פרק שלישי, עמ' 101-102). כך הוא אולי גם במדרש הוראת 'כאשר זמם' לסופו של הצו הגורס כי העונש יהיה שקול לנזק שגרמו העדים ('ולא תחוס עינך נפש בנפש עין בעין שן בשן יד ביד רגל ברגל', דברים יט כא). אגב כך מעניין לציין את התופעה של הפיכת מצוות פולחניות שאירעו בימי הקמת המשכן לנהגים לדורות (לעניין זה השוו קנוהל, תשנ"ג, עמ' 189). הצדוקים עשו כך כשטענו שימי המילואים נוהגים מדי שנה בשנה. עם זאת הם התנגדו לכך שהפרושים הפכו את תשלום מחצית השקל במדבר למס שנתי לצורך מימון קרבנות התמיד משל ציבור (לדעת ידין עיקרון זה נלמד מקרבנות הנשיאים, ראו ידין, תשי"ז, עמ' 266). לעומת זאת, כת קומראן סברה כי הן ימי המילואים הן תשלום מחצית השקל הן מעורבות ראשי העם (יורשיהם של הנשיאים?) בפולחן – כולם נהגים לדורות. מכאן שהצדוקים הפכו רק אחת מן המצוות האלה למצוות קבע, הפרושים נהגו כך בשתיים מהן, ואילו כת קומראן הסבה את שלושתן למצוות קבע. על מגמה זו בקומראן ראו גם: ברית דמשק ז, 6 (רבין, 1958, עמ' 27); סרך היחד ב, 9-23 (ליכט, תשכ"ה, עמ' 53-55, 72); ידין, תשל"ז, א, עמ' 251.

20 הבחנה זו משותפת לכמה וכמה חוקרים אף שלא ביררו את עצם המחלוקות הפרשניות בין הפרושים לצדוקים, בירור המחזק וממחיש את הדברים. ראו למשל: הר, 1972, עמ' 1441; סנדרס, 1992, עמ' 333-335. לדיונים נוספים הנוגעים לסוגיה זו ראו: לה מואן, 1972, עמ' 372-379; באומגרטן, 1987, עמ' 64, 65, הערה 4; זוסמן, תש"ן, עמ' 57-58, הערה 185; סנדרס, 1990, עמ' 99-108, 127.

היסוד של המסורת הפרושית, אך זאת רק משום שהם עצמם החזיקו במסורת שונה. התורה שבעל-פה הצדוקית בולטת בייחוד כאשר שני כתובים מכחישים זה את זה, כגון בסוגיות 'ממחרת השבת', מימון עבודת הקרבנות ודין מנחת השלמים, אשר לא ניתן לפרשן ללא מסורת שמחוץ לפסוקי התורה. הלכות צדוקיות נוספות המבוססות על מסורת שבעל-פה הן אלו שפסיקת ההלכה בהן איננה מתבססת על הצו המקראי גופו, כגון בהגדרה המרחיבה של דם הנידה (ואולי גם בדינים שהצדוקים נקטו גישה הסותרת את פשט הפסוקים, כגון בדין ירושת בת הבן ובמעשה הקטורת ביום הכיפורים, אלא שבעניין הקטורת חז"ל מייחסים לצדוקים הסתמכות על פסוקים שמחוץ לצו עצמו הנוגעים לעיקרון הדתי שביסוד גישתם).

בעבר הייתה מקובלת המוסכמה כי ההבדל העיקרי בין הלכות הפרושים והצדוקים הוא שהצדוקים דבקו בפשט התורה, ואילו הפרושים הרבו בפירושים ובמדרשי הלכה. יסודה של תפיסה זו טמון בדבריו של יוסף בן מתתיהו, כי הצדוקים דחו את ההלכות שלא נכתבו בתורה כיוון שהם מחזיקים בעיקרון שיש לקבל אך ורק את החוקים הכתובים, ואין לשמור את אלו הנובעים מן המסורת,²¹ ולדברים אלו של יוסף בן מתתיהו נקשרו כמה מחלוקות בספרות חז"ל התואמות אותם (כגון בעניין 'עין תחת עין' או 'ממחרת השבת'). אולם בחינה מחודשת של קורפוס ההלכות שחז"ל ייחסו לצדוקים מלמדת שהגדרתו זו של יוסף בן מתתיהו תקפה בעשר הלכות בלבד, שהן אף לא מחצית מן ההלכות שניתן לייחס לצדוקים. בהלכות אלו המסורת הלא-כתובה מתבטאת בשני אופנים שונים – מקראות שפשטם עשוי לסתור את ההלכה הפרושית, או לחלופין, כאשר מקור הסמכות של הפרושים אינו נובע מן המקרא אלא ממסורת שהיא בבחינת חידוש שמחוץ לתורה: עירוב חצרות, דין 'עין תחת עין', פריסת השמלה, דין 'וירקה בפניו', שרפת בת כוהן שזנתה והתנגדות לטהרתו של טבול יום, וכן גם איסור מלחמה בשבת וההתנגדויות לניסוך המים על המזבח, לתקנת מחצית השקל ולתקנת טומאת כתבי הקודש.

אולם יש לזכור כי לצד מחלוקות אלו יש מחלוקות שעמדות הצדוקים בהן נובעות ממסורת הלכתית ייחודית שאיננה נובעת מפשוטם של פסוקי המקרא, כגון בסוגיות מעשה הקטורת, דיני נידה, טומאת עצמות בהמה והניצוק, וכיוצא בזאת הדינים שהצדוקים אינם מפרשים בהם את המקרא כפשוטו אלא משתמשים במדרש (ראו לעיל). הייתכן שיוסף בן מתתיהו לא היטיב להכיר את ההלכה הצדוקית? ואולי פשוט טעה כשנקט הגדרה פשטנית מדיי (אך עדיין נכונה!)? אם נבחן את ההקשר שעולה בו שאלת המאפיינים של חוקי הפרושים והצדוקים, יובהר שיוסף בן מתתיהו לא ניסה להציע לקורא הגדרה מעמיקה, כוללנית ומפורטת של שתי השיטות ההלכתיות. יוסף בן מתתיהו מאפיין את ההבדלים בין הצדוקים לפרושים בנוגע

21 קדמוניות יג, 297. לדיון בדברי יוסף בן מתתיהו ראו: מאן, 1990, עמ' 176-179; מייסון, 1991, עמ' 230-245, וראו עוד להלן.

ל'חוקים' אגב תיאור הסכסוך בין הורקנוס לפרושים שבמהלכו צץ ועולה נושא זה, ולאחר מכן מוסיף ומאפיין את שתי הכיתות בזיקה לקהל תומכיהן. הדיון בצדוקים ובפרושים בהקשר זה קצר, ונועד לתת רקע עליהם כיוון שהם נזכרו בהקשר 'פוליטי'. אין ספק שיוסף בן מתתיהו לא התכוון להאריך במסגרת זו ולפרט את ההבדלים ההלכתיים בין הכיתות, ולמעשה הוא נמנע מלעשות זאת בכל כתביו. רק כאן הוא משווה במפורש בין חוקי הצדוקים והפרושים, וזאת מכיוון שהסכסוך בין הורקנוס לפרושים נובע בעקיפין מהקלת הפרושים בדין (ראו להלן).

יוסף בן מתתיהו נקט הבחנה בסיסית בין νόμιμα γεγραμμένα לבין νόμιμα παρέδοσαν, כלומר בין חוקים כתובים לחוקי המסורת. הוא עשה כן משום שהגדרות אלו וההבדלים ביניהן היו מובנים גם למי שאיננו בקיא ברזי ההלכה היהודית, ובייחוד לקורא היווני-רומי האמור להכיר מושגים אלו. כאן לא מדובר בדקדוקים הנוגעים אך ורק לתורת ישראל ופירושה, אלא בעניין אוניברסלי.²² למעשה, יוסף בן מתתיהו מסביר באותו קטע שני הבדלים יסודיים בין שתי השיטות ההלכתיות: החמרה מול הקלה בדין, וחוקים כתובים לעומת מסורת. בכך הוא נקט שניים מכללי היסוד המגדירים את ההבדלים בין הלכות הצדוקים והפרושים, והרי אין עיקרון יסודי ופשטני אחד המסביר את כל המחלוקות. משום כך נראה שיוסף בן מתתיהו השיג כאן את מטרותיו הרטוריות, ולמעשה גילה בקיאות בהגדרת ההבדלים בין הפרושים והצדוקים (בספרות חז"ל לא ניתן למצוא ניסיון דומה להגדיר את ההבדלים בין הפרושים לצדוקים).

לא כל החוקרים הבינו מדבריו אלו של יוסף בן מתתיהו כי הצדוקים מסתמכים על פשוטו של מקרא, והפרושים מפרשים את המקרא בסיוע מסורת שבעל-פה. אורבך ואחרים סברו שיוסף בן מתתיהו נדרש למעשה לשאלה אם יש לחקוק את החוקים בכתב או לשמרם בעל-פה. אינני מקבל דעה זו משום שהבחנתו של יוסף בן מתתיהו היא בין חוקים כתובים לחוקי המסורת, ולא בין כתיבת חוקים למסירתם בעל-פה. והרי ניתן להעלות על הכתב גם את החוקים המועברים במסורת. לשון אחר, כתיבת חוק איננה ההפך מדבקות במסורת, אלא הסתפקות בחוקים שכבר נכתבו מנוגדת לחיבור חוקים נוספים מכוחה של מסורת כלשהי.²³ עם זאת אורבך מצא

22 להבחנה דומה ראו כבר אפשטיין, תשכ"ד, עמ' 697. אמנם המושג 'חוקים לא כתובים' השכיח בכתבי פילון ובספרות היוונית, שונה משני המושגים האחרים שיוסף בן מתתיהו הזכיר כאן, אך הוא מסייע להבנת התפיסות העומדות ביסודן. על מושג זה ראו כהן, תשמ"ה והספרות שם. גם המושג של מסורת או חוקי אבות נפוץ במקורות היווניים.

23 לדבריו של אורבך ראו אורבך, תש"ח, עמ' 181-182. לסוגיה זו נדרשו באופן דומה גם באומגרטן, 1977, עמ' 13-35; ריבקין, 1978, עמ' 41-43. לנימוק שמסורת איננה ההפך מהעלאת חוקים על הכתב ראו כבר אפשטיין, תשכ"ד, עמ' 697. למעשה, נוסח כל כתבי היד בקדמוניות יג, 297 איננו מותיר ספק כי הפרושים דבקים בחוקים הנובעים ממסורת אבות, שאינם כתובים

סימוכין לעמדתו מחוץ לדברי יוסף בן מתתיהו, ולכן עדיין אין לפסול על הסף את מסקנתו הסופית באשר לצדוקים. אין ספק שהחכמים נמנעו במשך דורות מלהעלות הלכות על הכתב ובחרו לשמרן בעל-פה. אשר לצדוקים, אורבך הסתמך על הסכוליון למגילת תענית (כתב יד אוקספורד למועד י' בתמוז) שייחס ל'ביתוסין' 'ספר גזרות':

בעשרה בתמוז בטילת ואעדיתא את ספר גזרתא, שהיו ביתוסין כותבין הלכות בספר ואדם שואל ומראין לו בספר, אמרו להם חכמים, והלא כבר נאמר על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל על פי התורה אשר יורוך וגו' (דברים יז יא), מלמד שאין כותבין הלכות בספר [...] והלא כבר נאמר והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם (שמות כד יב), וכתוב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל (דברים לא יט), שימה בפיהם ולמדה זו מקרא, שימה בפיהם אלו הלכות.²⁴

לעיל דנתי במקבילה למסורת זו בכתב יד פארמה של הסכוליון, שעולה ממנה כי החכמים התנגדו לכתיבת ההלכות בספר משום שתוכנן לא היה מקובל עליהם. אורבך ביקש לפרש את מסורת הסכוליון כאן כהתנגדות לעצם הכתיבה בספר. אין ספק שזו אמנם כוונת הנוסח בכתב יד אוקספורד של הסכוליון המצוטט כאן. אם המסורת בכתב יד אוקספורד המובאת כאן מכוונת לאותו ספר גזרות הנזכר בכתב יד פארמה שנדון לעיל, הרי מדובר בקובץ חוקים שעניינו מיתות בין דין. בתרבויות רבות, כגון במוסופוטמיה, ביוון וברומא חוקים מעין אלו הועלו על הכתב ופורסמו בציבור כדי להתריע מפני פשעים, ולכן קשה להסיק מכך שהצדוקים נהגו לכתוב כך את כל הלכותיהם, בכל התחומים. אולם אפשר שבעל המסורת בכתב יד אוקספורד שצוטט כאן התכוון ל'גזרה' באשר היא, כלומר לתקנות או לכללים שניסח מוסד רשמי מוסמך,²⁵ ואם כך, הרי מדובר בהבדל מהותי בין שתי הכיתות, והוא שהצדוקים, שלא כמו הפרושים, מעלים את חוקיהם על הכתב.

המסקנה שהצדוקים נבדלו מן הפרושים בכתיבת חוקיהם מתבססת על פרשנות לנוסח כתב יד אוקספורד של הסכוליון, שייתכן שמחברו שיבש את המסורת

בתורת משה, אלא שאורבך (תשי"ח, עמ' 181) סובר, ללא הצדקה פילולוגית, כי התיבות *ἐν τοῖς Μωυσέος νόμοις* הן גלוסה. לניתוח הקטע ראו גם מייסון, 1991, עמ' 242-245.

24 על הסכוליון ראו נעם, תשנ"ז, בנספח, עמ' 35-36. הקטע המקביל מכתב יד פארמה עוסק בפולמוס על עצם החוקים הפליליים הנכתבים בספר, וראו לעיל, פרק שלישי, עמ' 126-128. על היחס של שתי המסורות בשני כתבי היד לעניין כתיבת ההלכות ראו נעם, שם, עמ' 213-215. לסקירת מחקרים העוסקים ביחס בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה אגב דיון במסורת הסכוליון ראו שם, עמ' 214-219.

25 ראו אורבך, תשי"ח, עמ' 168 והשוו: שם, בהמשך; מנטל, תשכ"ט, עמ' 90-102; ספראי, 1987, עמ' 163-168. על כתיבת חוקים פליליים בעולם העתיק ראו למשל גרינברג, תשמ"ד.

העיקרית, זו של כתב יד פארמה. אולם ניתן לאשש את הפרשנות שהציע אורבך באמצעות מקורות עקיפים. כיום מוכרים לנו כתבים הלכתיים רבים מימי הבית המלמדים כי הפרושים חז"ל היו ככל הנראה היחידים שהתעקשו לשמר את תורתם בעל-פה. מלבד פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו שהעלו על הכתב סיכום של חוקי התורה, עשו כך גם מחבר ספר היובלים וכן מחברי אין סוף כתבים מקומראן, ובראשם ברית דמשק, מגילת המקדש וממ"ת. הימנעותם של הפרושים מכתיבה זו מפתיעה. כל אותם קבוצות ומחברים פעלו בתקופה שהתרבו בה יודעי קרוא וכתוב בחברה הארץ-ישראלית, ולכאורה הייתה לפרושים חז"ל סיבה להצטרף לערוץ המידע שנעשה שכיח ולהפיץ תורתם ברבים.²⁶ נראה שלשתי השיטות, הכתובה והמדוברת, היו יתרונות. אלו מתבררים בעקבות השוואה עם מסקנות של חוקרים שבדקו את היחס כלפי קרוא וכתוב בקרב תנועות דתיות מתחרות בתרבויות אחרות, למשל בהודו. מי שהעלו את דיניהם על הכתב, ובכללם ככל הנראה גם הצדוקים, השיגו בכך מקור סמכות, גישה נוחה לדבריהם וחשוב מכול קיבוע המסורת ומניעת שינויים. עם זאת הכתיבה מאפיינת לעתים קרובות את חוגי הממסד, ולכן עשויה להגביל מסיבות טכניות. מסירה בעל-פה מאפשרת יתר גמישות באופן ההגעה לציבור, בייחוד לציבור שאינו מיטיב לקרוא. הבדל אחר בין מסירה בעל-פה לכתיבה הוא שחוקים כתובים נזקקים פחות למדרש הכתובים, ובהעלאתם על הכתב מוזכרים פחות ויכוחים וחילוקי דעות, אולי מכיוון שלעתים אין טעם להתווכח שהרי החוק כבר נחקק.²⁷ מכל מקום הרי נוכחנו שאין כל ספק שהצדוקים כן פירשו ודרשו את

26 על ייחודם של חכמים כמוסרים שבעל-פה ראו באומגרטן, 1977, עמ' 13-35. על המהפכה הכתובה החל בתקופה החשמונאית והשלכותיה החברתיות ראו באומגרטן 1997, עמ' 114-136 והספרות שם.

27 המודל הנזכר לעיל מבוסס על מחקרו של מקמאהן (1998) בנוגע לפולמוס דומה על מסירת דבריו של בודהא. כת המהיינא העלתה על הכתב את תורתה כדי לשוות מהימנות למסורתה, ואילו כת הפאלי היריבה דבקה במסורת שבעל-פה. על השאיפה למנוע שינויים השוו ליברמן, תשכ"ג, עמ' 216-224. על הגמישות המאפשרת מסירה בעל-פה השוו: סנדרס, 1990, עמ' 104. על התפיסה שהכוהנים הצדוקים היו בעמדת כוח המקלה על השליטה בטקסט מרכזי וסמכותי אחד, שסביר להניח שהיה קשור למקדש, השוו: לאוטרבך, 1951, עמ' 33-39; ליברמן, שם, עמ' 165-169, 215; באומגרטן, 1977, עמ' 27. הבחנה זו מובלטת יותר אצל מקמאהן, שם. אמנם יש להניח שבתקופת בית הורדוס נדדו החכמים הפרושים מיישוב ליישוב והפיצו את תורתם באמצעות דרשות בציבור, וכך ניסו להשתחרר מפיקוחו של הממסד (השוו באומגרטן, שם, עמ' 25-29, וכך אגב נהגו גם רבים מבני התנועות הנוצריות), אך אינני בטוח שהבדל זה היה קיים כבר בתקופה החשמונאית, ולכן איננו מסביר את ראשיתה של התופעה. אשר להמעטה בדרכי מדרש כשכותבים הלכות מעניין להזכיר את הביטוי החוזר ונשנה בסכוליון באשר לצדוקים: 'ולא היו יודעים להביא ראיה מן התורה'. שמא עצם הסוגה ההלכתית שהשתמשו בה הצדוקים יצרה בקרב החולקים עליהם את הרושם שאין הם דורשים את המקרא? לעניין היחס בין מדרש

אופייה של ההלכה הצדוקית ומגמותיה הדתיות

הפסוקים, אם בכתב אם בעל־פה, אך ייתכן שהם לא הבליטו היבט זה כפי שעשו חכמים.²⁸

מגמות ההלכה הצדוקית במבחן ביקורת הטקסט והמסורת

עד כה ניתחתי את ההלכות הצדוקיות כל אחת לגופה והתברר ש-21 ההלכות הצדוקיות מצטרפות לכמה מגמות כלליות יותר, דתיות וחברתיות שאפיינו את עמדות הצדוקים: הרחקת מצבים העלולים להביא לידי חילול שבת, כגון קצירת עומר בשבת, חיבוט ערבה ועוד; החמרה בדיני עונשין ומיתות בין דין; ריכוז סמכויות וטובות ההנאה הקשורות לפולחן במקדש בידי הכוהנים והרחקת מעורבות עממית מתחום המקדש; דחיית חידושים והקלות משל הפרושים בתחום הטומאה והטהרה. בסעיף הבא אבקש לדון בשאלות קשות ונוקבות בדבר מהותה של ההלכה הצדוקית: מדוע פסקו הצדוקים הלכה כפי שפסקו? מה הביא אותם לדחות את מסורת הפרושים ואת חידושיהם? מה ניתן ללמוד ממקבץ הלכות אלו על תפיסות העולם של הצדוקים? לשון אחר: אילו הנחות יסוד דתיות וחברתיות הנחו אותם בקביעת ההלכה? לשם כך אשוב ואנתח את המגמות העומדות ביסוד הלכות הצדוקים, אשווה אותן עם הלכות מקבילות משל הפרושים ומשל כת קומראן, ולבסוף אציע מודל המפרש את תפיסות הקדושה והפולחן של הצדוקים (ואגב כך גם של הפרושים וכת קומראן). בהצעת מודל זה אסתמך על מחקרים ותאוריות מתחום מדע הדתות ומתחום האנתרופולוגיה.

כל אלו אינן אלא פרשנות של הממצאים שהועלו עד כה, אולם בטרם אצעד צעד נוסף בחקר ההלכה הצדוקית ברצוני להבהיר כי הפרשנות המוצעת מתבססת על יסוד עובדתי מוצק ביותר. ארבע המגמות המאפיינות את ההלכה הצדוקית אינן ניתנות לערעור גם לפי הגישה המפקפקת באמינות מסירת חז"ל את פרטי ההלכה הצדוקית. זאת מכיוון שכל אחת ממגמות אלו מצויה בכמה עדויות נפרדות ועצמאיות בכתבי חז"ל. לא מדובר בטקסט אחד או במספר מצומצם של מקורות הבאים לפרט מהי ההלכה הצדוקית, ואשר ניתן לחשוד בהם שהם מציגים את תפיסות הצדוקים באופן מסולף או מגמתי. העדויות שנלקטו לעיל הן שברים מתוך מה שחכמים שונים ידעו

להלכה ולדיון בסכוליון ראו: באומגרטן, שם, עמ' 26-28 והספרות שם; נעם, תשנ"ז, עמ' 274-275.

28 בקדמוניות יח, 16 יוסף בן מתתיהו אומר שהצדוקים חושבים למידה טובה לחלוק על מוריהם. היו שהסיקו מכך כי מדובר במחלוקות פנימיות בנוגע למדרש הכתובים. ראו באומבך, 1989, עמ' 177. להתמודדויות אחרות עם משפט סתום זה ראו: לה מואן, 1972, עמ' 42; מאן, 1990, עמ' 174-175.

בזמנים שונים על הצדוקים ועל הלכתם. כלומר, מדובר כאן במה שמכונה בחקר הברית החדשה 'עדות מרובה' (multitude attestation) המחזקת את אמינות הדברים. על כן גם אם טעיתי או הפרזתי בניתוח הלכה מסוימת אין בכך כדי לשנות את התמונה הכוללת המשתקפת מהלכות הצדוקים.

כדי להמחיש קביעה זו אציג את הנתונים על מספרן הכמותי של המסורות המאפיינות כל אחת מאותן ארבע מגמות, ואמנה גם את מספר הטקסטים המזכירים כל מסורת. נוסף על כך אדרג את אותם טקסטים לפי סדר קדימות, ובתוך כך אבחין בין תנאים לאמוראים.²⁹ הניתוח שיובא בסעיף הבא, ובמידה רבה גם הדיון בפרק העשירי, מבוססים על נתונים חד-משמעיים אלו.

א. הרחקת מצבים העלולים להביא לחילול שבת מפורטת בשישה (!) מקורות תנאיים, במקום אחד בסכוליון ובמקור אמוראי אחד. על כך יש להוסיף את הממצאים שהעליתי מניתוח מקורות קדומים יותר – יוסף בן מתתיהו ומקורותיו וכן מקור רומי מאוחר ממנו, קסיוס דיו: (1) התנגדות לעירוב חצרות – שני מקורות תנאיים (משנה וברייתא); (2) התנגדות לחיבוט ערבה בשבת – מקור תנאי (תוספתא); (3) איסור מלחמה בשבת – צירוף עדויות מיוסף בן מתתיהו (על פי ניקולאוס), סטראבון (על פי פוסדניוס?) וקסיוס דיו; (4) קצירת העומר ממחרת שבת קודש (וחג השבועות אף הוא 'ממחרת השבת') – שלושה מקורות תנאיים (במשנה ופעמיים בתוספתא, אחת מהן בנוגע למועד חג השבועות), סכוליון למגילת תענית ומקור אמוראי אחד (בבלי).

ב. החמרה בדיני עונשין ובמיתות בית דין נזכרת שלוש פעמים אצל יוסף בן מתתיהו, פעמיים בסכוליון ופעם בבבלי, וייתכן שהיא נרמזת במקורות נוספים, ובייחוד בברית החדשה (ראו להלן, בפרק השמיני, עמ' 337-347): (1) יוסף בן מתתיהו מגדיר מגמה זו במפורש בקדמוניות יג, 294 כאמירה כללית אך בהקשר של הקלת הפרושים בעונשו של המחרף את השליט, חוזר על כך בקדמוניות כ, 199, ורומז לכך במלחמת ב, ח, יד 166 בדבריו על יחסי האנוש בקרב הצדוקים; (2) חנן בן חנן גזר על יעקב אחי ישו מוות בסקילה, והפרושים התנגדו לכך – קדמוניות כ, 199-203 (3) דין 'עין תחת עין' כלשונו, היינו כעונש גופני – סכוליון למגילת תענית (העיקרון של השוואת עונש לחטא מיושם גם בדין עדים זוממים הנזכר במשנה, אלא שכאן הצדוקים מקלים לעומת לפרושים); (4) שרפת הנדון בחבלי זמורות – מקור אמוראי (בבלי); (5) התנגדות כללית לדיני ההוצאה להורג של הצדוקים – סכוליון למגילת תענית (ועל כך ניתן להוסיף את הראיות הנסיבתיות לשיטתם החדשנית של החכמים בשיטות ההוצאה להורג).³⁰

29 ההשראה לצורך בדירוג זה ולשיטת הדירוג באה ממחקרו של קרוסן (1991) על האמרות המיוחדות לישו.

30 מגמה דומה של דבקות בהליך הטקסי של הנוהל המשפטי המצווה בתורה באה לידי ביטוי גם

ג. ריכוז סמכויות וטובות ההנאה הקשורות לפולחן במקדש בידי הכוהנים והרחקת מעורבות עממית מתחום המקדש – רעיונות אלו מופיעים בשישה מקורות תנאיים, בשתי מסורות בסכוליון (אחת מהן מלמדת הן על מימון הקרבנות הן על ימי המילואים) ובשישה מקורות אמוראיים, ועל כך ניתן להוסיף את רמזיו של יוסף בן מתתיהו: (1) מימון קרבנות תמיד מכספי יחידים והתנגדות למחצית השקל – סכוליון למגילת תענית ומקור אמוראי (בבלי); (2) ימי מילואים שנתיים – סכוליון למגילת תענית; (3) הקטרת הקטורת ביום הכיפורים בהיכל ('בחוץ') – שלושה מקורות תנאיים (משנה על השבעת הכוהן הגדול, תוספתא וספרא) ולפחות ארבעה אמוראיים (פעמיים בבבלי ופעמיים בירושלמי); (4) התנגדות לניסוך המים על המזבח – שני מקורות תנאיים (משנה ותוספתא) ואחד אמוראי (בבלי); (5) התנגדות למגע העם עם כלי הקודש ברגל (ואולי לעצם כניסתם לעזרה) – מקור תנאי אחד (תוספתא); (6) מנחת השלמים נאכלת בחלקה בידי הכוהנים – סכוליון למגילת תענית; (7) גביית המעשרות בידי כוהנים בגבולין במקום העלאתם למקדש – מקור אמוראי אחד (ירושלמי) ורמזים בשניים או בשלושה מקומות בכתבי יוסף בן מתתיהו.

ד. דחיית חידושים והקלות משל הפרושים בתחום הטומאה והטהרה נזכרת בשישה מקורות תנאיים: (1) שרפת פרה אדומה בידי כוהן גדול הטהור ב'מעורבי שמש' – לפחות שני מקורות תנאיים (משנה ותוספתא); (2) דיני נידה – שני מקורות תנאיים (משנה ותוספתא, ותוספתא נוספת שרק רומזת לכך); (3) טומאת עצמות בהמה – מקור תנאי אחד; (4) טומאת הניצוק – מקור תנאי אחד (ומכאן גם מסקנה עקיפה בדבר התנגדותם לעירוב/טיהור מקוואות).³¹

נתונים אלו מלמדים כי גם אם ניתן לחלוק על מסקנותיי ועל הפרשנות שהצעתי באשר לאחת ההלכות, התמונה הכוללת בדבר מגמותיה של ההלכה הצדוקית ברורה לחלוטין ודורשת יתר עיון ופיתוח. מקורות חז"ל, ולעתים גם יוסף בן מתתיהו, מלמדים שוב ושוב על מגמות אלו, אך כמובן אינם מגדירים אותן ביודעין ובמוצהר (באופן 'רפלקסיבי', אם לנקוט את המונח האנתרופולוגי המתאים). חז"ל רואים את ההלכה הצדוקית ראייה נקודתית ומזכירים הלכה מהלכותיהם של הצדוקים כשהיא נוגעת ישירות לדיון ההלכתי המסוים. ההלכות פזורות באופן אקראי, אך מצטרפות למשנה סדורה למדי. דווקא יוסף בן מתתיהו מזכיר את המגמה של החמרה בחוקי

בדיני 'ופרשו השמלה' 'וירקה בפניו' הנזכרים באותה מסורת בסכוליון, ועשויה גם כן להתפרש כהחמרה בדין.

31 בארבע קטגוריות אלו של מגמות ההלכה הצדוקית לא כללתי את ההלכות האלה: דין עדים זוממים, אחריות האדון לנזקי עבדו, ירושת בת הבן, התנגדות לתקנת 'כתבי הקודש מטמאים את הידיים' (האחרונה היא חידוש צדוקי והאחרות מתנגדות לחידושם של הפרושים).

העונשין,³² ואין ספק שעובדה זו הייתה מפורסמת בימי הבית. אמנם במקומות אלו מה שמביא אותו להזכיר זאת הוא רצף העלילה (למה רגז הורקנוס, מדוע חנן בן חנן הוציא להורג את יעקב אחי ישו), אך כבר הוברר כי יוסף בן מתתיהו שם לב לאופיין של שיטות הפרושים והצדוקים כשהבחין בין חוקים כתובים לחוקי המסורת.³³ דווקא חז"ל, שכה הרבו לעסוק בתחום זה, לא היו מעוניינים כלל באפיון הלכות היריב, אלא בתולדותיו של דין זה או אחר בימי הבית כרקע לקביעת ההלכה בהווה ולביסוסה. עובדה זו דווקא מחזקת את אמינות מסורות התנאים, כיוון שהיא מפחיתה מהחשש שהם מסרו את הלכות הצדוקים באופן מגמתי או מעוות, והיא אף מאששת וממחישה את טענותי המתודולוגיות שהובאו בפרק המבוא, ולפיהן חז"ל מוסרים את הלכות הצדוקים באופן מהימן.

זאת ועוד, כפי שיוברר בסעיף הבא, היפוכן של ארבע מגמות אלו, כלומר, הקלה בדיני שבת, טהרה ומשפט וכרסום במרכזיות הכוהנים בפולחן, מאפיינות את הלכות חז"ל באשר הן, בייחוד במקורות התנאיים. לפיכך לא מקרה הוא שאלו הן עמדות הפרושים בעימותיהם עם הצדוקים, ויש בכך אישוש נוסף שמגמות אלו והיפוכן אכן אפיינו את הלכות הצדוקים והפרושים. כמו כן אין ספק שקווי יסוד אלו של הלכות חז"ל החלו להתפתח כבר אצל הפרושים בימי הבית.

למן הסעיף הבא ובפרקים הבאים יתבססו מסקנותי העיקריות על קיומן של אותן ארבע מגמות יסוד בהלכה הצדוקית, שלדעתי הן בלתי ניתנות לערעור. מטרתי היא לבנות את הטיעונים ההיסטוריים והמטה-הלכתיים שיפורטו בהמשך על בסיס איתן ככל האפשר, כך שהפרשנות שאציע להלן לא תהיה תלויה על בלימה. מובן שמדי פעם בפעם אדרש לפרט מן הפרטים שהסקתי בפרקים הקודמים באשר להלכה מסוימת, העשויים להיות נתונים במחלקות, אך לא עליהם ייסוב עיקר הציר של הניתוח שלהלן, כי אם על אותם ארבעת עמודי תווך.

הדינמיות של הקודש: תפיסת הקדושה והפולחן של הצדוקים

מדוע החמירו הצדוקים בדיני שבת, משפט וטהרה והדגישו את סמכות הכוהנים וזכויותיהם?³⁴ מה גרם להם להחזיק בעמדות כה שונות משל הפרושים? והלוא הם

32 קדמוניות יג, 294; כ, 199.

33 שם, יג, 297.

34 היו חוקרים שהגיעו לממצאים מנוגדים לגמרי, וטענו שהצדוקים הקלו ראש בהלכה יחסית לפרושים. כך למשל: הלשר, 1906; קלוזנר, תשכ"ח, ג, עמ' 125-140; סנדרס, 1990, עמ' 217-227, וראו עוד להלן בנספח ב. אין אף מקור תנאי הרומז למסקנות חוקרים אלו (ואותם חוקרים לא התבססו על המקורות האמוראיים הנדונים בפרק השני, הערה 7). גישה זו מושפעת מיוסף בן מתתיהו המציג את הצדוקים כאריסטוקרטים שראשיהם הם פוליטיקאים ולא דווקא אנשי

חיו באותה תקופה, לעתים אף בסמיכות זה לזה, ואף אין הכרח ששררו ביניהם תמיד הבדלים סוציו-אקונומיים מהותיים.³⁵ על שאלה זו אף מקור היסטורי איננו יכול להשיב, אלא רק החוקר המודרני. אנסה להסביר זאת בהנחה שלכל אחת מן הקבוצות הייתה השקפת עולם דתית שונה שנגזרו ממנה חילוקי הדעות בארבעת התחומים האלה. אולם בטרם אפנה לכך ברצוני להבהיר נקודה חשובה הקשורה למרכזיות הכוהנים בהלכה הצדוקית ולהראות כי התפיסה העקרונית, שלפיה על הכוהנים לקבל יותר מתנות כהונה איננה נובעת דווקא מחמדנות אלא מהלך רוח דתי מסוים.

בפרק הרביעי התברר שהצדוקים תובעים ריבוי מתנות הכהונה לכוהנים, ואילו הפרושים מבקשים להמעיט בהן: על כל המקריב שלמים לתת לכוהנים ממנחת הסולת המובאת עם הקרבן, במקום שהמנחה תוקרב כליל על המזבח (כפי שסברו הפרושים וכן מגילת המקדש), וכן יש לתת את התרומה והמעשר לכוהן (וגם ללוי?) ישירות ומיד. הצדוקים אינם מקבלים את הנוהג הקדום של איסוף מתנות הכהונה לאוצר משותף במקדש וחלוקתן במרוכז, אולי משום שמחלוקה זו זוכים גם מי שאינם בני שבט לוי – חברים ועניים. עצם התפיסה הכללית העומדת ביסוד שתי הלכות אלו איננה ייחודית לצדוקים, וניתן למצאה אצל שני הוגים 'כוהניים' (אך לאו דווקא כוהנים לפי מוצאם) – בן סירא ופילון – הקוראים להרבות במתנות כהונה. בן סירא, מבקש לשכנע את האדם להכביר במתנות כהונה, לא מטעמים חומריים של הצורך לפרנס את הכוהן הנצרך, אלא מטעמים דתיים:

נוצר תורה מרבה קרבן זובח שלמים שומר מצוה; גומל חסד מקריב סולת

הלכה. לה מואן (1972, עמ' 351) דחה אותה כיוון שלא הייתה בחברה היהודית בעת העתיקה הפרדה בין דת לפוליטיקה. לדחיית גישת הלשר הגורסת כי חוקי הצדוקים נבעו מהשפעות חוקי יוון ורומי ראו לה מואן, שם, עמ' 254-255 ובדיונים שלעיל בדיני 'עין תחת עין', ירושת הבת וחובת האדון על נזקי העבד. נוסף על כך, המגילות ההלכתיות מקומראן מלמדות על ההחמרה ההלכתית בימי הבית.

35 לפי משנת עירובין ו, ב רבן שמעון בן גמליאל חלק מבוי עם הצדוקי שהקשה עליו לערב חצרות. על מקומות המגורים של פרושים וצדוקים בירושלים ראו בנספח א, ששם אטען כי בחינת המקוואות בעיר העליונה בירושלים מלמדת כי הם תאמו את ההלכה הפרושית. למן ולהאוזן ועד פינקלשטיין היו שהדגישו את הפער הסוציו-אקונומי בין שתי הקבוצות (ראו בנספח ב), וזאת בעקבות דברי יוסף בן מתתיהו ואבות דרבי נתן. אולם אין להפריז בפער זה. ראו הנגל ודיינס, 1995, עמ' 61-67 המדגישים שבקרוב הפרושים היו גם כוהנים ובעלי אמצעים מן המעמד החברתי האופייני כביכול לצדוקים. היותם של הפרושים קבוצת עילית חברתית מתבררת גם מן הברית החדשה (למשל סלדריני, 1988) ומיחסם לעם הארץ (רגב, 2000 [א]). אחד ממנהיגיהם הראשונים של הפרושים היה הכוהן יוסי בן יועזר (הנ"ל, 2000 [ב]). מכל מקום, גם אם היו ביניהם הבדלים סוציו-אקונומיים הם אינם חדים דיים כדי להסביר את חילוקי הדעות היסודיים, מה גם שספק אם ניתן להסביר עמדות דתיות כתוצאה של פער סוציו-אקונומי.

ועושה צדקה זובח תודה [...] אל תראה פני אלהים ריקם כי כל אלה בעבור מצוה; קרבן צדיק ידשן מזבח וריח ניחוחו לפני ה'; מנחת איש צדיק תרצה ואזכרתה לא תשכח; בטוב עין כבוד ה' ואל תמעיט תרומת ידיך; בכל מעשיך האר פנים ובששון הקדש מעשר תן לו כמתנת ידו בטוב עין ובהשגת יד.³⁶

דברים אלו אינם מפתיעים בהתחשב בכך שבמקומות אחרים בן סירא מאדיר את חוגי הכהונה, בייחוד הכהונה הגדולה.³⁷ יש גם להניח שהם משקפים גישה מקובלת בימיו.

גישה דומה ברוחה לגישתו של בן סירא ניתן למצוא בסקירתו של פילון את מתנות הכהונה. הטעם שפילון מוצא במתנות הכהונה איננו מתמצה בפרנסת הכוהנים. הוא מוסיף וקובע כי מצוות אלו (למשל, הפרשת חלה) מלמדות את האדם לקח, בזכרם בלבם את האל. החוויה הדתית של כיבוד הכוהן אינה רחוקה בעיניו מהקרבת קרבן.³⁸ בהמשך דבריו של פילון ניתן למצוא ביטוי נוסף לגישה האופיינית גם לצדוקים כי יש להרבות במתנות הכהונה, ואף ניתן לגלות בהם ניסיון להתמודד עם הגישה המנוגדת, הממעיטה מערכן של מתנות אלו. פילון מציין את ריבויין של מתנות הכהונה (תרומות, מעשרות, בכורות ונתחים מן השלמים) ורואה בעושרם של הכוהנים אות לחסידות הכלל ולשמירתו הקפדנית על כל דיני התורה, אשר שכרו בצדו! פילון מזכיר דרך אגב גם את דרישת הכוהנים להרבות במתנות כהונה, ואין הוא רואה בה רדיפת בצע. לדבריו, בעת שמתנות הכהונה המתקבלות אינן מרובות, ומעמדם הכלכלי של הכוהנים נפגע, 'הם' (הכוהנים) מאשימים 'אותנו', ולו גם בשתיקה רועמת, בנטישת התורה. כלומר, פילון מבטא בשמם של הכוהנים את תפיסתם כי כלכלתם של הכוהנים מעידה על אדיקות העם, ורומז שתפיסה זו לאו דווקא רווחת בקרב העם. אם כך, בדבריו של פילון משתקפים היחסים בין הכוהנים לעם, שלפחות חלק ממנו איננו שותף לתפיסה של 'עשר על מנת שתתעשר'.³⁹

דבריהם של בן סירא ופילון מעידים כי מגמה זו של ההלכה הצדוקית הייתה אופיינית לא רק לצדוקים. לפי גישה זו על העם להרבות במנחות, במעשרות וכו' לא רק כדי לקיים את מצוות התורה ולפרנס את בני אהרן, אלא יש בכך ערך דתי של ממש. גישה זו מבוססת על ייחוס קדושה נעלה לכוהנים ולעבודתם (ועליה אפרט עוד בהמשך). מובן שהיו רבים שלא היו שותפים לגישה זו, אלא ראו בדרישה לריבוי מתנות כהונה חמדנות, ומימושה היה בעיניהם לגזל ההמונים.⁴⁰ אולם אל לנו לקבל

36 בן סירא לה, א-ד, ו-יב (מהדורת סגל, עמ' ריט-רכ).

37 ראו דבריו בפרקים מה, נ; ריבקינ, 1975 (א); הג"ל, 1978, עמ' 191-207; אולין, 1987.

38 על מתנות הכהונה כפרנסה לכוהנים ראו: פילון, חוקים א, 131, 133, 134, 141, 151, 153. על מתנות הכהונה כאות לזכר האל בלב האדם ראו שם, 133, 144.

39 ראו שם, 153-155.

40 ראו: צוואת לוי יד, ה-ו; מזמורי שלמה ח, יא; פשר חבקוק ט, 4-5; יב, 9-10; עליית משה ז;

כפשוטה טענה זו. הטעם לאותה 'חמדנות' היה יכול לנבוע לא רק מתיאבון רב, אלא קודם כול מהשקפה דתית מסוימת כגון זו של בן סירא ושל פילון, ואילו הנופך הבלתי מוסרי העוטף אותה עשוי להיות תוצאה של פרשנות הלכתית, סובייקטיבית ופולמוסית, של מי שחשבו אחרת וביקשו שלא להרבות במתנות כהונה.

לאחר הבהרה זו באשר למגמת ריבוי מתנות הכהונה אשוב כעת לבחון כל אחת מארבע המגמות הכלליות של ההלכה הצדוקית באמצעות התחקות אחר השקפת העולם הייחודית המשתקפת בה. הנחת היסוד שלי בסעיף זה, כמו גם בפרק העשירי, מושפעת מענף מפורסם של האנתרופולוגיה התרבותית בכלל ושל האנתרופולוגיה של הדת בפרט: התנהגות בני האדם, טקסים דתיים, פעולות חברתיות – כולם קשורים להשקפת עולם. ניתן להתווכח אם הם נובעים מתפיסת עולם זו או שמא באים לבסס אותה. קשה לקבוע אם השקפת העולם באה לבסס תפיסה חברתית מסוימת תוך הצגתה כהשקפה דתית, או שמא האמונה הדתית הכנה היא הגורמת להשלכות החברתיות הנגזרות ממנה. אולם בין כך ובין כך התנהגות ודרכי פעולה נובעות מדרכי החשיבה של בני האדם.⁴¹ אם כך, איזו תפיסת עולם משתקפת בהלכה הצדוקית? או, אם לנקוט גישה היסטורית ואת הנחת היסוד שהשקפות קודמות למעשים, מאיזו השקפה דתית נובעת התפיסה המתבטאת בהלכות הצדוקים? זוהי כמובן שאלה כללית ומורכבת מאוד, וכדי לנסות להשיב עליה לא נותר לי אלא לפלס דרך חדשה, ארוכה ומפותלת, כיוון שעד כה מעט מאוד חוקרים עסקו בחקר ההלכה ובחקר מחשבת ההלכה, מן ההיבט האנתרופולוגי-תרבותי.

כדי להבין מדוע בחרו הצדוקים להחמיר, והפרושים בחרו להקל ומדוע הצדוקים הדגישו את מרכזיות הכוהנים בפולחן והפרושים המעיטו מכוחם, אנקוט כמה מהלכים עוקבים: תחילה אנסה לחשוף את הערכים ואת התפיסות הדתיות העומדות ביסוד המגמות המנוגדות של הצדוקים ושל הפרושים בתחומי פולחן, טומאה וטהרה, שבת ומשפט; בתוך כך אראה שכל אחת מן המגמות המנוגדות לאלו של הצדוקים אופיינית להלכות חז"ל גם ללא קשר למחלוקות ביניהם (כגון, ההקלה בדיני טהרה ועונשין אצל חז"ל לעומת ההחמרה הצדוקית). בהמשך אציג מודל המתבסס על מחקרים השוואתיים במדעי הדתות ובאנתרופולוגיה של הדת, ולפיו הצדוקים דגלו בתפיסת עולם דתית של קדושה דינמית, ואילו הפרושים החזיקו

תוספתא, מנחות יג, יח-כא (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 533); ירושלמי, חלה ד, יב (ס ע"ב); ביכלר, תשכ"ו, עמ' 55-61; שוורץ, 1979, עמ' 26-30.

41 המייצג הידוע והמובהק ביותר של הנחה זו הוא גירץ, 1973 (א) ו-(ב), אך יסודה כבר אצל דירקהיים, 1912, והיא מקובלת על אנתרופולוגים רבים וכן בקרב חוקרי מדע הדתות. ראו למשל קומסטוק, 1981. לחשיבות העצומה שמייחסים למאמרו של גירץ, 1973 (א) בחקר האנתרופולוגיה של הדת, בד בבד עם ביקורת על שיטתו (הגדרותיו את הסמלים והפיכתם למודלים מוחשיים), ראו פרנקנברי ופנר, 1999.

בתפיסה של קדושה סטטית. לאחר מכן אנסה להבהיר את הרקע המקראי למודל זה. ולבסוף, לאחר הצדקת המודל הכפול, אציע בקצרה את הצלע השלישית שלו כששווה את תפיסות הצדוקים והפרושים עם התפיסה של מגילת המקדש וכת קומראן.

הערכים שביסוד מגמותיהן של הלכות הפרושים והצדוקים

אפתח בשאלת מרכזיות הכוהנים בפולחן. כאמור, הצדוקים הדגישו את תפקידי הכוהנים וביקשו להרחיק את העם משיאי עבודת המקדש. לעומתם הפרושים הפחיתו מסמכויות הכוהנים והמעיתו במתן מתנות כהונה: הפרושים התנגדו שטקס החניכה הכוהני של ימי המילואים יצוין מדי שנה בשנה, הם התנגדו שמסך עשן הקטורת יפריד בין הכוהן הגדול בעת כניסתו לקודש הקודשים לבין יתר העם הצופה בו, וכן התנגדו שהכוהנים יאכלו ממנחת השלמים ויזכו למעשר הראשון במלואו ויגבו אותו ישירות. הפרושים גם אפשרו להמוני העם להתקרב לעזרת הכוהנים או להיכנס אליה ולהגיע למרחק הושטת יד מן המנורה.

הנטייה להפחית מזכויותיו של הכוהן ולהקטין את הפער בסמכויות בין כוהן לבין מי שאינו כוהן אופיינית להלכות חז"ל בספרות התנאית, ללא כל קשר למחלוקות הנקודתיות עם הצדוקים. מכאן ברור שהם ירשו מגמה זו מן הפרושים של ימי הבית וכי היא הייתה יסוד מרכזי בתפיסת הפולחן של הפרושים-חז"ל. כך למשל חז"ל סברו שהכוהן אינו חייב להיות פעיל בהליך טיהור המצורע, כיוון שחכם יכול לתפוס את מקומו, ודי שהכוהן ישמש כעין 'חותמת גומי' המצהירה בסופו של דבר אם האדם טהור או טמא. ואמנם בקרב התנאים והאמוראים עומעמה סמכותם הדתית של הכוהנים ולעומתה הודגשה מאוד סמכות החכמים.⁴² זאת ועוד, יש דוגמאות נוספות שבהן חכמים שוללים את מתנות הכהונה מן הכוהן ומעניקים אותן לבעלים, כגון מעשר הבהמה ונטע הרבעי (היכול של השנה הרביעית לאחר שהחל העץ לתת פירות). ואילו בממ"ת אנו מוצאים גישה מנוגדת, ולפיה מעשר הבהמה ונטע הרבעי ניתנים לכוהנים.⁴³

42 על הלכות טיהור המצורע בספרא (לשם השוואה, במגילת ברית דמשק הכוהן הוא המבצע את המלאכה גם אם הוא איננו בקיא) ראו פראד, 1999. לדוגמאות נוספות ראו בר-אילן, תשמ"ב. ההתעלמות היחסית של חז"ל מסמכות הכוהנים נדונה אצל הר, תשל"ט. יחס הצדוקים והחכמים לכוהן ולחכם יידון בפירוט בפרק העשירי.

43 על מעשר בהמה לכוהנים ראו ממ"ת ב, 63-64. על מעשר בהמה לבעלים ראו משנה, זבחים ה, ח. על נטע רבעי לכוהנים ראו ממ"ת ב, 62-63. על נטע רבעי לבעלים ראו להלן, הערה 47. על עמדות ממ"ת בהקשר זה ועל המגמה המאפיינת אותן ראו רגב, תשנ"ט. השתמשתי כאן בממ"ת כמייצגת הלכה המפלה את הכוהנים לטובה, אולם אין היא המקור היחיד המבטא גישה זו.

כפי שהוברר זה עתה, בן סירא ופילון מעידים שהנטייה להקנות לכוהנים חלק במתנות הכהונה איננה נובעת מתיאבון גרידא אלא היא מגובה בטעמים דתיים. אך מהו הערך שביסוד המגמה ההלכתית להדגיש את מרכזיות הכוהנים בעבודת המקדש ולהעניק להם מתנות כהונה רבות? יש לזכור מהי מהות עבודת הקרבנות וממה נובע תפקיד הכוהנים. צווי התורה מגדירים את הכוהנים מתווכים בין האל לעם ונושאים באחריות המעשית והדתית לעבודת הקרבנות. הכוהנים הם אנשי קודש מורמים מעם, והם הקרובים ביותר לשכינת האל במקדש, ולשם כך הם נמשחים בשמן ומתקדשים. אותם צווים (שעל פי ביקורת המקרא מקורם ב'אסכולות הכוהניות שבתורה') ממדרים את הגישה לפולחן ומגבילים אותה לקבוצה הנבחרת של בני אהרן. לפיכך כשהצדוקים דרשו מידור דומה הם הלכו בעקבות התפיסה העומדת ביסוד חוקי התורה וביקשו ליישם אותה בתחומים שהתורה לא נקטה כך במפורש (לפחות לא לדעת הפרושים).

אף בנוגע למתנות הכהונה, הנחת הצדוקים הייתה שמן הראוי שמתנות קודש מסוימות יזכו להגיע לידי הנעלים שבעם ישראל וכי יהיה זה בלתי ראוי שמה שמפרישים לכבוד האל ייאלץ בידי הבעלים פשוטי העם.⁴⁴ לעומתם, הפרושים ביקשו לצמצם את מגמת מידור המוני העם מקרבה לעבודת הקודש כל אימת שהתורה לא הורתה מפורשות על העדפת הכוהנים, ולכן גם ביקשו להעניק לבעלים מישראל מתנות מן הצומח במקום שייאכלו בידי הכוהנים. הפרושים-חז"ל המעיטו בערכם של בני אהרן כאנשי קודש וכמתווכים דתיים ועל כן צמצמו את פער הסמכויות הדתיות בין הכוהנים ליתר העם.

מגמה נוספת היא החמרת הצדוקים בדיני טומאה וטהרה לעומת הקלת הפרושים בכך. הדוגמאות הבולטות ביותר הן עמדת הצדוקים כי על הכוהן השורף את הפרה האדומה להיות טהור ב'מעורבי שמש' (הפרושים הסתפקו בטבול יום) וההגדרה

הגישה משוקעת גם בכמה מן התרגומים (ראו למשל גייגר, תש"ט, עמ' 114-118). יתרונותיה של ממ"ת הם שעמדותיה מוצגות כמחלוקת גלויה עם עמדותיהם של הפרושים-חז"ל ושניתן לתארך את זמנה לראשית התקופה החשמונאית.

44 באשר לסולת ולמנחות השלמים, ייתכן שהם סברו שהכוהנים ראויים לאכלן לא פחות מאשר המזבח הקדושה. על מעגלי הקדושה במשכן ובמערכת שסביבו ראו למשל: הרן, תשכ"א; הנ"ל, 1978; ג'נסון, 1992. על הפרדת הכוהנים מן העם ראו: שמות כט מד; ג'נסון, שם, עמ' 115-148; קנוהל, תשנ"ג, עמ' 145-155. על שכינת האל במשכן ועל השכינה הנמשכת מעבודת הקרבנות, שאחראים לה הכוהנים ראו שמות כט מב-מה. על משיחת הכוהנים ועל התקדשותם ראו: שמות כח מא; כט; ויקרא ח-ט; גורמן, 1990, עמ' 103-139. על המגבלות החלות על הכוהנים בשל קדושתם ראו ויקרא כא ופירושו של מילגרם (2000, עמ' 1792-1843) לפרק זה. לאחריות הכוהן הגדול וכלל כוהנים לנשיאת (כלומר סילוק) עוון העם מלפני האל ראו: שמות כח לח; ויקרא י יז; במדבר יח א.

המרחיבה של דם נידה, ולפיה כל דם טמא ואין תוקף הלכתי למושג 'וסת', כלומר לא ניתן לזהות את דם הנידה על סמך הופעתו בזמן קבוע.

יש דוגמאות רבות המראות שמערכת הטומאה והטהרה של חז"ל נוטה להקל גם בתחומים שלא נזכרו אגב הוויכוחים עם הצדוקים. בחוקי התורה ומחוץ להם ניכרת תפיסה של 'קדושה מידבקת', כלומר, הבא במגע עם הקודש נחשף לישות מסוכנת, ועלול לטמא את הקודש ואולי אף להיפגע ממנה אם הוא איננו טהור או קדוש דיו להכיל אותה. כך למשל נאמר על בשר החטאת כי 'כל אשר יגע בבשרה יקדש' (ויקרא ו כ), כלומר קדושת בשר קרבן החטאת עוברת לנוגע בו, ואם הוא אינו טהור דיו, לא די שהוא מטמא את החטאת, אלא הוא עצמו נטמא או נפגע. חז"ל לא אימצו (ואולי אף לא הבינו) תפיסה זו של הקרבן כמוליך של קדושה, ולפי פירושם מדובר בטומאה ופסול רגילים.⁴⁵ כמו כן נזכר בתורה איסור על שהייה במצב של טומאה, וחובה להיטהר מיד מטומאת מת, ומי שעובר על כך מטמא את המקדש גם אם הוא נמצא הרחק ממנו. חז"ל לא הכירו באיסור זה ולדידם האיסור נוגע לכניסת טמא לתחום המקדש.⁴⁶

45 דוגמה נוספת לתופעה היא שאלת הנביא 'הן ישא איש בשר קודש בכנף בגדו [...] היקדש' (חגי ב יא-יג). על הסכנה שבמגע בלתי ראוי עם הקודש ראו פרשת מותם של נדב ואביהוא שהקטירו אש זרה (ויקרא י), מותו של עוזה אשר אחז בארון האלוהים (שמואל ב, ו ז) והצרעת שלקה בה עזיהו שביקש לבצע את מלאכת הקטורת במקדש (דברי הימים ב, כו טז-כא). התופעה נדונה לראשונה אצל גייגר, תש"ט, עמ' 110-112, ובהרחבה אצל פרידמן, 1993, שהדגיש את נדירותה אצל חז"ל. לעדויות המקראיות ופירושן ראו מילגרום, 1991, עמ' 443-456, אשר כינה זאת בשם Sancta Contagion. לעומת הפרושים-חז"ל שדחו את השלכותיה של תפיסה זו, מגילת המקדש אימצה אותה (ואולי אף התפלמסה עם הפרושים בעניין זה), כפי שעולה ממעמדו ההלכתי של דם הקרבנות היוצא מן המזבח. במגילת המקדש לב, 12-15 נאמר: 'ועשיתה תעלה סביב לכיור אצל מזבח העולה הולכת ל[ת]חת הכיור ומחלה יורדת למטה אל תוך הארץ אשר יהיו המים נשפכים והולכים אליה ואובדים בתוך הארץ ולא יהיו נוגעים בהמה כול אדם כי מדם העולה מתערב במה [...]'. (השוו ידין, תשל"ז, א, עמ' 172-173). לעומת זאת, יוסי בן יועזר (החכם הפרושי הראשון, ראשית התקופה החשמונאית) הביע התנגדות להלכה זו הקובעת כי הנוזלים באמת המים הבאה מן המזבח הם טמאים באמרו 'ועל משקה בית מטבחיא, דאנון דכין' (משנה, עדויות ח, ד) וזו אף עמדת התנאים (שם, כלים טז, ו). לשיטתה של מגילת המקדש, טומאת המים והדם נובעת מן המגע של חלקי הקרבן ודמו, שמצויה בהם עדיין קדושה, עם המים שהם חולין. ראו רגב, 2000 (ב), עמ' 99-100.

46 לצווי המקרא ראו: ויקרא ה א-יג; טו לא; טז טז; במדבר יט יג; מילגרום, 1991, עמ' 307-318. לעמדת חז"ל ראו: משנה, שבועות פרק ב; ספרא ויקרא, ויקרא, יב, י (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 176-177). כך דורשים בעלי הספרא (שם) את ויקרא ה ב-ג: 'ומנין שאינו מדבר אלא בטומאת מקדש וקודשיו [...] מה ענש ואזהרה אמורין להלן על ידי טומאה בטומאת מקדש וקודשיו, אף קרבן שחייב כן על ידי (טומאת) [טומאה בטומאת] מקדש וקודשיו'. לחשיפת הפרשנות אצל חז"ל והפרשנים המסורתיים ראו ברויאר, תשמ"ז (ב). איסור שהייה בטומאה בא לידי ביטוי

הקלתם של חכמים בדרישות הטהרה בולטת במיוחד בגישתם לתחומי הקדושה במקדש, בהר הבית ובירושלים. הם התירו לאכול קודשים קלים בתחום נרחב למדי לעומת חוגים אחרים – מגילת המקדש, ספר היובלים וכת קומראן, חוגים שלעתים מכונים במחקר 'כוהניים' – שצמצמו את תחומי הקדושה. לדעת חז"ל, מעשר שני וקרבת הפסח נאכלים בכל העיר, ואילו על פי מגילת המקדש וספר היובלים הפסח נאכל רק במקדש או בעיר המקדש. ספר היובלים אף גורס כי מעשר שני ונטע רבעי נאכלים במקדש בלבד, ואילו על פי חז"ל כרם רבעי ונטע רבעי מועלים לירושלים ונאכלים שם בידי הבעלים (בדומה למעשר שני). מכאן שחכמים הקלו בדרישות הקדושה, ואגב כך גם בדרישות הטהרה המאפיינות אכילת קודשים קלים אלו.⁴⁷ כפי שיובהר בהמשך, מחלוקות אלו נובעות מן השאלה באיזה מקום קדוש יש לאכול קודשים אלו, בירושלים או בבית המקדש, כלומר איזו קדושה מחייבת יותר.

מדוע החמירו הצדוקים בדיני טומאה וטהרה וטימאו את שהפרושים טיהרו? הטומאה היא דבר שכיח ואפילו טבעי. האדם מתרחק מדברים שיש בהם טומאה מכיוון שהם פוגעים או פוגמים בקדושה האופיינית לאדם או ליקר לו בדרך כלשהי. הגדרת הטומאה (למשל, טומאת מת, צרעת, נידה, זיבה וקרי) ומידת הזהירות הנדרשת כדי להתרחק ממנה נקבעת על פי הגדרת הפגיעות של האדם או של העצמים שעלולים להיטמא. בתורה עיקר הסכנה אורבת למקדש ולקודשים, כגון כוהנים

מעשי כלשהו ב'טהרה המודרגת' גם במגילת המקדש ובמגילות נוספות מקומראן (ראו לעיל בפרק החמישי, הערה 84) וכן במקורות נוספים ובכללם פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו (השוו קדמוניות ג, 262). שם מדובר על הסרה מידית של חלק מן הטומאה אבל אינני בטוח אם הסיבה להתפתחות הטהרה המודרגת נעוצה באיסור לשהות בטומאה. ראו רגב, 2000 (א), ובייחוד עמ' 190, הערה 46.

47 לדיון מפורט ראו הנשקה, תשנ"ח. לעמדת חז"ל בעניין המעשר השני וקרבת הפסח ראו משנה, זבחים ה, ח, והשוו: ספרא, תשכ"ה, עמ' 151-155. לעמדה המנוגדת ראו ספר היובלים מט, פס' טז, כ; מגילת המקדש יז, 8-9; ידן, תשל"ז, א, עמ' 80-81. על אכילת מעשר שני ונטע רבעי במקדש ראו ספר היובלים ז, לו; לב, יד. גם מגילת המקדש ס, 3-4 (שם מדובר על קודש הילולים) קובעת כי הנטע הרבעי נאכל לכוהנים. לעמדת חז"ל בעניין כרם רבעי ונטע רבעי ראו: תוספתא, מעשר שני ה, יד-טו (מהדורת ליברמן, עמ' 271); משנה, מעשר שני, ה, ב-ד; ספרי במדבר, במדבר, ו (מהדורת הורוביץ, עמ' 9). יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ד, 227) מסכים עם חז"ל, ואילו פילון (על המידות 159), התרגום המיוחס ליונתן (ויקרא יט כד) ופירושי השומרונים והקראים מסכימים עם מ"ת ועם היובלים (אלבק, תשי"ט, סדר זרעים, עמ' 244). לתגובתם האפשרית של חז"ל לחולקים עליהם השוו ידן, תשל"ז, א, עמ' 126-127. דברים אלו מיתוספים לעובדה כי חכמים שללו מתנות כהונה מסוימות מן הכוהנים והעניקו אותן לבעלים, וכן התירו לגרים בעלי מומים ואחרים להיכנס למקדש, לעומת כת קומראן שאסרה זאת (ראו רגב, תשס"ג [ד]).

ותרומה.⁴⁸ אם כך, הצדוקים רגישים וחוששים להיטמאותם של המקדש והקודשים יותר מן הפרושים. חז"ל הפגינו אדישות כלפי הטומאה המידבקת וכלפי האיסור לשהות בטומאה אף שהם נזכרים במפורש בצווי התורה. הם אינם אדישים לעצם סכנת פגיעת הטומאה בדברים שיש בהם קדושה, הם רק 'מודאגים' פחות, ולכן זהירים פחות, בנוגע ליכולתה לפגוע בקודש.

מגמה אחרת המאפיינת את הלכות הצדוקים היא ההחמרה בדיני שבת. הם התנגדו לעירוב חצרות, ללחימה בשבת, לחיבוט ערבה בשבת ולקציר העומר ביום השבת, אך את כל אלו התירו הפרושים. ההקלות שנקטו חז"ל בהלכות שבת מתבררות מתוך השוואת עמדותיהם עם דיני השבת במגילת ברית דמשק. כך למשל תחום השבת על פי ברית דמשק הוא אלף אמה, ואילו בהלכות חז"ל מדובר באלפיים אמה. מגילה זו אסרה לחלץ בשבת אדם שנפל לבור באמצעות סולם, חבל או כלי, ואילו חכמים התירו זאת.⁴⁹

איזה ערך מנחה את ההחמרה באיסורי מלאכה בשבת? מצוות השביתה בשבת מנומקת כזכר ליציאת מצרים (דברים ה טו) וכן כחיקוי האל ועשיית זכר למעשה הבריאה (שמות כ י; לא יז), אך היא גם מוגדרת במפורש 'קדש לה' והמחלל אותה דינו מוות (שמות לא יד). ההחמרה באיסורי מלאכה בשבת איננה באה רק למנוע מצב של ספק עברה, אלא נובעת מהישמרות בקדושת השבת, שהרי האל הוא שקידשה. כשם שהצדוקים והפרושים גילו מידה שונה של זהירות בקדושת עבודת הקרבנות (הן מבחינת מידור העם מן הקודש הן מבחינת הרחקת הטומאה), כך הם גילו מידה שונה של זהירות בקדושת השבת. השאלה איננה אם השבת קדושה, אלא מהן התוצאות המעשיות של הדבר.⁵⁰

48 יש לזכור כי בתורה הטומאה איננה פוגעת בדברים שהם בגדר חול, ובדרך כלל היא איננה דבר שלילי אלא כשהיא באה במגע עם קודש. על מהות הטומאה בתורה ראו מילגרום, 1991, עמ' 976-1004. רייט (1991) הציע מודל שלפיו מערכת הטומאה ב'אסכולות הכוהניות שבתורה' היא מערכת סמלים הבאה להרחיק את הטומאה ואת החטא מן המקדש. ראו גם להלן את הבחנתי בין טומאה דינמית וטומאה סטטית. מקראות רבים (ובראשם ויקרא פרקים יח ו-כא) מגדירים יחסי אישות טמאים, אולם אין הם נוגעים ישירות למחלוקות שנדונו בפרק החמישי.

49 על תחום שבת ראו: ברית דמשק י, 20; משנה, סוטה ה, ג; שיפמן, 1993, עמ' 99-104. על הצלת אדם באמצעות סולם, חבל וכלי ראו: ברית דמשק יא, 16-17; בבלי, יומא פד ע"ב; שיפמן, שם, עמ' 129-131. השוו גם מתי יב, יא-יב. קובצי חוקים האוסרים מגוון מלאכות בשבת מצויים גם בספר היובלים, פרקים ב, ג, ובתוך כך חל גם איסור על משכב עם אישה (שם, ג, ח). ראו אלבק, 1930, עמ' 7-12.

50 מלבד אותו פסוק מפורש המכנה את השבת 'קודש', זיקתה לאל נקבעת פעמיים, 'ויום השביעי שבת לה' אלוהיך' (שמות כ י; דברים ה יד), כך שגם פסוקים אלו מלמדים בעקיפין על היותה קודש. על קדושת השבת ראו גם: קנוהל, תשנ"ג, עמ' 23-25, 178, הערה 63; שורץ, תשנ"ט, עמ' 256; הספרות אצל רגב, 2001 (א), עמ' 252, הערה 31. במעשה המקושש (במדבר טו לב-לד) נזכר במפורש דין מוות למחלל השבת, שאומץ על ידי ספר היובלים (ב, כה), וניתן ההסבר כי

מאפיין נוסף של ההלכה הצדוקית הוא ההחמרה בדיני העונשין. הדוגמה הברורה היחידה הנזכרת בספרות חז"ל היא דין 'עין תחת עין', אולם יש עדויות עקיפות נוספות, בעיקר בדברי יוסף בן מתתיהו. פרשת הסכסוך בין יוחנן הורקנוס לפרושים מלמדת שהצדוקים החמירו יחסית לפרושים בעונשו של המחרף את השליט. בפרק השמיני אטען שהכוהנים הגדולים הצדוקים החמירו בעונשם של בני התנועה הנוצרית, כגון בהוצאתו להורג של יעקב אחי ישו. גישה מחמירה דומה באה לידי ביטוי בשיטת ההוצאה להורג כפי שהוסבר בפרק השלישי (עמ' 120-128). מסורת מאוחרת מייחסת לבית דין של צדוקים הוצאה להורג של בת כוהן שזנתה באמצעות שרפת הגוף על המוקד, ונראה שכך ביקשו הצדוקים לבצע את עונש השרפה באשר הוא. נוסף על כך אלכסנדר ינאי הצדוקי תלה חיים את המורדים בו אשר בגדו בו עם מלך זר. לעומת זאת, הפרושים גרסו עונש כספי לחובל בחברו וחידשו שיטות אכזריות פחות להוצאה להורג. כדי להמחיש כי חז"ל אכן נטו להקל בדיני העונשין אזכיר כי לדידם, שופט שלקח שוחד 'אינו מת מן הזקנה עד שעניו כהות' אך לא נפסק לו עונש של ממש. ולעומתם מגילת המקדש ויוסף בן מתתיהו פוסקים כי יש להוציאו להורג.⁵¹

הבדלים אלו בחוק הפלילי, ניתן לתרצם בדרכם של הצדוקים, שהלכו בעקבות פשט הפסוקים וסירבו לקבל את המסורת שבעל-פה. אולם זהו איננו פתרון של ממש, כיוון שעדיין נותר לברר מדוע בחרו הצדוקים לפרש את המקרא כפשוטו במקרים אלו. מוטב להציע תשובה כוללת ומעמיקה יותר, שהרי מדובר בסוגיה המשותפת לכל התרבויות, ויש לדון בה גם מן ההיבטים של המשפט המשווה, הסוציולוגיה של המשפט הפלילי, מדעי הדתות ואף אין לזנוח את התאולוגיה המקראית. דיון זה בדין הפלילי איננו חורג מתחום הנושאים ההלכתיים שנדונו לעיל, כיוון שבעת העתיקה ובתרבויות מסורתיות היה המשפט חלק מן המערכת הדתית וחלק מן הפולחן.⁵²

השבת היא קודש. על עונש מוות למחלל שבת ראו גם שם, ב כז ; נ ח, יג. בברית דמשק יב, 2-6 המחבר נדרש להסביר מדוע אין להמית מי שחילל שבת, אולי מכיוון שהלה תעה ולא עשה זאת במכוון. המגילה נוקבת בהרחקה של שבע שנים מן 'הקהל'.

51 לעמדת חז"ל ראו משנה, פאה ח, ט והשוו גם ספרי דברים, שופטים, קמד (מהדורת פינקשלטיין, עמ' 198-199). לעמדה המחמירה ראו: מגילת המקדש נא, 12-17 ; נגד אפיון ב, 207. דין מוות נהג גם ברומא בימי הרפובליקה. הקלת חז"ל בדיני העונשין מתבטאת יותר מכול בכך שהם גרסו מיתות בית דין רק כאשר התורה איננה מותירה ספק שמדובר במיתה בידי אדם. לעומת זאת ספר היובלים ומגילות קומראן פוסקים עונשי מוות גם כאשר ניתן לפרש כי מדובר במיתה בידי שמים. על כך ראו שמש, תשס"א (א).

52 דירקיהיים היה מהראשונים שטענו כי מקורו של החוק הפלילי בדת ולעתים קרובות (בייחוד בחברות מפותחות פחות) יש לו נגיעה לדת ולפולחן. ראו לוקס וסקול, 1983, עמ' 41, 64-65. על אי-הפרדה בין דת למשפט פלילי (להבדיל ממשפט אזרחי) ראו ברמן, 1987, המביא דוגמאות

מהי בעצם מהותו של העונש ומדוע יש המענישים לחומרה ויש המקלים בדין? לדעת דירקהיים, החוק מבטא את הסולידריות החברתית, ועל כן העברייין והעברה שחולל מאיימים על אותה סולידריות ועל המבנה המוסרי של החברה. הענישה באה לשקם את הסולידריות החברתית ולחזקה, כלומר את הנורמות המוסריות, את הסמכות הציבורית ואת כוחה של הדת.⁵³ אם כך, המחמירים בעונשים מגלים רגישות רבה יותר לאיום החברתי שבעברה (באשר לצדוקים מדובר בפשעים כגון חבלה בגופו של אדם או ניאוף). בהמשך אטען שהעברות החברתיות הן קודם כול עברות כלפי שמיא. אולם יש הסבר סוציולוגי גם לדרך ההוצאה להורג, כלומר להשחתת גוף העברייין לעיני כול (ענישת הגוף) או לחלופין, למוות מהיר (ענישת הנשמה). את האכזריות שבהוצאה להורג הסביר פוקו כענישה שמטרתה להפגין את כוחו של השלטון, ובמקרה דנן בתי המשפט הם האחראים לשמירת סדרי החברה. פעולות כגון שרפה על המוקד ופגיעה בגופו של העברייין באות לבטא את ערכו של הצדק ברבים (פוקו מכנה זאת 'penal liturgy'), ולהשיג מעין פיצוי לחברה בעבור הנזק שגרמה העברה (לחברה או לאל?) בשל הפגיעה בחוק.⁵⁴

תאוריות אלו, שקנו להן אחיזה רבה במחקר הסוציולוגי, בנות יישום בתחום ההלכה. בעקבותיהן ניתן להסיק שהצדוקים סברו שעברות מסוימות גורמות נזק רב יותר מכפי שסברו הפרושים, ועל כן גם הענישה צריכה להיות מרחיקת לכת כדי לכפר על נזק זה. כוונתי לעברות שבעונשן הצדוקים החמירו, או ייתכן שהחמירו, כגון חבלה גופנית בזולת, זנייתה של בת כוהן, חירופו של אלעזר הפרושי את יוחנן הורקנוס, פגיעתו הסמלית של ישו בסדרי הפולחן במקדש, הטפות השקר, שיש בהן חירוף האל ואולי אף משיחיות שקר, כגון אלו של סטפנוס ויעקב אחי ישו (על

המראות שהחוק שואב מן הדת בתחומי הריטואל (קרבנות או טיהור לצורך כפרה על חטא), המסורת (תוכן החוקים וההצדקה להם) וסמכותם של השופטים. לא רק בתורה, אלא גם בקוראן, אין הבחנה בין חוק פלילי לחוק דתי, וגנבה מאדם ומעילה בקודש נדונים זה לצד זה (על התורה ראו: גרינברג, תשמ"ד; שורץ, תשנ"ט, עמ' 14-16). גם ביוון העתיקה היה קשר בין ענישה וטהרה, כפי שעולה מן התפיסה של עברה הגוררת עמה טומאה (קלהון, 1973, עמ' 26-30; פרקר, 1983). כך גם בדארמה ההודית (מאנו 8, 318). על הזיקה בין דת ומשפט ברפובליקה הרומית ועל ההשראה הפולחנית לשמירת החוק ראו לינוט, 1999, עמ' 102-104, 182-190.

53 כך הסיק דירקהיים בספרו 'על חלוקת העבודה החברתית'. ראו לוקס וסקול, 1983, עמ' 38, 47, 68-69.

54 פוקו, 1982, עמ' 23-24, 45-69. דוגמה למודעות לכך ביהדות העתיקה הם דברי פילון (חוקים ג, 252) כי הצגת גופת הנדון למוות בשעת התלייה מפרסמת את קלונו הפיזי. אין לפשט את הטיעונים של דירקהיים ופוקו ולומר שמטרת החברה היא ליצור הרתעה, כיוון שכוונתם של חוקרים אלו איננה לעצם ההיבט הפונקציונלי של העונש אלא ליצור בביטול הפגיעה או החילול שגרמה העברה, בדומה במידת-מה לכפרתו של הקרבן.

שלושת המקרים האחרונים ראו בפרק השמיני) ואף דינים נוספים שהצדוקים החמירו בשיטות ההוצאה להורג של מי שעברו עליהם.

עתה ניתן להמיר את המושגים הסוציולוגיים שנקטו דירקיים ופוקו, כגון 'תודעה קולקטיבית' ו'סמכות הריבון', במושגים דתיים המתאימים יותר להשקפותיהם המודעות של הצדוקים ושל הפרושים. אותה ישות חברתית שהמחמירים בעונשים מבקשים להגן עליה ביתר עוז, נתפסת בחוקי המקרא כאלוהי ישראל בכבודו ובעצמו, המנהיג את העולם ונותן לישראל את חוקי הברית. שהרי במקרא סדרי עולם נקבעים בידי שמים, וזהו גם מקור תוקפם של חוקי התורה. בהקשר דומה הדגיש גרינברג שמקורו של המשפט המקראי איננו טמון בשליט אלא באל, שכן בשמירת החוקים מתקדש שם ה', ואילו הפרתם היא בבחינת חטא כלפיו ופגיעה בקדושתו. לפיכך הענישה בישראל איננה אפשרות השמורה לאדם, והיא אף איננה מיועדת לשרת את צרכיו או להגן על זכויותיו, אלא לפצות על פגיעה או על חילול הקדושה הנובעת מן האל, ובכללה קדושת האדם. מטעם זה, טוען גרינברג, החוק המקראי מבקש להעניש את העבריין שפגע בזולת – כלומר, חילל את הקודש – ולא את קרוביו או את עבדיו, כמקובל במסופוטמיה.⁵⁵ לפיכך עברה על דין תורה היא חילול הקודש ולכן מחייבת ענישה. יש לדעתי לתפיסה זו חשיבות ברורה להבנת הערך שביסוד החמרת הצדוקים.

מסתבר שהצדוקים חרדים יותר לחילול קדושת האל ולכן דורשים עונשים קשים יותר. לעומתם, הפרושים וחז"ל אמנם מבקשים גם הם למנוע את העברות ולהעניש את האשמים, אך הם מקלים בדין, באופן יחסי, כיוון שהם סוברים שהפגיעה באל היא חמורה פחות, ולכן איננה מצריכה או מצדיקה ענישה כה קשה. גישתם המקלה של חז"ל נחשפת בשיטת מיתות בית דין שבמסכת סנהדרין. דומני שלדידם של הצדוקים, פיצוי כספי אינו מכסה על העוון שבגרימת חבלה במזיד ואינו מפצה על חילול הקודש שנגרם, וזאת לדעת גרינברג, כשם שחוקי התורה אינם מסתפקים בתקנה שמי שפגע בעבד חברו ייענש בפגיעה בעבדו, כלומר ברכושו, אלא תובעים להעניש את האדון שעבר עברה. על עברה כה חמורה שדינה מוות בשרפה (ואולי גם עונשי מוות נוספים שפרטים עליהם לא השתמרו בספרות חז"ל) יש לכסות בהפרעות ציבורית ומוחשית לא רק מנפשו של העבריין, אלא גם באמצעות השמדת גופו בשרפה. במקרה של שרפת בת כוהן שזנתה מדובר בחילול זרע הקודש, זרע אהרן הכוהן, והשרפה באה לפצות על חילול המוצא הקדוש.⁵⁶

55 גרינברג, תשמ"ד.

56 להבנת המשמעות של גרימת חבלה גופנית לזולת כחטא דתי (פגימה בבריאה?) ראו קרמייקל, 1996, עמ' 122. לכן לדעתו המחברים הכוהנים היו רגישים לכך במיוחד והחמירו בכך. על שלמות הגוף והקדושה הגלומה בו ראו בפרק השלישי, הערה 80. על סוגיית שרפת הגוף או הענשת הנשמה ראו הלברטל, תשנ"ז, עמ' 145-167, והשוו גרינברג, תשמ"ד, עמ' 29. על הטעם

קדושה דינמית מול קדושה סטטית

רובן המוחלט של המחלוקות בין הצדוקים לפרושים (17 מתוך 21) מתקשרות לשאלת הקדושה. הצדוקים הדגישו את מרכזיות הכוהנים בפולחן בשל קדושתם ומכיוון שהם ראויים יותר לבוא במגע עם הקודש, החמירו בדיני טומאה וטהרה כדי לגונן על קדושת המקדש וקודשיו, החמירו בדיני שבת כיוון שיש בשבת קדושה שהאל האציל עליה, והחמירו בדיני העונשין משום קדושת האל המתחללת בשל העברות. אין ספק שהפרושים-חז"ל הכירו שבכל אלו יש קדושה, והם ודאי לא הקלו בה ראש. ובכל זאת, כיצד ייתכן שלמרות המצע הדתי המשותף, המקרא, הם הגיעו למסקנות הלכתיות ומעשיות כה שונות בארבעת תחומים אלו? אמנם עצם המושג 'קודש' ברור ומובן, אך השפעותיו המעשיות רבות-פנים. השאלה היא איזו התנהגות מתחייבת בשל הזיקה בין כל אחת מאותן הלכות לבין הקודש? בעבור הצדוקים ההשפעות המעשיות מרחיקות לכת, ואילו בעבור הפרושים-חז"ל הן מוגבלות יחסית.

אם שורש המחלוקת בין שתי הכיתות נוגע להשפעותיה של הקדושה על בני האדם, הרי שאלת היסוד איננה 'מה קודש?' (נושא זה הרי מוגדר בתורה), אלא 'מהי מהות הקדושה?': עד כמה יש להרחיק לכת ולהיזהר שלא לפגוע במה שהאל קידש או שלא לחללו – במקדש ובקודשיו, בשבת ובחוקי התורה? עד כמה קדושה זו פגיעה? זוהי הנקודה היסודית ביותר שנחלקו בה הצדוקים והפרושים. מכאן ששורש המחלוקות ההלכתיות נוגע לסוגיה כלל-דתית או כלל-תרבותית שדנו בה בדרך כלל חוקרים מתחומי האנתרופולוגיה ומדע הדתות.⁵⁷ על כן יש לבחון את תפיסות הפרושים והצדוקים בזיקה למחקרים מאותם תחומים.

הצדוקים דרשו זהירות מופלגת בחששם כי אותה קדושה פגיעה ביותר, ואילו את ההקלות של הפרושים ואת יחסם האדיש משהו למקומם של הכוהנים בפולחן יש

לשרפת בת כוהן שזנתה ראו ג'נסון, 1992, עמ' 123, והשווה הלברטל, שם, עמ' 86. חרדתם של הצדוקים לחילול זרע הכוהנים אף מתקשרת למעמדם של הכוהנים בפולחן (ראו לעיל).

57 כבר בסוף המאה התשע-עשרה הוברר כי להגדרת הקדושה ולמהותה יש השלכות רבות מני ים על המערכת הדתית והחברתית, כלומר כיצד תפיסתם של בני האדם את הקודש מכתובה את התנהגותם. יש כמה מחקרים חשובים הרואים בהגדרת הקודש את יסוד הדת: אוטו, 1959; אליידה, 1959; ג"ז סמית, 1978 (א); (ב); (ג). כיוון החקירה שהצעת, ולפיו יש להגדיר את הקודש לפי הדרך שבה מתייחסים אליו בפועל, לפי ההתנהגות, הולך בעקבות הגדרת הקדושה על פי דירקהיים, 1912 (ורבים בעקבותיו), ובייחוד אחר קומסטוק, 1981. לסקירת המחקר ראו אנטונן, 2000. כיוון שהקודש מובנה באמצעות טקס (ריטואל), מן היחס השונה של הצדוקים והפרושים לקדושה נגזר גם יחס שונה לטקסים הפולחניים במקדש, וגם כאן ניתן להפנות לאין-ספור מחקרים אנתרופולוגיים על הריטואל כמייצג תפיסת עולם חברתית ודתית. ראו למשל בפרק העשירי, הערה 6.

לתלות בתפיסתם כי הקודש איננו כה פגיע. את התפיסה הנגזרת מהלכות הצדוקים ניתן להגדיר 'קדושה דינמית': הקודש פגיע ויש להיזהר בו, הוא נע כביכול ממקום למקום, הוא ישות פעילה ומסוכנת, כפי שיודגם בהמשך באשר לקדושת המשכן. הלכות הפרושים-חז"ל משקפות את התפיסה המנוגדת שניתן להגדירה 'קדושה סטטית': הקדושה היא מצב קבוע, מעמד של חפצים ושל אנשים, והיא איננה כה פגיעה, ולכן אין מקום להגזים במגבלות ובמאמצים להגן עליה.⁵⁸ בפרק העשירי אף אטען שתפיסה סטטית שכזו משחררת את האדם ממגבלות האופייניות לקדושה הדינמית ומותירה מקום ליזמה אישית וליצירה וכן לפעילות דתית המנותקת משיאו של הקודש, כלומר מן המקדש ומן המערכת הפולחנית.

היחס השונה כלפי מהות הקדושה שהאל מאציל נובע מתפיסות מנוגדות בנוגע ליחסים בין האל לאדם. לעניין זה ניתן להשתמש במודל של סילמן המבחין בין גישה אונטולוגית ודה-אונטולוגית כלפי יחסים אלו. על פי הגישה האונטולוגית, היחסים בין האל לבני האדם קשורים לטבע היקום. התנהגות האדם משפיעה על הסביבה ועל המציאות הממשית. יש לה תוצאות ברורות בשטח, והיא גם נותנת את אותותיה בכל הקשור לקודש עצמו, כגון שכינת האל במקדש. לפי תפיסה זו הקדושה היא דינמית, פעילה ופגיעה, ולכן יש למדר את הגישה אליה ולהיזהר בה. כנגד זאת על פי הגישה הדה-אונטולוגית, היחסים בין האל לאדם מבוססים על ציווי האל ועל מידת צייתנותם של בני האדם (או בני ישראל). למעשיהם של נתיני האל אין השפעה של ממש על הטבע ועל הסביבה. זוהי מערכת של שכר ועונש ותו לא. הקדושה אינה אלא מערכת יחסים בין האל לאדם. אין לה כל ממשות טבעית מעבר לכך. זוהי תפיסה המניחה שהקדושה סטטית, בבחינת מצב המגדיר את היחסים בין האל לאדם.⁵⁹

כדי להמחיש את המושגים שהגדרתי, 'קדושה דינמית' ו'קדושה סטטית', אשתמש בדוגמאות מתרבויות שונות, אלא שהן אינן נוגעות לקדושה עצמה, אלא לטומאה הנגזרת ממנה. כיוון שהטומאה מוגדרת ביחס לדבר שהיא מטמאת, כלומר לקודש, טיבה של הטומאה נגזר בדרך כלל מטיבה של הקדושה. כלומר, כיוון שהטומאה פוגעת בקדושה, הטומאה עשויה ללמד על אופייה של הקדושה. ברצוני

58 מודל דומה במקצת, אבל הפוך מבחינת הטרמינולוגיה, הציע הפילוסוף הצרפתי ברגסון (1935), בייחוד עמ' 175). לדיו, הדת הסטטית, הסגורה, מתגוננת מפני הטבע ומדכאת את האינדיווידואל, ולעומתה הוא מעדיף את הדת הדינמית והפתוחה. המודל שלו מתבסס על יחס האדם לדת ולחברה, ואילו שלי נוגע לתפיסת הקדושה (בעיני האדם). מה שלדיו נתפס כאדם סטטי, מרוחק ומוגבל, מקביל במידת-מה לתופעה שהגדרתי קדושה דינמית המחייבת הגנה וזהירות. ניסיון מעניין אחר לטביעת קטגוריות דתיות, הקרוב פחות, הן במונחים הן במשמעותם, למודל המוצג כאן הוא של ג'ז סמית (1978, א).

59 ראו סילמן, תשנ"ט.

להראות שיש תופעות שניתן להגדירן טומאה דינמית וטומאה סטטית. טומאה דינמית היא פעילה ומסוכנת, הדורשת צעדי מנע רבי-משמעות, כגון טקסי היטהרות מורכבים. טומאה סטטית היא מצב קבוע שכדאי להימנע ממנו אך תוצאותיו אינן כה חמורות. היא מסמנת מצב בלתי ראוי או סטטוס פסול, או הפרה מסוימת של הסדר החברתי, ולעתים שלב מעבר ממצב של חול למעמד של קודש (כגון במהלך 'טקס מעבר'). מחקרים אנתרופולוגיים ותופעות דתיות שונות מלמדים על כמה דוגמאות לטומאה דינמית: כך בפואה-גינאה החדשה, בקרב הנדמבו באפריקה ובמגילות קומראן.⁶⁰ בתרבויות שונות (ולעתים באותן תרבויות עצמן) הטומאה היא סטטית: כך בהרחקת טמאים מן החברה ביוון הקלסית, בטקסי בגרות של נערות במערכת הקסטות בסרי-לנקה, בהיטהרות בטרם תפילה באסלאם, בסדרי החברה ההודית שמחוץ למערכת הקסטות, בטהרת החולין (טהרה בטרם סעודה, תפילה וקריאה בתורה) ביהדות בתקופה ההלניסטית והרומית ובהיטהרות שלפני חוויה אפוקליפטית-מיסטית במיסטיקה היהודית הקדומה.⁶¹

את תפיסות העולם הדינמית והסטטית ניתן להמחיש באמצעות תאוריה מתחום האנתרופולוגיה התרבותית. כל אחת מהן מקבילה לדעתי לשתי צורות חיים או לשתי תפיסות חברתיות של המציאות או של הטבע מתוך החמש שמציעים תומפסון, אליס ווילדבסקי:⁶² האחת היא של מציאות 'נינוחה' (nature benign) והאחרת היא של מציאות 'משמרת' (nature preserve). הגישה ה'נינוחה' מקבילה לתפיסת הקדושה הסטטית האופיינית לפרושים-חז"ל. לפי הגישה ה'נינוחה' העולם (או האל) סלחני למעשי האדם, וגם אם האדם טועה יש דרך חזרה. מרחב הפעולה של האדם נרחב, והעולם או הטבע אינם מגיבים בחומרה לכל משגה שלו. כלומר, המציאות איננה

60 על הזיקה בין קדושה לטומאה ראו מילגרום, 1991, עמ' 615-617, 976-1004. דאגלס (1996), פיתחה זאת לכדי תאוריה אנתרופולוגית חובקת כול. רייט (1991) הציע מודל להבנת הזיקה בין טומאה לקדושה באסכולות הכוהניות. על פפואה-גינאה החדשה ראו מייגס, 1978. על הנדמבו באפריקה ראו טרנר, 1967, עמ' 74-81. על הטומאה המוסרית לסוגיה בכת קומראן (ובכלל זה מגילת המקדש) ראו: קלוונס, 1998; רגב, תשנ"ט.

61 על היטהרות כהכנה לטקסים דתיים ביוון ראו פרקר, 1983, עמ' 19-21. פרקר (שם, עמ' 113, 130) מתלבט כיצד להגדיר סוגים שונים של טומאה, שהרי בדת היוונית יש גם תופעות של טומאה דינמית, ולדעתי ההגדרות שהצעתי כאן משיבות על תמיהותיו. לטקסי ההיטהרות בטרם תפילה בקרב המוסלמים (מעין 'טקס מעבר'?) ראו ריינהרט, 1990 (מאמרו הוא מעין ראיה כנגד התאוריה של דאגלס, שלפיה הטומאה היא סכנה לסדר החברתי). על סרי לנקה ראו ילמן, 1963. על הטומאה מחוץ למערכת הקאסטות בהודו ראו דומו, 1980, עמ' 48-49. על טהרת חולין כהכנה לחוויה הדתית בקרב יהודי בית שני ראו רגב, 2000 (א). על הטהרה בעת העיסוק במיסטיקה על פי ספרות ההיכלות ו'שר של תורה' ראו מ' שוורץ, 1994.

62 ראו תומפסון, אליס ווילדבסקי, 1990. הם מסתמכים במידה רבה על תאוריית ה-grid-group של מרי דאגלס, 1970.

משתנה במהירות ובצורה המסכנת את האדם, והאדם הוא הפעיל בעולם. ניתן להמחיש תפיסה זו באמצעות U שבמרכזה כדור. כל כמה שנוזז את הכדור הוא ישוב למרכז. כנגד זאת התפיסה ה'משמרת' מקבילה לתפיסת הקדושה הדינמית האופיינית לצדוקים. לפי התפיסה ה'משמרת', יש פעולות ומעשים שהם נסבלים, אך לאחרים, קיצוניים יותר, יש השלכות הרסניות. העולם הוא סלחני וסובלני רק עד גבול מסוים, שממנו אין חזרה. כלומר, המציאות דינמית ומחייבת את האדם להתנהגות מסוימת, שאם לא כן הוא ייפגע. ניתן להמחיש תפיסה זו באמצעות האות M שכדור במרכזה: אסור שהכדור יתגלגל מעבר לפינות העליונות של האות. אם כך, ההבדל ההשקפתי בין הצדוקים לפרושים הוא עמוק ביותר, וחודר ליסודות האמונה בדבר דרכו של עולם ובדבר מערכת היחסים בין האדם ואלוהיו.

מסקנות אלו אינן אלא פרשנות אנתרופולוגית-דתית לממצאיי בדבר המגמות התאורטיות של הלכות הפרושים והצדוקים. דומני כי מבט אל חוקי התורה יאשש פרשנות זו, כיוון שכבר בתורה ניתן למצוא את שתי הגישות, הדינמית והסטטית.

הרקע המקראי: קדושה דינמית וקדושה סטטית בתורה

ויינפלד כבר עמד בעבר על כך ש'האסכולות הכוהניות בתורה' (תורת כהונה [P] ו'אסכולת הקדושה' [H]) מדגישות את המערכת הפולחנית של המשכן, את מעמד הכוהנים ואת 'קדושת הטאבו' הגוררת עמה סייגים וגדרים שנועדו להרחיק את הטומאה. לעומתן צווי ספר דברים משקפים לדבריו מגמה אחרת, והוא מגדירה 'חילון' (secularization). בחוקי ספר דברים נודעת חשיבות פחותה למשכן/מקדש, לכוהנים ולקרבנות, ואין למעשה מושג ברור של טומאה, ובמקומם מודגש חלקו של האדם מישראל בטקסים הפולחניים ובמצוות היום-יום. במקום אחר ביקשתי להראות כי הבדלים אלו אינם נובעים מהפקעת הקדושה בספר דברים, אלא מתפיסות קדושה שונות: האסכולות הכוהניות משקפות גישה של קדושה דינמית, ואילו בספר דברים בולטת גישת הקדושה הסטטית.⁶³ ניתן להמחיש זאת באמצעות שתי דוגמאות – קדושת המשכן וקדושת עם ישראל.

על פי האסכולות הכוהניות (בייחוד, תורת כהונה) כבוד ה' שוכן במשכן, דבר המתבטא בענן שמעל המשכן. קדושה זו מאיימת וקטלנית, בייחוד אם המגע עמה אירע באופן בלתי ראוי, כפי שעולה מן המאורעות שהיו מעורבים בהם נדב ואביהוא

63 ראו: ויינפלד, תשכ"ב; הנ"ל, 1972, עמ' 179-243. לדיון בשיטתו של ויינפלד ולפרשנות שהצעתי לתופעה שהוא עצמו עמד עליה ראו: רגב, 2001 (א); הנ"ל, תשס"ד. יש לציין כי חקר הלכות הצדוקים והפרושים הוא שהביא אותי מלכתחילה לנסות להגדיר את הקדושה הדינמית והסטטית. למודל זה יש היבטים המתאימים יותר לחומר המקראי, ואחרים שקל יותר להמחישם באמצעות המחלוקות ההלכתיות מימי הבית.

או קורח ועדתו.⁶⁴ המשכיותה של קדושה זו תלויה בטקסים הנערכים במקדש, בייחוד טקס ימי המילואים, המקדשים את המקום, ובעבודת הכוהנים בכללה, כיוון שהכוהנים מתווכים בין האל לעמו.⁶⁵ הדינמיות מתבטאת בעצם השכינה הממשית של קדושת האל במשכן, בסכנה שבקודש ובהכרח לבצע פעולות מסוימות כדי שהקודש לא יסתלק מן המשכן. כנגד זאת בחוקי ספר דברים נוכחות האל וקדושתו מורחקים מן העולם המוחשי: במשכן שוכן שמו של האל, ולא השכינה עצמה, ולכן המגע עם הקודש אינו כה ישיר אלא קבוע וסטטי.⁶⁶

באסכולות הכוהניות (בייחוד ב'אסכולת הקדושה' [H]) מודגש כי עם ישראל מתקדש בתהליך מתמשך של קיום המצוות. קדושה זו היא חובה מתמשכת, ייעוד להפוך את הקדושה שבכות, שהאל האציל על העם לקדושה שבפועל. כנגד זאת בספר דברים קדושת ישראל היא עובדה מתמדת, תוצאה של בחירת האל בעמו ולא דווקא של התנהגות העם, והיא קודמת למילוי המצוות. קדושה זו היא סטטוס קבוע שאיננו משתנה, ושלא כמו הקדושה הדינמית היא איננה ישות פועלת.⁶⁷

המסקנה המתבקשת מכך היא שכבר בתורה מצויות שתי תפיסות עולם יסודיות ומנוגדות בדבר הקשר בין האל והאדם, ועל כן אין להתפלא שהצדוקים והפרושים הלכו בשני נתיבים שונים בתחום זה. אין צורך להיזקק לתאוריות מתחום ביקורת המקרא כדי להבין שמדובר בשתי תפיסות יסוד שהתקיימו בישראל משחר ימיו וכי הייתה להן השפעה על התפתחות ההלכה, הדת והחברה בימי בית שני. אולם אינני סבור שהצדוקים והפרושים היו מודעים לעצם התופעה, והשפעת הרקע המקראי על הלכותיהם או על תפיסותיהם הייתה עקיפה בלבד. מטבע הדברים מערכת המצוות במה שמכונה 'האסכולות הכוהניות' נוטה לכיוון הקדושה הדינמית ומבליטה את מעמד הכוהנים ואת מידור הקדושה, ואילו המצוות שבספר דברים נוטות לעבר הקדושה הסטטית ומדגישות את ההיבטים החברתיים והפרטיים של האדם מחוץ למערך הכוהני. אולם כשבעלי ההלכה תופסים את כל אלו כשלמות אחת הם צריכים לנקוט עמדה ולהעדיף מגמה אחת, או לכל הפחות לנסות לפשר בין השתיים. כך עליהם להכריע לאיזו משתי התפיסות, הדינמית או הסטטית, הם מקנים חשיבות רבה יותר.⁶⁸

64 על קדושת המשכן ראו רייט, 1992. על הסכנה שבקדושה ראו מילגרום, 1991, עמ' 628-633.

65 על המשכיות הקדושה באמצעות טקסים ראו למשל: שמות כט לו-לז; ויקרא ח טז, והשוו יחזקאל מג יח-כו (ביחזקאל הקרבן מקדש את המזבח). על הטקסים הכוהניים במשכן ראו: ג'נסון, 1992, עמ' 149-181; גורמן, 1990. על החטאת כמטהרת את המזבח ראו מילגרום, 1991, עמ' 253-292. על הקדושה המתמשכת במשכן ראו שורץ, תשנ"ט, עמ' 260-262.

66 ויינפלד, תשכ"ב, עמ' 10-16; הנ"ל, 1972, עמ' 191-207.

67 על הגדרת הקדושה ועל ההבדלים בין האסכולות הכוהניות לספר דברים ראו שורץ, תשנ"ט, עמ' 251-266, ההולך בעקבות ויינפלד, תשכ"ב, עמ' 7-9; הנ"ל, 1972, עמ' 226-229.

68 אין ספק שהמחלוקות בין הפרושים והצדוקים כרוכות קודם כול בפרשנויות סותרות למגמות

לעניין זה חשוב לציין את הצעתו של קנוהל לקשור בין גישת שתי האסכולות הכוהניות לשיטתם ההלכתית של הפרושים, של הצדוקים ושל כת קומראן. קנוהל הדגיש כי הצדוקים וכת קומראן ביקשו להרחיק את המוני העם מן הפולחן במועדים (בייחוד בחג הסוכות), ואילו הפרושים ביקשו לשתף אותם ככל האפשר. הוא ביקש לקשור בין מידור הקדוש הבא לידי ביטוי בתורת כהונה (P) לבין גישתם של הצדוקים ושל כת קומראן (בכלל זה מגילת המקדש) מצד אחד, ומצד אחר בין אסכולת הקדושה (H) המדגישה את קדושת כל עם ישראל לבין שיטתם של הפרושים.⁶⁹ אין ספק שקנוהל עמד על אחת המגמות המבדילות בין תפיסת הפולחן של הצדוקים ושל הפרושים, אולם אין לכרוך יחדיו את הצדוקים וכת קומראן (כפי שאראה בסעיף הבא) וכן לא מוצדק להשוות בין תפיסותיהם המטה-הלכתיות של הפרושים לבין אסכולת הקדושה. הרי אסכולת הקדושה מדגישה יותר מכול את הקדושה הדינמית והפועלת, המחייבת את כל עם ישראל ודורשת היזהרות רבה בטומאה, הן בתחום הפולחן הן בתחום יחסי האישות ('ערוה'). היא מאצילה מן הקדושה הדינמית של המשכן על כל עם ישראל. והרי הפרושים, וחז"ל לאחריהם, לא קיבלו כמה מן המצוות הנזכרות באסכולת הקדושה, בייחוד את האיסור לשהות בטומאה ואת העיקרון שטומאה מתמשכת מטמאת את המקדש מבחוץ (ראו לעיל). שיתוף העם בפולחן בהלכות הפרושים-חז"ל לא נבע מתפיסה של קדושה כוללת המואצלת על כל העם, אלא מהגישה המנוגדת, ולפיה אין צורך להיזהר כל כך בקודש, ולכן אין למדר את עבודת הקרבנות לחוגי הכוהנים ולהרחיק ככל האפשר את גורמי הטומאה. דווקא ספר דברים, ולא אסכולת הקדושה, מתאים יותר לשמש מקור השראה (עקיף ולא-מודע) לתפיסתם ההלכתית של הפרושים-חז"ל. והרי ההבדלים בין שתי האסכולות הכוהניות הם פעוטים לעומת ההבדלים המצויים בין שתיהן גם יחד לבין התפיסה המשתקפת בספר דברים.⁷⁰

צווי התורה. טענתי היא שפרשנויות חלוקות אלו נובעות או מושפעות משתי תפיסות העולם המנוגדות שבתורה, הדינמית והסטטית. כבר אלון (תשי"ז, עמ' 175) טען כי הבעיה טמונה ב'שניות המצויה בתורה גופה', ובעקבותיה התפתחו 'שיטות פרשנות חלוקות בפירוש המקראות' שהן 'המשך לחילופי שיטה המוצאים ביטוי במקראות המשתנים'.

69 ראו קנוהל, תשנ"א. על שאלת שיתוף העם בפולחן באסכולות הכוהניות ראו הנ"ל, תשנ"ג (ספר המתבסס על עבודת דוקטור משנת תשנ"ח). בספר זה הראה קנוהל כי בתורת כהונה רק הכוהנים מעורבים בפולחן, ואילו באסכולת הקדושה מעורבות העם מתבטאת באיסור לשהות בטומאה גם מחוץ למקדש, במצוות הציצית, בעלייה ההמונית למקדש בחג הסוכות וכן בהנפת העומר בפסח ושתי הלחם בחג הביכורים (הנ"ל, תשנ"ג, עמ' 145-155, 180-184).

70 על אסכולת ('תורת') הקדושה ועל מגמותיה ראו ביתר פירוט: יוסטן, 1996; שורץ, תשנ"ט. להמחשת הדינמיות של הטומאה באסכולת הקדושה ניתן לציין את התפיסה של טומאת הארץ (במדבר לה לד; מילגרם, 1991, עמ' 48-49; יוסטן, שם, עמ' 176-192). קנוהל עצמו ציין כי

עוד על המודל הדינמי-סטטי: התפיסה הכיתתית של קדושה ופולחן במגילת המקדש ובממ"ת

המודל שניסיתי להתוות לא יהיה שלם ללא דיון קצר בתפיסת הקדושה והפולחן של מגילת המקדש ושל כת קומראן. במקום אחר אפיינתי את תפיסתה של כת קומראן בהשוואה לתפיסתם של חז"ל,⁷¹ ואילו כאן אסתפק בדיון קצר בצלע שלישית זו אשר תאפשר להגדיר את גישתם של הצדוקים באופן מעמיק יותר. המגילות ההלכתיות מקומראן מלמדות על החמרה מאין כמוה בדיני טומאה וטהרה ועל שימת דגש במרכזיות הכוהנים בפולחן. כך למשל מגילת המקדש קובעת כי קרבנות החטאת, האשם והזבחים של הכוהנים מופרדים מן הקרבנות של יתר העם, תקנת הפרושים באשר למימון קרבנות התמיד מכספי מחצית השקל נדחית, וימי המילואים נקבעים כמועד שנתי של חניכת המקדש והכוהנים. על פי ממ"ת, תרומות וקרבנות הגויים טמאים ואין לקבלם, שחיטת חולין מותרת אך ורק במקדש, מעשר הבהמה והנטע הרבעי נאכלים בידי הכוהנים (ולא בידי הבעלים), הפרה אדומה נשרפת ב'מעורבי שמש' (ולא בטבול יום), וכמה וכמה אנשים 'פגומים' בגופם או במוצאם אסורים להיכנס למקדש – עמוני, מואבי, ממזר, פצוע דכה, כרות שפכה, סומים וחירשים.⁷²

באסכולת הקדושה אזהרות חוזרות ונשנות מפני טומאת המקדש, ונכתב שם בפירוט על חילול הקודש, ובכלל זה על הרחקת הטמאים מן המחנה. כמו כן מושם דגש בקדושתם המיוחדת של הכוהנים המתבטאת באיסורי טומאה ובכללי חיתון המיוחדים להם (קנוהל, תשנ"ג, עמ' 171-173, 180). זאת ועוד, במחלוקות אחדות הנובעות מפסוקים הנראים סותרים זה את זה חז"ל דבקים בצו או בתפיסה המצויים בספר דברים, ואילו הצדוקים, מגילת המקדש וספר היוכלים, הולכים בעקבות מקראות המשוויכים לאסכולות הכוהניות. כך הוא בנוגע לקציר העומר 'ממחרת השבת' וכן בדין כיסוי הדם (ורמן, תשנ"ד, המסתייגת מהצעתו של קנוהל, בעמ' 183) וכן בנוגע לתחומי אכילת קודשים קלים במקדש או מחוץ לו ובנוגע לזהותם של האוכלים, כוהנים או בעלים (הנשקה, תשנ"ח, וראו לעיל). אף נראה שהחמרת הצדוקים בדיני שבת תואמת את גישת אסכולת הקדושה, והחמרתם בדיני העונשין עולה בקנה אחד עם הקשר האמיץ בין מוסר לפולחן שקנוהל מייחס לאסכולת הקדושה (קנוהל, שם, עמ' 165). לדעת ויינפלד (1972, עמ' 233-263, 240-243), ניתוק בין מוסר לפולחן, שעשוי לאפיין את הקלת הפרושים בתחום זה, בא לידי ביטוי בספר דברים. ראוי עוד להוסיף כי ייתכן שיש פרט אחד העשוי ללמד על התאמה כלשהי בין הלכות הפרושים ותפיסותיהם לאסכולת הקדושה: לפי פירושי, כשהצדוקים טענו שיש לאכול את מנחת השלמים הם נאחזו במקרא שהוא חלק מ'תורת כהונה' (ויקרא ו ז-ט), ואילו הפרושים ומגילת המקדש, שטענו כי המנחה קרבה כליל על המזבח הסתמכו על כך שלא נאמר כי יש לאכלה במקרא המשויך לאסכולת הקדושה (במדבר טו ג-יג). על מקראות אלו השוו: קנוהל, שם, עמ' 130; מארקס, 1994, עמ' 34, 102.

71 רגב, תשס"ג (ג). ושם פירוט רב יותר של הטיעונים שלהלן.

72 על קרבנות החטאת, האשם והזבחים ראו מגילת המקדש לה, 10-15; לז, 8-12; על ימי המילואים ראו בפרק הרביעי; על מחצית השקל כתשלום חד-פעמי ראו לעיל בפרק הרביעי,

דינים אלו תואמים את מגמותיהם של הצדוקים, אף שרק שניים מהם משותפים לשתי הקבוצות: ימי המילואים ושרפת פרה אדומה ב'מעורבי שמש'.

מגילת המקדש ובמידת-מה גם ממ"ת מרחיקות לכת יותר מן הצדוקים במידור הקדושה ובהרחקת חילולה. שתי המגילות מתבססות על לוח שנה בן 364 יום (המכונה במחקר 'לוח שמש') שמטרתו העיקרית למנוע מצב שהמועדים ייפלו בשבתות והשבת תתחלל כביכול על ידי קרבנות המוסף ועל ידי מצוות המועדים. הצדוקים לא נצרכו ללוח שכזה ונהגו, כמו הפרושים-חז"ל, לפי לוח השנה הירחי. מגילת המקדש אף מפרטת את תכנית המקדש המחולק לשלוש חצרות היקפיות שהן שלושה תחומי קדושה. מטרת חלוקה זו להרחיק את שיא הקודש מן העם ולהרבות באיסורים על הכוהנים יחסית לעם. דומה שהצדוקים לא החזיקו בגישה מרחיקת לכת זו, והרי הם שירתו במקדש שלא היה בו מידור מרחבי שכזה.⁷³ מתברר שלמחברי מגילת המקדש וממ"ת הייתה דרך משלהם, קיצונית יותר משל הצדוקים, להשיג קדושה דינמית.

בד בבד עם מגמה זו ניכרת מגמה נוספת, מחמירה לא פחות. מלבד הדגשת הסייגים שנועדו להאדיר את קדושת הפולחן במקדש ואת עבודת הכוהנים ולהגן עליהם, הלכות רבות במגילת המקדש דורשות טהרה וקדושה מכל העם כולו ברחבי ירושלים, הלוא היא 'עיר המקדש'. מגילת המקדש מורה לזבים, לנידות, לטמאי קרי ולטמאי מת שלא להיכנס לעיר, ואוסרת על קיום יחסי מין ועל עשיית צרכים במקדש. בחג הסוכות בני ישראל בונים את סוכותיהם בחצר החיצונה של 'עיר המקדש'. בממ"ת ניתן למצוא הצדקה לצעדים שכאלה: 'כי ירושלים היא מחנה הקודש', כלומר מחנה השכינה המדברי שוכן עתה לא במקדש בלבד, אלא על כל העיר, וכל תושביה ובאיה חייבים לשמור על רמה מרבית של טהרה ושל קדושה.⁷⁴ ההקצנה בתביעות הקדושה מן העם מתקשרת לכך שלמרות העמקת הפער בין הכוהנים לבין העם (מגמה הנוגדת את זו של הפרושים-חז"ל), במגילת המקדש ובחיבורים אחרים מקומראן מסתמנת מגמה של שיתוף מסוים, מרוחק משהו, של העם בפולחן, כגון התאספות העם בעזרה החיצונית במקדש במגילת המקדש, ונוכחותם של ראשי

הערות 22-23. על הלכות ממ"ת ראו רגב, תשנ"ט, עמ' 135-140 והספרות שם. מגמה זו כבר הבליט זוסמן, תש"ן, ורבים בעקבותיו.

73 על לוח השנה של כת קומראן ולראיות שהצדוקים החזיקו בלוח ירחי, ראו לעיל, פרק שני. על תכנית המקדש ראו ידן, תשל"ז, א, עמ' 154-247, והדיון אצל רגב, תשס"ג (ג).

74 על הרחקת הטמאים מירושלים ראו מגילת המקדש מה, 7-18 (שם נאסר גם על עיוור להיכנס לעיר כולה). על חובת עשיית צרכים מחוץ לעיר ראו שם מו, 13-16. על בניית הסוכות ראו שם מב, 11-17; מד, 5-16. ירושלים מוגדרת מחנה הקודש בממ"ת ב, 29-30, 61-62, אבל שלא כמו במגילת המקדש ההשלכות של תפיסה זו בממ"ת מוגבלות. מגילת המקדש (מז, 10-11) מסבירה זאת בצו 'ולא תטמאו את העיר אשר אנוכי משכן את שמי ומקדשי בתוכה'.

השבטים ושל אבות העדה עם הכוהנים והלוויים יחד בטקס הקרבת קרבנות התמיד במגילת המלחמה.⁷⁵

אף שכ-21 הלכות משל הצדוקים השתמרו, אין ולו באחת מהן סימנים לדרישות הקדושה מן העם ולשיתוף חלקי של העם בפולחן. מגילת המקדש מתייחדת בכך שאת חלק מן הסייגים ומן המגבלות שנועדו להגן על המערך הפולחני היא מחילה על כל ירושלים ועל כל חוגי העם. מגילת המקדש וכתבים נוספים רבים מקומראן (רובם משקפים את תקנות הכת) מציגים את הדרישות הגבוהות והמחמירות ביותר הנוגעות לשמירת הקדושה, ודורשים ליישם בקרב כל העם.⁷⁶ אצל הצדוקים הדינמיות של הקדושה נוגעת אפוא בעיקר לקדושת המקדש וקודשיו, במגילת המקדש דינמיות זו חלה על תחום רחב יותר.

אם כן, ניתן לאפיין את גישת מגילת המקדש ונממ"ת כ'קדושה אולטרה-דינמית'. דומה שתפיסה יוצאת דופן זו נובעת מתפיסת העולם הכתתית של כת קומראן. ואמנם לפי התאוריה האנתרופולוגית-תרבותית של תומפסון, אליס ווילדבסקי שהוזכרה לעיל תפיסה שכזו רווחת בחוגים כתתיים והיא מכונה 'בת-חלוף' (nature ephemeral), אולי מכיוון שעל פיה העולם הוא נסכנת כיליון בשל זעם האל על חטאי האדם, ועל כן נדרשת זהירות מרבית בשמירת האיזון בין האדם לעולם, או במקרה דנן, בין בני ישראל לחוקי התורה. תפיסה זו מומחשת על ידי האות Ω שכדור מצוי מעליה ויש לשמור את הכדור בראש האות מובלי שיתגלגל מטה. הזעזוע הקטן ביותר עלול לגרום לאסון, ולכן נדרשים סייגים מרביים להתנהגות האדם.⁷⁷ ההחמרה האופיינית למגילות קומראן בגדרי טומאה וקדושה נובעת מחשש חמור מעין כמוהו מן החטא ומחילול הקודש ומן העונש הצפוי בעקבותיו. ייתכן גם שהשמירה הקפדנית על הלכות אלו מונעת על ידי ציפיות עתידיות, ולימים היא גם גובתה באידאולוגיה כתתית של מיעוט המצפה לתמורה שתבטיח לו גדולות ונצורות. דברים אלו דורשים דיון נפרד, אך דומני שדי בעובדות שפורטו כאן כדי להראות כי גישתה של כת קומראן שונה מגישתם של הצדוקים לא רק בפרטיה, אלא גם במגמתה הבסיסית בשאלת הקדושה ובתפיסת העולם הכוללת.

75 ראו: מגילת המקדש כא, 2-4; כב, 11-13; מגילת המלחמה ב, 3-6.

76 חיובי הקדושה והטהרה מוחלים במגילת המקדש גם על בני ישראל במקומות מושבותיהם שמחוץ למקדש. ראו למשל מגילת המקדש מז, 3-18.

77 ראו תומפסון, אליס ווילדבסקי, 1990, בייחוד עמ' 27-28. מודל זה תואם יפה את שלל הידיעות על כת קומראן אם כורכים יחדיו את מגילת המקדש ונממ"ת עם גישתה הכתתית של הכת. אמנם התפיסה של עדת קודש מול אנשי בליעל התפתחה רק בשלב מאוחר בתולדות הכת (ראו למשל רגב, תשנ"ט), אבל התפיסה של מיעוט נבחר של צדיקים מול אדישות יתר העם רווחה כבר בחוגים שקדמו לכת קומראן, שאולי מתוכם באו מקימי הכת. כוונתי לחוגים המיוצגים בספר חנוך א, פרקים פה-צג (בחזון החיות וחזון השבועות) ובספר היובלים (בייחוד בפרק כג). הזיקה בין הלכה פולחנית לארגון חברתי או לתפיסה חברתית בקומראן דורשת דיון נפרד.

פרק שביעי: מעמד של הצדוקים בימי החשמונאים (152-37 לפנה"ס)

עליונות הפרושים בראשית התקופה החשמונאית

עד כה דנתי בהלכה הצדוקית; בשלושת הפרקים הבאים אעסוק בתולדות הצדוקים ובהשפעתם על החברה של ימיהם. במהלך הדיון אתרכז בשאלות האלה: מתי הם החזיקו בעמדות הכוח? עד כמה עלה בידם ליישם את הלכותיהם, בייחוד אלו הנוגעות לבית המקדש ולחוק הפלילי? אין בכוונתי לברר עד תום את תולדותיהם של אישים צדוקים או של פרשות הכרוכות בהם. בפרק זה אתרכז במקומם של הצדוקים במדינה החשמונאית, וכפי שיתברר להלן, המקורות על כך דלים למדי. המסקנות שהגעתי אליהן בפרקים הקודמים בנוגע להלכות הצדוקים ולהשקפת עולמם עשויות לסייע לשרטט תמונה מורכבת יותר מכפי שנעשה בעבר. עיקר החשיבות של הדיון במעמד הצדוקים בתקופה החשמונאית היא בשחזור יחסי הכוחות בין הצדוקים והפרושים ומקומן של שתי הקבוצות במדינה החשמונאית. המקור העיקרי שאתבסס עליו הוא כמובן יוסף בן מתתיהו (המסתמך על היסטוריונים קודמים, בעיקר ניקולאוס מדמשק, יועצו של הורדוס), ולצדו שברי ידיעות ממגילות קומראן ולעתים גם מספרות חז"ל. אפתח בימי שלטונם של יונתן, שמעון ויוחנן הורקנוס, בטרם הפך לצדוקי.

החיבור ההיסטורי שהצדוקים והפרושים (וכן גם האיסיים) נזכרים בו לראשונה הוא של יוסף בן מתתיהו בסקירתו את ימיו של יונתן החשמונאי, אחיו של יהודה המקבי, שהיה השליט החשמונאי העצמאי הראשון. אין כל ידיעות על קבוצות אלו מן התקופה שלפני שנת 152 לפנה"ס, שנת התמנותו של יונתן לכוהן גדול, ולצורך הדיון אניח כי רק אז עלו תנועות אלו על במת ההיסטוריה, לפחות בצורתן המוכרת. ייתכן שהקמתה של מדינה יהודית אוטונומית, בייחוד תחת הנהגה חדשה, חשמונאית, האיצה את הופעתן או את התפתחותן של תנועות אלו.¹

1 על הפרושים, הצדוקים והאיסיים בימי יונתן ראו קדמוניות יג, 171-173 (יוסף בן מתתיהו מתמקד באמונתם בגזרה קדומה או בבחירה חופשית. הצדוקים דבקים בבחירה חופשית). על קטע זה ראו מאן, 1990, עמ' 161-173. על ההשערות בנוגע לראשיתם או למוצאם של הצדוקים השוו לעיל בפרק המבוא, הערה 1. יש לציין שאין כל רמז למקומם של הצדוקים (ולמעשה גם למקומם של הפרושים) במרד המקבים. דומה שיוסף בן מתתיהו השתדל לדייק באשר לזמן הופעתן של שלוש הכיתות על במת ההיסטוריה: הוא שילב את הקטע הנזכר לעיל בין שני קטעים שהעתיק ממקבים א: בין הקשרים הדיפלומטיים עם ספרטה (קדמוניות יג, 163-170; מקבים א יב, ה-כג) לבין מאבקי יונתן עם דמטריוס, עת נתן יונתן את תמיכתו לטריפון (קדמוניות

הצדוקים נזכרים עם הפרושים בפשר (פירוש) לתהלים לז שבמגילות קומראן. הפשר מזכיר כי הצדוקים המכונים 'מנשה' והפרושים המכונים 'אפרים' רדפו אחד 'מורה הצדק', מנהיג כת קומראן ואחר 'אנשי עצתו'. את 'מורה הצדק' רדף גם ה'כוהן הרשע' שרבים מזהים אותו עם יונתן החשמונאי, ואם כך, קרוב לוודאי שגם אנשי אפרים ומנשה רדפו את 'מורה הצדק' באותה תקופה, ומכאן עולה ראייה נוספת להנחה שהצדוקים פעלו כבר בראשית התקופה החשמונאית.² ועוד ניתן ללמוד מכך שבאותם ימים היו הצדוקים מעורבים בפעילות פוליטית של רדיפת קבוצה סוטה (פעילות שהיו לה ודאי גם סיבות דתיות והלכתיות), שהם שיתפו פעולה בעניין זה עם הפרושים ושהם נהגו בדיוק כמו השליט החשמונאי, 'הכוהן הרשע', כלומר הייתה ביניהם שותפות אינטרסים.

אולם מה באשר להלכה הצדוקית? האם הלכות הצדוקים נהגו בפועל בראשית התקופה החשמונאית? בסעיף הבא אנתח את הסכסוך בין יוחנן הורקנוס לפרושים שעולה ממנו כי בתחילה תמך הורקנוס בפרושים. פרשה זו רומזת ששנים רבות לפני אותו סכסוך הייתה ידם של הפרושים על העליונה. שליטת ההלכה הפרושית במקדש מתבררת ממגילת ממ"ת מקומראן. זהו מכתב שהמחברים פונים בו לנמען, ככל הנראה הכוהן הגדול, מפרטים את עמדותיהם בדיני קרבנות וטהרה שיש להנהיג במקדש, ומתווכחים עם הלכות של קבוצה אחרת וטוענים שהן עלולות להשיא על העם עוון. מטרת המחברים היא לשכנע את הנמען ליישם את הלכותיהם שלהם במקדש. הצד המעניין שבמגילה הוא כי ההלכות שהמחברים מתפלמסים עמן הן למעשה הלכות חז"ל, וללא ספק ההלכות שהפרושים החזיקו בהן באותה עת. המסקנה המתבקשת היא שבעת חיבור המגילה נהג הפולחן במקדש על פי ההלכה הפרושית!

אין בממ"ת רמז לזמן חיבורה, אולם יש חוקרים הסוברים ששליחתה של האיגרת ההלכתית לאותו שליט נרמזת בחיבור אחר, פשר לתהלים לז, ששם נאמר כי 'מורה

יג, 174 ואילך; מקבים א יב, כד ואילך), והוא אף מתחיל את הפסקה במילים 'באותו זמן', כלומר בימי יונתן, היו בקרב היהודים שלוש כיתות וכו'. לעניין התבנית הכרונולוגית הזאת השוו: שוורץ, 1983, עמ' 161; מייסון, 1991, עמ' 198-201.

2 על רדיפתם של 'אפרים' ו'מנשה' את 'מורה הצדק' ראו 4QpPs^a, פרגמנטים 10-1, עמודה ב, שורות 18-19 (הורגן, 1979, בנספח, עמ' 53). על רדיפת 'הכוהן הרשע' את 'מורה הצדק' ראו: שם, עמודה ד, שורות 7-9 (הורגן, שם, עמ' 55); פשר דובקוק, יא, 4-8 (הורגן, שם, עמ' 8). על 'אפרים' ו'מנשה' ככינויים לפרושים ולצדוקים ראו: אמוסין, 1963; פלוסר, תש"ל. על הפשרים באופן כללי ראו הורגן, 1979. על מורה הצדק בקטע זה ראו קלוויי, 1986, עמ' 283. על זיהוי 'הכוהן הרשע' עם יונתן המאפשר לתארך את האירוע המשתקף בפשר לתהלים לז, ראו: מיליק, 1959, עמ' 84-87; ורמש, 1994, עמ' 153; אשל, 1996, עמ' 61-65. ראו גם הספרות אצל: קלוויי, שם, עמ' 9-15; רגב, תשנ"ט, עמ' 150, הערה 68.

הצדק, מנהיגה של כת קומראן, שלח את 'הנחוק והתורה' ל'כוחן הרשע', אלא שהאחרון לא השתכנע, ואף רדף את המורה ואת אנשיו. אלישע קימרון וחנן אשל זיהו את 'החוק והתורה' עם ממ"ת, כיוון שזהו החיבור היחיד מקומראן הכתוב כאיגרת, ואין ספק שהוא מכיל חוקי תורה. על פי זיהויו של 'הכוחן הרשע' עם יונתן, ניתן להסיק שזמנה של ממ"ת הוא ימי יונתן. לפיכך נראה שבשנותיה הראשונות של המדינה החשמונאית שלטה ההלכה הפרושית במקדש, וייתכן שכך היה עד לסוף ימיו של יוחנן הורקנוס, עת החליט להנהיג את חוקי הצדוקים.³ למעשה, ממ"ת מלמדת על החלתן של ארבע הלכות פרושיות שבהן חלקו הצדוקים על הפרושים: שרפת פרה אדומה בטבול יום; טהרת עצמות בהמה; טיהור הניצוק; וכן (בעקיפין) הקרבת מנחת השלמים על המזבח כמנחת נסכים. יתר ההלכות בממ"ת אינן חופפות למחלוקות בין הפרושים לצדוקים.

אפנה עתה לידיעות מספרות חז"ל. החכם הראשון שמסורות חז"ל מזכירות את הלכותיו הוא יוסי בן יועזר איש צרידה, המכונה 'חסיד שבכהונה' שכל הנראה פעל בשנת 160 לפנה"ס בערך (המדרש בבראשית רבה קושר אותו ליקים איש צרורות, הוא אלקימוס, הכוחן הגדול המתיוון האחרון) וייתכן מאוד שגם בימי שלטונו של יונתן.⁴ ליוסי בן יועזר מיוחסות שלוש הלכות הנוגעות לדיני טומאה וטהרה. באחת מהן הוא פוסק שהנוזלים המגיעים מבית המטבחים שבמקדש טהורים ומותרים לשימוש אף על פי שדם הקרבן התערב בהם, והיא מנוגדת ניגוד גמור לעמדתה של מגילת המקדש. קשה לדעת אם הלכה זו ודומותיה מלמדות על ההלכה הרשמית שנהגה במקדש, או שמא מדובר בעמדה של חוג מסוים ללא סמכות רשמית.

3 ממ"ת פורסמה בידי קימרון וסטרנגל, 1994. על כך שההלכה שהמחברים חולקים עליה היא זו של חז"ל, ולמעשה זו של הפרושים, עמד זוסמן, תש"ן. על כך שהמגילה מלמדת שהפרושים שלטו במקדש ראו שוורץ, 1996. על שיטתה ההלכתית של המגילה ועל היותה ציון דרך בראשית היבדלותה של כת קומראן ראו רגב, תשנ"ט. ל'חוק והתורה' בפשר תהלים ראו 4QpPs^a פרגמנטים 10-1, עמודה 3, שורות 7-9 (הורגן, 1979, בנספח, עמ' 55). על זיהויה עם 'החוק והתורה' ועל ייחוסה לימי יונתן ראו: קימרון וסטרנגל, שם, עמ' 119-121; אשל, 1996, עמ' 57-58 (אשל מציע שממ"ת הופנתה אל יונתן עוד בטרם נתמנה לכוהן גדול, כשישב במכמש שבסמוך לירושלים כמנהיג עצמאי ולא-רשמי, כבר אז המחברים הבינו שהוא האיש החזק שעתיד להנהיג את היהודים). על זיהוי הכוחן הרשע עם יונתן ראו לעיל בהערה הקודמת. יש קריטריון נוסף המלמד על קדמותה של ממ"ת יחסית לחיבורים אחרים משל כת קומראן: נימת המחברים כלפי הנמען שלהם פייסנית, ככל הנראה משום שבטרם התפתחה האידאולוגיה הבדלנית כל כך של הכת. יש עוד להוסיף כי לדעת שוורץ (שם, עמ' 74-80), הצדוקים נזכרים בממ"ת בכינוי 'רוב העם' (ממ"ת ג, 7), שממנו ומטומאתו פרשו מחברי המגילה. ייתכן שהצדק עם שוורץ, אולם אין די מידע כדי לאמתה. לדעת אשל (שם, עמ' 60-65) יש לזהות את 'רוב העם' עם המתיוונים. על יחס המחברים ל'רוב העם' ראו גם רגב, שם, עמ' 145-148.

4 ראו: בראשית רבה סה, כז (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 741-744); מנטל, תשכ"ט, עמ' 268; אורבך, תשמ"ד, עמ' 15, 43; רגב, 2000 (ב).

האפשרות הראשונה מתחזקת בעקבות המסקנות העולות מממ"ת באשר לשליטת ההלכה הפרושית במקדש.⁵

אי־אפשר לקבוע אם וכיצד עשו הפרושים שינויים ותמורות במקדש ובהלכה באותם ימים, ואם הם ביטלו הלכות צדוקיות קודמות. יש להניח ששינויים בעלי משמעות חלו משסולקו המתיוונים, אולם לא ידוע לנו דבר על עמדותיהם ההלכתיות של המתיוונים (כגון של אלקימוס), על המצב בבית המקדש מאז טיהורו בידי יהודה המקבי ועל ראשית פעולותיהם של הפרושים. על כן לא ניתן לומר עד כמה דחקו הפרושים את הצדוקים מעמדות כוח בתחום הפולחן. עם זאת, כפי שיובהר בסעיף הבא, ייתכן שבימי שלטונו של יוחנן הורקנוס הונהגה לראשונה תקנת מחצית השקל. תקנה זו התבססה על תשלום של טטרדראכמה צורית שהחלו בטביעתה בצור בשנת 126 לפנה"ס, ולכן היא נקבעה לכל המוקדם סמוך לתאריך זה, בראשית ימי שלטונו של הורקנוס, אם כי ייתכן מאוד שהיא נקבעה כחמישים שנים אחר כך, בימי שלומציון.⁶

5 לצד יוסי בן יעזר איש צרידה עמד יוסי בן יוחנן איש ירושלים והשניים היו הזוג הראשון מחמשת הזוגות (משנה, אבות ד ואילך; חגיגה ב, ב). יוסי בן יעזר מוגדר 'חסיד שבכהונה' במשנה, חגיגה ב, ז. עמדתו בעניין מי בית המטבחים נזכרת שם, עדויות ח, ד (שם נזכרים גם דיני כשרות של חגבים וכן דין טומאת מת שלדעתי בא לסתור את ההלכה של היטהרות מודרגת), ואילו העמדה המנוגדת מצויה במגילת המקדש לב, 12-15. ראו הדיון אצל רגב, 2000 (ב), בייחוד עמ' 99-100. חז"ל ייחסו לזוג הראשון את וקנת טומאת ארץ העמים וטומאת כלי זכוכית. ראו: בבלי, שבת יד ע"ב; מנשל, תשכ"ט, עמ' 17-18; רגב, שם, עמ' 96-98. חז"ל ייחסו לזוג הראשון חשיבות רבה וכינו אותם 'אשכולות' (משנה, סוטה ט, ט; בבלי, תמורה טו ע"ב). המסורות ההיסטוריות עליהם נדונו אצל ניוזנר, 1971, א, עמ' 62-63, 64-66; ג, 248-255. ניוזנר ראה בהם ראשי בית מדרש החסרים סמכויות רשמיות.

6 על מחצית השקל וראשית השימוש במטבע הצורי ראו ביקרמן, 1980, עמ' 75-78 וכן להלן בהערה 47. אורבך (תשמ"ד, עמ' 41-42) תיארך את החקנת מחצית השקל לימי הורקנוס. סוגיה נוספת היא השאלה כיצד ציינו באותם ימים את מועד קציר העומר וחג השבועות. מקור העשוי ללמד על כך הם דבריו של יוסף בן מתתיהו (קדמוניות יג, 251-252, שהם למעשה ציטוט מניקולאוס איש דמשק בתוספת ביאור של יוסף), ולפיהם כשליווה הורקנוס את אנטיוכוס סידטס במסעו נגד הפרתים, עצר כל המחנה ליומיים בשל שבת וחג השבועות שחל לאחריו. לכאורה נראה שחג השבועות צוין 'ממחרת השבת', כדעת הצדוקים. אולם מדובר בשנת 130 לפנה"ס (כך על פי עדויות אסטרונומיות ואשורולוגיות), שבה חל ט"ו בניסן בשבת (כך לפי הטבלאות של פרקר ודוברשטיין שנדונו אצל שוורץ, תשנ"ו [ב], עמ' 98). כלומר, זה היה מועד חג השבועות גם לפי הלכות הפרושים, ובאותה שנה לא נחלקו שתי הכיתות בסוגיה זו. לכן לא ניתן ללמוד מכך על פי נהגה ההלכה באותה עת. נקודה נוספת שיש להזכירה היא שיוסף בן מתתיהו קובע (קדמוניות כ, 237) כי למן מותו של אלקימוס (159 לפנה"ס) ועד למינויו של יונתן, במשך שבע שנים, לא היה כוהן גדול במקדש. מרפי־אוקונור (1974, עמ' 229-231) שיער שיוסף בן מתתיהו טעה או הטעה וכי באותן שנים כיהן בתפקיד מנהיגה של כת קומראן, מורה הצדק, אך לכך אין

אפנה כעת למעמדם הפוליטי-חברתי של הצדוקים במדינה החשמונאית הצעירה. ד' שוורץ שיער ששרר מתח בין הצדוקים לבין החשמונאים כיוון שהשליטים החשמונאים תפסו את מקומם של כוהני בני צדוק בתפקיד הכהונה הגדולה, ואילו הצדוקים ודאי היו קשורים לבית צדוק, כפי שמעיד שמם. אולם לכך אין כל רמז במקורות (מקבים א וכתבי יוסף בן מתתיהו). למעשה, נסיבות התקופה מביאות אותי לידי ההנחה שהצדוקים לא ערערו על הלגיטימיות של שלטון החשמונאים, שכן החשמונאים קנו לעצמם את עמדות השלטון בשנים ארוכות של הנהגת מאבק צבאי ודיפלומטי, בעוד חוניו הרביעי מבית צדוק, שהיה המועמד המתאים לכהונה הגדולה מבחינת הייחוס, שהה במצרים והקים שם מקדש, ולכן לא היה רלוונטי ממילא. החשמונאים נהנו מעמדות הכוח והתמיכה, ולו הקימו להם הצדוקים אופוזיציה היו הם עצמם ניזוקים. יתרה מזו, כפי שנאמר לעיל, הצדוקים חברו לפרושים, ובעקיפין גם ליונתן החשמונאי, ברדיפת 'מורה הצדק' ואנשיו, אנשי כת קומראן, ומכאן ניתן להסיק שהם חברו לחוגי השלטון.⁷ על כן נראה לי שמעמדם של הצדוקים היה ירוד למדיי מבחינת ההלכה הנהוגה במקדש, אך מעמדם של ראשי הצדוקים כקבוצה פוליטית-חברתית היה טוב למדיי. העובדה שכעבור שנים הפך יוחנן הורקנוס לצדוקי מלמדת כי כוחם הלך והתחזק עם השנים.

סוף ימי יוחנן הורקנוס – הפיכתו לצדוקי

עריקתו של יוחנן הורקנוס ממחנה הפרושים אל הצדוקים היא אחת מנקודות המפנה החשובות בתולדות המדינה החשמונאית. זוהי הידיעה הראשונה על מדיניות פנים

כל ביסוס, וייתכן שממ"ת אף סותרת אפשרות זו. להשערות נוספות באשר לתקופה זו השוו בקויית, 1982.

7 לתאוריה בדבר המתח בין החשמונאים לצדוקים (וכן גם האיסיים) ראו: שוורץ, 1979, עמ' 209-212; הנ"ל, 1983, עמ' 161-162. הוא סבר כי יוסף בן מתתיהו השמיט את דברי ניקולאוס בנדון בשל מגמתו הפרו-חשמונאית. ראו גם הנ"ל, 1996, עמ' 78. לביקורת על כך ראו מייסון, 1991, עמ' 201. חוקרים קודמים (כגון ירמייאס, 1969, עמ' 189) הביעו עמדה מנוגדת וסברו שכבר בראשית בית חשמונאי שרר מתח בין החשמונאים לפרושים משום שהם נתפסו כאנשי דת כנגד הרשות החילונית ומשום שהחזיקו בכהונה הגדולה בלי שהיו מבית צדוק. צ'ריקובר (תשמ"ב, עמ' 208) סבר שהפרושים התנגדו לכהונת הורקנוס וינאי בתירוץ שאינם מבית צדוק. לוי (תשמ"א, עמ' 74-77) הניח שהחשמונאים הראשונים היו זקוקים לכוהנים הצדוקים כדי שישמשו אנשי צבא ודיפלומטים. על בית חוניו והחשמונאים ראו אצל לוי, תשמ"א. ניתן להוסיף כי בכתב המינוי של שמעון החשמונאי לכוהן גדול ול'שר עם אל', מינוי שייסד למעשה את השושלת החשמונאית, תמכו במינויו לא רק העם, ראשי האומה וזקני הארץ אלא גם הכוהנים, אך כמובן קשה להוכיח זיקה בין אותם כוהנים לצדוקים דווקא. על כתב המינוי ראו מקבים א יד, כז ואילך, והשוו שליט, תשמ"ג (א), עמ' 174-175.

כלשהי של החשמונאים שנמסרת בכתבי יוסף בן מתתיהו, והיא מלמדת כי הפרושים והצדוקים התחרו ביניהם בתחומים הדתיים-חברוניים-פוליטיים וכי היריבות הייתה מרה כל כך עד שגרמה להורקנוס להעדיף צד אחד במקום ליהנות מתמיכת שניהם גם יחד. רבים עסקו בפרשה זו מן ההיבט הפוליטי, אך הפן ההלכתי שלה לא זכה לדיון. ודוק, מדברי יוסף בן מתתיהו וחז"ל גם יחד עולה שעיקר המשמעות של הפרשה והשלכותיה נגעו ל'חוקים', היינו לתורה ולתחום ההלכה, שהייתה כעת חוק מדינה ולא עוד עניין פרטי. השאלה העיקרית שאדון בה היא מדוע הורקנוס 'לבסוף נעשה צדוקי' (כמאמרם של חז"ל)?⁸ האם אך ורק בשל אינטרסים פוליטיים, או שמא היו לכך גם גורמים הלכתיים-דתיים המלמדים על מעמדם של הצדוקים במדינה החשמונאית? ואעסוק בשתי שאלות נוספות, שיידונו שוב בהמשך: כיצד השפיע הדבר על יישומן של הלכות הפרושים והצדוקים? אילו השלכות היו לצעדו של הורקנוס על מערכת היחסים המשולשת בין החשמונאים, הצדוקים והפרושים בימי ינאי ושלומציון? בטרם אדון בכל אלו אצטט תחילה את עיקרי הדברים שיוסף בן מתתיהו מספר ולאחר מכן את הגרסה המצויה בספרות חז"ל.

יוסף בן מתתיהו מתאר באריכות את נסיבות הסכסוך בין הורקנוס לפרושים:

(288) אולם הצלחתו של הורקנוס עוררה עליו את קנאת היהודים, ובעיקר רגזו עליו הפרושים, כת אחת של היהודים, כפי שסיפרנו גם בפרקים שלמעלה. וכל כך גדול כוחם של אלה אצל ההמון, שאפילו אומרים דבר נגד המלך וגם נגד הכוהן הגדול, מיד מאמינים להם. גם הורקנוס היה תלמידם והיה אהוב עליהם מאד. (289) (ופעם אחת) קרא אותם למשתה וקיבלם בסבר פנים יפות. וכשראה אותם בשמחתם הרבה פתח ואמו להם שיודעים הם, שהוא רוצה להיות צדיק ולעשות כל מה שעלול לתת דינו בעיני אלוהים ובעיניהם, שכן הפרושים הוגים דעות (אלה). (290) הוא ביקש מהם, שאם הם רואים אותו שוגה וסר מדרך הישר ישיבוהו אליו ויחזירוהו למוטב. והם העידו עליו, שיש בו כל המידות הטובות, והורקנוס שמח על תשבחותיהם. (291) והנה נענה אחד מן המסובים, אלעזר שמו, איש רע מטבעו ושמח לריב: 'כיוון שביקשת לדעת את האמת ורצונך להיות צדיק, הנח את הכהונה הגדולה (τὴν ἀρχιερωσύνην) והסתפק בכך שאתה מושל העם (ἀρξείν τοῦ λαοῦ)'. (292) וכששאל הורקנוס לטעם שבעטיו יניח את הכהונה הגדולה, אמר לו: 'מפני ששמענו מפי הזקנים, שאמך היתה שבויה בימי מלכותו של אנטיוכוס אפיפאנס'. (אולם) שקר היה הדבר, והורקנוס כעס (עליו) וגם כל הפרושים התרעמו מאוד. (293) ואחד מכת הצדוקים, שדרכם היא כנגד הפרושים, (שמו) יונתן, מידידו המקורבים ביותר (μάλιστα φίλος) של הורקנוס, אמר (לו),

שאלעזר חירף אותו על דעתם המוסכמת של כל הפרושים; ודבר זה יתברר לו, אם ישאל אותם, לאיזה עונש ראוי אלעזר על דבריו. (294) שאל הורקנוס את הפרושים, לאיזה עונש ראוי אלעזר לפי דעתם: כי (אמר בזה) ייבחנו, שהחירופים לא נאמרו על דעתם, לכשיפסקו (לו) עונש לפי מידת הפשע. אמרו הפרושים שהוא ראוי למלקות ולמאסר, שכן לא נראה להם שיש לענוש עונש מוות על חירוף. ובפרט שהפרושים מטבעם מקילים בעונשין (ἀλλως τε καὶ) (φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔξουσιν οἱ Φαρισαῖοι) (295) קצף הורקנוס מאוד על כך, ודעתו היתה שהאיש אמר את גידופיו לפי החלטתם (של הללו). (296) ויונתן בייחוד הפיח את רוגזו ושינה את טעמו עד שהביאו לידי כך, שהתחבר עם כת הצדוקים ועזב את כת הפרושים וביטל את ההלכות (νόμιμα) שקבעו הללו לעם, וענש את אלה שקיימו אותן. מכאן נולדה שנאה בקרב העם לו ולבניו.⁹

כדי לעמוד על מאפייני המעשה יש להשוותו למסורת בבבלי המספרת על ינאי:

דתניא: מעשה בינאי המלך שהלך לכוחלית שבמדבר וכיבש שם ששים כרכים, ובחזרתו היה שמח שמחה גדולה, וקרא לכל חכמי ישראל. אמר להם: אבותינו היו אוכלים מלוחים בזמן שהיו עסוקים בבנין בית המקדש, אף אנו נאכל מלוחים זכר לאבותינו, והעלו מלוחים על שולחנות של זהב ואכלו. והיה שם אחד איש לץ לב רע ובליעל ואלעזר בן פועירה שמו, ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך: ינאי המלך, לבם של פרושים עליך! ומה אעשה? הקם להם בציץ שבין עיניך, הקים להם בציץ שבין עיניו. היה שם זקן אחד ויהודה בן גדידיה שמו, ויאמר יהודה בן גדידיה לינאי המלך: ינאי המלך, רב לך כתר מלכות, הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן! שהיו אומרים: אמו נשבת במודיעים, ויבוקש הדבר ולא נמצא; ויבדלו חכמי ישראל בזעם. ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך: ינאי המלך, הדיוט שבישראל כך הוא דינו, ואתה מלך וכהן גדול כך הוא דינך? ומה אעשה? אם אתה שומע לעצתי רומסם. ותורה מה תהא עליה? הרי כרוכה ומונחת בקרן זוית, כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד. אמר רב נחמן בר יצחק: מיד נזרקה בו אפיקורסות, דהוה ליה למימר: תינח תורה שבכתב, תורה שבעל פה מאי? מיד ותוצץ הרעה על ידי אלעזר בן פועירה, ויהרגו כל חכמי ישראל, והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה.¹⁰

9 קדמוניות יג, 288-296 (בתרגומו של א' שליט).

10 בבלי, קידושין סו ע"א.

ראשית אנתח את הקווים הספרותיים המעצבים את שתי המסורות. יש להן כמה יסודות משותפים: המפגש בסעודת משתה; התביעה של אחד מן הפרושים (אלעזר/יהודה בן גדידיה) כי הורקנוס/ינאי יוותר על משרת הכוהן הגדול; טענת השווא כי השליט פסול לכהונה הגדולה (שהמספר מכחישה מיד); ההסתה של יונתן הצדוקי/אלעזר בן פועירה; המבחן שהפרושים עומדים בו (העונש למחרף השליט/הקמת הציץ); הגזרה על ה'חוקים' או התורה וענישת המקיימים אותם. אך גם עיצוב הדמויות ומגמת העלילה דומים. השליט הוא כעין אחשוורוש תמים שניתן לפגוע בו בקלות מחד גיסא ולהוליך אותו שולל מאידך גיסא. הפרושי הוא חמום מוח, ואילו הצדוקי ערמומי. שתי הגרסאות מציירות את הפרושי הקנאי ואת הצדוקי כנבלים, וכנגדם השליט החשמונאי איננו רשע ואילו הפרושים עצמם אינם אשמים. המסר ההיסטורי-פוליטי של שתי הגרסאות הוא שלא הורקנוס/ינאי ואף לא הפרושים כקבוצה אחראים לסכסוך, אלא משוגות לבם של שני אישים צרי עין. לפיכך המסר של המעשה הוא שהיחסים בין הפרושים לחשמונאים היו יכולים ואכן צריכים להיות תקינים, ועימותי העבר אירעו בשל נסיבות מקריות ובנות-חלוף. הן יוסף בן מתתיהו הן חז"ל מבקשים להותיר בקורא את הרושם שהסכסוך יושב וחוסל. יש להניח שיסודותיו הספרותיים של המעשה נוצרו בימי שלומציון, כשהשלימו הפרושים עם החשמונאים לאחר סכסוך ממושך בימי הורקנוס וינאי.¹¹ האם משום כך יש לדחות את מהימנות מסורות אלו ולא להישען עליהן לצורך חקירה היסטורית? המגמתיות דווקא מלמדת שהמעשה היה רלוונטי בעת שסופר וכי הוא צופן בחובו יסודות היסטוריים שנוצלו ועוותו בידי המספרים, ועל כן אין לפקפק בגרעינו ההיסטורי. עם זאת מובן שאין לקבל את הרצאת הדברים כפשוטם. יש לחפש אחר פרטי העלילה הסמויים מן העין – אלו שהיו מובנים מאליו למספרים, ואלו שהם ניסו להסתיר.

אולם קודם לכן יש להכריע איזו משתי הגרסאות מהימנה, ובייחוד אם הסכסוך פרץ בימי יוחנן הורקנוס או בימי אלכסנדר ינאי. באופן טבעי יש נטייה להעדיף את דברי ההיסטוריון מדבריהם של בעלי האגדה המשתמשים במסורות היסטוריות רק דרך אגב ורותמים אותם לצורכיהם הדידקטיים. למרות זאת יש המעדיפים את גרסת חז"ל, או לכל הפחות את תיארוך הפרשה לימי ינאי. אך לכך אין הצדקה, כיוון שאין ספק שגרסת יוסף בן מתתיהו קדומה יותר, ואילו הגרסה בבבלי קידושין בעלת אופי

11 אשר ליישוב הסכסוך, יוסף אומר כי 'הורקנוס שם קץ לריב' (קדמוניות יד, 299), ואילו חז"ל מסכמים בקצרה את סופה של הפרשה בבבלי, ברכות כט כ"א, שם נאמר כי 'יוחנן כה"ג' היה 'צדיק מעיקרו'. על מקור זה ראו: אלון, תשי"ז, עמ' 33, הערה 22; בער, תשכ"ב, עמ' 125; ניוזנר, 1971, א, עמ' 163-164. על מגמת הסיפור ועל זמן עיצובו ראו: ריבקין, 1978, עמ' 40; אפרון, תש"ס, עמ' 143-144, 150; לוין, תשמ"א, עמ' 73; א' באומגרטן, 1995 (ב), עמ' 36-46. מעניין כי לאחר ששלומציון השלימה עם הפרושים נאמר שהם הרעיפו שבחים על ינאי המת (קדמוניות יג, 406).

אגדתי ועברה עיבוד יסודי שהרחיק אותה מהאמת ההיסטורית. מלבד טיעונים כרונולוגיים וספרותיים אלו, יש גם שיקולים היסטוריוגרפיים. קל יותר להסביר כיצד שיבצו חז"ל את סיפור הסעודה על רקע הרדיפות הקשות והמפורסמות בימי ינאי, מאשר לומר שיוסף בן מתתיהו טעה בשיבוץ המעשה על רקע שקט ושלווה (או לחלופין עימות דרמטי פחות) בימי הורקנוס. יתרה מזו, היו חכמים כגון רבא שידעו על מסורת שלפיה 'יוחנן כה"ג' (הורקנוס) נעשה צדוקי בסוף ימיו, אך אביי, האמורא שמסר את גרסת חז"ל, התכחש לכך, ומכאן שהתודעה ההיסטורית שהוא שימר הייתה מורכבת פחות ומדויקת פחות.¹²

מדוע בעצם פרץ הסכסוך? לפי גרסת יוסף בן מתתיהו היו לכך שני שלבים – הפגיעה בהורקנוס ושאלת העונש הראוי למחרפו. אפתח בשלב הראשון. הטענה ההלכתית החוזרת בשתי הגרסאות היא שאמו של הורקנוס נשבתה במודיעין, כלומר

12 עם המצדדים בגרסת יוסף בן מתתיהו כי השליט הוא הורקנוס נמנים שירר, ורמש ומילר, 1973, עמ' 214; צ'ריקובר, תשמ"ב, עמ' 205; לוין, תשל"ח, עמ' 14. עם המעדיפים את קשירת הפרשה לינאי נמנים פרידנלדר, 1913-1914; אלון, תשי"ז, עמ' 32; לה מואן, 1972, עמ' 57-59; גלר, 1979; מאן, 1990. השיקול המרכזי שהנחה את האחרונים הוא שמסורות חז"ל התייחסו בחיוב ל'יוחנן כה"ג' וגם יוסף בן מתתיהו מתארו כדמות נערצת. אולם יש לפחות מסורת אחת המציגה אותו באור אחר – המסורת על גביית המעשרות בכוח הזרוע (לעיל, פרק רביעי, עמ' 161-167). מסורות נוספות אינן משבחות אותו אלא מספרות על תקנותיו, וממילא אין בכך להוכיח שלא נעשה צדוקי. המחלוקת על זהותו של השליט שפגע בפרושים נדונה בבבלי, ברכות כט ע"א: 'אמר אביי הוא ינאי הוא יוחנן, רבא אמר ינאי לחוד ויוחנן לחוד, ינאי רשע מעיקרו ויוחנן צדיק מעיקרו' (וראו פירושו של גלר, שם, עמ' 206-207). יתרה מזו, אפרון (תש"ס, עמ' 137-173) הראה כיצד הפך 'ינאי' למיתוס חסר בסיס היסטורי בספרות חז"ל, ואין להתפלא שסיפור הסעודה הוסב עליו. מאן (שם) טוענת שכיוון שבהקדמה לסיפור הקרע נזכר מלך וכוהן גדול (קדמוניות יג, 288), הדבר המתאים לינאי ולא להורקנוס שלא היה מלך. אך ניתן להסביר זאת כהעתקה מדברי ניקולאוס מדמשק, שהוא עצמו רצה לגרום לקורא להבין שהפרושים מסוכנים להורדוס (על מגמת ניקולאוס בעניין הפרושים ראו שוורץ, 1983, עמ' 158-159), וייתכן שזו רק פליטת קולמוסו של יוסף (יוסף כינה לעתים את שלטון החשמונאים בתואר 'מלכות', ראו מייסון, 1991, עמ' 223-224). ואמנם בהמשך מובאת טענת אלעזר הדורש מהורקנוס להניח את הכהונה הגדולה ולהסתפק בהיותו מושל העם (קדמוניות יג, 291). לו מדובר היה בינאי היה עליו להזכיר את כתר המלכות. הצדק עם מאן, אשר הדגישה שלעומת מלחמת האזרחים בין ינאי לפרושים בגרסת חז"ל, בקדמוניות יוסף אינו מספר על עימות צבאי בין הפרושים להורקנוס (השוו להלן בהערה הבאה). ייתכן שבנקודה זו מסורת חז"ל מגמתית ובאה ללמד חובה על אותו שליט, אך ייתכן שהיא נכונה, שהרי גם במלחמת א, ב, ח, 67 נזכר דרך אגב עימות צבאי בין הורקנוס לפרושים. לדעת מייסון (שם, עמ' 219-230) יסודם של דברי יוסף במקור יהודי. מבחינה כרונולוגית, יוסף שיבץ את המעשה בין כיבוש שומרון, שעל פי העדות הנומיסמטית התרחש בשנים 107-112 לפנה"ס (שירר, ורמש ומילר, 1973, עמ' 210; אשל, תשנ"ד [ב], עמ' 223 נקבו בשנת 107, בר"ג, 1992-1993, עמ' 7-8, הראה שיתכן כי ניתן להקדימו בחמש שנים) לבין מות הורקנוס בשנת 104.

יש חשש שאנסו אותה, והצאצאים שנולדו לה לאחר מכן הם חללים, הפסולים לכהונה. שמועה זדונית זו נזכרת אצל יוסף בן מתתיהו שוב בהמשך הכתוב גם באשר לינאי, ובשתי הגרסאות המספרים מכחישים אותה מיד. המשמעות של השמעת השמועה היא שעל הכוהן הגדול לנטוש את משרתו לאלתר כיוון שהוא פסול לכהונה. אך אין ספק שזו הייתה אמתלה בלבד אם היא נשמעה לראשונה בסוף ימי הורקנוס. אלעזר/יהודה בן גדידיה ביקש בעצם לסלק את הורקנוס מתפקיד הכוהן הגדול. שתי הגרסאות מבקשות להסביר שהוא לא ייצג את הפרושים אלא את עמדתו האישית. אבל לו לא ייצג אלעזר/יהודה את הפרושים קשה להבין מדוע פרץ הסכסוך ומדוע חשד הורקנוס בפרושים כולם כי הם חותרים נגדו. לכן אף שהמספרים מנסים להסתיר זאת, ברקע העלילה שרר מתח מסוים בין שני הצדדים. ההקדמה המובאת אצל יוסף בן מתתיהו, שהיא למעשה הקדמתו של ניקולאוס, וככל הנראה פרשנותו למעשה, חושפת מתח שכזה. נאמר שם שהפרושים קינאו בהצלחת הורקנוס.¹³ ניתן לחשוב כי אותו אלעזר/יהודה בן גדידיה ביטא למעשה את שאיפתם הכמוסה של הפרושים – הפרדה בין דת ומדינה ונישול הורקנוס מהסמכויות הדתיות של כוהן גדול (כדברי הבבלי: 'רב לכך כתר מלכות, הנח כתר כהונה'). אם כך, המתח בין שני הצדדים נבע לא מן השלטון המדיני-פוליטי של הורקנוס, אלא מן העובדה שהחזיק גם בסמכויות דתיות. הייתכן שהפרושים העדיפו כוהן נאמן יותר?¹⁴

תגובתו הנזעמת של הורקנוס מלמדת כי טענה זו חשפה בעיה רגישה, והיא הלגיטימיות של היותו כוהן גדול (ולאו דווקא בשל הסיבה שהוא איננו מבית צדוק). העובדה שהיה לו מקורב, מעין 'רע המלך', צדוקי ושמו יונתן/אלעזר בן פועירה

13 על חלל הפסול לכהונה ראו משנה, כתובות ב, ט (נסיבות השבי של האם אינן ברורות, השוו למשל גלר, 1979, עמ' 209-210). על הגרסאות השונות של שמו של הפרושי בן גדידיה/גרידיה ומשמעותן השוו אפרון, תש"ס, עמ' 151. הפסוקית הראשונה בקדמוניות יג, 288 המזכירה את קנאת היהודים בהורקנוס מצויה גם במלחמת א, ב, ח, 67, ובהמשך הדברים, כאשר מסופר על מלחמה גלויה של יהודים רבים כנגד הורקנוס, שגבר עליהם וחזר לשלוט בשלום (בקדמוניות יג, 296, 299 יוסף מסתפק באמרו שהעם – ולא הפרושים! – שנא מאוד את הורקנוס, אך האחרון שם קץ לריב). מקובל שבמלחמת השתמש יוסף בניקולאוס לתיאור התקופה החשמונאית (הלשר, 1916; בר כוכבא, תשנ"ו, עמ' 14-15), וגם השימוש הכולל ב'יהודים' מעיד על כך. מכאן שההערה על קנאת היהודים בהורקנוס נכתבה בידי ניקולאוס. על שימושו של יוסף בניקולאוס בכלל ובקדמוניות יג, 288 בפרט ראו שוורץ, 1983, והסכים עמו סנדרס, 1992, עמ' 292-293, 534-535, הערה 22. מייסון (1991, עמ' 219) טוען שקטע זה נכתב בידי יוסף בן מתתיהו. ראו גם ויליאמס, 1997. על מוטיב הקנאה בהורקנוס ראו מייסון, שם, עמ' 225-227.

14 מייסון (1991, עמ' 229-230) אכן מניח שהדרישה להפרדת דת ומדינה לא אפיינה אך ורק את אלעזר/יהודה בן גדידיה. שוורץ (תשמ"ג [א]) טען שהפרושים התנגדו לכפילות סמכויות, שלטונית ודתית, כהונה ומלוכה. גודבלט (תשס"ב) הראה שאין ראיות לטענתו. לדעתי ההתנגדות איננה לכפילות סמכויות באשר היא, אלא לכהונתו של הורקנוס מחשש מפני נטיותיו הדתיות-הלכתיות, כפי שיפורט להלן.

מלמדת בראש ובראשונה כי לעומת הרושם העולה מפתיחת שתי הגרסאות, הורקנוס לא היה כה קרוב לפרושים. הישמעותו ליונתן מלמדת כיצד הוא ראה את הסכסוך: זו איננה תקרית בינו לבין אחד מן הפרושים אלא סכסוך עם כל התנועה הפרושית, ופריצתו דחפה אותו מיד לזרועות הצדוקי. המסורות מנסות לצייר את הצדוקי כסכסכן וכתככן, אבל אינן יכולות להסתיר את תחושתו של השליט כי הפרושים כולם קמו נגדו. הייתכן כי עצם העובדה שלהורקנוס 'ידיד קרוב ביותר' גרמה לפרושים להתנכר לו מלכתחילה?

הפן המעשי של תגובת הורקנוס היה מבחן שהעמיד בו את הפרושים בעצת יונתן הצדוקי: איזה עונש יפסקו הפרושים למחרף (אלעזר/יהודה בן גדידיה) שתבע מיוחנן לפרוש מן הכהונה הגדולה. לדברי הצדוקי, כאן תבוא ההוכחה כי הפרושים תומכים בדברי המחרף ומבקשים לגונן עליו: כפי שהוא צפה, הפרושים סברו שיש להעניש את המחרף בעונש קל יחסית, מלקות ומאסר, ולא בעונש מוות, כפי שכנראה היה ברור ליונתן הצדוקי ולהורקנוס עצמו. הורקנוס ראה בכך אות לחתירתם נגדו והחליט על פעולת תגמול: הוא התחבר עם הצדוקים וביטל את ההלכות שקבעו הפרושים לעם. הלכות אלו תשיב שלומציון על כנם כשלושים שנה לאחר מכן. מזימתו של יונתן תואמת סיפור חצר. אולם תגובתו של הורקנוס מחזקת את הרושם כי סוגיית עונשו של המחרף אכן עלתה על הפרק. הורקנוס הגיב תגובה פוליטית-הלכתית, ולכן מתחזק הרושם שהוא ראה את הסכסוך כולו מן ההיבט ההלכתי. מכיוון שהפרושים השתמשו בחוקים כדי להגן על מי שפגע בסמכותו וביוקרתו, הוא הענישם בביטול סמכותם לחוקק חוקים.¹⁵

אם מבחן העונש איננו מוטיב ספרותי אלא עובדה, הרי יש לתמוה כיצד נאות הורקנוס לבחון את עמדת הפרושים על פי העונש שיפסקו למחרף. האם הוא איננו יודע שהפרושים מקלים בדין? הרי כאן מתגלה פרדוקס בעלילה: הורקנוס דבק

15 על עונשו של המחרף ראו קדמוניות יג, 293-295. מעניין שבגרסת חז"ל מבחנם של הפרושים הוא 'הקם להם בציץ אשר בין עיניך' ורש"י מפרש זאת כך: אם ילבש ינאי הכוהן הגדול את הציץ הם יפחדו מן השם הקדוש ויגלו את עמדתם האמתית (פירוש זה התקבל גם על דעת חוקרים אחדים; השווא אפרון, תש"ס, עמ' 132 והספרות שם). אם כך, מבחן הציץ אמור להשיג תוצאה זהה לזו של מבחן העונש. על כך שהורקנוס ציפה לגזור דין מוות למחרף ראו ריבקיין, 1978, עמ' 40. הרי נאמר 'אלוהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר' (שמות כב כז). כדי להבין את משמעות חירוף השליט די להבחין בהקבלה בין נשיא לאלוהים. אמנם חז"ל הבינו שאלוהים משמעו שופט (למשל בבלי, סנהדרין סו ע"א), אך בתרגום השבעים מדובר בשליט (וראו גם פירוש אבן עזרא והרמב"ן). לא מצאתי עדויות להלכה קדומה הדורשת עונש מוות למקלל השליט, אך נקל לחשוף מדרש הלכה אפשרי המפרש כך: אם קללת אלוהים דינה מוות (ויקרא כד טז, וכדעת המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, משפטים, יט [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 317]) הרי כך גם קללת הנשיא. לשם השוואה ראו הדין שקבעה כת קומראן (ברית דמשק 4Q270, 2, ii, 13-14) על מי ש'ידבר' סרה על משיחי רוח הקודש' (י' באומגרטן, 1996, עמ' 144-146).

בגישה הצדוקית של החמרה בדיני העונשין עוד בטרם הפך עורו והצטרף לצדוקים! יש שתי דרכים להסביר פרדוקס זה בראייה היסטורית: האפשרות הראשונה היא כי הייתה זו אמתלה מצדו של הורקנוס לנקום במחרפו, אך בשל מגמתיותו של המספר היא תוארה כמעשה תמים של השליט, וחוסר היושר הוטל על יונתן הצדוקי. אם כך, הרי הורקנוס אימץ ללבו את החמרת הצדוקים בדיני העונשין מסיבות אישיות. אולם הצעה זו איננה הולמת את רצף העלילה. יוסף בן מתתיהו מפרט כי הורקנוס כעס מאוד כשגילה איזה עונש פסקו הפרושים, ואז הוא הענישם ועבר לתמוך בצדוקים. משמע שהורקנוס באמת הופתע, ולא ראה בסוגיית העונש תכסיס בלבד.

האפשרות האחרת מורכבת יותר אך תואמת את מהלך הדברים המתואר: החוק התקף במדינה החשמונאית באותם ימים היה עונש מוות למחרף ('ההלכה הקדומה'), ולכן מן הדין היה שהפרושים יפסקו כך. אלא שהייתה להם שיטה הלכתית תאורטית מקלה (כפי שהיה ברור ליונתן הצדוקי), והעדפתם אותה העידה, לדידו של הורקנוס, שהם תומכים במחרפו של הורקנוס. אם כך, בימים ששלטו הפרושים בכיפה, לפני הקרע עם הורקנוס, תאמו דיני העונשין את הלכות הצדוקים! כיצד ייתכן הדבר? הרי אפשר שדיני העונשין המחמירים של הצדוקים משקפים את ההלכה הקדומה (ובפרק השלישי התברר שיש עדויות שחכמים כגון ר' אליעזר בן הורקנוס הסכימו לדינים אלו). ייתכן שדווקא בתקופת הקרע החלו הפרושים לפתח את דיני העונשין המקלים שלהם, וכך שרר פער בין עמדתם ההלכתית לחוק המדינה בעת שהם עצמם היו בעלי סמכות והשפעה. הצעה זו מציגה את הורקנוס כפי שהוא מוצג בדברי יוסף בן מתתיהו: מעשי הפרושים ועמדותיהם מפתיעים ומקוממים אותו, ובתגובה הוא איננו פועל בשרירות לב ובחוסר יושר אלא מצפה מן הפרושים לעקיבות ולאחריות וממהר לבוא עמם חשבון כשהם מכזיבים אותו.

לא מקרה הוא שהורקנוס הגיב בצעד הלכתי – ביטול חוקי הפרושים. אין ספק שמשמעות הדבר היא כי החוקים המקבילים של הצדוקים קיבלו עתה תוקף רשמי, תוקף שלא זכו לו כנראה מאז ראשיתה של המדינה החשמונאית. 'חטאם' של הפרושים היה בתחום ההלכה, כלומר בסוגיית דינו של המחרף, וכך גם היה עונשם. משום כך הסכסוך כולו יסודו בתחום ההלכה. לא בכדי העיבוד המאוחר והאגדתי בבבלי קידושין מבליט היבט זה וטוען כי לסכסוך היו השלכות הרסניות על לימוד התורה. ביטול החוקים אינו נזכר, ובמקומו החכמים נרדפים ולימוד התורה נפגע. בעלי האגדה אף מייחסים לאלעזר בן פועירה ול'ינאי' אפיקורסות שפירושה הבחנה בין תורה שבכתב (משנתם של הצדוקים?) לתורה שבעל-פה וכן את הריגתם של החכמים.

בעקבות שחזור זה של המאורעות ניתן להסיק משתי הגרסאות כי למרות מאמצי המספרים להביא את הקורא לידי המסקנה המנוגדת, העדפתו של הורקנוס את הצדוקים לא הייתה מקרית. הוא לא הוטעה בידי מחרף חמום מוח או בידי תככן

צדוקי. הסכסוך נבע ממתח מסוים בין הפרושים להורקנוס שהתפרץ באותה סעודה. העונש הקל שפסקו הפרושים למחרף לימד את הורקנוס שהם מעדיפים את שיטתם ההלכתית מכבודו שלו ושל חוק המדינה. ייתכן מאוד שהוא סבר שהפרושים אינם נאמנים לו די הצורך, אך אפשר גם שבשלב שהחלו הפרושים לגלות יצירתיות הלכתית החליט הורקנוס שהוא מעדיף לאמץ את חוקי הצדוקים לחוק המדינה. במילים אחרות, בסכסוך זה תפסה ההלכה מקום פוליטי.

זה המקום לדון בהיבטים הפוליטיים של הפרשה שבהם התרכזו רוב החוקרים. הורקנוס היה מקורב בה בעת הן לפרושים הן לצדוקים, אם כי ברור שחוקי הפרושים הם שמשלו בכיפה. אם היה לו רע צדוקי, יכלו הפרושים לחשוד בו מראש שהוא איננו נאמן לדרכם בכל לבבו. ייתכן שהורקנוס התרחק מהם יחסית לקודמיו החשמונאים, יונתן ושמעון. ניתן כמובן לראות בכך גם התרחקות של הפרושים מהורקנוס או נסיגה בנאמנותם לו בשל שאיפתם ליתר עצמאות, שליטה והשפעה במוסדות הדתיים. כך למשל ייתכן שהם שאפו להשתלט על בתי הדין (שאוּלִי היו בידי כוהנים צדוקים? בהמשך הפרק [עמ' 277-279] יתברר שמסורות חז"ל על שמעון בן שטח ועל יהודה בן טבאי נוגעות לסמכויותיהם בחוק הפלילי באופן שאין כדוגמתו בכל ימי בית שני). אילו ויתר הורקנוס על הכהונה הגדולה, כלומר על הסמכויות הדתיות, הן היו נופלות לידיהם כפרי בשל, שהרי משתי הכיתות הייתה ידם על העליונה.¹⁶

ישראל לוין הציע סיבות אחרות, פוליטיות, להפיכת עורו של הורקנוס: כישוריהם הדיפלומטיים והצבאיים של הצדוקים. לדבריו, בראש המשלחות הדיפלומטיות החוזרות ונשנות ששיגרו החשמונאים, בעיקר לרומא, עמדו כוהנים, שהוא שיער שהיו צדוקים. הוא הזכיר את צמיחת צבא החשמונאים וציין כי בימי ינאי ושלומציון הונהג צבא זה בידי מפקדים צדוקים (ראו להלן בסעיפים הבאים). לדעתו, כדי להבטיח את המשך ההישענות על הצדוקים בתחומים אלו העדיף הורקנוס אותם מן הפרושים.¹⁷ ברם, האומנם המשך שיתוף הפעולה עם הפרושים היה פוגע בנאמנותם של הצדוקים? הרי לפי דברי לוין הם שירתו נאמנה את המדינה החשמונאית גם בימים שהיה ברור שהחשמונאים העדיפו את הפרושים, כלומר לפני הקרע של

16 על שאיפת הפרושים להפרדה בין כהונה למלוכה ראו שוורץ, תשמ"ג (א), בייחוד עמ' 43. וכנגדו גודבלט, תשס"ב. לדעת באומבך (1989, עמ' 193, הערה 54), החשמונאים הונחו גם על ידי העדפה אישית כלפי הצדוקים, כיוון שהם יכלו לתרום ללגיטימיות של הצדוקים ככוהנים ולחזק את הקשר עם רשויות המקדש. יש בדבריו היגיון, אך כאמור ממ"ת מלמדת כי בראשית התקופה דווקא הפרושים והלכתם שלטו במקדש. לוין (תשמ"א, עמ' 81-82) סובר שהחשמונאים הונחו גם על ידי העדפה אישית כלפי הפרושים או הצדוקים, ואף שהוא איננו משתמש במושגים כגון 'העדפה הלכתית', ניתן לגזור זאת מדבריו.

17 לוין, תשמ"א, עמ' 67-80. על המערכות הדיפלומטיות והצבאיות של הורקנוס ראו: שטרן, תשנ"א, עמ' 77-98; בר כוכבא, תשנ"ו.

הורקנוס מן הפרושים וכן בימי שלומציון. כדי שהורקנוס ייזום תמורה שכזו היו צריכות להיווצר נסיבות חדשות, שלא מתחום הצבא והדיפלומטיה (ובשלב מאוחר זה בחייו כבר סיים הורקנוס את העשייה בתחומים אלו). לדעת אברהם שליט ואחרים, הורקנוס חשש שהפרושים יגבילו את סמכויותיו ואולי גם את מדיניות הכיבושים שלו.¹⁸ הוא משער, אף שאין לכך ולו רמז במקורות, שהצדוקים אפשרו להורקנוס יתר חופש פעולה, בייחוד עם קציני הצבא שהיו בעיקר צדוקים, כפי שהיה בימי ינאי (ראו להלן בסעיף הבא). טענות אלו אינן מספקות לדעתי, כיוון שבזאת עדיין אין הסבר לאופיו ההלכתי של העימות, מה גם שספק אם טעם זה לבדו מצדיק מהלך מרחיק לכת של קרע מן הפרושים ושל ביטול חוקיהם. אך חשוב מכך, לדידם של הפרושים הבעיה לא הייתה בתחום השלטון אלא בתחום הדת, שהרי הם ביקשו 'הנח כתר כהונה', ולא 'כתר מלכות'.

מסיבות אלו אני סבור שהסכסוך בין הורקנוס לפרושים היה סכסוך דתי-הלכתי מעיקרו שהיו לו היבטים והשלכות פוליטיות. זהו האופי שהוא לובש לאחר שפורמים את תפרי האגדה בגרסתו של יוסף בן מתתיהו. הפן הדתי-הלכתי מאפיין את טענת אלעזר הפרושי, את מבחן העונש שמציב הורקנוס בעצת יונתן הצדוקי ואת תגובתו הסופית כשביטל את חוקי הפרושים והעניש את מי שקיים אותם.

יוסף בן מתתיהו מוסר כי הורקנוס ביטל את ההלכות שקבעו הפרושים לעם והעניש את מי שקיימו אותם. כשלושים שנה לאחר מכן הוחזר הגלגל לאחור משהשיבה שלומציון את חוקי הפרושים לתוקפם. יש להניח שבד בבד עם ביטול חוקי הפרושים הורקנוס גם העניק יתר תוקף להלכות הצדוקים. אם קודם לכן משלה ההלכה הפרושית במקדש, כפי שעולה מממ"ת, סביר להניח שעתה וכן בימי ינאי הצדוקי, הפולחן במקדש נעשה על פי ההלכה הצדוקית. כמו כן נראה שגם בתחום המשפט הפלילי, שהפך לשנוי במחלוקת במהלך אותו סכסוך בשל סוגיית עונשו של המחרף, נעשו חוקי הצדוקים תקפים. הרי כששליט כגון הורקנוס מתערב בתחום ההלכה, הוא מבקש להנהיג שינויים בעניינים הציבוריים-ממלכתיים, כלומר בענייני הפולחן והמשפט. לא סביר שהורקנוס כפה את ההלכה הצדוקית גם על חיי היום-יום של הפרט, כגון עירוב חצרות וכו' (הרי כפייה מעין זו אופיינית לגזרות שמד).

רוב המחלוקות בין הפרושים לצדוקים נגעו לתחומים הציבוריים של פולחן ומשפט, והרי חלק ניכר מדיני השבת והטהרה נגעו במישרין או בעקיפין לפולחן

18 שליט, תשמ"ג (א), עמ' 182-186. באומבך (1989, עמ' 182) אף סובר שלעומת הפרושים, הצדוקים בעלי האופי הכוהני תמכו במדיניות לאומית של השתלטות על כל ארץ-ישראל ושל גיור תושביה הזרים. רפפורט (תשנ"א, עמ' 492-493) סובר שבניית צבא השכירים נועדה לחזק את השלטון ולנתק אותו מתלות בתמיכת העם. הרמז היחיד לכך מצוי בדברי ההיסטוריון הרומי דיודורוס הסיקילי הטוען כי החשמונאים שינו את המשטר באמצעות המון שכירים (ראו להלן, הערות 26-28).

במקדש. אין לדעת באילו הלכות בדיוק חל מפנה. ניתן לשער שמועדי קציר העומר וחג השבועות נהגו עתה לפי ההלכה הצדוקית ושהטקס השנתי של ימי המילואים הוכנס לתוקפו או חודש לראשונה. על פי המסורות בירושלמי, הורקנוס שינה את מערך גביית המעשרות כך שבמקום שיועלו לירושלים יגבו אותם הכוהנים בגבולין. אם הותקנה התקנה הפרושית של מחצית השקל בימי הורקנוס (ולא בימי שלומציון), אפשר שהיא בוטלה עתה. מכל מקום, המפנה החברתי, הדתי וההלכתי שחולל הורקנוס עתיד לגרום לסחרור ביחסי הפנים של המדינה החשמונאית. מעתה ייעשה המאבק בין הפרושים לצדוקים דרמתי יותר וישפיע רבות על מדיניותם של החשמונאים.¹⁹

אלכסנדר ינאי ומלחמתו בפרושים

אלכסנדר ינאי (מלך בשנים 103-76 לפנה"ס) בנו של יוחנן הורקנוס היה איש מלחמות. הוא הרחיב את גבולות ארצו כשכבש את ערי החוף וחלקים מארץ מואב, הגלעד והגולן, נלחם בערי הפוליס, בשליטים סלבקים, בנבטים ובתלמי לתירוס שפלש לארץ מקפריסין. אולם המערכה הקשה ביותר שינאי נאלץ להתמודד עמה הייתה דווקא מבית. 'העם' או 'היהודים' – כך מכנה אותם יוסף בן מתתיהו בעקבות ניקולאוס מדמשק, וכפי שיתברר מיד הכוונה לפרושים – מרדו בו וכפו עליו מלחמת אזרחים עקובה מדם. השאלה המרכזית שאדון בה היא מדוע בעצם פרץ סכסוך זה ומה ניתן ללמוד ממנו על מערך הכוחות הפרושי-צדוקי באותם ימים.

המרד התפרץ בשני גלים בשנים 89-88 לפנה"ס. בתחילה משלכד ינאי את עזה לאחר מצור ממושך התקוממו (στασιασάντων) נגדו בני עמו בחג (τῆς ἑορτῆς ἀγομένης), והכוונה ודאי לחג הסוכות. ההתקוממות לבשה אופי עממי וספונטני: בעת שעמד ינאי להקריב על המזבח, שהרי היה כוהן גדול, רגמו אותו באתרוגים.

19 רמז לרפורמה כלשהי שעשה הורקנוס בבית המקדש, לאו דווקא מתוך זיקה להלכות הצדוקים או הפרושים, מצוי במשנה, סוטה ט, י, המזכירה כי 'יוחנן כה"ג' ביטל את 'המעוררין והנוקפין', כלומר בוטלה הכאת העגל לפני הקרבתו, כמנהג עובדי האלילים, והושמט הפסוק 'עורה ה' למה תישן' (תהלים מד כד) מן הפולחן במקדש. ראו ליברמן, תשכ"ג, עמ' 254-256. בירושלמי תקנתו מפורשת כבניית טבעות לצורך שחיטת הבהמות לקרבן. ראו ידין, תשל"ז, א, עמ' 178-179. יוסף בן מתתיהו גורס כי 'הורקנוס שם קץ לריב (עם הפרושים) וחי באושר' (קדמוניות יג, 300), אך איננו מסביר כיצד הושקטה אש המריבה בתוך זמן כה קצר. הוא כתב זאת בהשראת ניקולאוס (מלחמת א, ב, ח, 67) המספר על מלחמה של הורקנוס בפרושים שבה הוא הכריע אותם ויתר חיי יוחנן עברו בשלום. פשט הדברים הוא שהפרושים מרדו בהורקנוס כיוון שביטל את חוקיהם, כפי שנהגו בימי ינאי, אלא שבימי ינאי מדובר במלחמה ארוכה ואכזרית יותר. הייתכן שניקולאוס או מקור יהודי קדום (הוא נקרא כאן יוחנן ולא הורקנוס) בלבד בין ימי הורקנוס לבין בנו ינאי (והשוו לעיל, הערה 12)?

עתה שבה ועלתה הטענה כי השליט החשמונאי נולד משבויה ופסול לכהונה. תגובת ינאי הייתה אלימה: הוא הרג כ־6,000 מן המורדים.²⁰

ההתקוממות השנייה והקשה יותר אירעה לאחר שכשל ינאי בקרב מול עבדת הנבטי. חבול ופגוע חזר המלך מן הגולן לירושלים, ושם הותקף מצד עמו שלו (τοῦ ἔθνους). כך החלה מלחמת אזרחים ממושכת: צבא ינאי, שכלל שכירים ויהודים, נלחם בבני עמו אשר חברו למלך הסלבקי דמטריוס השלישי שכונה דמטריוס אקאירוס. בשש השנים שלאחר מכן הרג ינאי כ־50,000 איש ממתנגדיו. ינאי הועמד במצב קשה מאוד מבחינה צבאית, שכן הממלכות השכנות לו היו עלולות לנצל את מצבו הקשה. לאחר ניצחונם הזמני של המורדים ושל דמטריוס באו לעזרת ינאי יהודים נוספים, ודמטריוס עצמו נסוג, אך המרד נמשך זמן מה עד לניצחונו הסופי של אלכסנדר ינאי. במעשה נקמה צלב ינאי כ־800 מן המורדים וכן הרג את בני משפחותיהם, ועד סוף ימיו שהו 8,000 מיריביו בגלות מחשש פן ינקום בהם. האכזריות שבה דיכא ינאי את המרד הפכה לשם דבר, והיא נזכרת גם בפשר נחום מקומראן. שם מסופר כי ינאי המכונה 'כפיר החרון' תלה 'אנשים חיים'.²¹

לאורך כל תיאורו נמנע יוסף בן מתתיהו מלזהות את אותם 'יהודים' או את 'העם' שנאבקו עד חרמה במלכם. אולם לא בן מתתיהו עמעם את זהותם, אלא ניקולאוס מדמשק, יועצו של הורדוס שכתב סקירה על ימי בית חשמונאי, ובה השתמש יוסף בן מתתיהו לצרכיו. למרות חוסר הבהירות הגיעו חוקרים רבים לידי המסקנה שמי שמרדו בינאי הם הפרושים, ובד בבד גרסו כי ינאי תמך בצדוקים והזדהה עמם. זהותם של הפרושים נחשפת בדברי יוסף בן מתתיהו על צוואת ינאי לשלומציון אשתו. בצוואה הפרושים מוגדרים אויביו של ינאי (ראו להלן). אולם ההוכחה הניצחת לכך התגלתה במגילות קומראן. בפשר נחום מקומראן הלוחמים בינאי ('הלא הוא כפיר החרון') מכונים 'דורשי החלקות', וזהו כינויים של הפרושים במגילות

20 ראו: מלחמת א, ד, ג, 88-89; קדמוניות יג, 372-373. עניין האתרוגים נזכר אך ורק בקדמוניות. על הטענה שנולד משבויה (שכפי שהוזכר לעיל, טענה זו הופנתה קודם לכן כלפי אביו, הורקנוס) ראו: קדמוניות יג, 372; אפרון, תש"ם, עמ' 145; גלר, 1979, עמ' 209-210. על תקופת מלכותו של ינאי ומלחמותיו ראו שטרן, תשנ"א, עמ' 128-150.

21 ראו מלחמת א, ד, ד-ו, 90-98; קדמוניות יג, 376-383. על כך שהותקף מצד עמו שלו ועל מספר הקרבנות של הפרושים ('העם') ראו קדמוניות יג, 376. על מצבו הצבאי של ינאי באותה שעה יחסית לאויביו מחוץ ראו שטרן, תשנ"א, עמ' 147. על כך שהכינוי 'תארקידס' דבק בינאי, ככל הנראה בשל אכזריותו, ראו שטרן, שם, עמ' 125-127. בעבר היו שפקפקו בתיאורי יוסף בן מתתיהו על האכזריות שבה הוציא ינאי להורג עשרות אלפים ממתנגדיו היהודים וצלב 800 מהם, שכן ניתן היה לסבור שמקורם בגוזמה פרי עטו של ניקולאוס מדמשק, שממנו העתיק יוסף, והרי ניקולאוס רצה להעכיר את דמותם של החשמונאים. ראו למשל: קלוזנר, תשכ"ח, ג, עמ' 151-155; אפרון, תש"ם, עמ' 145-148. על ההוכחה הניצחת שיש אמת בדברי ניקולאוס ראו פשר נחום, פרגמנטים 3-4, עמודה א, שורות 5-8 (אצל הורגן, 1979, בנספח, עמ' 47) וכן להלן.

מעמדם של הצדוקים בימי החשמונאים (152-37 לפנה"ס)

(מלבד כינוי אחר שלהם בפשר – 'אפרים'). על 'כפיר החרון', שהוא ללא ספק אלכסנדר ינאי, נאמר בפשר: '[ויעש נק]מות בדורשי החלקות אשר יתלה אנשים חיים'.²²

מעניין שבספרות חז"ל יש הדים לרדיפת חכמי הפרושים בפקודת ינאי. אמנם יש לא מעט מסורות אגדתיות העוסקות בינאי ובעלי האגדה מבלבלים בינו לבין הורדוס או משתמשים בשם כאב טיפוס למלך יהודי רשע ועוין לחכמים. אולם יש מסורות אחדות שכל הנראה אכן נקשרות לאלכסנדר ינאי ומספרות כיצד רדף המלך העריץ את החכמים, ועקב כך ברח למצרים החכם יהודה בן טבאי, וכן מסופר באופן כללי יותר על פגיעתו בציבור חכמי הפרושים. מסורת נוספת נזכרת במועד י"ז באדר בסכוליון למגילת תענית, ששם נזכרת 'פליטת ספריה', וייתכן שהכוונה למנהיגים הפרושים שנמלטו לסוריה (אולי אל דמטריוס אקאירוס הסלבקי) מפני ינאי.²³ מסורות אלו מחזקות וממחישות את הרושם שינאי נלחם לא ביהודים סתם, אלא בפרושים.

מה היו יחסי הכוחות בין ינאי ותומכיו לבין הפרושים? שאלה זו חשובה כיוון שאם הפרושים מרדו בינאי יש להניח שהצדוקים תמכו בו (מסקנה שתתחזק להלן ובסעיף הבא), ועל כן יחסי הכוחות עשויים ללמד על מספרם של הצדוקים ועל כוחם בממלכת ינאי. יוסף בן מתתיהו נוקב בכמה מגיינים שרובם ודאי הועתקו מניקולאוס מדמשק. אפתח במספרם של אויבי ינאי מבית: ינאי הרג 6,000 מהם לאחר ההתקוממות הראשונה, תלה 800 מן המורדים מיד לאחר סיום המלחמה כולה,

22 על הכינויים, 'יהודים' או 'העם', שניתנו לאויבי ינאי מבית ראו: מלחמת א, ד, ג, 88; ד, 91, 92 ועוד; קדמוניות יג, 376, 378, 379. רבים מזהים את המורדים עם הפרושים ורואים בינאי תומך של הצדוקים, ובהם: לה מואן, 1972, עמ' 244; שירר, ורמש ומילר, 1973, עמ' 222; שליט, תשמ"ג (א), עמ' 194-199. רבין (1956) התכחש לכך שאלו הם הפרושים גם כשפורסם פשר נחום מקומראן. על צוואת ינאי לשלומציון ועל מקומם של הפרושים בה ראו: קדמוניות יג, 401-404 (אין מקבילה במלחמת, ולכן נראה שזו הוספה של יוסף בן מתתיהו ממקור שאיננו ניקולאוס, וראו להלן, הערה 32); ולהאוזן, 1924, עמ' 45, 96-97; לשינסקי, 1912, עמ' 31; סנדרס, 1992, עמ' 381. על 'דורשי החלקות' ו'אפרים' ראו פשר נחום, פרגמנטים 1-2, עמודה ב, שורות 7-8 וכן פרגמנטים 3-4, עמודה א, שורה 2 – עמודה ג, שורה 7 (אצל הורגן, 1979, בנספח עמ' 46-49). על ההנחה שזהו כינויים של הפרושים ראו: אמוסין, 1963; פלוסר, תש"ל. פסוקים מקוטעים המזכירים את 'כפיר החרון' 'אשר ישלח ידו להכות באפרים' מצויים גם בפשר להושע, פרק ב (4Q167, פרגמנט 2, שורות 2-3, אצל הורגן, שם, עמ' 40 והשוו אשל, תשס"א, עמ' 228-229).

23 על בריחת יהודה בן טבאי ראו ירושלמי, חגיגה ב, ב (עז ע"ד). על הפגיעה בחכמים ראו: בבלי, ברכות מח ע"א; אפרון, תש"ם, עמ' 137-139. השוו גם את המסורת בבבלי, קידושין סו ע"א שנדונה לעיל. על 'פליטת ספריה' בסכוליון ראו: נעם, תשנ"א, בנספח, עמ' 52-53; הנ"ל, תשנ"ז, עמ' 299-301. אך השוו: אפרון, שם, עמ' 167-169 הדוחה את מהימנותו ההיסטורית של התיאור.

וכ-8,000 נוספים גלו מרצונם מפחד נקמתו. בכל שש שנות המאבק נהרגו כ-50,000 ממתנגדיו. גם אם יש כאן הפרזה (אולי בשל מגמתו האנטי-חשמונאית של ניקולאוס מדמשק ורצונו להדגיש את אכזריותו של ינאי) אין ספק שאלפים רבים נהרגו וכי היה זה מרד המוני.²⁴ כנגד אותם פרושים עמדו לצדו של ינאי לא רק חיילים שכירים, אלא נאמנים מבני עמו. ב'מלחמת היהודים' מספרם 10,000, ואילו ב'קדמוניות היהודים' יוסף בן מתתיהו מונה 20,000 מהם. מסתבר שלא מעט יהודים היו מוכנים להילחם בפרושים, ואם אלו אמנם היו צדוקים (חיזוק לכך יובא בסעיף הבא) הרי מספרם וכוחם של הצדוקים בימי ינאי היה ניכר. לא מדובר בקבוצת מיעוט שולית שהשתלטה אף כי מן הנתונים שהובאו לעיל ברור שהפרושים היו רבים יותר. לאחר מכן הצטרפו אל ינאי 6,000 תומכים נוספים אשר הבינו את הסכנה העתידה לבוא בעקבות ניצחון דמטריוס אקאירוס הסלבקי. אולם הגרעין הקשה של המורדים נאבק עד שהושלמה מפלתו.²⁵

מדוע נקטו המוני הפרושים צעד כה קיצוני כשמרדו בינאי ועשו נגדו יד אחת עם דמטריוס אקאירוס? כיצד הידרדרו יחסי המלך עם נתיניו עד כדי הסלמה נוראה זו, שגרמה למותם של אלפים משני הצדדים? אביא תחילה כמה הצעות של חוקרים קודמים, ולאחר מכן אנסה לנתח את מעט המידע שברשותנו ולהציע את מסקנותיי. חוקרים אחדים ניסו לקשור את מרד הפרושים למדיניות הכיבושים האינטנסיבית של ינאי. לדידם, ינאי היה מעוניין במלחמות להרחבת ממלכתו מטעמים של האדרת כבודו ועצמתו, ונהג בעריצות כשאילץ את העם להשתעבד למדיניות זו. היו שהסיקו ממאמציו הצבאיים של ינאי להרחבת גבולות ממלכתו על חשבון ערי הפוליס והנבטים כי סיבת המאבק בין המלך והפרושים הייתה מחלוקת מרה על דרכי המשטר

24 6,000 הרוגים בהתקוממות הראשונה – מלחמת א, ד, ג, 89; 800 נתלו וכ-8,000 גלו – שם, ד, ו, 98-97; קדמוניות יג, 380, 383; 50,000 הרוגים בסך הכול – מלחמת א, ד, ד, 91; קדמוניות יג, 376.

25 על תומכיו של ינאי מבני עמו ראו: מלחמת א, ד, ה, 93; קדמוניות יג, 377. על 6,000 המצטרפים ועל סופו של המרד ראו: מלחמת א, ד, ה, 95; קדמוניות יג, 379-380. קשה להכריע מי היו אותם 6,000. ממלחמת ניתן להבין כי 'היהודים' נטשו לפתע את דמטריוס וחזרו לשורות ינאי. מקדמוניות מתקבל הרושם שהיו אלו יהודים נוספים שעד כה בחרו שלא לנקוט עמדה, ושמא מדובר במי שלא הזדהו עם מעשיו ועם מדיניותו של ינאי, אך חששו לגורל ממלכתו. לו אכן הסתיימה מלחמת האזרחים בשיבת בנים למלכם, כגרסת מלחמת, לא היה ינאי מעניש את המורדים באכזריות שכזו, ולכן יש להעדיף את גרסת קדמוניות באשר לנסיבות ניצחונו של ינאי על דמטריוס. על החשש לשלטון ינאי כפי שהוא עולה מן החיבור 'תפילה לשלום יונתן המלך' מקומראן, ראו הדיון והספרות אצל אשל ואשל, תשנ"ח. קשה לדעת אם תפילה זו נתחברה בכת קומראן (יש להניח שחברי הכת העדיפו את ינאי מדמטריוס) או מחוץ לה, ואם האפשרות השנייה נכונה, ייתכן שמחבריה היו צדוקים. אולם מלבד התמיכה ב'יונתן המלך' אין בתפילה זו מאפיין הקושר אותה לצדוקים.

המלוכני ועל המדיניות המיליטריסטית שנקט. לדעת חוקרים אלו, העובדה שינאי הפך עצמו למלך קוממה את הפרושים (יש לזכור שאביו, הורקנוס, לא היה מלך, ובאמנה שנכרתה שני דורות קודם לכן בין העם לשמעון החשמונאי, סבו של ינאי, לא ניתן לחשמונאים כתר מלוכה). מלבד זאת, לדעת אותם חוקרים, ינאי התנהג כשליט עריץ והתעלם מן האינטרסים של שאר העם.²⁶

אברהם שליט הקדיש דיון מעמיק להתפתחויות הפנימיות של המדינה החשמונאית בימי ינאי וסבר שכמה ממאפייני מדיניות הפנים של ינאי הביאו לידי ההתפרצות האלימה. מדיניות פנים זו דמתה לזו של השליטים ההלניסטיים השכנים: מנהל ריכוזי שאיננו מתחשב בצורכי העם וברחשי לבו; מערך מיסוי יעיל וקפדן; השתלטות על ערי פוליס רבות ועל אדמות נכריות שהפכו עתה לאדמות מלך, ולא לרכוש העם; גיוס חיילים שכירים נכרים והגברת אופייה המיליטריסטי של המדינה בשל השפעת הגורמים הצבאיים (בין שהם נכריים בין שהם צדוקיים, כפי כשיוברר בסעיף הבא).²⁷ לדעת שליט, ינאי הפר את הברית שכרת העם עם שמעון בשנת 141 לפנה"ס, וזאת הוא הסיק ממתבעותיו של ינאי: על המטבעות המיוחדים ליוחנן הורקנוס מוטבעת הכתובת 'יוחנן כוהן גדול וחבר היהודים'. שליט ואחרים סברו שמדובר באיזושהי מועצה מייצגת השותפה לשלטון, ואילו על חלק ממתבעות ינאי נפקד מקומו של 'חבר היהודים'. מכאן למד שליט שבזמן מסוים ביטל ינאי את סמכותו של חבר היהודים ומשל לבדו. שליט אף שיער שאת מקומו של 'חבר היהודים' תפסו הצדוקים, שהיו אז 'כת צבאית' של עשירים ואצילים. הם תמכו

26 על מדיניות הכיבושים החשמונאית כנובעת משאיפת השליטים החשמונאים להידמות למלכים ההלניסטיים ראו למשל קלוזנר, תשכ"ח, ג, עמ' 139, 149; הספרות הנזכרת אצל בר כוכבא, 1977, עמ' 173-174, הערה 2. לדעת צ'ריקובר (תשמ"ב, עמ' 206-208) הפרושים התנגדו לכיבושים מכיוון שרק שכבות השלטון נהנו מפרותיהם. על עריצות ינאי המלך כסיבה למרד ראו לה מואן, 1972, עמ' 383-385. עריצות זו מזכיר ההיסטוריון הרומי דיודורס הסיקילי (ראו להלן, בהערה 28). אמנם במלחמת א, ג, א, 70 ובקדמוניות יג, 301 נאמר שיהודה אריסטובולוס, אחיו של ינאי, היה החשמונאי הראשון שהתהדר בתואר מלך, אך סטראבון (גאוגרפיקה טז, 2, 40) קובע שינאי היה המלך הראשון. הוא גם מכנה את החשמונאים האחרונים 'טיראנים'. ראו שטרן, 1976 (א), עמ' 296-297, 301-302, 307 המעדיף את עדותו של יוסף בן מתתיהו. על הנסיבות ועל המשמעויות של לקיחת החשמונאים את כתר המלכות ראו: שוורץ, תשמ"ג (א), עמ' 41-42; רפפורט, תשנ"א, עמ' 497-501. אלון (תשי"ז, עמ' 17-35) טען שהפרושים לא היו תנועה דתית המנותקת מן החיים הפוליטיים הארציים, והם לא התנגדו למלכות ולא לכיבושים, אלא רק לשלטון היחיד של ינאי, שביטל את סמכות הסנהדרין (שאלון זיהה אותה עם 'חבר היהודים', וראו להלן).

27 ראו שליט, תשמ"ג (א), עמ' 188-191, 195. בעקבותיו הלך, אם כי לעתים בהיסוס מה, רפפורט, תשנ"א, בייחוד בעניין צבא השכירים (רפפורט, שם, עמ' 491-493). רפפורט בחן את התרחקות החשמונאים מן 'העם' מן ההיבט של ההתייוונות. על כיבושי ינאי ראו שטרן, תשנ"א, עמ' 128-150.

במדיניות זו מתוך תקווה להאדרת בית חשמונאי ולהגדלת כוחם ומעמדם שלהם. אם כך, ביטול 'חבר היהודים' הרחיק את הפרושים ממוסדות השלטון והקשה עליהם להתנגד לינאי באופן ממלכתי-ציבורי. זו הייתה אפוא מעין הפיכה חוקתית שכוונה נגד הפרושים.²⁸

האם הצדק עם שליט? האומנם מלחמת האזרחים פרצה בשל תאוות השלטון ובשל סדרי הממשל של אלכסנדר ינאי, כלומר מסיבות פוליטיות? רוב התופעות ששליט עמד עליהן התרחשו ללא ספק, אך השאלה היא אם דווקא מסיבות אלו פתחו הפרושים במלחמת אזרחים. הרי רוב המאפיינים של מלכות ינאי שמנה שליט לא היו חידושו של ינאי אלא החלו בהדרגה עוד בימי הורקנוס ורק הועצמו בימי ינאי. הורקנוס החל בשילוב שכירי חרב בצבאו ופתח במלחמות ממושכות בכמה חזיתות. חשוב מכך, מערך המיסוי, צבא השכירים המקצועי והתפתחות המנהל – כל אלו הם מאפיינים של מדינה מתפתחת, והם בלתי נמנעים. העובדה שארגון המדינה

28 שליט, תשמ"ג (א), עמ' 191-193. על ביטול 'חבר היהודים' ראו כבר אלון, תשי"ז, עמ' 31, הערה 17 בעקבות גרץ ולוי; שליט, שם, עמ' 244, הערות 65, 73. לעצם משמעות 'חבר היהודים' כגוף ריבוני ראו רפפורט, תשל"ה. על מטבעות הורקנוס וינאי ראו משורר, תשנ"ח, עמ' 31-50. על הסברה ש'חבר היהודים' היה מוסד שייצג את העם ראו אלון, שם, עמ' 31-32; רפפורט, שם. השוו גם משורר, שם, עמ' 36. רמז לחוסר הלגיטימיות של דרכי שלטנו של ינאי ניתן אולי למצוא, לשיטת שליט, בדברי יוסף בן מתתיהו במלחמת א, ד, ד, 92 (שכנראה נלקחו מניקולאוס) כי 'העם' שנא את ינאי בשל 'שרירות ליבו ועל תהפוכותיו' (תרגום שמחוני, עמ' 46), אך קשה לדעת למה הכוונה. גישתו הכללית של שליט מבוססת על הביקורת כלפי החשמונאים אצל מחברים נכרים, בעיקר דיודורוס וסטראבון. דיודורוס (מ, 2 אצל שטרן, 1976 [א], עמ' 185-187) מזכיר משלחת יהודים לפומפיוס המבקשת כי ישחרר אותם משלטון המלכות החשמונאי כיוון שהם מעדיפים שלטון של כוהן גדול ותחת סמכות העם, וגם מעלה את הטענה שהחשמונאים הפרו חוקים ושלטו בחוסר צדק ובאמצעות שפיכות דמים. גרסה אחרת של מסורת זו נזכרת גם בקדמוניות יד, 41-46, ורבים שיערו שהיה להן מקור משותף, ולדעת לאקר מקור זה הוא תיאופאנס ממיטלני. ראו: שטרן, שם; שצמן, תשנ"ב, עמ' 28-29. יש המקבלים את הדברים כפשוטם (שצמן, שם, עמ' 29-30, הסובר שיוסף בן מתתיהו מתבסס על מסורת יהודית התואמת את דברי דיודורוס), אולם לדעת בר כוכבא (1977, עמ' 179-181), דיודורוס (למעשה תיאופאנס ממיטלני, מקורבו של פומפיוס ומי שתיאר את מלחמותיו) גורס כאן תעמולה רומית אנטי-חשמונאית הבאה להצדיק את כיבוש ארץ-ישראל מידי החשמונאים בידי האימפרטור פומפיוס. מכל מקום, גם אם נתעלם לרגע מן הספקות שעורר בר כוכבא, איננו יודעים את מי משקפת משלחת 'העם', והיא ממילא מאוחרת בעשרות שנים לפרוץ המרד נגד ינאי. כאמור, סטראבון (גאוגרפיקה טז, 4, 40) כינה את החשמונאים 'טיראנים', ונראה שהכוונה לכך שהפכו למלכים. אבל השימוש במושג זה עשוי לנבוע לא מהתנגדות יהודית לכתר המלכות הנוגד את האמנה מימי שמעון, אלא מהשקפת הסלבקים כי הורקנוס וינאי עלו לשלטון ללא אישורם. יוסף בן מתתיהו עצמו משמיע ביקורת כלפי שלומציון (קדמוניות יג, 417), אך זו איננה נוגעת למוסד המלכות אלא מתרכזת בטענה שאין להפקיד את השלטון בידי אישה, ומעניין שבקדמוניות יג, 430-433 הוא מביע בד בבד הערכה חיובית ושלילית כלפיה.

החשמונאית לבש אופי הלניסטי נובעת בעיקר מכך ששליטים שפעלו בעולם ההלניסטי לא יכלו לשוות בנפשם דרך אחרת לעיצוב מדינה באשר היא, ולכן זוהי התייוונות בלתי מודעת. יתרה מזו, אין כל ראייה שהמדיניות הממלכתית של ינאי, כלומר האופן שבו עיצב את דרכי הממשל, הרגיזה כל כך את הפרושים.

אני מעדיף את מסקנתו של בצלאל בר כוכבא, שטען כי המלחמות הרבות והכיבושים הנרחבים זכו לתמיכה רחבה. הרי הם הביאו להגברת תחושת הביטחון, בייחוד של מי שהתגוררו קודם לכן בספר הארץ, שיפרו את המצב הכלכלי ואפשרו מרחב מחיה למי שקודם לכן הצטופפו באזור ההר שמצפון לירושלים. מפעלם הצבאי של הורקנוס וינאי הכפיל את מרחב המחיה של יהודי ארץ-ישראל ואף שילש אותו והביא לרווחה כלכלית. אם כך, מדוע יבקשו עשרות אלפים מהם לגמול לשליטים האמיצים רעה תחת טובה? ההתפתחויות בימי שלומציון מלמדות כי הצדק עם בר כוכבא. המלכה הגדילה את צבא השכירים והמשיכה במדיניות צבאית אקטיביסטית (בשל פלישת הארמנים מדיניות זו לא עלתה יפה), וכפי שיתברר בסעיף הבא היא גם הפקידה תחומים אלו בידי הצדוקים. למרות כל זאת הפרושים היו נאמנים לה, וזאת משום ש'החוקים' התנהלו לפי שיטתם. לפיכך הפרושים לא חלקו על החשמונאים האחרונים בענייני צבא וביטחון, ולא דווקא מכיוון שלא התעניינו בתחומים אלו.²⁹

29 על צבא השכירים של הורקנוס ראו קדמוניות יג, 249. על מדיניות הכיבושים של הורקנוס מעיד יותר מכל הממצא הנומיסמטי בערי הפוליס. לאחר השנים 112/1 אין עוד בנמצא מטבעות סלביים ברבות מהערים הנכריות (בכללן שכם, הר גריזים, מרשה, באר שבע ועוד), מן הסתם כיוון שהורקנוס כבש אותן (ראו דברי יוסף בן מתתיהו על כיבוש שומרון ובית שאן בקדמוניות יג, 275-281). ראו בר"ג, 1992-1993. על התפתחותה של המדינה החשמונאית ראו: מנדלס, 1992, עמ' 55-189; רפפורט, תשנ"א. מקצת התופעות שמנדלס רואה בהן תופעות לאומיות או רפפורט רואה בהן תוצאה של השפעת הלניסטית הן בעיני התפתחות טבעית מיחידה אוטונומית הכרוכה סביב המקדש למדינה ככל המדינות. על היתרונות שבהרחבת גבולות הארץ ושליטת הגישה כי ההתנגדות לינאי באה בשל כיבושיו ראו בר כוכבא, 1977. ז' ספראי (תש"ס) סובר שאחד המניעים לכיבושי החשמונאים הייתה הצפיפות הרבה באזור ירושלים. לדבריו, סביר שהחשמונאים יישבו אזרחים באזורים הכבושים כדי להפחית מן הצפיפות. ספראי התבסס על השערותיהם של בר כוכבא ואפלבאום, ואישש אותן באמצעות ממצאי הסקרים המראים עלייה דמוגרפית ניכרת ביותר באזור ירושלים בתקופה ההלניסטית/חשמונאית. האידאולוגיה של כיבוש ארץ-ישראל משתקפת כבר בראשית ימי הורקנוס כשהוא פונה אל אנטיוכוס השביעי סידטס ואומר 'לא ארץ נכריה לקחנו ולא ברכוש נכרים משלנו [...] השיבנו את נחלת אבותינו' (מקבים א, טו, לג-לד [תרגום על פי מהדורת כהנא, ב, עמ' קעג]). אם כך, טוען בר כוכבא (שם, עמ' 176-177, 181-182, 191), גיוס צבא השכירים היה לטובת העם כולו. על מדיניותה של שלומציון ועל הגדלת צבא השכירים בימיה ראו: מלחמת א, ה, ב, 112; קדמוניות יג, 409. על מלחמתה נגד היטורים ראו קדמוניות, יג, 418. על מעורבות הצדוקים בתחומים אלו ראו בסעיף הבא.

אם צבא השכירים ומדיניות הכיבושים אינם סיבה מספקת לקריאת תיגר צבאית נגד השליט, שמא התהדרותו של ינאי בתואר מלך מסבירה את עוינותם כלפיו? אינני רואה סימנים להתנגדות לתואר המלכות של החשמונאים, וזאת אף שהפרושים לא שבעו נחת בימי מלכות ינאי. אחרי ככלות הכול, העם שאף תמיד למלך המסמל עצמאות מדינית ועצמה. אין במקורות מימי הבית רמז להתנגדות למלך עכשווי שאיננו מבית דוד (אף לא להורדוס ואגריפס). לעומת זאת במגילת המקדש בולטת הכמיהה למלוכה ב'תורת המלך' – ולא נאמר דבר בעניין מוצאו של המלך מבית דוד! והרי מחברי מגילת המקדש אינם חשודים באהדה לחשמונאים. מלוכה היא צורך אובייקטיבי במדינה עצמאית (אמנם התפתחות זו לא נצפתה באמנה שחתם עליה שמעון החשמונאי ואשר בה יוסדה רשמית שושלת בית חשמונאי). ההוכחה הניצחת לכך היא שהפרושים לא התנגדו למלכות, אפילו לא למלכות של אישה, כשהדבר שיחק לטובתם ותאם את שאיפותיהם הדתיות. הרי הם באו בברית עם שלומציון המלכה, אשתו-אלמנתו של ינאי.³⁰ אשר לטענת שליט כי 'חבר היהודים' בוטל, העובדה שמחלק מן המטבעות הושמט 'חבר היהודים' (ומכיוון שרוב מטבעות ינאי אינם נושאים תאריך, אין לדעת מתי הושמט) עדיין איננה מוכיחה כי חדל להתקיים. אך גם אם כך הדבר ניתן להציע כי פעילות 'חבר היהודים' הופסקה לא ביזמת ינאי אלא בעקבות מלחמת האזרחים, משהפכו חלק מחבריו לאויבי המלך והממלכה.

מדיניות הכיבושים של ינאי, שיטת המנהל הריכוזית ועצם התהדרותו בכתר מלכות אולי הרגיזו ציבור מסוים, אך אין כל רמז שהם קוממו את הפרושים כל כך עד שפתחו במלחמת אזרחים. גורמים פוליטיים אלו עשויים היו להיתוסף לסיבות

30 היו שסברו שהפרושים התנגדו למלכות בית חשמונאי מכיוון שהחשמונאים אינם מבית דוד ראו למשל: לשינסקי, 1912, עמ' 95-102; שליט, תשמ"ג (א), עמ' 196-197. למעשה, אין בספרות חז"ל התנגדות מפורשת לכך אף שהביטוי 'מלכות בית חשמונאי' נזכר בה. התנגדות שכזו נרמזת אולי דווקא במקור אחר – ספר מזמורי שלמה יז, ה-ו – שקשה לדעת אילו חוגים הוא משקף, אבל ברור שהתחבר לאחר כיבוש פומפיוס, בשיא 'הקלקולים' של השושלת החשמונאית. לעניין זה ראו: שוורץ, תשמ"ג (א); גודבלט, תשס"ב, עמ' 24-26. יתרה מזו, כפי שהראה באומגרטן (תשנ"ג [ב]) אפילו כלפי הורדוס (שמוצאו מגרים אדומים) לא הופנתה הביקורת כי אין לו זכות למלוך מכיוון שאיננו מבית דוד. בעיה זו עלתה בספרות חז"ל בנוגע לאגריפס (לא ברור אם מדובר באגריפס הראשון או השני), אלא ששם הציבור דוחה אותה. התנגדות למלוכת הורדוס ואגריפס מצויה רק במקורות שלאחר החורבן, והם משקפים דעה תאורטית. סיכומו של דבר, מוצא שלא מבית דוד אינו מעכב אדם מלמלוך. שוורץ (תשמ"ג [א]) סובר שהפרושים התנגדו למלוכת החשמונאים כל עוד נושא כתר המלכות נושא גם כתר כהונה (וראו לעומתו גודבלט, שם). על תורת המלך של מגילת המקדש ראו ידן, תשל"ז, עמ' 264-277. על אופייה הראלי של תורה זו על רקע התקופה החשמונאית ראו הנגל, צ'ארלסוורת' ומנדלס, 1986. על מלכות שלומציון כשיאה של ההלניזציה בתקופה החשמונאית ראו רפפורט, תשנ"א, עמ' 500.