

מייחסת את ההטעיה לרצונם של הבייתוסים שהעצרת תיפול ביום ראשון. כדי להשפיע על מועד העצרת היה עליהם להטעות את בית הדין באשר לזמנו של ראש חודש ניסן, שהרי מועד העצרת נקבע על פי ספירת שבעת השבועות החמימים למן הבאת העומר שבחודש ניסן. יתרה מזו, אמנם דברי התוספתא מכוונים למועד העצרת ולא למועד קציר העומר, אך נראה שעיקר תשומת הלב של הבייתוסים הייתה נתונה למועד קצירת העומר, כיוון שקצירתו בשבת, כדעת הפרושים, נתפסה בקרב הבייתוסים כחילול שבת. מכל מקום ברור שכדי שמועד העצרת, הנקבע לשיטתו של בית הדין של חכמים, ייפול ביום ראשון בשבוע, היה עליהם להביא לידי כך שבית הדין יקבע את ראש חודש ניסן ליום שבת, וכך מוצאי יום טוב ראשון של חג הפסח ייפול במוצאי שבת, הפרושים יקצרו את העומר במוצאי יום טוב שהוא גם מוצאי שבת (וכך מועד קציר העומר יתאם הן את ההלכה הפרושית הן את הלכות הבייתוסים), העומר יובא למקדש למחרת, ביום ראשון בשבוע שהוא גם למחרת יום טוב ראשון, ואז תחל ספירת שבעת השבועות שבסופה העצרת.

לפיכך מובן שלפי מסורת זו הבייתוסים אינם נמנעים בכל תנאי מקצירת העומר במוצאי יום טוב, אלא מוכנים לכך כל עוד מוצאי יום טוב הוא גם מוצאי שבת. אמנם אין להתעלם מן המרכיבים האגדתיים של מעשה זה. אך גם אם נטיל ספק במהימנותו של המעשה המתואר בתוספתא, משתקפת בו הנחת יסוד של החכמים כי הבייתוסים אינם פוסלים מכול וכול את האפשרות שמועד קציר העומר ייארע במוצאי יום טוב, ובלבד שאותו מוצאי יום טוב יהיה גם מוצאי שבת. שאם לא כן, לא היה כל טעם הן לבעל המסורת או האגדה הן לקהל שומעיו לסבור כי הבייתוסים אכן ביקשו להטעות כך את החכמים. הרי עניינו של המספר אינו בהלכות הבייתוסים אלא בגילוי מזימתם (הבייתוסים עצמם אינם מופיעים כלל בעלילה אלא נזכרים רק ברקע הדברים), וגילוי זה הוא השובש אופי ספרותי-פולקלוריסטי.

כיצד אפוא יש לפרש את דברי התנאים כי הבייתוסים אומרים 'אין קצירת העומר במוצאי יום טוב'? דומני שיש לכך פתרון טקסטואלי, ומשפט זה הוא מעין תמצות ואולי אפילו ציטוט של עמדת הבייתוסים בוויכוח עם הפרושים. הרי ידוע שעל פי הלכות חז"ל העומר נקצר במוצאי יום טוב (ראשון). כמו כן לפי הפרשנות המקובלת שניסיתי לאשש כאן, הבייתוסים סברו שהעומר נקצר במוצאי שבת שבתוך הפסח. לכן עיקר הוויכוח הוא אם מדובר במוצאי יום טוב או במוצאי שבת. תמצית טענת הפרושים היא שהעומר אינו נקצר במוצאי שבת, ותמצית טענת הבייתוסים היא

גם הר, תשמ"א (א), עמ' 18. אשר למהימנות המעשה, ניסוחו אגדתי מכדי שניתן יהיה לקבלו כפשוטו (על בעיות כגון אלו ראו בפרק התשיעי). עם זאת הוא איננו משולל כל יסוד ראלי כיוון שיש עדויות לפעילות של בית דין של חכמים הנוגעות לקידוש החודש. ראו: משנה, ראש השנה, א, ז; ב, ה והדיון בפרק התשיעי.

שהעומר אינו נקצר במוצאי יום טוב. הוויכוח כאן איננו על מכלול האפשרויות שבהן עשוי לחול מועד זה, שהרי בימי הבית השני אחת לכמה שנים חל מוצאי יום טוב במוצאי שבת, אלא על העיקרון המנחה את קביעתו. כל אחת מן הקבוצות תקבל מצב מקרי של חפיפה בין מוצאי שבת ומוצאי יום טוב, אך בהסכמה שכזו אין כל פשרה או גמישות, שכן חפיפה בין שבת למועד היא טבעית ומובנת מאליה כשמדובר בלוח ירחי (להבדיל מלוח שנה שמשו כשל כת קומראן, שהמועדים בו אינם חלים בשבתות, כפי שיוברר בסעיף הבא). אפשר אף להרחיק לכת ולשער שבדברי התנאים נשמעים הדי הוויכוח הקולני בין הפרושים לבייתוסים. עם התלהבות היצרים הפרושים אומרים 'אין קצירת העומר במוצאי שבת', והבייתוסים משיבים 'אין קצירת העומר במוצאי יום טוב', אף שקביעה זו אינה חד-משמעית כפי שהיא נשמעת.

לפיכך ציטוט זה של טענת הבייתוסים אינו מפריך את מסקנתי באשר לעמדת הבייתוסים. אמנם הראיות שהבייתוסים-צדוקים גרסו שהעומר נקצר במוצאי השבת שבתוך שבוע הפסח, הן ראיות עקיפות בלבד, אך לעומתן אין כל רמז לאפשרות האחרת כי מדובר בשבת שלאחר מלוא שבעת ימי הפסח. בסעיף הבא אנסה לחזק ממצאים אלו: אנסה להראות שלו סברו הבייתוסים שהעומר מונף בשבת שלאחר שבוע הפסח, הרי ניסיונם להטעות את בית הדין כדי ליצור התאמה בין מועדי הפרושים לחישובם שלהם היה מחייב החזקה בלוח שמשו, אולם הסיכוי שהצדוקים-בייתוסים החזיקו בלוח שמשו קלוש.

כפי שהזכרתי בראשית סעיף זה, המחלוקת בסוגיית מועד הבאת העומר גררה אחריה מחלוקת נוספת בעניין מועד חג השבועות, שהרי כל אחת מן הגישות מתחילה לספור בזמן אחר את שבעת השבועות שבסופם חל חג זה. אך לא ידוע על כל חילוקי דעות בין שתי הכיתות באשר לדיני חג השבועות עצמו. עם זאת מובן שחילוקי דעות בעניין מועד חג זה היו בעלי משמעות רבה מבחינה מעשית כיוון שהשפיעו על ניהול הפולחן במקדש ועל שביתת העם ממלאכה בחג.

האם היה הלוח הצדוקי ירחי או שמשו?

הלוח שחז"ל נהגו לפיו הוא לוח ירחי מעיקרו (החודש מקביל למסלול הירח ומתחדש עם מולד הירח), בתוספת עיבור המתאים אותו לשנת השמש. כת קומראן לעומת זאת החזיקה בלוח בן 364 יום המכונה במחקר 'לוח שמשו' כיוון שהוא קרוב יותר לשנת החמה המונה 365 ורבע יממות. כך עולה מן הכתוב במגילת המקדש ומכמה מהחיבורים העוסקים בחישובי לוח השנה של הכת. יתרונו העיקרי של הלוח הקומראני הוא שמועדיו נחגגים בימים קבועים בשבוע ואינם נופלים בשבת. כך נמנע

מצב של חילול שבת לצורך הקרבת מוספי המועד וקציר העומר.⁸¹ בשנים האחרונות הרבו לעסוק בלוח השמשי המופיע במגילות קומראן ובלוחות ספרי חנוך א (חנוך האתיופי) והיובלים, שהשתמרו בכנסייה האתיופית ושקטעים מהם נמצאו במערות קומראן.⁸² בעקבות מחקרים אלו יש מקום לדון בלוח השנה של הצדוקים, אף על פי שאין עליו כמעט עדויות. האם דמה לוח השנה של הצדוקים ללוח של הפרושים-חז"ל או ללוח של כת קומראן ושל חוגי חנוך והיובלים? חלק מן הנימוקים המביאים לידי ההנחה שהצדוקים-בייתוסים החזיקו בלוח ירחי קשור לראיות שהבאתי בסעיף הקודם בעניין עמדתם של הבייתוסים שמועד הנפת העומר חל ממחרת השבת שבתוך שבוע הפסח.

אחד הסיפורים המעניינים ביותר על אופן קביעת לוח השנה בישראל מופיע במשנת ראש השנה. בתיאור נזכרים שני בתי דין לקידוש החודש, האחד של כוהנים והאחר של חכמים: 'מעשה בטוביה הרופא שראה את החודש בירושלים הוא ובנו ועבדו המשוחרר; וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו. וכשבאו לפני בית דין (של חכמים), קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו'.⁸³ לו היה נזכר כאן במפורש בית דין של צדוקים או בייתוסים ניתן היה להסיק מיד, על שום שהם קידשו את החודש על פי עדויות על מולד הירח, כי הם נהגו לפי לוח ירחי, שהרי בלוח שמשי החודשים קבועים מראש. מי הם אותם כוהנים הנזכרים במשנה? אם הם היו פרושים, מדוע פעלו לצד החכמים ומתוך התחרות בהם על סמכות קידוש החודש? לכן סביר שמדובר בקבוצה יריבה שחלקה על החכמים הפרושים והחזיקה בסמכויות דתיות הקשורות למוסדות הפולחן במקדש. היחידים המוכרים מן המקורות ומתאפיינים

81 ידין, תשל"ז, א, עמ' 81, 95, 105; באומגרטן, 1977, עמ' 113-144; הר, 1976, עמ' 840-843; בקורית, 1981, עמ' 380 ואילך; באומגרטן, 1986, עמ' 405-406; טלמון, 1989, עמ' 150-185. ראו לאחרונה גם גלסמר, 1999 ושם ספרות נרחבת. על בעיית חילול השבת על ידי הקרבת קרבנות אחרים ראו ברית דמשק יא, 17-18.

82 המחקרים שהחלו את גל ההתעניינות בתחום זה הם של ז'ובר, 1953 וטלמון, 1965. למעשה, הוויכוח על אופיו של לוח השנה הצדוקי הוא העתיק והמהותי ביותר מכל סוגיות ההלכה הצדוקית. הוא התעורר במאה העשירית לספירה בעקבות הוויכוח בין ר' סעדיה גאון לקראי סהל בן מצליח. הקראים, שהושפעו מהלוח השמשי, שכיום ידוע כי היה מקובל בקרב כת קומראן, טענו שלוח זה נובע מן המסורת הצדוקית המובאת בכתבי חז"ל. לעומת זאת רבי סעדיה גאון גרס שאין זה הלוח הצדוקי, שכן הלוח הצדוקי היה ירחי ולא שמשי. ראו ארדר, תשמ"ז, עמ' 163 והספרות הנזכרת שם. יש להבהיר כי סהל בן מצליח זיהה את לוח ה'צדוקים' עם הלוח של בני צדוק, כלומר ייחס לצדוקים את הלוח של כת קומראן (ארדר, שם). כמו כן קרקסאני ייחס לצדוקים את אי-הכללת השבת במסגרת שבעת ימי הפסח, ואפשר שמקורה של טענתו בכתבי קומראן ('כת המערות'). ראו ארדר, שם, עמ' 164-165 והשוו נספח ב, הערה 11. על לוח השנה של ספר היובלים ראו לאחרונה רביד, תשס"א, בנספח.

83 משנה, ראש השנה א, ז.

בכך הם הצדוקים והבייתוסים.⁸⁴ לכן סביר ביותר שהצדוקים-בייתוסים נהגו על פי לוח ירחי.

מקור נוסף העשוי להביא לידי מסקנה זו הוא התוספתא, ראש השנה, א, טו שהובאה לקראת סוף הסעיף הקודם. כזכור, מסופר כי הבייתוסים ניסו להטות בערמה את תאריך קידוש חודש ניסן בידי בית הדין. מהקשרם של הדברים נראה שהם ביקשו להביא לידי כך שמועד קצירת העומר, וממילא גם מועד חג השבועות, ייפלו בימים שיתאמו את הלכתם, כלומר שהעומר ייקצר במוצאי שבת ויונף למחרת וגם העצרת תיפול ביום ראשון.⁸⁵ ייתכן מאוד שהמעשה עצמו אינו אלא אגדה, אולם גם לאגדה חייב להיות יסוד ראלי שישמש חומר ביד יוצרה. לכן אני סבור שמחבר האגדה הכיר את תורת המועדים ואת לוח השנה של הבייתוסים, ומהם טווה את המניע שייחס להם, והוא הטעיית יושבי בית הדין. המחבר עצמו לא התעניין בהלכתם אלא בסיקול מזימתם, שהוא מתארה באופן ציורי. אם כך, מה ניתן ללמוד מרובד היסוד של מעשה זה על לוח השנה של הבייתוסים?

אם הפרשנות שהצעתי זה עתה לסיפור נכונה, סביר להניח שהבייתוסים-צדוקים סברו שמועד קצירת העומר חל בשבת שבתוך הפסח ולא לאחר כל שבוע הפסח, ובד בבד מתחזקת הסברה שהם החזיקו בלוח ירחי. מובן מאליו שלו החזיקו הבייתוסים בלוח שנה שמשי ולו סברו שקצירת העומר חלה במוצאי השבת שלאחר תום שבוע הפסח, לא היה מביא הבדל של יום אחד בקביעת ראש חודש ניסן וחג הפסח לידי חפיפה בין מועדי קצירת העומר של הפרושים והבייתוסים, שהרי במקרה זה ההפרש המינימלי בין מועדי קצירת העומר של שני הצדדים הוא שבוע. לפיכך יש רק שתי אפשרויות שבהן הסטה בת יום אחד של ראש חודש ניסן מביאה לידי חפיפה בין

84 לדיון במשנה זו וביריבות בין שני בתי הדין בפרט ובין מוסדות החכמים והכוהנים במקדש בכלל ראו: טרופר, 1970, עמ' 123-134; הנ"ל, 1972-1973 וכן הדיון בפרק התשיעי.

85 קריאה פשטנית של הקטע המתעלמת מן הידוע על עמדות הבייתוסים ממקורות אחרים עשויה להביא לידי המסקנה שמטרתם היחידה של הבייתוסים היא שהעצרת תיפול ביום ראשון ללא חפיפה גמורה בין מועד העצרת שלהם למועד העצרת של החכמים, וזאת ללא קשר למועד קציר העומר ולהתאמה בין מועדי הבייתוסים והחכמים. יש לדחות אפשרות זו משני טעמים. ראשית, מדוע הן 'הבייתוסים ההיסטוריים' הן בעל האגדה יסברו שמטרה זו, שהיא כמעט חסרת משמעות מבחינה הלכתית, ראויה למזימה כה מורכבת? שנית, הרקע ההלכתי של המעשה הוא אליפטי (כלומר, מצופה מן הקורא להבין את העיקר מן ההקשר) וקריאה צמודה שכזו מחטיאה את העיקר. לכן יש לכל הפחות להוסיף על מה שנאמר במפורש בתוספתא ולהסיק שמטרתם של הבייתוסים הייתה למנוע את חילול השבת שנגרם מקצירת העומר לפי ההלכה הפרושית. ואם ממילא חובה על הקורא לגלות בכתוב את מה שלא נאמר בו, סביר יותר ללמוד ממנו כי המטרה שיוחסה לבייתוסים הייתה מהותית יותר ובעלת ערך פולמוסי (כמו תיאור טקס קצירת העומר בשבת), כלומר התאמה בין מועדי קציר העומר והעצרת לפי הלכות הפרושים והבייתוסים. ברוח זו פירש הר, תשמ"א (א), עמ' 18.

מועדי קצירת העומר והעצרת לפי הלכות הפרושים והבייתוסים: האחת, הבייתוסים החזיקו בלוח ירחי וסברו שקצירת העומר חלה בתוך שבוע הפסח. האחרת, הבייתוסים החזיקו בלוח שנה אחר, שמשי (כגון זה של מגילת המקדש). אולם אפשרות זו איננה סבירה במיוחד, כיוון שהאפשרות הסטטיסטית שט"ז בניסן לפי הלוח הירחי ייפול בכ"ו בניסן (מועד קצירת העומר על פי הלוח השמשי של מגילת המקדש) היא נמוכה עד מאוד לעומת החפיפה התדירה, מדי כמה שנים, בין מוצאי שבת למוצאי חג ראשון של פסח, שניהם לפי הלוח הירחי. טענה זו מחזקת בעקיפין את המסקנה שהבייתוסים לא החזיקו בלוח שמשי אלא בלוח ירחי.⁸⁶ הראיה שהובאה לעיל בדבר קידוש החודש בידי בית דין של כוהנים, והראיות הנוספות שיובאו בהמשך יחזקו את המסקנה שהצדוקים-בייתוסים נהגו על פי לוח ירחי, ולפיכך הן גם יאששו את ההנחה שהם לא החזיקו בלוח שנה שמשי, ומכאן שכל הנראה לדעת הבייתוסים העומר מובא ממחרת השבת שבתוך המועד.

אישוש נוסף לכך שהבייתוסים-צדוקים נהגו על פי לוח ירחי ניתן לראות באופן שר' יוסי דוחה את הפרשנות של 'ממחרת השבת' בהוראת שבת בראשית,⁸⁷ וזאת כמובן בהנחה שדבריו מכוונים כנגד שיטת הצדוקים-בייתוסים. כפי שהראיתי בסעיף הקודם, ר' יוסי מבקש לדחות ספירה של שבעה שבועות מיום הבאת העומר ועד העצרת, שכן אז מספר הימים בין יום טוב ראשון של פסח לעצרת אינו קבוע ונע בין 50 ל-56 יום. ברור ששיטת ספירה זו מבוססת על לוח ירחי, ולא על לוח שמשי, שבו ההפרש בין חג הפסח לחג השבועות קבוע. אם אמנם יצא ר' יוסי נגד שיטת הצדוקים-בייתוסים, וכאמור אפשרות זו סבירה שכן קשה לראות דעה נוספת שעמה הוא מתווכח, הרי הם החזיקו בלוח שנה ירחי.

טיעון נוסף לכך שהצדוקים נהגו על פי לוח ירחי העלה א' באומגרטן. נראה שהנחת היסוד שעליה הוא מתבסס היא שבסוף ימי הבית עמדת הפרושים הייתה השלטת, ובה בעת נהג במקדש הלוח הירחי. לפיכך לו נהגו הצדוקים לפי לוח שמשי, היה עליהם להתפשר בנושא הלוח ולהשלים עם מצב שבו דעת הפרושים שלטת והמועדים הנוהגים במקדש תואמים את דעת יריביהם. לדעת באומגרטן, קשה לסבור כי הצדוקים הסכימו להתפשר בעניין כה יסודי ועקרוני, הכרוך בהלכות רבות בתחום הפולחן. שכן חוסר הסכמה בעניין הלוח עשוי להביא לידי פרישתה של הקבוצה שגישתה נדחית, כפי שעשו חברי כת קומראן. מכיוון שהצדוקים לא פרשו, סביר להניח שהם הסכימו עם הלוח הירחי שנהג במקדש.⁸⁸ עוד יש להוסיף שלעומת

86 עצם הטעיית בית הדין עשויה להתפרש כהכרה בתהליך קידוש החודש על ידי בית דין, אך גם להפך, ההטעיה עשויה לבטא חוסר הערכה לתהליך זה. אולם פן זה של המעשה כבר שייך ממילא לעיבוד האגדתי.

87 ספרא, אמור, יב, א-ב (מהדורת וייס, ק ע"ד).

88 באומגרטן, חשנ"ו, עמ' 402-405.

העיסוק הרב בלוח השנה במגילות קומראן ובספרי חנוך והיובלים ובייחוד הפולמוס עם הלוח של חז"ל, בספרות חז"ל אין כל הד למחלוקת כללית שכזו בין הצדוקים לפרושים על טיבו של לוח השנה, ועובדה זו מתפרשת ביתר קלות אם הצדוקים אכן החזיקו בלוח ירחי כמו הפרושים.⁸⁹

עד כאן באשר לראיות ולהנחות הנוגעות במפורש לצדוקים והבייתוסים. עתה אדון בשיקולים נוספים הנוגעים לתולדותיו ולטיבו של הלוח השמשי, ואם אפשר שרווח גם בקרב אליטה שלטת כגון הצדוקים. ראשית יש לשאול איזה לוח נהג בפועל בתקופת בית שני? האם היה זה לוח ירחי-שמשי שבו 354 יום, הדומה ללוח העברי של ימינו, או שמא היה זה לוח שמשי הקרוב באופיו ללוח של כת קומראן, ואילו הלוח הירחי הונהג בידי הפרושים או בידי החכמים בלבד רק לקראת סוף ימי הבית או לאחריהם? אם הלוח הקדום בישראל היה שמשי, אפשר שהצדוקים המשיכו לנהוג על פיו, בייחוד אם נניח, כמו רוב החוקרים, שהצדוקים נהגו בגישה הלכתית שמרנית בדרך כלל.

יש חוקרים הסבורים כי הלוח שנהג בארץ-ישראל החל בימי בית ראשון היה לוח ירחי (שכלל כמובן עיבור שהתאים אותו לשנת השמש), כמו הלוח שנהג בבבל.⁹⁰ לפי גישה זו, לאחר גלות בבל גברה השפעת הלוח הבבלי על הלוח העברי, השפעה שהתבטאה גם בשמות החודשים.⁹¹ לעומת זאת, חוקרים שעסקו בלוח השמשי של ספר היובלים ושל כת קומראן סבורים כי לוח זה משקף מסורת קדומה שנהגה בקרב חוגים כוהניים בישראל למן ימי בית ראשון.⁹² אחת מטענותיה של אן ז'ובר לקדמותו של הלוח השמשי היא כי יש התאמה בין תיאורי מסעות רבים במקרא לבין הלוח השמשי של ספר היובלים. אולם בעקבות מאמרה השיבו חוקרים אחרים כי לוח זה איננו תואם כלל את הכרונולוגיה המקראית.⁹³ זאת ועוד, ז'ובר מתעלמת מן העובדה שאין בנמצא עדויות כלשהן כי לוח זה היה מיושם בפועל בירושלים ובמקדש.

יש שיקולים רבים נוספים המביאים אותי לדחות את הטענה שהלוח השמשי של כת קומראן נהג במקדש. ראשית, הלוח השמשי שבספר היובלים מוצג בנימה פולמוסית, ועולה ממנה כי רבים התנגדו לו. שנית, בפשר חבקוק מקומראן מסופר כי המנהיג החשמונאי המכונה במגילה 'הכוהן הרשע' (ייתכן מאוד שמדובר ביונתן

89 לדעת באומגרטן, שם, עמ' 404-405, ההסכמה של פילון ויוסף בן מתתיהו עם הפרושים בענייני הלוח מלמדת שהלוח הירחי רווח מחוץ לחוגי הפרושים. על פולמוסים קומראניים בנוגע ללוח השנה ראו למשל טלמון, 1989, עמ' 149-199.

90 דה וו, תשכ"ט, עמ' 197-209; הר, 1976, עמ' 834-839; סגל, תשמ"ח והספרות שם. השוו גם מלכים ב, יב לב-לג.

91 שירר, ורמש ומילר, 1973, עמ' 17-19, 587-601; הר, 1976, עמ' 843-845; סגל, תשמ"ח, עמ' 46-47. על שמות החודשים השוו זכריה א ז.

92 ז'ובר, 1953; הנ"ל, 1957; מורגנשטרן, 1955; ונדרקם, 1979. השוו צייטלין, 1933, עמ' 71-76.

93 קוטש, 1961; באומגרטן, 1977, עמ' 101-114; הנ"ל, 1982.

החשמונאי) רדף את מנהיג הכת, המכונה 'מורה הצדק' ואת עדתו ב'מנוחת מועד יום הכיפורים' כדי 'לבלעם ולכשילם ביום צום שבת מנוחתם'. מכאן שיום הכיפורים במקדש חל בתאריך שונה מזה של אנשי קומראן.⁹⁴ שלישית, עדויות כי המועדים נקבעו על פי הירח מצויות בספר תהלים, בספר בן סירא (שהתחבר בראשית המאה השנייה לפנה"ס) ובמניין על פי הלבנה אצל יוסף בן מתתיהו.⁹⁵ ולבסוף, הלוח השמשי נזכר לראשונה בחיבור הארמי המכונה 'ספר מהלך מאורות השמים' מן המאה השלישית לפנה"ס שלימים הפך לחלק מספר חנוך א,⁹⁶ וגם אם נקדים את הלוח למאה הרביעית לספירה אין כל סיבה לחשוב שקנה לו נחלה מחוץ לחוגים כתתיים שכאלה.

מלבד שיקולים אלו בחינת אופיו ותפקודו של הלוח השמשי של כת קומראן (וכן בספר חנוך א) מגלה שזהו לוח מורכב יחסית, ולכן חדשני, שחישוביו מתבססים על הלוח הירחי שקדם לו. זהו לוח שנה תאורטי בלבד שלא ניתן לחיות לפיו לאורך זמן, כיוון שהשנה של לוח זה בת 364 יום וקצרה ביממה ורבע משנת השמש, וכעבור כמה שנים יש צורך לעברו כדי שיתאים לשנת השמש (שאם לא כן כעבור כמה שנים ייחגג חג הפסח בחורף וחג הסוכות באביב).⁹⁷ אמנם כיום נראה שכת קומראן אכן עיברה את שנותיה, אך לא ידוע מתי הוכנסו תיקונים שכאלה בלוח, וייתכן שהם נוספו רק לאחר שנים של התמודדות עם הבעייתיות שבלוח בן 364 יום. מכל מקום, מחבר ספר היובלים, התומך גם הוא בלוח שמשי, מתנגד לעיבור השנים בטענה שאין

94 פשר חבקוק יא, 4-8. על הפולמוס בספר היובלים ראו ספר היובלים ו, לה-לז. השוו ברית דמשק טו, 2-4. עם זאת אין הכרח שהלוח בספר היובלים זהה לזה שנהג בקומראן. ראו רביד, תשס"א, בנספח. על פשר חבקוק ראו טלמון, 1989, עמ' 150-199. מלבד זאת בפשר לתהלים לז מצוין כי מורה הצדק ואנשיו נרדפו גם בידי 'אפרים ומנשה', כלומר הפרושים והצדוקים (ראו להלן, פרק שביעי, הערה 2). מכאן ניתן להקיש כי כמו הכוהן הרשע והפרושים, גם הצדוקים התנגדו ללוח השמשי של הכת.

95 תהלים קד יט; בן סירא מג, ו-ח (במהדורת סגל המבוססת על נוסח הגניזה הקהירית והשלמות של הנוסח היווני שהשתמר ביוונית, עמ' רפח; לקטעים בעברית שנמצאו במצדה ראו ידין, תשכ"ה, עמ' 6, 8, 12, 30). קדמוניות ב, 318; ג, 240, 248. במובאות אלו יוסף בן מתתיהו מכנה את חודשי השנה בשמותיהם המוקדוניים, אך מוסיף 'לפי מניין הלבנה' כדי להבהיר כי מדובר למעשה בלוח שונה, לוח ירחי. ראו: הר, 1976, עמ' 839; באומגרטן, תשנ"ו, עמ' 402. חז"ל השתמשו בפסוק מתהלים כראיה ללוח הירחי, כגון בראשית רבה (תאודור-אלבק) פרשה ו ד"ה א (יד) ויאמר (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 39-40). רופא, תשמ"ט, עמ' 18-19 שיער שבן סירא התווכח עם תומכי הלוח השמשי ומצא רמזים לקדמותו בספר בראשית.

96 חנוך א פרקים עב-פב. ראו מיליק, 1976, עמ' 273-297; בקווית, 1981. ספר חנוך א כולו השתמר אך ורק בגעז (אתיופית עתיקה).

97 בקווית, 1970; ליכט, תשמ"ח, עמ' 52-53.

בשום אופן להוסיף ימים על 364 ימי השנה.⁹⁸ נראה שיש תלות של הלוח השמשי בלוח הירחי, כך עולה בעיקר מקטעים בספר חנוך שהתגלו בקומראן ואשר באחדים מהם ניכר סינכרוניזם בין הלוח השמשי האופייני לכת לבין הלוח הירחי המקובל.⁹⁹ באופן דומה מחבר ספר היובלים מנסה להוכיח שמקורו של הלוח השמשי בסיפור המבול, אך נאלץ להיעזר בחישובים המסתמכים על הלוח הירחי.¹⁰⁰ ואמנם חיבורים אסטרונומיים נוספים מקומראן מתארים סינכרוניזם בין הלוח של הכת ללוח ירחי, שעולה מהם החשיבות הרבה שייחסו חברי כת קומראן למסלולו של הירח בשמים.¹⁰¹ לפיכך ברור שחברי כת קומראן לא יכלו להתעלם מן הלוח הירחי שנהג מחוץ לכת.¹⁰²

מכל זאת עולה לדעתי כי הלוח השמשי, שראשיתו ב'ספר מהלך מאורות השמים' (לימים חלק מספר חנוך א), ולאחר מכן פותח חיבורים אסטרונומיים של כת קומראן, היה תופעה חדשה וראשיתו במאה השלישית לפנה"ס. אין שום סיבה לשער שהוא הונהג בבית המקדש לאחר שהלוח הירחי המוכר גם מספרות חז"ל כבר נהג בישראל מדורי דורות. על כן אין כל סיבה לסבור שהצדוקים והבייתוסים נהגו לפי לוח שמשי. לכך מצטרפות הראיות העקיפות הנוספות שהבאתי בראשית הסעיף התומכות במסקנה שהצדוקים-בייתוסים החזיקו בלוח ירחי.¹⁰³

98 על השערות באשר לסוד העיבור של הלוח בקומראן ראו: טלמון וקנוהל, תשנ"א, עמ' 606; גלסמר, 1996, עמ' 156-157; הנ"ל, 1999, עמ' 262-268. מכל מקום, סוגיית העיבור בקומראן טרם באה על פתרונה. על ההתנגדות לעיבור השנים ראו ספר היובלים ו, ל-לב; מט, יד.

99 מיליק, 1976, עמ' 7-22, 62-69, 273-297; בקוויט', 1992, עמ' 458-461. השוו גם הקטעים הנדונים אצל גלסמר, 1999.

100 ספר היובלים פרקים ה-ו; קיסטר, 1993, עמ' 287-288. השוו גם לים, 1992. עוד בטרם התפרסמו קטעי הלוח מקומראן היו שחשדו כי לוח השנה של היובלים התבסס על לוח ירחי שקדם לו. השוו: קוטש, 1961, עמ' 42 ואילך; דה וו, תשכ"ט, עמ' 203.

101 למשל, ביה, 1982, עמ' 105-136; באומגרטן, 1986; טלמון וקנוהל, תשנ"א.

102 ראו בקוויט', 1992.

103 יש סוגיה נוספת הנוגעת לתורת המועדים וללוח השנה של הצדוקים, אך מכיוון שקשה מאוד להכריע בה דחקתי אותה להערת שוליים: האם ראשית השנה של הצדוקים חלה בראשית תשרי, או שמא בראשית ניסן? בפרק הרביעי, אציע שהצדוקים ציינו מדי שנה בשנה את ימי המילואים, שחלו בימים א'-ח' בניסן. היו שהסיקו שציון שנתי של ימי המילואים קשור בהכרח לכך שראש השנה יחול בניסן, שהרי בראש חודש ניסן הוקם המשכן (שמות מ ב, יז), שאת חנוכתו ציינו בימי המילואים. טענה זו מסתמכת בעיקר על שיטתה של מגילת המקדש. ראו קנוהל ונאה, תשנ"ג, עמ' 37-38, והשוו: ידין, תשל"ז, א, עמ' 74-75; ידין, שם, ב, עמ' 44. על חנוכת המשכן בראשית ניסן ראו גם: ספרי, נשא, מד (מהדורת הורוביץ, עמ' 49); נג (שם, עמ' 54). ואמנם חז"ל ראו בראש חודש ניסן 'ראש השנה לשקלים' (תוספתא, שקלים ב, ז [מהדורת ליברמן, עמ' 208]; משנה, ראש השנה א, א; ירושלמי, שקלים א, א [מה ע"ד]; בבלי, ראש השנה ז ע"א; ליברמן, תשנ"ג, ד, עמ' 683). זהו איננו טיעון מכריע, אך אם לא מניחים כמובן מאליו כי

לכאורה היה לצדוקים אינטרס להחזיק בלוח זה: הרי הצדוקים החמירו בדיני שבת ובאיסור לעשות בשבת מלאכות הקשורות למועדים (כפי שלמדנו מן המקרים של קציר העומר או חיבוט ערבה), ואילו לוח השנה השמשי פותר בעיות מעין אלו כשהוא מנתק בין השבת למועדים כך שלא יצטרכו להקריב קרבנות מוסף של מועד בשבת.¹⁰⁴ אולם זהו פתרון רדיקלי וחדשני לבעיה שהצדוקים מצאו לה (או לכל הפחות היו יכולים למצוא) פתרונות פשוטים יותר ועל פי הלוח הירחי. הם פשוט לא נטלו ערבה בשבת ופירשו את מועד קציר העומר כפשוטו 'ממחרת השבת' כיום ראשון בשבוע. אין כל רמז שהם סברו, כמו מגילת המקדש, שאין להקריב קרבנות מוסף של מועד בשבת. לכן אין כל היגיון הלכתי המצריך לחשוב כי הצדוקים החזיקו בלוח שמשי.

הצדוקים היו אמורים להסכים עם הפרושים-חז"ל שמניין השנים מתחיל בתשרי, ניתן לחזק אפשרות זו בכמה שיקולים משניים. במקרא נוהגות זו לצד זו שתי המסורות. על ראשית השנה בניסן ראו שמות יב ב (ואותה מנסה לתרץ קאסוטו, תשכ"ה, עמ' 93). על תשרי ראו ויקרא כג יד. ראו גם: ליכט, תשל"ו; סגל, תשמ"ח, עמ' 44-45. לא רק במגילת המקדש אלא כבר בספר יחזקאל השנה מתחילה בניסן. ראו: ידן, תשל"ז, א, עמ' 74-75; אברמסקי, תשל"ג והשוו ז'ובר, 1953. כמו כן לפי שיטתו של ביקרמן בדבר הכרונולוגיה של ספר מקבים א, מקבים א י, כא מתייחס לראש חודש ניסן. ראו ביקרמן, 1979, עמ' 101. אם אמנם הצדוקים סברו שהשנה מתחילה בניסן, שמא ניתן יהיה להסביר את דחייתם את טקס ניסוך המים על המזבח בחג הסוכות וכן את שמחת בית השואבה. הרי טקס רב-רושם זה נועד להביא את ברכת הגשמים בחג הסוכות, עם ראשית השנה. ראו: תוספתא, סוכה ג, יח (מהדורת ליברמן, עמ' 271); משנה, ראש השנה א, ב; ליברמן, תשנ"ג, ד, עמ' 885. השוו: זכריה יד יז-יח; פינקלשטיין, 1962, עמ' 102 ואילך. פטאי (1967, עמ' 33 ואילך) אף ראה בהם טקס של ראשית שנה. אם כך, ניתן להציע שמכיוון שהצדוקים לא חשבו שהשנה מתחילה בתשרי הם לא קיבלו את החידוש הפרושי (?) של טקס שמחת בית השואבה וניסוך המים בראשיתה. אך כל אלו הן השערות בלבד.

104 שטמברגר (1995, עמ' 85-86) סבור שהצדוקים או הבייתוסים החזיקו בלוח שנה דומה או שווה לשל כת קומראן ואף מוצא לכך סימוכין במעשה הטעיית הבייתוסים את בית הדין שקידש את החודש. לטענתו, אם אמנם היו הצדוקים סוברים שמועד קציר העומר הוא ממחרת השבת שבתוך חג הפסח, היה עליהם לחרוג ממנהגם זה כששבת וחג ראשון של פסח מצטלבים. אינני מבין על סמך מה הוא טוען זאת, מה גם שברור שמטרת הבייתוסים היא למנוע את חילול השבת שבקציר העומר, ולא מעלה ולא מוריד אם לעתים שיטתם עולה בקנה אחד עם שיטת הפרושים. שטמברגר (שם, עמ' 137-138) אף סבור (ואינו מביא נימוקים לדבריו) שבימי הורדוס חלה התקרבות בין הצדוקים-בייתוסים לבין האיסיים.

פרק שלישי: החוק הפלילי והמשפט האזרחי

מבוא

הידיעות על מערכת החוק והמשפט בימי בית שני מעטות ביותר. אין ספק שבתקופה שהיהודים ניהלו מדינה עצמאית תחת שלטונם של החשמונאים ושל הורדוס הייתה מערכת מסודרת של חוקים ובתי משפט, אך שרדו מכך שברי ידיעות בלבד. אצל יוסף בן מתתיהו ואולי גם בספרות חז"ל. משום כך המחלוקות המשפטיות שחז"ל מייחסים לצדוקים ולפרושים בעלות ערך מיוחד להבנת המשפט היהודי בעת העתיקה. בפרק זה אנסה לשחזר במידת האפשר את חוקי הצדוקים ואפרט מה ניתן ללמוד מהם על התפתחות מערכת החוק בישראל בימי בית שני. בתוך כך יש להבחין בין הדין הפלילי שמעורבים בו המדינה או מוסדות הדת, אשר בפרק זה נוגע בעיקר לדיני העונשין, לבין המשפט האזרחי שעיקרו הסדרת יחסים בין האנשים בחברה.¹ מובן מאליו שההבדלים בשיטותיהם המשפטיות של הפרושים והצדוקים הם בעלי משמעות חברתית מיוחדת, שכן שתי הכיתות, שהיו למעשה קבוצות עילית והנהגה, ניסו לעצב את פני החברה באמצעות החוקים שדגלו בהם. במהלך הדיון במחלוקות המשפטיות בין הצדוקים והפרושים אתפתה להציע כיצד נהגו בפועל בימי בית שני וכיצד התפתחו חוקי העונשין, אולם בשל מיעוט המקורות וזמנם המאוחר יש לזכור שאלו הן השערות בלבד.

דין מידה כנגד מידה – כלשונו

בסכוליון למגילת תענית, למועד י' בתמוז, כתב יד אוקספורד, מיוחסת לצדוקים ולבייתוסים העמדה, שדין 'עין תחת עין' נוהג כפשוטו:

בעשרה בתמוז בטילת ואעידאת את ספר גזרתא

שהיו ביתוסין כותבין הלכות בספר [...] דבר אחר, ספר גזירתא שהיו בייתוסין או' עין תחת עין, שן תחת שן, הפיל שן חברו יפיל שינו, סימא עין חברו יסמא את עינו ושניהן שוין [...] אמרו להם חכמים, והלא כבר נאמר והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם, וכתוב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל, שימה בפיהם ולמדה זו מקרא, שימה בפיהם אלו הלכות.²

1 להבחנה זו ראו למשל: לוקס וסקול, 1983, עמ' 38, 49 ואילך; קלהון, 1973, בעיקר עמ' 1-3.

2 הקטע המובא לעיל חסר בכתב יד פארמה הנוהג לייחס הלכות כגון אלו לצדוקים. ראו: נעם, תשנ"ז, עמ' 213, 217-218; הנ"ל, תשנ"א, בנספח, עמ' 16-17. בשאלת מהימנות ייחוס

נאמר כאן שהבייתוסים מפרשים את הפסוק 'נפש תחת נפש עין תחת עין שן תחת שן' וכו'³ כלשונו, כלומר *lex talionis*, המחייב ענישה גופנית (*retaliation*) של מי שחבל בחברו. בהמשך יובאו עדויות להתלבטויות ולהתחבטויות בפירושו של דין זה בקרב יהודי בית שני, בקרב פרשני המקרא המסורתיים והביקורתיים וכן בתרבויות זרות. כל אלו מחזקים לדעתי את אמינות דברי הסכוליון, כיוון שהם מלמדים שהייתה בעיה משפטית ופרשנית שנגעה לדין מידה כנגד מידה, ומעלים את הסבירות שהפרושים והצדוקים נחלקו בסוגיה זו. חיזוק נוסף לאמינותו של הסכוליון הקושר הלכה זו לצדוקים מתקבל מהלכה אחרת המיוחסת להם בעניין עדים זוממים (להלן, בסעיף הבא) שגם בה הם יוצרים תלות גמורה בין חטא לעונש. במחקר הוצעו כמה פרשנויות והסברים לעמדת הצדוקים ולפירושם את צווי התורה, רובם על יסוד עדויות לפירושים אחרים לדין זה. על כן אעסוק תחילה בפרשנויות אחרות מימי בית שני ומספרות חז"ל, ולאחר מכן אשוב לדון בהלכה הצדוקית וביחסה למקרא ובדין מידה כנגד מידה בתרבויות אחרות.

חז"ל התנגדו כמובן לפירוש של דין 'עין תחת עין' כלשונו, ודומה שבעניין זה הם המשיכו את מגמתם של קודמיהם, הפרושים.⁴ המשנה קובעת שיטה להעריך את הנזק הפיזי והנפשי שאדם גרם לחברו, כדי שניתן יהיה לפצותו בממון.⁵ לעומת זאת יהודים אחרים בימי בית שני התלבטו בכך מאוד. נראה שפילון האלכסנדרוני סבר שמבחינה משפטית דין 'עין תחת עין' נוהג כפשוטו, ועל כן תמך בענישה גופנית, כלומר הוא הסכים בעניין זה עם הצדוקים.⁶ לעומת זאת, יוסף בן מתתיהו מפרש את

הלכה זו לצדוקים-בייתוסים אדון לקראת סוף הסעיף, בעקבות השוואת עמדתם לזו של חוגים אחרים.

3 שמות כא כג-כה; ויקרא כד יז-כא. עיקרון זה נזכר גם בשופטים א ז; ירמיה נ כט; עובדיה טו; משלי כד כט.

4 מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, ח (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 227); ספרא, אמור, כ, ז (מהדורת וייס, קד ע"ד-קה ע"א); אלבק, תשי"ט, סדר נזיקין, עמ' 9-10; לה מואן, 1972, עמ' 81-82. עם זאת חכמים המשיכו להאמין בדין מידה כנגד מידה כעיקרון תאולוגי בתורת הגמול וזאת בהשראת המקרא. ראו אורבך, תשמ"ח, עמ' 385. כך גם בחכמת שלמה יא, טו. העיקרון המשפטי של מידה כנגד מידה נזכר בספר היובלים בנוגע לרצח ('נפש תחת נפש'). ספר היובלים ד, לא-לב גורס כי קין נהרג כשאבני ביתו התמוטטו עליו כפי ש'באבן הרג את הבל' וגזור מכך חוק שהוקם ב'לוחות השמים' כי 'אשר הרג איש את רעהו בו יהרג, כאשר פצעו כן יעשה לו'. ראו גם אלבק, 1930, עמ' 26. מכל מקום, לא נכון לקשר זאת עם עמדת הצדוקים כיוון שכאן לא מדובר על גרימת חבלה. על העיקרון המקראי של מידה כנגד מידה ראו ליונשטם, תשכ"ג, עמ' 844-846.

5 משנה, בבא קמא ח, א-ו.

6 זוהי המסקנה המתחייבת, אם נדייק בדבריו בחיבורו על החוקים המיוחדים ג, 181-183, 195, כפי שפירשו אותם רוול, 1913, עמ' 56; היינמאן, 1962, עמ' 358-360. בלקין הציג פירוש שונה

החוק כך: העונש על המטיל מום בחברו הוא 'עין תחת עין', כלשון הכתוב, ורק לניזוק ישנה הזכות להחליפו בקבלת פיצוי כספי מן המזיק, ולמנוע מצב שגם חברו ילקה בגופו.⁷

חז"ל ניסו לאשש את הלכתם ולדרוש את הוראת 'עין תחת עין' כך שניתן יהיה להסיק ממנה כי מדובר בפיצוי כספי. במכילתא דרבי ישמעאל ר' יצחק לומד את עניין התשלום מפסוק אחר 'כופר יושט עליו' הנוגע לשור שהרג אדם (שמות כא ל), ודורש משם דין קל וחומר לעניין נזק גופני שאדם גרם לחברו. ר' אליעזר חולק על ההלכה המקובלת בספרות חז"ל וסובר שפיצוי כספי נוהג רק כאשר הפגיעה איננה במתכוון, ואילו כאשר 'יתן מום באדם' (ויקרא כד כ) במכוון, העונש הוא גופני, כפשט הכתוב.⁸ שני הפירושים מדגימים, כל אחד בדרכו שלו, עד כמה קשה להסיק

שיש לדחותו. בלקין (1940, עמ' 101) סבר שפילון התנגד לדין מידה כנגד מידה, ובדברו על עונש גופני הנקבע על פי הנזק הפיזי שנגרם לאדם התכוון פילון לעונש המלקות ולא למידה כנגד מידה. אבל בלקין מתכחש להקבלה המדויקת בין דבריו של פילון לבין פסוקי המקרא המזכירים את דין 'עין תחת עין', ואולי גרמה לכך מגמתו למצוא מקבילות בין פילון לחז"ל. בלקין טען כי פילון מביא את פסוקי המקרא המזכירים את דין מידה כנגד מידה בלי שדבק בפרשנים וכי עמדת פילון בנוגע לעונש שחל על מכה אביו או אמו (חוקים ב, 245) מעידה שהתנגד לתפיסה של מידה כנגד מידה (בלקין, שם, עמ' 99-100). אולם אין להסיק מדין מכה אביו ואמו על דין מידה כנגד מידה: פילון יוצא שם נגד התפיסה כי האיבר שביצע את הפגיעה הפיזית צריך להיפגע כעונש, ואילו בדין מידה כנגד מידה האיבר שנפגע (ולא האיבר הפוגע) משמש קריטריון לענישת החובל בחברו. חיזוק עקיף לכך ניתן למצוא בפרשנויותיהם של יוסף בן מתתיהו ור' אליעזר בן הורקנוס הנוטות במידה זו או אחרת לחיוב עונש גופני בדין מידה כנגד מידה (ראו להלן). עם זאת יש לציין כי פילון מפרט מצבים נוספים שבהם דין מידה כנגד מידה אינו מיושם. קשה לדעת אם הוא מציין מכיוון שאין בהם שוויון בין העברה לעונש (ולפיכך אינם תואמים את הכלל של מידה כנגד מידה) או מכיוון שהוא מתאר את הדין המקובל כיוון ואולי גם במקום מגוריו, אלכסנדריה (כך שיערו גודנאף, 1929, עמ' 136 ואילך; בלקין, שם, עמ' 101). יש עוד להוסיף כי אפטוביצר (1924-1925, עמ' 76-77) טען כי ייתכן שפילון לא ידע מהי ההלכה ואפשר שבלבל בינה לבין החוק הלא-יהודי באלכסנדריה, וממילא הוא משער שבימי פילון הדין הצדוקי כבר לא נהג בפועל. פילון סבר כצדוקים גם בנוגע להקטרת הקטורת ביום הכיפורים בהיכל (חוקים א, 72). אגב כך מעניין לציין את הצעתו של גודנאף (1935, עמ' 78-80) שפילון היה צדוקי. אינני מקבל הצעה זו, אך יש קרבה מסוימת בין פילון והצדוקים במספר זעום של חוקים ואולי גם בהנחות יסוד דתיות. בכך הכיר בחצי פה גם בלקין, שם, עמ' 19.

7 קדמוניות ד, 280. כך בדיוק הוא החוק הרומי מימי הרפובליקה ב-12 הלוחות (לינוט, 1999, עמ' 150). יש הטוענים שיוסף בן מתתיהו הושפע מן החוק הרומי. ראו כהן, 1966, עמ' 19, והשוו בלקין, 1940, עמ' 91 וכן הערת שליט בפירושו לקדמוניות ד, 277. אינני רואה כל סיבה לסבור כך, ובהמשך אנסה להפריך את המגמה לתלות עמדה משפטית יהודית זו או אחרת בהשפעה זרה זו או אחרת כשהאפשרויות הפרשניות עולות מן המקרא באופן עצמאי.

8 מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, ח (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 275-277). השוו: ספרא, אמור, כ (מהדורת וייס, קד ע"ד-קה ע"א); בבלי, בבא קמא פד ע"א. על ההשערות שהועלו

מהוראת 'עין תחת עין' שהכוונה היא תשלומי ממון. לא רק התנאים והאמורים התקשו בכך אלא גם פרשני ימי הביניים. רמב"ן וספורנו פירשו את שמות כא כד כפשוטו, אך הוסיפו הסתייגויות, כגון שדין 'עין תחת עין' כפשוטו חל אם החובל אינו משלם את הקנס הראוי. ר' אברהם אבן עזרא הציע לפרש שהניזוק הוא שבורר בין עונש גופני לקנס כספי, בדיוק כפי שגרס יוסף בן מתתיהו.⁹

אולם לא רק היהודים בעת העתיקה ופרשני המקרא המסורתיים התחבטו בפירושו של צו זה, אלא גם חוקרי מקרא מודרניים והיסטוריונים של המשפט אשר ביקשו לשחזר כיצד נהגו בתקופת המקרא. יש הסוברים שהצו בשמות כא כב-כה אינו מחייב פגיעה גופנית, אלא לצד עונש של 'עין תחת עין' ממש מתיר תשלום כספי.¹⁰ דומני כי גישה זו הושפעה מעדות חוץ-מקראית, כלומר מפירושיהם של יוסף בן מתתיהו וחז"ל וכן מחוקי עמים אחרים בעת העתיקה, שהרי בתרבויות המזרח קדום, יוון ורומא, היו מקובלים תשלומי ממון לצד הענישה הגופנית (ראו להלן). אולם גישה זו איננה הולמת את תוכן פסוקי המקרא, בשל שני נימוקים מרכזיים. ראשית, בשמות כא כב-כה ובויקרא כד יט-כא לא נזכר פיצוי כספי ולו ברמז. אמנם תשלום שכזה נזכר כמה פסוקים קודם לכן, בשמות כא יח-יט, שהוא צו נוסף שעניינו אדם החובל בחברו, אך שם מדובר בפגיעה זמנית בלבד, ולא בהטלת מום קבוע. והרי הגיוני שכאשר הפגיעה זמנית בלבד הדין יהיה חמור פחות מבפגיעה קבועה, כלומר פיצוי כספי ולא עונש גופני.¹¹ שנית, דין מידה כנגד מידה מודגש

בעקבות דברי ר' אליעזר והסכוליון בנוגע לדרך שדבקו בה הפרושים – עונש גופני או כספי – ראו אצל נעם, תשנ"ז, עמ' 217-218 בהערות.

9 מאמציהם של חז"ל לדרוש את פסוקי התורה כך שיתקשרו לתשלומי ממון בולטים בבבלי, בבא קמא פג ע"א ואילך. כך למשל מנסים לתרץ שם 'אשר יתן מום באדם (ויקרא כד כ), הכי נמי דממון הוא?'. יש לשים לב שכנגד דרש זה חז"ל כן פירשו כפשוטו את המשך הפסוק המורה 'נפש תחת נפש' ודרשו עונש מוות לרוצח (משנה, סנהדרין ט, א; ספרא, אמור, כ, א-ב [מהדורת וייס, עמ' קד ע"ד]), וכפי שיתברר בסעיף הבא זהו העיקרון המנחה אותם בדין עדים זוממים.

10 ליונשטם, תשכ"ג, עמ' 842; פלק, 1964, עמ' 79-80. ג'קסון, 1975 הפריד בין עצם המקרה של אישה הרה (שמות כא כב-כג) לדין הכולל של 'עין תחת עין' (שם, פס' כד-כה), שהוא לדעתו הוספה מאוחרת שמשמעה כי הניזוק בורר בין עונש גופני לכספי, כפי שכבר פירש יוסף בן מתתיהו. לטענתו (ג'קסון, שם, עמ' 102-105), עונשים גופניים התפתחו רק בשלב מאוחר יחסית בהתפתחות המשפט העברי, ודווקא בחוגי האריסטוקרטיה. אין הוא מביא ראיות משכנעות לכך ודבריו נדחו בידי ליונשטם, 1977. ליונשטם סבר שדין 'עין תחת עין' לא נגע במקורו לנזקי אישה הרה, אלא לפגיעה בעקבות ריב בין אנשים. וסטברוק, 1986 סבר שדין מידה כנגד מידה נגע לאומדן הפיצוי הכספי, תשלום שהקהילה אחראית לו.

11 ראו פאול, 1970, עמ' 67, 74-84. לדעת אוטו (1994, עמ' 182-186) שיקולי העריכה בדיני העונשין בקובץ החוקים המכונה 'ספר הברית' (שמות כא-כד) מביאים לידי מסקנה זו. ג'קסון, 1975, עמ' 97-104 מתעקש שבשני הכתובים מדובר בפיצוי של ממון.

בקובץ החוקים בשמות כא, ובסמוך לו הוראה ברורה לפצות בממון אישה הרה אם 'לא יהיה אסון' וגם לפצות את בעליה של בהמה שהוכתה למוות.¹² מכאן שכשחוקי התורה דנים בתשלומי ממון הדבר מצוין במפורש, וכשהעונש גופני נאמר ביתר הדגשה 'עין תחת עין שן תחת שן'.¹³

מעניין שגם בתרבויות שכנות הייתה התחבטות אם לנקוט עונש גופני או פיצוי כספי. בחוגי אשנונה שבמסופוטמיה (ראשית האלף השני לפנה"ס) ובחוקי 12 הלוחות שנהגו ברומא למן ראשית ימי הרפובליקה נהג עונש גופני לחובל בחברו, אולם בתנאים מסוימים היה אפשר להמירו בתשלום פיצוי לנפגע. באתונה הקלסית החלה מגמה של החלפת העונש הגופני בקנסות או בעונשים אחרים שאין בהם פגיעה פיזית.¹⁴ בכל התרבויות האלה, ובייחוד ביוון וברומא, חל תהליך של מעבר מעונש גופני לקנס, ומסתבר שהוא התחולל גם בחברה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית. האם השינוי נבע מהשפעתה של חברה אחת על חברתה, או שמא בכל אחת מהתרבויות הייתה זו התפתחות משפטית טבעית ופנימית? לסוגיה זו אדרש בהמשך.

אשוב עתה לדון בצדוקים. ניתן לפרש את דברי הסכוליון כפשוטם ולהסיק שהצדוקים מחייבים באופן מוחלט עונש גופני של 'עין תחת עין' ופוסלים את האפשרות של פיצוי כספי (ואם כך, הרי עולה השאלה: האם הם הבחינו בין פגיעה במזיד לפגיעה בשוגג והקלו בפגיעה בשוגג, כפי שטען ר' אליעזר שפיצוי כספי מוטל על הפוגע בשגגה?).¹⁵ לעומת זאת פינקלשטיין ולה מואן שיערו שהצדוקים

12 להכאת אישה הרה ראו שמות כא כב. לפיצוי על הריגת בהמה ראו שם, כט-ל. ראו גם רופא, תשמ"ח, עמ' 154-156.

13 למגמה פרשנית שכזו השוו: רוול, 1913, עמ' 56-57; פישביין, 1985, עמ' 93. ראו בעיקר: דאובה, 1969, עמ' 105-147; קרמייקל, 1996, עמ' 105-126, 142-161, המביאים לכך ראיות שונות. נימוק שלישי לדעה זו הוא הצפייה לעקיבות בפירוש 'עין תחת עין' ו'נפש תחת נפש', אם בדין הראשון הכוונה לפיצוי כספי, מדוע לא בדין השני (והרי לכך יש מקבילות בתרבויות אחרות)? אם כך, יש מתח בין פשוטו של מקרא לערכים ולתפיסות יסוד של חכמים כמשפטנים ומחוקקים (ואין לשכוח גם את השיקול של תרומת החוק לסדרי החברה התקינים), וכפי שהראיתי לעיל, מדרשי חז"ל ניסו להתמודד עם קושי זה ולקשור כמה מדיני הפלילים שבתורה לעיקרון מטה-הלכתי עקיב. אולם חוקי המשפט הפלילי בתורה עשויים להביא לידי מגמות סותרות המתקיימות זו לצד זו ומקשים מאוד על פרשנות שיטתית שכזו. השוו ליונשטם, תשכ"ג. ראו גם אצל הלברטל, תשנ"ט.

14 חוקי אשנונה, סעיפים 42-47. ראו: ליונשטם, תשכ"ג, עמ' 842; פישביין, 1985, עמ' 93; אוטו, 1994. חוקי 12 הלוחות ח, 2-4 (החל באמצע המאה החמישית לפנה"ס). ראו: כהן, 1966, עמ' 18; ג'קסון, 1975, עמ' 101. על החוק באתונה ראו גודנאף, 1929, עמ' 136-145. על מגמת החוק הרומי של מעבר לקנס כספי ראו ג'קסון, שם, עמ' 103-107. חוקי חמורבי (למשל, מס' 196) גורסים 'עין תחת עין' ממש ללא המרה בממון. ראו דיימונד, 1957.

15 השוו בלקין, 1940, עמ' 97.

התירו לנפגע לבחור בין שני העונשים, בדיוק כפי שסבר יוסף בן מתתיהו.¹⁶ נראה ששני חוקרים אלו סברו כי הצדוקים הושפעו מן המגמה שרווחה ביוון וברומא של מעבר הדרגתי מעונש גופני לקנס כספי, והניחו שמכיוון שהצדוקים אריסטוקרטים הם יחזיקו בדעות 'מתקדמות' יותר מהתעקשות 'פרמיטיבית' על עונש גופני בלבד, כפי שניתן היה להבין מפשוטם של הדברים בסכוליון. גם דברי יוסף בן מתתיהו ודאי השפיעו על דעתם של פינקלשטיין ולה מואן. אולם כפי שניסיתי להראות, הקורא את קובצי חוקי התורה בשמות כא ובויקרא כד אינו יכול שלא להתרשם כי פשט הדברים הוא 'עין תחת עין' ממש. אינני רואה כל צורך לחפש תירוצים והארות בתרבויות אחרות ואף לא אצל יוסף בן מתתיהו כדי להסביר את עמדת הצדוקים, שכן גישה מחמירה שכזו היא 'לגיטימית' בפרשנות המקרא, ואין כל סיבה היסטורית לשלול אותה. הרי הצדוקים לא היו מחויבים לשום שיטה משפטית פרט לשיטה של התורה עצמה. אין להתפלא על עמדתם המחמירה הדורשת עונש גופני לחובל בחברו. עוד חשוב לזכור שיוסף בן מתתיהו אומר במפורש שהצדוקים מחמירים במשפט יותר מכל היהודים, ומכאן אין להבין אלא שהפרושים מקלים בדין באופן יחסי לצדוקים. וכן הוא מזכיר את מזגם הקשה של הצדוקים ביחסים בינם לבין עצמם.¹⁷

מסקירה זו ניכר שאין מקורות היסטוריים המלמדים כיצד נהגו הלכה למעשה בימי בית ראשון ושני, אלא רק עדויות המקרא עצמו ועמדות הפרושים, הצדוקים, פילון, יוסף בן מתתיהו וחכמי המשנה והתלמוד. למרות זאת, לקראת סופו של פרק זה אתפתה להציע, בעקבות חוקרים קודמים, שחזור כללי של התפתחות דין 'עין תחת עין' בעת העתיקה.

עמדותיהם של פילון, יוסף בן מתתיהו ור' אליעזר מחזקות במידת-מה את מהימנות דברי הסכוליון, כיוון שהן מלמדות כי דין מידה כנגד מידה היה שנוי במחלוקת בסוף ימי בית שני. האפשרות שקבוצה מסוימת פירשה את צווי התורה בעניין זה כפשוטם מתקבלת על הדעת הן לאור עמדות פרשנים אלו הן לאור העובדה שחז"ל מייחסים לצדוקים או לבייתוסים פרשנויות משפטיות נוספות על דרך הפשט – 'וירקה בפניו' ו'פרשו השמלה' ודין הוצאה להורג בשרפה (ראו להלן). אמנם

16 פינקלשטיין, 1962, עמ' 736; לה מואן, 1972, עמ' 229. זו גם הנחתו של קרמייקל (1996, עמ' 123-124), המסביר שהמשותף לצדוקים וליוסף בן מתתיהו הוא היותם כוהנים, ועל כן קרובים יותר למסורת הכוהנית שעיצבה את חוקי התורה. במקום הסבר גנאלוגי פשטני שכזה אני מעדיף להסביר מחלוקות הלכתיות והבדלים בסיסיים בפרשנות החוק בתפיסות עולם שונות, שאמנם עשוי להיות להן קשר לתפיסת עולם הרואה בכהונה ובפולחן את העיקר. ראו להלן בפרק השישי, עמ' 235-241 וכן בפרק עשירי.

17 על החמרתם המיוחדת של הצדוקים ראו קדמוניות כ, 199, אגב הוצאתו להורג של יעקב אחי ישו ביזמת חנן בן חנן. על הקלתם של הפרושים בדין ראו קדמוניות יג, 294, אגב הסכסוך בין יוחנן הורקנוס לפרושים. במלחמת ב, ח, יד, 166 מיוחס לצדוקים ἡθος ἀγριώτερον, כלומר מעין מזג ברוטלי, ביחסים שבינם לבין עצמם.

הקורא את מסורת הסכוליון מבחין בהוספה המדרשית המובאת בתשובה לעמדת הצדוקים, אך יש להפריד בין הבאה של הלכה צדוקית לבין פולמוס עמה. אם לקבל את מסקנותיה של ורד נעם, הרי אף שאין מקבילה בספרות חז"ל למחלוקת בדבר דין 'עין תחת עין', אין בכך כדי לערער על מהימנותה.¹⁸ את המניע או את ה'ערך' העומד ביסוד עמדת הצדוקים אנסה להסביר בהמשך דבריי כניסיון לכפר על הפגיעה בחוק, ולמעשה בקדושה, שבהטלת מום באדם, מעין כפרה המתבצעת באמצעות עונש גופני מחמיר.¹⁹

עדים זוממים נענשים רק אם הנדון הוצא להורג בעקבות מזימתם

המשנה במסכת מכות מייחסת לצדוקים את ההלכה הזאת:

אין העדים הזוממים נהרגין עד שיגמר הדין. שהרי הצדוקין אומרים: עד שיהרג, שנאמר 'נפש תחת נפש'. אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר: 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו', והרי אחיו קים! ואם כן, למה נאמר: 'נפש תחת נפש'? יכול משעה שקבלו עדותן הרגו? – תלמוד לומר: 'נפש תחת נפש', הא אינן נהרגין עד שיגמר הדין.²⁰

מדובר כאן בעד זומם, שניסה להטעות את בית הדין ובאמצעות עדות שקר להפליל את הנאשם ברצח. החכמים המוצגים כבני זמנם של הצדוקים מתווכחים עמם וטוענים שהעד הזומם מוצא להורג בסוף המשפט, גם אם מזימתו נתגלתה מבעוד מועד, לפני שהסתיים המשפט, וחיו של הנאשם ניצלו. לעומתם, הצדוקים סוברים שעד זומם מוצא להורג רק אם הצליח להטעות את בית הדין ולהביא להריגת הנאשם. עמדה זו ש'אין העדים זוממין נהרגין עד שיהרג הנדון' מיוחסת לצדוקים גם בספרי לדברים, ובמכילתא דרבי ישמעאל ובמקבילות לה נאמר ששמעון בן שטח, בן

18 ראו לעיל בפרק המבוא, הערה 19. ובאופן כללי יותר, נעם, תשנ"ז, עמ' 220.

19 ראו להלן בדיון בתפיסת הקדושה והפולחן, עמ' 235-241. מקרה אחר של עונש גופני בתורה שחז"ל המירו בקנס הוא דינה של מי שהתערבה בריב בין בעלה לגבר אחר והתערבה לטובתו להצילו מיד מכהו 'ושלחה ידה והחזיקה במבשיו'; וקצתה את כפה לא תחום עינך' (דברים כה יא). חז"ל לא העלימו עיניהם מן הקשרים הרעיוניים והמילוליים שבין דין זה לבין דין 'עין תחת עין' (בדברים יט כא נאמר בנוגע לעדים זוממים 'לא תחום עינך נפש בנפש עין בעין' וכו'), ודווקא משום כך פירשו גם כאן שהכוונה לפיצוי כספי. ראו מדרש תנאים לדברים כה יא (מהדורת הופמן, עמ' 168); הלברטל, תשנ"ט, עמ' 118-120. ניתן לשער שגם כאן לא הסכימו הצדוקים עם דרשת חז"ל.

20 משנה, מכות א, ו.

התקופה החשמונאית, הרג עד זומם כדי ל'הוציא מליבם של צדוקים'.²¹ ומעניין שבשכתובו של יוסף בן מתתיהו את חוקי התורה הוא נוקט את שיטת הפרושים.²² מחלוקת זו נוגעת ליסודם של סדרי המשפט הפלילי, ובסופו של דבר מכרעת לעניין חייהם או מיתתם של העדים הזוממים. אולם, מה הביא את הצדוקים והחכמים להחזיק בשתי גישות כה מנוגדות? ההבדל בין שתי הדעות נובע מפרשנות מנוגדת לדינו של 'עד חמס' הנזכר בדברים יט טז-כא. חז"ל, וככל הנראה גם החכמים הפרושים בימי הבית, הבינו את ההוראה 'כאשר זמם' כעונש מידה כנגד מידה המתבצע בשל עצם כוונתם של העדים להפליל את הנדון, בין שצלחה המזימה בין שלא צלחה. לעומת זאת הצדוקים הניחו מראש שהעונש חל על מעשה בלבד ולא על מזימה. לדעתם, אדם שמזימתו נחשפה אינו ראוי לעונש הזהה לגזר הדין שהוא זמם להביא על הנאשם החף מפשע. נראה אפוא ששורש המחלוקת נובע מן המשמעות

21 לעמדת הצדוקים ראו: ספרי, שופטים, קצ (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 231); בבלי, חגיגה טז ע"ב; מכות ה ע"ב. להזכרתה אגב מעשהו של שמעון בן שטח ראו: מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, כ (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 327); תוספתא, סנהדרין ו, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 424), שם נזכרים 'בייתוסין' במקום צדוקים; מדרש תנאים לדברים יט יח (מהדורת הופמן, עמ' 117). בירושלמי, סנהדרין ו, ג (כג ע"ב) מיוחסת דעה זו ל'שהיו אומרי' בלי לציין שאלו הצדוקים. אף שהמעשה בשמעון בן שטח ויהודה בן טבאי מנוסח ניסוח אגדתי, עומדת ביסודו ההלכה הצדוקית אשר בלעדיה אין כל מקום למעשה המסופר. שיפמן, 1993, עמ' 192-193, והערה 130 מדגיש משום מה כי במקורות אלו אין ייחוס מפורש של עמדת חז"ל לפרושים, דבר שאפילו חוקר ספקן כניזנר (1971, א, עמ' 2) הכיר בו. ההבחנה הפילולוגית של שיפמן נכונה אך ספק אם יש לה משמעות היסטורית. לפי דברי חז"ל היה ויכוח בין חכמים לצדוקים, כלומר חוגי החכמים החזיקו בדעתם עוד בטרם החורבן, ואינני מוצא כל סיבה להפריד בין ההלכה הפרושית להלכות חכמים. על היחס בין הפרושים לחכמים ראו ריבקיין, 1969-1970.

22 קדמוניות ד, 219. אולם יוסף בן מתתיהו מביע עמדה עקרונית הפוכה (התואמת לכאורה את השקפתם ההלכתית של הצדוקים), ולפיה 'מעשה שזוממים לעשותו ואין מוציאים אותו לעולם לפועל אינו ראוי לעונש' (שם יב, 358-359). הוא אומר זאת אגב הזכרת סיבת מותו של אנטיוכוס אפיפנס: האם המוות היה עונש על הרעות שגרם ליהודים, כפי שגרס יוסף בן מתתיהו, או שמא בשל מזימתו העתידית לפגוע במקדש ארטמיס בפרס, כפי שגרס ההיסטוריון ההלניסטי פוליביוס (כמצוטט שם). בספר שושנה (מן התוספות לספר דניאל בתרגום השבעים) מסופר כי שושנה הואשמה בקיום יחסים עם גבר זר והייתה אמורה להישפט למוות, אלא שהנער החכם דניאל חקר את העדים והראה שכל אחד מהם טוען שהמעשה אירע תחת עץ אחר, והפריך את עדותם וסופם שנהרגו כמצוות התורה (שושנה, סעיף מה בנוסח השבעים). יש הרואים כאן ראיה לכך שנהגו לפי הדין הפרושי (כגון צייטלין, תרצ"ו, עמ' 31; אלבק, תשי"ט, סדר נזיקין, עמ' 464), אולם מכל מקום יש לשים לב כי העדים לא נדחו בשל חשיפת מזימתם (הזמה) אלא בשל גילוי סתירות בעדותם (הכחשה). ראו טשרנוביץ (תרצ"ה-תש"י, ד, עמ' 389-393) המוצא קשיים בהליך המשפטי המתואר שם, והשוו שיפמן, 1993, עמ' 193, הערה 130.

הסמנטית של ההוראה 'כאשר זמם'.²³ בעניין זה הצדוקים דבקים בפרשנות מילולית של 'נפש תחת נפש' הנזכרת בצו זה של הענשת עדים זוממים (כפי שהמשנה שלעיל במכות מדגישה), אלא שפירוש זה מביא אותם לנקוט עמדה מקלה יחסית לעמדת חז"ל! גישתם הפרשנית זהה לזו של דין 'עין תחת עין', אך המגמה המשפטית מנוגדת, לא מחמירה אלא מקלה.²⁴

לחלופין, ניתן להסביר את המחלוקת בתפיסות מנוגדות באשר לתוקף המעשי של דברי העד: חז"ל ראו בעדות מעשה של ממש ועל כן עדות שקר ראויה לעונש חמור, ואילו הצדוקים לא ראו סיבה להעניש אדם בחומרה שכזו על אמירה שאף שהייתה שקרית והתכוונה לגרום להמתתו של אדם בסופו של דבר לא היו לה תוצאות של ממש.

דומני שהצדוקים הוסיפו לביטוי 'כאשר זמם' יתר משמעות בעקבות הנאמר בפסוק הבא: 'ולא תחוס עינך נפש בנפש עין בעין שן בשן יד ביד רגל ברגל' (דברים יט כא). כלומר, הם סברו שפירוט זה של הפסוק מלמד כי עונשם של עדים זוממים שקול לנזק שגרמו, בדומה לדין מידה כנגד מידה בשמות כא ובויקרא כד.²⁵ לעומת זאת אפשר שחז"ל פירשו פסוק זה כמשל לנזק שעד הזומם היה עלול לגרום לו צלחה מזימתו. כלומר, פירושם של הצדוקים לדברים יט טז-כא הוא מילולי מעיקרו, ולפי הבנתם דין מידה כנגד מידה נוגע לנזק שנגרם בפועל ולא לנזק שהעדים תכננו לגרום

23 על פירושם של הצדוקים ראו לה מואן, 1972, עמ' 228. על פירושם של חז"ל ראו דבריו הנכוחים של אלבק, תשי"ט, נזיקין, עמ' 463-464. מעניין לציין כי משמעות הכוונה, להבדיל מן המעשה, הודגשה מאוד בידי בית הלל. ראו בן שלום, תשנ"ד, עמ' 185-191.

24 על שיטתם של חז"ל ראו: גייגר, תש"ט, עמ' 91-92; פינקלשטיין, 1962, עמ' 899-901. דאובה (1961, עמ' 11 ואילך) טוען שהפרושים מפרשים כפשוטו של מקרא והצדוקים מעדנים את החוק, אולי בהשפעה חיצונית, וזאת על פי שיטתו כי דרישת המקרא לפי מידות (כגון קל וחומר) באה בהשראת תרבות יוון. לדעת שוורץ (1992, עמ' 233) נראה כאילו בית הדין של חכמים תולה בעד הזומם את אשמת הפשע שבוצע. על ההיגיון המשפטי שביסוד עמדת הצדוקים ראו שוורץ, תשנ"ו (א), עמ' 406-407. גם בחוקי חמורבי העד הזומם נענש אם עדותו השקרית נחשפה במהלך המשפט. ראו ליונשטם, תשכ"ג, עמ' 843. מן המשנה, מכות א, ו וממקורות אחרים נראה שלשיטת החכמים גם אם הצליח העד הזומם במזימתו ונתפס רק לאחר שהנדון למוות הוצא להורג, הורגים גם את העד הזומם. אולם שיטה אחרת הוצעה בברייתא המובאת בבבלי, מכות ה"ב, ולפיה אם העדים הרגו הם לא נהרגים! אמנם לפי פרשנות חז"ל התורה מצווה להעניש ב'נפש תחת נפש' רק את מי שזמם ולא דווקא את מי שביצע, ואמנם לפי מידת קל וחומר יש להוציא להורג את מי שמזימתו עלתה בידו, אלא שכאן חל הכלל של 'אין עונשין מן הדין', כלומר דיני העונשין אינם חלים על המידות שהתורה נדרשת בהן אלא רק על מקראות מפורשים. אלבק (תשי"ט, סדר נזיקין, עמ' 463-464) מראה שדעה זו התפתחה רק בקרב תנאים מאוחרים וקובע כי בימי הבית סברו הפרושים שכן הורגים עדים זוממים שהרגו. ואמנם כך גם גורסים חכמים במשנה, מכות א, ט.

25 ראו בסעיף הקודם ובהערה 3 לעיל.

בערמה. אם כך, הם דבקו בעמדה שנבחנה בסעיף הקודם, ולפיה דין מידה כנגד מידה איננו מעין משל לעונש השקול לפשע, אלא מובנו שוויון מוחלט בין הנזק לעונש, וכפי שכבר טענתי שם, יש בכך כדי לחזק את אמינותן של שתי ההלכות המיוחסות להם.²⁶

כיוון שסביר להניח כי בתקופות מסוימות דינים אלו אכן נהגו הלכה למעשה – והרי חז"ל מייחסים את יישום הדין הפרושי לשמעון בן שטח – הרי יש מקום לבחון את ההיבטים המשפטיים המעשיים של המחלוקת. בעמדת חז"ל יש היגיון משפטי בלתי מבוטל אף שפירושם צמוד פחות לפשט הפסוקים, שכן עד זומם נתפס בדרך כלל לפני תום המשפט ובטרם בוצע גזר הדין, ומן הראוי להענישו כשמגלים את מעשיו ובטרם הצליח. כנגד זאת לשיטתם של הצדוקים על פי רוב יזכה העד הזומם לעונש קל יחסית. אם כן, מדוע טענו הצדוקים לחוק המאפשר לעדים זוממים שמזימתם נתגלתה במהלך המשפט לחמוק מעונש קשה, לעומת מגמתם האופיינית להחמיר בדין? דומני כי הסיבה לכך היא פרשנותם המילולית לפסוקי התורה העשויה בהחלט להביא לידי המסקנה שאליה הם הגיעו.

אדם חייב בנזקי עבדו

ההלכה הבאה מיוחסת במשנה לצדוקים במהלך הבאת ויכוח פרושי-צדוקי:

[...] אומרים צדוקים: קובלין אנו עליכם פרושים! שאתם אומרים: שורי וחמורי שהזיקו – חיבין, ועבדי ואמתי שהזיקו – פטורין. מה אם שורי וחמורי שאיני חיב בהם מצות, הרי אני חיב בנזקן, עבדי ואמתי שאני חיב בהם מצות, אינו דין שאהא חיב בנזקן? אמרו להם: לא, אם אמרתם בשורי וחמורי, שאין בהם דעת, תאמרו בעבדי ובאמתי שיש בהם דעת? שאם אקניטנו ילך וידליק גדישו שלאחר ואהא חיב לשלם.²⁷

26 הלשר (1906, עמ' 31) ופינקלשטיין (1962, עמ' 144, 696) טענו שהצדוקים הושפעו מן החוק הרומי הקדום של 12 הלוחות או העתיקו ממנו. אני סבור שלאור תוכנם של פסוקי המקרא אין כל צורך בהנחה כזו. מגילות קומראן מלמדות עד כמה מדרש הפסוקים היה כוח יוצר של עמדות הלכתיות. לעומת זאת השפעת המשפט הרומי על החברה היהודית בתקופה החשמונאית וההרודיאנית איננה סבירה במיוחד מבחינה היסטורית, ואין לה עדויות רבות במקורות מימי בית שני. כל עוד ניתן להסביר תופעה שכזו כעניין פנימי, יש להעדיף גישה זו מהשערות בדבר השפעות חוץ.

27 משנה, ידים ד, ז. להערות לנוסח השווה לה מואן, 1972, עמ' 234. לכך שהמשנה מכניסה לפיהם של הצדוקים לשון ומינוחים הקרובים ללשון חכמים ראו לייטסטון, 1975, עמ' 209 ואילך. אני מקבל את הסתייגותו של לייטסטון כי אין הכרח שזהו ציטוט מהימן ומדויק של דברי הצדוקים, אך לעומתו אינני מטיל ספק שהצדוקים אכן סברו כך. ראו גם הדיון בפרק המבוא.

ההלכה המיוחסת כאן לפרושים עולה בקנה אחד עם הלכות חז"ל, הקובעות כי העבד פטור מלשלם, ויש לזכור כי לעתים קרובות אין לו נכסים לשלם מהם.²⁸ מן הוויכוח שהובא לעיל ומעמדתם של חז"ל בכלל, ניתן להבין ששורש המחלוקת נובע ממתח בין שני עקרונות משפטיים: הכלל הננקט בחוקי התורה לעניין נזקי בהמה (שמות כא לה) וההיגיון המשפטי הפשוט. חז"ל מייחסים כאן לצדוקים מדרש של מידת קל וחומר מנזקי בהמה לנזקי עבד ואמה באופן המזכיר את מדרשי ההלכה של חז"ל.²⁹ הצדוקים אומרים כי כיוון שאדם חייב לכסות על הנזק שגרמו בהמות שבבעלותו, אף שאין לו כל שליטה על מעשיהן, הרי גם נזקים שגרמו בני אדם שבבעלותו, עבד או אמה, הם באחריותו. הם מוצאים חיזוק לדעתם בכך שמדובר בבני אדם ש"יש בהם דעת", כלומר שלאדוניהם של העבדים אמורה להיות שליטה מסוימת על מעשיהם, והרי תפקידם הוא למלא את הוראות אדונם. עבד ניתן להזהיר שלא יגרם נזק לרשות הזולת, לעומת בהמה, אשר כדי שלא תזיק יש לקשור אותה או לכלוא אותה. כנגד זאת הפרושים מתעלמים מן הקרבה בין הבהמה לעבד בחוק המקראי ומדגישים את חוסר ההיגיון המעשי שבגישת הצדוקים, שכן דעתו של עבד עשויה להיות מנוגדת לדעת אדוניו. בהמה לא תזיק בכוונה תחילה כדי לפגוע בבעליה, אולם הדין הצדוקי משאיר את האדון בלתי מחוסן מפני ניסיון של עבדו לפגוע בכיס בעליו על ידי גרימת נזק מכוון (כל זאת כמובן בתנאי שהנזק שגרם העבד לא היה בהוראת אדוניו, שהרי במקרה כזה שלוחו של אדם כמותו).

אין לסמוך על פירוט ההנמקות ורמיזות המדרשים המובאים במשנה כעל מקור היסטורי מהימן. אך אינני מוצא סיבה לפקפק בעצם ייחוס ההלכה לצדוקים. כמו כן נימוקי הצדדים נראים הגיוניים מבחינה משפטית וניתן לראות בהם השערה מחקרית העשויה לשמש הצדקה לגישת הצדוקים. גם הנימוקים שחז"ל נותנים לעמדת הפרושים עשויים להיות אמינים, והחכמים מעידים על גרסת קודמיהם, אם כי ייתכן שחכמי המשנה שמים בפיהם של הפרושים את עמדתם שלהם עצמם.

לכאורה ניתן ללמוד ממחלוקת זו משהו על גישתם החברתית של הצדוקים לעבדים, ברוח שיטתו הסוציולוגית של פינקלשטיין: אמנם הצדוקים מסירים מן העבד את האחריות הכלכלית הכבדה לתוצאות מעשיו, אך כנגד זאת אף שמיוחסת

28 על פטירת העבד מתשלום ראו: משנה, פאה ג, ח; אורבך, תש"ך, עמ' 158-162. אמנם חלה עליו חובה לשלם לאחר שהשתחרר (משנה, בבא קמא ח, ז). אך יש לשאול כיצד לדעת חז"ל הצד הנפגע מקבל את הפיצויים המגיעים לו: האם עליו לחכות עד שעוברות שנים והעבד משתחרר? ומניין לעבד המשוחרר אפשרות לשלם סכומים גבוהים? מכאן שעל פי עמדת חז"ל לא ברור אם הצד שנפגע ממעשיו של העבד אכן קיבל פיצוי על הנזק שנגרם לו, וכמה זמן היה עליו להמתין עד שיוכל העבד לשלם זאת.

29 ראו דאובה, 1961, עמ' 12. למדרש חז"ל דומה השוו מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, נזיקין י (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 272).

להם הדעה כי בעבד יש דעת, לא ברור עד כמה הם סומכים על שיקול דעתו של העבד, שכן הם משווים את דינו לדין בהמה.³⁰ אולם דיני עבדים אינם מאירים הבדלים הנוגעים לסובלנות חברתית בין הצדוקים לפרושים. אמנם מקובל שהצדוקים השתייכו לשכבות הכהונה והאריסטוקרטיה ולכאורה היו יכולים להרשות לעצמם להחזיק עבדים, אך מעט הידיעות על עבדים נוגעות דווקא לחכמים בתקופת המשנה, כגון טבי, עבדו של רבן גמליאל דיבנה ו'עבדו של חבר'. כמו כן חז"ל דנים פעמים רבות בנושא העבדות.³¹

חוקרים אחדים הראו שעמדת הצדוקים קרובה לעמדה שהייתה מקובלת במסופוטמיה, ביוון וברומא.³² כיוון שעניין הנזקים הנגרמים בידי עבד אינו נזכר במקרא, אין להוציא מכלל אפשרות שהחוק שהיה מקובל בתרבויות שונות השפיע על הצדוקים להחזיק בגישתם זו, אך קשה להכריע מה היה מקור ההשפעה, כיצד הועברה ומתי נקלטה. מכל מקום אם יש מן האמת בדרכי המדרש שייחסו חז"ל לצדוקים, אפשר שהם ביקשו למצוא להלכתם אישוש מן הכתובים. כמו כן אין לשלול לחלוטין את האפשרות שהצדוקים גרסו הלכה זו מלכתחילה בעקבות דרישת פסוקי המקרא.

הבת יורשת עם בת הבן

בתוספתא מובא ויכוח בין הבייתוסים לפרושים בנוגע לדיני ירושה:

אומרין ביתותיים (נ"א: בית סיין) קובלני עליכם פרושים מה את בני הבא מכח בני שבא מכחי הרי יורשתני, בתי הבאה מכחי אינו דין שתרשני, אומרין פרושין לא אם אמרתם בבת הבן שכן חולקין עם האחין תאמרו בבת שאין חולקת עם האחין [...].³³

30 על דעתו של עבד השור: משנה, ראש השנה א, ז; פינקלשטיין, 1962, עמ' 284-286.

31 על טבי ראו: משנה, ברכות ב, ז; אורבך, תש"ך, עמ' 163. על 'עבדו של חבר' ראו בבלי, עבודה זרה לט ע"א. על הלכות עבדים ראו אורבך, שם.

32 הלשר, 1906, עמ' 30-31; בלקין, 1940, עמ' 89-90; אלבק, תשי"ט, סדר טהרות, עמ' 609 (שגם מפנה לחוקי סולון באתונה של ראשית המאה השישית לפנה"ס); אורבך, תש"ך, עמ' 160-162. לחוק הרומי ראו כהן, 1966, עמ' 233, הערה 290. יש להניח שכמו חז"ל, גם הצדוקים העניקו לעבד את הזכויות המיוחדות שהתורה מקנה לו (שמות כא כ ואילך) שאינן אופייניות למשפט העמים בעת העתיקה.

33 תוספתא, ידים א, כ (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 684). כתב יד פארמה של הסכוליון למועד כ"ד באב גורס: 'בעשרים וארבע ביה (באב) תיבנא לדיננא: שהיו הצדוקים דנין בדיניהם לאמר הבת יורשת עם בת הבן, אמ' להם רבן יוחנן בן זכאי מנין לכם ולא היו יודעים להביא ראיה מן התורה, אלא אחד שהיה מפטפט כנגדו ואמ' לו אם בת הבן הבאה מחמת אביה, הבא מכחי יורשתני בת

על פי התוספתא, הבייתוסים טוענים שלבת הבן ולבת זכות שווה בדיני ירושת אביהם. ואילו לדעת הפרושים (וכך היא גם דעת חז"ל) הבת יורשת את האב רק כשאביה מת ואין לו בנים, ואף לא נכד או נכדה מבניו, כלומר היא יורשת את אביה רק כשאין יורש אחר מצאצאיו.³⁴ ההלכה המיוחסת לפרושים תואמת את העיקרון המובא במשנה, ולפיו האב מנחיל את הבנים,³⁵ כיוון ש'הבן קודם לבת וכל יוצאי ירכו שלבן קודמין לבת [...]' זה הכלל כל הקודם בנחלה יוצאי ירכו קודמין'.³⁶ כלומר, לדעת הפרושים וחז"ל, לבת אין כל זכות ירושה טבעית, והיא זוכה לרשת רק כשאין אף בן או נכד אחר. על פי התוספתא, הבייתוסים ביקשו לערער על ההיגיון שבגישה זו באמצעות קל וחומר הנדרש על יסוד עמדת הפרושים: 'מה בת בני שבא מכח בני שבא מכחי הרי יורשתני, בתי הבאה מכחי אינו דין שתירשני?'. הרי הכול מסכימים כי לנכדה יש זכות ירושה, ולכן אם הנכדה יכולה לרשת את ירושתו של אביה המת, ולמעשה את סבה, מדוע שדודתה לא תוכל אף היא לרשת את אביה? כמו במקומות האחרים, גם כאן ניתן להטיל ספק במדרש המיוחס לבייתוסים ולציטוטים מפיהם, אך אין לגזור מכך שייחוס ההלכה לבייתוסים איננו מהימן.

זכויות הבת לרשת כאשר אין לאביה יורשים קרובים יותר נזכרות בתורה בפרשת בנות צלפחד, ששם התורה מקנה לבן עדיפות ברורה מן הבת: 'איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו' (במדבר כז ח). מכך למדו חז"ל כי 'הקדים זכרים לנקבות', כלומר הבת יורשת רק אם אין לאביה בנים.³⁷ והרי מתוכן הפסוקים עולה כי

הבאה מכחי לא כל שכן שתירשני, קרא לו רבן יוחנן בן זכאי את המקרא הזה [...] אמ' לו הרי אתה משחק בנו, אמ' לו שוטה ולא יהו דברי תורה שלנו כשיחה בטלה שלכם, אמ' לו בכך אתה מוציאני, אמ' לו לאו, אמ' לו אם אמרת בבת הבן שייפה כחה לחלוק עם הבנים תאמר בבת שלא יפה כחה לחלוק עם הבנים, הואיל ואין כחה יפה לחלוק עם הבנים לא תירשני. יום שניצחום עשאוהו יום טוב'. ראו נעם, תשנ"ז, בנספח, עמ' 41-42. העיבוד האגדתי של קטע זה וההוספות שהוא כולל הביאו אותי להתרכז בנוסח התוספתא, אם כי מבחינת ההלכה המיוחסת לבייתוסים אין ביניהם הבדל. את דרכי המדרש של הצדוקים בקטע זה ניסה לשחזר שמש, 2001. כתב יד אוקספורד של הסכוליון אינו עוסק כלל בסוגיה זו אלא מציין בכלליות את המעבר מדיני גויים לדיני ישראל במלכות חשמונאי. לסקירת המחקר על הסכוליון ועל משמעותו ההיסטורית ראו נעם, שם, עמ' 229-230. למקבילות נוספות ראו: בבלי, בבא בתרא קטו ע"ב-קטז ע"א (שם הדבר מיוחס למועד כ"ד בטבת); ירושלמי, בבא בתרא ח, א (טז ע"א). מעניין לציין כי על פי ספר דברי איוב, איוב הוריש את נכסיו לבניו, ואילו בנותיו נאלצו להסתפק במתנות (ספר דברי איוב מו ב ואילך, אך זאת לעומת איוב מב טו).

34 אלבק, תשי"ט, סדר נזיקין, עמ' 111.

35 משנה, בבא בתרא ח, א, והשוו שם, ח, ה.

36 שם, ח, ב. והשוו ספרי, פנחס, קלד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 178-179).

37 ספרי, פנחס, קלד (מהדורת הורוביץ, עמ' 179). השוו: משנה, בבא בתרא ח, ב; ירושלמי, בבא בתרא ח, ב (טו ע"ד-טז ע"א).

בנות צלפחד ירשו את אביהן רק משום שלא היו לו בנים.³⁸ דברים אלו ברורים, אך מה דינו של מקרה מורכב יותר, שבו לאב היו בנים, אך הם נפטרו, ועתה עומדות לו בת ונכדה? האם הצו המקראי שולל את זכותה של הבת לרשת? הרי המקרה הנזכר במקרא עניינו בבנים ולא בצאצאיהם של הבנים. שאלה פרשנית זו היא הגורם למחלוקת.

על פי המדרש המיוחס בתוספתא לפרושים ולבייתוסים, כל כיתה מילאה את הפער שבמקרא כראות עיניה ועל פי הבנתה את זכות הירושה של האישה, כפי שאבהיר מיד. אולם גם ללא מדרש זה ניתן היה לשחזר את ה'ערכים' השונים שעמדו לנגד עיני הפרושים והבייתוסים: הפרושים ביקשו לצמצם את זכות הירושה של האישה, ואילו הבייתוסים ביקשו להרחיבה על פי ההיגיון שבת קרובה יותר מנכדה.³⁹

מעניין לבחון את דרכי המדרש שהתוספתא מעמידה ביסוד ההלכה. לדעת הפרושים אין לאישה כל זכות ירושה עצמאית, אלא מכוח אביה האמור לרשת את הסב, או כשהיא יורשת יחידה כשאין בנמצא בנים, נכדים ונכדות. הפרשנות שהם נתנו לבמדבר כז ח היא מרחיבה. לעומתם, הבייתוסים פירשו זאת באופן מצומצם. לדידם, המקרא הגביל את זכות הבת לרשת את אביה, אך זכות זאת שרירה וקיימת באופן תאורטי, והיא צצה ועולה כאשר אין הגבלת המקרא מפורשת. הבת אינה יורשת כשיש בנים, אך כשאין בנים – גם אם היו ונפטרו! – אבל ישנה בת בן, התנאי בפסוק מתבטל וזכות הירושה של הבת מתקיימת. הבייתוסים אינם סוברים כי בת הבן היא יורשת לגיטימית של אביה ומממשת את זכות הבנים. אם כבר בבנות עסקינן, הם מעדיפים כי היורשת תהיה קרובה מדרגה ראשונה של הנפטר – בת ולא נכדה. נראה לי שהוראת הפסוק 'ובין אין לו' תופסת לדעתם גם כשהיה בן אך נפטר ובתו איננה נחשבת ליורשת לגיטימית.

חוקרים אחדים ניסו לשער מדוע ביקשו הבייתוסים להרחיב את זכויות הירושה של הבת. גוסטב הלשר, ובעקבותיו גם פינקלשטיין, הציעו שהצדוקים הושפעו ממגמת החוק הרומי. השערה אחרת של פינקלשטיין היא שהבייתוסים ביקשו לצמצם את העברת הירושה ליורשים מחוץ למשפחת האב, ואילו הפרושים ביקשו לצמצמה אך ורק לרשות צאצאי הבן (להבדיל מצאצאי הבת).⁴⁰ אולם התפיסה של

38 במדבר כז ד-ה. ראו ספרי, פנחס, קלג (מהדורת הורוביץ, עמ' 176); בבלי, בבא בתרא קי ע"ב. כך גם פירש פילון, חיי משה ב, 243. כך גם עולה מלשון הפסוק 'איש לפי פקודיו' (כלומר, הזכרים שנפקדו) יותן נחלתו' (במדבר כז נד, וכן בספרי, שם, קלב [שם, עמ' 174]).

39 עיסוק דומה בימי הבית בזכויות הירושה של הנשים מוכר גם ממשנה, כתובות יג, ג, המזכירה דייני גזרות שהיו בירושלים ובני כוהנים גדולים שחלקו עליהם (שם, א). לדעת טשרנוביץ (תרצ"ה-תש"י, ב, עמ' 326-329), עיקרון מוסרי-הגיוני זה הנחה את הצדוקים.

40 הלשר, 1906, עמ' 30; פינקלשטיין, 1962, עמ' 138-140, 694-696.

השפעה חיצונית על ההלכה היהודית מובילה למבוי סתום, כיוון שבאותו אופן ניתן לומר שהפרושים הושפעו מן החוק ביוון.⁴¹ ואם הצדוקים אכן הושפעו מן הרומים והפרושים הושפעו מן היוונים, כיצד היה הדין לפני שחלו השפעות אלו? הרי לפחות אחת משתי האפשרויות נהגה עוד בימי קדם! מה גם שאפשרויות שכאלה הן בלתי נדלות, ובמקרה דנן אין כל שליטה על מידת תקפותן. הרי כבר בחוקי חמורבי הירושה מוגבלת לבנים, אך האם ניתן להסיק מכך שהפרושים הושפעו מחוקים אלו?⁴² מטעמים אלו אינני סובר שתירוצים שכאלה תקפים, ועדיף להסביר מחלוקות הלכתיות כהשקפות עצמאיות וגישות שונות לצווי המקרא. ההסבר השני שפינקלשטיין הציע, ולפיו דין הירושה הצדוקי מביא לפיצול יתר ליורשים מחוץ למשפחת האב, ואילו ההלכה הפרושית מביאה לידי צמצום הירושה לבני האב וצאצאיהם, ולא לבנותיו, קשור להנחה שהצדוקים היו אריסטוקרטים בעלי נכסים היכולים להרשות לעצמם לפצל את רכושם, ואילו הפרושים ה'פלביאנים' לא היו מעוניינים בכך. שכן נכסיהם של הפרושים אמורים להיות מעטים יחסית ואם יפוצלו בין מספר רב יחסית של יורשים, הם עלולים להיות חסרי ערך של ממש, כגון חלקת קרקע הקטנה מכדי שעיבודה יהיה רווחי.⁴³ יש בדבריו אלו של פינקלשטיין היגיון בלתי מבוטל, ואם הצדק עמו הרי עמדת הפרושים, השוללת את האפשרות של ירושה מצד משפחת האם, משקפת חברה חקלאית פטריארכלית יותר, ועל כן נראית קדומה יחסית.⁴⁴

היבט נוסף של הסוגיה הוא מעמדה הכלכלי של האישה. במקורות חז"ל נזכרות דעות מנוגדות באשר לשאלה אם על נשים לרשת את בעליהן או את אבותיהם. כך למשל מובאת דעה בשם ר' זכריה בן הקצב ור' שמעון בן יהודה איש כפר איבוס (בשם ר' שמעון) כי 'אחד הבן ואחד הבת שוין בנכסי האם'.⁴⁵ עמדה זו נראית מנוגדת למגמת עמדת הפרושים בדין ירושת הבת. ייתכן שקיפוחן של הבנות לא

41 על החוק ביוון החל בימי סולון ועל אפשרות השפעתו על הפרושים-חז"ל ראו: בלקין, 1940, עמ' 253; בער, תשי"ב, עמ' 30; הנ"ל, תשכ"ב, עמ' 132-137.

42 חוקי חמורבי סעיף 184, והשוו: בער, תשכ"ב, עמ' 133-137; אורבך, תשכ"ז, עמ' 134, והספרות המצוינת אצלם.

43 פינקלשטיין, 1962, עמ' 138-140, 694-696. השוו אורבך, תשמ"ד, עמ' 149-152. העמדה המיוחסת לפרושים היא ברוח המאמר 'היאך אפשר לבת לירש שני מטות' (ירושלמי, בבא בתרא ח, א [טז ע"א], אלא שהירושלמי מתפלמס עם 'חכמי גוים' ולא עם הצדוקים או הבייתוסים). השיטה המשמרת את הגבלת ירושת הנחלות משתקפת במקורות שונים כגון במדבר לו; רות ד ה. השוו קדמוניות ד, 175. בעקבות זאת השתרשה ההלכה שהבת יורשת את נחלת בית אביה רק אם היא נישאת לאחד מבני המשפחה. ראו: טוביה ו' ו' ואילך; פילון, חוקים ב, 126; ספרא, אמור, ד, ג (מהדורת וייס, צז ע"א). השוו בלקין, 1940, עמ' 252-253.

44 ראו גם: בער, תשכ"ב, עמ' 133-134; אורבך, תשכ"ז, עמ' 133-134.

45 תוספתא, בבא בתרא ז, י (מהדורת ליברמן, עמ' 155). השוו ליברמן, תשמ"ח, י, עמ' 419.

נראה צודק או הגיוני לר' זכריה בן הקצב ור' שמעון בן יהודה איש כפר איבוס, והדבר עשוי לחשוף קושי בעמדה הפרושית בסוגיית ירושת הבנות.⁴⁶ למרות זאת, מעניין שהאמוראים המשיכו להתווכח עם העמדה המיוחסת לבייתוסים. רב הונא גורס בשם רב 'כל האומר תירש בת עם בת הבן אפילו נשיא שבישראל אין שומעין לו שאינן אלא מעשה צדוקין', וגישה קיצונית יותר מזו של הצדוקים, ולפיה 'בת ובן שווין כאחת' נאמר בירושלמי שהיא אופיינית ל'חכמי גוים'.⁴⁷

'ופרשו השמלה' – דברים ככתבם

בכתב יד אוקספורד של הסכוליון למועד י' בתמוז נאמר כי במקראות שפירשו הבייתוסים כלשונם נכלל גם הדין 'ופרשו השמלה לפני זקני העיר (דברים כב יז) – שמלה גמורה'.⁴⁸ מדובר כאן בדין המקראי של אדם שנשא אישה וטוען כי רימו אותו והיא איננה בתולה. הוראת התורה 'ופרשו השמלה' הייתה לסלע מחלוקת בין החכמים לבייתוסים. הבייתוסים סוברים שאכן יש לפרוש את שמלת הבתולה ולבדוק את סימני הדם, אם הנערה בתולה או שמא קיים חשד שזנתה בטרם אורסה. ואילו מתנגדיהם של הבייתוסים, ככל הנראה הפרושים, סברו שמדובר במטפורה בלבד הבאה לרמוז לבדיקה אחרת או להליך משפטי מדוקדק. אולם חז"ל לא היו תמימי דעים בכך. לדעת ר' ישמעאל 'ופרשו השמלה יחוורו דברים כשמלה', לעומתו, ר' עקיבא דורש 'הרי הוא אומר ופרשו השמלה לפני זקני העיר נמצא עדי הבעל זוממים. ופרשו השמלה, יבואו עדיו של זה ועדיו של זה ויאמרו דבריהם לפני זקני העיר'. ר' ישמעאל ור' עקיבא מחזיקים בפירוש שונה מאוד מהפירוש המיוחס לבייתוסים. לעומת זאת, ושלא לפי דרך הדרש של ר' ישמעאל ור' עקיבא, גורס ר' אליעזר (בן יעקב? או שמא זהו ר' אליעזר בן הורקנוס?⁴⁹) שכוונת הצו 'ופרשו השמלה' היא 'דברים ככתבם', ממש כמו הבייתוסים.⁵⁰

46 בעניין זה השוו פלק, 1978, עמ' 335-337.

47 על 'מעשה צדוקין' ראו בבלי, בבא בתרא קטו ע"ב. על 'חכמי גוים' ראו ירושלמי, בבא בתרא ח, א (טז ע"א); אורבך, תשמ"ד, עמ' 266, הערה 52.

48 נעם, תשנ"ז, בנספח, עמ' 36. נראה כי בעיית 'טענת בתולים' הייתה דבר שכיח, שהרי בכך תולים את המנהג ש'בתולה נשאת ביום רביעי' (משנה, כתובות א, א; ליברמן, תשנ"ו, ו, עמ' 185). על המציאות וההלכה שביסוד משנה זו ראו שמש, תשס"א (ב), עמ' 194-195.

49 נוסח הדפוס גורס ר' אליעזר בן יעקב, אך בכתבי היד נגרס ר' אליעזר בלבד, ופרשנות פשטנית של הפסוקים אופיינית לר' אליעזר בן הורקנוס. ראו הלברטל, תשנ"ז, עמ' 88, הערה 30. הוא מסתמך על גילת, תשכ"ח, עמ' 36-45.

50 לשלוש העמדות האחרונות ראו: ספרי דברים, כי תצא, רלוז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 269-270); מדרש תנאים לדברים כב יז (מהדורת הופמן, עמ' 140). השוו גם: מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, ו (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 270); ירושלמי, כתובות ד, ד (כח ע"ג);

מעניין שפילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו מפרטים את ההליך המשפטי הנזכר בדברים כב יג-יט, אך אינם מזכירים כלל את שמלת הנערה (וכמובן גם לא את פריסתה כראיה לאבדן בתולי האשה). עקב המחלוקת בין הפרושים לבייתוסים קשה לפרש התעלמות זו כניסיון לקצר את המקראות, וייתכן מאוד שעמדתם של פילון ויוסף בן מתתיהו היא כעמדתם של ר' ישמעאל או ר' עקיבא ומנוגדת לעמדת הבייתוסים ור' אליעזר. מעניין שדין טענת בתולין מוזכר גם במגילות קומראן. מגילת המקדש מזכירה במפורש את פריסת השמלה ואף מכנה אותה 'בתולי הנערה', בדיוק כמו פסוקי התורה. אולם, בקטע מברית דמשק ממערה 4, נאמר על נערה שהוציאו '[עליה ש]ם רע בבתוליה בבית אביה אל יקחה איש כי אם [בראות נשים] נאמנות וידועות בורות ממאבק המבקר', כלומר עליה לעבור בדיקה פיזיולוגית בידי נשים המומחות לדבר. מכאן שלפי שני קטעים אלו ייתכן שכת קומראן דגלה בפריסת השמלה ממש, אך מחבר ברית דמשק (ואולי גם מחבר מגילת המקדש?) לא הסתפק בכך ופירש שיש לברר את המקרה בבדיקה פיזיולוגית.⁵¹ ואמנם, ייתכן שהבייתוסים, כמו גם ר' אליעזר התעקשו שיש לפרוס ממש את שמלת הנערה, אך בד בבד דרשו חקירה נוספת, פיזיולוגית או משפטית, שכן ברור שגם אם אין על השמלה סימנים לדם בתולים, עדיין אין בכך ראיה מוחלטת להיעדר בתולין.⁵² אין להסיק מייחוס הפרשנות המילולית לבייתוסים כי הם נעדרו כל היגיון משפטי, שהרי שני הדברים עשויים להיות שלובים זה בזה.

משמעותה של הפרשנות בעניין השמלה מבחינה משפטית נוגעת לשאלת חשיבותה של שמלת הבתולים כראיה לחריצת דינה של האשה למוות, או לחלופין, לדרישה כי האיש ישלם את הקנס לאביה. רוב החכמים רואים בעיני רוחם הליך משפטי מורכב, והם מנסים לבססו באמצעות מדרש הפסוקים. כמו כן הם אינם רואים בעברה שהאשה נחשדת בה חטא כלפי אביה (והרי בחברה המסורתית אין חמור

בבלי, כתובות מו ע"א. שמש הציע שחזור מעניין של עמדות ר' ישמעאל ור' יהושע בספרי דברים, שם, וזאת על פי הדין במגילת ברית דמשק וב-4Q159, הקובע כי על הנערה החשודה להיבדק בידי נשים מומחות (ראו להלן בהערה הבאה). לדבריו, אפשר שדברי ר' ישמעאל 'יחזור הדברים כשמלה' מכוונים לבדיקה שכזו, וזאת לעומת הבירור המשפטי באמצעות עדים שגורס ר' עקיבא או נוסף על בירור זה. ראו שמש, תשס"א (ב), עמ' 191-195.

51 פילון, חוקים ג, 80; קדמוניות ד, 246-248; מגילת המקדש סה, 10-13 (ידין, תשל"ז, ב, עמ' 206-207 קורא 'בתול הנערה'; קימרון, 1996, עמ' 90, קורא 'בתולי הנערה'). לקטע מברית דמשק ראו 4Q271, 3:12-15 (אצל י' באומגרטן, 1996, עמ' 175). לבירור ההלכה בברית דמשק ראו שמש, תשס"א (ב), עמ' 188-195. הוא נדרש גם למקבילה קצרה יותר של דין זה ב-4Q159 ('ובקרה [נשים] נאמנות'), וראו הספרות אצל שמש, שם.

52 על הבעיה המשפטית שבפריסת השמלה כראיה חלקית בלבד ראו שמש, תשס"א (ב), עמ' 190-191.

כביזיון בית האב) אלא חטא חמור פחות המופנה כלפי הבעל (לאחר האירוסין).⁵³ לעומת זאת, הצדוקים ור' אליעזר אינם עוסקים בהליך משפטי כלל, מלבד השמלה כמוצג המובא לפני הזקנים. אינני מקבל את מסקנתו של פינקלשטיין כי הצדוקים לא סברו שנחוצך בירור משפטי כלשהו מלבד פריסת השמלה, שהרי ההלכה המיוחסת להם איננה מפורטת דייה כדי לגזור ממנה מסקנה שכזו.⁵⁴ מכל מקום, חז"ל הובילו מגמה הבאה להפחית ממשקלה של השמלה כראיה משפטית כדי להביא להליך משפטי מורכב יותר שיקשה על הוצאת הנערה להורג בשל בעל טרי וקנאי, בהתאם לדקדקנותם המשפטית הידועה בתחום דיני הנפשות,⁵⁵ ואולי גם בשל הגנתם על צנעת הפרט של הנערה.⁵⁶

'וירקה בפניו' – כלשונו

מסורת נוספת שהשתמרה בכתב יד אוקספורד של הסכוליון לי' בתמוז מזכירה את פרשנותם של הבייתוסים לעניין יריקת האישה במהלך טקס החליצה: 'וירקה בפניו' (דברים כה ט) – שתהא רוקקת בפניו.⁵⁷ האם כוונת הבייתוסים כי על יריקת האלמנה לפגוע הישר בפניו של קרוב המשפחה המבצע את החליצה,⁵⁸ או שמא כוונתם לומר שפעולת היריקה הכרחית לקיום מעשה החליצה (כאילו נאמר: וירקה לפניו)? האפשרות הראשונה סבירה מכיוון שנדמה כי לפי פשוטו של מקרא 'וירקה בפניו' פירושו שעל האלמנה לפגוע בפניו של החולץ לה, ואמנם החכמים בספרי לדברים מודעים לאפשרות זו ודוחים אותה בטענה שמדובר ברוק שניתן להבחין בו, ולא באופן היריקה ובפגיעתה. אך מעניין שהחכמים חלוקים ביניהם בנוגע לאפשרות השנייה, כלומר עד כמה היריקה הכרחית לקיום טקס החליצה: 'וירקה בפניו, יכול לפניו ממש תלמוד לומר לעיני הזקנים רוק הנראה לעיני הזקנים [...] חלצה וקראתה ולא רקקה רבי אליעזר אומר חליצתה פסולה ורבי עקיבא אומר חליצתה כשרה'.⁵⁹ ר' אליעזר דורש כאן את המקרא כפשוטו, כדרכו פעמים רבות, ואילו ר' עקיבא

53 ראו מדרשי הפסוקים בספרי, כי תצא, רלח-רמ (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 269-271). על הסבת החטא מן האב לבעל ראו הלברטל, תשנ"ז, עמ' 84-92.

54 ראו פינקלשטיין, 1962, עמ' 740.

55 על דקדקנות זו באשר למוציא שם רע לאשתו ראו משנה, סנהדרין א, א.

56 על מגמה שכזו לעידון החוק המקראי ראו רופא, תשמ"ח, עמ' 144-151.

57 נעם, תשנ"ז, בנספח, עמ' 36.

58 כך סבר פינקלשטיין, 1962, עמ' 741.

59 ספרי דברים, כי תצא, רצא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 310). השוו: מדרש תנאים לדברים כה ט (מהדורת הופמן, עמ' 167); משנה, יבמות יב, ג.

לומד את הדין בדרך של מדרש הלכה 'ככה יעשה לאיש – כל דבר שהוא מעשה באיש'.⁶⁰

יש קווים משותפים למחלוקת זו ולקודמתה בעניין שמלת הבתולים (השתיים אף נוגעות לפסוקים סמוכים). בשתייהן הדיוק בכתוב מביא לידי קיום טקס שאיננו לכבוד לצדדים הנוגעים בדבר. ייתכן שכבוד החולץ והנחלצת הניעו את הדרשנים מקרב חז"ל ללמוד מן הכתוב נהלים משפטיים אשר אינם מתחייבים ממנו.

החמרת הצדוקים בדיני העונשין ומקומה בתולדות המשפט העברי הקדום

כל ניסיון לשרטט את מוסדות המשפט ואת הליכי המשפט בישראל בימי בית ראשון ושני ייאלץ להתבסס על חוקי התורה ועל שברי עדויות מעטות שאינן מצטרפות לתמונה שלמה.⁶¹ כך נותר פער גדול בין קובצי המשפט המקראי לדינים ולכללים בספרות התנאים והאמוראים, פער של מאות שנים רבות. זאת ועוד, גם התורה וגם ספרות חז"ל הם קודם כול קובצי משפט תאורטיים ולא תמיד ניתן להסיק מהם כיצד נהגו בתקופה זו או אחרת. לפיכך כמעט בלתי אפשרי לקבוע כיצד נהגו יהודי ארץ-ישראל בתקופה החשמונאית ובימי בית הורדוס. אילו מהנחות היסוד של המשפט החז"לי נהגו כבר בתקופת בית שני? האם עמדות מנוגדות לאלו של חז"ל, המצויות בספרות החיצונית, במגילות קומראן, בכתבי פילון ויוסף בן מתתיהו משקפות את הדינים שנהגו בפועל באותה תקופה? בתוך כך עולה השאלה האם הדינים שחז"ל מייחסים לצדוקים, או לכל הפחות חלק מהם, נהגו הלכה למעשה בטרם התפתחו דיני חז"ל או צברו תמיכה?

שאלה אחרונה זו איננה יכולה לזכות למענה ממצה בשל מיעוט הידיעות, אם כי ניתן למצוא במחקר הנחות יסוד לא מנומקות או השערות המבוססות עליהן הגורסות כי ההלכה הצדוקית קדמה לזו של חז"ל. ברצוני להעלות כמה השערות בנושא ובתוך כך לבחון בחינה השוואתית את מכלול ההלכות המיוחסות לצדוקים ולפרושים או לחכמים החולקים עליהם.

מקובל לסבור שרוב דיני המשפט של הצדוקים המיוחסים להם בספרות חז"ל מבוססים על הבחנות משפטיות פשטניות ולא מפותחות יחסית לדיני חז"ל,

60 משנה, יבמות יב, ג; אורבך, תשמ"ד, עמ' 261. על ר' אליעזר בן הורקנוס כדורש מקרא כפשוטו ראו גילת, תשכ"ח, עמ' 36-48.

61 ראו למשל ניסיונו של בובטי, 1994 וכן מחקריו השונים של פלק (1964; הנ"ל, 1978; הנ"ל, תשל"ט), שרובם מתבססים על ספרות חז"ל כמקור היסטורי לימי בית שני. גם ספרו של שמש (תשס"ג) איננו מלמד כמעט דבר על ההלכה למעשה בימי הבית אלא על התפתחות דרשות חז"ל.

ומתאפיינים בדרך כלל בהיצמדות לפשוטו של מקרא.⁶² לעומת זאת, כבר הרובד הקדום ביותר של דיני המשפט אצל חז"ל מתאפיין במגמה של פיתוח כללי המשפט בהתאמה להתפתחות ההיסטורית ולתהליכים חברתיים המתחדשים ובאים, כפי שהראה לאחרונה משה הלברטל.⁶³ כך למשל חז"ל מייחסים לצדוקים גישה פשטנית ומחמירה בשלושה עניינים: דין מידה כנגד מידה (תפיסה דומה באה לידי ביטוי בדברי ר' אליעזר בן הורקנוס כמו גם בחוקי 12 הלוחות ברומי) ופירוש הצווים 'ופרשו השמלה' ו'ירקה בפניו'. ועליהם ניתן להוסיף גם את אופן ההוצאה להורג באמצעות שרפה (ראו להלן). באיזה שלב התפתחו ונהגו חוקים אלו של הצדוקים: האם הם קדמו לדעות החולקות של חז"ל או שנהגו בד בבד עמן? כאמור, אין בידינו עדויות היסטוריות כיצד נהגו הלכה למעשה בימי בית שני ולא נותר אלא להציע השערה המתבססת על מספר מצומצם של עמדות תאורטיות, כגון עמדותיהם של פילון ושל יוסף בן מתתיהו, ועל הנחות יסוד מתחומי ההיסטוריה והסוציולוגיה של המשפט.

תחילה אנסה לשחזר את תולדות העונש הגופני של דין מידה כנגד מידה. כאמור, דין זה משותף לצדוקים לפילון ולר' אליעזר בן הורקנוס (האחרון הבחין בין מזיד לשוגג וגזר עונש גופני רק על המזיד). ואילו יוסף בן מתתיהו החזיק בגישת ביניים, שהנפגע יכול לברור בין ענישה גופנית לפיצוי כספי. מתוך הדיון ההלכתי עצמו אין כל הוכחה למעבר מגישות אלו לגישתם של הפרושים-חז"ל ששללו פגיעה בגופו של העבריין והמירו אותה בקנס, וודאי שאי-אפשר לתארך תמורה שכזו. אולם ניתן לשער כי ענישה מחמירה קדמה לענישה קלה ואם כך הרי בראשית נהג עונש גופני, ואפשר שבשלב מסוים הוא הוגבל, כפי שסברו ר' אליעזר ויוסף בן מתתיהו, ולבסוף הומר בקנס. ברצוני לנסות לאשש השערה זו.

נקודת המוצא לשחזור תולדות דין 'עין תחת עין' היא הצו המקראי, ולעיל ניסיתי להראות כי הפרשנים הקדמונים היו אמורים להבין מן המקרא כי יש להעניש את העבריין בגופו. את העמדה כי יש להמיר עונש זה בקנס מביעים לראשונה יוסף בן מתתיהו והתנאים, ונראה שהפרושים החזיקו בה. ייתכן מאוד שכבר בימי בית שני הייתה יותר מאפשרות אחת של ענישה: עונש גופני, קנס ושיטת הביניים שגרס יוסף בן מתתיהו, ולפיה הנחבל הוא המכריע בין השניים, העשויה לשקף שלב מעבר בין שתי השיטות. קדמותו היחסית של העונש הגופני מתחזקת מדבריהם של פילון ור' אליעזר, אם הן משקפות מציאות משפטית. ייתכן שאת עמדתו של פילון ניתן לתרץ

62 לה מואן, 1972, עמ' 357-363, 369-372. השוו זוסמן, תש"ן, עמ' 57-58 והדיון בפרשנות המקרא של הצדוקים.

63 הלברטל, תשנ"ט. אלא שהוא עוסק באפיון פרשני-רעיוני של דיני חז"ל, ואין בדיונו מידע על התפתחותם ההיסטורית וגם לא השוואה ממצה לעמדות הצדוקים וכת קומראן, אולי בשל הקשיים הרבים המלווים את העיסוק בהתפתחות המשפט העברי לפני ימי חז"ל.

(כגון שהוא פשוט מסכים עם הצדוקים או מושפע מן החוק ביוון או באלכסנדריה) אך לא את עמדתו של ר' אליעזר. לא סביר שהוא הזדהה עם הצדוקים, ונראה שהחזיק בגישה שחשב שהיא לגיטימית וסבירה. מכיוון שמקובל שר' אליעזר משקף את ההלכה הקדומה והשמרנית יחסית של בית שמאי, ייתכן מאוד שעמדתו משקפת את העמדה שהייתה מקובלת בסוף ימי הבית.⁶⁴ מן האמור לעיל עולה כי בימי בית שני⁶⁵ חלה התפתחות הדרגתית בדין זה והחל מעבר לתשלום ממון. מסקנה זו מתחזקת מן ההשוואה עם התמורה הדרגתית מעונש גופני לקנס כספי שאירעה כמה מאות שנים קודם לכן ביוון וברומא, וממנה ניתן להסיק כי מדובר בתהליך טבעי שבו ההתפתחות החברתית מביאה למיתון דין מידה כנגד מידה. עידון שכזה של חוקי העונשין הוא תופעה כלל תרבותית, כפי שיודגם להלן בעניין שיטות ההוצאה להורג.⁶⁶

64 בשחזור זה צירפתי למעשה עמדות של חוקרים קודמים (השתדלתי למתן את מה שנראה לי כהשערות לא מבוססות) והוספתי עליהן את השיקול המשפטי-השוואתי: עמרם (1911-1912, עמ' 203 ואילך) סבר כי עמדות פילון ור' אליעזר מייצגות את הנוהג המשפטי הקדום. על ר' אליעזר, בית שמאי וההלכה הקדומה שאולי נהגה בימי הבית ראו: אפשטיין, תשי"ז, עמ' 70; גילת, תשכ"ח, עמ' 7-48, 309-316; אורבך, תשמ"ד, עמ' 75; בן שלום, תשנ"ד, עמ' 161. על הסברה שיוסף בן מתתיהו משקף את עמדת הפרושים בימי הבית ראו פלק, 1978, עמ' 40. לסברה שדבריו משקפים מציאות ראלית ראו ליונשטם, תשכ"ג, עמ' 842. על פילון כמשקף את ההלכה שנהגה לפני ימי חז"ל השוו רוקח, תשמ"ו, עמ' 438. עוד יש להוסיף שבמתי ה, לח-לט ישו מתייחס לדין 'עין תחת עין' כעיקרון חברתי של תגובה הזזה לפגיעה (בייחוד בנוגע לאלמות), וזאת ברמה האישית של יחסים בין אנשים ולא כעונש פיזי ממשי וממוסד. לדעת דאובה (1956, עמ' 256-258; הנ"ל, 1987, עמ' 19-23), ישו מתייחס לדין 'עין תחת עין' באופן מושאל, כפיצוי או עונש על עלבון, ומכך דאובה מסיק שבאותה תקופה לא נהג כלל עונש גופני. לדעתי, מסקנה זו איננה הכרחית כיוון שייתכן שהדין הפלילי והעיקרון החברתי שהתגבש בהשראתו התקיימו זה לצד זה. אך אם הצדק עם דאובה, הרי לבד ממסורת הסכוליון, הדרשה המיוחסת לישו היא היחידה המרמזת כי הדין הפרושי-חז"לי נהג לפני החורבן.

65 אפשר שהתפתחות זו חלה בתקופה החשמונאית, שכן בפרק השביעי, אציע כי הסכסוך בין הורקנוס לפרושים פרץ על רקע התפתחות שיטה משפטית חדשה בקרב הפרושים של הקלה בדיני העונשין, אך אין הדברים יוצאים מידי השערה.

66 על החוקים ביוון וברומא ראו לעיל, הערות 7, 14. אשר למסקנות כוללניות באשר לדין מידה כנגד מידה, דיימונד (1957, השוו גם: הנ"ל, 1971; ג'קסון, 1975, עמ' 11-15) הראה שאין להסיק כי בתרבויות הקדומות נהג עונש גופני, כיוון שבתרבויות רבות קדם קנס לעונש גופני (כגון באשנונה, וכן באור-נמו שבשומר, אלף שלישי לספירה). אלא שדיימונד לא שם לב שייתכן מאוד כי בתרבויות אלו ואחרות אליהן התייחס (בייחוד אנגליה וגרמניה בראשית ימי הביניים) היה הקנס הכספי חלק מן המשפט האזרחי (הסדרת סכסוכים בין אנשים פרטיים) ולא נגע למשפט הפלילי הקולקטיבי, ועל כן אין להסיק ממקרים שכאלה על התפתחות המשפט הפלילי. על ההבחנה העדינה בין משפט פלילי ואזרחי ראו לעיל, הערה 1 והשוו הדוגמאות אצל לינוט, 1999, עמ' 148-150. במחקר מקובלת ההנחה שבחברות קדומות דיני העונשין חמורים

גם בשתי המחלוקות בעניין 'ופרשו השמלה' ובנוגע לפירוש 'ירקה בפניו' נראה כי הלכתם של חז"ל משקפת גישה 'מרוככת' המאזנת מגישתם של הצדוקים. אישור לכך ניתן למצוא בעובדה שבשתי סוגיות אלו מנוגדת דעתו של תנא אחד בלבד (ר' אליעזר בן יעקב/בן הורקנוס? בראשונה ור' אליעזר בן הורקנוס באחרת) לתפיסה השלטת בקרב חכמים מאוחרים לו, כגון ר' ישמעאל ור' עקיבא, והמניחה כי הוראות פשוטות אלו של הפסוקים רומזות לנהלים משפטיים מורכבים. שוב ניתן להסביר את שמרנותו של ר' אליעזר בכך שזו הייתה ההלכה הקדומה. בין כך ובין כך, כפי שהראה הלברטל בדיונו בדין 'ופרשו השמלה' ובסוגיות רבות נוספות, לא מדובר כאן במחלוקת נקודתית אלא בשתי גישות פרשניות מנוגדות בקרב החכמים. ר' אליעזר התנגד לא רק לביאור המקרא בדרך הדרש, אלא ככל הנראה גם לערכים ולעקרונות החברתיים-משפטיים שחכמים אחרים ניסו למצוא להם סימוכין בפסוקים.⁶⁷ שמרנותו של ר' אליעזר מלמדת שההלכה שיוחסה לצדוקים (וממילא גם התפיסות שביסודה) הייתה נחלתם של חוגים נוספים. מכאן קצרה הדרך למסקנה שבימי הבית גישתם של הצדוקים הייתה שכיחה לא פחות, ואולי אף יותר, מן הגישה שהחזיקו בה התנאים לאחר מכן. לכך ניתן לצרף שוב את הכלל כי החוקים הראשונים מחמירים מן המאוחרים ולשער שהגישה המחמירה לטקסי פריסת השמלה ויריקת האלמנה בפני החולץ קדמו לדרישת מקראות אלו כרמיזות להליכים משפטיים מורכבים. והרי תפיסה חברתית-משפטית מעודנת ומורכבת כזו של חכמים אמורה להתפתח בשלב מאוחר יותר מפירוש המקרא כפשוטו, הפירוש שמשתקפות בו גישות שמרניות כגון הזדהות עם הסנקציות הטקסיות שצווי התורה האלה נוקטים נגד החשודה בפגיעה בכבוד המשפחה ונגד המסרב להמשיך את השושלת המשפחתית של קרובו המת.

מבחרות 'מפותחות' (השוו גרינברג, תשמ"ד, עמ' 28 בנוגע לחוק התי, ובאופן כללי יותר הספרות שם, בעמ' 23, הערה 19 וכן התזה של אוטו, 1994, עמ' 186 והספרות שם). לכך יש סימוכין תאורטיים מן המחקר הסוציולוגי והאנתרופולוגי, כגון: דירקהיים, 1901; פוקו, 1982; לוקס וסקול, 1983, עמ' 14 ואילך, 45, 59 ואילך, 102-132. נגד הנחה זו יצא דיימונד, 1971. השוו גם ריצ'רדסון 1991. ואמנם ניכר כי חוקי העונשין ברומא החל בימי דיוקלטינוס היו חמורים מחוקי העונשין בתקופת הפרינקפט (טלגן-קופרוס, 1993, עמ' 131). משום כך לא ניתן להתבסס על הנחה זו כאמצעי לשחזור היסטורי. בהקשר זה מעניינת התייחסותו של תוקידידס, תולדות המלחמה הפולופונזית ג, 45 (סוף המאה החמישית לפנה"ס) להתפתחות דיני העונשין. מובא שם נאומו של קליאון נגד הוצאתם להורג של אנשי מיטלני, וטענתו העיקרית היא שגם אם יוחמר הדין, אין בו כדי למנוע פשע.

67 הלברטל תשנ"ט, עמ' 84-92, והשוו דיונו בבן סורר ומורה, עיר הנדחת, 'וקצותה את כפה' ודין סוטה.

כעת אעבור לדון בהלכה אחרת הקשורה לדיני עונשין ולמקרא כפשוטו: שרפת בת כוהן שזנתה. עד כה נמנעתי מלהזכירה כיוון שאמורא יחיד בלבד מייחסה לצדוקים, ודבריו מתגלים כבעלי משקל היסטורי אך ורק מכיוון שהם מצטרפים לידיעות נוספות על המשפט הפלילי בימי הבית. מדובר כאן בדינה של בת כוהן שזנתה: 'ובת איש כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף' (ויקרא כא ט; הדברים נאמרים לאחר הגבלת היטמאות הכוהנים ונישואיהם מפאת קדושתם). בתוספתא, סנהדרין מובאת עדות בשם ר' צדוק על אופן שרפת בת כוהן, ככל הנראה בסוף ימי בית שני: 'אמר ר' אלעזר בר' צדוק: תינוק הייתי והייתי רכוב על גבי כתיפו של אבא וראיתי בת כהן אחת שזינתה, והקיפוא חבילי זמורות ושרפוא. אמרו לו: תינוק היית ואין עדות לתינוק'. ואילו המקבילה במשנה, סנהדרין גורסת בהמשך: 'אמרו לו: מפני שלא היה בית דין שלאותה שעה בקי'. אגב הדיון בתלמוד הבבלי אומר רב יוסף בר חייא כי המעשה היה מפני ש'בית דין של צדוקים היה'. רב יוסף הוא דור שלישי לאמוראי בבל וקשה לסמוך על דבריו כמקור היסטורי היכול ללמד על סוף ימי בית שני. אף על פי כן לה מואן וד' שוורץ קיבלו מאמר זה כעובדה היסטורית. לה מואן נהג כך כיוון שדברי רב יוסף תואמים את מגמת הצדוקים להחמיר בדין ולפרש את המקרא כפשוטו. שוורץ הזכיר שגישה זוהי מצויה בשני מקורות 'כוהניים' אחרים, ספר היובלים ודברי יוסף בן מתתיהו, כלומר מתקבל על הדעת שכוהנים צדוקים יחזיקו בגישה שכזו. הוא אף טען שסביר שההוצאה להורג אירעה בימי מלכותו של אגריפס הראשון, כלומר לדעתו מעשה של שרפת בת כוהן היה אפשרי מבחינה מעשית.⁶⁸ בהמשך אנסה לחזק את מהימנותה של הגישה המייחסת הלכה זו לצדוקים בעזרת בחינת דיני ההוצאה להורג בהלכות חז"ל.

אולם מהי בעצם ההלכה המיוחסת לצדוקים ובמה היא שונה מן ההלכה של חז"ל. התורה איננה מפרטת כיצד יש לשרוף את בת הכוהן, וניתן להבין כי מדובר בשרפה באורח המקובל בעת העתיקה ובכלל – על המוקד. זהו עונש המוות האכזרי והדרמטי מכולם, כשהכול צופים כיצד האש מכלה את גופו של העבריין הפורץ בצווחות קורעות לב. יוסף בן מתתיהו בכתבו את חוקי התורה מציין את עונש השרפה בלי להוסיף פרשנות להוראת הפסוקים או הסתייגות מהם וניכר שלדעתו מדובר בשרפה ממש.⁶⁹ לפיכך נראה שזה היה הדין המקובל בימי בית שני. לעומת

68 לדברי ר' אלעזר בר' צדוק ראו: תוספתא, סנהדרין ט, יא (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 429-430); משנה, סנהדרין ז, ב. לדברי רב יוסף ראו בבלי, סנהדרין נב ע"ב. להתמודדות עם בעיית המהימנות ראו: לה מואן, 1972, עמ' 236-239; שוורץ, תשמ"ז, עמ' 132-133. ספר היובלים ל, ז (אלבק, 1930, עמ' 28-29; שם מדובר בשרפת מי שנישאה לגויים אך ההנמקה 'כי טימאה את בית אביה' שואבת מדין בת כוהן שזנתה). מעניין שרב יוסף היה ידוע כמשמר מסורות קדומות. ראו למשל: בבלי, ברכות סד ע"א; הוריות יד ע"א.

69 קדמוניות ד, 248.

זאת, במסכת סנהדרין גרסו חז"ל דרך אחרת, 'הומנית' יותר לשרפה, המתבצעת על ידי בליעת 'פתילה'. לדעת האמוראים הפתילה הייתה עשויה אבר (עופרת), והיא ששרפה את מעיו של הנדון. אפשר שהנדון היה נופח את נשמתו במהירות ובייסורים מועטים עוד בטרם החלו במעשה ה'שרפה', שכן לדעת ר' יהודה העדים היו חונקים אותו בסודר כדי להכריחו לבלוע את הפתילה, ואז לא היה צורך בביצוע עונש השרפה החמור, ולמעשה הוא הומת בחנק (לפי שיטתם של חז"ל מוות בחנק חמור פחות ממוות בשרפה).⁷⁰

אם כך, מדוע ר' אלעזר בן צדוק מבקש להעיד מכלי ראשון כי בית הדין ביצע את שרפת בת הכוהן באופן אכזרי בהרבה – העלאה על המוקד? ייתכן שהוא מבקש לערער על הלגיטימיות של הלכתם של חכמים. הרי בספרות חז"ל מובא 'מעשה' כדי להעיד על נוהג קדום ולתת גושפנקא לדעה הלכתית מסוימת. אם כך ייתכן שר' אלעזר בן צדוק תומך בביצוע עונש שרפה כפשוטו. העובדה שהן במשנה הן בתוספתא ביקשו חכמים להשתיקו מסייעת לחיזוק רושם זה. החכמים לא ערערו על עצם האפשרות שמעשה זה אכן אירע, ודומני שאף ידעו שהתרחש, אך פסלו את הרלוונטיות שלו לדיון ההלכתי מסיבות שונות. במשנה פוטרים את דבריו בכך 'שלא היה בית דין שלאותה שעה בקי', כלומר אין ללמוד ממעשי ראשונים שנעשו בבלי דעת, ומכאן קרובה הדרך למסקנה כי השרפה בחבלי זמורות נעשתה על פי שיטה הלכתית אחרת. ואילו בתוספתא נדחים דבריו בשל טיעון משפטי טכני 'אמרו לו תינוק היית ואין עדות לתינוק', כלומר נאמר לו שעדותו איננה קבילה, אך לא נאמר שהיא איננה נכונה.⁷¹

מכל מקום, אף שר' אלעזר איננו היסטוריון, עדותו בנושאי הלכה בעלת משמעות היסטורית (על מסירת ההלכות בקרב הפרושים והחכמים ראו לעיל בפרק המבוא). ההבדל בין שרפה ממש לעונש השרפה של חז"ל הוא עקרוני ומהותי מכדי שניתן

70 משנה, סנהדרין ז, א-ג; בבלי, סנהדרין נב ע"א-ע"ב. בפרקים ז-ט במסכת סנהדרין שבמשנה מוצגות שיטות ההוצאה להורג על פי הקוד המשפטי של חז"ל (השוו שמש, תשס"ג). ר' שמעון סובר שעונש השרפה הוא הקשה ביותר, ואילו חכמים סוברים שסקילה חמורה ממנה (אולי משום שבמהלכה המוות אטי יותר, ומכל מקום גם סקילה היא טקס פומבי רב רושם יחסית להרג ולחנק). ראו משנה, סנהדרין ז, א; ט, ג. על עידון דין השרפה ראו הלברטל, תשנ"ט, עמ' 146-149.

71 משנה, סנהדרין ז, ב; תוספתא, סנהדרין ט, יא (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 429). על המעשה כיסוד לקביעת הלכה ראו אורבך, תשמ"ד, עמ' 62-65, והשוו התקדים ההלכתי שנמסר במעשה של הלל שהתיר ארוסות לבני אלכסנדריה בתוספתא, כתובות ד, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 246). שמש עמד על כמה וכמה שיירים של תפיסות קדומות ומחמירות יותר בתורת העונשין של חז"ל שנדחו בידי התנאים, כגון התכחשות ר' אליעזר בן הורקנוס ואחרים להמתה בחנק (שמש, תשס"ג, עמ' 21-24).

יהיה לתרצו בטעות של בית דין או בחוסר ניסיונם או בקיאותם של השופטים,⁷² מה גם שזהו פשוטו של הצו המקראי ואחריו נהו מחבר ספר היובלים ויוסף בן מתתיהו. אולם אף שהידיעות על מיתות בית דין בעת העתיקה מוגבלות מאוד ורובן מקורן בספרות חז"ל, אין לנתק את סוגיית דין שרפת בת כוהן שזנתה ממאפיינים נוספים הייחודיים לשיטתם הכוללת של חז"ל במיתות בית דין. הרי ידוע שחכמים החזיקו בגישה ייחודית וחדשנית ללימוד צווי המקרא, ומתקבל על הדעת שהצדוקים וקבוצות אחרות חלקו עליהם והחזיקו בגישה שמרנית יותר.

אף שלא נאמר דבר על דרכה של ההלכה הצדוקית בשאר מיתות בית דין, נראה לי שעמדת הצדוקים בעניין הוצאה להורג בשרפה איננה מוגבלת לדין בת כוהן שזנתה אלא נוגעת לעצם ביצוע עונש השרפה באשר הוא. כלומר, אם אמנם סברו הצדוקים שבת כוהן נשרפת בחבלי זמורות, הם עשו כך כיוון שזהו לדידם עונש השרפה. הרי בעיני חז"ל אין כל הבדל בין שרפת בת כוהן לאחרים הנהרגים בשרפה. ואמנם ספר היובלים גורס בשני מקומות עונש שרפה ממש הן למי שנישאה לגויים (ראו לעיל) הן לשוכב עם כלתו או עם חותנתו (ועם כלתו יחד?).⁷³ להלן אף יתברר שחז"ל פיתחו שיטה משלהם גם בהוצאה להורג בסקילה, וייתכן שגם בעניין זה חלקו עליהם הצדוקים וכיתות אחרות. כך יובהר כי חז"ל החזיקו בתורת עונשין ייחודית הנבדלת מפשוטם של צווי התורה ומשיטות אחרות כגון שיטתו של ספר היובלים. ואגב כך תגבר הסבירות שהצדוקים, שהחזיקו ככל הנראה בגישה שמרנית-מחמירה בדיני העונשין, התנגדו לה, אלא שלא שרד כל מקור המעיד על כך. מסקנה זו אף תחזק את מהימנותה של ההנחה המייחסת את עונש השרפה בחבלי זמורות לצדוקים אף שיסודה במקור מאוחר מאוד.

72 ראו פינקלשטיין, 1962, עמ' 733. יש שביקשו לתלות את ההבדלים בשיטות השרפה באמונה בהישארות הנפש או בתחיית המתים, בחשבם שהפרושים סברו שהנשרף כליל אינו זוכה לגמול זה. ראו לה מואן, 1972, עמ' 238 והספרות שם. זוהי דעה סבירה כל עוד אין ספק שהאמונה בתחיית המתים פירושה תחיית הגופות, אך היא איננה עולה בקנה אחד עם האמונה בהישארות הנפש בלבד או עם תפיסה רוחנית או סמלית של תחיית המתים, כגון זו שבמרקוס יב, כה ומקבילות, ולפיה הקמים לתחייה הם כמלאכים ואינם נושאים נשים.

73 ברשימת הנשרפים שבמשנה, סנהדרין ט, א, חז"ל כוללים, נוסף על בת כוהן שזנתה, גם את הבא על אישה ועל בתה (בעקבות ויקרא כ יד, אך ראו ההתניות בתוספתא, סנהדרין יב, א [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 342-343]). על ספר היובלים ראו: יובלים ל, ז; מא, כה-כו. החטא הראשון הוא המצאה של המחבר, ואילו על האחר נאמר 'כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות מקרב עמם' (ויקרא יח כט). נראה שמשמעות עונש הכרת היה נתון למחלוקת – אם הכוונה למיתת בית דין, או כדעת חז"ל, מיתה בידי שמים. על עונש 'כרת' במקרא ראו שורץ, תשנ"ט, עמ' 46-48 והספרות שם. לעמדת חז"ל ראו המקורות אצל: אלבק, תשי"ט, סדר קדשים, עמ' 243; שמש, תשס"ג, עמ' 57-98. מכל מקום, אפשר שמחבר היובלים דרש מויקרא כ יד לויקרא יח כט, אולם תורת העונשין של בעל היובלים דורשת דיון נפרד (השוו שמש, שם, עמ' 14-17).

מה משמעות המחלוקת באשר לדרך ביצוע עונש השרפה ומה המניע לה? כפי שהסביר הלברטל, החכמים שואפים להפחית ככל שניתן מהאכזריות שבמעשה ההמתה, הן מצד הסבל הנגרם לנדון הן מצד שפיכות הדמים הנראית בציבור.⁷⁴ למעשה הם העדיפו מצב שבו גזר הדין הנורא לא יגיע כלל לידי ביצוע.⁷⁵ זהו ההבדל העיקרי בין הוצאה להורג באמצעות שרפה על המוקד, לשרפה 'מבפנים', שלמעשה היא המתה ברעל (בליעת פתילה בוערת), שקודמת לה חניקת הנדון בסודר כדי להכריח אותו לבלוע את הפתילה הקטלנית. הערך המנחה את חז"ל בנושא זה הוא מניעת עיוות גופו של המומת. כפי שרמזתי לעיל, מגמתם זו של חז"ל באה לידי ביטוי גם במיתות האחרות. הסקילה אינה השלכה של אבנים על הנדון עד שתיפח נשמתו, אלא השלכתו מגובה של שתי קומות. חז"ל מכנים פעולה זו 'דחייה'. הפחתת מידת האכזריות שבמוות ניכרת גם בעובדה שחז"ל הוסיפו למיתות בית דין הנזכרות בתורה את מיתת החנק שהיא המהירה בארבע מיתות בית דין ואכזרית פחות מהן, ואף בחרו להמית בחנק את מי שהתורה הורתה להרגם אך לא פירטה כיצד יש לבצע זאת. החנק הוא בררת המחדל בתורת מיתות בית דין של חז"ל אף שלא נזכר כלל בתורה, ולא בכדי.⁷⁶

אולם שיטתם של חכמים אינה עולה בקנה אחד עם העדויות על הוצאה להורג מימי בית שני. פילון האלכסנדרוני, בביוגרפיה שחיבר על 'חיי משה' מזכיר את סקילת המקלל את האל ומפרשה כסקילה באבנים ואף מצדיק אותה. יוסף בן מתתיהו מעלה את עניין סקילתו של בן סורר ומורה ומכוון בדבריו לסקילה באבנים.⁷⁷ חוסר התאמה בין שיטתם של חז"ל לשיטה שהתקיימה בפועל בימי הבית מתברר גם מדין התלייה. המלך אלכסנדר ינאי תלה חיים את ראשי הפרושים שמרדו בו וחברו על

74 הלברטל, תשנ"ט, עמ' 145-167. על מצוות הנשרפין ומצוות הנסקלין ראו משנה, סנהדרין ז, ב-ג.

75 כגון 'דיני נפשות מטין על-פי אחד לזכות ועל פי שנים לחובה' (משנה, סנהדרין ד, א) והפחדת העדים פן יטילו עונש מוות (שם, ד, ה). על דרך חקירת העדים כדי לזכות את הנאשם ראו שם, ה. ראו גם הספרות אצל שמש, תשס"א (א), עמ' 33, הערה 66.

76 ראו הלברטל, תשנ"ז, עמ' 145-167 והספרות שם. על מיתת החנק ראו שם, עמ' 154-158. על עונש הסקילה ראו משנה, סנהדרין ו, ד. על דרכי הפרשנות בעניין החייבים בחנק ועל פירושם של חז"ל את הוראת העונשין 'דמיו בו' על סקילה ראו שמש, תשס"א (א), עמ' 18 ובהערות שם, עמ' 15 והערה 59; הנ"ל, תשס"ג, עמ' 33-34. על דרכי ההוצאה להורג במשנתם של חז"ל ראו אפטוביצר, 1924-1925.

77 פילון, חיי משה ב, 202. הוא מצדיק את העונש הנורא בכך ש'גזר דין מוות באבנים הוא ההולם איש שנפשו קשה כאבן וכמו כן מתוך רצון שלכל בני האומה יהיו שותפים לענישה באשר ידע כי הם הגיבו בחומרה רבה ומבקשים את נפשו והרי רק בסקילה יוכלו להשתתף רבבות רבות כל כך' (תרגום על פי מהדורת דניאל-נטף, ב, עמ' 310). ראו גם קדמוניות ד, 265. מעניין שיוסף בן מתתיהו ממשיך וקובע כי גם הנדונים האחרים למיתה נסקלים, ובכך יש הן דמיון הן שוני לכללי העונשין של חז"ל (השווה הערה קודמת).

המלך הסלבקי דמטריוס השלישי. עונש התלייה איננו נעדר מרשימת מיתות בית דין במסכת סנהדרין, אלא שמדובר בתלייה לאחר המתה בסקילה, ועל פי שיטת חכמים רק מקלל ועובד עבודה זרה נתלים. לעומת זאת, אלכסנדר ינאי תלה חיים שמונה מאות פרושים שמרדו בו וחברו למלך הסלבקי, ואף מגילת המקדש מורה לעשות כן למקלל ולהולך רכיל בעמו. מסתבר שעונש התלייה של אדם חי בעוון בגידה בעמו עם הגויים היה מקובל בתקופה החשמונאית. חז"ל שאפו להפחית את מידת האכזריות שבהמתה באמצעות תלייה, ולכן גרסו כי אין לתלות אדם חי אלא רק להציג את גופת הנסקל, וגם זאת לזמן קצר ביותר.⁷⁸

מכל זאת עולה שיש ניגודים בין פרטי הלכות ספר היובלים, מגילת המקדש, פילון, יוסף בן מתתיהו וגם הצדוקים (אם להאמין לרב יוסף) לבין מערכת מיתות בית דין של חז"ל. דומני שדי בכך כדי להגיע למסקנה כי שיטת חז"ל ייחודית והתפתחה בשלב מאוחר יחסית (אך לאו דווקא רק לאחר החורבן), והיא לא נהגה בפועל בימי הבית, לכל הפחות לא במלואה. מכאן קצרה הדרך לקבוע שהצדוקים לא היו שותפים לה. ניתן אף לנסח קביעה זו ניסוח מפורט יותר. לעומת מחברי מגילת המקדש וספר היובלים ולעומת פילון ויוסף בן מתתיהו, הצדוקים היו מעורבים מאוד בהנהגה על שלל תחומיה וודאי גם בגזרת עונשים. כפי שיתברר להלן, אלכסנדר ינאי לחם בפרושים והוציאם להורג בתלייתם חיים, והכוהן הגדול חנן בן חנן הוציא להורג בסקילה את יעקב אחי ישו, ואילו הפרושים כנראה התנגדו לגזר הדין של חנן בן חנן ופעלו נגדו. על כן סביר להניח כי בראש ההתנגדות לשיטה שפיתחו החכמים עמדו הצדוקים וכי הם היו ממבצעי שיטת העונשין האחרת.⁷⁹ אמנם הרמזים הכתובים

78 לאירוע ההיסטורי של תליית הפרושים בידי ינאי ראו: קדמוניות יג, 380; פשר נחום, פרגמנטים 3-4, שורות 6-8 ('תלה אנשים חיים'). ראו גם מגילת המקדש סד, 7-13 ('ותליתמה אותו על העץ וימת', כלומר תלייה קודמת למוות). השוו גם ברית דמשק ט, 1-2 ('כל אדם אשר יחרים [=ימית] אדם בחוקי הגוים להמית הוא'). לדיונים בשיטת ההוצאה להורג בעקבות דברים כא כב-כג ('קללת אלוהים תלוי וכו') ראו: באומגרטן, 1977, עמ' 172-182; שמש, תשס"א (א), עמ' 19-20. למקרים שחז"ל יישמו בהם את עונש התלייה ראו משנה, סנהדרין ו, ד. חז"ל פירשו כי תולים את מי שהומת בסקילה, ואמנם כך פשט הפסוקים, מה גם שדין זה נזכר מיד לאחר סקילת בן סורר ומורה (ולפיכך אפשר שבמקרה זה קדם הדין הפרושי לצדוקי). הם גם ביקשו לצמצם ככל שניתן את פרק הזמן שהנדון תלוי. ראו ספרי, כי תצא, רכא (מהדורת פינקשלטיין, עמ' 253-254); הלברטל, תשנ"ט, עמ' 159-167 והספרות שם. לפרטים נוספים על עמדות ינאי, מגילת המקדש, יוסף בן מתתיהו, פילון והלכות חז"ל ראו להלן, פרק שביעי, הערה 33. צליבתו של ישו איננה מן העניין כאן כיוון שבוצעה בידי הרומים, וראו להלן בפרק השמיני.

79 על הוצאתו להורג של יעקב אחי ישו בידי חנן בן חנן הצדוקי ראו קדמוניות כ, 199 והדיון להלן בפרק השמיני, עמ' 305-500. אינני בטוח שניתן לשחזר התפתחות לינארית של דיני העונשין, אף שמדובר בסמכות מרוכזת וממוסדת. ייתכן שבו בזמן פעלו זה לצד זה כמה בתי דין שנשענו על שיטות שונות כפי שהציע אורבך, תשל"ב והשוו הלברטל, תשנ"ז, עמ' 152-159. המקרה של חנן בן חנן ויעקב אחי ישו מלמד כי שתי השיטות התקיימו יחד ובמשך זמן ממושך, ובכל רגע נתון

היחידים לכך הם מן התלמוד הבבלי (לעיל, בעניין שרפת בת כוהן שזנתה) ומן הסכוליון למגילת תענית (להלן, בעניין ספר גזרות של צדוקים), אך מסקנה זו איננה מבוססת עליהם בלבד אלא בעיקר על בחינת שיטת המשפט של חז"ל ויחסה למקראות כפשוטם ולעמדות אחרות בימי בית שני.

ההבדלים בדרכי ההמתה בין חז"ל ליתר המקורות והקבוצות, ובהם גם הצדוקים, נוגעים כאמור לשאיפת החכמים לעדן את ההוצאה להורג, בבחינת 'שריפת נשמה וגוף קיים'.⁸⁰ אולם קביעה זו תהא חסרת משמעות היסטורית-חברתית לולא תועלה השאלה מדוע טרחו חכמים לשנות משיטת קודמיהם וממשפט התורה. סוציולוגים של המשפט, החל בדירקהיים וכלה בפוקו, הראו כי זוהי תופעה כלל אנושית הנובעת משינויי ערכים, ושינויי הערכים נובעים משינויים במבנה החברה. פוקו עמד על התמורה בדרכי העונשין במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה והראה כיצד הענישה הגופנית, בייחוד העינוי והעלאה על המוקד, פיננו את מקומם להצנעת הענישה ולניסיון לתקן את נפשו של העבריין.⁸¹ לפיכך לחכמים הייתה תפיסה ייחודית בנוגע לקשר בין גוף האדם לבין מעשיו של העבריין ובנוגע לדרך הראויה לכפר על עוונות כבדים מנשוא. אך זו לא נבעה יש מאין אלא משקפת התפתחויות חברתיות-דתיות חשובות. על סיבה אפשרית להבדלים עקרוניים אלו ועל המשמעות של חילוקי הדעות בעניין מיתות בית דין אנסה לעמוד להלן, במהלך הדיון בתפיסת הקדושה והפולחן של הצדוקים. בהתפתחויות החברתיות שאולי נלוו אל כל אלו אדון בפרק העשירי.

עד כה דנתי באחדים מדיני העונשין של הצדוקים והשוויתי אותם למערכת הדינים הכוללת של חז"ל. אולם הסכוליון למגילת תענית מתייחס באופן פולמוסי

הכריע בית הדין רק לפי שיטה אחת. בהקשר זה אזכיר כי בירושלים פעלו שני בתי דין לקידוש החודש, האחד של חכמים והאחר של כוהנים (משנה, ראש השנה א, ז. וראו להלן בפרק התשיעי), אך לא סביר שיפעלו שני בתי דין עצמאיים לדיני נפשות.

80 בבלי, סנהדרין נב ע"א. זוהי למעשה התזה המרכזית של הלברטל, תשנ"ט, עמ' 146-162 המסתייע בתזה של פוקו (עליה ראו להלן). את עמדת חז"ל יש לקשר לתפיסתם בדבר הזיקה בין הגוף לנשמה, אשר כרוכה גם במושג של צלם אלוה. ניכרת בקרב התנאים המגמה לראות בגוף האדם לא כלי אלא חלק מבריאתו של האל וישות שאין להפרידה מן הנפש. ראו רובין, 1997, עמ' 54-86. לכך קשורה גם גישתם כי האדם הוא צלם אלוהים ראו: גושן-גוטשטיין, 1994; לורברבוים, תשנ"ט, עמ' 544-547 והספרות שם (על ההשלכות של תפיסת 'צלם אלוהים' על המשפט הפלילי אצל הרמב"ם, ראו שם, עמ' 547-556). אין ספק שתפיסתם זו של חז"ל כרוכה באמונתם בתחיית המתים. מכיוון שהצדוקים כפרו בתחיית המתים, נקל לשער שגם יחסם לגוף היה שונה (אם כי קשה לומר עד כמה הם ראו בגוף דבר שלילי או בר-חלוף כפי שמייחסים לתפיסות הלניסטיות), ובכך אולי ניתן להסביר את גישתם לכילוי גוף העבריין הנדון למוות.

81 פוקו, 1982, עמ' 3-32, הממשיך במידת-מה את פריצת הדרך של דירקהיים, 1901, בחקר דיני העונשין כתופעה חברתית.

לכלל מערכת המשפט הצדוקית, כשהוא מזכיר 'ספר גזירות' של צדוקים. כך נאמר בכתב יד פארמה של הסכוליון לד' בתמוז:

בארבעה בתמוז עדא ספר גזרתא, מפני שכך כתוב ומונח להם לצדוקים ספר גזירות, אלו שהן נשרפים ואלו שהן נהרגין, אלו שהן נחנקין, ומי שהוא אומר להם מנין שזה חייב סקילה וזה חייב שריפה, אין יודעין להביא ראיה מן התורה, אלא שכתוב ומונח להם ספר גזירות, יום שביטלוהו עשאהו יום טוב.⁸²

נזכר כאן ספר גזירות, כלומר ספר תקנות שבו רשימת החייבים בשרפה בהרג ובחנק לפי דיני הצדוקים.⁸³ הטענה הפולמוסית של בעל המסורת היא שהצדוקים לא ידעו להביא לתקנותיהם ראיה מן התורה, אולם ספק אם יש לייחס לכך משמעות שכן טענה זו חוזרת כמעט בכל מסורות הסכוליון על הלכות הצדוקים. לפי מסורת מגילת תענית הארמית ולפי הוספתו של בעל הסכוליון, ספר הגזירות היה עניין למחלוקת, ושרר ויכוח עקרוני בין הצדוקים לפרושים על דיני ההוצאה להורג (גם המסורות על שרפת בת כוהן שזנתה רומזות שעמדת החכמים התפתחה בטרם החורבן).

אולם הסכוליון אינו מנמק מדוע מצאו הפרושים או החכמים דופי בספר הגזירות של הצדוקים. אפשרות אחת שהועלתה הייתה עצם כתיבת ההלכות בספר לעומת מסירתן בעל-פה, כפי שסבר אפרים אלימלך אורבך.⁸⁴ הדבר אמנם אפשרי, אולם יש לזכור כי חוקי עונשין אמורים להיות מפורסמים בציבור כדי להתריע מפני פשעים (כפי שהיה במוסופוטמיה, ביוון וברומא), ולשם כך היה כמובן צורך להעלות אותם על הכתב. אחרים סברו שהפולמוס כאן מופנה לא כלפי כתיבת ההלכות בספר, אלא

82 נעם, תשנ"ז, בנספח, עמ' 35.

83 בספרות חז"ל גזרה היא חוק או הסכמה שהתקבלו באופן רשמי במוסד משפטי, כמו התקנה. ראו: אורבך, תשי"ח, עמ' 168 ואילך; מנטל, תשכ"ט, עמ' 90 ואילך; ספראי, 1987, עמ' 163-168. על ההשערות שהועלו בדבר זמנו ואופיו של אותו ספר גזירות ראו אצל נעם, תשנ"ז, עמ' 215-219, ושם, עמ' 218 מנויים החוקרים הרבים שקיבלו מסורת זו כאותנטית.

84 אורבך, תשי"ח, עמ' 181-182. למחזיקים בדעה דומה ראו אצל נעם, תשנ"ז, עמ' 215. חולקים עליו אפשטיין, תשכ"ד, עמ' 695; נעם, שם, עמ' 213-214. עמדתו של אורבך נובעת מפרשנותו לדברי יוסף בן מתתיהו, בקדמוניות יג, 297 הנסמכת על מסורת כתב יד אוקספורד של הסכוליון למועד י' בתמוז, ששם נזכר 'ספר גזירתא' (אלו יידונו להלן בעמ' 221-223). לדעתי יש להפריד בין שאלת הכתיבה לשאלת הפסיקה ההלכתית, וייתכן שכל אחת ממסורות הסכוליון נוגעת להיבט אחר (ראו שם). חשוב לשים לב שהרשימות של חז"ל שנמנים בהן חייבי מיתות בית דין בנויות בדיוק באותו אופן (אלו הן הנהרגין/נחנקין/נשרפין, משנה, סנהדרין ז, ג-ד; ט, א) ואף על פי שאין ראיה כי הועלו על הכתב הדבר מערער את ההנחה כי עיקר הפולמוס על מיתות בית דין נוגע לכתיבתן. השוו שמש, תשס"א (א), עמ' 30. כיוון שיש עדויות שחז"ל הם שהמציאו את מיתת החנק קשה לקבל את ייחוס מיתת החנק לצדוקים, כפי שגורסת מסכת הסכוליון. ראו גם שמש, שם, עמ' 31.

כלפי עצם הדינים שקבעו הצדוקים. ואמנם בשל ייחודה של שיטת חז"ל במיתות בית דין (ראו לעיל) סביר יותר ששורש העניין עמוק יותר ונוגע לעצם העונשים. ייתכן מאוד שהמחלוקת המשתקפת כאן היא באשר לדרך ביצוען של מיתות בית דין, בעיקר שרפה וסקילה. כאמור חז"ל המירו את השרפה על המוקד בבליעת פתילת עופרת ואת הסקילה באבן בהפלה מבניין גבוה, שלאחריה סוקלים את הנדון שהיה אמור לנפוח את נשמתו בנפילה. לפיכך ניתן להציע שהצדוקים סברו שעונשים אלו מתבצעים באופן הפשוט והאכזרי יותר.

אפשרות אחרת לשורש המחלוקת בין הצדוקים והפרושים העלה לאחרונה אהרון שמש. הוא הראה שבמגילות קומראן (וכן בספר היובלים) מוטלים עונשי מוות גם על בעלי עברה שחז"ל אינם מזכירים כלל, וודאי שלא סברו כי הם ראויים לעונש זה, וניסה להראות כיצד דרשו אנשי קומראן את המקרא כדי ללמד על עונשים אלו. לדעת שמש, אפשר שהצדוקים גרסו גם הם עונשי מוות על עברות מסוימות שהפרושים התנגדו להמתת מבצעה, בלי קשר לדרך ההוצאה להורג. אולם שמש לא הביא כל ראיה להנחה זו, ואף התעלם מן השוני הרב בין ספרות קומראנית כתתית המתפלמסת עם חוקים הנוהגים בפועל ומחבריה מנותקים מן החברה ומתכננים את הלכות המחר, לבין קבוצה שלטת ומעורבת שהלכותיה עשויות להשפיע במישרין על המציאות.⁸⁵

למרות הסתייגויות כלליות אלו סבורני שיש כמה עדויות המחזקות את טענתו. ראשית, כפי שהוזכר לעיל, אלכסנדר ינאי הצדוקי תלה חיים את ראשי הפרושים שמרדו בו, ככל הנראה בעוון בגידה, ואילו בספרות חז"ל עברה זו איננה בנמצא. שנית, חנן בן חנן הכוהן הגדול הצדוקי הוציא להורג את יעקב אחי ישו, ונראה שהפרושים התנגדו למעשה זה. יוסף בן מתתיהו והברית החדשה אינם מזכירים מה היה חטאו, אנסה לשער כי מדובר בפגיעה סמלית במקדש, אם על ידי הוראה בשמו של ישו במקדש או בנוגע למקדש, או אולי כניסה לתחום אסור במקדש. נראה שיעקב עבר עברה שלדעת הצדוקים בעליה ראוי למוות, ואילו הפרושים סברו כי יעקב לא ראוי לעונש כה חמור. בהמשך דבריי אציע שהחמרתם ההלכתית של הצדוקים בנוגע לחילול המקדש מסבירה את עוינותם של הכוהנים הגדולים הצדוקים כלפי ראשוני

85 שמש, תשס"א (א), ובאשר לצדוקים, שם, עמ' 29-33. ראו גם הנ"ל, תשס"ג, עמ' 113-126. אחדות מהעברות שהוא מונה הן אלו: סיוע לגויים, בריחה אל הגויים וקללת העם, כניסה לא ראוייה לחלקים מסוימים במקדש, יולדת הבאה למקדש או אוכלת קודש, שופט הנוטל שוחד ונישואין לגוי. השערתו הכללית של שמש בנוגע לצדוקים הייתה מבוססת יותר לו ניתן היה להראות שחז"ל ביקשו לדחות גישה כגון זו שהוא מייחס לכת קומראן ולצדוקים. כאמור, אין לייחס משמעות יתר לטענה 'אין יודעין להביא ראיה מן התורה', שמש (שם, תשס"א [א], עמ' 30) קושר לדרכי המדרש של כת קומראן, שכן זהו מטבע לשון השגור בפי בעל הסכוליון. השווה הדיון להלן בפרק התשיעי, עמ' 361. וממילא, כפי שטען קיסטר (תשנ"ט, עמ' 332, הערות 68, 69), אין ספק שהצדוקים הביאו ראיות אלא שהפרושים (או שמא מחבר הסכוליון) לא התייחסו אליהן ברצינות. על מדרש ההלכה של הצדוקים, השווה להלן בפרק השישי.

הנוצרים. לעומתם היה רבן גמליאל הפרושי, על פי הכתוב במעשי השליחים, מתון ביחסו כלפי מעשיהם.⁸⁶ לפיכך קשה להכריע אם יש לתלות את ביטול ספר הגזרות בדרכי ההוצאה להורג האכזריות של הצדוקים או במבחר העברות שהפרושים-חז"ל סברו שאין הם ראויים כלל למיתה. אין להוציא מכלל אפשרות שהכוונה המקורית של הפולמוס הפרושי-חז"לי התייחסה לשניהם גם יחד.

עד כה בחנתי שתי סוגיות המלמדות כי ההלכה הצדוקית משקפת את המשפט הקדום יחסית להלכה של הפרושים-חז"ל. לעומת זאת אפשר שמצב הפוך, שבו ההלכה הצדוקית מאוחרת יחסית להלכה הפרושית, מאפיין את המחלוקת על ירושת הבת. כפי שהוזכר לעיל, לדעת פינקלשטיין צמצום ירושת הבנות נועד להבטיח שהרכוש המשפחתי, ובראש ובראשונה הנחלה, לא יעבור לידיים שלא תוכלנה לשמור עליו, כלומר לידי הבת שתעביר את הרכוש לידי משפחתו של בעלה. גישה ארכאית זו מאפיינת לדעת פינקלשטיין את ההלכה הפרושית. כנגד זאת בהלכה הצדוקית משתקפת לדעתו גישה כי לבנות זכות טבעית לרשת (הנכדה איננה יורשת טבעית יותר מן הבת, אף שהראשונה יורשת מכוח אביה), ואפשר שעמדתם משקפת גישה חדשנית האופיינית לחברה מפותחת יותר, אולי עירונית. ההשערה כי הדין הפרושי קדם לדין הצדוקי ורווח יותר בתקופה החשמונאית ובימי בית הורדוס מתחזקת לנוכח שתי עובדות. ראשית, נראה שעמדת הפרושים משקפת את פשט הפסוקים בפרשת בנות צלפחד, ואולי גם את הנוהג בימי בית ראשון. שנית, אין כל עדות שבימי בית שני ירשו בנות ואחיהן את האב.⁸⁷ גם מדבריו של פילון בסוגיה זו

86 על תליית הפרושים בידי ינאי, ראו לעיל, הערה 78. על הוצאתו להורג של יעקב אחי ישו ראו קדמוניות כ, 199. על יחסו של רבן גמליאל לפטרוס ויוחנן, תלמידי ישו, ראו מעשי השליחים ה, לג-מא (אך ניתן להטיל ספק במהימנות המסורת). על ההנחה שרדיפה שכזו אופיינית לצדוקים דווקא, ומטעמים הלכתיים, ראו למשל שוורץ, תשמ"ז, עמ' 131, 137, 143. על שני מקרים אלו ניתן להוסיף עוד מקרה: יוסף בן מתתיהו מספר שהפרושים הקלו בעונשו של מי שחירף את יוחנן הורקנוס וטען שאמו הייתה שבויה (ועל כן הוא חלל הפסול לכהונה ועליו לפרוש ממשרת הכוהן הגדול), ואילו הצדוקים החמירו בכך (קדמוניות יג, 293-296 ולהלן, פרק שביעי, עמ' 257-258). היו שהסיקו כי הצדוקים תבעו עונש מוות למחרף השליט ('נשיא בעמך לא תאור' שמות כב כז). ראו בלקין (1940, עמ' 102-103), המעלה השערה זו אגב דיונו בהבחנתו של פילון (חוקים ג, 183) בין גידוף נשיא לגידוף הדיוט.

87 אמנם עדויות לבנות שזכו לרשת את אביהן שרדו בתעודות יב. ראו: קאולי 8-9, 15; קרלינג 9; פלק, תשי"ב, עמ' 10-11; פורטן, 1968, עמ' 229, 256. אולם קשה לייחס להן מסורת משפטית המלמדת על הנוהג בחברה היהודית בארץ-ישראל כיוון שתעודות אלו עשויות לשקף לאו דווקא שוויון זכויות בין המינים בדיני ירושה, אלא הענקת רכוש לפנים משורת הדין, וממילא אפשר שאלו מקרים פרטיים ויוצאי דופן המושפעים מהסביבה הנכרית, ועל כן אינם מייצגים מסורת משפטית קדומה בישראל. על כך ראו ירון, 1961, עמ' 67-68, 113-128. מעניין שתעודות נחל חבר מימי מרד בר כוכבא (כגון שטרות מתנה וכו') מעוררות שאלות דומות. לאחרונה הודתה

(בין שהם משקפים את ההלכה היהודית בין שהם משקפים אך ורק את הנוהג בקרב יהודי אלכסנדריה) לא ברור אם לדעתו יש לבנות זכות עצמאית לרשת.⁸⁸ אם כך, אפשר כי ההלכה הצדוקית ש'הבת יורשת עם בת הבן' היא מעין 'תקנה' צדוקית,

כותן (1998 והספרות שם) כי קשה להסיק מהן מה היה הדין שהתיר לבנות, ואף לבנות ללא אחים, לרשת את אביהן.

88 לדברי פילון, כשבתולה נותרת ללא נדוניה מאביה היא ואחיה יורשים (חוקים ב, 125). בלקין (1940, עמ' 19-20) סבר כי במקרה הנדון ההלכה שפילון מוסר היא מעין פיתוח מקומי של העמדה הפרושית בת-התקופה, ואילו אחרים הסיקו שפילון מזדהה עם עמדת הצדוקים בעניין ירושת הבת (פלק, תשי"ב, עמ' 12; אלבק, תשי"ט, סדר נזיקין, עמ' 111). ואמנם עצם העובדה שבנות הנותרות יתומות ללא נדוניה חייבות לקבל ירושה מעידה כי מטבעו של דבר אין הן יורשות את אחיהן ועלולות להיוותר בחוסר כול, ומכאן שפילון מכוון בדבריו לניסיון לתקן את קיפוחן של הנשים בדיני ירושה. אך האם ניתן להסיק מכך שהסכים עם הדין הצדוקי? פילון מתנה את ירושת הבת עם אחיה בהיעדרה של נדוניה, אך בנקודה זו הוא סוטה, ככל הנראה, מן ההלכה הפרושית. היינמאן סבר כי בעניין זה הושפע הפילוסוף מן החוק האטי והתלמי (היינמאן, 1962, עמ' 322), אם כי היינמאן (שם, עמ' 321, 324) נאלץ להודות כי בחוקים אלו לא הוגבלה ירושת הבת למצב של היעדר נדוניה דווקא, שהרי הן שוות לבנים בזכויות הירושה. לכן גם אם הייתה השפעה יוונית-הלניסטית על דיני הירושה של יהודי אלכסנדריה לא ניתן לומר שממנה שאב פילון את עצם החוק שהוא מביא. בלקין מבקש ליצור הקבלה מעניינת בין דברי פילון בעניין ירושת בת הנותרת ללא נדוניה לבין תקנת חז"ל כי 'מי שהניח בנים ובנות, בזמן שהנכסים מרבים, הבנים יירשו והבנות יזונו; הנכסים מעטים, הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים. אדמון אומר: בשביל שזכר אני הפסדתי? אמר רבן גמליאל: רואה אני את דברי אדמון' (משנה, כתובות יא, ג; בבא בתרא ט, א. השו"מ משנה, שם ד, יא). גם בתקנה זו יש דאגה לבנות שאין להן רכוש (והשו"מ משנה, שם ו, ה-ו), אלא שבמקום ירושה מדובר כאן במזונות בלבד. ברם, הקבלה זו חלקית בלבד, שכן כאשר הנכסים מועטים מצבן של הבנות טוב יותר מכפי שמיעדת להם ההלכה אצל פילון, כיוון שהרכוש המועט מיועד לכלכלת הבנות והבנים נותרים בחוסר כול. אדמון ורבן גמליאל מודעים לכך וסוברים שהדין אינו צודק. על כן הם מבקשים להבטיח את עדיפות הגבר מן האישה גם במצב זה (והשו"מ משנה, שם ד, ו). לעומת כל זאת, בחוקים ב, 124, 127 פילון נוקט גישה דומה לגישתם של חז"ל, ומדגיש לא פעם כי לגברים (בניו או דודיו של הנפטר) זכות לרשת את אביהם, ואילו הנשים (הבנות או הדודות) יורשות רק בהיעדרם. גם פירוש של פילון לפרשת בנות צלפחד (חיי משה ב, 243) מלמד שהוא הסכים עם חז"ל כי הבנות יורשות רק בהיעדרם של בנים על צאצאיהם. הצידוק שפילון מביא לתקנה זו – שהירושה או הנחלה יישארו בידי המשפחה או לכל הפחות ברשות אותו השבט – מתאים לרקע הראלי שייחס פינקלשטיין למקורה של העמדה הפרושית. לאור האמור לעיל קשה לקבוע לאיזו משתי הגישות המובאות במשנה קרובה יותר עמדתו של פילון, אך מכל מקום ניתן להבחין במגמתו להיטיב עם הבנות. סיכומו של דבר, הניסיון להשוות את דברי פילון להלכות חז"ל והצדוקים אינו עולה יפה, אולי מכיוון שדבריו משקפים את המצב באלכסנדריה ללא קשר להלכה הארץ-ישראלית. אמנם הם בעלי קרבה רעיונית מסוימת לנהגים בספרות חז"ל, אך יש להם ייחוד משלהם (השו"מ מסקנותיו של בלקין, 1940, עמ' 19-20).

כלומר שנועדה להנהיג מנהג חדש, שאין בו עקירת החוק הקדום אלא הוספה עליו כדי להתאימו למציאות המתפתחת.⁸⁹

הדיון בהתפתחות המשפט העברי בעת העתיקה אינו שלם ללא בחינה של מידת המעורבות של הכוהנים במוסדות המשפטיים, ומכיוון שיש זיקה ברורה בין הצדוקים לשכבת הכהונה, לעניין זה יש משנה חשיבות לדיון במשפט הצדוקי. כידוע, מן המקרא עולה שלכוהנים היה מקום חשוב בקביעת החוקים ובניהול המשפט.⁹⁰ אשר לימי בית שני, במקורות רבים ומגוונים מימי הבית נזכרים הכוהנים כפוסקי משפט.⁹¹ לדברי יוסף בן מתתיהו, בערכאה הגבוהה ביותר, בראש בית הדין העליון, עמד הכוהן הגדול.⁹² העדויות על התפקידים ועל הסמכויות שאפינו את בתי הדין השונים מעטות וקצרות, ולכן לא ניתן לקבוע אם וכיצד התקיימה הפרדה בין המשפט הפלילי, המשפט האזרחי והפסיקה ההלכתית במקדש (כגון בית הדין בלשכת הגזית), ומה היה מקומם של הכוהנים בתחומים אלו.⁹³ מכל מקום זוהי איננה תופעה ייחודית לעם ישראל. גם ברפובליקה הרומית היה לכוהנים חלק פעיל במערכת המשפט.⁹⁴ מובן מאליו שבדיני חז"ל חל פיחות ניכר במעמדם של הכוהנים במערכת המשפט, שכן בד בבד עם התמורה שחוללו במשפט הפלילי והאזרחי שאפו

89 להשערה כי הצדוקים חידשו תקנות ראו לאוטרבך, 1951, עמ' 27-39. גייגר (תש"ט, עמ' 93-95) העלה השערות לא סבירות בדבר הנסיבות הפוליטיות שהביאו את הצדוקים לתקן תקנות אלו. כידוע, גם לחכמי הפרושים מיוחסות תקנות דומות בדיני ממונות. תקנת אחריות נכסי הבעל לכתובת האישה מיוחסת לשמעון בן שטח ותקנת הפרוזבול להלל. ראו: תוספתא, כתובות יב, א (מהדורת ליברמן, עמ' 95); ליברמן, תשנ"ו, עמ' 369-370; משנה, שביעית י, ג.

90 דברים יז ט; יחזקאל מד כד; דברי הימים ב, יט ח; פלק, 1964, עמ' 56-59; דה וו, תשכ"ט, עמ' 168-169. השו"רופא, תשמ"ח, עמ' 79-85, 297-299.

91 הקטיאוס מאבדירה המצוטט אצל דודורוס סינקליוס, 40, 4: 3-6 (אצל שטרן, 1976 [א], עמ' 26-32); בן סירא מה, יז; צוואת ראובן ו, ז; צוואת לוי ח, פס' ד, יז; ספר היובלים לא, טו; סרך היחד ה, 3-2; ח, 2-1; ט, 7; סרך העדה א, 15-16; פילון, חוקים ד, 190-192; נגד אפיון ב, כא, 184-187; ספרי, שופטים, קנג (מהדורת פינקשלטיין, עמ' 206); מדרש תנאים לדברים יז ט (מהדורת הופמן, עמ' 102); משנה, כתובות יג, א. על פי ספרות חז"ל בראש המערכת המשפטית אמורים לעמוד הכוהנים ולצדם חוגים קרובים להם, 'לויים וישראל המשיאין לכהונה' (משנה, סנהדרין ד, ב).

92 קדמוניות ד, 218; מנטל, תשכ"ט, עמ' 78-81. לכך יש להוסיף את כינוסי ה'סנהדרין' שזימן הכוהן הגדול בשימועים שערך לישו, לשליחים ולפאולוס, וכן את הוצאתו להורג של יעקב אחי ישו. על כל אלו ראו הדיון להלן בפרק השמיני, עמ' 296-307. חז"ל אף מזכירים בית דין של כוהנים שעסק בקידוש החודש ראו הוניג, תשכ"א, עמ' 195-196; טרופר, 1972-1973 וכן הדיון להלן בפרק התשיעי.

93 השו"למשל השערותיו של אורבך, תשל"ב. בפרקים השמיני והתשיעי אנסה להבהיר מעט סוגיה זו.

94 ראו למשל לינוט, 1999, עמ' 182-190.

חז"ל להפחית ממרכזיותו של הכוהן במערכת זו.⁹⁵ אולם אין בכך כדי לערער את הרושם העולה ממקורות קדומים יותר.

בעקבות האמור לעיל אני משער שמכיוון שההנהגה הצדוקית הייתה כוהנית (אמנם גם בקרב הפרושים היו כוהנים אך הם לא היו כה דומיננטיים), יש להניח שלצדוקים ככיתה או לשופטים-כוהנים צדוקים כפרטים, היו סמכויות משפטיות רבות. באמצעותן הם יישמו את ההלכות שנסקרו בפרק זה, או לכל הפחות את חלקן. אמנם הראיות לכך מעטות מאוד, אך סביר להניח שחלק ניכר מן הדינים שחז"ל ייחסו לצדוקים נהגו הלכה למעשה בימי בית שני. הראיות ההיסטוריות להשערה זו הן שלוש: הרקע המשפטי לסכסוך בין יוחנן הורקנוס והפרושים, צליבתם של ראשי הפרושים המורדים בפקודת אלכסנדר ינאי, והוצאתו להורג של יעקב אחי ישו בידי חנן בן חנן. כל אלו יידונו בפירוט להלן.

95 ראו למשל פראד, 1991, עמ' 69-121. היבטים כלליים יותר של היחסים בין חכמים לכוהנים והתייחסותם של חז"ל לסוגיה זו יידונו בפרק השישי, עמ' 230-231 ובפרק העשירי.

פרק רביעי: הפולחן בבית המקדש

הקרבת קרבנות תמיד משל יחיד והתנגדות לתקנת מחצית השקל

המחלוקות בתחום עבודת המקדש נחלקות לשניים: סוגיות יסודיות הנוגעות לדיני עבודת הכוהנים במקדש במשך כל ימות השנה, ולצדן מחלוקות הקשורות לביצוע הפולחן במועדים מסוימים. לסוג הראשון שייכות גם מתנות הכהונה, אשר נוגעות כמובן לעצם מעמדם של הכוהנים במקדש. מהסוגיות שעליהן חלוקים הצדוקים והפרושים בענייני מקדש וקודשיו, דומה שהיסודית ביותר דנה במימון קרבנות התמיד המוקרבים מדי יום בבית המקדש. הנוסח הקדום ביותר של המסורת על מחלוקת זו השתמר בראש כתב יד אוקספורד של הסכוליון למגילת תענית:

מריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה איתוקם תמידא דלא למספד. שהיו חכמים אומרים אין התמידים באין משל ציבור ביתוסין או' משל יחיד הן באין שנ' את הכבש אחד תעשה בבקר ליחיד משמע וחכמים או' תשמרו להקריב לי לרבים משמע. התקינו שיהא היחיד שוקל שקליו ונותנן כל שנה ושנה ויהיה תמיד קרב משל ציבור והיינו דאמרי' איתוקם תמידא.¹

ממסורת הסכוליון ברור שהפרושים טענו כי מימון קרבנות התמיד צריך לבוא מקופת הציבור. אולם מה הייתה עמדת הבייתוסים-צדוקים? מיוחס להם המאמר '(תמידין) משל יחיד הן באין'. האם הכוונה כי הם באים תמיד משל יחיד, או שמא ניתן להביאם גם משל יחיד ולא רק משל ציבור? מסורת הסכוליון מבקשת להסביר באילו נסיבות הוקם התמיד וטוענת שהחכמים הם שחידשו והתקינו את תקנת מחצית השקל. מכאן שההקשר שמובאים בו חילופי הדברים הוא התנגדות גורפת של הבייתוסים-צדוקים לתקנת מחצית השקל, הקובעת כי כל ישראל שותפים כלכלית למימון קרבנות התמיד. יתרה מזו, אופן מימון קרבן התמיד אמור להיות קבוע, ואם הותקן הסדר של

1 נעם, תשנ"ז, בנספח, עמ' 20-21. מסורות הסכוליון מחליפות כאמור בין צדוקים לבייתוסים. במקרה דנן כתב יד פארמה של הסכוליון, הגורס באופן שיטתי 'צדוקין' במקום 'ביתוסין' לא השתמר, אולם המקבילה בבבלי, מנחות סה ע"א מזכירה צדוקים. עם זאת נראה שהמסורת החסרה בכתב יד פארמה השתמרה בכתב יד של הסכוליון מהגניזה הקהירית המייחסת את ההלכה שהובאה לעיל לצדוקים (הנ"ל, תשנ"א, בפרק 'על כתבי היד', עמ' 2; שם, בפרק 'מסורות הסכוליון והנוסח הרחב' – מקורות ומקבילות', עמ' 5-7; הנ"ל, תשנ"ז, עמ' 185, 188) וכן בנוסח הרחב של הסכוליון (אצל הנ"ל, תשנ"ז, נספח, עמ' 21-22). לדעת נעם, יש להסיק שלנגד מעתיקיהם של כתבי היד המאוחרים של הסכוליון עמד הנוסח החסר של כתב יד פארמה למועד זה, אשר קושר הלכה זו לצדוקים. לפיכך יש לומר שכתבי היד הקדומים של הסכוליון ייחסו מסורת זו לבייתוסים ולצדוקים כאחד.

מימון מכספי ציבור, מן הדין שהוא ינהג בכל יום ולא ניתן יהיה להמירו מדי פעם בתרומות יחידים.

הד למחלוקת זו מצוי בתיאור של המשנה את תרומת השקלים בלשכה: התורם אשר לקח מכספי הלשכה לשם קניית קרבנות הציבור היה שואל 'אתרם, והן עונים לו: תרם, תרם, תרם – שלש פעמים'.² אמנם הקשרם של הדברים הוא הרצון להסיר חשד שהתורם גזל מן הלשכה, אך לא ניתן להסביר את הקריאה המשולשת על רקע זה. נראה יותר כי כמו קריאות משולשות אחרות בטקסים שהיו לסלע מחלוקת בין הפרושים לצדוקים (כגון קצירת העומר בשבת 'קצור, קצור קצור') מטרתה להפגין ברבים כי השקלים נתרמים למרות התנגדות הצדוקים.³ אם כך, יש חיזוק למסורת הסכוליון שעניינה התנגדות הצדוקים לתקנת מחצית השקל. גם העובדה שבכת קומראן התעוררה התנגדות לתקנה זו (ראו להלן) מחזקת את הרושם שאף הצדוקים לא קיבלו את חידושם של הפרושים.

מעניין להתבונן בדרשות הפסוקים שנוסחי הסכוליון והבבלי מייחסים לצדוקים ולפרושים. על פי נוסחי הסכוליון, עמדת הצדוקים בעניין קרבנות תמיד הבאים מכספי ציבור מסתמכת על מדרש הפסוק במדבר כח ד, המצווה על אופן הקרבת קרבן התמיד: 'את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים'. מפסוק זה הם דרשו שעל קרבן התמיד לבוא משל יחיד, שנאמר 'תעשה' ולא 'תעשו'. לעומתם טענו הפרושים, שהתמידים מובאים משל ציבור על סמך הפסוק במדבר כח ב: 'את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי תשמרו להקריב לי במעדו'.⁴ מלשון הצו ברבים 'תשמרו' למדו הפרושים כי הוא מופנה לציבור ולא ליחיד. פסוק זה נדרש באופן דומה גם בספרי: 'תשמרו' – שלא יביא אלא מתרומת הלשכה'.⁵ מעניין כי בעמדת הפרושים מחזיק גם יוסף בן מתתיהו, אשר בפרשנותו לבמדבר טו ג-ח גורס

2 משנה, שקלים ג, ג.

3 על האופי הפולמוסי של מתן השקלים ראו: אלבק, תשי"ט, סדר מועד, עמ' 184; לה מואן, 1972, עמ' 200. על אופי דומה של קציר העומר ראו לעיל, פרק שני, עמ' 85, ועל התופעה של חזרה משולשת על קריאות בטקסים מעין אלו 'להוציא מליבם של צדוקים', ראו להלן, פרק תשיעי, עמ' 262-263. יש עוד לציין כי בקרב החכמים שררה מחלוקת אם הכוהנים חייבים להשתתף בתשלום זה כשאר העם (משנה, שקלים א, ג-ד; שוורץ, 1979, עמ' 26). ייתכן שאחד מן הגורמים לספק זה נעוץ בהתנגדותם של הכוהנים, שלפחות חלקם היו צדוקים, לתקנת מחצית השקל. ראו פינקלשטיין, 1962, עמ' 710-711, והשוו מכילתא יתרו, מסכתא דבחדש, א (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 203).

4 על פסוק זה ראו: גריי, 1956, עמ' 408; מילגרום, 1990, עמ' 239.

5 ספרי, פנחס, קמב (מהדורת הורוביץ, עמ' 188). האם ניתן להסיק מכך כי מחבר הסכוליון ייחס לפרושים דרשה מאוחרת? נעם (תשנ"א, בפרק 'מסורות הסכוליון והנוסח הרחב – מקורות ומקבילות', עמ' 1-7) סוברת כי מקבילה זו דווקא מחזקת את הרושם כי מסורת הסכוליון אותנטית.

כי על העולות לבוא מכספי הציבור.⁶ מהשוואת דרשות הצדוקים והפרושים ברור כי הפסוקים הסמוכים יוצרים סתירה שקשה ליישבה. עם זאת הצו המקביל בשמות כט לח-מא נוקט גם הוא לשון יחיד 'תעשה', ואותה הצדוקים מדגישים. דומני שדעותיהם המנוגדות של הצדוקים והפרושים מבוססות על מסורות שבעל-פה, וכל אחת משתי כיתות אלו מביאה אישושים למסורתה בלי יכולת של ממש לדחות את טיעונה של יריבתה.⁷

מכיוון ששורש עבודת המקדש היום-יומית בקרבנות התמיד, מחלוקת זו רבת-חשיבות בכל הנוגע לאופן ביצוע הפולחן היום-יומי במקדש ולמשמעות הסמלית-ציבורית של עבודת הקרבנות. יש לשים לב שמיד לאחר הציווי על קרבן התמיד האל מבטיח כי המשכן והמזבח יקדשו בכבודו, שהוא ישכון בתוך בני ישראל ויהיה להם לאלוהים (שמות כט מג-מה). לפנינו אפוא שתי גישות לאופן שבו יש לכוון שכינה זו, אם על ידי נדבות יחידים (כוהנים דווקא?) אם על ידי שותפות שווה לכל העם.⁸ התפיסה שחז"ל ייחסו לפרושים הייתה כמובן מקובלת על חז"ל, שראו בקרבנות התמיד קרבנות המכפרים בעד העם כולו.⁹ מותר להניח שזוהי תפיסה עתיקה, והיא שהגיעה, בין היתר, את הפרושים ליזום את תקנת מחצית השקל או לתמוך בה: ייחוס הקרבן לכל העם באופן שווה (לעומת קרבן מטעם יחידי סגולה למען העם כולו) מלמד זכות שווה בעבודת המקדש של בני העם כולו.

המחלוקת בסכוליון קושרת את סוגיית הקרבת התמידים לתשלום מחצית השקל שהנהיגו הפרושים. ברור שתקנת מחצית השקל היא פועל יוצא של המחלוקת הקודמת, והיא באה בעקבות ניצחון הפרושים על הצדוקים שעה שקרבנות התמיד החלו מובאים מכספי הציבור. לולא גברו הפרושים על הצדוקים בוויכוח זה לא היו יכולים להפוך את מחצית השקל לתקנה הנוהגת במקדש אשר כל ישראל נשמעים לה. בכספי התרומה מומנו קרבנות הציבור, ובנותר השתמשו לשאר צורכי המקדש. יתרה מזו, על פי ספרות חז"ל, קרבנות הציבור הראשונים מובאים בראש חודש ניסן מתוך השקלים שנתרמו מאז ראשית חודש אדר. הדבר מלמד שראש השנה בכל הנוגע

6 קדמוניות ג, 237; נגד אפיון ב, 6.

7 על אופיים של מדרשי הפסוקים השוו מנטל, תש"ל, עמ' 55. מעניין להיווכח כי חז"ל נזדקקו למדרש הארוך בספרי, פנחס, קמב-קמג (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 188-191) כדי להגיע לידי מסקנה שהיא לכאורה מובנת מאליה, אך נראה שלוותה בקשיים פרשניים.

8 על חשיבות קרבנות התמיד בימי בית שני ראו: סנדרס, 1992, עמ' 116-118; משנה, פסחים ה, א; תמיד ג, א ואילך. על קרבן התמיד כמסמל את הקשר בין העם לאלוהיו ראו למשל: קנוהל, תשנ"ג, עמ' 132-145, 165-175; שוורץ, 1979, עמ' 106 ואילך; אורבך, תשמ"ח, עמ' 39-41.

9 תוספתא, שקלים א, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 201); ביכלר, 1928, עמ' 428-431. על גישתם של הפרושים והחכמים ראו גם קנוהל, תשנ"א. מעניין שהיו תנאים ופרשני מקרא מסורתיים שהתחבטו בשאלה שמא לא כל העם אלא רק בני לוי הקריבו קרבנות בשנות נדודי בני ישראל במדבר, בבחינת קרבנות משל יחיד הבאים לכפר על הציבור כולו. ראו אלבק, תשכ"ג, עמ' ב-ג.

לסדרי עבודת המקדש חל בראש חודש ניסן (וכך סברו גם הצדוקים שהחלו את עבודת המקדש בטקסי ימי המילואים).¹⁰

מדוע התנגדו הצדוקים לתקנת מחצית השקל? וכי יש פגם ברעיון נשגב של שיתוף העם כולו בעבודת המקדש? והרי להסדר זה יתרונות כלכליים בעבור רשויות המקדש, ובהם גם הכוהנים הצדוקים. כדי להבין את הרקע להתנגדותם של הצדוקים יש לברר את האופן שבו מומן הפולחן במקדש ואת גלגוליו של תשלום מחצית השקל. ראשיתו של תשלום מחצית השקל במפקד שערכו בני ישראל במדבר, אשר היה 'כופר נפש' ששימש למימון הקמת אוהל מועד (שמות ל יב-טז; לח כו ואילך).¹¹ זה היה תשלום חד-פעמי שלא מימן את תחזוקתו השוטפת של המשכן לאורך זמן. בימי בית ראשון לא מומנה עבודת הקרבנות בידי הציבור, אלא מאוצר המלך. כך למשל, בתיאור הרפורמה הפולחנית שתיקן חזקיהו באה כלכלת עבודת הקרבנות במקדש מ'מנת המלך מן רכושו'. בספר יחזקאל מובעת השקפה כי הנשיא הוא האחראי להבאת קרבנות הקבע למקדש. בראשית ימי שיבת ציון מומנו קרבנות היום-יום מנכסיו של דריוש השני, ובימי עזרא מימן זאת ארתחשסתא.¹²

בימי נחמיה הונהג לראשונה מס של שלישית השקל ששילם כל העם לצורך 'לחם המערכת ומנחת התמיד ולעולת התמיד השבתות החדשים למועדים ולקדשים ולחטאות לכפר על ישראל וכל מלאכת בית אלהינו' (נחמיה י לג-לד). החוקרים נחלקו אם מס זה נהג מאותה עת ואילך, עד לחורבן בית שני, או שמא הייתה זו תקנה

10 על הקשר בין מימון קרבן התמיד לתקנת מחצית השקל ראו: מנטל, תש"ל, עמ' 55-59; נעם, תשנ"ז, עמ' 183-184. בכתב יד אוקספורד של הסכוליון תקנת מחצית השקל מוזכרת מיד לאחר המחלוקת על מימון התמידים ובחתימת הסכוליון למועד זה נאמר 'והיינו דאמר' איתוקם תמידא' (כך גם סבר בעל הנוסח הרחב של הסכוליון, ולכן הוסיף בדברי הקישור שלו בין עניין התמידים להזכרת מחצית השקל 'וכשגברו עליהם ונצחום התקינו שיהו שוקלים שקליהם ומניחים אותן בלשכה וכו'). על השימוש שבכספי תרומת מחצית השקל למימון כל צורכי הפולחן במקדש ראו למשל משנה, שקלים ד, א-ה; תוספתא, שקלים א, ו-יב (מהדורת ליברמן, עמ' 201-204). על הקרבת קרבנות התמיד הראשונים מן השקלים האחרונים ראו: תוספתא, שם ב, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 208); ירושלמי, שקלים א, א (מה ע"ד); בבלי, ר"ה ז ע"א; ליברמן, תשנ"ג, ד, עמ' 683. לשאלת ראשית השנה בהלכה הצדוקית השווה ההשערות שהעליתי בפרק השני, הערה 103.

11 ראו: ליוור, תשכ"א, עמ' נד-נז; קאסוטו, תשכ"ה, עמ' 275-276, 327-331. תשלום דומה נהג גם בימי יואש, אך שלא כמו התקנה הפרושית הוא לא נועד למימון עבודת הקרבנות עצמה, אלא לצורך בדק הבית (מלכים ב, יב ה-יח; דברי הימים ב, כד ד-יד; קדמוניות ט, 161-165). על כך מעיד שמו – 'משאת משה' (דברי הימים ב, כד ו, ט) כשחזור של התרומה שהטיל משה על בני ישראל לצורך הקמת המשכן (ראו ליוור, שם, עמ' נח-ס).

12 על ימי חזקיהו ראו: דברי הימים ב, לא ג (ושמא משתקפת כאן מציאות התקופה הפרסית); ליוור, תשכ"א, עמ' ס. על יחזקאל ראו יחזקאל מה טז-יז. על דריוש ראו עזרא ו ח-י. על ארתחשסתא ראו: שם, ז יב-כ; בלנקינסופ, 1991, עמ' 39-41.

חד-פעמית אשר נבעה מקושי זמני במימון הפולחן לאחר שחדלה הממלכה הפרסית לסייע במימון.¹³

גם בתקופה ההלניסטית המשיכו מלכים זרים לסייע במימון הפולחן. אנטיוכוס השלישי הורה לספק מאוצרו את הכסף הנדרש לצורכי הקרבנות, וכך עשה גם בנו סלבקוס הרביעי. גם דמטריוס השני הבטיח ליונתן החשמונאי שידאג למימון צורכי המקדש. נראה כי צעד זה לא היה יוצא דופן באותה תקופה, שכן גם מקדשים אליליים מומנו בידי השליטים.¹⁴ לעומת זאת, כל העדויות על תשלום מחצית השקל הן מן השנים האחרונות לשלטון החשמונאים ובעיקר מן המאה הראשונה לספירה: קיקרו, פילון האלכסנדרוני, יוסף בן מתתיהו, הבשורה על פי מתי וכן קסיוס דיו הרומי.¹⁵ ראיות אלו מביאות לידי המסקנה כי מלבד אפיזודה קצרה בימי נחמיה, מימון ציבורי של עבודת המקדש לא החל לפני התקופה החשמונאית, ואולי אף בסופה של תקופה זו.¹⁶ תיאורי מערך תשלום השקלים בספרות חז"ל משקפים כנראה את הנוהג של סוף ימי הבית, וזאת אף שמדרשות חז"ל מתקבל הרושם שזוהי תקנה קדומה, שהיא המשך ישיר של תשלום מחצית השקל בידי בני ישראל במדבר, או לכל הפחות המשכה של תקנת נחמיה.¹⁷ ניצחון הפרושים, שוודאי לווה גם באינטרסים

13 תקנה לפרק זמן ממושך: ולהאוזן, 1994, עמ' 159; פינקלשטיין, 1962 עמ' 282; תדמור, תשמ"א, עמ' 275. תקנה חד-פעמית: ליוור, תשכ"א, עמ' ס-סז; קלינס, 1984, עמ' 207; בלנקינסופ, 1989, עמ' 316-317, והשוו א' באומגרטן, 1996, עמ' 200. גם אם נפרש שנחמיה שאף שהתשלום יינתן מדי שנה בשנה, אין כל הר להמשכיותה של התקנה בדורות הבאים (ראו להלן). דומה שכן היה גם באשר לתקנה אחרת של נחמיה, העלאת המעשר למקדש, שהרי מלאכי נוזף בעם על שאינו עושה כן (נחמיה י לח; מלאכי ג י). עדות עמומה לתשלום ציבורי של שני שקלים לנפש לצורכי פולחן התגלתה בין הפפירוסים מיב אך בכך אין ללמד על הנעשה במקדש בירושלים. ראו: קאולי 22; פורטן, 1968, עמ' 161, 320-327 והספרות שם.

14 אנטיוכוס השלישי: קדמוניות יב, 138-144; צ'ריקובר, תשמ"ב, עמ' 62-68. סלבקוס הרביעי: מקבים ב ג, ג. דמטריוס השני: מקבים א י, מ; קדמוניות יג, 55; שירר, ורמש ומילר, 1973, עמ' 178-189. על מקבילות ממקדשים אליליים ראו למשל ליוור, תשכ"א, עמ' סה והספרות שם.

15 קיקרו, בעד פלאקוס 28, 66 (שטרן, 1976 [א], עמ' 196-200); פילון, המשלחת לגאיוס 313; הנ"ל, חוקים א, 76-78; הנ"ל, מי יורש את דברי האל 186; מלחמת ז, ו, ו, 218; קדמוניות יח, 312; מתי יז, כד-כז; קסיוס דיו, היסטוריה רומית 67, 2:7 (שטרן, 1980, עמ' 373, 377). ראו גם צ'ריקובר, תשכ"ג, עמ' 86-94 והשוו ספראי, תשכ"ה, עמ' 54-58. על חוסר הרלוונטיות של הממצא הארכאולוגי של השקלים ועל תפוצת השקל הצורי ביהודה (שבאמצעותו שולמו השקלים למקדש) ראו בפרק התשיעי, הערה 9.

16 בפרק השביעי תועלה האפשרות שתקנה זו הונהגה בימי יוחנן הורקנוס או בתקופת שלומציון. שניים מהתומכים בהשערה שזמנה של התקנה בימי הורקנוס הם ביקרמן, 1980, עמ' 75-81; נעם, תשנ"ז, עמ' 183. לדעת ליוור (תשכ"א, עמ' סז) היה זה בימי שלומציון.

17 להשערה כי הלכות השקלים שבמשנה ובתוספתא, הנחשבות לקדומות יחסית, משקפות לכל המוקדם את ימי החשמונאים ראו אפשטיין, תשי"ז, עמ' 25 ואילך, 338 ואילך. לדרשות הקושרות את התקנה לימי משה ראו: תוספתא, שקלים א, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 201-202);

כלכליים חשמונאיים, הקנה לפרושים עמדת כוח והשפעה בפולחן במקדש (על השפעת הפרושים במקדש בתקופת בית הורדוס ראו בפרק התשיעי).

על יסוד האמור לעיל נראה כי יש שתי סיבות אפשריות להתנגדות הצדוקים לתקנת מחצית השקל: ראשית, זהו הסדר מהפכני, שאמנם היה לו תקדים בימי נחמיה (וייתכן שבאותה תקופה לא היו די כספים להחזקת המקדש, והתקנה לא נבעה דווקא מתפיסה דתית-חברתית מסוימת), אך היווה שינוי של ממש לעומת הנוהג הקדום. דומני שבעיני הצדוקים, לא הייתה כל הצדקה או סיבה לשינוי זה. שנית, ניסיון לדמוקרטיזציה של עבודת המקדש והפיכתה למוסד שלהמונים יש בו נגיעה ישירה לעבודת הקודש עלולה להתפרש כפגיעה פופוליסטית ברוממות עבודת הכוהנים. בהמשך דבריי אנסה לחזק את המסקנה שהצדוקים חששו לתת לשכבות העממיות דריסת רגל בפולחן כיוון שראו בכך איום על ייחודיותו.¹⁸ אמנם מפתיע שהצדוקים התנגדו לתשלום סכום כסף עצום וקבוע למקדש, שהרי גם הם (ויש שיאמרו: בייחוד הם) נהנים מכך שאוצר המקדש מתמלא. מכך ניתן ללמוד עד כמה שיקולים דתיים רעיוניים גוברים על אינטרסים כלכליים.¹⁹

הרפורמה הפרושית לא הסתיימה בתשלום של כל המוני העם (ויהודי התפוצות בכללם) לקופת המקדש. על פי ספרות חז"ל, מעורבות העם בפולחן התבטאה גם במוסד המעמדות. החלוקה ל-24 משמרות הכוהנים הועתקה ליתר עם ישראל על ידי חלוקתו למעמדות. כל מעמד זוהה עם משמר מסוים ושימש שותף סמלי לעבודת משמר זה במקדש. המעמד היה מתכנס במקום מגוריו וקורא במעשה בראשית בשבוע שמשמר הכוהנים המקביל עסק בעבודת המקדש.²⁰ אין כל ידיעות על

ירושלמי, שקלים א, א (מה ע"ד); בבלי, מגילה כט ע"ב. גם פילון קשר את התקנה המאוחרת עם התקנה שבתורה, כשכינה את התשלום שנהג בימי חייו 'כופר', בעקבות שמות ל יב (חוקים א, 77-78) והשוו כנגדו את יוסף בן מתתיהו שאינו קושר בין השתיים (למשל קדמוניות ג, 194-196). לקישור התקנה עם זו של ימי שיבת ציון ראו: משנה, שקלים ב, ד; ירושלמי, שם ב, ד (מו ע"ד). השוו: דברי הימים ב, כד ו; ליוור, תשכ"א; ביקרמן, 1980, עמ' 78. נראה שההשקפה האחרונה נבעה מתוך כריכתן יחדיו של תקנת נחמיה והנוהג המאוחר של מחצית השקל, בלי להבחין בפער של מאות שנים בין שתי תקנות נפרדות אלו. בדרשות חז"ל מופיע המוטיב המשולש המשותף לשתייהן: בנחמיה מדובר בתשלום שליש השקל, ואילו בתקנה המאוחרת לה תורמים שלוש פעמים בשנה, בשלוש קופות וחוזרים שלוש פעמים על הפקודה 'תרום' (משנה, שקלים ג, א-ב; על הטעם לכך ראו לעיל).

18 דעה זו כבר הביעו בר, תשכ"ב; פינקלשטיין, 1962, עמ' 710-716; קנוהל, תשנ"א.

19 על היקף תשלום השקלים ראו מלחמת ב, יז, ב-ג, 409-416. לניסיון להתחקות אחר זהותו של הציבור ששילם את השקלים האלה ולהסיק שהיו אלו בעיקר פרושים ראו מנדל, 1984, אך דומני שמדובר בציבור רחב הרבה יותר. השוו גם משנה, שקלים א, ה.

20 משנה, תענית ד, ב-ד; תוספתא, תענית ג (ד), ב (מהדורת ליברמן, עמ' 337). על ההצדקה המדרשית לנוהג זה בעקבות במדבר כח ב ('את קורבני לחמי [...] תשמרו להקריב' בלשון רבים)

עמדתם של הצדוקים בנוגע למעמדות. לכאורה, נראה שאם התנגדותם לתפיסה שהתמידים באים מכספי הציבור מעידה על התנגדותם לשיתוף העם הפשוט בפולחן, הרי אפשר לגזור כי הם התנגדו גם לראיית כל ישראל שותפים לעבודת משמרות הכהונה במקדש. אולם יש לשים לב שלמקור המימון של הפולחן יש השפעה ישירה על עבודת הכהנים במקדש הלכה למעשה, מה שאין כן בהתכנסות המעמדות לקריאת התורה או לתפילה באופן וולונטרי, שכן עיקר משמעותה של ההתכנסות נוגעת לאנשי המעמדות עצמם. ממילא, צדוקי (שאיננו כוהן או לוי) איננו מחויב להשתתף בטקסי המעמדות. לפיכך ייתכן שלמרות התנגדותם הנחרצת של הצדוקים לתקנת מחצית השקל, הם גילו אדישות כלפי עצם פעילותם של המעמדות.

הצדוקים לא היו היחידים שהתנגדו לתשלום השנתי של מחצית השקל. בברית החדשה מובלעת גישה שלילית כלפי מס זה, וייתכן שהיא מייצגת תפיסה רווחת, ולפיה התקנה הפרושית חסרת בסיס והיא בבחינת עושק ההמונים.²¹ עמדתה של כת קומראן הייתה מורכבת יותר: תשלום מחצית השקל ניתן רק פעם אחת בחיי האדם ונתפס ככופר נפש הנועד לכפר על חטאים. לפיכך ההלכה הקומראנית המצווה על תשלום חד-פעמי של מחצית שקל נובעת מהבנת המפקד שערך משה כנוהג לדורות.²² במגילת המקדש נאמר כי מי שהגיע לגיל עשרים יעבור על הפקודים ונתן כופר נפשו מחצית השקל'. אין ספק שמדובר בתשלום חד-פעמי, והמגילה נוקבת בגיל עשרים כיוון שזהו גיל הבגרות, ואז גם התפקדו חברי הכת.²³ תקנה זו איננה

ראו: ספרי, פנחס, קמב (מהדורת הורוביץ, עמ' 188); תוספתא, שם (שם); ליברמן, תשנ"ג, ה, עמ' 1103. לכאורה ייתכן שמוסד זה קדם לתקנת מחצית השקל, מה גם שכדי להתכנס באופן וולונטרי לא נדרשה הסכמת רשויות המקדש. חז"ל מייחסים מנהג זה לנביאים ראשונים, ואף יש אפשרות דחוקה שהוא נזכר אצל תיאופרסטוס (מאה רביעית לפנה"ס) על החסידות ב, 26. השוו: גוטמן, תשי"ח, עמ' 78-80; שטרן, 1976 (א), עמ' 10-11.

21 מתי יז, כג-כו. ראו פלוסר, תשכ"ב (א). קטע זה מלמד על התלבטות בקרב היהודים-הנוצרים אם יש לשלם את מחצית השקל ועל הכרזה בשמו של פטרוס כי עדיף לעשות כן, ככל הנראה לא מתוך הסכמה לתקנה, אלא כדי שלא להתעמת עם הממסד היהודי. עם זאת יש לזכור כי מתי מדגיש את שמירת חוקי התורה על פי הפרשנות הפרושית. ראו גרלנד, 1987.

22 4Q159 Ordinances^a. לפרגמנטים של קטע זה ראו אלגרו, 1968, עמ' 6-9. השוו ביה, 1982, עמ' 287-295. לניתוחם ראו ליוור, תשכ"ב, עמ' 20-21. למחצית השקל ככופר ראו שמות ל יא-טז; לח כה-כו. לשאלה אם מטמון השקלים בחורבת קומראן קשור לתקנה זו של הכת ראו בפרק התשיעי, הערה 9.

23 מגילת המקדש לט, 8. על מגילת המקדש ראו: ידין, תשל"ז, א, עמ' 192; ידין, שם, ב, עמ' 118-117; וייז, 1990, עמ' 149-150. על גיל עשרים וההתפקדות ראו: ברית דמשק י, 2-1; יד, 3-7; טו, 5-6; ידין, תשי"ז, עמ' 55-56, 73; ליוור, תשכ"ב; ליכט, תשכ"ה, עמ' 256; שיפמן, 1993, עמ' 146-148, 163-168. מעניין שבתשלום החד-פעמי של מחצית השקל באה לידי ביטוי מגמה

קשורה כלל למימון הפולחן במקדש ועיקר עניינה לכפר על נפשות ישראל. אין כל עדות שמגילת המקדש או ההלכה הקומראנית קבעו כי יש לממן את עבודת המקדש מכספי ציבור (לאמתו של דבר שאלת המימון אינה נזכרת כלל במגילות). למרות זאת, ניתן למצוא במגילת המלחמה מגמה לשיתוף של נציגי העם כולו בעבודת המקדש העתידית. אלא שכאן אין מדובר בפן הכלכלי של הפולחן אלא בהיבט ציבורי, ואף הוא מוגבל אך ורק לראשי השבטים ולאבות העדה, האמורים לייצג את כל יתר שכבות העם בעת שהם משתתפים לצד הכוהנים והלוויים בפולחן המתקיים במקדש 'במועד שנת השמיטה'. אם מגילת המלחמה מייצגת נכונה את עמדת כת קומראן, הרי נראה שהכת הפרידה בין המעורבות התאולוגית או הסמלית של נציגי העם בפולחן לבין שאלת מקורות מימון.²⁴

ימי המילואים כטקס שנתי

במקורות חז"ל לא נאמר דבר על ימי המילואים כמועד שנהג הלכה למעשה במקדש על פי ההלכה הצדוקית. אולם עם גילויה של מגילת המקדש התברר כי המגילה קובעת שיש לחוג מדי שנה בשנה את ימי המילואים בראשית חודש ניסן. כך נפתח פתח להבנת דברי הסכוליון למועד א'-ח' בניסן כמרמזים על ביטולם של הפרושים את מועד זה, ומכאן קצרה הדרך למסקנה כי אף הצדוקים ציינו את ימי המילואים. הנחה זו עשויה לתרום תרומה חשובה להבנת מערכת הפולחן הצדוקית וללמד על עבודת המקדש כפי שנהגה הלכה למעשה בתקופה ששלטו הצדוקים במקדש. נשוב ונעיין בדברי הסכוליון למועד א'-ח' בניסן, שנקבע בו כי קרבנות התמיד יובאו מכספי תרומת מחצית השקל. טרם גילויה של מגילת המקדש התעוררה תמיהה מדוע נקבע מועד ארוך של שמונה ימים לציון המאורע, ומדוע דווקא בתאריך זה.²⁵

אופיינית להלכה הקומראנית הרואה בצווים שלפיהם נהגו בני ישראל במדבר דין הנוהג לדורות ולא לשעתו.

- 24 מגילת המלחמה ב, 3-6; ידן, תשי"ז, 184-190, 266-268. יש לציין כי הלכה זו חסרה בקטע קדום של מגילת המלחמה (4Q471). ראו: אשל ואשל, 1992, עמ' 617-620; אשל, תשנ"ד (א), עמ' 150-153. על כן אפשר שדעה זו נוספה בידי עורך, מחברי הכת, בשלב מאוחר יחסית. עם זאת ראוי לזכור כי הקטעים של מגילת המלחמה ממערה 4 (שאפשר ששימשו כמקורות לחיבור ממערה 1) בעלי אופי תמציתי, ועל כן קשה להסיק מסקנות גורפות ממה שחסר בהם אך מצוי בנוסח המגילה ממערה 1. אשל (שם, עמ' 153) הסיק מן הקטע הנדון במגילת המלחמה כי הכת הסכימה עם הפרושים בעניין מימון ציבורי של קרבנות התמיד, אך כאמור הדבר לא נאמר במפורש ויש להבחין בין שיתוף סמלי (בנוסח קרבנות הנשיאים בבמדבר ז) למימון מעשי.
- 25 למשל: לשינסקי, 1912, עמ' 67; צייטלין, 1919-1920, עמ' 244-247; ולהאוזן, 1924, עמ' 59; מנטל, תש"ל, עמ' 55, 59.

והנה, במגילת המקדש ובחיבורים המציגים את לוח המועדים של כת קומראן, נחגגים ימי המילואים בשבעת או בשמונת הימים הראשונים בניסן, וזאת כיישום לדורות של הצו על ימי המילואים בשמות כט ובויקרא ח-ט. ידין כבר עמד בקצרה על הקשר בין ימי המילואים במגילת המקדש למועד שבסכוליון, וחוקרים נוספים המשיכו בכיוון זה, אך בלי שבירו את עמדת הצדוקים ואת משמעותה לתולדות הפולחן בישראל.²⁶ מדוע במגילת תענית (בנוסח הארמי שקדם לסכוליון) האירוע הנקרא 'איתוקם תמידא' (הקמת התמיד) נקבע לתאריך א'-ח' בניסן דווקא? והרי אין לימים אלו חשיבות מעשית בלוח השנה של חז"ל. כמו כן כת קומראן (או החוגים שחיברו לראשונה את תורת הקרבנות של מגילת המקדש) לא שלטה במקדש ולא הייתה מעורבת בניהול הפולחן בו, ולכן לא ייתכן שהמועד נקבע לציון הרחקתה של ההלכה הקומראנית מן המקדש. נראה שמועד זה נקבע כביטוי לביטול מועד ימי המילואים שהנהיגו הצדוקים באותם ימים. והרי רבים מן המועדים במגילת תענית, ובייחוד המועדים המתבארים כביטוי למאבק ההלכתי בצדוקים, מציינים ביטול של גזרה או תקנה צדוקית.²⁷ אמנם הסכוליון איננו מפרש שמדובר בביטול ימי המילואים, אך בהמשך יתברר שדווקא בימים אלו היו הקרבנות מובאים בידי יחידים, הלוא הם הכוהנים שמילאו ידיהם לעבודת הקודש, ומכאן שגם ימי המילואים קשורים לשאלה מי מביא את הקרבנות.

טקס ימי המילואים מתואר באריכות בתורה, ויש לשאול מדוע התנגדו החכמים לצינון מדי שנה בשנה וראו בו עניין חד-פעמי. יש לברר את גישתם של חז"ל לימי המילואים בתקווה שמכך ניתן יהיה ללמוד משהו על עמדת הפרושים בימי הבית, או לכל הפחות לקבל מושג כלשהו על הגישות השונות לסוגיה. חז"ל סברו כי טקס ימי המילואים הוא נוהג לשעתו בלבד, אך נאלצו להתמודד עם האפשרות שהתורה מורה לציין ימים אלו גם לעתיד לבוא. כך למשל, הפסוק 'כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם' (ויקרא ח לד) עשוי להתפרש כהוראה לדורות, אלא שר' יוחנן דרש כי יש להבדיל בין חלקו הראשון של הפסוק שבו כוונת 'היום הזה' לשבעת ימי

26 מגילת המקדש טו, 3-5. על ימי המילואים במגילת המקדש ראו ידין, תשל"ז, ב, עמ' 45-54. על הקשר בין המגילה לסכוליון ראו: ידין, שם, א, עמ' 110; ארדר, 1992; קנוהל ונאה, תשנ"ג, עמ' 24-27. קטע נוסף (4Q326) ובו לוח מועדים מזכיר ימי מילואים שנתיים ומלמד כי כך סבר לא רק מחבר מגילת המקדש, אלא גם חברי הכת. ראו טלמון ובן-דב, תשנ"ט. לוח דומה נכלל בממ"ת, אך הקטע המזכיר את ימי המילואים לא שרד. מדבריו של מיליקובסקי (בפרסום) מתקבל הרושם שלדעתו מטרת מגילת תענית הייתה לציין את ימי המילואים במדבר. אולם יש לדחות גישה זו, כיוון שאף לא אחד מן המועדים בסכוליון מתפרש כציון מאורע הנזכר במקרא (וגם מגילת תענית הארמית איננה רומזת לכך), וכולם מציינים ניצחונות של כלל היהודים או הפרושים בימי הבית.

27 ראו מנטל, תש"ל.

המילואים, לבין המשכו המלמד כי הציווי לדורות אינו מכוון לימי המילואים אלא לשעיר של יום הכיפורים.²⁸

על מה הסתמכו הצדוקים ומגילת המקדש בקבעם כי יש לקיים את ימי המילואים כמועד שנתי? ניתן לשער כי הם למדו זאת מפשוטו של הפסוק הנזכר לעיל בויקרא ח לד המורה לעשות לדורות את שנצטווה משה בעניין ימי המילואים. למסקנה זוהי עשוי להוביל גם הפסוק 'זאת התורה לעלה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלוואים ולזבח השלמים' (ויקרא ז לז) אשר קושר את המילואים לתחומי פולחן אחרים, הנוהגים לדורות. ואמנם חז"ל התקשו להסביר מה עניין טקס חד-פעמי של מילואים לקרבנות שנקבעו לדורות.²⁹ לדעת חיים מיליקובסקי, את הפסוק 'והיה לאהרן ולבניו לחק עולם מאת בני ישראל' (שמות כט כח) פירש מחבר מגילת המקדש כחובה לחנוך את הכוהנים דרך קבע.³⁰

יתרה מזו, מעצם תיאור ימי המילואים במגילת המקדש ניתן ללמוד כי הם נוהגים מדי שנה בשנה, או לכל הפחות שלא מדובר בטקס חד-פעמי. שכן מטרת הטקס איננה מסתכמת בחנוכת המשכן בלבד, אלא גם בחניכת הכוהן הגדול, ופסוקים אחדים רומזים כי טקס זה עתיד להתחדש מכוהן לכוהן. מכאן שכוהן גדול צריך לעבור טקס זה.³¹ הסיבה לכך נובעת ודאי מכך שימי המילואים הם טקס מעבר (rite de passage) שבו המשכן וכוהניו מוכנסים למצב חדש של התקדשות.³²

28 על ימי המילואים כטקס חד-פעמי ראו בבלי, סוכה מג ע"א. לדרשת ר' יוחנן ראו ירושלמי, יומא א, ה (לח ע"א) והשוו ספרא, מכילתא דמילואים, א, לז (מהדורת וייס, מג ע"א-ע"ב); בבלי, יומא ב ע"א. יוסף בן מתתיהו ור' עקיבא הסכימו עם תפיסת מגילת המקדש והצדוקים כי ימי המילואים שבימי משה נחוגו במדבר בימים א'-ח' בניסן. ראו: קדמוניות ג, 201, 206; ספרי במדבר, במדבר, סח (מהדורת הורוביץ, עמ' 63). היו חכמים שחלקו על כך, וטענו כי ימי המילואים בימי משה ואהרן חלו בין כ"ג באדר לראש חודש ניסן. ראו: ספרא, שם, א, לו (מהדורת וייס, מב ע"ד-מג ע"א); סדר עולם רבה ז (מהדורת רטנר, עמ' 31-32) והשוו ידין, תשל"ז, א, עמ' 78. לדעת קנוהל ונאה (תשנ"ג), תפקידם של ימי המילואים הוא לכפר על עוונותיהם של כל העם, ולכן לאחר שביטלו הפרושים את מרכיב הכפרה הבליטו חז"ל את מרכיב הכפרה בעבודת יום הכיפורים.

29 ספרא, מכילתא דמילואים, יח, ג ואילך (מהדורת וייס, מ ע"ג-ע"ד).

30 מיליקובסקי, בפרסום. לדבריו חז"ל לא ניסו להתמודד עם ההשלכות של פסוק זה, אך רש"י דורש אותו על נתינת החזה והשוק לכוהנים. הבחנה זו קשורה למסקנתו הכללית של מיליקובסקי כי רק הקרבת איל המילואים וקידוש הכוהנים נתפסו במגילת המקדש כמחייבים לדורות, וראו להלן.

31 על חניכת הכוהן הגדול ראו הרן, תשכ"ג. על כך שהטקס נוגע גם לכוהנים שלאחריו ראו: שמות כט כט-ל; ויקרא טז לב; כא י. למסקנה שכל כוהן מחויב להתקדש בטקס ימי המילואים ראו קנוהל ונאה, תשנ"ג, עמ' 18.

32 ג'נסון, 1992, עמ' 65-66, 121-199 והספרות שם. לניתוח טקס זה ראו גורמן, 1990, עמ' 103-139. על טקסי מעבר השוו למשל דאגלס, 1975, עמ' 56.

דומה שלדעת מגילת המקדש והצדוקים התקדשות זו שבה ומתחדשת מדי שנה בשנה, ואילו לדעת הפרושים די בהתקדשות שנערכה עם הקמת המקדש וחנוכתו.

ימי המילואים נזכרים במקרא במקומות נוספים. טקסים דומים נערכו גם לאחר מכן, ואף יש רמזים לתפיסה כי יש לקיימם אחת לשנה. פעולה הנראית דומה מאוד לפעולה שביצע משה במדבר ביצע גם חזקיהו: טיהור בית המקדש במשך שבעה ימים, ולאחריהם קידשוהו למשך שמונה ימים נוספים (דברי הימים ב, כט יז ואילך). בחוקת הקרבנות של יחזקאל באה הוראה שנראה כי היא יישום של ימי המילואים המקראיים 'שבעת ימים יכפרו את המזבח וטהרו אתו ומלאו ידו' (יחזקאל מג כו). יחזקאל אף מורה על כפרת הבית באמצעות הקרבת פר חטאת בראשון ובשביעי לחודש הראשון (יחזקאל מה יח-כ).³³ כל אלו מלמדים על הצורך המעשי או התאורטי בימי מילואים, ומלבד אלו ניתן להזכיר טקסים נוספים שבהם נחנך המקדש בימי שלמה ובימי שיבת ציון וחנוכת המזבח בידי יהודה המקבי,³⁴ אך אין הם מלמדים כי אכן התקיימו ימי מילואים שנתיים. אולם לאור ההזדקקות לטקסים אלו בימי קדם קל יותר להבין את שאיפת הצדוקים ומגילת המקדש לימי מילואים שנתיים.

מובן שאין בנמצא תיאור של האופן שבו התבצעו ימי המילואים בהלכה הצדוקית. מכיוון שהעדות הברורה היחידה לציון שנתי של ימים אלו היא ממגילת המקדש, כל שניתן להציע הוא כי הצדוקים החזיקו בגישה הקרובה לגישה שבמגילה זו, ולנסות לעמוד על קווי דמיון ושוני אפשריים. התפיסה שימי המילואים מחייבים טקס שנתי גרר עמה באופן טבעי שינויים והתאמות של הטקס החד-פעמי שנהג במדבר, כפי שעולה ממגילת המקדש. מכיוון שהתורה מציגה את ימי המילואים כציווי אישי הנוגע למשה ואהרן, עולה השאלה מי מילא את מקומו של משה בטקס השנתי.³⁵ מגילת המקדש קובעת כי זקני הכוהנים מבצעים את הקרבת הקרבנות ואת הזיית הדם במקומו של משה. במקום פר אחד לחטאת מוקרבים שניים, הראשון

33 על יחזקאל מג כו (נוסחי השבעים והפשיטתא לפסוק גורסים 'ידם' במקום 'ידו') ראו טשרנוביץ, תרצ"ה-תש"י, ב, עמ' 251-252. על יחזקאל מה יח-כ ראו: מרגליות, תשי"א, עמ' 23-26; אברמסקי, תשל"ג, עמ' 63-66. בעקבות פסוקים אלו ביחזקאל היו חכמים שסברו שאף בימי עזרא נחגגו ימי המילואים מדי שנה בשנה. לעומתם, היו שדחו כל ניסיון לפרש נבואות אלו של יחזקאל הלכה למעשה. ראו: בבלי, מנחות מה ע"א; צייטלין, 1919-1920, עמ' 245-247. על שיטתו של יחזקאל בהגבהת דרישות הקדושה ראו כשר, תשנ"ה.

34 מקבים א, ד, 52-58; מקבים ב, א, 18; מילגרום, 1991, עמ' 592-595. על כל אלו, ובייחוד על חג החנוכה במקבים ב, ראו רגב, תשס"א והספרות שם. ספק אם ניתן להתחקות אחר גלגוליו של טקס ימי המילואים בימי בית ראשון וראשית בית שני.

35 סרנה, 1991, עמ' 186-191. הופמן, תשכ"ד, עמ' קפט-רט; שיפמן, 1994 (א).

מכפר בעד הכוהנים, והשני קרוי 'פר הקהל', המכפר על העם כולו. את פר החטאת השני מקריב הכוהן הגדול שזה עתה נחנך לעבודה.³⁶ לדעת יגאל ידין (ובעקבותיו יהודה שיפמן, שלמה נאה וישראל קנוהל), לאחר שבעת ימי המילואים המגילה מצווה על חגיגת היום השמיני המכונה 'מקרא קודש', אלא שהצו שידין סבר שהוא נוגע ליום זה קטוע. מיליקובסקי בחן לאחרונה את צווי ימי המילואים במגילת המקדש והגיע למסקנות שונות מאלו של ידין וההולכים בעקבותיו. לדבריו, ידין טעה בשחזרו תיאור של היום השמיני למילואים כיוון שאורך הקטע המדובר אינו עולה על ארבע שורות, ואילו תיאור קרבנות היום השמיני (בעקבות ויקרא ט) דורש יריעה רחבה יותר. לדעת מיליקובסקי, ימי המילואים של מגילת המקדש ארכו שבעה ימים בלבד. מסקנה זו מפתיעה, שכן ביום השמיני טקס ימי המילואים מגיע לשיאו ולסיומו, ואז הקדושה נאצלת על הכוהנים ועל המשכן ומכופר לכוהנים ולעם (ויקרא ט ז). מיליקובסקי מסביר זאת בכך שתיאור קרבנות המילואים במגילה מלמד כי מדובר בחניכת הכוהנים בלבד, ואילו הקרבנות הקשורים לחניכת המשכן אינם נזכרים, ולפיכך אף אין מקום לציון היום השמיני לדורות. לדעתו, ימי המילואים נועדו לחנוך מדי שנה כוהנים חדשים בלבד, ומושם דגש רב על חניכת כוהן גדול חדש, ועל כן יש הבדלים מהותיים בין הטקס המקראי לטקס של מגילת המקדש, הן בקרבנות הן במטרות. רק הקרבת איל המילואים, הפעולה היחידה בטקס הקשורה לקידוש הכוהנים בלבד, הובנה כמחייבת לדורות.³⁷

36 ראו: ידין, תשל"ז, א, עמ' 75-79; שם, ב, עמ' 45-54; מילגרום, 1991, עמ' 561-566; שיפמן, 1994 (א). על פר הקהל ראו מגילת המקדש טו, 16. לדעת ידין, התפיסה הגורסת כי על הכוהן הגדול להקריב פר חטאת נוסף בשם העם מושפעת מהצווים על קרבנות החטאת של הכוהן הגדול והעם בויקרא ד, מחיובו של פר החטאת לכיפורים בשמות כט לו, ואולי אף מהחוק ביחזקאל מה יח-כ. ראו: ידין, שם, א, עמ' 79; מילגרום, שם, עמ' 262-263.

37 ראו מיליקובסקי, בפרסום. על היום השמיני במגילה לפי פירושו של ידין ראו: ידין, תשל"ז, ב, עמ' 54; שיפמן, 1994 (א), עמ' 271. על ההתגלות וההתקדשות ביום השמיני ראו: ויקרא ט כב-כד; ספרא שמיני, מכילתא דמילואים, טו ואילך (מהדורת וייס, מד ע"ג ואילך); הופמן, תשכ"ד, א, עמ' רב-רג; מילגרום, 1991, עמ' 586-595. לדעת מיליקובסקי, תיאור השמחה בראשית עמ' יז של המגילה והמילים 'היום הזה' אינם נוגעים ליום השמיני אלא לטקס חניכת הכוהן הגדול. עוד יש לשים לב שבצו המפורט בשמות כט היום השמיני איננו נזכר. ההפרדה שהמגילה יוצרת בין טקס המילואים השגרתי לחניכת כוהן גדול שאיננה מתקיימת מדי שנה בשנה ברורה מן הדברים בעמוד טו, 15-18, והבחין בה כבר ידין, תשל"ז, א, עמ' 76. לדעת מיליקובסקי, הזיית הדם על הכוהן הגדול החדש (הזיית דם פר החטאת, ולא דם איל המילואים כפי שמורה התורה וכפי שסבר ידין) לא נועדה לקדשו ולחנכו, אלא לטהרו ולכפר בעדו. וכן על פי המגילה מוקרב רק איל אחד לעומת התורה המצווה על שני אילים ופר, ואילו בטקס קידוש הכוהן הגדול מובאים שני פרים לעומת התורה המצווה על פר אחד בלבד. מיליקובסקי אף מציע שמחבר המגילה למד משמות כט לה-לז על ההפרדה בין מילואי הכוהנים למילואי המזבח.

פרט אחד הנזכר בברית החדשה ונוגע כנראה ללחמי המילואים עשוי לרמוז לדמיון בין הלכות הצדוקים ומגילת המקדש. על פי מגילת המקדש בכל אחד משבעת ימי המילואים יש להקריב עם עולת איל המילואים סל לחם אחד.³⁸ ידין זיהה את שבעת סלי הלחם במגילה עם שבעת סלי הלחם שישו הזכיר אגב אזהרתו את תלמידיו משאור הפרושים ומשאורם של ההרודיאנים.³⁹ לצדם של שבעת הסלים הזכיר ישו תריסר סלי לחם נוספים, ואלו גם אלו הופיעו קודם לכן בתיאור הנסים שישו חולל. כיצד ניתן להסביר מדוע נקב ישו דווקא במספר זה של סלי לחם? ידין ניסה להסביר את הרקע הראלי למשלו של ישו, וזאת בעקבות הישענותו על זיהוי ה'הרודיאנים' עם האיסיים ובחשבו שמגילת המקדש יצאה מידי האיסיים. לדבריו, יש לזהות את שאור הפרושים עם 12 סלי הלחם הרומזים ללחם הפנים (ויקרא כד ד ואילך), ושאור ההרודיאנים אינו אלא שבעת סלי הלחם הרומזים לסלי לחם המילואים.⁴⁰

ואולם כפי שהראיתי בפרק הראשון, אין לקבל את זיהוי ה'הרודיאנים' עם האיסיים, ועדיף לזהותם עם הבייתוסים. על כן סבורני שניתן לקבל את חלקה הראשון של הצעת ידין, ולקשר את שבעת סלי הלחם שישו מזכיר לסלי לחמי המילואים, אך יש לדחות קשר ישיר בין דברי ישו למגילת המקדש. דומני שדברי ישו נוגעים לאחד מפרטי ההלכה של הבייתוסים-צדוקים. ואמנם במקבילה למשלו של ישו אצל מתי ה'הרודיאנים' מוחלפים בצדוקים ונאמר 'היזהרו משאור הפרושים והצדוקים'.⁴¹ הצעה זו עשויה לפתור קושי שהתחבט בו ידין בניסיונו להסביר כי שאור ה'הרודיאנים' מתייחס לאיסיים ולמגילת המקדש. שכן מדוע יזכיר ישו את טקס ימי המילואים שבמגילת המקדש, שעה שאין כל רמז שצו המגילה נהג בפועל, ולו גם בקרב חברי כת קומראן? האם ייתכן שישו ציפה כי תלמידיו יהיו מודעים להלכה התאורטית של כת זו או אחרת, או שיפגינו בקיאות במגילת המקדש?

ידין גאלץ לתרץ קושי זה באמצעות ההנחה כי אנשי הכת, שהתרחקו מעבודת המקדש, ציינו את מועד ימי המילואים בטקס משלהם, כתחליף לטקס המלא המצווה

38 מגילת המקדש טו, 3, 12; ידין, תשל"ז, ב, עמ' 47-48. על לחמי המילואים ראו: שמות כט כג; ויקרא ח ב, כו; משנה, מנחות ז, ב; מילגרם, 1991, עמ' 498, 530-531; מארקס, 1994, עמ' 38-40, 73-74.

39 מרקוס ח, יד-כא.

40 ידין, תשל"ז, א, עמ' 111-112. לדעת ידין, חיזוק להצעתו היא העובדה שנס הלחם אירע סמוך לחג הפסח (יוחנן ו, ד), ולכן גם סמוך למועד ימי המילואים. אם כך, נקל להבין על שום מה ראה ישו לנכון להזכיר באותו זמן את לחמי ימי המילואים.

41 מתי טז, ו, יא. לניתוח אמרה זו של ישו וההבדלים בין מרקוס למתי ראו לעיל בפרק הראשון, עמ' 52-55, ששם טענתי כי מתי הבין שדברי ישו מכוונים לתחום ההלכתי. השערתו של ידין והתיקון המוצע לה כאן מחזקים את הרושם שבמאמרו של ישו 'שאור' משמש כעין מושג הלכתי, או לכל הפחות שכך הובן בשלב קדום.

במגילה, ולשבעת סלי הלחם היה בו מקום מרכזי. אולם אף שכתבים הלכתיים רבים שרדו בקומראן, אין בידינו כל מקור מקומראן המרמז לטקס מעין זה. יתרה מזו, עיקר תפקידם הפולחני של לחמי המילואים במגילת המקדש הוא בכך שלחם אחד מכל סל מוקרב עם כל איל לעולה, ולפיכך אינו נאכל כלל.⁴² אם כך, אין כל סיבה להניח שהכת הנהיגה אכילת לחמים אלו בלי שאחדים מהם יועלו על המזבח! ניתן לפתור קשיים אלו אם מניחים שגם הצדוקים או הבייתוסים ציינו את ימי המילואים, והרי סביר יותר שישו ותלמידיו היו מודעים לעמדת הצדוקים (בין שנהגה למעשה במקדש בין שהייתה גישה תאורטית שיושמה לפני ימיו של ישו) ולא לעמדת מגילת המקדש. הצעה זו תורמת לפירוש מאמרו המוקשה של ישו ואף עשויה לשמש ראיה להנחה שהבייתוסים-צדוקים דגלו בימי מילואים שנתיים ובשימוש בשבעה סלים ללחמי המילואים.

האם שררה הסכמה בין הצדוקים למגילת המקדש בפרטים נוספים מלבד לחמי המילואים? אם הצדק עם מיליקובסקי, וימי המילואים במגילה לא כללו את היום השמיני, יש לשאול כיצד זה מגילת תענית מציינת את שמונת הימים הראשונים של ניסן. ייתכן שלא כמו הנוהג המשתקף במגילת המקדש, הצדוקים ציינו מדי שנה בשנה גם את היום השמיני. אם כך, הם ראו בימי המילואים טקס הנוגע לא רק לקידוש הכוהנים, אלא גם לקידוש המזבח ואולי גם לכפרה על העם. הרי ביום השמיני טקס המעבר של ימי המילואים מגיע לשיאו ולסיומו, כלומר נשלם המעבר של הכוהנים או של המקדש ממצב של חול למצב של קודש. ביום זה נאצלת הקדושה על הכוהנים.⁴³ אם כך, ייתכן שהיו הבדלים מהותיים בין ימי המילואים במגילת המקדש ובהלכה הצדוקית, הן בפרטי הטקס הן במשמעותו הדתית.

עוד יש לשאול אם במהלך ימי המילואים הוקרבו קרבנות תמיד. ידין סבר שלא הוקרבו תמידים, ולכאורה ניתן לייחס גישה זו לצדוקים ולפרש את 'איתוקם תמידא' במגילת תענית כך: תחילה לא הקריבו הצדוקים קרבנות תמיד בשמונת הימים הראשונים של חודש ניסן, ובעקבות ניצחון הפרושים, במקום קרבנות המילואים הוקרבו עתה תמידים כסדרם. למעשה, לפי פירוש זה, עיקר המחלוקת המשתקפת במגילת תענית (בנוסחה הארמית, להבדיל מן הסכוליון העברי) נוגעת לימי המילואים ולא לשאלת מימון עבודת הקרבנות כולה.⁴⁴

42 מגילת המקדש טו, 3-5, 9-21, בעקבות ויקרא ט כו.

43 על סופו ועל שיאו של טקס המעבר ביום השמיני ראו גורמן, 1990, עמ' 53-54 והספרות שם. על חשיבות היום השמיני ועל היותו חלק בלתי נפרד מן הטקס ראו גם מילגרום, 1991, עמ' 571, 592. על המאפיין של כפרה בעד כל העם ראו ויקרא ט ג-ד, טו, כב.

44 כך ידין, תשל"ז, א, עמ' 110; קנוהל ונאה, תשנ"ג, עמ' 24. ראו גם ארדר, 1992, עמ' 271-277, המפרש את הסכוליון כמחלוקת בין הפרושים לכת קומראן (!), ומתכחש להזכרת הצדוקים או הבייתוסים בסכוליון.

אינני מקבל גישה זו, ששורש המחלוקת במגילת תענית נוגע לשאלה אם מקריבים קרבנות תמיד בימי המילואים, וזאת משלושה טעמים: ראשית, ההנחה כי מגילת המקדש קובעת שתמידים אינם מוקרבים בימי המילואים, איננה אלא השערה, ולדעתי אין היא סבירה.⁴⁵ שנית, אינני רואה הצדקה לטענה שדברי הסכוליון בעניין המחלוקת על תקנת מחצית השקל אינם אמינים או משניים יחסית למחלוקת על ימי המילואים. הרי ידוע שהפרושים והחכמים צידדו בתשלום מחצית השקל. כמו כן אפשר בהחלט כי שני ההסברים שלובים יחדיו, והמחלוקת על ימי המילואים היא שגרמה שגם עניין מחצית השקל צוין בראשית ניסן, שכן יש קשר פנימי בין צידוד בטקס מילואים שנתי המדגיש את מרכזיות הכוהנים בפולחן לבין ההתנגדות לשיתוף כל העם במימון עבודת הקרבנות. מדובר באותה מגמה הלכתית-חברתית: לפי הגישה שחז"ל מייחסים לצדוקים, יחידים הם המנדבים את קרבנות התמיד, ואילו בימי המילואים הכוהנים הם המביאים את הקרבנות לכפר בעד עצמם.⁴⁶ שלישית,

45 הדבר לא נאמר כלל במגילה וניתן להסיק ממקומות אחרים בה שלא כך נהגו במועדים אחרים. הרי במהלך ימי המילואים מוקרב קרבן מוסף ראש החודש וכן קרבנות מיוחדים לראש חודשים' (ידין, תשל"ז, ב, עמ' 43-44). לכן לא מן הנמנע כי נוסף על קרבנות המילואים ומוספי ראש החודש הוקרבו גם קרבנות עולה (כך דעת וכולדר, 1978, עמ' 113). גם מיליקובסקי (בפרסום) דוחה גישה זו. יש לציין כי לדעת ידין (שם, א, עמ' 105, והשוו להלן, הערה 47), מגילת המקדש מחייבת הבאת עולות תמיד גם בשבת. כך גם עולה ממגילת המזמורים (הדוגלת בלוח השמשי של 364 יום) שנאמר בה כי דוד כתב מזמורים על עולת התמיד 'לכול יום ויום לכול ימי השנה ארבעה וששים ושלוש מאות' (טלמון, תשנ"ט, עמ' 172-173), וכך גם בספר היובלים נ, י-יא (שיפמן, 1993, עמ' 132). כנגד זאת שיפמן טען שבמגילת ברית דמשק מובעת דעה הפוכה (ברית דמשק יא, 17-18; שיפמן, שם, עמ' 131-134). אינני בטוח שבברית דמשק אכן מדובר על איסור הקרבת עולות תמיד של חול בשבת, וממילא עמדת ברית דמשק איננה מחייבת שכך היה גם במגילת המקדש. אגב כך עולה השאלה, האם בימי המילואים שחלו במדבר הוקרבו תמידים בשעה שהוקרבו קרבנות המילואים? יש מקראות המאששים כל אחת משתי האפשרויות. ראו קנוהל, תשנ"ג, עמ' 180-181. השוו: שמות כט לח ואילך; מ ב, יז; ויקרא ט ז; ספרא, צו; מכילתא דמילואים א, לו (מהדורת וייס, מב ע"ד); ספרי, נשא, מד, נג (מהדורת הורוביץ, עמ' 49, 54); בבלי, שבת פז ע"ב; מילגרם, 1991, עמ' 584. מכל מקום, גם אם בטקס ימי המילואים שערכו משה ואהרן לא הוקרבו תמידים, אין הכרח להסיק מכך על מגילת המקדש או על ההלכה הצדוקית, שכן יש הבדל מהותי בין הטקס במדבר הפותח את ראשית עבודת הקרבנות בישראל להפסקת רצף קרבנות התמיד מדי שנה. מדוע תופסק הקרבת קרבנות התמיד כשניתן להמשיך בעבודה השוטפת בד בבד עם טקס המילואים?

46 על תמידים משל יחיד ראו לעיל, בסעיף הקודם. על קרבנות המילואים ראו: ויקרא ח לג-לד; י ז; הופמן, תשכ"ד, א, עמ' רה-רו; הרן, תשכ"ג; ידן, תשל"ז, א, עמ' 76-79; קנוהל, תשנ"א, עמ' 145-146; הנ"ל, תשנ"ג, עמ' 180-181. כנגדם השוו אלבק, תשכ"ג, עמ' ד.

אין להקיש במישרין ממגילת המקדש לצדוקים. גם אם נניח כי במגילת המקדש מובעת הגישה שאין להקריב תמידים בימי המילואים, אין הדבר מחייב כי הצדוקים נקטו גם הם גישה זו.⁴⁷

לפיכך יש דמיון חיצוני בין דיני המילואים של מגילת המקדש והצדוקים, אך היו כנראה הבדלים מהותיים בפרטי הטקס. ייתכן שמגילת המקדש לא ציינה את היום השמיני, ואילו הצדוקים כן הכלילו אותו, ואם כך בעבור הצדוקים חנכו ימי המילואים לא רק את הכוהנים אלא גם את המקדש ואולי גם כיפרו על כל העם.

נראה אפוא שמגילת תענית והסכוליון למגילה מלמדים על שני ניצחונות חשובים של הפרושים על הצדוקים. גישת הצדוקים כי קרבנות התמיד באים מכספי יחידים עולה בקנה אחת עם ציונם את ימי המילואים. מסתבר שהפרושים הצליחו להחליף מרכיבים יסודיים במערכת הפולחנית של הצדוקים במערכת שונה. אין לדעת כיצד בדיוק נעשה הדבר, ואם קדם ביטול ימי המילואים לתקנת מחצית השקל או שמא הן בוצעו בחדא מחתא.

מנחת השלמים נאכלת בידי הכוהנים

מחלוקת הלכתית בין הצדוקים לפרושים בדיני מנחות נזכרת במועד כ"ז במרחשון במגילת תענית:

בעשרים ושבעה ביה (במרחשון) תבת סולתא למיסק למדבחא (הועלתה הסולת על המזבח).

כתב יד פארמה של הסכוליון מבאר את הרקע למאורע:

47 ידין סבר שהמגילה קובעת כי השבת שבתוך ימי המילואים איננה נכללת במניין שמונת הימים. לפי השלמת ידין מגילת המקדש קובעת שראש חודש ניסן חל תמיד ביום ד והיום השמיני והאחרון למילואים הוא בט' בניסן. ראו ידין, תשל"ז, א, עמ' 78. אבל ידין לא למד זאת ממגילת המקדש עצמה, אלא הסיק זאת מברית דמשק (ראו לעיל, הערה 45) וממסורת קראית על 'הצדוקים' (וזו אף הייתה עמדת חלק מן הקראים, ראו ארדר, תשמ"ז, עמ' 168), ולכן מסקנה זו איננה ודאית. עם זאת ברור שהלוח השמשי של מגילת המקדש וכת קומראן ביקש למנוע חפיפה בין שבתות למועדים, ומכאן עולה השאלה כיצד נהגו במועדים בני שבעה ימים. לדעת ידין, גישת מחברי המגילות היא כי במועדים אלו יש 'לדלג' על השבת. על סוגיה זו ראו גם: ידין, שם, עמ' 105; ז'ובר, 1953; גינצברג, 1976, עמ' 68-70; שיפמן, 1993, עמ' 131-134; ארדר, תשמ"ז; הנ"ל, 1992, עמ' 268-283. אולם גם אם תתקבל גישת ידין, אין כל סיבה לומר שאף הצדוקים נהגו כך, בייחוד בשל המסקנה שהם נהגו לפי לוח ירחי ולא הפרידו בין השבתות למועדים.

שהיו הצדוקים (כתב יד אוקספורד גורס: בייתוסין) אומרים אוכלים מנחת בהמה אמר להם רבן יוחנן בן זכאי מנין לכם ולא היו יודעים להביא ראיה מן התורה.⁴⁸

באיזו מנחה מדובר? מה ההבדל בין עמדת הפרושים לעמדת הצדוקים?⁴⁹ עיקרה של המחלוקת נסב על השאלה אם 'מנחת בהמה' ניתנת לכוהן, האוכל את הנותר ממנה לאחר שהקטיר את אזכרתה על המזבח (כך בויקרא ב א-י; ו ז-ט), או שמא המנחה היא חלק מן הקרבן, והיא עם הנסך יחד קרבה כולה על המזבח (כך במדבר טו ג-יג).⁵⁰ אולם מהי אותה 'מנחת בהמה'? כבר מרקוס אוליפקי הבחין שמנחת בהמה נזכרת בספרות חז"ל לצדה של 'מנחת נסכים', ושתייהן הן מנחות הקרבות כליל על המזבח בדיוק כמו הנסך המובא עם הקרבן.⁵¹ על פי הלכות חז"ל, מנחת נסכים, שהיא מנחת סולת הבאה עם שמן אך ללא לבונה, מוקרבת על המזבח ואין בה חלק לכוהנים.⁵² על פי הסכוליון, הצדוקים טענו שיש לתת את מנחת הבהמה לכוהנים האוכלים ממנה. אך עדיין יש לברר באילו מקרים מדובר ומדוע נחלקו בכך הפרושים והצדוקים.

כיצד הבינו חז"ל את הצו המקראי המזכיר את מנחות העולה והשלמים (המכונות בספרות חז"ל 'מנחת נסכים')? חז"ל פירשו את במדבר טו פסוקים ג-יג, שנזכרות בהם מנחות הסולת הבאות עם העולה והשלמים, כאילו הם מורים על הקרבת כל הסולת הקרבה עם קרבנות אלו על המזבח.⁵³ כלומר, לפי הלכות חז"ל דין מנחת

48 נעם, תשנ"ג, עמ' 95-96; הנ"ל, תשנ"ז, בנספח, עמ' 49. להשוואה לנוסח כתב יד אוקספורד, הגורס 'ביתוסין', ראו הנ"ל, תשנ"ז, עמ' 253-254.

49 ראו התלבטויותיהם של: ליכטנשטיין, 1931-1932, עמ' 338 והספרות שם; אלבק, תשי"ט, סדר קדשים, עמ' 365. צייטלין, 1937, עמ' 352 ולה מואן, 1972, עמ' 290-291 פקפקו באותנטיות של מסורת זו. נעם (תשנ"א, 'על מסורות הסכוליון – מסקנות ביניים', עמ' 13; הנ"ל, תשנ"ז, עמ' 250, 254) השיבה כי אף שאין לה מקבילה בספרות חז"ל ניכרים בה סימני אותנטיות, ומכל מקום אין היא מבוססת פחות ממסורות אחרות בסכוליון שיש להן מקבילות בתלמוד הבבלי. מלבד הדברים שנאמרו בפרק המבוא בנוגע לאמינות מקורות חז"ל בכלל והסכוליון בפרט, יש לציין כי הבדלים הלכתיים אחרים הנוגעים לדיני מנחות התקיימו בין מגילת המקדש לבין התנאים (רגב, תשנ"ו [ב]), ועל כן עולה הסבירות שגם בין הפרושים לצדוקים התגלעו מחלוקות בתחום זה. חיזוק נוסף למהימנות המסורת ניתן אולי למצוא בעובדה שהפסוקים הנוגעים למחלוקת הסכוליון מעוררים קשיים פרשניים המסבירים מדוע התעוררה מחלוקת זו, וראו להלן.

50 בכך הבחינו: פינקלשטיין, 1962, עמ' 692-693; שוורץ, 1979, עמ' 30.

51 ראו אוליפקי, 1885, עמ' 42; והשוו: משנה, מנחות ו, ב; י, ו; תוספתא, מנחות ח, ל (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 525); ספרא, מצורע, ב, ט (מהדורת וייס, עמ' 525); רש"י לבבלי, מנחות ה ע"ב, ד"ה אין מביאין. השוו אלבק, תשי"ט, סדר קדשים, עמ' 21, 93, 364.

52 על הרכבה של מנחת נסכים ראו משנה, מנחות ה, ג. על הקרבתה כליל ראו שם ו, ב.

53 ספרי, שלח, קז (מהדורת הורוביץ, עמ' 107-110). ראו קארל, תשי"ד, עמ' 87-88.

השלמים שווה לדין מנחת העולה ושתייהן מוקרבות כליל על המזבח. הם לא היו היחידים שסברו כך. זו הייתה גם עמדתם של יוסף בן מתתיהו, של מגילת המקדש ושל ספר היובלים.⁵⁴

הסכוליון למגילת תענית ממשיך ומפרט את עמדת הצדוקים ומייחס להם ויכוח עם רבן יוחנן בן זכאי:

מפני שמשא היה אוהב את אהרן אמ' אל יאכל סלת לבדה אלא יאכל סלת ובשר כאדם שהוא אומ' הילך רכיך.⁵⁵

אף שכאן דברי הסכוליון נושאים נופך אגדתי, יש למצות מהם את המרב, אם כי אין להניח מראש שחילופי הדברים המיוחסים לפרושים ולצדוקים הם מהימנים. יש לנסות לפרש תחילה אילו מהדברים מיוחסים לצדוקים, ולאחר מכן לברר כיצד יש להעריכם מבחינה היסטורית בעזרת השוואתם לפסוקי המקרא ולדיני מנחות בספרות חז"ל ובמגילת המקדש. הצדוקים אומרים שהכוהן (אהרן) אוכל את הסולת ואת בשר הקרבן יחד. מכאן שלדעתם מותר לכוהנים לאכול את מנחת הסולת אם היא קרבה עם קרבן שהכוהנים מקבלים חלק ממנו מהאדם המקריב. כיוון שהכוהנים מקבלים מבשר השלמים (ויקרא ז כט-לד) יש מקום להניח שהצדוקים טענו שהכוהנים אוכלים אף את המנחות המובאות עם קרבנות השלמים (המפורטות בבמדבר טו ח-יג). בדברים המיוחסים לצדוקים ניתן למצוא מעין היקש מדין קרבן השלמים לדין מנחת השלמים המוקרבת עם אותו קרבן. על פי היקש זה, אם הכוהנים מקבלים נתח מהקרבן, עליהם לקבל גם חלק מן המנחה המצורפת אליו. אם כך, הם הבחינו בין מנחת השלמים שהכוהנים אוכלים ממנה לבין מנחת העולה, הקרבה כליל על המזבח כפי שקרבן העולה מוקרב כליל.⁵⁶

54 לעמדת מגילת המקדש וממ"ת ראו רגב, תשנ"ו (ב). ראו גם ספר היובלים כא, ז. יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ג, 233) גורס כי יש לשרוף על המזבח את כל מנחות הסולת המובאות עם קרבנות משל יחיד ומשל ציבור, ומכאן עולה שהן אינן נאכלות בידי הכוהנים. אין הוא מדייק, שהרי על פי המקרא והלכות חז"ל יש מנחות יחיד שאינן מוקרבות כליל, כגון מנחת מצורע ומנחת סוטה (ויקרא ה יא; במדבר ה טו; משנה, מנחות ו, א), אך מכל מקום ניתן להבין שדבריו מכוונים לכלל ולא לפרט, ובעיקר למנחות העולה והשלמים.

55 נעם, תשנ"ז, בנספח, עמ' 49. מנחת (וקרבן) השלמים הייתה שכיחה למדיי בימי הבית כיוון שהייתה מובאת כל אימת שבחר אדם להודות לאל ולאכול בשר זבח במעמד מקודש. ראו: משנה, חגיגה א, ד ואילך; לוין, 1974, עמ' 27-52; מילגרום, תשל"ו, עמ' 243-245.

56 אף הביטוי 'הילך רכיך' המושם בפי הצדוקים משקף אכילה של שני דברים יחדיו, ונזכר במשנה בתיאור הכוהנים האוכלים שתי מנחות יחדיו בעצרת – לחם הפנים ושתי הלחם (משנה, סוכה ה, ז). על כן נראה שגם בסכוליון ביטוי זה מכוון לאכילת הכוהנים משני מאכלים שונים, בשר הקרבן (השלמים) ומנחת הסולת. על פי הצו בויקרא ו ט, המנחה נאכלת כמצות (וראו גם: מגילת המקדש כ, יב; ידין, תשל"ז, ב, עמ' 65).

עתה עולה השאלה: האם הדברים המושמים בפי הצדוקים מהימנים? אין כל ספק כי בבסיס המחלוקת עומדת שאלת אכילתה של סולת, כלומר של מנחה, כפי שגורס הנוסח הארמי של מגילת תענית. כל שנותר לשער הוא באיזו מנחה מדובר. כמו כן קשה גם להניח שהסכוליון העברי ייחס שלא בדין את הסוגיה במגילת תענית הארמית לעימות בין הפרושים והצדוקים. כך מצטמצמות האפשרויות בנוגע לסלע המחלוקת. לא ייתכן שהוויכוח נסב על מנחת החטאת מכיוון שלדעת חז"ל החטאת איננה מוקרבת כלל עם מנחה, ולא מתקבל על הדעת שהפרושים יטענו שהיא איננה נאכלת אלא מוקרבת כליל.⁵⁷ שתי המנחות שלדעת חז"ל אינן נאכלות לכוהנים הן מנחות העולה והשלמים. מכיוון שהעולה מוקרבת כולה על המזבח לא סביר שהצדוקים יטענו שמנחת העולה נאכלת לכוהנים, וכך נותרת האפשרות האחרונה – מנחת השלמים. לפיכך הדעה המיוחסת לצדוקים תואמת ממילא את השכל הישר, ועל כן סבורני שהיא מהימנה. משום שהיה על הצדוקים להתמודד עם העמדה הפרושית המוכרת מספרות חז"ל הגורסת שאין הבדל בין מנחות העולה והשלמים, יש משקל לטענה שהושמה בפי הצדוקים, שכן טענתם טבעית ומוכנת מאליה: ההבדל בין מנחות העולה והשלמים נובע מן ההבדל בקרבנות שאליהם נלוות מנחות אלו. זאת ועוד, חיזוק נוסף להבנתי את דברי הסכוליון ניתן אולי למצוא באופן שרבן יוחנן בן זכאי משיב לצדוקים בצטטו את דין מנחת העולה המוקרבת כליל (ראו להלן). נראה שמטרת הדברים המיוחסים לו היא לקבוע כי דין מנחת השלמים זהה לדין מנחת העולה, אלא שרק בנוגע למנחת העולה יש פסוק שמפשוטו עולה שהמנחה מוקרבת כליל.

עתה ניתן לשוב ולעיין בהבדלים במדרש ההלכה של הפרושים ושל הצדוקים. שלא כמו הפרושים, הצדוקים הבחינו בין מנחת העולה למנחת השלמים, אף שבמדבר טו ג-יג (הדנים ב'עולה או זבח לפלא נדר או בנדבה') אין הבחנה בין עולה לשלמים. אולם פסוקים אלו דנים אך ורק בכמויות הסולת והשמן שהן מכילות, ולא באופן הקרבת המנחות. אופן העלאת המנחה נותר פתוח לפרשנות.⁵⁸ אמנם ניתן להסיק מן המקראות שמנחת השלמים מוקרבת כליל, כיוון שלא נאמר דבר על הותרת חלק ממנה לכוהנים, מה גם שהמנחה נזכרת כאמור לצדו של הנסך המוקרב כליל. כנגד זאת ניתן להעלות טיעון הפוך ולסבור כי אין ללמוד מן ההיעדר בצו זה כיוון שכולו נוקט לשון אחידה אף בפסוקים הנוגעים לקרבנות העולה והשלמים לסוגיהם, אף על פי שאין ספק כי דיני עולות ושלמים שונים זה מזה באופן ההקרבה ובחלקים

57 חז"ל (בבבלי, מנחות צ ע"ב ואילך) דוחים את הגישה שהחטאת מובאת עם מנחה. אולם על פי מגילת המקדש החטאת מובאת עם מנחה ונסך. ראו: ידין, תשל"ז, א, עמ' 114-116; רגב, 1998, עמ' 34-36.

58 על הבעיות פרשניות השוו: גריי, 1956, עמ' 168-175; ליכט, תשנ"א, עמ' 85-88; לוין, 1993, עמ' 389-392.

הניתנים על המזבח. לפנינו אפוא בעיה פרשנית הפותחת פתח למחלוקת, ועל רקע זה יש להבין את המחלוקת בין הפרושים לצדוקים. להלן אציע שחזור אפשרי למדרש הפסוקים שעשוי היה לשמש את הצדוקים.

בנוסח הסכוליון מובאת תשובת רבן יוחנן בן זכאי לעמדת הצדוקים שצוטטה לעיל, ומעניין לראות איזה פסוק מושם בפיו כראיה לצדקתם של הפרושים. משנתבקש ריב"ז על ידי הצדוקי/בייתוסי לנמק את העמדה הפרושית, תשובתו הייתה 'הרי הוא אומר יהיה עולה לה' ומנחתם ונסכיהם'. זהו ציטוט של דין מנחת העולה מויקרא כג יח או במדבר כח, הנוגעים כמובן לדין שרפת מנחת העולה. אם כך תשובתו של ריב"ז אינה אלא חזרה על דין מנחת העולה, שעל פי הניתוח שלעיל הצדוקים אינם טוענים שעל הכוהנים לאכלה, שהרי הם מבחינים בין מנחת העולה למנחת השלמים. אלא שלפי הלכות חז"ל דין שתיהן שווה, ונראה שמשום כך ריב"ז חוזר כאן על דין העולה, אשר להשקפת הפרושים חל גם על מנחת השלמים.⁵⁹

האם ניתן לשער כיצד פירשו הצדוקים את פסוקי המקרא באופן שתמך בהלכתם כי מנחת השלמים נאכלת? להשערות שאציע להלן אין תימוכין בסכוליון, אך הן עשויות להבהיר מדוע וכיצד התפתחה מחלוקת זו, ואף להמחיש את הקשר שבין מדרשי המקראות למחלוקת ההלכתית. על פי הקשיים הפרשניים שמעורר הכתוב במדבר טו (ראו לעיל), נראה שהצדוקים והפרושים ניסו לדרוש את דיני המנחות במדבר טו באמצעות כתובים אחרים. אני משער שהבחנת הצדוקים בין מנחות העולה והשלמים הנזכרות במדבר טו מתבססת על פרשנות ייחודית ל'תורת המנחה' הנזכרת בויקרא ו ז-ט. בפסוקים אלו נאמר שעל הכוהן לקמוץ ממנחת הסולת הבאה עם שמן ולבונה ולהקטיר את אזכרתה על המזבח, ואילו את הנותר ממנה אוכלים הכוהנים כקודש קודשים. בספרא פירשו חז"ל פסוקים אלו ככלל המלמד על עיקרה של תורת המנחות ואיננו מציין מנחה אחת מסוימת: 'זאת תורת המנחה, תורה אחת לכל המנחות שיהיו טעונות שמן ולבונה'.⁶⁰ אולם פירושם של חז"ל (וכן של מגילת המקדש הנוקטת פירוש דומה) מתעלם מקושי חשוב המאפיין פסוקים אלו בויקרא ו ז-ט, וייתכן שהצדוקים בחרו להתמודד עם קושי זה באופן שונה. חז"ל מניחים שויקרא ו ז-ט נוגע לכל מנחה שנותנים עליה שמן ולבונה, אלא שמנחות מסוג זה כבר נזכרו קודם לכן בויקרא ב א-י, ואלו הן מנחות נדבה שאינן מצטרפות לקרבן. אם כך, לפי שיטת חז"ל יש כפילות עניינים בין ויקרא ב ויקרא ו! לפיכך יש מקום

59 להתמודדות דומה עם דברי ריב"ז השוו אלבק, תשי"ט, סדר קדשים, עמ' 364-365.

60 על ויקרא ו ז-ט ראו: מילגרום, 1991, עמ' 389-396; מארקס, 1994, עמ' 35-38, 73-84. למדרש הפסוק בספרות חז"ל ראו ספרא, צו, ב, א (מהדורת וייס, ל ע"ג). השוו: ספרא ויקרא, דיבורא דנדבה, יג, טו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 97-98); בבלי, מנחות נט ע"א. עמדה זוהי מובעת במגילת המקדש כ, 7-13. ראו רגב, תשנ"ו (ב), עמ' 378-380.

להציע שהצדוקים פירשו את ויקרא ו ז-ט באופן שונה ובלי שתיווצר כפילות שכזו.⁶¹ ייתכן שהצדוקים דרשו את 'תורת המנחה' בויקרא ו ז-ט, שנקבע בה כי המנחה מוקרבת עם שמן ולבונה והכוהן אוכל את הנותר ממנה, במובן של המנחה המובאת עם קרבן השלמים. כך ניתן יהיה להסביר כיצד הם למדו מן התורה כי דין מנחת נסכים חל רק על עולות, שהרי הסכוליון מייחס לצדוקי את הטענה כי אין לאכול את הסולת לבדה, אלא יש לאכלה עם בשר. הצדוקים היו עשויים להעלות טיעון פרשני נוסף לחיזוק עמדתם כי הכוהנים אוכלים ממנחת השלמים. שכן הכוהנים מקבלים משלמי התודה (אחד משלושת סוגי השלמים) לא רק את החזה והשוק אלא גם את לחמי התודה (ויקרא ז יא-יד), והרי גם לחמים אלו נחשבים כמנחה. אפשר שהצדוקים דרשו מעין קל וחומר: כיוון שהכוהנים אוכלים מלחמי התודה המובאים עם שלמי התודה, הרי הם צריכים לאכול גם את מנחת הסולת המובאת עם השלמים.⁶² מכל מקום, השערות אלו מלמדות על הקושי לגבש את דיני המנחות שבתורה למערכת אחידה. הקשיים הפרשניים הם שגרמו לדעתי למחלוקת בין הפרושים (וכן מגילת המקדש וספר היובלים, ויוסף בן מתתיהו שהסכימו עמם בעניין זה) לצדוקים, ואין לפרש את עמדת הצדוקים כתאווה סתמית להרבות במתנות כהונה.

הקטרת הקטורת ביום הכיפורים מחוץ לקודש הקודשים

על פי ספרות חז"ל, הצדוקים חלקו על הפרושים בנוגע לאופן הקטרת הקטורת בידי הכוהן הגדול בעת היכנסו לקודש הקודשים, בשיאה של עבודת יום הכיפורים

61 על מנחות הנדבה בויקרא ב א-י ראו: קדמוניות ג, 235; משנה, מנחות ה, ג; ו, א; ספרא ויקרא, דיבורא דנדבה, יא, א-ב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 76); אלבק, תשי"ט, סדר קדשים, עמ' 59; מארקס, 1994, עמ' 35-49. על כפילות העניינים לפי פירוש חז"ל (ומגילת המקדש) השוו: הופמן, תשכ"ד, א, עמ' קס-קסא; מילגרום, 1991, עמ' 389-394. יש להבהיר את ההבדל בין המנחה הנזכרת בויקרא ו ז-ט למנחת השלמים. הראשונה מובאת עם שמן ולבונה (לעומת מנחה 'חרבה', כלומר ללא שמן ולבונה), ואילו לפי הלכות חז"ל ומגילת המקדש מנחות העולה והשלמים ('מנחת נסכים' בפי חז"ל) באות עם שמן אך ללא לבונה (משנה, מנחות ה, ג, והשוו מגילת המקדש כ, 10). מכאן שחז"ל ומגילת המקדש ניסו להפריד בין סוגי מנחות אלו. להצעה שונה לזיקת ההלכה לפסוקי התורה ראו נעם, תשנ"ז, עמ' 251.

62 על לחמי התודה ומרכיביהם ראו: משנה, זבחים ה, ז; מילגרום, 1991, עמ' 412-417; מארקס, 1994, עמ' 38-42. ניתן להציע השערה שלישית באשר למדרש שהסתייע בו הצדוקים: אפשר שהם התבססו על ויקרא ז י ('וכל מנחה כלולה בשמן וחרבה לכל בני אהרון תהיה איש כאחיו') המלמד כי מנחת נסכים נאכלת (!), אלא שפסוק זה איננו מתאים לשיטת הצדוקים המבחינה בין מנחת השלמים למנחת העולה, והקושי הפרשני איננו נפתר. ראו רגב, תשנ"ו (ב), עמ' 384-385, הערה 41 והספרות שם.

במקדש כפי שמצווה בויקרא טז יב-יג. לדעת הצדוקים (במקומות אחרים נקשרת מסורת זו גם לבייתוסים), על הכוהן הגדול להקטיר את הקטורת 'בחוץ' בטרם נכנס לדביר, כלומר ההקטרה צריכה להתבצע בהיכל המקדש, ומעניין שגם פילון מסכים עם עמדתם.⁶³ חז"ל גם ייחסו לקודמיהם הפרושים את ההלכה כי על הכוהן הגדול להקטיר את הקטורת 'בפנים', בקודש הקודשים ולא מחוץ לו.⁶⁴ לכאורה מחלוקת זו טכנית בלבד, אולם מקורות חז"ל מציינים אותה פעמים רבות ורואים בה חשיבות רבה. רושם זה מתחזק לנוכח המסורת הגורסת כי 'זקני בית דין' הקפידו ללמד את הכוהן הגדול, שנחשד בנטיות צדוקיות, את עבודת יום הכיפורים והשביעיהו שלא ינהג באופן שונה מן ההלכה שהורו לו. בעיני חז"ל, גם בקרב הצדוקים היה זה סלע מחלוקת חשוב מאוד, שכן בברייתא שבבבלי מתואר כיצד לאחר שהתקין את הקטורת מבחוץ והכניסה פנימה לקודש הקודשים, פגש כוהן גדול צדוקי באביו שלא היה שבע רצון ממעשה בנו. אותו כוהן גדול נימק את התקנת הקטורת בחוץ באמרו 'כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה "כי בענן אראה על הכפורת" אמרתי מתי יבוא לידי ואקימנו, עכשיו שבא לידי לא אקימנו?'.⁶⁵ העיון המחודש בסוגיה זו יתמקד בשתי שאלות שטרם זכו לבירור ממצה: מניין למדו הצדוקים כי הקטורת מועלית באש מחוץ להיכל, ובעיקר, איזו משמעות דתית או חברתית הייתה לעמדתם.

יש לברר תחילה על מה הסתמכו הפרושים וחז"ל. על פי הספרא והירושלמי הם הביאו כראיה את המקרא 'והביא מבית לפרכת; ונתן את הקטרת על האש לפני ה' (ויקרא טז יב-יג). אין ספק שהמילים 'מבית לפרכת' מכוונות לדביר הנמצא מעבר לפרכת ולא להיכל המצוי לפני הפרכת, בצדה החיצוני (שמות כו לג). לכאורה נראה שפרשנותם של הפרושים הולמת את פסוקי התורה באופן שאינו משתמע לשני פנים.

63 על הצו המקראי ראו: הרן, תשי"ז, עמ' 120-125; מילגרום, תשל"ט, עמ' 330-331. על עמדת הצדוקים ראו: ספרא, אחרי מות, ג, י (מהדורת וייס, פא ע"א); בבלי, יומא יט ע"ב; נג ע"א; ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"א); ליברמן, תשנ"ג, ד, עמ' 729-731. על עמדת הבייתוסים ראו: תוספתא, יום הכיפורים א, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 222-223); ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"ב). לדברי פילון ראו חוקים א, 72. אלבק (תשי"ט, סדר מועד, עמ' 216) הציע פירוש שונה לעמדת הפרושים (ראו להלן) ובתוך כך טען שפילון איננו סותר את עמדתם.

64 משנה, יומא ה, א; ספרא, אחרי מות, ג, י (מהדורת וייס, פא ע"א); ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"ב). אין בידינו מידע על גישתה של כת קומראן בסוגיה זו. הקטעים הדנים בעבודת יום הכיפורים במגילת המקדש וכן בשני פרגמנטים נוספים (1Q29, 4Q375) אינם עוסקים כלל באופן הקטרת הקטורת. ראו: ברתלמי ומיליק, 1964, עמ' 130-132; ליהמן, 1961, עמ' 122; ידין, תשל"ז, ב, עמ' 81-86; סטרגנל, 1990.

65 על השבעת הכוהן הגדול ראו: משנה, יומא א, ב-ה; תוספתא, יומא א, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 222); בבלי, יומא ד ע"א; ירושלמי, יומא א, ה (יט ע"א). על המעשה בכוהן הגדול שהקטיר בחוץ (בהמשך מסופר כי נפטר בתוך זמן קצר) ראו בבלי, שם יט ע"ב, ובגרסה מקוצרת בירושלמי, שם א, ה (לט ע"א). על האופי האגדתי של המעשה ראו פרנקל, 1981, עמ' 119-121.

אולם המילים 'לפני ה'" אינן מכוונות דווקא לקודש הקודשים שהרי בנוגע לימי המילואים נאמר 'ולקח מלא המחטה גחלי אש מעל המזבח מפני ה'" (ויקרא ט יב), ושם הכוונה למזבח הקטורת.⁶⁶

כיצד דרשו הצדוקים את פסוקי המקרא באופן שיהלום את הלכתם? זאת ניתן רק לשער. כיוון שויקרא טז יב-יג מתאים יותר לשיטת הפרושים, היה על הצדוקים לטעון להפרדה בין ויקרא טז יב לבין הפסוק שלאחריו, כך ששני הפסוקים לא יתארו פעולות עוקבות של הבאת הקטורת אל הדביר ונתינתה על האש. הם היו עשויים לפרש שפירוט הנתינה על האש בפסוק יג בא לבאר את הפסוק הקודם ('והביא מבית לפרכת') ולהוסיף עליו פרטים. כך יוצא שהציווי על נתינת הקטורת על האש לפני ה' אינו מתפרש כפעולה שיש לעשותה לאחר הבאתה מבית לפרכת, אלא כהסבר מפורט יותר כיצד יש להביא את הקטורת מבית לפרכת. משמע שאת הקטורת יש לתת על אש המזבח כך שהענן יכסה את הכפורת עוד בטרם נכנס הכוהן הגדול 'מבית לפרכת'. לדעת ר' דוד צבי הופמן, הצדוקים פירשו בדוחק את המילים 'ונתן את הקטרת על האש לפני ה'', כאילו מדובר בקטורת (ש) על האש כמושג אחד (ולא קטורת שיש לתת אותה על האש בדביר), והסיקו מכך שיש לתת אותה בקודש הקודשים לאחר שכבר נשרפה באש.⁶⁷

נשוב ונעיין בנימוקים שחז"ל מייחסים לצדוקים. מובן שאין לקבל את הדרשות שנקשרו לצדוקים כמקור היסטורי, אך יש לנסות ללמוד מהן מה ידעו או חשבו החכמים על עמדת יריביהם. כפי שיתברר מיד, דרשות אלו מנסות להתמודד עם הקשיים הפרשניים, אשר מצויים כנראה בעמדות שני הצדדים גם יחד. על פי הברייתא המובאת בתלמודים, גישתם של הצדוקים בנושא זה מבוססת על הנאמר בראשית הציווי על עבודת יום הכיפורים: 'דבר אל אהרון אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארץ ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת' (ויקרא טז ב). פסוק זה מצוטט גם בפיהו של הכוהן הגדול הצדוקי שהקטיר בחוץ ('כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה "כי בענן אראה על הכפרת" אמרתי מתי יבוא לידי ואקימנו, עכשיו שבא לידי לא אקימנו?' ראו לעיל). אמנם בתוספתא הבייתוסים מביאים כראיה לדבריהם פסוק אחר: 'וכסה ענן הקטורת את הכפרת'

66 על מזבח הקטורת ראו שמות ל א-י. לדרשות המיוחסות לפרושים ראו: ספרא, אחרי מות, ג, י (מהדורת וייס, פא ע"א); 'ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"א-ע"ב). במקורות אלו מיוחס לפרושים מדרש הפסוק 'כי בענן אראה על הכפרת' (ויקרא טז ב), והם מנסים ליישבו עם שיטתם, ועל כך ארחיב להלן. לטענה כי הפרושים מפרשים מקרא כפשוטו ראו: הופמן, תשכ"ד, ב, עמ' שו-שז; ליונשטם, תשמ"ח, עמ' 125; קנוהל ונאה, תשנ"ג, עמ' 29. על הפרוכת שבין הדביר להיכל ראו גם משנה, יומא ה, א.

67 על פירוש סדר הפעולות בפסוקים אלו השוו מילגרום, 1991, עמ' 1028-1029. לפירוש 'קטרת על האש' כמושג אחד ראו הופמן, תשכ"ד, ב, עמ' שז.

(ויקרא טז יג), אך גם כאן מדובר בענן המכסה את הכפורת.⁶⁸ להלן אנסה לברר כיצד טענה זו מתקשרת עם ההלכה הצדוקית.

על פי הספרא והירושלמי, הצדוקים מתמודדים עם הפסוקים באופן שונה, בדרך של מדרש קל וחומר: "יתקן מבחוץ ויכניס; אם לפני בשר ודם עושין כן אינו קל וחומר לפני המקום? ואומר "כי בענן אראה על הכפרת" (כלומר, יש לכבד את האל בכך שמכניסים את הקטורת מחוץ לדביר ונכנסים לפני ולפנים כשהיא כבר מעלה עשן). הדברים נראים בעלי נופך אגדתי, ואולי אף נועדו ללעוג לצדוקים. הרקע הראלי שעליו הם מבוססים נובע מהשוואת מעשה הקטורת להקטרת קטורת לצרכים ביתיים, מחוץ למקדש.⁶⁹ מכל מקום, כמו בדרשותיהם האחרות, גם כאן הצדוקים מסתמכים על עניין הענן שעל הכפורת (ויקרא טז ב). הייתכן שהזכרה החוזרת ונשנית של הענן מקרית בלבד?

מעניין שאותם פסוקים שעליהם הסתמכו הצדוקים היו מקור להתחבטות בעבור החכמים, והתמודדותם עם המקראות משולבת בפולמוס עם עמדת הצדוקים. על פי הספרא, החכמים ענו לצדוקים בציטוט ויקרא טז יב-יג (שכאמור, פשוטו תואם את שיטתם) אך היה עליהם להתמודד עם טיעונם של הצדוקים בעניין הענן: "אם כן, למה נא' "כי בענן אראה על הכפורת"? – מלמד שהוא נותן בה מעלה עשן".⁷⁰ משמע שעל פי הספרא החכמים ייחסו חשיבות לטיעון של הענן על הכפורת, וכך מתחזק הרושם שהצדוקים הקנו לו משנה חשיבות. אולם למה בדיוק התכוונו הצדוקים ומה בעצם הייתה תשובת החכמים? מה הקשר בין הענן שבו האל מתגלה על הכפורת, הנזכר בפי הצדוקים פעם אחר פעם, לבין עמדת הצדוקים כי יש להקטיר את הקטורת בהיכל ולא בדביר? אינני רואה כאן קשר מילולי, אלא רעיוני. שני הצדדים מנסים להתאים את הפסוקים לעמדה קבועה מראש, שכנראה נוצרה מאליה ללא תלות במדרש הפסוקים. שאלת הענן שעל הכפורת מרמזת לדעתי למחלוקת תאולוגית-תאורטית, והיא איננה הוכחה אלא הסבר לעמדת הצדוקים.

התעלומה בדבר סיבת המחלוקת הטרידה חוקרים רבים. פינקלשטיין הציע שמכיוון שהקטרת הקטורת בפנים כרוכה בקשיים בעבור הכוהן הגדול המבצע אותה העדיפו הצדוקים להקטיר בחוץ, וייתכן שהפרושים היו מודעים פחות לקשיים

68 בבלי, יומא יט ע"ב; ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"א); תוספתא, יום הכיפורים א, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 222).

69 דברי הצדוקים מובאים בספרא, אחרי מות, ג, יא (מהדורת וייס, פא ע"א); ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"א-ע"ב). לקשר לקטורת ביתית ראו פינקלשטיין, 1962, עמ' 654-660. על קטורת שכזו ראו: בבלי, ברכות נג ע"א; מילגרומ, תשל"ט, עמ' 332-334.

70 ספרא, אחרי מות, ג, יא (מהדורת וייס, פא ע"א). לתיאור חילופי הדברים בין שני הצדדים השוו גם: תוספתא, יום הכיפורים א, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 222-223); ירושלמי, יומא א, ה (לט ע"א-ע"ב).

מעשיים אלו. אלבק טען שהמחלוקת כולה נסבה על סוג הקטורת שיש להעלות בחוץ: הצדוקים טענו שמדובר באותה קטורת המועלית בתוך קודש הקודשים, ואילו הפרושים סברו שמדובר בקטורת מסוג אחר הקרויה 'עשן', ואת הקטורת הרגילה יש לתת בפנים בלבד. חסרונה של שיטתו נובע מן ההתבססות הבלעדית על התשובה המדרשית של הפרושים לצדוקים בספרא ובתוספתא (ראו לעיל), ובעיקר מכך שלשחזורו את ההלכה הפרושית אין כל רמז בתיאור הקרבת הקטורת במשנה.⁷¹

הצעה אחרת העלה לאוטרבך. לדעתו, בעקבות המורא שנפל על הכוהן הגדול פן ייפגע בכניסתו לקודש הקודשים שאפו הצדוקים להסתיר או להרחיק מן העם, ואולי אף מעיני הכוהן הגדול עצמו, את מראה הקטרת הקטורת בקודש הקודשים. לעומתם, הפרושים לא ראו כל צורך בכך.⁷² ואמנם, יש להדגיש את הקדושה המרוממת שבמעמד זה. היה זה שיאה של עבודת הכוהנים במקדש שהתגלמה בו קרבתו של הכוהן הגדול אל השכינה המתגלה בקודש הקודשים, וכל כולה של עבודת יום הכיפורים סבבה סביב מעשי הכוהן הגדול.⁷³ טקס מורכב זה לווה בתחושת סכנה שארבה לכוהן הגדול הנכנס לפני ולפנים, ובכך הכירו גם חז"ל.⁷⁴ אמנם אינני מקבל את היסוד המאגי שבהצעתו של לאוטרבך, אך סבורני שהוא צודק בהדגשתו את הממד של הקדושה היתרה והנוראה. זאת, משום שמגמה זו עולה בקנה אחד עם הדגשתם של הצדוקים את הענן הנגלה מעל הכפורת, שהרי ענן זה מבטא את התגלות השכינה.

במקומות מספר במקרא האל מתגלה בענן. כך בתיאור מעמד הר סיני (שמות כד טו-יח; כה כב) ובעת חנוכת המשכן (שמות ל ו, לו). אלא שהענן איננו רק ביטוי

71 להצעות מהצעות שונות ראו למשל: לשינסקי, 1912, עמ' 61-63; מילגרם, 1991, עמ' 1028-1029; תבורי, תשנ"ה, עמ' 264-267. לשיטת פינקלשטיין ראו פינקלשטיין, 1962, עמ' 657. הוא הסתמך על המאמר כי הקטורת היא 'עבודה קשה מעבודות קשות שבמקדש' (בבלי, יומא יט ע"ב) וכן על ירושלמי, יומא ה, ב-ג (מב ע"ב-ע"ג). לשיטת אלבק, ראו אלבק, תשי"ט, סדר מועד, עמ' 215-216. לתיאור הקטרת הקטורת ללא כל אפיון ייחודי המבדילה מקטורת אחרת, ראו משנה, יומא ה, א.

72 ראו: לאוטרבך, 1951, עמ' 51-83, ובעקבותיו פינקלשטיין, 1962, עמ' 119-120; לה מואן, 1972, עמ' 259 וליברמן, תשנ"ג, ד, 730. לאורטרבך מצא תימוכין לשיטתו בתיאור של פילון את המעמד (חוקים א, 72). על החשש מקטלניות הקודש ראו: משנה, יומא ז, ד; גורמן, 1990, עמ' 89; מילגרם, 1991, עמ' 45, 443-456, 628-635.

73 על המעמד המקודש ראו: בן סירא ג, ה; פילון, על החלומות ב, 231; תוספתא, סוטה יג, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 233-234). על תפקיד הכוהן הגדול בטקס המצווה בויקרא טז ראו: גורמן, 1990, עמ' 90-95; ג'נסון, 1992, עמ' 199-200.

74 משנה, יומא ה, א; ז, ד; ספרא, אחרי מות, א, יג (מהדורת וייס, פ ע"ב-ע"ג); הופמן, תשכ"ד, א, עמ' רצח; תבורי, תשנ"ה, עמ' 265-266.

חיצוני המסמל את התגלות הקודש, אלא גם אמצעי להסתרתה מעיני הסובבים.⁷⁵ והנה, נראה שזהו גם תפקידו הכפול של הענן בויקרא טז: גילוי השכינה בד בבד עם הסתרתה.⁷⁶ מוטיב ההתגלות מתגלם בכך שהקטרת הקטורת בתוך קודש הקודשים היא הביטוי המובהק והעילאי לייחודה של עבודת הכוהן הגדול, ובה גם מתגלמת עליונותו הדתית-חברתית של הכוהן הגדול מעל כל יתר העם. אך אל לנו להתעלם ממוטיב הכיסוי שנועד להסתיר את התגלות הקודש מעין אנוש, כיוון שמה שקדוש במיוחד איננו יכול להיות חשוף ונגיש – הרי קד"ש נגזר מלשון הבדלה, הפרדה וייחוד. להמחשת תפיסה זו ניתן לציין מגמה כוהנית מסוף ימי הבית להסתיר את כלי המקדש ועבודת הקרבנות מעיני צופים מבחוץ.⁷⁷

לפיכך אני סבור שלא מקרה הוא שחז"ל שבים ומייחסים לצדוקים את טענת התגלות האל בענן. חז"ל לא השתמשו בטיעון זה להצדקת עמדתם, והטעם היחיד להבאתו היא סברתם שכך אכן גרסו הצדוקים. לדעתי, הצדוקים הדגישו כי האל נראה בענן על הכפורת כיוון שלטענתם יש להעלות את ענן הקטורת בהיכל, מחוץ לדביר, כדי שיסתיר את מעמד התגלות האל מעין כול. אופייה ומטרתה של הרחקה זו איננו ברור לי כל צורכו. ישנן שלוש אפשרויות: לפי אפשרות אחת ערפילי הקטורת נועדו להרחיק מן הכוהן הגדול עצמו את מראה הקודש, להיות מעין סמל לחציצה בין הכוהן הגדול הנכנס לפני ולפנים. אולם מכיוון שהוא ממילא מגיע למקום המקודש ביותר, ספק אם יש היגיון רב בחציצה סמלית שכזו. לפי אפשרות אחרת מטרת ענן הקטורת להסתיר לצופים שבעזרה את המראה. אך לא ברור אם מבחינה מעשית ניתן היה לחזות בכוהן הגדול עובר בין הפרוכות כשנכנס לפני ולפנים, שכן מלבד הפרוכת שהבדילה בין ההיכל לדביר, הייתה גם פרוכת חיצונית בין האולם להיכל. אמנם אפשר שגולגלה ולא מנעה מלראות את ההיכל מבחוץ, אך קשה לקבוע אם כך אכן נעשה (וראו להלן). האפשרות הסבירה ביותר היא שהייתה זו מחיצה סמלית – ובטקסים מעין אלו סמליות היא תכלית הכול – בין הכוהן הגדול המגיע לשיא המגע

75 על ההתגלות בענן ראו: קויפמן, תשל"ו, ב, עמ' 473-476; ויינפלד, 1972, עמ' 201-209. על הענן כהסתר ראו: הופמן, תשכ"ד, א, עמ' שב, שז; קנוהל, תשנ"ג, עמ' 123-126; קנוהל ונאה, תשנ"ג, עמ' 34-35.

76 הרן, תשי"ז, עמ' 125; טור-סיני, תשכ"ה, עמ' 540-544; מילגרום, 1991, עמ' 1014-1015, 1029.

77 על עליונותו של הכוהן הגדול ראו הרן, תשכ"א. על התכונות הדתיות הנעלות שיוחסו לו בעקבות העובדה שהוטל עליו לכפר בעד העם כולו ראו: שוורץ, 1979, עמ' 8 ואילך; סטיוארט, 1968. עליונותו הרוחנית של הכוהן הגדול מתבטאת במסורות שונות על ההתגלות הנבואית שזכה לה. ראו: תוספתא, סוטה יג, ה-ו (מהדורת ליברמן, עמ' 232); ליברמן, תשנ"ג, ח, עמ' 741-738 (על יוחנן הורקנוס); יוחנן יא, נא (על יוסף קייפא). ראו גם: אורבך, תש"ו; בלנקינסופ, 1974. על קד"ש במשמעות בדלנות וייחוד ראו למשל שוורץ, תשנ"ט, עמ' 253-258 והספרות שם. על ההתנגדות לצפייה בכלי הקודש ראו שוורץ, 1986.

עם הקודש לבין יתר העם הממתין לו מאחור, מחוץ להיכל. מכל מקום, סבורני שמטרת הצדוקים הייתה להחמיר במחיצות, סמליות או מעשיות, בעת כניסת הכוהן הגדול לקודש הקודשים.⁷⁸

מעצם המחלוקת עם הצדוקים ברור שהפרושים לא ראו כל צורך בהפרדה מעין זו. המחשה לכך מצויה בבבלי, ששם השתמרה מסורת שמשמעת ממנה תמיכה בחשיפת קודש הקודשים לעיני הקהל המביט מרחוק, ללא כל רתיעה מהתקרבות המונית אל השכינה. נאמר שם כי היו 'מגללין להן את הפרוכת ומראין להן את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה'. זוהי הקצנה של מגמת הפרושים לשתף את העם בעבודת יום הכיפורים, ושמא מדובר בגלגולה של מסורת קדומה.⁷⁹ הגישה העומדת ביסוד מסורת זו על גילוי הפרוכת מנוגדת לחלוטין למגמה שאפיינה את ההלכה הצדוקית.

ייתכן שאחד המאפיינים של המחלוקת על אופן הקטרת הקטורת נוגע למעמדו של הכוהן הגדול בפולחן וההפרדה בינו לבין יתר הציבור באמצעות ענן הקטורת. בלעדיות הכוהן הגדול בטקס יום הכיפורים איננה ניתנת לערעור, אך המגמה הפרושית-חז"לית להקטיר 'בפנים' הפחיתה ממנה, ולו במעט. מעניין שמגמה זו ניכרת גם בהלכות נוספות בספרות חז"ל. כך למשל התורה מצווה על אהרן להדליק את הנרות ולהקטיר את הקטורת במזבח שבהיכל. ואילו על פי הלכות חז"ל (וכן על פי תיאורו של יוסף בן מתתיהו) כל כוהן רשאי להשתתף בפעולות פולחניות אלו הנעשות בתוך ההיכל.⁸⁰ ואמנם נטייתם של הפרושים וחז"ל לכרסם בבלעדיות הכוהנים בפולחן ולעודד את שיתוף כל השכבות בחלק נרחב מן הפולחן במקדש

78 על הפרוכת בין האולם להיכל ראו: מלחמת ה, ה, ד 211; משנה, תמיד ז, א. על הגברת ההפרדה בין המעמד הקדוש לסביבה השווה: בבלי, ברכות ז ע"א; ירושלמי, יומא ה, ג (מב ע"ג); הרן, תשי"ז, עמ' 125; קנוהל, תשנ"ג, עמ' 144-145. לה מואן (1972, עמ' 262) טען שההלכה הצדוקית קדמה להלכה הפרושית כי היא משקפת גישה פשטנית יותר לקודש. להלן בפרק השישי, אנקוט את האפשרות של הרחקת עבודת הכוהן הגדול מעיני העם הבאה להדגיש את הפער בין הכוהנים והעם בהלכה הצדוקית, פער הנובע ממידור הקודש וחשש מסכנת חילול, אך גם האפשרות שענן הקטורת יצר מחיצה בין הכוהן הגדול עצמו ושיא הקודש, עולה בקנה אחד עם מידור קודש שכזה, שלהלן יקושר למושג 'קדושה דינמית'.

79 על גלילת הפרוכת ראו בבלי, יומא נד ע"א, אם כי לא כל החכמים היו שותפים לעמדה זו. גם אם דברים אלו אינם משקפים מציאות של ממש, יש בהם עדות לתפיסה שרווחה בקרב חכמים. בתיאור עבודת יום הכיפורים במסכת יומא יש מגמה של מעורבות פסיבית של העם בפולחן. נוכחות העם במקדש מודגשת, והקריאה בתורה והברכות בפי הכוהן הגדול מכוונות לקהל זה. ראו למשל משנה, יומא א, ח; ז, א.

80 על דין הדלקת הנרות והקטרת הקטורת מדי יום בתורה ראו: שמות ל ז-ח; ויקרא כד א-ד; במדבר ח א-ד; הרן, תשכ"א, עמ' כה-כט. על ה'דמוקרטיזציה' של טקסים אלו ראו: מלחמת ה, ה, ו, 227; משנה, יומא ב, ד; תמיד ג, א-ט; כלים א, ט; בבלי, יומא לג ע"א; הרן, שם, עמ' כג-כה. השוו גם ביכלר, תשכ"ו, עמ' 52-54.

ידועה ומפורסמת, והיא מנוגדת לשאיפת הצדוקים (ובמידה רבה גם לזו של מגילת המקדש וכת קומראן) להרחיק את העם מפעילות מעשית בטקסי הפולחן.⁸¹

התנגדות לניסוך המים על המזבח בחג הסוכות

חז"ל ראו חשיבות רבה בטקס ניסוך המים על המזבח שנערך במקדש בעת הקרבת קרבן התמיד במשך שבעת ימי חג הסוכות. ניסוך המים עומד במרכזה של שמחת בית השואבה, כחלק מן החגיגות האופייניות לראשית השנה והנוהגות בקרב עמים רבים.⁸² החכמים נתנו לניסוך המים תוקף הלכתי קדום: לדעת ר' עקיבא הוא מצווה בתורה, ולדעת ר' יוחנן זוהי הלכה למשה מסיני. לפי מסורת נוספת ניסוך המים נוסד בידי נביאים ראשונים, ואף ניתן למצוא גישה כי שמחת בית השואבה היא מצווה מדאורייתא.⁸³

נראה שהצדוקים סירבו להכיר במסורת זו. חז"ל מזכירים בייתוסי אחד שניסך את המים על רגליו ולא על המזבח, ובעקבות זאת נרגם באתרוגים בידי המון העם.⁸⁴ מקרה זה נזכר במקומות נוספים אגב ציון הקריאה לכוהן המנסך 'הגבה ידך', שהיה בה ממד פולמוסי של יישום ההלכה הפרושית המנוגדת לדעת הצדוקים.⁸⁵ נראה שמעשה רגימת הבייתוסים באתרוגים הוא הד עמום לאירוע שיוסף בן מתתיהו מזכיר, ובו נרגם אלכסנדר ינאי באתרוגים בעת שעמד סמוך למזבח כדי להקריב קרבן בחג הסוכות (וינאי הרי היה צדוקי), אלא שיוסף בן מתתיהו איננו מזכיר כלל את ניסוך מים.⁸⁶ יש שטענו כי התנגדות הצדוקים לניסוך המים נבעה מטעמים הקשורים למעמדם החברתי והכלכלי: הצדוקים האריסטוקרטים או הכוהנים התנגדו למנהג עממי. אולם סביר יותר להניח שעמדתם נבעה מכך שמצוות ניסוך המים אינה נזכרת

81 ראו למשל: בר אילן, תשמ"ב; קנוהל, תשנ"א.

82 על ניסוך המים ראו: משנה, יומא ב, ה; סוכה ד, ט; פטאי, 1967, עמ' 24-32. על שמחת בית השואבה ורקעה העונתי ראו: משנה, סוכה ה, א-ד; פטאי, שם, עמ' 33-47.

83 לדעת ר' עקיבא ראו: תוספתא, סוכה ג, יח (מהדורת ליברמן, עמ' 271); בבלי, זבחים קי ע"ב; ירושלמי, סוכה ד, א (נד ע"ב); בבלי, תענית ג ע"א. לדעת ר' יוחנן ראו: ירושלמי, שם; בבלי, סוכה לד ע"א. לכך שקבעה נביאים ראשונים ראו ירושלמי, שביעית א, ז (לג ע"ב) והשוו זכריה יד טז ואילך. לדעה שזוהי מצווה מדאורייתא ראו מדרש תנאים לדברים טז יד (מהדורת הופמן, עמ' 94). לעניין כולו השוו: אורבך, תשמ"ד, עמ' 28-29; תבורי, תשנ"ה, עמ' 198-199.

84 תוספתא, סוכה ג, טז (מהדורת ליברמן, עמ' 270). השוו לה מואן, 1972, עמ' 278-288.

85 משנה, סוכה ד, ט; בבלי, סוכה מח ע"ב.

86 קדמוניות, יג, 372. שניים מן החוקרים המזהים את ה'ביתסי' עם ינאי הם פינקלשטיין, 1962, עמ' 110 וליברמן, תשנ"ג, ד, עמ' 881. התנגד לכך ספראי, תשכ"ה, עמ' 213.

במקרא, לפחות לא במפורש, וזהו פולחן הנובע מתפיסה סמלית שהתפשטה בציבור.⁸⁷

אני משער שהצדוקים התנגדו לא רק לניסוך המים, אלא לכל הטקס של שמחת בית השואבה, שניסוך המים עמד במרכזו והיה לשיאו.⁸⁸ שמחת בית השואבה הייתה חגיגה עממית שנחגגה בהר הבית, וחז"ל מתארים אותה כרבת-חשיבות לפרושים ולהמוני בית ישראל.⁸⁹ הרי כמו ניסוך המים, גם שמחת בית השואבה איננה מצווה מפורשת בתורה, וכנראה התגבשה בימי בית שני, ועל כן אפשר שהצדוקים לא הכירו במסורת שעל פיה היא נחוגה.⁹⁰ אם זו אכן הייתה עמדת הצדוקים, הרי יש בה מגמה המבקשת למנוע מן העם דריסת רגל בפולחן הכוהני במקדש, והיא מנוגדת לשאיפת הפרושים לשיתוף כל ישראל בשמחת בית השואבה על הר הבית.⁹¹ כזכור, מחלוקת נוספת הנוגעת לפולחן במקדש בחג הסוכות התגלעה בין הבייתוסים לפרושים בעניין חיבוט ערבה בשבת, ולכן נראה שבחג הסוכות, בשיאה של העלייה לרגל, גבר המתח בין הפרושים והצדוקים.

גביית המעשרות בידי הכוהנים בגבולין

אין שום עדות ישירה על דיני המעשרות של הצדוקים. מקורות שונים מזכירים שתי שיטות למתן מעשר שהתקיימו בימי הבית: העלאתם למקדש או גבייתם מידי הבעלים במקום מגוריו, גישה שעוררה ביקורת הן בספרות חז"ל הן בכתבי יוסף בן

87 לטענה כי פערים סוציו-אקונומיים עומדים ברקע המחלוקת ראו פינקלשטיין, 1962, עמ' 107-110. טשרנוביץ (תרצ"ה-תש"י, ב, עמ' 276-280) טען שהצדוקים לא התנגדו לניסוך המים, אלא טענו שיש לנסכם על הקרקע ליד המזבח אך לא על המזבח. לטענתו עובדה היא שאותו כוהן גדול בייתוסי כן ניסך את המים ובמקום לנסכם על המזבח ניסכם ארצה. אך שמא ניתן לתרץ זאת בלחץ על הכוהן הגדול לקיים את הטקס וחזרתו בו מכך ברגע האחרון, אולי כדי שלא לחלל את המזבח בניסוך שלא לצורך.

88 על היחס בין השניים ראו: משנה, סוכה ה, ד; ירושלמי, סוכה נ, יא (נה ע"א); אפשטיין, תשכ"ד, עמ' 320-322; פוקס, תשמ"ו. ספראי (תשכ"ה, עמ' 193) סבור כי ניסוך המים איננו קשור לשמחת בית השואבה, ואת הופעת השורש שא"ב הוא מסביר מלשון שובתא בסורית, כלומר לפיד.

89 ראו: משנה, סוכה ה, ד; ספראי, תשכ"ה, עמ' 194-196.

90 על מקור המסורת על שמחת בית השואבה ראו: משנה, סנהדרין ט, ו; בבלי, סוכה מח ע"ב; פינקלשטיין, 1962, עמ' 103. על האפשרות שהצדוקים דחו את הקשר בין חג הסוכות לטקסים הפולחניים הנוגעים למים השוו גם השערתי בדבר יחסם לראשית השנה לעיל, פרק שני, הערה 103.

91 על שיתוף ההמון בשמחת בית השואבה ראו: תוספתא, סוכה ד, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 273); פינקלשטיין, 1962, עמ' 706-708. השוו גם פעילות החבורות בשמחת בית השואבה (אופנהיימר, תשמ"א).

מתתיהו. אנסה להראות כי האישים המעורבים בגביית המעשר בגבולין היו צדוקים, ועל כן הביקורת שנמתחה על נוהג זה נובעת מהתנגדות לגישה שאפיינה את הצדוקים (וזאת, אף שלאחר החורבן רווח נוהג דומה שהיה מקובל על החכמים). הצעה זו היא השערה המתבססת על רמזים בלבד.

על פי הלכות חז"ל התרומות והמעשרות ניתנות לכוהנים וללוויים במקום הימצאם באשר הוא, ואין הגבלה בנוגע לכוהן או ללוי אשר להם יש לתת את מתנות הכהונה. אולם לפני כן עליהם, הכוהן או הלוי, להוכיח שטרם הופרש מעשר מן היבול. הירושלמי מיטיב לנסח זאת: 'אלו הן שבגבולין, התרומה ותרומת מעשר וחלה והזרוע והלחיים והקיבה וראשית הגז וגזל הגר ופדיון הבן' וכו'.⁹² זוהי ההלכה והמציאות בתקופת המשנה והתלמוד, ואין להסיק ממנה על ימי בית שני. המקורות למן התקופה הפרסית ועד לתקופה החשמונאית מלמדים כי מתנות הכהונה הובאו לאוצר המקדש ולא ניתנו לכוהנים ישירות במקום מגוריהם. כך עולה מן הספרות המקראית של ראשית ימי בית שני ומספרי טוביה, יהודית ומקבים א. לדעת גדליהו אלון, זוהי 'ההלכה העתיקה' ומטרתה לפרנס את המקדש ואת הכוהנים והלוויים המשרתים בו. לדבריו, לולא הייתה הבאת המעשרות מוסדרת, היו נמצאים כוהנים ולוויים מקופחים שלא היו מקבלים את מתנות הכהונה שלהן הם ראויים.⁹³ שלל מקורות אלו מלמדים כי למן התקופה הפרסית ולכל הפחות עד ימי המקבים הועלו המעשרות לירושלים. אולם מסורת המובאת בירושלמי בשמו של ר' יהושע בן לוי מזכירה תמורה שחלה בנוהג זה בימי 'יוחנן כוהן גדול':

בראשונה היה מעשר נעשה לשלושה חלקים, שליש למכרי כהונה ולויה ושליש לאוצר ושליש לעניים ולחברים שהיו בירושלים. אמר רבי יוסי בי רבי בון מן דהוה סליק למדין בירושלים עד דתלת איגדן הוה יהב מדידי' מיכן ואילך משל אוצר. משבא אלעזר בן פחורה ויהודה בן פכורה היו נוטלין

92 ירושלמי, חלה ד, יא (ס ע"ב). ראו גם: משנה, מעשר שני ה, ו; ביצה א, ו; כתובות ב, י; תוספתא, פאה ד, ג-ו (מהדורת ליברמן, עמ' 56-57); מדרש תנאים לדברים יד כב (מהדורת הופמן, עמ' 77); בבלי, כתובות כו ע"א; ליברמן, תשנ"ג, א, עמ' 180-181. על פרטי דיני הפרשת מתנות כהונה הנוגעים בעקיפין לדיון שלהלן, השוו אלבק, תשי"ט, סדר זרעים, עמ' 69-70, 173-174, 217-219. להלן ידובר במתן מעשר ראשון לכוהן דווקא. אמנם חז"ל פירשו כי הוא ניתן ללוויים, אך הנוהג לתת מעשר ראשון לכוהן נזכר לא רק במקורות מימי הבית, אלא גם במקורות תנאיים (כגון נתינת מעשר לר' אלעזר בן עזריה). ראו: אלבק, תשי"ט, סדר זרעים, עמ' 218; אופנהיימר, תשל"ג, בייחוד עמ' 53-54.

93 על הבאת המעשרות למקדש ראו: מלאכי ג י; נחמיה יב מד; יג ה, יב-יג; דברי הימים ב, לא ה; הרן, תשכ"ח, עמ' 209. טוביה א, ז; יהודית יא, יג; מקבים א ג, מט-נ; י ג; פילון, חוקים א, 152. השוו: עמוס ד ד; אלון, תשי"ז, עמ' 83-87; אופנהיימר, תשל"ג, עמ' 41-42.

אותם בזרוע והיה ספקן בידן למחות ולא מיחה והעביר הודית מעשר, וזו לגנאי.⁹⁴

על פי מסורת זו, אלעזר בן פחורה ויהודה בן פכורה שינו את נוהג הפרשת המעשר: במקום חלוקת המעשרות לא רק לכוהנים, אלא גם ל'חברים' (נראה שהכוונה למי שהשתייכו לזרם הפרושי) ולעניים, לקחו הכוהנים עצמם את המעשרות ישירות מידי הנותן ובאופן עצמאי.⁹⁵ הירושלמי מגדיר גבייה זו 'נטילה בזרוע', ומטיל את האחריות לדבר על 'יוחנן כה"ג', הוא יוחנן הורקנוס. הקטע כולו מובא בהקשר של תקנותיו של 'יוחנן כה"ג' בנוגע לדיני מעשר, שכן במשנה נאמר ש'העביר הודית מעשר ובימיו אין אדם נשאל על הדמאי'.⁹⁶ לפיכך חכמים התנגדו לנוהג זה של גביית המעשר מידי החקלאי. ואמנם גישה שלילית כלפי לקיחת המעשר 'על הגורן' מובעת בספרי זוטא: 'מגיד שהכוהנים והלויים חייבין על חילול הקדשים אלו כוהנים ולויים המסייעין בגרנות ומניין אתה אומר שכל כהן או לוי שאמר לישראל תן לי סאה אחת ואני מחלל על גרנך שהוא חייב מיתה'.⁹⁷

התופעה של כוהנים הלוקחים בכוח הזרוע את המעשר בגבולין ואשר מנוגדת למנהג הבאתו למקדש מרצון בידי החקלאי העולה לרגל לירושלים, נזכרת בכתבי יוסף בן מתתיהו בדבריו על השנים שערב המרד הגדול. הוא מספר כי לאחר שמונה ישמעאל בן פיאבי השני לכוהן גדול, פרץ ריב בין הכוהנים הגדולים לשאר הכוהנים וראשי העם בירושלים, אשר התפתח לקטטות אלימות. על רקע זה – מוסיף יוסף בן מתתיהו (או שמא העתיק את הדברים ממקור אחר) – 'חוסר הבושה ועזות המצח תקף על הכוהנים הגדולים עד שההינו אפילו לשלוח עבדים לגרנות שיטלו את המעשרות, שהם נחלת כוהנים (הדיוטות)', ובעקבות זאת כוהנים עניים גוועו ממחסור.⁹⁸ התנהגות דומה מיוחסת למקורבי הכוהן הגדול (לשעבר) חנניה בן נדבאי. עבדיו של חנניה התחברו עם האנשים 'החצופים ביותר' וסבבו על הגרנות ולקחו בכוח הזרוע את המעשרות הכוהנים ולא נמנעו מלהכות את מי שלא נתנו להם

94 ירושלמי, מעשר שני ה, ט (נו ע"ד). השו"ש, סוטה ט, יא (כד ע"א). לתיקוני הנוסח השו"ש: רטנר, תרע"ז, עמ' 201-202; הנ"ל, תשנ"ו, ח, עמ' 748. לפירוש המסורת ראו: אלבק, תשי"ט, סדר זרעים, עמ' 219; אלון, תשי"ז, עמ' 89-90.

95 כמו חלוקת המעשרות לחברים ולעניים, נזכרים אצל חז"ל גם ביעור פרות שביעית וחלוקתם לעניים, ואף שם נוקט הכתוב לשון 'בראשונה'. ראו: תוספתא, שביעית ח, א (מהדורת ליברמן, עמ' 200); ליברמן, תשנ"ג, ב, עמ' 582-585, 788.

96 משנה, מעשר שני ה, טו; סוטה ט, י. יש הסוברים כי דעת החכמים לא הייתה נוחה מן העובדה שמי שנהנו מן המעשר היו בעיקר הכוהנים. ראו: אופנהיימר, תשל"ג, עמ' 49-50; שוורץ, 1988, עמ' 30-32.

97 ספרי זוטא, קרח, לב (מהדורת הורוביץ, עמ' 299).

98 קדמוניות כ, 179-181 (תרגום שליט, עמ' 367).

את המעשרות. יוסף בן מתתיהו מוסיף כי התנהגותם של הכוהנים הגדולים דומה למעשי עבדיו של חנניה. איש לא היה יכול למנוע בעדם את הדבר, ואחדים מהכוהנים, שלפנים התפרנסו ממעשרות, מתו ברעב.⁹⁹ כמו כן, אגב תיאור פועלו בגליל, יוסף בן מתתיהו מספר כי הכוהנים שליוו אותו בגליל, ככל הנראה יועזר ויהודה, אספו מעשרות. לעומתם הוא עצמו, לדבריו, נמנע במכוון מלעשות כן, אף שהביאו לו מעשרות.¹⁰⁰

עצם הזכרת המעשה של גביית המעשר בגבולין בהקשרים שונים בכתבי יוסף בן מתתיהו ובירושלמי מעיד על תופעה של ממש. מדוע נהגו כך אותם כוהנים או שלוחיהם? מדוע לא הסתפקו בהעלאת המעשרות למקדש ובחלוקתם שם? אלון ניסה להתמודד עם הגישות השונות וסבר שהמעבר מהבאת המעשרות לירושלים לנתינתם לכוהנים בגבולין היה הדרגתי, ומימי הורקנוס השני ואילך היו חילוקי דעות בעניין זה. אך הוא התקשה לשחזר תהליך זה. אלון לא היה בטוח אם אלעזר בן פחורה ויהודה בן פכורה המוזכרים בירושלמי היו פרושים או צדוקים, ואם 'יוחנן כה"ג' הוא הורקנוס הראשון או הורקנוס השני (בנו של אלכסנדר ינאי).¹⁰¹ אהרון אופנהיימר הקדיש תשומת לב רבה לסוגיה זו, ולדעתו גביית המעשרות בגבולין התפתחה בשל חוסר הקפדה בהפרשת המעשר בקרב רבים בעם.¹⁰²

אלון, אופנהיימר ואחרים לא סברו שמדובר כאן במחלוקת הלכתית על דין הפרשת המעשר, ולא מצאו כאן הבדלים בין עמדות הפרושים והצדוקים. אולם דומני שיש מקום להציע פירוש אחר לעובדות. במקום לייחס את ההבדלים בשיטות הפרשת המעשר לתופעה סוציו-אקונומית או מדיניות פוליטית-כלכלית (שיוזכרו להלן) ניתן להסבירן כעמדות הלכתיות מנוגדות. יסודה של הצעתי זו טמון בעובדה שלפחות רוב האישים שמיוחסת להם גביית מעשרות בגבולין היו כנראה צדוקים. לאחר מכן אטען כי העובדה שמי שחלקו על נוהג זה – החכמים ויוסף בן מתתיהו (או המקור שבו השתמש) – הציגו אותו כמעשה חמס, איננה מוכיחה כי גביית המעשרות בגבולין נעשתה אך ורק בשל תאוות בצע, ויש להכיר באופי הפולמוסי של הצגת הדברים באותם מקורות. מלבד זאת, אנסה להראות שהצווים המקראיים בנדון אינם ברורים כל צורכם, ויש פסוקים ההולמים כל אחת משתי הגישות המנוגדות.

99 שם, כ, 204-207.

100 על הכוהנים אוספי המעשרות ראו: חיי יוסף יב, 63; אלון, תשי"ז, עמ' 87. לאפשרות שמדובר ביועזר וביהודה השוו חיי יוסף ז, 29 (אין לבלבל אותם עם מתחרי הכוהנים-הפרושים של יוסף בן מתתיהו הנזכרים שם לח, 197). לסירובו של יוסף בן מתתיהו לקחת מעשרות ראו שם טו, 80. על מטרתו של יוסף בהבאת דברים מעין אלו ראו כהן, 1979, עמ' 108-109, 121-132, 148.

101 ראו אלון, תשי"ז, עמ' 91-92. להתבלטויות נוספות בנושא ראו: גרינץ, תשי"ז, עמ' 189-193; מנטל, תשמ"ג (ב), עמ' 138-140.

102 אופנהיימר, תשכ"ט; הנ"ל, תשל"ג, עמ' 44-46, 82.

תחילה אנסה לזהות את המחזיקים בגישה כי הכוהן לוקח את המעשר ישירות בגבולין. אלעזר בן פחורה ויהודה בן פכורה (נוסח הדפוס גורס בן פתורה), היו כנראה כוהנים. יהודה בן פכורה נזכר רק במסורת שבירושלמי הנזכרת לעיל, ואלעזר בן פחורה הוא אלעזר בן פעורה הצדוקי, נזכר במקום אחר כמי שסכסך בן ינאי לפרושים, ונראה שבמקורות חז"ל הוא נתפס כאחד מראשי הצדוקים באותה תקופה.¹⁰³ את ישמעאל בן פיאבי השני יש לזהות כצדוקי שהרי לפי התוספתא הוא רצה לשרוף פרה אדומה ב'מעורבי שמש', כדעת הצדוקים. על פי יוסף בן מתתיהו, לאחר שנתמנה ישמעאל לכוהן גדול, הכוהנים הגדולים, שככל הנראה היו מקורביו, שלחו 'עבדים' לגבות מעשרות מן הגרנות. יש להניח שכוהנים גדולים אלו היו קשורים לצדוקים, הן משום שזוהי נטייתם של חוגים אלו הן משום שהאירוע התרחש בימי כהונתו של ישמעאל שסביר מאוד להניח שתמך במעשה זה. הרי האירוע מתואר בהמשך למאבקים בין חוגי הכוהנים הגדולים לכוהנים ההדיוטות (הפרושים?) ונראה שהשתלשל מעצם מינויו של ישמעאל לכוהן גדול. חנניה בן נדבאי איננו מזוהה בשום מקור כצדוקי, אם כי ניתן אולי להסיק זאת מתיאור השימוע של פאולוס לפני הסנהדרין, ששם חנניה הוא הכוהן הגדול המבקש להעמיד לדין את פאולוס, אלא שהפרושים והסופרים אינם מוכנים לשתף עמו פעולה. מכל מקום, לא רק 'עבדיו' של חנניה באים לגבות את המעשרות, אלא גם 'עבדיהם' של הכוהנים הגדולים האחרים, ורוב בני שכבת הכוהנים הגדולים היו צדוקים.¹⁰⁴ אשר לכוהנים שקיבלו מעשרות בגליל, לא ניתן לקבוע אם הם היו צדוקים, אולם ראוי לזכור שיוסף בן מתתיהו עצמו מצהיר שלעומתם הוא סירב לקבל מעשרות, והרי קודם לכן הצהיר שהוא נמנה עם הפרושים.¹⁰⁵

103 על ההנחה שאלעזר ויהודה היו כוהנים ועל חילופי הנוסח פחורה/פכורה/פתורה ראו ליברמן, תשנ"ו, ח, עמ' 748. על אלעזר בן פוערה בימי ינאי ראו בבלי, קידושין סו ע"א. על פרשה זו וייחוסה לימי הורקנוס (ולא לימי ינאי) ראו: קדמוניות, יג, 288 ואילך; אלון, תשי"ז, עמ' 91; שירר, ורמש ומילר, 1973, עמ' 213-214; אפרון, תש"ס, עמ' 149-157; והדיון בפרק השביעי.

104 על צדוקיותו של ישמעאל ראו: ירמיאס, 1969, עמ' 229 ולהלן בפרק החמישי, עמ' 176-179. על צדוקיותו של חנניה במעשה השליחים כב, ל-כג, ט ראו מונק, 1967, עמ' 223, והשוו: ברוס, 1956, עמ' 409; רקמן, 1957, עמ' 433. על השימוע שנערך לפאולוס ראו להלן בפרק השמיני, עמ' 298. אשר לעבדיהם של כוהנים גדולים אלו, בפרק השמיני, הערה 49 אבקש להראות שלא מדובר בעבדים אלא ב'בני בית' או תומכים. מכאן שמי שגבו בפועל את המעשרות עשו זאת בהכרה בצדקתו של המעשה, ואולי אף עשו זאת מטעם השלטון הכוהני.

105 יוסף בן מתתיהו מצהיר כך בחיי יוסף ב, 12. זיקתו לפרושים עוררה ויכוחים ארוכים במחקר, וראו להלן בפרק התשיעי, עמ' 350-351 וכן במבוא. מייסון (1991) הראה שמדובר בזיקה פוליטית מעיקרה.

אלון, אופנהיימר ואחרים ראו במקרים אלו של גביית המעשרות בגבולין רדיפת בצע, 'נטילה בזרוע' של מתנות הכהונה וניצול לרעה של כוח ושררה. הם הניחו כי ההלכה אחידה, וכדי להסביר את המקרים שאינם עולים בקנה אחד עם מקורות אחרים (שמנינו לעיל) הם פנו לטיעונים חברתיים או כלכליים. הם לא העלו על הדעת כי בתקופה הנדונה הייתה השקפה הלכתית נוספת. אולם אל לנו לאמץ את נקודת המבט של המקורות ההיסטוריים בטרם ייבדקו העובדות עצמן ומגמתיותם של המקורות. יש להביא בחשבון כי ייתכן ששיטות הלכתיות שונות התקיימו זו לצד זו. עצם העובדה שגביית המעשרות בידי הכהנים חוזרת ארבע פעמים בזמנים שונים מביאה אותי להטיל ספק בהנחה בדבר חמדנות גרידא. במסורת שבירושלמי המעשה מכונה 'נטילה בזרוע', אך אם אמנם הרקע לכך הוא מחלוקת הלכתית, כך יגדיר זאת מי שאינו מסכים עם שיטת הצדוקים. גם עדותו של יוסף בן מתתיהו איננה אובייקטיבית. המעשים שבהם מעורבים ישמעאל בן פיאבי וחנניה בן נדבאי מובאים במהלך דברי ביקורת על חוגי הכהונה הגדולה, וייתכן מאוד שיוסף בן מתתיהו העתיקם ממקור 'אנטי-כהני' המתפלמס עם ההנהגה הכהנית והפרו-רומית בשנים שקדמו למרד הגדול. ההאשמות בקטע זה, בין שהן נכונות בין לאו, הן חלק ממגמה מסוימת. ואמנם ממגילות קומראן ניתן ללמוד כי קבוצה החולקת על הלכותיהם של יריביה מאשימה אותם בהתנהגות לא-מוסרית.¹⁰⁶

אופנהיימר סבר, בעקבות אורבך ואברהם שליט,¹⁰⁷ שהלכות חז"ל הגורסות כי יש לתת את המעשר על הגורן משקפות את עמדת הפרושים בימי הבית. כלומר, הפרושים תבעו שהמעשר לא יועלה למקדש, אלא שיופרש בגבולין, מכיוון שהם התנגדו ל'הלאמה' של המעשרות בידי השליטים החשמונאים. אולם לדעתי מסקנה זו לקויה בשל כמה קשיים הקוראים לפרשנות חדשה. עובדה היא שבירושלמי העלאת המעשר למקדש נזכרת כ'בראשונה', כלומר לפני הרפורמה החשמונאית, וכאמור יש עדויות לנוהג זה בתקופה הפרסית ובראשית התקופה החשמונאית. כמו כן דברי התוספתא על 'כהנים ולויים שהיו עומדים על הגורן' או 'חילוק גרנות'¹⁰⁸ אינם מכוונים דווקא להלכה שנהגה בימי הבית, כפי שטען אופנהיימר. גישתם של

106 על מקורותיו של יוסף בן מתתיהו בקדמוניות, כ ראו שוורץ, 1982 והדיון להלן בפרק השמיני, הערה 48. היגרויות להאשמות בהתנהגות לא מוסרית באה לידי ביטוי בפולמוס הלכתי של כת קומראן עם הפרושים ובולטת בפשר נחום: 'בכחש ושקרנים [תהלכו] וכן 'מתעי אפרים אשר בתלמוד שקרם ולשון כזביהם ושפת מרמה יתעו רבים' (פשר נחום, פרגמנט 3-4, עמודה ב, שורות 2, 8). גם בברית דמשק (א, 14-21) נאמר על 'איש הלצון' ו'דורשי החלקות' כי 'יצפו לפרצות ויבחרו בטוב הצואר ויצדיקו רשע וירשיעו צדיק' וכו', אלא שמראשית הדברים שם עולה ששורש המחלוקת בכך שבני-הפלוגתא של המחבר בחרו 'לסור מנתיבות צדק ול(ה)סיע גבול אשר גבלו ראשונים', כלומר פרצו את גדר חוקי התורה (ברית דמשק א, 15-16).

107 אורבך, תשי"א, עמ' 11; שליט, תשל"ח, עמ' 439-440, הערה 408.

108 תוספתא, פאה ד, ג-ו (מהדורת ליברמן, עמ' 56-57); משנה, כתובות ב, י.

הפרושים עשויה לשקף את המצב שלאחר החורבן, כשלא ניתן היה להביא את המעשרות למקדש. אין בספרות חז"ל ידיעות ברורות על אופן הפרשת המעשר בימי הבית, וחסר בה, למעט המסורת מן הירושלמי הנזכרת לעיל, ההיבט ההיסטורי המלמד על הנוהג שלפני החורבן.¹⁰⁹ בעקבות זאת משקלן של העדויות שנסקרו לעיל נעשה מכריע, וסבורני שהדרך היחידה לשחזר את עמדת הפרושים בימי הבית היא להיעזר בעדויות אלו, שמהן עולה שהפרושים דגלו בהעלאת המעשר למקדש.

אופנהיימר מבסס את מסקנתו על ניתוח המסורות על גביית המעשר בימי 'יוחנן כה"ג'. בירושלמי מובאת מסורת נוספת, ולפיה 'יוחנן כה"ג' 'העמיד זוגות' לצורך גביית המעשרות. לדעת אופנהיימר, העמדת הזוגות משקפת פיקוח של השלטון על העברת המעשרות לירושלים, פיקוח שנועד להתמודד עם מצב של זלזול הציבור בהפרשת תרומות ומעשרות, ככל הנראה בגלל הטורח הכרוך בהעלאתם לירושלים.¹¹⁰ לדידו של אופנהיימר, מסורת זו מפרשת את המסורת המפורטת יותר על אלעזר בן פחורה ויהודה בן פכורה שנטלו מעשר בזרוע, ובעקבותיה הוא מסיק שאלעזר ויהודה היו מעין 'זוג' פקידים שכזה שגבו מעשר מטעם השלטון. אמנם פרשנות זו אפשרית אך איננה הכרחית. לדעתי היא מושפעת מן העדויות המאוחרות יותר על חוסר ההקפדה על הפרשת מעשר או על חוסר היכולת לקבוע מערכת ממוסדת של הפרשת מעשר (ראו להלן), כמו גם מן התפיסה (שהנחיל א' שליט) כי החשמונאים 'הלאימו' מוסדות דתיים. למעשה, אופנהיימר מייחס למסורת על העמדת הזוגות משקל רב יותר מלמסורת על אלעזר ויהודה שנטלו בזרוע וסובר כי האחרונה מפרטת את שהראשונה קובעת בכלליות.

אולם גישה זו בעייתית משלושה טעמים: ראשית, דווקא המסורת על אלעזר ויהודה מפורטת יותר. שנית, מסורת זו קובעת במפורש שאלעזר ויהודה גבו בגבולין על דעת עצמם, ואילו על 'יוחנן כה"ג' חלה האחריות לכך שלא מנע זאת בעדם. שלישית, אם אמנם 'יוחנן כה"ג' 'העמיד זוגות' לגבייה מרוכזת של המעשרות והעלאתן לירושלים ולמקדש, כפי שסברו אופנהיימר ואחרים, מדוע נוהג זה מנוגד לעמדת הפרושים? הרי כך היה גם 'בראשונה', אלא שכאן העלאת המעשר איננה עצמאית אלא ממלכתית. לפיכך ניתן להפריד בין שתי המסורות ולהסביר את

109 איגרות ביעור המעשרות של רבן גמליאל, ושל רבן שמעון בן גמליאל ויוחנן בן זכאי (להלן, פרק תשיעי, הערות 21-22, 48) אינן מלמדות כיצד הופרש לכוהנים או ללוויים. ראו אופנהיימר, תשל"ג, עמ' 46. גם במגילות קומראן וספר היובלים אין ביטוי להיבט זה. השוו: ספר היובלים לב, ח-ט; אלבק, 1930, עמ' 30-32; ידין, תשל"ז, א, עמ' 125-126; ידין, שם, ב, עמ' 191.

110 המסורת על יוחנן כה"ג 'שהעמיד זוגות' נזכרת אף היא בירושלמי, מעשר שני ה, ט (נו ע"ד) וכן שם, סוטה ט, יא (כד ע"א), והשוו אלון, תשי"ז, עמ' 91. לעמדת אופנהיימר ראו אופנהיימר, תשל"ג, עמ' 43 והשוו בער, תשכ"ב, עמ' 152-153. על הזלזול בהפרשת מעשר כרקע להעמדת הזוגות ראו אופנהיימר, תשכ"ט, עמ' 72.

ההבדלים ביניהן באופן שונה, למשל כך: בתחילה מינה יוחנן הורקנוס זוגות לגבייה מרוכזת בשל התרשלות העם בהפרשת מעשר, ורק לאחר מכן, משנעשה הורקנוס צדוקי (כפי שמעידים יוסף בן מתתיהו וחז"ל) הונהגה ההלכה הצדוקית של כוהנים המחזרים על הגרנות לטובת עצמם.¹¹¹ ניתן כמובן להטיל ספק במהימנותן של אחת מן המסורות או של שתיהן, אך אין ספק שזו המייחסת ל'יוחנן כה"ג' מינוי 'זוגות' מפורטת פחות ולכן גם מבוססת פחות. לפיכך יש מקום לפרש שגביית המעשרות בגבולין נובעת מהלכה צדוקית ששינתה את הנוהג הקדום, בייחוד מכיוון שיוסף בן מתתיהו מספר כיצד עלה כוחם של הצדוקים בסוף ימי הורקנוס.

ייתכן שהעלאת מתנות הכהונה למקדש במרוכז נזכרת באדיקט של יוליוס קיסר משנת 47 לפנה"ס. האדיקט מורה על תשלום המעשרות להורקנוס השני, ומקובל לפרש הוראה זו כהוראה להעלותם לירושלים.¹¹² ממקור זה ניתן להבין כי המעשרות ניתנו לשליט היהודי, באופן התואם את שיטת אופנהיימר. אולם גם אם זו אכן לשון האדיקט, יש לזכור שהורקנוס שימש כוהן גדול, היינו ראש המקדש, וגם אם לא היו המעשרות נמסרים לשלטון, אלא מחולקים במקדש כפי שמתואר בירושלמי, עשוי היה המסמך הרומי לתאר זאת כתשלום המעשרות להורקנוס, להבדיל מתשלום המעשרות לרומא. בלשון האדיקט לא מצוין שהורקנוס לקח לקופתו שלו את המעשרות (וספק אם שאלה כזו העסיקה את השלטון הרומי). מכל מקום, אם האדיקט אכן מורה על תשלום מעשר ראשון, ניתן להסיק ממנו כי בימי הורקנוס השני

111 על צדוקיותו של יוחנן הורקנוס ראו: קדמוניות יג, 288-295 ולהלן בפרק השביעי. פרשנים תהו מה פירוש תקנות 'יוחנן כה"ג' ש'העביר הודית מעשר', ו'בימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי'? ניתן להבין זאת לאור רפורמת גביית המעשרות המיוחסת לימיו או לו עצמו בירושלמי, הן לפי שחזורו של אופנהיימר בדבר הלאמת מעשרות (אופנהיימר, תשל"ג, עמ' 42-43) הן לפי הגישה שאני מציע כאן בדבר יישומה של הלכה צדוקית, ולפיה הגבייה נעשית על הגורן ביזמת מקבלי המעשר. על פי שתי הגישות אין מקום להודיית מעשר במקדש מכיוון שההפרשה איננה נעשית במקדש, אלא בגבולין, ואם הגבייה אינטנסיבית (כפי שסבר אופנהיימר) אין מקום לשאול על הדמאי כיוון שפוחת הספק שמא היכול לא עושר (כך על פי אורבך, תשי"א, עמ' 11; אופנהיימר, שם, עמ' 65-86). על המסורות הנוגעות לשינויים שהכניס בהודיית מעשר ודמאי ראו: משנה, מעשר שני ה, ו ואילך; ה, טו; סוטה ה, י; תוספתא, סוטה יג, י (מהדורת ליברמן, עמ' 234-235); ליברמן, תשנ"ו, ח, עמ' 748. מעניין לציין שעל פי מסורת אחת, אמנם אגדתית, הורקנוס היה קפדן גדול בדיני תרומות ומעשרות. ראו: תוספתא, שם (מהדורת ליברמן, עמ' 235); ליברמן, תשנ"ו, ח, עמ' 749-750. העמדה המיוחסת במקור זה ל'יוחנן כה"ג' איננה מהימנה. ראו ביכלר, תשל"ה, עמ' 85, הערה 54.

112 לאדיקט ראו קדמוניות יד, 203-210. לניתוחו מן ההיבט הפוליטי-מדיני-כלכלי ראו: שירר, ורמש ומילר, 1973, עמ' 272-276; סמולווד, 1976, עמ' 38-73; רפפורט, תשנ"ד, עמ' 394-396. לעניין הבאת המעשרות לידי השלטונות ראו: אופנהיימר, תשל"ג, עמ' 44; ספראי, תשכ"ה, עמ' 131. אופנהיימר (שם, עמ' 43-45) רואה באדיקט עדות להשתלטותו של הורקנוס השני על המעשרות.

לא נגבו המעשרות בגבולין (כפי שמתואר בנוגע לסבו, 'יוחנן כה"ג'), ולפיכך, לפי הצעתי, יש עדות לכך שבימיו הפרשת המעשר נעשתה על פי הדין הפרושי, ואף יש רמזים אחרים בכתבי יוסף בן מתתיהו שהורקנוס השני נטה אחרי הפרושים.¹¹³ ניסיתי להציע הסבר לכל המקורות הנזכרים לעיל ולהראות שהעלאת המעשרות לירושלים היא יישום של הדין הפרושי, שהוא גם הדין הקדום, אף שהוא מנוגד להלכה התנאית שלאחר החורבן. כמו כן ניסיתי להסביר את תופעת גביית המעשרות בגבולין כהלכה צדוקית. עתה עולה שאלה נוספת: כיצד התפתחו שתי הלכות מנוגדות אלו? האם דין הפרשת המעשר אינו ברור בצווי התורה? לאמתו של דבר, יש פסוקים הקובעים כי מתנות כהונה אלו הן קניינם של הכוהן והלוי, כעמדת הצדוקים, ואילו מקרא אחר מצווה להביאם למקדש, כדעת הפרושים. המעשר מוצג כרכושם הבלעדי של הכוהן או של הלוי פעמים מספר: 'ואכלתם אותו בכל מקום אתם וביתכם' (במדבר יח לא), 'ולבני לוי נתתי כל מעשר בישראל לנחלה חלף עבודתם אשר הם עובדים את עבדת אהל מועד' (במדבר יח כא); 'כי את מעשר בני ישראל נתתי ללויים לנחלה' (במדבר יח כד); 'ראשית דגנך תירושך וראשית גז צאנך תתן לו' (כלומר לכוהן, דברים יח ד). אף נראה כי המעשר ניתן ללא כל קשר להעלאתו למקדש, אלא 'כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם בנחלתכם' (במדבר יח כו).¹¹⁴ לעומת זאת, במקום אחר נקבע במפורש כי המעשרות מועלים למקדש: 'והבאתם שמה עלתיכם וזבחיכם ואת מעשרותיכם ואת תרומת ידיכם' (דברים יב ו), כפי שיש להביא גם את המעשר השני (דברים יד כג-כה).¹¹⁵ לפיכך

113 כך פירש גם אלון (תשי"ז, עמ' 88-89), אלא שלנגד עיניו לא עמדה תפיסה ברורה של ההלכה הצדוקית המנוגדת. על כך שהרומים זיהו את המקדש עם הורקנוס, הכוהן הגדול, ראו קדמוניות, יד, 194, 199, 208. מבחינת החוק הרומי המשמעות של נוהג העלאת המעשרות היא שהשליט החשמונאי זכאי לגבות מס זה (כך על פי שליט, תשל"ח, עמ' 87), במקום שיינתן לידי האימפריה, ולדידם כיצד מתחלק היבול אינו מעלה ואינו מוריד. הרמז העיקרי לפרושיותו של הורקנוס השני מצוי בקדמוניות, יג, 428, ששם הוא נתמך בידי הזקנים, יריביו של אריסטובלוס הנתמך בידי ה'יקירים' שלהלן יזוהו עם הצדוקים. לדיון בכך ראו בפרק השביעי, עמודים 279, 286-288.

114 על המעשר כרכוש בני שבט לוי ראו: מדרש תנאים לדברים יח ד (מהדורת הופמן, עמ' 108); ויינפלד, תשל"ג, עמ' 3; אופנהיימר, תשל"ג, עמ' 32-33; מילגרם, 1970, עמ' 67, הערה 246; הנ"ל, 1976, עמ' 60. השוו גם הציווי על הפרשת מעשר עני, הניתן גם ללוי בדברים כו יב.

115 על פי דרשת ר' עקיבא 'מעשרותיכם' [...] בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה'. ראו ספרי, ראה, סג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 130). על המעשר השני ראו ויינפלד, תשל"ג, עמ' 128-129. מעניין שהחכמים לא הקישו מדין המעשר השני לדין המעשר הראשון. השוו: מדרש תנאים לדברים יד כב (מהדורת הופמן, עמ' 76); אופנהיימר, תשל"ג, עמ' 36-37. לעניין זה ראוי לציין כי בבמדבר יח יא-יג התרומה והביכורים מוצגים כרכוש האל הניתן לבסוף לכוהנים (על הביכורים נאמר במפורש שהם מובאים למקדש), משמע שהם אינם רכוש

דיני הפרשת המעשר מבליעים שתי מגמות סותרות, והעמימות בנוגע לאופן מתן התרומות והמעשרות¹¹⁶ מקנה זכות קיום לשתי גישות הלכתיות שונות. עובדה זו מחזקת את הרושם כי גביית מעשרות בגבולין איננה נובעת דווקא מתאוות בצע, אלא בראש ובראשונה מפרשנות צווי התורה.

לאחר החורבן גרסה כאמור ההלכה התנאית כי 'נותנין מעשר ראשון לבעליו',¹¹⁷ כלומר על הגורן. לכאורה נראה כי חז"ל אימצו לבסוף את ההלכה הצדוקית! אלא שהתפתחות זו נבעה מן הנסיבות ההיסטוריות שלאחר חורבן הבית. כמו כן יש הבדלים בין ההלכה הצדוקית להלכה שהנהיגו חז"ל. בימי הבית סברו הפרושים כי יש להביא את המעשרות למקדש, אך מששבו ודנו בדיני תרומות ומעשרות לאחר החורבן, החליטו חז"ל שלא ניתן לשוב ולנהוג כך בהיעדרו של המקדש.¹¹⁸ הפעם גברו הנסיבות ההיסטוריות על ההלכה התאורטית. בלית בררה, ואולי דווקא מתוך שאיפה להרחיב את יישומה של המצווה מן המקדש לכל מקום בארץ, סברו חכמים שיש להפריש את המעשרות ולהמתין שהכוהן או הלוי יבואו לגבות את המגיע להם. כאן גם ניכר ההבדל בין ההלכה הצדוקית לדיני חז"ל: הצדוקים תבעו את מעשרותיהם ללא תנאי, ואילו על פי דיני חז"ל הכוהן או הלוי צריכים להביא ראיה שלא הופרשו מהיבול מעשרות.¹¹⁹ לא מדובר בהבדל טכני בלבד, אלא בתפיסה שונה של המצווה. על פי ההלכה התנאית עיקר חובת מצוות מעשר היא הפרשתו מן היבול, ולא דווקא נתינתו לבן שבט לוי. חכמים הדגישו את ההבחנה בין המעשר ליבול המעושר כדי למנוע מצב שבו אדם אוכל מן המעשר ומחללו, והגשת המעשר ללוי הייתה מכרעת פחות בעבורם. מכאן שחז"ל דחו את הגישה ה'כוהנית' (בבמדבר

הבלעדי של הכוהן, ומכך ניתן היה להסיק גם על המעשר הנזכר פסוקים אחדים לאחר מכן. על דין זה ראו ליכט, תשנ"א, עמ' 127-129.

¹¹⁶ על חוסר בהירות זה ראו: קויפמן, תשל"ו, א, עמ' 157; הרן, תשכ"ח; ויינפלד, תשל"ג.

¹¹⁷ משנה, מעשר שני ה, ו, וראו המקורות שצוטטו לעיל, הערה 92.

¹¹⁸ מפליא שחז"ל אינם מזכירים את הנסיבות שהביאו אותם לקבוע הלכה המנוגדת לדעה הפרושית המקורית ולנוהג הקדום, מה גם שלא נאמר דבר על הצורך בשינוי ההלכה עת ייבנה המקדש. האפשרות להמשיך ולהעלות מעשרות ושקלים למקדש הועלתה (אולי זמן קצר לאחר החורבן) אך נדחתה. השוו: משנה, שקלים ח, ח; תוספתא, מעשר שני ה, ט, (מהדורת ליברמן, עמ' 271); ירושלמי, שקלים ח, ו (נא ע"א); אופנהיימר, תשל"ג, עמ' 51-53. מתמיה כי חז"ל לא התקינו מוסד חלופי לזה שבמקדש, במקום מושבו המרכזי של בית הדין, דוגמת יבנה. הרי כך נהגו בעניין חלוקת מעשר עני ופרות שביעית לעניים באמצעות חבר העיר בתקופת המשנה (ספראי, תשנ"ד, ב, עמ' 429-437, 473-474). עם זאת ניתן למצוא רמזים להכרה בצורך למסד את חלוקת המעשרות מטעם בית דין, במדרש תנאים לדברים יד כח (מהדורת הופמן, עמ' 79).

¹¹⁹ על אופן הגבייה בשיטת 'המוציא מחברו' – עליו הראיה, ראו משנה, מעשר שני ה, י. על המגמה להרחיב את תחומי הפרשת המעשר ראו: ספרי, קרח, קטז (מהדורת הורוביץ, עמ' 133); אופנהיימר, תשל"ג, עמ' 52; ליברמן, תשנ"ו, ח, עמ' 749-750.

פרק יח) הרואה בעצם מתן המעשר לכוהן או ללוי מעמד מקודש,¹²⁰ גישה שאני מניח שגם הצדוקים החזיקו בה, ולפיה עיקר מצוות המעשר איננה בהפרשתו מיתר היבול, אלא בנתינתו לכוהן או ללוי. את גישת חז"ל ניתן להמחיש באמצעות השוואתה לפרשנות חז"ל את הצו בדבר הפרשת מעשר שני בספר דברים. התפיסה המובלעת שם היא שהמעשר הוא קודם כול קניין הבעלים, וקדושת התרומות והמעשרות נובעת מעצם הכוונה הדתית של הנותן, ולא דווקא מעצם העברת הבעלות לכוהן או ללוי שזכו לה מתוקף היותם משרתי האל: 'שכשם שהתרומה עולה במידה כך עולה באומד ובמחשבה'.¹²¹

אם צדקתי בכך שהפרושים טענו כי יש להעלות את המעשר למקדש, ואילו הצדוקים תבעו לגבות אותו בגבולין, הרי שמדובר בשחזור של התפתחות מצוות מתן מעשר בימי בית שני. דומני שהצעת מובילה להסבר חדש לסוגיה שהטרידה את אורבך ואופנהיימר: מדוע המקורות התנאיים כה מוטרדים מסוגיית הדמאי ומחוסר ההקפדה של הציבור בהפרשת המעשרות? אם אמנם טענו הפרושים שיש להעלות את המעשר למקדש, חורבנו עלול היה לגרום לאנדרלמוסיה במערך המעשרות של מי שנהגו לפי דין זה, כיוון שהתעוררה השאלה כיצד יש לנהוג בהיעדר 'כתובת' למעשרות. לפי שחזורי, החכמים חוללו תמורה חריפה כשהורו עתה לשנות את אופן מתן המעשר ולמסרו עתה ללוי 'על הגורן'. תמורה זו לא הייתה יכולה להתקבל בציבור כמובנת מאליה, ללא זעזועים ושיבושים במערכת המעשרות. הרי ציבור מסוים עלול היה לסבור כי בהיעדר מקדש אין צורך או אפשרות להפריש מעשר ראשון.¹²² דומני שכך ניתן להסביר את מה שאורבך כינה 'התפוררות' של שיטת המעשרות אחרי חורבן הבית', כלומר נטיית שכבות רחבות בעם שלא להקפיד על הפרשתם.¹²³

בסיכומי של פרק זה מתברר כי דיני הפולחן של הצדוקים מתאפיינים בשתי מגמות: האחת היא ריכוז הפולחן במקדש בתחום סמכותם של הכוהנים המתבטא בהתנגדות

120 על גישה זו ראו: ויקרא כז ל; יהודית יא, יג; בן סירא לה, יא; קויפמן, תשל"ו, א, עמ' 156; לוין, 1993, עמ' 450-451. השוו גם ידין, תשל"ז, א, עמ' 126.

121 ספרי, קרח, קכא (מהדורת הורוביץ, עמ' 147); ויינפלד, תשכ"ב, עמ' 4-5. עם זאת אין ספק שחז"ל לא פקפקו בגישה שהכוהן או הלוי הם בעליהם הייעודיים של התרומה והמעשר (משנה, תרומות ו, ו; ז, ד).

122 גישה המועלית ונדחית בספרי, קרח, קיט (מהדורת הורוביץ, עמ' 146).

123 אורבך, תשי"א, עמ' 10. על תופעה זו ראו אופנהיימר, תשכ"ט, עמ' 76 ואילך; הנ"ל, תשל"ג, עמ' 81-90. אמנם יש מקורות המעידים על תופעה זו בזמן מאוחר יותר, ועולה מהם כי היא נמשכה הרבה לאחר החורבן, ומכאן שהיו לה גם גורמים נוספים. השוו: בבלי, יומא ט ע"א; סוטה מח ע"א; ירושלמי, מעשר שני ה, ט (נו ע"ד).

לתקנת מחצית השקל, ציון ימי מילואים שנתיים, ההתנגדות לניסוך המים על המזבח בחג הסוכות והקטרת הקטורת מחוץ לקודש הקודשים כמחיצה בין העם לכוהן הגדול. המגמה האחרת היא ריבוי מתנות כהונה לכהנים, כלומר מתן מנחת השלמים לכוהן במקום שתוקטר כליל על המזבח, ומתן המעשר ישירות לכוהן (או הלוי) בגבולין במקום שיועלה למקדש ויחולק שם. בפרק השישי (עמודים 227-229) אראה כי בן סירא ופילון האלכסנדרוני סברו כי ריבוי מתנות הכהונה לכוהן הוא אות לחסידות דתית, עובדה המלמדת שמגמה שכזו נובעת לאו דווקא מחמדנות.

פרק חמישי: טומאה וטהרה

שרפת פרה אדומה בידי כוהן גדול הנטהר ב'מעורבי שמש'

דיני טומאה וטהרה זכו למקום חשוב בחיי היום-יום בסוף ימי בית שני והעסיקו מאוד את בני שלוש הכיתות, הצדוקים, הפרושים וכת קומראן. יש הסוברים כי תחום זה היה מהגורמים המרכזיים לפיצול החברתי לכיתות ולתת-קבוצות שנבדלו זו מזו במידת הקפדתן על דינים אלו או בדרך הקפדתן עליהם. המחלוקת המפורסמת ביותר בתחום זה נוגעת לדרגת הטהרה הנדרשת מהכוהן השורף את הפרה האדומה (במדבר יט). על פי מסכת פרה במשנה ובתוספתא נהגו הקפדה יתרה על שמירת טהרתם של העוסקים בשרפת הפרה כדי למנוע כל אפשרות שאפר הפרה ייפסל לשימוש במהלך הכנתו. הוויכוח הצדוקי-פרושי הוא על פרט מהותי אחד: דרגת ההקפדה הנדרשת מן הנושא בתפקיד המרכזי בטקס פולחני זה. לדעת הצדוקים על הכוהן השורף את הפרה להיות בדרגת טהרה של 'מעורבי שמש'. אם נטמא במשך היום, הוא נעשה טהור רק לאחר שקיעת החמה, גם אם טבל במקווה עוד קודם לכן. עמדתם המנוגדת של הפרושים היא כי די שהכוהן יטבול בטרם ישרוף את פרת החטאת – כלומר יהיה 'טבול יום' – ואינו צריך להמתין עד השקיעה.

מחלוקת זו נזכרת בספרות חז"ל אגב ציון לקוני של עמדת הצדוקים 'שהיו אומרים: במעורבי שמש היתה נעשית'.¹ העמדה המחמירה משותפת לצדוקים ולכת קומראן ומוצגת לפרטיה בממ"ת. ממ"ת אף קובעת כי מלבד הכוהן השורף את הפרה, גם בעלי תפקידים אחרים צריכים להיות טהורים ב'מעורבי שמש':

ואף על טהרת פרת החטאת השוחט אותה והסורף אותה והאוסף את אפרה והמזה את [מי] החטאת לכול אלה להערי[בו]ת השמש להיות טהורים בשל שא יהיה הטהר מזה על הטמה כי לבני [אהרן] ראוא [להיות מ...] ²

על מה התבססו שני הצדדים? התורה מצווה על שחיטת הפרה האדומה והזיית אפרה על טמאי המת בבמדבר יט א-י, אך לא נאמר דבר באשר לדרגת טהרתו של הכוהן

1 משנה, פרה ג, ז: השוואת תוספתא, פרה ג, ו, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 632). ראו דיונו של אפשטיין, 1966, עמ' 215-216.

2 ממ"ת ב, 13-17; קימרון וסטרנגל, 1994, עמ' 48. ראו דיונו של י" באומגרטן, 1995, עמ' 115-116. וכך אף גרסו כמה מן הקראים, ראו גן עדן, מהדורת גוזלוא, עמ' קכו. בהמשך אטען שכל הנאמר כאן משקף גם את עמדת הצדוקים, שכן דרגת הטהרה של טבול יום היא ככל הנראה המצאה פרושית, והצדוקים לא הכירו בה כלל ולדידם, טהור הוא מי שטבל והמתין עד השקיעה (ראו להלן). ראו גם זוסמן, תש"ן, עמ' 28.

השורף את הפרה (אלעזר בן אהרן). בעל התפקיד היחיד שטהרתו מודגשת בצו המקראי הוא אוסף אפר הפרה, שעליו להיות 'איש טהור'.³ אם כך, כיצד הסיק כל אחד מן הצדדים החלוקים מהי דרגת הטהרה הנדרשת מן הכוהן השורף את הפרה? הפרושים היו עשויים לטעון כי אין בתורה כל הוראה מפורשת שהכוהן צריך להיות טהור בדרגת 'מעורבי שמש'.⁴ לעומת זאת הצדוקים וכת קומראן היו עשויים להסתמך על העובדה שמי שאוסף את אפר פרת החטאת חייב להיות 'איש טהור' (במדבר יט ט). מכיוון שתפקידו ומעמדו של אוסף האפר נחותים מבחינה פולחנית משל הכוהן – ובייחוד מכיוון שהכוהן השורף את פרת החטאת הוא כוהן גדול⁵ – ניתן להסיק שגם על השורף את הפרה, המחזיק בתפקיד המרכזי בטקס, להיות טהור בדרגה זו. רמז למעין מדרש קל וחומר שכזה רמוז בקטע שצוטט לעיל מממ"ת. נאמר שם כי על כל נושאי התפקידים – השוחט את הפרה, השורף אותה, האוסף את אפרה וכן המזה ממנו על הטמאים – להיות טהורים ב'העריבות שמש' בעת מילוי תפקידם. נראה שהמחברים למדו מדין אוסף האפר על יתר בעלי התפקידים בטקס. לדעת י' באומגרטן, העובדה שכל העוסקים במעשה הפרה האדומה נטמאים, לפי שיטתם של הצדוקים וכת קומראן, 'עד הערב' (במדבר יט ח-י) מלמדת שאין לאדם אפשרות להיטהר מכל טומאה שהיא (גם לפני טקס השרפה) בטרם השקיעה.⁶

אולם דומה כי מדרש שכזה אינו אלא אסמכתה לעמדה הלכתית שסיבתה עמוקה יותר. טהרתו של שורף הפרה היא פרט אחד במערכת סבוכה של דיני טומאה וטהרה, והצדוקים (וכן כת קומראן) והפרושים תפסו מערכת זו בשני אופנים מנוגדים, אלו מבקשים להחמיר ואלו להקל, ועקב כך נוצרה גם מחלוקת נקודתית זו. השאלה המכרעת שממנה נגזרת דרגת טהרתו של הכוהן השורף את הפרה היא מי חייב להיטהר ב'מעורבי שמש' (להמתין עד השקיעה) ומי רשאי להסתפק בדרגת טהרה של 'טבול יום' ונחשב לטהור מיד עם עלייתו מן המקווה? הרי התורה דורשת מהכוהנים להיות טהורים ב'מעורבי שמש' לצורך עבודת הקרבנות ואכילת התרומה, וכן קובעת

3 ראו גם: משנה, פרה ד, ד; ספרי, חוקת, קכד (מהדורת הורוביץ, עמ' 156-158).

4 מקרה דומה שבו הסיקו הפרושים מהיעדרו של צו מפורש בנוגע לתהליך ההיטהרות הוא המקרה של כוהן שנטמא בטומאת מצורע, ולפי הלכות חז"ל יכול לאכול תרומה לאחר תום ימי טומאתו עוד בטרם הביא את קרבנות החטאת למקדש. ראו: ויקרא יד ח; טו יג; טו כח; משנה, נגעים יד, ג; ספרא, אמור, ד, ח (מהדורת וייס, צו ע"ד); באומגרטן, 1980, עמ' 158. בממ"ת המחברים מתנגדים לעמדה זו, ומכאן ברור שהיא אפיינה את הפרושים ראו: ממ"ת ב, 64-72; קימרון וסטרנגל, 1994, עמ' 166-170.

5 ראו: תוספתא, פרה ג, ו; שם, ג, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 632). ראו גם קימרון וסטרנגל, 1994, עמ' 153.

6 באומגרטן, 1980, עמ' 160. השוו ספרי, חוקת, קכד (מהדורת הורוביץ, עמ' 156-158).

כי מי שנטמא במת, בשרץ, בנבלה וכן בטומאות זב קרי ונידה 'טמא עד הערב'.⁷ אמנם, כפי שנאמר לעיל, דרגת הטהרה הנדרשת בטקס שרפת הפרה האדומה איננה מפורשת בתורה, אך הן התורה הן דיני חז"ל מבהירים כי הטקס נערך בשמירה קפדנית על התרחקות מכל טומאה, ואף חז"ל הודו כי דרגת טהרת אפר הפרה האדומה היא הגבוהה ביותר ומכונה 'חטאת' (מלשון חיטוי), והיא גבוהה אף מזו של התרומה ושל הקודש.⁸ לפיכך נקל להבין את ההיגיון ההלכתי שביסוד עמדת הצדוקים: אם מקפידים לאכול תרומה וקודש בדרגת 'מעורבי שמש', קל וחומר שאת אפר הפרה האדומה, הקדוש מהם, יש להכין באותה דרגת טהרה.

כיצד אפוא נימקו הפרושים את עמדתם? ניתן לשער שהם טענו כי כיוון ששרפת הפרה האדומה נעשית מחוץ למקדש, לא חל עליה הכלל המחייב טהרה ב'מעורבי שמש' לכל הנכנס למקדש למן עזרת נשים ואילך, אלא ניתן להסתפק ב'טבול יום', שהיא הדרגה האופיינית לטהרת חולין.⁹ תפיסתם של הפרושים מיוזגה בתוכה שתי גישות מנוגדות למעשה הפרה האדומה: מצד אחד הם אמנם הקפידו לבל ייטמא אפרה, אך מצד אחר הם הסתפקו בדרגת טהרה נמוכה, ובמקום הדרגה הגבוהה ביותר, חטאת, גרסו טהרה ב'טבול יום'. בכך הם הבחינו בין טקס שרפת הפרה האדומה לטקסים הפולחניים שנערכו במקדש עצמו בדרגת טהרה גבוהה יותר, ב'מעורבי שמש'.¹⁰ יתרה מזו, חכמים פסקו כמה וכמה הקלות הנוגעות לטקס שרפת אפר הפרה והזייתו (אמנם חלקן נקבע לאחר החורבן), ומכאן שעמדתם בדבר טהרה בטבול יום נובעת מגישתם הכוללת לטקס כולו. מגמתם הייתה להפחית ממרכזיותו של הטקס ולהפקיעו מבלעדיותם של הכוהנים. כך למשל נקבע כי המקדש והנותן את אפר הפרה במים יכול להיות טבול יום (ואולי אף אינו מוכרח להיות גבר בוגר) וכי ניתן לקדש בכל כלי וכל איש יכול להזות את האפר.¹¹

7 ויקרא יא כד-כח, לט-מ; טו ה ואילך; ספרא, אמור, ד, ח (מהדורת וייס, צו ע"ד); משנה, כלים א, ה. על כך שלדעת הצדוקים הכול חייבים להיטהר ב'מעורבי שמש' ראו: פינקלשטיין, 1962, עמ' 661-692; לה מואן, 1972, עמ' 268-279.

8 משנה, חגיגה ב, ו. על ייחודה של דרגת הטהרה של פרת החטאת ועל ה'פראדוקס' של הפרה האדומה ראו מילגרום, 1990, עמ' 438-443.

9 על טהרת המקדש למן עזרת נשים ופנימה זה ראו משנה, כלים א, ח-ט. על 'טבול יום' וטהרת חולין ראו למשל משנה, טבול יום ב, ב; ד, א.

10 על ההקפדה המעשית ראו משנה, פרה ג, א ואילך והמקבילות בתוספתא. על שרפתה בטבול יום ראו גם: משנה, פרה ג, ז-ח; ה, ד. על מעמדו של הטקס אצל הפרושים וחז"ל ראו י" באומגרטן, 1995.

11 'ואסף איש טהור, לפי שמצינו שכל מעשה פרה בכהן שומע אני אף אסיפת האפר תהיה בכהן ת"ל ואסף איש טהור מגיד שאסיפת האפר כשרה בכל אדם'. ראו ספרי, חוקת, קכד (מהדורת הורוביץ, עמ' 157-158), והשוו בבלי, יומא מג ע"ב. לכלל עמדותיהם של חז"ל בנדון ראו בר-אילן, תשמ"ב, עמ' 129-146, 161-163. להשוואת עמדותיהם עם עמדותיה של כת קומראן

עמדת הפרושים וחז"ל בסוגיית שרפת הפרה קשורה גם לסוגיה הכוללת של היחס בין דרגות הטהרה השונות. דרגת הטהרה של טבול יום איננה נזכרת במפורש בתורה, וגם לא במגילות קומראן המדגישות את הדרישה לטהרה עם השקיעה, ולא לפני¹². נראה שהפרושים הם שהגו אותה, ועל כן הצדוקים לא הכירו בה כלל, אף ללא קשר לייחודו ולחשיבותו של טקס שרפת הפרה האדומה. לדרגת הטהרה של טבול יום מקום מרכזי במערכת דיני הטומאה והטהרה של חז"ל. הוקדשה לה מסכת נפרדת, והיא אף מובלעת שוב ושוב בדיונים של חכמים בטהרת חולין (חולין הוא מזון שאיננו תרומה או קודש). לשיטתם של חז"ל, כדי לאכול תרומה וקודש או לגעת בהם על האדם להיות טהור ב'מעורבי שמש', אך לצורך אכילה ונגיעה בחולין שנשמרים ונאכלים בטהרה די בדרגת טבול יום¹³.

עתה מתברר עד כמה הייתה מהפכנית עמדת הפרושים כלפי שרפת הפרה האדומה. על פי הלכתם, שיאו של טקס נדיר ורב-חשיבות זה, שבזכותו ניתן היה להמשיך ולסלק טומאת מת מכל קודש, נערך בדרגת טהרה נמוכה מזו הנדרשת מדי יום ביומו לאכילה ולמגע בתרומה. כלומר, שיאו של הקודש, דרגת הטהרה של

(השוואה שמלמדת על קדמותן של ההלכות המצויות במקורות התנאיים) ראו י' באומגרטן, 1995, עמ' 119-115. על המגמה להפחית מתפקידיו וממעמדו של הכוהן בטקסים פולחניים ראו בר-אילן, תשמ"ב וראו עוד להלן בפרק השישי, עמ' 230-231.

12 ראו: באומגרטן, 1980, עמ' 158-160; זוסמן, תש"ן, עמ' 35, ובייחוד שיפמן, 1994 (ב). לעתים מכונה במגילות דרגת טהרה זו 'העריבות שמש'. אחד מביטוייה של מחלוקת זו היא אם מצורע שנטהר רשאי לאכול תרומה בטרם הביא קרבן, וראו לעיל, הערה 4. גם ההלכה השומרונית המאוחרת לא הכירה בדרגת טבול יום. ראו בויד, 1989 (א), עמ' 320.

13 על כך שתרומה וקודש דורשים טהרה ב'מעורבי שמש' ראו למשל: משנה, טבול יום ב, ג ואילך; ספרי, נשא, א (מהדורת הורוביץ, עמ' 2). על הקשר בין טבול יום לטהרת חולין ראו: אלון, תשי"ז, עמ' 158-169; פינקלשטיין, 1962, עמ' 126. ההלכות העוסקות בטומאת עם הארץ דנות גם הן בתופעה של טהרת חולין, ובעקיפין גם בדרגת טבול יום (עליהן השוו: משנה, טהרות ז, א ואילך; אופנהיימר, תשל"ג). לדוגמה להלכות טהרת חולין ועם הארץ ראו משנה, טהרות ב, ב ואילך. על טהרת חולין ראו רגב, 2000 (א) והספרות שם. באותו מאמר ביקשתי להראות שגם בכת קומראן (וגם מחוץ לה) נהגו לאכול חולין בטהרה, אך לצורך כך לא נדרשה דרגת טהרה של טבול יום, אלא מה שמכונה 'טהרה מודרגת', כלומר טבילה מיד לאחר ההיטמאות. בהלכות חז"ל ננקטות הקלות מופלגות באשר לטבול יום המעמידות אותו בין הטהור לטמא, וייתכן שחלקן נקבע רק לאחר החורבן: טבול יום פוסל את התרומה, אך שלא כמו השני לטומאה (שאף הוא פוסל את התרומה) הוא אינו מטמא משקים (משנה, פרה ח, ז). לפי דעה אחרת ומקלה במיוחד, טבול יום פוסל את התרומה מדברי סופרים (משנה, זבים ה, יב; אלבק, תשי"ט, סדר טהרות, עמ' 600; השוו פינקלשטיין, שם, עמ' 684-687). אף שאדם טבול יום פוסל את התרומה כשני לטומאה אין הוא מטמא את הקודש אלא פוסלו כשלישי לטומאה (משנה, פרה יא, ד), ומכאן שהוא עומד בין שני לשלישי לטומאה (משנה, טבול יום ד, א. השוו: ליכט, תשכ"ה, עמ' 300-301; זוסמן, תש"ן, עמ' 35).

חטאת (כפי שחז"ל עצמם הגדירוה), נערך בדרגת הטהרה הנמוכה ביותר שתיתכן! על רקע זה התנגדותם הנמרצת של הצדוקים ושל כת קומראן טבעית מאוד. אולם מה הניע את הפרושים להתעקש על עמדה זו באדיקות, התעקשות המשתקפת במסורות התוספתא שינותחו להלן, ושהתגובה לה מצויה בדברי הפולמוס בממ"ת? הרי הצדוקים התנגדו לשרפת פרה אדומה בטבול יום כיוון שלדידם זהו ספק טומאה, ואילו מבחינתם של הפרושים אין כל פגיעה הלכתית אם הפרה נשרפת בדרגת הקפדה גבוהה יותר, ב'מעורבי שמש'. ייתכן שהתעקשותם של הפרושים נובעת מסיבות שאינן הלכתיות אלא פוליטיות-חברתיות, והיא מלמדת עד כמה חריף היה הפולמוס ההלכתי. לא מן הנמנע שהפרושים (ובעקבותיהם חז"ל) עמדו על דעתם רק כדי להראות לכול שהצדוקים טועים, ודווקא משום שבעבור יריביהם היה זה נושא עקרוני ביותר.¹⁴

מקורות חז"ל מאריכים במיוחד בעניין הפרה האדומה יותר מכל המחלוקות והעימותים האחרים עם הצדוקים. עיון במסורות אלו מאפשר להתבונן באופן שחז"ל התייחסו לעמדת הצדוקים וכיצד הם תיארו את התמודדותם של הפרושים עם הצדוקים. המחלוקת על דרגת הטהרה הנדרשת מן הכוהן השורף את הפרה האדומה מתוארת בתוספתא כעימות בין חכמים לכוהנים גדולים, והיו חוקרים שראו בתיאורי העימותים מציאות היסטורית. כפי שיתברר מיד, תיאורים אלו כוללים עיבודים מאוחרים ודברי אגדה, אך אף על פי שלא ניתן ללמוד מהם על עצם האירועים שהם מבקשים לתאר, מעניין להיווכח כיצד חכמים שחיו שנים לא רבות לאחר אותם עימותים התייחסו לעמדות שני הצדדים. בתוספתא מובא מעין דיון הלכתי בין הפרושים לישמעאל בן פיאבי:

ר' ישמעאל בן פיאבי הורה שתיים אחת בטבול יום ואחת במערבי שמש. זו שנעשת בטבול יום (צ"ל: ב'מעורבי שמש') היום היו דנים עמו ועליהן אמר' לו: מעשר נאכל בטבול יום ותרומה נאכלת בערבי של שמש. מעשר שנאכל בטבול יום כל שכן הוסיפו לו קדושה, קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים וקדשים קלים חוץ לקלעים כל שכן הוסיפו להן קדושה. קדשי קדשים נאכלים ליום אחד וקדשים קלים לשלושה ימים קדשים קלים שנאכלים לשלושה ימים כל שכן הוסיפו להן קדושה. אמרו לו: אם מקיימים אנו אותה מוציאים אנו שם

14 לדעת ר' אפשטיין (1966) הפרושים ביקשו לסלק את הצדוקים מן המקדש והצליחו בכך. להלן (הערה 17) אדחה את דבריו, בעיקר משום שהיו לצדוקים (ולפרושים) סיבות נוספות לחשוש שהמקדש טמא. אולם אפשטיין ממחיש מדוע דווקא בתחום זה הוויכוח מתלהט ומדוע הפרושים מבקשים להקשות על הצדוקים אף שמבחינה הלכתית אין הדבר מכריע בעבורם.

רע על הראשונים שהיו אומרים טמאות היו גזרו עליה ושפכה וחזר ועשה אחרת בטבול יום.¹⁵

בקטע זה החכמים מבקשים להסביר את מעשיו של הכוהן הגדול ישמעאל בן פיאבי (השני) – המכונה כאן 'ר' (!) ישמעאל בן פיאבי' – ולהראות כיצד השפיעו עליו חוגי החכמים. נאמר כאן שהוא שרף פרת חטאת אחת ב'מעורבי שמש' ואחת בטבול יום. נראה כי כוונת מקור משובש זה לטעון שבתחילה עשה ישמעאל פרת חטאת ב'מעורבי שמש' ולאחר שבאו עמו בדין ודברים הוא 'שפכה' ועשה במקומה אחרת בטבול יום. התוספתא מביאה כאן ויכוח הלכתי מפורט בין פרושים לצדוקים. אינני סבור שחז"ל יכלו לדעת או לזכור מה אכן נאמר באותו מעמד, אף שהם כן יכלו לדעת מה הייתה התוצאה הסופית שהתפרסמה ברבים. מכל מקום, דרכי החשיבה שהם ייחסו לשני הצדדים חושפות כיצד התייחסו החכמים עצמם לעמדות הנוגעים בדבר.

מעניין לבחון כיצד החכמים מנמקים לפני ישמעאל בן פיאבי את עמדתם. חז"ל בחרו לתאר כאן מערכת של מתנות כהונה או קודשים ושל דרגות הטהרה או הקדושה שבהן הם נאכלים, באופן הזה:

דרגת קדושה/טהרה גבוהה	דרגת קדושה/טהרה נמוכה
תרומה – נאכלת ב'מעורבי שמש'	מעשר ראשון – נאכל בטבול יום
קודשי קדשים – נאכלים לפני מן הקלעים	קדשים קלים – נאכלים חוץ לקלעים
קודשי קדשים – נאכלים ליום אחד	קדשים קלים – נאכלים לשלושה ימים

בכל אחת מן הדוגמאות לדרגת הקודש הנמוכה יחסית הדוברים אומרים 'כל שכן הוסיפו להם קדושה', כלומר ניתן לנהוג בהם בהחמרת יתר ולאכלם בדרגות הקדושה הנדרשות לצורך אכילת מתנות הכהונה בעלות דרגת הקודש הגבוהה המקבילה להן: את המעשר הראשון ניתן לאכול ב'מעורבי שמש', ואת הקודשים הקלים – לפני מן הקלעים,¹⁶ ובתוך יום אחד בלבד, בבחינת 'מעלין בקודש ולא מורידין'. דומה שהמסקנה שאליה חותרים החכמים היא שניתן להוסיף קדושה לשרפת הפרה האדומה – ולשרפה בידי כוהן גדול שנטהר ב'מעורבי שמש' – אך אין כל חובה לעשות כן, ולכן מותר לשרפה בטבול יום. בהמשך הדברים נאמר כי לו יעשו כן בעניין הפרה האדומה הרי ניתן יהיה לסבור כי אפר הפרה שהוכן בעבר בטבול יום

15 תוספתא, פרה ג, ו-ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 632) (סימני הפיסוק הם משלי, א"ר); לתיקוני הנוסח השוו: ליברמן, תרצ"ט, ג, עמ' 217-218; שטמפפר, תשנ"ח, עמ' 26-38. בעיני חז"ל רק פרה כשרה אחת נעשתה, והמשנה המונה את הפרות שנעשו בעבר מונה רק אחת שעשה ישמעאל. ראו משנה, פרה ג, ה, והשוו חסדי דוד לתוספתא, שם ג, ז.

16 אך השוו הערת ליברמן, תרצ"ט, עמ' 217 בנוגע לשאלה אילו קודשים קלים נאכלים והיכן.

היה טמא ('אם מקיימים אנו אותה מוציאים אנו שם רע על הראשונים שהיו אומרים טמאות'). לשני הטיעונים משותפת התפיסה כי הוספת קדושה איננה הכרח של ממש, והיא מביאה לידי המסקנה שהוספת קדושה למעמד שרפת הפרה האדומה מיותרת בשל תקדימי העבר. אולם טענה זו יוצאת מלכתחילה מן ההנחה שאין הכרח לשרוף את הפרה ב'מעורבי שמש' ואיננה מנמקת מדוע סברו כך הפרושים מלכתחילה. היא מתמודדת עם השאלה מה יחשוב הציבור, ולא עם השאלה מהו דין תורה. מכאן שמקור זה איננו מסביר את שורש עמדת הפרושים. אף אינני בטוח שניתן ללמוד ממנו על התמודדות ממשית של חכמים עם העמדה הצדוקית בסוף ימי הבית, כיוון שדרך ההקבלה של דרגות הטהרה והקדושה עשויה להיות יצירה תנאית הלכתית נפרדת שהוכנסה לתבנית העלילתית של דברי האגדה כדי לפרט את טענות החכמים לפני ישמעאל.

סימני העיבוד בקטע זה ניכרים גם ביחס הכפול של המחבר או העורך כלפי ישמעאל. מחד גיסא, החכמים הדיינו עמו, ולבסוף נאלצו לגזור עליו לשפוך את זו ש'מעורבי שמש', ומכאן שהוא לא שפך את אפרה בעצמו ולא שוכנע מדבריהם. מאידך גיסא, הוא מכונה 'ר' ישמעאל בן פיאבי', כינוי לא אופייני לכוהן גדול צדוקי. אין ספק שהמסורת המקורית לא ראתה בישמעאל בן-חוגם של החכמים. יתרה מזו, יש מקבילה לוויכוח זה המתארת עימות חריף יותר בין החכמים לכוהן הגדול. בתוספתא פרה ג, ח מובא מעשה שבו כוהן גדול צדוקי ביקש לשרוף פרה אדומה ב'מעורבי שמש', אך רבן יוחנן בן זכאי אילץ אותו בכוח לעשותה בטבול יום (ראו להלן). בשני המקרים גרעין הסיפור כולל את כוונת הצדוקי וסיכולה בידי מתנגדיו. למרות ההבדלים ביניהם ביתר הפרטים, קשה לסבור שמדובר בשני אירועים עצמאיים שהתרחשו בתוך זמן קצר, שהרי ישמעאל בן פיאבי וריב"ז היו בני דור אחד, ועל כן קרוב לוודאי שאלו הן שתי מקבילות המבוססות על אירוע אחד.¹⁷ השתלשלות אחת של המסורת הציגה את העימות כדיון הלכתי שבו אמנם הכוהן הגדול לא השתכנע, אך הדברים הסתיימו ללא עימות חריף וגלוי לעין. לעומת זאת ההשתלשלות האחרת הציגה זאת כניצחון שהושג כמעט באלימות, ובה ריב"ז הוא יריבו המושבע של הכוהן הגדול. אשר לכינוי של ישמעאל, 'רבי', נראה שהוא נוצר

17 אפשטיין ולה מואן טענו שמדובר בשני אירועים נפרדים, אך מסקנה זו מופרכת ברגע שמבחינים כי מדובר במסורות אגדתיות ומעובדות ולא בתיאורים ריאליים (כפי שיפורט להלן). ראו: אפשטיין, 1966, עמ' 220-224 והספרות שם; לה מואן, 1972, עמ' 269-279. משום כך אין כל תוקף למסקנתו של אפשטיין כי לאחר שנוצחו הצדוקים בימי ישמעאל הם נאלצו להתרחק מן המקדש (!). גם אם פרת החטאת אכן נשרפה בטבול יום, לא היה בכך כדי לגרום לתוצאה כה מרחיקת לכת. היו גורמים נוספים שבעטיים יכלו הצדוקים לסבור שהמקדש טמא (טומאת נידה, טומאת עצמות בהמה, וראו להלן ובייחוד עמ' 195-200). הרי ממ"ת לימדנו שכבר קודם לכן, כנראה בראשית התקופה החשמונאית, הייתה תקופה שבה ההלכה הפרושית נהגה במקדש, וגם אז ספק אם הצדוקים התרחקו מן הפולחן במקדש (להלן, פרק שביעי, עמ' 248-249).